بسم الله الرحمن الرحیم

«مدد الفحول فی مخّ الاصول»

تقریرات خارج الاصول
للأستاذ السید محمود المددی الموسوی

سال ۹۷-۹۶

بتحریر الفقیر مهدی بهرام بیکی

تحریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرام بیکی

المقصد السادس فی الحجج و الامارات.

[۱] خلاصه ای از مطالب قبل:

مباحث این دوره علم اصول، بر طبق مطالب کفایه است. مرحوم صاحب کفایه تمام مباحث علم اصول یا تمام مباحثی که قصد طرح آن را داشته اند را در ده بحش قرار داده است بخش اول مقدمه و بخش آخر آن خاتمه بوده است. در مقدمه و خاتمه اموری را مطرح کرده اند که از مسائل علم اصول خارج است، با این فرق که مطالبی که در مقدمه است با مسائل علم اصول مرتبط است و به منزله مقدماتی است که در استدلالات استفاده می کنیم اما در خاتمه، مبحث اجتهاد و تقلید را مطرح کرده اند که ارتباطی با مسائل علم اصول ندارند ولی متمم فایده است و فایده ای که در مسائل علم اصول است را تمام می کند.

مسائل علم اصول را در هشت باب مطرح کرده است که اسم هر باب را مقصد گذاشته است که پنج مقصد اول مربوط به مباحث الفاظ است و سه مقصد آخر غیر مباحث الفاظ است که نام سه مقصد آخر را مباحث عقلیه گذاشته اند که مراد از مباحث عقلیه، مباحثی است که از مباحث الفاظ نمی باشد. این سه مقصد آخر از مباحث عقلیه، مقاصد امارات معتبره و اصول عملیه و تعارض ادله می باشد.

مقصد ششم، سال قبل شروع شد.

مرحوم آخوند در امارات معتبره اماراتی را مطرح می کنند که یا همه اعتبار آنها را قبول دارند مثل ظهور و خبر ثقه و یا اعتبار آنها را بعضی قبول دارند یا علی الاقل اعتبار آنها مطرح شده است مثل شهرت فتوایی، اجماع منقول.

---

[۱] یکشنبه ۹۶/۰۶/۱۲.

ایشان قبل از ورود به امارات معتبره، دو مقدمه ذکر کرده است که یکی قطع باشد که از مسائل علم اصول نمی باشد که در این مقدمه در مورد قطع و احکام قطع بحث می کند. مثل اینکه آیا قطع حجت است یا خیر؟ حجیت آن ذاتی است یا غیر ذاتی؟ قطع قطاع و قطع اجمالی را بحث کرده است ترخیص در مخالفت قطعیه و امثال اینها را بحث کرده است. متأخرین هم مباحثی را به این مقدمه اضافه کرده اند مثل حسن و قبح عقلی.

یک مقدمه دیگر هم ایشان در ظن مطرح کرده است. ظن یعنی اعتقاد راجح. در اینجا هم بحث امکان تعبد بر خلاف ظن یا مطابق ظن را مطرح کرده اند و اینکه اگر شک کردیم که ظن حجت است یا خیر، مقتضای اصل چه می باشد.

تا اینجا ایشان هنوز وارد مباحث امارات نشده است.

قطع و ظن در سال گذشته مطرح شد. لذا ما هم باید بحث در امارات را شروع کنیم که اولین اماره ظهور است.

اما مرحوم صدر قبل از ورود به امارات مقدمه سومی را اضافه کرده است به نام سیره. این بحث سیره که در واقع همانطور که در آینده خواهیم گفت از مباحث امارات و مبحث قطع و مبحث ظن نمی باشد. اما چرا مرحوم صدر بحث سیره را مطرح کرده اند؟ چرا که تنها یا یکی از دلائل حجیت این امارات، سیره است یعنی دائما از سیره در حجیت این امارات استفاده می شود لذا جای دارد که موضوعا و حکما تنقیح شود و همچنین بحث شود که در اصول چه نقشی را در فقه برای فقیه ایفا می کند. لذا ما هم به تبع ایشان این بحث سیره را مطرح می کنیم و لو در کفایه هم نیامده است. این در واقع از ملحقاتی است که مرحوم صدر مطرح کرده است و شاید اولین بار ایشان این بحث سیره را مستقلا بیان کرده است.

الحجة الثالثة: السيرة.

بحث سیره را در سه بخش و مقام مجزا تبیین می کنیم.

مقام اول: سیره عقلاء.

مقام دوم: سیره متشرعه.

مقام سوم: عرف.

المقام الاول: سيرة العقلاء:

عنایت کنید کسانی که خواستند از سیره عقلاء تعریف ارائه دهند ولو مستقلا وارد تعریف آن نشده اند و لکن این سیره را ذکر می کردند و در ذکر این سیره، تعاریفی می آورند، این تعاریف بین علماء مختلف بوده است. اما یک چیز بسیار مهم این است که سیره در لسان علماء ما یک معنا داشته است یعنی این عنوان «سیره عقلاء» یک معنای واحدی داشته است و با توجه با آن معنای واحد مرکوز در اذهان علماء این عنوان را بکار می برده اند. از کجا می گوییم در ذهن علماء به یک معنای واحد بوده است؟ ما همیشه از کاربرد و موارد استعمال می فهمیم که در اذهان مستعملین این عنوان یک معنا دارد یا خیر. مثلا می گویند که در سیره عقلاء است که الفاظ را با توجه به معانی عرفی بکار می برند و از طرفی هیچ زمانی نگفته اند که سیره عقلاء این است که بر روی پا راه می روند یا با دست راست غذا بخورند یا از طریق دهان بخورند یا با دست راست بنویسند در این موارد سیره عقلاء را بکار نمی برند.

یعنی موارد استعمال و عدم استعمال این عنوان در نزد علماء یکی است این اشتراک در استعمال و عدم استعمال، نشان می دهد که معنای مرکوز همه یکی است.

همیشه اگر دیدیم که مکان استعمال و عدم استعمال عنوانی یکی است این نشان دهنده این است که معنای این عنوان در اذهان همه یکی است. پس دقت کنید که فرض

کردیم که هم در جهت ایجابی و هم در جهت سلبی مشترک می باشند و باید هر دو باشد و یکی کفایت نمی کند. یعنی هم مورد استعمال و هم مورد عدم استعمالشان یکی است.

نتیجه بحث: پس اگر ما یک تعریفی را ارائه ندهیم خللی وارد نمی شود اما باید این سیره را تعریف کنیم چرا که دقت و التفاتی در ما ایجاد می کند که این دقت و التفات قبلا نبوده است.

لذا این بحث و مقام اول را در جهاتی بیان می کنیم و در مقدمه تعریفی از سیره عقلاء ارائه نمی دهیم بلکه در جهت اول تعریف این سیره را بیان می کنیم.

الجهة الاولی: فی تعریف سیرة العقلاء: «سلوک الناس الناشیء من العقل العملی فیما یتعلق بنظام المجتمع» أو « السلوک الاجتماعی المشترک بین العقلاء».

ببینیم بر چه اساس می خواهیم تعریف کنیم. با توجه به اینکه علماء تعاریف مختلفی داشته اند؟ تعریف ما بر اساس خواندن این معنای مرکوز می باشد.

توضیح و برداشت و تعریف ما از این معنای مرکوز این است: « سلوک الناس الناشیء من العقل العملی فیما یتعلق بنظام المجتمع». این معنای واحد و مرکوز سیره عقلاء است. در امور مرتبط به نظام اجتماعی مردم یک سلوکی دارند که از عقل عملی نشأت می گیرد. این را «سیره عقلاء» می گویند.

توضیح مفردات التعریف:

اما توضیح مفردات این تعریف:

سلوک الناس:

سیره عقلاء عنوان یک سلوک عملی است نه عنوان یک اعتقاد یا عنوان یک اشیاء یا عنوان یک جوهر نمی باشد. حال این سلوک عملی می تواند تجسد پیدا کند در عمل

خارجی مثل اینکه می گوییم سیره عقلاء بر این است که تلفظ می کنند به الفاظ با توجه به معنای عرفیه آنها. تلفظ یک عمل خارجی و جوارحی است.

می تواند این سلوک عملی، سلوک خارجی نباشد و ذهنی باشد: مثلا می گوییم عقلاء اعتبار ملکیت می کنند برای شخصی که یک مالی را حیاظة بکند یا اعتبار حق می کند برای مولف یا پدر نسبت به ولد. دقت کنید تعاملات خارجی اثر این سلوک است نه خود سلوک وقتی اعتبار حق برای مولف کردند مثلا بدون استیذان تألیف او چاپ نمی کنند.

اما «الناشیء من العقل العملی»:

ما سلوکهای زیادی داریم اما ناشی از عقل عملی نمی باشد مثلا انسانها روی دو پا راه می روند اما این سلوک عملی سیره عقلاء نمی باشد و کسی هم برای این سلوک عنوان سیره عقلاء نمی گذارند یا انسانها در زیر آب نوعا چشمانشان را می بندند در حالیکه این سلوک سیره عقلاء نمی باشد یا در هنگام گرسنگی غذا می خورند نه آب. لذا هر سلوک ناسی و انسانی سیره عقلاء نمی باشد.

بلکه هر سلوکی که ناشی از عقل عملی است.

المراد من العقل العملی:

این عقل عملی که در این تعریف آمده است، در اصطلاح حکماء است نه اصطلاح اصولیین.

در حکمت انسان قوایی دارد قوای دراکه و قوای متحرکه. یکی از قوای دراکه قوه عاقله است که مختص به انسان است و در حیوان نداریم یعنی یکی از قوای دراکه حیوان، قوه عاقله نمی باشد.

این قوه عاقله را به دو بخش تقسیم کرده اند: عقل نظری و عقل عملی یعنی این قوه عاقله ما یا عقل ما به لحاظ مدرَک به دو قسم تقسیم می شود یک عقل و قوه عاقل بیشتر نمی باشد اما مدرَک آن دو تاست.

ما اموری را که درک می کنیم دو قسم است:

تارة مرتبط به رفتار و فعل ما نمی باشد این می شود عقل نظری مثل آنچه از علوم و فلسفه و امور کلی می فهمیم.

کار ما صرف درک هم نمی باشد بلکه ما به تدبیر امور هم می پردازیم و امور و اشیائی را با عقل خودمان تدبیر می کنیم که در آن مصحلت باشد و مفسده نباشد آن قوه ای که تدبیر این امور را به دست می گیرد «عقل عملی» است.

تدبیر سه گونه است: تدیر شخص، تدبیر بیت و تدبیر اجتماع.

تدبیر شخص: کجا برویم و کجا نرویم چه بخوریم و چه نخوریم قوه عاقله عملی است که این امور شخصی یا بدنی ما را تدبیر می کند.

تدبیر بیت: یعنی اداره نظام خانواده که نوعا در اجتماعات ما با مردها است مثل اینکه در کجا زندگی کنیم؟ و در کجا زندگی نکنیم؟ در تعامل با دیگران چه کنیم؟ این بچه درس بخواند یا خیر؟ چه کار بکند؟ و ...

تدبیر مجمتع و جامعه: یعنی کسانی که کنار هم زندگی می کنند این شخص اداره می کند حال اجتماع در حد شهر روستا کشور یا چند کشور باشد. تنظیم اقتصاد و آمد و شد، بهداشت و درمان، جنگ و صلح و ...

در زمان قدیم این سه تدبیر را داشتیم لذا تدبیر را به این سه قسم تقسیم کرده بودند.

در زمانهای بعد مجموعه هایی دیگری هم آمده است که نیاز به تدبیر داشته است مثل یک وزیر، یا یک مدیر اداره که تدبیر منزل نمی باشد و تدبیر جامعه هم نمی باشد مثلا تدبیر مدیر مدرسه که تدبیر بیت و جامعه نمی باشد. این نحوه مدیریتها را داریم.

اجتماع یعنی مجموعه انسانها که هم اعتقاد یا هم مکان می باشند یا در منطق وسیع مثل جامعه شهری یا در یک منطقه اوسع مثل جامعه کشوری می باشند.

اینها را قوه عاقله عملی، تدبیر می کند.

هر سلوکی ناشی از این عقل عملی باشد این سیره عقلاء است البته با قیود بعدی که خواهد آمد. پس هر سلوکی عملی را نمی گویند سیره عقلاء باید ناشی از عقل عملی باشد.

اما باید این سلوک مرتبط به نظام جامعه باشد یعنی نظام جامعه حفظ شود یعنی آن اجتماع نهایت امنیت و آرامش را داشته باشد لذا با این قید تدبیر شخص و بیت یا اداره خارج می شود. مصلحت اجتماعی یعنی وجود امنیت و رفاه و مفسده اجتماعی یعنی اموری که با این دو امر در بیفتد.

لذا نمی گویند که سیره عقلاء این است که در زمستان لباس گرم بپوشند یا با دست راست غذا بخورند یا لباس می پوشند یا در هنگام گرسنگی غذا می خورند یا ....

اجتماع آنچه است که عرفا به آن اجتماع می گویند.

المراد من العقلاء:[1]

عقلاء جمع عاقل است و عاقل در نزد حکماء یعنی کسی که از عقل عملی برخوردار است. منتها در این عنوان فقط یک ابهامی است که عقل عملی از عقل نظری جدا نشده است و عقل عملی از عقل عملی که تدبیر شخص و بیت می کند جدا نشده است اما مراد اینها از عقلاء افرادی هستند که دارای عقل عملی هستند در تشخیص مصالح و مفاسد نظام اجتماعی.

شاید تعریف بهترو روشن تر و خلاصه تر از تعریف قبل برای سیره عقلاء این باشد «السلوک الاجتماعی المشترک بین الناس التابعین لعقولهم». «التابعین لعقولهم» را اضافه کردیم تا این تعریف سیره عرفیه را شامل نشود.

سیره عقلاء تمام زمانها و مکانها را شامل می شود اما گاها این سیره عقلاء در زمانها و مکانهای متفاوت تطبیقهای آن فرق می کند مثلا در زمان ما برده داری عقلائی نمی باشد یعنی مالکیت انسان بر انسان را امضاء نمی کنند و شما نگویید که چند سال

[1] دوشنبه ۹۶/۰۶/۱۳.

قبل عقلائی بوده است اما باز وحدت رویه است به این معنا که اگر مردمان این زمان آن زمان بودند آن را امضاء می کردند و اگر مردمان آن زمان الان بودند الان امضاء نمی کردند. عقلاء هر عملی را که ضرر اجتماعی نداشته باشد را امضاء می کنند در واقع موضوع عوض شده است در آن زمان برده داری مفسده و ضرر اجتماعی نداشته است اما الان مصداق مفسده و ضرر اجتماعی است.

البته تعریف را می توانیم از تعریف دوم هم خلاصه تر بگوییم: «السلوک الاجتماعی المشترک بین العقلاء». بعد در نزد مشهور عقلاء کسانی می باشند که دارای عقل عملی می باشند و در نظر اینها عقل عملی مراد است که تدبیر اجتماع می کند نه تدبیر خانواده و شخص.

این تعریف کلام مشهور.

اختلافنا مع المشهور فی التعریف:

اختلاف ما با مشهور در کجاست؟ ما در معنا با مشهور اختلاف نداریم و اینطور نمی باشد که برای سیره تعریف دیگری بگوییم بلکه در حقیقت معنا اختلاف داریم.

الاول: فی معنی السیرة التی لیس عندنا السلوک المشترک عند العقلاء بل السلوک الموید عندهم.

ما در دو نقطه اختلاف داریم: یکی در سیره و یکی در عقلاء. در نظر مشهور سیره عقلاء یعنی «السلوک الاجتماعی المشترک بین العقلاء» در حالیکه در نظر ما سیره عقلاء السلوک الاجتماعی المشترک بین العقلاء نمی باشد بلکه «السلوک الاجتماعی الموید و المقبول[1] بین العقلاء» ولو عقلاء اصلا چنین سلوکی را نداشته باشند.

دقت کنید این اختلاف، معنا را دو تا نمی کند بلکه تفسیر از این معنا دو تاست. یکبار می گوییم: «الانسان، حیوان ناطق» است و یکی دیگر می گوید: «الانسان اشرف

[1] البته باید گفته شود که اینکه می گویند الموید این تایید را ما استقراء نکرده و نمی توانیم بکنیم بلکه تایید و قبول را به اطمینان و علم به دست می آوریم مثل اینکه می بینیم که نکته ای برای مخالفت وجود ندارد لذا می گوییم که موید من جانب العقلاء می باشد. ق ک اش اس مد ۹۶/۹/۶.

المخلوقات». یکی دیگر می گوید: «الانسان ارذل المخلوقات». این دو نفر اختلاف در معنا دارند یا خیر در معنا اشتراک دارند اما در فهم این معنا اختلاف دارند؟ در فهم وتفسیر این معنا اختلاف دارند.

هر دو می دانند که این اسم انسان وضع شده است برای این ماهیت مشترک بین ما و شما و دیگر انسانها.

در اینجا هم معنای سیره عقلاء یکی است تنها اختلاف ما در تفسیر این معنای واحد است.

لذا ما قائلیم تعریف دقیق و درست از سیره عقلاء این است: «السلوک الاجتماعی المویّد من جانب العقلاء».

اما توضیح اینکه نیاز نمی باشد که سیره مشترک باشد بلکه باید موید باشد.

الان تقریبا پنجاه سال است که اعراف و جوامع در اثر وسائل ارتباطی با هم ارتباط و اختلاف پیدا کردند در حالیکه در دویست سال قبل اصلا جوامع با هم ارتباط نداشتند و جوامع واحد بشری نداشتیم و با جامعه های متکثر داشتیم که در شرائط و مکانهای مختلف سکونت داشتند و با توجه با شرائط و حوادث غیر مترقبه سلوکی متفاوت داشتند که متناسب با آن شرائط جغرافیایی و حوادث غیر مترقبه بوده است. دقیقا مثل این زبان انسانها بوده است و کسانی نبودند که بنشیند و زبان را اختراع و وضع کنند و بلکه انسانها چنان متباین بودند که زبان های متباین داشتند گاها بعضی از زبانها با زبانهای دیگر کاملا تفاوت دارند و یک پدیده کاملا طبیعی است که در طول سالها بر اساس شرائط ایجاد شده است و اگر کسانی هم میلیونها سال بنشینند که زبانی را وضع کند نمی توانند. حتی یک زبان عقب افتاده و خیلی ساده و غیر پیچیده.خوب اگر ارتباط بین جوامع بود همه انسانها به یک زبان یا زبانهایی مشترک صحبت می کردند در حالیکه تعداد زبانهایی که از بین رفته به مراتب بیش از زبانهای موجود است که الان حدود سه

هزار زبان داریم که خیلی از آنها به هم بر می گردد و زبانهای اصلی پنج و شش تا زبان است و بعد منشأب می شده است.

سلوکهای اجتماعی هم دقیقا مثل این زبانها بوده است. تارة هزار ها سالهای می گذشته و شخص با یک فرد از غیر جامعه خودش برخورد نمی کرده است و ما جامعه بشری یا انسانی در کار نبوده است بلکه هر کدام از این جواع در طور زمان و طبق شرائط جغرافیایی که دارند سلوکهای متفاوتی پیدا کرده اند سلوک در ازدواج، معاملات، آداب و ....کما اینکه گرما و سرما در نوع و کیفیت زبان اثر می گذاشته است مثلا کسانی که در گرما می باشند الفاظی دارند که برای تلفظ آنها نیاز است که دهان را زیاد باز کنند بخلاف مناطق سردسیر، سلوک جوامع مختلف بشری هم اینطور بوده است و شرائط مختلف جغرافیایی و غیره باعث می شده است که سلوکها با هم تفاوت داشته باشد.

پس سلوک مشترکی نبوده است چرا که جامعه مشترکی نبوده است. خوب در هر جامعه سلوکهای متفاوتی است مثلا در یک جامعه محارم با هم ازدواج می کنند و در یک جامعه این نکاح باطل است. این چیزهایی است که در عرفها شکل می گیرد. خوب اگر سلوکی در جامعه ای باشد و دیگر اعراف این سلوک را در آن عرف تأیید کند این می شود سلوک و سیره عقلائی. مثلا در یک جامعه با محارم ازدواج می کنند و اعراف دیگر این را امضاء می کنند این نکاح محارم در آن عرف می شود عقلائی. یا در عالم یک عرفی است که یک زن با چند مرد می تواند ازدواج کند خوب این ازدواج صحیح است وعقلائی. یعنی سیره عقلاء اشتراک این نکاح در بین جوامع بشری نمی باشد بلکه امضاء این نکاح و صحت این نکاح می باشد.

پس سیره عقلاء سلوک مشترک نمی باشد بلکه امضاء سلوکهای مختلف در جوامع مختلف است.

در اینجا است که گاهی اوقات فقهاء گفته اند که اگر مسلمانی به یک مسلمانی خمر فروخت عقد عند العقلاء صحیح است و عقد عند المسلمین و عند الشارع باطل

است. با فرض این که فروش خمر به مسلمان و غیر مسلمان باطل است.این اختلاف ما با فقهاء است که ما می گوییم که خیر این عقد عند العقلاء هم باطل است.

فقهاء می گویند این بیع عند العقلاء صحیح است و عند المسلمین و شارع باطل است ما می گوییم این عقد عقلائا هم باطل است چرا که در عرف مسلمین فرض کردیم بیع خمر باطل است. یا یک مسلمان با محرم خودش ازدواج کند اینها می گویند عند المسلمین باطل و عند المجوس صحیح است ما می گوییم که عند المجوس هم باطل است. لذا اختلاف ما مصداقی است آنها عقلاءا صحیح می دانند ما عقلائا باطل می دانیم. مثل اینکه یک شبحی در خارج است هر دو به آن شبح اشاره می کنیم یکی می گوید انسان است و یکی می گوید که سنگ است این اختلاف معنایی نمی باشد بلکه اختلاف مصداقی نمی باشد. یعنی ما به یک سیره اشاره می کنیم اما آن سیره را ما یک جور تفسیر می کنیم و مشهور گونه ای دیگر.

این وجدان ماست یعنی وجدان ما می گوید که عقلاء این بیع و نکاح را با این پیش فرض که هر دو در نزد مسلمان باطل است، باطل می دانند.

فرض کنید در عرفی تمام اموال شوهر بعد از مردن به زن می رسد در اینجا اعراف دیگر مالک را چه کسی می دانند؟ زن. خوب این تعبیر درست است که عقلاء مالک را زن می دانند یعنی ملکیت زن بر این اموال عقلائی است. اما معنایش این نمی باشد که همه اعراف اموال مرد میته را ملک زن می دانند.

لذا ما یک چیزی به عنوان جامعه بشری نداریم هر سیره ای که مربوط به یک جامعه ست و دیگر اعراف تأیید کند این می شود عقلائی.

بله بعضی موارد را اعراف دیگر تأیید نمی کنند مثلا در یک عرفی زن ملک می شود یعنی شوهر می تواند مثل اموال دیگرش، او را بفروشد چون عقلاء ملکیت انسان بر انسان را قبول نمی کنند. یعنی ما دامی عقلاء سلوکی را امضاء می کنند که آن سلوک ظالمانه یا در تقابل مزاحم با حق دیگری نباشد. یا خلاف اخلاق یا انسانیت نباشد.

[1]بله این اعراف متکثره، تجربه های مشترک هم دارند لذا سلوک مشترک هم دارند اما بخاطر اختلاف شرائط، سلوکهای متفاوت و مختلف هم دارند. لذا این سلوکهای اعراف خاصه دو شکل دارد: مورد قبول و امضاء اعراف دیگر و غیر مورد قبول و امضاء اعراف دیگر که سلوک مورد امضاء اعراف دیگر را سیره می گویند.

اما بعضی از آن سلوکهای بعضی اعراف که مورد امضاء و قبول دیگر اعراف واقع نمی شود مثل اینکه بعضی فقهاء گفته اند که اگر مسلمی اموال غیر مسلم را سرقت کند مالک می شود این مورد، قابل قبول و مورد امضاء دیگر اعراف نمی باشد لذا این ملکیت سارق مسلمان بر این اموال غیر مسلمان، ملکیت عرفیه است نه عقلائیه.

الثانی: فی معنی العقلاء: مجموع الناس فی الحیاة الاجتماعیة ذوو العقل الجمعی الحاصل منها.

اختلاف دوم ما با مشهور در سیره عقلاء در معنای عقلاء است.

قبلا این مطلب را گفتیم اما باز مختصرا توضیح می دهیم در نظر مشهور فقهاء عقلاء جمع عاقل است یعنی عاقل فردی از عقلاء است و مراد از عاقل انسان عاقل به عقل عملی ـ نه عقل نظری— می باشد عقلاء یعنی جمیع انسانهای عاقل است که تک تک انسانها فردی از این عقلاء می باشند یعنی اینها می گوید که انسان عاقل بر اساس عقل عملی این اعتبار را دارد اگر گفتیم در نظر عقلاء حیاظت سبب الملکیت است یعنی اگر انسان عاقل به عقل عملی خود نگاه کند این ملکیت را اعتبار می کند اگر گفتیم که بیع سفیه عند العقلاء باطل است یعنی اگر انسان عاقل به عقل عملی خود رجوع کند، آن هم بیع شخص سفیه را امضاء نمی کند.

جملة معترضة فی عصمة قوة العاقلة.

حکماء ما معتقد بودند که قوه عاقله دارای عصمت است چه عقل عملی و چه عقل نظری الا اینکه مغلوب قوه ای از قوای دیگر غیر قوه عاقله شود مثلا مغلوب قوه

[1] سه شنبه ۹۶/۰۶/۱۴.

شهویه شود یا مغلوب قوه غضبیه باشد در اینجا خطاء می کند اما این خطاء، خطاء قوه عاقله نمی باشد بلکه خطاء «قوه عاقله مغلوبه» است. نظیر این بیان را در مورد حرکت طبیعی و قسری می گفتند. می گفتند که وقتی سنگ را رها می کنید این سنگ فقط به طرف مرکز زمین حرکت می کند. اما سوال این بود که چرا وقتی ما سنگ را پرتاب کنیم به طرف مرکز حرکت نمی کند اینها می گویند که طبیعت سنگ اقتضاء حرکت به مرکز زمین را دارد وقتی به سر سنگ می زنید و حرکتی قسری بر سنگ وارد می کنید، طبیعت عوض می شود و می شود طبیعت تو سری خورده لذا طبق طبیعت دست نخورده عمل نمی کند اما به محض این که این قسر از بین رود دوباره به سمت مرکز زمین حرکت می کند.

دقیقا قوه عاقله اینطور است یعنی معصوم و بدون خطاء است اما وقتی فریب قوه شهویه را می خورد به طرفی می رود که قوه شهویه می خواهد و همینطور قوه غضبیه و دیگر قوا غیر عاقله.

اصولی ها می گویند قوه عاقله غیر مغلوبه خطاء می کند گاهی اوقات به صواب و گاهی اوقات به خطاء می رسد ما که می گوییم هر انسان عاقلی آنهم اعتبار صحت و ملکیت می کند مراد ما انسانی است که از قوه عاقله بدون خطاء پیروی می کند لذا اگر اختلافی است بخاطر این است که این اختلافات ناشی از پیروی از از قوه عاقله خاطئ است و الا اگر همه از قوه عاقله بدون خطاء پیروی کنند یک چیز می گویند و اختلافی در کار نمی باشد.

مثلا می گوییم ظلم قبیح است عند العقلاء یعنی تک تک انسانهای عاقل اگر از عقل بدون خطاء پیروی کنند آنها هم می گویند که ظلم قبیح است و عدل حسن است.

این کلام مشهور.

ما از عقلاء اصلا چنین تفسیری نداریم. ما گفتیم که عقلاء اصلا مفرد ندارد مجموعه ای از انسانها است که در اثر زندگی اجتماعی به سلوک و عملی می رسند که

این سلوک و عمل محصول عقل جمعی است نه عقل تک تک اینها یعنی محصول مجموعه ای از تجربه های اجتماعی است که در طول زمان ناخواسته به این سلوک رسیده اند. نظیر اسم جمع است. ما در حیوانات سه زندگی داریم فردی و جمعی و اجتماعی. زندگی فردی مثل زندگی گربه و زندگی جمعی مثل زندگی آهوها و زندگی اجتماعی مثل زندگی زنبورها و مورچه ها و انسانها. زندگی اجتماعی یعنی در تعامل با هم هستند و هر یک از اجزاء اجتماع یک کاری را می کند که مجموع این کارها زندگی را ممکن می کند. این زندگی اجتماعی در طول زمان یک خردی را به انسان می دهد به نام «خرد جمعی» که بدون اراده و ناخواسته یک سلوکی را به انسانها می دهد که بهترین سلوک برای اجتماع است این خرد نتیجه غیر ارادی و ناخواسته زندگی اجتماعی انسانها است.

با توجه به مطالبی که گفته شد مشخص شد که من نسبت به مجموعه عقلاء جزئم نسبت به کل نه جزئی نسبت به کلی. عضوم نسبت به مجموعه. وزان من به عقلاء، وزان دست است به کل بدن. تک تک ما انسانها در این عقلاء فرد نمی باشیم بلکه عضو و جزئی از این مجموعه است که این آثار، آثار مجموعه است نه آثار اجزاء و افراد.

این مراد ما از عقلاء است لذا وقتی می گوییم سیره عقلاء یعنی یک سلوک اجتماعی از که از ناحیه این مجموعه قبول شده است لذا این سیر این یک توافق بین اذهانی نمی باشند بلکه نتیجه عادی و غیر ارادی این زندگی های اجتماعی است مثلا در نظریه زبان شناسی امروز زبان فارسی را هیچ کسی درست نکرده است هیچ کسی اسم این شیء را نگذاشته است آب یا سنگ و درخت و ... هیچ کسی اسم گذاری نکرده است وقتی انساها به صورت اجتماعی کنار هم جمع می شوند زبان به صورت اتفاقی از حالت بسیار ابتدائی که تقلید اصوات باشد شروع به شکل گیری می کند تا کم کم به این صورت بسیار پیچیده در می آید. این سیر لازمه غیر ارادی و اتفاقی سلوک اجتماعی انسانها است. اثر ناخواسته ی این زندگی اجتماعی و خرد جمعی، تولد معاملات و

حقوق و ... است این ها خروجی ها غیر ارادی و نا خواسته زندگی اجتماعی موجودات عاقل است فرق ما با مورچه و زنبورها قوه عاقله است.

فیلسوفان می گفتند که قوه عاقله اعطاء الهی است ما ها از کسانی هستیم که معتقدیم قوه عاقله حصیله زندگی اجتماعی است اگر ما قوه عاقله داریم و مورچه ها قوه عاقله ندارند این در اثر زندگی اجتماعی است اگر اجداد ما به زندگی اجتماعی روی نیاورده بودند قوه عاقله نداشتند. دقت کنید آنچه که ما می گوییم بر اساس طبیعیات جدید است که پذیرفته شده است اما آیا این نظریه درست است یا خیر، بحث دیگری است ما که عالم علم طبیعی نمی باشیم و اثبات یا ابطال آن وظیفه ما نمی باشد مثل اینکه می گویند که زمین به دور خورشید می چرخد و پذیرفته شده است در حالیکه هیچ کس هم ندیده است و بلکه بالعکس دیده شده است. لذا این نظریه ما هم مثل نظریات دیگر ما و دیگران است که از طبیعیات و دیگر علوم گرفتیم. اما چرا این قوه عاقله به عقل نظری و عقل عملی در زندگی اجتماعی زنبورها و مورچه ها پیدا نشده است اما در زندگی انسانها ایجاد شده است این توضیح پیچیده ای دارد که الان زمان آن نمی باشد.

دقت کنید این اختلاف ما با مشهور هیچ اثر عملی ندارد و در نظریه فقهی اصلا اثر ندارد و فقط این اختلاف ما در تفسیر عقلاء است. شما سیره را هر تفسیری کنید ما باز برای اثبات حجیت خبر واحد و ظهور و ... به سیره استناد می کنیم.

پس تفسیر سیره عقلاء عبارت می باشد از: «سلوکی که مجموعه ای از انسانها در زندگی اجتماعی با توجه به تجربه های اجتماعی، بواسطه خرد جمعی ناخواسته اتخاذ کرده اند».

[1] لذا با توجه به اینکه گفته شد مراد از عقلاء مجموع العقلاء است نه جمیع العقلاء لذا خداوند هم فردی از این مجموعه نمی باشد چرا که اصلا این عقلاء فردی ندارد بلکه

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۶/۱۵.

همه اجزاء این مجموعه می باشند اگر چه خداوند عضوی از این مجموعه هم نمی باشد.[۱]

هذا تمام الکلام فی الجهة الاولی.

الجهة الثانیة: الفارق بین السیره و البناء و الارتکاز.

در مورد سیره دیده شد که آن را اضافه به عقلاء می کنند در لسان علماء دو کلمه دیگر است که به عقلاء اضافه می شود یکی «بناء»العقلاء و یکی «ارتکاز»العقلاء است کثیر ما علماء به جای کلمه «سیره» از عنوان «بناء» و «ارتکاز» و بنائات و ارتکازات استفاده می کنند فرق بین سیره و این دو چه می باشد؟

الفارق بین السیرة و البناء:

ابتداءا فارق بین سیره و بناء را مورد بررسی قرار می دهیم.

سیره عنوانی برای سلوک عملی اجتماعی است. بناء را بعضی گفته اند در اصطلاح علماء مرادف با سیره است مراد از بناء بنائات عملی است که چیزی جز سلوک عملی نمی باشد. سیرة العقلاء و بناء العقلاء یعنی سلوک عملی عقلاء. که تارة به بناء و تارة به سیره تعبیر می شود.

آیا واقعا در استعمالات، علماء بناء را به معنای سیره بکار می برند؟ این نیاز به یک کار میدانی دارد که آیا به یک معنا به کار می برند یا به دو معنا. اما اگر بخواهیم بناء را با توجه به معنای عرفی معنا کنیم نه معنای اصطلاحی یعنی بدون اضافه به عقلاء باید گفت «بناء» یعنی در جایی که «التزام» است بناء در مورد «قصد و التزام» بکار برده می شود. مثلا گفته می شود بناء دارم که فردا فلان کار را انجام دهم یا ندهم. اگر بناء عقلاء با توجه به معنای عرفی بناء به کار برده شود عبارت است از التزامات عقلائی که در موارد سیره و سلوک عملی وجود دارد. یعنی سیره و سلوک را به هر عملی نمی گویند

[۱] چون خصوصیت این مجموعه این است که افرادی می باشند که زندگی اجتماعی دارند و خداوند زندگی اجتماعی ندارد.

بلکه به هر عملی می گویند که التزام به سلوک و تکرار آن را داری. لذا این یک حالت ذهنی و روانی و جوانحی است بخلاف سیره که یک عمل جوارحی است.

این ذهنیت و ارتکاز ما است که بناء دقیقا به معنای سیره نمی باشد یعنی ما سلوک به همراه آن بناء را سیره می گوییم نه عمل تنها را. اما در نظر علماء به چه معنا است این نیاز به کار میدانی دارد.

الفارق بین السیرة و الارتکاز:

و اما فارق بین سیره و ارتکاز:

ارتکاز یک امر ذهنی است عبارت است از تصدیقاتی که مرکوز در اذهان عقلاء است به باورها و تصدیقات مرکوزه می گویند ارتکاز.

مثل همین حق التألیف تارة می گوییم در سیره عقلاء حق التالیف ثابت است یعنی عقلاء عالم برای مولف اعتبار می کنند حق التالیف را.

یک بار می گوییم که حق التالیف ثابت است به بناء عقلاء یعنی التزام دارند که برای هر مولفی حق التالیف را اعتبار کنند. التزام به اعتبار غیر خود اعتبار است.

یکبار می گوییم که حق التالیف ثابت است به ارتکاز عقلاء یعنی تصدیق به وجود این حق و تصدیق به ثبوت این حق برای مولف در نزد عقلاء تصدیقی است موجود و مترسخ در اذهان. و لو این حق در طول اعتبار خودشان ایجاد شده باشد. اینطور نمی باشد که باید فکر کنند بلکه اعتقادی است متحقق و مترسخ در اذهان عقلاء.

پس بنابراین سیره یعنی سلوک عملی و بناء یعنی التزام قلبی این سلوک و ارتکاز یعنی تصدیقات مرکوزه عند العقلاء.

دقت کنید اگر ما سیره و ارتکاز را در نظر بگیریم به لحاظ مصداقی تباین دارند چرا که سیره سلوک عملی است و ارتکاز امری است ذهنی و روانی است اما به لحاظ موردی ارتکاز اعم از سیره است یعنی گاها ارتکاز است اما سلوک عملی نمی باشد ثبوت حق التألیف للمولف این یک امری مرکوز بود در اذهان عقلاء موجود آن زمان؟ بله

موجود بود با اینکه در آن زمان چنین سلوک عملی پیدا نشده بود چرا که حق التالیف بعد از نشر پیدا شد و نشر هم صد ها سال بعد از پیامبر حاصل شد. مراد از مورد یعنی دریک مقطع زمانی و مکانی هیچ تجسدی نداشته است اما ارتکاز این سیره در همان مقطع زمانی یا مکانی متجسد در اذهان بوده است. ارتکاز و بناء و سیره هم از وقایع ناخواسته اجتماعی است و معنای تأدب این است که ما انسانهایی مودبی به آدابی غیر خواسته منتج از زندگی اجتماعی هستیم.

اینکه این ارتکاز در آن زمان بوده است این حق التالیف صغرای یک کبرای دیگر است که احترام عمل انسان است تألیف خصوصیتی ندارد این ارتکاز متعلق به عمل انسان است. عمل انسان میلیونها سال قبل از زمان شارع که پیامبر اکرم مراد است، موجود بوده است. و این احترام سیرة و بناءا و ارتکازا شکل گرفته بوده است یعنی اگر در قبل حضرت سنگی جمع می کرد هیزم جمع می کرد حق پیدا می کرد و همه اینها زیر مجموعه این سیره است حق الحیاظة، حق الاحیاء، حق الثبت همه صغرای این کبرای کلی می باشد. احترام یعنی ما نسبت به نتیجه عمل خودمان حق پیدا می کنیم دیگری حقی در نتیجه این عمل ما در صورتی که منافات با حق ما داشته باشد، ندارد و باید از ما اجازه بگیرد.

شاید ما در آینده وارد بحث ارتکاز نشویم در اینجا ما به دو اثر عملی در قالب دو نکته اشاره می کنیم که این دو اثر عملی را در فرق بین سیره و ارتکاز گفته اند:

نکته اول:

ما یک سیره داریم و یک ارتکاز یک چیزی که فقهاء متوجه شده اند که اگر شارع در مورد یک ارتکاز سکوت کرد این سکوت هیچ ظهوری در امضاء این امر مرکوز ندارد مثلا در زمان قبل شارع این ارتکاز احترام عمل انسان بوده است در عصر شارع در مورد احترام عمل انسان سکوت کرده نه نسبت به احترام و نه نسبت به عدم احترام آیا می توان از این سکوت استفاده کرده است که این عمل در نزد شارع محترم است . در نزد علماء ما این است که سکوت درمقابل ارتکاز هیچ ظهوری در امضاء آن امر ارتکاز ی ندارد

اما بخلاف سیره، شارع در مقابل هر سلوک عملیی سکوت کند این سکوت، ظهور در امضاء دارد مثلا اگر در عصر شارع ماهی صید می کرد مالک می شود شارع در مقابل این ملکیت سکوت کرد ظهور در این دارد که شارع این مالیکت و ملکیت را امضاء کرده است. بخلاف ارتکاز.

بعضی تفصیل داده اند مرحوم صدر قائل می باشند اگر یک ارتکازی باشد که مصادیق عدیده دارد اما یک مصداق آن در عصر شارع بروز و تجسد پیدا کند اگر شارع در مقابل آن مصداق سکوت کرد ظهور در امضاء ارتکاز دارد که این سلوک مصداقی از ارتکاز می شود یعنی ارتکاز اعم از سیره بود یعنی سیره مصداقی از آن بود مثال مرحوم صدر این است گفته است که اگر حق التالیف را در نظر بگیرد این حق التالیف صغرای «احترام عمل انسان» است یکی از مصادیق احترام عمل انسان «حق التالیف» است و یکی «حق الاحیاء» و «حق الحیاظة» است خوب در زمان شارع مولف نبوده است چرا که نشری نبوده است، لذا حق التالیف نبوده است اما صید که بوده است، حیاظة که بوده است، احیاء که بوده است و شارع اینها را به سکوت امضاء کرده است، امضاء این سیره، امضاء این ارتکاز است که حق الحیاظة مصداق آن می باشد که عبارت باشد از ارتکاز احترام عمل انسان. این ارتکاز که امضاء شود تمام سیری که مصداق این ارتکاز هستند هم امضاء می شوند و لو بعد از زمان شارع تجسد پیدا کنند.

پس در این فرق اول، دو مطلب شد:

سکوت در مقابل ارتکاز مشهور می گفتند امضاء نمی باشد.

مرحوم صدر فرمودند سکوت در مقابل ارتکاز ظهور در امضاء دارد به شرط این که یکی از مصادیق ارتکاز در عصر شارع تجسد پیدا کند و شارع این سیره را امضاء کرده باشد. انشاء الله در مباحث آینده وارد نقد هر دو مطلب خواهیم شد که آیا سکوت در مقابل سیره امضاء است یا خیر؟ و آیا اینکه اگر ارتکاز اعمی داشته باشیم امضاء مصداقی از آن امضاء آن ارتکاز می باشد یا خیر؟

اما فرق و اثر مهم عملی در فرق بین ارتکاز و سیره است. هر جا که ارتکاز شکل بگیرد و ما یک ظهور اطلاقی در مقابلش داشته باشیم از ابتداء مانع انعقاد اطلاق می شود مثلا یک امر مرکوزی است در اذهان همه ما در موارد تزاحم که اهم را بر مهم مقدم می کنیم فرض کنید یک گوسفندی و مرغی را در حال تلف است و ما یکی را می توانیم نجات دهیم هر انسان عاقلی گوسفند را نجات می دهند چرا که مالیت آن بیشتر است.

این یک امر مرکوزی است خوب یک پدری به پسری می گوید برای رستگاری در دنیا هیچ زمانی دروغ نگو خوب دزد به بچه می گوید که پدرت پولهای را کجا مخفی می کند این بچه هم می داند که در اینجا نباید راست بگوید خوب چرا در اینجا دروغ می گوید با اینکه پدر گفته بود که راست بگو همیشه و دروغ نگو؟ آن ارتکاز باعث می شود که اصلا اطلاقی برای کلام پدر در این مورد منعقد نشود که بخواهد شامل این مورد شود. در اینجا تخلف از دستور پدر کرده است؟ خیر آن ارتکاز جلوی اطلاق این خطاب را می گیرد.

خوب این ارتکاز تقدم اهم بر مهم است خوب اگر دروغ بگوید خوب راست نگفته است و اگر راست بگوید پول ها از بین می رود خوب حفظ مال از حفظ صداقت مهم تر است.

این بسیار مهم است که اگر ما به این ارتکازات توجه کنیم بسیاری از اطلاقات از کار می افتد. مثلا غیبت حرام است و در جایی است که غیبت مذموم نمی باشد در اینجا اصلا دلیل اطلاقی ندارد که شامل این مورد شود یعنی نهی شارع نشان می دهد که مراد موارد مذموم غیبت است.

[1]الجهة الثالثة: فی معنی اعتبار سیرة العقلاء.

در بین علماء ما بسیار متداول است که در مقام استدلال از سیره عقلاء استفاده می کنند مثلا می گویند: «ظهور حجت است للسیره»، «خبر ثقه حجت است للسیره» یا

[1] یکشنبه ۹۶/۰۶/۱۹.

در فقه کثیرما استفاده می کنند مثلا می گویند: «تلف تحت ید موجب ضمان است للسیره» یا «عمل انسان محترم است للسیره» و «کثیرما عقد لازم است للسیره» یا «مغبون حق فسخ دارد» بعضی گفته اند للسیره. خیلی زیاد شده است که در استدلالاتِ فقهاء از سیره عقلاء استفاده شده است چه در اصول چه در فقه. این یک طرف قصه.

یک طرف دیگر این که سیره عقلاء از حجج نمی باشد و متصف به حجیت نمی شود بلکه حجت در اصطلاح اصولیین سه تا بیشتر نمی باشد: اماره و اصول عملیه و یکی هم قطع. اما هیچ زمانی اطلاق حجت بر غیر این سه نمی کنند و سیره عقلاء نه اصل عملی است نه اماره است و نه قطع می باشد حتی بر سیره به معنای غیر اصولی هم اطلاق حجیت نمی شود می دانید برای حجت سه معنای معروف را داریم: یک معنای عرفی و یک معنای منطقی و یک معنای اصولی. و به هیچ یک از این سه معنا به سیره، حجت اطلاق نمی شود.

اما «معنای عرفی» حجت یعنی «ما یحتج به» هر شیئی که به آن احتجاج شود مثل قول طبیب یا به طور کلی قول اهل خبره آن می شود حجت. هیچ زمانی فقیه و اصولی به سیره نمی تواند احتجاج کند فقیه و اصولی نمی تواند بگوید خبر واحد حجت است. از او سوال می کنیم و می گوییم دلیل چه می باشد؟ بگوید السیره. این غلط است چرا که سوال می کنیم حجت در نزد عقلاء است یا شارع. اگر بگوید دلیل سیره است و آن هم حجت است نزد عقلاء خوب دلیل می شود عین مدعا چرا که سیره همان عقلاء است. اگر بگوید خبر واحد عند الشارع حجت است چون عند العقلاء حجت است خوب حجیت نزد عقلاء، چه ربطی به شارع دارد؟!!!

پس حجیت به معنای عرفی به سیره اطلاق نمی شود. اگر حجیتش توسط عقلاء به ضمیمه چیز دیگر هم اثبات شود، سیره دیگر حجت نمی باشد بلکه جزء الحجة است.

معنای دوم حجت، حجت منطقی است که حجت منطقی عبارت از قیاس باشد که مجموعه صغری و کبرای است.[۱] خوب معلوم است که سیره عقلاء که قیاس نمی باشد سیره سلوک عملی است و ربطی به قیاس ندارد. البته یک معنای دیگری برای حجت منطق درست شده است حجت منطقی به معنای حد وسط که حد وسط غیر از مجموع صغری و کبری است اما مراد منطقی ها قیاس است و اصولی گفته اند که مراد منطقی ها از حجت، حد وسط است چرا که نکته ای که ما را در قیاس به نتیجه می رساند حد وسط است. خوب اگر مراد از حجت منطقی حد وسط هم باشد باز بر سیره اطلاق حجت به معنای حجت منطقی نمی شود چرا که سیره حد وسط واقع نمی شود. هیچ قیاس استنباطی را نمی توانی درست کنی که نتیجه آن یک حکم فقهی یا اصولی است و حد وسط آن سیره عقلاء باشد. مثلا «الصلاة واجبة» یا «تلف العین تحت الید موجب الضمان» یا «الظهور حجة» در جای خودش در اصول گفته شده است سیره را نمی توانی حد وسط قرار دهیم. گفتیم در تمام حججی که اصولیین بکار می گیرند سیره حد وسط واقع نمی شود.

لذا فقها یک اصطلاحی درست کرده اند که وساطت حجج توسیطی است نه تطبیقی یعنی در اصول رابطه حجت با نتیجه دائما رابطه توسیطی است نه تطبیقی در حالیکه در قیاس رابطه حد وسط با نتیجه دائما باید تطبیقی باشد نه توسیطی. این در جای خودش گفته شده است.

اما معنای سوم حجت که حجت اصولی است. حجت اصولی یعنی منجِّز و معذِّر سیره عقلاء هیچ زمانی معذر و منجز واقع نمی شود منجِّز یعنی امری که اگر به تکلیف فعلی شارع تعلق گرفت آن تکلیف می شود منجَّز و معذِّر یعنی امری که اگر به عدم تکلیف تعلق گرفت آن تکیف فعلی می شود معذَّر. و تکلیف فعلی منجَّز تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت است عقلا و تکلیف فعلی معذَّر تکلیفی است که

[۱] نتیجه از قیاس خارج است.

در مخالفت آن عدم استحقاق عقوبت است عقلا. که این بحثهایی است که گذشته است.

پس سیره عقلاء هیچ زمانی متصف به معذِّر و منجِّز نمی شود چرا؟ چرا سیره عقلاء به تکلیف فعلی عدما و وجودا تعلق نمی گیرد؟ ظهور و خبر ثقه می تواند به تکلیف فعلی تعلق گیرد ثقه می گوید: که این مایع شربش حرام است یا حرام نیست. اما سیره عقلاء معنا ندارد که به یک تکلیف فعلی تعلق گیرد بگوییم عند العقلاء شرب این مایع حرمت فعلی دارد یا ندارد عند الشارع.

کما این که به احکام وضعی تعلق نمی گیرد نمی توان گفت در نزد عقلاء این شیء ملک زید است شرعا. مضافا بر اینکه احکام وضعی تنجز و تعذر بر نمی دارد.

گفته نشود که این احکام وضعی، موضوع حکم تکلیفی است که تنجز و تعذر بر می دارد چرا که جواب می دهیم این دیگر ربطی به سیره ندارد.

گفته نشود که اگر اینطور باشد خبر ثقه به جای این که بگوید شرب این مایع حرام است بگوید: «این مایع خمر است» یا بگوید: «شرب الخمر حرام»، این دیگر تنجز و تعذر ندارد چرا که در مورد اولی اصلا مضمون آن تکلیف نمی باشد و در مورد دوم هم تکلیف است اما یک تکلیف کلی نه تکلیف جزئی و فعلی و دائما آنچه منجز و معذر می شود، تکلیف فعلی است نه تکلیف کلی و جعل. لذا این خبر هم متصف به تعذر و تنجز نمی شود لذا خبر ثقه هم حجت نیست.

در جای خودش گفته شده است که در این دو مورد مدلول التزامی اینها تکلیف فعلی و جزئی می باشد و می دانید خبر ثقه کما اینکه در مدلول مطابقی اش حجت است در مدلول التزامی خودش هم حجت است.

پس باید دائما حجت اصولی به یک امری تعلق گیرد که آن بتواند به تکلیف فعلی تعلق گیرد یا به مدلول مطابقی یا التزامی که این حجت، آن تکلیف فعلی را منجز و معذر می کند.

لذا اینکه در السنه اصولیین گفته شده است حجیت سیره عقلاء این تعبیر تسامحی است مراد از حجیت اعتبار است که معنای اعتبار گفته خواهد شد. لذا سیره عقلاء نه به معنای عرفی و نه به معنای منطقی و نه به معنای اصولی، حجت نمی باشد پس این که گفته می شود سیره معتبر است و در استدلالات از سیره استفاده می کنند چیست؟

دقت کنید شارع نسبت به سیره سه موقف دارد: یا موقف ایجابی یا موقف سلبی و یا سکوتی.

در یک مثال موقف ایجابی و سلبی را توضیح می دهیم و بسط آن بماند برای آینده.

فرض کنید که در سیره عقلاء خبر واحد حجت است یعنی منجِّز و معذِّر است وقتی گفتیم که معذر و منجز است یا شارع در دایره مولویت خودش[1] این سلوک را می پذیرد یا نفی می کند و یا سکوت می کند.

یعنی این حجیت و این سلوک را از مکلفین در دایره مولویت خودش یعنی در دایره تکالیف شرعی، می پذیرد یا نفی می کند یعنی من در دایره مولویت خودم عمل به خبر واحد را قبول نمی کنم و موضع سوم این که نه سلبا و نه ایجابا رد نمی کند یا بیانی ندارد یا اگر بیانی دارد اعتبار این بیان هنوز اثبات نشده است.

در قسم اول و دوم که در قبال این سلوک عقلائی موضعی دارد بودن سیره و عدم آن کالحجر فی جنب الانسان است مهم بیان خود شارع است مثلا گفته است که در دایره احکام خودم این سیره را می پذیرم یا خیر. می ماند موضع سوم که اینجا است که فقهاء و اصولیین از این سکوت استفاده می کنند که شارع مقدس سلوک عقلاء را در دایره مولویت خودش پذیرفته است. دقت کنید عقلاء نسبت به رفتار مکلف نسبت به شارع هیچ قاعده و دستوری ندارند عقلاء فقط سلوکشان در دایره رفتار بین انسانهاست مثلا می گویند خبر واحد در رابطه بین انسانها حجت است لذا اگر شارع در دایره

[1] این که می گوییم در دایره مولویت خودش می دانید شارع به ما هو شارع که یکی از موالی است، به ما هو شارع نمی تواند در دایره مولویت موالی دیگر دخالت کند.

مولویت خودش سکوت کرد، عقلاء هم ساکت می باشند اما در رابطه بین مولای انسانی و عبد و عبد و مولا سیره داریم. خوب علماء این سکوت شارع را به این سلوکی که عقلاء در رابطه بین عبد و مولا دارند، ضمیمه کردند و به این نتیجه رسیده اند که این سلوک را خداوند در رابطه بین خودش و مکلفین هم قبول کرده است خوب بعد از این که خداوند این سلوک را قبول می کند آن وقت است که خواهیم گفت در رابطه بین انسان و خداوند سیره عقلاء حجت است یعنی اگر به تکلیف فعلی تعلق گرفت آن تکلیف فعلی، منجز است و اگر به عدم تکلیفی فعلی تعلق گرفت تکلیف فعلی می شود معذر.

پس اعتبار سیره فقط در همین حد است یعنی سیره عقلاء وقتی ضمیمه می شود به این سکوت شارع، فقهاء از این سکوت در موارد وجود سیره، سیره ای که مصب آن رابطه انسانها با انسانها است ـ نه رابطه انسان با خدا ـ از آن سکوت و این سیره استفاده می کنند و ما در علم اصول این استفاده را می خواهیم توضیح دهیم این استفاده بر چه اساسی است؟ چرا شارع تا سکوت می کند علماء بلافاصله این را استفاده می کنند و اگر استفاده درست است دایره آن کجاست؟ چرا که انشاء الله خواهیم گفت که سیره به حسب موارد دایره وسیعی را دارد. آیا در هر جا که سکوت بود می توان این اعتبار را اثبات کرد یعنی می توانیم رابطه انسان با خدا را بفهمیم یا خیر در بعضی جاها و در دایره محدودی می توان این اعتبار را کرد؟ تمام بحث اینجا متمرکز است که این سکوت وقتی کنار سیره ای که مصب آن رابطه انسانها در جامعه انسانی است، می نشیند می توان این رابطه را به رابطه بین انسان و خدا هم تسری داد یا خیر؟

اینکه می گوییم خبر واحد حجت است معنایش این نمی باشد که عقلاء می گویند که خبر واحد در رابطه با عبد و خداوند حجت است بلکه می خواهیم بگوییم معنای سکوت خداوند پذیرش این سلوک عقلائی در دایره مولویت خودش است که اگر خبری ثقه گفته است که این مایع شربش حلال است و در واقع این مایع شربش حرام بود این

عقوبت خداوند در روز قیامت عقلا قبیح است و صدور قبیح از خداوند متعال قبیح است این معنای حجیت و اعتبار سیره عقلاء می باشد.

تمام بحث ما این است که سیره را در مسئله اصولی از این سکوت و سیره استفاده کنیم که مسئله اصولی حجیت و عدم حجیت در شبهه حکمیه است و اصولی به مناسبت وارد بحث دیگر شده ست که فقیه کجا می تواند از این سکوت و سیره استفاده کند در سیره عقلاء تلف تحت ید موجب ضمان است یعنی عقلاء صاحب ید متلف را نسبت به مالک مال ضامن می دانند فقهاء استفاده کرده است اند که این ضمان عقلائی و سکوت شارع به لحاظ ضمان و عدم ضمان شرعی، شرعا هم ضامن است. شبهه حکمیه است که خودش استنباط است نه اینکه در طریق استنباط باشد. لذا مسئله فقهی است نه اصولی.

اما بالعکس دقت کنید گفته اند ترغیب از سبب الضمان نمی باشد مثلا یک کسی یک سنگی به آدمی می دهد و می گوید زید آدم بدی است اگر می خواهی از اولیاء باشی شیشه منزل زی را بشکن و ترغیب می کند به اتلاف. فقهاء می گویند این مرغب ضامن نمی باشد با وجود اینکه اگر این مرغِّب نبود این شخص شیشه را نمی شکست چرا که فقهاء دیدن سیره است بر عدم ضمان عند العقلاء و از آن طرف سکوت شارع است، این را به هم ضمیمه کردند و گفته اند که ترغیب به تلف سبب الضمان نمی باشد اگر روز قیامت شد و دیده شد که ترغیب هم سبب الضمان است فقهاء می گویند و لو ترغیب حرام بوده است، خداوند عالم این را عقابش نمی کند دلیلشان سیره و سکوت شارع است و این مجازات شارع با وجود این دو، عقلا قبیح است بحث ما این است که این مسائلی که فقهاء واصولیین استفاده کرده اند درست است آیا از ضمیمه این سلوک و سیره می توان این استفاده ها را کرد. در ما نحن فیه چی منجز و چی معذِّر است انشاء از نحوه استفاده ما از سکوت است که می شود منجِّز و معذِّر بعضی می گویند که سکوت ظهور دارد ظهور حجت می شود و اگر گفتیم که سکوت ظهور نمی باشد، بلکه قطع داریم این قطع می شود حجت.

سیره می شود از اسباب تکوینی موجِد قطع.

تا اینجا روشن شد که ما وقتی از سیره استافده می کنیم مراد این است که وقتی سیره را کنار یک سکوت شارع می دهیم یک حکم اصولی و فقهی استفاده می کنیم حکم اصولی یعنی حجیت در شبهات حکمیه و حکم فقهی یعنی هر حکمی غیر حجیت چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه.

پس اعتبار یعنی گره سکوت شارع و سلوک عقلاء و تولد یک حکم شرعی اصولی و فقهی. در مباحث آینده بررسی می کنیم اصلا چنین کاری ممکن است یا خیر و دقیقا چه کاری صورت می گیرد &&&

لذا می توان گفت سیره جزء الحجة است نه حجت &&& حتی در دایره اعقادات می توان به سیره استناد کرد جایی که بحث تنجز و تعذر نمی باشد مثلا ضمانی تنجز آور و غیر تنجز آور نمی باشد مثلا گفته اند که ما نسبت به غیر مسلمان ضامن می شویم اما تنجز و تعذر آور نیم باشد مثلا از غیر مسلمان مالی بخرید ذمه شما مشغول به قیمت آن جنس می باشد اما اگر ندادید روز قیامت عقوبت نمی شوید فقط انسان بی اخلاق متدینی هستید.

[1]ما در علم اصول این بحثها را مطرح می کنیم که آیا از این سکوت می توان استفاده کرد؟ اگر می توان دایره آن چه مقدار است.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثالثة.

الجهة الرابعة: فی اعتبار السیرة.

در جهت سوم معنای اعتبار را گفتیم و در اینجا می خواهیم به همان معنی اعتبار را بحث کنیم آیا می توانیم از کنار هم گذاشتن یک سیره و سکوت استفاده ای کنیم یا خیر؟

[1] دوشنبه ۹۶/۰۶/۲۰.

در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول: جایی است که مصب سیره حجیت است حجیت به معنای اصولی یعنی منجزیت و معذریت. مثلا می گوییم: «عند العقلاء خبر واحد حجت است»، «عند العقلاء ظهور حجت است»، «عند العقلاء خبرین متعارضین حجت نمی باشند»، «عند العقلاء قیاس حجت نمی باشد»، «عند العقلاء قول اهل لغت حجت است»، مصب تمام سیره در این امثله حجیت به معنای اصولی بود یعنی منجزیت و معذریت.

مقام ثانی: بحث ما در جایی است که مصب سیره غیر از حجیت است حال غیر حجیت می تواند ملکیت باشد یا ضمان باشد، می تواند ولایت باشد، می تواند سلطنت باشد، می تواند حق باشد، می تواند احترام باشد، می تواند استحقاق باشد و هر چیزی غیر از حجیت. مثلا می گوییم: «عند العقلاء حیاظت مُملِّک است»، «عند العقلاء پدر ولایت بر فرزند دارد»، «عند العقلاء انسان بر اموال و نفس خودش سلطنت دارد»، «عند العقلاء مُکرَه مکلف نمی باشد»، «عند العقلاء تکلیف از عاجز ساقط می باشد». اینها اموری هستند غیر از حجیت.

المقام الاول: فیما یکون مصب السیرة الحجیة.

مقام اول در مواردی است که مصب سیره حجیت است.

مثال زدیم مثلا می گوییم: خبر ثقه عند العقلاء حجت است یعنی اگر یک مولای عقلائی که تکلیف دارد یا به تعبیر دیگر عقلاء تکلیف دارند اگر عقلاء تکلیفی داشته باشند و آن تکلیف به فعلیت رسیده باشد اگر خبر ثقه به تکلیف فعلی تعلق گرفت تکلیف تصیر منجزا. اگر خبر ثقه به عدم تکلیف فعلی تعلق گرفت تکلیف یصیر معذرا. در مثال پیاده کنم. مثلا «عند العقلاء اداء امانت واجب است و عند العقلاء خیانت در امانت ممنوع است»، «عند العقلاء رعایت قانون واجب است»، «عند العقلاء سرقت حرام و ممنوع است»، «عند العقلاء وفای به عهد واجب است»، «عند العقلاء عمل به شروط ضمیمه واجب است». تمام اینها تکالیف عقلائیه است تکالیف عقلائیه مانند

تکالیف شرعیه دو مرحله جعل و فعلیت را دارد. فعلیت تکالیف عقلائیه به فعلیت و تحقق موضوع آن در خارج است الان امانتی در نزد من نمی باشد اما اگر امانتی پیش من پیدا شد بر من حرمت خیانت در این امانت فعلی است و بر من رد این امانت عند المطالبه واجب است کاری به شریعت ندارم. خوب پس تکالیف عقلائیه فعلیت دارد تکالیف فعلی دو قسم است: منجز و معذر . معذر تکلیف فعلیی است که در مخالفت با آن استحقاق عقوبت نمی باشد و تکلیف فعلی منجز یعنی تکالیف فعلیه ای که در مخالفت با آن استحقاق عقوبت است استحقاق عقوبت یعنی استحقاق عند العقلاء للعقوبت اگر تکلیف فعلیی من داشته باشم و آن تکلیف منجِّز نداشته باشد، آن تکلیف، تکلیف فعلی غیر منجز است اما تکلیف فعلیی که منجِّز داشته باشد مثلا ثقه ای بگوید این تکلیف فعلی را داری در آنجا تکلیف فعلی می شود منجز. مثلا شیئی در اینجا می باشد که نمی دانم ملک غیر است یا خیر؟ ثقه گفت ملک غیر است حرمت تصرف در این مال بعد از گفتن او می شود منجَّز یا ثقه ای گفت که ملک غیر نمی باشد عند العقلاء من ممنوع از تصرف می باشم اما معذر می باشم از تصرف. تصرف شما ممنوع است عقلائا و حرمت فعلی عقلائی دارد اما منجز نمی باشد پس حجیت عند العقلاء یعنی اگر خبر ثقه به یک تکلیف فعلی عقلائی تعلق گرفت آن تکلیف فعلی می شود منجز اگر خبر ثقه به نفی تکلیف فعلی عقلائی تعلق گرفت آن تکلیف عقلائی می شود معذر.

اما اگر خبر ثقه به تکلیف فعلی شرعی تعلق گرفت عقلاء ساکت می باشند. اگر بر نفی تکلیف شرعی تعلق گیرد عقلاء ساکت می باشند خبر ثقه بگوید شرب این مایع حرام است اگر مخالفت کردم عقلائا من استحقاق عقوبت دارم یا خیر؟ عقلاء موقفی ندارند.

پس معنای حجیت عند العقلاء این است که اگر خبر ثقه به تکلیف فعلی عقلائی تعلق گرفت آن تکلیف فعلی منجز است یعنی در مخالفت عند العقلاء استحقاق عقوبت است.

اگر خبر ثقه به نفی تکلیف فعلی عقلائی تعلق بگیرد عند العقلاء آن خبر معذِّر است یعنی در مخالفت آن تکلیف فعلی عند العقلاء استحقاق عقوبت نمی باشد. اما در مخالفت با تکلیف فعلی شرعی، عقلاء موقفی ندارند. در نزد عقلاء رباء مشکلی ندارد چرا که عند العقلاء انسان سلطنت بر مال خودش دارد. خصوصا رباء قرضی. شاهدش این است که همه عقلاء عالم معامله ربوی دارند. البته اگر اطمینان به برگشت سود و اصل آن داشته باشند. بله در شریعت اسلام رباء از محرمات است. اما عقلاء نسبت به حرمت شرعی آن موقفی ندارند. حتی نسبت به اجنه هم کاری ندارند که رباء یا سرقت در بین اجنه چه حکمی دارد عقلاء ساکت می باشند. کما اینکه شارع به ما هو شارع در دایره مولویت عقلاء نمی تواند دخالت کند مثلا بگوید که من الان خبر ثقه را در دایره عقلاء حجت نمی دانم، این هیچ اثری ندارد مثل اینکه در روز بگوید من الان اعتبار می کنم شب ، روز شب می شود؟!! خیر. اعتبار شارع در دایره عقلاء بما هو شارع اثری ندارد.

این معنای حجیت عند العقلاء، دقیقا این است نه این که اگر خبر ثقه در تکالیف الهی گفت این بر تو حرام است، عند العقلاء این خبر حجت است، خیر در نزد عقلاء این خبر نه متصف به حجیت می باشد نه به عدم حجیت عقلاء ساکت می باشند.

این سیره که مصب آن حجیت است، مورد بحث می باشد حال حجیت ظهور یا خبر ثقه باشد حجیت قول اهل خبره باشد یا چیز دیگر اما در نزد اصول حججی بیشتر مورد بحث است که در شبهات حکمیه و استنباط احکام می توان از آن استفاده کرد لذا قول مرأة یا صاحب ید حجت است اما به درد اصولی نمی خورد از مثل اینها نمی توان احکام شرعی را استنباط کرد بلکه حججی مورد بحث است که می توان در شبهات حکمیه از آنها استفاده کرد. مثل حجیت ظهور و حجیت خبر ثقه و حجیت قول اهل خبره و ...

ینبغی التنبیه الی نکات:

دو نکته ای را به این مقدمه ضمیمه کنیم:

النكتة الأولى: المعانى الأخر للحجية.

خود حجت در این عرف و عقلاء به دو معنای دیگر هم کاربرد دارد حتی در السنه علماء هم اینطور است.

المعنى الاول: العمل.

یکی از معانی حجیت به معنای «عمل» است یکبار وقتی می گوییم در نزد عقلاء قطع حجت است، خبر ثقه حجت است یعنی به قطع و خبر ثقه عمل می کنند این حجیت به معنای عمل ربطی به منجزیت و معذریت ندارند مثلا می گوییم: در نزد عقلاء قول اهل خبره حجت است یعنی عمل می کنند ولو مفاد قول او تکلیف عقلائی نباشد مثلا اهل خبره بگوید که فلان استاد درسش بهتر است. خوب این اصلا منجزیت و معذیرت درش معنا ندارد. پس حجیت به معنای این است که به قول اهل خبره، خبر ثقه و قطع عمل می کنند البته منافاتی ندارد که گاهی اوقات با معذریت و منجزیت جمع شود. بسیاری از مواردِ عمل، جای تنجیز و تعذیر نمی باشد. حتی در امثله داریم که منجز و معذر نمی باشد ولی عمل می کنند مثلا همه انسانها به اطمینان عمل می کنند اما اطمینان نه معذر است و نه منجز. لذا اگر کسی با تکلیف عقلائی مخالفت کرد و گفت که بخاطر اطمینان بوده است و طرف مقابل هم می داند که شخص راست می گوید و واقعا مطمئن بوده است اما در عین حال این منجز و معذر را از او قبول نمی کند.

پس حجیت به معنای اول به معنای عمل است که محل بحث ما نمی باشد.

المعنى الثانى: «الاحتجاج».

معنای دوم به معنای «احتجاج» است. عقلاء کثیرما به یک شیئی احتجاج می کنند مثلا به قول علماء احتجاج می کنند مثلا یک کسی ادعا می کند که اشیاء تشکیل شده است از مجموعه ای از اتمها می گوییم از کجا می گویی؟ می گوید که علماء فیزیک گفته اند و ما هم قبول می کنیم. این احتجاج هم محل بحث ما نمی باشد شاهد مطلب هم این است که این احتجاج در مواردی می آید که اصلا محل تنجز و تعذر نمی باشد

مثل مثالی که گفته شد حال اجسام از اتم تشکیل شود یا خیر تنجز و تعذر ندارد. یا قول طبیب. مثلا می گوییم قول اهل خبره در نزد عقلاء حجت است؟ به کدام معنا حجت است؟ احتجاج یا حجیت؟ اگر به معنای احتجاج حجت باشد به درد ما نمی خورد. پس ما کثیرما می گوییم عند العقلاء حجت است مراد ما احتجاج است. این اشکال ندارد اما به درد بحث ما نمی خورد آنچه به درد بحث ما می خورد حجیت به معنای تنجیز و تعذیر است یعنی وقتی می گوییم خبر ثقه حجت است یعنی عند العقلاء منجز است یعنی اگر تعلق بگیرد به تکلیف فعلی عقلائی آن تکلیف یصیر منجزا و وقتی می گوییم خبر ثقه حجت و معذر است یعنی اگر تعلق گرفت به عدم تکلیف فعلی عقلائی، آن تکلیف فعلی می شود معذرا.

[۱] مثلا می گوییم که وجود در نزد فیلسوف اصیل است می گوید از کجا می گویی؟ می گوییم که ملا هادی گفته است: «الوجود عند نا اصیل» این حجت ما در ابراز این قول است این می شود احتجاج با فرض اینکه سوال ما از نقل این قول است نه از علت اصالة الوجود.

النکته الثانیة: أن الحجیة امر واقعی اعتباری لا نسبی.

ما کثیر ما حجیت را به شارع مقدس نسبت می دهیم می گوییم: «ظهور در نزد شارع حجت است»، «خبر ثقه در نزد شارع حجت است»، «قیاس عند الشارع حجت نمی باشد»، «شهرت فتوایی عند الشارع حجت نمی باشد»، «اجماع منقول عند الشارع حجت نمی باشد» و ....

شبهه ای شده است که حجیت که نسبی نمی باشد ما امور نسبی را نسبت به کسی می دهیم مثلا مزه را می توان گفت که نزد فلانی مزه فلان چیز خوب است و نزد فلانی بد مزه است چرا که مزه امری است نسبی اما نمی توان گفت که دیوار در نزد فلانی سفید است و نزد فلانی سیاه است چرا که سفیدی و سیاهی امر نسبی نمی باشند این که می

[۱] سه شنبه ۹۶/۰۶/۲۱.

گویند قیاس نزد شارع حجت نمی باشد و ظهور در نزد شارع حجت است، آیا حجیت واقعا نسبی است یا کلام ما اشتباه است که می گوییم: «عند الشارع»؟

این جمله که فلان چیز در نزد شارع حجت است یا نیست این درست است اما در معنای آن باید دقت شود. حجیت امر واقعی است که خصوصیتی است در پاره ای از امور که اگر آن امر به تکلیف فعلی تعلق گیرد، آن تکلیف فعلی را منجز می کند یعنی در مخالفت آن عقلا استحقاق عقوبت را دارد. حجیت به معنای معذریت و منجزیت از امور واقعی است. قبلا گفتیم که امور چهار قسم است:

- یا «حقیقی» است که اموری است که وجود دارند مثل زید و عمرو
- و یا «واقعی» می باشند که اموری می باشند که واقعیت دارند و وجود ندارند مثل استحاله تناقض و وجود خداوند و عدم شریک الباری
- یا امری «اعتباری» هستند نه وجود دارند و نه واقعیت مثل ملکیت بین کیف زید و زید
- و یا «موهوم» می باشند یعنی هیچ یک از امور قبلی نمی باشند مثل شریک الباری.

حجیت از امور واقعی است مثل امکان و علیت و فوقیت و استحاله تناقض است چرا که حجیت یعنی منجزیت و منجزیت یعنی استحقاق و استحقاق یعنی عدم قبح عقوبت و عدم قبح عقوبت امر واقعی است.

مثلا تصرف شما در مال زید بدون اذن واقعا قبیح است و با اذن او واقعا قبیح نمی باشد.

امور واقعی دو قسم است: «واقعی واقعی» و «واقعی اعتباری». واقعی واقعی یعنی امر واقعی که هیچ اعتباری در واقعیت این ها دخالت نداشت مثل «استحاله تناقض» و «استحاله تضاد» و «ضرورت معلول عند وجود علته».

در مقابل یک واقعی اعتباری داریم که اموری بود که واقعیت داشت اما در طول اعتبار مثل مالیت. مالیت هر شیئ امر واقعی است مثلا این دفتر و کتاب و میز و قلم مالیت دارد این از امور واقعی است اما این مالیت یا واقعی واقعی است مثل مالیت سنگ طلا و سنگ عقیق و فیروزه که اینها به خودی خود مالیت دارند و مالیت آنها مربوط به اعتبار کسی نیست اما بعضی از اشیاء مالیت دارند اما در طول اعتبار است مثل مالیت یک قطعه اسکناس و سکه مالیت سکه و پول و طلا یکی است و فرقی ندارد اما مالیت طلا در طول اعتبار نمی باشد بخلاف مالیت اسکناس.

یک قطعه طلا مالیتش واقعی واقعی است و یک قطعه اسکناس مالیتش می شود واقعی اعتباری.

حجیت به معنای منجزیت و معذریت امر واقعی است اما کدام واقعی؟ واقعی واقعی یا واقعی اعتباری؟ منجزیت و معذریت واقعی است اما واقعی اعتباری. مشهور قائل هستند که فقط یک حجت داریم که حجیت آن واقعی واقعی است و بقیه حجج حجیت آنها واقعی اعتباری است آن یک مورد «قطع»[1] است که حجیتش واقعی واقعی است و بقیه حجج حجیتشان واقعی اعتباری است. البته ما قائلیم که اگر قطع حجیت داشته باشد حجیت آن هم واقعی اعتباری است.[2]

هر کجا که شارع مقدس در عمل به طریقی اذن دهد، آن طریق واقعا حجیت پیدا می کند مثلا اذن دهد که در رابطه با تکالیف من به خبر ثقه عمل کنی تا اذن بدهد خبر ثقه می شود واقعا حجت یعنی واقعا استحقاق عقوبت دارد در مخالفت با تکلیف فعلیی که خبر ثقه بر آن اقامه شده است.

پس حجیت در نزد عقلاء یعنی تنجز و تعذر تکالیف عقلائی در طول اعتبار عقلاء است ما از حجیت عقلاء می خواهیم حجیت عند الشارع را اثبات کنیم لذا مصب سیره

---

[1] در مبنای ما احتمال حجت نمی باشد بلکه منجز است فقط.

[2] البته اصلا خود مشهور وارد این مطلب واقعیت و اعتباریت نشده اند اما ما وقتی با توجه به این مطالب به ذهنیت آنها نگاه می کنیم، می گوییم که در نظر آنها حجیت امارات و قطع به این گونه است.

دائما حجیت عند العقلاء است و آنچه را می خواهیم اثبات کنیم حجیت عند الشارع است.

پس حجیت امری نسبی نمی باشد اما حکم نسبی را دارد یعنی این امر نسبت به معتبر حجیتش، حجیت است و نسبت به غیر معتبر حجت نمی باشد. لذا نمی توانیم بگوییم قطع عند الشارع حجت است و غلط است که گفته شود قطع عند العقلاء حجت است چرا که حجیت آن اعتباری واقعی نمی باشد بلکه واقعی واقعی است مثل اینکه نمی تواند گفت که طلا عند مردم ایران مالیت دارد چرا که در نزد همه مالیت دارد و اعتباری نمی باشد.

یک بحثی است در بحث انسداد در حجیت ظن قول به حکومت قول به کشف دائما هم در معنای کشف و حکومت اختلاف شده است گفته شده است کشف همان حکومت است و حکومت همان کشف است. اینجاست که این بحث می آید اگر در انسداد حکومتی شدیم معنایش این استکه حجیت ظن واقعی واقعی است و اگر در انسداد کشفی شدیم یعنی حجیت ظن واقعی اعتباری می باشد.

النکتة الثالثة: المراد من الحجیة عند القائلین بالبرائة العقلیة و منکریها.[1]

می خواهیم راجع حجیت به معنای منجزیت و معذریت که مثلا می گوییم خبر ثقه در نزد عقلاء معذر یا منجز است معنایش را توضیح دهیم که در مباحث آینده ما موثر است.

دقت کنید هر تکلیفی را در نظر بگیرید سه مرحله جعل و فعلیت و تنجز را دارد. مراد از تکلیف، لزوم است حال یا وجوب یا حرمت و فرقی هم نمی کند که تکلیف شرعی باشد یا غیر شرعی.

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۶/۲۲.

تکالیف پنج قسم است: عرفی، عقلائی، شرعی، قانونی، شخصی، تکلیف شخصی یعنی تکلیف از ناحیه مولای شخصی. هر تکلیفی این سه مرحله جعل و فعلیت و تنجز را دارد.

مرحله جعل متقوم به تشریع و در طول آن است و تشریع را عملیة الجعل تعبیر می کنند مرحله فعلیت متقوم به تحقق موضوع است در عالم خارج باید موضوع تکلیف در عالم خارج محقق شود به محض اینکه موضوع آن در خارج محقق شد، آن تکلیف می شود تکلیف فعلی. مرحله سوم مرحله تنجز تکلیف است که عبارت است از آن مرحله ای که اگر مکلف در آن مرحله با آن تکلیف فعلی مخالفت کند عقلا مستحق عقوبت است یعنی عقلا عقوبتش قبیح نمی باشد.

ممکن است که تکلیفی در مرحله جعل بماند چرا که موضوعش محقق نشده است یا در حد فعلیت بماند یعنی منجز و حجتی بر فعلیت آن اقامه نشده است اما اگر تکلیف منجز شد، حتما دو مرحله قبل را پشت سر گذاشته است و اگر منجِّزی بر تکلیف فعلی اقامه شود آن تکلیف می شود منجَّز و عقوبت بر مخالفت آن قبیح نمی باشد.

حالا تا اینجا فقط به مرتبه تنجز کار داریم و دو مرحله قبلی را کاری نداریم می خواهیم ببینیم که تکلیف فعلی چگونه منجز می شود.

پس بنابراین تکلیف منجز تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقلی للعقوبة می باشد. می خواهیم ببینیم که چه چیزی تکلیف فعلی را منجَّز می کند؟

ما در اصول دو مسلک را داریم یکی مسلک قائلین به برائت عقلیه و یکی مسلک منکرین برائت عقلیه. این دو مسلک در مسئله تنجز اختلاف فاحشی را دارند.

المراد من الحجية عند القائلين بالبرائة العقلية: المنجِّز.

ایشان معتقدند که در عالم ما یک منجز بالذات داریم که اگر تعلق به تکلیف فعلی بگیرد تکلیف فعلی می شود منجَّز و آن عبارت است از قطع. قطع اعتقاد جزمی است

اگر به تکلیف فعلی تعلق گرفت آن تکلیف فعلی یصیر منجزا یعنی در مخالفت با تکلیف فعلی مقطوع استحقاق عقوبت است. ما در عالم غیر قطع منجز ذاتی و بالذات نداریم.

دقت کنید منجز ذاتی منحصر به قطع است و دیگر منجزات واقعی اعتباری است یعنی واقعی در طول اعتبار. حالا تکلیفی که قطع به آن تعلق نگرفته است آیا مولا می تواند آن تکلیف غیر مقطوع را منجَّز کند؟ می گویند که بله می تواند تصرف کند و امری را به عنوان منجِّز قرار دهد اما در قطع نمی تواند تصرف کند و بگوید که تکلیف مقطوع، منجَّز نمی باشد و اگر تصرف هم کند بی فایده است. اما تکلیف غیر مقطوع را می تواند منجَّز کند فقط کفایت می کند که اعتبار حجیت کند برای یک امری مثلا مولا بگوید کلام انسان دروغگو حجت است اگر انسان دروغگو نسبت به تکلیف فعلی بگوید که حرام است یا واجب است، آن تکلیف می شود منجز. می تواند کلام فرزند خودش یا ثقه را حجت قرار دهد. همینکه حجت قرار داد و من به این جعل قاطع شدم قطع پیدا کردم که مولا برای فلان امر حجیت قرار داده است، این شیء اگر به تکلیف فعلی تعلق گرفت، آن تکلیف می شود منجز.

اگر قطع به تکلیف فعلی تعلق گرفت آن تکلیف فعلی می شود منجَّز و قطع می شود منجِّز و اگر غیر قطعی بود که مولا برای آن جعل حجیت کرد و من قطع داشته باشم این می شود منجز و الا اگر ظن به جعلِ حجیت باشد، تکلیف فعلی متعلق آن امر، منجَّز نمی شود. لذا در ذهن علماء شکل گرفته است که تکلیف فعلیی می شود منجَّز که قطع یا قطعی به آن تعلق گرفته است.

خوب در نزد مشهور تکلیف معذَّر کجاست؟ نیاز به جعل معذِّر نمی باشد بلکه کافی است که مولا برای امری که تعلق گرفته است به تکلیف فعلی، جعل حجیت نکرده باشد. پس در معذریت نیازی به جعل نمی باشد. فقط در منجَّزیت تکلیف نیاز به اعتبار و جعل است. منجز ذاتی قطع و منجز جعلی حجت مقطوعه است یعنی امری که ما قطع به جعل حجیت به آن داریم و در نظر مشهور قائل هستند که معذر نیاز به جعل ندارد اعم از تکلیف شرعی یا غیر شرعی.

در هر تکلیفی در نظر مشهور اگر به آن قطع تعلق گرفت منجز است اگر قطعی تعلق گرفت منجز است و اگر این دو تعلق نگرفت آن تکلیف فعلی، معذَّر است یعنی عقوبت بر مخالفت این تکلیف، عقلا قبیح است.

این نظر رایج علمای اصول است چرا که عمدتا برائت عقلیه را قبول کرده اند و این نظریه را عمدتا قبول کردند شذ و ندر می باشند که برائت عقلائیه را قبول نکردند.

لذا اگر گفتیم سیره عقلاء بر حجیت باشد یعنی بر منجّزیت باشد، اگر عقلاء جعل حجیت کنند یعنی جعل منجِّز کنند و نیاز به جعل معذِّر نمی باشد. برای معذریت، عدم قیام معذِّر کفایت می کند چرا که تکلیف بدون منجِّز، منجَّز نمی شود.

شارع می تواند جعل معذر کند اما بود و نبودش فرقی نمی کند.

لذا در نظر مشهور مولا فقط باید منجِّز جعل کند.

المراد من الحجية عند منكرى البرائة العقلية: المعذِّر.

ببینیم در قبال مشهور کسانی می باشند که منکر برائت عقلیه می باشند اینها مرادشان از حجیت چه می باشد؟ منکرین برائت عقلیه مثل مرحوم صدر که ما هم به یک معنا از ایشان تبعیت کردیم با این تفاوت که ایشان قائل است که در بین اقسام پنجگانه تکلیف فقط در تکالیف شرعی برائت عقلیه نداریم بخلاف چهار قسم دیگر اما ما در تمام اقسام تکالیف پنجگانه منکر برائت عقلیه شدیم و چون بحث ما در احکام شرعی است لذا ین اختلاف در اینجا اثر ندارد.

***این منکرین برائت چه می گویند؟ این ها فعلیت تکلیفی به تحقق موضوع در خارج قرار می دهند و تنجز تکلیف فعلی را به احتمال قرار می دهد همینکه احتمال تکلیف فعلی را را داد این تکلیف فعلی می شود منجز و لو این احتمال خیلی کم باشد.

به هر درجه ای که این احتمال باشد منجِّز است. پس بنابراین مولا در ناحیه تنجز تکلیف خودش نیاز به جعل منجِّز ندارد و به مجرد احتمال، منجز است اما در جایی که احتمال تکلیف نمی دهد ایشان قائلند که شارع نمی تواند جعل منجِّز کند.

شارع اگر بخواهد کاری کند باید جعل معذِّر کند یعنی در مواردی که من احتمال تکلیف می دهم این احتمال را از تنجیز بیاندازبد یکی از تفاوتهای بین قطع و احتمال است در قطع شارع نمی تواند از منجزیت بیاندازد در نظر مشهور اما حجیت احتمال تعلیقی است و می تواند از تنجز بیاندازد و جعل معذر کند یعنی تنجز آن منوط بر نبود معذر است. کافی است که خبر ثقه را حجت قرار دهد و خبر ثقه بر نفی تکلیف حکم کند.

در نظر مشهور حجیت یعنی منجزیت و جعل حجت یعنی جعل منجِّز چرا که در نظر مشهور تکلیف یا مقطوع است که منجز است و شارع نیم تواند جعل معذر کند چرا که منجزیت قطع ذاتی است و غیر مقطوع هم معذر می باشند و نیاز به جعل منجز دارد در نظر غیر مشهور که مرحوم صدر باشد همه تکالیف محتمله منجز می باشد و شارع نیاز به جعل منجز ندارد اما نیاز به جعل معذر دارد. لذا جعل حجیت در نظر مشهور یعنی جعل منجز و در نظر منکرین جعل معذر است.

در نظر مشهور می گوید که هر تکلیفی معذر است و شارع اگر جعل معذر کرد مشکلی ندارد اما لازم نمی باشد و منکرین می گویند که هر تکلیفی منجز است و اگر شارع جعل منجز کرد مشکلی ندارد ولی لازم نمی باشد لذا مشهور دنبال منجز می باشند و منکرین دنبال معذر می باشند.

گفتیم اگر شیئی عند العقلاء حجت باشد می خواهیم ببین که آیا آن هم نزد شارع حجت است یا خیر؟ حجت نزد عقلاء چیست؟ حجت است یعنی چه ؟ در نزد مشهور یعنی منجِّز باشد چرا که مشهور در تکالیف شرعی و غیر شرعی هم برائت عقلیه می باشند.

ظهور و خبر ثقه در تکالیف عقلائیه منجز است ایا در تکالیف شرعیه هم منجز است یا خیر؟

اما برویم سراغ مرحوم صدر در اینجا مبنای مرحوم صدر با مشهور یکی می شود چرا که در تکالیف عقلائیه قائل به برائت عقلیه است.

پس روی مسلک مرحوم صدر هم عند العقلاء حجت است یعنی منجز است.

اما در مختار ما ها چون برائت عقلیه را تمام تکالیف منکریم و احتمال را منجز می دانیم در نتیجه وقتی گفتیم که خبر ثقه در نزد عقلاء حجت است یعنی معذر است لذا سوال ما این می شود که آیا در نزد شارع هم معذر است؟

لذا حجیت عند العقلاء یعنی منجز است در نظر مشهور و مرحوم صدر در دایره تکالیف عقلائیه.

اما در نظر ما حجیت عند العقلاء در دایره تکالیف عقلائیه، یعنی معذِّر است و سوال ما این است که اگر خبر ثقه در نزد عقلاء معذِّر بود به تعذیر جعلی، آیا در نزد شارع هم معذِّر است.

لذا حجیت در نزد عقلاء یا به معنای معذِّر است فقط یا به معنای منجِّز است فقط حجیت در دایره عقلاء به دو معنای منجز و معذر نمی باشد.

لذا چون ایشان در دایره شرع برائت را انکار کرده است و در عقلاء پذیرفته است و می گویند که چون عند العقلاء حجت است دیگر نمی تواند بگوید که در نزد شارع هم حجت است چرا که حجت در نزد عقلاء در نظر ایشان منجز است و در دایره شرع معذر است و ایشان دقت نکرد است که دریک مقام مثبت است و در یک مقام منکر است. که خود ایشان به این اشکال توجه نداشته است. اما ما و مشهور که دایره عقلاء و شرع یک کاسه کردیم مشکلی نداریم.

مشهور برائتی هستند در پنج قسم تکلیف و ما منکر برائت عقلیه در همه هستیم اما مرحوم صدر در دایره شرع منکر شده اند و در دیگر اقسام برائتی شده اند.

هذا تمام الکلام فی النکتة الثالثة و فی المقدمة.

[1] ذی المقدمة: أ سکوت الشارع عند الحجة العقلائیة یدل علی حجیته عند الشارع؟

امروز می خواهیم وارد در بحث شویم.

مسئله این است که اگر یک امری در نزد عقلاء منجز بود[2] مثل خبر ثقه اگر خبر ثقه تعلق گیرد به یک تکلیف عقلائی آن تکلیف عقلائی می شود منجز یعنی در مخالفت آن عقلا استحقاق عقوبت است. اگر عند العقلاء حجت و منجز بود آیا می توانیم بفهمیم که عند الشارع و در قلمرو تکالیف شرعیه هم منجز است؟ یعنی اگر خبر ثقه به یک تکلیف[3]شرعی تعلق گیرد یصیر منجزا یعنی در مخالفت آن عقلا استحقاق عقوبت است. در جواب این سوال دو مسلک داریم:

مسلک اول: عدم وصول ردع.

مسلک امضاء: امضاء.

مسلک اول می گوید که هر حجت عقلائی و هر منجز عقلائی همین که ردع شارع به ما واصل نشده باشد که در دایره شریعت از این منجز استفاده نکنید، یعنی ردع از عدم حجیت این حجت در دایره تکالیف شرعی، در دایره تکالیف شرعی حجت است و منجز حال در لوح واقع ردع کرده باشد و به ما نرسیده است یا اصلا ردعی نکرده است. اینها نه امضائی می باشند و نه عدم ردعی بلکه عدم وصولی می باشند.

پس به نحو کلی اگر امری در نزد سیره عقلاء حجت باشد و از شارع مقدس ردعی از عمل به این حجت به ما واصل نشود، آن حجت در دایره تکالیف شرعی، واقعا حجت و منجز است یعنی در مخالفت آن عقلاء استحقاق عقوبت است.

مسلک دوم مسلک امضاء:

---

[1] شنبه ۹۶/۰۶/۲۵.

[2] چون مشهور قائل به برائت عقلیه می باشند حتی مرحوم صدر در دایره عقلاء، بنا بر این نظر تعابیر به کار برده می شود و گاهی اوقات به مختار خودمان هم اشاره می کنیم لذا این تعابیر مبتنی بر این است که برائت عقلیه حداقل در تکالیف عقلائیه پذیرفته شود.

[3] هر زمان تکلیف گفته می شود مراد تکلیف فعلی است.

که هر حجت عقلائی اگر شارع مقدس آن حجت را در دایره تکالیف خودش امضاء کرد آن می شود حجت و منجز و اگر امضاء نکند فایده ندارد. لذا اگر خبر ثقه عند العقلاء حجت است و شارع حجیت این خبر ثقه را در دایره تکالیف خودش امضاء نکند، این حجت نمی باشد لذا لازم نمی باشد ردع کند همینکه امضاء نکند دیگر در دایره تکالیف شرعیه حجت نمی باشد.

بله ما اگر از عدم ردع، کشف امضاء کردیم، این می شود داخل در مسلک دوم نه مسلک اول کما اینکه گفته اند از عدم وصول ردع، کشف می کنیم عدم وجود ردع و عدم وجود ردع، امضاء را کشف می کنیم. امضاء واقعی مراد است نه وصول امضاء.

این دو مسلک است اگر بخواهیم روی مسلک خودمان صحبت کنیم به جای منجز، معذر می گذاریم می گوییم اگر شیئی در نزد عقلاء معذر بود آیا در دایره تکالیف شرعیه هم معذر می باشد یا خیر؟

در مسلک قوم می گوییم حجت است و منجز در مختار خودمان می گوییم که حجت است معذر.

این دو مسلک باید جداگانه بحث شود:

عند المسلک الأول أی مسلک عدم وصول الردع: یدل علی الحجیة و المنجزیة بوجهین:

گفته شده است که هر حجتی نزد عقلاء حجت و منجز باشد و ردعی از شارع به ما واصل نشده باشد، این امر حجت و منجز در نزد شارع است.

وجوهی ذکر کرده اند:

الوجه الاول، وجه حق الطاعة:

بعضی رفتند سراغ حق الطاعة. خوب شارع مقدس در دایره چه تکالیفی حق الطاعة داریم؟ ایشان قائلند که شارع در دایره دو تکلیف حق الطاعة دارد: یکی تکالیف مقطوعه و دیگر تکالیفی که حجت عقلائیه بر آنها اقامه شده است. تکالیف مقطوعه مثل اینکه من قطع دارم به حرمت این مایع و مثال مواردی که حجت عقلائیه نسبت به

آنها اقامه شده است، این است که ما نسبت به تکلیف فعلیه، قطع نداریم اما حجت عقلائیه اقامه شده بر آن و ردعی هم از شارع بر عمل به این به ما نرسیده است.

گفته شده است که شارع مقدس، در دایره این دو تکلیف حق الطاعة را دارد.

شما از کجا می گویید که دایره حق الطاعة اینجاست؟ این دیگر برهانی نمی باشد و وجدان و عقل ما می گوید که در دایره این دو تکلیف حق الطاعة دارد مثل اینکه کذب قبیح است اما این قبح برهانی نمی باشد.

این ادعایی است که شده است.

مناقشة: عدم ادراک حق الطاعة الواقعی للمولی الحقیقی.

این وجه اول یک اشکال اساسی دارد که اشکال حق الطاعة است که این را ما قبلا هم گفتیم. دقت کنید ما اموری داریم اعتباری مثل حق و یک اموری داریم که واقعی است مثل فوقیت این لیوان بر این میز.

گفتیم ما اموری داریم که هم اعتباری آنها را داریم و هم واقعی آنها را مثل تقدم. تقدم واقعی واعتباری داریم تقدم دیروز بر امروز تقدم واقعی است اما تقدم عالم بر جاهل و تقدم شیخ بر شاب اینها تقدمهای اعتباری است. یا مثال خیلی واضحش این تقدم و تأخرهای راهنمایی رانندگی مثلا راننده در طرف راست تقدم دارد در سبقت بر کسی که در طرف چپ است.

اما می آییم سراغ حق و حق الطاعة که سوال می کنیم که این حق الطاعة از حقوق اعتباری است مثل حق التألیف یا از حقوق واقعیه است؟ اگر بگویید که اعتباریه است می گوییم اصلا در مورد حق تعالی معنا ندارد که حقی را عقلاء یا خودش اعتبار کند بی معنا است که عقلاء برای خداوند حقی اعتبار کند چرا که خدا به نظام اجتماعی و عرفی وقانونی ربطی ندارد حتی اگر خودش حق الطاعة را اعتبار کند اگر واقعا حق الطاعة نداشته باشد، در طول اعتبار خودش هم فایده ای ندارد و حقی ایجاد نمی شود. اما اگر بگویید که حق الطاعة امر واقعی است ــ مثل مرحوم صدر که در مورد حق تعالی

حق الطاعة را واقعی می داند و در مورد دیگر موالی، اعتباری می داند_ ما گفتیم که با تسلم حسن و قبح واقعیت حق الطاعة در مورد خداوند را ادراک نکردیم. اصلا حق واقعی را قبول نکردیم.

یعنی این که خداوند غیر از حسن و قبح، حق دیگری به نام طاعت داشته باشد، این را درک نکردیم.

درک می کنیم که اطاعت خداوند عقلا حسن است. غیر این درکی نداریم.

لذا این دایره حق الطاعة اعتباری و واقعی را نپذیرفتیم. بلکه حق الطاعة فقط در حد یک تعبیر است که در السنه عرف بکار برده می شود.

الوجه الثانی: وجه الحسن و القبح.

در این وجه اینها گفته اند مخالفت با تکلیف فعلی خداوند که عقلا قبیح نمی باشد مادامی که آن تکلیف فعلی به من نرسیده است. دایره قبح مخالفت تکلیف الهی دو مورد است: مخالفت با تکلیف مقطوعه و دیگر تکلیفی که حجت عقلائی بر آن اقامه شده است و لم یردع عن العمل بها الشارع در دایره تکالیف خودش. یعنی اینها در واقع وجه قبلی را اصلاح کرده اند.

این وجه دومی است که گفته شده است.

بارها گفتیم در علم اصول بین علماء اصول حسن و قبح امر پذیرفته شده ای است.

اینها دایره قبح مخالفت را احصاء کرده اند. تکلیف مقطوعه و تکالیفی که حجت کذائیه اقامه شده است.

دلیلش وجدان ماست و از نظر اصولی قابل مناقشه نمی باشد و پذیرفته شده است.

این وجه دوم است.

مناقشة عند مسلک المشهور: أن القول بالبرائة العقلیة و القول بحجیة الحجة العقلائیة التی لم یصل الینا ردع الشارع تناقض.

مناقشه در مسلک مشهور:

قبح مخالفت در مسلک مشهور در کجاست؟ در دو جاست: یکی تکلیف مقطوع که مخالفت آن قبیح است و تکلیف منجز است. اما مورد دوم که عبارت باشد از تکلیف غیر مقطوعی که اقام علیه الحجة العقلائیه التی لم یصل الینا ردع الشارع، اینها می گویند که این هم مخالفت قبیح است در حالی که قول به برائت عقلیه چه می گوید؟ می گوید مخالفت با تکلیفی که قطعی نباشد و از طرف شارع هم حجتی بر آن اقامه نشده باشد و لو حجت عقلائیه داشته باشیم، قبیح نمی باشد و عقوبت بر مخالفت آن قبیح است.

به طور خلاصه قائل به برائت عقلیه می گوید که عقاب بر مخالفت تکلیف مقطوع قبیح نمی باشد و در غیر مقطوع در صورتی که جعلِ منجِّز به من واصل نشده باشد به حکم برائت عقلیه، عقاب بر مخالفت قبیح می باشد. یعنی قبول برائت عقلیه با قبح عقوبت بر مخالفت با تکلیف غیر مقطوع ، تعارض دارد و با هم نمی سازد.

خوب این تکلیف هم که مقطوع نمی باشد و جعل منجز هم که واصل نشده است لذا مخالفت آن قبیح نمی باشد.

مناقشة عندنا: أن احتمال المعذِّر، لیس بمعذِّر و معلّق منجزیة احتمال التکلیف.

اما طبق مسلک ما مخالفت با هر تکلیف محتملی قبیح است و لو قطعی نباشد. تکلیف به دو قسم محتمل و غیر محتمل. مخالفت با تکلیف غیر محتمل قبیح است. تکلیف غیر محتمل، غیر منجز می باشد و شارع نمی تواند از غیر منجز بودن خارجش کند.

اما تکلیف احتمالی منجز است در عین حال دست مولا باز است می توانند تکلیف منجز را به جعل معذِّر، غیر منجزش کند. در هر موردی تکلیف محتمل، منجز است مگر خود مولا جعل معذر کند. اگر خود مولا جعل معذر کرد و آن معذر به وصول علم یا علمی آن تکلیف دیگر منجز نمی باشد ما حرمت این مایع را احتمال می دهیم خبر ثقه بگوید حرام است یا خیر، اثری ندارد اما اگر ثقه ای بگوید که شرب این مایع حرام نمی باشد این خبر ثقه در نزد عقلاء حجت است حال ببینیم در اینجا حرمت آن مایع منجز است یا خیر؟ آیا در اینجا شارع جعل معذر کرده است یا خیر؟ نمی دانیم چرا که

فرض این است که در نزد عقلاء این خبر ثقه حجت است در نزد شارع نمی دانیم لذا این تکلیف می شود منجز.

هر تکلیفی در نزد حق تعالی منجز است الا اینکه خود مولا جعل معذر کرده باشد، آیا شارع جعل معذر کرده است یا خیر؟ نمی دانیم لذا این تکلیف به نفس احتمال، منجز می باشد لذا عدم وصول ردع کفایت نمی کند.

[1]بر این مسلک اشکال دیگری وارد شده است.

بعضی درمقام گفته اند که هر حجت عقلائی حجت است مشروط بر این که ردعی نباشد ما در اینجا ردعی داریم و آن ردع قول خداوند متعال است که می فرمایند: أ رأیتم أم علی الله یفترون سوره دهر آیه ۵۹

خداونددراین آیه مذمت می کن که ما رزقی را برای شما خلق کردیم و خود شما بعضی را حرام و بعضی را حلال قرار دادید و حلال ها را مصرف نکردید این را خدا به شما اجازه داده بود یا شما بر خدا افتراء می زنید. گفته شده است در این آیه سه احتمال است:

احتمال اول: اینها شروع به تشریع کند اموری که خداوند تشریع نکرده حلال یا حرام کنند.

این احتمال اول گفته شده است مراد آیه نمیباشد چرا که ما تشریع کنمی ما مشرع می باشیم نه مفتری بلکه چیزی که&&

احتمال دوم: اینها افتراء قولی به خداوند می بستند مثلا می گفتند خوردن گوشت مرغ که حرام نبود یم گفتند که در نزد شاعر حرام است یا شرب ماء در نزد شاعر که حلال است می گفتند در نزد شارع حرام است.

[1] یکشنبه ۹۶/۰۶/۲۶.

گفته شده است که آیه در مقام این است که اینها کار را بر خود ضیق می کردند یعنی ناظر به عمل بوده است یعنی شما با رفتار خودتان خودتان را به ضیق انداختید خوب افتراء قولی بگویند و در مقام عمل، عمل نکنند به قول خودشان ضیق عملی نمیباشد &&

احتمال سوم:

اینها ضیق عملی می گرفتند یعنی در مقام عمل حلالهای الهی را عمل نمی کردند نمی گفتند گوشفت مرغ حراما ست اما از گوشت مرغ را به عنوانا ین که در شریعت حرام است اجتناب می کردند بدون این که بگویند حرام است.

اینکه &&&

حالا خبر ثقه ای از امام صادق آ»اده عصیر عنبی حرام است و امضائی هم از طرف شارع بر عمل این روایت نرسید و ما عصیر عنبی را ترک کردیم خدا می فرماین که خدا گفته است که این عصیر عنبی حرام است یا بر خداوند افتراء می بندید.

پس آیه می گوید اگر عمل کنید به حجت عقلائی که ردع شارع مشخص نمی باشد این افتراء به خداوند است و این ردع از تمام حجج عقلائی مگر این که امضاء شارع نسبت به این حجت اثبات شده است.

لذا اشکال این است که این آیه شریفه ردع کرده است و شما می گفتید عدم وصول ردع و این ردع واصل شد. لذا به هیچ حجت عقلائی نمی توانیم عمل کنیم مگر اینک ه شارع مقدس اذن به عمل به آن حجت داده باشد. یعنی آن حجت را امضاء کرده باشد.

مناقشه:

این اشکال را در دوره قبل پذیرفتته بودیم و مطمئن نبودم که اشکال وارد است در دوره قبل گفتم قد یقال که معنایش ای نسا که نیاز به فکل دراد ام در این دوره می گمییم این اشکال وارد نمی باشد.

توضیح در مور افتراء:

افتراء از اقسام کذب مخبری است. افتراء اختلاق است یعنی پیزی را درست کنید و به کسی نسبت دهیدو زید را هم ندیدید و می گویید که فلان جا شرب خمر می کرد.

کذب مخبری:

کذب خبری داریم و کذب مخبری. گذب خبری هر قولی که مطابق با واقع نباشد من می گوید زید عالدو ییقین دارم که زید عادل است اما زیددر واقع فاسق است این کذب خبری است. معیار صدق و کذب خبری مطابقت و عدم مطابقت واقع است.

کذب مخبری:

کذب مخبری عبارت است از خبری که اولا مطابق با واقع نباشد لذا اگر من یقین دارم که زید عادل است و به دروغ بگویم زید فاسق و فی علم الله هم زید فاسق است در اینجا کذب مخبری ندارد و من کاذب نمی باشم اتفاقی درست در آمد من علم به عدالت دارم و گفتم که زید فاسق است و اتفاقا فاسق هم بود.

شرط دوم خود مخبر باید مخالفت با واقع را عالم باشد من می گویم: «زید عادل» و زید در واقع فاسق است یک دفعه می دانم که زید عادل می باشد یک دفعه می دانم زید فاسق است یکدفعه نمی دانم که زید عادل است یا خیر. کذب مخبری در جایی است که من می دانم که زید عادل نمی باشد.

پس در کذب مخبری دو شرط لازم است که خبر خلاف واقع باشد و بداند که خلاف واقع است. ضمنا در این خبر باید مذمت باشد.

افتراء اخص از کذاب است اگر کسی بگوید آجر قرمز ااست این افتراء نمی باشد به این می گویند کذاب افتراء در مورد اشخاص است می گوید که زید فاسق است خوب زید عادل است و مخبر هم می داند و فسق هم مذمت است.

آیه اشعار دارد و می گوید که خودتان می دانید که این مسئله حرام نمی باشد بلکه به خاطر سختی گرفتن بر خودتان حرام کردید خوب خبر ثقه گفته است که عصیر عنبی در شریعت حرام است و ما نمی دانیم که عصیر عنبی حرام است یا خیر، خوب در اینجا

اگر ترک شرب کردیم این افتراء عملی است افتراء عملی بر این است که می داند که حرام نمی باشد و حرام کند، در اینجا نمی دانیم که عصیر حرام است یا خیر، چون علم ندارد این دیگر افتراء نمی باشد. اگر من بگویم زید فاسق و نمی دانم که فاسق است این دیگر کذب&&&

هذا تمام الکلام در مسلک اول.

عند المسلک الثانی أی مسلک الامضاء و البحث یقع فی جهتین:

هر حجت عقلائیه در دایره تکالیف شرعی حجت است مشروط به اینکه شارع این حجت را در دایره تکالیف الهیه امضاء کند یعنی حجیت آن را قبول کند.

عنایت شود بحثی در این مسلک ثانی داریم دو بحث است یک بحث ثبوتی ودیگر بحث اثباتی.

در بحث ثبوتی این است که حجت زمانی حجت است که مولا حجیت آن رابپذیرد فرق نمی کند که مولا شارع باشد یا خیر. مسلک دوم این کلام را در مورد همه موالی می گوید.

بحث دوم: آیا می توانیم به سیره اثبات کنیم که این حجج عقلائیه در دایره تکالیف شرعیه امضاء کرده است.

الجهة الاولی: البحث الثبوتی:

اما بحث ثبوتی این است که تمام حجج زمانی در دایره تکالیف مولا حجت است که مولا حجیت آن را در دایره تکالیف خود امضاء کرده باشد.

اگر مولا الزامی داشت ایجاب باشد یا تحریم آیا عقلا اطاعت تکلیف مولا بر عبد و مکلف واجب است مخالفت تکلیف مولا بر عبد و مکلف آن مولا آیا عقلا حرام است یا خیر؟ می دانید بر پذیرش حسن و قبح عقلی در این نزاعی نمی باشد که فی الجمله اطاعت واجب و مخالفت حرام است.

انما الکلام و تمام الکلام در این است که تکالیف موالی در چه دایره ای واجب است و در چه دایره ای مخالفت حرام است؟ در اینجا ما دو نظریه مشهور را داریم:

یکی نظریه قائلین به برائت عقلیه

یکی هم نظریه به منکرین برائت عقلیه و قائلین به احتیاط عقلی.

قائلیه به برائت عقلیه:

تکلیف مولا نسبت به عبد یا وصال شده است یا خیر. اگر واصل نشده باشد اطاعت آن تکلیف بر عبد واجب نمی باشد و در صورت وصول واجب است. خوب وصول مراتبی دارد. اینها گفته اند که اگر وصول قطعی باشد یعنی قطع به تکلیف پیدا کرد این تکلیف موافقتش واجب است و مخالفتش عقلا قبیح است و استحقاق عقوبت دارد. خوب اگر تکلیف به غیر قطع واصل شد به شک یا ظن و وهم آیا در ایجا مولا اطاعتش بر ن عبد واجب است؟ مخالفتش حرام است یا خیر؟ قائلین به برائت عقلیه می گویند که اطاعت عقلا واجب نمی باشد. خوب آیا در اینجا مخالفت با تلکیف غیر مقطوع عقلا جایز است؟ بله جایز است خوب مولا می تواند کاری کند که این تکلیف غیر واصل قطعی کاری کند که اطاعتش بر من واجب باشد؟ بله دو کار کند یا ایجاب احتیاط کند یعنی هر جا ظن به تکلیف کردی احتیاط کن یا اینکه شارع جعل اماره کند. جعل حجت کند بگوید خبر واحد پیش من حجت است. پس من اگر نسبت به حرن تشرب عصیر عنبی قطع ندارم و خبر واحد بر حرمت دارم و مولا خبر ثقه را حححجت قرار داده است لذا اطاعت این تکلیف واجب است به برکت خبر واحد و مخالفت آن عقلا قبیح است و اسحقاق عقوبت دارم.

این را قائلین به برائت عقلیه می گویند.

گفتند که مولا می تواند جعل حجت کند.

این مسلک را ما معتقد نمی باشیم اما برهانی بر بطلان نداریم کما این که برهان نداریم که مسلک ما درست است.

تعلیقه:

جعل حجیت و ایجاب احتیاط یکی است یعنی وقتی شارع خبر ثقه را حجت قرار می دهد یعنی شارع بر من ایجاب احتیاط کرده است. در مقام اثبات فرق می کند اما در مقام ثبوت فرقی ندارد.

روی این مسلک روشن شد که مولا اگر به تکلیفش قطع کردید حجت است و منجز است اما اگر قطع نداشتید از اختیارات مولا است که چیزی را حجت قرار دهد یا قرار ندهد. فقط مولا می تواند این کار را کند نه کس دیگر برای مولا تصمیم بگیرد. اصلا بی معناست. یا غیر مولا بر غیر مولا یا مولا جعل حجت کند. مولا است که می تواند دایره مولویت خود را توسعه دهد. لذا در نظر عقل خود مولاست که می تواند دایره را توسعه داده یا ضیق کند.

این نکته را بگوییم که در دایره تکالیف مولویت دارد و در غیر تکالیف اصلا مولویت معنا ندارد.

[1]اما بنا بر انکار برائت عقلیه که احتیاط عقلی باشد.

اینها قائلندکه در هر تکلسفی از هر مولای همینک عبد احتمال تکلیف را دهد آ« تکلیف یصیر منجزا آ« ااحتمال در حد قطع باشد یا در حد بسیار بسیار ضعیفی باشد. بله اگر تکلیف داشته باشیم و ما نسبت به این تکلیف احتمالی ندهیم آن تکلیف غیر منجز می باشد.

این نظر منکرین برائت و قائلین به احتیاط عقلی می باشند.

دقت کنید کسانی که می گویند که تکلیف غیر محتمل معذر می باشد می گویند که مولا نمی تواند آن را از معذریت خارج کرده و منجز کند اما در تکلیف محتمل دست مولا باز است و می تواند از تنجز خارج کرده و غیر منجزش کند. چطور می تواند غیر منجز کند؟ فقط کافی است که به ما اذن ئ تخریص در مخالفت با آن تکلیف

[1] دوشنبه ۹۶/۰۶/۲۷.

احتمالیدهد در این صورت دیگر آن تکلیف دیگر منجز نمی باشد یعنی عقل می گوید که بعد از الذن مولا عبد مستحق عقوبت نمی باشد وعقاب مولا قبیح است. اما عرف و عقلاء نمی توانند آن تکلیف را از منجزیت بیاندازند الا اینکه آن شخص مولای مولا باشد. فرض کنید اگر زید مولای بکر باشد و عقلاء هم مولای زید باشند عقلاء می توانند ترخیص دهند چون مولای مولا می باشند اما شارع مقدس مولایی ندارد.

چون اینها مربوط به حقوق مولویت است قانون یا عرف یا عقلاء ترخیص دهند ترخیص آنها بدرد نمی خورد چرا که در دایره مولویت شارع مولویت بر ا«ها نمی باشد کما این که در دایره مولویت عقلائی هیچ کس مولویتی ندارد بله عقلاء بر عرف و قانون مولویت دارند اما بر شارع مولویت ندارند این هم بسته به حسن و قبح رفتار ما نسبت به مولا است. &&&

پس مخالفت با تکلیف محتمل عقلا قبیح است و عقوبت خداوند قبیح نمی باشد مگر این که مولا در مخالفت ترخیص دهد که دیگر مخخالفت قبیح نمی باشد و عقوبت الهی قبیح است.

اینها قائلند تمام حجج عقلائی که در دایره شرع امضاء می شوند فقط معذر می باشند لذا اگر خبری آمد که نماز صبح واجب است و من احتمال وجوبش رادادم این خبر بود و نوبدش یکی است و اثری ندارد اما اگر خبری آمد و گفت که نماز صبح واجب نمی باشد این معنایش این اس تکه مولا در موارد اقامه حجت بر عدم تکلیف، معذر است. این تنجیز عقلی، تعلیقی است معلق بر عدم ترخیص شارع در مخالفت می باشد.

وقتی می گوییم تکلیف محتمل وجود تکلیف را مفروغ عنه گرفتم اما گاها این تکلیف را احتمال می دهم و گاها احتمال نمی دهم در جایی که تکلیفی نباشد اصلا محل بحث ما نمی باشد.

ما یک تکلیف محتمل داریم که دائما تکلیف است یک احتمال تکلیف را داریم که احتمال دارد که تکلیف باشد و احتمال دارد که تکلیف نباشد.

یعنی تکلیف است و تمام بحث ما نسبت به حالات مکلف است نه حالات تکلیف.

آقای صدر اولین کسی است که این را مطرح کرده است که حق الطاعة در تکلیف محتمل است یا در احتمال تکلیف است؟ ایشان احتمال تکلیفی می باشند ما تکلیف محتملی می باشیم که بحث آن مبسوطا در برائت عقلیه می آید.

در مقام عمل احتمال تکلیف را می دهم بعد از این که احتمال تکلیف محتمل را می دهم و احتمال عدم تکلیف محتمل را می دهم، دفع ضرر محتمل اینجا به کمک می آید. در احتمال تکلیف تکلیف محتمل یا موهوم است یا موجود، عقل یا غریزه یا فطرت من می گوید که ضرر محتمل را دفع کن. چرا که یقین دارم که اگر تکلیف محتمل باشد، عقوبت خداوندی قبیح نمی باشد.

&&سوال فاضل رمضانی.

پس شارع می تواند به اذن در مخالفت &&

اگر من احتمال وجوب نماز جمعه را دادم آ« وجوب نماز جمعه بر من منجز می شود مگر اماره و حجتی بر عدم وجوب قائم شود مثلا ثقه ای بگوید که نماز ظهر در جمعه واجب است که مدلول التزامی آن عدم وجوب نماز جمعه است یعنی مولا به مفاد این خبر اذن داده است در مخالفت تکلیف محتمل که وجوب نماز جمعه باشد.

این طبق مختار ما.

مرحوم صدر دو دستگاهی شده اند هم برائت عقلیه را قبول کردند و منکر شده اند گفته اند که مولا یا حقیقی یا موالی حقوقی و اعتباری است. در مولای حقیقی ایشان برئت عقلیه را منکر می باشد و بیانی بر انکار خودشان دارند که این مولای حقیقی یک

فر د بیشتر ندارد که حق تعالی باشد و معتقد می باشند که تمام موالی دیگر حقوقی و اعتباری می باشند از انبیاء گرفته از عرف گرفته از عقلاء گرفته تا قانون.

در موالی اعتباری ایشان برائت عقلیه را قبول کرده اند. در مولای حقیقی فقط حق الطاعة داریم. و برای هر دو دلیل آورده اند با این فرمایش ایشان موافق نمی باشیم که در برائت عقلیه وارد دلیل ایشان و نقد کلام ایشان می شویم. فقط در ما نحن فیه طبق مبنای مشهور که برائت عقلیه می باشند و یکی در نظر احتیاط عقلی است که منکر برائت عقلیه است مطلقا. نتیجه بحث این شد که در هر دو مسلک نیاز به امضاء دارید چرا که هیچ کسی جز مولا و مولای مولا نمی تواند تصرف کند در ددایره نولایتش تنجز در مسلک اول به ید مولا است تعدذرر در مسلک دوم به ید مولاست این مولا است که باید قبول کند یا نکند چه تعذر یا تنجز را لذا ما در حجج امضائی هستیم حتی در دایره موالی فردی و شخصی امضائی هستیم اگر زید مولا و عمرو خادم زید می باشد بین این دو تمام حجج را باید زید امضاء کند اگر خبر ثقه حجیت است اگر ظهور حجت است حتما نیاز به امضاء دارد. خواهیم گفت که با سکوت زید امضائش را به دست می آوریم اگر زید گفت که خبر ثقه در نزد من اعتباری نمی باشد اگر برائتی شدیم دیکر خبر ثقه بین زید و عمرو منجز نمی باشد و در مسلک احتیاط دیگر خبر ثقه بین زیدو عمرو معذر نمی باشد. ما در تمام موالی به امضاء قائلیم و باید حتما مولا امضاء کند و اگر امضاء نکند فایده ای ندارد و آن حجت دیگر حجت نمی باشد. اما احراز این امضاء از کجاست به مناسبت در مباحث برائت توضیح می دهیم.

هذا تمام الکلام فی مبحث ثبوتی که ما نیاز به امضاء داریم.

الجهة الثانیة: البحث من ناحیة الاثبات:

حال بحثی داریم که ما حججی عقلائی داریم از طرف مولایی داریم که از عقلاء خارج است در مجموعه موالی عقلائی جای نمی گیرد یعنی عقلاء بما هم عقلاء به این مولا کاری ندارند. گفتیم هر تکلیفی سه مرحله دارد جعل و مجعول و تنجز می خواهیم ببینیم که تکالیف مولا چگونه معذر یا منجز می شود. ما از یک طرف حجج عقلائی را

داریم و از طرف دیگر مولای غیر عقلائی داریم و حججی دارد و در رابطه حجج بین خود و مکلفین خود سکوت کرده است نه گفته است که در دایره تکالیف من به حجج عقلائی عمل کنید یا نه گفته عمل نکنید. اگر یکی از دو کلام را بگوید از بحث خارج است. الان بحث ما در سکوت مولاست. ما در این موارد این حجج عقلائی چه موقفی را باید اتخاذ کنم؟

اینجاست که وارد بحث اثبات می شویم و حجج را به دو دسته تقسیم می کنیم: حججی که در عصر شارع و ائمه بوده است مثل خبر ثقه و حججی که در زمان شارع نبوده است.

[1]ما در سیری که مصب آن حجیت باشد امضایی دشیم گفت یکه ما هر سیره ای که در عقلاءداری یا مصب آ» حجیت است یا غیر حجیت. حجیت یعنی معذریت و منجزیت مثلا خبر ثقه در سیره عقلاء منجز است و معذر در دایره تکالیف عقلاییه آیا در دایره تکالیف شرعیه هم منجز یا معذر است یا خیر؟ اما سیره ای هم داشتیم که مصب آن حجیت نبود مثل زوجیت و ملکین و ضمان و ولایت و ... این دو سیره راداششتیم لذا در دو مقام وارد بحث شدیم.

مقام اول سیری که مصب آن حجیت است. مثل اطمینان و خبر ثقه و ... اگر سیره ای داشتیم بر حجیت این امور آیا می توانیم در دایره شریعت هم از اینها به عنوان حجت استفاده کنیم یا خیر؟

تا اینجا را گفته بودیم.

این حجج یا امارات عقلائیه به دو دسته تقسیم می شوند:

حجج و امارات عقلائیه که در زمان معصوم بوده است و دسته ای که در عصر معصوم نبوده است دسته اول مثل خبر ثقه و اطمینان و ظهور.

---

[1] شنبه ۹۶/۰۷/۱۵.

دسته دوم مثل تصویر چه عکس باشد چه فیلم باشد به تصویر یک شخص وبه عکس یک شخص احتجاج می کنند بر علیه یک شخص یا اثر انگشت که در عصر معصوم اثر انگشت بوده است اما شناسایی آن که آیا اثر انگشت زید روی این لیوان است نبوده است .یا آزمایشات از پوست و رنگ و دی ان ای.

ان قلت:اینها مفید اطمینان وعلم است.

قلت:

خیر در نزد عقلاء ولو مفید علم و اطمینان نباشد، باز حجت است.

لذا در بحث این دو را جدا کرده اند اما با هم بحث می کنیم یعنی بحث می کنیم از حجت عقلاییه خواه در زمان معصوم آ» حجت بوده است یا خیر. بله ادله اثبات متفاوت ست بعضی از ادله حجت عقلاپیه را مطلقا اثبات می کند اما بعضی اثبات می کند حجیت اموری را که در زمان معصوم بوده است.

که در مقام بحث مشخص می کنیم که این ادله کدام را اثبات می کند مطلقا یا خیر فقط یک قسم را اثبات می کند. لذا بحث ما مختص به حجج موجوده یا مفقوده زمان معصوم نمی باشد و ولو بعضی از وجوه آن خاص است.

وجوه اثبات اعتبار حجج عقلاییه مطلقا یا فی الجمله:

بعضی از وجوهی که خیلی اهمیت ندارد حذف کرده یا خیلی روی آن معطل نمی شویم.

الوجه الاول:

اعتبار یعنی می توانیم در دایره تکالیف شرعیه می توانیم از این حجج استفاده کنیم.

استدلال شده است به قول تعالی خذ العفو و امر بالعرف اعراف آیه ۱۹۹ خداوند به نبی اکرم به سه امر سفارش کرده است: اول سفارش به عفو کرده اسا که از کوتاهی انسانها در گذر.

دوم این که و امر بالعرف که محل کلام ماست.

سوم و اعرض عن الجاهلین هم صحبتی و هم نشینی نادانان را کنار بگذارد

اما والمر بالعرف خداوند می فرماند که مردم را امر به مردم کن که اخذ به عرف کنند عرف یعنی آنچه که پذیرفته شده ست رایج و متعارف است. اموری که در نزد مرد متعارف است به مردم بگو که عمل کنند. بالملازمه دال بر این است که امری که حجیت آن متعارف است در دایره شریعت هم پذیرفته می باشد.

خوب احتجاج به ظهور و خبر ثقه و ... امر متعارفی است.

این دلالت التزامیه می تواند عقلی یا عرفیه باشد که عرفیه واضح است اگر در عقلیه آن تشکیک شود.

مناقشه:

ظاهرا عرف در این آیه به این معنا نمی با شد به معنای معروف و متحسن است نه اینکه مراد از این عرف متعارف و رایج و پذیرفته باشد اگر در جایی دیگر به معنای متعارف باشد اینجا به معنای معروف است مثل رد امانت و راستگویی یعنی مستحسنات عرفیه که این ها را سفارش کن به این مستحسنات عمل کنند در تفسیر بیضاوی هم گفته است کل امر مستحسن مثل رد الامانه و .... حتی اگر معنای عرفی «عرف» این نباشد به قرینه ذیل و صدر آیه مراد معروف است.

‘‘‘

الوجه الثانی:

ما در آیات عدیده ای داریم که خداوند متعال ما هو المتعارف را ضابط قرار داده است یعنی مردم به را بامری امر کرده است و ضابطه را متعارف بودن آن است و از این الغاء خصوصیت شده است که هر امر متعارفی نزد خداوند حجت است و اعتماد دارد.

چهار آیه خوانده می شود:

یک مورد رد مورد وصیت است که وصیت باید به متعارف باشد:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ(۱۸۰) سوره بقره.

این آیه گفته شده است که منسوخ شده است چه که ظاهر این آیه این است که وصیت واجب است کتب علیکم یعنی فرض علیکم مثل کتب علیکم الصیام. این را عنایت کنید حتی اگر قبول کردیم که این آیه شریفه منسوخ است به دلالت ما خللی وارد نمی کند چرا که معروفیت که نسخ نشده است بلکه تکلیف نسخ شده است. خداوند معیار وصیت را وصیت متعارف قرار داده است.

آیه شریفه دوم:

خداوند در مطلقات امر کرده است:

وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ...(۲۳۱) سوره مبارکه بقره.

در مورد معاشرت با همسر:

و عاشروهن بالمعروف. سوره نساء آیه شریه ۱۹

مورد چهارم:

در مورد مهر است:

النساء: ۲۵ وَ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ مِنْ فَتَياتِكُمُ الْمُؤْمِناتِ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ آتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَناتٍ غَيْرَ مُسافِحاتٍ وَ لا مُتَّخِذاتِ أَخْدانٍ فَإِذا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ ما عَلَى الْمُحْصَناتِ مِنَ الْعَذابِ ذلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَ أَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

خداوند در این چهار مورد عرف را ملاک قرار داده است و الغاءخصوصیت می شود به دیگر موارد متعارف.

مناقشه:

اگر بپذیریم که مراد از عرف متعارف است در این چهار مورد خداوند امری دارد که در بعضی قید متعلق و در بعضی قید موضوع را معروف قرار داده است در مثال اول و دوم قید متعلق را معروف قرار داده است. در سوم قید معاشرت است و در چهارمی ایتاء و اعطاءمتعلق است و اجر متعلق المتعلق است و معروف قید متعل المتعلق که موضوع می باشد، معروف قرار داده است اما هیچ جا نگفته است که معروف را انجام دهید قید موضوع و متعلق نمی باشد که به ا»قید امر شده است اگر شارع گفته است که نماز و طوافت را به وضو انجام بده است معنایش این نمی باشد که وضوء واجب باشد لذا بالملازمه دلالت نمی کند بر حجیت متعارف پس اگر معروف در چهار آیه به معنای متعارف باشد از امر به مقید امر به قید فهمیده نمی شود،،،

پس خداوند در هیچ یک از این موارد امر به معروف نکرده است در همه این موارد قید موضوع یا متعلق می باشد،،،

الوجه الثالث:[1]

[1] یکشنبه ۹۶/۰۷/۱۶.

قوله تعالی و شاورهم فی الامر آل عمران ۱۵۹

بیان استدلال:خداوند به نبی اکرم امر فرموده است که در امور با مردم مشورت کن انی طور نباشد که نمستبد به رای خودت باشی وقتی مشنور می کنیم در امور مثلا در امر جنگ در کیفیت جنگ یا می خواهیم معامله ای کنیم که مشورت می کنیم یعنی کمک می گیریم از خرد فردی مشاور خوب وقتی که خداوند امر می کند که این آراء و انظار دیگران محترم است به طریقی اولی یا لا اقل به ملازمه آراء و نتیجه خرد جمعی هم ،،،فردی حجت است وقتی می گوییم خبر ثقه حجت است حجیت آن نتیجه خرد جمعی است. لذا از این نتیجه گرفته اند برحجیت تمام حجج عقلائی در دایره شریعت.

مناقشه:

خداوند اولا امر نکرده است که نظر دیگران که محترم است مورد عمل هم واقع شود. یعنی اقدام بر عمل بعد از مشورت باشد خیلی اوقات از خیلی از مسائل غفلت داریم و مسائلی روشن می شود معنای مشورت این نمی باشد که به نظر مشاور عمل کنید خیلی مشورت کنید تا خرد خود را تقویت کنید گاهی اوقات به نظر اقلیت یا به نظر مشاور عمل می کند و تارة عمل نمی کند و به نظر خودش عمل می کند.

پس این که گفته شده است مشورت کن، نگفته است که به نظر دیگران هم عمل کن بلکه مشورت کن که احتمال خطاءکم شود و یکی از خصوصیات پیامبر این بوده است که خیلی مشورت می کرد بله ممکن است که مشورت پیامبر جهت تادیبی دارد که دیگران را ترغیب به مشورت در امور کند.

اشکال دوم:

معنای این آیه نمی باشد که در هر امری باید مشورت کرد مثلا ما گرسنه می شویم که غذا بخورم یا خیر،نماز بخوانم یا خیر، در ماه رمضان روزه بگیرم یا خیر. به مناسبت منظور آیه شریفه این است که خرد عرف در این مسائل صاحب نظر است وو می آید. این که آیا ظهور در دایره شریعت حجت است یاخیر؟ یا قول اهل خبره در احکام شرعی

حجت است یا خیر؟ این دیگر قابل مشورت نمی باشد و عقلاء موقفی ندارند مراد آیه شریفه این است که در مواردی که قابل مشورت می باشد مشورت کنید.

لذا در حجیت حجج عقلائی در دایره شریعت اصلا معنا ندارد که به دیگران رجوع کرده و مشورت کنیم چرا که در حجیت آنها در نزد شارع هیچ سیره و ارتکاز و بنائی نداریم.

از اشکال به این استدلال اشکال به استدلال دیگر روشن می شود که و امرهم شوری بینهم سوره ۴۱ آیه ۳۸ که در مقام مدح مومنین می گوید یکی از این مدحها این است که در امور مشورت می کند و این ممدوح است این معنایش این است که آراء دیگران محترم است به طریق اولی یا به ملازمه آنچه نتیجه خرد جمعی باشد محترم و حجت است.

این همان استدلال است و اشکالش هم همان اشکالی است که گفته شد می باشد.

الوجه الرابع:

تمسک به منهج شارع مقدس بوده است گفته شده است در عصر شارع حجج عقلائی موجود بوده است مثل ظهور و ید مسلمان و سوق و قول ذی الید ظاهر حال موجود بوده است بخشی از حجج عقلائیه در خارج موجود بوده است و شارع مقدس در دایره تکالیف شرعیه تمام حجج عقلائیه را پذیرفته است. اگر چه بعضی از اینها مربوط به شبهات موضوعیه است مثل ید و سوق و ... که بعدا اثبات می شود که شارع پذیرفته است. یکی از این حجج عقلائی را هم ردع نکرده است. این مقدمه اول.

مقدمه دوم هم این است که شارع از اول شریعت تا الان یک حجتی تاسیس نکرده است.

همه امارات عقلائیه را پذیرفته است و ردع نکرده است و دیگر این که یک حجت هم تاسیس نکرده است.

قول به اماره بودن استصحاب هم قول شاذی است.

برای ما اطمینان حاصل می شود که شرع در باب تکالیف خودش تمام با مسلک عقلاء جلو آمده ست و پذیرفته است اعم از این که آن حجت در زمان شارع بوده است یا خیر. این ما را به اطمینان می رسد که در باب شریعت خودش و باب مولویت خودش مسلک عقلاء را پذیرفته است.

یعنی نخواسته است دستگاه جدیدی در باب تنجیز و تعذیر ایجاد کند.

اگر حجیت حجتی را اثبات کردیم توسط آن حجت اثبات شده می توان اثبات کرد حجیت حجت دیگر.

در نظر مشهور اطمینان حجت است و در نظر ما سبب اطمینان حجت است که در عمل فرقی نمی کند.

ان قلت:

شارع حجیت خبر ثقه را در موضوعات ردع کرده است با اینکه لا شک که در نظر عقلاء در موضوعات حجت است.

قلنا:

این ردع را قبول نکردیم و بحث ما در مورد کسانی است که این ردع را قبول نکرده است و قائل می باشند که در موضوعات هم خبر ثقه حجت است. دقت کنید که ردع در حدود با این بحث که بحث حجیت است فرق می کند و ربطی به اینجا ندارد.

پس این منهج شارع مفید اطمینان است که در دایره مولیت و شریعت خودش رویه عقلائیه را پیش گرفته است.

حتی اصالة الصحة و سوق را ما تاسیسی نمی دانیم کما اینکه مشهور هم اینطور می باشند.

اگر کسی این سه مقدمه را بپذیرد می توانیم استدلال کنیم به حجیت تمام حجج عقلائیه مستحدثه و غیر مستحدثه. سه مقدمه یکی در زمان شارع به حجج عقلائیه

عمل می کرده است و ردع نکرده است و دوم این که ردعی ندارد و سوم این که این دو مقدمه مفید اطمینان است که شارع در دایره شریعت هم به این حجج تکیه کرده است.

کسی می تواند بگوید مفید اطمینان نمی باشد یا اطمینان شخصی است نه نوعی،،،

الوجه الخامس:

از مرحوم اصفهانی ایشان در کتاب نهایه در حاشیه ج ۳ ص ۲۴۹ این بیان را فرموده اند و این بیان را به مرحوم صاحب کفایه نسبت داده اند و گفته اند مرحوم صاحب کفایه هم نظرشان این است.

اگر چه از کلام آخوند این مطلب استفاده نمی شود.

ایشان فرموده اند که اگر شیئی در نظر عقلاء حجت باشد البته ایشان اعم بحث کرده است حجیت و غیر حجیت اما مصب بحث ما حجیت است. ایشان فرموده اند اه اگر امری در نزد عقلاء حجت باشد و ما ردعی را از حجیت آن در نزد شارع احراز نکرده باشیم آن حجت عقلائیه در نزد شارع هم حجت است.

از این کلام ایشان استفاده می شود که امضاء هم نمی خواهد اما چون دلیل اعتبار را ذکر کرده اند در اینجا آورده ایم

دلیل:

شارع مقدس دو سمت دارد واحد من العقلاءاست بل رئیس العقلاء می باشد.

این یک حیثیت خداوند. و دیگر این که خداوند شارع است فرض کنیم که یک شیئی در نظ رعقلاءحجت اس مثل خبر ثقه؟آیا عند الله حجت است یا خیر؟بلا اشکال حجت است بما هو عاقل چرا که اگر به ما هو عاقل حجت نباشد این خلف است چرا که فرض کردیم در نزد عقلاءحجت است و خداوند هم واحد من العقلاءمی باشد لذا حتما هر حجتی که در نزد عقلاءحجت باشد در نزد خداوند بما هو عاقل حجت است.

اما آیا عند الله بما هو شارع حجت است یا خیر؟مرحوم اصفهانی یک کلام موجز و مجملی گفته است و رد شده است می فرمایند که احتمال می دهیم به ما هو شارع حجت نباشد اما احتمالی است که به آن اهمیتی نمی دهیم اما این را توضیح نداده اند که اگر بما هو عاقل در نزد خدا حجت باشد چرا در نزد خداوند بما هو شارع حجت است. البته به شرط این که ردعی از جانب خداوند بما هو شارع ردعی واصل نشده باشد. معنای کلام ایشان است که خداوند بما هو شارع می تواند ردع کند. اما اگر ردعی به ما واصل نشود عند الله بما هو شارع حجت است. اما بزنگاه این که چرا که اگر عند الله بما هو عاقل حجت است چرا عند الله بما هو شارع حجت است، استدلال ایشان تبدیل به دعوا شده است. کلام مرحوم اصفهانی در جواب نقد به مرحوم صدر بیان خواهیم کرد،،،،

خداوند دو عنوان دارد شارع و واحد من العقلاء هم است خبر ثقه در نزد عقلاءحجت است و همینکه ردعی از خداوند نرسد کفایت می کند برای اثبات حجیت آن در نزد شارع. ،،،، (ابتدای کلاس دوشنبه)

مرحوم صدر به کلام ایشان دو اشکال گرفته اند[1]:

[2]اشکال اول:

شما فرمودید که عند الله بما هو من العقلاء آن هم حجت است این درست نمی باشد چرا که می تواند خبر ثقه عند العقلاء حجت باشد و نزد خداوند بما هو عاقل،،، حجت نباشد به احد السببین:

سبب اول:

عقلاء در مقام تعقل تحت تاثیر امیال انسانی قرار می گیرند یک سلوکی را پیدا می کنند مثلا انسانها تنبل می باشند لذا می گویند خبر ثقه حجت است به جای اینکه دنبال

---

[1] بحوث ج ۴ ص ۲۴۴.

[2] دوشنبه ۹۶/۰۶/۱۷.

خبر دوم یا سومی باشند اما خداوند و شارع مقدس به ما هو عاقل این امیال و رغبات را ندارد لذا چون مفسده ای در حجیت خبر ثقه است، حجت نمی باشد اما در نزد عقلاء به خاطر امیال نفسانی حجت باشد.

سبب دوم:

خداوند در مقام درک و ادراک، ادراک اتم را دارد و انسان محدودیتهایی در درک دارد که این محدودیتها در ادراک الهی نمی باشد لذا انسان ها با آن ادراک ناقض خودشان خبر ثقه و واحد را حجت قرار داده اند و عقلشان نرسیده است که در این حجیت خبر ثقه مفسده ای است اما خداوند با عقل نا محدود خودش این مفسده را در می یابد لذا در نظر خداوند این خبر ثقه حجت نمی باشد.

این اشکال اول از مرحوم صدر بر ایشان.

پس این که گفتیم که یقینا شارع مقدس بما هو عاقل با حجج عقلادیه موافق می باشد این درست نمی باشد.

مناقشه:

ظاهرا این اشکال ایشان وارد نمی باشد قبلا گفتیم که در نزد حکماء قوه عاقله مصون از خطاءاست وقتی دچار خطاء می شود که تحت سیطره قوه دیگر مثل قوه شهویه و غضبیه واقع شود و به خطاء رود وقتی می گویند سیره عقلاء دقیقا مرادشان سیره ای است که منشا این سیره درک قوه عاقله است بدون این که تحت سیطره قوه ای باشد ظاهرا ایشان سیره عقلاء را سیره عرف عام گرفته اند در حالی که مراد از سیره عقلاء سیره ای است که منشا و مبدا آن قوه عاقله غیر مغلوب است.

،،،،اگر شما یک قوه معصوم پیدا نکنید سنگ روی سنگ بند نمی شود که آن قوه معصوم قوه عاقله می باشد.

لذا ظاهرا ایشان سیره عرفیه عام را سیره عقلاء گرفته اند.

،،،

لذا بله قوه عاقله تحت رغبة قرار می گیرد این را قبول داریم اما اگر تحت رغبة قوه دیگر قرار گرفت این دیگر سیره عقلاء نمی باشد. ،،،،

اما اینکه گفته اند که قوه عاقله خداوند اکمل است این هم خلاف فرض است چرا که فرض این است که عقلاء به دنبال بهترین طرق ممکنه ای است که بتواند حجت قرار دهد و قوه عاقله هم معصوم می باشد و اگر این طرق افضل نباشد معنایش این نقص و خطاء قوه عاقله می باشد. پس یا باید بگوییم که دنبال افضل طرق نبودند که این وجهی ندارد که دنبال افضل طرق نباشند و یا باید بگوییم که قوه عاقله آن به خطاء رفته است که خلاف فرض است.

ان قلت:

در خبر ثقه و ظهور خطاء است چطور می گویید که دنبال افضل طرق است.

قلت:

مراد افضل ما یتصور نمی باشد بلکه افضل ما یمکن می باشد فلاسفه قائلند که این نظام عالم بهترین نظام ممکنه است نه اینکه بهترین عالم متصور می باشد چرا که بهترین عالم متصور عالمی است که در آن خیر محض باشد و اصلا شرور نباشد اما این عالم غیر ممکن است.

لذا اگر در نزد عقلاء طریقی حجت باشد در نزد خداوند هم بما هو عقلاء هم حجت است.

بله ما به یک مشکله ای برخورد می کنیم که قابل رفع هم نمی باشد و آن اینکه کجا قوه عاقله تحت سیطره قوه ای بوده است یا خیر. چه بگوییم قوه عاقله خطاء پذیر است یا خیر. این مشکل قابل رفع نمی باشد و این یک اشکال کلی است که در تمام علوم می آید که آیا این علوم با واقع منطبق می باشد یا خیر؟

این اشکالی است عام نه اشکال این مبحث.

اشکال سوم:

سلمنا اصلا خداوند متعال بما هو عاقل موافق با عقلاء است اما به درد تنجیز نمی خورد زمانی بدرد می خورد که در مقام مولویت و شریعت خودش این ها را قبول کند نه بما هو عاقل چرا که تنجیز و تعذیر عقلی در دایره مولویت مولا است اگر مولا بما هو مولا و شارع خبر واحد را حجت بداند اینجا است که خبر ثقه می تواند معذر و منجز باشد اما بما هو عاقل بپذیرد این به درد تنجیز و تعذیر نمی خورد. تنجیز و تعذیر متعلق به مقام مولویت است نه متعلق به مقام عقلانیت. شما در تمام کلامتان بما هو عاقل را درست کرده اید اما به ما هو مولا و شارع را درست نکرده اید.

لذا در موالی عرفیه هم این طور است اگر زید مولا و عمرو عبد باشد زید به عبدش بگوید که من به عنوان یک مسلمان و دلسوز و برادر و خیرخواه این کار را بکن بر عبد لازم نمی باشد که امتثال کند اما اگر به عنوان مولا بگوید این جا پای استحقاق عقوبت و مجازات وسط می آید.

عبد کی مستحق عقوبت است یا نیست؟ زمانی که مولا اعمال مولویت بکند.

مناقشه:

این اشکال هم بر ایشان وارد نمی باشد آقای صدر که گفته است تنجیز و تعذیر عقلی این در نظر کسانی است که قائل به حسن و قبح عقلی می باشند مرحوم اصفهانی حسن و قبح عقلی را منکر است و فقط قائل به حسن و قبح عقلائی می باشد. لذا می تواند این طور جواب دهد اگر عبدی در رابطه با مولای خودش از حجج عقلائی استفاده کند و ردعی از ناحیه مولای خودش ـ چه مولای حقیقی باشد یا عرفی ـ واصل نشود در مخالفت دیگر استحقاق عقوبت ندارد و در نزد عقلاء عقوبت او قبیح است اگر این جواب را مرحوم اصفهانی به مرحوم صدر بدهد دیگر این اشکال مرحوم صدر وارد نمی باشد.[1]

[1] یعنی ایشان می تواند ادعا کند که در نظر عقلاء اگر شخصی در دایره تکالیف مولوی مولا به حجج عقلائیه عمل کند و در عمل به این حجج دچار مخالفت مولا شود از نظر عقلاء عقاب چنین شخصی از طرف مولا قبیح است. اگر این جواب را بدهد دیگر این اشکال مرحوم صدر وارد نمی باشد. اما حال آیا ادعای مرحوم اصفهانی درست است یا خیر در مقام بیان آن نمی باشیم.

ظاهر کلام مرحوم اصفهانی این بوده است که اگر شخصی در دایره مولای خودش به رویه عقلاء عمل کند و از ناحیه مولا به او ردعی نرسیده باشد مواخذه این عبد در نزد عقلاء قبیح است. حسن و قبح عقلائی اعتباری است برای حفظ نظام. بخلاف حسن و قبح عقلی که واقعی است. یعنی اصلا حسن و قبحی در کار نمی باشد و عقلاء ادراک واقع نمی کنند چرا که واقعی در کار نمی باشد بلکه عقلاء فقط جعل و اعتبار می کنند.

نکته:

یک اشکالی ما بر بیان مرحوم اصفهانی داریم ،،،،

پس اشکال مرحوم صدر بر مرحوم اصفهانی وارد نمی باشد.

[1]اما با فرمایش مرحوم اصفهانی موافق می باشیم یا خیر؟خیر سه اشکال بر فرمایش ایشان داریم:

مرحوم اصفهانی می فرمایند که احتمال مخالفت شارع بما هو شارع با حجت عقلائی به آ» اعتنایی نمی شود الا اینکه ردعی برسد.

اشکال اول:

شارع فردی از افراد عقلاء نمی باشد هیچ انسانی فرد نمی باشد فقط انسانها عضوی از این مجموعه می باشند و شارع مقدس عضوی از این مجموعه نمی باشد.

مثلا انسان و ناس را در نظر بگیرید زید فرد الانسان است اما زید فرد ناس نمی باشد بله در مجموعه ناس عضویت دارد لذا اگر بگویید زید انسان صحیح است اما اگر بگویید زید ناس غلط است چرا که زید فرد و مصداق ناس نمی باشد در عقلاء هم به وزان ناس است که افراد انسان فرد و مصداق عقلاء نمی باشند بلبکه عضوی از عقلاء می باشند ما یک زندگی اجتماعی داریم که در این زندگی اجتماعی امور و پدیده هایی پیش می آید که هیچ فردی دخیل نمی باشد مثل زبان که در نزد زبان شناسان یک پدیده

[1] سه شنبه ۹۶/۰۷/۱۸.

ای است که در طول زندگی اجتماعی به دست می آید و انسانها در گرامر و معنا و تلفظ دخلی ندارد بلکه پدیده ای اجتماعی است یکی از پدیده های اجتماعی مفاهیم اعتباری است که انسانها در آن دخیل نمی باشند مثل مفهوم حسن و قبح که مصادیق آن هم پدیده ای اجتماعی است حال اگر مولایی به عبدی امر کرد و خبر ثقه ای بر این تکلیف در مخالفت این تکلیف عقوبت مولا قبیح نمی باشد و در اینجا یک مفهوم اعتباری پدیده آمده است به نام حجیت حجیت یک امر انتزاعی است که امری است واقعی. خبر ثقه معذر است زمانی که تکلیف در مخالفتش عقوبت قبیح باشد و می گوییم منجز است در جایی که عقوبت بر مخالفت قبیح نباشد. حجیت از امور واقعی است انتزاع می شود از حسن و قبح یک عقوبت و حسن و قبح یک امر اعتباری است حتی مصداق اینها هم اعتباری است و در طول تاریخ به دون اراده کسی پیدا شده است لذا حجیت حصیل و نتیجه یک خرد جمعی است یعنی خرد مجموعه ای که در آن مجموعه شارع مقدس هیچ عضویتی ندارد خداوند عاقل است نه به معنای این که قنوه عاقله دارد یعنی ما یدرک بالعقل مدرک عند الله است خداوند سمیع و بصیر است نه به معنای اینکه قوه سامعه و باصره اما ما یدرک بالسمع و البصر و العقل معلوم عند الله است به این جهت می گوییم عاقل و سمیع و بصیر است.

اما در این مجموعه که مربوط به یک خرد جمعی است خداوند عضو این مجموعه نمی باشد عین زبان می باشد این ها حصیله ناخواسته زندگی اجتماعی است حتی ما می گوییم خود قوه عاقله مثل سامعه و باصره نمی باشد حصیله زندگی اجتماعی انسان است. حصیله زندگی اجتماعی انسانها منتهی شده است به قوه عاقله به خلاف حیوانات که شرائط فیزیکی انیها اجاره نداده است که به قوه عاقله برسند.

این زندگی اجتماعی به حقوق و تنجز و تعذر و ... رسیده است. پس شارع مقدس عضوی از این مجموعه نمی باشد.

خرد جمعی دو معنا دارد:

در معرفت شناسی علم مربوط به خرد جمعی است مثل فیزیک و شسمی و ضمنا تمام این روابط اجتماعی نظامات اجتماعی و حسن و قبح حصیله خرد جمعی است .

خرد جمعی در اولی که علوم باشد مثل شیمی و فیزیک و شیمی و هندسه به این معنا است که تک تک این انسانها علم را به جایی رسانده اند و بعدی ها آمده اند از آنجا ادامه داده اند و شیخ طوسی یک قدم در اصول جلو رفته است و بعدی قدم شیخ را یک قدم به جلو برده است تا به اینجا رسیده است و بعدی ها نیامده اند از اول شروع کنند. لذا اگر بین علماء جابه جا کنیم عالم بعدی همان حرف عالم قبلی را می زد. این یک معنا از خرد جمعی است که رایج شده است. اصلا رشد طبیعی علوم این استکه باید تدریجا رشد کند.

بله نبوغ افراد اثر دارد اما علم امروز، علم امروز نمی باشد بلکه علمی است که بعد از تفکر علمای قبلی به این مرحله رسیده است و حصیله فکر یکی نمی باشد لذا اگر انسان با نبوغ را به صد سال قبل ببرید این حرفهایی را که زده است، نمی زند.

‘‘‘

ما ها از کسانی هستیم که مفاهیم کار ابراز را ایفا می کند اگر مرحوم ملا صدرا به آن حد فلسفه می ر سد بخاطر این که مفاهیم فلسفی رشد کرده است.

مرحوم صدر حصیله قبل خودش می باشد و الان ما حصیله قبل خودمان می باشیم که اگر ما در زمان قبل بودیم این حرفها را نمی زنیم.

اما معنای دوم از خرد جمعی که در زندگی اجتماعی می گوییم معنایش این است که پدیده هایی که در اثر زندگی اجتماعی به صورت نا خود ا خواه و قهری بوجود می آید مثل حجج و حقوق و معاملات.

من جمله حجیت هم این است حجیت امری واقعی و انتزاعی از دو مقوله حسنو قبح عقوبت مولا نسبت به عبد. این اشکال اول این که مرحوم اصفهانی می فرمایند که خداوند احد العقلاء است این درست نمی باشد.

اشکال دوم:

سلمنا خداوند احد العقلاء باشد یا شارع را نبی اکرم گرفتیم این را عنایت کنید در ابتداء بحث گفتیم یک شیئی در نزد عقلاءحجت است در دایره تکالیف عقلائیه حجت است اصلا معنایش این نمی باشد که در دایره تکالیف الهیه و شرعیه حجت باشد اصلا عقلاء نسبت به نظام شرعی موقفی ندارند بلکه موقف آنها در دایره زندگی اجتماعی است. شارع به ما هو شارع دیگر از عقلاء نمی باشد. در دایره تکالیفی که در زندگی اجتماعی اثری ندارد دیگر عقلاء موقفی ندارند. حتی خداوند بما هو من العقلاء موقفی در دایره تکالیف شرعی ندارد. وجوب سلام، وجوب نماز، حرمت خوردن غذای نجس و ... ربطی به زندگی اجتماعی ندارد نه در خلل و نه در حفظ نظام اجتماعی اثری ندارد.

عقلاء ظهور و خبر ثقه حجت در دایره عقلاء، نسبت به حجیت اینها در دایره شریعت موقفی ندارد.

عقلاء را حتی به معنای عاقلین بگیریم همه انسانها در دایره تکالیف اجتماعی اعتبارات واحد دارند چرا که ما حسن و قبح واقعی که نداریم و دائما اعتبار عقلاء است لذا در دایره شریعت موقفی ندارند.

[1]اشکال سوم:

مرحوم اصفهانی در انتهاء کلامش می فرمایند که ما می دانیم خداوند بما هو عاقل متحد المسلک است با عقلاء اما به ما هو شارع نمی دانیم که متحد المسلک است یا خیر این احتمال موجود است که مولا بما هو شارع متحد المسلک نباشد و مختلف المسلک باشد اما حکم می کنیم که متحد المسلک است اما توضحی ندادند ما بر چه اساسی این حکم را می کنیم یا بر اساس ظنی است یا بر اساس اطمینانی است یا بر اساس یک استصحاب یک زمانی ردع نکرده بود الان هم شک می کنیم استصحاب می کنیم که ردع نکرده است یا بر اساس یک برائت است.

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۷/۱۹.

باید یک اساسی داشته باشد.

اگر اساس آن اطمینان باشد خود اطمینان یک حجت عقلائیه است که که باید اعتبار خودش مشخص شود.

اگر بر اساس ظن است که ظن اعتباری ندارد و اگر اعتبار داشته باشد خودش از حجج عقلائیه است.

استصحاب هم اصل عملی و شرعی است و دلیل اعتبار شرعی آن یک حجت عقلائیه است که خبر ثقه باشد که خودش یک حجت عقلائی می باشد.

اگر به برائت باشد.

دقت کنید ما سه برائت مهم داریم:عقلیه و عقلائیه و شرعیه.

مرحوم اصفهانی برائت عقلیه را منکر است چرا که مبتنی بر حسن و قبح عقلی است که ایشان قبول ندارند. اما دو تای بعدی را قبول دارد اگر این برائت عقلائیه باشد خود این برائت عقلائیه نیاز به امضاء دارد و ثانیا ما در اصول خواهیم گفت ما برائت عقلائیه را قبول نکردیم و فقط برائت شرعیه را قبول کردیم.

برائت شرعیه هم دلیلش اطمینان و خبر واحد است که هر دو از حجج عقلائیه می باشد که خودشان نیاز به امضاء و اثبات اعتبار آن در نزد شارع بما هو شارع دارد.

لذا فرمایش مرحوم اصفهانی را نمی توان ملتزم شد.

تا اینجا پنج وجه برای حجیت حجج عقلائیه موجود و غیر موجود گفتیم.

در آن پنج وجه فقط وجه چهارم را پذیرفتیم که اگر در منهج شارع را دقت کنید این اطمینان برای ما حاصل می شود که شارع همان منهج عقلائیه را در پیش گرفته اند. چرا که شارع نه موسس بوده است و نه هادم یکی از حجج عقلائیه بوده است.

اگر دلیل مرحوم اصفهانی قطع باشد اشکال آن این است که اگر از علمایی که قائل بودند که یک حجت است که حجیت آن ذاتی است و آن قطع است از آنها سوال می کنیم که حجت قطع از کجاست؟ می گویند قطع داریم و غیر آن دلیلی نداریم.

ما دنبال حجت ذاتی نمی باشیم تمام کلام ما این است که قائلیم که ما انسانها بر اساس قطع و اطمینان خود عمل می کنیم. لذا ما به حجتی بر نمی گردانیم که در اثبات حجیت آن گیر کنیم. چرا که در مقام اشکال به کسانی که قائل به حجیت ذاتی قطع می باشند می گوییم اگر فردای قیامت هم مشخص شد که قطع به حجیت عقلائیه ما اشتباه بوده است چه می کنید؟ اینها می گویند که من قطع دارم که اگر من بر اساس حجت عقلائیه عمل کنیم و بفهمیم که این قطع ما اشتباه بوده است قطع داریم که اگر خداوند ما را عقوبت کند این قبیح است سوال می کنیم که اگر مشخص شد که این قطع شما به قبح عقوبت اشتباه بوده است چه می کنید؟ در اینجا باید توی سرمان بزنیم خوب الان تو سرمان بزنیم و نگوییم که قطع حجت است.

ما در قطع و ظن عمل گرا می باشیم لذا اگر خداوند انسانها را طوری آفریده بود که به ظن عمل می کردند و به اطمینان و قطع عمل نمی کردند در مورد ظن عمل گرا می شدیم،،،

این پنج وجهی بوده است که برای اعتبار حجج عقلائیه گفته شده است.

سه وجه دیگر گفته شده است برای اعتبار خصوص حجج موجوده در زمان شارع است مثل خبر ثقه و ظهور و یکی قول اهل لغت در شبهات حکمیه. این سه اماره پذیرفته شده است خبر ثقه مهم است ظهور مهم نمی باشد و قول اهل لغت شمول خبر ثقه را ندارد. اگر کسی بگوید که خبر ثقه حجت است می شود انفتاحی و اگر خبر ثقه را حجیتش را نپذیرفت انسدادی می شود. خبر ثقه خوشبختانه مستحدثه نمی باشد

الوجه السادس:

وجه ششم بر اعتبار امارات و حجج عقلائیه:

یک: اگر حجتی در عصر شارع موجود باشد مثل خبر ثقه

دو: و خود شارع ردع نکند از آن

سه: ،،، کشف می کنیم که آن حجت در نزد شارع هم حجت است قطعا.

چطور کشف می کنیم شارع امضاء کرده است به مقدمه نقض غرض.

فرض کنید خبر ثقه قائم شده است بر عدم وجوب نماز جمعه اگر خبر واحد در نزد شارع معذر نباشد نسبت به آن شخصی که خبر ثقه برای او قائم شده است شارع چه غرضی دارد؟ نماز جمعه بخواند و فرض کردیم که در نزد شارع معذر نمی باشد شارع با این سکوتش نقض غرض کرده است چرا که در اذهان عرف انسی است بر عمل به خبر واحد و به این خبر عمل می کند و اگر غرض شارع خواندن نماز جمعه است باید ردع کند از حجت آن که از اعتبار ساقط شده و نماز جمعه بخواند و ترک نشود.

نقض غرض محال است(البته بعضی قائل می باشند که نقض غرض قبیح است ما می گوییم که محال است) کشف می کنیم حتما شارع این معذر را امضاء کرده است. از سکوت به قرینه استحاله نقض غرض کشف می کنند که امضاء کرده است.

مناقشه:

این استدلال درست نمی باشد ما لا محاله اگر گفتی که شارع سکوت کرده باشد و در واقع واجب باشد در غرض لا محاله تصرف می کنیم که غرض شارع این بوده است که کسانی که خبر ثقه به آنها نرسید، عمل کند. تحدید غرض کار ما نمی باشد ما نمی دانیم غرض شارع در چه حدی است بر همه واجب می کند هر کسی معذر به او رسید عمل کند. ،،،

هیچ کس نمی تواند بر خلاف غرض خود عمل کند.

گفته نشود که این وجه اخص از مدعا است چرا که تارة خبر ثقه مثبت تکلیف است و در واقع تکلیفی نمی باشد و سکوت دال بر امضاءنمی باشد

جواب اینکه این خروج از بحث است چرا که اگر در واقع تکلیفی نباشد دیگر این خبر ثقه حجت نمی باشد.

مشکل خیلی از علماء در این بوده است که غرض را از جانب خودشان فرض کردند و بعد به نقض غرض استدلال کرده اند در حالیکه ما قائلیم که به نقض غرض نمی توان غرض را فهمید.

الوجه السابع:

وجه هفتم:

گفتیم اگر منجز و معذری در عصر شارع باشد و شارع از عمل به آن ردع نکند سکوت معصوم ظهور در امضاء دارد کما این که در همه موالی از سکوت امضاء آن رویه را می فهمیم. حجیت ظهور به قطع می باشد[1] چرا که اگر حجت نباشد، راه ارتباطی با شارع نمی باشد و ممکن نمی باشد و ارتباط به شارع محال است و ظهور از حجج قطعیه است و این بیان در مورد خود ظهور نمی آید اما مشکلی ندارد چرا که حجیت آن عقلائیه است اما امضاء آن قطعیه می باشد. این را قبول کردیم.

الوجه الثامن:

وجه هشتم:

این حجج عقلائیه مورد ابتلاء معصوم بوده است و خودشان عمل می کرده اند یعنی در ایصال تکلیف به خبر ثقه عمل می کرده است یقین داریم معصوم به سوق و ید مسلمان عمل می کرده است این قطع ما به این عمل معصوم قطع خارجی است و اگر به این ها عمل نمی کردند با ما می رسید. یقین داریم به پاره ای از این امارات عمل می

[1] این که می گوییم حجیت ظهور قطعی است یعنی قطع داریم به امضاء شارع و دائما این قطع ما به امضاء تعلق می گیرد نه مثل قطع به حجیت قطع چرا که در نظر مشهور حجیت قطع ذاتی و عقلی است اما حجیت غیر قطع جعلی است و ظهور هم اگر حجیتی داشته باشد چون ذاتی و قطعی نمی باشد پس جعلی است از ناحیه عقلاء و شارع به امضاء این سیره. در اینجا که قطع به حجیت ظهور داریم یعنی قطع داریم که شارع در دایره شریعت این حجیت عقلائیه این ظهور را امضاء کرده است.

کرده اند از خود این عمل ائمه قطع پیدا می کنیم که این حجج و امارات مورد امضاء شارع در دایره شریعت بوده است.

یعنی معصومین در اموری که مربوط به آخرتشان بوده است به این حجج عقلائیه عمل می کرده اند.

ما دو وجه اخیر را قبول کردیم لذا قائلیم که ما می توانیم به حجج عقلائیه مستحدثه و غیر مستحدثه عمل کنیم. مثل قبله نما اگر عقلاء عمل کنند ما هم در نماز به آن اعتماد می کنیم.

الردع العام من الحجج العقلائیه فی دایرة الشرع:[1]

بحث امروز بحثی است که فرموده اند که شارع از تمام حجج عقلائیه یکجا ردع کرده است لذا ما به حجج عقلائیه ای اخذ می کنیم که دلیل خاص داشته باشیم که شارع حجیت آن را پذیرفته است تا بتوان به این حجت عقلائیه در دایره شرع تمسک کرد مثل ید و خبر ثقه و قول ذی الید و ....

دلیل الردع: الآیات الرادعة عن العمل بالظن و الحجج العقلائیه کلها من الظنون.

ما آیات زیادی داریم که شارع ردع کرده است از عمل به ظن و غیر علم و تمام حجج عقلائیه ظنی می باشند تا زمانی که اماره آمد و باعث علم نشده باشد آن اماره حجت است اما اگر مفید علم شود آن اماره حجت نمی باشد و بقاءا از حجت می افتد و خود علم می شود حجت. لذا حجج عقلائیه ظنیه می باشند.

الآیة الشریفة الاولی: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً».[2]

---

[1] شنبه ۹۶/۰۷/۲۲.

[2] سوره نجم سوره ۵۳ آیه ۲۸.

ظن مغنی از حقیقت نمی باشد کنایه از این که به ظن عمل نکنید. یکجا مربوط به اعتقادات آمده است و یکبار مربوط به اعتقاد نمی باشد که این آیه در اینجا به بحث ما ربط بیشتری دارد.

آیه دوم:

در این آیه نهی از عمل به ظن شده است یا ایها الذین آمنوا اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن اثم خوب خبر ثقه ظن است و شارع امر به دوری از ظن کرده است. سوره مبارکه حجرات سوره ۴۹ آیه ۱۲.

آیه سوم:

راجع به کسی است که علم ندارد فلم تحاجون فیما لیس لکم به علم. علم در معنای عرفی جامع بین علم و اطمینان مطابق با واقع است.

سوره مبارکه آل عمران سوره ۳ آیه ۶۶.

آیه چهارم:

و لا تقف ما لیس لک به علم. پیروی نکن از آنچه که به آن عالم نمی باشی خبر ثقه مفید علم نمی باشد ظهور مفید علم نمی باشد لذا آیه شریفه می فرماند اتباع و پیروی نکن. سوره مبارکه اسراء سوره ۱۷ آیه ۳۶.

مقتضای این اطلاقات و عمومات بعضی مطلق است مثل ان الظن لا یغنی من الحق شیئا بعضی عام بود لا تقف ما لیس لک به علم بنا بر این که نکره در سیاق نفی یا نهی مفید عموم است.

مقتضای اطلاقات و عمومات عمل جواز عمل به ظنون و حجج عقلائیه نمی باشد و در نزد شارع این حجج عقلائیه ظنیه حجت نمی باشند لذا برای عمل به هر یک از حجج عقلائیه دلیل خاص می خواهیم چون آیات رادعه ردعی عام می باشند از تمام امور ظنی.

نگویید که ما از ظهور آیات استفاده کردیم که خودش ظنیه است

جواب این که در نزد ما ظهور حجیت آن قطعی می باشد.

تمام حجج عقلائیه ردعی عام دارد چرا حججی که در شبهات موضوعیه فقط می آیند چه آنائیکه در شبهات حکمیه هم می آیند.

وجوهی ذکر شده است برای این که این آیات رادع از حجج عقلائیه نمی باشد.

نکته:

ما چون مصب را دو تا کرده ایم در اینجا حجیت را مطرح می کنیم یعنی گفتیم آیات رادعه از حجج عقلائیه اما آقایون این آیات را به طور کلی رادع از امور عقلائیه گفته اند اعم از آن که این امور عقلائیه حجج عقلائیه باشند یا غیر حجج از امور عقلائیه باشند.

وجه اول:

از مرحوم آخوند در کفایه است ص ۳۰۳ بر اساس چاپ آل البیت.

یک بحث پیچیده ای را مطرح کرده اند گفتند که رادعیت این آیات از حجج عقلائیه، محال است اصلا محال می باشند که این آیات رادع باشند بخاطر خصوصیتی.

نمی توانند رادع سیره عقلائیه در آن حجج باشند.

رادعیت این آیات مستلزم دور است و دور محال است و هر امری که مستلزم امر محالی باشد، خودش محال است چون رادعیت مستلزم دور است و دور محال است رادعیت هم می شود محال.

تقریب دور در یک مثال:

خبر ثقه حجت عند العقلاء است یعنی در دایره تکالیف عقلائیه معذر یا منجز می باشد همین خبر ثقه یک حجت ظنی است حالا اگر آیه شریفه لا تقف ما لیس لک به علم بخواهد شامل خبر ثقه شود. بخواهد خبر ثقه را ردع کند یا سیره را در عمل به خبر

ثقه ردع کند رادعیت آن موقوف بر این است که سیره ای که قائم شده بر حجیت این خبر ثقه این آیه را تخصیص نزند. پس رادعیت سیره بر عمل به این حجت متوقف بر عدم تخصیص این آیه توسط سیره می باشد. این یک طرف.

حالا تخصیص سیره موقوف بر رادعیت است اگر آن آیه رادع باشد سیره مخصص نمی باشد و اگر رادع نباشد سیره مخصص است .

رادعیت آیه موقوف بر عدم مخصصیت سیره است و عدم مخصصیت سیره هم متوقف رادعیت آیه می باشد. و این دور است.

این کلام مرحوم آخوند بزرگان بعد از ایشان را به مشکل انداخته است

اگر آیات بخواهد ردع کند مشکلی در آن نمی بینیم وقتی کلام مرحوم آخوند می آید وجدان می گوید که مشکلی ندارد اما دلیل رد کلام مرحوم آخوند هم مشکل است یعنی عدم استحاله مطابق با وجدان است اما رد این کلام مرحوم آخوند چه می شود.

جواب به اشکال مرحوم آخوند از مرحوم خوئی به تکمیل مرحوم صدر:

،،، مصباح ج ۲ ص ۲۳۲ جزئی از موسوعه

آقای خوئی فرمودند که یک طرف دور نادرست است که طرف اول باشد.

ایشان فرمودند که رادعیت موقوف بر عدم تخصیص نمی باشد بله عدم تخصیص موقوف بر عدم رادعیت است اما رادعیت موقوف بر عدم ثبوت و وصول تخصیص می باشد اما عدم وصول تخصیص موقوف بر رادعیت نمی باشد. ما یک وجود الشیءو یک عدم الشیءداریم و یک اثبات و وصول وجود داریم و یکی عدم وصول داریم . در اینجا وجود و وصول اشتباه شده است. دور برداشته شد. رادعیت بر عدم الوصول اما عدم الوصول متوقف بر رادعیت نمی باشد بلکه عدم التخصیص متوقف بر رادعیت می باشد.

مناقشه در کلام مرحوم خوئی:

اشیاء موجود دو قسم است ثبوتشان غیر اثباتشان است و هیچ کدام ربطی به دیگری ندارد مثلا وجود و عدم زید ربطی به علم من به وجود و عدم وجود ندارد ممکن است که زید موجود باشد و من علم به وجود نداشته باشم و ممکن است که زید معدوم باشد و من علم به وجود می باشم. ،،،

ما یک اشیائی داریم که عالم اثبات و ثبوتشان یکی است دو عالم ندارد مثل بعضی از حالات نفسانی ما مثل درد و گرسنگی که وجود و عدمی دارند وجود گرسنگی در زید عین علم او به گرسنگی و درد است درد یک احساس است و گرسنگی یک احساس است اینطور نمی باشد که ممکن است که درد وجود داشته باشد و من عالم به آن نباشیم یا در من گرسنگی باشد و من احساس نداشته باشم درد یعنی احساس درد و گرسنگی یعنی احساس گرسنگی لذا نمی شود که گرسنگی و درد باشد و این احساس گرسنگی و درد نباشد.

اینها که اثبات و ثبوتشان یکی است دو تا نمی شود.

این تخصیص به حمل شایع به همین قبیل است ثبوت و اثبات ندارد تخصیص یعنی تخصیص بالفعل است اصلا تخصیص متقوم به وصول است اینطور نمی باشد که تخصیص باشد و واصل نباشد اگر واصل نباشد تخصیصی اصلا در کار نمی باشد به عبارت دیگر تخصیص یعنی عدم حجیت آن حجت سابق در بخشی از مدلول خودش که دائما موقوف بر وصول تخصیص است . اگر مولا گفت اکرم العالم و لا تکرم زیدا تا زمانی که لا تکرم زیدا به من نرسیده است این اکرم العالم حجت است و اکرام زید واجب است و این ظهورِ اطلاقیِ این کلامِ اولِ مولا بر من حجت است. تخصیص و تقیید بالفعل متوقف بر وصول می باشد و ثبوت و اثبات یکی است.

یعنی تخصیص و تقیید چیزی جز وصول تخصیص و تقیید نمی باشد.

ظاهرا مرحوم خوئی این کلام خودشان را کپی برداری کردند از یک کلام خود آخوند در جای دیگر که ایشان که ردع و وصول ردع باشد که بین این دو فرق است و ردع با وصول ردع فرق می کند.

[1]مناقشه در کلام مرحوم آخوند:

ایشان فرمودند که رادعیت دوری است در عین حال هیچ محذوری نمی باشد ما قائل به محالیت دور در یک نوع آن می باشیم و آن در دور علی است یعنی دو شیء بر یکدیگر متوقف باشند به نحو علیت یعنی در وجود هر یک بر دیگری متوقف باشد یعنی الف مبدا وجود ب و ب مبدا وجود الف باشد این دور علی است و محال و اما دیگر انواع دور محال نمی باشد. دور علی یعنی هر یک از طرفین مبدا وجود دیگری باشد.

در اینجا مبدایت وجود نمی باشد چرا که رادعیت اصلا امر وجودی نمی باشد بلکه امر واقعی می باشد و در عالم واقع دور محال نمی باشد.

اینکه گفتم مبدا وجود باشد بخاطر این که تفسیر حقیقت علیت و معلولیت مختلف است مراد ما همان معنای فلسفی است که تعبیر کردیم به مبدایت وجود.

لذا اشکال مرحوم آخوند بر رادعیت تمام نمی باشد یعنی دور است این را قبول کردیم اما محال نمی باشد. دور علی خیلی مصداقش کم است فقط در علت و معلول باید باشد.

وجه دوم:

گفته اند که این حجج عقلائیه مثل ظهور مثل خبر ثقه مثل قول اهل قبره و ساثیر حجج و ید و قول ذو الید و امثال ذلک این ها حجیتش و اعتبارش چنان در اذهان عقلاء مرکوز است که موجب انصراف این آیات رادعه می شود که وقتی شارع ردع می کند از عمل به ظن منصرف به ظنونی غیر از خبر ثقه و قول اهل خبره و ... از حجج

[1] یکشنبه ۹۶/۰۷/۲۳.

عقلائیه می باشد لا اقل اگر کسی انصراف را قبول نکند مجمل شده است و اطلاقی ندارد که شامل این حجج عقلائیه ظنیه شود.

وقتی مجمل شد قدر متیقن آن ظن غیر عقلائیه می باشد.

این وجه را ما قبول کردیم .

لذا دور غیر علی را قبول کردیم بر اساس و تسلیم این که این آیات رادعه اطلاقی دارند و در صورت قبول این وجه دیگر آن دور غیر علی هم حاصل نمی شود.

الوجه الثالث:

وجهی است که برای عدم رادعیت این آیات گفته شده است از مرحوم صدر ج ۴ بحوث ص ۴۰۸

فرمودند که اگر یک امری مترسخ در اذهان باشد برای رادعیت آن امر و قلع آن ارتکاز یکبار یا چند بار گفتن کافی نمی باشد باید تاکید شود اگر امری در اذهان مترسخ شد و مولا بخواهد ردع کند اگر بخواهد ریشه ارتکاز را از بین ببرد یکبار گفتن کافی نمی باشد باید چند بار آن هم به صورت تاکید بگوید مثل قیاس که در واقع تمثیل است می دانید که ما انسانها خیلی بر اساس تمثیل قضاوت و اعتقاد پیدا می کنیم مثلا اگر دو بار سر ما کلاه برود توسط کسی که در سرش کلاه است بعد از این هر کسی که در سرش کلاه باشد اعتقاد داریم که این شخص هم کلاه بردار است با این که این امر که یک انسان کلاه دار کلاه ما را برداشت اتفاقی بوده است. لذا شارع نسبت به قیاس آن همه موضع تاکیدیه را گرفته است: «القیاس محق به الدین» و بسیار نهی کرده است. البته قیاس رویه عقلائیه نمی باشد بلکه یک رویه عرفی و عوامانه است.

در اینجا هم باید چند بار آن هم با شدت ردع کند لذا با چند آیه و آن هم با این السنه ای که گفته شد نمی تواند ریشه این امر را خشک کند لذا نمی تواند رادع این حجج عقلائیه باشد که در اذهان ما مرکوز است.

مناقشه:

با این وجه ایشان موافق نمی باشیم عنایت کنید بله اگر شارع مقدس بخواهد جزوع آن ریشه خشک کند و ذهنیت را از بین ببرد این لازم است اما اگر شارع نمی خواهد ریشه را خشک کند فقط غرضش این باشد که بگوید که در نزد من این حجج، حجت نمی باشد خبر ثقه اتباع غیر علم است همین مقدار غرض دارد نه خشکاندن آن ارتکاز و سیره. فقط می خواهد بیانی داشته باشد در عدم حجیت این حجت در نزد شارع.

بله محل ابتلاء بوده است اما غرض مولا فقط در حد بیان کلامی است در ردع از خبر واحد. دقت کنید اغراض مولا را نمی توان فهمید. ما نمی توانیم برای شارع غرض تعیین کنیم تعیین غرض مولا برای ما قابل فهم نمی باشد و در دست ما نمی باشد. شما چگونه این غرض را بر مولا تحمیل کردید؟!

الا اینکه بگوید که با توجه به آن ترسخ شدید و ارتکاز قوی این مقدار از کلام کیفیتا و کمیتا دیگر بیان بر رادعیت و نهی از اتباع خبر واحد و دیگر حجج نمی باشد اگر مراد مرحوم صدر این باشد، که این دیگر وجه جدیدی نمی باشد و برگشت به وجه دوم است.

الوجه الرابع:

وجهی است که بعض المتاخرین گفته اند گفته اند که در این آیات مغالطه ای صورت گرفته است که ظن و علم را به معنای اصطلاحی معنا کرده اند ظن در معنای اصطلاحی اعتقاد راجح و علم به معنای اعتقاد جزمی است. اما در معنای عرفی ظن و علم این معنای اصطلاحی نمی باشد ظن یعنی اعتقاد غیر مستند به حجت ولو آن اعتقاد جازم باشد و علم یعنی اعتقاد مستند به حجت و لو این اعتقاد راجح باشد نه جزمی.

این فرق بین ظن و علم است در معنای عرفی لذا در آیه که نهی کرده ات از ظن اگر اعتقاد ما مستند به خبر واحد بود این می شود علم چون مستند به حجت عقلائیه است بله اگر اعتقاد جزمی پیدا کردیم اما مستند به استخاره باشد این قطع در اصطلاح و معنای عرفی ظن است و شارع می گوید به این ظنت اکتفا نکن.

مناقشه:

این معنایی که گفته اند در بهترین حالتش این است که این معنا برای ما ثابت نمی باشد ،،،،علم در معنای عرفیش یعنی اعتقاد جزمی یا اطمینانی مطابق با واقع است و ظن اعتقاد راجح است ظاهرا در معنای عرفی ظن و علم، مستند اخذ نشده است یعنی به ارتکاز این را می گوییم این اطمینانی نمی باشد بلکه ظن ما به این است.

بله ما کلمه علم را در جاهایی که ظن مستند است بکار بردیم مثلا ثقه ای گفت که این ماء طاهر است و من از گفته این ثقه به علم و اطمینان نرسیدیم به ظن ما می توان گفت که من می دانم که این ماء طاهر است یا مدرسه فردا تعطیل است. ظاهرا کلمه علم یا ترجمه آن که دانستن است بکار برده باشد. بله شاید این استعمال مجازی رایج است بعضی اوقات آنقدر استعمال معانی مجازی زیاد و رایج است که انسان شک می کند که معنای حقیقی است یا مجازی.

الوجه الخامس:

این آیات مربوط به اصول دین است و مربوط اعتقادات است و شارع ردع کرده است از عمل به ظن در اعتقادات و ربطی به مسئله ما ندارد.

مناقشه:

بعضی از آیات در رابطه با اعتقادات است اما بعضی نه مثل ان الظن لا یغنی من الحق شیئا که در دو جا آمده است که یکی مربوط به اعتقادات است و در یک جا مطلق می باشد. لسانش در یک جا موردی است اما در یکجا موردی نمی باشد و لسان کبروی است در آنجا مطلق است اگر نگوییم در جای دیگر هم مطلق است.

لذا فقط وجه دوم را قبول کردیم.

[۱] کفار سوق ندارند چرا که اصلا تقیدی ندارند نه می گویند باید طاهر باشدو نه نجس و نه باید مذکی باشد یا باید غیر مذکی باشد.

یهود و نصاری هم سوق دارند.

هذا تمام الکلام در مقام اول.

تنبیهات:

التنبیه الاول:

ما گر حجتی داشته باشیم عقلائیه و در قبال این حجت آیه و روایتی داریم که مجمل است آیا با وجود این آیه و روایت مجمل ما می توانیم امضاء را کشف کنیم ما از منهج و سکوت به امضاء می رسیدیم در اینجا هم می توانیم از منهج و سکوت به امضاء برسیم مثلا اگر در ذهن شریفتان باشد گفتیم که حجیت خبر ثقه، ارتکازی است که می تواند مانع انعقاد اطلاق برای آیات رادعه شود لذ این روایات می شود مجمل یعنی این آیات منصرف به غیر خبر نمی شود بلکه مجمل می باشد که قدر متیقن آن ظنون غیر عقلائیه می باشد. یا روایتی داریم که رادع است اما ضعیف است مثل روایت مسعدة بن صدقه این مسعدة بن صدقه روایتی دارد در باب شبهات موضوعیه باشد کل شیء لک حلال حتی تبین انه حرام بعینه به این روایات استناد کرده اند به عدم حجیت خبر ثقه در باب موضعات. مسعده بن صدقه اختلافی است که ثقه است یا خیر که ما قائل به عدم وثاقت است. دو راوی داریم که مسعده بن زیاد و ،،،، از ثقات می باشند.

روایت مسعده این است که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد اما در بین عقلاء در حجیت خبر ثقه در موضوعات و احکام نمی باشد. آیا با وجود این روایت ضعیف می توانیم از آن منهج و سکوت امضاء در موضوعات را اثبات کنیم؟

آدرس روایت وسائل ج ۱۷ ص ۸۹ حدیث ۴ این روایت را فقهاء دلالتا قبول و سند را رد کرده اند به خلاف ما که این روایت را دلالتا و سندا رد کردیم.

---

[۱] سه شنبه ۹۶/۰۷/۲۵.

چه شبهه ای است که با وجود روایت مجمل و ضعیف نمی توانید امضاء را احراز کنیم.

شبهه عدم احراز امضاء می باشد چرا که گفته اند ممکن است دایره این روایات مجمل اعم باشد و حجج عقلائیه را هم بگیرد و در روایت ضعیف هم امکان است که امام این را فرموده اند ضعیف به این معنا نمی باشد که امام نفرمودند لذا نمی توان احراز امضاء کرد.

این شبهه ای است که مطرح شده است.

مناقشه:

این اشکال را قبول نکردیم این را به صورت فردی و شخصی توضیح دادیم یعنی این جواب یک امر شخصی است بنا بر نظر منهج اگر خطابی مجمل یا ضعیفی باشد باز سلوک شارع و معصومین باز برای ما افاده اطمینان می کند که شارع مقدس در دایره شریعت خودش این منهج عقلاء را پذیرفته است و صرف روایت مجمل و ضعیف نمی تواند جلوی اطمینان بگیرد بخاطر این که این منهج و سلوک بسیار قوی است. این یک امر شخصی است اگر کسی بگوید که با توجه به روایات مجمل و ضعیف برای ما دیگر اطمینان حاصل نمی شود این دیگر قابل مناقشه و بحث نمی باشد و اشکال مستقر می شود.

اما نسبت به سکوت:

در سکوت هم گفت ایم که صرف یک خطاب مجمل و ضعیف این ظهور را از ظهوریت نمی اندازد گفتیم اینها یک امور شخصی است لذا اگر کسی بگوید من به این اطمینان نمی رسم یا برای من با این وجود ظهور ندارد نمی توان اشکال کرد.

پس وجود یک خطاب مجمل یا یک خطاب ضعیف مضر به اطمینان و استظهار ما نمی باشد.

التنبیه الثانی: مدار ما یثبت بالامضاء.

اگر ما در عصر شارع حجتی داشتیم که شارع سکوت کرد و امضاء را احراز کردیم سوال این است که این سکوت امضاء این سیره است یا امضاء ارتکاز پشت این حجت است؟ فرض کنید رجوع به عالم و اهل خبره امر ارتکازی است یعنی انسانها به عالم و اهل خبره رجوع می کنند. خوب در عصر شارع عالم و اهل خبره کم بودند فقهاء، اطباء و مقومین که ما از قول اینها می توانیم در شرع استفاده کنیم اما علماء دیگری وجود دارند که بعدا پیدا شدند مثلا عالم فیزیک و شیمی آیا می توانیم به قول اینها عمل کنیم؟ به عبارت دیگر سکوت شارع مقدس امضاء آن حجت موجوده است یا خیر امضاء ارتکاز پشت این حجیت است؟ حجت و سیره در آن زمان رجوع به عالم و خبره است نه عالم فقه و اطباء و ....

مرحوم صدر از کسانی است که قائل شده است اگر شارع در مورد حجتی سکوت کرد این سکوت امضاء آن ارتکاز است نه فقط امضاء آن حجت موجوده. بعد ایشان مثالهایی ذکر کرده اند فرمودند در زمان شارع مثلا تحجیر و حیاظت بوده است زمین را تحجیر می کرده است ماهی را حیاظت می کرده است سبق به مکان مباحی پیدا می کرده است شارع مقدس با سکوت خودش مملکیت حیاظت و حق التحجیر و حق السبق را امضا کرده است اما اگر دقت کنید تمام این سه مورد در ورائش یک ارتکازی است و آن ارتکاز عبارت است از: «احترام عمل انسان». می آییم به عصر متاخر یک حقی پیدا شده است به نام حق التالیف که البته تقدیری دارد یعنی «حق نشر التالیف». در زمان شارع مقدس نشر تالیف نبوده است اما ارتکازش بود که حق التحجیر و حیاظت و سبق الی مکان از این ارتکاز ناشی شده بود. اما یکی از افرادش حق التالیف بود که در زمان شارع، چون نشر نبود حق النشر هم نبود اگر گفتیم سکوت شارع، امضاء خود آن مورد است دیگر احراز حق التالیف نمی شود اما اگر گفتیم امضاء ارتکاز است، امضاء حق التالیف هم می شود البته مثال ایشان برای غیر حجت است ولی ما حجیت را مثال زدیم که بحث حجیت اهل خبره باشد. آیا سکوت شارع امضاء خود آن حجج است یا امضاء ارتکاز است؟مرحوم صدر گفته اند امضاء ارتکاز است نه امضاء آن مورد فقط

چه در آن زمان آن موردی متجسد بوده است و چه نبوده است. بحوث ج ۴ ص ۲۴۶ بعد در توضیح فرمودند که امام معصوم یکی از وظائفشان ابلاغ احکام و تکلیف است و یکی هم تصحیح ارتکازات مردم است. اگر احتیاج به تصحیح دارد باید تصحیح کنند و اگر نیاز به تغییر دارد تغییر دهند. مثلا در این مورد می بایست در اینجا کوچکش کند و بگوید که فقط در مورد تحجیر و حیاظت و سبق است. چون یکی وظائف امام تصحیح این ارتکازات است لذا سکوت امام، امضاء ارتکاز است.

بعضی از بزرگان ما مثل مرحوم تبریزی استادمان قائل بودند که سکوت، امضاء مورد متجسد و موجود است لذا ایشان حق السبق را در همان سبقی قبول داشت که زمان ائمه بود مثل در مسجد می نشست یا عبائش را می گذاشت حق پیدا می کرد یا دست فروش را جایش را بگیرید یا چادر می زند این حق پیدا می کند اما سبقهایی که در زمان ائمه نبوده است مثل صف نانوایی که جلویی ها بر شما سبق دارند اما در زمان ائمه این صف ها نبوده است لذا این حق السبق ها شرعی نمی باشد چرا که شرعیت و امضاء ثابت نمی باشد.

این فرمایش مرحوم صدر.

ما ها قائلیم و در بحث حجیت و منهج شارع گفته ایم حجت متاخره ثابت است اما طبق طریق دوم که سکوت است تابع مرحوم تبریزی شدیم و گفتیم سکوت بیش از این ظهور ندارد یعنی ظهور دارد که شارع این مورد را پذیرفته است. بله اگر یقین برای ما حاصل شود که بین این حق و حق دیگر فرقی نمی باشد این بحث دیگری است و بحث سکوت نمی باشد.

اما این که مرحوم صدر فرمودند که منصب امام تصحیح ارتکاز است باید به دو نکته توجه داشت:

نکته اول: اگر این را بپذیریم در مورد امامی می پذیریم که متصدی باشد نه خانه نشین باشد که غیر دو امام بقیه متصدی نبودند آنها هم که متصدی بودند به طور کوتاه و همه در حال جنگ بودند.

ثانیا سلمنا که تصحیح ارتکاز وظیفه امام غیر متصدی هم است. باید مصلحت و مفسده را هم در نظر بگیرد امکان دارد که وظیفه امام باشد اما در این تصحیح، مفسده ای باشد مثل اینکه ما خیلی وقتها اموری را می بینیم مثلا بچه ما سیگار یا تریاک می کشد اما می دانیم اگر سیگار را بگیریم می رود سراغ هروئین یا شرب خمر در اینجا دیگر به وظیفه عمل نمی کنیم و اگر جلویش را نگرفتیم به معنای این نمی باشد که ما به وظیفه خودمان عمل نکردیم بلکه مقتضای تربیت سکوت بوده است. ،،،، فقهاء گفته اند که علت این که ائمه اول در مورد خمس صحبت نکرده اند این بوده است که اگر صحبت می کردند خمس به جیب خلفاء می رفته است اما سکوت به معنای این نبوده است که ارباح خمس نداشته است.

ان قلت:

این کلام در مورد سیر متجسده هم می آید.

قلت:

در مورد متجسد ظهور است و ظهور را نمی توان کاری کرد.

،،،،

[1]التنبیه الثالث: طرق احراز معاصرة السیرة:[2]

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۷/۲۶.

[2] باید دقت کرد که این اثبات معاصرة سیره مورد نیاز ما نمی باشد بلکه مورد نیاز مرحوم صدر است چرا که ما در جایی که مصب سیره حجیت باشد منهجی شدیم و اطمینان کار ما را درست است و لو معاصرة هم اثبات نشود باز حجیت اموری که در زمان شارع نبوده است در نزد ما ثابت است اما درجایی که مصب سیره غیر حجیت است خواهیم گفت که اصلا ما عدم وصول ردعی هم نبودیم چه برسد به امضائی لذا نیازی به اثبات معاصرة نداشتیم و گفتیم حتی اگر ردعی از شارع هم برسد مادامی که این ردع در سیره اثر نگذارد، باز قائل به صحتیم و همینکه در عرفی امری صحیح باشد و مورد امضاء دیگر اعراف باشد ما هم معامله صحت می کنیم اما مرحوم صدر که امضائی هستند دائما برای احراز امضاء نیاز به اثبات معاصرة دارند تا از عدم ردع شارع در آن زمان امضاء را بفهمند و اثبات کنند این سیره در الان در آن زمان هم بوده و ردعی هم از شارع نرسیده است پس امضاء ثابت می باشد.

از کجا بفهمیم که این سیره در زمان امام بوده است یا خیر؟ این حجت در زمان شارع هم حجت بوده است از کجا می گوییم که در عصر شارع خبر ثقه و قول اهل خبر و قول ذی الید حجت بوده است؟

طرقی ذکر کرده اند برای احراز معاصرة سیره در عصر امام.

یک نکته ای تذکر باید داده شود:

ان قلت:

وقتی می گویند سیره عقلاء مراد سیره ای است که محدودیت زمانی و مکانی و آدابی و دینی و .. بر نمی دارد یعنی سیره مال زمان و مکان و فرقه و مذهب و .. ای خاص نمی باشد وقتی تعریف سیره این شد به نظر می رسد این بحث ما بحث لغوی نمی باشد،،،، معاصرة سیره در تعریف افتاده است که سیره زمان و مکان ندارد وقتی گفتیم خبر ثقه حجت است یعنی در همه ازمان و امکان و اقوام و ملل و نحل حجت است پس چرا می خواهید اثبات کنید در عصر معصوم این امر، حجت بوده است یا خیر؟

قلت:

این که می گوییم عقلائا این طور است یعنی زمان و مکان بر نمی دارد اما این مکان و زمان قید موضوع سیره و مصب و متعلق سیره است نه خود سیره مثلا می گوییم در عصر ما مالکیت انسان بر انسان را عقلاء امضاء نمی کنند این زمان ما قید عقلاء نمی باشد قید متعلق است یعنی مالکیت انسان بر انسان در این زمان. اما اگر در عصر ائمه عقلاء مالکیت انسان بر انسان می پذیرفتند این بخاطر تحولی است که در نظام اجتماعی صورت گرفته است در یک اجتماعی برده داری خوب است ،،،چون جنگ زیاد بوده است و انسانها محدور الدم در جنگ بودند ،،،اما در اجتماع دیگر بخاطر ارتباط با اجتماعات و جوامع دیگر این برده داری مخل به نظام است این تحول سیره نمی باشد بلکه تحول و تغییر موضوع سیره است. متعلق سیره عوض می شود بخلاف خود سیره

اگر این انسانهای الان به قبل رود مالکیت انسان بر اسنان را قبول می کنند و اگر انسانهای آن زمان را به این زمان بیاورند مالکیت انسان بر انسان را امضاء نمی کنند. پس معاصرت قید موضوع است نه سیره، سیره عوض نمی شود بلکه اجتماع عوض می شود.

اما طرق احراز که استقصاءکرده اند مجموع را گفته اند پنج تاست:

طریق اول:

اگر یک سیره ای معاصر باشد با عرفهای متاخر از عصر معصوم مثلا ما می دانیم در عصر شیخ یا سید مرتضی یا صدوق به خبر ثقه عمل می کردند چرا که تاریخ ما نسبت به زمان ایشان روشن است بخلاف تاریخ ما نسبت به عصر ائمه. از این کشف می کنیم در عصر ائمه هم در نزد عقلاء به لحاظ خصوصیت آن عصر خبر ثقه حجت بوده است. چگونه؟ سیر عقلائیه خیلی کم و دیر تبدل صورت می گیرد مگر پدیده ای اجتماعی پیدا شود مثلا نظام کشاورزی به نظام صنعتی تبدیل شود یا وسائل ارتباط جمعی توسعه پیدا کند اما این طور نمی باشد که به اراده یک نفر یا به فاصله یک نسل یا دو نسل تغییر پیدا کند در قدیم این تحولات اجتماعی یا نبوده است یا خیلی کم بوده است صد و پنجاه سال قبل با هزار و چهار صد سال قبل یکی بوده است فقط در این صد سال اخیر بخاطر صنعت و به خاطر اینکه وسائل ارتباط جمعی زیاد شده است سیره تغییر پیدا کرده است وقتی این طور شد زمانی که می فهمیم که در عصر شیخ و سید مرتضی اینطور بوده است ما اطمینان پیدا می کنیم که در عصر معصوم علیه السلام هم این طور بوده است خصوصا هر چه سیره نزدیکتر شود این اطمینان بیشتر می شود. این طریق را قبول کردیم.

طریق دوم:

نقل تاریخی اعم از این به کتب تاریخی رجوع کنی از روایات استفاده کنیم که یک امری در آن زمان اعتماد می شده است مثلا اشخاص وقتی مریض می شدند رجوع به طبیب می کردند که نشان دهنده اعتبار قول عالم و اهل خبره است خصوصا کسانی که

باروایات سرو کار دارند مطالبی برای آنها روشن شده و این روایات باید به حدی باشد که در ما مفید علم باشد.

طریق سوم:

استقراء یعنی ما عرفهای متعدد را در نظر می گیرم مثلا مردم این کشور و آن کشور این منطقه و آن منطقه ید را اماره بر ملکیت قرار می دهند از این استقراء علم پیدا می کنیم که در عصر معصوم هم این ید اماره بوده است. منشا این علم همان اساس استقراءاست. مثلا ما بعد از تجربه صدها آتش گفتیم که همه آتش ها گرم است این براساس مبانی استقراء است که وقتی هزار آتش را امتحان می کنیم و می بینیم گرم است حکم می کنیم که آتش گرم است یعنی علم و اطمینان حاصل می شود به گرم بودن آتش بعد از استقراء. حالا هم وقتی ما جوامع مختلف را دیدیم و مشاهده کردیم که ید در بین همه آنها اماره است کشف می کنیم در تمام اعراف ید اماره است یکی از اعراف عرف زمان و مکان معصوم است.

البته باید تمام شرائطی که برای استقراء گفته اند در اینجا متوفر باشد.

این دو طریق مقدمه ای می باشد برای علم و اطمینان به سیره زمان و مکان معصوم علیه السلام.

طریق چهارم:

اسم این طریق را مرحوم صدر گذاشته است ملاحظه تحلیلیه وجدانیه. ایشان فرمودند که اگر مطلبی را ــ به جای استقراء ــ به وجدان خودمان عرضه کنیم ببینیم چه حکمی می کنیم و ما هم عضوی از مجموعه عقلاء هستیم بعد از رجوع به وجدان احتمال می دهیم که این خصوصیت مخصوص به من بوده است و بعد خصوصیات خود را یک به یک جستجو می کنیم و می بینیم که خصوصیتی نبوده است . مثلا می گوییم که آیا ید باید اماراه باشد یا خیر؟وجدان می گوید بله احتمال می دهم که خصوصیت مال من بوده است مثلا شاید ریشه در شیعه بودن، طلبه بودن، سن و سال،

ایرانی بودنِ و ... من بوده است و بعد که بررسی می کنیم می بینیم بین این خصوصیات و اماریت ید ارتباطی نمی باشد بعد به این می رسیم و اطمینان حاصل می شود که خصوصیت آن عقلائی بودن آن می باشد. لذا علم حاصل می شد که در عصر معصوم این حجت، حجت بوده است. صحبت علم و اطمینان است و اگر این کار را کنیم عادتا این علم اطمینان حاصل می شود. نه این که این علم و اطمینان مصیب است.

این طریق را هم قبول کردیم.

طریق پنجم:

عدم نقل بدیل. ما بعضی از این طرق و امارات را فرض می کنیم اگر در عصر معصومین نبود حتما بدیلی داشت و اگر بدیلی داشت حتما به ما می رسید از عدم رسیدن می فهمیم بدیل نداشته است و از نداشتن بدیل می فهمیم که حجت بوده است مثل ید می گوییم در عصر ائمه ید اماره نبوده است خوب مردم معامله می کرده اند و حتما بدیلی داشته است وقتی خرید و فروش می کردند از کجا می فهمیدند که که این ثمن و مثمن ملک بایع و مشتری است؟ در زمان ما ید اماره ملکیت است اگر در آن زمان ید اماره نبود بدیلی متعارف داشت مثلا قسم بود یعنی بایع و مشتری می بایست قسم می خوردن که ثمن و مثمن مال خودشان است اگر این بوده است چون معامله متعارف است این امر هم متعارف می شده است و به ما می رسیده است و حتما می بایست نقل می شده است. در تکوینیات هم این گفته شده است که ما انسانها با دست غذا می خوریم و حیوانات با دهان غذا می خوردند خوب آیا هزار سال قبل با دهان غذا می خوردند یا دست؟اگر احتمال دهیم که با دهان غذا می خوردند به ما می رسید چون مشکلاتی داشت می بایست بدیلی داشته باشد و به ما منعکس می شد و همین که منعکس نشده است مشخص است که با دهان غذا نمی خورده اند و بدیلی هم نداشته است لذا با دست غذا می خورده اند مطمئنا.

این را هم قبول کردیم. همه را قبول کردیم.

این طرق وجود سیره را در آن زمان اثبات می کند و سکوت شارع هم که برای ما ثابت است حجیت اینها را اثبات می کند.

[۱]التنبیه الرابع: فی تبدل السیرة.

عنوان تنبیه چهارم این است: تبدل سیره به خاطر تبدل موضوع.

پاره ای از حجج در عصر ائمه حجت بوده اند و امروزه حجت نمی باشند آیا می توانیم امروز به آن حجج آن عصر عمل کرد یا خیر؟

در این تنبیه بحث داریم در امارات و حججی در عصر معصومین بوده است و معصومین با سکوت خوند آنها را امضاءکرده اند اما در عصر ما حجیت و اماریت خودش را از داده است ما که در این عصر زندگی می کنیم می توانیم به آن حجج و امارات در دایره شریعت عمل کنیم همانطور که در عصر معصومین می شد به آنها عمل کرد و آنها حجت بودند؟

ما گفتیم تبدل سیره در واقع تبدل موضوع است اگر سیره عوض شده است بخاطر این که است موضوع و زمینه اجتماعی آن تغییر یافته ست.

مثالهایی را ذکر می کنیم که اینها در عصر معصومین وجود داشته است اما در عصر ما دیگر حجیت و امارایت را از دست داده اند یا وسعت حجیتشان را از دست داده اند.

مثال اول: خبر واحد است.

قبل از تطبیق این مثال یک نکته ای گفته شود.

خبر واحد از اماراتی است که قبل از زمان شیخ تا یومنا هذا در حجیت آن اختلاف بوده است که بعضی قائل به حجیت و بعضی قائل به عدم حجیت آن می باشند. الان هم در این حجیت اختلاف است.

---

[۱] شنبه ۹۶/۰۷/۲۹.

و عنایت کنید در واقع ریشه نزاع این که آیا خبر واحد حجت است یا خیر، در این بوده است که آیا عند العقلاء حجت بوده است یا خیر. اینطور نمی باشد که گفته شود که عند العقلاء حجت می باشد و عند الشارع حجت است. ،،، ما هیچ اماره ای که به اهمیت خبر واحد باشد نداریم در عین حال هیچ اماره ای هم نداریم که به اندازه خبر واحد اختلاف در حجیت آن باشد. علت نزاع دو نکته است:

نکته اول:

نکته اول این است که دلیل حجیت سیره است و سیره یک دست نمی باشد که مطلقا حجیت و مطلقا عدم حجیت باشد. در مواردی در سیره خبر واحد حجت است و در مواردی حجت نمی باشد یعنی بعضی از فقهاء به امثله خاصی توجه و دقت می کرده اند و قائل به عدم حجیت می شدند و بعضی دیگر به امثله دیگری توجه می کردند و قائل به حجیت می شده اند.

مثلا آنکه به مثال الف نگاه می کرد می گفت مطلقا حجت می باشد و آنکه به مثال ب نگاه می کرده است می گفته است که مطلقا حجت نمی باشد.

نکته دوم:

در عصر ما دایره خبر واحد ضیق شده است و هر چه متاخرتر شده است این دایره ضیق تر شده است مثلا در قدیم در امور هامه به خبر واحد عمل می کرده اند در عصر ائمه در امور هامه به خبر واحد عمل می کرده اند بخلاف زمان ما.

اگر در عصر ائمه در امور هامه به خبر واحد عمل می کرده اند الان که در نزد عقلاء که در امور هامه به خبر واحد عمل نمی کنند می توانیم در دایره شریعت در امور هامه به خبر واحد عمل کنیم.

مثال دوم: اقرار می باشد.

در قدیم یکی از امارات معتبره در باب قضاء و قضاوت اقرار بوده یعنی قاضی بر اساس اقرار حکم می کرد اما الان در عصرنا هذا قاضی دیگر بر اساس اقرار عمل نمی

کند مگر در موارد خاصه ای که قابل فحص و جستجو نباشد اما در ماموری که قابل فحص و جستجو می باشد قاضی به اقرار عمل نمی کند چرا که قابل فحص است که معلوم شود که دزد کیست؟ آیا مقر دزد است یا خیر؟

آیا در عصرنا هذا قاضی در باب شریعت می تواند به اقرار عمل کند یا خیر؟

مثال سوم: شیاع است.

می دانید که در فقه گفته می شد که شیاع اماره نمی باشد معروف بین علمای ما این است که شیاع از امارات نمی باشد مثلا در بین مردم معروف و مشهور به عدالت و اعلمیت و اجتهاد است در اینجا اعلمیت و عدالت و اجتهاد ثابت نمی باشد لذا فقهاء در موارد شیاع قیدی اضافه کرده اند گفته اند الشیاع المفید للعلم که معنایش عدم حجیت شیاع است بلکه علم است که حجت می باشد.

یک مورد را فقهاء استثناء کرده اند که بحث نسب می باشد فلانی معروف می باشد به سیادت یا معروف است که زید فرزند فلانی است یا عمرو برادر فلانی است اینها که معلوم نمی باشد که واقعا این ها درست باشد. این شیاع از امارات در نسب است و حجت بوده و اثر خودش را دارد همینکه شایع بود که زید فرزند عمرو است اموال عمرو را به زید می دهیم یا سهم سادات را به سید معروف و شایع بین مردم می دهیم.

این را فی الجمله قبول کردیم که این شیاع در نسب حجت می دانیم اما در باب قضاء که امکان دارد بوسیله ازمایش بنوت و ابوت را تشخیص داد دیگر حجت نمی باشد بله شیوع در سیادت در باب قضاء هم حجت است چرا که سیادت را نمی توان با آزمایش به دست آورد. بله در غیر قضاء هم شیاع در نسب غیر سیادة حجت است.

مثال چهارم: فراش است.

فراش یعنی در علقه زوجیت فرض کنید همسر زید در خارج از منزل ارتباط خانگی و مراوده با کس دیگری هم دارد ولد این همسر مال زید است یا مال دیگری؟ چر اکه

همسرش تقیدی ندارد. در اینجا گفته اند که فراش می گوید که مال زید است یعنی فراش اماره ولدیت است و باعث می شود که این فرزند را منسوب به زید کنیم با اینکه احتمال ولدیت زید ضعیف است.

فراش اماره عقلائی بوده است.

اما در عصر حاضر اگر اختلاف و نزاع شد چون با آزمایش و تست می توان کرد،دیگر در باب قضاء این فراش حجت نمی باشد.

این آزمایش و تست فرض این است که مفید علم و اطمینان نمی باشد. عند العقلاء شارع نمی توان به فراش حکم کند . فرض این است که این تست و آزمایش اماره عقلائی است البته اگر عقلائی هم نباشدو مفید علم و اطمینان باشد باز فراش حجت نمی باشد.

مثال پنجم قول المراه است. زنی بگوید که حامله هستم یا خیر ثقه هم نباشد قولش حجت می باشد چرا که امری است مخفی و بعد از گذشت چند ماه مشهور می شود و الا در ماهای اولیه از امور مخفی است و لا یعلم الا من قبلها. اما درعصر ما که با تست و آزمایش می توان فهمید دیگر حجت نمی باشد چرا که راه علم منفتح است و مثل قدیم نمی باشد که راه علم مسدود بود. بله اگر ثقه باشد قول او حجت می باشد اما این دیگر از باب قول المراه نمی باشد بلکه از باب خبر ثقه است. بنا بر این که در مثال اول قبول کنیم که خبر ثقه در این موارد هم حجت است.

این مثالهایی است که در عصر ائمه حجت بوده است بخلاف زمان ما.

در جواب به این سوال که آیا در زمان ما هم حجت شرعی است یا خیر سه قول و احتمال است گفته شده است:

احتمال اول: اینها حجت است.

اگر گفتیم حجت است دلیل اعتبار در دایره شریعت چه می باشد که فقهاءدر مناسبتهای مختلف از این روایت استفاده کرده اند.

روایت به این مضمون است حلاله حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة.

از این استفاده نکرده اند که حرام و حلال تا قیامت یکی است بلکه استفاده کرده اند که دین تا ابد همان دین زمان حضرت می باشد لذا اگر امری در آن زمان حجت بود تا روز قیامت حجت است.

این برداشت درست است فی الجلمه اما نیتجه گیری درست نمی باشد معنای ثبات دین یعنی عدم نسخ و تغییر است اما اگر در جایی موضوع عوض شد دیگر در اینجا حکم الله عوض نشده است فرض کنید یکی از الات قمار از آلیه قمار خارج شد خوب در شریعت لعب به الات قمار حرام است الان باید فقیه بگوید لعب با این آلتی که از قماریت خارج شده است حرام است!؟ یعنی تا روز قیامت این لعب حرام است با این که الان از آلات قمار نمی باشد؟! عوض شدن موضوع معنایش این نمی باشد که دین تغییر پیدا کرده است اگر گفتیم این امور حجت است یعنی اموری که در نزد عقلاء حجت بود در نزد شارع حجت است در اینجا که دیگر حجت در نزد عقلاء نمی باشد بگوییم که در نزد شارع حجت است. این روایت می گوید که احکام عوض نمی شود نه موضوعات.

احتمال دوم: از کلماتی که ظاهر است تفصیلی است که در مسئله داده اند گفته اند به دلیل امضاء آن سیره نگاه کنیم که لفظی است یا لبی. اگر لبی باشد الان دیگر حجت نمی باشد اگر لفظی باشد حجت است. مثلا شیاع دلیل امضاء آن لبی است شارع با سکوت خودش شیاع را امضاءکرده است نه اینکه روایتی این امضاء را بیان کرده است. اما دلیل امضاء خبر ثقه بنا بر نظر بعضی فقهاء آیه نبا است که این اطلاق دارد و حجیت هر خبر ثقه ای را امضاءمی کند بخلاف شیاع که دلیل لبی است و دیگر لسانی ندارد لذا اطلاقی ندارد و نسبت به زمان ما لسانی ندارد لذا حجت نمی باشد.

مناقشه:

گفتیم که اگر دلیل امضاء لفظی باشد بخاطر اینکه این ارتکاز براین که حجیت خبر از باب این است در نزد عقلاء حجت است آنکه در اذهان عقلاء مرتکز است که خبری که عقلاء به آن عمل می کنند باید عمل کرد لذا باز اطلاقی حاصل نمی شود برای ادله لفظیه امضاء . دلیل لبی هم که واضح است. این امضاء در این قبال این ارتکاز یا مجمل می شود یا منصرف می شود به مواردی که در نزد عقلاء حجت است.

نتیجه این می شود احتمال سوم:

احتمال سوم این است که این امارات که الان حجت در نزد عقلاء نمی باشند در نزد شارع هم حجت نمی باشد. وجه این امر در بحث امارات می آید که ما اصلا دلیل لفظی بر امضاء نداریم و دائما دلیل ما سکوت است که دلیل لبی است که اصلا لسانی ندارد که اطلاق داشته باشد. حتی اگر آیه نبا دلیل امضاء باشد از این حیث در مقام بیان نمی باشد لذا اطلاقی ندارد. لذا فقط اموری حجت می باشند که الان در نزد عقلاء حجت است.

***[1]،،،

المقام الثانی: فیما یکون مصب السیرة غیر الحجیة.

مقام ثانی مال جایی است که سیره متعلقش امری غیر از حجیت و اماریت می باشد سواء کان آن متعلق امر واقعی باشد مثل صحت و بطلان می بیع عند العقلاء عقد صحیح یا عقد سفیه باطل است یا امر اعتباری باشد مثل ملکیت و زوجیت می گوییم اگر کسی با کسی ازدواج کرد و آن ازدواج در آن عرف درست بود آن عقد در نزد عقلاء درست است. یا ضمان باشد می گوییم شخص متلف عند العقلاء ضامن است یا سببیت می گوییم ید از اسباب ضمان است عقلائا.

بعضی از امور واقعی است هستند مثل صحت و بطلان و سببیت و بعضی اعتباری.

[1] یکشنبه ۹۶/۰۷/۳۰.

اگر سیره ای متعلق به اینها شد آیا ما می توانیم از این سیره و لو به ضمیمه مقدمه ای آا ر پیش شارع ثابت است یا خیر؟

فقهاء دو دستگاه را قائلند عرفی و شرعی و همه انواع امور گفته شده است را دو قسم یم کنند سبب شرعی و سبب عرفیُ ضمان شرعی و ضمان عرفی عقد شرعی و عقد عرفی صحت شرع یو صحت عرفی. وقتی می گوییم سیره است ضمان و سببیت ملکین عرفیه ثابت می شود فقهاءتعبیر می کنندد عرفی و تعبیر دقیق این است که ملکیت عقلائیه اثبات می شود می خواهیم ببنیم شارع این ولایت و سلطنت و .. را پذیرفته است ؟یعنی قبول کرده است یعنی اگر ولایت پدر بر فرزند را قبول کرده است معنایش این نمی باشد که دو ولایت شرعیه و عرفیه بلکه یک ولایت دارد که این ولایت را هم عقلاءپذیرفته اند هم شارع یعنی عند العقلاءو شارع پدر بر فرزند ولایت دارد. در تکلیف دو تاست یعنی یک تکلیف عقلائیه و یک تکلیف شرعیه بخلاف احکام وضعیه که یک حکم بیشتر نمی باشد که هم مورد قبول شارع و هم مورد قبول عرف می باشد. نسبت بین عرف و شرع عموم خصوص من وجه بوده است در نزد فقهاءگاها در نزد شارع یک حکم وضعی بوده است بخلاف عقلاءمثلا فقهاء فرموده اند اگر شخصی بیعی انجام داد در نزد شارع حق فسخ برای بایع و مشتری قرار داده است به عنوان خیار مجلس بخلاف عقلاءکه چنین حقی برای این دو نمی باشد. تارةعقلاءا حقی است بخلاف شرع در نزد عقلاءبیع خمر و میته صحیح است اما در نزد شارع باطل است.

و گاهی اوقات هر دو با هم توافق دارند مثل این که اگر مسلمانی به مسلمانی گوسفندی یا پارچه ای را فروخت ا ین بیع عند العقلاءو شارع صحیح می باشد.

پس تمام بحث ما در سیره به دنبال این می باشیم که ما می توانیم از سیره عقلاء با ضمیمه مقدمه ای خواهیم گفت امضاء شارع این مصب سیره را یا به تعبیر دیگر ما می توانیم مصب سیره را شرعی حساب کنیم همین که ردعی از شارع نرسد یا زمانی می توانیم بگوییم شرعی است که امضائی از ناحیه شارع باشد همان نزاع عدم ردع و امضاءد راین جا است مرحوم آخوند و اصفهانی گفته اند که سیره باشد و ردعی احراز نشود

کافی است که بگوییم مذهب شارع هم این است اما در نزد غیر اینها باید امضاء احراز شود. این نزاع بین مشهور است که همان دو دسته در مقام اول در این جا می باشد عده ای عدم ردعی و عده ای امضائی می باشند.

(عدم ردعی ها جزء امضائی ها حساب می شود عدم ثبوت ردع غیر امضائی ها می باشند یک امضاء و عدم ردع و عده ای عدم وصول ردعی می باشند).

ما در مقام اول امضائی شدیم در این مقام سابقا امضائی نبودیم و می گفتیم عدم وصول ردع کافی است امضاء لازم نمی باشد عدم وصول ردع کفایت می کند و الان می گوییم که عدم وصول ردع هم نیاز نمی باشد حتی اگر ردع هم کند فایده ای ندارد.

لذا هیچ کدام را ما لازم نداریم.

مقدمة فی امور:

قبل از ورود در مطلب باید اموری را به عنوان مقدمه ذکر کنیم:

الامر الاول: ان حق طاعة الشارع فی الوجوب و الحرمة فقط.

شارع مقدس حق الطاعة بر مکلفین دارد یعنی وجوب الطاعة عقلا اطاعت خداوندی بر مکلف واجب است این حق الطاعة از آن تعبیر می کند یعنی جایی که طاعت و تبعیت شارع مقدس بر من مکلف واجب است . دایره حق الطاعة در همه تکالیف یکی ایجاب و یکی تحریم است اگر شارع مقدس عملی را واجب کرد بر مکلف واجب است که آن را اتیان کند و اگر عملی را حرام کرد بر مکلف واجب است که آن عمل را ترک کند در غیر این دو مورد حق الطاعة بر هیچ مولائی ثابت نمی باشد من جمله حق الاطاعة یا به معنای اینکه طاعت دارد اما عقلا لازم نمی باشد که مکروهات و مستحبات است اگر عملی را مستحب کرد یعنی طلب ندبی داشت و اگر عملی را مکروه کرد یعنی طلب کراهتی داشت در این دو مورد تبعیت و طاعت معنا دارد اما عقلا اطاعت شارع مقدس در دایره مستحباب و مکروهات عقلا واجب نمی باشد عقلا می توانیم با اوامر الهی در مستحباب و مکروهات مخالفت کنیم.

اما در تمام احکام شرعی غیر این چهار حکم، اصلا اطاعت و مخالفت بی معنا است مثلا شارع بگوید عقد السفیه عندی باطل ما می آییم عقدی می بندیم، مخالفت کردیم؟! خیر چون اصلا از ما نخواست که با سفیه عقد نکنیم. یا اگر عقد را انجام ندادیم آیا اطاعت کردیم!؟ خیر چون از ما نخواسته بود که عقد را انجام دهیم چرا که اطاعت و مخالفت در جایی معنا دارد که طلبی در کار باشد و در غیر آن چهار مورد وجوب و حرمت و استحباب و کراهت طلبی در کار نمی باشد و در استحباب و کراهت هم این اطاعت و مخالفت عقلا لازم نمی باشد.[1]

بله اگر شارع گفت که بیع ا لسفیه باطل و التصرف فی ماله حرام عندی در این صورت می توانیم با سفیه معامله کنیم اما دیگر نمی توانیم در مال او تصرف کنیم چرا که تصرف را حرام کرده است که طلبی دارد. اما در مورد عقدش طلبی نداشتند.

پس دائما حق الطاعةموضوعش دائما دو حکم بشتر نمی باشد که ایجاب و تحریم می باشد.

عند العقلاء بیع غرری باطل است اگر دو نفر قبول کنند که بیع غرری انجام دهند و راضی به تصرف در مثمن و ثمن باشند این تصرف در مال دیگری را دیگر حرام نمی دانند شارع هم اینطور است که اگر بیع غرری را حرام کرده است اگر دو طرف راضی به بیع غرری شوند بیعشان باطل است اما تصرف آنها در مال دیگری مشکلی ندارد و حرام نمی باشد.

پس دایره حق الطاعة منحصر به دو حکم است یکی وجوب و یکی تحریم.

&&&ان قلت و قلت [2]

---

[1] البته در مسلک خود ما اطاعت و مخالفت حتی در استحباب و کراهت معنای ندارد اما طبق مسلک قوم اطاعت و مخالفت معنا دارد اما معصیت و اطاعت با توجه به مسلک آنها هم معنا ندارد. نه اینکه دایره اطاعتش محدود است خیر اصلا معصیت و اطاعت بی معنا است.

[2] این مقدمه ذکر شد تا مشخص شود که هر امری از شارع رسید اطاعت ندارد چرا که در ذهن فقهاء این بوده ست که اگر هر چیزی از شارع رسید باید از مخالفت آن دوری کرد و اگر گفت بیع الخمر باطل باید آن را باطل بدانیم و اگر ندانیم معصیت کردیم و مخالفت کردیم.

الامر الثانی: المراد من سیرة العقلاء هو سلوک کل عرف موید من قبل سائر الاعراف لا ما کان یقوله المشهور ان لجمیع الناس فی کل الازمنة و الامکنة سلوک واحد.

امر دوم یک تصحیح ذهنیتی است که فقهاء ما در باب سیره دارند این ها فکر می کردند که اگر می گوییم که اتلاف در بین عقلاء سبب الضمان است اگر کسی مال کسی را تلف کرد ضامن است یعنی تمام عقلاء در تمام زمان ها و عرفها یک سیره واحدی دارند اتلاف سبب الضمان است. اینها فکر می کردند که عقلاء بما هم عقلاء موقفی دارند و بعد دنبال این بودند که ببینند که مولا در مقابل این موقف چه موقفی دارد؟ موقفش سلبی است یا ایجابی. ما ها قبول نکردیم تحلیل و توضیح ما از سیره فرق می کند ما سیره واحد نداریم ما سیر متعدد را داریم در عصر متاخر ارتباطات وسیع شده است و ما با تمام دنیا در ارتباط هستیم اما تا قبل از این که این وسائل ارتباط جمعی نبود سیر پراکنده بودند که سالهای سال این مجموعه ها با هم ارتباط نداشتند و اصلا با فاصله کمی هم که داشتند از یکدیگر خبر نداشتند چه برسد به انسانهایی که در دو قاره زندگی می کردند ما فقط عرفها داریم که این عرفها بر اساس تجربه های مشترک جهات مشترکی را با هم داشتند لذا سیر مشترکی گاها شکل می گرفت و در خیلی از موارد هم سیر مشترک نبود. آن اشتراک هم گاها بین همه بود و گاها هم بن همه نبود مثلا شرائط صحت بیع اگر در این مورد تحقیق کند دهها شرائط مختلف پیدا می کند مثلا نقل شده است که شرط صحت عقد این استکه باید بینی ها را به هم بزنند و اگر این بینی ها را به هم نزد این معامله صحیح نمی شود و منعقد نمی شود در بعضی عرفها باید دست بدهند و اگر دست ندهند اصلا عقد منعقد نمی شود بخلاف عرف ما که هیچ کدام لازم نمی باشد لذا اعراف مختلف است. مراد ما کدام است؟

ما می گوییم که هر عرفی از اعراف خاص که یک سیره ای را داشته باشد که آن سیره در نزد دیگر اعراف در دایره همان عرف محترم باشد می گوییم عقلائی مثلا در عرفی که انسان می تواند با خواهر خودش ازدواج کند که در اکثر اعراف باطل است اما اگر در عرفی چنین عقدی صحیح باشد می گوییم این عقد صحتش عند العقلاء صحیح است چرا که همه اعراف این عقد را در دایره این عرف صحیح می دانند و امضاء می

کنند و به آن احترام می گذارند. لذا می گوییم صحت این عقد عقلائی است لذا معنای صحت عقلائی این نمی باشد که همه می توانند چنین ازدواجی داشته باشد خیر فقط افراد آن عرف می توانند این کار را کند و سایر اعراف خاص هم به این ازدواج احترام می گذارند. یعنی دیگر اعراف این زن را متزوجه می دانند نه مجرد. که این دیگر تاسیس از ناحیه عقلاء نمی باشد بلکه امضاء آنچه که بوده است، می باشد. لذا مثلا فقهاء صد در صد ،،،باطل است گفت اند که بیع خمر در نزد عقلاءصحیح است و نزد شارع و عرف مسلمین باطل است گفتیم این مثال درست نمی باشد بلکه در نزد عرف مسلمین و شرع و عقلاء هم باطل است. لذا این که فقهاء فرمودند که ازدواج مجوس با خواهرش عند المجوس درست است و در نزد عقلاء و شارع باطل است چرا که در نزد کل صحیح است لذا شارع گفته است با آن زن نمی توانی ازدواج کنی.

بله گاهی اوقات سایر اعراف یک سیره را امضاء نمی کنند مثلا اگر در عرفی شوهر مالک زنش باشد و بتواند آن را خرید و فروش کند سایر اعراف این را مضاء نمی کنند لذا می گوییم این شوهر مالک زنش است در نزد عرف خودش اما در نزد عقلاء مالک نمی باشد.

لذا فقهاء نظر داده اند که اموال کفار را می توانی تملک کنی اگر تملک کردیم در نزد مومنین درست است اما در نزد عقلاء محترم نمی باشد و ماشین متعلق به فرد غیر مسلمان است نه فرد مسلمان.

لذا اینکه فقهاء احکام وضعی را به عرفی و شرعی تقسیم کرده اند درست نمی باشد اگر در نزد مسلمین باطل بود در نزد عقلاء هم باطل نمی باشد. ،،،

[۱] فقهاء سعیشان در این بوده است که این امور را علاوه بر اینکه عقلائی بود را شرعی کنند ،،،

[۱] دوشنبه ۹۶/۰۸/۰۱.

البته می تواند مصب سیره حسن و قبح هم باشد اما حسن و قبح عقلائی را مطرح نکردیم چرا که بحث ما بر اساس حسن و قبح عقلی است و کسانی که حسن و قبح عقلی را قبول کرده اند حسن و قبح عقلائی را قبول نکرده اند بلکه قائل به حسن و قبح عرفی شده اند ،،،،

الامر الثالث: المراد من العناوین المعاملی فی الکتاب و السنة المعنی العرفی الذی هو خصوص الصحیح عند العقلاء.

گفتیم اگر در خطابات شرعیه قرآن یا از معصومین اگر یک از عناوین معاملی اخذ شذه باشد مثل: «احل الله بیع» و مثل «اوفوا بالعقود» باشد مثل نکاح مثل رحم مثل حقوق گفتیم هر یک از عناوین معاملی که در خطاب شرعی ما یعنی کتاب و سنت اخذ شده است حمل می شود بر معنای عرفی مگر این که قرینه ای بر خلاف باشد. این مطلب که هر عنوان در کتاب و سنت به معنای عرفی آن اخذ می شود این سیره عقلاء است در باب محاورات و مورد تسالم علماء در اصول است.

این معنای عرفی این عناوین چیست؟ مثلا سخن از حق می شود معنای عرفی حق چیست؟ در یک مثال توضیح دهیم مثلا عنوان «بیع»: معنای عرفی بیع چیست؟ بیع تقسیم می شود به بیع صحیح و فاسد ما ها از کسانی هستیم که می گوییم در عناوین معاملی معنای عرفی، خصوص صحیح است یعنی بیع فاسد بیع نمی باشد و بالعنایة بیع گفته می شود بیع یعنی بیع صحیح و بیع موثر. این که می گوییم موثر مراد تاثیر اعتباری است نه تاثیر تکوینی. خوب سوال می شود موثر در نزد کی؟ عند العقلاء؟ عند عرف؟ عند الشارع؟ ما ها از کسانی هستیم که قائلیم مراد، موثر و صحیح عند العقلاء است.[1] چرا؟ عند عرف ،،،،اگر باشد در اکثر قریب به اتفاق موارد اگر عقدی در نزد

[1] اگر دقت کرده باشید در این جا ما با دو عرف سروکار داریم: یک گفتیم که ما عناوین را حمل می کنیم بر معنای «عرفی» و دیگر گفتیم که مراد از معنای عرفی حصه صحیح و موثر معامله است البته صحیح و موثر عند «العقلاء». عرفی که در اول گفتیم مراد عرف محاوره است که دائما عرفی است خاص و اصلا عقلائی بودن آن معنا ندارد چرا که در اینجا تایید معنا ندارد و عرفی که در صحت و تاثیر معامله وعقد مد نظر است عرف خاص مورد تایید سایر اعراف می باشد. پس اینکه گفته می شود موثر عند العقلاء باید توجه داشت که در ملاک صحت و تاثیر است نه حمل لفظ بر معنای عرفی که در اینجا عرف مکان و زمان محاوره مراد است که عرفی است خاص و عقلائی بودن آن معنا ندارد چرا که تایید سایر اعراف معنا ندارد.

عرفی صحیح بود و اعراف دیگر امضاء کنند می شود عقلائی بله عند عرف جایی است که در نزد عرفی صحیح بود و سایر اعراف در دایره این عرف هم امضاء نکردند آیا معنای عرفی عناوین معاملی و بیع شامل این مورد می شود یا خیر؟ آیا عنوان بیع شامل این مورد می شود یا خیر؟ مثلا پدری فرزند خودش را فروخت و در نزد این عرف درست است اما اعراف دیگر این را حتی در دایره خود این عرف هم امضاء نمی کنند. آیا عنوان بیع شامل این مورد هم می شود؟

این بحثی است در معنای عرفی بیع که کدام یک معنای عرفی است صحیح عند العقلاء؟ یا عند عرف؟ یا صحیح عند الشارع؟ یا صحیح عند هر سه؟ یا دو تا از این سه تا؟ این در تشخیص معنای عرفی است که برهانی نمی باشد ما ها اعتقاد مان این است که مراد این عناوین معاملی و معنای اینها صحیح و موثر عند العقلاء است.

اگر هم بگویید مراد موثرا عند عرف است می گوییم عناوین داخل روایات اطلاقی ندارد که شامل همه موارد عرفی شود حتی مواردی که آن عرف به آن بیع می گوید اما اعراف دیگر امضاء نمی کنند مثل بیع فرزند توسط پدر که عرف به آن بیع می گوید و صحیح و موثر هم می داند لذا فقط آن مورد صحیح عرفیی را در بر می گیرد که مورد امضاء دیگر اعراف باشد که دوباره می شود عقلائی.

این بنا بر این است که بیع یک معنا بیشتر ندارد و مشترک لفظی نمی باشد.

بله ممکن است که هر عرفی به معامله خودش بیع بگوید این اثری ندارد مراد ما بیعی است که در لسان آیات و روایات آمده است؟ یعنی در عرف شارع این بیع معنایش چیست؟ ما قائلیم معنای این عناوین، بیع صحیح عقلائی است.

ما قائلیم تملیک موثر عند العقلاء معنای عرفی بیع است.

بله استعمال بیع در نزد عرف خاص که مورد امضاء دیگر اعراف نمی باشد این استعمال حقیقی است چرا که او اعتقاد دارد که این فرد بیع موثر است مثلا من اعتقاد دارم که زید مجتهد است و واقعا زید مجتهد نمی باشد این استعمال حقیقی است نه

مجازی لذا اشکال نشود که لازمه این مبنای شما این است که استعمال بیع در نزد عرف خاص نسبت به معامله ای که مورد امضاء دیگر اعراف نمی باشد این استعمال در نزد شما باید مجازی باشد. خیر چنین ملازمه ای وجود ندارد می تواند مراد از معنای معاملی معانی عقلائی باشد اما در عین حال در نزد آن عرف خاص استعمال آن عناوین بر مصادیق خودشان حقیقی باشد. اما حقیقی ادعائی یعنی ادعا دارد که این مورد تملیک، معنای حقیقی این عنوان است. یعنی ادعای آن عرف خاص این است که کار ما بیع است حال یا به خاطر اینکه می داند بیع نمی باشد و فقط ادعا می کند یا این ادعا از باب جهل است.

پس معنای عرفی عناوین معاملی، ما یصح و یکون موثرا عند العقلاء می باشد.

لذا در ارتکاز فقهاء ما هم بوده است وقتی می خواسته اند عقد را تعریف کنند گفته اند: «العقد ما یکون صحیحا عند العقلاء» حال یا این را معنای عرفی عقد گرفته اند یا گفته اند که مراد از «العقود» در «اوفوا بالعقود» این است.

الامر الرابع: اقسام نهی الشارع و اثرها.[1]

اگر شارع مقدس از یکی از عناوین عقلائیه نهی کند مثلا نهی کند از وصیت زاید بر ثلث یا نکاح با خواهر زن یا... این نهی دو صورت دارد:

القسم الاول: نهیه یکون نهیا مولویا فیدل علی حرمة متعلقه و ان کان صحیحا.

گاهی نهی شارع مقدس نهی مولوی است یعنی واقعا ردع کرده است از این عمل و معامله یا به تعبیر دیگر نهی شارع، نهی تحریمی است گفتیم که تکلیف به ید شارع است بر اساس حکمت هر چه را که بخواهد می تواند واجب و یا حرام کند.

خوب وقتی می گوییم بیع خمر حرام است خود بیع حرام است نه انشاء بیع یعنی آنچه به حمل شایع بیع است که در اصطلاح ما می گوییم بیع اسم است برای ایجاب موثر لذا وقتی شارع بیع خمر را حرام کرد خود بیع که ایجاب موثر باشد حرام است لذا

[1] سه شنبه ۹۶/۰۸/۰۲.

اگر من معامله خمر کردم بیع من درست است لذا عوض در ملک من و خمر در ملک مشتری داخل می شود اما در عین حال کار حرامی انجام دادم.

انشاء بیع را در جایی می گویند که ایجاب است اما موثر نمی باشد مثل اینکه من خمر را به مجنون یا سفیه یا بچه کوچک بفروشم این بیع باطل است اگر شارع تحریم کرد بیع خمر را شامل این بیع نمی شود لذا اگر به مجنون خمر فروختیم این بیع من درست نمی باشد و باطل است و اصلا کار حرامی انجام نداده ام. در نظر عقلاء این بیعها باطل است. لذا در قرض ربوی گفتیم که در شریعت اسلام حرام است اما اگر قرض ربوی انجام دهم که فی نفسه باطل است مثل قرض ربوی به یک انسان سفیه این دیگر حرام نمی باشد یا مثلا به مجنون قرض می دهم به شرط زیاده این دیگر محرم نمی باشد چرا که باطل است. قرض ربوی زمانی حرام است که صحیح باشد.

اگر من پول زید را غصب کنم و به عمرو بدهم به قرض ربوی این قرض باطل می باشد لذا حرام نیست.

خوب اگر شارع مقدس از یکی از عناوین معاملی نهی کرد می گوییم آن معامله صحیح است اما فعل ما حرام است مثل غیبت و شرب خمر که فعلی است حرام. اما اگر در اثر تحریم شارع یک اثر تکوینی حادث شد و آن اینکه این بیع عند المسلمین باطل شد و غرض هم ابطال بیع نبود و غرضش این بود که این بیع و قرض ربوی در خارج ایجاد نشود اما اثر تکوینی گذاشت و بیع خمر و قرض ربوی باطل شد که به تبع عند العقلاء هم باطل شد و ما قائلیم که اگر بعد نهی شارع معامله ای عند العقلاء باطل شود اینجا دیگر حرام نیست چرا که این دیگر انشاء البیع است نه بیع و شارع هم بیع را حرام کرده است نه انشاء البیع را. با فرض اینکه عناوین معاملی معنایش معامله صحیح است یا مراد شارع معامله صحیح است.[1]

---

[1] با این بحث آن مغالطه مرحوم فخر المحققین که نهی دلالت بر صحت می کند مشخص می شود بحثی است در بحث معاملات که آیا نهی دلالت بر بطلان می کند یا خیر؟ مرحوم فخر المحققین قائل هستند که نه تنها دلالت نمی کند بر بطلان بلکه دال بر صحت است چر که اگر نهی از چیزی شود که باطل است این نهی از امری است که شخص قدرت بر ایجاد آن را ندارد چرا که بیع دائما وضع شده است بر ایجاب صحیح و موثر و نهی هم که موجب بطلان است شارع نهی می کند از چیزی که به صرف نهی باطل است و بعد از بطلان نهی

یا اگر بر اساس فتوای فقهاء عقد باطل شد یعنی فقهاء به اشتباه فکر کرده اند که نهی دلالت بر بطلان می کند و فتوا به بطلان دادند و عرفی شکل گرفت در اینجا هم دیگر این بیع باطل، حرام نمی باشد.

بله شارع می تواند انشاء البیع را تحریم کند اما فرض ما این است که شارع بیع را تحریم کرده است. همه دست شارع است و هر چه را می تواند تشریع کند.

بله امکان دارد بعد از انشاء البیع خمر را تسلیم کنم اما این انشاء حرام نمی باشد اما تسلیم خمر خودش حرام است.

القسم الثانی: نهیه لا یکون نهیا مولویا بل بداعی حدوث بطلانه عند العرف و العقلاء فعندئذ لا یکون حراما.

اما یک بار شارع نهی می کند اصلا قصدش ردع و تحریم نمی باشد فقط غرض شارع این است که این معامله نزد عرف و به تبع نزد عقلاء باطل شود لذا ردع نمی خواهد بکند. نهی می کند از وصیت زائد بر ثلث نه اینکه اگر کسی وصیت کرد، وصیتش فعل حرام است قصد او از نهی از وصیت زائد بر ثلث این بوده است که این نحوه وصیت باطل شود زمانی باطل می شود که در عرف مسلمین باطل شود که در نتیجه عند العقلاء هم می شود باطل که قبل از عرف سازی صحیح عند العرف و العقلاء بوده است. کما اینکه الان در نزد غیر مسلمین این وصیت صحیح است.

اگر نهی شارع از این باب باشد این فعل حرام نمی باشد منتها قبل از موفقیت شارع این وصیت نافذ است و صحیح و آثار شرعی معامله صحیح بر آن بار می شود

شارع شامل آن نمی شود چرا که نهی به چیزی تعلق می گیرد که صحیح باشد و این معامله هم به خاطر نهی شارع فرضا باطل است. مشهور جواب داده اند که مراد صحت عند العقلاء و بطلان در نزد شارع است. ما بر هر دو کلام اشکال داریم اشکال به فخر المحققین این است که نهی شارع دلالت بر صحت می کند اما اینطور نمی باشد که تا آخر صحیح باشد به علت اینکه نهی شارع به نا مقدور تعلق نگیرد خیر در اوائل صحیح می باشد و در ادامه به خاطر همین نهی در عرف مسلمین باطل شده و بالتبع در نزد عقلاء هم باطل شود. نهی به بیع تعلق گرفت و بیع مقدور من بود و در گذشت زمان بیع می شود نا مقدور بله من بعد از این دیگر نمی توانم بیع را مرتکب شوم و فقط انشاء البیع می کنم.

اما اشکال ما به مشهور این است که نمی شود که در نزد عقلاء صحیح باشد و در نزد شارع باطل باشد یا بالعکس چرا که اگر در نزد شارع باطل باشد یعنی در نزد عرف مسلمین باطل است و در نظر عرف مسلمین که باطل باشد اعراف دیگر این را امضاء کرده لذا در نظر عقلاء هم باطل می شود.

اما بعد از موفقیت دیگر این وصیت نافذ و صحیح نمی باشد بلکه باطل است و آثار شرعی معامله صحیح بر آن بار نمی شود.

هذا تمام الکلام فی المقدمة.

ذی المقدمة: لا معنی للامضاء و عدم الامضاء ان لم یکن العناوین المعاملی موضوعا او متعلقا لاحکام الشارع.

طبق امر اول دایره حق الطاعة شارع فقط در دایره تکالیف است نه احکام وضعی در نتیجه احکام وضعی هیچگونه حق الطاعتی ندارد پس بنابراین این عناوین معاملی را چه شارع در عرف سازیش موفق باشد یا نباشد اثر ندارد و آنچه اثر دارد تکلیف است و شارع می تواند یکی از عناوین را متعلق یا موضوع تکلیفش قرار دهد که در این صورت حق الطاعة معنا دارد اما اگر این عنوان معاملی موضوع[1] و متعلق تکلیف نباشد صحبت از امضاء یا عدم امضاء شارع لغو است.

لذا اگر عنوان معاملی پیدا کردیم اصلا بحث از ردع و عدم ردع شارع لغو است چرا که وقتی اثر دارد که موضوع یا متعلق تکلیف شرعی قرار دهد مثلا بگوید عمل به عقود لازم است که عقود موضوع است و حرم الرباء که رباء می شود متعلق.

اگر عنوانی را متعلق یا موضوع قرار دهد جای بحث دارد.

اذ کان موضوعا:

اگر شارع یکی از عناوین معاملی را موضوع قرار دهد. موضوع تکالیف به ید شارع است و هر چیزی را می تواند موضوع احکام تکلیفی خود قرار دهد حتی می تواند در امور تکوینی حصه ای از امر تکوینی را موضوع حکم شرعی قرار دهد و حصه ای را هم که از آن امر تکوینی نمی باشد که موضوع قرار دهد. حیض و عادت ماهانه خانومها از اثرات تکوینی است و شارع این حیض را موضوع تکلیف قرار داده است مثلا گفته است مکث و دخول حائط در مسجد، حرام است نسبت بین امر تکوینی و موضوع

[1] موضوع که فرض وجود می شود یعنی به فعلیت آن حکم فعلی می شود و متعلق هم دائما فعل اختیاری است.

تکلیف عموم و خصوص من وجه است مثلا خونی که در سه روز می بیند که حیض است موضوع تکلیف نمی باشد و مکث در مسجد حرام نمی باشد و طهر متخلل را هم که حیض نمی باشد حکم حیض دارد. حیض واقعی را موضوع حکم قرار نداده است و غیر حیض را موضوع حکم قرار داده است. در طهر متخلل این زن قطعا حائض نمی باشد اما در عین حال شارع گفته است که دخول در مسجد بر این شخص حرام است لذا نسبت موضوع حکم شرعی و حائظ تکوینی و طبیعی عموم و خصوص من وجه است. لذا این که موضوع تکلیف چه باشد به ید شارع است.

حالا اگر شارع یکی از عناوین را موضوع قرار داد می تواند موضوع اوسع مساوی یا اضیق باشد و لکن اگر قرینه ای نباشد حمل می شود بر معنای عرفی اگر شارع گفت اوفوا بالعقود قرینه ای هم نیاورد می گوییم مراد از عقد همان معنای عرفی است که عقد صحیح عند العقلاء است یعنی اگر شما عقدی را انجام دادید که عند العقلاء صحیح بود عمل به آن لازم است اما اگر عقلائا صحیح نبود وفای به آن لازم نیست.

اگر شارع گفت: «بیع العنب باطل عندی» فقهاء می گویند: «اوفوا بالعقود» به این کلام شارع تخصیص می خورد یعنی اوفوا بالعقود الا فی بیع العنب.[1] ما می گوییم این کلام فقهاء درست نمی باشد چرا که اگر این بیع العنب عند عرف المسلمین باطل بود یا به خاطر همین بطلان عند الشارع عرف بر بطلان شکل گرفت، عند العقلاء هم باطل است و اصلا «اوفوا بالعقود» این را نمی گیرد و تخصیص نمی باشد چرا که گفته شده است مراد از عقود، عقود صحیح عند العقلاء می باشد.

اما اگر این بطلان عند الشارع در مسلمین اثر نکرد چرا که مسلمین مثلا بی موالات هستند و به خطابات شرع و قرآن اعتنائی نمی کنند، و بیع العنب عند المسلمین صحیح بود، «اوفوا بالعقود» این را می گیرد. انما الکلام در این است که هدف شارع از این کلام:

[1] این کلام مشهور در صورتی درست است قائل باشند که مراد از عقد در «اوفوا بالعقود» عقد صحیح عند العقلاء است و اینها هم قائلند که بیع العنب در نزد عقلاء صحیح و در نزد شارع باطل است. و الا اگر قائل باشند مراد صحیح عند الشارع است با توجه به اینکه عناوین وضع بر عقد موثر و صحیح شده اند اوفوا بالعقود اصلا شامل این نمی شود که صحبت از تخصیص شود.

«بیع العنب باطل عندی» این است که بیع العنب را در نزد عقلاء باطل بسازد و عرف سازی کند یا می خواسته است این «اوفوا بالعقود» را تخصیص بزند، ضمن اینکه اصلا تخصیص غیر عرفی است چرا که معنای تخصیص این استکه این معامله صحیح است و اگر انجام شد اثر گذاشته و تملیک می آورد اما عمل به آن لازم نمی باشد. این خیلی غیر عرفی است یک معامله صحیح غیر لازم الوفاء. و ضمن اینکه تعبیر به «بطلان» و اراده عدم لزوم وفاء غیر عرفی است.

وقتی اینطور شد تخصیص ثابت نمی شود و «اوفوا بالعقود» این را هم می گیرد و وفاء در بیع عنب هم واجب است.

[1]اما اگر این کلام مولا نهی و تحریم باشد مثلا بگویند: «البیع وقت النداء حرام» و از طرف دیگر فرموده اند: «اوفوا بالعقود» در اینجا واضح است که این خطاب دوم مخصص اوفوا بالعقود نمی باشد چرا که در بیع معاملی گفته شده است که حرمت عقد با صحت آن قابل جمع می باشد بیع وقت النداء صحیح است اما حرام است اینکه قابل جمع نمی باشد این است که عقد صحیح باشد و در عین حال لازم الوفاء نباشد.

پس اگر دقت کرده باشید در ما نحن فیه اگر عنوان معاملی موضوع تکلیف واقع شود مثل این است که یک عنوان تکوینین موضوع واقع شود.

این در جایی بود که موضوع واقع شود.

و اذا کان متعلقا:

اما اگر متعلق تکلیف یک عنوان معاملی واقع شود مثلا: «حرم الربی» که گفته شده است که مراد بیع ربوی است و گفتیم که منافاتی نمی باشد که حرام باشد و اگر انجام شد صحیح و لازم الوفاءباشد اما اثر تکوینی دارد که در صورت حرمت آن باعث بطلان عند العرف می شود که در این صورت عقلائا باطل می شود که در این صورت ما هم قائل به بطلان می شویم الا در بیع خمر که در روایت آمده است:

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۸/۰۳.

« ۲۲۳۸۷ – ۵–[1] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ ع فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص نَهَى أَنْ يُشْتَرَى الْخَمْرُ وَ أَنْ يُسْقَى الْخَمْرُ وَ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ غَارِسَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ شَارِبَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا وَ آكِلَ ثَمَنِهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ.

وَ رَوَاهُ أَيْضاً مُرْسَلًا مِثْلَهُ[2].[3]»

چون وفاء به آن حرام است معامله باطل است اما اگر وفاء به آن حرام نباشد قائل به صحت می شویم بله خود فروشی حرام است چرا که وفاء به آن حرام است. فرق بین قرض ربوی و بیع ربوی چه می باشد؟در قرض ربوی وفاء حرام نمی باشد لذا صحیح است اما وفاء به بیع ربوی حرام است لذا باطل است.

چرا که در جایی که وفاء به عقد حرام باشد عقلاء صحت آن را امضاء نمی کنند فرق نمی کند که این وفاء حرمت قانونی یا عرفی یا عقلائی یا شرعی داشته باشد این عقد باطل است نزد عقلاء و آن را امضاء نمی کنند چرا که لازمه اش اباحه تمام حرمتها می شود[4] و این نکته را عقلاء متفطن بوده اند لذا امضاء نمی کنند وقتی می بینند که در عرف مسلمین وفاء به بیع خمر و ربوی حرام است این را امضاء نمی کند.

---

[1] (۳)ـ الفقيه ۴ ـ ۸ ـ ۴۹۶۸، و أورده في الحديث ۴ من الباب ۳۴ من أبواب الأشربة المحرمة.

[2] (۴)ـ الفقيه ۴ ـ ۵۶ ـ ۴۹۶۸.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج۱۷ ؛ ص۲۲۴، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[4] یعنی شخص می تواند تمام حرمتها را بوسیله عقد تحلیل کند مثل اینکه مثلا در عقد اجاره یا جعاله و یا ... طرف را اجیر می کند که غیبت کند یا شرب خمر کند و .... که این موجب اختلال نظام می شود چرا که همه محرمات عقلائی و عرفی و قانونی و شرعی را می توان تحلیل کرد.

لذا اگر کسی اجیر شد برای رساندن به تهران با سرعت بیش از ۱۲۰ تا، این عقد عقلائا باطل است. و لو این تجاوز از سرعت ۱۲۰ تا عرفی نشده باشد و سیره ساخته نشده باشد باز قائل به بطلان شدیم و قائلیم عقلاء هم امضاء نمی کنند.

نتیجه بحث این شد که اگر متعلق واقع شد می تواند تمام حصص را تحریم کند و یا بعضی حصص را تحریم کند یا به صورت عموم و خصوص من وجه تحریم کند این به صحت خللی وارد نمی کند الا اینکه عرف بعد از تحریم اعتبار بطلان کند.

نتیجه عناوین معاملی مثل عناوین تکوینی است مثل شرب الخمر و خود خمر. گاهی اوقات شارع خمر را موضوع تکلیف قرار می دهد و تارة متعلق قرار می دهد شارع می تواند در موضوع تمام حصص را موضوع قرار دهد یا بعضی از حصص را موضوع قرار دهد در متعلق هم اینطور است تمام عناوین معاملی مثل عناوین تکوینی است دقیقا خودش تحریم ندارد بلکه باید ببینیم که آیا شارع آنها را موضوع تکلیف یا متعلق تکلیف قرار داده است یا خیر. اگر شارع گفت: «حرم الربی» طبیعی ربی حرام است یا حصه ای از آن؟ همانطور که در عناوین تکوینی غلط است به شرعی و عرفی تبدیل کنیم بگوییم خمر شرعی و عرفی در عناوین هم اینطور است که ما بیع شرعی و عرفی نداریم عقد شرعی و عقد عرفی نداریم نکاح شرعی و نکاح عرفی نداریم باید ببینیم که شارع این عناوین را موضوع یا متعلق تکلیف قرار داده است یا خیر؟ اگر موضوع یا متعلق است باید دید موضوع طبیعی ست یا بعضی از حصص است. تنها فرقی که دارد این ست که اعتبارات شارع واقع را عوض می کند مثلا اگر شارع گفت العصیر العنبی خمر هیچ زمانی عصیر خمر نمی شود اما اگر بگوید: «بیع الخمر حرام» ممکن است که این بیع از بیع بودن خارج شود و باطل چرا که گفتیم عناوین برای عقد صحیح اطلاق می شود. چرا که امور عناوین معاملی عناوین واقعی اعتباری می باشند اما عناوین تکوینی واقعی واقعی می باشند می تواند در طول اعتبار واقعیت عوض شود در عناوین معاملی.

پس بنابراین اینکه ما امضاء یا عدم وصول ردع می خواهیم درست نمی باشد ما با عناوین معاملی معامله عناوین تکوینی می کنیم که اگر موضوع یا متعلق تکلیف قرار گرفت می رویم ببینیم طبیعی آن است یا بعضی از حصص آن است اما اینکه برویم سراغ اینکه شرعی است یا عرفی این اصلا معنا ندارد.

اگر شارع گفته باشد بیع العنب باطل عندی اگر به معنای این بگیرید که شارع گفته است که این بیع حرام است که این از فرض مسئله خارج است چرا که فرض این است که موضوع تکلیف نمی باشد بلکه یک حکم وضعی است که بطلان باشد.

بیع ربوی دو حرمت دارد حرمت خود بیع و حرمت وفاء به آن یعنی اگر کسی بیع ربوی انجام داد دو حرام مرتکب شده است بخلاف قرض ربوی که فقط خودش حرام است در اینجا بیع ربوی فقط به خاطر حرمت وفاء به آن باطل می باشد و علتش این است که عقلاء در صورت حرمت وفاء دیگر این عقد را امضاء نمی کنند لذا بیع موثر عقلائی نمی باشد بخلاف قرض ربوی که عقلاء امضاء می کنند و قرضی می شد عقلائی.

اینکه می گوییم که شارع وفاء را حرام کند باید مسلمین هم حرام بدانند اگر حرام دانستند عقلاء امضاء نمی کنند اما اگر مسلمین قائل به حرمت نشدند عقلاء امضاء می کنند.

پس همانطور که در عناوین تکوینی امضائی و عدم وصول ردعی نمی باشیم در عناوین معاملی که سر سوزنی با عناوین تکوینی فرقی ندارد در اینجا هم باید امضائی و عدم وصول ردعی شویم با توجه به مطالبی که گفتیم اگر فکر کنید خواهید دید که این مطالب کالبدیهی است.

[1]خلاصه بحث سیره عقلاء

[1] شنبه ۹۶/۰۸/۰۶.

ثانیا:

اصلا فرض کنیم که عقلاء یک دستگاهی برای خودشان دارند گفتیم شارع بما هو شارع در مقابل اینها دیگر مولویت ندارد اگر دستگاهی درست کند تا مادامی که پای تکلیفی به میان نیامده است فایده ای ندارد بر ما لازم نمی باشد که از دستگاه شارع در جایی که تکلیفی در کار نمی باشد پیروی کنیم. برای عبد مهم نمی باشد که شارع از چه چیز بدش می آید و از چه چیزی خوشش می آید هر غرضی داشته باشد و هر بغضی داشته باشد به گردن عبد هیچ کدام نمی آید فقط اطاعت از تکلیف او به گردن عبد و مکلف می آید.

خوب اگر شارع دستگاهی در مقابل دستگاه عرف و عقلاء درست کند ما دامی که تکلیفی در کار نمی باشد بر عبد لازم نمی باشد که اطاعت کند اگر هم تکلیفی هم باشد دیگر نیاز به درست کردن دستگاه نمی باشد می تواند یک دستگاه موجود را مورد نهی یا امر خود قرار دهد و آنها را موضوع و متعلق تکلیف خود قرار دهد. ،،،،

بله اگر این نهی باعث بطلان شد یا فتوای فقهاء موجب بطلان عرف شد ما هم می گوییم عند العقلاء هم باطل است. و لو شارع این تشریع را نکرده باشد و فقهاء به اشتباه گفتند که شارع باطل کرده است. در آنجائیکه که عرف باطل ندانستند اما عقلاء امضاء نکرد این معامله را قائل به بطلانیم. مثلا نهی کرده است از وفاء به عقدی که در این موارد دیگر عقلاء امضاء نمی کنند در اینجا می گوییم این معامله باطل است و لو در نزد عرف مسلمین که آن را ممنوع و حرام می دانند بخاطر بی موالاتی، صحیح است. کلا این همه شرائط و مبانی لازم نمی باشد که فقهاء گفته اند.

اینها فکر می کردند که عقلاء دستگاهی دارد و شارع که به همه عالم آگاه است و علم دارد باید امضاء کند یا ردع کند در حالیکه عقلاء دستگاهی ندارد فقط تابع اعراف دیگر است و اگر هم داشته باشد امضاء و ردع شارع اثری ندارد چرا که در غیر تکلیف اطاعت مولا و معصیت او معنا ندارد. لذا اگر بگوید که بیع خمر باطل است اما حرام نمی باشد اگر در عرف مسلمین صحیح بود باز صحیح است و بطلان و صحت مولا

اثری ندارد الا اینکه شارع بگوید که حرام است و تصرف در عوضین هم حرام است بله در اینجا باطل هم می شود چرا که دیگر عقلاء این صحت عرفی را امضاء نمی کنند.

دائما باید دقت شود که بحث ما ثبوتی است نه اثباتی اینکه معنای بطلان حرمت است یا خیر این بحث اثباتی است فرض کردیم که شارع تحریم نکرده است و باطل کرده است فقط حال در بیان چه می خواهد بگوید یا بیانش چه ظهوری دارد این را ما کاری نداریم چرا که دیگر از مقام ثبوت این خارج است و متعلق به مقام اثبات است.

لذا ما به عنوان متشرع دو کار را نباید انجام دهیم بیع ربوی و قرض ربوی که حرام است که بیع ربوی عقلائا باطل است و قرض ربوی عقلائا صحیح است . اما بیع خمر از محرمات نمی باشد اما بله تسلیم نکنید چرا که از محرمات است و ضمن اینکه این بیع باطل است عند العقلاء .

مشهور می گفتند که اگر در نزد شارع باطل باشد نزد مسلمین هم باطل می باشد — و لو مسلمین در عرف خودشان آن را صحیح می دانسته اند ـ و فقهاء آثار بیع صحیح را بر بیع صحیح نزد مسلمین که شارع قائل به بطلان آن بوده است، بار نمی کردند.

مقام الاثبات:[1]

این مقام اثبات را به دو سیاقت توضیح می دهیم:

سیاقت اول: جایی که شارع از یک عنوان معاملی نهی می کند.

سیاقت دوم که تحریم نکند بلکه تشریع ابطال کنند.

مفاد این دو سیاقت چیست؟

[1] یکشنبه ۹۶/۰۸/۰۷.

بالسیاقة الاولی: هی النهی عن العنوان المعاملی: حرمة المعاملة مع صحتها.

اگر نهی کرد از بیع العنب یا بیع الخمر یا بیع الرباء این را ما قبلا در بحث نهی در عبادات و معاملات داشیتم ظهور نهی شارع در تحریم است شارع اگر گفت: «لا تبع العنب» یا «لا تبع الخمر» این کلام ظهور در تحریم این بیع دارد البته اگر قرینه ای بر خلاف نباشد.

خوب گفتیم هیچ تزاحمی و تناقضی نمی باشد بین صحت و حرمت یک معامله بلکه نهی دلالت بر صحت می کند لذا اگر شارع نهی کرد از بیع العنب، این بیع العنب در شریعت حرام است مثل حرمت غیبت و کذب و... این بیع می شود حرام و صحیح اما امکان دارد در طول تحریم شارع، در ذهن متشرعه و مسلمین بطلان شکل گیرد چرا که عرف بین صحت و تحریم تفکیک قائل نمی شوند که اگر بطلان شکل گرفت در این صورت این بیع می شود باطل که به تبع عند العقلاء هم می شود باطل. در این صورت دیگر ما قائل به تحریم نمی باشیم چرا که ظهور نهی در معامله صحیح است و معنای خود عناوین، هم معامله صحیح است و وقتی باطل شد دیگر حرام نمی باشد یعنی انشاء این ایجاب دیگر حرام نیست حتی اگر به قصد جدی گفت: «بعت هذا العنب بکذا» این انشاء العقد از محرمات نمی باشد و اگر مشتری هم به قصد جدی گفت:« قبلت» این دیگر از محرمات نمی باشد با اینکه اثری هم بر آن مترتب نمی باشد اگر عنب تسلیم کرد به جناب مشتری از محرمات نمی باشد و اگر مشتری ثمن را تسلیم بایع کرد این دیگر از محرمات نمی باشد چرا که دیگر عنوان معاملی شامل این فرد نمی شود لذا این مورد فقط انشاء العقد است نه عقد. معنای این کلام این است که شارع با نهی خود می تواند موضوع تکلیف خودش را از بین ببرد.

بعد وارد بحثی می شویم که در عقود باطله تصرفات متعاقدین در عوضین حکم آن چیست؟ مثلا با مجنون یا سفیه معامله کردیم این معاملات ما باطل است تصرفات ما در عوضین حکمش در صورت علم و جهل به چه صورتی است؟ ما در بخشی با مشهور مخالفت کردیم که دیگر از بحث ما خارج است.

بالسیاقة الثانیة: و هی تشریع البطلان و فیه ثلاث احتمالات لمراد المولی:

شارع در مقام تشریع نهی نکند و فقط بگوید: «بیع العنب باطل». احتمال در این سیاقت سه تا است:

الاحتمال الاول: تشریع البطلان لابطاله عند العرف فالعقلاء.

احتمال اول این است که شارع اعتبار بطلان کرده است که این بیع در نزد مسلمین باطل شود و به تبع عند العقلاء هم باطل شود. تشریعی است وضعی اما به داعی ابطال این بیع عند العقلاء.

الاحتمال الثانی: هذا التشریع کنایة عن التحریم.

این احتمال این است که این تشریع تکلیفی است باطل کنایه از تحریم است وقتی می گوید بیع العنب باطل یعنی بیع العنب حرام مثل سیاقت اول یعنی با این تشریع تحریم کرده است بیع العنب را.

الاحتمال الثالث: تشریع تحریم التصرف فی العوضین.

احتمال سوم این است که تشریع تکلیفی و تحریمی است اما نه تحریم بیع بلکه تحریم از تصرف در عوض. شارع می تواند بر اساس حکمت خودش هر چیزی را تحریم یا تحلیل کند. یعنی با تحریم می خواهد مار منع کند از تصرف در عوض نه از بیع عنب.

در این مثال احتمال تحریم در وفاء نمی باشد اما در مورد خمر این احتمال هم می باشد.

لذا این سه احتمال متعین نمی باشد بلکه در مورد این مورد که عنب باشد این سه احتمال است.

المتعین الاحتمال الاول.

اما احتمال سوم خیلی ضعیف است که شارع بگوید با اینکه این معامله صحیح است و حرام نمی باشد و تو عرفا و عقلائا مالکی من تصرف تو را در ملک عرفی و عقلائی خودت حرام می کنم. این غیر عرفی است.

اما احتمال دوم که تحریم خود بیع است کما اینکه بیع وقت النداء را تحریم کرده است این احتمال فی نفسه احتمالی است عرفی اما اینکه کلمه باطل را بیاورد و تحریم اراده کند این غیر عرفی است و اتفاقا تحریم با صحت مناسبت دارد چرا که نهی مناسبت با صحت است.

لذا احتمال اول ظاهر و اظهر است که شارع اعتبار بطلان کرده است برای بیع العنب تا به این وسیله بتواند بیع العنب را در نظر عقلاء باطل کند.

حال شارع در این قصد و غرضش موفق باشد یا خیر بحث دیگری است.

هذا تمام الکلام فی الاثبات.

و هذا تمام الکلام فی السیرة العقلاء.

المقام الثانی: السیرة المتشرعة او السیرة المتشرعیّة.

مراد از متشرعه اصحاب ائمه علیهم السلام است.

اینکه در کلماتی مثل کلمات مرحوم صدر گفته شده است سیره مومنین قریب به عصر ائمه را هم اضافه کرده است این درست نمی باشد چرا که ایشان هم قائل می باشند که از سیره مومنین قریب، سیره اصحاب ائمه را کشف می کنیم و این سیره قریب در واقع کاشف و طریق سیره اصحاب ائمه می باشد.

پس مراد مشخص شد.

طرق احراز السیرة:

که ما نوعا از دو راه این سیره را به دست می آوریم:

الطریق الاول: الروایات و کیفیة السوال.

راه اول: روایات و نوع سوال وجواب بین سائل و امام علیه السلام.

الطریق الثانی: عدم ذکر البدیل فی قبال الامور المتعارفة.

راه دوم: تارة به این صورت سیره را احراز می کنیم که نگاه می کنیم و می گوییم که اگر چنین سیره ای نبوده است یک امر دیگری بوده است که خلاف متعارف بوده است به ما نقل می شده است و در روایات و نقل تاریخی منعکس می شده است مثلا اگر به ید یا سوق عمل نمی کردند حتما منعکس می شد و از این که بدلی منعکس نشده است مشخص است که بدلی نداشته است.

اقسام السیرة المتشرعة:

این سیر اصحاب ائمه را به سه قسم تقسیم کرده اند:

القسم الاول: السیرة المتخذة من المعصوم و الشرع قطعا.

قسم اول سیره ای که مطمئنیم غیر از معصوم و شرع منشای نداشته است مثل روزه ماه رمضان یا دو رکعت بودن نماز صبح یا جهری بودن نماز مغرب و عشاء. بعضی از علماء فقط مرادشان قسم اول است اما مراد ما قسم دوم و سوم هم مراد ما می باشد.

القسم الثانی: السیرة المتخذة من غیر المعصوم قطعا.

قسم دوم سیره آن سلوکی است که می دانیم این سیره را از شرع نگرفته اند بلکه مثلا از عقلاء گرفته اند اصحاب به خبر ثقه و سوق و ید عمل می کرده اند این ها از سیره قطعیه عقلائیه است و شریعت اینها را نیاورده است پس اگر اصحاب ائمه عمل می کرده اند مطابق طبع و ارتکاز عقلائیه خودشان بوده است و ربطی به شرع نداشته است.

القسم الثالث: السیرة غیر المعلوم منشاها.

نمی دانیم که این سیره قطعیه را از شرع اخذ کرده اند یا از غیر شرع مثلا در ازدواج به قول زن عمل می کرده اند چرا که در آن زمان ازدواج مقدمات نداشت به خصوص ازدواجهای بعدی یعنی ازدواج با بیوه که بعد هم سریع طلاق می دادند چون ازدواجی

نبوده که بخواهند تشکیل خانواده دهند. این را از شریعت گرفته بودند یا خیر عرف عرب چون می خواسته است ازدواج سهل باشد این امور را اعتبار کرده بودند، یعنی ناشی شده بوده است از ذهنیت و ارتکاز عرب که در امر ازدواج آسان می گرفتند، این معلوم نمی باشد.

امثله ای در فقه زده شده است مثلا مسلّم بوده است که اصحاب از راست به چپ طواف می کرده اند یعنی اگر رو به مرکز بایستند حرکت را از دست راست شروع می کردند.

ظاهرا گفته شده است که ساختار فیزیکی انسان به صورتی است که حرکت را از راست شروع می کند لذا میدانهای ما هم از راست دور می زنند. حال سوال این است که این طواف از راست مقتضای طبع بوده است یا از شریعت گرفته اند؟

این سه قسم سیره متشرعه را داریم.

اعتبار هذه السیر:

فی القسم الاول: اعتبارها اخذ فی تعریفها.

اما در قسم اول اعتبار این سیره قضیه به شرط محمول است یعنی مطمئنیم که آن سلوک را از شارع اخذ کرده اند اعتبار در خودش افتاده است.

فی القسم الثانی و الثالث:

اما اعتبار قسم دوم و سوم.

ان کان مصبها الحجیة او العناوین المعاملیة: الکلام الکلام فی السیره العقلائیة.

در قسم دوم و قسم سوم که هر دو را با هم در نظر میگیریم مصب سیره از سه عنوان خارج نمی باشد. یا حجیت و اماریت است یا از عناوین معاملی است یا از عناوین غیر معاملی است. مثل دو رکعت نماز صبح خواندن مثل جهر در صلوات لیلیه و طواف از راست به چپ.

قسمی که مصب آن اماریت باشد یا عناوین معاملی باشد عینا همان کلماتی که در سیره عقلاء گفته شد، می آید یعنی اگر مصب حجیت باشد سکوت شارع ظهور دارد در امضاء بخصوص که در امر معاد و دین به این اماره عمل می کردند این خودش ،،،،

اما اگر عناوین معاملی باشد مثلا عند المتشرعه بیع عقد صحیح بوده است یا فقهاء قائلند که عقد با صبی می کردند در امور ارزان. ما گفتیم در امور معاملی نیاز به امضاء نداریم و همین که در سیره صحیح باشد اثار را بار می کنیم.

ان کان مصبها غیرهما من حلیة العبور من اراضی الواسعة او الاکل من اشجار غیر فی الطریق و ...: نحتاج الی احراز الامضاء المفهم من سکوت المعصوم علیه السلام.

اما در عناوین غیر معاملی مثل عبور از اراضی واسعه مثل خوردن از میوه در راه که به سیره متشرعه استدلال کرده اند. این دیگر عناوین معاملی نمی باشد حلیت اکل و حلیت عبور از اراضی واسعه است در این قسم سوم ما قبول داریم که سکوت ائمه در قبال این سلوک و روش ظهور در امضاء این مصب دارد. یعنی امضاء جواز این عمل. یعنی در اینجا که تکالیف است و به ید شارع است باید امضاء احراز شود.

مقدار ما یفهم من السیرة المتشرعة: الجواز بمعنی الاعم.

در اینجا عمده بحثی که شده است این است که ما از سیره چه مقدار می فهمیم؟ مثلا ما می دانیم که اصحاب نماز صبح را جهرا و نمازهای نهاریه را اخفاتا می خواندند آیا ما می فهمیم که جهر واجب است یا خیر بیش از جواز چیزی نمی فهمیم؟ ما می دانیم نماز نهاریه را اخفاتا می خواندند این اخفات واجب است یا جایز؟ می دانید سلوک لسان ندارد و جواز به معنای الاعم را استفاده می کنیم یعنی حرام نمی باشد حال یا واجب است یا مستحب می باشد یا مکروه یا مباح. یا مثلا اصحاب ائمه کاری را ترک می کردند مثلا خانومها در هنگام نماز قدمین را نمی پوشاندند از این فهمیده می شود که این عدم پوشش و ترک ستر جایز است یا واجب است یا مستحب و مکروه است؟ چه استفاده می شود؟ از این می فهمیم که پوشاندن حرام نمی باشد اما حکمش چه می باشد نمی دانیم. این را می گوییم جواز به معنی الاعم.

قول المرحوم الصدر فی امکان فهم اکثر من الجواز فی الموردین:

مرحوم صدر قبول کرده اند که از سیره ما نمی توانیم بیش از جواز به معنی الاعم بفهمیم الا در دو مورد که نوع حکم را هم می توانیم به دست بیارویم یعنی کدام یک از اقسام جواز به معنی الاعم است:

[1] المورد الاول: اذا کان فی مورد السیرة ارتکاز علی اکثر من الجواز.

مورد اول: در جایی است که در کنار این سیره، ارتکازی هم است مثلا ارتکاز اصحاب این بوده است که این عمل مستحب است یا مثلا ارتکاز داشته اند که روزه ماه رمضان واجب است. پس خود فعل لسانی ندارد اما اگر ارتکازی باشد می توان استفاده کرد که این عمل واجب است به چه صورت؟

این ارتکاز نشان می دهد منشای داشته است که یا از غفلت بوده است یا از شرع رسیده است. اگر غفلت بوده است حساب احتمالات نفیش می کند پس ثابت می شود که منشاش شرع بوده است. چطور حساب احتمالات غفلت را نفی می کند؟ لازمه اش این است که همه اصحاب غفلت کرده باشند و این ارتکاز صدفة باشد که بر حساب احتمالات نمی شود که همه غفلت کرده باشند مثلا کسی یکبار تاس را اندازد و شش می آید اما اگر به صورت متوالی زیاد این اتفاق بیافتد می فهمیم که تقلبی در کار می باشد. چرا که بر اساس حساب احتمالات این امکانش نمی باشد و لو عقلا محال نمی باشد اینکه همه غفلت کرده باشند این هم امکانش بر حساب احتمالات نمی باشد.

مهم نمی باشد که چطور از شرع گرفته اند حال یا امام فرمودند یا خودشان سوال کرده اند.

دقت کنید این ارتکاز را می توان از نحوه سوال و جواب فهمید. مثلا گفته است که در لباس ما خونی بوده است نماز من اشکال دارد یا خیر؟این نشان می دهد که در ارتکاز سائل نجاست یا مانعیت بوده است.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۰۸/۰۸.

مناقشة: یمکن ان یکون منشاه الخطاء الغیر المدفوع بحساب الاحتمالات.

ایشان گفته اند که منشا این ارتکاز یا غفلت است یا شرع. می گوییم که منشا دیگری هم می تواند باشد که خطاء باشد و این خطاء را دیگر حساب احتمالات نمی تواند دفع کند مثلا امام قبل از غذا همیشه دستش را می شسته است و اصحاب برداشتشان و ارتکازشان استحباب این عمل بوده است و در حالیکه می تواند قصد حضرت فقط نظافت بوده است. حتی اگر عمل حضرت این ظهور را داشته باشد مشخص می شود که اینها در استظهار خطاء کرده اند.

خطاء را حساب احتمالات را دفع نمی کند مثلا تا چند هزار سال علمای بزرگ قائل بودند که خورشید به دور زمین می چرخد. و اعتقاد شما این است که زمین به دور خورشید می چرخد. پس حساب احتمالات نتوانست این خطاء را دفع کند چرا که دیدیم این خطاء واقع شده است. بله خطاء در امور حسی را حساب احتمالات دفع می کند. اما در امور حدسی یا شبیه حدسی مثل اینکه دو نفر دو قلو هستند و همه یک قل را به قل دیگر اشتباه کنند حساب احتمالات این حسی قریب به حدس را هم نفی نمی کند. تمام اموری که در علوم مختلف خطائش از مسلمات است اتفاق افتاده است یعنی هزاران نفر در هزاران سال به خطاء می رفتند. مثلا الان اثبات شده است که اشیاء بی رنگ است در حالیکه میلیونها سال میلیونها نفر قائل بوده اند که اشیاء رنگدار است. در اعتقاد ما تمام غیر مسلمین اعتقاد دینیشان خطاء است مسیحیان هم چنین اعتقادی دارند که همه غیر مسیحی ها اعتقادشان خطاء است. خوب چطور شد حساب احتمالات این خطاء را دفع نکرد؟!!

مثلا یهودی ها که تعدادشان به ۲۰ میلیون نفر نمی رسد اعتقاد دارند که همه غیر یهودی ها به خطاء رفته اند.

ما فقط ارتکاز را می دانیم و منشا آن را نمی دانیم.

بعد مسئله تصحیح ارتکاز پیش می آید که در مباحث آینده خواهیم گفت که وظیفه امام تصحیح ارتکاز نمی باشد.

المورد الثانی: استمرار الاصحاب علی عمل مخالف للطبع.

مورد دوم از مواردی که می توان از سیره اکثر از جواز را فهمید این است که اگر استمرار اصحاب بر یک عمل را ببینیم و آن عمل موافق طبع هم نباشد می فهمیم آن عمل یا مستحب یا واجب است مثلا صحابه را ببینیم که مستمرا غسل جمعه موافق طبع بخصوص در آن زمان نمی باشد از این استمرار می فهمیم که این عمل یا مستحب است یا واجب. فقط شرط این استمرار این است که موافق طبع نباشد و الا می دانیم که صحابه شبها شام می خوردند یا چند وعده غذا می خوردند این استفاده را نمی توان کرد.

مناقشه: یمکن ان یکون منشئه العادة لا الشرع.

خود عادت پیدا کردن یک حالت ثانوی پیدا می کند برای کسی و لو موافق طبع نمی باشد اگر به کسی تعلیم کرده باشند که از بچگی مسواک بزند عادت شده و همیشه و مستمرا این کار را انجام می دهد مثلا صحابه مستمرا مسواک می زدند و از این نمی توان فهمید که عمل مسواک زدن مستحب است چرا که طبیعی است که انسانها خیلی سعی دارند که همرنگ بشوند با پیشوای خودشان خوب حضرت مسواک می زدند و اینها هم از باب همرنگ شدن با ایشان مسواک می زدند وعادت کردند. لذا ممکن است این استمرار بر حسب عادت بوده است نه بر اساس استحباب و وجوب. یا همیشه اصحاب عطر می زدند و بخاطر این بوده است که دیده بودند که پیغمبر عطر می زده است اما عطر زدن پیغمبر امر شخصی بوده است و از عطر زدن خوششان می آمده است و منشا شرع نداشته است. عطر موافق طبع بوده است اما استمرار آن موافق طبع نمی باشد لذا اکثرا مردم عطر نمی زنند.

پس نمی توان از سیره متشرعه بیش از جواز به معنی الاعم فهمید.

المقام الثالث: السيرة العرفية او العرف.[1]

«عرف» به مراتب از سیره مهمتر است و علماء بسیار از عرف استفاده می کنند مثلا اصولیین می گویند که ملاک در معانی الفاظ معنای عرفی است یا فقهاء می گویند که کثیر السفر عند العرف و .... لذا نسبتا بحث مبسوطی دارد.

الجهة الاولى: فی تعریف العرف.

عرف می دانید که در لغت در قبال نکر است نکر از نکر می آید یعنی ناشناخته و که عرف از عرف می آید یعنی شناخته شده.

در معنای اصطلاحی معانی مختلفی فقهاء و حقوقدانها ذکر کرده اند. این مباحث چون مفید فایده نمی باشد به یک تعریف اشاره کرده و بعد تعریف خودمان را نقل می کنیم.

اشاره می کنیم به تعریفی که در الاصول العامه از دیگری نقل شده است:

«العرف ما تعارفه الناس و ساروا عليه من قول أو فعل أو ترک»[2]

تعریف جامعی نیست ولی نسبتا خوب است ترک را داخل می کنند در عرف فعلی.

این تعریفی است که گفته شده است و لکن عمده اشکالی که بر این تعریف است این است که این تعریف عرف خاص را شامل نمی شود عرف تقسیم می شود به عرف عام و عرف خاص این تعریف متعلق به عرف عام می باشد نه عرف خاص. چون در تعریف آمده است: ما تعارفه «الناس» در حالیکه دائما در عرف خاص ما تعارفه «بعض الناس» می باشد.

---

[1] سه شنبه ۹۶/۰۸/۰۹.

[2] الأصول العامة في الفقه المقارن ؛ المتن ؛ ص۴۰۵، حکیم، محمد تقی بن محمد سعید، الأصول العامة في الفقه المقارن ـ قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۸ ق.

ما ها در مقام تعریف عرف گفتیم: «الامر المتداول بین الناس[۱] او جماعة[۲] منهم».

امر به معنای شیء است. هر شیئی که بین مردم یا بین جماعتی از مردم متداول بشود این می شود عرف. حال آن امر متداول یک ارتکاز باشد یا یک سلوک باشد یک معنا باشد یا یک امر دیگری باشد فعلی باشد ترکی باشد. فرقی نمی کند.

می توانیم بگوییم این حکمی یا ارتکازی یا حسنی یا قبحی است عرفی.

این تعریف ما هم خالی از اشکال نمی باشد و آن اشکال این است که هر جماعتی عرف را تشکیل نمی دهد بلکه جماعتی است که عقلاء آن را عرف باید ببیند[۳] مثلا اگر طلاب یک مدرسه که تعدادشان به دو هزار نفر برسد، همه سرها را تیغ می زنند این درست نمی باشد که گفته شود که تراشیدن سر امر عرفی است و لو به عرف خاص. هیچگاه مجموعه طلاب و یا محصلین یک مدرسه عرف را تشکیل نمی دهند بخلاف سربازان و مقلدین. سربازان و مقلدین یک عرف را تشکیل می دهند اما عقلاء طلاب را یک عرف نمی دانند اما نمی دانیم که نکته اش چه می باشد که اگر محصلین یک مدرسه و طلاب یک توافقی کردند عقلاء دیگر امضاء نمی کنند.

مثلا اگر مقلدین یک شخصی به فتوای او عمل کنند عقلاء این عمل را امضاء می کند اما اگر در امر ازدواج محصلین یک مدرسه یک توافقی کنند که با عرف بزرگتری که در آن می باشند مثل عرف ایران مخالف باشد، عقلاء امضاء نمی کنند.

اگر عرف بود عقلاء و سایر اعراف امضاء می کردند چرا که عقلاء و سایر اعراف نسبت به دیگر اعراف بی طرفند الا اینکه تعارض با حقوق دیگران داشته باشد.

---

[۱] نگفتیم متداول بین العقلاء بلکه گفتیم متداول بین الناس تا تعریف سیره عقلاء نشود.

[۲] مراد از جماعة یک نفر و دو نفر هم می باشد.

[۳] اگر این قید را که عقلاء باید عرف بدانند را اضافه کنیم این دیگر تعریف نمی باشد و شرح است و طولانی می شود.

اصلا فرض کنید یک فقیهی است که هیچ مقلدی ندارد[1] و خودش به فتوای خودش عمل کرد و قائل شد که در ازدواج اذن ولی لازم نمی باشد این ازدواج را عقلاء امضاء می کنند. حتی فقهائی که با ایشان مخالف هستند این ازدواج را ا مضاء می کنند.

لذا تعریف جامعی نمی توانیم بگوییم.

بعضی عرف را تعریف کرده اند به «عادت» گفته اند: «العرف هی العادة» معلوم است که این درست نمی باشد چرا که در مواردی است که می توانیم عرف بکار بریم در حالیکه نمی توانیم عادت بگذاریم مثلا می گوییم این لفظ عرفا منصرف به این معنا است غلط است که بگوییم منصرف است عادتا یا می گوییم این لفظ معنای عرفی آن این است نمی توانیم بگوییم که معنای این لفظ عادتا بله گاها هر دو صدق می کند مثل این که من عادت الناس یا عرف الناس العمل بالید و السوق.

این جهت اول.

الجهة الثانية: فی تقسیمات العرف.

این تقسیماتی که برای عرف کرده اند تقسیمات عدیده ای است اما ما به دو تقسیمی که در مباحث ما مهم است اشاره می کنیم.

التقسیم الاول: التقسیم بالعرف العام و الخاص.

عرف عام و عرف خاص.

العرف العام: هو عرف غالب الناس.

عرف عام یعنی عرف غالب مردم این که می گوییم تمام مردم معنایش این است که شما استقرائی کرده اید آن هم تمام مردم در تمام زمانها و مکانها. خیر در طول زندگی به هر که برخورد کردیم این امر را در او دیدیم مثلا می گوییم عقاب خداوند نسبت به

[1] شخصی بود که الان در داخل حرم دفن است و اعتقاد داشت که اعلم است و می گفت در این عالم حتی زن من هم از من تقلید نمی کند. مجتهد بود اما مقلد نداشت.

صبیان و مجانین قبیح است خوب قبح عقوبت چه قبحی است؟ کسانی که حسن و قبح عقلی را قبول دارند می گویند عقلا قبیح است کسانی که حسن و قبح عقلی را منکر می باشند وقتی می گویند عقوبت الهی نسبت به صبیان قبیح است قبح عرفی مرادشان است به هر کسی بگویی که در روز قیامت مجانین و صبایا را عقوبت می کند. می گویند خیلی کار قبیحی است. عقلاء بما هم عقلاء نسبت به فعل خداوند هیچ حکم و قضاوتی ندارند اما از خصوصیات عرف این است که حتی در فعل خداوند هم دخالت کرده و حکم و قضاوت می کند چرا که انشاءالله در توضیحش می آید که اکثر مردم ذهنیت فیلسوفانه وعاقلانه ندارند بلکه ذهنیت عامیانه را دارند لذا در این حیطه هم وارد می شوند و به نکات دقیق التفات ندارد. دیده است که پدری بچه اش را به زندان نمی برد می گوید که خداوند هم نباید ببرد و قبیح است.

عرف عام آن عرفی است که درش غالبیت مردم است و امثله ای زیادی دارد و در مباحث آینده کم کم مشخص است و ما باید تمییز دهیم کدام احکام عرف عام است و کدام عقلائي است. اگر کسی بگوید مجازات صبی[1] در این دنیا قبیح است مراد قبح عقلائی است اما قبح عقاب صبی در آخرت قبحی عرفی است.

العرف الخاص: هو عرف جماعة من الناس.

در قبال عرف عام، عرف خاص است. حالا این خصوصیت مال زمان باشد می گوییم عرف مردم در این زمان خاص. خصوصیت مال مکان باشد می گوییم عرف مردم ایران و افغانستان یا خصوصیت متعلق به دیانت باشد می گوییم عرف شیعیان یا مسیحیان یا متشرعه.

این عرف خاص در کجا نقش پیدا می کند در آینده می آید یکی از خصوصیات عرف خاص این است که همه ادیان در کجا پیدا شده است؟ در بین یک عرف خاص. یکی از کارهایی که فقیه می کند که باید درست تشخیص دهید که آیا بعضی از احکام

[1] مراد ما از مجازات غیر تادیب است اصلا تادیب داخل در مجازات نمی باشد و البته تادیب هم باید متناسب به جرم و طرف باشد.

رابطه با عرف خاص داشته است یا خیر؟ مثلا فرض کنید پیامبر اکرم زکات را در گندم قرار داده است و ممکن است فقیهی بگوید در جو و ذرت هم زکات دارد چرا که در عصر پیامبر که عرف حجاز و عرب بوده است غله غالب گندم بوده است و غله ای به نام برنج و ذرت نبوده است اما در زماننا هذا در بین بعضی اعراف غله غالب که منبع درآمد آنها تشکیل می دهد، برنج و ذرت است. سه غله مهم دنیا سه تا است: برنج و گندم و ذرت. حالا اگر یک زمانی فقیهی پیدا شود و بگوید_ نه اینکه تشریع کند —در سه غله دیگر هم زکات است یعنی وقتی به ادله زکات رجوع کرد به دست آورد که این زکات در گندم جهت عرف خاص داشته است چرا که در آن زمان منبع عمده درآمد مردم حجاز و عرب غله گندم بوده است الان که این دو غله پیدا شده است قائل به زکات در این دو هم بشود.

مثلا فقهاء متوجه شده اند که در وصیت و وقف باید عرف خاص را در نظر گرفت. مثلا واقفی گفته است که ده درصد از در آمد حاصله از زمین را به متولی بدهید. خوب ده درصد از در آمده حاصله به اندازه ای بوده است که یک زندگی متعارف را تامین می کرد در حالیکه مثلا در زمان ما ده درصد جواب صد زندگی متعارف را می دهد لذا در زماننا هذا فقهاء گفته اند باید به اندازه یک زندگی متعارف به او داد گاها بالعکس می شود ده درصد وصیت یا وقف جواب یک زندگی را نمی دهد در اینجا فقهاء گفته اند باید چهل درصد بدهد دیده اند که در آن زمان ده درصد وقف برابر بوده است به یک زندگی یا نصف زندگی متعارف در الان هم درصدی می دهند که یک زندگی متعارف یا نصف زندگی متعارف را راه بیاندازد. لذا در وصیت باید عرف خاص زمان و مکان وصیت و وقف در نظر گرفته شود مثلا وقف کرده است که خرج بشود در خریدن شمع برای حرم امام رضا علیه السلام الان دیگر فقیه نمی گوید که شمع خریداری شود می گوید هزینه شود در مخارج حرم شریف.

[1]التقسیم الثانی: تقسیمه بالعرف الصحیح و الفاسد.

تقسیم دومی که برای عرف گفته شده است، تقسیم عرف به عرف صحیح و عرف فاسد می باشد.

این تقسیم هم درعرف عام می آید و هم در عرف خاص هر دو به صحیح و فاسد تقسیم می شود.

العرف الصحیح: العرف الذی لا یکون مخالفا للعقل و الشرع و العقلاء و الاخلاق.

عرف صحیح عرفی است که بر خلاف عقل، شرع، عقلاء و اخلاق نباشد.

مراد از عقل حسن و قبح عقلی است بنا بر نظر کسانی که حسن و قبح را پذیرفته اند.

العرف الفاسد: الامر المتداول بین العرف الذی یکون مخالفا للعقل او الشرع او العقلاء او الاخلاق.

عرف فاسد عرفی است که بر خلاف عقل یا عقلاء یا شرع و یا اخلاق باشد[2] مثلا اگر در جماعتی دروغ گفتن متداول باشد می گوییم عرف فاسد که برخلاف حسن عقلی است و این مصب عرف، قبح عقلی دارد.

یا برخلاف عقل نمی باشد بر خلاف شرع است مثل اینکه شرب خمر در بین مردم یا جماعتی از مرد رایج شود این عرف عرف فاسد است چرا که شرب خمر بر خلاف شرع است اگر چه بر خلاف عقل نمی باشد.

یا بر خلاف عقلاء باشد حتی اگر ما حسن و قبح را منکر شدیم می شود حسن و قبح عقلائی فرض کردیم که دروغ گفتن امر قبیح عقلائی است یا تخلف از قانون که در

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۸/۱۰.

[2] در اتصاف عرف به فساد فقط کافی است که مخالف یکی از امور گفته شده باشد و لازم نمی باشد که در مقابل آن یک عرف صحیحی هم شکل گرفته باشد لذا مثلا همین که مولا فرمود البیع الربوی باطل و عرفی بر صحت این بیع شکل گرفت و بنای این عرف هم مخالفت با این تشریع مولا و تاثیر نا پذیری آن در تشکیل عرف بود این می شود عرف فاسد و لو در مقابل این عرف فاسد یک عرفی نداریم بر بطلان این معامله.

نظر عقلاء ممنوع است و رعایت قانون لازم است اگر تخلف رایج شود می شود عرف فاسد.

یا بر خلاف اخلاق[1] باشد[2] مثلا به لحاظ اخلاقی کار غیر اخلاقی است نه بر خلاف عقل و عقلاء و نه بر خلاف شرع نمی باشد نه شرع و نه عقل و نه عقلاء ممنوع نکرده اند گران فروشی را لذا مجازاتش نمی کنند الا اینکه قانون شود که در این صورت مجازات به خاطر مخالفت قانون می باشد.

اگر گران فروشی امر متعارف و رایج شد این عرف فاسد است.

ما یک ارزشهایی داریم عقلی بنا بر حسن و قبح عقلی و ارزشهایی عقلائی و ارزشهایی عرفی. این اخلاق حسن و قبح عرفی است.

این را عرف فاسد می گویند. عرف صحیح عرفی است که بر خلاف عقل و عقلاء و شرع و اخلاق نباشد.

این تقسیم در مباحث آینده به درد می خورد که در رابطه با مرجعیت عرف به درد می خورد که مرجعیت با عرف فاسد است یا صحیح.

الجهةالثالثة: الفرق بین العرف و العقلاء.

فرق بین عرف و عقلاء در کجاست؟ فرق بین سیره عرفیه وعقلائیه در کجاست؟

الفرق بین العقلاء و العرف الخاص: العقلاء تکون دائرته اوسع منه.

بررسی خود عرف و عقلاء:

ما دو عرف داشتیم عرف خاص و عرف عام. عقلاء دو دسته نداشتیم. عقلاء مومن و غیر مومن یا عقلاء قدیم و جدید این تقسیمات را در عقلاء نداریم.

---

[1] مراد از اخلاق حسنات و قبائح عرفیه و یا عقلائیه غیر لزومیه است.

[2] عرف خلاف قانون را نگفتیم که عرف فاسد است چرا که ممکن است که عرفی خلاف قانون باشد در عین حال صحیح باشد. در صورتیکه عرفی بر خلاف قانون شکل بگیرد از عقلاء این قانون را ظالمانه ببینند عرف مخالف باان عرف صحیح است و در صورتی که ظالمانه نبینند عرف مخالف آن را عرف فاسد می گویند. ق ک فق اج اس مد ۹۶/۹/۵.

فرق بین عرف خاص و عقلاء مشخص است که عرف خاص بخشی از مردم می باشند اما عقلاء تمام اعراف می باشند مثل عرف مومنین یا عرف ایران یا عرف مسیحیان.

و اما الفرق بین العرف العام و العقلاء: الاختلاف من حیث الاعتبار الناس بما هو مودب بآداب الاجتماعی و تابع للخرد الجمعی عقلاء و من حیث تبعیتهم للهوی و مخالفتهم للآداب الاجتماعیه و الخرد الجمعی عرف.

فرق بین عرف عام و عقلاء[1] در کجاست؟

عرف گاهی به معنای سیره و گاهی به معنای سیره نمی باشد بلکه مضاف الیه سیره است اما در عقلاء هیچ زمانی به جای سیره بکار برده نمی شود.

فرق بین عرف عام که تمام مردم می باشند و عقلاء که تمام مردم می باشند و ناس می باشند در کجاست؟

یا به تعبیر دیگر فرق بین سیره عرفیه به عرف عام و سیره عقلائیه در کجاست؟

مراد از عقلاء و عرف عام ناس و تمام مردم است اما به دو حیث و اعتبار به ناس نگاه می کنیم به یک اعتبار که به ناس نگاه می کنیم از آن تعبیر می کنیم به عرف عام و به همین ناس به اعتبار دیگر نگاه می کنیم می گوییم عقلاء.

آن دو نگاه چیست؟

آن حیث مودب به آداب اجتماعی و دارای خرد و عقل جمعی است یعنی از آن حیث که می خواهد اعمال و رفتارش در اجتماع بر اساس خرد جمعی تنظیم کند این ناس می شود عقلاء. یعنی ناس از این زاویه عقلاء می باشند.

اما وقتی نگاه می کنیم به مردم از حیث این که واقعیت عینی است که تادب به ادب اجتماعی ندارند و اکثر مردم تعقل و التزام به خرد جمعی ندارند و حتی اکثر مردم بخاطر

---

[1] دقت کنید این عقلائی که می گوییم هم به تعریف مشهور و هم به تعریف خود ماست چرا که ما در تعدد عقلاء با مشهور نفاوت نداریم بلکه تنها تفاوت ما در این است که مشهور می گویند که این تعداد عقلاء در سلوک واحد می باشند و ما می گوییم در تایید عرف خاص با هم واحد می باشند یعنی ما می گوییم مجموعه واحد موید و اینها می گویند مجموعه واحد عامل. ق ک فق اج اس مد ۹۶/۹/۵.

اینکه قوه مدرکه عاقله خود را به کار نگرفته اند به درک نرسیدند و در حد قابلیت مانده است به صورت واقعی و عینی نگاه کنیم این ها را می بینیم. می بینیم دنبال هوا و هوس و امیال و مصالح شخصی خودشان هستند از این نظر ناس می شوند عرف عام.

دائما در معاد و معاش مصالح شخصیه خود را در نظر می گیریم. ما عقلاء داریم اما عقلاء به حمل شایع در اقلیت می باشند. مرحوم ملاصدرا قائلند عقل در اکثر مردم پیدا نمی شود انسان در بدو تولد قوه عاقله را ندارد اما قابلیت قبول را دارد در اکثر اوقات تا چهل سالگی هم به فعلیت نمی رسد و بعد از چهل سالگی در اوحدی ناس به فعلیت می رسد. فرق اکثر ما با گوسفند این است که اینها قوه عاقله ندارند و ما هم نداریم اما ما قابلیت به فعلیت رساندن آن را داریم. البته ایشان قائلند که در برزخ و قیامت این عقل به درد می خورد.

بله ما سعی می کنیم یا اعتقاد را پیدا کردیم که ما تزین به قوه عاقله پیدا کردیم و اگر دیگران هم می رسیدند آنها هم اینطور بودند وقتی ملا صدرا این حرفها را می گوید مدلول التزامی این اقوال او این استکه به این مراحل رسیده است و به آن اوحدیت رسیده است و وقتی نگاه می کند می بیند که در این بازار کسی پیدا نمی شود که به این فعلیت رسیده باشد. ایشان قائلند که اوحدی مردم این قوه را دارند.

پس عقلاء ناس مودب و عاقل می باشد.

پس عقلاء و عرف همان مردم می باشند اما از آن حیث که مودب به آداب اجتماعی و مزین به خرد جمعی هستند می شوند عقلاء و از آن حیث که فاقد این قوه عاقله می باشند یا خیر دارای قوه هستند اما بر اساس آن عمل نمی کنند می شوند عرف عام.

ما ها همیشه به سیره ای که از ناس ناشی بشود به ما هم عقلاء می گوییم سیره عقلائیه و هر سیره ای که از ناس ناشی بشود بما هو عرف این می شود سیره عرفیه.

برای تفکیک با عرف، سیره عرفیه را در جائی به کار می بریم که عقلاء در آنجا ساکت باشند یا در تضاد با عقلاء باشد.

در تعریف عرف ناس را بکار بردیم و از باب ضیق لفظ بود اما مراد ما از ناس در آنجا ناس بما هم غیر متزینون بالعقل الجمعی می باشد و کسانی که مصالح و مفاسد شخصی را بر مصالح اجتماعی مقدم می کنند.

نکته فی الطوائف فی مسئلة الحسن و القبح:

تارة گفته می شود حسن قبح عقلی و تارة گفته می شود حسن قبح عقلائی و حسن و قبح عرفی.

فرق بین حسن و قبح عرفی و حسن و قبح عقلائی:

عده ای از علماء ما حسن و قبح عقلی را قبول کرده اند که مشهور فقهای ما باشند که قائلند امری است واقعی و عقل آن را درک می کند بر خلاف مشهور حکماء که آن را نفی می کنند.

قائلین به حسن و قبح عقلی دو حسن و قبح را قبول کرده اند حسن و قبح عقلی و عرفی و حسن و قبح عقلائی را قبول نکرده اند.

حسن و قبح عقلی که مشخص است و حسن و قبح عرفی به عرف خاص مثل حسن حجاب و قبح تکشف و شرب خمر. قبح عرفی به عرف عام گران فروشی است و الا عقل می گوید بهترین معامله معامله ای است که بیشتر پول را بدست بیاوری و کمترین مالی را بدهد لذا گفته اند بهترین مشتری مشتری پر پول کم عقل است و حسن عرفی به عرف عام مثل انصاف.

اما کسانی که منکر حسن و قبح عقلی می باشند مثل فلاسفه و حکماء این ها قائل به دو حسن و قبح عقلائی و عرفی می باشند تمام آنچه را که فقهاء حسن و قبیح عقلی می دانند اینها می برند در دایره حسن و قبح عقلائی .

ما سه حسن و قبح داریم اما قائلین به اینها دائما دوتایی می باشند و ما کسی را نداریم که قائل به هر سه باشند.

لذا حسن و قبح عرفی را همه قبول دارند و تمام نزاع سر حسن و قبح عقلی و عقلائی است که حکیم حسن و قبح عقلی را نفی و حسن و قبح عقلائی را اثبات می کند و فقهاء حسن و قبح عقلی را اثبات و حسن و قبح عقلائی را نفی می کنند.

[1]الجهة الرابعة فی موارد الرجوع الی العرف:

در این جهت بحث می کنیم در مواردی که ما می توانیم در دایره شریعت به عرف رجوع می کنیم؟ چه اصولی به عنوان اصولی و چه فقیه به عنوان فقیه عرف برای او مرجعیت پیدا می کند چه آن عرف، عرف خاص باشد یا آن عرف عرف عام باشد. این موارد بر اساس استقراء شمارش شده است نه بر اساس حصر عقلی:

المورد الاول: الاحکام.

اگر عرف عامی حکمی داشته باشد از قبیل حسن و قبح یا ملکیت یا حق یا ... در چنین مواردی از احکام عرفی آیا می توانیم حکم شرعی را استنتاج کنیم یا خیر؟ به عبارت دیگر بین احکام عرف و شارع ملازمه است یا خیر؟ اگر عملی نزد عرف قبیح بود عند الشارع هم حرام و قبیح است یا خیر؟ آیا چنین ملازمه ای بین حکم عرف و شرع وجود دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر فقیه در احکام یا اصولی در حجیت آیا از احکام عرفی می تواند به حکم و حجیت شرعی برسد یا خیر؟

این بحث را قبلا داشته ایم که آیا بین احکام عقلی و احکام شرعی اولا و بین احکام عقلائی و احکام شرعی ثانیا ملازمه است یا خیر؟ گفتیم که خیر ملازمه ای نمی باشد کما اینکه متاخرین قائل به عدم ملازمه می باشند. ما از احکام عقلی و عقلائی به احکام شرع نمی رسیم در اینجا اگر گفتیم ملازمه ای نمی باشد عدم ملازمه در اینجا واضح تر است و بیاناتی که در آنجا داشتیم در اینجا روشن تر است. اگر بین احکام عقلی و عقلائی با احکام شرعیه ملازمه نباشد به طریق اولی بین احکام عرفی و شرعی ملازمه نمی باشد.

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۹/۰۱.

دلیل الملازمه بین العرف و الشرع: روایة عبد الله بن مسعود: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن.

منتها ما یک روایتی داریم که از این روایت ملازمه را استفاده کرده اند و آن هم ملازمه احکام یک عرف خاص با احکام شرع. آن عرف خاص، عرف المسلمین است اگر در عرف مسلمین حکمی پیدا شد شارع مقدس هم چنین حکمی را دارد یعنی ملازمه است بین احکام عرف مسلمین با احکام شرعیه. روایتی است از عبد الله بن مسعود:

«ما رآه المسلمون حسنا فهو عند اللّه حسن[1]»[2]

این روایت یک قاعده کلی است در باب حُسن که از آن دو الغاء خصوصیت می شود یکی از حسن به قبح و دیگر از حسن به سایر احکام عرف یعنی ما یکون عند العرف مالکا فهو عند الشارع مالک و سلطنت و زوجیت و ... اینطور است. از این روایت می خواهند استفاده کنند ما حکم به المسلمین حکم به الشرع.

مناقشة:

به این روایت نمی توان استناد کرد به دلائل زیاد:

اولا: الروایة مقطوعة.

این روایت مقطوعه است و اصلا نسبت به رسول اکرم نداده است و اصلا امکان دارد که کلام و نظر خودش بوده باشد.

ثانیا: سندها ضعیف.

فرضا که این روایت منقول از کلام نبی اکرم است خوب این نقل سندش ضعیف است به سند معتبری به ما نرسید است و نقلی نبوی است که به سند غیر معتبر به ما رسیده است.

---

[1] (۱) مسند أحمد: مسند المكثرين من الصحابة، الحديث: ۳۴۱۸. و فيه:« فما رأى المسلمون ...».

[2] الأصول العامة في الفقه المقارن ؛ المتن ؛ ص۴۱۰، حكيم، محمد تقى بن محمد سعيد، الأصول العامة في الفقه المقارن ـ قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۸ ق.

ثالثا: لا یلغی اکثر الی القبح من سایر الاحکام عرفا.

سلمنا که منقول است با سند صحیح دلالتش تمام نمی باشد چرا که الغاء خصوصیت به قبیح می توان کرد اما به سایر احکام نمی توان الغاء خصوصیت کرد. اما این مقدار الغاء خصوصیت دیگر عرفی نمی باشد.

پس ما حصل این که ما از احکام عرفیه نمی توانیم به احکام شرعیه منتقل شویم.

نکتة: المرجعیة فی غیر التکالیف للعرف الموید من قبل العقلاء لا الشرع.

ما ها به طور کلی در غیر تکلیف به دنبال احکام شرعی نمی باشیم اگر حقی یا ملکی یا سلطنتی در نزد عرف ثابت شود آثار شرعی حق و ملک و سلطنت هم ثابت می شود البته به شرط پذیرش عقلاء.

المورد الثانی: الموضوعات.

یعنی موضوعات احکام. دقت کنید که در اینجا معنای اعم موضوعات احکام مراد است که چهار مورد را شامل می شود:

۱ – «متعلق التکلیف»: مثل صلاة و صوم.

۲ – «متعلق المتعلق الذی لم یفرض وجوده»: کالوضوء نسبت به صلاة ما مکلف به نماز بعد از وضوء می باشیم که این وضو لم یفرض وجوده معنایش این است که اگر وضو نداشتی باید بروی وضو بگیری مراد این نیست اگر وضو داشتی بعد آن نماز بخوان اگر هم نداشتی باید بروی وضو بگیری و نماز بخوانی به عبارت دیگر در فعلیت تکلیف به صلاة داشتن وضو نخوابیده است لذا نماز فعلی است و لو وضو نداشته باشی به همین خاطر گفته شد که اگر وضو نداشتی باید بروی و نماز بخوانی.

۳ – «متعلق الحکم الوضعی»: مثل متعلق ملکیت و نجاست و طهارت و زوجیت و ولایت و امثال اینها ولایت الاب علی الولد اب می شود متعلق حکم وضعی.

۴ – «متعلق متعلق التکلیف الذی فرض وجوده»: این الذی قید متعلق اول است. مثل زوال نسبت به صلاة و رمضان نسبت به صوم بر ما چه واجب است؟ صوم

در رمضان بر ما صلاة عند الزوال واجب است که فرض وجود شده است که اگر زوال موجود شد نماز واجب است مثل استطاعت که نسبت به حج متعلق المتعلق است که فرض وجود شده است که حج زمانی واجب است که استطاعتی موجود باشد.

وقتی می گوییم موضوع، این چهارتا مراد است اما به معنای الاخص فقط مورد سوم و چهارم مراد است.

گفته شده است که در موضوع احکام در مواردی عرف مرجعیت دارد. در این بحث می خواهیم استقراءا بگوییم در کدام موضوعات عرف برای فقیه و اصولی مرجعیت دارد؟

انحاء الموضوع الذی یکون العرف مرجعه:

دقت کنید در موضوعی که عرف مرجعیت دارد به دو نحو است:

نحوه اول از انحاء موضوع این است که خود عرف محقق و تحقق دهنده موضوع است.

نحوه دوم این است که عرف معین موضوع است یعنی موضوع را معین می کند نه اینکه محقق باشد به آن تحقق نمی دهد بلکه تعین می دهد.

النحو الاول: یکون العرف محقق الموضوع.

در نحوه اول که عرف محقق موضوع است این خودش بر دو قسم است:

القسم الاول: المرجعیة لعرف عصر الشارع و الائمة علیهم السلام.

مراد از عرف عرف زمان ائمه علیهم السلام است که محقق موضوع است و قسم دوم که عرف خود مکلف محقق موضوع است و عرف زمان شارع معیار نمی باشد.

قسم اول مثالش مثل این که دقت کنید که شارع مقدس در کثیری از احکامش تقدیر و تحدید موضوعی کرده است مثلا تقدیر کرده است به شبر تقدیر کرده است به قدم یا تقدیر کرده است به زراع یا اینکه تقدیر کرده است به دلو در منزوحات بئر کلا

در باب تقدیرات که به شبر و قدم و دلو تحدید می شود و اینها یکسان هم نمی باشد همه انسانها شبر و قدم و دلو یکسانی ندارند در اینجائی که تحدید می کند و اندازه واحدی هم ندارد مراد متعارف می باشد چرا که چون مقام تحدید و تقدیر با اختلاف فاحش سازگار نمی باشد[1] اگر در روایت آمده است که مقدار کر سه وجب در سه وجب در سه وجب است می دانیم که شبرها یکی نمی باشد خوب ضابطه کدام شبر است؟ اگر بگوییم که هر شبری که باشد مشکلی ندارد اما این با تحدید و تقدیر تناسب ندارد لذا تقادیر متعارف ملاک و معیار می باشد. خوب متعارف در نزد کدام عرف؟ خوب مردمِ در اعراف مختلف قدهای متفاوتی دارند لذا شبرهای آنها هم متفاوت است این متعارف مراد چه می باشد؟ هر عرفی ؟ خیر مراد متعارف عصر ائمه علیهم السلام است که شبر انسانهایی که در عصر ائمه علیهم السلام بودند. مردم آن زمان متوسط بوده اند لذا می شود شبر یک انسان متوسط القامه. چرا مراد متوسط نزد معصومین علیهم السلام می باشد؟ ما اصل تعارف را از سکوت و اطلاق مقامی استفاده کردیم اگر مراد شبر انسانهای بلند یا کوتاه قامت بود باید ذکر می شد و همین اطلاق و سکوت مقامی[2] شامل متعارف زمان ائمه علیهم السلام است نه متعارف مردمی که در این سر یا آن سر دنیا می باشند. لذا روشن می شود که این عرف زمان معصوم علیه السلام محقق موضوع است در واقع هر چه در آن زمان بوده معیار همان است در اصل این عرف محقق آن تحدید و تقدیری است که شارع تشریع کرده است. ما از عرف سوال نمی کنیم که شبر چه قدر است بلکه خود شبر عرف موجود، معیار ما است.

دقت کنید متعارف هم غیر متعین و متفاوت است ممکن است که شبر من متعارف باشد و شبر شما هم متعارف است اما بین شبر من با شما یک سانت یا دو یا سه سانت تفاوت است. معیار کدام است؟ حداقل؟ حداکثر؟ متوسط؟ در فقه گفته شده است که

---

[1] این را به مناسبت حکم و موضوع می فهمیم و این مناسبت حکم و موضوع باعث می شود که دلیل یا سکوت برای ما ظهور ساز باشد در متعارف. ق ک اس مد اش ۹۶/۹/۶.

[2] این در صورتی است که بگوییم آن عنوان در روایت که مقدار باشد اطلاق دارد و الا اگر گفتیم که مقدار آمده در روایت انصراف به متعارف دارد دلیل ما می شود اطلاق لفظی. ق ک اس مد اش ۹۶/۹/۶.

معیار حداقل[1] می باشد این را از اطلاق لفظی شبری که در دلیل آمده است، استفاده می کنیم. اگر مراد حداکثر بود شارع می بایست قید بزند چرا که مقدار نمی تواند متفاوت و متغیر باشد.[2]

[3] القسم الثانی: المرجعیة لعرف المکلف.

تارة هم عرف خود مکلف محقق موضوع است.

مثال اول در باب زوجیت است.

در باب زوجیت باید زوج نسبت به زوجه انفاق به معروف و معاشرت به معروف داشته باشد مراد از معروف، متعارف است یعنی در باب نفقه باید نفقه متعارفه را بدهد و در معاشرت باید معاشرت متعارفه را داشته باشد و مراد از متعارف، متعارف عرفی است که زوج در آن است یا به آن منتسب است. عرف با عرف فرق می کند در بعضی از عرفها برای مسکن متعارف یک اتاق کفایت می کند و در بعضی از اعراف برای تحقق نفقه متعارفه باید یک طبقه در اختیار زوجه قرار دهد. در معاشرت هم اینطور است مثلا در عرفی مردها اغلب اوقات در سفر می باشند و در بعضی از اعراف کمتر این طور است و زوجه باید به عرف خودش توجه کند. لذا عرف زمان مکلف معیار است.

مثال دوم: مثال هتک و احترام است.

هتک و احترام از امور واقعیه می باشند اما مصداق و محقق آن اعتباری است مثلا در یک عرف کلاه از سر برداشتن مصداق احترام است در یک عرف کلاه بر سر گذاشتن مصداق احترام است در یک عرف دراز کردن پا مصداق هتک است و در عرف دیگر

---

[1] این بنابر این است که شبر متعارف از شبهات معنائیه نباشد که خواهیم گفت از شبهات معنائیه است در این صورت حداقل از ضیق لفظ است و الا حداقلی در کار نمی باشد بلکه باید به قدر متیقن اخذ کرد. ق ک اس مد اش ۹۶/۹/۶.

[2] البته باید گفت که شبر هم از مصادیق شبهات معنائیه است یعنی نه حداقل و نه حداکثر دارد به تبع حدوسط هم ندارد نه اینکه ما حداقل و وسط و اکثر را نمی دانیم بلکه در نزد خداوند هم معلوم نمی باشد. فقهای ما فکر می کردند که شبر حداقل و حداکثر و متوسط دارد لذا باید اخذ به قدر متیقن شود و در موارد شک نمی توان به آن اکتفا کرده و باید احتیاط کرد. مثلا در بحث کر که مقدار آن را گفته اند سه وجب در سه وجب در سه وجب اگر در وجب کسی شک کردیم که آیا وجب متعارف است یا خیر باید استصحاب عدم کریت جاری کرده تا زمانی که قدر متیقن از شبر حاصل شود.ق ک اس مد اش ۹۶/۹/۶.

[3] شنبه ۹۶/۰۹/۰۴.

این طور نمی باشد اگر شارع مقدس هتک را حرام کرد این هتک را باید با توجه به عرف مکلف حساب کرد در یک عرفی که پا دراز کردن مصداق هتک می باشد اگر در هنگاه قرائت قرآن پا را دراز کرد، فعل حرامی را ا نجام داده است که هتک باشد بخلاف جای دیگر که پا دراز کردن مصداق هتک نمی باشد.

مثال سوم: آلات قمار است.

می دانید که آلات قمار موضوع تکلیف است مثلا فتوا داده اند لعب[1] به آلات قمار حرام ست یا مثلا فتوا داده اند خرید و فروش آلات قمار حرام است خوب آلات قمار چه آلاتی است؟ آلاتی که قمار با آن آلات در عرف رایج و متعارف باشد. مراد از قمار عبارت است از برد و باخت مالی یعنی هر وسیله ای که اکثر و غالب مردم یک عرف با آن برد و با خت مالی می کنند می شود از آلات قمار. حالا که این آلات قمار معیارش این است که در عرف با آن برد و باخت مالی داشته باشند چه عرفی ملاک است؟ عرف زمان شارع و عرف عام ملاک نمی باشد فقهاء چند دسته شده اند بعضی گفته اند که ملاک عرف مکلف است مثل عرف ایران یا قم. بعضی مثل مرحوم تبریزی گفته اند در عرفی من الاعراف که آلات قمار باشد کفایت می کند که از آلات قمار حساب شود و لو در عرف خود مکلف با آن برد و باخت مالی نمی کنند.

طبق نظر اول اگر در بلدی از بلاد آفریقا آلات قمار باشد این لعب با آن در عرف مکلف که مثلا ایران است، حرام نمی باشد اما طبق نظر دوم لعب و خرید و فروش آن در عرف مکلف هم حرام است.

در هر صورت عرف عصر شارع یا عرف عام ملاک نمی باشد.

تارة عرف مقلدین می شود یک عرف این تابع این است که ما تشخیص بدهیم که سعه و ضیق عرف مکلف به چه مقدار است.

[1] مراد لعب به غیر قمار است.

عرف عام هم عرف اکثر است نه تمام لذا اگر تمام کشورها مثلا یک چیز را از آلات قمار بدانند بخلاف عرف کشور ایران این باز عرف عام است و اگر ملاک عرف عام باشد این از آلات قمار است و اگر ملاک عرف، عرف مکلف است این از آلات قمار نمی باشد.[1]

النحو الثانی: یکون العرف معیِّن الموضوع.

نحوه دوم از مرجعیت عرف در موضوعات جایی است که عرف فقط طریق به موضوع است یعنی شارع تعارف و عرف را طریقی قرار داده است برای فهم و کشف موضوع. مثال آن باب نسب است. خوب می دانید که نسب موضوع پاره ای از احکام فقهی ماست مثل عمو و عمه و سید و پدر و ولد و ... بودن یا نبودن.

مثلا اگر ولد باشد موضوع ارث است اگر شخص عمه باشد موضوع حرمت نکاح است و اگر سید باشد موضوع خمس است.

این امور را از کجا می توان تشخیص داد؟ از کجا می توان تشخیص داد که طرف سید است یا خیر؟ولد است یا خیر؟ فقهاء گفته اند این که به این طریق که در عرف خودش معروف باشد یعنی معروف به عمه یا عمو یا پدر یا سیادت باشد. کسی که معروف به سیادت باشد، واقعا سید نمی باشد بلکه سیادت واقعی به این است که از بنی هاشم باشد. یا کسی که معروف است به عدم سیادت واقعا غیر سید نمی شود لذا عرف فقط طریق است و واقع را نشان نمی دهد و محقق موضوع نمی باشد. لذا اگر از طریق دیگر فهمیدیم که سید نمی باشد دیگر این شهرت عرفی به سیادت فایده ای ندارد.[2]

هذا تمام الکلام فی موضوعات الاحکام.

---

[1] نزاع در حرمت شطرنج نزاع در آلات قمار نمی باشد نزاع در این است که حرمت آن ذاتی است یعنی لعب به شطرنج بما هو لعب شطرنج حرام است یا از باب این که لعب به آلات قمار است حرام است؟ یعنی در شریعت لعب به شطرنج حرام است یا خیر لعب به آلات قمار حرام است که حال بحث شود که آیا لعب به شطرنج لعب به آلات قمار است یا خیر؟ اگر گفتیم که در شریعت لعب به شطرنج ذاتا حرام است و لو شطرنج از آلات قمار نباشد، لعب به آن حرام می شود.

[2] این طرق و امارات در تکالیف کار ساز است و در غیر تکالیف حجت و اماره و طریق نمی باشد مثلا خبر ثقه بگوید که نماز شب مستحب است این خبر ثقه دیگر حجت و اماره نمی باشد.

المورد الثالث: الدلالات اللفظیه.

مورد سوم که عرف مرجعیت دارد، مرجعیت در دلالات لفظیه است که مهمترین مورد از موارد مرجعیت عرف می باشد.

این مرجعیت عرف در دلالات الفاظ را می خواهیم در سه مقام روشن کنیم:

مقام اول: مفاهیم که مدالیل تصوریه باشند.

مقام دوم: ظهورات که مدلولات تصدیقیه باشند.

مقام سوم: ملازمات عرفیه.

المقام الاول فی المفاهیم.

در بحث مفاهیم که مدالیل تصوریه است برای روشن شدن مرجعیت عرف مقدمتا بعضی از اصطلاحات را معنا می کنیم:

المعنی اللغوی: الموضوع له او المسمی.

معنای لغوی عبارت است موضوع له و مسمای یک لفظ.

المعنی العرفی: المعنی المتصور عند العرف عند سماع اللفظ.

معنای عرفی عبارت است از معنایی که عرف یعنی غالب و اکثر عند سماع یک لفظ آن معنا را تصور می کنند و می فهمند.

گاهی وقتها معنای عرفی با معنای لغوی یکی است مثل کلمه ماء گاهی اوقات معنای عرفی و لغوی دو تاست مثل کلمه مشتری که معنای لغوی آن، شخص مقابل بایع را می گویند اما در معنای عرفی مشتری وسیعتر است به ارباب رجوع مشتری گفته می شود مثلا می گویند که یکی از مشتری های بانک فلانی است با این که در بانک خرید و فروشی در کار نمی باشد. یا منبری ها می گویند که فلانی از مشتری های پر و پاقرص ما است.

یا کلمه دکتر. دکتر در معنای لغوی وضع شده است برای کسی که مدرک دکترا دارد اما در معنای عرفی یعنی پزشک یعنی کسی که دکترا در طبابت دارد که این معنای عرفی آن اخص است.

معنای عرفی می تواند معنای مجازی، کنایی، انصرافی و .. باشد.

المفهوم: صورة المعنی عند العقل.

مفهوم در اصطلاح عبارت است از صورت معنا عند العقل اگر لفظی معنایی داشته باشد و آن معنا صورتی عند العقل داشته باشد به آن صورت می گوییم مفهوم.

المفهوم العرفی: صورة المعنی العرفی عند العقل.

مفهوم عرفی عبارت است از صورت عقلی معنای عرفی یا صورت معنای عرفی در نزد عقل مفهوم می باشد.

برای صورت عقلی معنای لغوی لفظی وضعی نکرده اند اما مفهوم بدون قید شامل مفهوم معنای لغوی هم می شود.

[1]حال مرجعیت عرف در کدام یک است؟

المرجعیة فی الالفاظ عند المحاورات: معانی عرفیة عرف المتکلم او السامع.

می دانیم که متکلم در الغاء کلمات و کلام و تکلم، الفاظ را با توجه به معانی آن بکار می برد و اصلا نظر به الفاظ ندارد بله در نظم به الفاظ هم نظر دارد اما آن هم الفاظ را با توجه به معانی بکار می برد.

خوب این معانیی که در تکلم و بکار بردن الفاظ در نظر گرفته شده است کدام معانی است؟ معانی عرفیه نه لغویه. به خاطر سیره قطعیه عقلائیه که متکلم باید الفاظ را با توجه به معانی عرفیه در نظر بگیرد و اگر معانی لغویه را بکار برد که معانی حقیقیه هم است باید قرینه بیاورد بخلاف معانی عرفیه که ممکن است معنای حقیقی باشد یا مجازی یا کنائی.

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۹/۰۵.

خوب این معنای عرفی که مد نظر متکلم در محاورات و الغاء کلمات و الفاظ می باشد کدام عرف مراد است؟ عرفی که متکلم از آن عرف است یا عرفی که مستمع و مخاطب از آن عرف است. مثلا فیلسوف وقتی صحبت می کند یا لغتی را بکار می برد که مخاطبین از آن عرف می باشد یا عرفی که متکلم از آن عرف است.

پس مراد معنای عرفی است حال یا عرف مستمعین یا عرف متکلم.

این خیلی مهم است لذا در جایی که متکلم و مستمع از دو عرف می باشند دچار اجمالی می شویم که با توجه به کدام عرف الفاظ را بکار برده است.

بله اگر متکلم و سامع هر دو عامی باشند یا هر دو فیلسوف باشند ما دیگر دو عرف نداریم.

بله اینکه غرض متکلم از تکلم تفهیم معنا به سامع است لذا دائما باید با توجه به معنای عرفی سامعین صحبت کند این خودش قرینه است اما عامی نوعا به خاطر عامی بودنش این قرائن از او پوشیده می ماند لذا با توجه به معنای عرفی عرف خودش صحبت می کند.

در هر صورت عرف خاص در هنگام تکلم و الغاء کلام مد نظر است حال یا عرف خاص متکلم یا عرف خاص سامع.

پس در مدالیل الفاظ در هنگام محاوره، عرف مرجعیت دارد. اگر بخواهیم در الفاظ معانیی غیر از معانی عرفیه را اراده کنم حتما باید قرینه ای بیاورم.

المرجعیة فی الالفاظ الموجودة فی الکتاب و السنة: معانی عرفیة عرف زمان و مکان الصدور.

اما کتاب و سنت: می دانید ماخذ فقه این دو است و سومی هم نداریم.

سنت یعنی کلمات منقول از معصومین علیهم‌السلام.

مرجع ما معانی عرفیه ی[1] این الفاظ است اولین قدم برای استظهار توجه به معانی عرفیه این الفاظ است البته معانی عرفیه ی زمان و مکان صدور. دقت کنید عرف متکلم و سامع در زمان و مکان صدور اینها یکی بوده است کتاب در حجاز نازل شده است و سنت هم در حجاز و عراق بوده است.

بله شبهه ای که گاها به ذهن می رسد این است که کلمات ائمه علیهم السلام که در عراق بوده است مثل «رطل» شاید با توجه به عرف حجاز بوده است که گفتیم قرینه است که با توجه به معانی عرف عراق این الفاظ را بیان می کردند و قرینه این بوده است که چون در بیان موضوعات احکام شرعیه بوده اند باید عرف عراق را ذکر می کرده اند.

تا اینجا مشکله ای نمی باشد انما الاکلام و تمام الکلام در این است که معانی عرفیه را چطور به دست بیاوریم؟

طرق احراز المعانی العرفیه عند زمان و مکان الصدور:

ما این معانی را از چه طرقی به دست بیارویم؟ این فهم معنای عرفی خصوصا برای ما خیلی مهم است که در عصر تشریع و تبلیغ نبودیم. عصر تشریع از زمان بعثت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله تا رحلت و عصر تبلیغ از زمان رحلت یا زمان شهادت امام عسگری علیه السلام می باشد. طرقی ذکر شده که همه بر می گردد به چهار طریق:

الطریق الاول: الطریق الوجدانی.

طریق اول طریق وجدانی است. مرادشان طریق علمی یعنی قطع و اطمینان است. به این صورت که اگر ما در عرفی زندگی کنیم و بزرگ شویم برای ما علم (قطع و اطمینان) حاصل شود که معنای این کلمه این است. بله درست است که ما در عرف معصومین علیهم السلام نبوده ایم اما از موارد استعمال یک لفظ که استقراء کردیم در متون و سنت و غیر سنت در اثر تتبع و استقراء برای ما علم حاصل شود که مثلا معنای عرفی

[1] دقت کنید معیار معانی شخصیه نمی باشد یعنی معانی که شما می فهمید و معیار معانی لغویه نمی باشد بلکه معانی عرفیه است یعنی معانیی که عرف می فهمد.

«صعید» در آن زمان تراب بوده است. یا معنای بینه عدلین نبوده است بلکه المبین للشیء می باشد.

به این طریق و روش گفته اند احراز یا طریق وجدانی.

دقت کنید که درست است که این علم شخصی است اما متعلق آن شخصی نمی باشد یعنی متعلق آن معنایی است که عرف می فهمد نه اینکه من می فهمم.

تعلیقة: العلم لیس بطریق و امارة بل هو الباعث لنا للعمل به قهرا.

این وجه را ما قبول کردیم اما بارها گفتیم که قطع و اطمینان طریق و اماره نمی باشد بلکه ما دائما به علم عمل می کنیم و الا اگر خداوند ما انسانها را طوری آفریده بود که به علم عمل نمی کردیم بلکه به وهم عمل می کردیم طریق وجدانی ما می شد وهم. لذا اینها طریق و اماره و حجت نمی باشد بلکه ساختار ما این است که ما در مقابل علم اینطور رفتار می کنیم.

علم نه به معنای لغویِ حجت و نه به معنای اصطلاح اصولیِ حجت، حجت و اماره نمی باشد. ما احتمال را حجت دانستیم. علم و اطمینان منجز است اما نه از باب علم و اطمینان بلکه از باب احتمال.

پس بله ما انسانها به این علم و اطمینان عمل می کنیم اما نه به عنوان اینکه اماره و حجت است بلکه ساختار ذهنی ما این است.

لذا علم طریق وجدانی نمی باشد اما ما به آن عمل می کنیم.

الطریق الثانی: اصالة التطابق.

طریق دوم طریقی است که اسم آن را اصالة التطابق گذاشته اند. تا جایی که من اطلاع دادم مرحوم صدر این طریق را مطرح کرده اند بحوث ج ۱ ص ۱۶۶ اگر کسی دیگر مطرح کرده باشد من خبر ندارم. گفته اند اصلی عقلائی داریم یعنی لفظی را برخورد کردیم می بینیم که معنای مرکوزی در ذهن من دارد مثلا بینه در ذهن من عدلین است اما معنای عرفی بینه خبر عدلین است یا معنای دیگری دارد، نمی دانم؟ احتمال دادم که

معنای مرکوز در ذهن من به خصوصیت ذهن من است که این معنا تشکیل شده است مثلا ما با کتب فقهی سر و کار داریم و دائما دیدیم که فقها بینه را به معنای خبر عدلین بکار برده اند و ممکن است که خبر عدلین یکی از افراد بینه باشد و یکی از مصادیق دیگر آن خبر ثقه یا ظهور باشد. لذا شک می کنم این معنای مرکوز در ذهن من معنای عرفی است یا به خاطر مقارنات و شرائط خاصی که برای من بوده است این معنا در ذهن من شکل گرفته است؟

آقای صدر می گویند که عقلاء اصلی دارند که تعبدی است به نام اصالة التطابق که معنایش این است که ذهن من هم مثل ذهن دیگران است و در اذهان دیگران هم همین معنا می باشد. لذا در صورت شک در این که این ذهنیت من عرفی است یا خیر در اینجا عقلاء بنا می گذارند که بین فهم من و فهم عرف تطابق است.[1]

مناقشه: لا نحرز اصلا مثل هذا.

این را قبلا گفتیم چنین اصل عقلائی را ما وجدان نکردیم بلکه ما بر اساس وثوق یا غفلت عمل می کنیم وقتی یک معنای مرکوزی برای ما پیدا شد چون دائما ما خودمان را یک انسان عرفی و غیر خاص می بینیم لذا می گوییم و اطمینان داریم که ما هم عرفی هستیم و یا اینکه در بعضی موارد دچار غفلت هستیم این متاخرین هستند که به این مسائل و معانی خیلی توجه کرده اند و این معانی را از هم جدا کرده اند و معانی را به معنای شخصی و عرفی و لغوی تقسیم کرده اند و ذهن ما متوجه شده است اما در نظر قدما و توده عرف اصلا این حرفها مبهم است و اصلا این حرفها در ذهنشان نبوده است و اگر تصریح هم کنید اصلا متوجه نمی شوند و نمی فهمند. یعنی قدما غافل بوده اند که معنای عرفیه را باید از این کلمات به دست بیاوریم نه توسط معنایی که در ذهن ماست و می تواند عرفی باشد یا نباشد. لذا در کتاب و سنت این خیلی مهم است که

[1] تارة می فرمایند که فهم من عند العقلاء اماره است بر آن معنا و فهم عرفی و تارة می گویند اصلی است تعبدی لذا تعبدی گفته اند و اماره هم گفته اند.

باید آن کلمات را با توجه به معنای عرفیه آن زمان معنا کنند نه توسط معانی مرکوز در ذهن فقهای آن زمان که معلوم نمی باشد که عرفی است یا خیر.

فهم این معانی عرفیه برای ما خیلی مهم است لذا اگر در معنای عرفیه شک کردیم می شود مجمل.

[1]الطریق الثالث: اصالة عدم النقل.

این اصالة عدم النقل را مرحوم صدر اسمش را عوض کرده اند به اصالة الثبات شاید دیده اند که با لسان عربی زیاد سازگار نمی باشد لذا اسم آن را تغییر دادند. اصالة الثبات این است که اگر معنای عرفی یک لفظی مثلا «بینه» را در عصر خودمان یا در عصری به دست آوردیم فهمیدیم معنای عرفی «بینه» در عصر شیخ طوسی یا عصر علامه عبارت از شهادت عدلین بوده است اما نمی دانیم در عصر معصومین علیهم السلام هم به این معنا بوده است یا نه؟ مثلا به وصیت نامه ای در سی صد سال قبل برخورد کردیم مثلا گفته شده است که حاصل این باغ را به علماء بدهند در الان معنای علماء عالمان دین است اما نمی دانیم آیا در سی صد سال قبل هم معنای عرفی علماء، عالمان دین بوده است یا معنای دیگری می داده است؟ در اینجا می گویند در نزد عقلاء اصلی است به نام اصالة عدم النقل که بنا را بر این می گذارند که نقل و تغییری در معنای اولیه نبوده است و معنای عرفی علماء آن زمان هم عالمان دین بوده است.این را در ظرف شک می گوییم. این یک اصل عقلائی است که هر جا شک می کنند بنا می گذارند بر عدم تغییر. علمای ما این را قبول کرده اند من جمله مرحوم صدر. یعنی برای دریافت معنای عرفی عناوین کتاب و سنت در عصر خودشان دنبال معنای عرفی آن عناوین می روند وقتی در عصر خوشان معنای عرفی آن عنوان را به دست آوردند با اصل عدم النقل یا اصالة الثبات می گویند معنای عرفی این کلمه هم این معنا بوده است.

[1] سه شنبه ۹۶/۰۹/۰۷.

اصالة عدم نقل نسب به کلمات زمان تبلیغ و تشریع جاری می گردد یعنی اصل این است که کلمات آن زمان تغییر پیدا نکرده است. این یک اصلی است عقلائی.

دقت شود بین اصالة التطابق با اصل عدم نقل که گفته اند که هر دو اصلی است عقلائی فرق است اصالة التطابق برای تطبیق معنای شخصی با معنای عرفی است اما این اصالة عدم النقل برای تطابق معنای یک عرف با یک عرف دیگری است.

ضمن این که توجه شود که حقیقت اصالة الثبات یا عدم النقل استصحاب نمی باشد فقط شبیه استصحاب قهقرائی می باشد.

مناقشه: لا نحرز اصلا مثل هذا و منشا عمل العرف الاطمینان بالتطابق او الغفلة.

اصالة عدم نقل را نپذیرفتیم ما اگر متنی را بر اساس معنای عرفی این زمان معنا می کنند یا به جهت این که اطمینان داریم که در عصر معصوم علیه السلام به این معنا بوده است یا غافلیم که ما الان بینه ای که داریم می گوییم معنای عرفی زمان ماست و معلوم نمی باشد که معنای زمان معصوم هم این بوده است لذا اگر التفات پیدا کردیم و اطمینان هم نداشتیم راهی برای بدست آوردن معنای عرفی آن زمان نداریم و اصل عقلائی نداریم که بنا را بگذاریم بر عدم نقل بلکه به اصول دیگر رجوع کرده که به حسب مورد یا احتیاط است یا برائت و عمل می کنیم.

آیا ما در صورتی که اطمینان نداشته باشیم و شک در معنای کلمه ای داشته باشیم اصلی عقلائی به نام عدم نقل داریم که به آن رجوع کرده و معنا کنیم؟! یا اینکه می گوییم که مجمل است؟

عمل عقلاء و عرف هم یا به خاطر اطمینان به معنای عرفی است چرا که تغییر و تحول کم است یا به خاطر غفلت است.

لذا ما قائلیم که ما چنین اصل عقلائیی نداریم.

الطریق الرابع: قول اهل اللغة.

یعنی اگر کسی از اهل لغت بگوید معنای عرفی این کلمه این است گفتیم این قولش حجت است قول اهل لغت حجت است چرا که در تشخیص معانی لغوی و معانی عرفیه اهل لغت اهل خبره می باشند خوب قول اهل خبره در سیره حجت است و مسموع.

ان قلت:

اشکالی شده است بر این که اهل لغت در کتب لغت که معانی را برای الفاظ می بینند آنها نظر ندارند به معانی لغویه و حقیقیه بلکه موارد استعمال را ذکر می کنند که ممکن است معنای مجازی یا کنائی یا انصرافی و ... باشد.

قلت:

از این اشکال جواب دادیم در باب الفاظ معانی لغویه و حقیقیه ملاک نمی باشد ملاک معانی عرفیه است و لو آن معنای عرفیه کنایی یا مجازی یا انصرافی باشد لذا ملاک معنای عرفی است نه معنای لغویه و حقیقیه. اصلا ما دنبال معانی لغوی و حقیقی نمی باشیم.

ان قلت:

گاهی اوقات اشکال دیگری می شود که اهل لغت دایره کارشان اوسع از معانی عرفیه بوده است حتی معنانی مجازیه غیر عرفیه را ذکر می کردند یا معنای کنائیه غیر عرفیه را ذکر می کردند.

قلت:

اولا:

این دعوا برای ما ثابت نمی باشد که دایره کارشان در لغت اوسع بوده است آن مقدار که ما قبول داریم و اطلاع داریم و ثابت است معانی عرفیه را ذکر می کردند و غیر این را هم آیا ذکر می کرده اند یا خیر، این برای ما ثابت نمی باشد و اگر هم ذکر می کردند حتما قرینه ای هم در کار بوده است.

تا به حال دیده اید که در معنای بحر که در مورد عالم هم بکار برده می شود عالم را ذکر کرده اند یا در معنای روباه گفته باشند انسان حیله گر یا در معنای اسد گفته باشند رجل شجاع بله اگر هم ذکر شده است حتما قرینه ای ذکر کرده اند.

ثانیا:

فرض کنیم این اشکال هم درست باشد همین که اهل لغت گفتند معنای عرفی است قول آنها حجت است.

حتی اگر علمای ما در مورد معانی عرفی کلمه ای مثل فرسخ یا غنا و ... تحقیق کرده باشند و بدست آورده باشند این ها اهل خبره بوده و قول آنها مسموع است و این توانایی را دارند که معانی عرفیه را تشخیص بدهند حتی شاید بتوان گفت که خبروية آنها از اهل لغت هم بیشتر است.

پس اگر یکی از علمای اهل لغت یا اصول گفت که معنای عرفیه فلان لفظ فلان است قول آنها مسموع است الا اینکه در تعارض باشد با کلمه اهل خبره دیگر که مانند موارد دیگر قول هر دو حجت نمی باشد و تعارض می کند و ساقط می شود.

[1] ***تنبیه:***

در بحث معنای حقیقی و مجازی علمای علائم و نشانه هایی برای تفکیک این دو گفته اند مثل اطراد و صحت حمل و سلب، تبادر و ...

خوب اینها بحثهایش گذشته منتها به دو نکته اشاره می کنیم:

نکته اول:

اگر این نشانه ها و علائم را قبول کنیم اینها نشانه برای معنای عرفی است نه معنای حقیقی و لغوی.

نکته دوم:

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۹/۰۸.

در همه آن علائم نیاز به اصلی به نام اصالة التطابق داریم همین اصالة التطابقی را که در اینجا خواندیم. که ما قبول نکردیم لذا از اطمینان یا اهل لغت جلو می آییم.

المقام الثانی: الظهورات.

در این مقام می خواهیم ببینیم مرجعیت عرف در ظهورات در چه حد است و کجاست؟

بحث ظهورات در آینده خواهد آمد که بحث خیلی مجملی است و با مراجعه به کلام علماء مشخص می شود که فی الجمله به معنای واحدی می گفتند و الا تصورات آنها متفاوت است. فی الجمله ظهور می گفتند اما در مقام تفسیر مشخص بود که فهم آنها از ظهور خیلی متفاوت است. ما فقط اشاره جزئی می کنیم به مختار خودمان تا در بحث خودش تفصیلا وارد شویم.

معنی الظهور: الدلالة الظنیة.

ما قبلا آشنا شدیم با دلالت که عبارت است از: «انتقال ذهن از یک شیء به شیء دیگر» و دائما مدلول یکی از دو امر است: تصور یا تصدیق[1]. در باب دلالت، مدلول یا یک تصور است یا یک تصدیق. اگر مدلول تصور باشد دلالت تصوری است و اگر مدلول ما یک تصدیق باشد آن دلالت را دلالت تصدیقیه می گویند و هر تصدیق از دو نحو خارج نمی باشد یا ظنی است یا قطعی است. دلالت تصدیقی به همین دو قسم تقسیم می شود دلالت ظنیه و دلالت قطعیه یعنی دلالت تصدیقیه ظنی و دلالت تصدیقیه قطعی.

ظهور اسم حصه ای از دلالت است و آن دلالت تصدیقیه ظنی[2] است پس دو قسم خارج شد دلالت تصوریه و دلالت تصدیقیه قطعیه. این در اذهان علمای ما و در ارتکازشان بوده است.

---

[1] تصدیقی که ما در اینجا می گوییم با تصدیق منطقی فرقی نمی کند که عبارت باشد از: « العلم ان کان اذعانا للنسبة فتصدیق و الا فتصور». تصدیق عبارت است از اذعان.

[2] ظن در اینجا در مقابل علم است که جامع بین قطع و اطمینان است.

مرحوم صدر یک مقدار اصطلاح را عوض کرده است و گفته اند ظهور بر دو قسم است ظهور تصوری و ظهور تصدیقی و ظهور تصدیقی دو قسم دارد ظهور استعمالی و ظهور جدی.

این را من در کلمات دیگران ندیدم و در کلمات مرحوم صدر آمده است یا خطائی از ایشان بوده است چرا که به دلالت تصوریه ظهور نمی گویند یا جعل اصطلاح کرده اند و می خواستند معنای ظهور را توسعه داده تا شامل دلالت تصوریه هم شود.

ما به معنای خودمان که دلالت ظنیه باشد در نظر می گیریم و ظنی که گفتیم تصور خارج می شود چرا که تصور به ظن و قطع تقسیم نمی شود.

اقسام الظهور: الظهور الاستعمالی و الظهور الجدی.

این ظهور بر دو قسم است: ظهور استعمالی و ظهور جدی.

کلمات علمای ما در ظهور استعمالی و قیود این ظهور و در ظهور جدی خیلی مختلف است لذا به مختار خودمان اشاره می کنم.

دقت شود ظهور گفتیم دلالت ظنیه است و این ظهور راتقسیم کردیم به ظهور استعمالی و جدی.

نکتة: اقسام اللفظ و مدلولاته.

برای توضیح ظهور استعمالی و جدی نکته ای را یادآوری کنیم.

ما هر لفظی را که می شنویم بلافاصله معنای آن را تصور می کنیم.

لفظ یا ***مفرد*** است یا ***مرکب***. لفظ مفرد مثل لفظ زید و انسان که با شنیدن این دو لفظ، بلافاصله معنای آنها در ذهن می آید.

مرکب دو نوع است :***تام*** و ***ناقص***.

مرکب ناقص مثل کتاب زید و ابا زید. این لفظ مرکب ناقص است. به محض شنیدن این الفاظ معنایش به ذهن می آید.

مرکب تام مثل اذهب و زید عادل بلافاصله مضمون این لفظ را تصور می کنیم.

به مدلول در مرکبات تامه می گویند مضمون و در مرکبات ناقصه و مفردات می گویند معنا.

تا اینجا ما با مدلول تصوری آشنا شدیم تا زید عادل و اذهب را شنیدیم بلافاصله مضمون اذهب و زید عادل را تصور می کنم. تا اینجا ظهور نداشتیم.

الظهور الاستعمالی: التصدیق بان المعنی الملغی من المتکلم هذا او مضمون الکلام هذا.

اولین بار در کلام که برای ما تصدیق حاصل می شود تصدیق به این است که متکلم این معنا را برای من الغاء کرد یا مضمون کلام این است. این تصدیق را ***ظهور استعمالی*** می گوییم که ظنی هم است.

دلالت کلام بر این تصدیق را ظهور استعمالی می گوییم.

الظهور الجدی: التصدیق بان مقصود المتکلم من الغاء الکلام هذا.

دومین مرحله مرحله ای است که تصدیق می کنیم که متکلم با الغاء این مضمون چه اراده کرده است و چه را می خواهد به من بفهماند؟ مثلا اخبار می کند از عدالت زید یا می خواهد طلب کند ذهاب یا صلاة را. این تصدیق که اخبار یا طلب باشد این تصدیق مدلول جدی و این ظهور ظهور جدی است.

پس اینکه این مضمون را به من الغاءکرده یا مضمون کلام این است تصدیق و ظهور استعمالی است و این که هدف از الغاء کلام، فلان بوده است این ظهور جدی است.

این دو تصدیق به صورت متوالی در کسر بسیار بسیار کمی از زمان صورت می گیرد که ما هم متوجه نمی شویم.

این به صورت مختصر و مجمل بود که مفصلا در بحث ظهورات می آید.

حال نقش عرف در این استظهارات چیست؟

ظهور جدی که ظهور دوم است وابسته به ظهور اول و ظهور استعمالی است. امور دیگری هم نقش دارد مناسبتها و قرائن و ... مثلا وقتی متکلم می گوید: «زید کثیر الرماد» مدلول استعمالی این است که زید کثیر الرماد است و مدلول جدی عبارت باشد از اینکه متکلم اراده کرده است اخبار به جود زید را. شما در مضمون، کثیر الرماد داشتید و در دومی جود داشتید. پس ظهور جدی خیلی وابسته به ظهور استعمالی است.

ظهور استعمالی وابسته است به معانی عرفی الفاظ. یعنی مضمون کلام را از کجا بدست می آوریم از معانی عرفی الفاظِ آن کلام مثلا «زید انسان» در اصطلاح اصول مشتمل بر سه شیء است: لفظ «زید»، لفظ «انسان»، و هیئت «زید انسان» اما «زید عادل» در نظر اصولی مشتمل بر چهار امر است: لفظ «زید»، «ماده عادل» و «هیئت عادل» و دیگر «هیئت زید عادل» و هر کدام موضوع له و معانی عرفی خود را دارند در ظهور استعمالی و مضمون، معانی عرفی الفاظ بسیار نقش دارد.

پس نقش عرف در ظهور در همین حد است در معانی الفاظ که تشکیل دهنده آن مرکب تام و کلام می باشند.

پس معانی عرفیه در ظهور استعمالی نقشش معانی الفاظ تشکیل دهنده آن کلامی است که ظهور استعمالی دارد و ظهور استعمالی در ظهور جدی اثر دارد.

بعضی فکر می کردند که در ظهور استعمالی نقش دیگری هم دارد که ما قائل نمی باشیم.

لذا در یک کتاب کفایه و فلسفی مرجع عرف نمی باشد بلکه مرجع، عرف فلاسفه و اصولیین می باشد.

اما مثلا متن قرآن و حدیث الفاظشان را از معانی عرفیه اخذ می کنیم اما مدلول جدی اینها چه می باشد مثلا در قرآن آمده است: «هو الاول و الاخر»، «ان الله علی العرش استوی» و .... در فهم مراد جدیِ اینها دیگر به عرف مراجعه نمی کنیم. لذا این

امر یعنی اینکه مرجع در مراد جدی عرف نمی باشد، باعث شده بود که تفاسیر علماء از آیات دائما متفاوت شود لذا اگر از قرن دوم و سوم تا الان تفاسیر را در نظر بگیری قطع نظر بعضی از نکاتی که مربوط به خارج از بحث تفسیر است، می بینید دائما تفاسیر متغیر است مثلا تفسیر المیزان با تفسیر التبیان متفاوت است نه اینکه سبک اینها خیلی متفاوت است خیر وقتی یک آیه را تفسیر و تبیین می کنند تبیین و تفسیر و فهم اینها از آیه خیلی متفاوت است با این که معانی عرفیه آیات قرآن که مبنای تفسیر است در همه تفاسیر یکی است. سرش این است که مفسر دو نفر است ذهن عرف و معانی عرفیه عوض نشده است. تفسیر دو بخش دارد بخشی که ربطی به تفسیر ندارد مثلا اسم شهدای بدر را نقل کرده اند که این دیگر ربطی به تفسیر ندارد. و بخشی توضیح مراد آیه. این نکته دوم باعث شده است که تفسیر آیات با توجه به اذهان مفسرین تغییر پیدا کند و دیگر ربطی به معانی عرفی ندارد.

ما در مراد جدی به فعل عرف و کاربرد عرف مراجعه کردیم نه به فهم عرف یعنی عرف در مقام کنایه از این عبارت کثیر الرماد استفاده می کند.

پس مرجعیت عرف در ظهور در ظهور استعمالی می باشد و آن هم در فهم معانی عرفیه الفاظی است که در آن کلام استفاده شده بود.

[1]المقام الثالث: فی الملازمات العرفیه.

ابتداءا ملازمات عرفیه را توضیح دهیم و بعد بگوییم که در مواردی که تحت این عنوان ذکر می شود عرف مرجع است یا خیر.

در یک کلام که برای آن مضمونی قائل می باشید این مدلول و مضمون را به مطابقی و التزامی تقسیم کرده اند. دقت کنید مراد ما از التزامی، التزامی اصولی است نه منطقی.

مدلول مطابقی مدلولی یک کلام است مثلا می گوییم: «زید فی المسجد» که **مدلول مطابقی** آن **زید فی المسجد** است و **مدلول التزامی** همین کلام که با مدلول مطابقی

[1] شنبه ۹۶/۰۹/۱۱.

ملازمه در صدق دارد این است: **زید لیس فی المدرسه** می باشد چرا که اگر زید در مسجد باشد قطعا در مدرس و شارع و مدرسه نمی باشد چرا که یک انسان با یک جسم نمی تواند در دو مکان باشد.

این مدلول التزامی.

برای یک کلام یک مدلول مطابقی و یک مدلول التزامی داریم. دقت کنید گاها از یک کلام استفاده های دیگری هم می شود و **یک کلام مدالیل دیگری هم دارد که این ها نه مدلول مطابقی هستند و نه مدلول التزامی**. به این مدالیل ***ملازمات عرفیه*** می گویند که مرجع این ملازمات، عرف است.

پس ملازمات عرفیه عبارت است از آن مطلبی که از کلام استفاده کردیم که نه مدلول مطابقی است و نه مدلول التزامی و این مدلول را عرف باید استفاده کرده باشد.

امثله ای برای ملازمات عرفیه ذکر شده است که بیان می کنیم البته دقت داشته باشید که این مثالها به صورت استقرائی است و منحصر نمی باشد اما اهم مضامینی است که از کلام و خطاب فهمیده می شود اما در عین حال جزء مدلول مطابقی و التزامی نمی باشد:

المثال الاول: الغاء الخصوصية.

مثال اولی که برای ملازمات عرفیه زده شده است الغاء خصوصیت است. گاهی اوقات عنوانی در خطاب ذکر شده است که عرف برای آن عنوان ماخوذ خصوصیتی نمی بیند مثلا مولا به عبدش می گوید: «کون عونا للفقیر» عنوان ماخوذ در کلام «عون» است عبد می فهمد که مولا که امر به عون و کمک به فقیر کرده است به خاطر این است که فقیر ضعیف است نه از این لحاظ که فقیر است. لذا اگر ضعیفی بود مظلوم نه فقیر عرف از این خطاب می فهمید که باید او را کمکش کنیم. این مواردی که عنوان را عرف الغاء می کند و حکم را تسری می دهد به موادی که در خطاب نیامده است اما نکته عنوان در خطاب را دارند مثلا در مثال ما می گوید عون الضعیف واجب این مدلول را

الغاء خصوصیت می گویند که این الغاء خصوصیت و این مدلول نه مدلول مطابقی است و نه مدلول التزامی.

دقت کنید این مدلول، تنقیح مناط نمی باشد چرا که تنقیح مناط عقلی است.

یا مثلا در روایات متعددی داریم که عنوان «رجل» آمده است و عرف از آن الغاء خصوصیت کرده و حکم را به «أمراة» هم توسعه می دهد. البته در بعضی از موارد هم آن عنوان را الغاء نمی کند لذا ما در این الغائات باید به عرف رجوع کنیم.

المثال الثانی: الاطلاق العرفی.

مثال دوم: اطلاق عرفی است.

گویا اولین بار مرحوم صدر این اطلاق عرفی را بیان کرده است.

اطلاق سه قسم دارد:

اطلاق لفظی، اطلاق مقامی و اطلاق عرفی.

اطلاق عرفی این است که **عنوانی در کلام آمده است که این عنوان ما نحن فیه را به عنوانه می گیرد و این مورد فرد عنوان است اما اطلاق کلام شامل این مورد نمی شود اما عرف فرقی بین افرادی که در تحت اطلاق است و دیگر موارد نمی بیند.**

مثلا در آیه شریفه آمده است: «و انزلناءمن السماءماءاطهورا» فقهاء گفته اند این ماء طهور یعنی رافع حدث و خبث. حالا ما بوسیله دستگاهی عناصر تشکیل دهنده آب را با هم مخلوط کردیم و آبی درست کردیم. می خواهیم ببینیم این ماء هم رافع خبث و حدث می باشد یا خیر؟ عنوان «ماء» شامل این ماء دستگاه هم می شود اما ماء در آیه این را نمی گیرد چرا که در آیه آمده است: «انزلنا من السماء ماءا» و مائی که ما در دستگاه ساختیم ماء نازل شده از آسمان نمی باشد لذا آن آیه شریفه به اطلاقه شامل این ماء نمی شود. پس ماء به عنوانه شامل این ماء در دستگاه می شود اما به اطلاقه شامل نمی شود اما در نظر عرف فرقی نمی باشد بین این ماء و ماء نازل شده از آسمان لذا هر حکمی که برای آن ماء نازل شده از آسمان ببینند به این ماء هم می دهند. در اینجا مرجع عرف

است. چرا؟ به سیره ثابت است که عرف همانطور که به اطلاقات لفظی اخذ می کنند به اطلاقات عرفی هم اخذ می کنند.

عرف از آیه استفاده کرد که ماء مصنوعی رافع خبث و حدث است این رافع حدث بودن و رافع خبث بودن مدلول مطالقی و مدلول التزامی نبود.

المثال الثالث: الاولوية العرفية.

مثال سوم از ملازمات عرفیه اولویت عرفی است.

مثال معروف آن آیه شریفه: «ولا تقل لهما اف» است.

مدلول مطابقی آیه این است که تافیف حرام است عرف استفاده می کند که ضرب هم حرام است. این حرمت ضرب نه مدلول مطابقی است و نه مدلول التزامی و کسانی هم که مدلول التزامی گرفته اند در مفاهیم گفته ایم که اشتباه گرفته اند. چرا که در مدلول التزامی باید در صدق ملازمه عقلی داشته باشند در حالیکه در اینجا حرف تافیف با حرمت ضرب ملازمه عقلیه ای ندارد چرا که در اینجا خداوند می تواند اف را حرام کند و ضرب را حرام نکند چرا که داعی برای ضرب خیلی کم است و خود به خود خیلی کم اتفاق می افتد نیاز به تحریم آن نمی باشد بخلاف بد اخلاقی و اف گفتن الا انسان شقی که در مورد او اگر ضرب را حرام هم کند باز ضرب می کند.

المثال الرابع: المفاهيم.

مثال چهارم از ملازمات عرفیه مفاهیم می باشد.

مثل مفهوم شرط، مفهوم وصف، مفهوم حصر و مفهوم غایت و .... می دانید علماء ما در بحث مفاهیم نزاع زیادی دارند که مثلا جمله شرطیه دارای مدلول است یا خیر؟ «ان جائک زید فاکرمه» مدلول مطابقی آن وجوب اکرام زید در صورت آمدن است اما نزاع کرده اند که مفهوم هم دارد یا خیر؟ مفهوم این کلام عبارت است: «عدم وجوب اکرام زید در صورت نیامدن». اکثرا قائل به مفهوم جمله شرطیه شده اند. کسانی که قائل شده اند خیلی به سختی افتاده اند که این مدلول مطابقی است یا مدلول التزامی؟ دیدند

هیچ کدام نمی باشد. مدلول التزامی هم نمی باشد چرا که ملازمه در صدق در مدلول التزامی عقل است در حالیکه در اینجا عدم وجوب اکرام در صورت عدم آمدن زید عقلی نمی باشد چرا که محذوری نمی باشد که اکرام زید را هم در آمدن و هم نیامدن واجب کند. لذا از زمان مرحوم صدر خیلی سعی کرده اند که فرق بین مدلول التزامی و مفهوم را بگویند. قدما گفته بودند که مدلول التزامی است اما متاخرین متوجه شده بودند که این مدلول التزامی نمی باشد. ما ها قائل شدیم که اگر مفهوم باشد برای جمله شرطیه از ملازمات عرفیه است. و این هم بنا بر این پیش فرض می باشد که مفاهیم از مدالیل کلام باشد نه تکلم.

المثال الخامس: المدلولات الالتزامية العرفية.

مثال پنجم از ملازمات عرفیه عبارت است از مدلولات التزامیه عرفیه است.

مدلول التزامی را به دو قسم عرفی و عقلی تقسیم کرده اند و ملازمه عقلی همان دلالت التزامی است مدلول التزامی عرفی یعنی لوازم عرفیه کلام که این قسم امثله زیادی دارد:

فرض کنید شارع گفته است: «لا تشرب الخمر» مدلول مطابقی آن حرمت شرب خمر می باشد.

عرف از این خطاب «حرمت اشراب الخمر» را می فهمد. اشراب یعنی ما به دیگری خمر را بخورانیم مثلا ما بدون این که فرد بفهمد این خمر است خمر را جلوی او بگذاریم. حرمت اشراب خمر مدلول التزامی حرمت شرب خمر است؟ خیر شارع می تواند شرب را حرام کند اما اشراب را حرام نکند و مدلول مطابقی هم که نیست.

در مفهوم شرط هم ملازمه ای عرفیه نمی باشد بین عدم احترام و عدم مجیء لذا این ملازمات عرفیه با مثالهای قبل تفاوت دارد.

مثال دیگر ما دیگری را ترغیب کنیم به شرب خمر بگوییم که اگر خمر بخوری درسها را بهتر می فهمی؟ دلیل حرمت ترغیب چه می باشد؟ از دلیل لا تشرب الخمر

می فهمد حرمت ترغیب به شرب خمر را. این مدالیل التزامیه عرفیه است که زیر مجموعه ملازمات عرفیه است.

المثال السادس: الجمع العرفی.

مثال ششم از ملازمات عرفیه، جمع عرفی است.

جمع عرفی جایی است که ما دو خطاب داریم و بین این دو خطاب تنافی است و عرف تصرف می کند و تنافی را از بین می برد. این تصرفات عرفیه حجت است و عرف مرجع در تصرف است. مثلا مولا گفت: «اکرم الفقیر». و بعد می گوید: «لا تکرم الفقیر الفاسق». زید فقیر فاسق است خوب عبد، زید را اکرام کند یا خیر؟ عرف خطاب اول را از اطلاق می اندازد موضوع را فقیر غیر فاسق می داند این تقیید است که مرجعش عرف است. یکی از موارد جمع عرفی تقیید است و یکی تخصیص و یکی دیگر حکومت است. تصرفات عرف را در این موارد از شریعت را قبول می کنیم.

این اهم مواردی است که عرف مرجعیت دارد و مرجعیت عرف در این مطالب را ما هم پذیرفتیم.

[1]المورد الرابع: التطبیقات العرفیه.

علماء قائلند که در عناوینی که در روایت یا کتاب آمده است در مفاهیم عناوین مرجع عرف است اما در تطبیقات باید به عقل رجوع کرد. اگر مولا فرمود: «لا تشرب الخمر» برای فهم دو عنوان «شرب» که متعلق است و «خمر» که موضوع است، چه می کنیم؟ رجوع به عرف می کنیم و می بینیم معنای و مفاهیم عرفی این دو چه می باشد. اما در مصادیق دو عنوان «شرب» و «خمر» دیگر به عرف رجوع نمی کنیم بعد از اخذ مفهوم از عرف در تطبیقات به عقل رجوع می کنیم که آیا این شیء مصداق خمر یا شرب است یا خیر؟ مثلا اگر خمر را داخل دهان بچرخانیم و بیرون بریزیم اگر عرف شرب ببیند و عقل نبیند باید از عقل پیروی کند. در خمر اگر فرض کردیم سرکه ای

[1] یکشنبه ۹۶/۰۹/۱۲.

است که نه سرکه گفته می شود و نه خمر مفهوم عرفی هیچ یک بر این صدق نمی کند اگر عرف این را خمر ببیند این حجت نمی باشد.

لذا این معروف شده است بین علماء که در مفاهیم مرجعیت با عرف و در تطبیقات مرجعیت با عقل است. عقل تشخیص می دهد که این مورد ذات آن مفهوم را دارد یا خیر. مثلا در خمر مسکریت خوابیده است و جزء ذات است و وقتی این مایع بین سرکه و خمر سکر ندارد لذا دیگر خمر نمی باشد. فرض کنید یک کیلو هزار گرم است و شیئی دارید ک ۹۹۹ گرم است عرف به تسامح عرفی خودش این را یک کیلو می گیرد اما عقل می بیند که این هزار گرم که معنای عرفی کیلو است، نمی باشد و مفهوم کیلو بر این صدق نمی کند لذا می گوید که این یک کیلو نمی باشد.

لذا این معروف شده است در بین علمای ما که در عناوینی که در یک خطاب می آید در معنای آن مفاهیم به عرف رجوع کرده و در ناحیه مصداق به عقل رجوع می کنیم یعنی باید دقیقا مصداق آن مفهوم باشد لذا برای مثال در بحث وضو گفته اند اگر شما صورت را شستید و به مقدار سر سوزن از روی پوست صورت شما آب نرسید این در نظر عرف غسل الوجه می باشد یا خیر؟ بله غسل الوجه است اما به دقت که نگاه کنید می بینید غسل بعض الوجه است اگر چه در نظر عرف غسل الوجه می باشد. همینطور در بحث غسل البدن. یا در کفاره گفته اند که اگر یک گرم از یک مد هم کم باشد این کفایت نمی کند یا در بحث کر گفته اند که اگر یک میلیمتر از سه وجب کمتر باشد این کر نمی باشد و همچنین در ...

دلیل المشهور فی ان المرجعیة فی التطبیقات العقل: لان الموارد المسامحی لیست بمصادیق العنوان.

خوب مرجعیت در مفاهیم با عرف است چرا که سیره عقلاء بر این است که در مقام محاوره الفاظ را با توجه به معانی عرفیه بکار ببرند اما در تطبیقات عرفیه چرا عرف ملاک نمی باشد و باید سراغ عقل رفت؟

یک دلیلی آوردند و گفته اند که به جهت این که در تطبیقات مسامحی، آن مورد تطبیق شده مصداق نمی باشد شارع می گوید که خمر نجس است عنوان و مفهوم خمر

که نجس نیست مصداق خمر نجس است. اگر شارع فرموده اند که یک مد طعام به فقیر بده مفهوم و عنوان مد را که به فقیر نمی دهیم بلکه مصداق مد را باید به فقیر بدهیم و وقتی از مد یک صدم گرم کمتر باشد دیگر یک مد نمی باشد لذا ملاکیت عقل علی القاعده است و در تطبیقات مسامحی دیگر مصداق نمی باشد.

مناقشه: ان هذا نفس المدعا و هو لِمَ یکون المصادیق العقلی ملاکا فی التطبیقات؟

این مقدار که گفتید این عین مدعاست چرا مصداق عقلی ملاک است نه مصداق عرفی؟ یک کیلو گرم دو مصداق دارد عقلی که هزار گرم است و عرفی که ۹۹۵ گرم کفایت می کند باشد.

از کجا می گویید که مصداق عقلی ملاک است؟

توجیه کلام المشهور: عند فقدان القرینة الکلام ظاهر فی المصادیق الدقی عند العقلاء.

این مطلبی که ادعا کرده اند این مدلل نمی باشد اما موجه است یعنی می توانیم توجیه کرده و توضیح دهیم.

اگر یادتان باشد گفتیم که تمام عناوین ماخوذه در خطاب مشیر به چیزی می باشند که آن مشار الیه محکی است و اصلا نمی توان عناوینی را در خطاب یافت که اشاره ای نداشته باشند.

وقتی گفتیم: «لا تشرب الخمر» این خمر عنوان مشیر است. مشار الیه آن، مصادیق و افراد[1] خمر است. خوب ما در خارج یک مصادیق عقلی داریم و یک مصادیق عرفی داریم آیا مشار الیه، مصادیق عقلی است؟ یا مصادیق عرفی است؟ یا هر دو مصادیق است؟

[1] عنوان لفظ است بما له من المعنی او المفهوم به آن لفظ می گوییم عنوان. اگر خمر را بما له من المعنی بگوییم خمر این خمر موجود می شود فرد آن و اگر خمر را بما له من المفهوم بگوییم خمر این خمر موجود می شود مصداق. به عبارت دیگر اگر شیء را نسبت به مفهوم در نظر بگیریم می شود مصداق و اگر همان شیء را نسبت به معنی در نظر بگیریم می شود فرد. لذا اختلاف فرد و مصداق یک اختلاف اعتباری است.

در اینکه این عنوان خمر یک عنوان مشیر است شکی نمی باشد. محکی چه می باشد؟ سه احتمال بود یکی از این سه تا مسلم درست نمی باشد که مشار الیه فقط مصداق عرفی باشد یعنی مصداق عرفی حرام و مصداق عقلی حرام نباشد.

بله درست است که مصداق عقلی دائما عرفی است اما در اینجا که قسیم مصداق عقلی قرار دادیم یعنی مصادیق عرفی غیر عقلی.

دو احتمال باقی می ماند: یکی اینکه مشاره الیه و محکی مصداق عقلی باشد یا محکی هر دو باشد.

کدام یکی است؟ ما ها از کسانی هستیم که قائلیم تعیین مشار الیه و محکی را از مفهوم به دست نمی آوریم بلکه دائما از مناسبتها و کلام می فهمیم وقتی می گویید «الانسان یموت» و «الانسان کلی». محکی این دو انسان چه می باشد؟ مفهوم هر دو یکی است اما محکی انسان در الانسان یموت افراد انسان است و محکی انسان در گزاره دوم مفهوم الانسان است نه افراد انسان. این را از مناسبت به دست می آوریم باید نگاه به خطاب کنیم که محکی این عنوان افراد دقی است یا اعم از افراد دقی و عرفی. ما معتقدیم که اگر مناسبت و قرینه ای در کار نباشد ظهور در مصادیق دقی است و برای اینکه محکی هر دو باشد نیاز به قرینه می باشد.

لذا اگر نکته و قرینه ای نباشد ظهور در مصادیق دقی است چرا که مصادیق عرفی در حقیقت مصادیق نمی باشد و این ظهور هم عقلائی می باشد.

مثلا برای مثال وقتی می گویند تمام صورت را بشوئید این تمام الوجه اشاره دارد به مصداق دقی یا جامع بین مصداق دقی و عرفی؟ ما ها از کسانی هستیم که محکی را جامع بین تمام الوجه عرفی و عقلی است در «مد» هم این را گفتیم اگر شارع گفت یک کیلو گندم به فقیر بدهید اینجا هم می گوییم جامع بین کیلوی دقی و عرفی است.

چرا که در باب اندازه گیری سیره این است که دقت مورد نظر قرار نمی گیرد لذا اگر مولا به عبدش بگوید که برو پنیر بگیرد و پنیر او ۹۹۹ گرم باشد مولا نمی گوید که چرا یک کیلو نگرفتی بخلاف جایی که ۹۵۰ گرم باشد در اینجا اعتراض می کند.

البته این مثال صرف فرض بود چرا که نکته ای در آن است که اشاره خواهیم کرد.

دقت شود اینکه گفته شد که محکی جامع بین مصداق دقی و عرفی است البته به مناسبت این در قبال معنا و مفهوم لغوی اینطور است اما در آینده اشاره خواهیم کرد که ملاک دائما معنا و مفهوم عرفی است در جایی که با توجه به معنای عرفی می سنجیم دائما محکی می شود مصداق دقی و لا غیر یعنی با توجه به تسامحات[1] عرفی سیره در معانی عرفی دخالت می کند لذا معنای لغوی یک کیلو هزار گرم است اما معنای عرفی یک کیلو هزار گرم نمی باشد حال ملاک در اینجا مصداق دقی است نه عرفی.

اینکه هر عنوان محکی دارد این وجدانی است و اما اینکه جایی که محکی مصداق است مراد مصداق دقی یا عرفی است این را به محاوره و سیره می گوییم برهانی ندارد. منطقیا مصداق باید دارای ذاتی که در تعریف آن ذات گفته شده است، باشد.

[2]مستثنیات التطبیقات التی یکون العرف فیها مرجعا:

علمای ما مواردی را استثناء کرده اند گفته اند در مواردی تطبیقات عرفیه معتبر است و عرف مرجع است اکثر موارد را مرحوم صدر ذکر کرده است. در بحث استصحاب این بحث را آورده است[3]. اینها چهار مورد را ذکر کرده اند که مرحوم صدر متعرض سه مورد آن شده اند. ببینیم این چهار مورد تمام است یا خیر؟

---

[1] باید دقت داشت که در تسامحات عرفی که گفتیم ملاک نمی باشد الا اینکه معنای عرفی شامل آن شود این را در باب عبادات می گوییم اما در باب معاملات تسامحات عرفی هم در مبنای ما و هم در مبنای مشهور حجت است چرا که ما و مشهور دائما در معاملات تابع عقلاء می باشیم فقط مشهور نیاز به امضاء شارع دارند و ما نیاز نداریم خوب امضاء مشهور هم اوفوا بالعقود است که مشهور می گویند مراد از این عقود در این آیه شریفه عقود صحیح عقلائی است خوب از آنجائیکه این تسامحات عرفی در نزد عقلاء پذیرفته شده است لذا در نظر ما که کلامی نیست و در نظر مشهور هم اوفوا بالعقود آن را می گیرد. (ج ب ک اص اس مد ۹۷/۰۱/۱۸)

[2] دوشنبه ۹۶/۰۹/۱۳.

[3] بحوث ج ۶ ص ۱۲۱، مباحث ج ۵ ص ۵۳۰.

الصورة الاولی منها: ان کان التسامح یصرف المعنی الغوی الی العرفی.

صورت اول که استثناء است جایی است که تسامح عرفی به مفهوم سرایت کند و مفهوم لغوی را به یک مفهوم عرفی ثانوی تبدیل کند. مثال ما یک مثال عامی است مثلا دم مایعی است که در رگهای حیوان جریان دارد. حالا اگر ما یک نقطه بسیار ریزی از خون را داشته باشیم که این دم با میکروسکوپ دیده می شود اما به چشم عادی دیده نمی شود. این مقدار دم از حیث لغوی دم است اما عرف مصداق نمی بیند عرف قبول نمی کند که این ذره کوچک دم است. بعد برای دم مفهومی درست می کند و آن مفهوم جدید یعنی باید درکمیت به مقداری باشد که قابل رویت باشد. مرحوم صدر این ضابطه را در همه اجسام گفته اند و فرموده اند در همه اجسام این چنین است مثلا تراب و چوب و سنگ و حجر. اگر ما یک مولوکول سنگ یا آب را جدا کردیم یا یک مولوکول را از چوب یا یک اتم طلا یا نقره را جدا کردیم که هیچ کدام قابل رویت نمی باشند به این مولوکول و اتم، ماء و چوب و سنگ و طلا و نقره گفته نمی شود. دقت کنید در معنای لغوی و حقیقی طلا و نقره و سنگ و ... اینها افراد معنا می باشند اما معنای عرفی اضیق از معنای لغوی است. در معنای عرفی دیگر اتم و مولوکول فرد معنا نمی باشد. پس در اینجا ما این تسامح در تطبیق را نسبت به معنای لغوی قبول می کنیم.

مناقشه: ان الملاک المعنی العرفی لا الغوی و هذه المصادیق مصادیق دقی للمعنی العرفی فلیس تسامح فی التطبیق.

گفتیم که ضابطه معنای عرفی است و نسبت به معنای عرفی اصلا این موارد دم و ماء نمی باشند لذا خطاء در تطبیق نمی باشد بلکه اصلا فرد معنا نمی باشد. حقیقتا مفهوم دم بر این مورد صدق نمی کند.

الصورة الثانیة منها: الموارد التی لا تینبه العرف الی التسامح.

صورت دوم از مواردی که در تطبیقات عرفی استثناء شده است جایی است که گفته اند گاهی اوقات غفلت به حدی است که اگر عرف را متنبه کنیم عرف قبول نمی کند مثلا در نظر بگیرید یک حیوانی را مثلا اسب را در نظر بگیرید این اسبی که امروز داریم با اسبی که ده سال پیش دیدید این را عرف یک شیء واحد می بیند و مصداق

یک شیء واحد می بیند با این که نسبت به ده سال پیش اکثر اجزاء او عوض شده است یا یک نهال که الان یک درخت شده است اینها را در نظر بگیرید. عرف این دو را مصداق شیء واحد می بیند در حالیکه اگر دقت کنید این درخت امروز اصلا شبیه نهال چند سال پیش نمی باشد[1]. در این موارد عرف می گوید این نهال و این درخت مصداق یک شیء می باشد و این وحدت را قائل است و هرچه شما تنبیه دهید که این آن نمی باشد قبول نمی کند و متوجه نمی شود.

مناقشه: المعنی العرفی ملاکنا و هو یجمع مع هذه التبدلات.

این را قبول کردیم که معنای عرفی معنایی است که با این تبدلات هم کنار می آید اما بحث فلسفی اش:

آنجا قائلیم وحدت وحدت حقیقی است ما وحدت و کثرت را تابع وجود می دانیم آیا اسب بعد از بیست سال همان وجود بیست سال پیش است یا موجود دیگری است؟ یعنی آن موجود از بین رفت و به این شکل در آمده است. این خصوصیتی متعلق به عالم وجود است اگر تغییر و تبدل خیلی تدریجی باشد این وجود تغییر نمی کند مثلا ماشینی در راهی حرکت می کند از نقطه «الف» به نقطه «ب» می رود و توقف می کند و بعد به نقطه «ج» حرکت می کند حرکت از «ب» به «ج» حرکتی غیر از حرکت «الف» به «ب» است اما اگر به سمت نقطه «ج» از نقطه «الف» حرکت کند و توقفی هم نداشته باشد اما در این حرکت اجزاء آن را تدریجا تغییر دهند به صورتی که به نقطه ج می رسد تمام اجزاء آن در نقطه الف عوض شده است. یک انسان در حال حرکت است علی الاتصال سلولهایش عوض می شود تا به مقصد می رسد تمام سلولها عوض می شود در اینجا حرکت یکی است با این که حرکت متقوم به متحرک است و متحرک هم عوض شده است وزان وجود به موجود وزان حرکت به متحرک است.

[1] مثال انسان را نمی زنیم چرا که ممکن است کسی بگوید که زید اسم نفس زید است که تغییر نمی کند بخلاف غیر انسان که یا می گویند که نفسی ندارند یا اگر هم بگویند نفس دارد نفس آنها نفس منفصل نمی باشد بلکه نفس حال است که با تغییر محل حال هم تغییر می کند.

در این صورت هم معنای عرفی معنایی است که این مثال فرد دقی آن است.

الصورة الثالثة منها: ان کان التسامح متعارفا و الشارع سکت عنه فالاطلاق المقامی یحکم بمرجعیته.

صورت سوم از استثنائات تطبیقات عرفیه جایی است که برای عنوانی افراد مسامحی پیدا می شود و در اثر تکرار این افراد مسامحی در حضور شارع و سکوت او یک اطلاق مقامی صورت می گیرد به خاطر این اطلاق مقامی می گوییم این فردش است یا فردش نمی باشد.

گفته شده است که اکل تراب حرام است در شریعت یک بخش از افراد تراب همین ترابی که در گندم است می باشد. این گندم را که آرد می کنید و بعد نان می کنید و اکل می کنید در یک کیلو نان دو گرم تراب هم همراه آن است و اکل می شود. شارع مقدس فرموده است اکل تراب حرام است عرف چه می کند این تراب موجود در نان را تسامحا تراب نمی بیند لذا اکل می کند چون تسامح در اینجا متعارف است و دائما تکرار می شود و شارع در مورد این فعل مکلفین سکوت کرده است، از این اطلاق مقامی می فهمیم که این تسامح عرفیه مورد قبول است. این اطلاق مقامی در صورتی که متصل باشد مانع انعقاد اطلاق می شود و اگر منفصل باشد اطلاق لفظی را قید می زند. فرض کردیم که این تراب داخل گندم تراب است اما عرف این را تسامحتا مصداق و تراب نمی بیند و غافل است و این نان را می خورد و می گوید که من تراب نمی خورم این نان است و ترابی در کار نمی باشد. در اینجا گفته اند این تسامح عرفی در تطبیقات حجت است.

این هم مثال صورت سوم.

مناقشه: فی هذه الموارد ان التراب المستهلک لا یکون مصداقا للمعنی العرفی التراب بالدقة العقلیة.

این صورت را قبول نکردیم چون که قائلیم زمانی که اجزاء یک شیء مستهلک می شود در اینصورت دیگر تراب به مفهوم عرفی نمی باشد کما اینکه در این نان ماء است اما عرف قبول نمی کند که در خوردن نان ماء را هم شرب می کند چرا که معنای عرفی

ماء شامل این ماء مستهلک داخل نان نمی شود چرا که به چشم دیده نمی شود و در معنای عرفی کمیت اثر دارد.

[1]الصورة الرابعة منها: الموارد التی تقیم السیرة المتشرعیة علی اعتبارها.

مورد چهارم از موارد مستثنیات تطبیقات تسامحی عرفی تطبیقی است که به سیره متشرعه اثبات شده است. مثلا در وضوء و غسل گفته اند باید تمام الوجه و تمام البدن را غسل کند و اگر سر سوزنی مانع باشد این غسل و وضوء باطل است اما مواردی که استثناء کرده اند مثل چرک زیر ناخن و چرک زیر پا که اگر این چرک برطرف شود این ماء به زیر ناخن و کف پا می رسد و فقهاء گفته اند نیاز به بر طرف کردن آن چرک نمی باشد دلیل؟سیره متشرعه بر این بوده استکه اینها وقتی می خواستند غسل کنند کف پا را نه سنگ پا می کشیدند و نه ناخن های خود را تمیز می کردند. از این سیره استفاده می کنیم که این را عرف غسل الوجه و البدن می بیند از این سیره متشرعه فهمیده می شد این تطبیق عرفی مورد قبول شارع بوده است. اگر غیر این بود که چرک را بر طرف می کردند این امر چون خلاف طبع بود حتما به ما می رسید چرا که در قدیم کفش نبود و بخش زیادی از مردم با پای برهنه راه می رفتند و کسانی هم که کفش داشتند تهش به مقدار یک پوست بود دائما کف پا و کنار پا با زمین برخورد داشت. حتی در چند دهه ی پیش کف پاها کوره داشت به حدی که وقتی آنها را با چاقو بر طرف می کردی دردی هم نداشت با اینکه گیوه هم در آن زمان بود.

لذا اگر کف پا کوره بسته باشد به اندازه ۱۰ سانت مربع مشکی ندارد اما یک میلیمتر رنگ داشته باشد غسل و وضوء باطل است.

لذا گفتند این تسامح عرفیی است که مورد قبول شارع بوده است.

[1] سه شنبه ۹۶/۰۹/۱۴.

مناقشة: ان هذه الموارد من المصاديق الدقية للمعنى العرفى.

مناقشه ای که در این مورد داشتیم این بوده است که این اصلا معلوم نمی باشد که این مصداق تسامحی غسل الوجه باشد بلکه اگر مقدار معظم صورت و بدن را شست مصداق دقی غسل الوجه است بله اگر در روایت آمده باشد تمام الوجه و البدن این مصداق دقی نمی باشد اما مصداق دقی غسل البدن و الوجه همین شستن معظم وجه و بدن است بله فقهاء گفته اند تمام الوجه و الجسد اما این را فقهاء گفته اند و در روایت نیامده است.

لذا نتیجه این شد که در تطبیقات ملاک عقل است اما نسبت به معنای عرفی نه لغوی اما در بعضی از امثله مثلا به کسی می گوییم یک کیلو گندم بخر که در اینجا کیلو معنای عرفی و لغوی آن یکی است که هزار گرم باشد اما اینجا قرینه است که مراد حدود یک کیلو است چرا که نوعا در معاملات تسامح می شود و دقتی در کار نمی باشد. بله در یک کیلو طلا باید دقیقا هزار گرم بگیرد چرا که در آنجا دیگر حدود مراد نمی باشد.

مثلا نانی که ما می خریم مثلا می گویند قرص نان باید ۶۵۰ گرم باشد اگر ده گرم کم یا زیاد باشد این حق اعتراض ندارد چرا که نان با ترازو فروخته نمی شود و شاتر با تخمین خمیر را بر می دارد اما در لوبیا و نخود نباید از ۶۵۰ گرم ده گرم هم کم باشد چرا که لوبیا و نخود با ترازو برداشته می شود.

پس کلا ما ها از کسانی هستیم که مرجعیت را در تطبیق عقل می دانیم اما معیار معنای عرفی است نه معنای لغوی.

هذا تمام الكلام فى العرف.

و هذا تمام الكلام فى السيرة.

وارد می شویم در بحث امارات. متعارف این است که از ظهور شروع می کنند ما از اطمینان شروع می کنیم تقریبا با اینکه فقهاء اطمینان را اماره می دانند و در شبهات حکمیه جاری می دانند اما در اصول هیچ زمانی در اطمینان بحث نمی کنند با اینکه از قطع استفاده می کنند و اینطور هم نبوده است که حجیت آن واضح باشد از ظهور که واضح تر نمی باشد اما از ظهور بحث کرده اند:

الاطمئنان:

در چند جهت بحث می کنیم:

الجهة الاولی: فی المعنی الاطمینان و اقسامه.

فی معنی الاطمئنان:

فی اللغة: السکون.

اطمینان در لغت به معنای استقرار و طمانیه و سکون ا ست. اطمان الرجل اطمینانا اذا سکن و استأنس که در قرآن هم آمده است:

«أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ[1]»

یاد خدا باعث سکون و آرامش قلبی است.

و اما فی الاصطلاح الاصولی:

در اصطلاح اصولی وقتی به کسانی که وارد تعریف اطمینان شدند مراجعه می شود آن را این طور تعریف کرده اند: «ظن قریب به قطع» قطع یعنی احتمال صد در صد و یک در صد که پایین تر بیایید می شود احتمال ۹۹ درصد. علماء مراتب احتمال را اسم

[1] الرعد ، الجزء ۱۳، الصفحة: ۲۵۲، الآیة: ۲۸

گذاری کردند: احتمال از یک درصد تا ۴۹ درصد را «وهم» گفته اند. احتمال ۵۰ درصد را «شک» گفته اند و از ۵۰ درصد تا ۹۸یا ۹۹ در صد احتمال را «ظن» گفته اند. از ۹۸ یا ۹۹ درصد تا ۱۰۰ درصد را «اطمینان» گفته اند علاوه بر این که ظن هم گفته اند و احتمال ۱۰۰ در ۱۰۰ را «قطع» گفته اند.

نود و نه درصد در معنای عرفی ظن است منتها این در معنای عرفی است اما در معنای اصطلاحی به اطمینان ظن نمی گویند یعنی در صطلاح احتمال به وهم و شک و ظن و اطمینان و قطع تقسیم می شود. پس این تقسیمی است که بر اساس احتمالات گفته شده است.

در اینجا برای تعیین معنای اصطلاحی به سه نقل قول اکتفا می کنیم: بیان صاحب عناوین و بیان مرحوم خوئی و مرحوم صدر علیهم الرحمة.

اقوال العلماء:

قول المرحوم صاحب العناوین:

بیان مرحوم صاحب عناوین: ایشان در کتاب خودشان فرموده اند: « و ینبغی أن یعلم: أن مرادنا من (العلم) هو العلم العادی الذی یحصل به الاطمئنان و یرتفع به التزلزل، لا العلم البرهانی الذی لا یحتمل فیه الخلاف عقلا. و مرادنا ب (الظن) ما یحتمل فیه الخلاف احتمالا واضحا یعتنی به العقلاء فلا یجامع هذا الظن مع الاطمئنان فی حال، فیصیر حکمه حکم الشک... »[1]

علمای اصول وقتی می گویند «علم عادی» مرادشان جامع بین اطمینان و قطع است چرا علم عادی می گویند؟ ادعایی است که دور از ذهن نمی باشد گفته اند فرق بین علم اصطلاحی و عرفی. در معنای اصطلاحی مراد قطع است اما در نزد عرف علم را به معنای اطمینان و قطع بکار می برد.

پس در اصطلاح اصولی به ظن اطمینان گفته نمی شود.

---

[1] العناوین الفقیه ج ۲ ص ۲۰۲

قول المرحوم الامام الخوئی:

مرحوم خوئی در شرح عروه ج ۶ ص ۴۰۳:

« و لکن الصحیح کفایة الاطمئنان بالزوال لأنه یقین عقلائی و یطلق علیه الیقین فی لسان أهل المحاورة و العامّة، کما أنه یقین بحسب اللغة، لأن الیقین من یقن بمعنی سکن و ثبت کما أن الاطمئنان بمعنی سکن و استقر فهو یقین لغة و عرفاً و إن کان بحسب الاصطلاح لا یطلق علیه الیقین، »

قول المرحوم الصدر:

اما عبارت مرحوم صدر:

«وسائل الإحراز الوجدانی التی یقوم کشفها علی حساب الاحتمال، نؤدّی تارة إلی القطع بالدلیل الشرعیّ، و اخری إلی قیمة احتمالیّة کبیرة، و لکن تناظرها فی الطرف المقابل قیمة احتمالیّة معتدّ بها، و ثالثة إلی قیمة احتمالیّة کبیرة تقابلها فی الطرف المقابل قیمة احتمالیّة ضئیلة جدّا، و تسمّی القیمة الاحتمالیّة الکبیرة فی هذه الحالة بالاطمئنان، و فی الحالة السابقة بالظنّ.[1]»

مرحوم صدر از کسانی است که قائل است که تمام حالات نفسانی از وهم تا قطع اینها در اثر منطق حساب احتمالات است یعنی اگر من قطع به عدالت زید پیدا می کنم در واقع این حساب احتمالات این قطع من را می تواند توجیه کند.

از کلام مرحوم صدر پیدا است که به اطمینان ظن نمی گویند اگر در مقابل احتمال قوی احتمال ضعیفی باشد این احتمال بزرگ اطمینان است و اگر احتمال مقابل زیاد باشد به آن ظن می گویند.

[1] دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) ؛ ج۱ ؛ ص۲۸۲،صدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) ـ قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۸ ق.

[1]مختارنا: الاحتمال القریب بالقطع الذی لا یعتنی العقلاء باحتمال خلافه.

پس در نظر مشهور فقهاء اطمینان عبارت است از «احتمال قریب به قطع» اگر به تعریف فقهاء دقت کنید اگر چه خود اینها تفکیک نکرده اند می بینید که اطمینان متقوم به دو رکن است نه یک رکن:

رکن اول: احتمال قریب به قطع.

و رکن دوم: اینکه عقلاء به این احتمال خلاف اعتنا نمی کنند.

مثلا من یک مایعی دارم که احتمال سم بودن آن یک درصد است و احتمال ماء بودن آن ۹۹ درصد است در اینجا رکن اول است اما رکن دوم نمی باشد عقلاء اقدام به شرب این مایع نمی کنند.

اگر ما اقدام به شرب این آبها می کنیم به خاطر غفلت است یا قطع به این داریم که سم نمی باشد یا اطمینان ما بالای ۹۹ درصد است.

در اینجا ماقائلیم که این مثال مصداق اطمینان نمی باشد و عقلاء به آن اطمینان نمی گویند و اگر هم بگویند محل بحث اصولی نمی باشد و این از موارد اطمینانی نمی باشد که اصولی از آن بحث می کند چرا که رکن دوم را ندارد.

مثال دوم:

آبی داریم که نود درصد احتمال می دهیم که این آب شیرین باشد و ده درصد احتمال دارد که تلخ باشد و از مواردی است که اگر تلخ باشد من آن را شرب نمی کنم.

در اینجا عقلاء یا عرف به این احتمال خلاف اعتنا می کنند یا اعتنا نمی کنند؟ به نظر من به این احتمال خلاف اعتنا نمی کنند. احتمال شیرین بودنش اطمینانی هم نمی باشد در اینجا این احتمال ۹۰ درصدی اطمینان نمی باشد چرا که رکن اولی را ندارد

[1] شنبه ۹۶/۰۹/۱۸.

رکن اول ـ که احتمال قریب به یقین باشد ـ در اینجا نمی باشد. اما رکن دوم است اما در عین حال به این اطمینان گفته نمی شود.

در اطمینان مهم نمی باشد که عدم اعتناء عقلاء به چه خاطر باشد فرض کنید به خاطر کم اهمیت بودن مورد اطمینان یا خلاف آن باشد.

این مثال دوم را باید در غیر اطمینان بحث کرد که آیا ظنی که عقلاء به احتمال خلاف آن اعتنا نمی کنند حکمش در حجیت و عدم حجیت چه می باشد که در آینده اشاره ای به آن خواهیم کرد.

لذا در اطمینان ما به دو رکن نیاز داریم:

رکن اول: احتمال باید قریب به قطع باشد.

رکن دوم: عقلاء به احتمال خلاف آن اعتنا نکنند.

پس اطمینان عبارت است از هر احتمال قریب به قطعی که عقلاء به احتمال خلاف آن اعتنا نمی کنند. در اصطلاح علماء از اطمینان این مرادشان است.

این راجع به بخش اول از جهت اول.

فی تقسیمات الاطمئنان:

برای اطمینان تقسیماتی گفته شده است که مهم دو تقسیم است:

التقسیم الاول: الاطمئنان الشخصی و النوعی.

تقسیم اول تقسیم اطمینان به شخصی و نوعی می باشد.

دقت کنید احتمال نفسانی به قول حکماء یکی از حوادث است بدون سبب و علت در افق نفس پیدا نمی شود. خوب اگر برای من و برای زید و شما اطمینان به یک امر ایجاد شد حتما سببی دارد اگر آن سبب در اکثر اشخاص مفید اطمینان باشد به اطمینان نوعی می گوییم اگر در اکثر افراد مفید اطمینان نباشد شخصی می گوییم.

مثال:

انسانی است که به افراد حسن ظن دارد وقتی شخصی به او خبری می دهد در حالیکه شخص مخبر را نمی شناسد بلافاصله نسبت به مفاد خبر برای او اطمینان ایجاد می شود این اطمینان او اطمینان شخصی است چرا که انسانهای متعارف — که نه سوء ظن محض و نه حسن ظن محض دارند بلکه هم سوء ظن دارد و هم حسن ظن دارد ـ در خبر اشخاصی که او را نمی شناسند برای آنها اطمینان حاصل نمی شود.

اطمینانی نوعی است که اطمینان حاصل شود از سببی که آن سبب در اکثر افراد مفید اطمینان است مثلا سه نفر ثقه برای من خبر آورند که زید عادل است و برای من اطمینان به عدالت زید حاصل شد این اطمینان من نوعی است چرا که در اکثر افراد متعارف اگر سه نفر ثقه به آنها به عدالت زید خبر دهند برای آنها هم اطمینان حاصل می شود.

در واقع این تقسیم به لحاظ سبب اطمینان است یعنی در واقع سبب اطمینان یا شخصی است یا نوعی.

مراد از نوع، نوع افراد عرفی که شخص مطمئن از آن عرف می باشد.

در مباحث حجیت این تقسیمات به درد ما می خورد.

این تقسیم اول.

التقسیم الثانی: تقسیم الاطمئنان بالعرفی و غیر العرفی.

اطمینان را به عرفی غیر عرفی تقسیم کرده اند این تقسیم هم مثل تقسیم قبلی به لحاظ سبب است یعنی سبب ایجاد این اطمینان یا عرفی است یا غیر عرفی.

در سبب عرفی عبارت از سببی است که حصول اطمینان از این سبب متعارف باشد اعم از این که این اطمینان حاصل از این سبب شخصی یا نوعی باشد مثلا من از خبر ثقه به اطمینان رسیدم این اطمینانی است شخصی چرا که خبر واحد در اکثر افراد مفید اطمینان نمی شود اما عرفی است چرا که حصول اطمینان از خبر ثقه امری است متعارف.

یا کسی از خبر سه نفر یا پنج نفر به اطمینان برسد این اطمینان نوعی است و عرفی. یعنی از یک سبب متناسب به این اطمینان رسیده است یعنی امری مناسبی است که از خبر ثقه اطمینان حاصل شود.

غیر عرفی عبارت از اطمینانی است که از یک سبب نا متناسب و نا متعارف ایجاد شده است یعنی چنین سببی نا متعارف و نا متناسب است اعم از این که آن سبب شخصی یا نوعی باشد.

مثال شخصی: اطمینان از استخاره یعنی اطمینان برای او حاصل می شود که این ماء نجس است چرا که استخاره در طهارت این ماء بد آمده است. این اطمینان شخصی است چرا که برای اکثر اطمینان نمی آید و غیر عرفی است چرا که بین این سبب و اطمینان تناسب نمی باشد.

اما گاها اطمینان، نوعی غیر عرفی است. مثلا از طریق علم رمل برای او اطمینان به نجاست ماء حاصل می شود این اطمینان غیر عرفی است و نوعی. غیر عرفی است چرا که علم رمل سبب نا متعارفی برای اطمینان است اما نوعی است چرا که اگر مردم هم علم رمل داشتند برای آنها این رمل مفید اطمینان بود نسبت به نجاست ماء. اگر عرفی نمی باشد بخاطر اینکه علم رمل را اوحدی از افراد بلد می باشند شاید در هر عصری یکی دو نفر باشند که این علم را یاد بگیرند چرا که علمی نمی باشد که با تعلم حاصل شود چرا که مقدماتی دارد که به تعلم حاصل نمی شود.

علم رمل، این علم در اینجا معنایش دانش است نه قطع و یا اطمینان.

قطع هم این دو تقسیم را دقیقا دارد.

هذا تمام الکلام فی الجهة الاولی.

الجهة الثانية: فی حجية الاطمئنان.[1]

در این جهت می خواهیم ببینیم آیا اطمینان حجت است یا خیر؟ یعنی آیا معذر و منجز است یا خیر؟ تقریبا قریب به اتفاق علماء ما قائل به حجیت می باشند و لو خودشان به چند طائفه تقسیم می شوند اما اصل حجیتش فی الجمله قریب به اتفاق بوده است. در میان معاریف تا مقداری که ما اطلاع داریم فقط مرحوم آغا ضیاء ظاهرا قائل به عدم حجیت می باشند. ایشان در بحث فقه فرموده اند که اطمینان حجت نمی باشد. در کجا بحث کرده است؟ مرحوم سید در عروه یک مسئله ای را مطرح کرده است در شرائط امام جماعت. فرموده است که یکی از شرائط امام جماعت عدالت است. و بعد وارد شده است در طرق ثبوت این عدالت خوب این عدالت چطور ثابت می شود؟ طرقی را ذکر کرده است و من جمله فرموده است: « اگر عدلی خبر دهد و از خبر عدل برای ما اطمینان حاصل شود همین اطمینان در ثبوت عدالت کافی است.»

در این قسمت که فرمودند که اطمینان کفایت می کند مرحوم آغا ضیاء تعلیقه زده است:

(مسألة ۱۵): إذا أخبر جماعة غير معلومين بالعدالة بعدالته و حصل الاطمينان كفى، بل يكفى الاطمينان (۵) إذا حصل من شهادة عدل واحد

---

(۵) في الاكتفاء بالاطمئنان نظر لعدم ثبوت حجّيته خصوصاً في الموضوعات. (آقا ضياء).[2]

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۹/۱۹.

[2] العروة الوثقى (المحشى)؛ ج۳، ص: ۱۹۰ ط جامعه

ایشان در آنجا این تعلیقه را فرموده است از این تعلیقه استفاده می شود که ایشان قائل به عدم حجیت اطمینان در احکام و موضوعات بوده اند اما اگر از ایشان بگذریم مشهور بین علمای ما قائل به حجیت می باشند.

اقوال القائلین بالحجیة:

قائلین به حجیت اقوال عدیده ای دارند:

القول الاول، مختار المرحوم صاحب منقی الاصول[1]: القائل بالحجیة العقلیة کالقطع.

ایشان فرموده است اطمینان حجیت عقلیه دارد مانند حجیت قطع نه مثل حجیت ظهور و خبر ثقه. یعنی معذریت و منجزیت آن عقلی است یعنی منجزیت قطع همانطور که نیاز به جعل و تشریع ندارد حجیت اطمینان هم مثل حجیت قطع نیاز به جعل و تشریع ندارد و حجیت آن شرعی[2] نمی باشد بلکه خودش منجز و معذر است یعنی همانطور که در نظر عقل در مخالفت تکلیف مقطوع استحقاق عقوبت است در نظر عقل در مخالفت با تکلیف مطمئن به هم استحقاق عقوبت است و همانطور که عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع العدم قبیح است عقوبت بر مخالفت با تکلیف مطمئن بعدمه هم قبیح است.

مرحوم صدر که این قول را متعرض شده است این قول را مطرح کرده و توضیح داده است:

...و أمّا الاطمئنان فقد یقال بحجّیّته الذاتیّة عقلا تنجیزا و تعذیرا کالقطع، بمعنی أنّ حقّ الطاعة الثابت عقلا کما یشمل حالة القطع بالتکلیف کذلک یشمل حالة الاطمئنان به، و کما لا یشمل حالة القطع بعدم التکلیف کذلک لا یشمل حالة الاطمئنان بعدمه، فإن صحّت هذه الدعوی لم نکن بحاجة

---

[1] منقی الاصول ج ۴ ص ۱۸۶

[2] این شرعی در اینجا از شریعت گرفته نشده است بلکه از تشریع گرفته شده است یعنی مراد این است که حجیت آن به اعتبار و جعل و تشریع نمی باشد بلکه ذاتی است.

إلى تعبّد شرعيّ للعمل بالاطمئنان، مع فارق: و هو إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمكانه فى القطع كما تقدّم، و إن لم تصحّ هذه الدعوى تعيّن طلب الدليل على التعبّد الشرعيّ بالاطمئنان[1]

این کلام ایشان «و اما الاطمئنان فقد یقال بحجیته الذاتیه عقلا» نمی دانیم اشاره به این قائل دارد یا اشاره به قول دیگری دارد.

دقت کنید «تنجیزا و تعذیرا» که در عبارت مرحوم صدر آمده است یعنی اینکه می گوییم قطع منجز است یعنی اگر به تکلیف فعلی تعلق بگیرد، آن تکلیف فعلی می شود منجز. تعذیرا یعنی اگر قطع به عدم تکلیف فعلی تعلق بگیرد یصیر معذرا. اطمینان هم اینطور است.

تعلیقة: نحن نافی الحجیة من القطع و منه بالاولویة و لکن بعد تسلم حجیته نقول بعدم الفرق بینها و بین حجیة الاطمینان.

تارة ما نفی حجیت از قطع می کنیم بما هو قطع واضح است که اطمینان هم حجت نمی باشد بما هو اطمینان نه تعذیرا و نه تنجیزا.

تارة منجزیت و معذریت و حجیت قطع بما هو قطع را قبول کردیم ما هم قائل می شویم که فرقی نمی باشد بین قطع و اطمینان یعنی همین قول به حجیت عقلیه را برای اطمینان هم قبول می کنیم چرا که در نظر ما عقل وقتی نگاه می کند به تکلیف مقطوع و مطمئن به در هر دو به نظر ما یکسان حکم می کند می گوید عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع قبیح نمی باشد و عقوبت بر مخالفت تکلیف مطمئن به هم قبیح نمی باشد و از آن طرف است عقوبت بر مخالفت بر تکلیف مقطوع العدم قبیح است همینطور در مورد اطمینان.

[1] صدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) ـ قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۸ ق.

لذا اگر قائل به معذریت و منجزیت عقلی قطع می شدیم در اینجا هم قائل به حجیت عقلی اطمینان می شویم. تنها دلیل ما وجدان است و غیر از وجدان هم نمی توان دلیلی آورد. ما عدم الفرق را وجدان می کنیم.[۱]

نکته: نحن نافی الحجیة منهما بما هو قطع و اطمینان لا بما هما من مراحل الاحتمال.

این را قبلا تصریح کردم باز اشتباه نشود نگویید اگر من قطع به تکلیف دارم تکلیف بر من منجز نمی باشد عقلاء عالم می گویند تو که می دانی تکلیف داری چرا عمل نکردی؟ دقت کنید ما منجزیت قطع را بما هو قطع نمی دانیم اما از باب منجزیت احتمال منجز می دانیم ما احتمال را منجز می دانیم یعنی هر جا احتمال تکلیف را بدهیم عقل می گوید در مخالفت تکلیف محتمل استحقاق عقوبت است.

یعنی احتمال مطلقا منجز است و این مقدار از احتمال اثری ندارد. البته این را از باب قبول حسن و قبح عقلی می گوییم.

سوال: ان کان الاطمینان کالقطع فی الحجیة او یکون حجیته ذاتیا او لا؟ متوقف علی تعریفنا للذاتیة.

پس ما فرقی بین قطع و اطمینان در باب حجیت نمی بینیم اگر قطع عقلا معذر و منجز است اطمینان هم اینطور است و حجیت آن عقلی است. اما آیا ذاتی است یا خیر؟ این بسته به این است که ذاتی را چطور معنا کنیم؟ اگر گفتیم یعنی حجیتی که نیاز به جعل ندارد اگر اینطور معنا کردیم حجیت اطمینان هم می شود ذاتی مثل قطع. اما اگر حجیت ذاتی را اینطور معنا کردیم که حجیتی است که قابل جعل و قابل سلب هم نمی

---

[۱] دقت کنید همانطور که در آینده نزدیک در بحث شواهدی که بر عدم حجیت قطع و اطمینان خواهیم آورد و در آنجا اشاره خواهیم کرد و خواهیم گفت که اگر قائل به حجیت احتمال شویم دیگر نمی توانیم به حجیت ذاتیه قطع و اطمینان به ما هما شویم و دائما اگر قائل به حجیت این دو شدیم حجیت اینها جعلی و شرعی است به همان نکته در اینجا می گوییم اگر ما قائل به حجیت ذاتی اطمینان شدیم نمی توانیم قائل به حجیت ذاتیه قطع بما هو قطع شویم و دائما حجیت قطع بما هو قطع می شود جعلی و شرعی و اگر الان می گوییم که حجیت هر دو ذاتی می باشند در مقام بیان عدم فرق بین این دو هستیم یعنی مراد ما این است که عقلی که حکم به ذاتیة حجیت قطع می کند فرقی بین اطمینان و قطع نمی بیند لذا حکم به ذاتیة حجیت اطمینان هم خواهد کرد نه اینکه عقل قائل به حجیت ذاتی هر دو می شود خیر عقل اگر نظر به اطمینان کرد و قائل به حجیت ذاتی اطمینان شد دیگر قائل به حجیت ذاتی قطع بما هو قطع نمی شود. اما الان نظر به این جنبه نداریم و فقط در مقام بیان عدم فرق بین قطع و اطمینان در حجیت در نظر عقل می باشیم.

باشد در اینجا اطمینان حجیتش عقلی غیر ذاتی است عقلی است یعنی نیاز به جعل ندارد و غیر ذاتی است یعنی قابل سلب می باشد.

لذا ذاتی بودن و نبودن بسته به تعریف دارد چرا که معنای ذاتی در نظر علمای ما خیلی روشن نبوده است.

به ذهن می رسید که در ارتکاز علمای ما این تعریف دومی از ذاتی بوده است اما علی ای حال بسته به تعریف این اطمینان می شود ذاتی یا غیر ذاتی.

أ یمکن سلب حجیة الاطمینان علی القول به؟ یتوقف علی مبانی القوم فی القطع الذی یکون فیه ثلاثة اقوال:

اما اینکه مرحوم صدر فرمودند فارق بین قطع و اطمینان این است که از قطع نمی توان سلب حجیت کرد و اطمینان را می توان این فی حد نفسه معنا دارد یا خیر؟

مراد این است که شارع می تواند بگوید: «ایها العبید عندی الاطمئنان لیس بحجة یعنی بگوید که اطمینان در نزد من اعتباری ندارد آیا می تواند این را بگوید و این را تشریع کند یا مثل قطع نمی تواند تشریع کند؟ علمای ما قائل بودند که حجیت قطع قابل سلب نمی باشد.

این بسته به مبنای قوم است در بحث قطع. که سه قول بود:

علی مختارنا: لیس محذورا فی سلبها.

قول اول قول ما بود که ما ها قائلیم که سلب حجیت از قطع ممکن است چرا که اولا حجیت قطع را قائل نبودیم و ثانیا هم اگر قائل به حجیت شدیم قائل بودیم که حجیت آن شرعی است نه عقلی و ثالثا اگر حجیت آن را هم عقلی دانستیم گفتیم در سلب حجیت هیچ محذوری نمی باشد لذا ما قائلیم که به طریق اولی سلب حجیت از اطمینان مشکلی ندارد.

علی القول الثانی و هو مسلک المرحوم الصدر القائل بالمحذور الاثباتی: لیس محذورا فی حجیة الاطمینان.

مسلک دوم مسلک مرحوم صدر است ایشان فرمودند که هیچ محذور عقلیی در سلب حجیت از قطع نمی باشد بلکه محذور اثباتی دارد یعنی شارع نمی تواند این سلب را به قاطع برساند مثل ایصال تکلیف به ناسی که هیچ زمانی امکان ندارد. ایشان قائل بودند که این سلب حجیت را هیچ زمانی نمی توانیم برسانیم.

این محذور اثباتی در این جا نمی باشد. لذا اینکه فرمودند که در اطمینان این فرق با قطع است که در اطمینان می توان سلب حجیت کرد نظر به مسلک خودش کند.

علی مسلک المشهور: القائلین بقبح سلب الحجیة عنه: یقولون بذلک ایضا ههنا.

ایشان در قطع قائل به محذور ثبوتی بوده اند یعنی قائل بودند که سلب حجیت از قطع فی نفسه قبیح است. آنهائیکه که در قطع محذور را ثبوتی قرار دادند و گفته بودند که سلب حجیت از قطع قبیح است این محذور در سلب حجیت از اطمینان هم می باشد و قائلند که سلب حجیت از اطمینان هم قبیح است.

پس امکان و عدم امکان سلب حجیت بر می گردد به مبانی در سلب حجیت از قطع.

لذا ما قائلیم که سلب حجیت از اطمینان هیچ مشکلی ندارد به طریق اولی.

پس قول اول را ما نمی پذیریم لاشکال مبنائي اما مشهور نمی پذیرند در کلام اینها در آینده می آید.

این قول اول که قائل به حجیت عقلیه اطمینان بوده اند.

القول الثانی: مختار المشهور و هو الحجیة الجعلیة و التشریعیة المطلقة.

قول دوم این است که حجیت اطمینان حجیت مطلقه است یعنی مطلق اطمینان حجت است اما به نحو حجیت شرعیه یعنی به وزان حجیت ظهور و خبر ثقه و قول

اهل خبره احتیاج به جعل و تشریع دارد. اکثر قریب به اتفاق علمای ما قائل به قول دوم شده اند.

این شرعیه در مقابل عقلیه است یعنی حجتی است جعلیه یعنی در طول جعل و تشریع است یعنی مولا باید جعل حجیت بکند.

این مسلک مشهور علمای ما.

دلیل المشهور: السیرة العقلائیة.

دلیل مشهور یک کلمه است و آن سیره عقلاء است. گفته اند هیچ شبهه ای و اشکالی نیست که عقلاء به اطمینان عمل می کنند شما تا حالا برخورد کرده اید به کسی که به اطمینانات خودش عمل نکند مطمئن است که طاهر است و در عین حال به اطمینان خودش عمل نکند مگر این که عاصی یا وسواسی باشد وسواسی ها به قطعشان هم عمل نمی کنند چه برسد به اطمینان. یا شخص عاصی قطع دارد که این خمر است و حرام اما شرب می کند.

کلماتی را از اینها نقل می کنم که از معاریف بین مشهور می باشند. اقوال سه نفر از معاریف را ذکر می کنیم.

قول المرحوم المیرزا:

مرحوم میرزا می فرمایند:

...*انّ الاطمئنان هو طریق عقلائی* یعتمد علیه العقلاء کما یعتمدون علی العلم الوجدانی، و یکتفون بالاطمینان فی کلّ ما یعتبر فیه الإحراز.[1]

این تشریح است نه تفسیر یعنی می گویند که طریق عقلائی نه عقلی علم وجدانی را طریق عقلی می دانند می فرمایند کما اینکه عقلاء به آن عمل می کنند عقلاء به اطمینان هم عمل می کنند. لذا این را طریق عقلائی می دانند.

[1] فوائد الاصول ؛ ج۲ ؛ ص۵۴۸، نائینی، محمد حسین، فوائد الأُصول ـ قم، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ش.

قول المرحوم الخوئی:

...الاطمئنان المعبّر عنه بالعلم العادی العقلائی الذی یکون احتمال خلافه موهوماً غایته و لا یعتنی به العقلاء، *و إلّا فهو حجة عقلائیة یعتمد علیه العقلاء فی جمیع أمورهم* و لم یردع عن عملهم هذا فی الشریعة المقدسة،...[1]

قول المرحوم الصدر:

...و الدلیل (الدلیل علی التعبّد الشرعیّ بالاطمئنان) هو السیرة العقلائیّة الممضاة بدلالة السکوت. و فی مقام الاستدلال علی حجّیّة الاطمئنان شرعا بالسیرة العقلائیّة مع سکوت الشارع عنها، لا بدّ من افتراض القطع بهذین الرکنین، و لا یکفی الاطمئنان، و إلّا کان من الاستدلال علی حجّیّة الاطمئنان بالاطمئنان.[2]

خوب پس اطمینان عبارت است از: «طریق عقلائی و حجت عقلائیه» این نظر مشهور بین علمای ما که حجتی است شرعی.

[3]مناقشة: أن عمل العقلاءغیر الحجیة عندهم فی الإحتجاج.

در نقد این قول یک مغالطه ای صورت گرفته است و آن مغالطه این است که دائما می گویند که عقلاء به اطمینان عمل می کنند در این تردیدی نمی باشد که به اطمینان عمل می کنند و ترتیب اثر می دهند انما الکلام و تمام الکلام در این است که آیا اطمینان منجز است یا خیر؟ معذر می باشد یا خیر؟ صحبت در این نمی باشد که به اطمینان عمل می کنند یا نه. اما حق این است که در نظر عقلاء اطمینان نه منجز است و نه معذر.

&&&&بحث ناس.

---

[1] موسوعة الإمام الخوئي؛ ج۳، ص: ۱۵۹ ، خویی، سید ابو القاسم موسوی، ۳۳ جلد، مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئي ره، قم ـ ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق.

[2] دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) ؛ ج۱ ؛ ص۲۸۲، صدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) ـ قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۸ ق.

[3] دوشنبه ۹۶/۰۹/۲۰.

الشاهدان علی عدم حجیته عندهم:

برای ادعای خودمان دو شاهد داریم:

الشاهد الأول: لا یحتجون فی الاحتجاجات بالاطمینان.

در احتجاج به یک عمل و ادعا به اطمینان عمل نمی کنند مثلا در ادعای نجاست یک شیء یا مالکیت فلانی بر فلان شیء به اطمینان خود احتجاج نمی کنند. در محاورات عرفیه در مسائل بین سید و خادم و مولا و عبد و غیر اینها به اطمینان احتجاج نمی کنند.

ان قلت: أن الاحتجاج به بین السید و العبد کثیر.

سید و مولا کثیر ما به علم و اطمینان احتجاج می کنید مثلا مولا می گوید که چرا به مدرسه نمی روی مگر نمی دانستی؟ مگر نمی دانستی که آن دستور را داده بودم؟ مگر نمی دانستی که آن نهی را کرده بودم؟ این امر متعارفی است که به «مگر می دانستی یا نمی دانستی مواخذه می کنند» خوب پس چطور می گویید به علم احتجاج نمی کنند؟

قلت: أن هذه الاحتجاجات من باب حجیته بما هو احد افراد الاحتمال.

جواب از ما سبق روشن است و آن این که گفتیم در نزد عقلاء احتمال منجز است و شاهدش هم این است که به احتمال هم احتجاج می کنند اگر شاگرد به خاطر باران شدید به مدرسه نرود به او می گویند که احتمال نمی دادی که درس است؟ احتمال در نزد عقلاء منجز است الا این که معذری باشد بله اطمینان و علم حجت است اما به ما هو من مراتب الاحتمال نه بما هو قطع او اطمینان.

می دانید احتجاجات عرفیه در دو مقام است: یکی در مقام تعذیر و تنجیز و یکی هم در غیر موارد تنجیز و تعذیر.

مثلا می گوید که این کالا به این قیمت می ارزد و احتجاجی می کند. کلا نوع حرفهایی که ما می زنیم در مورد تنجیز و تعذیر نمی باشد در مسائل اقتصادی و اجتماعی و بهداشتی و... مثلا در مقام احتجاج به این که باید به این شخص رای دهی که مدیر مدرسه شود شروع می کند بر احتجاج در حالیکه تعذیری و تنجیزی در کار نمی باشد.

دقت کنید در احتجاجاتی که مربوط به تنجیز و تعذیر نمی باشد عرف و عقلاء هیچ زمانی از علم استفاده نمی کنند. هیچ زمان اینطور نمی باشد که وقتی مثلا می گوید امروز مدرسه تعطیل است می گویی دلیل شما چیست؟ بگوید علم دارم. می گوید این کالا خوب است می گوییم از کجا می گویی؟ بگوید علم دارم. هیچ زمانی علم خود را حجت نمی آورد.

بله یکبار می گوید که علم دارم معنایش این است که این مسئله در نزد من ظنی نمی باشد و از روی وهم و گمان نبوده است اما هیچ زمانی در مقام احتجاج از علم یعنی قطع و اطمینان استفاده نمی کنند. این نشان دهنده این است که اصلا علم یعنی جامع بین قطع و اطمینان اصلا حجت نمی باشد.

بله عرف و عقلاء بر طبق اطمینان و علم عمل می کنند. می رویم و می خوریم و می شوییم علم دارم که این شیء مضر نمی باشد می خورم. می دانم که مدرسه باز است به مدرسه می روم. می دانم باران می بارد با خود چتر می برم. اطمینان داریم که این کالا مناسب است می خریم. حال یا خداوند ما را طوری آفریده است که به ادراکات علمی و اطمینانی عمل می کنیم بخلاف ادراکات ظنی و وهمی و یا در طول زندگی تجربه کردیم که احتمال تطابق موارد علم و اطمینان با خارج بیش از احتمال تطابق موارد ظن و وهم با خارج است.

پس بنابراین ما دائما به عمل و اطمینان عمل می کنیم اما هیچ زمانی به علم و اطمینان احتجاج نمی کنیم.

الشاهد الثانی: إن کان الأطمئنان حجة لم لا یکون حجة عند غیر المطمئن.

این شاهد خیلی مهم و خوب است.

ابتداءا کلامی را از علمای نقل کنم و بعد شاهدیت آن را نقل می کنم.

فعلیت تکلیف دائر مدار تحقق موضوع در خارج است یکی از شرائط آن هم تحقق شرائط عامه تکلیف است که در واقع این شرئط هم در تحقق موضوع دخیل است یعنی

موضوع نماز صبح انسان بالغ عاقل قادر است که اگر شخص عاقل نباشد موضوع فعلی نشده است.

فعلیت تنجیزی تکلیف دائر مدار فعلیت منجِّز است و فعلیت تعذیری تکلیف دائر مدار عدم فعلیت منجِّز می باشد.

علماء قائلند که علم حجت است چه به معنای قطع چه به معنای اطمینان منتها قطع حجت عقلی و اطمینان حجت شرعی است اما فقهاء در یک نکته با هم اتفاق نظر دارند و آن این که این علم بر یک نفر حجت است نه بر دو نفر آن هم عالم یا مطمئن است من وقتی علم به عدالت زید دارم این حجت است اما بر من فقط حجت است علم عمرو فقط برای عمرو حجت است و لا غیر. لذا اگر زید و عمرو علم دارند به عدالت بکر این جا دو حجت است که هر کدام فقط بر خود عالم حجت است. لذا اگر ثقه ای خبر از عدالت زید داد این خبر حجت است و آثار شرعی عدالت بار می شود اما اگر من از یقین به عدالت زید خبر دهم اینجا دو چیز داریم یکی یقین خودم به عدالت زید و دیگری اخبار بر یقین به عدالت زید. دقت کنید این خبر چون بر چیزی اقامه شده است که اثری ندارد نمی توان آثار شرعی عدالت زید را بار کرد ولی خود شخص عالم باید آثار شرعی را بار کند اما در صورتی که گفت زید عادل و شخص ثقه بود در این صورت باید مخاطبِ خبر تمام آثار شرعی عدالت زید را بار کند. مثلا مولا گفته بود: اکرم العادل در اینجا اکرام زید بر او واجب است. این متفق علیه علماء است و در ارتکاز علماء بوده است. اما در صورت خبر بر یقین خودش بر عدالت زید اگر نماز پشت سر زید خواند باید همه را قضاء کند.

در سیره عقلاء این بوده است که اگر خبر از واقع داد خبر او حجت است اما اگر از اعتقاد به چیزی خبر داد دیگر حجت نمی باشد. چرا که آنچه که جلوی اختلال نظام را می گیرد و موجب حفظ نظام می شود خبر از واقع است نه خبر از اعتقاد.

بله اگر این که من می دانم زید عادل است ظهور در اخبار به عدالت زید داشته باشد حجت است.

ارتکازات فقهاء هزاران بار از استدلالات آنها قوی تر است. یک مثال دیگر. مشهور بین فقهاء این است که وثاقت سهل بن زیاد ثابت نمی باشد اما مرحوم کلینی بیش از هزار روایت در کافی از سهل بن زیاد نقل کرده است گفتند کثرت نقل کلینی نشان می دهد که سهل بن زیاد پیش کلینی ثقه بوده است و نمی شود که سهل بن زیاد پیش کلینی ضعیف باشد و مجهول باشد در عین حال هزار روایت از او نقل کند. اما با این حال از این، وثاقت سهل بن زیاد را اثبات نکرده اند.[1] علت این بوده است که در ارتکاز علماء این بوده است که کثرت روایت دال بر اعتقاد کلینی بر وثاقت سهل است این چه اثری دارد؟! به درد کلینی می خورد نه به درد ما اگر کلینی تصریح می کرد که من اعتقاد دارم که سهل بن زیاد ثقه است این در نظر فقهاء اثری نداشت این کثرت نقل هم الان اثر ندارد. ابراهیم بن هاشم هم اینطور بوده است اما سهل بن زیاد اسوء حالا از ابراهیم بن هاشم است.

مدلول کثرت نقل اعتقاد به وثاقت است نه اخبار به وثاقت و اعتقاد به وثاقت برای غیر کلینی اثر ندارد.

مثال فقهی دیگر این است که گفته شده است اگر در نماز جماعت اگر دیدید عادلی به به زید اقتدا کرد در صورتی می توانی اقتدا کنی که از عدالت او برای تو علم به عدالت حاصل شود و الا نمی توانی چرا که نهایتا اقتداء او نشان دهنده اعتقاد اقتدا کننده بر عدالت او است و برای من اثری ندارد اما در صورت اقتداء چند عدول گفته اند که می توانی اقتداء کنی و لو برای تو علم به عدالت حاصل نشود به خاطر این است که کشف علمی می کنیم که حسن ظاهر دارد و حسن ظاهر اماره بر عدالت است.

خوب حال سوال این است اگر علم حجت است چه فرقی بین عالم و غیر عالم است؟ چرا در بین علمای اصول این علم را بر عالم حجت می دانسته اند.

---

[1] گفته نشود که در نظر علماء در اینکه وثاقت سهل بن زیاد را ثابت ندانسته اند این بوده است که سهل فساد مذهب داشته است چرا که مهم برای علماء وثاقت شخص بوده است و اصلا صحت و فساد مذهب او مهم نبوده است شاهد بر این مطلب هم این است که صدوق شیخی در حدیث دارد و می گوید لم أر انصب منهم که در طول عمرم ناصبی تر از او ندیدم لذا علمای ما به مذهب کاری نداشتند بلکه به وثاقت کار داشتند.

اما شاهدی که قطع را فقط بر قاطع حجت می دانند این است که قطع را فقط حجت عقلی می دانند در حالی که اگر بر دیگری حجت می دانسته اند باید می گفتند که قطع هم حجت عقلی است و هم حجت شرعی. بر خودش حجت عقلی است و بر غیر عالم حجت شرعی است. خوب اگر حجت بود چرا که بر دیگری هم حجت نباشد مثل خبر ثقه و ظهور که بر دیگری حجت است.

ان قلت: أن الظهور و خبر الثقه حجة لمن اقام له هما.

ظهور و خبر ثقه هم برای کسی حجت است که خبر ثقه و ظهور برای او اقامه شده باشد.

قلت: هذا لشرطية الوصول فی حجية كل حجج لا لانهما لا يكون حجة لمن لم يقم له هما.

دقت کنید که اینکه ظهور و خبر ثقه فقط برای کسی حجت است که خبر ثقه و ظهور برای او اقامه شده باشد این به خاطر این استکه شرط حجیت هر حجج جعلی و شرعی این است که این حجت به شخص مکلف واصل شده باشد اما شرط حجیت آنها حصول آنها برای شخص نمی باشد لذا اگر خبر ثقه و ظهور حاصل شد و کسی از جایی به آنها پی برد بدون اینکه آن کلام برای شخص ظهور داشته باشد یا ثقه برای او خبر آورده باشد مفاد آن خبر و ظهور برای او حجت است چرا که حصول شرط حجیت نمی باشد بلکه وصول شرط است و وصول شد و لو حصول برای شخص اتفاق نیفتاد بخلاف حجج عقلیه که شرط حجیت آنها حصول است و این حصول فقط برای قاطع اتفاق می افتد.

این نشان دهنده این است که در ارتکاز علماء هم این بوده است که قطع و اطمینان بر دیگری حجت نمی باشند و این نشان دهنده این است که علم حجت نمی باشد بلکه ما فقط بر طبق اطمینان عمل می کنیم اما منجز و معذر نمی باشد. لذا این علم حجت نمی باشد بلکه بر اساس علم عمل می کنیم.

[1]القول الثالث: القائلين بحجية اطمئنان شخص الخبرة و العالم و العارف بالمسائل بخلاف اطمئنان غيرهم.

قول سوم در حجیت اطمینان، قول مرحوم سید صاحب عروه و اکثر معلقین عروه که با سید موافق کرده اند.

سید در عروه مسئله ای دارد در عدالت امام جماعت که عدالت را چطور می توان احراز کرد و یکی از این طرق را اطمینان قرار می دهد. بعد می گوید که این اطمینان دو قسم است:

قسم اول اطمینان انسان عالم و عارف به مسائل و ملتفت به جهات است.

قسم دوم اطمینان انسان جاهل که اطمینان اکثر مردم می باشد که اعتباری به آن نمی باشد.

ایشان می فرمایند که اطمینان شخص عالم حجت است بخلاف اطمینان جهال.

عبارت سید را بخوانیم:

و الحاصل أنه يكفي الوثوق و الاطمئنان للشخص من أي وجه حصل بشرط كونه من أهل الفهم و الخبرة و البصيرة و المعرفة بالمسائل لا من الجهال و لا ممن يحصل له الاطمئنان و الوثوق بأدنى شيء كغالب الناس[2]

این نظر مرحوم سید ممکن است که برگردد به یکی از دو نظری که بعد خواهیم گفت و احتمال هم دارد که نظر مستقلی است.

مثلا ما طلبه هستیم و سطح را تمام کردیم و اطمینان به عدالت زید پیدا کردیم این اطمینان حجت است اما یکبار طلبه نمی باشیم و یا در اوائل طلبگی هستیم و اطمینان حاصل می شود این اطمینان چه ارزشی دارد؟ هیچ ارزشی ندارد مثل اطمینانی که اکثر

---

[1] سه شنبه ۹۶/۰۹/۲۱.

[2] العروة الوثقى (للسيد اليزدي)؛ ج۱، ص: ۸۰۱، یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، العروة الوثقى (للسيد اليزدي)، ۲ جلد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، دوم، ۱۴۰۹ ه ق

مردم از کسی می کنند مثلا مردم از دندان پزشکی تعریف می کند بخلاف کسی که خودش دندان پزشک است یا دانشجوی دندانپزشک است بگوید که فلانی دندانپزشک خوبی است. این اطمینان شخص عادی و جاهل ارزشی ندارد و حجت نمی باشد.

این نظر سید در عروه در بخش عدالت امام جماعت است و اکثر معلقین تعلیقه نزده اند و ین عدم تعلیقه از مواردی است که ظهور در موافقت با سید دارد بخلاف بعضی موارد که در مستحبات یا مکروهات است در اینجا از عدم تعلیقه نمی توان موافقت با سید را فهمید اما در اینجا که بحث حجیت اطمینان است ظهور در موافقت دارد اکثر معلقین تعلیقه نزده اند و بعضی تعلیقه زده اند من جمله مرحوم خوئی که می گوید فرقی بین اطمینان علماء و جهال نمی باشد.

القول الرابع: حجية الاطمينان العرفي بخلاف غيره.

قول چهارم در بحث حجیت اطمینان قولی است که بعضی شراح عروه و بعض المتاخرین اختیار کرده اند در کتاب مهذب الاحکام اینها بین اطمینان عرفی و غیر عرفی تفصیل داده اند که اطمینان عرفی حجت است و مفهوم آن این است که اطمینان غیر عرفی حجت نمی باشد نمی دانیم مراد ایشان از اطمینان عرفی چه می باشد اما شاید بتوان گفت که مرادشان این می باشد که اگر سبب این اطمینان عرفی باشد حجت است و در غیر این صورت حجت نمی باشد شاید هم مراد ایشان از اطمینان عرفی اطمینان نوعی باشد اما این دور از ذهن می باشد.

اما کلام مرحوم صاحب مهذب الاحکام:

لأنّ الاطمئنان العرفي حجة عقلائية و لم يردع عنها الشارع، و يدل عليه في المقام قوله (عليه السلام): «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه»[1]

[1] الوسائل باب: ۱۰ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ۲.

این هم کلام مرحوم صاحب مهذب الاحکام.[1]

القول الخامس، قول بعض المتأخرين بعبارتين:

قول پنجم قول بعض المتاخرین است که ایشان در حجیت اطمینان دو عبارت و تعبیر دارد:

التعبير الاول: الاطمئنان الناشيء من حساب الاحتمالات.

یک تعبیر در بحث اصولی دارد گفته است که اطمینان وقتی حجت است که بر اساس حساب احتمالات شکل گرفته باشد در این صورت این اطمینان حجت است اما بر اساس حساب احتمالات نباشد این حجت نمی باشد.

این حساب احتمالات در قبال امر شخصی چه می باشد؟ وقتی ما به عدالت زید اطمینان داریم تارة امور نفسانی من دخیل نبوده است و فقط از باب حساب احتمالات بوده است مثلا چهار نفر به من اخبار به عدالت زید داده اند احتمال خطاء چهار نفر کم و احتمال صدق زیاد مثلا ۹۹ درصد است این اعتقاد و اطمینان بر اساس حساب احتمالات است اما یکبار من معتقد می شوم به عدالت زید بر اساس یکسری مسائل صرفا شخصی مثلا به ما خیلی احترام می گذارد وقتی ریشه یابی می کنم که چرا اعتقاد دارم که زید عادل است؟ می بینم که اثری از عدالت در او نیست الا این که او به من احترام می گذارد. یا اعتقاد به فسق او دارد در حالیکه در او فسقی ندیده است الا اینکه او را تحویل نمی گیرد و سوار ماشینش نمی کند[2] یا به نماز یا درسش نمی آید و امثال ذالک از امیال نفسانی. اینها را می گویند امور شخصیه . این در بحث اصولی است.

الاحتمال الواصل لدرجة يكون احتمال الخلاف احتمالا وهميا لا يعتنى به، و هذا هو المعبر عنه بالاطمئنان و الوثوق الشخصي، و هو حجة بنظرنا إذا كان ناشئا عن دليل

---

[1] مهذب الأحكام (للسبزواري)؛ ج۸، ص: ۱۴۰، سبزواری، سید عبد الأعلی، مهذّب الأحكام (للسبزواري)، ۳۰ جلد، مؤسسه المنار ـ دفتر حضرت آية الله، قم ـ ايران، چهارم، ۱۴۱۳ هـ ق

[2] البته نه این که او را هتک می کند

حساب الاحتمالات و تراكمها حول محور واحد، و هو الذي نصطلح عليه باليقين الموضوعي في مقابل اليقين الذاتي الناشئ عن العوامل المزاجية و الشخصية.[۱]

شرائط عینی یعنی موضوعی در عربی جدید به عینی موضوعی می گویند که همان خارجی باشد و ذاتی یعنی درونی یعنی اطمینان من یا عوامل درونی دارد یا عوامل برونی دارد. یقین بر اساس حساب احتمالات یقین موضوعی است و یقین بر اساس امیال نفسانی و شخصی می شود یقین ذاتی. هر دوی اینها یقین شخصی است و مراد از یقین شخصی در مقابل یقین نوعی است به تعریف دیگری که گفته خواهد شد انشاء الله.

التعبير الثانی: الاطمئنان الناشی من المناشی العقلائية حجة و الا فلا.

ایشان در یک جای دیگر در بحث فقه قیدی را اضافه کرده است اما دیگر صحبتی از حساب احتمالات نمی باشد. گفته است که اطمینان یا از مناشی عقلائی است یا از مناشی غیر عقلائیه اطمینان ناشی از مناشی عقلائیه حجت است عبارت ایشان به این صورت است:

[۲۰] مسألة ۲۰ : يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني (۲۱)

---

(۲۱) (بالعلم الوجداني) : وبالاطمئنان الناشئ من المبادئ العقلائية ، وبخبر من يثق به من أهل الخبرة في وجه .[۲]

ظاهر مراد ایشان در اصول هم این است لذا اطمینانی در نظر ایشان حجت است اولا نوعی باشد و دیگر عرفی باشد.

این تفاسیری که اینها سه قول اخیر داده اند این تفاسیر همه با قول دوم مشترک می باشند که دلیل همه اینها سیره است. تفصیل سوم و چهارم و پنجم اگر تفصیل سید به

---

[۱] الرافد في علم الأصول ؛ ص۱۳۱، حسینی سیستانی، علی، الرافد في علم الأصول ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۱۴ ق.

[۲] تعلیقه علی العروة الوثقی ج ۱ ص ۱۴.

قول چهارم و پنجم بر نگردد ـ چرا که نمی توان مطمئن شد که نظر ایشان چیست، ـ دلیلشان سیره است.

مناقشة فی الاقوال الثلاثة الاخیرة: ان السیرة تقام علی العمل لا الحجیة.

این سیره دقیقا همان نقطه ای که به آن اشکال کردیم لذا آن اشکال بر این اقوال هم وارد است که در سیره اطمینان حجت نمی باشد بلکه به آن عمل می شود.

در آینده خواهیم گفت که این اطمینان حجت نمی باشد بلکه سبب این اطمینان است که در نظر عقلاء حجت است البته در اطمینان نوعی عرفی که سبب دائما حجت است.

لذا این اقوال را نمی توانیم قبول کنیم و حجیت قطع و اطمینان را بماه ما نتوانستیم قبول کنیم و قائلیم که مردم بر اساس علم که جامع بین قطع و اطمینان است عمل می کنند نه بر اساس ظن و شک و احتمال.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

الجهة الثالثة فی آثار الاطمئنان:

برای اطمینان آثاری را ذکر کرده اند ببینیم این آثار تمام است یا خیر؟

الاثر الاول: اسقاط الاماراة من الحجیة ان کانت بخلافه.

اولین اثر این است که گفته اند تمامی امارات حجیتشان منوط بر عدم اطمینان بر خلاف است خبر ثقه بر چه کسی حجت است؟ تارة طرف مطمئن است که زید عادل است خبر ثقه هم اقامه شده است بر عدالت زید و یک دفعه مطمئن به فسق زید است و تارة شاک است مشهور فقهاء گفته اند که در دو جا این خبر ثقه حجت است کسی که مطمئن به عدالت زید است و کسی که شاک به عدالت است و بعضی گفته اند که بر مطمئن به عدالت هم حجت است اما یک مورد مورد اتفاق است که خبر ثقه حجت

نمی باشد و آن کسی که مطمئن به فسق زید می باشد در اینجا آیا بینه و خبر ثقه حجت است؟خیر گفته اند که حجت نمی باشد پس یکی از آثار اطمینان این است که اگر اماره بر خلاف آن اقامه شود آن اماره حجت نمی شود.

علة هذا الاسقاط بتقریبین:

چرا حجت نمی باشد؟

دو بیان است که یکی را قبول و دیگری را قبول نداریم:

تقریب المشهور: موضوع حجیة الامارات عند العقلاء، الشاک الفاقد للاطمئنان علی الخلاف.

گفته اند که حجیت بینه حجیت شرعیه و جعلیه است عقلائا جعل شده است بر شاک و شارع هم در حد عقلاء امضاء کرده است لذا بر شخص مطمئن جعل نشده است لذا دلیل ا عتبار اصلا این را نمی گیرد و شاک غیر قاطع و مطمئن است. خوب فرض این است من شاک نمی باشم. این بیان مشهور.

مناقشة: هذا علی خلاف وجداننا.

این بیان را نمی توانیم اشکالی کنیم و برهانی بر رد آن اقامه کنیم اما لازمه این کلام این است که اطمینان چه حجت باشد یا حجت نباشد، هیچ فرقی نمی کند که اگر من اطمینان به خلاف اماره داشتیم اماره حجت نمی باشد چرا که موضوع حجیت شاک است و من شاک نمی باشیم.

ما نمی توانیم استدلال بر نفیش کنیم و بگوییم که چرا عقلاء اینطور کرده اند چرا که ممکن است جواب دهند که نظام اجتماعی بیش از این نیاز نداشته است چرا که می دانید که تشریعات و جعولات عقلاء در حد حداقلی است یعنی به مقداری که نظام اجتماعی حفظ شود و بیش از این نمی باشد و همین مقدار که اماره را حجت بر شاک قرار دهند نه بر عالم و مطمئن نظام اجتماعی حفظ می شود.

این بیان را نمی توانیم رد کنیم یعنی استدلال بر رد آن بیاوریم اما وجدان ما این را قبول نمی کند.

قبلا ما تابع این نظر بودیم با اینکه قائل به حجیت اطمینان نبودیم به این بیان قائل بودیم که اماره بر خلاف اطمینان حجت نمی باشد اما دیدیم که نکته دیگری در آن است.

[1]مشهور گفته اند که حجیت امارات جعلیه است و در عقلاء جعل شده است برای کسی که مطمئن بر خلاف نمی باشد و اصلا برای مطمئن جعل نشده است این بیان به این مقدار مشکلی ندارد اما اینطور می خواهیم ببینیم است یا نیست؟

ما ها قائلیم که اگر اطمینان نوعی باشد یعنی نوعی عرفی آن اماره حجت نمی باشد اما اگر اطمینان شخصی باشد – یعنی نوعی عرفی نباشد –آن اماره حجت است مثلا من توسط رمل و استخاره نسبت به فسق زید به اطمینان رسیدم بینه قائم شد به عدالت زید ما ها قائلیم باید به بینه عمل کنیم.

اما در جایی که اطمینان ما نوعی است چرا نمی توانیم به اماره عمل کنیم؟ انشاء الله در بحث امروز می آید که اطمینان نوعی را ما حجت نمی دانیم اما دائما سبب اطمینان نوعی عند العقلاء حجت است. می تواند آن سبب خبر چند نفر باشد یا مجموع شواهد یا قرائن یا علم باشد. عقلاء دائما اماره اطمینانی را بر اماره ظنی مقدم می دانند اماره اطمینانی یعنی سبب اطمینان نوعی.

اما در مواردی که اطمینان من شخصی است من اطمینان شخصی پیدا کردم به فسق زید یعنی بر اساس یک سبب غیر نوعی برای من اطمینان آمد با رمل و استخاره برای من اطمینان به فسق زید ایجاد شد در اینجا باید به اماره عمل کند و می داند عقلائا در اثر مخالفت مستحق عقوبت است و این را براساس ارتکاز خودمان از عقلاء می گوییم.

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۹/۲۲.

پس ما اولا قائلیم در تعارض بین اطمینان شخصی و اماره، اماره حجت است و ثانیا د رتعارض بین اماره و اطمینان نوعی اماره حجت نمی باشد و ثالثا وجه عدم حجیت آن اماره عدم جعل نمی باشد بلکه از موارد تعارض است که بین اماره اطمینانی و اماره ظنیه شده است که دائما اماره اطمینانی را بر اماره ظنیه مقدم می دانیم.

پس اثر را هم قبول کردیم و هم قبول نکردیم قبول کردیم که اثر ندارد در صورتی که در مقابل اماره، اطمینان نوعی باشد اما اثر ندارد چرا که این اثر، اثر اطمینان نبود بلکه اثر سبب آن بود و این هم به خاطر عدم جعل حجیت نبود بلکه به خاطر تعارض بود.

پس این اثر اول که به یک معنا قبول نکردیم و به یک معنا قبول کردیم چرا که تفصیل دادیم بین اطمینان نوعی و غیر نوعی.

الاثر الثانی: عدم جریان الاصول العملیة فی مقابل الاطمئنان المخالف.

اثری که گفته شده است این استکه گفته اند که تمام اصول عملیه چه اصل عملی اصل عقلی باشد یا اصل شرعی باشد، با وجود اطمینان بر خلاف آن جاری نمی شود.

نکته: ان الاصول اثنتان المومنة و المنجزة و کلتاهما عقلیة و شرعیة.

یا برائت است یا احتیاط و هر کدام یا عقلی است یا شرعی که مجموعا می شود ۲ در ۲ چهارتا اصل عملی. اصول عملی از چهارتا خارج نمی باشد یا برائت است که اصل مومن است نه برائت به اصطلاح اصولی که در مقابل دیگر اصول است و احتیاط یعنی اصل منجز که این دو اصل یا در طول جعل می باشند که اصل شرعی هستند و یا در طول جعل نمی باشند که اصل عقلی هستند تمام اصول یا اصل مومن یا اصل منجز هستند که هر کدام یا عقلی است و یا شرعی که شد چهارتا. برائت یعنی اصل مومن و احتیاط یعنی اصل منجز.

مشهور بین علمای ما این است که هیچ زمانی شخص مطمئن اصلی ندارد چه اصلی عقلی و چه شرعی و چه مومن و چه منجز.

اما الاصول الشرعية: لأخذ الشک او عدم العلم فی موضوع ادلة هذه الاصول.

در ادله اصول شرعی شک و عدم علم و علم جامع بین قطع و اطمینان است یعنی جعل شده است برای کسی اطمینان ندارد. ما در بحث قطع گفتیم که شارع می تواند برائت داشته باشد ثبوتا و اثباتا و مشهور قائل به محذور می باشند ثبوتا و مرحوم صدر قائل به محذور اثباتی می باشد. ما قائلیم محذوری نمی باشد اصل مومن برای قاطع به تکلیف و اصل احتیاط برای قاطع به عدم تکلیف فضلا عن المطمئن.

لا تنقض الیقین بالشک که دلیل استصحاب است. کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام بعینه که اصل دلیل برائت است که می بینید یا شک اخذ شده است یا عدم علم.

این اثر را قبول کردیم اما قائلیم محذوری به جعل نداشته است اما این کار را نکرده است.

اما الاصول العقلية:

اصل عقل دو اصل بیشتر نمی باشد برائت عقلیه که ما قائل نمی باشیم و احتیاط.

تسلما بحث می کنیم.

البرائة العقلية: لأن موضوعه عدم البيان و الاطمينان عندهم و سببه عندنا بيان.

برائت عقلیه موضوعش عدم البیان است عدم البیان یعنی عدم الحجت که یکی از افراد حجت اطمینان است. در نزد علماء ما اطمینان و در نزد ما سبب الاطمینان النوعی[1] خودش بیان و حجت است لذا موضوعی برای برائة عقلیه نمی باشد.

اما اصالة الإحتياط: لأن موضوعه اشتغال اليقينى و فى موضع الإطمينان الاشتغال وهمى فلا مجرى لجريانه.

این احتیاط مال جایی است که اشتغال یقینی داریم که مقتضی فراغ یقینی است وقتی اطمینان به عدم تکلیف دارید لذا نسبت به تکلیف اشتغال احتمال وهمی دارید.

لذا موضوعی برای این اصل عقلی باقی نمی ماند.

البته مشهور اطمینان را مطلقا حجت می دانند اما ما قائلیم که اطمینان غیر نوعی را عرف علم نمی داند.

ما یک اصل علمی به نام تخییر نداریم و برگشت به اصالة البرائة دارد.

دقت کنید تمام شاکله علم اصول این می باشد. یا تکلیف معلوم است یا مجهول است. اگر مجهول باشد یا اماره ای است یا خیر. اگر اماره ای باشد اخذ می شود و الا مرجع می شود اصل. در تکلیف معلوم یا معلوم بالتفصیل است که قطع حجت است وقابل ترخیصی هم نمی باشد و اگر معلوم بالاجمال باشد و موافقت قطعیه ممکن باشد

---

[1] دقت کنید که یک جمله معترضه گفته شود با توجه به اینکه ما سبب الاطمینان را حجت می دانیم و مشهور خود اطمینان را حجت می دانند یک فرقی بین ما و مشهور حاصل می شود و آن اینکه در نظر ما در حجیت سبب الاطمینان النوعی لازم نمی باشد خود شخصی که سبب الاطمینان برای او اقامه شده است اطمینان داشته باشد در عین حال این سبب برای او حجت است اما در نظر کسانیکه خود اطمینان را حجت می دانند از آنجائیکه قائل می باشند که اطیمنان فقط بر خود شخص مطمئن حجت است لازمه آن این است که خودش شخص هم مطمئن باشد و ضمن اینکه کسانیکه قائل به حجیت اطمینان بوده اند صحبت از عدم امکان ترخیص در عمل به اطمینان می کرده اند به خاطر محذورات ثبوتی یا اثباتی این محذورات زمانی رخ می دهد که خود شخص مطمئن باشد و الا اگر مطمئن نباشد محذوری در کار نمی باشد لذا این دو شاهد موید این است که باید در نظر قائلین به حجیت خود شخص هم مطمئن باشد به خلاف کسانی که سبب الاطمینان را حجت می دانند.

وظیفه احتیاط است و اگر موافقت قطعیه ممکن نباشد نباید مخالفت قطعیه کند و وظیفه تخییر است که معنایش برائت می باشد.

البته بعضی در معلوم بالاجمال ممکن است که قائل به احتیاط باشند که شاذ است.

این اثر دوم که ما هم قبول کردیم.

الأثر الثالث: هذا الأثر عندنا و هو تقارن الحجة مع الإطمینان النوعی العرفی.

این اثر طبق مختار ماست ما قائل به عدم حجیت می باشیم و لکن یک اثر قائلیم که اطمینان نوعی دائما همراه با یک حجت است که سبب الاطمینان است و اطمینان بلا سبب نمی شود. سبب اطمینان نوعی دائما حجج من الحجج العقلائیه است لذا اختلاف ما با مشهور در عدم حجیتِ اطمینان کم اثر می شود.

مشهور این بحث اطمینان را جدی نگرفته اند که این را متفطن شوند.

الأثر الرابع: آیا اطمینان یقوم مقام القطع الموضوعی الطریقی ام لا؟

قطع را به قطع طریقی و موضوعی تقسیم می کنند قطع موضوعی را به قطع موضوعی طریقی و موضوعی وصفی و صفتی تقسیم می کنند چه ما قائل به ججیت اطمینان یا سبب آن شویم فرقی نمی کند. می خواهیم ببینیم که آیا اطمینان یا سبب آن قائم مقام قطع موضوعی طریقی می شود یا خیر؟ موضوعی طریقی مثل شهادت گفته شده است که شاهد باید در شهادتش قطع داشته باشد. یعنی وقتی شهادت به نجاست این اناء می دهد باید شهادتش عن قطع باشد. بعضی گفته اند که فقط در شهادت بر حدود باید شهادتش عن قطع باشد حالا اگر کسی به اطمینان رسید که زید شارب الخمر است یا فلان کار خلاف عفت را انجام داده است آیا می تواند شهادت دهد؟ ما قائلیم قائم مقام قطع موضوعی طریقی نمی شود.

خوب دقت کنید گفتیم در قیام یک شیء مقام یک شیئی دیگر مهم لسان دلیل این شیء دوم می باشد که باید لسان آن حکومتی باشد مثلا در شریعت اکرام عالم واجب باشد و در دلیل حاکم آمده باشد المومن عالم. اما در این حجج و امارات اصلا ما چنین دلیلی نداریم بلکه تمام الدلیل یک سیره و یک امضاء است و در نزد سیره خبر ثقه و ظهور و اطمینان و ... اینها فقط طریقی هستند اطمینان فقط حجت است و طریق است خبر ثقه حجت است و امضاء است و این امضاء سکوت است لذا از امضاء طریقیت اطمینان عند العقلاء نمی توان استفاده کرد که شارع در مسئله شهود گفته است که هم اطمینان و هم قطع کفایت می کند.

بنا براین ما ها از کسانی هستیم که قائلیم امارات من جمله اطمینان که در نزد قوم از امارات است جایگزین قطع موضوعی طریقی نمی شود و قطع موضوعی صفتی که همه قائل می باشند و مفروق عنه است که جایگزین نمی شود.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثالثة.

الجهة الرابعة: فی حجیة الاطمینان فی الموضوعات.[1]

کسانی که قائل به حجیت اطمینان شده اند فرقی بین اطمینان به حکم و جعل و موضوع نگذاشته اند.

قول المرحوم الآغا ضیاء: عدم الحجیة خصوصا فی الموضوعات.

مرحوم آغا ضیاء است که گفته اند اطمینان مطلقا حجت نمی باشد خصوصا فی الموضوعات یعنی عدم حجیت اطمینان در موضوعات خیلی واضح تر است اما در احکام عدم حجیت به این وضوح نمی باشد.

[1] شنبه ۹۶/۰۹/۲۵.

عبارت آغا ضیاء را قبلا از تعلیقه خوانده بودیم که فرمودند: فی الاکتفاء بالاطمینان نظر لعدم ثبوت حجیته خصوصا فی الموضوعات.[۱] آغا ضیاء قائل به عدم حجیت اطمینان می باشند در احکام و موضوعات اما این عدم حجیت در اطمینان واضح تر است.

دلیل المرحوم الآغا ضیاء: روایة مسعدة بن صدقة ظاهرا.

این بحث را از این جهت می خواهیم مطرح کنیم که چرا بین حکم و موضوع فرق گذاشته است و وجه خصوص در موضوع چیست؟ ظاهرا به خاطر روایتی است که در آن روایت است: در موضوعات به شک اعتنا نکنید مگر این که علم یعنی قطع یا بینه داشته باشد. اطمینان، قطع و بینه نمی باشد. لذا مرحوم آغا ضیاء قید خصوصا را به این خاطر فرموده است آن روایت، روایت مسعدة بن صدقه است:

۲۲۰۵۳- ۴-[۲] وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ

كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ[۳] قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ **وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.**[۴]

در این روایت امام صریحا رد کرده است عملِ به غیر قطع و غیر بینه را و اطمینان هم از این موارد غیر قطع و بینه است و نیاز به عمل به آن نمی باشد.

---

[۱] عروه ج ۳ ص ۱۹۱.

[۲] (۸)ـ الكافي ۵ـ ۳۱۳ـ ۴۰.

[۳] (۹)-" عليك" ليس في المصدر.

[۴] وسائل الشيعة ؛ ج۱۷ ؛ ص۸۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

این نکته ای بوده است که آغا ضیاء ظاهرا به آن استناد کرده است و گفته اند خصوصا فی الموضوعات.

مناقشة: عدم تمامیة الروایة سندا و دلالتا لشمول «یستبین علیک» لمورد العلم و الاطمینان و الحجة.

این روایت را سندا قبول نداریم و دلالتا هم تمام نمی باشد حتی یستبین علیک ذلک سه فرد دارد: قطع و اطمینان و حجت و بینه ذکر خاص بعد از عام است. لذا این روایت دلالت ندارد بر عدم حجیت اطمینان بر موضوعات.

لذا چه ما به حجیت اطمینان و چه به عدم حجیت اطمینان قائل شویم فرقی بین اطمینان و علم نمی باشد.

البته این حدسی است که مرحوم آغا ضیاء به این روایت عمل کرده باشد کما اینکه علماء در عدم حجیت امارات در موضوعات به این روایات استناد کرده اند.

الجهة الخامسه: فی حجیة الاطمئنان فی اطراف العلم الإجمالی.

اطمینان در اطراف علم اجمالی بر دو قسم است:

ان کان الإطمئنان فی بعض الاطراف:

قسم اول: اطمینان به تکلیف فقط در بعضی از اطراف علم اجمالی است نه در جمیع اطراف علم اجمالی. مثل اینکه دو اناء داریم یک قطره خونی افتاد نمی دانم که ان قطره در اناء یمین افتاد یا در اناء یسار افتاد اما یقین دارم که در یکی از این دو افتاد اما احتمال اینکه در اناء یمین افتاده باشد نود و نه درصد است و احتمال اینکه در اناء یسار افتاده باشد یک درصد است در علم اجمالی آمده است که لازم نمی باشد احتمالات در اطراف مساوی باشند. در اینجا من در اناء یمین اطمینان به تکلیف دارم یعنی اطمینان دارم به حرمت شرب اناء یمین اما در اناء یسار احتمال تکلیف دارم در اینجا وظیفه من

چه می باشد؟ تارة قائل به حجیت اطمینان می شویم و تارة قائل به عدم حجیت اطمینان می شویم.

عند القول بالحجية: يجرى البرائة فى الطرف الآخر.

اگر قائل به حجیت شدیم در علم اصول مفروق عنه است اگر ما حجت منجزی در یک طرف داشتیم در طرف دیگر برائت بلا معارض جاری می شود.

مثلا من علم اجمالی دارم که یکی از دو اناء نجس است و ثقه می گوید که اناء یمین نجس است که در اینجا در اناء یسار برائت داریم اما به بیانهایی بسیار متفاوت.

عند القول بعدم الحجية: جريان قاعدة الطهارة فى طرف المقابل و عدم جريانه فى طرف الاطمينان المعارض له.

اما اگر انکار حجیت کردیم ما علم اجمالی داریم که یا یمین نجس است یا یسار و اطمینان به نجاست یمین و احتمال به نجاست یسار داریم. قاعده طهارت در اناء یمین جاری نمی شود هیچ گاه اصل عملی با اطمینان بر خلاف جمع نمی شود. اما در اناء یسار قاعده طهارت جاری می شود چرا که معارضی ندارد.

این در جایی است که اطمینان در بعض اطراف است.

ان كان الإطمئنان فى جميع الأطراف:

اما در جایی که اطمینان در جمیع اطراف باشد. یعنی در تک تک افراد این اطمینان را داریم. مثلا ما صد اناء داریم و یقین داریم که قطره خون در یکی از صد اناء افتاد بر احتمال مساوی به این صوررت که در هر یک از این اناء اطمینان به طهارت است یعنی احتمال طهارت نود و نه درصد و احتمال نجاست یک درصد است.

این هم قسم دوم.

در این قسم دوم این اطمینان فی نفسه حجت نمی باشد چرا؟ تارة قائل به عدم حجیت می باشیم که از محل بحث خارج می باشد اما در صورت قول به حجیت این

اطمینان حجت نمی باشد چون این اطمینان ها معارض با یکدیگر هستند من صد اطمینان دارم و یقین دارم که یکی از این صد اطمینان کاذب و خاطئ است در بحث حجج اگر علم اجمالی پیدا شود آن حجج دیگر حجت نمی باشند مثلا ده نفر ما داریم که یقین دارم که یک نفر ثقه نمی باشد و بقیه ثقه می باشند قول هیچ کدام حجت نمی باشد. در مثال قبلی و لو علم اجمالی دارم که فقط یکی از صد اطمینان خاطئ است چرا که یکی نجس است قطعا هیچ یک از این اطمینانها حجت نمی باشد.

خوب وظیفه ما در این صد اناء چه می باشد؟ در علم اجمالی اگر شبهه محصوره باشد باید از هر صد تا اجتناب کنم و اگر شبهه غیر محصوره باشد مثلا می دانم نان یکی از نانواییهای قم غصبی است و فرضا کل نانوایی ها قم صد تا است این شبهه غیر محصوره است و احتیاط نیاز نمی باشد و برائت جاری می شود.[1]

هذا تمام الکلام در بحث اطمینان.

مرحوم آخوند در بحث امارات از ظهور شروع کرده است اطمینان را مرحوم آخوند متعرض نشده اند و ما در بحث ما قبل از اخیر اطمینان را آوردیم اما اینجا قبل از ظهور آوردیم.

[1] در اطمینان در بعض الاطراف درست است که بر طرفی که اطمینان بر نجاست داریم بر طرف دیگر اطمینان بر طهارت داریم و با وجود اماره گفتیم اصل عملی جاری نمی شود اما مراد ما این استکه اگر این اصل مخالف باشد جاری نمی شود اما اگر اصل ما عقلی و ثانیا موافق باشد در نظر ما جاری می شود اما اصول شرعیه جاری نمی شوند مطلقا اما طبق نظر مشهور اصلی در عرض اطمینان جاری نمی شود.

الظهور:

ظهور معنایش فی الجمله روشن است لذا بحث از حقیقت ظهور را که بحث طویل الذیل و دقیقی است را می گذاریم در آخر بحث. و الا علی القاعده از حقیقت ظهور باید در اول بحث کنیم.

ظهور به طور خلاصه دلالت ظنیه می باشد.

در چند جهت بحث می کنیم:

الجهة الاولی فی حجیة الظهور:

اگر ظهوری بر تکلیف داشتیم این ظهور منجز و اگر ظهوری داشیم بر عدم تکلیف این ظهور معذر است. بعضی از بزرگان گفته اند که حجیت ظهور از بدیهیات است لذا نیاز به استدلال ندارد. بعضی استدلال کرده اند بر حجیت ظهور و وجوهی را برای این حجیت ذکر کرده اند که متعرض آنها می شویم:

الوجه الاول: السیرة القطعیة المتشرعیة بل عمل الشارع به.

وجه اول: گفته اند سیره قطعیه متشرعه است. یعنی متشرعه در محاوراتشان با ظهور معامله حجت می کرده اند تعذیرا و تنجیزا. قطعا اصحاب ائمه و مومنین عصر ائمه در محاورتشان با ظهور معامله حجیت می کرده اند تنجیزا و تعذیرا. بعد ترقی داده اند یعنی اصلا سلوک شارع و معصومین بر این اساس بوده است یعنی در مقام محاوره بر ظهور اعتماد می کرده اند یعنی تکالیف و سلب تکلیف را با ظهور به مخاطبین می رسانده اند مثلا اگر شارع می خواسته است عملی را واجب یا حرام کند از ظهور استفاده می کرده است نه از نص. لذا قطع می کنیم که ظهور در نزد شارع حجت است.

لذا از سیره بالاتر است که سلوک ائمه و شارع مقدس بر حجیت ظهور بوده است که اگر به قرآن و کتب حدیث مراجعه کنید می بینید که آیات و روایاتی که در مورد تکلیف یا عدم آن بوده است اکثرا از ظهور استفاده کرده اند مثلا لله علی الناس حج البیت ظهور در وجوب حج دارد. ندارد که وجب علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا. پس مسلم است که بر ظهور اعتماد می کرده اند.

ان قلت:

شاید در آن زمان قرائنی بوده است که برای آنها نص می شده است.

قلت:

در این صورت این خطابات مجمل می شده است و فرض این است که این آیات و روایات مجمل نمی باشند.

مناقشه: یوصلنا الی المقصود فی الجلمه لا بالجمله.

این وجه تمام نمی باشد فی الجمله خوب است نه بالجمله مثلا ظهوری در یک کلامی باشد و شخصا اطمینان بر خلاف داشته باشیم آیا این ظهور حجت است؟ مثلا آیه شریفه ظهور در وجوب حج داشته باشد و من اطمینان بر خلاف دارم یعنی اطمینان داریم که حج واجب نمی باشد در این موارد نمی توان به سیره عمل کرد چرا که شاید در آن زمان در این موارد یعنی مواردی که اطمینان بر خلاف دارم به ظهور اعتماد نمی کردند و از امام سوال می کرده اند.

فی الجمله خوب است اما مواردی داریم که ظهور است و اطمینان بر خلاف است آیا این ظهور حجت است یا خیر؟ می توانیم به این سیره و سلوک تمسک کرد و بگوییم که ظهور حجت است حتی بر ظان بر خلاف چرا که سیره دلیل لبی است و لسان ندارد.

در مواردی که انسان ظن بر خلاف داشت یا حتی در موارد ظن ضعیف هم نمی توان استناد کرد بر این که در سیره به ظهور در این موارد هم عمل می شده است.

سیره دلیل لبی است دیگر نمی توان به سیره عمل کرد حتی در جایی که شخص ظان بر خلاف است نمی توان از سیره نتیجه گرفت که شخص می تواند به ظهور اعتماد کند.

[۱] وجه اول را فی الجمله قبول کردیم اما در موارد شک نمی توانیم به آن رجوع کنیم.

الوجه الثانی: سیرة العقلاء.

در بین عقلاء به ظهور کلام استناد می کنند و در بین عبد و مولا و سید و مولا این ظهور بوده است و عبد بر له یا علیه مولا به آن احتجاج می کرده است. در اینکه عقلاء در مقام احتجاج به ظهور عمل می کنند این جای شکی است. و این که حتی در جایی که ظن بر خلاف هم باشد به آن عمل می شود در این هم باز شکی نمی باشد چرا که ما خود را جزئي از عقلاء می دانیم و به ارتکاز و وجدان خود رجوع کرده و می بینیم که ما اینطور هستیم بنابر این عقلاء هم اینطور می باشند لذا اشکالی که بر وجه قبل وارد شد در اینجا وارد نمی شود.

آیا این سیره عقلاء در عصر معصومین هم تجسد داشته است؟ بله قطعا چرا که ظهور بدون بدیل است و اگر قرار باشد که ظهور حجت نبوده باشد باید چیزی را جایگزین آن می کردند که مثلا نص باشد. نص هم یا غیر ممکن است یا در حد عسر و حرج است ما اکثر کلماتمان ظهوری است.

اکثر قریب به اتفاق الفاظی که بکار می بریم ظاهر می باشند نه نص لذا در عصر ائمه علیهم السلام هم این ظهور بوده است و ائمه علیهم السلام ردع هم نکرده اند و از این سکوت، امضاء را بدست می آوریم و بالاتر از امضاء در کتاب مجید و محاورات خودشان علیهم السلام از ظاهر استفاده می کردند.

البته این را در نظر داشته باشید که سکوت معصومین علیهم السلام در اینجا ــ با توجه به مدت زیاد زمان سکوت و ابتلاء کثیر مردم به ظهور ــ «نص» در امضاء است نه ظاهر

---

[۱] یکشنبه ۹۶/۰۹/۲۶.

در امضاء[1] لذا این اشکال اینجا وارد نمی باشد که از ظهور استفاده کرده اید برای اثبات ظهور چرا که ما از نص برای اثبات ظهور استفاده کردیم.

اشکال: ان هذه الظهور فی کلام المتکلم العادی لا الشارع الذی کثیرما یصدر عنه العام و المطلق اولا ثم یقید و یخصصه بذکر القرینه.

ظهور در متکلم عادی و متعارف حجت است اما ائمه متکلم متعارف نبوده اند به خاطر این که کثیر ما بر قرائن منفصله تکیه می کرده اند مطلق و عام را در یک مجلس و مقید و مخصص را در مجلس دیگر می گفته اند و متکلم عادی این مقدار از قرائن منفصله استفاده نمی کردند و نمی کنند. لذا از این سیره نسبت به ظواهر کلام معصوم نمی توانیم استفاده کنیم.

اگر در خود قرآن هم اطلاقات و عمومات زیاد باشد این اشکال در مورد آن هم می آید اما نوعا اطلاقات و عمومات قرآن را قبول نکرده اند.

جواب الاشکال جوابین:

به این اشکال دو جواب داریم:

الجواب الاول: آن الشارع متکلم عادی و لأن نوع کلماته لیس بمطلق و عام.

اینکه ائمه علیهم السلام متکلم عادی و متعارف نبوده ند این را قبول نکرده ایم ما در بیشتر این مواقع اصلا اطلاقات و عموماتی واقعا نبوده است وقتی اطلاقات وعموماتی نبوده است لذا وقتی یک مقید و مخصصی وارد می شود تخصیص و تقییدی نمی باشد مثلا حضرت علیه السلام فرمودند این عقد واجب است و در مجلس دیگر فرمودند که واجب الوفاء نمی باشد کلام اول امام علیه السلام عموم و مطلق نبوده اند که این کلام دوم مقید آن باشد.

---

[1] البته امضاء سیره عقلائي که قائم شده است بر اثبات حجیت خبر ثقه چون خبر ثقه به اندازه ظهور نمی باشد ـ چرا که ما ظهورهای حجتی داریم که در عین حال قائل آنها ثقه نمی باشند مثل اقرار شخص فاسق بر علیه خودش که حجت است ـ لذا این امضاء نص بر حجیت خبر ثقه نمی باشد بلکه ظاهر است.

اینطور نمی باشد که اگر ذکر لفظی قید نبوده باشد بگوییم کلام عام و مطلق بوده است. نوعا افراد از امامعليه‌السلام سوال می کند و سائل نوعا موردی را در نظر دارند و امامعليه‌السلام با توجه به آن مسئله جواب می دهد و اینطور نمی باشد که ما دائما قانونی و مطلق و عمومی صحبت کنیم این خودش غیر عرفی است. مثلا از امامعليه‌السلام سوال می کند از خون دست. امامعليه‌السلام می فرمایند الدم نجس. با اینکه ما دم طاهر هم داریم در اینجا مراد امامعليه‌السلام اطلاق نمی باشد بلکه در مورد دم دست شخص گفته است که نجس است و عرفی هم نمی باشد که امامعليه‌السلام بفرمایند که دم دو نوع است: طاهر و نجس. دم الانسان نجس است. این غیر عرفی است. آدم عادی و عاقل حرفهای کوتاه می زند و مختصر و عرفی کما این که نوع روایات ما مختصر است مثلا آمده است: «لا باس».

ان قلت:

اگر عموم و اطلاقی نمی باشد از کجا این عمومات و اطلاقات را می فهمیم.

قلت:

نوعا از اطلاقات مقامی این را می فهمیم یعنی از سکوت شارع در طول شریعت نسبت به سایر افراد حکم این چنین است یعنی حکم مطلقا این بوده است.

مثلا اگر امامعليه‌السلام بگویند دم نجس است اطلاقی استفاده نمی کنیم اما از سکوت امامعليه‌السلام در طول شریعت در مورد دم می فهمیم که احکام انواع دم واحد است. ما اطلاقات و عمومات را قبول نکردیم خصوصا در مورد آیات احکام اصلا اطلاق و عموم را قبول نکردیم بلکه فقط در مقام بیان یک حکم کلی است و در مقام بیان فروعات و ... نمی باشد.

کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم شک داریم که آیا ارتماس مفطر است یا خیر؟ به این آیه نمی توان استفاده کرد که ارتماس مفطر نمی باشد.

بنا براین در مقام این اشکالی که ائمهعليهم‌السلام متعارف نبوده اند را قبول نکردیم و اگر متعارف نبوده اند در بین اصحاب معلوم می شد و برای ما نقل می شد.

الجواب الثانی: ان نسلم انهم غیر عرفی لابد لهم ان یذکرون ذلک لأن الأصحاب لا یتفطنون الیه و عدم ذکرهم یدل علی ان کلامهم مطلق.

ثانیا سلمنا که کلمات قرآن و معصومین علیهم السلام در بیان احکام، غیر متعارف بوده اند مردم به ائمه علیهم السلام برخورد می کرده اند و سوال می کرده اند از کجا بفهمند که ائمه علیهم السلام غیر متعارف می باشند باید اینها ذکر می کردند و اصحاب خود امام علیه السلام نمی توانست بفهمند که اینها غیر متعارف می باشند بعد از جمع آوری هزاران روایت و آن هم از ائمه مختلف علیهم السلام فهمیده شده است که این کلامها بعضی با بعضی تعارض دارد لذا بر امام علیه السلام لازم بوده است که به این ها بگویند که من مثل افراد عادی صحبت نمی کنم. لذا اگر این طور بود که متوجه می شده اند در زمانی که حضرت علیه السلام مقید را ذکر می کرده اند اشاره می کردند که شما قبلا عام یا مطلق فرمودید و الان اینطور قید می زنید در حالیکه اصلا سوال نکرده اند این کلامها در زمان ما که از قرائن به دور می باشیم دائما کلامها عام و مطلق می باشند و در آن زمان اصلا معلوم نبوده است که اطلاق و عمومی داشته است.

لذا این اشکال را قبول نکردیم و وجه دوم را قبول کردیم. البته این وجه را که قبول کردیم دقیقا مقدار حجیت به مقدار سیره است.

الوجه الثالث: الروایات التی ارجع الاصحاب الی الرجوع الی الکتاب و السنة التی اکثرها ظهورات.

وجه سوم استدلال به روایات می باشد.

ما روایات بسیار زیادی داریم که ائمه علیهم السلام اصحاب را رجوع به کتاب و سنت داده اند و این هم می دانید که اکثر کتاب و سنت ظهور می باشد چون کتاب و سنت یک بخش آن مجملات و متشابهات است و معنا ندارد که به این متشابهات رجوع داده باشند و یک بخشی از کتاب و سنت ظهورات است و بخشی نصوص است که مقدار کمی است لذا رجوع به ظهور، اخذ و تبعیت از ارشاد ائمه علیهم السلام در رجوع به کتاب و سنت می باشد برای این که این امر امام علیه السلام اطاعت شود اخذ به این ظهورات مصداق این اطاعت

و تبعیت است و از این ارجاع فهمیده می شود که این ظهورات حجت است و اگر ظهور حجت نباشد این رجوع من چه فایده ای دارد لذا این ارجاعات به دلالت التزامیه عرفیه دال بر حجیت ظهور و نصوص کتاب و سنت است.

ان قلت: أن الظهور جاء لاثبات الظهور؟!!

این که ارجاع به الفاظ کتاب و سنت داده اند این خودش مطلق است این الفاظ مطلق است هم شامل ظهور می شود و هم شامل نصوص می شود شما از ظهور برای اثبات حجیت ظهور استفاده کرده اید باید قبل از استناد به این روایات باید حجیت ظهور اثبات شود. اگر نص هم داشته باشیم چون این یک امر امر حجیت است به یک نص ثابت نمی شود بلکه باید به حد تواتر برسد.

قلت:

این اشکال وارد نمی باشد:

اولا: ان هذه الروایات فی مورد الظهور نص لا الظهور.

این نص درست معنا نشده است یکجا به امری تصریح می شود یکجا نسبت به شیئی نص است از باب قدر متیقن مثلا اگر امام فرمود: یجب اکرام الفقیر العادل». «فقیر عادل» نص است چرا که عادل را خود متکلم ذکر کرد. اما یکبار نص تصریح نمی باشد قدر متیقن است مثل اینکه امام می فرمایند: «اکرم الفقیر» و می دانیم که فقیر در خارج دو حصه عادل و فاسق دارد. این عنوان «الفقیر» نسبت به فقیر فاسق ظاهر است چون قید عادل نیامده است اما همین عنوان الفقیر نسبت به «فقیر عادل» نص است یا ظاهر؟ نص است چون قدر متیقن است هیچ احتمالی نمی باشد که شارع مقدس فقراء فاسق را اکرامشان را واجب کند و فقراء عادل را اکرامشان را واجب نکند پس در اینجا قدر متیقن نص است یا به عبارت دقیق تر کالنص است.

خوب در ما نحن فیه ائمه ما را ارجاع به کتاب و سنت داده اند و عدد نص در مقابل ظهور بسیار کم است تقریبا قریب به اتفاق عبارات کتاب و سنت ظهور است و

اگر مراد امام از ارجاع، ارجاع به نص باشد این ارجاع کاللغو است چرا که نص خیلی کم است شاید یک عبارت پیدا نکنید که در آن ظهور نباشد حتی در مورد نص هم اگر بررسی شود از صدر تا ذیل می بینید که ظهور هم دارد لذا قدر متیقن از ارجاع، ارجاع به ظهورات است.

دقت کنید در این صورت هم که این روایات نص در حجیت ظهور می باشند چون امر حجیت از امور هامه می باشد برای اثبات آن نیاز به تواتر داریم بررسی نکرده ایم که ببینیم که این روایات به حد تواتر می رسد یا خیر. اگر برسد برای اثبات حجیت خوب است اما اگر نرسد فقط در حد موید می باشد.

ثانیا: الظهور المتکرر یصیر کالنص عند العرف.

ظهور وقتی تکرار می شود می شود کالنص. مثلا مولایی گفت «اکرم الفقیر» که شامل فاسق می شود بالظهور. حال اگر مولا در مجالس مختلف این «اکرم الفقیر» را تکرار کرد به السنه مختلف و هیچ بار قیدی نیاورد گفته می شود که نسبت به فقیر فاسق می شود نص. چرا که در عرف محاوره ای عقلائی مستهجن است که در صورتی که مراد مقید باشد اما بارها عموم تکرار شود. خوب از روایات کثیره که بعید نمی باشد در حد تواتر باشد استفاده می شود که ظهور حجت می باشد.

دقت کنید این وجه برای ما خوب است نه برای زراره چرا که برای او به این مقدار تکرار نشده است.

هذا تمام الکلام فی الجهة الاولی.

الجهة الثانية فی موضوع حجية الظهور.[1]

یک اصل عقلائی است در بین علماء به نام اصاله الظهور یا حجیت الظهور انما الکلام در اینکه ظهوری که حجت است کدام ظهور است؟ما چندین ظهور داریم.[2] وقتی می گوییم ظهور حجت است کدام ظهور حجت است؟ بین علمای ما اختلاف شده است که آنکه موضوع حجت است کدامین ظهور است؟

اقوال العلماء فی موضوع حجية الظهور بنقل المرحوم الصدر:

در اقسام ظهور و کلماتی که علمای ما فرمودند اکتفا می کنم به نقل مرحوم صدر[3] که انحاء ظهور و کلمات علماء را توضیح داده اند:

مقدمة فی بیان اقسام الظهور ببیان المرحوم الصدر:

اما کلام مرحوم صدر: ایشان به چند اسلوب این ظهورات را تعریف می کنند:

الاسلوب الاول فی التقسیم:

ایشان معتقدند ما در بحث ظهور و دلالت سه ظهور و دلالت را داریم: ظهور تصوری، ظهور استعمالی و ظهور جدی. می توانیم بگوییم دلالت تصوری و دلالت استعمالی و دلالت جدی.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۰۹/۲۷.

[2] دقت کنید در مورد الفاظ صحبت می کنیم کاری به افعال و حالات نداریم.

[3] بحوث ج ۴ ص ۲۶۶.مباحث ج ۲ ص ۱۶۴. این کتاب مباحث می دانید کلا نُه جلد است چهار جلد مباحث الفاظ و پنج جلد مباحث عقلیه و حجج اما شماره هایش مرتب نمی باشد مثلا مباحث الفاظ شده است قسم اول در چهار جزء و مباحث عقلیه و حجج هم شده است قسم دوم که دوباره آن هم پنج جزء دارد که به جزء اول به جزء اول و جزء دوم به جزء دوم تا جزء پنجم نامگذاری شده است. اگر گفتند جزء پنجم مربوط است که مروبط به قسم دوم می ابشد چرا که قسم اول چهار جزء دارد اما اگر جزء اول تا چهارم گفتند باید دید که مراد کدام قسم است ایشان ظهور را هم در قسم اول در باب الفاظ بحث کرده اند و هم در بحث حجج و امارات. مراد من از جلد دوم جزء و جلد دوم از قسم دوم است. جزء دوم از قسم دوم است.

دروس ج ۲ ص ۱۸۳.

ایشان برای قسم دوم وسوم اسم دیگری انتخاب کرده است برای ظهور یا دلالت استعمالی، ظهور تصدیقی اول و ظهور جدی را تعبیر کرده اند به ظهور تصدیقی دوم.

اما در خود این اقسام داخل شویم:

ما سه ظهور داریم ظهور تصوری و استعمالی و جدی.

الظهور التصوری: المعنی الذی خطر بالبال آن التلفظ فیکون اللفظ علة لخطور المعنی فلا معنی لدخالة القرینة فیه.

ایشان می فرمایند که ما وقتی لفظی را می شنویم بلافاصله معنا و مضمون آن کلام را تصور می کنیم همینکه الفاظی را شنیدید بلافاصله معنای و مضمون آن الفاظ را تصور می کنید رابطه بین این الفاظ مسموع و معانی و مضامین متصور رابطه عِلّی است ایشان قائلند ما دو رابطه عِلّی داریم: یکی بین الفاظ مسموعه و الفاظ ملفوظه یعنی متکلم لفظ را ایجاد می کند لفظ ملفوظ علت می شود برای وجود لفظ مسموع در ذهن مخاطب و جود لفظ مسموع در ذهن مخاطب عِلّت است برای وجود معنای اینها در ذهن مخاطب پس ما در مقام تلفظ، الفاظ را در خارج ایجاد می کنیم تا الفاظ در خارج موجود می شود این الفاظ در ذهن سامع هم موجود می شود این الفاظ در ذهن الفاظ مسموع است و الفاظ در خارج الفاظ ملفوظ است و متکلم، فاعل الفاظ ملفوظ و الفاظ ملفوظ، فاعل الفاظ مسموع و الفاظ مسموع، فاعل وجود معانی در ذهن است.

و ما می توانیم وجود معانی در ذهن را به متکلم نسبت دهیم و بگوییم به نحو علی معانی را در ذهن ایجاد می کند این ر ابطه عِلّی در کجا وجود دارد؟ اینطور نمی باشد همینکه این الفاظ را بکار ببریم در ذهن او این معنای ماء ایجاد شود. بلکه دو شرط دارد وضع آن الفاظ برای آن معانی و علم سامع به این معانی.

لذا اگر قبل از وضع و علم گفتیم ماء هیچ معنایی در ذهن سامع و مخاطب نمی آید. چرا را می گویند ظهور تصوری؟ چرا که مدلول ما یک تصور است خوب دال ما

کدام است؟ دال ما لفظ مسموع است نه لفظ ملفوظ. دال، لفظ مسموع و مدلول هم معنای متصور است.

مرحوم صدر می گویند در این ظهور تصوری خصوصیتی دارد که اگر لافظ فاقد شعور هم باشد این چرخه ایجاد می شود اگر دیواری به قدرت الهی گفت ماء تا لفظ ماء را در خارج ایجاد کرد بلافاصله لفظ ماء در ذهن شما مسموع می شود و بلافاصله معنای ماء در ذهن شما ایجاد می شود. لذا یکی از خصوصیات این ظهور تصوری این است که لازم نمی باشد لافظ شاعر باشد. یکی از خصوصیاتی که این ظهور دارد این است که هیچ قرینه ای در این ظهور تاثیر نمی گذارد اگر گفت رایت اسدا فی المدرسه مضمون را که یکی از اجزاء آن اسد است و معنای آن حیوان مفترس باشد را تصور می کنیم و لو کلمه فی المدرسه آمده است اما نتوانست ظهور تصوری اسد را تغییر دهد دلالت تصوری و مدلول تصوری اسد را نتوانست تغییر دهد.

این مدلول، مدلول تصوری و دلالت آن دلالت و ظهور تصوری است.

الظهور الاستعمالی: التصدیق بأن المتکلم اراد ایجاد المضمون التصوری فی ذهن السامع الناشئة من النظر الی ظهور حال المتکلم فلا یکون علیّة بین اللفظ و المدلول فههنا تصرف القرینة المتصلة.

قسم دوم که ظهور استعمالی باشد ظهور استعمالی یک مدلولی دارد و این مدلول یک تصدیق است بعد از این که تصور کردید جمله و قضیه «زید عادل» را این تصدیق در ذهن شما ایجاد می شود که متکلم در مقام ایجاد این مضمون بود در ذهن من. که متکلم با تلفظ که فعل اوست در مقام ایجاد این مضمون بود در ذهن من. «زید عادل» مرحله اول تصور قضیه زید عادل است.[1] بعد از این مرحله که تصدیقی در کار نیست تصدیقی بوجود می آید بلافاصله با این تلفظ قصد کرده است ایجاد این مضمون در ذهن ما بوده است. این ظهور استعمالی یا ظهور تصدیقی اول است.

[1] در این که قضیه زید عادل قابل تصور است اختلافی نمی باشد اختلاف در حقیقت این تصور است که چه حقیقتی است که برهه ای نسبتا طولانی ذهن مرحوم صدر را مشغول کرده بود و بعد هم چیزی فرموده اند که به هیچ وجه نمی توان قبول کرد.

در اینجا مدلول چه می باشد؟ تصدیق به این که متکلم از این تلفظ قصد کرده بود که ایجاد این مضمون را در ذهن من. دال چه می باشد؟ ایشان می فرمایند دال ظاهر حال متکلم شاعر است[1] خود این الفاظ دال نمی باشند بخلاف ظهور تصوری که دال لفظ مسموع بود و مدلول هم تصور بود اما در اینجا مدلول تصدیق و دال ظاهر حال متکلم است نه لفظ و نه تلفظ.

مرحوم صدر قائل است که قرینه متصله هادم این ظهور است این ظهور را از هم می شکند. یعنی نمی گذارد این ظهور پا بگیرد. اما قرینه منفصله دیگر هادم این ظهور نمی باشد.

توضیح:

متکلم گفت: «رایت اسدا فی المدرسه» در ظهور اولیِ من، یک جزء از مضمون، حیوان مفترس بود اما «فی المدرسه» چه کرد؟ این «فی المدرسه» ظهور دوم را عوض کرد و برای مخاطب این تصدیق ایجاد می شود که متکلم در مقام ایجاد این مضمون نبود بلکه در مقام ایجاد مضمون «رویت حیوان شجاع در مدرسه» در ذهن من بود.

در ظهور تصوری «حیوان مفترس» در ذهن من ایجاد می شود اما در ظهور استعمالی مضمون ما عوض می شود که حیوان مفترس نمی باشد بلکه حیوان شجاع می باشد.

مرحوم صدر می گوید که در صورت وجود قرینه متصله مضمونها عوض می شود بخلاف جایی که قرینه متصله ای در کار نباشد مثل «رایت اسدا» که در اینجا مضمونها[2] یکی است.

در نظر مرحوم صدر زمانی که گفته می شود: «رأیت اسدا فی المدرسة» رجل شجاع در ظهور تصوری اصلا به ذهن نمی آید بلکه حیوان مفترس به ذهن می آید. ایشان در

---

[1] اگر متکلم شاعر نباشد حال او ظهوری ندارد.

[2] مشهور معنا را در مورد مفرد بکار می برند و مضمون را در مورد مرکب تام بکار می برند اما ما در مورد هر دو معنی بکار می بریم.

مباحث الفاظ قائل بود که قرینه متصله ظهور تصوری را عوض می کند که خیلی عجیب بود اما در مباحث حجج قائل شد که قرینه متصله در ظهور استعمالی تصرف می کند که خوب شد این نظر ایشان عوض شد و الا مبنای اول ایشان اصلا قابل دفاع و درست نبود.

در ظهور استعمالی دال ما ظهور حال و عدم یا وجود قرینه متصله است. اما در دلالت تصوری رابطه بین دال و مدلول رابطه علی بود و هیچ کس نمی توانست دخالت کند لذا قرینه دخالتی نمی توانست بکند.

بله در نظر مرحوم صدر شما در ظهور دوم ظهور اول را نیاز داشتید اگر معنای اسد را نمی دانستید نمی توانستید به دلالت استعمالی برسید لذا ایشان قائل اند که ظهور دومی نسبت به ظهور اول موردا اخص است وقتی دیوار بگوید زید عادل ظهور اولی است اما ظهور استعمالی دیگر نمی باشد.

الظهور الثالث الظهور الجدی: التصدیق بأن المتکلم فی مقام حکایة المدلول الأستعمالی و لا دخل لقرینة فیه.

اما می رسیم به ظهور سوم که ظهور جدی باشد. ایشان می فرمایند که مدلول استعمالی که ایجاد شد نمی دانیم متکلم واقعا جد است و قصدش حکایت و طلب است یا هاذل است؟ هاذل یعنی ما یقابل الجد یعنی می خواهد بگوید که من عربی بلدم یا واقعا قصدش حکایت از ظهور استعمالی است؟ اگر می گوید «زید عادل» واقعا قصد حکایت این مدلول استعمالی را دارد یا خیر می خواهد لباسش را عوض کند می گوید «زید عادل» قصدش این است که بگوید که داخل اتاق انسان است این قصدش حکایت نمی باشد هر جا قصدش حکایت باشد این می شود ظهور جدی. پس ظهور جدی یعنی متکلم در مقام حکایت از مضمون ظهور استعمالی است.

خوب این ظهور سومی را هیچ چیزی نمی تواند از بین ببرد نه قرینه متصله و نه حتی قرینه منفصله. امروز گفت: «رایت اسدا» و فردا گفت: «رایت ذاک الاسد فی المدرسه». تازه می فهمیم که این حیوان مفترس ندیده است و حیوان شجاع را دیده

است. این قرینه نمی تواند در ظهور جدی دخالت کند نه تنها منعقد شده است حتی بقاءا در کار می باشد و فقط در حجیت آن اثر می گذارد.

[۱]تا اینجا با سه ظهور و دلالت آشنا شدیم: ظهور و دلالت تصوری، دلالت و ظهور استعمالی و ظهور و دلالت جدی.

قرینه متصله تارة هادم ظهور دوم و تارة هادم ظهور سوم است اما قرینه منفصله هادم هیچ ظهوری نمی باشد فقط هادم حجیت ظهور دوم است بقاءا.

تقسیمات الظهور بالاسلوب الثانی:

بعد که مرحوم صدر می خواهند وارد اقوال در حجیت شود دوباره بر می گردد و به دو مرحله تقسیم می کند چون این سه ظهور در کلمات دیگران نیامده است.

الظهور التصوری: الظهور المتوقف علی الوضع فقط.

ظهور و مرحله اول ظهور وضعی است یعنی ظهوری که متوقف بر وضع است و ظهور دومی داریم که متوقف بر عدم قرینه است که ظهور دوم و ظهور سوم بود. لذا ایشان یکبار دیگر تلخیص دیگری می کند و می گوید ظهور دو قسم است:

ظهوری که موقوف بر وضع است فقط که به آن ظهور تصوری می گویند.

الظهور التصدیقی: الظهور المتوقف علی الوضع و القرینة.

و ظهوری که موقوف بر قرینه است که این ظهور موقوف بر قرینه یا عدم القرینه عبارت است از دو ظهور استعمالی و جدی که اسم این ظهور دوم را می گذارد ظهور تصدیقی چرا در کلام مشهور این ظهورات تصدیقی از هم تفکیک نشده بود. این ظهور دوم علاوه بر وضع بر قرینه هم متوقف است.

---

[۱] سه شنبه ۹۶/۰۹/۲۸.

الاقوال فی الحجیة:

ایشان می فرمایند اقوال در مسئله سه قول است: که تیتر وار ذکر کنیم و بعد وارد شویم در تشریح و نقد این اقوال. این اقوال تیتر وار عبارت است از:

قول اول از مرحوم اصفهانی: موضوع حجیت عبارت است از ظهور تصوری و عدم علم به قرینه متصله و منفصله. یعنی هر کجا ظهور تصوری باشد و علم به قرینه منفصله و متصله نباشد مجموع این دو می شود حجت بر مکلف. دقت کنید ایشان حجیت را موقوف بر عدم العلم کرده اند نه عدم الوجود این قول اول.

قول دوم قول مرحوم شیخ و میرزای نائینی است: در این قول میرزا تبعیت کرده است از جناب شیخ. گفته است که موصوف و موضوع حجت ظهور تصدیقی است نه تصوری به اضافه عدم وجود قرینه منفصله. اما قرینه متصله اگر باشد دیگر ظهور نداریم. یعنی دخیل در ظهور است دائما.

این را دقت کنید قول مرحوم شیخ قول منقحی نبوده است اما نکاتی گفته است که می توان از نکات آن فهمید همانی بوده است که میرزا فهیمده است اما کلمات میرزا کلمات متعارضی بوده است از مباحث الفاظ تا تعارض ادله چند بار در این رابطه کلامی گفته است که نمی توان کلام منقحی را فهمید چرا که خیلی کلام ایشان مضطرب است اما این را که می گوییم این چیزی است که مرحوم صدر فهمیده اند.

این هم قول دوم.

قول سوم که مختار مرحوم صدر است که در یک جهت شبیه به مرحوم اصفهانی است و از یک جهت شبیه جناب شیخ که گفته اند که موضوع حجیت عبارت است از ظهور تصدیقی به اضافه عدم العلم به قرینه منفصله.

این اقوال بر اساس استقراء بوده است. اما اقوال دیگران چه می شود؟ دیگران ظاهرا به این موضوع زیاد فکر نکرده بودند باید جاهای دیگر کلماتشان دیده شود تا ارتکاز اینها فهمیده شود.

اما توضیح اقوال:

القول الاول قول المرحوم الاصفهانی: موضوع الحجیة الظهور التصوری مع عدم العلم بالقرینة.

قول اول قول مرحوم اصفهانی است.

مرحوم اصفهانی قائل است که ظهور تصوری یک جزء است و جزء دوم عدم علم به قرینه متصله و منفصله است.

النکتة الاولی: علة نظره بالعلم لا بالوجود کههنا فی أن جزء الحجیة عدم العلم بالقرینة لا عدمها.

در اینجا ابتداءا یک نکته ای را بگوییم که چرا ایشان در خیلی جاها سراغ علم می آید؟ می گویند در جایی که صحبت از رفتار انسانی باشد باید سراغ علم انسان رفت. ما کی فرار می کنیم؟ زمانی که دزد یا سبع یا عقرب باشد؟ خیر ما از هیچ کدام فرار نمی کنیم بلکه زمانی فرار می کنیم که اعتقاد به وجود یکی از اینها باشد یعنی ما دائما فرار از اعتقاد می کنیم. زمانی که اعتقاد داریم که در نزدیکی من سبع است فرار می کنیم تمام رفتارهای ما معلول ذهنیت ما است چرا کسی را احترام می کنیم؟ چرا که اعتقاد داریم که آدم خوبی است و لو در واقع از ابن ملجم بدتر است. چرا از کسی بدمان می آید؟ چرا که اعتقاد داریم که آدم بدی است و لو در عالم واقع از سلمان فارسی بهتر باشد. لذا ایشان گفته اند که رفتارهای ما اصلا ربطی به عالم واقع ندارد بلکه دائما مرتبط با عالم اعتقاد و ذهن و علم ماست. خوب در بحث حجیت می گوییم عقلاء به ظهور عمل می کنند یعنی بحث عمل و رفتار انسانی در میان است لذا باید برویم سراغ علم و اعتقاد. خوب مشخص است که اگر ما ظهوری داشته باشیم و قرینه ای بر خلاف باشد به ظهور عمل نمی کنیم. لذا رفته است سراغ ظهور تصوری و عدم العلم بالقرینة. چرا نرفت سراغ عدم القرینه؟ بدلیلی که گفته شد. ایشان قائل بوده اند که تمام واکنشهای ما تابع علوم و ذهنیت ماست ایشان فردی درون گرا بودند. لذا در تمام اصول ایشان دائما رفته اند سراغ اعتقاد. خوب وقتی می گوییم عقلاء به ظهور عمل می کنند سوال می کنیم با وجود

قرینه بر خلاف عمل می کنند؟ این تابع این است که علم به قرینه داشته باشند یا خیر. با وجود علم به قرینه عمل می کنند یا خیر؟ خیر عمل نمی کنند اما با وجود عدم العلم به قرینه چطور؟ به ظهور عمل می کنند.

تا اینجا ما عدم العلم[1] را توانستیم توجیه کنیم.

النکتة الثانیة علة نظره فی الحجیة بالظهور التصوری لا التصدیقی: لأن لیس للتصدیقی ظهور بل الظهور فیهما لعدم القرینة بخلاف الظهور التصوری التی لا دخل لها للقرینة.

چرا سراغ ظهور تصوری رفته است نه تصدیقی؟ اما ظهور تصدیقی را سراغش نرفته است چرا که عدم قرینه متصله مقوم آن است وقتی من علم به قرینه داشته باشیم اصلا ظهوری در کار نمی باشد. پس در میان هر سه ظهور ما یک ظهور داریم که چه قرینه متصله باشد و چه قرینه منفصله باشد تکان نمی خورد که آن هم ظهور تصوری است. لذا گفته اند که هر کجا ظهور تصوری باشد و علم به قرینه متصله و منفصله نباشد این ظهور حجت است. یعنی ظهور تصوری به اضافه عدم العلم به قرینه مساوی با حجیت است.

تنها ظهوری که تکان نمی خورد ظهور تصوری است بخلاف دو ظهور دیگر که قرینه مقوم آن است و اصلا ظهوری در واقع نمی باشد یعنی مقوم به قرینه است یعنی در واقع ظهور مال قرینه است نه اینها. اکرم العالم ظهور تصوری آن وجوب اکرام عالم است همین که علم به قرینه نباشد این ظهور حجت است.

دقت کنید ایشان این را توجه داشته است که باید ظهور تصوری بیاید اما هر ظهور تصوری حجت نمی باشد چرا که اگر علم به قرینه متصله و منفصله پیدا کند آن ظهور تصوری حجت نمی باشد. لذا ظهور تصوری زمانی حجت است علم به قرینه متصله و منفصله نداشته باشیم.

---

[1] دقت کنید که عدم العلم با علم به عدم فرق می کند در علم به عدم می دانم که قرینه ای در کار نمی باشد اما در عدم العلم احتمال می دهم که قرینه ای باشد یا نباشد.

این را مرحوم اصفهانی فرموده است.

مناقشة المرحوم الصدر: أن الحجية عند العقلاء للكاشفية و الظهور التصوری علی لا علی وجه الكاشفية.

مرحوم صدر در کلام مرحوم اصفهانی مناقشه کرده اند. کلامی که مقررین نقل کرده اند از مرحوم صدر تقریر دقیقی نمی باشد لذا ما کلام ایشان را توضیح می دهیم که خالی از اشکال شود. بعید نمی باشد که مراد ایشان هم این باشد.

ایشان قائلند که باب حجیت باب کاشفیت است[1] در حالیکه ظهور تصوری اصلا بابش باب کاشفیت نمی باشد. گفته شده است که عقلاء حجیت تعبدیه ندارند و حجیت حجج در نزد آنها فقط از باب کاشفیت است مثلا خبر ثقه عند العقلاء حجت است چرا عقلاء خبر ثقه را حجت قرارده اند؟ از باب تعبد است؟ خیر از باب کاشفیت است یعنی اغلب خبرهای ثقه مطابق با واقع است. عند العقلاء ید حجیت است از باب تعبد است؟ خیر در باب عقلاء ید غالبا بر اساس ملکیت است نوع افراد اموالی که تحت استیلائشان است را مالک می باشند. یا اطمینان هم حجت است چرا که در غالب اوقات کاشف از واقع است. ظهور تصوری تشکیلش بر اساس قانون علیت شکل می گیرد نه بر اساس قانون کاشفیت خوب هر کسی لفظی الغاءکند معنای آن را تصور می کنیم بدون هیچ جهت کاشفیتی معنا و مضمون کلام را تصور می کنیم پس ظهور تصوری چیزی نمی باشد جز الغاء الفاظ و تصور معنای آنها به نحو علی و اصلا جهت کاشفیتی در آنها نمی باشد.

اینکه می گوییم حجت است حجت بر معنا مراد نمی باشد بلکه حجت بر واقع است و این ظهور تصوری دال بر وجوب یا حرمت تکلیفی نمی باشد. اصلا در باب علیت کاشفیت بی معنا است. لذا فرمایش مرحوم اصفهانی درست نمی باشد و این ظهور تابع علیت است نه کاشفیت.

---

[1] البته ایشان گفته اند که باب اصول عقلائیه باب حجیت و کاشفیت است این درست نمی باشد چرا که باب اصول باب کاشفیت نمی باشد زیرا خود ایشان هم قائلند که عقلاء هم اصول تعبدی دارند.

مخلص اشکال مرحوم صدر این شد که چون این کشف در ظهور تصوری نمی باشد و در باب حجیت عقلاء بر اساس کشفی که حجج دارد به آنها عمل می کنند لذا این مورد حجت نمی باشد.

این نقد مرحوم صدر بر مرحوم اصفهانی.

رد علی المناقشة:

قبل از ورود به قول دوم و سوم وارد نقد نقد می شویم.

[۱] اما نقد اشکال مرحوم صدر این است که این فرمایش ایشان درست نمی باشد ما وقتی می گوییم ظهور تارة اراده می کنیم انتقال ذهنی ما از یک شیء به شیء دیگر از دال به مدلول و تارة مراد ما از ظهور ایجاد ظاهر و دال است اگر مراد مرحوم صدر این نقل و انتقال ذهنی است همه ظهورها تابعی از نظام علی است هیچ فرقی نمی کند بین این سه ظهور چه ظهور تصوری یا استعمالی یا جدی باشد کلا ظهور عبارت است از انتقال ذهنی از امری به امری و این انتقال بر اساس نظام علی است به عبارت دیگر نقل و انتقال ذهنی فعل ارادی و اختیاری انسان نمی باشد[۲].

خوب اگر مرادشان از ظهور این انتقال ذهنی است در همه افراد ظهور است بر اساس نظام علی است. خود تاثیر قرینه هم بر اساس نظام علی است یعنی اینطور نمی باشد که اراده کنید که قرینه منتقل کند یا نکند. ذهن شما یا منتقل می شود یا نمی شود در این انتقال یا عدم انتقال شما دخیل نمی باشید.

اگر مرادشان از ظهور، ایجاد دال و ظاهر است این ایجاد الظاهر فعل اختیاری ما است بر اساس نظام علی دیگر نمی باشد کاملا فعل ارادی و اختیاری من است می تواند این مسئله بر اساس غلبه، کاشف باشد یعنی اکثر مواردی که متکلم این ظاهر را ایجاد

---

[۱] چهارشنبه ۹۶/۰۹/۲۹.

[۲] آقای صدر از کسانی است که معتقد است که همه حوادث در عالم تابع نظام علی است الا یک فعل فعل ارادی انسان که تابع نظام علی نمی باشد و الا غیر از فعل ارادی انسان بر اساس نظام و قانون علیت است نقل و انتقال ذهنی فعل ارادی انسان نمی باشد این هم تابعی از نظام علی است. اختلاف مرحوم صدر با فلاسفه این است که فلاسفه قائلند که افعال انسان تابع قانون علی است و مرحوم صدر می گوید که فعل اختیاری انسان تابع نظام علی نمی باشد.

می کند این ظاهرش با آن ظاهر جدی مطابق است. غالبا مدلول تصوری و ظهور تصوری با ظهور جدی مطابق است و همین می تواند کاشف باشد. غالب افراد بدون قرینه صحبت می کنند لذا تطابق و کاشفیت است. لذا گفته نشود که مراد ایشان این بوده است که ظهور تصوری را قرینه نمی تواند اثر بگذارد این را قبول داریم اما اکثر افراد کلامشان بدون قرینه است.

مرحوم صدر این تفکیک را نکرده اند لذا این اشکال مرحوم صدر وارد نمی باشد.

نقد بر کلام مرحوم اصفهانی:

،،،،

یک نقض بر ایشان است که موکول به آینده شد .

اشکال دیگر در نز علمای ما مورد تسالم است که اطلاق و عموم و مفهوم یک ظهور است و این ظهور ها حجت است و هیچ یک از این سه ظهور ظهور تصوری نمی باشد. یکی از مسلمات بین علمای ما این مطلب بوده است که عموم و اطلاق و مفهوم حجت است و ظهور در این سه مورد تصدیقی می باشند و ظهور تصوری نمی باشند. البته من کلام مرحوم اصفهانی را مشاهده نکردم اما بعید است بگوید که ظهور اطلاقی تصوری است چرا که بر اساس مقدمات حکمت است ممکن است که ظهور عموم را تصوری بدانند اما ظهور در اطلاق را نمی تواند بگوید و بعید است که اینطور گفته باشند.

این فرمایش مرحوم اصفهانی را اگر چه موافق نمی باشیم نقد مرحوم صدر را هم قبول نکردیم.

مراد این است که ایجاد ظاهر حجت است که فعل است نه انتقال از دال به مدلول.

قول مرحوم شیخ و میرزای نائینی:

،،،، کلا این قول گوش داده شود. ینها گفه ادن که ظهور تصدیقی حجت اس مشروط به عدم وجود قرینه منفصله. اینها فرموده اند تارة ما قرینه متصله را عدمشان را احراز می کنیم تا این را احراز کردیم ظهور احراز می شود . حجیت ظهور مشروط بر

عدم وجود قرینه منفصله است. بر کسی حجت است این ظهور که قرینه منفصله برای او معلوم نشود و از کجا این عدم وجود قرینه منفصله را احراز کنیم در جایی که شک کردیم؟ عقلاء اصلی دارند بر عدم وجود قرینه منفصله می توانستند ،،،بگویند این اصل مال کسی است که فحص کرده است و به قرینه نرسیده است و هنوز به علم و اطمینان عدم قرینه نرسیده ایم. این ظهور می شود حجت است . پس یک جزئش که ظهور است بالوجدان احراز کردم و یک جزء هم عدم وجود قرینه منفصله را به اصل عقلائی احراز کردیم.

بله اگر شک کردیم در وجود قرینه متصله ظهور احراز نمی شود در اینجا دیگر نمی توانم به اصل عدم وجود قرینه منفصله رجوع کنم ،،،،اما اصل دیگری داریم به نام اصل عدم وجود قرینه متصله. ظهور را به اصل احراز کردیم یا آن،،، را به اصل یا بالوجدان احراز می کنیم و این ظهور می شود حجت.

پس موضوع حجیت ظهور تصدیقی است و عدم وجود قرینه منفصله و این عدم قرینه را بالوجدان احراز کنیم یا بالاصل. این که احراز شد حجیت ظهور احراز می شود. این بیان مرحوم میرزای نائینی.

مرحوم صدر آن اشکال را تکرار کرده اند این اصل عدم وجود قرینه چه اصلی است؟ اگر به وزان اصول تعبدیه است ایشان قائلند که سلوک عقلاء بر اساس اصل تعبدی نمی باشد بر اساس کاشفیت است و اگر بر اساس کاشفیت است آن کاشف چه می باشد کاشف چیزی نمی باشد جز خود ظهور تصدیقی لذا نیاز به اصل عدم وجود قرینه نمی باشد چرا که غالبا ظهور تصدیقی ابقاء می شود و قرینه منفصله بر آن نمی آورند و کاشفیت است.

ظهور بر وجود عدم قرینه منفصله است چرا که اگر اصلی باشد می شود اصل تعبدی و اساس کار عقلاء کاشفیت است نه اصل تعبدی. اما اصل عدم وجود قرینه متصله را مرحوم صدر فی الجمله قائلند و کشفی می دانند نه تعبدی.

مناقشه:

این فرمایش مرحوم صدر را می توان جواب داد که مرحوم میرزا که قائل به اصل عدم قرینه اصل تعبدی نمی باشد اصلی بر اساس غلبه است مثل این ک ما بعد از عمل شک کردیم در صحت قاعده فراغ است و بنا را بر صحت می گذاریم و این یک قاعده عقلائی است و بر اسسا غلیه اس و غلیه یه این بر می گردد که نوعا شخص فالع دچار غفلت نمی باشد این اصل عدم قرینه بر اساس عدم غفلت نمی باشد اغلب خطابات صادر از مولا همراه با قرینه نمی باشد اگر صد خطاب از مولا صادر شود در نود تای آن قرینه نمی آورد و نظیر این اصل عدم وجود قرینه که مرحوم صدر قائلند اصل عدم نقل است که ما قائل نمی باشیم می دانیم معنای لفظ در زمان ما این است مثلا صعید در زمان ما معنایش ارض است نمی دانیم در زمان شارع معنای آن چه می باشد اینجا اصلی عقلائی داریم به نام عدم نقل به خاطر این که در خارج در اغلب افراد لفظ نقلی صورت نمی گیرد می گوییم این هم نقل پیدا نمی کند که این اصل بر اساس غلبه وجود می باشد نه غفلت. نقض ما قاعده فراغ و تجاوز نمی باشد بلکه اصل عدم نقل است که بر اساس غلبه وجودی است در اینجا هم این را بگویید که در اکثر جملات و خطابات بدون قرینه منفصله می آید لذا اصل عدم قرینه مثل عدم نقل می شود.

این اشکال بر ما وارد نمی باشد چرا که اصالة عدم نقل را قبول نکردیم.

این نقد مرحوم صدر را قبول نکردیم.

اشکال در فرمایش مرحوم میرزای نائینی:

اشکال مبسوطی است که در کلام مناقشه مرحوم صدر می گوییم اما نکته ای در کلام مرحوم میرزا است و آن این اس که در درون خودش کلامشان تهافت دارد اینشان فرمودها ست حجت ظهور تصدیقی است شرطش عدم جود قرینه منفصله بعد گفته است که عدم قرینه منفصله به اصل عقلائی احراز می کنیم به نا م اصل عدم قرینه این دو کلام را حال به هم بچسبانید حجیت خودش عقلائی است و عدم وجود قرینه هم به

یک اصل عقلائی احراز می شود خوب هر دو عقلائی می باشند خوب اگر مطالب ایشان درست باشد باید اینطور بگوید حجیت ظهور منوط به عدم احرازقرینه منفصله چه احراز وجدانی چه بالاصل چه تعبدی. همان کلام مرحوم صدر. با کلام میرزا موافق نبودیم.

[۱] قول سوم قول مرحوم صدر:

ایشان قائلند که اولا موضوع حجیت ظهور است و ثانیا عدم العلم. ،،،،

می فرمایند این ظهور تصدیقی حجت سا تنو اخری کلامی به ما می رسد که می دانیم قرینه متصله نداشته اما نمی دانیم قرینه منفصله داشته است یا خیر باز می فرمایند که این ظهور حجت است چرا که ظهور تصدییقی داریم و عدم العلم به قرینه منفصله هم داریم.

ثالث کلامی به ما می رسد که نمی دانم قرینه متصله داشته است یا خیر احتمال وجود و عدم را می دهم که این را به سه قسم تقسیم کرده است:

قسم اول:

عدم علم من به قرینه متصله ناشی می شود از غفلت احتمال میدهم هنگاه شنیدن این کلام از مخاطب سامع دچار غفلت شده است در هنگام نقل برای من غفلت از ذکر قرینه کرده است.

در اینجا می فرمایند که اصل عقلائی که مبتنی بر اصل عدم غفلت است به نام اصالة عدم القرینه متصله جاری می شود چرا که ما در انجام کار نوعا دچار غفلت نمی باشیم. ،،،

قسم دوم:

احتمال می دهم وجود قرینه و این عدم وصول ناشی از غفلت نمی باشد یعنی متکلم این قرینه را ذکر کرده است اما راوی عمدا این قرینه را ذکر نکرده است مثلا

[۱] شنبه ۹۶/۱۰/۰۲.

کسی گفته است که الحمد لله شما و ملا نصرالدین مجتهد هستید و شخص ملا نصر الدین را برای ما نقل نمی کند در حالیکه اگر ذکر می کرد می فهیمدیم در مقام هز ل است و جد نمی ابشد.

این احتمال را وثاقت راوی دافعش است چرا که فرض این است که راوی عمدا دروغ نمی گوید اگر چه خطاء و اشتباه می کند اما عمدا دروغ نمی گوید. این با سکوت خودش و عدم ذکر، شهادت سلبی داد بر وجود قرینه و شخص ثقه هما شهادت فعلی و هم شهادت قولی او حجت است و هم شهادت ایجابی و هم شهادت سلبی او حجت است.

لذا یکی از ،،، مثلا وقتی روای را نقل می کدره است مثلا رذ ذیل روایت قرینه ای بوده اس تو این شخص قرینه را ذکر نمی کرده است به این می گویند تدلیس در مقابل جاعل که روایت را از خود می ساخت.

قسم سوم:

اگر احتمال می دادیم قرینه متصله از باب اتفاق به ما نرسیده است مثلا نامه را از زید به من داده اند بعد از باز کردن نامه قسمتی از نامه بریده شده است نصف نامه در اختیار نمی باشد در این قسمت نامه که به من رسیده است دستوری داده است مثلا گفته است که جیران من را اکرام کن و احتمال می دهم که در آن نصف گفته باشد که کدام را دعوت نکن. احتمال قرینه را در نیمه مفقود شده را می دهم در اینجا هیچ چیزی ندارم در اینجا دیگر اصالة عدم القرینه و وثاقت دافعش نمی باشد دیگر اینجا ظهور منعقد نمی شود.

این عدم القرینه را یا وجدانا یا تعبدا یا اصلا احراز کنیم اما بعد از ظهور و بعد از احراز ظهور دیگر احتمال قرینه منفصله حجت است و خودش دلالت می کند بر عدم وجود قرینه منفصله این اطلاق می گوید که همه افراد اراده شده است و لازم الوفاءاست.

بعد ایشان در ذیل کلامش نکته ای را ضمیمه می کند که خوب است:

می گوید در اینجا دو اصل داریم اصالة اظهور که مال جایی است که ظهور احراز کر دیم یا بالوجدان یا اماره یا اصل ،،، متنها در تقریراتش ننوشته است مراد ایشان از ظهور که تصوری است یا تصدیقی یا تصدیقی اولی و دومی اما در یک تقریراتش گفته است که مجموع ظهور تصدیقی اول و دوم حجت است ظاهر کلام ایشان این اسکه مجموع اینها حجت نمی باشد بلکه جمیع اینها حجت است. ،،،

اصالة الظهور یعنی حجیت ظهور اصالة عدم القرینه اولا عدم قرین نه متصلفه است و ثاینا اصالةعدم القرینه ما لی جایی اس تکه احتمال غعفلت داریم احتملا دهیم که وجود قرینه متصل ه که غفلتا از آن راوی به ما نرسیده است .

اصالة عدم القرینه از صغریات اصالة عدم غفلت اس.

ایشان می فرماند که از این کلام فهمیده می شد که هم کلام شیخ و خهم مرحوم میرزا اشباه است مرحوم شیخ می گفت که ما یک اصل بیشتر نداریم که اصالة عدم القرینه و اصالة الظهور مرجعش اصالة عدم القرینه نمی باشد. مرحوم آخوند چه می گفت: ما یک اصل بیشتر نداریم و آن اصالة الظهور است ما اصلا اصالة عدم القرینه مرجعش اصالةالظهور است. ایشان می فرمایند که ما دو اصل داریم یکی اصالة الظهور مال جایی که ظهور را وجدان کنیم و یکی هم اصالة عدم القرینه در جایی که احتمال وجود قرینه متصل را بخاطر غفلت افتاده است.

پس کلام ایشان موضوع حجیت ظهور است ،،،،و قسم دوم حجیت عدم العلم به وجود قرینه متصله و قرینه متصله یا هادم ظهور استعمالی یا ظهور جدی است و قرینه منفصله هادم حجیت ظهور است.

این ما حصل فرمایش مرحوم صدر در بحث موضوع حجیت ظهور.

مناقشه:

ما با فرمایش مرحوم صدر با بخشی موافق و با بخشی مخالفیم.

به جای نقد ذکر می کنیم مختار ما موارد اختلاف و اتفاق مشخص می شود.

مختارنا فی ضمن امور:

مختار خودم را در ضمن اموری بیان می کنم:

الامر الاول: فی معنی الظهور.

این ظهور ار می خواهیم معنا کنیم و در ضمن مورد اختلاف با آقای صدر هم مشخص می شود. تعریف دلالت را گفتیم دلالت عبارت است از انتقال ذهن من امر الی امر اخر. این انتقال ذهنی از شیئی به شیء دیگر را دلالت می گوییم. در هر دلالتی ما یک دال داریم و یک مدلول داریم آن امر یا شیء اول را دال می گوییم و به امر یا شیء دوم می گوییم مدلول. و این مدلول از دو حال خارج نمی باشد یا تصور است یا تصدیق است. اگر مدلول خارج از این باشد که گاهی اوقات هست اصطلاحا آن انتقال را دلالت نمی گویند علمای اصول آن را تداعی یا تداعی معانی گذاشته اند.

اگر مدلول یک تصور باشد اسم آن دلالت، دلالت تصوریه است و اگر مدلول ما تصدیق باشد اسم دلالت ما دلالت تصدیقیه است یعنی وقتی آن دال در ذهن حاضر می شود یا منتقل می شوم به تصور شیئی یا تصدیق شیئی اگر منتقل الیه تصور باشد دلالت تصوریه است و اگر تصدیق باشد به آن دلالت دلالت تصدیقیه می گویم. پس الدلالة اما تصورية و اما تصديقية.

در منطق گفته اند التصدیق اما ظنی و اما یقینی تصدیق یا ظنی است یا یقینی و جزمی است.

تصدیق در منطق اذعان به نسبت است اذعان به نسبتی که در قضیه است را تصدیق گویند. حال اگر شما به آن نسبت اطمینان داشتید اسم آن تصدیق ظنی بود. چون اطمینان در منطق زیر مجموعه ظن است ظن در منطق شامل اطمینان هم می شود منتها ما در اصول چون اطمینان با قطع حکمش در حجیت و عدم حجیت یکی است لذا تصدیق را به دو قسم ظنی و علمی تقسیم کرده ایم. علم در اصطلاح اصولیین گاهی اوقات بکار

برده می شود جامع بین اطمینان و قطع است چون معنای عرفی علم اعتقادی است که هم شامل اطمینان می شود و هم شامل قطع.

پس بر می گردیم می گوییم مدلول یا تصور است یا تصدیق و اگر مدلول تصدیق باشد یا ظنی است که در این صورت به آن دلالت ظهور می گوییم و اگر آن تصدیق علمی باشد به آن دلالت نص می گوییم. پس سه دلالت داریم دلالت تصوریه و دلالت تصدیقیه ظنیه و دلالت تصدیقیه علمیه.

در این سه دلالت کدام یکی اسمش ظهور است؟ دلالت وسطی یعنی جایی که مدلول یک تصدیق ظنی باشد یعنی ما علم و قطع و اطمینان نداشته باشیم. پس دلالت سه قسم است: تصوریه، تصدیقیه ظنیه و تصدیقیه علمیه اگر دلالت ظنی باشد به آن فقط ظهور می گویند. لذا اینکه در فرمایش مرحوم صدر ظهور در مورد سه تا بکار برده شده است به لحاظ ارتکاز علمای اصول درست نمی باشد.

جناب میر سید شریف جرجانی در کتاب «التعریفات» همین تعریف را ذکر کرده است مشخص است که در ذهن علمای قدیم هم این بوده است: «الظاهر[1] هو اسم لکلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصیغه و یکون محتملا للتاویل و التخصیص».[2]

«لکلام» یعنی به کلام ظاهر می گویند نه به کلمه.

«بنفس الصیغه» یعنی از خود کلام بفهمیم نه از خارج مثلا گفت «رایت زیدا» فهمیدیم که مراد از زید، ابن عمرو است اما در کلام قرینه ای نمی باشد و از خارج فهیمیدم که این مراد است نمی گویند که کلام ظاهر در ابن عمرو است.

«احتمال تاویل در آن باشد» یعنی احتمال تخصیص در آن باشد اما ظهورش در عموم است.

---

[1] به دال می گویند «ظاهر» و به مدلول هم می گویند «ظاهر» و به آن انتقال هم می گویند «ظهور».

[2] کتاب التعریفات ذیل کلمه «الظاهر».

این بحث ما در امر اول که معنای ظهور را گفتیم که عبارت است از دلالت تصدیقیه ظنیه.

[1]الامر الثانی: فی اقسام الظهور.

برای ظهور دو تقسیم گفته شده است:

تقسیم اول عبارت است از تقسیم ظهور به ظهور استعمالی و ظهور جدی و

تقسیم دوم تقسیم ظهور به نوعی و شخصی.

التقسیم الاول: تقسیم الظهور بالاستعمالی و الجدی.

در تقسیم اول که می گوییم که ظهور یا استعمالی است یا جدی. عنایت کنید در هر خطابی لااقل ما این دو امر را داریم. یک کلام و یک تکلم را داریم. یا به عبارتی یکی الفاظ را داریم و یکی تلفظ را داریم. خوب این ظهور اگر مربوط بشود به الفاظ ظهور استعمالی است و اگر مربوط به تلفظ باشد می گویند ظهور جدی.

توضیح ذلک:

در حکمت الفاظ از کیفیات است در حکمت قدیم معتقد بودند که ما دو لفظ داریم الفاظی که در خارج از ذهن است کیفیات مسموعه یا محسوسه و دیگری الفاظی در ذهن است که از کیفیات نفسانیه است. کیف از مقولات نه گانه عرض است می گفتند در خارج لفظ عارض بر هوا می شود و در ذهن عارض بر قوه سامعه است.

بنا بر این وقتی می گوییم لفظ فرق نمی کند کیف ملفوظه باشد که خارج ذهن باشد یا لفظ ذهنی باشد که کیف نفسانی است. در حکمت جدید لفظ در خارج نمی باشد لذا لفظ یعنی کیف نفسانی عارض بر نفس ما.

---

[1] یکشنبه ۹۶/۱۰/۰۳.

تکلم فعل است یکی از مقولات فلسفی «أن یفعل» است که گاها تعبیر می شود به مقوله «فعل» مثل خوردن و خوابیدن و نشستن یکی از افعال «تلفظ» است که ایجاد لفظ است که در علم قدیم ایجاد اللفظ در خارج و در علم جدید ایجاد اللفظ فی النفس.

پس ما یک کلام و یک تکلم داریم.

اما اول الفاظ:

در الفاظ اصولی ها اعتقاد دارند همینکه لفظی موجود شد در افق ذهن ما که میگوییم از کیفیات نفسانیه است بلافاصله معنا و مضمون آن لفظ در ذهن ما حاضر می شود یا به تعبیر دیگر ذهن ما از آن لفظ مسموع منتقل می شود به معنا و تصور معنا. این را دلالت لفظیه گفته اند مثلا می گوییم «زید انسان» و متکلم این لفظ را ایجاد می کند و سامع این لفظ را می شنود تا لفظ را سامع شنید معنای «زید انسان» به ذهن سامع می آید حال این معنا حقیقتش چه می باشد از بحث ما خارج است. ما بلافاصله معانی الفاظ را تصور می کنیم یا به تعابیر آنها معانی الفاظ در کلام را تصور می کنیم. تا اینجا دلالت تصوریه است و صحبتی از تصدیق نمی باشد.

در مرحله بعدی ذهن این الفاظ را مورد لحاظ قرار می دهد و در اینجا پای تصدیق به میان می آید مثل این که تصدیق برای او حاصل می شود که این الفاظ با توجه به معانی عرفیه به کار گرفته شده است. این تصدیق است. این تصدیق برای او حاصل می شد که این کلمات به نحو حقیقت یا مجاز یا کنایه به کار گرفته شده است.

یا مثلا ما ها در باب اسماء و عناوین یک عنوان دیگری را دائما اضافه کردیم که خیلی در نظر ما مهم بوده است و ربطی به معنا و مفهوم و مصداق ندارد که اسمش را گذاشیتم محکی ما در باب اسماء و الفاظ یک محکی داریم که عبارت است از مشار الیه این عناوین اسمی که ذهن با این اسماء به چه چیز اشاره می کند؟ مشار الیه چه می باشد؟ اسم این مشار الیه را محکی گذاشتیم. الانسان یموت، الانسان کلی یا الانسان نوع مشار الیه انسان در هر یک از اینها چه می باشد؟

این تصدیقات و ظهورات را تصدیقات استعمالی می گوییم که ذهن ما نظر دارد به این الفاظ و کلمات و کلام. تا اینجا وارد خود الفاظ شدیم اما در فعل متکلم که تلفظ و تکلم است هنوز وارد نشدیم.

ظهور استعمالی، تصدیقات بسیار زیادی است و یک تصدیق نمی باشد تمام تصدیقاتی که با توجه به کلمات و الفاظ صادر شده از متکلم حاصل می شود را ظهور استعمالی می گوییم. پس در تصدیقات استعمالی ذهن ما نظر می کند به کلام و الفاظ.

در مرحله بعد ذهن ما توجه می کند به فعل اختیاری این لافظ که تلفظ باشد. آیا در مقام انشاء، اخبار، انشاء، اطلاق، تقیید، تعمیم، حکومت، استهزاء، استفهام است در چه مقامی است؟ این مقاماتی که متکلم با این تکلم در آنها است اینها را می گوییم ظهورات جدیه.

پس وقتی ذهن ما نظر می کند به الفاظ ظهوراتی که شکل می گیرد ظهورات استعمالیه است و وقتی نظر می کند به تلفظ ظهوراتی که اینجا شکل می گیرد این ظهورات جدیه یا ظهور جدی است.

این دو مرحله را ما داریم تا اینجا معلوم شد برای الفاظ سه مرحله است:

مرحله تصور معنا به محض شنیدن الفاظ. در این دلالت تصوریه بین ما مشهور اختلاف زیاد است که در مباحث الفاظ متعرض شدیم.[1]

اما در مرحله دوم وقتی ذهن توجه به این الفاظ می کند وارد مقام استظهار می شود و ظهور گیری می کند که منشا این ظهورات، الفاظ صادره از متکلم است. یعنی تصدیقاتی است که متعلق این تصدیقات اموری است که ربط به الفاظ دارد که این ظهورات را ظهور استعمالی می گوییم.

---

[1] در این مرحله بین متکلم خواب و بیدار فرقی نمی باشد و حتی بین سامع خواب و بیدار فرق نمی کند که در ذهن ما مبدا شعور تصوری در خواب از کار نمی افتد و فقط مبدا شعور تصدیقی از کار می افتد. البته بعد از خواب چیزی یادش نمی آید چرا که شعور و آگاهی مربوط به تصدیق است و فرض این است که تصدیق و شعور و آگاهی هم نداشته است. مثل اینکه ما فکرمان مشغول است و کسی از جلوی ما رد می شود و نمی فهمیم این به خاطر این استکه شعور تصدیقی ما متوجه نشده است اما تصویر آن در ذهن ما ایجاد شده است و این تصور قهری است و اختیاری در آن دخیل نمی باشد.

اما در مرحله سوم ذهن نظر می کند به این فعل گفتاری متکلم که تلفظ و تکلم باشد و استظهاراتی می کند که این استظهاراتی که منشا آن نظر به تکلم و فعل گفتاری متکلم می باشد را ظهور جدی می گوییم.

پس ظهور استعمالی مربوط به الفاظ است و مجاز و کنایه و ... مربوط به ظهور استعمالی است و إخبار و إنشاء و إطلاق و ... مربوط به تکلم ما می باشد که ظهور جدی است.

این هم تقسیم اول.

التقسیم الثانی: تقسیم الظهور بالنوعی و الشخصی.

تقسیم دوم تقسیمی است که مربوط می شود به شخص مستظهر که تقسیم ظهور به نوعی و شخصی می باشد.

ظهور نوعی یعنی اغلب سامعین این استظهار را دارند و ظهور شخصی یعنی ظهوری که مختص به معدود افراد می باشد ظهور اغلبی ظهور نوعی و ظهور اقلی را ظهور شخصی می گوییم.

لذا برای ظهور جدی و استعمالی دو نحو ظهور را داریم. ظهور استعمالی و جدی نوعی و شخصی.

این ظهور نوعی که گفته شد این اعم از نوعی فعلی و تقدیری است فعلی یعنی ظهوری که الان همه می فهمند ظهور تقدیری یعنی ظهوری که اگر اکثریت آن نکات دخیل در استظهار را بفهمند آنها هم این استظهار را می کنند مثلا مولایی می گوید اکرم کل فقیر و عبد می داند که مولا با زید مشکل دارد این اکرم کل فقیر شامل زید فقیر هم می شود یا خیر؟ اکثریت می گوید که شامل می شود و عموم دارد. این را ظهور فعلی می گوییم اما اگر اکثرا این نکته را می دانستند و خبر از عداوت مولا و زید داشتند، این استظهار را نمی کردند و می گفتند که شامل زید نمی شود. این را ظهور نوعی تقدیری می گوییم.

وقتی می گوییم ظهور معیار است و لو نوعی تقدیری باشد. لذا اینطور نمی باشد که قرآن و روایات را به دست عرف بدهیم و بگوییم ببین چه می فهمی. خیر اینطور نمی باشد به عنوان مثال معنای آیه ان الله سمیع بصیر ظهور ابتدائیش یعنی خدا می بیند و می شنود اما وقتی به آنها التفات دهیم که شنیدن متعلق به موجود جسمانی است نه مجرد بعد از این می فهمند که معنای این آیه یعنی خداوند به مسموعات و مبصرات علم دارد بعد که به حکمت متعالیه می رسیم و می فهمیم که خداوند و موضوع مجرد نمی تواند عالم به مبصرات و مسموعات باشد، یکجور دیگر معنا می کنیم.

غالب استظهارات از قرآن و احادیث نوعی تقدیری می باشد که حتی طلبه ها هم درست معنای حدیث را نمی فهمند چه برسد به عوام.

پس ما یک ظهور استعمالی و جدی داشتیم و یک ظهور نوعی و شخصی داشتیم که خواهیم گفت کدام حجت است.

الامر الثالث: القرینة و الظهور.

رابطه بین قرینه و ظهور چه می باشد؟

در علم بلاغت ما چیزی به عنوان قرینه منفصله نداریم و مقوم قرینیة اتصال است اما در علم اصول قرینه را به متصل و منفصل تقسیم کرده اند.

قرینه متصل نمی خواهد لفظی باشد مناسبت بین حکم و موضوع قرینه حالیه مقالیه یا حتی نحوه سوال می تواند قرینه متصله باشد.

قرینه متصله وجودا و عدما در ظهور استعمالی و جدی موثر است اما در دلالت تصوریه اثری ندارد.

مثلا می گوید: «رایت اسدا فی المدرسه». اگر این فی المدرسه نبود یعنی می گفت: «رایت اسدا» ما در ظهور استعمالی می فهمیدیم استعمال «اسد» در این معنا حقیقی است و اگر «فی المدرسه» باشد تصدیق می کردیم این «اسد» به نحو مجاز در این کلام استعمال شده است. در اینجا قرینه متصله در ظهور استعمالی اثر گذاشت.

اما جایی که در ظهور جدی اثر گذار است. می گوید: «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلا» اگر «اکرم الفقیر» بود و «و لیکن الفقیر عادلا» نبود می فهمیدیم که در این تلفظش اطلاق دارد اما با قید «و لیکن الفقیر عادلا» می فهمیم در مقام اطلاق نمی باشد بلکه در مقام تقیید است.

لذا قرینه ظهور استعمالی و جدی را عوض می کند.

اما نقش قرینه منفصله چه می باشد؟

قرینه منفصله یعنی قرینه ای که بعد از اتمام کلام و انعقاد ظهور می آید. در نظر مشهور علمای ما نقش قرینه منفصله این است که می آید آن ظهور محقق شده را بقاءا از حجیت می اندازد آن ظهور تا الان حجت بود بعد از آمدن قرینه منفصله از حجیت می افتد. فرق نمی کند که آن ظهور منقعد شده استعمالی بوده است یا جدی.

آیا قرینه منفصله ظهور را از حجیت می اندازد یا وصول قرینه؟ آیا قرینه منفصله بوجوده از حجیت می اندازد یا بوصوله؟ در تمامی حجج که یکی از آنها قرینه منفصله است کی فعلا حجت یعنی منجز و معذر می شود؟ که حتما به شخص واصل شود اختصاص به قرینه ندارد تمام حجج این طور است مثلا خبر ثقه. ما یک خبر غیر ثقه داریم و یکی خبر ثقه داریم خبر ثقه را می گوییم حجت است و خبر غیر ثقه حجت نمی باشد دقیقا منجز و معذر چه می باشد؟ باید اولا خبر ثقه باشد و این وثاقت باید به من برسد لذا اگر خبر ثقه است اما وثاقت به من نرسیده است یا خبر ضعیف داریم اما وثاقت به من واصل شده است این دو حجت نمی باشد. فرق نمی کند وصول بالوجدان یا بالاماره یا بالاصل باشد. مثلا استصحاب می گوید که راوی ثقه است. این مسئله در همه حجج است که معذیریت و منجزیت فعلی، منوط به وصول به من است به یکی از سه وصول.

معنای حجیت خبر ثقه این نمی باشد که فی الواقع حجت است لذا اگر امام معصوم‌علیه‌السلام به من خبر دارد و واقعا این شخص را نشناختم قول ایشان واقعا حجت نمی

باشد. نه اینجا حجت فی الواقع است خیر واقعا حجت نمی باشد. لذا اگر امامی که نمی شناسم خبر به طهارت داد و من احتمال نجاست دادم وخوردم واقعا مخالفت کرده ام و معذور نمی باشم. این در همه حجج است وقتی می گوییم قرینه منفصله هادم ظهور است خود قرینه یکی از حجت است خوب کی می تواند هادم باشد؟ وقتی حجت است که به من واصل شده باشد. لذا وصول قرینه حجت است نه وجود قرینه.

هذا هو الامر الثالث.

[1]الامر الرابع، الموصوف بالحجية: مجموع الظهورات الاستعمالية و الجدية.

گفته شد که ظهور یک کلام به ظهور استعمالی و جدی تقسیم می شود و نوعا یک کلام یک ظهور ندارد و می تواند چند ظهور دارد که چند تا استعمالی و چند تا جدی است. کدام حجت است؟ استعمالی یا جدی؟ هر دو؟ اگر هر دو حجت است حجیت هر دو به نحو استغراقی است یا مجموعی؟

ما ها قائلیم همه ظهورات حجت است یعنی تمام افراد ظهور استعمالی و جدی حجت است اما آن ظهوری که قابلیت اتصاف به حجیت را داشته باشد به عبارت دیگر در تعذیر و تنجیز اثر گزار باشد البته به نحو مجموعی نه استغراقی.

این دو نحوه مجموعی و استغراقی توضیح داده شود و بعد تطبیق در ما نحن فیه کنیم.

علیت به استغراقی و مجموعی تقسیم می شود مثلا در یک ماشینی صد کیلو نیرو باید وارد شود تا ماشین حرکت کند و حرکتش هم ثابت می باشد یعنی اگر نیرو هرچه اضافه شود حرکت ماشین اضافه نمی شود اما حداقل نیرو باید حتما صد کیلو باشد فرض کنید دو نفر این ماشین را هول می دهند این ماشین حرکت می کند در اینجا

[1] دوشنبه ۹۶/۱۰/۰۴.

حرکت ماشین مستند و معلول نیروی وارده از این دو است اما علیت نیروی این دو نفر تارة استغراقی است و تارة مجموعی است.

استغراقی یعنی هر کدام صد نیرو وارد کرده اند حرکت معلول این دو نفر است اما معلولیت به نحو استغراقی است یعنی هر کدام دست از هول دادن بردارند باز این ماشین در حرکت می باشد ونیروی هر کدام برای حرکت ماشین کفایت می کند.

اما تارة این دو نفر پنجاه کیلو نیرو وارد می کنند یا هر نفری نود کیلو یا یکی ۴۰ کیلو و یکی ۶۰ یا ۹۰ یا ... حتی صد کیلو نیرو وارد می کند اما حرکت مستند به نیروی دو نفر است به این صورت که اگر یکی توقف کند ماشین حرکت نمی کند. در صد کیلو هم به لحاظ صد کیلو استغراقی است و به لحاظ کمتر از صد کیلو مجموعی است.

استغراقي یعنی این حکم برای تک تک می باشد.

اما تطبیق در ما نحن فیه:

ابتداءا معنای حجیت ظهور در مثال:

در «یجب اکرام الفقیر» می گوییم این خطاب نسبت به فقیر اطلاق دارد و این ظهور اطلاقی حجت است معنای حجت بودن یعنی چه؟ یک معنا بیشتر ندارد و آن اینکه اگر به تکلیف فعلی تعلق بگیرد آن تکلیف فعلی یصیر منجزا و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلق بگیرد آن تکلیف فعلی یصیر معذرا. «یجب اکرام الفقیر» ظهور در اطلاق دارد و این ظهور منجز است. یعنی چه؟ ما در خارج دو فقیر داریم: زید، فقیر فاسق و عمرو، فقیر عادل است اگر در عالم واقع اکرام زید واجب باشد این وجوب منجز است و منجرِ آن ظهور اطلاقی «یجب اکرام الفقیر» است یعنی منجز کرده است وجوب اکرام زید را.

من در «یجب اکرام الفقیر» چند ظهور دارم؟ یک ظهور به نام اصالة الحقیقت دارم که ظهور استعمالی است و ظهور در اطلاق ظهور جدی است .متکلم از فقیر معنای حقیقی اراده کرده است یا مجازی؟ معنای حقیقی یعنی محتاج مالی و معنای مجازی

یعنی موجود محتاج به غیر در وجود. حالا اینکه گفته است یجب اکرام الفقیر معنای حقیقی مد نظرش بوده است و اطلاق هم داشته است. وجوب اکرام زید که بر من منجز شد به ظهور اول منجز شد یا به ظهور دوم یا هر دو؟ به هر دو. آیا هر دو دخل دارد به نحو استغراقي است یا مجموعی؟ مجموعی یعنی اگر یکی از این دو نباشد دیگر من منجز بر اکرام زید ندارم.

بارها گفتیم که فعلیت حکم دائما دائر مدار فعلیت موضوع است اما تنجز تکلیف دائما محتاج به یک منجِّز دارد نمی شود تکلیف منجَّز باشد و منجِّزی در کار نباشد.

وجوب اکرام زید بر من منجز شد منجز آن مجموع این دو ظهور استعمالی و جدی شد.

«یجب اکرام الفقیر» مدلول التزامیش «یجب اکرام زید» است این وجوب اکرام زید را این دو ظهور بر من منجز کرد.

چرا که در اینجا نمی گوییم مدلول التزامی منجز است؟ چرا که مدلول التزامی به برکت این دو ظهور در حقیقت و اطلاق می باشد.

پس در اینجا تمام ظهورات مجموعا منجز و حجت بر تکلیف فعلی می باشد.

اما بریم سراغ عمرو که فقیر عادل است.

خوب مدلول التزامی یجب اکرام الفقیر یجب اکرام عمرو می باشد. منجز وجوب اکرام زید چه منجز کرد؟ فقط ظهور در حقیقت منجز کرد دیگر ظهور اطلاقی نمی خواهد چرا که «یجب اکرام الفقیر» نسبت به عمرو کالنص است چون داخل در قدر متیقن در وجوب اکرام فقیر است چرا که هر فقیری را احتمال عدم وجوب اکرام را در موردش بدهیم در مورد عمرو عادل این احتمال را نمی دهیم نه اینکه از ظهور اطلاقی در فقیر استفاده کرده باشیم.

این را دقت کنید پس در اینجا نمی توانیم بگوییم به اطلاق تمسک کردیم این مثالی که من زده ام توضیح دهیم این مثال تسامحی است چرا که فقیر عادل خودش افراد

متفاوتی دارد و در بین افراد عادل عمرو قدر میتقن نمی باشد باید مثالی بزنیم که قدر متیقن یکی باشد مثلا یک فرد در نزد مولا عزیز تر است. مثال درست این است که اینطور باشد.

پس اولا تمام ظهورات حجت است و ثانیا حجیت به نحو مجموعی است نه استغراقی ثالثا هم ظهور اثر گزار حجت است.

باز در این مثال «یجب اکرام الفقیر» زید فقیر فاسق است که به اطلاق فقیر می گوییم زید داخل است به اطلاق در اکرام تمسک نمی کنیم که بگوییم اکرام زید واجب است چرا که اطلاق در انحاء اکرام تاثیری در اکرام زید ندارد بلکه اطلاق در افراد فقیر است که اثر در تنجز تکلیف نسبت به اکرام زید دارد لذا در این «یجب اکرام الفقیر» سه ظهور داریم: ظهور در حقیقت که ظهوری است استعمالی و ظهور در اطلاق که ظهوری است جدی و ظهور در اطلاق افراد اکرام که این هم ظهوری است جدی. که ظهور سوم در تنجیز وجوب اکرام زید دیگر نقشی ندارد.

پس هم ظهور استعمالی و هم ظهور جدی نقش در تنجز دارند و این نمی باشد که فقط ظهور جدی یا استعمالی نقش داشته باشد. نگویید ظهور جدی فقط حجت است و ظهور استعمالی نقش دارد در حجیت ظهور جدی و الا خودش حجت نمی باشد اینطور نمی باشد چرا که اگر من زید را اکرام کردم که فقیر مادی بود اما فقیر معنوی نبود و مولا گفت که چرا زید را اکرام کردی من مرادم فقیر معنوی بود؟ به ظهور استعمالی علیه مولا احتجاج می کنیم نه به ظهور جدی.

ظاهر کلام مرحوم صدر این را نشان می دهد که در ذهنشان این بوده است که ظهورات حجت است به نحو استغراقی در حالی که اینطور نمی باشد اگر ظهور اطلاقی باشد و ظهور حقیقی نباشد یا بالعکس به درد شما نمی خورد. یعنی استظهار نمی کنید که اکرام زید واجب است.

لذا ما حصل کلام این است که ما از کسانی هستیم که می گوییم مجموع ظهورات حجت است نه جمیع اما در بعضی کلامها و خطابات سه ظهور می شود حجت و در مواردی دو ظهور می شود حجت. در «یجب اکرام الفقیر» نسبت به «عمرو عادل» یک ظهور که حقیقت باشد می شود حجت و در مورد اکرام «زید فاسق» مجموع ظهور حقیقی و اطلاقی می شود حجت.

پس ظهور دو تا بود که هر دو ظهور استعمالی و جدی حجت است و اگر بخواهند منجز باشند باید پای یک تکلیف فعلی در بین باشد و به یک تکلیف فعلی تعلق گیرند و بعد به صورت مجموعی حجت می باشند.

اما در مورد معذریت:

در معذر کافی است که لسان تکلیف را از تکلیف به ترخیص برگردانید. مثلا مولا فرموده است: «لا یجب اکرام الفقیر» و در عالم واقع اکرم فقیر واجب است اکرام زید فقیر فاسق وجوب فعلی بر من دارد اما در مقابل، یک ظهور که اصالة الحقیقه در خطاب «لا یجب اکرام الفقیر» و نسبت به وجود اکرام زید بر من می شود معذِّر اما در اینجا دیگر ما اصالة الاطلاق نداریم به خاطر اینکه شمولش نسبت به زید فاسق کالنص است اما در مورد معذریت نسبت به اکرام عمرو هم ظهور حقیقی خطاب لا یجب اکرام الفقیر و هم اصالة الاطلاق معذر است نسبت به من در مورد اکرام عمرو.

مرحوم صدر و استغراقی ها غفلت کرده اند که در وجوب اکرام زید ظهور حقیقی هم دخیل است اگر چه در ارتکاز آنها بوده است و پیش فرض بوده است که این فقیر استعمال شده است با توجه به معنای حقیقی اما از آن غفلت کرده بودند.

[1]الامر الخامس: فی موضوع حجیة الظهور.

موضوع حجیة ظهور چیست؟

[1] سه شنبه ۹۶/۱۰/۰۵.

دیروز گفتیم که موصوف به حجیت مجموعه ظهورات تصدیقی استعمالی و جدی است الان می خواهیم بگوییم که ظهور بر چه کسی حجت است می دانید که اگر قرینه منفصله داشته باشیم خود آن قرینه منفصله از افراد ظهور است در سیره عقلاء اینطور است که اگر دو خطاب باشد یکی قرینه و یکی ذی القرینه باشد قرینه حجت و ذو القرینه بقاءا از حجیت ساقط است اگر مولا گفت: «اکرم الفقیر» بعد از یک هفته گفت: «لا تکرم زیدا» این اکرم فقیرا قبل از دو هفته اطلاقش حجت است بر اکرام زید و خطاب دوم بعد از یک هفته باعث می شود که ظهور خطاب اول بقاءا دیگر حجت نباشد و خطاب لا تکرم زیدا حجت باشد. دلیلش هم سیره عقلاء است. قرینه یک جهت نظارت دائما درش می باشد خطاب منظور الیه بقاءا از حجیت ساقط می شود.

دقت کنید در اینجا بحث شده است وجود قرینه منفصله خطاب ذوالقرینه را از حجیت ساقط می کند یا احراز و علم به آن قرینه منفصله آن ظهور اول و ظهور خطاب اول را از حجیت ساقط می کند؟ ما ها می گوییم وجود قرینه منفصله چرا که یک قاعده کلی است که در تمام حجج هر حجیتی فعلیتش منوط به وصولش است. وقتی می گویید خبر ثقه حجت است نه این که فی علم الله خبر ثقه حجت است خیر در صورتی که به من واصل شده باشد و الا اگر نشناسم که مخبر ثقه است و در واقع ثقه باشد، این خبرش واقعا حجت نمی باشد نه این که ظاهرا حجت نمی باشد. اگر خبر به نجاست شیء می دهد و واقعا این آب نجس است اما من این شخص را نمی شناسم واقعا این خبر او منجز نمی باشد لذا شرط فعلیت هر حجتی وصول است به خلاف سایر احکام که ربطی به علم ندارد وجوب و حرمت و نجاست و طهارت و ... اصلا ربطی به علم و وصول ندارد بدانم یا ندانم واجب است، بدانم یا ندانم حرام است، بدانم یا ندانم نجس است چرا که فرضا با دم ملاقات کرده است.[1]

[1] فقط یک نکته ای است که در احکام وضعی علم و جهل مطلقا اثر ندارد اما احکام تکلیفی که وجوب و حرمت باشد در تنجز وعدم تنجز اثر دارد و الا اثری در فعلیت ندارد. در بین همه احکام فقط و فقط حجیت است که فعلیت آن منوط به وصول است.

پس فعلیت حجیت هر حجتی به وصول آن حجت است یعنی باید آن حجت واصل شود تا منجز یا معذر شود. به چه نحو واصل شود؟ یا بالوجدان یا بالاماره یا بالاصل. به یکی از این سه وصول واصل شد می شود حجت فعلی. قرینه منفصله هم اینطور است که در حجیت آن وصول معتبر است.

در ما نحن فیه با وجود قرینه منفصله می گوییم این ظهور بقاءا حجت نمی باشد.

اقسام الشک فی وجود القرینة المنفصلة:

حالا اگر شک کردیم در وجود قرینه منفصله این دو صورت دارد:

إن کان الشک فی وجود القرینة المنفصلة فالموضوع مجموع الظهورات مع احراز عدمها.

تارة شک داریم در وجود نمی دانیم احتمال می دهیم قرینه منفصله ای از این متکلم صادر شده است و به ما نرسیده است و من الان عالم نمی باشم در اینجا حجیت خطاب اول مشروط به این است که عدم وجود قرینه منفصله به من واصل شود یا بالوجدان یا بالاماره یا بالاصل. یعنی علم به عدم نیاز است نه عدم العلم.

احراز عدم الوجود وجدانی به این است که از شخص متکلم بپرسم و احراز عدم الوجود قرینه بالاماره مثل این است که به اطمینان حاصل شود یا ثقه ای بگوید و احراز عدم وجود قرینه بالاصل مثل اینکه استصحاب بگوید قرینه ای نیامده است یا یک اصل عقلائی بگوید نیامده است ما از کسانی هستیم که عدم قرینه منفصله را نمی توانیم به اصل عقلائی احراز کنیم چرا که عقلاء چنین اصلی ندارند و نه اصل شرعی چرا که تنها اصل شرعی استصحاب است این اصل می شود اصل مثبت و لذا اعتباری به آن نمی شد لذا عدم الوجود را باید بالوجدان یا بالاماره احراز کنیم. این که عدم الوجود باید احراز شود به خاطر این است که در صورت شک در وجود قرینه در حجیت خطاب اول بقاءا شک می کنیم که مساوق است با عدم حجیت بقاءا.

إن كان الشک فی حدوثها فی المستقبل فالموضوع مجموع الظهورات مع عدم العلم بحدوثها.

و تارة شک و احتمال حدوث در مستقبل می باشد: می دانیم قرینه ای نمی باشد اما احتمال حدوثش را می دهیم مولا فرمود: «اکرم جیرانی» می دانم قرینه ای نگفته است اما احتمال می دهم که تا آخر هفته بگوید: «لا تکرم زیدا»[1] احتمال می دهم در مستقبل بعضی از افراد را از تحت این عام خارج کند اما الان قرینه ای نیامده است زید را از جیران خارج نکرده است اما احتمال می دهم تا آخر هفته آن را خارج کند. در اینجا خوب معلوم است که این ظهور حجت است چون گفتیم ظهور بقاءا حجت نمی باشد و هنوز قرینه منفصله نیامده ست فرضا. قرینه منفصله من آن حدوث حجیت را از بین می برد نه از ابتداء.

لذا به طور کلی اگر احتمال وجود قرینه دادیم باید احراز العدم کنیم و این که مرحوم صدر فرمودند عدم العلم و الاحراز این درست نمی باشد چرا که شرط حجیت عدم وجود قرینه منفصله است لذا دأب علمای ما هم این بوده است فحص می کردند علماء از قرینه منفصله و به خطاب عام اخذ نمی کردند بلکه می گفتند باید از مخصص یا مقید فحص کرد تا با یأس از قرینه رسید که یأس یعنی اطمینان به عدم که این اطمینان یا سبب الاطمینان احراز بالاماره وجود قرینه منفصله است.

پس بنابراین در شک وجود احراز العدم و در شک در حدوث عدم الاحراز کفایت می کند.

پس ظهور بر کسی حجت است که احراز عدم الوجود کرده باشد یا حدوث را احراز نکرده باشد.

پس مجموع ظهورات استعمالی و جدی موثر در حجیت می شود حجت بر کسی که قرینه منفصله نداشته باشد و عدم وجود آن را احراز کرده باشد.

---

[1] این در صورتی است که تقیید به نحو تحریمی باشد اما اگر به نحو عدم وجوب باشد یعنی مولا فرموده باشد «لا یجب اکرام زید» بعد از اینکه قرینه هم آورد باز می توانم اکرام کنم.

در بحث موصوف به حجیت گفتیم که مجموعه ظهورات استعمالیه و جدیه که در تنجیز و تعذیر تاثیر دارند می شوند منجز و معذر ما. لذا منجز و معذر مجموعه است اما موضوع حجیت یعنی بر چه کسی این ظهور حجت می باشد کسی که قرینه منفصله بر خلاف بر او قائم نشده باشد یعنی جزء دوم عدم وجود قرینه منفصله است. لذا در اخذ به ظهور و مجموعه باید عدم وجود قرینه منفصله را احراز کنیم بالوجدان او بالاماره.

اما نسبت به قرینه منفصله استقبالی دیگر لازم نمی باشد حتی اگر علم داشته باشیم که در آینده یک قرینه منفصله خواهد آمد وجود آن قرینه باعث نمی باشد که این ظهور ظهور نباشد در ظهور اثر ندارد بله الا اینکه در اینجا مع العلم بالخلاف در اینجا دیگر ظهور حجت نمی باشد. می دانم متکلم این ظاهر را اراده نکرده است.

پس ما یک موصوف داریم که مجموعه است و موضوع هم این استکه موصوف در ظرف عدم قرینه منفصله باشد.

این جمع بندی.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

الجهة الثالثة: الاصول اللفظیه و اصالة الظهور.

یک اصالة الظهور داریم و یک اصولی داریم که غیر اصالة الظهور می باشند مثل اصالة العموم و الاطلاق و اصالة الحقیقه و اصالة عدم النقل و اصالة عدم القرینه و اصالة عدم الکنایة است که این مجموعه ای از اصول اللفظیه است. یکی از اصول لفظیه خود اصالة الظهور است.

فرق بین اصالة الظهور و سایر اصول لفظیه چیست؟

قبل از اینکه فرق بین اینها را بگوییم اصل لفظی یا اصول لفظی را تعریف کنیم و بعد وارد فرق شویم.

معنی الاصول اللفظیة:

اصلا معنای اصل لفظی چیست؟

معنی الاصل: ای سلوک العقلاء عند الامور غیر المعلومة.

اصل یعنی رویکرد و عملکرد اشخاص در مورد واقعه ای که معلوم نمی باشد و مورد شک است به عبارت روشنتر ظهور یعنی دلالت ظنیه در هر ظنی احتمال خلاف را داریم اگر احتمال خلاف نباشد که ظنی در کار نمی باشد می شود جزم یا اطمینان پس یک احتمال معتنا به بر خلاف است. عقلاء یا انسانها یا متشرعه یا مومنین در مقابل این احتمال بر خلاف چه می کنند؟ چه موقفی دارند؟اگر موقفی داشته باشند مثلا اگر احتمال می دهند که آن لفظ استعمال شده مجازی باشد می گویند حقیقی است این می شود اصالة الحقیقة. تا اینجا مراد ما از اصل مشخص شد.

المراد من الاصول اللفظیة: سلوکهم عند الشک فی الامور التی یرتبط بالالفاظ.

اما گفتیم «اصل لفظی» مراد این این پسوند «لفظی» چه می باشد؟ اصل لفظی یعنی این موقف را هنگام شک در اموری که مربوط به الفاظ باشد، دارند. این اصل لفظی را گاهی اوقات اصل عقلائی گفته اند چرا که موقف عقلاء در موضع این احتمالات است احتمالاتی که مربوط به باب الفاظ و محاوره می باشد.کلا اصول لفظیه اصولی است و موقفی است که عقلاء در موارد احتمال خلاف در امور مربوط به الفاظ می گیرند خوب دقت کنید در باب الفاظ ما سه مرحله از دلالت را داریم: دلالت تصوری، دلالت ظنی و دلالت علمی و جزمی. عقلاء در مقام دلالت تصوری و دلالت علمی موقفی ندارند چرا که دلالت تصوری در اختیار آنها نمی باشد تا بشنوند معنا تصور می شود در دلالت علمی هم موقفی ندارند چرا که در آنجا احتمال خلافی نمی باشد. در دلالت ظنی دو احتمال است: احتمال قوی که ظن است و احتمال ضعیف که وهم است موقفی که عقلاء در اینجا می گیرند این می شود اصول لفظیه. اصول لفظیه تماما مختص به ظهورات و دلالت ظنیه است. مثلا متکلمی می گوید رایت اسدا احتمال می دهیم که استعمال اسد در این کلام حقیقی بوده است و احتمال می دهم مجازی بوده است

احتمال قوی استعمال حقیقی است و احتمال ضعیف استعمال مجازی است در اینجا عقلاء می گوید که این استعمال، استعمال حقیقی است و با این کلام رایت اسدا معامله رایت حیوانا مفترسا می کنند این سلوک عقلاء را در اینجا می گویند اصل لفظی که نام این اصل لفظی اصالة الحقیقه می باشد.

[1] نسبة اصالة الظهور الی سایر الاصول اللفظیة: نسبت الکبری الی الصغری.

نسبت و رابطه بین این اصول با اصالة الظهور چه می باشد؟ رابطه صغری و کبری را دارند یکبار می گویید: «کل انسان جسم» و «کل حیوان جسم». «الانسان جسم» این انسان از صغریات حیوان است که موضوع در قضیه کبرای ما است. اینجا هم اصالة الظهور که گفته می شود این ظهور تارة ظهور در حقیقیت است تارة ظهور در اطلاق است و تارة ظهور در عدم تقیید یا قرینه است پس اصول لفظیه صغریات اصالة الظهور می باشند اصالة الظهور کبرای کلی است که این اصول لفظیه شعبات و صغریات این اصل می باشند می دانید که کبری وجود مستقلی ندارد یعنی کبرایی باشد و صغرایی نباشد.

استدراکان:

بر این مطلب دو استدراک لازم است:

الاستدراک الاول: اصالة عدم القرینة من صغریات اصالة عدم الغفلة لا اصالة الظهور بل من مقدماتها.

اصالة عدم القرینه از صغریات اصالة عدم الغفلت است که این از صغریات نمی اصالة الظهور نمی باشد بلکه از یکی از مقدمات تشکیل دهنده اصالة الظهور است باید بدانی طرف غافل نیست تا ظهور گیری کنی. بسیاری از اصول عملی و لفظی به این عدم الغفلة بر می گردد اصالة الصحةُ، اصالة الفراغ، اصالة التجاوز و اصالة عدم القرینه و ...

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۰/۰۶.

لذا در کلمات مرحوم صدر هم بوده است که این اصالة الظهور و اصالة عدم القرینه به هم بر نمی گردند و دو اصل مستقل از یکدیگر می باشند.

الاستدراک الثانی: صغرویة الاصول اللفظیه لاصالة الظهور فیما لم یکن المراد من اصالة الظهور الحجیة.

گاهی اوقات در بین علمای اصول، اصالة الظهور به معنای منجزیت و معذریت و حجیت می آید وقتی می گویند ظهور اصل است یعنی ظهور منجز و معذر است پس مرادشان از اصالة الظهور حجیت ظهور است یعنی منجزیت و معذریت الظهور، در این صورت این اصول لفظیه از صغریات اصالة الظهور نمی باشند چرا؟ در موصوف به حجیت مجموع ظهورات است که موصوف می باشند اما در اصول لفظیه هر یک از این ها به تنهایی حجت نمی باشند در جایی که مجموعه حجت باشد دیگر اجزاء به تنهایی حجت نمی باشند مثلا می گوییم که خبر مستفیض حجت است هر یک از این خبرها به تنهایی حجت نمی باشد. اگر گفتیم اصالة الظهور به معنای حجیت است دیگر این اصول لفظیه از صغریات اصالة الظهور نمی باشند چرا که حجت مجموعه ظهورات دخیل در تنجیز و تعذیر است و اصالة الحقیقة جزئی از این مجموعه است عضو یا جزء الحجة یکی از حجج نمی باشند. در صورتی که اصالة الظهور به معنای قاعده یا اصلی باشد که عقلاء در موضع شک در الفاظ به آن رجوع می کنند این اصول لفظیه از صغریات اصالة الظهور می باشند اما در صورتی که اصالة الظهور به معنای حجیت است دیگر چون حجت مجموعه ظهورات است دیگر این اصول لفظیه جزء یا عضوی از مجموعه می باشند لذا به تنهایی حجت نمی باشند لذا صغرای اصالة الظهور که به معنای حجیت می باشد نمی باشند.

کلا رابطه بین کبری و صغری رابطه کلی و جزئی و فرد است.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثالثة.

الجهة الرابعة: تفصیلات فی حجیة الظهور.

در بحث حجیت ظهور اصل حجیت یعنی حجیت فی الجمله محل بحث نمی باشد اما بعضی از علمای ما تفصیل داده اند و بخشی را گفته اند که حجت است و بخشی را گفته اند حجت نمی باشد عمده این تفصیلات سه تفصیل است و اهم تفصیلات تفصیل سوم است.

التفصیل الاول: التفصیل بین المقصود بالافهام و غیر المقصود بالافهام.

به بعضی از بزرگان نسبت داده شده است که گفته اند ظهور نسبت به شخصی حجت است که مقصود بالافهام باشد اما نسبت به غیر مقصود بالافهام حجت نمی باشد مثلا کسی با زید در حال صحبت است این ظهور کلامش فقط بر زید حجت است اما این ظهور کلام او بر غیر زید که در حال استماع است اما مخاطب[1] نمی باشد حجت نمی باشد.

گفته اند که ظهور بر مقصود بالافهام حجت است و بر غیر آن حجت نمی باشد و نتیجه هایی گرفته اند مثلا گفته اند که قرآن برای معصومین حجت است فقط. یا کتاب کفایه را که برای عالمان به اصول و فقه نوشته است و اینها مقصود بالافهام است لذا ظهورات این کتاب برای علما اعتبار دارد نه برای دیگران.

اینها بر اثبات کلام خودشان به وجوهی استدلال کرده اند:

الوجه الاول لهذا التفصیل: السیرة العقلائیة.

وجه اولی که به عنوان دلیل برای اثبات مدعای خود ذکر کرده اند این است که گفته اند در سیره عقلاء فقط آنکه ثابت است حجیت ظهور نسبت به مقصود بالافهام اما نسبت به غیر مقصود این سیره ثابت نمی باشد باز خوب است که نگفته اند که موجود نمی باشد.

---

[1] حال یا این که شخص متکلم از حضور عمرو غیر مطلع است یا خیر اطلاع دارد ولی کلام خودش را برای زید می گوید

این وجه اول.

الوجه الثانی له: وجود القرائن بین المخاطب و المتکلم دائما فی المحاروة المغفولة عن غیر المقصود بالافهام.

ما همیشه این احتمال را می دهیم بین متکلم و مقصود بالافهام قرائنی باشد که بر اساس آن قرائن بین این دو سخن می گویند مثلا اگر می گوید فلانی شیرین مغز است خوب هیچ کس متوجه نمی شود شیرین مغز چه می باشد اما مقصود می فهمد. این احتمال دائما است که قرائنی بین متکلم و مقصود بالافهام است و با وجود این احتمال دیگر به این ظهورات نمی توانیم اخذ کنیم.

توضیح در مورد این وجه:

دو احتمال در این است:

الاحتمال الاول فی المراد من هذا الوجه: عدم حجیة الظهور فلیس هذا الوجه وجها مستقلا من الوجه الاول.

احتمال اول با توجه به این احتمال این ظهور دیگر حجت نمی باشد. اگر این مراد است این وجه به وجه اول بر می گردد که قائل بود این ظهور در نزد عقلاء حجت نمی باشد یا ثابت نمی باشد.

الاحتمال الثانی فیه: المراد عدم انعقاد الظهور فهذا خروج عن البحث و خلاف الوجدان و ان کان وجه مستقلا فلابد لنا أن نخرجه من البحث.

مراد این است که اصلا ظهور منعقد نمی شود. معروف است که کسی بود که می گفت که فلانی آدم بسیار با سوادی است و مرادش این بود که قلب سیاهی دارد و قسی القلب است و فقط افراد خاصی مراد او را متوجه می شدند. در این صورت این به وجه اول بر نمی گردد و این دیگر تفصیل نمی باشد و خلاف وجدان هم می باشد چرا که بحث در جایی است که ظهور است و حجت نباشد.

لذا وجه دوم را باید کنار بگذاریم.

مناقشة فی الوجه الاول: وجدانا یحکم علی خلافه فی السیرة.

جوابی جز وجدان نداریم که بالوجدان می یابیم حجت است شاهد مطلب هم این است که شخصی که فقط شنونده این کلام بوده است و مخاطب نبوده است در مقام احتجاج بگوید که من از پشت دیوار صحبت بین عمرو و زید را شنیدم می گفت که من مال بکر را دزدیدم و عمرو بگوید که من مرادم از اموال اعتقادات بکر بود. آیا این در نزد عقلاء مسموع است؟!! در کتب تاریخ و روایات رواة نقل روایت می کنند در حالی که ناقل و راوی مقصود به بالافهام نبوده است و ما به کلام ناقل عمل می کنیم و به ظاهرش اخذ می کنیم مثلا می گوید که من در مجلس بودم و امام به زراره این را گفت.

لذا کسانی که مطالبی را می شنوند و مقصود نمی باشند استشهاد به ظهور کلام اینها می کنند و مسموع هم است.

ان قلت:

در کلام امام دیگران در مجلس هم مقصود به افهام بودند.

قلت:

دلیل شما چیست؟ از کجا می گویید؟

شما پشت در می باشید و شخص داخل اتاق شما را نمی بیند اما کلام را می شنوید در اینجا مقصود بالافهام می باشید؟!!

هذا تمام الکلام فی التفصیل الاول.

[1]التفصیل الثانی: بین الظواهر التی فی مقابلها الظن علی الخلاف و غیرها.

تفصیلی است بین ظهوری که ظن بر خلاف داریم و ظهوری که ظن بر خلاف نداریم گفته شده است که اگر ظهوری باشد که در آن ظهور ما ظن بر خلاف داریم آن

[1] شنبه ۹۶/۱۰/۰۹.

ظهور دیگر حجت نمی باشد به عبارت اخری ظهور بر چه کسی حجت است؟ بر کسی‌که ظن برخلاف نداشته باشد اما اگر ظن بر خلاف داشت آن ظهور دیگر حجت نمی باشد.

این تفصیل را به بعضی ها نسبت داده اند که این تفصیل را قائل شده اند.

وجه هذا الاحتمال: أن حجية الظهور عند العقلاء من باب الكشف و معه لا كشف له.

وجه این تفصیل چه می باشد؟ گفته اند که در سیره عقلاء حجیت ظهور از باب کاشفیت است نه تعبد و در جایی که من ظن برخلاف دارم برای من کاشف نمی باشد.

مناقشة: أن وجداننا من السيرة خلاف هذا.

مناقشه شده است که چطور می گویید که اگر ظن بر خلاف باشد حجت نمی باشد حال ما می بینیم که عند العقلاء به موارد ظن بر خلاف به ظهور احتجاج می کنند و اینطور نمی باشد که کسی تفصیل داه باشد بین ظهور و بین ظهور بگوید که اگرظهور ظن برخلاف باشد حجت نمی باشد و اگر ظن بر خلاف نباشد حجت است.

رد المناقشة: شهد له أن التجار لم يعملوا بظهور الذى اقام على خلافه ظن.

از این مناقشه جواب داده شده است که تجار اینطور عمل می کنند اگر در مواردی بر خلاف ظهور ظنی را داشته باشند به آن ظهور عمل نمی کنند مثلا پیش تاجری می رود می گوید این فرش را دویست هزار توان می فروشم خریدار می گوید به من صد هزار تومان بدهد فروشنده می گوید که خود من بیشتر خریده ام. خریدار احتمال می دهد که مراد فروشند که می گوید خود من بیشتر خریده ام یا این است که بیش از ۱۰۰ هزار تومان خریدم یعنی مثلا ۱۵۰ هزار تومان خریدم یا این که مرادش این است که به مقداری خریده ام که ارزش آن از صد هزار تومان الان بیشتر بوده است مثلا پنجاه هزار تومان خریدم اما پنجاه هزار تومان آن زمان بیش از صد هزار تومان الان بوده است. می داند که فروشنده دروغ نمی گوید اما ظن بیشتر این تاجر خریدار به این احتمال اخیری است اما ظهور کلام فروشنده در احتمال اولی است. آیا تاجر یه این ظهور اعتماد می

کند یا خیر اعتماد نمی کند و از او سوال می کند که مراد تو کدام است؟ از او سوال می کند که مراد تو چه می باشد و به ظهور کلام او اعتماد و اخذ نمی کند.

رد جواب المناقشة: أن الشاهد فی الامور غیر التنجیز و التعذیر اما فیهما لا یعتنون بالظن علی الخلاف.

مرحوم میرزای نائینی بر این جواب مناقشه اشکال کرده اند و فرموده اند یک اغراض تکوینی داریم و یک اغراض تشریعی مردم در مواردی که اغراض تکوینی دارند با وجود ظن بر خلاف به ظهور عمل نمی کنند مثل این مثال تاجر به دنبال سود بیشتر و خرید کمتر می باشد مسئله خدا و پیغمبر و بهشت و جهنمی در کار نمی باشد. این می خواهد در این دنیا سود بیشتر کند و پول کمتری بدهد لذا به این ظهور عمل نمی کند لذا سوال می کند که چند خریدی اما در اموری که پای تنجیز و تعذیر در کار می باشد در اینجا بر ظهور عمل می کنند. در رابطه بین سید و عبد هم مولا به ظهور کلام و هم عبد به ظهور کلام مولا اخذ می کنند و اصلا به ظن بر خلاف کاری ندارند.

در جایی که ثقه می گوید این شیر گاو است اما سامع ظن بر خلاف دارد عقلاء به ظهور کلام او عمل نمی کنند. البته این مثال مثال نص بود شما مثال ظهور بزنید.

این مناقشه مرحوم میرزا.[1]

لذا ایشان قبول دارند که در اغراض تکوینی عقلاء عمل نمی کنند بر خلاف امور احتجاجی و تعذیر و تنجیز.

التحقیق فی المسئلة:

در اینجا باید مقدمه ای را در ظن بر خلاف متذکر شویم:

مقدمة فی «الظن علی الخلاف».

الاحتمال فی المراد من «الخلاف» علی قسمین:

[1] فوائد ج ۳ ص ۱۴۵.

اما خلاف. ما دو نوع از خلاف داریم:

القسم الاول: أن المراد الظن الخارجی علی خلاف الظاهر.

مثلا شخصی گفته است: «زید مجتهد». «مجتهد» معنای عرفی آن فقیه است و معنای لغوی آن زحمت کش و شخص کوشش کننده است. «زید مجتهد» ظهور در معنای عرفی دارد نه در معنای لغوی یعنی «زید فقیه» است اما من خارجا نسبت به اجتهاد زید ظن بر عدم دارم. لذا «زید مجتهد» ظهور در معنای عرفی دارد و ظن من بر این است که این شخص معنای عرفی را اراده کرده است اما خارجا من ظن دارم که زید مجتهد نمی باشد.

این قسمی از ظن بر خلاف است که این ظن من خارجی است قطع نظر از این خبر.

القسم الثانی: أن المراد منه الظن علی مراد المتکلم خلاف الظاهر.

قسم دوم از مصادیق ظن بر خلاف این است که ظن بر خلاف به لحاظ مراد متکلم است یعنی ظنم بر این است که آن معنای غیر ظاهر را اراده کرده است مخبر گفته است: «زید مجتهد» ظهور این کلام در این است که معنای عرفی را اراده کرده است اما گاهی اوقات ظن حاصل می شود که متکلم در اینجا معنای عرفی را اراده نکرده است و معنای لغوی را اراده کرده است و من خارجا نه ظن بر اجتهاد زید دارم و نه ظن بر عدم اجتهاد زید اما ظن دارم که معنای عرفی را اراده کرده است.

علمای ما بین این دو صورت تفکیک نکرده اند اما وقتی کلمات اینها دیده می شود متوجه می شویم که بعضی از کلمات اینها ناظر به قسم دوم و بعضی ناظر به قسم اول است.

المراد من الظن، تابع لمعنی «خلاف».

این که می گوییم ظن بر خلاف داریم اینکه مراد از ظن چیست بسته به این است که ما «خلاف» را چطور معنی کنیم با توجه به معنای اول از «خلاف» این ظن می تواند

ظن نوعی باشد و می توان ظن شخصی باشد اما با توجه به معنای دوم «خلاف» یعنی ظن بر اینکه متکلم غیر ظاهر را اراده کرده است، در اینجا مراد از ظن، باید ظن شخصی باشد چرا که فرض کردیم که کلام ظهور دارد لذا باید این ظن من ظن شخصی باشد اگر ظن من نوعی باشد دیگر با ظهور جمع نمی شود.

خوب باید ببینیم که مراد ما از خلاف کدام است و هر دو را داخل بحث قرار می دهیم هم جایی که خلاف به لحاظ خارج و هم جایی که خلاف به لحاظ مراد متکلم است.

اما قسم اول که مخبر گفت: «زید مجتهد» و ظن بر عدم اجتهاد او دارم خارجا.

قسم دوم این شد که ظهور مجتهد در معنای عرفی است اما ظن من بر این است که آن مخبر معنای لغوی را اراده کرده است نه معنای عرفی خوب در این دو قسم آیا ظهور حجت است یا خیر.

أن الحق اعتبار الظهور فی مقام الاحتجاج و عدمه فی مقام العمل.

اما ذی المقدمه و ما نحن فیه: آیا ظهوراتی که ظن بر خلاف به دو معنا داریم حجت است یا خیر؟

عنایت کنید برای حجیت دو مرحله داریم یکی مرحله عمل و یکی مرحله احتجاج.

و آن صورتی که در اصول مهم است مرحله احتجاج است. مثلا حجیت قطع و اطمینان در مرحله عمل است یعنی عقلاء به قطع و اطمینان فقط عمل می کنند اما احتجاج نمی کنند ولی حجیت خبر ثقه در دو مرحله است یعنی عقلاء هم به خبر ثقه عمل می کنند و هم احتجاج می کند لذا این حجیت ظهور را نسبت به دو مرحله نگاه می کنیم هم مرحله احتجاج و هم مرحله عمل اما در نزد اصولی مهم مرحله احتجاج است.

ظاهرا در مرحله عمل به این ظهور عمل نمی کنند و به ظن بر خلاف عمل می کنند لذا احتیاط می کنند مثلا خبری آمده است که نماز جمعه واجب نمی باشد و ظن برخلاف

داریم در مرحله عمل احتیاط کرده و نماز جمعه را می خوانیم چه در قسم اول و چه قسم دوم از مصادیق «خلاف» اما در مقام احتجاج به هر دو ظهور عمل می کنیم حال اگر نماز جمعه را نخواند مثل کسانیکه معصیت می کنند و به تکلیف خودشان عمل نمی کنند اگر روز قیامت از او سوال شد که چرا نماز نخواندی می گوید که فقیه من گفت که نماز جمعه واجب نمی باشد خداوندی که عالم به سرائر است دیگر به او احتجاج نمی کند که ظن تو بر خلاف بود چرا عمل نکردی خیر همینکه احتجاج می کند ظهور کلام مرجع من این بود که واجب نمی باشد و من به کلام او اخذ کردم رهایش می کنند.

در دنیا اینطور می باشد مثل اینکه ناظم مدرسه را دیدیم می گوید که مدرسه تعطیل است. این ظن بر خلاف دارد یعنی ظن دارد که مدرسه تعطیل نمی باشد و ناظم فردا را با روز دیگری اشتباه کرده است به این ظن عمل می کند و به ظهور کلام او اخذ نمی کند اما اگر این شخص اتفاقا از روی تنبلی مدرسه نرفت و معصیت عرفی کرد نه اینکه به ظهور کلام ناظم اخذ کرده باشد وقتی که فردا مدیر در مقام مواخذه بگوید که چرا غیبت کردی؟ می گوید ناظم گفته و ناظم هم تایید کرد او را رها می کنند و عذر او را می پذیرند حتی اگر شاگرد بگوید که من ظن بر خلاف ظهور کلام ناظم بود باز عذر او را می پذیرند.

چرا مردم در مقام عمل به ظن بر خلاف عمل می کنند اما در مقام محاجه به آن عمل نمی کنند؟ چرا که امور روانی و ذهنی ما مثل شک و قطع و اطمینان اینها از حالاتی است که نوعا مخفی می ماند و اساس احتجاجات بر این امور مخفی نمی باشد یعنی اگر هم علنی بخواهد بشود خود شخص باید بگوید این امور لا یعلم الا من قبله در دنیا اینطور است و شارع هم سکوت است و از سکوت شارع فهمیدیم که در امور اخروی اینطور مشی می کند و لو خداوند عالم به حالات نفسانی ماست. کدام آیه و روایتی است که خداوند عالم بر اساس حالات نفسانی ما مواخذه می کند؟!!

بله مردم عمل نمی کنند به چنین ظهوری اما در مقام احتجاج، احتجاج می کنند. مثلا دکتر می گوید که این دارو را بخور اما ظن بر ضرر داریم به این ظهور عمل نمی کنیم اما اگر خوردیم و ضرر کردیم دیگر کسی ما را مذمت نمی کند.

لذا معیار احتجاج است و لو در مقام عمل کثیرما به ظن بر خلاف عمل می کنیم و به ظهور عمل نمی کنیم. حتی در احتجاجاتی که پای مولویت در بین نباشد به ظهور عمل می کنند.

تفصیل ما بین عمل و احتجاج بود نه بین اغراض تکوینی و تشریعی. لذا فرمایش مرحوم میرزا مورد قبول واقع نشد.

[1]التفصیل الثالث: التفصیل بین ظواهر الکتاب و غیره و لذلک مسلکان:

تفصیل سوم تفصیلی است از علمای اخباریین که ظواهر قرآن را حجت نمی دانند و ظواهر غیر قرآن را حجت می دانند و علمای اخباری دو مسلک دارند مسلک اول که گفته شد و مسلک دوم این است که آیات قرآن فاقد ظهور است مسلک اول تفصیل در حجیت است اما در مسلک دوم دیگری تفصیلی نمی باشد لذا مسلک دوم مربوط به بحث ما نمی باشد اما برای تتمیم بحث مسلک دوم را هم مطرح می کنیم.

و اما المسلک الاول: حجیت نصوص الکتاب و عدم حجیة ظواهره لوجوه:

مسلک اول قائل است که ما می توانیم به نصوص قرآن عمل کنیم اما در مورد ظواهر قرآن اگر تفسیری از اهل بیت علیهم السلام وارد شده باشد به آن تفسیر و ظاهر اخذ می کنیم و اگر تفسیری نرسیده بود به آن اخذ نمی کنیم پس به آیات قرآن نگاه می کنیم اگر نص بود اخذ می کنیم و اگر ظاهر بود به سراغ روایات می رویم ببینیم که تفسیری از اهل بیت رسیده است یا خیر اگر رسیده بود اخذ می کنیم و اگر نبود به آن اخذ نمی کنیم.

---

[1] یکشنبه ۹۶/۱۰/۱۰.

این مسلک بر مدعای خودشان وجوهی ذکر کرده اند:

الوجه الاول: دلالة الآية الشريفة على الردع عن الاخذ بالمتشابه و الظاهر منه.

وجه اولی که ذکر کرده اند این است که استناد کرده اند به این آیه شریفه:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿۷﴾

خلاصه این که آیات کتاب دو دسته است محکمات که ام الکتاب و پایه و اساس می باشند و دسته دوم متشابهات است که انسانهایی که مریضی قلب و انحراف دارند به سراغ آن می روند و از آنها تبعیت می کنند چون محکمات را نمی توانند آنطور که دلخواه آنهاست تفسیر کنند لذا اگر انحراف و عقیده ای دارند به ظواهر اخذ می کنند و به نفع خودشان این ظواهر را تفسیر می کنند. آیه می فرماید که خداست که تفسیر متشابهات را می داند.

در مورد اینکه مراد از «والراسخون فی العلم» چیست مفسرین ما دو دسته شده است الراسخون را عطف بر لا یعلم تاویله الا الله. و عده ای «واو» را استینافیه گرفته اند و خبر آن را «یقولون» بعد گرفته اند. کسانی که مترسخ در علم می باشند قسیم «فی قلوبهم زیغ» می شوند هر دو احتمال در آیه شریفه است. راسخون می گویند به قرآن ایمان آوردیم و هم محکمات و هم متشابهات را قبول داریم همه در قرآن می باشند لذا حق می باشند.

این آیه شریفه.

[1] آل‌عمران ، الجزء ۳، الصفحة: ۵۰، الآية: ۷

یک کلام را در نظر بگیرید به لحاظ دلالت سه دسته است: یا مبین است یا مجمل یا ظاهر. یا دلالت دارد یا دلالت ندارد یا به عبارت دیگر یک کلام یا مبین است یا مجمل. مبین یا نص است یا ظاهر پس هر کلامی یا نص است یا ظاهر و یا مجمل.

اما خداوند متعال در این آیه شریفه کلام را به دو دسته تقسیم کرده است یا محکم است یا متشابه. محکم کدام یک از سه تاست؟ نص داخل در محکم است و مجمل هم داخل در متشابه است و انما الکلام در ظاهر است که آیا جزء آیات محکمه است یا جزء آیات متشابه است اخباریین قائلند که داخل در متشابه است وقتی داخل در متشابه شد آیه ردع کرده است از اتباع آیا متشابه وقتی نهی می کند مدلول التزامی عرفی آن عدم حجیت است یعنی متشابه حجت نمی باشد حال فرقی نمی کند که آن متشابه مجمل باشد یا ظاهر.

این ما حصل وجهی است که گفته شده است به این آیه شریفه استدلال کرده اند بر عدم حجیت ظواهر کتاب.

آیا این وجه تمام است یا خیر؟

بر این وجه اصولیین جوابهایی داده اند ما به سه جواب اکتفا می کنیم:

الجواب الاول للاصولیین:

در جواب اول گفته اند که اگر به این آیه استدلال بکنیم بر عدم حجیت ظواهر کتاب مستلزم محال است و هر امری که مستلزم محال است محال است. بیان استلزام محال شما گفتید که متشابه اعم از مجمل و ظاهر است آیا این متشابهی که در این آیه شریفه آمده است در شمولش نسبت به ظاهر، نص است یا ظاهر؟ معلوم است که ظاهر است وقتی ظاهر شد این آیه می گوید اتباع ظواهر نکنید یکی از ظواهر خودش است اگر حجت نباشد پس بنابراین حجیت این ظاهر لازمه اش عدم حجیت خودش است. مثل کسی که می گویید تمام سخنانم دروغ است یکی از سخنانش همین سخن است نتیجه دروغ بودن تمام سخنان باید برخی از سخنانش راست باشد و اگر برخی راست باشد

باز این کلامش که تمام سخنان من دورغ است هم دروغ است. این کلام دروغ باشد یا نباشد به مشکل بر می خورد و به تناقض می انجامد.

گفته اند،،، که کلام یا صادق است یا کاذب نه می تواند هم صادق باشد و هم کاذب و نه می تواند نه صادق باشد و نه کاذب. بر این مسئله نقض شده است بر منطق صوری به این کلام که تمام کلام من دروغ است که این نه صادق است و نه کاذب فرض صدق کنید لازمه صدقش کذب است و فرض کذب کنید لازمه کذبش صدق است.

در ما نحن فیه از این قبیل است می گوید که ظواهر حجت نمی باشد و خودش ظاهر است اگر ،،،

در اینجا اگر قضیه ای صادق باشد حتما نقیضش کاذب است،،،،

المناقشة الاولی علی الجواب: أن التناقض قرینة لبیة لرفع الید عن الاطلاق لنفسها.

این جواب درست نمی باشد. چرا؟ چرا که اخباری می تواند بر جواب اول دو اشکال کند.

اشکال اول این است که این در صورتی که است که متشابه اطلاق داشته باشد که شامل خودش شود و تناقض پیش می آید. وقتی اطلاق را بزنیم دیگر تناقضی پیش نمی آید یعنی شمول اطلاقی موجب تناقض شد در اینجا این قرینه لبی است که شامل خودش نشود و اطلاقی نداشته باشد. آیه می گوید اتباع متشابه نکنید از اطلاقش لازم می آید تناقض و عدم حجیت خوب به این قرینه لبیه از اطلاق رفع ید می کنیم یعنی در قرآن از هیچ ظاهری غیر از این تبعیت نکن. این قرینه عقلیه است که اگر اطلاقی تناقض داشت به طور کلی رفع ید نمی کنیم بلکه از اطلاق و حداقل رفع ید می کنیم. این اطلاق در صورتی است که این آیه شریفه را قضیه حقیقیه گرفتیم نه قضیه خارجیه.

المناقشة الثانیة: هذه الفضیة خارجیة ناظرة الی سائر الآیات دون نفسها.

اشکال دوم این است که این آیه شریفه که قضیه حقیقیه نمی باشد که بگوید هر آیه ای بلکه قضیه خارجیه است یعنی به آیات دیگر نگاه می کند و می گوید که در آیات

دیگر متشابه و محکم داریم و اصلا ناظر به خودش نمی باشد که تناقضی پیش آید. مثلا می گوید تمام انسانهایی که اینجا هستند این خصوصیت را دارند این منظورش نمی باشد که هر انسانی که در این اتاق قرار بگیرد این خصوصیت را دارد. به عبارت دیگر شارع قبل از نزول این آیه نظر به دیگر آیات دارد و بعد که نظر می کند و این خصوصیت را می بیند می گوید که محکم و متشابه داریم و متشابهات حجت نمی باشد. یعنی در هنگام نظر به دیگر آیات، این آیه در کار نبوده است که ناظر به آن باشد. مثل مولایی در شب می گوید که کلامهای من در شب حجت نمی باشد خوب عرف این کلام خودش را خارج از این کلام می بیند و قضیه خارجیه می بیند و می گوید که ناظر به نفس این کلام نمی باشد.

الجواب الثانية: أن معنى المتشابه تساوى طرفى الاحتمال عرفا و فى الظن ليس كذالک.

جواب دوم این است که گفته اند اصلا متشابه شامل ظواهر نمی شود متشابه یعنی جایی که احتمالات شبیه هم و متساوی با هم باشند عرفا مثلا ۴۹ درصد به ۵۱ درصد نه یکی هفتاد درصد و یکی سی درصد یعنی پنجاه پنجاه باشد مثلا می گوید رایت زیدا احتمال دارد زید بن بکر یا ابن عمرو باشد اما در ظواهر یکی ظن است و یک طرف وهم است هر دو احتمال مثل هم نمی باشند لذا متشابه اصلا به ظواهر صدق نمی کند بلکه فقط مجملات را می گیرد و محکم شامل نصوص و ظواهر می شود.

این جواب را قبول کردیم.

الجواب الثالث:

جواب سوم:

جواب سوم این است که متشابه شامل ظواهر می شود اما آیه شریفه نمی گوید که از متشابه تبعیت نکنید ،،،،می گوید که از متشابه تاویل فتنه گرانه نکنید. گفته است ابتغاء الفتنه و تاویل نباشد این که دیگر اختصاص به متشابه ندارد حتی اگر به نص اخذ

کند ابتغاء الفتنه این درست نمی باشد اما متشابه را گفته است چرا که ظاهر و مجمل تاویل و تفسیر پذیر می باشند به خلاف نص.

بنا براین شما نمی توانید به خاطر اغراض شومی که دارید به ظاهر و مجمل اخذ کنید.

پس بنابراین اتباع از متشابه نهی نشده است بلکه ابتغاء الفتنه و ابتغاء التاویل نهی شده است. مثل اینکه پدر گفته است به مدرسه نرو به خاطر ایذاء این به معنای این نمی باشد که به مدرسه نرو می گوید برای اذیت نرو آیه شریفه نمی فرمایند که برای ابتغاء الفتنه و ابتغاء التاویل از ظواهر تبعیت نکنید نه اینکه تبعیت نکنید.

در این جواب فرقی نمی کند آیه شریفه را قضیه حقیقیه بگیریم یا قضیه خارجیه.

این جواب سوم هم پذیرفته شده است این وجه اول تمام نمی باشد و از این آیه عدم حجیت ظواهر قرآن بیرون نمی آید.

[1]الوجه الثانية: الاستدلال بالآيات الرادعة عن الاخذ بظواهر الكتاب.

علمای اخباری به روایات متعددی استناد کرده اند که گفته است ظواهر قرآن حجت نمی باشد،،،، مرحوم صاحب وسائل در باب صفات قاضی در باب عدم جواز استنباط الاحکام النظریه من ظواهر القرآن الا بعد معرفت تفسیرها من الائمه. از ظواهر قرآن این قید نظری قید توضیحی است چرا که احکام بدیهی که نیاز به استنباط ندارد. تعداد روایات ۱۲۰ روایات است. ایشان می گویند که در صورتی که در مورد آن ظاهر تفسیری از ائمه رسیده باشد که در این صورت هم اخذ به روایت است نه ظاهر.

یعنی اینها حجیت ظواهر را قبول داشته اند و فقط قائل بوده اند که از عمل به ظواهر قرآن ردع شده است ،،، آدرس این باب وسائل ج ۲۷ ص ۱۷۶. باب ۱۳ از ابواب صفات قاضی.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۱۰/۱۱.

مرحوم نوری در مستدرک همین باب را تکرار کرده است و همین عنوان را آورده است مستدرک به این جهت مستدرک شده است احادیثی که از وسائل افتاده است را آورده است همین عنوان را ذکر می کند و روایاتی که از قلم افتاده است را می آورد ۳۵ روایت را آورده است و ۸۲ روایت هم صاحب وسائل آورده است حدودا ۱۲۰ روایت می شود لذا حجم روایاتی علمای اخباری استقصاء کرده اند بسیار زیاد است.

البحث حول الروایات التی یکون فی ثلاث طوائف:

اما بررسی روایات که آیا دلالت بر عدم حجیت می کند یا خیر:

علمای ما از لحاظ مضمونی این روایات را دسته بندی کرده اند و گفته اند سه طائفه را شکل می دهند:

الطائفه الاولی: الروایات التی تدل علی أن مخاطب القرآن الائمة علیهم السلام

ما روایاتی داریم که این روایات دارد که فهم قرآن مختص به اهل بیت است فهم قرآن یعنی یفهم کل قرآن است در این روایت آمده ست که مخاطب خداوند در آیات ائمه علیهم السلام بوده است یعنی خداوند این را ابتداءا برای ائمه نوشته اند مثل نامه ای برای زید نوشتید و اتفاقا به عمرو رسیده است و به زید نرسیده است اینها می گویند که ائمه من خوطب بالقرآن می باشند و لا یفهم القرآن الا من خوطب به. لذا فهم هم منحصر به ائمه می باشد لذا حجیت این قرآن مربوط به ائمه است اگر ما به ظاهر آیه ای رجوع کنیم برای ما حجت نمی باشد چرا که ما مخاطب نبوده ایم لذا به تفسیر امام رجوع می کنیم چه موافق یا مخالف ظاهر قرآن باشد.

این طائفه فهم قرآن را مختص به ائمه علیهم السلام کرده است.

در این بیان حتی نصوص قرآن هم حجت نمی باشد یعنی ما نمی توانیم به آیه ای از آیات قرآن حکمی را اثبات کنیم این قرآن برای ائمه بوده است و ما موظف به رجوع به ائمه می باشیم.

اشکالاتی شده است و جوابهایی داده اند.

المناقشة الاولی: أن اکثر هذه الروایات ضعفاء و من الباطنیة.

گفته شده است که این روایات اکثر قریب به اتفاق ضعف سند دارد و در این روایات علاوه بر این که ضعف سند دارد غالب افراد در سند این روایت باطنیه بوده اند کسانی بوده ند با عامه ی شیعه سازگار نبوده اند با این روایاتی که اکثرا رجال آن ضعاف و باطنی می باشند مطمئن می شویم که این روایات کذب است و قرائنی هم است و آن قرینه این است که اگر قرار شود که ظواهر قرآن حجت نباشد این مطلب کمی نمی باشد و مطلب مهمی است و حداقل ائمه به بزرگان اصحاب مثل محمد مسلم و بزنطی و زراره و ... می فرمودند چطور شده است که ائمه به افراد ضعیف گفته اند و به بزرگان نگفته اند؟!! این قرینه است که این روایات جعلی است مثل اینکه یک استادی که چند شاگرد خصیص دارد مطلب مهمی را به آنها نگوید و به یک شاگرد ضعیف گفته باشد این نمی شود باید یک نکته ای باشد که به او گفته باشد خوب حال این مطلب مهم که هیچ یک از ظواهر قرآن حجت نمی باشد را به افراد ضعیف الحال و باطنی و نا معلوم گفته اند. در بعضی از این روایات ضعف راوی و اهمیت موضوع موجب اطمینان بر این می شود که این روایت باید جعلی باشد.

مرحوم صدر استقراء کرده است و گفته است که اکثر قریب به اتفاق ضعیف است و حتی اگر چند روایت موثق هم باشد مثلا پنج تا موثق هم باشد به خاطر اهمیت مسئله فایده ای ندارد ما خبر ثقه را در امور هامه حجت نمی دانیم.[1]

پس این روایات به خاطر ضعف فی نفسه معتبر نمی باشد مثلا فرض کنید مرحوم نوری دارد که ما متجاوز از دو هزار روایت داریم که قرآن تحریف شده است فرض کنید صد تا روایت درست باشد دلالتا و این خودش به حدتواتر است صد تا از دو هزار روایت کفایت می کند در اکثر این روایت ابو عبدا لله سیاری است که ضعیف و غلاة بوده است و این سوال شده است که حضرات این روایات تحریف به عبد الله سیاری

[1] حلقات ج ۲ ص ۳۰۵.

گفته اند که ضعیف است نزدیک نود درصد این روایات از این طریق نقل شده است با اینکه فقهای و محدثین بزرگی در بین اصحاب ائمه بوده اند باعث می شود که اطمینان حاصل است این روایات با این کثرت کذب می باشد شرط استفاضه این است که اطمینان بر خلاف نباشد این روایات فوق استفاضه و بلکه فوق تواتر است. این در فقه بسیار زیاد است که گاها فقهاء به هزاران روایات عمل نکرده اند مثلا خیلی از فقهاء و بزرگان به روایات تحریف عمل نکرده اند و قائل به تحریف نشده اند. بله مرحوم آخوند بدش نمی آمد که قائل به تحریف شود و گفته است که موافق اعتبار است اما باز قائل به تحریف نشده اند.

المناقشة الثانية: وجود المعارض.

جواب دوم این است که این روایات معارض دارد. ما روایات بسیار زیادی داریم که ائمه قولا و فعلا و تقریرا ارجاع به قرآن می دادند چه مستقیما چه اینکه گفته اند که قول خود را عرضه به قرآن کنید. و اینکه ائمه عمل می کرده اند به قرآن چه در مقام استدلال به دیگران به قرآن تایید می کردند و استشهاد به قرآن می کردند. ظهور استشهاد در این است که طرف مقابل قبول دارد یعنی باید آن روایت برای مخاطب ائمه شاهد باشد که ائمه استشهاد کنند و از همه مهمتر حدیث ثقلین است که حدیث معروفی می باشد مرجعیت را قائل شده است برای قرآن وعترت انی تارکم فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی. این روایت دارد که قرآن ثقل اکبر است. بنا بر این قول دیگر ثقلی نمی باشد چه برسد به ثقل اکبر بودن. این اخبار ثقلین می گویند که نه تنها قرآن ثقل است بلکه ثقل اکبر است. اگر فقط کلام امام حجت باشد این دیگر ثقلین نمی شود بلکه ثقل واحد می شود. حضرت می فرمایند تارکم فیکم اگر برای ائمه باشد فیکم معنا ندارد و ان تمسکتم بهما دارد در اذهان مومنین از مسلمات بوده است که قرآن مرجع است لذا این روایات معارضه می کند با آن روایات ساقط می شوند و رجوع می شود به آن قاعده و سیره عقلائیه که حجیت ظواهر است مطلقا.

لذا طائفه دوم دلیل بر عدم حجیت ظواهر نمی باشد.

الطائفه الثانیة: عدم جواز الاستقلال فی فهم القرآن.

این طائفه روایاتی است لا یجوز الاستقلال فی فهم القرآن عن الحجیة یعنی حجیت قران زمانی استکه به ائمه رجوع کنیم عقل ما نمی تواند مستقل باشد باید از ائمه کمک بگیریم در فهم قرآن.

جواب:

فقهاء گفته اند که عمومات و اطلاقات در قرآن آمده است و مقیدات و مخصصات در روایات لذا ما زمانی می توانیم به ظواهر و اطلاقات و عمومات عمل کنیم که فحص زا مخصص و مقدی در روایات کنیم. اگر ا طلاق در قرآن آمده که خداوند حرم الربی نمی توان اخذ کرده به این اطلاقش بلکه باید برویم ببینیم که در روایات مخصصی نمی باشد. لذا این طائفه منافاتی با کلام ما و حجیت ظواهر ندارد ما می گوییم عموم و اطلاق بر کسی حجت است که فحص از مخصص و مقید کرده باشد. لذا نباید ما مستقل باشیم در قرآن. این جواب از طائفه دوم.

مناقشه در جواب مشهور:

ما تخصیص و تقیید قرآن را به سنت قبول نکرددیم اما در عین حال در فهم شریعت از قرآن مستقل نمی باشیم و به قرآن نمی توانیم اکتفا کنیم اکثر احکام یا در قرآن ذکر نشده است یا مجمل است. مثلا حرمت هتک مومن و حرمت شرب عصیر عنبی در قرآن کجا اشاره شده است؟!! در قرآن در هیچ آیه ای شرائط و قیود احکام ذکر نشده است شرائط و احکام حج و صوم و نماز را نمی توان از قرآن به دست آورد.

از اول کتاب صلاة تا آخر کتاب صلاة تنها چند فرع ناچیز آن از کتاب به دست می آید لذا مشخص می شود که در فهم شریعت ما نمی توانیم استقلال از قرآن داشته باشیم ما قائلیم اطلاقات و عمومات قرآن بسیار کم است. تنها احکامی که در قرآن مقداری اطلاق دارد و شرائط گفته شده است آیات مربوط به ارث است.

&&&&[1]

که ببیند که معلم واقع را چه فهمیده است بر طبق این طائفه در مورد آیات قرآن نباید محقق باشیم باید متعلم باشیم و باید رجوع کنیم به فهم ائمه از ایات.

دو جواب داده شده است:

جواب اول:

تفسیر به رای اصطلاحی بوده است یعنی در آن زمان در مقابل کسانی بودند که به ظنون در تفسیر قرآن عمل می کرده اند،،،،

من تحقیقی در این مورد نکرده ام و ادعا شده است که رد بر روش ابو حنیفه و اصحاب او بوده است. ،،،

جواب دوم:

این عمده جواب است. ما این را قطعا می دانیم که اصحاب ائمه به ظواهر کتاب عمل می کردند اگر عمل می کردند این یک پدیده خیلی غیر متعارف و عجیبه ای است و در تاریخ منعکس می شده است حتما. پس معلوم می شود مراد از این روایات تفسیر به رأی نهی از اتباع ظواهر نبوده است اگر بود در شیوه اصحاب اثر گذار بود و به ظواهر اخذ نمی کردند و یک بدلی داشت مثلا به معصوم رجوع می کردند و به ما می رسید. روایاتی که در باب تفسیر رسیده است به اندازه ای زیاد نمی باشد پس یقین داریم این تفسیر به رأی رادع از عمل به ظواهر نبوده ست و این سیره نبوده است لذا این روایات شامل ظواهر می شود و اطلاق دارد که این سیره مقید این روایات می شود.

کلام یا نص یا ظهور یا مجمل است و تفسیر در مجمل معنا ندارد و تفسیر فقط در ظواهر معنا دارد.

[1] سه شنبه ۹۶/۱۰/۱۲.

خوب اگر از اشکالات این سه طائفه رفع ید کنیم می شود ۱۲۰ روایت می شود خوب این روایات معارض دارد ما روایاتی داریم که مرجعیت را برای قرآن قرار داده است که این روایات چهار دسته است:

دسته اول:

روایاتی که امر کرده است به رجوع به قرا» که ما باید دائما به قرآن تمسک کنیم و رجوع کنیم یا مطلقا یا در موارد جهل.

دسته دوم:

روایاتی که می گوید که شروط ضمن عقدی باید ارجاع داده شود به قرآن که اگر خلاف قرآن بود باید کنار گذاشته است و شروطی که در قرآن آمده است ظهور است و خیلی کم شرط نصی داریم.

دسته سوم که شاید تعداد آن از دو دسته قبلی بیشتر می باشد.

روایاتی که از ما به شما می رسد عرضه به قرآن کنید و اگر مخالف قرآن بوده فاضربوه علی الجدار. این روایات ضرب علی الجدار بسیار متعدد است. مگر قران آیات نصوص چقدر دارد که باید آیات را عرضه به نص کنیم اصلا نمی دانیم آیه ای داریم که از ابتدا تا انتها نص باشد یا خیر. در اکرم زیدا حداقل دو ظهور است ظهور هیئت در وجوب و ظهور ماده در اطلاق.

دسته چهارم:

روایاتی که خود ائمه در واجبات و محرمات استدلال به ظواهر قرآن می کرده اند و این استدلال نشان می دهد که ظهور فی نفسه حجت است.

لذا این روایات با آن روایات تعارض می کند و هر دو ساقط شده رجوع به سیره کرده و با سکوت معصوم و شارع در طول عصر تبلیغ امضاء را می فهمیم. یعنی قطع و اطمینان داریم که این ظواهر در نزد ائمه حجت بوده است.

لذا به این اخبار نمی توانیم اخذ کنیم و بگوییم ظواهر کتاب حجت نمی باشد.

مقام ثانی:

مقامی که گفته شده است که اصلا کتاب فاقد ظهور است.

جمله معترضه:

مثالی که گفته شد تمام سخنان من دروغ است از کذبش صدق و از صدقش کذب لازم می آید آن مطلب ناقص است مثال را فقط می خواهم توضیح دهیم فرض مسئله مال جایی است که فرد سخنانی گفته است که تمام سخنانش دروغ بوده است و بعد از کلمات دروغ می گوید تمام سخنان امروز من دروغ است سوال این است که این تمام سخنان من دروغ است صادق است یا کاذب و این کلام شامل خود این کلام این است. اگر این قضیه صادق باشد لازمه اش کذب این قضیه است و اگر کاذب باشد لازم کذبش صدق این قضیه است لذا نه می توانید بگویید که این کلام صادق است و نه می توانید بگویید کاذب است این معظله ای بوده استکه مرحوم صدر خیلی سعی کرده است آن را حل کند.

برگردیم به اصل بحث.

مقام دوم مسلک کسانی است که گفته اند که قرآن فاقد ظهور است اینها که گفته اند فاقد ظهور است دو نحو از ظهور را انکار کرده اند یعنی قائل به اجمال کتاب شده اند دو دسته اند یکی گفته اند ذاتا مجمل است و بعضی گفته عرضا مجمل است.

کسانی که گفته اند ذاتا مجمل است وجوهی ذکر کرده اند که عمده سه وجه است که دو وجه از علمای اخباری است و وجه سوم از مرحوم صدر است.

وجه اول:

ادعا شده است تمام آیات قرآن به نحو اجمال و ابهام نازل شده است برای ربط الامة بالامام برای اینکه مردم دائما محتاج به امام باشند و اگر ظاهر بود مردم دیگر بی نیاز از ائمه بوده اند و امت دیگر نیاز ی به امام پیدا نمی کردند برای فهم و عمل به قرآن.

مثلا کتاب کفایه را در نظر بیگرید که اگر صاحب کفایه روشن می نوشت طلبه ها دیگر به اساتید مراجعه نمی کردند لذا مبهم نوشته اند که طلاب به اساتید در فهم راجعه کنند.

این وجه اول نا تمام است و دو اشکال دارد:

اشکال اول:

خلاف وجدان است و این همه ظواهر کتاب داریم و کجا مجمل است. قرآن پر از ظواهر است و مقدار کمی هم نصوص دارد. کجا همه مبهم است و ما نمی فهمیم.

اشکال دوم:

برای ربط امت به امام حتی اگر ظواهر باشد حتی این ربط بر قرار است چرا که اکثر تفاصیل احکام شرعی در قرآن نیامده است لذا برای تعلم شریعت دین باید سراغ امام برود و همین مقدار برای ربط به امام کافی است و نیاز نمی باشد که کلمات قرآن مجمل شود. در حد نود و نه درصد از شریعت در قرآن ذکر نشده است. این طبق مبنای ماست که تخصیص قرآن و تقیید قرآن را به روایت قبول نداریم و الا مشهور می توانند بگویند که باید در یافتن مخصصات و مقیدات به ائمه رجوع کنیم و به این نحو ربط به امام باز منقطع نمی شود.

این وجه اول تمام نمی باشد.

وجه دوم:

وجهی است که از علمای اخباری است. گفته اند صاحب این کتاب خداوند عالم است و مخاطبین عرف و مردم است هر سخنی متناسب با صاحب سخن است چطور می شود این مخاطب بسیار بالا با آن سخنان بالا کلماتشان را مردم عادی بفهمد. یک مثال عرفی مفسر و اصولی و فلاسفه کتابهایی دارند مردم عادی حتی محصل در علوم انسانی و تاریخ و جامعه شناسی این کتب را نمی فهمند چه برسد با مردم عادی با این

فاصله بین مردم و خدا و بین مردم و علماء اصلا قابل مقایسه نمی باشد تناسبی نمی باشد بین خدا و مردم که کلماتی را که خداوند عالم فرموده است مردم بفهمند.

بله بین امام با خداوند هم فاصله زیاد است اصلا قابل مقایسه با فاصله ما با خداوند نیست.

مناقشه:

بحث ما در احکام است و احکام پیچیده نمی باشد بلکه پیچیدگی مال حقائق است با جملات خبری که می خواهد از حقیقت خودش و عالم ملکوت سخن بگوید کلام ما در شریعت است و احکام و غیر احکام و شریعت اصلا از بحث حجیت خارج است و به جملات انشائی ذکر می کرده اند.

خداوند می گوید روزه بگیر و نماز بخوان و زنا نکن و غیبت نکن و .... که اینها خیلی ساده است.

[1]وجه سوم از مرحوم صدر:

مرحوم صدر به نقل تلامیذ ایشان یا بعض تلامیذ ایشان قائل بودند که آیات قرآنی مجموعه از آیات مبهم و مجمل است و فاقد ظهور می باشند در اصول ندیدم که در جایی گفته باشند اما شاگردان ایشان به این امر متعرض شدند کتاب خمس ج ۲ ص ۱۲ ذیل آیه شریفه و اعملوا انما غنتم من شیء کتاب خمس آقای هاشمی.

در آنجا متعرض کلام استادشان شده اند.

خلاصه این کلام مرحوم صدر:

ما احتمال می دهیم در هنگام نزول این آیات قرائن غیر لفظیه و کتابیه همراه بوده است و در همه این آیات این احتمال را می دهیم خیلی اوقات خود زمان و مکان و سوال و مخاطب قرینه است. احتمال می دهیم این قرائن با این آیات همراه بوده است

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۰/۱۳.

اما در نقل کتاب برای ما این قرائن نقل نشده است بلکه فقط خود کتاب را نقل کرده اند لعل این قرائن به ما نرسیده است که اگر می رسید استظهار دیگری از قرآن پیدا می کردیم خیلی وقتها متعارف است وقتی کسی سوال می کند و جواب می دهد وقتی ناقل برای ما کلام را نقل می کند سوال را نقل نمی کند بلکه فقط جواب را نقل می کند در حالی که این کلام جواب سوالی بوده است که با سوال این ظهور کلام فرق می کند. این احتمالا وجود قرینه دافعی ندارد. احتمال عدم قرینه دو دافع دارد که در ما نحن فیه نمی آید.

اصالة عدم القرینة: کلامی در برای ما نقل می شود احتمال می دهیم که در کلام قرینه ای بوده استکه برای ما نقل نکرده است در بین عقلاء اصلی است که اگر احتمال خللی را بدهید که به خاطر غفلت بوده است به این احتمال ترتیب اثر نمی دهند بعضی قائلند که اصالة الفراغ و تجاوز و اصالة الصحة،،،به اصل عدم غفلت بر می گردد. در حالی که در بین کسانی که نقل آیات می کرده اند مقید بودند که کلام قرآن را نقل کنند فقط و چیزی اضافه نکنند که شبهه شود که کلام آدمی بوده است و کلام خودشان با آیات همراه شود. قرائنی که بوده است مثلا کسی از پیامبر سوال شده است مثلا در مورد حقیقت روح سوال شده است و آیه ای نازل شده است این سوال را نقل نمی کرده اند. اگر در ذهن سائل اصلا شیء مجرد نبوده است نمی توان گفت که مراد از روح شیء مجرد است. اصالة عدم غفلت در اینجا نمی آید احتمال عمدی است که عمدا شان نزولی همراه آیه ذکر نشدها ست.

دافع دوم شهادت سلبی نقل است مثلا گفته است اکرم الفقیر و نگفته است الا زیدا و احتمال می دهیم که الا زیدا را گفته باشد با سکوت خودش از الا زید شهادت می دهد که الا زیدا نبوده است در ما نحن فیه این هم نمی آید به جهت اینکه فقط ناقل ناقل الفاظ قرآن است و با سکوت خودش از قرائن مقامیه و حالیه از این سکوت شهادت سلبی بر قرینه مقالیه و حالیه نبوده ست چرا که عمد داشته اند که چیزی غیر از آیات

قرآن اضافه نکنند. و التزامی به نقل قرائن مقامیه و حالیه نداشته اند و اهتمام به نقل الفاظ داشته اند و به محتوا و مضمون کاری نداشته اند.

این معضله پیدا شده است که ما با این آیات چه کنیم.

این وجه سومی از مرحوم صدر است برای اجمال ذاتی آیات قرآنی.

بر فرمایش ایشان اشکالاتی شده است که متعرض یک اشکال می شویم.

این مفروق عنه است که ائمه رجوع می داده اند به این کلمات قرآن به این شکل امر به تدبر و در فهم قرآن امر به ارجاع به قرآن یا معیار صحت روایات و کلام خودشان را عدم مخالفت با قرآن بیان کرده اند با توجه به کثرت این روایات چطور می شود که اینها ظهور نمی ابشد از ارجاع ائمه دو مطلب احتمالش است. قرائنی که ظواهر را تغییر می دهد وجود نداشته است یا اگر وجود داشته است در عصر ما این مقدار از ظهور برای ما بس است. از بس توصیه و ارجاع به قرآن شده است این فهمیده می شود.

این اشکال در مورد روایات نمی آید چرا که در روایات ما اصالة عدم الغفلة و شهادت سلبی را داریم.

این اشکال عجیب است که بزرگترین مصدر رجوع در احکام شرعی و دین از دست ما گرفته می شود.

ممکن بوده است که در آیات الاحکام ایشان همیشه روایات موافق داشته اند یا آیه مجمله موافق اصل و قاعده بوده است.

تا اینجا نسبت به اجمال ذاتی.

اما اجمال عرضی:

بعضی ها اجمال ذاتی را منکر شده اند و رسیدند به اجمال عرض. اجمال عر ضی یعنی چه ؟ یعنی اجمالی که ظهور دارد اما حکم اجمال را دارد ظواهری که حکم آن حکم مجملات است. شاید بهتر بود که می گفتیم اجمال حکمی. به چه بیان اجمال عرضی

دارد؟ ما در قرآن مطلق و عام داریم الا ان تکون تجارت عن تراض،اوفوا بالعقود،احل الله البیع و به علم اجمالی می دانیم پاره ازاین عمومات و اطلاقات مخصص و مقیدی دارند چون می دانیم بعضی از این ظهورات حجت نمی باشد دیگر هیچ کدام حجت نمی باشد و وقتی علم اجمالی داریم به عدم حجیت دیگر اصالة الحجت نسبت به هیچ کدام نمی آید.

مثلا شخصی گفته است اکرم الفقیر و اکرم کل عالم و می دانم در مجلسی یک تقییدی زده است که به یکی از این دو بر می گردد اما کدام است نمی دانم. چون می دانم که یکی حجت نمی باشد لذا اصالة العموم و اصالة الاطلاق در مورد اینها جاری نمی شود و باید به قدر میتقنها عمل کنیم.

دو جواب داده اند از این بیان:

جواب اول که جوابی است نقضی.

این اجمال عرضی در مورد روایات هم می آید عمومات و اطلاقاتی که درروایات دریم می دنیم پاره از آنها قید و تخصیص خورده است.

جواب دوم:

خوب بعداز اینکه ما فحص کردیم به مقداری از تقییدات و تخصیصات رسیدیم علم اجمالی ما منحل می شود دیگر از علم اجمالی خارج می شود لذا دیگر اجمالی عرضی نداریم اگر به ده تا از عمومات و اطلاقات منحله بر خورد کردیم در ما بقی از عمومات و مطلقات اخذ کنیم و فرض این که است اطلاقات و عمومات قرآن بعضی از آنها منحل شده است. لذا علم اجمالی منحل شده است با رسیدن به بعضی از مقیدات و مخصصات.

این جواب در مورد روایات هم می آید.

نکتة :

نوعا علمای ما از آیات قرآن عمومات و اطلاقاتی استفاده کرده اند ما قائلیم اکثر آیات الاحکام اطلاق و عمومی نمی باشد مثلا احل الله البیع و حرم الربی بیع و ربی اطلاق ندارد تجارة عن تراض گفتیم که اطلاق ندارد. بله در مواردی که اگر اطلاق داشته باشیم بعد از انحلال علم اجمالی از بین می رود و دیگر علم اجمالیی نداریم.

آن مطلبی ،،، در السنه مشهور علمای این استکه اگر وجودی مستلزم عدم باشد آن وجود محال می شود مرحوم صدر این را رد کرده است و می فرماید که اصلا امکان ندارد که وجودی مستلزم عدم شود و بعد متعرض آن کلام که کل کلام من دروغ است می شود. آن قاعده و بیان مرحوم صدر و نقد بر کلام ایشان را متعرض می شویم این کلام را علماء زیاد بکار برده اند و در همه آن موارد مرحوم صدر مخالفت کرده اند. ،،،،

[1] الجهة الخامسة: الظهور الشخصی و النوعی.

در این جهت بحث می کنیم از ظهور شخصی و نوعی.

تعریفهما عند المرحوم الصدر: الظهور شخصی ظهور الشخص و الظهور النوعی ظهور اهل المحاورة فالنسبة العموم و الخصوص من وجه.

مرحوم آقای صدر ظهور شخصی و ظهور نوعی را اینگونه معنا کرده است گفته است ظهور شخصی ظهوری است که ما می سنجیم الی شخص اگر ظهور را نسبت به شخصی سنجیدیم می شود ظهور شخصی مثلا ظهور الکلام عند زید یا عمرو یا بکر.

اما در ظهور نوعی ظهور را به عرف محاروه و ابناء الغة می سنجیم. از ظهور عند عرف سخن می گوییم. مرحوم صدر ظهور شخصی را به ظهور ذاتی نامگذاری کرده است و ظهور نوعی را به ظهور موضوعی نامگذاری کرده اند و ظهور شخصی را به ذاتی تعبیر کرده است چون منشا آن امور شخصی وذاتی است و ظهور نوعی را به موضوعی نامگذاری کرده است چرا که منشا آن امور عینی و خارجی است.

---

[1] شنبه ۹۶/۱۰/۱۶.

الفرق الاول بینهما: أن الشخصی منهما نسبی بخلاف غیره.

اولین فرق بین ظهور شخصی و نوعی این است که ظهور شخصی نسبی است ممکن است یک کلام در نزد زید یک ظهور و در نزد عمرو یک ظهور داشته باشد و این ظهور منشاش روحیات و امور شخصی و ذاتی است که باعث شده است که هر یک به توجه به خصوصیات یک ظهور داشته باشد.

به خلاف نوعی که عرف محاروه و لسان باشد که یک نفر می باشد که عرف محاروه می باشد بله اعراف مختلف است اما عرف زمان،،، یک عرف می باشد.

این فرق اول.

الفرق الثانی بینهما: أن عالم الثبوت و الاثبات فی الشخصی واحد خلافا لاخیه.

عالم ثبوت و عالم اثبات در ظهور شخصی یکی است چرا؟ چون موطن ثبوت و اثبات ذهن شخص است یعنی من چه چیز استظهار کردم لازم به کار میدانی نمی باشد بلکه باید به ذهنم رجوع کنم. اما در ظهور نوعی عالم ثبوت عالم واقع و اذهان مردم است و عالم اثبات ذهن من است می خواهم ببینیم که عرف از این کلمه یا کلام چه استظهاری داشته است لذا ممکن است که بین عالم اثبات و ثبوت فرق باشد ممکن است که عرف از صیغه امر وجوب بفهمد ولی من معتقد باشم که ندب می فهمد.

بعد مرحوم صدر می فرمایند که بین ظهور شخصی و نوعی به لحاظ مورد عموم و خصوص من وجه است . گاها ظهور شخصی زید و عمرو یکی است و گاهی اوقات مختلف است. زید از این کلام ندب می فهمد و عرف وجوب را می فهمد.

این کلمات مرحوم صدر در باب ظهور شخصی و ذاتی با ظهور نوعی و موضوعی.

ذهن من نسبت به من داخل و ذهن شما نسبت به من خارج است.

بحوث ج ۴ ص ۲۹۱ به بعد.

این محصل کلام مرحوم صدر در ظهور شخصی و نوعی.

تعلیقة علی کلام المرحوم الصدر: أن هذا التعریف بحسب تعریف المشهور خاطئ الا ان کان هذا جعل اصطلاح له.

دقت کنید یک دفعه ما می خواهیم این ظهور شخصی و نوعی به حسب اذهان دیگران معنا کنیم یکبار می خواهیم اصطلاحی را درست کنیم. اگر بخواهیم اصطلاحی را درست کنیم دست ما باز است بر اساس اغراض می توانیم اصطلاح درست کنیم و تعریف ارائه دهیم اما اگر ظهور شخصی و نوعی را با توجه به ارتکاز علماء معنا کنیم با یان معنای ایشان درست از آب در نمی آید. ظهور شخصی قسیم ظهور نوعی است دائما به لحاظ مورد مقابل هم می باشند. تعریف را هم اگر طوری ارائه دهیم که اصلا مورد اشتراکی نداشته باشد واضح تر می توان سخن گفت.

تعریفهما عندنا: الظهور الشخصی ظهور الاقل و الظهور النوعی ظهور الاکثر.

ما ظهور شخصی را قسیم ظهور نوعی می دانیم یعنی به لحاظ موردی با هم جمع نمی شوند ظهور شخصی یعنی ظهور عند الاقل و ظهور نوعی یعنی ظهور عند الاکثر و لو این اکثر همه باشند لذا اگر کلامی صادر شود و استظهاری صورت گیرد یا استظهار اقلی است که اگر اقلی باشد می شود ظهور شخصی و اگر استظهار اکثری باشد به آن ظهور نوعی می گوییم این طور نمی باشد که در قبال هر ظهور شخصی یک ظهور نوعی باشد می تواند ظهور شخصی داشته باشد و نسبت به نوع و اکثر مجمل است یا بالعکس.

پس وقتی می گوییم ظهور شخصی ظهور اقلی مراد است یعنی اقل از عرف این استظهار را دارند و لو این اقل یک نفر باشد و وقتی م گوییم ظهور نوعی یعنی ظهور اکثری یعنی اکثر از عرف این استظهار را دارند لذا به لحاظ موردی با هم هیچ زمان جمع نمی شوند.

لذا اگر ظهور اکثری داشتیم این دیگر ظهور اقلی نمی شود یا مقابلش ظهور اقلی است یا مجمل و بالعکس.

مشخص است که اکثر عرف اهل محاروه و زمان است نه اکثر عقلاء . پس ترجیح می دهیم که ظهور شخصی را بگوییم ظهور عند الاقل و ظهور نوعی را می گوییم ظهور عند الاکثر. اسم ذاتی و موضوعی عناوین گویایی نمی باشد لذا همان شخصی و نوعی بهتر است که نیاز به توضیح دیگر ندارد بخلاف ذاتی و موضوعی که نیاز به توضیح دارد.

،،، سوال بنده.

خوب اگر کلامی یک ظهور داشته باشد یا شخصی است یا نوعی.

این اصل مسئله.

السوالات الواردة فی هذه الجهة:

در اینجا چهار سوال مطرح شده است:

سوال اول: کدام یک از این دو حجت است؟

سوال دوم: اگر ظهور نوعی حجت است کدام عرف؟ عرف زمان صدور یا عرف زمان وصول؟

مثلا یک آیه با دو عرف سر و کار دارد یکی عرف زمان صدور که ۱۴۰۰ سال قبل بوده است یکی عرف زمان وصول که نسبت به ما می شود الان و نسبت به عرف ۱۰۰ سال بعد می شود عرف وصول.

سوال سوم:

اگر معیار عرف زمان صدور ست این عرف زمان صدور را چطور کشف می کنیم؟

سوال چهارم:

اگر معیار عرف زمان وصول است عرف زمان وصول را چطور کشف می کنیم؟

امکان دارد شما جواب دهید که ملاک و حجت ظهور شخصی است و جایی برای سه سوال دیگر نمی باشد اما جواب این استکه اگر جواب اول شخصی شد سوالات بعدی را می توان تسلما جواب داد.

السوال الاول: ایهما ملاک فی الحجیة؟

اما سوال اول: معیار ظهور عرفی و نوعی است یا ظهور شخصی؟

جواب المرحوم الصدر له: الظهور النوعی لان المتعارف استعمال الکلام علی النهج العرفی لیتحقق المقصود و هو التفهیم و التفهم.

مرحوم آقای صدر جواب داده اند معیار ظهور نوعی است یا به تعبیر دیگر ظهور عرفی. چرا که ظهور نوعی معیار است؟ ایشان می گویند این ظهور را بر گرداندیم به ظهور حال متکلم. آنچه که متعارف است این است که شخص در هنگام صحبت کردن قواعد عرف را رعایت کند نه اینکه قواعد مخاطب را رعایت کند و اگر هم حال مخاطب را رعایت می کند از باب اینکه او هم از اهل عرف است.

چون خیلی وقتها از مخاطب شناخت ندارد مثلا در خیابان با یک نفر صحبت می کنید و کوچکترین اطلاعی از حالات مخاطب ندارید حتی گاهی اوقات نمی دانید که مخاطب زن است یا مرد است جوان است یا پیر مثل مکاتبه های ایمیلی و اینترنتی. مثلا شروع می کنید در مورد یک موضوع اجتماعی صحبت کردن. خوب در این مواقع روحیات شخص را در نظر نمی گیریم به جهت اینکه اصلا شناختی نسبت به او نداریم لذا قواعد عرفی را در نظر می گیریم.

پس تردیدی نمی باشد که معیار عبارت است از ظهور نوعی نه ظهور شخصی.

مناقشة و هی تتوقف علی مقدمتین:

با فرمایشات مرحوم صدر مخالفیم برای توضیح این مناقشه دو مقدمه را ذکر کنیم:

المقدمه الاولی: أن الملاک فی فهم الظهورات الاستعمالیة، القواعد العرفیة.

اگر در ذهن شریف شما باشد گفتیم که ما یک ظهورات استعمالی داریم و یک ظهورات جدی و مجموع این ظهورات متصف به حجیت می شود در ظهور استعمالی ما دائما قواعد عرفی را در نظر می گیریم مثلا ما معانی یک لفظ را به چهار دسته تقسیم

کردیم: معانی لغویه و معانی عرفیه و معانی مجازیه و معانی کنایی. خوب آیا این متکلم الفاظی را که بکار می برد با توجه به کدام معانی به کار می برد؟ اینجا قواعد محاروه کاملا به کار گرفته می شود مثلا لفظ را که به معنایی بدون قرینه بکار می برند حمل بر معنای عرفی می شود مثلا در معنای مجازی در حیوان شجاع لفظ اسد را بکار می بریم اما در عرف عرب برای شجاعت از لفظ اسد استفاده می کنند با اینکه حیوانهای شجاع دیگری هم است یا برای جواد در عرف عرب کثیر الرماد را کنایه از جواد می گیرند لذا در عرف عرب نمی تواند از این قواعد تخطی کرد. لذا در ظهور استعمالی چون مقام تشخیص این معانی است از قواعد عرفیه محاوره ای استفاده می شود.

المقدمة الثانية: الظهور النوعی علی القسمین الفعلی و التقدیری.

مقدمه دوم که مقدمه مهمی است این است که گفتیم ظهور نوعی دو قسم است: ظهور نوعی فعلی و ظهور نوعی تقدیری.

ظهور نوعی فعلی یعنی اکثریت این استظهار را دارند و ظهور نوعی یعنی این استظهار اقلیت می باشند اما ای اقلیت متفطن نکته ای شده اند که اگر اقلیت هم متفطن این نکته شوند اکثریت هم این استظهار را دارند. مثلا مولا گفته است اکرم الفقیر و اکثریت می گویند شامل زید فقیر هم می شود و اطلاق دارد و اکثریت نمی دانند که بین مولا و زید عداوت شدیده است و این عداوت را فقط من عبد می دانم اگر این اکثر از عداوت زید با مولا خبر شوند یک ظهور شخصی و نوعی تقدیری است.

[1]و اما ذی المقدمة و هو ایهما یکون الملاک فی الحجیة: فی الاستعمالی النوعی الفعلی و فی الجدی النوعی التقدیری.

اما ذی المقدمه که موصوف به حجیت کدام است؟ نوعی یا شخصی؟ اگر نوعی کدام نوعی؟ فعلی و تقدیری؟

[1] یکشنبه ۹۶/۱۰/۱۷.

ما در بحث حجیت گفتیم نه ظهور استعمالی به تنهایی موصوف به حجیت است و نه ظهور جدی موصوف به حجیت است به تنهایی بلکه تمام ظهوراتی که در بحث حجیت موثر است موصوف به حجیت می شوند که بخشی ظهورارت استعمالی و بخشی ظهورات جدی است.

ما در ظهورات استعمالی قواعد عرفیه را رعایت می کنیم اما در ظهور جدی قواعد عرفیه نداریم شخص می گوید زید مجتهد تارة قصد او اخبار از اجتهاد زید است و شاید قصد او این است که بگوید من مجتهد می باشم با توجه به ارتکاز این که مجتهد را فقط مجتهد می شناسد. یا قصد شما این است که بگویید که عمرو مجتهد نمی باشد. یعنی قصد شما اخبار عدم اجتهاد عمرو است. گاها قصد این است که گفته شود که تقلید شما باطل است. خلاصه در مجموعه کلمات در مقام مراد جدیِ متکلم در یک کلام، امور زیادی را می توان فرض کرد اینها دیگر قواعد ندارند بله مجموعه ای از امور به ما کمک می کند در مراد جدی مثلا شخصیت این شخص مثلا این یک شخصی است که به هر کسی که درس می خواند می گوید مجتهد می فهمیم که مرادش از مجتهد محصل است این قرائن عرفی و لفظی نمی باشد بلکه قرائن بین متکلم و مخاطب است و نوعا تابع نکات عدیده ای است که قابل حصر هم نمی باشد نمی توان گفت در ظهورات جدیه معیار ظهور عرفی است بله آن مقداری که عرف دخیل است درست است اما خیلی از قرائن بین مخاطب و متکلم است که خیلی ها خبر ندارند. خوب ان الله سمیع بصیر از ظواهر است اما معنای این بسته به ذهنیات شما دارد. مراد این است که آن صدا را می شنود؟ یا عالم به مسموعات است؟ یا غیر اینها می باشد این ارتباط دارد به معلومات و معتقدات و معرفت ما نسبت به خداست.

این را دقت کنید یک بخشی که ظهورات استعمالی است غالبا مشترک است اما مراد جدی غالب اوقات اکثر موارد امور شخصی است ذهن ما انسانها مثل انائی است که در درون آن آب می ریزند و آب با توجه به ظرف شکل می پذیرد ظهورات جدی هم با توجه به معلومات ذهنیه ما شکل می پذیرند. و اکثر قریب به اتفاق علمای ما

استظهاراتشان ریشه گرفته است از استظهارات جدی اینها از کتاب و سنت. مثلا در روایت آمده است: «صل خلف من تثق بدینه» بعضی گفته اند این روایت اطلاق دارد و بعضی گفته اند که اطلاقی ندارد. یا «اوفوا بالعقود» اطلاق دارد یا خیر؟ این مراد عقدی است که انسان با انسان بسته است یا عقدی است که انسان با خدا بسته است؟ ما ها که استظهار می کنیم معتقدیم این استظهار ما استظهار شخصی است معتقدیم نوعی تقدیری است یعنی اگر همه علمای ما از آیه استحباب فهمیده اند و ما وجوب را فهمیده ایم این فهم من شخصی نمی شود بلکه این ظهور من ظهور نوعی است و فرض این است که ظهور نوعی حجت است و اعتقاد داریم که اگر مخالفین ما هم از علماء متفطن نکاتی که در ذهن من است، بودند به استظهار من می رسیده اند.

نگویید که در این چند صد سال تمام قرائن را متفطن شده اند اینطور نمی باشد چرا که مثلا در مقام بیان بودن را نمی توان فهمید.

مثلا همین قرآن اگر یک ظهور نوعی داشت،،، شاید ما هزارات تفسیر قرآن را داریم اگر همین استظهارات و تفاسیر علماء را در ذیل یک آیه بیاوریم می بینیم تفاسیر متعدد دارد داستان مرحوم حکیم از ملا فتحعلی سلطان آبادی در حدائق ذیل بحث استعمال لفظ در اکثر از یک معنا فرموده اند که ایشان در ماه رمضان شروع کرده بود به تفسیر یک آیه که هر شبی یک تفسیر می گفته اند که هر شب که تفسیری می گفتند علمایی که در آن جلسه حضور داشتند می گفتند که این تفسیر متعین است و در ذیل یک آیه سی تفسیر ذکر می کند یا فلسفه ارسطو بیش از ۴۰۰۰ شرح دارد. دو تفسیر بسیار متناقض از این کتاب فهمیده شده است بعضی گفته اند که از مطالب این کتاب برداشت می شود که جناب ارسطو فوق موحدین بوده است و بعضی گفته اند که از کلماتشان استفاده می شود که ملحد می باشد. این طور نبوده است که عمدا با غموض نوشته باشد. ظاهر بوده است اما باز اختلاف در این استظهارات شده است لذا نمی توان گفت یک ظهور واحد است.

شما همین کتاب عروة به اضافه تعلیقاتی که دارد را ببینید نود و نه درصد اختلاف معلقین بر می گردد به استظهار از کلمات مرحوم سید. حتی قاعده لا ضرر و لا تعاد و فراغ و تجاوز تمام اختلافاتِ در مصب آن اختلاف در استظهار است شیخ قائل است که شک در متقضی را نمی گیرد و مشهور قائلند می گیرد و ریشه در استظهار دارد. چطور می توان گفت معیار ظهور نوعی است!!؟

خوب معلوم است که اهل خبره اجتهادات و استظهارات آنها حجت است ،،،اصلا اگر بین همین دکترها بروید می بینید که در مورد یک بیماری نسخه های مختلفی می دهند ،،،در باب کلمات ما نقل کلمات می کنیم نه نقل استظهارات وثاقت در نقل کلمات است نه نقل به ستظهارات بله گاهی اوقات من می دانم به قرینه ای که اصلا به اجتهاد زید کاری ندارد باید قرینه را ذکر کند. نقل به معنا با این فرق می کند. ثقه باید کلمه را نقل کند و قرینه را هم ذکر کند در محاروات مردم خیلی رایج است که کلمات را می گویند وغرض دیگری دارند مثلا غرضش مخالفت یا شوخی کردن و ... است. این امور و قرائن را نمی توانیم بفهمیم و ضابطه مندش کنیم و خداوند هم این شریعت را برای این انسانها فرستاده است و رفته رفته اگر اختلافات بیشتر نشود کمتر نمی شود. دائما اینطور نمی باشد که استظهارات ما استظهارات چارچوب داری است بله در ظهورات استعمالی ضابطه دارد که ملاک استظهارات نوعی است.

ظهور در ذهن ماست در خلاء محقق نمی شود شکل ذهن شما در این استظهار خیلی نقش دارد و ما دائما بر اساس علم خودمان عمل می کنیم و دیگران هم بر اساس قول ما عمل می کنند. دائما این استظهارات ما ظهورات نوعیه تقدیریه است. لذا همه هم معذورند. خدا رحمت کند مرحوم صدر متوجه نکته ای شده بود و بر آن نکته اشکالی گرفته بودیم مرحوم صدر گفته بود که استذواقات فقیه حجت نمی باشد بلکه استنباطات و قول آنها که بر می گردد به خبرویت حجت است. یقین داریم که شارع مقدس راضی نمی باشد مثلا یکی از وجوهات شرعیه شهریه می دهد یکی کتاب چاپ می کند و یکی مدرسه می سازد و یکی مسجد می سازد همه اینها رضای امام زمان را در آن موردی که

خرج کرده اند احراز کرده اند و در موردی که خرج نمی کرده اند عدم رضای امام زمان را احراز کرده اند.

این استذواق است که حجت برای دیگران نمی باشد و نمی تواند فتوا بدهد مشکل مرحوم صدر این بوده است که می فرمودند استذواقات معلول ذهن فقیه است لذا حجت نمی باشد بخلاف استنباطات فقیه ما قائلیم که استنباطات فقیه هم معلول ذهنیت او می باشد و اگر آنچه معلول ذهن است و نباید حجت باشد این استنباطات هم نباید حجت باشند. کلا اجتهادات ما هم تابع ذهنیت ماست لذا مرحوم صدر قبل از اینکه قائل به نظریه حساب احتمالات باشند قائل به قریحه بودند یعنی قائل بودند که ما باورهایی داریم که این باورها در ذهنیت ما اثر می گذارد مثلا اگر ما هزار و یک دلیل اقامه کنیم بر استحاله تسلل بر یک ساختاری از ذهن یقین حاصل می شود و بر یک ساختاری یقین حاصل نمی شود اسم این مسئله را قریحه گذاشته بودند که این ادله اثبات وجود خدا در ذهنیت بعضی از انسانها ایجاد یقین می کند و در بعضی ایجاد یقین نمی کند. بعد که دیده اند در امور و علوم دینی و اثبات دین خیلی دچار مشکل می شود رفت سراغ نظریه حساب احتمالات.

پس بنابراین چاره ای نمی باشد تا قیام قیامت اگر فقیهان باشند این اختلاف در استظهارات وجود دارد چرا که بخش اعظم استظهارات آنها استظهارات جدیه شخصیه و نوعیه تقدیریه است که راهی هم ندارد برای تشخیص درستی و عدم درستی و از بین بردن اختلافات به خلاف ظهورات استعمالی که اکثرا نوعی فعلی می باشند.

[1] ،،، و تمامی استظهارات ما استظهارات شخصی است اما بر اساس یک استظهار نوعی تقدیری است ،،، ایشان خیلی تفکیک نکرده است که اصالة تطبیق فهم شخص با فهم عرف و از کلمات ایشان پیدا است که نظر روی ظهورات استعمالی داشته اند و گفته اند که ظهور نوعی فعلی حجت است و ظهور شخصی اماره است.

[1] دوشنبه ۹۶/۱۰/۱۸.

،،،

ذهن ما نوعا این ظهورات شخصی را ظهور نوعی تقدری می بیند. مثال روشن ادله استصحاب است بزرگترین اصل شرعی ما اصل استصحاب است هم به جهت سعه مورد و هم به لحاظ این که شامل هر دو شبهه می شود و هم به لحاظ این که تنها اصل شرعی است که هم منجز است و هم معذر و یک اصل دیگری داریم که نوعا ،،، اما خیلی کم است. این استصحاب مستفاد از نصوص و روایات است و تا زمان والد شیخ بهائی کسی این قاعده را از روایات استظهار نکرده بود با اینکه در دسترس همه هم بود و ایشان بعد از چند صد سال برای اولین بار این اصل را از روایات استظهاری کرد. این استظهار چطور نوعی بوده است؟ این استظهار شخصی بوده است که به دیگران تفطن داد و دیگران هم پذیرفتند لذا ممکن است در آینده فقهاء قواعد دیگر تنجیزی و تعذیری را از روایات استظهار کنند که فقهاء قدیم اصلا به آن نرسیده بوده اند و همچنین ممکن است که فقهاء آینده استصحاب را کنار بگذارند.

کما اینکه در داخل این قاعده این همه اختلاف است که آیا در اعدام ازلی جاری است یا خیر؟ آیا این قاعده در موار شک در مقتضی جاری می باشد یا خیر؟ آیا این قاعده در موارد تعلیق جایز است یا خیر؟ تمام اینها ریشه در استظهار فقهاء ما از روایات این اصل است.

السوال الثانی: إن کان الحجة هو الظهور النوعی و العرفی ایّ عرف یکون الملاک فی النوعیة و العرفیة زمانا و مکانا؟ عرف الصدور أو عرف الوصول؟

اما سوال دوم این است که اگر معیار ظهور نوعی و عرفی است کدام عرف معیار است؟عرف مکان و زمان صدور این کلام یا عرف زمان وصول این کلام؟ مثلا این روایت هزار و دویست سال پیش صادر شده است امروز این روایت را می خواهیم فهم کنیم معیار فهم عرفی است عرف این زمان است یا عرف آن زمان است؟در این زمان عرف چه می فهمیده است یا عرف در آن زمان چه می فهمیده است؟ خوب ملاک ظهور عرفی است و فی الجمله،،،، معلوم است که ملاک عرف زمان صدور است چون متکلم

بر اساس قواعد و اوزان عرفی آن زمان صحبت می کنند معانی و ترکیب جمله و آن مقداری که مربوط به دایره عرف مربوط به عرف آن زمان است و اصلا به عرف زمان بعد از خود علمی ندارند که به آن صورت صحبت کنند اگر ملاک ظهور عرفی فی الجمله یا بالجمله باشد قطعا معیار و ملاک عرف زمان و مکان صدور است.

ظهور نوعی تقدیری را هم که قائل شدیم نوعی تقدیری آن زمان را قائل می باشیم البته زمان بر نمی دارد یعنی هر عرفی متفطن باشد این استظهار را دارد. کما اینکه ظهور شخصی هم زمان و مکان بر نمی دارد. گفتیم که ذهن ما به منزله ظرف و مفاهیم و معانی و ظهور هم مثل آب است حتی ذهن ما به محسوسات ما هم شکل می دهد چه برسد به معقولات ما مثلا ما اشیاء را رنگ دار و بودار می بینیم با این که اجسام در خارج فاقد رنگ و بو می باشند. یا صداهای مختلفی را از افراد می شنویم که هر کسی تن مخصوص به خود را دارد و در خارج صدا نداریم اما ذهن ما هم صدا و هم بو و هم رنگ را ایجاد می کند و ما نمی توانیم از دست این ذهن فرار کنیم. وقتی اخبار و روایات به ما می رسید و شخص یک ذهنیتی دارد، با توجه با این ذهنیت برداشت می کند و نود و نه درصد از اختلافات فقهاء و علماء در استظهار ناشی از این اختلافات ذهنی می باشد.

این اصولی که برای رفع اختلاف به کار برده می شود مثل اصل عدم نقل و عدم قرینه در تشخیص معنا است نه استظهار از کلام مثلا بینه در روایت به کدام معنی است ذهنی داشته است،،،، ربطی به استظهار نداشته است. این شناخت معنا استظهار نمی باشد بلکه بحث معرفت است. استظهار کلامی است که وارد ذهن می شود و ما می خواهیم به مراد متکلم از این کلام برسیم اینجا ذهن اثر گذار است.

السوال الثالث: ما طریق الوصول الی عرف زمان و مکان الصدور؟

اگر ملاک عرف زمان و مکان صدور باشد این عرف زمان صدور را از کجا به دست بیارویم؟

در عصر ائمه وقتی مردم با دو کلام مطلق و مقید برخورد می کردند قواعد تعارض را جاری می کردند یا قواعد جمع را؟ معنای صعید و بینه در زمان ائمه چه بوده است؟ اگر در این ها شک کردیم چه باید بکنیم؟،،،

یک اصلی بوده ست که بین علماء پذیرفته شده است یک اصل با سه اسم. یک اسم اصالة عدم النقل ااست و اسم دوم است الاستصحاب القهقرائی در الفاظ بوده است یعنی اگر معنای لفظی در حال معلوم بوده است معنای زمان حال را تا عقب می کشیدیم و مرحوم صدر اسم را اصالة الثبات گذاشته است اصالة الکلمات فی الظهور و المعانی. یعنی عرف معنای این زمان را به ان زمان می کشند یا معنای عرفی آن زمان همین معنای الان بوده است و علت آن هم این بوده است که تغییر معنای خیلی کم و نادر و کند است لذا از باب غلبه هر گاه با کلمه ای برخورد می کردند که احتمال می دادند که معنایی غیر این معنای زمان ما داشته باشد حمل بر معنای این زمان می کرده اند.

ما این اصل عقلائی را منکر هستیم بله قائلیم که این غلبه باعث می شود که اطمینان حاصل شود که معنای آن زمان با زمان ما فرقی نمی کند و این اطمینان حجت نمی باشد بلکه بر اساس آن عمل می کنند لذا اگر شک کردیم دراین که آیا معنای آن زمان همین معنا بوده است دستمان از اصل کوتاه می شود و رجوع به اصول عملیه می کنیم. ،،،

سوال چهارم:

این اسوال است که خوب اگر در جایی معیار آن ظهور نوعی معاصر باشد نه ظهور نوعی گذشته مثل جایی که الان متکلم دیروز یا امروز صحبت کرده است شک کردیم در معانی عرفیه پاره از الفاظ او یا ظهور کلام او، از چند طریق می توانیم معانی و ظهور ار به دست آوریم؟

مرحوم صدر دو راه گفته اند یکی تعبدی یعنی وقتی کلام ظهور شخصی داشت این اماره است بر ظهور نوعی یعنی اصلی است عقلائی که ظهور شخصی اماره بر اصول

نوعی است اگر یک معنای ی در ذهن من داشت اماره است که معنای عرفی هم این سات.

مناقشه:

این طریق را از ایشان قبول نکردیم اما رفتیم دوباره سراغ اطمینان چون اطمینان داریم که فردی متعارف می باشیم یعنی در امر فهممان از کلام آدم متعارفی هستیم وقتی از کلامی مطلبی را بفهمیم اطمینان دارم که متعارف هم این معنا را می فهمد و بر اساس عمل کردن به اطمینان است که می گوییم معنا و ظهور عرفی آن این است. در همه موارد ما نوعا خودمان را یا فراتر از متعارف یا دون متعارف می دانیم در اخلاق و دیانت و تقوا و ... کم اتفاق می افتد که بر خورد کنید که خود دون متعارف بداند الا در اخلاق رذیله مثلا دروغ می گوید و غیبت می کند اما نه در حد مردم قبول دارد که دروغ می گوید و غیبت می کند اما دون متعارف می داند. فهم هم از این قبیل است که فهم خود را متعارف می داند و اطمینان حاصل می شد که متعارف هم این را می فهمد.

طریق دوم: وجدان است ما یک کار میدانی کنیم که وقتی یک کلام را وقتی سی نفر یک جور فهمیده اند با ذهنیات و شرائط و زمان مختلف همه علماء و اکثر علماء از یک آیه و یک روایت یک چیز را فهمیده اند به اطمینان و قطع می رسیم که این یک ظهور نوعی بر این کلام است. این فرمایش مرحوم صدر است.

در جاهایی که معیار ظهور نوعی است مثل معانی کلمات که در ظهور استعمالی دخیل است این را قبول کردیم از ایشان اما در جایی که مربوط به ظهور جدی می شود در اینجا دیگر این وجدان به درد نمی خورد مثلا دیده است که اکثر علماء چیزی را فهمیده اند و بقیه نفهمیده اند دیگر این طریق درست نمی باشد و کارگشاء نمی باشد چون اعتقاد داریم که متفطن نکاتی نبوده اند. مثلا یک بحثی اس در فقه که اگر در هنگام غسل جنابت محدث به حذدث اصغر شد آیا این غسل او درست است یا خیر؟ اکثر فقهاء گفته اند که غسل او درست است چرا که مورد اقل و اکثر و مجرای برائت است . مرحوم خوئی گفته اند از این آیه فهمیده می شود که این غسل باطل است از این آیه و

ان کنتم جنبا فاطهروا ایشان اولین نفر و آخرین نفر بودند که این استظهاری کرده اند البته مقداری که ما علم داریم. این استظهار خود ایشان است چون کسی قبول نکرده است و همه تخطئه کرده اند پس درست نمی باشد خود ایشان قائلند که اگر کسی هم متفطن این نکات شود قائل به قول ایشان می شوند. این طور نیست که آیه رادو جور معنا کنند خیر معنا یکی است اما نکته ای دارد که از آن نکته این مسئله در می آید.

این مشکله ای است که لا ینحل است و کاری نمی توان کرد که ما در بخشی از ظهورات که ظهور شخصی است این ظهور شخصی است که ملاک است و این را نمی توان کم کرد یا از بین برد.

الجهة السادسة: فی حجیة قول اللغوی.[1]

،،،، آیا می توان به سخن اهل لغت اخذ کنیم در اثبات یک معنا برای یک لفظ نسبت داده شده است به قدماء علمای ما که مشهور بین اینها حجیت قول لغوی است یعنی در مقام استظهار می توانیم از کلمات اهل لغت استفاده کنیم مثلا در شریعت غیبت و غنا و قمار حرام است اما غنا و تغنی و قمار و غیبت چیست؟ اگر تحدیدی از لغوی آمده باشد می شود به این تحدید اعتنا کند و افتاء به حرمت دهد و قمار را حرام کند و بگوید قمار محرم عبارت است از تفسیری که اهل لغت کرده است مشهور قدما قائل به حجیت اهل لغت بودند اما مشهور بین متاخرین این است که قول لغوی حجت نمی باشد فقیه نمی تواند به وسیله قول لغوی موضوع تکلیف را تحدید کند. ببنیم که متاخرین که انکار قول لغوی کرده اند دلیل اینها چیست؟

وجوهی را ذکر کرده اند که از نقد این وجوه دلیل قائل به حجیت مشخص می شود فقط می ماند اینکه شما کدام را انتخاب کنید.

وجوه عدم حجیت قول لغوی:

الوجه الاول:

---

[1] سه شنبه ۹۶/۱۰/۱۹.

در وجه اول گفته شده است که اموری متصف به حجیت می شوند که دارای فایده و اثر باشند و در قول اهل لغت اثری نیست لغوی ها تفحص می کنند که ببینند که این کلمه در کدام معنایی استعمال شده است اما متعرض نمی شوند که این معنای استعمال شده حقیقی است، مجازی است یا کنایی است یا ... چون لفظ می دانید تارة در معنای کنایی و تارة در معنای حقیقی و تارة در معنای مجازی استعمال می شود.

از قول لغوی همین مقدار مشخص می شود که این لفظ در کدام معنا استعمال شده است اما ما دنبال معنای حقیقی هستیم که کلام صاحب شریعت را بر معنای حقیقی حمل کنیم.

شاهد مثال هم این است که اگر مراجعه کنید به کتاب لغت می بینید که حق با این قائلین است که بین معنای استعمالی حقیقی و مجازی و کنایی جدا نمی کنند مثلا می گویند که اسد استعمال می شود در معنای انسان شجاع اما آیا این معنا حقیقی است یا مجازی یا کنایی؟ این را بیان نمی کنند الا افراد معدودی از لغویین که اشاره به حقیقت یا مجاز یا کنایی بودن این معنا می کنند.

این وجه اول.

مناقشه:

از این وجه جواب داده شده است که معنای حقیقی معیار نمی باشد معیار معنای عرفی است معنای عرفی یک لفظ گاهی اوقات معنای حقیقی است گاهی اوقات معنای کنایی است و گاهی اوقات معنای مجازی و جناب لغوی موارد استعمالی را ذکر می کند که ما از موارد استعمال می توانیم معنای عرفی را پیدا کنیم. چطور؟ گاها بر یک لفظ یک استمعال ذکر می کنند آن معنا معنای عرفی است و اگر چندین معنا ذکر کنند و فقط این معنا در این عبارت سازگار باشد معنای عرفی این لفظ در این عبارت این می باشد بله اگر بیش از یک معنای استعمال شده در عبارت معنی دارد مثلا بگوید اشتریت

عینا که هم با ذهب و هم با فضه می سازد نمی توان معنای عرفی را بدست آورد و می شود مجمل.

پس ما می توانیم از موارد استعمالی که اهل لغت ذکر می کنند معنای عرفی را بدست بیاوریم و همین مقدار برای ما کافی است. و لو معنایی که در عبارت می آید معنای عرفی نباشد اما مشخص است که این معنا در این عبارت درست می باشد و عرفی نمی باشد یعنی دائما به قرینه ذکر می شود اما باز مشخص می شود در این سیاقت این معنا مراد است.

وجه دوم:

گفتند که قول لغوی که حجیت است از باب شهادت در موضوعات است و در شهادت در موضوعات تعدد و عدالت نیاز است یعنی باید شاهد دو تا باشد و هر دو هم باید عادل باشند که شهادت دو عدل را اصطلاحا بینه می گویند. بخلاف احکام که یک ثقه کفایت می کند.

مناقشه:

دو اشکال است:

اشکال اول:

نزاع معروفی است که در موضوعات تعدد و عدالت نیاز است یا خبر ثقه کفایت می کند:

علماء سه دسته اند:

عده ای گفته اند تعدد و عدالت معتبر است مشهور قدما.

عده ای گفته اند که تعدد و عدالت شرط نمی باشد کما یقول به المشهور من المتاخرین.

دسته سوم مثل سید توقف کرده اند.

ما تابع متاخرین شده ایم و گفتیم بینه نیاز نمی باشد و خبر ثقه کفایت می کند.

پس اشکال اول این است که ما تابع کسانی شدیم که گفته اند در موضوعات تعدد و عدالت نیاز نمی باشد و خبر ثقه کفایت می کند.

بله وثاقت اهل لغت هم باید محرز باشد و فرض این است که وثاقت اینها محرز است.

اشکال دوم:

سلمنا که در موضوعات بینه نیاز است دقت کنید ما یک خبر واحد داریم و یک قول اهل خبره. خبر واحد در اخبار عن حس است و خبر واحد در اخبار عن حدس را می گویند قول اهل خبره. ما تسلم کردیم که در موضوعات خبر واحد معتبر نمی باشد و باید بینه باشد اما قول لغوی از باب اخبار عن حدس و قول اهل خبره است و در قول اهل خبره که دیگر تعدد نیاز نمی باشد لذا وثاقت و وحدت کفایت می کند لذا در معلقین به عروة وقتی رسیدند به عدالت مجتهد گفتند که باید یکی از طرق ثبوت عدالت مجتهد دو نقر عادل خبر دهند که مجتهد عادل است و یک نفر عادل کفایت نمی کند. اما وقتی رسیدن به اجتهاد گفتند که اگر یک نفر ثقه خبره خبر دهد کفایت می کند سرش این است که اخبار از عدالت خبر عن حس است لذا در موضوعات کسانی که قائل به تعدد می باشند باید بگویید دو عادل نیاز است اما بحث تشخیص اجتهاد حدسی است و قول اهل خبره می باشد و یک نفر کفایت می کند و قول اهل لغت از باب خبر واحد نمی باشد بلکه از باب اهل خبره است نهایتا در موضوعات حسی می گوییم تعدد نیاز است یعنی در خبر واحد می گوییم که تعدد نیاز است اما در قول اهل خبره تعدد نیاز نمی باشد عدالت از امور قریب به حس است کسی که معصیت الهی و تجری نمی کند. این عادل است.

می گویند که طلبه سیدی خدمت مرحوم خوئی می رفت و ایشان به این شخص کمک می کرد و بعد سوال کرد که چرا در بحث صلاة در جایی که قبله مشخص نمی

باشد می گویند به چهارطرف نماز بخوان اما در بحث تخلی نمی گویند که به چهار طرف تخلی کن. بعد از این سوال دیگر به این شخص مرحوم خوئی کمک نمی کنند. یعنی می فهمد که تا اینجا ما اشتباه می کردیم در مورد این شخص یعنی فهمید که طلبه نمی باشد.

از مرحوم تبریزی نقل شده است که در ا ین اواخر می فرمودند که این اواخر فکر می کنم مجتهد می باشم لذا تشخیص اجتهاد سخت است که گاها خود فرد هم نمی داند.

اما عدالت یعنی ترک معصیت و تجری و این خیلی سخت نمی باشد و با معاشرت با او می توان فهمید که عادل است یا خیر. این شاهد بر این بود که اجتهاد از امور حدسی است و عدالت از امور قریب به حس است.

بحث ما در مورد قول لغوی است اعم از اینکه این معنا را چند اهل لغت گفته باشند یا یک نفر اهل لغت گفته باشد.

وجه سوم از مرحوم آخوند در کفایه است ص ۲۸۷:

مرحوم صاحب کفایه فرمودند که اگر قول لغوی حجت است از باب حجیت اهل خبره است نه از باب خبر واحد. قول اهل خبره هم وقتی حجت است که از قول اینها برای ما وثوثق و اطمینان حاصل شود و از قول اهل لغت برای ما اطمینان و وثوق حاصل نمی شود.

مناقشه:

این فرمایش را نمی توان قبول کرد چه مراد اطمینان شخصی باشد و چه مراد اطمینان نوعی باشد. چرا که قول اهل خبره در نزد کسانی که حجت است مطلقا حجت است و لو مفید اطمینان و وثوق نباشد شاهد این است که قول مجتهد و فقیه که بر عامی حجت است از باب قول اهل خبره حجت است آیا ایشان شرط می کند که فتوا زمانی

حجت است که برای عامی اطمینان و وثوق حاصل شود به حکم الله؟!! خود فقیه هم اطمینان به حکم الله ندارد چه برسد به عامی بلکه می گوید به حسب ادله حکم این است.

اشکال نشود که در این کلام ایشان انکار حجیت قول اهل خبره است چرا که ایشان می گوید که اطمینان حجت ماست نه قول اهل خبره.

جواب این است که ایشان می گوید که ما قائل به حجیت اطمینان نمی باشیم چرا که ایشان تصریح به حجیت اطمینان نکرده اند و ما گفتیم علی القاعده باید قائل به حجیت باشند.

[1]الوجه الرابع:

وجه چهارمی که ذکر شده است در عدم حجیت قول اهل لغت این است که گفته شده است که زمانی قول اهل لغت حجت است که معانی که در کتب لغت ذکر می شود از باب بیان حدسیات و اخبار از حدسیات باشد در حالی که در کتب لغت نقل مسموعات است و اینکه نیاز به حدس ندارد و نیاز به حس دارد لذا قول اهل لغت از باب قول اهل خبره نمی تواند حجت باشد.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال اول:

اینکه گفته می شود که می شنوند که چه می گویند ،،، این کار سختی است که از مجموعات کلمات معنا را استخراج کنند. شاهدش این استکه علمای علوم مختلف زیاد داریم اما علمای لغت کم است در طول تاریخ اسلام اگر بخواهید علمای لغت را بیابید تعدادشان بسیار کم است چرا که علم سختی است تا حدی که گفته شده است تعیین معانی الفاظ غیر ممکن است.

،،،

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۰/۲۰.

برای امتحان چند لفظ را بردارید و معنای آن را بدست آورید کلمات خیلی ساده مثل فرش، مسجد و ... کار بسیار سختی است.

بعضی از این بزرگانی که عمری را در لغت گذاشتند دیگران اینها را به عنوان عالمان لغوی قبول نکردند و گفته اند له اشتغال باللغة کتب لغت فارسی هم اینطور است که بعضی فقط جمع آوری است و آنهایی که خودشان نوشته اند مورد استقبال کسانی که با لغت سر و کار دارند قرار نگرفته اند.

لذا رشته ای است بسیار علمی و حدسی.

سلمنا: نیاز به حدس ندارد و حسی می باشد خوب قبلا گفتیم که خبر واحد در موضوعات هم حجت است.

گفته نشود که اصلا کار اینها اجتهادی نمی باشد و اصلا شرط است که اجتهادی نباشد و نهی شده است از اجتهاد کردن در تشخیص معنا این اشکال وارد نمی باشد چرا که اجتهادی کار کردن لغوی که مورد مذمت واقع شده است آنجائي است که به استعمالات نظر نداشته باشد مثلا در فقه بر اساس برهان عمل کند.

الوجه الخامس:

شاید مهمترین وجه اشکال متاخرین این استکه گفته اند که لغوی معانی الفاظ را می نویسد آن که حجت است ظهور و معانی مدلولات تصوری الفاظ،،،، و ظهور مدلولات تصدیقیه ظنیه است لغوی از معانی تصوریه سخن می گوید که اصلا موضوع حجیت نمی باشد و اصلا از ظهور صحبت نمی کند خوب چرا به قول لغوی مراجعه کنیم؟!!!

می گوید یکی از معانی اسد حیوان مفترس و یکی رجل شجاع است اما اینکه در این کلام ظهور در کدام دارد این را چیزی نمی گوید لذا آنچه که خبر می دهد موصوف به حجیت نمی شود و آنچه که موصوف حجیت است خبر نمی دهد.

مناقشه:

اینکه گفته اند ظهور حجت است و مدالیل تصوریه الفاظ موضوع حجیت نمی باشند،،، این درست است اما در استظهار نقش دارد. درست است که ظهور نمی باشند اما ظهور ساز است که در ظهور استعمالی مستقیما و در ظهور جدی به واسطه ظهور استعمالی نقش دارد.

لذا به اعتبار این که دخیل است موصوف به حجیت می شود لذا کلمات لغوی در استظهار ما غیر مستقیم نقش دارد همین مقدار کافی است که قول اهل لغت متصف به حجیت شود.

نتیجه بحث این شد که این وجوه در عدم حجیت تمام نمی باشد و از نقد این وجوه مشخص می شود که قول لغوی حجت می شود و ما هم قائل به حجیت شدیم لذا اگر مراجعه به کتب لغت کردیم ،،،و استظهاری کردیم این استظهار حجت است.

پس بنابر این قول لغوی حجت است و می تواند به قول لغوی مراجعه و استناد کنیم.

خوب قول اهل لغت در جایی حجت است که معارض نداشته باشد که در ظرف تعارض هیچ کدام حجت نمی باشد یا قول اقوی خبرة حجت است.

هذا تمام الکلام فی الجهة السادسة.

الجهة السابعة: الظهور الحالی

ظهور بر دو قسم است: ظهور لفظی و ظهور حالی.

ظهور لفظی مربوطه به باب لفظ و لافاظ است و ظهور حالی مربوط به افعال انسان و آنچه مربوط به غیر لفظ است مثل ظهور سکوت یا مقام که ظهور سکوتی و مقامی می گوییم،،. تا اینجا مشخص شد ظهور لفظی حجیت است آیا ظهور حالی حجت است؟

در این که در سیره عقلاء حجت است بحثی نمی باشد در سیره عقلاء ظهور حجت است چه ظهور لفظ باشد چه ظهور حال و فعل. اما در اثبات حجیت آن باید دقت کنیم دچار مشکل نمی شویم چرا که وجوهی که برای اثبات حجیت ظهور لفظی گفتیم در اینجا دیگر نمی آید مثلا به سیره متشرعه که دلیل ظهور لفظی بود برای اینجا به درد خورد چرا که یک ظهور حالی از ائمه باشد و تکلیفی هم در کار باشد این ظهور را ما نداریم و قابل اثبات نمی باشد اصلا ظهور حال کم است و بعد در باب تکلیف هم باشد باز کمتر است.

اما به سیره عقلاء می توان تمسک کرد اما به شرطی که امضاء این سیره به سکوت نباشد. دلیل امضاء ما ظهور حالی و سکوت بود در اینجا به سکوت ائمه ظهور حالی نمی توان تمسک کرد چرا که محل بحث ما می باشد و حجیت خود ظهور حالی را به خود ظهور حالی نمی توان اثبات کرد.

مثلا بگوییم که ما قطع داریم که اگر شارع مخالف بود این مخالفت را به ما منتقل می کرد.

در اینجا از وجدان و قطع و اطمینان استفاده کردیم.

دقت کنید ما احادیثی داریم که ما را ترغیب کرده است به اخذ به حدیث نبوی یا امام. برای حجیت ظهور حالی به این احادیث هم نمی توانیم اخذ کنیم؟ چرا که ظهور حالی امام مصداق حدیث نمی باشد اگر بخواهیم الغاء خصوصیت کنیم از حدیث این اشکال ندارد به نحوی الغاء خصوصیت کنیم که پای اطمینان و قطع در میان باشد نه پای ظهور حالی.

ما آتاکم الرسول یعنی آنچه را که رسول گرامی فرموده است نه آنچه ظهور حال او بود.

لذا برای اثبات حجیت ظهور حالی باید به گونه ای عمل کنیم که پای خود ظهور حالی به میان نیاید.

و این ظهور حالی را حجت می دانیم و قطع و اطمینان داریم که اگر مخالف بود شارع به ما می رساند لذا حجیت ظهور حالی به اطمینان در امضاء سیره اثبات شد.

تحریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - محرر: مهدی بهرام بیگی

الإجماع:

معنی الاجماع:

فی معناه اللغوی: المشترک اللفظی بین العزم و الاتفاق.

اجماع در معنای لغوی مشترک لفظی است بین عزم و اتفاق.

فی معناه الاصطلاحی:

اجماع در معنای اصطلاحیش با توجه به معنای دوم مد نظر است که اتفاق باشد در بین علمای موافق و مخالف این اجماع تعریفات متفاوتی پیدا کرده است که ذکر اینها اطاله وقت است لذا فقط اشاره می کنیم به تعریف میرزای قمی صاحب قوانین که بین متاخرین امامیه پذیرفته شده است.

عند المیرزا القمی: الاتفاق الکاشف عن رأی المعصوم علیه السلام

مرحوم میرزا تعریفی گفته اند که متاخرین به این معنا به کار می برند.

مرحوم میرزا در تعریف اجماع فرموده اند « و أمّا الثانی[1]: فهو اتّفاق جماعة یکشف اتّفاقهم عن رأی المعصوم،[2] ».

تکمیل المرحوم الصدر لتعریفه رحمه الله: اتفاق عدد کبیر من اهل الفتوی المحرز للحکم الشرعی.

مرحوم صدر این تعریف را اصلاح کرده است اصلاح شکلی نه محتوایی.

---

[1] (۱) و هو الذي يناسب مذهب الخاصة.

[2] میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، القوانين المحكمة في الأصول (طبع جديد) ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۳۰ ق.

اتفاق هر جماعتی مراد نمی باشد حتما آن جماعت باید فقهاء باشند لذا اگر اتفاق فلاسفه ما را به رای معصوم رساند این اصطلاحا اجماع نمی باشد. بله مراد صاحب قوانین هم این بوده است لذا گفتیم این اصلاح اصلاح شکلی است نه محتوایی لذا گفته اند اتفاق جماعة من الفقهاء و بعد دیده است که رای امام که دخالت ندارد آنچه مهم است حکم شرعی است خود رای امام کاشف از حکم شرعی است لذا بعد از تاملها تعریف را اینطور بیان فرمودند: «الإجماع اتفاق عدد کبیر من أهل النظر و الفتوی فی الحکم بدرجة توجب إحراز الحکم الشرعیّ،[1]»

این را دقت کنید اتفاق عدد کبیری باشد اگر دو فقیهی باشد که ما به حکم الله مطمئن شویم به حکم الهی از قول این دو این اجماع نمی باشد اصطلاحا لذا باید عدد کبیر باشد. اینجا باید عدد به اندازه ای باشد که ما قاطع یا اطمینان به حکم شرعی پیدا می کنیم.

این تعریف تقریبا تعریف پذیرفته شده ای است اگر دقت کنید با تعریف میرزا فرقی نمی کند و فقط اصلاح کرده است.

اجماع بر سه قسم است:

اجماع محصل، اجماع مرکب،اجماع منقول لذا در سه مقام بحث می کنیم:

[2]المقام الاول: الاجماع المحصّل.

اجماع محصل یعنی اجماعی که خود فقیه عدد کبیر را به دست می آورد. ،،،،

تعداد زیادی از فقهاء فتوابه امری داده اند حال هم عصر بوده اند یا هم عصر نبوده اند. آیا از این عدد کبیر می توان به حکم شرعی رسید یا خیر؟ کسانی که گفته اند که ما

---

[1] دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) ؛ ج۱ ؛ ص۲۷۳، صدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) ـ قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۸ ق.

[2] شنبه ۹۶/۱۰/۲۳.

از اجماع فقهاء می توانیم به حکم شرعی برسیم سه مبنای بر وصول به حکم شرعی دارند:

المبانی فی کیفیة الوصول الی الحکم الشرعی فی الاجماع:

یک مبنا بر اساس عقل عملی است و یک مبنا بر اساس عقل نظری است و یک مبنا بر اساس دلیل و تعبد شرعی است لذا اجماع را بر اساس هر سه مبنا بررسی می کنیم.

المبنی الاول: قاعدة اللطف یوجب العلم بالحکم الشرعی فی الاجماع.

منبای اول بر اساس قاعده ای که مربوط به عقل عملی حجیت اجماع محصل را به دست می آوریم و حکم شرعی. این قاعده عقل عملی قاعده لطف است . اشاره ای به قاعده لطف و اساس این قاعده کنیم. در ضمن این قاعده منسوب به قدماء علمای ما منهم شیخ طوسی است که می گفتند که جمعی از قدمای ما مثل مرحوم شیخ بر اساس قاعده لطف اجماع را کاشف از حکم شرعی قرار می داده است.

توضیح قاعده اللطف:

نزاع معروفی بین معتزله و اشاعره در گرفته بوده است که آیا ما حسن و قبح عقلی داریم یا خیر؟ معتزله از کسانی بودند که قائل به حسن وقبح عقلی شده اند بر خلاف اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی شدند.

عدلیه از معتزله تبعیت کرده و قائل به حسن و قبح عقلی شدند.

یک مسئله دیگر این بود که بین متکلمین یک امر مورد اتفاق بود و آن اینکه حق تعالی فاعل مختار است. فاعل یا مرید است یا غیر مرید و مرید به مختار و غیر مختار تقسیم می شود و خداوند عالم فاعل مختار است و فعل اختیاری است که متصف به حسن و قبح عقلی می شود لذا فعل خداوندی می تواند به حسن وقبح عقلی متصف شود جماعتی از متکلمین قائل بودند به حسن لطف بر خدواند این حسن دو فرد دارد حسن لازم و حسن غیر لازم حسن واجب و حسن مستحب می گفتند که لطف از

خداوند به حسن لزومی متصف است. اگر خداوند موجودی را خلق کند که آن موجود آخرت دارد بر خداوند لازم است که آنچه که موجب سعادت اخروی اوست و آنچه که موجب دوری از شقاوت در آن عالم است را به او واصل کند و به او بگوید بر خداوند خلق لازم نمی باشد اما اگر موجودی را خلق کرد باید مقربات و مبعدات را بیان کند در آخرت. بعضی تعمیم داده اند که باید موجبات شقاوت و سعادت دنیوی و اخروی را هم بیان کند.

اسم این قاعده را قاعده لطف گذاشتند که بر خداوند لازم است ما یقربه الی الثواب و ما یبعده من العقاب را مطرح کند و بیان کند و بعضی که به جای ثواب و عقاب سعادت و شقاوت را بیان کردند به سعادت و شقاوت دنیوی هم نظر داشتند کما این که بر خداوند واجب دانسته اند که پیامبری و امامی بفرسد به مقتضای قاعده لطف.

لذا در نظر متکلم اولین انسان امام و پیامبر است لذا نصب امام بر مومنین به اسلام و ارسال رسول به قاعده لطف واجب است لذا آخرین انسان هم باید هم امام باشد و هم رسول.

اما ،،،

وجه تسمیه اش این است که بعضی گفته اند به معنای لغوی لطف است یعنی این لطف خداوند است و بعضی گفته اند که تادبا لطف گفته اند به خاطر این که بر خداوند واجب و لازم است اما در مقام تعبیر تادبا صحبت کرده اند و گفته اند که لطف خداوند است.

تطبیق در ما نحن فیه:

مرحوم شیخ می فرموده اند اگر جماعتی بسیار زیادی از فقهاء اتفاق کنند بر یک فتوایی بر یک حکمی که خلاف شرع می باشد برای خداوند لازم است از باب مقربیت به سعادت و مبعدیت از شقاوت لا اقل ایجاد اختلاف کند نه اینکه یک فتوایی را بگویند

که اشتباه باشد. لذا اگر دیدیم که عدد زیادی از فقهاء یا تمام فقهاء یک عصری اتفاق بر حکمی داشند به مقتضای قاعده لطف باید ،،،،

خداوند کاری می کند که جمعی از فقهاء فتوایی مطابق واقع دهند. خوب طبیعی است که دو بحث شود که قاعده لطف فی نفسه تمام است یا خیر؟

بحث دوم بحث صغروی است که این ما نحن فیه صغرای این قاعده لطف است یا خیر؟

مرحوم صدر بحث کبروی انجام داده اند و چون قائلند که قاعده تمام نمی باشد وارد تطبیق نشدند.

گفته اند که این قاعده نا تمام است یعنی این که شما گفتید که اجماع فقهاء بر بر یک امر غیر واقع و غلط مصلحت و موافق حکمت نمی باشد پس شارع باید لااقل ایجاد اختلاف کند این کلام تمام نمی باشد چرا که ما فقط می دانیم که خداوند بر اساس حکمت عمل می کند اما این که چه مصلحت است و چه مصلحت نمی باشد یا چه حکمت است و چه حکمت نمی باشد ما نمی توانیم نوعا تشخصی دهیم. دنیا دار تزاحم است تارة امری مصلحت است و مزاحم با مصلحت اهمی است یا مفسده اهمی است،،، خصوصا در نظر بگیریم نسبت به آینده خیلی بعید ممکن است رفتاری در امروز مصلحت داشته باشد اما در هزار سال قبل همین رفتار ایجاد اختلال در نظام اجتماعی آن زمان نمی کرده است ما نمی دانیم که این حکمت است. در دنیا شرور زیاد است اما هیچ زمانی نگفتیم که خداوند حکیم نمی باشد چون می تواند این شرور جزء مصلحت عالم است یعنی اگر این شرور حذف شود مفسده آن عالم بدون شرور از این عالم با شر بیشتر باشد کما این که می گفتند عالم نظام احسن است در عین حال مراد اینها این نبوده است که در این عالم شرور نمی باشد اما این عالم بهترین نظام ممکن است بله صدها هزار و میلیاردها شرور در این عالم است اما عالمی که شرور کمتری از این عالم داشته باشد وجود ندارد و این عالم، عالمی است با اقل شرور. در این نظام مرگ و مریضی و سیل و آتش سوزی است اما با این وجود بهترین نظام است البته بر اساس

یک استدلال نه بر اساس استقراء. حکمت هم این طور است که نمی دانیم حکمت چه می باشد. بله اگر خدا کاری انجام داد می فهمیم که کار او حکیمانه بوده است اگر ارسال رسل کرد می دانیم این ارسال رسل حکمت دارد. بله ممکن است که این اتفاق بر حکم خلاف شرع مفسده اعظمی را دفع می کند یا مصلحت بیشتری دارد نسبت به مصلحت اتفاق بر حکم مطابق با واقع.

لذا ایشان رفته اند سراغ حساب احتمالات برای اثبات رسالت خاصه ،،،،نه رسالت عامه. یعنی ارسال رسول را نمی توانیم اثبات کنیم که به حساب احتمالات اما از این که این رسل را فرستاد می دانیم که مطابق حکمت است.

این قاعده کبرایی است که هیچ زمانی صغری پیدا نمی کند ما از کجا می دانیم که کار حکیمانه چه می باشد مائیکه در این دنیا در برحه محدودی قرار گرفتیم زمانا و مکانا در این دنیا با عمق و طول و عرض مکانی و زمانی از کجا می خواهیم بفهمیم که این کار حکیمانه است یا خیر.

لذا می توان گفت که الکذب المضر قبیح و الصدق المفید حسن این قضه صادق است اما اینکه کذب مضر و صدق مفید چه می باشد ما نمی توانیم بفهمیم.

پس مرحوم صدر قاعده لطف را در اصول و فقه و کلام قبول نکرده است متکلمین در رسالت و امامت عامه استفاده می کردند اما در رسالت و امامت خاصه دیگرا از قاعده لطف استفاده نمی کردند و از قاعده دیگر استفاده می کردند اما مرحوم صدر حساب احتمالات را جایگزین قاعده لطف کردند و به وسیله آن رسالت و امامت خاصه را اثبات می کردند یعنی استدلال می کردند بر اینکه این امامی که است امام است و این رسولی که است رسول است و آنچه که مهم هم است رسالت و امامت خاصه است اما این حساب احتمالات دیگر نمی توانسبت امامت و رسالت عامه را اثبات کند.

این ماحصل کلام شیخ و نقد مرحوم صدر.

به نظر می رسد که قاعده لطف در بحث اجماع کارساز نمی باشد اگر در دیگر جاها کارساز باشد. لذا ما اشکال مرحوم صدر را قبول کردیم.

[1]المبنی الثانی: حساب الاحتمالات یکشف عن ارتکاز الاصحاب علی الحکم الشرعی الناشی من التلقی عن المعصوم او امضائه علیه السلام.

مبنای دوم بر اساس عقل نظری است یعنی بگوییم اجماع معتبر است و کاشف است از حکم شرعی بر اساس عقل نظری.

این مبنای دوم مبنای مرحوم صدر می باشد حاصل کلام ایشان این است که اگر ما یک توافقی و یک اتفاقی از علماء و فقهاء داشته باشیم با شرائطی که بعدا خواهیم گفت ما کشف می کنیم یک دلیل شرعی بر این حکم وجود داشته است که این دلیل شرعی را بعدا توضیح خواهیم داد. در این صورت این اجماع حجت است و متعبر است چرا که باعث شد علم پیدا کنیم به دلیلی بر حکم شرعی.

بیان مرحوم صدر: ایشان از حساب احتمالات استفاده کرده اند که اگر فقیه خبر از حکم شرعی می دهد افتاء یعنی اخبار از یک حکم شرعی اصلا افتاء یعنی اخبار ما می دانیم که یک فقیه وقتی خبر می دهد از یک حکم شرعی حتما یک دلیلی دارد احتمال نمی دهیم که فقیه بدون دلیل بر اساس امیال نفسانی و رغبات خودش همینجوری اخبار از حکم شرعی دهد و بگوید فلان عمل حرام یا واجب می باشد بلکه بر اساس یک دلیل شرعی است. پس اخبار از یک حکم شرعی اخبار از دلیل بر حکم شرعی است. اخبار بر دو قسم است اخبار حسی و اخبار حدسی. اخبار حسی اخباری است که بر اساس مدارک حسی مثل شنیدن و دیدن و لمس کردن اما اخبار حدسی مبتنی بر مدارک اجتهادی و استنباطی است مثل این که فقیه فتوا می دهد یا طبیب می گوید که شما فلان مرض را گرفته اید یا می گوید درمان شما در فلان دارو است این مرض را حس نکرده است بلکه بر اساس قرائن و شواهدی استنباط کرده و حدس زده است یعنی حدس زده

[1] یکشنبه ۹۶/۱۰/۲۴.

است که با توجه به این خصوصیات باید مریضی او این باشد. وقتی که فقیه فتوایی می دهد این إخبار حدسی است از وجود دلیل نه اخبار حسی چرا که اگر اخبار حسی در کار بود دلیلش را ذکر می کرد بلکه بر اساس قرائن و شواهدی به یک حکم شرعی رسیده است. بعد ایشان می فرماید که در هر اخبار حسی احتمال اصابت و عدم اصابت است در اخبار حدسی هم احتمال اصابت و عدم اصابت است اگر ما یک خبر حسی داشته باشیم احتمال اصابت به واقع پنجاه درصد است و اگر همین خبر را دو مخبر بیاورند احتمال اصابت از پنجاه درصد بیشتر است و اگر تعداد مخبرین از این خبر واحد، بیشتر شود احتمال اصابت بیشتر می باشد اگر این مخبرین بیشتر شود به یک حدی می رسد که احتمال اصابت می شود صد در صد اگر صد درصد هم نشود عملا می شود صد در صد یعنی من به آن احتمال خلاف بی اعتنا می شوم که در جایی است که به اصابت اطمینان داشته باشم. ایشان می گوید عین این کلام در اخبار حدسی هم می آید اگر یک خبر حدسی را یک مخبر بگوید احتمال اصابت پنجاه درصد است اگر دو مخبر بگوید احتمال اصابت به واقع بیشتر می شود هر چه عدد مخبرین بیشتر شود درجه احتمال بیشتر می شود یا احتمال صد درصد می شود یا قریب به صد در صد. خوب این را مرحوم صدر فرموده اند خوب دقت کنید که ایشان قائلند که اجماع از این قبیل است وقتی عدد کبیری از علماء و فقهاء ما فتوا می دهند این إخبار حدسی نسبت به یک دلیل شرعی است هر چه اخبار بیشتر شود احتمال وجود این دلیل شرعی بیشتر می شود تا جایی که یا صد در صدی می شویم یا قریب به صد در صد.

الشروط التی بها یحصل العلم او الاطمینان بوجود الدلیل الشرعی و اصابة الاجماع بالواقع:

اما ایشان می فرمایند که از این اتفاقها اطمینان یا قطع به وجود دلیل شرعی و تطابق این مفاد اجماع با واقع زمانی حاصل می شود که چهار شرط وجود داشته باشد. این چهار شرط عبارت است از:

الشرط الاول: أن یکون المجمعین من الفقهاء القدماء.

مجمعین از قدماء فقهاء ما باشند یعنی فقیهان در عصر غیبت صغری یا قریب به غیبت صغری باشند. اگر اینطور باشد این اتفاق کشف می کند از ارتکازی بر این حکم در ذهن اصحاب ائمه علیهم السلام. اگر قدماء من الفقهاء فتوا دهند به وجوب خمس فائده این نشان می دهد که در ارتکاز اصحاب ائمه وجوب خمس فائده بوده است نمی شود در ارتکاز اصحاب ائمه وجوب خمس فائده نبوده باشد و یک دفعه در ارتکاز قدماء از فقهاء هم عصر با اصحاب این ارتکاز ایجاد شده باشد. یا مثال دیگر اینکه قدماء از فقهاء در شبهات حکمیه بعد از فحص برائتی بوده اند انشاء الله در بحث اصول عملیه می گوییم که دلیل ما بر برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد الفحص دلیل ما به مشکل بر خورد می کند چون تمام روایات باب در مورد شبهات موضوعیه است و به حسب ظاهر روایت معتبری در شبهات حکمیه دال بر برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد الفحص نداریم گفته شده است که فتوای فقهاء نشان می دهد که ارتکاز اصحاب ائمه بر برائت بوده است و الا چطور می شود ارتکاز اصحاب ائمه بر احتیاط بوده است و در زمان کوتاهی این ارتکاز تبدیل شود به برائت در ارتکاز فقهاء هم عصر آنها. این مهمترین دلیلی بوده است که ما برای برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد از فحص ارائه کردیم و در دیگر دلائل خدشه کردیم.

الشرط الثانی: عدم ذکر دلیل للاجماع من تمام او اکثر المجمعین.

شرط دومی که ذکر کرده اند این است که مجمعین برای اجماع خود همه شان یا اکثرشان مدرکی ذکر نکرده باشند اگر مدرکی ذکر کرده باشند این نشان می دهد که مجمعین علما یا احتمالا مدرکشان این دلیل است و دلیلشان در نزد ما تمام نمی باشد&&& لذا نشان دهنده ارتکاز اصحاب ائمه در زمان ائمه نمی باشد.

اما مرحوم صدر خودشان هم متوجه شده اند که گاهی اوقات اگر مدرکی هم ذکر بکنند باز مشکلی ندارد چرا که ملاک این است که ارتکاز را به دست بیاوریم مثلا در همین برائت شرعیه دلیلی هم ذکر می کردند برای برائت شان که پیش ما تمام نمی باشد

اما این نشان می دهد که اگر در شبهات حکمیه احتیاطی بودند این ارتکاز بر برائت شکل نمی گرفت که بخواهند به این دلیل عمل کنند در بین فقهاء قدیم این طور بوده است نوعا و غالبا ارتکاز اول شکل می گرفت و بعد دنبال دلیل بودند اگر ارتکاز بر احتیاط بود دیگر ارتکاز بر این احتیاط بوده است و به این دلیل استناد نمی کردند. به لحاظ روانی اگر به نظر و رایی معتقد باشیم گویا به لحاظ ذهنی ذهن ما دچار فلج و شللی می شود و نمی تواند مناقشه این وجه را متوجه شود و اگر اعتقادی داشته باشیم و دلیلی بر خلاف آن باشد تمام قوای ما درگیر می شود که این دلیل را به زمین بزنیم.

لذا ما دائما اول رای و اعتقاد را می گیریم و بعد مدلل می کنیم در قدیم هم اینطور بوده است لذا نتیجه می گیریم که با وجود اشتباه بودن مدرک ذکر شده نفس استناد به مدرک نشان دهنده این است که ارتکاز اصحاب ائمه بر برائت بوده است.

الشرط الثالث: عدم وجود القرائن و الشواهد علی خلاف اتفاقهم.

باید قرائن متعاکس وجود نداشته باشد گاهی اوقات فقهاء فتوایی داده اند اما قرائن بر خلاف است یعنی متوجه می شویم در ارتکاز اصحاب ائمه نمی توانسته است این رای باشد وقتی فقهاء فتوایی داده اند از قدما اما در مقابلش قرائنی داریم که ارتکاز اصحاب ائمه را بر خلاف این اجماع قرار می دهد دیگر این اتفاق کاشف از دلیل شرعی نمی باشد. این ارتکاز را از شواهد و قرائن تاریخی یا روایی یا اعتباری بدست می آوریم یعنی اگر ارتکاز بر خلاف این بود حتما باید به ما بیش از این می رسید مثلا گفته شده است که اگر واقعا اناء می بایست سه بار شسته می شد باید خیلی مورد روایت واقع می شد چرا که غسل برای ازاله وساخت محسوس و غیر محسوس است و تعدد خلاف طبع است مگر درجایی که وساخت باقی بماند لذا این امرِ خلاف طبع، باید بیش از این در روایات منعکس می شد در اینجا این اجماع دیگر کاشف نمی باشد.

گاهی وقتها اجماع بر اساس یک روایت شکل می گیرد و مجمعین دچار غفلت از این ارتکاز می شده اند.

مثل این بحث استقبال و استدبار در باب تخلی است که اگر حرام بوده خیلی باید منعکس می شد و سوال و جواب می شد چرا که امری است که دائما انسانها مبتلاء بوده اند و قبله هم مشخص نبوده است اما الان از خیابان و یا از اینکه مستراحها رو و پشت به قبله نمی باشد قبله را می فهمیم اما در قدیم این طور نبوده است. این همه مسافرت می رفته اند در یک روایت سوال نشده است که در مسافرت برای قضاء حاجت چه باید بکنیم؟ برای نماز سوال کرده اند اما این سوالات درباب نماز جواب نمی داده است دائما نماز در مسجد بوده است و اصلا نمازِ در غیر مسجد متعارف نبوده است.

این نشان می دهد در ارتکاز اصحاب ائمه این حرمت نبوده است. با اینکه در این مسئله اسقبال و استدبار همه قدما فتوا به حرمت داده اند بخلاف بعضی مثل صاحب مدارک.

الشرط الرابع: عدم احتمال حصول هذا الاتفاق على اساس قاعدة عقلية او عقلائية و صغروية هذه الفتوى لكبرا و نحن منكر هذه الصغروية.

شرط چهارم این است که این مسئله باید از مسائلی باشد که احتمال ندهیم یک قاعده عقلی یا عقلائی بوده است و بر اساس این قاعده فتوا داده اند یا مسئله را فرع یک کبری می دانند که ما آن را فرع آن کبری نمی دانیم.

در ما نحن فیه این تفریعات امر متداولی است که تفریع می کنند و در حالی که این تفریعیت درست نمی باشد.

پس بنابراین طوری نباید باشد که احتمال بدهیم که مستند یک قاعده عقلائي است که مثلا فتوا بدهند به قاعده اتلاف که اسباب ضمان است یا این که ید سبب الضمان است.

در اینجا مدرکی ذکر نکرده اند ولی احتمال می دهیم که این را از باب قاعده عقلائي یا عقلی یا تفریع فلان کبری بوده است به خلاف شرط دوم که دلیل ذکر کرده اند. لذا این شرط به شرط چهارم بر نمی گردد.

این ما حصل فرمایش ایشان.[۱]

مناقشة: التهافت فی کلامه صدرا و ذیلا أنه شرع فی البیان بکاشفیته عن الدلیل و انتهاه بکاشفیته عن ارتکاز اصحاب الائمه علیهم السلام.

در فرمایش ایشان صدرا و ذیلا مقداری تهافت است یعنی ایشان شروع می کند که این اخبار کاشف از دلیل شرعی است و بعد در انتهاء منتهی می شود به ارتکاز اصحاب ائمه لذا روح کلام ایشان این است که فتاوای قدماء از فقهاء که یا در غیبت صغری بودند یا قریب به آن یعنی نهایتش مثل شیخ که در عصر سه یا چهار بوده اند اگر این اجماع با مجموع شواهدی باعث و مفید علم به ارتکاز اصحاب ائمه شود که می فهمیم که این ارتکاز یا از ائمه اخذ شده است و یا مورد امضاء ائمه بوده است اگر فتوا داده اند به نجاست خمر این نشان می دهد که در ارتکاز اصحاب ائمه بر نجاست خمر بوده است چرا که اگر ارتکاز اصحاب ائمه بر نجاست خمر نبوده است عادتا نمی شود که اتفاق و ارتکاز فقهاء بر نجاست خمر باشد. و بعد از علم به این ارتکاز برای ما علم ایجاد می شود که این ارتکاز را یا از ائمه اخذ کرده اند یا مورد امضاء ایشان بوده است. اگر مراد ایشان چنین چیزی باشد این اشکال ندارد یعنی از اجماع به ارتکاز فقهاء و ارتکاز اصحاب ائمه می رسیم و از ارتکاز به تلقی حکم از معصوم یا امضاء ایشان می رسیم. اگر اینطور باشد آن وقت آن نزاع معروف بین ما و مشهور شکل می گیرد و آن اینکه مشهور قائل به حجیت این علم فقیه می باشند چه علم شخصی باشد و چه علم فقیه نوعی باشد هم بر اساسش می تواند فتوا دهد و هم می تواند عمل کند اما بنا بر مختار ما گفتیم علم حجت نمی باشد ما بر اساس علم عمل می کنیم و نمی توانیم بر اساس آن احتجاج کنیم. بله اگر این علم ما نوعی باشد یعنی اینچنین اتفاقی برای نوع فقیهان و اهل علم افاده علم کند آن سبب می شود سبب و اماره عند العقلاء و می توان به آن اخذ کند. پس اولا باید اتفاقی باشد که برای ما علم به ارتکاز اصحاب ائمه و بعد علم به حکم شرعی حاصل شود و این علم هم باید نوعی باشد یعنی دیگران هم اگر در مقابل

---

[۱] کتاب دورس ج ۱ ص ۳۷۷ و دروس ج ۲ ص ۴۱۷.

این اتفاق قرار گیرند این علم برای آنها حاصل می شود در این صورت این اتفاق و حساب احتمالات و شواهد که سبب این قطع می باشد می شود حجت ما. و نوعا هم کار بسیار دشواری است که تشخیص داده شود که این علم ما علم نوعی است یا شخصی چرا که در این نوع موارد حالات ذهنی و شخصی ما نقش دارد در ارتکاز خوانی سابقه و لاحقه ذهنی ما نقش دارد ممکن است ما به لحاظ سابقه و لاحقه فرد نوعی نباشیم مثلا فردی می باشیم که نجاست برای ما خیلی مهم است تا فتوای فقهاء را در نجاست ببیند علم به ارتکاز بر نجاست حاصل می شود و اگر برای کسی این نجاست و طهارت مهم نمی باشد برای او این علم به ارتکاز حاصل نمی باشد. اگر تشخیص دادیم این علم ما نوعی است نه شخصی این اتفاق می شود مستند ما و مستندا به آن فتاوی می تواند عمل کند و فتوا دهد.

لذا فی الجمله با کلام ایشان موافق می باشیم این که می گوییم فی الجمله نه بالجمله یکی به لحاظ تهافت صدر و ذیل و یکی به خاطر این که ایشان قطع را حجت می داند است.

تنها مثالش هم در نزد ما این برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد الفحص می باشد یعنی از این اتفاق علماء بر برائت شرعیه علم حاصل می کنیم بر ارتکاز اصحاب ائمه بر این برائت و از همین استفاده می کنیم این ارتکاز را از ائمه تلقی کرده اند. دقت کنید ما دو برائت عقلیه و عقلائیه را منکریم ما چهار برائت به نگاه وسیعتر داریم برائت عقلیه و عقلائیه و شرعیه و عرفیه. برائت عقلیه و عقلائیه را منکریم و برائة عرفیه تابع اعراف خاص است و برائت شرعیه را قائلیم به همین بیان در شبهات حکمیه بعد از فحص اما در مورد برائت در شبهات موضوعیه ما روایت داریم.

بله ما در ما نحن فیه قائلیم حساب احتمالات دخالت دارد با نظر به دو عامل کم و کیف.

[1]المبنی الثالث: أن الدلیل الشرعی یحکم باعتبار هذا الاجماع أی یکون الاجماع معتبرا تعبدا.

مبنای سوم در اعتبار اجماع این است که بگوییم که اجماع معتبر است از باب تعبد و دلیل شرعی.

روایتی در بین عامه نقل شده است که عامه بر اساس این روایت به اعتبار اجماع استدلال هم کرده اند.

این روایت نبوی است: «لا یجمع الله هذه الامة علی الضلالة ابدا»[2].

پس بنابراین از اجماع می توانیم استفاده کنیم به خاطر اینکه در واقع شارع تعبد کرده است چرا که عقلا محذوری ندارد که مجمعین اشتباه کند کما اینکه امکان دارد همه انسانها دچار خطاء مشترکی شوند چه برسد به فقهاء یا امت اسلامی اما از این روایت استفاده می شود که مورد اجماع واقع است. این روایتی است که به آن استناد کرده اند بر اعتبار اجماع. لذا اجماع اماره و یک حجت شرعی می شود.

مناقشات:

بر این مبنا اشکالاتی شده است:

المناقشة الاولی: هذه الروایة نبوی و لم یذکر فی منابعنا.

این روایت نبوی است و در کتب عامه آمده است و وثاقت روات آنها در پیش ما ثابت نمی باشد.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۱۰/۲۵.

[2] و هذا تمام الحديث: ۳۵۹ ـ حدثناه أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن يحيى ، ثنا محمد بن المسيب ، ثنا يعقوب بن إبراهيم ، ثنا المعتمر بن سليمان ، حدثني أبو سفيان المديني ، عن عبد الله بن دينار ، عن ابن عمر ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبدا ، ويد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار » . المستدرک علی الصحیحین للحاکم ج ۱ ص ۳۷۹.

ان قلت: هذه الرواية مستفيضة.

اشکال شده است به اینکه این خبر مستفیضه است و خبر مستفیض حجت سا و لو رواةاز ضعاف باشند

قلت: أن الخبر المستفيض حجة عقلائا اذا لم يكن القرائن الظنية القدحية.

جواب داده شده اند که حجیت خبر ثقه و خبر مستفیض در صورتی است که قرائن بر خلاف نباشد که در این جا قرائن بر خلاف است عده ای ادعا کرده اند که عامه این روایت را برای توجیه اجماع و اتفاقشان بر امر خلافت آن چند نفر جعل کرده اند و الا چنین روایتی از رسول اکرم نرسیده است.

تعليقة: أن هذا موجب لعدم حجية هذا الخبر المستفيض اما لا بأنهم جلعوا هذه الرواية بل تحقق قهرا.

می دانید در علم جدید در گذشته فکر می کردند که این مطالب دروغ را عده ای جعل می کنند با اینکه می دانید در جامع با توجه به مقتضیات جامعه مطالب غیر واقع خود به خود شکل می گیرد مثلا شخصی آدمی است محبوب مثل شیخ انصاری در حوزه خود به خود کراماتی برای شیخ شکل می گیرد و احتمال می دهیم این کرامات که برای مرحوم شیخ شکل گرفته مطابق با واقع نباشد با اینکه این شخص هم آدم بزرگواری بوده است اما ینطور نبوده است که این کرامات را کسی برای او جعل کرده باشد. البته این فقط صرف مثال بوده است. کلا شخصیتهایی که در جامعه شرائط ویژه ای داشته باشند حال از محبوبیت یا مبغوضیت برخوردار باشند خود به خود مطالبی در اطراف آنها شکل می گیرد. لذا این روایت هم اگر قرار بوده است برای توجیه این مطلب خلافت و حکومت بعضی از خلفاء باشد، لازم نیست که این را کسی جعل کند بلکه ممکن است خود به خود شکل گرفته باشد.

مثلا اول گفته می شود که این امت مورد عنایت الله است. بعد گفته می شود که این امت مورد نظر رسول خدا بوده است و بعد از این گونه مطالب تدریجا این کلام شکل می گیرد که لا یجمع الله هذه الامة علی الضلالة ابدا. اصلا اولی ندارد و گذر زمان

این را شکل می دهد. البته نمی خواهیم بگوییم این روایت از این قبیل است ممکن است از این قبیل باشد و اصلا لازم به جعل نمی باشد.

یعنی روی این مسئله تحقیق علمی صورت گرفته است و کار علمی شده است مثلا به صد نفر آدم یک جمله ای گفته اند که اولی به دومی و دومی به سومی به همین صورت تا صدمین نفر برساند. بعد دیده اند که هیچ زمانی هیچ جمله ای سالم از تحریف نمانده است و گاها در این سیر آنقدر تغییر حاصل شده است که اصلا جمله اولی با جمله ای که صدمی گفته است ربطی وجود ندارد. این اقتضای زندگی اجتماعی استکه این طور تحریفها و تغییر ها صورت گیرد. آن هم در این زمان که این همه وسائل ارتباط جمعی است و مردم به طور عادی دروغ نمی گویند نوعا مسئله را بزرگ یا کوچک می کنند و نوعا از اصل، دروغ درست کردن سخت است و این جعل و تغییر دادن خود به خود در جامعه شکل می گیرد.

این قرائن بر کذب، ظنیه است و در سیره عقلاء حجت نمی باشد چنین خبری.

پس این روایت سند ندارد در صحاح سته هم نقل نشده است و فقط حاکم در مستدرک آورده است و خودش هم گفته است نقی السند نمی باشد یعنی در بین خود عامه سند منقحی نداشته است.[1]

المناقشة الثانية: اتفاق العلماء لدليل لا يكون ضلالة.

اشکال دوم این است که سلمنا که این روایت معتبر است این خبر گفته است که بر ضلالة و گمراهی جمع نمی شوند خوب اگر به دلیلی اجماع کرده اند بر حکمی غیر واقع این ضلالة نمی باشد بلکه اینها به وظیفه خودشان عمل کرده اند و خبر واحدی بوده است و عمل کرده اند.

[1] مباحث جزء دوم ص ۲۸۹.

المناقشة الثالثة: سلمنا أن هذه الرواية معتبرة و أن خطائهم مصداق الضلالة و لكن اجماع الفقهاء ليس اجماع الامة.

اشکال سوم این است که سلمنا که روایت معتبر است و خطاء فقهاء مصداق ضلالت و گمراهی است دقت کنید در اینجا کلمه «امت» آمده است حالا فرض کنید تمام فقهاء شیعه فتوای واحد و مشترک داشته باشند اما همه فقهاء که تشکیل امت نمی دهند و امت اسلام اختصاص به شیعیان ندارند و شیعیان هم این فقهاء فقط نمی باشند لذا اگر عامه مخالفت کنند باز اجتماع حاصل نمی شود مثلا فقهاء شیعه گفته اند که فائده خمس دارد و در مقابل این ها عامه می باشند که قائل به خمس فائده نمی باشد خوب کجا امت به خطاء رفته است؟!!!

المناقشة الرابعة: أن اعتبار الاجماع ليس من باب الاتفاق بل كاشفيته على القاعدة لأن احد من المتفقين المعصوم عليه السلام.

بعضی این روایت را توجیه کرده اند گفته اند این روایت گفته است لا تجمع هذه الامة علی الضلالة بنا بر نظر ما در هر زمانی امام معصومی در بین مسلمین است این واضح است که وقتی همه اتفاق کردند این اتفاق درست است چرا که یکی از این افراد اتفاق معصوم عليه السلام است و گاها چند معصوم می باشند و معصوم بر ضلالة اتفاق نمی کند چرا که فرضا معصوم است و این روایت علی القاعده می شود چرا که نظر معصوم حجت است لذا این ربطی به اجماع ندارد علت اعتبار این اتفاق، اجماع نمی باشد بلکه فعل معصوم یا قول معصوم است.

رد المناقشة: ظاهر الرواية اتفاق الامة بما هى الامة لا يقع فى الضلالة.

ظاهر روایت این است که این امت لا تجتمع علی الضلالة بما هی الامة نه بما فیه المعصوم. لذا این احتمال نمی باشد که مراد این باشد که چون امام معصوم بین اینها است اجتماع بر ضلالة صورت نمی گیرد.

ما حصل این که نسبت به اجماع محصل از طریق عقل عملی نمی توان اعتبارش ثابت کرد از طریق تعبد شرعی هم نمی توان اعتبارش را ثابت کرد فقط اعتبار آن از عقل

نظری است و آن هم در صورتی که کشف کند از یک ارتکاز در نزد اصحاب ائمه که باید این اجماعی در نزد فقهاء از قدماء بوده باشد که یک مخالفی هم نداشته باشد که اگر یک مخالف داشته باشد کشف نمی شود که ارتکازی در بین قدماء از فقهاء بوده است.

ضمن اینکه این علمی که به ارتکاز اصحاب ائمه حاصل می شود باید علم نوعی باشد که سبب اینها حجت باشد.

پس در اجماع محصل دلیل دوم فی الجمله تمام است.

اشکال: أن المستفاد من الروایات منابع الدین الکتاب و السنة فقط و الاجماع لیس منهما.

یک اشکالی باقی مانده است و آن اینکه ما از روایات عدیده استفاده کردیم که مرجعیت در دین با کتاب است و سنت و سومی ندارد. یعنی دین از کتاب و سنت باید اخذ شود اجماع خارج از این مورد حصر می باشد چرا که اتفاق علماء نه دین است نه کتاب و نه سنت است.

جواب الاشکال: حجیة الاجماع بمعنی انه طریق الی السنة لا انه قسیمها.

در جواب گفته شده است که کسانی که قائل به حجیت می باشند به ما هو طریق الی السنة می گویند حجت است نه خودش دلیلی در کنار کتاب و سنت باشد و قسیم این دو باشد.

البته در کتب اهل سنت روایات دیگری است که همه مشکل سندی دارند.

حاکم نیشابوری روایاتی را جمع می کردند که بر طبق نظر شیخین از روایات ثقات است یعنی شرائط صحتی که شیخین می گفته اند را داشته اما در کتاب شیخین نیامده است.

هذا تمام الکلام فی الاجماع المحصل.

المقام الثانی: الاجماع المرکب.[1]

اجماع مرکب این است که مجمعین و متفقین دارای دو قول یا بیش از دو قول در مسئله می باشند اما هر یک از دو قول مورد اتفاق نمی باشد اما در احتمال سومی اتفاق دارند یعنی در نفی احتمال سوم با هم متحد و متفق می باشند مثلا نسبت به حکم نماز جمعه در عصر غیبت علماء دو دسته شده اند بعضی فتوا به وجوب تعیینی داده اند و بعضی فتوا داده اند به وجوب تعیینی نماز ظهر از این فقهاء کسی فتوا نداده است به وجوب تخییری نماز ظهر و نماز جمعه در عصر غیبت پس علماء دو دسته شده اند دسته ای به وجوب نماز جمعه تعیینا فتوا داده اند و بعض فتوا داده اند به وجوب نماز ظهر تعیینا این دو جماعت بر نفی قول سوم متفقند که وجوب تخییری نماز ظهر و نماز جمعه در عصر غیبت باشد سوال این است که آیا می توانیم برای نفی قول سوم از این اجماع استفاده کنیم و بگوییم اجمعت الطائفه بر عدم وجوب تخییری نماز ظهر و وجوب تخییری نماز جمعه؟ آیا می توانیم برای نفی قول ثالث از این اجماع مرکب استفاده کنیم؟

الاجماع المرکب علی صورتین:

گفته اند اجماع مرکب دو صورت دارد:

الصورة الاولی: نفی الاحتمال الآخر الذی لم یقل به احد طائفة المجمعین و إن رفعوا الید علی قولهم.

صورت اول این است که هر کدام از مجمعین آن قول ثالث را که نفی می کنند حتی اگر از قول خودشان هم رفع ید کنند قول سوم را نفی می کنند. مثلا کسانی که قائل به وجوب تعیینی شده اند نه از باب این است که قائل به وجوب تعیینی شده اند قائل به نفی قول سوم شده اند بلکه اگر قائل به وجوب تعیینی نماز جمعه هم نشوند باز قائل به

[1] سه شنبه ۹۶/۱۰/۲۶.

وجوب تخییری نماز جمعه و ظهر نمی شوند. همینطور طائفه دیگر یعنی هر کدام از دو طائفه اگر از قول خودشان هم رفع ید کنند باز قائل به قول سوم نمی شوند.

فی اعتباره علی هذه الصورة:

در این صورت اجماع مرکب بر سه مبنا حجت است:

علی مبنی العقل العملی ای قاعدة اللطف: معتبر لأن الاتفاق علی نفی الاحتمال الثالث خلاف اللطف.

بر مبنای قاعده لطف اگر قول سوم درست باشد این سکوت شارع می شود عدم ابراز لطف لذا باید ایجاد اختلاف کند.

علی المبنی الثانی ای العقل النظری و حساب الاحتمالات: معتبر لأن احتمال عدم اصابته للواقع صفر او قریبه.

بنا بر مبنای دوم و حساب احتمالات باز هم درست است چرا که هر دو دسته اتفاق دارند که قول سوم باطل است حتی اگر قول ما باطل باشد و رفع ید کنیم باز قول سوم باطل است. لذا احتمال عدم اصابت به واقع صفر یا نزدیک به صفر می باشد و بنا بر ارتکاز هم باید گفته شود که کشف می کنیم از ارتکاز علماء بر نفی احتمال سوم.

علی المبنی الثالث و هو تعبد الشرعی: معتبر لأن معنی عدم اعتباره اجماع الامة علی الضلالة.

اما بر منبای ثالث اگر در واقع وجوب نماز جمعه در مثال ما تخییری باشد لازم می آید اتفاق امة بر ضلالة.

لذا در صورت اول اجماع مرکب معتبر است کما اینکه اجماع بسیط حجت بود.

این صورت اول که اجماع معتبر می شود.

الصورة الثانية: عدم نفيه بعد رفع اليد عن قولهم.

اما صورت دوم این استکه اینها می گویند که اگر قائل به قول خودمان نشویم و از قول خودمان برگردیم قائل به قول سوم می شویم یا امکان دارد که قائل به قول سوم شویم.

یعنی قائلین به وجوب تعیینی نماز جمعه می گویند که اگر قائل به این قول نشویم یا قائل به وجوب تعیینی نماز ظهر می شویم یا قائل به وجوب تخییری نماز ظهر و جمعه می شویم. همینطور طائفه دیگر.

در این صورت که نفی قول سوم از باب اختیار قول اول است یعنی اگر قول خودمان را کنار بگذاریم ممکن است قول سوم را اختیار کنیم اینجا دیگر آن مبانی اثر خودش را می گذارد.

فی اعتباره علی هذه الصورة:

در این صورت اجماع مرکب بر سه مبنا حجت است:

علی مبنی العقل العملی ای قاعدة اللطف: معتبر لأن الاتفاق علی عدم الاحتمال الثالث خلاف اللطف.

بنا بر قاعده لطف این اجماع معتبر است چرا فرضا علماء اتفاق کرده اند بر عدم وجوب تخییری نماز جمعه و اگر نماز جمعه واجب تخییری باشد باید خداوند از باب لطف ایجاد اختلاف کند.

علی المبنی الثانی ای العقل النظری و حساب الاحتمالات: معتبر لأن احتمال عدم اصابته للواقع صفر او قریبه.

علی المبنی الثالث و هو تعبد الشرعی: معتبر لأن معنی عدم اعتباره اجماع الامة علی الضلالة.

بنا بر مبنای سوم هم باید ایجاد اختلاف کند که امت اتفاق بر ضلالة نکرده باشد. اما بنا بر مبنای دوم این اجماع معتبر نمی باشد چرا که مجمعین نمی گویند که قول سوم باطل است می گویند که اگر قول ما درست باشد آن قول سوم باطل است. ما خارجا می دانیم که علی الاقل یکی از این دو طائفه اشتباه می کند — اگر هر دو اشتباه نکنند— و قول یکی از این دو طائفه باطل است چرا که احتمال نمی دهیم در روز جمعه هم نماز ظهر و هم نماز جمعه واجب تعیینی باشد.

خوب در این صورت هر دو قول می گویند که علی تقدیر بطلان قول ما ممکن است احتمال سوم صحیح باشد لذا قول مجمعین از صد نفر تنزل پیدا کرد به پنجاه نفر یعنی تنها کسانی اتفاق دارند که قول سوم باطل است که قول آنها اصابت به واقع داشته باشد که یکی از این طائفه باشد لذا عدد کبیر حاصل نمی شود و اصابت به واقع نزدیک به صفر نمی شود. علاوه بر اینکه از لحاظ کمی مشکل دارد این اتفاق از نظر عامل کیفی هم مشکل دارد.

دقت کنید در حساب احتمالات عامل کیفی هم دخیل است. تعارض یک عامل کیفی است و احتمال اصابت به واقع را کمتر می کند. در قالب یک مثال توضیح دهیم. یکبار یکی خبر می دهد به موت زید و یکبار دو نفر خبر می دهند که ارزشی خبر دو نفر دو برابر خبر یک نفر می باشد اما اگر دو نفر می گفتند که زید مرده است و یک نفر گفت که نمرده است این دو نفر که می گویند که زید مرده است ارزش خبری این دو مساوی با ارزش خبر یک نفری که خبر معارضی ندارد، نمی شود بلکه ضعیف تر از خبر یک نفر به موت زید می باشد. اگر سه نفر به موت زید خبر دهند و یک نفر به عدم موت او خبر دهد ارزش احتمالی این خبر در اصابت به واقع برابر است با احتمال اصابت با واقع خبر یک نفر به موت زید که معارضی ندارد. این اثرِ عامل کیفی است که وجود معارض باشد لذا ارزش اصابت خبر یک نفر بدون معارض بیشتر از ارزش اصابت خبر دو نفر با یک نفر معارض می باشد فقط عامل کمی دخیلی نمی باشد و عامل کیفی هم دخیل است.

معارضه از عوامل کیفی است.

تطبیق در ما نحن فیه:

پنجاه نفر قائل شده اند به وجوب تعیینی نماز جمعه و پنجاه نفر قائل شده اند به وجوب تعیینی نماز ظهر. می دانیم که قول یکی از اینها باطل است اگر فقط پنجاه نفر می گفتند که نماز جمعه واجب تعیینی است این ارزش احتمالی آن پنجاه بود حالا که در مقابل اینها، پنجاه نفر قائل به وجوب تعیینی ظهر داریم و علم داریم یکی از این دو کاذب است ارزش یکی از این دو می شود ۲۵. احتمال ارزش قول سوم به حساب احتمالی ۲۵ در پنجاه اینطور نمی شود که قول سوم ارزشش پنجاه شود خیلی کمتر از ارزش احتمالی مقابلش که یکی از این دو قول باشد می شود. تعارض عامل کمی نمی باشد و اگر عامل کمی باشد عدد کسر می شود مثلا اگر دو نفر خبر آورده باشند و یک نفر معارض داشته باشد اگر این تعارض عامل کمی باشد ارزش احتمالی آن دو خبر برابر با ارزش احتمالی یک خبر اما حال که عامل کیفی است، قابل اندازه گیری نمی باشد.

این کلام، کلام مرحوم صدر است که در عوامل کیفی کسر انکسار عددی نمی شود و قابل اندازه گیری نمی باشد. گفته اند که خبر سه نفر با معارض یک نفر از نظر ارزش احتمالی از خبر دو نفر کمتر است. این در استفاضه و تواتر خیلی اثر دارد.

در این صورت قول سوم صد قائل ندارد و ضمن این که پنجاه نفر هم نداریم چرا که پنجاه نفر معارض با این قول است.

لذا بنا بر حساب احتمالات فقط اجماع بسیط اثبات می شود نه اجماع مرکب.

لذا اجماع مرکب نوع دوم، بنا بر منبای اول و سوم تمام است بخلاف مبنای سوم.

المقام الثالث: الاجماع المنقول.[1]

مراد از اجماع منقول این است که خود فقیه این اتفاق و اجماع را به دست نیاورده است بلکه ناقل و مخبر واحدی برای او این اجماع را نقل کرده است پس ما که بحث می کنیم در اعتبار اجماع منقول در واقع در اعتبار آن نقل، بحث می کنیم که آیا این نقل اجماع معتبر می باشد یا خیر؟

الاصول الموضوعة فی المقام: حجیة خبر الثقه فی الحسیات و عند الشک الاصل للحس لا الحدس.

این بحث از اعتبار اجماع منقول و حجیته موقوف بر اصول موضوعیه ای است که در مباحث آینده مطرح می شود و آن اصول موضوعه سه اصل است؟

اصل اول: حجیت خبر ثقه است.

اصل دوم: حجیت خبر ثقه مختص به خبر حسی است. خبر بر دو قسم حسی و حدسی است و خبر ثقه در اخبار حسیه حجت است.

اصل سوم: ما اگر شک کردیم یک خبری عن حس است یا عن حدس در اینجا اصالة الحس را داریم یعنی خبر را حمل می کنیم بر حس مثلا شخصی گفته است: «زید عالم» نمی دانیم که عن حس می گوید یا از مقدماتی حدسا به دست آورده است. در اینجا خبر او را بر حس حمل می کنیم و می گوییم حجت است.

این سه اصل موضوعی را قبول کردیم که در حجیت خبر ثقه می آید که خبر ثقه در حسیات حجت است و در مقام شک بین حدسی و حسی حمل می کنیم به حسی.

انواع الاجماع المنقول:

اجماع منقول بر سه قسم است:

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۰/۲۷.

تارة ناقل نقل کاشف می کند کاشف همان اجماع و اتفاق است می گوید این مسئله مورد اتفاق است.

و تارة ناقل کاشف را نقل نمی کند بلکه منکشف را نقل می کند که رای امام و یا حکم شرعی است.

و تارة جزء الکاشف را نقل می کند مثلا در نظر ما اگر بیست نفر فتوا دهند این اجماع حجت است اما این ناقل نقل ده نفر را گفته است.

این سه قسم را به ترتیب بحث می کنیم:

القسم الاول: الناقل نقل الکاشف و هو الاتفاق: هذا النقل حجة.

اما نقل کاشف یعنی ناقل کاشف را که همان اجماع و اتفاق باشد را نقل کرده است. یعنی یکی از فقیهان نقل کند که قدماء از فقیهان ما بر این مسئله اتفاق نظر داشته اند یا فقیهان قبل از علامه بر این مطلب اتفاق نظر داشته اند. خود ما فحص نکردیم اما وقتی نگاه کردیم دیدیم کسی گفته است که علماء در این مسئله اتفاق نظر دارند الا شیخ انصاری یا علامه. این شخص تتبع کرده است و فتوای فقهاء قدیم را به دست آورده است و برای ما نقل کرده است.

این قسم حجت است چرا که اخبار این شخص، اخبار شخص ثقه است و خبرش هم عن حس است. این برای ما نقلش حجت است.

ان قلت: مفاد هذا الخبر الاتفاق و الاتفاق لیس حکما او موضوعا لحکم شرعی.

در اینجا اشکالی مطرح می شود:

مفاد این خبر اتفاق فقهاء القدما بر وجوب نماز جمعه. این اتفاق حکم شرعی نمی باشد و موضوع حکم شرعی نمی باشد بنابراین این نقل چرا حجت است؟مثلا

کسی بگوید که تمام علمای فیزیک بر این امر متفق می باشند این نقل حجت نمی باشد چرا که اتفاق علمای فیزیک نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی.

این ان قلت.

قلت: الاتفاق مفاد المدلول المطابقی اما مفاد المدلول الالتزامی الحکم او موضوع الحکم الشرعی.

این را جواب داده اند. دقت کنید این جواب مبتنی بر یک امری است که این امر این است که یک خبر نه تنها مدلول مطابقی آن حجت است مدالیل التزامیه آن هم حجت است اگر کسی خبر دهد از عدالت زید نه تنها نسبت به عدالت زید این خبر معتبر حجت است بلکه نسبت به تمام مدالیل التزامی اش هم حجت است که در بحث خبر واحد می آید. اما نکته ای را توجه کنید برای حجیت خبر ثقه نمی خواهد خودش یک حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد کافی است که مدلول التزامی آن حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد مثلا کسی گفت: «زید عادل است» خوب عدالت زید خودش موضوع حکم شرعی نمی باشد فرض کردیم زید مرده است یا نمی توان به آن اقتدا کرد. این مدلول مطابقی موضوع حکم شرعی و حکم شرعی نمی باشد اما مدلول التزامیی دارد که ما می دانیم یا از امام معصوم شنیدیم که بین عدالت زید و عدالت عمرو ملازمه است وقتی ثقه خبر می دهد از عدالت زید این خبر ثقه نسبت به عدالت عمرو حجت است چرا که لازمه عدالت زید عدالت عمرو است لذا این خبر می شود حجت نسبت به عدالت عمرو یعنی نسبت به مدلول التزامی می شود حجت به خلاف مدلول مطابقی.

این در جای خودش گفته شده است که در باب حجیت خبر که این خبر نسبت به مدالیل التزامیه هم حجت است و لازم نمی باشد که مدلول مطابقی ان حکم یا موضوع شرعی باشد اگر مدلول التزامی آن حکم یا موضوع حکم شرعی باشد باز متصف به حجیت می شود. در اینجا هم گفته اند فقهاء قدیم اتفاق کرده اند بر وجوب نماز جمعه و ما از کسانی هستیم که ملازمه است بین اتفاق علماء و رای امام معصوم یعنی اتفاق

علماء تابع رای معصوم است و فرض کردیم که قول امام حجتی است که می تواند حکم شرعی را اثبات کند.

نه تنها مدالیل التزامیه عرفیه آن حتی مدالیل التزامی عقلی آن هم حجت است. لذا این اتفاق در اینجا هم که ناقل فقط اتفاق را مطرح کرده است موضوع اثر است و حجت.

این نقل کاشف.

القسم الثانی: الناقل نقل المنکشف و هو الحکم الشرعی و رأی المعصوم: هذا النقل لیس بحجة.

اما صورت دوم که نقل منکشف می باشد.

فقیه می گوید بر اساس اجماع حکم شرعی این است یا رای امام این است اجماعا. در واقع فقیه حکم شرع را حدس زده است بر اساس اتفاقی که دیده است. در واقع خودش رای امام و حکم شرعی را ندیده است و از امام نشنیده است. فقط رای امام و حکم شرعی را اتفاقا حدس زده است و گفتیم که خبر ثقه در حدسیات حجت نمی باشد. ممکن است که این اجماع اجماعی باشد که او قبول داشته است و طبق منبای ما آن اجماع نبوده است. اگر شخصی از عدالت زید عن حس خبر دهد این خبر نسبت به عدالت عمرو حجت است و اگر حدسا خبر دهد از عدالت عمرو این خبر حجت نمی باشد.

نگویید فقیه اهل خبره است و قول اهل خبره در حدسیات حجت است چرا که الان بحث ما در نقل اجماع به خبر واحد است نه نقل اجماع به خبر اهل خبره.

مثلا گفته است تجب صلاة الجمعه للاجماع. مصبِّ نقل، اجماع نمی باشد بلکه مصب نقل مصب ،،،اجماع است که رای معصوم و حکم شرعی باشد.

این فایده ندارد و اثبات رای معصوم نمی کند.

القسم الثالث: نقل الناقل بعض الكاشف:

صورت سوم: مصب نقل، جزء الاجماع است مثلا گفته است ده نفر فتوا داده اند به خمس فائده آیا نقل او حجت است یعنی اگر ده نفر دیگر را ما فحص کردیم و به دست آوردیم می توانیم به اجماع عمل کنیم.

گفتیم که این نقل حجت است و بعد از فحص ،،،

می تواند عدد بیست نفر ای فقیهان حجت باشد ،،،

مرحوم اصفهانی اشکال کرده است که این فایده ندارد چرا که یا می خواهید قولش را به لحاظ مدلول مطابقی یا التزامی اخذ کنید. به لحاظ مفهوم مطابقی گفته ده فقیه فتوا داده اند که نه موضوع شرعی و نه حکم شرعی.

مدلول التزامی که رای معصوم باشد این مدلول التزامی آن این نمی باشد که رای و حکم شرعی این است چرا که حسب فرض بین قول ده نفر و رای امام و حکم شرعی ملازمه نمی باشد. این اشکال مرحوم اصفهانی.

جواب مرحوم صدر:

گفته اند ما به مدولول التزامی اخذ می کنیم مدلول التزامی این نمی باشد که رای امام این است بلکه مدلول التزامی عبارت است از اینکه رای امام هم این است که اگر ده نفر دیگر این قول را داشته باشند به نحو قضیه شرطیه. خوب آن شرطش را ما احراز می کنیم و تتبع می کنیم و قول ده نفر دیگر را احراز می کنیم و به این قول ضمیمه می کنیم و بعد رای امام و حکم شرعی را احراز می کنیم. حتی اگر بگوید که غیر این ده نفر دیگر کسی به این قول قائل نمی باشند و ما رفتیم دیدیم که ده نفر دیگر هم این را گفته اند خوب مجموع قائلین شد بیست نفر و رای امام و حکم شرعی احراز شد.

این را بارها گفتیم مدلول التزامی همیشه بر اساس ذهنیت مخاطب است نه ذهنیت متکلم. مثلا متکلم گفت که امیرالمونین را در مسجد کوفه دیدم و لکن متکلم قائل است که امام می تواند با بدن عنصری خودش در چندین مکان باشد و مخاطب به این قائل

نمی باشد مدلول التزامی کلام این متکلم برای مخاطب این است که امیر املومنین در کربلا نبوده است در حالی که متکلم اعتقاد دارد که می تواند در کربلا باشد. چرا که لازمه صدق این کلام ایشان عقلا و یا عرفا این کلام است و لو این شخص منکر این لازم باشد. اصلا کاری که قضاة و وکلاء می کنند خیلی اوقات به لوازم بعیده کلمات متهم بر علیه او احتجاج می کنند. چون خود متهم متوجه است که چگونه صحبت کند که دلیلی بر علیه خودش از کلامهایش بیرون نیاید. لذا این فرمایش مرحوم اصفهانی را نمی توان قبول کرد. مباحث ج ۲ ص ۳۱۴.

هذا تمام الکلام در سه قسم اجماع.

مرحوم صدر در بحوث ج ۴ ص ۳۲۰ فرمایشی دارد که گفتیم اگر کسی نقل اجماع کرد این قولش حجت است اما به نحو صغروی و تطبیقی این نقل اجماعها حجت نمی باشد چرا که وقتی به نقلهای قدما رجوع می کنیم آن قدر در این نقلها تسامح دارند که آن نقلها از حجیت می افتد مثلا دیده شده است که شیخ طوسی در چند فتوایش ادعای اجماع کرده است و اینکه شما اگر در فقه نگاه کنید اختلاف اقوال و آراء خیلی زیاد می باشد و یک دلیل هم دائما اجماع است. مثلا در مسئله ای سه قول است و ادله هر یک از اینها اجماع است آنقدر به این تسامحات بر خورد کرده ایم که این نقلها در نظر ما از حجیت افتاده است حال یا باید خودمان تفحص کنیم یا شواهد و قرائنی باشد که به اطمینان برسیم که تسامحی در کار نمی باشد.

این قائلین می دیده اند که این مسئله صغرای یک قاعده و آیه و روایت مسلم است لذا می گفتند که این مسئله اجماعی است حال یا این مسئله صغرای آن کبری نبوده است یا آیه و روایت مسلم نبوده است یعنی وقتی نگاه به ذهن خودشان می کردند می گفتند این مسلم است لذا می گفتند که دیگران هم این را می گفتند از این استدلالهای خودشان که نگاه می کردند می گفتند که دیگران هم باید این را بگویند و اصلا مراجعه نمی کردند و حتی اگر قولی مخالفت را می دیدند آن را تقدیری می کردند یعنی می گفتند که اگر کسی این اشتباه آنها را برطرف کند او هم قائل به قول ما می شود لذا ما هم قائل به این

نقلها نمی شویم الا این که دست ما از تمام ادله کوتاه شود به اجماع منقول تمسک می کنیم از باب استیصال اما خود اجماع را که اصلا ،،،نداریم.

اما تتبع در کلمات فقهاء هم کار سختی است چرا که کلمات خیلی از فقهاء در دست ما نمی باشد مثلا خیلی از مسائل را می بیند که فتوای مرحوم کلینی و مفید و سید مرتضی و شیخ انصاری اصلا در دست نمی باشد. اگر چه گفتیم که اجماع منقول در نقل کاشف حجت است این کبرویا اما صغرویا به این اجماعات منقول اعتماد نمی کنیم.

،،،

محرر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرام بیگی

الشهرة:[1]

شهرت به معنای وضوح است در لغت مشهور یعنی واضح. در معنای اصولی سه قسم معنا گفته شده است:

اقسام الشهرة و معانیها:

شهرت روایی.

شهرت عملی.

شهرت فتوایی.

الشهرة الروائیة: التعدد فی ناحیة رواة روایة.

شهرت روایی: رواة و ناقلین یک روایت متعدد باشند. به مستفیض که سه تا روایت داشته باشیم روایت مستفیض است اما مشهور نمی باشد.

در آخر علم اصول در مبحث تعارض ادله و تعادل و تراجیح که آیا شهرت روایی از مرحجات است یا خیر.

الشهرة العملیة: الروایة الضعیفة التی عمل بها مشهور الفقهاء.

اما شهرت عملی: در اصطلاح جایی است که روایت ضعیفی است و جماعت عدیده ای از فقهاء به این روایت ضعیف عمل کرده اند در اینجا ما شهرت عملی را داریم یعنی علماء به این روایت عمل کرده اند. در شهرت روایی روایت می

[1] شنبه ۹۶/۱۰/۳۰.

تواند ضعیف باشد یا اینکه ضعیف نباشد اما در شهرت عملی باید روایت ضعیف باشد.

این بحث در کجا می آید؟ در حجیت خبر واحد در آنجا که بحث می شود که آیا خبر ضعیفی که مشهور بدان عمل کرده اند حجت است یا خیر؟ همان مسئله معروف که آیا شهرت عملی مجبر ضعف روایت است یا خیر؟

این دو از بحث ما خارج می باشند.

الشهرة الفتوائية و هو محل البحث: اجتماع عدد كثير[1] من الفقهاء على فتوى.

شهرت فتوایی: آنجاست که مشهوری از فقهاء فتوا داده اند این شهرت و فتوای فقهاء می تواند مستند فقیه در افتاء باشد یا خیر؟ اگر گفتیم مستند است یعنی شهرت فتوایی یکی از حجج است و اگر گفتیم نمی توان مستند باشد یعنی شهرت فتوایی حجت نمی باشد. این شهرت دائما کمی است در مقابل قول غیر مشهور. این محل بحث ما می باشد می خواهیم ببینیم که آیا این شهرت فتوایی می تواند یکی از حجج فقیه باشد یا خیر؟

در دو مقام بحث می کنیم:

المقام الاول: فی اعتبار الشهرة الفتوائية على حساب الاحتمالات: ليس موجبا للعلم بالحكم الشرعى لعاملين:

در این مقام می خواهیم در مورد اعتبار این شهرت فتوائیه علی القاعده صحبت کنیم.

[1] البته این کثرت به اندازه ای نمی باشد که مسئله را اجماعی کند.

اگر ما باشیم و روایات را کنار بگذاریم آیا شهرت فتوایی معتبر است یا خیر؟ گفته شده است که اگر بخواهد معتبر باشد باید مبتنی باشد بر «حساب احتمالات».

خوب در اجماع می گفتیم بر اساس حساب احتمالات می تواند کاشف از حکم شرعی و رای امام باشد آیا در اینجا هم این را می توانیم بگوییم یا خیر؟ دو عامل باعث شده است که بر اساس حساب احتمالات این حکم شرعی را به دست بیاوریم:

العامل الکمی: لیس کثرتها علی حد یوجب العلم بالحکم الشرعی.

یک عامل کمی: در اجماع اتفاق الکل یا عدد کبیر بود اما در بحث شهرت مشهور فتوا داده اند جماعتی از علماء در مقابل مشهور می باشد یا فتوا به خلاف داده اند یا فتوا نداده اند این کم در مقابل و عامل کمی باعث می شود که ما علم به حکم شرعی نداشته باشیم.

شما می توانید به عبارت دیگر بیان کنید به این صورت که هرگاه عدد کبیری از فقهاء بر مسئله ای اتفاق کرده باشند اگر این عامل کمی باعث شد که علم به حکم شرعی علم پیدا کنیم به این اجماع گفته می شود و اگر علم پیدا نشد به این می گوییم مشهور. یعنی مشهور تعدادی است که بر اساس حساب احتمالات به علم به حکم شرعی نمی رساند.

العامل الکیفی: و هو التعارض الباعث علی عدم العلم بالحکم الشرعی.

عامل کیفی که مانع علم به حکم شرعی می شود تعارض است. معارضه با فتوای کسانی که فتوای به خلاف یا توقف در مسئله کرده اند مانع ایجاد علم می شود این تعارض عامل کیفی است.

ضمن اینکه اینجا قاعده لطف عمل نمی کند به خاطر اینکه در اینجا مصداق لطف است و اختلاف وجود دارد یعنی شارع ایجاد اختلاف کرده است.

المقام الثانی: حجیتها علی الروایات.

مقام دوم در اعتبار این شهرت بر اساس روایات خاصه است. فقهاء فرموده اند که ما روایاتی داریم که از این روایات فهمیده می شود که شهرت فتوایی حجت است

الروایة الاولی: مقبولة عمر بن حنظله.

روایت اول روایت و مقبوله عمر بن حنظله می باشد در این روایت است که عمر بن حنظله از امام علیه السلام سوال می کند که ما رفتیم به پیش حاکم، حاکم اول به یک حکمی حکم کرده است و حاکم دوم به حکم دیگری حکم کرده است و امام علیه السلام جوابی داده اند که از جواب امام علیه السلام می خواهیم استفاده کنند حجیت شهرت فتوایی را:

۳۳۳۳۴- ۱-[۱] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ[۲] فَقَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ قَالَ فَقُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ[۳] وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ قَالَ **فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَاتِهِمَا[۴] عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي**

---

[۱] (۲)ـ الكافي ۱ ـ ۶۷ـ ۱۰.

[۲] (۳)ـ في الفقيهـ حديثنا(هامش المخطوط).

[۳] (۴)ـ في الفقيهـ ليس يتفاضل(هامش المخطوط).

[۴] (۵)ـ في المصدرـ روايتهم.

حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ...[1]

این روایت چطور دلالت می کند که شهرت فتوایی حجت است؟

وجه دلالة الرواية بمقدمتين:

این روایت به دو مقدمه دلالت بر حجیت شهرت فتوائیه می کند:

المقدمة الاولى: المراد من المجمع عليه المشهور لا المتفق بقرينتين:

مقدمه اول این است که در روایت کلمه «المجمع علیه» آمده است و ذیل آن آمده است «فان المجمع علیه لا ریب فیه» مراد از مجمع علیه مشهور است به دو قرینه:

القرينة الاولى: فرض فى مقابل المجمع عليه الشاذ و المتفق عليه لا يقابلها احد.

قرینه اول این است که امام فرض کرده است در مقابل این مجمع علیه خبر شاذ آمده است و مجمع علیه شاذ در مقابل آ»نمی آید.

القرينة الثانية: يصرح بالمشهور فى الرواية فى «يترك الشاذ الذى ليس بمشهور».

قرینه دوم این است که در خود روایت آمده است «و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک» آنکه مشهور نمی باشد.

از این دو قرینه فهمیده می شود که مراد از مجمع علیه مشهور است.

[1] وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۰۶شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

المقدمه الثانية: المفهوم من هذه الفقرة « فان المجمع عليه لا ريب فيه» التعليل.

درست است که این روایت در مورد شهرت روایی است اما امام در روایت فرموده اند: «فان المجمع علیه لا ریب فیه» فهم عرفی از این کلام تعلیل است. پس شهرت باعث حجیت می شود در هر جا که باشد و لو در غیر روایت باشد.

مناقشتین:

اشکال سندی: این روایت سند ندارد.

اشکال دلالی:

بر این فرمایش دو اشکال وارد است:

المناقشة الاولى: يفرض المجمع و المتفق الذى يقع فى مقابله الشاذ و هو اذا كان طائفة قليلة من المشهور يروون رواية معارضة مضافا على الرواية المشهورة.

اشکال اول این است که شما گفتید مراد از مجمع علیه به قرینه اول مشهور است چرا که شاذ نمی تواند در مقابل مجمع علیه قرار بگیرد می گوییم مراد از مجمع علیه اجماع است چرا که در مقابل اجماع می تواند شاذ قرار بگیرد. به این صورت که همه فقهاء این روایت را نقل کرده اند و دسته ای کم هم غیر در مقابل این روایت روایت دیگری را هم نقل کرده اند.

اشکال دوم:

لیس بمشهور که به عنوان قرینه دوم ذکر شد این هم درست نمی باشد و قرینه نمی باشد که مراد از مجمع علیه مشهور است چرا که لیس بمشهور یعنی لیس بواضح چرا که مشهور در اینجا به معنای عرفی مشهور است که مراد واضح می باشد.

اما نسبت به مقدمه دوم که ظاهرش این است که ایشان این اشکال دوم را فی الجمله پذیرفتند.

مجمع علیه در این روایت یعنی در آن شکی نیست تردیدی نیست. خوب نگویید که اگر ریبی و تردیدی نمی باشد در مقابل آن فرض شاذ شده است یعنی ریبی است و لو به لحاظ وجود شاذ. گفته شده است که مراد امام این است که لا ریب فیه یعنی در صدورش از امام ریبی نمی باشد نه در صدق و صحتش لذا منافاتی ندارد که ما دو روایت داریم که در یک روایت شکی نداریم که از امام صادر شده است و در مقابلش روایتی داریم که شک داریم از امام صادر شده است یا خیر. این ها با هم تنافی ندارد آن وقت در اینجاست که امام می فرمایند که اخذ کن به آن روایتی که در این اختلافی ندارند و تعداد زیادی روایت را برای شما نقل کرده اند لذا بنابراین از این روایت نمی توان استفاده کرد اعتبار شهرت فتوایی و حجیت فتوای مشهور.

اشکال دوم این است که مراد از مجمع علیه معنای حقیقی اراده شده است یعنی هیچ تردید در این نمی باشد ظاهرش این است که گفتیم تعلیل است یعنی مجمع علیهی که تردیدی در آن نمی باشد. خوب سوال می شود که چطور می شود که اگر شکی در آن روایات نمی باشد روایات شاذ می شود قطعی البطلان. می گوییم که لا ریب فیه در صدق و صحت نمی باشد بلکه در صدور آن از امام تردیدی نمی باشد منافات ندارد که قطع دارم که این روایت از امام صادر شده است و در عین حال احتمال می دهم که آن روایت معارض هم از ائمه صادر شده باشد. چرا که در اعتقاد ما این است که روایات متهافت و متعارض از ائمه صادر می شود حال یا لاجل تقیه یا نکته دیگری. هم روایت غسل به رجل از امام صادر شده است و هم روایت مسح به رجل اما یکی در مقام تقیه می باشد و دیگری در مقام بیان حکم واقعی. پس روایت اول به معنای مجمع علیه حقیقی است. خوب فتوای مشهور که لا ریب فیه نمی باشد.

لذا از این روایت نمی توانیم استفاده کنیم شهرت فتوایی حجت است.

مجمع علیه در روایت اجماع عرفی است که به معنای اتفاق الکل است لذا اگر شاذ در مقابل آن باشد اصلا با اجماع عرفی نمی سازد. اجماعی که با شاذ در مقابل می سازد آن اجماع اصطلاحی است که اتفاق عدد کبیر باشد که در این روایت مراد نمی باشد.

[1]روایت کتاب عوالی الئالی که روایت از زراره است که مرفوعه نقل شده است:

مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ؛ ج۱۷ ؛ ص۳۰۳

۲۱۴۱۳ـ[2] عَوَالِي اللاَّلِي، رَوَى الْعَلاَّمَةُ مَرْفُوعاً إِلَى زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ الْبَاقِرَ ع فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ فَقَالَ ع يَا زُرَارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ [3]

،،،،در تاریخ حدیث نقل شده است که ،،، یعنی تا قیامت این سخنی است زنده و ارزشمند بعد ها در روایات شیعه متعارف نبوده است که به سخنان معصوم حدیث بگویند اما بیشتر روایت می گویند حدیث سخن معصوم و خبر اعم می باشد.

ما اشتهر اطلاق دارد که یعنی خذ بالمشهور که اعم است شامل روایت و فتوا می شود.

پس مقتضای اطلاق این است که امام فرمودند که مشهور حجت است هرچه که مشهور است به آن اخذ کن.

بر این روایت سه اشکال شده است:

اشکال اول:

روایت ارسال دارد و مرفوعه است سند مرحوم علامه تا زراره مشخص نمی باشد علامه ارسالا از زراره نقل کرده است.

---

[1] یکشنبه ۹۶/۱۱/۰۱.

[2] ۲ ـ عوالي اللآلي ج ۴ ص ۱۳۳ ح ۲۲۹.

[3] نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ق.

اشکال دوم:

دلالتا هم ضعیف است «ما» ما اشتهر درست است که موصول است اما متعارف این می باشد ما را جایگزین چیزی می کند مثلا می پرسد که چه کتابی بخریم جواب می دهد که اشتر ما کان مفیدا کسی از این «ما» نمی فهمد که هر چه که مفید است از کتاب و پیراهن و کلاه و ... خیر می فهمد که کتابی را بخر که مفید است.

مراد از «ما» در این روایت یعنی به خبر مشهور اخذ کن. ما به معنای تکرار است ،،، سوال رفقا.

ما در قوه تکرار است اگر کلمه ای که جایگزین آن باشد مطلق باشد آن هم مطلق است مثلا گفته است که رایت انسانا و اکرم ما رایته خوب در اینجا مراد مطلق انسان می باشد لذا «ما» در این مثال مطلق است چرا که جایگزین «انسان»ی شده است که مطلق است.

اشکال سوم:

سلمنا «ما» اطلاق دارد این کلام امام ناظر به ظرف تعارض است بله در تعارض بین دو فتوا به مشهور اخذ می شود اما اگر یکی مشهور است و دسته مقابل توقف کرده اند در اینجا دیگر روایت نمی گوید که به مشهور اخذ کند. لذا دیگر فتوای مشهور بما هو مشهور حجت نمی باشد بلکه در ظرف تعارض است که به آن اخذ می شود.

چرا فقهاء هیچ زمانی در شرائط جواز تقلید، اعلمیت را ذکر نکرده اند چرا که اعلم در ظرف تعارض فتوایش حجت است لذا در باب حاکم شرعی یعنی مجتهدی که جامع شرائط تقلید است شرائطی را نقل کرده اند مثل اجتهاد و رجولیت و ... اما به عنوان یکی از شرائط تقلید اعلمیت را ذکر نکرده اند. و مراد از حاکم شرع مجتهد جامع شرائط تقلید به غیر اعلمیت می باشد.

کما اینکه می گوییم اگر ده مجتهد شرائط تقلید را دارند که هشت نفر یک فتوا دارند و دو نفر فتوای دیگری دارند باید عامی از آن هشت نفر تقلید کند با اینکه اعلم بین این دو نفر است،،،

لذا این روایت هم قابل تمسک نمی باشد.

روایت سوم:

تمسک به ادله حجیت خبر واحد است که انشاءالله بعد از این بحث می آید که به آیاتی برای حجیت خبر ثقه تمسک کرده اند که مشهورترین آن آیه نفر است که می گوید که خبر ثقه حجت است از این می فهمیم که فتوای مشهور هم حجت است چرا؟می دانیم که شارع گفته است که خبر ثقه حجت است تعبد نمی باشد بلکه بخاطر اکثر اصابة به واقع است و کاشف است خبر ثقه اکثر اصابة است چرا عادل را ثقه می گویند چرا که اختلاف است در صورت داشتن مفهوم می گوید خبر ثقه حجت است یا خبر عادل ؟ما قائلیم که می گوید که خبر ثقه حجت است. خوب این ملاک در فتوای مشهور هم است بلکه بیشتر هم است. فتوای مشهور هم اکثر اصابة است و کاشفیت بیشتری نسبت به حکم شرعی دارد.

این هم وجه سومی است که استدلال شده است برای حجیت شهرت.

مناقشه:

اشکال اول:

خبر واحد در امور حسی است و فتوا در امور حدسی است و خطاء در امور حدسی به مراتب بیشتر از خطاء در امور حسی است اگر شارع مقدس گفت که خبر واحد حجت است از این استفاده نمی شود که فتوای مشهور هم حجت است آن در امور حسی است و خطاء در آن کمتر است. اگر دقت کنید می توانید فهمید که امور حدسی چه قدر محل اختلاف است هیچ مسئله عقلی نمی باشد ــ چه در منطق باشد چه در فلسفه و چه در

کلام ـ که محل اختلاف نباشد که حداقل یکی از آنها خطاء است. لذا نمی شود تعبدی کنیم از حجیت خبر واحد به حجیت فتوا.

ثانیا:

دلیل ما بر حجیت خبر واحد سیره است و اخبار امضاء سیره است و شکی نداریم که در سیره عقلاء شهرت فتوایی حجت نمی باشد. آیا اگر اکثر اطباء یک نظری داشتند و یک تشخیصی داشتند آیا این تشخیص اکثر برای طبیب حجت است؟ خیر.

قطعا در سیره عقلاء اکثر اهل خبره وقتی که یک نظری دارند برای خبره دیگر حجت نمی باشد. خوب اگر این طور بود که دیگر این مقدار اختلاف در امور عقلی نبود.

بحث ما در فتاوایی است که خبر نمی باشد و مستنبط است لذا گفته نشود که فتاوای شیخ حجت است چرا که ماثور است بحث ما در جایی است که فتوای ماثور نباشد آنکه گفته شده است شهرت روایی است. و ضمن این که این کلام اینها هم دقیق نمی باشد که حال اثبات کند که فتاوای شیخ ماثور است.

خلاصه این که فتاوای مشهور حجت نمی باشد و دلیل نمی باشد بله مسئله مهمی بوده است که اگر در یک زمان مجتهدین یک فتوایی دارند مثلا اهل فتوا پنج نفر است که چهار نفر یک فتوا دارند و آن یک نفر که اعلم است قول دیگری دارد که بعضی گفته اند اعلم حجت است و بعضی گفته اند که فتوای آن چهار نفر که فتوای مشهور حجت است که ما تبعیت کردیم و دلیل ما سیره است.

‘‘‘‘

هذا تمام الکلام فی الشهرة. پس ما قائل به حجیت فتوای مشهور نمی باشیم.

الامارة الخامسة: الخبر الواحد.

اماره پنجم، خبر واحد است که مهمترین امارات می باشد.

تقسیم الخبر:

این را دقت کنید خبر را تقسیم کرده اند: خبر علمی و غیر علمی.

الخبر العلمی: الخبر الموجب للعلم فی النوع.

خبر علمی عبارت است از خبری که در نوع و اغلب افراد افاده علم می کند.

الخبر غیر العلمی: الخبر غیر المفید و هو المراد من «الخبر الواحد».

خبر غیر علمی یعنی خبری که در نوع و اغلت افراد افاده علم نمی کند.

علم که می گوییم اعم از قطع و اطمینان مراد است در اصطلاح اصولی به خبر غیر علمی می گویند خبر واحد و یک قسم خبر علمی که مشهور است خبر متواتر است که در اصطلاح علماء خبری است که مفید علم است. پس این که می گوییم خبر واحد مراد این نمی باشد که مخبر، واحد باشد بلکه ملاک عدم افاده علم است لذا خبر مستفیض زیر مجموعه خبر واحد است چرا که خبر مستفیض هم مفید علم نمی باشد.

معیار هم در علم و عدم علم نوع و غالب افراد می باشد نه شخص.

اما مرحوم صدر به عنوان یک مقدمه خبر متواتر را مطرح کرده است و بعد در خبر واحد وارد شده اند.

ما هم به تبع ایشان وارد خبر متواتر می شویم.

مقدمة فی الخبر المتواتر: الخبر المفید للعلم النوعی بحساب الاحتمالات.

مرحوم صدر کلماتی در رابطه با خبر متواتر دارد که این کلمات اکثرا از ایشان گرفته شده است با اصلاحاتی جزئی.

ایشان فرموده اند که هر خبری که شخصی می دهد این خبر احتمال دارد موافق یا مخالف با واقع باشد. کسی خبر داد: «زید عادل» این خبر می تواند موافق یا مخالف واقع باشد اگر مخالف با واقع باشد یکی از این دو علت را دارد یا علتش خطاء است یا کذبِ مخبر است.

خطاء این است که جناب مخبر دچار لغزشی شده است با زید رفیق بوده است و در مدت رفاقت از او گناهی ندیده است لذا برای او این اعتقاد حاصل شده است که زید عادل است و الا دلیل ندارد که اگر در جلوی من گناه نکرد پس عادل است ممکن است جلوی دیگر دوستان گناه می کند.

اما اگر دلیل این مخالفت کذب باشد مثل اینکه به مصلحتی می گوید: «زید عادل» و می داند زید فاسق است. گفته اند از آقایی می پرسند که فلانی عادل است یا فاسق؟ آن آقا گفته بود که اعدل از این اصلا نمی باشد در حالی که اعتقاد داشته است که افسق فساق است. گفته بودند چرا اینطور گفتید؟ جواب داده بود چرا راست بگوییم که نان مردم بریده شود. می خواستند که به او نماز و روزه استیجاری بدهند اما ایشان بخاطر این که نان زن و بچه او بریده نشود گفته بود که عادل است.

حال اگر فرض کنید این خبر را دو نفر بگویند اگر این خبر مخالف واقع باشد هر دو خطاء کرده یا هر دو دروغ گفته اند یا یکی خطاء و یکی دروغ گفته است. اگر سه نفر گفته باشند: «زید عادل» اگر این خبر درست نباشد یا همه خطاء کرده یا دروغ گفته یا بعضی دروغ گفته و بعضی به خطاء رفته اند اگر این عدد مخبرین زیاد شود احتمال کذب و خطاء کمتر می شود مثلا در خطاء اگر یک نفر گفت: «زید عادل» پنجاه درصد

احتمال خطاء و صواب است و اگر دو نفر بگویند: «زید عادل» احتمال خطاء هر دو نفر مجموعا چند درصد می شود پنجاه درصد در پنجاه درصد که می شود بیست و پنج درصد. عدد کسری وقتی ضرب می شود عدد کوچکتر می شود. نفر سوم گفت: «زید عادل» درصد خطاء هر سه نفر می شود پنجاه درصد در بیست و پنج درصد که می شود دوازده و نیم درصد. نفر چهارم این کلام را بگوید احتمال خطاء می شود پنجاه درصد در دوازده و نیم درصد که می شود حدود شش و نیم درصد. اشکال نشود که در یک نفر احتمال خطاء و ثواب به یک اندازه بود چطور شد وقتی افراد بیشتر شد یکی از طرفین قوی و طرف دیگر ضعیف شد مثل شیر و خط در یک بار پرتاب احتمال اینکه هر کدام بیاید مساوی است و در دوبار انداختن و سه بار انداختن و ... احتمال آمدن هر کدام به طور مساوی باز مثل هم است در اینجا هم اینطور باشد. این اشکال وارد نمی باشد چرا که علت این که ما می گوییم احتمال خطاء کمتر و احتمال ثواب بیشتر می شود این به خاطر تجربه خارجی است ما خارجیا تجربه کردیم که هر چه تعداد بیشتر شود احتمال خطاء کمتر می شود و احتمال کذب هم کمتر می شود یعنی احتمال اینکه همه اتفاقا داعی بر کذب داشته باشند این خیلی کم است. لذا این مبتنی بر تجربه خارجی ماست نه یک قانون و دلیل عقلی یا عقلائی. یعنی تجربه ما می گوید که احتمال خطاء و دروغ چند نفر کمتر از یک نفر است.

[1] گفتیم بر اساس حساب احتمالات اگر وقتی این تعداد زیاد می شود ارزش احتمال خطاء کمتر می شود.

بعد مرحوم صدر فرمودند این احتمال صدق که تقویت می شود و احتمال کذب تضعیف می شود به حدی می رسد که عملا یا واقعا احتمال صدق ۱۰۰ و خطاء ۰ می شود مراد از عملا یعنی ما به آن احتمال خطاء اعتنا نمی کنیم و تمام آثار عدالت را مترتب و بار می کنیم و مراد از واقعا یعنی اینکه دائما احتمال خطاء کم می شود تا جائیکه

[1] دوشنبه ۹۶/۱۱/۰۲.

به صفر می رسد صد در صد تصدیق می کنیم که زید عادل است. احتمال صدق ۱۰۰ درصدی عملی یعنی اطمینان و احتمال صدق ۱۰۰ درصدی واقعی یعنی قطع.

کی به مرحله واقع و قطع می رسیم با اینکه کسر هر چی هم ضرب شود باز حاصل صفر نمی شود یعنی اگر یک دوم را در یک دوم تا بینهایت ضرب کنید نزدیک صفر می شود اما صفر نمی شود ایشان می فرمایند که خداوند بشر را به گونه ای خلق کرده است که شیء ضعیف و کوچک را ادراک نمی کند مثلا شما زمانی که از تصویر دور می شوید تصویر کوچک می شود تا به حدی می رسد که دیگر محو می شود یا صدا هم وقتی کم می شود به حدی می رسد که ما نمی توانیم آن را ادرک کنیم با اینکه شیء و صدا کما کان در واقع موجود است. ایشان می فرمایند که ادراکات عقلی ما هم این طور است این حساب احتمالات که مربوط به قوه عاقل انسان است وقتی این احتمال کوچک شد به حدی می رسد که قوه عاقله ما دیگر آن را ادراک نمی کند.

العوامل المقوية او المضعفة لاحتمال الخطاء او الكذب فى الخبر المتواتر:

می دانید که عوامل مختلفی در این که احتمال خطاء و کذب را قوی یا ضعیف کنند دخیل هستند.

الخصوصيات المخبرى: كتعداد المخبر و كيفياته مثل الوثاقة و العدالة و قوتهما او ضعفهما و ....

دقت کنید در خبر متواتر خصوصیات مخبر دخالت دارد خصوصیات مخبر چیست؟ خصوصیات مخبر این است مثل عدد و وثاقت اگر عدد هر چه بیشتر شود احتمال خطاء و کذب ضعیف می شود تا به مرحله صفر برسد عملا یا واقعا یا این خصوصیات مخبر مربوط به کیفیت است ثقه باشد یا خیر عادل باشد یا خیر. یا اینکه هر کدام از وثاقت و عدالت در چه سطحی باشد. همه اینها دخالت دارد که آن احتمال کذب و خطاء را ضعیف می کند تا به صفر می رسد.

الخصوصيات الخبرى: خصوصيات نفس الخبر الموثرة فارقا عن أن مخبره من؟

ایشان فرموده است که نه تنها خصوصیات مخبر دخیل است بلکه خصویات خبر هم دخیل است آن خصوصیت و خصائص خبر که در احتمال کذب و صدق دخیل است دو قسم است:

الخصائص العامة: لا نظر له الى المخبر اصلا.

خصائص عامه یعنی خصوصیتهایی که سنجیده می شود فارق از این که مخبر چه کسی است مثلا خبری می رسد که این خبر غیر عادی است مثلا می گوید که دوستی داریم که چهل نان می خورد محال نمی باشد اما غیر عادی است با تعداد زیادتری احتمال خطاء صفر می شود یعنی اگر در خبر عادی مثلا بگوید دوست من یک نان می خورد با شش نفر به اطمینان می رسیدیم در اینجا با بیست نفر هم به یک ظن کوچک هم نمی رسیم تعداد بیشتری نیاز است. اینها خصائص عامه است یعنی محتوای خبر هر چی غریب تر و دور تر از ذهن باشد احتمال صدقش تضعیف می شود و بالعکس.

الخصائص النسبية: خصوصية هذا الخبر الصادر من المخبر هذا.

خصائص نسبیه خصوصیاتی است که محتوای خبر با توجه به مخبر سنجیده می شود مثلا کسی که اهل سنت است روایتی را نقل می کند که دلالت می کند بر امامت امیر المومنین علی علیه السلام این خبر با این خصوصیت مخبر، داعی بر کذب و خطاء در آن کم است کسی که خودش منکر امامت است خبری را بر خلاف اعتقاد خود را نقل می کند این صدقش برای ما قوی تر است یک شخصی که از اهل سنت است داعی بر دروغ کمتر دارد و کمتر دچار خطاء می شود چرا که قبلش دقت بیشتری می کند اما اگر یک شیعه یک روایتی بر امامت نقل کند احتمال صدقش مثل خبر قبلی قوت ندارد چرا که در شیعه داعی بر خطاء و کذب بیشتر است.

محتوا یکی است اما فرق در مخبرها می باشد که در این دو احتمالها با هم فرق می کند.

علة اعتبار الخبر المتواتر:

عند القائلین بحجیة القطع: لانه مفید للقطع.

خوب دقت کنید مرحوم صدر و امثال ایشان قائلند که اعتبار و حجیت خبر متواتر به این است که افاده علم می کند چرا که اینها علم را حجت می دانند خبر المتواتر را می گویند حجت است در واقع خبر متواتر سبب الحجت و العلم می باشد.

عندنا القائلین بعدم حجیته: لانه سبب نوعی للقطع النوعی.

اما در نظر ما که علم را بما هو علم حجت نمی دانیم گفتیم که علمی که از یک سبب حاصل می شود این سبب اگر نوعی باشد این سبب حجت است چون علم حاصل از خبر متواتر علم نوعی است لذا سبب هم می شود نوعی لذا می گوییم خود خبر متواتر حجت است مشهور خبر متواتر را موجد و سبب الحجت می دانند ما خود خبر را به عنوان حجت و اماره می دانیم نه سبب الحجت.

اقسام الخبر المتواتر:

در اصطلاح به تعدد خبر می گویند تواتر به خبری که در آن تعدد است می گویند متواتر.

متواتر لفظی.

متواتر معنوی.

متواتر اجمالی.

المتواتر اللفظی: ان کان التعدد فی مخبرین قضیة واحدة عرفا.

یک قضیه لفظیه مخبرینش متعدد می باشد صد نفر همه گفتند: «زید عادل» این قضیه لفظیه زید عادل مخبرین متعددی را دارد. این که می گوییم قضیه لفظیه مراد این نمی باشد که الفاظ عین هم است یکی گفته است: «زید عادل» و یکی گفته است: «زید عدل» و یکی گفته است: :زید یکون عادلا». و یکی گفته است: «لا شک فی عدالت زید» یکی گفته است: «زید لیس بفاسق» بنا بر این که فسق و عدل لا ثالث لهما می باشند.

مراد نمی باشد که عینا شبیه می باشد یک کلام را گفته اند اما سیاقت لفظی تفاوت دارد.

این متواتر لفظی.

ضمنا در این اقسام اقوای اقسام متواتر این متواتر لفظی است نسبت به دیگر متواترها در این نوع احتمال خطاء و کذب کمتر است.

المتواتر المعنوی: تعدد المخبرین یکون فی القضایا المتنافیة لفظا الموافقة معنا.

متواتر معنوی عبارت است از اینکه مخبرین متعدد معنای واحدی را گفته اند به تعابیر مختلف. یکی گفته است: «زید عادل» یکی گفته است: «یجوز الاقتداء به» یکی گفته است: «زید لا یعصی الله» در مضمون همه عدالت زید نهفته است. یک معنا را به صیاغتهای مختلفی گفت اند که همه این صیاغتها مضمونشان واحد است.

المتواتر الاجمالی:

این متواتر اجمالی را دقت کنید فقهاء وقتی به مقام تعریفش رسیده اند تعاریف مختلفی کرده اند که همه را در سه تعریف می توان جمع کرد:

التعریف الأول تعریف المرحوم الصدر: اللازم المشترک بین الاخبار.

خبرهای مختلفی داریم که این اخبار لازمی دارند مشترک به این لازم مشترک می گویند متواتر اجمالی.

مثلا یکی گفته است ما در خانه زید شرب خمر کردیم. دیگری گفته است که در خانه، زید گوشت خنزیری خورد. سومی می گوید زید حج نمی رود. و فرد دیگری می گوید زید نماز نمی خواند.

لازمه همه این مطالب می شود زید فاسق. با اینکه کسی در رابطه فسق سخنی نگفت.

می گوییم که فسق زید به تواتر ثابت است. به خاطر اینکه معاصی مختلفه به تواتر از زید رسیده است.

در متواتر معنوی خود معنا در جملات و قضایا است اما در اینجا لازمه کلامهای گفته شده متواتر است.

این تعریف اول.

التعریف الثانی: المتواتر الاجمالی اخص المضامین.

این خبرها مضامین مختلفی دارد اما در این مضامین یک مضمون اخص است آن اخص می شود متواتر اجمالی مثلا زید تالیفات زیادی دارد بعضی گفته ند ۱۲۰ و بعضی گفته اند ۱۰۰ و بعضی گفته اند ۸۴ و بعضی گفته اند ۳۵ در اینجا عدد ۳۵ می شود خبر متواتر چرا که همه گفته اند که ۳۵ تالیف را دارد که اخص آن مضامین می باشد. مراد اینها این نمی باشد که ۱۲۰ را دارد و بیش از این ندارد نسبت به غیر این عدد ساکت هستند.

مثلا خبر متواتر خبر بیست نفر است مثلا بیست عدد گفته اند که عدد کمتر عدد ۳۵ است و می گوییم که متواترا اثبات شده است زید ۳۵ کتاب دارد.

و نسبت به عدد بالای او ما دیگر تواتر نداریم چرا که نوزده نفر اخبار به آن کرده اند و فرض این است که بیست نفر تواتر می سازد.

اما اگر عدد تواتر را ۱۵ حساب کنیم نسبت به ۵ عدد اخیری ما تواتر داریم.

التعریف الثالث: التصدیق القطعی بصدق احد هذه الاخبار.

که مراد ما هم این است علم داریم که بعضی از این اخبار مطابق با واقع است این خیلی مهم است که تواتر را دائما به این معنا می گیریم فرض کنید پنجاه آدم می باشند و پنجاه خبر مختلف دارند و یکی می گوید من نماز صبح خواندم یکی گفته است و فلانی مجتهد است و یکی گفته است زید را دیروز دیدم نه معنای مشترکی دارند و نه مضمون و لازمه ای واحدی دارد در اینجا احتمال کذب هر پنجاه تا صفر است لا اقل بعضی از این اخبار صادق است نمی شود این پنجاه خبری که اتفاقی شنیده ام همه کاذب یا خاطئ باشد این در کجا به درد خورد؟ در جایی که ما روایات عدیده ای داشته باشیم مثلا این روایات تحریف قرآن. گفته شده است که بیش از دو هزار روایت داریم که دلالت می کند بر تحریف قرآن که مثلا صد تای آن قطعی است که دال است. ما یقین داریم که از میان این صد روایت یکی از اینها از امام صادر شده باشد باز تحریف اثبات می شود.

این تواتر اجمالی که می گوییم با بخشی از اشتراک لفظی سازگار است مثلا ۱۴ مخبر گفته اند زید عادل اما هر یک از سه امام شنیده اند این می شود استفاضه اجمالی. یا صد نفر خودشان مستقلا بگویند که از امام شنیده اند که فرموده اند زید عادل این هم تواتر لفظی ندارد. این صد نفر از صد واقعه نقل می کنند نه از یک واقعه. تواتر باید صد خبر در مورد یک واقعه می باشد.

لذا تحریف یکی از موارد تواتر اجمالی است. هذا تمام الکلام فی الخبر المتواتر.

در خبر متواتر فقط عامل کمی نمی باشد بلکه عامل کیفی هم دخیل است. احتمال شایعه اثر خودش را گذاشته در نتیجه تعدد ما را به علم نمی رساند مثلا زید آدم خوبی است اگر یک کرامتی از او نقل شود که مثلا خدمت حضرت رسیده است اگر صد نفر

هم نقل کنند این دیگر متواتر نمی باشد و ما را به علم نمی رساند چرا که در مورد او زمینه این گونه خبرها به خطاء و کذب وجود دارد.

الخبر الواحد: الخبر غیر العلمی.[1]

هر خبر غیر علمی نوعی را خبر واحد می گوییم حال خواه مخبرین واحد باشد یا متعدد باشند اما به خاطر نکاتی در خبر یا مخبر نوعا افاده علم نمی کند.

پس خبر واحد مراد خبر غیر علمی است نه اینکه خبری که مخبر آن واحد باشد لذا خبر واحد یک اصطلاح اصولی است.

بحث ما در حجیت چنین خبری است.

مقدمه: فی کیفیة حجیة الخبر علی المکلف.

بارها گفتیم مراد از حجیت خبر واحد یا هر حجیتی منجزیت و معذریت است منجزیت یعنی اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد تکلیف می شود منجز و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلق گیرد آن تکلیف فعلی می شود معذر.

در اینجا یک سوال است عمده بحث حجیت خبر واحد بحث است از روایاتی که از معصوم رسیده است و مفاد هیچ یک از کلام معصوم در مورد تکلیف فعلی و مجعول نمی باشد بلکه روایات کلی است مثلا می گوید که شرب عصیر عنبی حرام است یا غسل جمعه واجب نمی باشد و این ها یک حکم کلی می باشند نه تکلیف فعلی. پس راجع به این روایات چه می گوییم؟

جواب این مطلب این است که قبلا توضیح دادیم مثلا خبر زراره می گوید شرب عصیر عنبی حرام است الان در مقابل من عصیر عنبی است مدلول مطابقی حدیث زراره کلی است و مدلول التزامی[2] آن حرمت شرب هذا العصیر علیک است و حجیت

---

[1] سه شنبه ۹۶/۱۱/۰۳.

[2] مراد از مدلول التزامی در اینجا التزامی اصولی است.

خبر زراره به لحاظ مدلول التزامی است و در حجیت خبر گفتیم که لازم نمی باشد به لحاظ مدلول مطابقی متصف به حجیت شود همینکه به مدلول التزامی حجت باشد کفایت می کند.

خبر زراره می گوید غسل جمعه واجب نمی باشد که مدلول مطابقی آن عدم وجوب غسل جمعه بر مکلف است و در روز جمعه مدلول التزامی این خبر این است که غسل جمعه بر تو واجب نمی باشد به لحاظ این مدلول بر من این روایت می شود حجت. اما در روز پنج شنبه این مدلول التزامی هم حجت نمی باشد لذا چون جمعه ای فعلا در کار نمی باشد لذا تکلیفی هم در کار نمی باشد.

پس مراد از منجز و معذر این است که اگر به تکلیف فعلی یا عدم تکلیف فعلی تعلق گرفت آن تکلیف فعلی یصیر منجزا او معذرا.

دائما مصادیق، مدالیل التزامی هستند. «الانسان یموت» داریم. زید یموت مدلول التزامی الانسان یموت می باشد.

حتی در مواردی که امام علیه السلام خود راوی را نهی می کند و و یا امر می کند قضیه یک قضیه کلیه نباشد باز نسبت به من مدلول التزامی است. مثلا می فرمایند این عصیر را نخور یا اغسله این حرمت عصیر عنبی و وجوب غسل نسبت به ما به مدلول التزامی روایت حجت است.

در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول: بحث می کنیم در حجیت خبر واحد یا در اثبات حجیت خبر واحد.

مقام دوم: بحث می کنیم در تحدید دایره این حجیت و شروط این حجیت.

المقام الاول: فی اثبات حجیة الخبر الواحد.

در مقام اول ما بحث می کنیم از ادله اثباتی حجیت.

مشهور بین علمای ما حجیت خبر واحد است به معنایی که توضیح دادیم اما به چهار دلیل تمسک کرده اند برای اثبات این حجیت.

(ما دو حجت داریم که اگر هر یک از حجیت ساقط شود می شویم انسدادی یکی خبر واحد و یکی ظهور هر کدام را از حجیت ساقط کنیم انسدادی می باشیم و در ظهور هم اینطور است لذا عِدل حجیت خبر واحد ظهور است اما ،،،)

الاثبات بالآيات الكريمة:

آية النبأ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾

قبل از بیان مفردات شان نزول این آیه را بیان کنیم.

شأن النزول:

پیامبر اکرمﷺ ولید بن عقبه را به قبیله بنی مصطلق فرستاده بود که زکات بگیرد نقل است که وقتی نزدیک به این قبیله شد آنها شنیدند که نماینده پیامبرﷺ آمده است به استقبال او آمدند از طرفی دیگر قبیله بن عقبه که در دوران جاهلیت با این قبیله اختلاف داشتند تا هجوم آنها را دید فکر کرد که اینها آمده اند به قتلش برسانند این بر اساس آن ذهنیت و سابقه ذهنی فکر کرد که قصد قتل او را دارند و برگشت به نزد پیامبرﷺ و گفت که زکات ندادند و حتی قصد قتل من را کردند و به حسب ظاهر پیامبرﷺ آماده جنگ شدند از این قبیله بنی مصطلق عده ای آمدند و قصه را گفتند. بعد این آیه شریفه اینجا نازل شد.

بيان المفردات:

ان تصيبوا مفعول له است یعنی خشية اصابة.

---

[1] الحجرات ، الجزء ۲۶، الصفحة: ۵۱۶، الآية: ۶

بجهالة حال از فاعل ان تصیبوا است یعنی أن تصیبوا قوما جاهلین

این معنای آیه.

در این آیه دو فقره است که به این دو فقره جداگانه استدلال شده است بر حجیت خبر واحد. در فقره اول به مفهوم شرط و در فقره دوم به مفهوم وصف بر حجیت خبر واحد استدلال شده است.

اثبات الحجیة بمفهوم الشرط: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا»

خوب فقره اولی که مفهوم شرط است: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا این فقره آیه چطور دلالت می کند بر حجیت خبر واحد؟ مفاد این آیه این است که «النبأ ان جاء به فاسق فتبینوا» اگر فاسق نبا را آورد تبین کنید مفهوم این است که «النبأان لم یجی به الفاسق فلا تبینوا» یا «النبأ ان یجئه العادل فلا تبینوا» خوب تحقیق نکنید یعنی چه؟ یعنی بدون تحقیق کلام عادل و ثقه را رد کنید؟! خیر چرا که خبر عادل و ثقه اسوأ حالا از خبر فاسق می شود لذا این مراد نمی باشد پس معنایش حجیت خبر ثقه است بدون تبین.

علمای ما عده منکر این مفهوم شدند و عده این مفهوم را قبول کرده اند

تمام اشکالات خلاصه اش این است که این آیه شریفه شرطش محقق موضوع است و شرطی که شرطش محقق موضوع است مفهوم ندارد ان رزقت ولدا فاختنه مفهومش این نمی باشد که اگر خدا به تو فرزندی عطاء نکرد ختنه اش نکن چون اگر فرزندی نباشد دیگر موضوع ختان نمی باشد. این اشکال اساسی است این شرط محقق موضوع است. چطور؟ خوب آیه این است: «ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا» این که این قضیه شرط است شکی نمی باشد ادات شرط آمده ست تمام کلام در این است که این شر محقق موضوع است یا خیر؟ باید شرط و موضوع را در این آیه مشخص کنیم. در مفاد آیه سه احتمال بیشتر نمی باشد:

احتمال اول:

مفاد آیه این باشد: «نبأالفاسق ان جائکم به فتبینوا».

اگر مفاد آیه این باشد خوب این جمله مفهوم ندارد چرا که جمله محقق موضوع است می گوید که اگر نبأ فاسق رسید تبین کنید معنایش این است که اگر نبا فاسق به شما نرسید که در این صورت موضوعی برای تبین نمی باشد. مفاد این نمی باشد که اگر خبر عادل به شما رسید. این واضح است که مفهوم ندارد.

احتمال دوم:

احتمال دوم در این آیه شریفه این است: «النبأ ان جاء به الفاسق فتبینوا». در جمله اول فاسق را در موضوع قرار دادیم گفتیم نبا الفاسق اما در اینجا فاسق را در شرط بردیم. ظاهر این جمله اگر این باشد ظاهرش مفهوم دارد یعنی فرض نبا کرده است اما نبأی که لم یجی به الفاسق که خبر عادل باشد. مفهوم می شود کل نبأ لم یجی به الفاسق لم یجب التبین فاعملوا به. که نبا عادل می شود نبأی که لم یجی به الفاسق.

احتمال سوم:

احتمال سوم در معنای آیه شریفه این است: «الجائي بالخبر ان کان فاسقا فتبینوا».

این واضح است که مفهوم دارد و خیلی روشن است. مفهومش این است که الجائی بالخیر ان لم یکن فاسقا فلا تبینوا.

در احتمال دوم آیه شریفه مفهوم دارد و احتمال سومی هم واضح است که مفهوم دارد اما در اولی مفهوم ندارد چرا که شرط محقق موضوع است. این بحث مبتنی بر این است که جمله شرطیه مفهوم دارد.

اگر مشخص نشود که کدام مراد آیه است آیه شریفه مجمل می شود و نتیجه اش احتمال اول است که مفهوم ندارد.

[1] کدام از این سه احتمال ظاهر این آیه شریفه است؟ مرحوم خوئی و مرحوم صدر دومی را انتخاب کرده اند مصباح الاصول ج ۲ ص ۱۸۴ و کتاب دورس ج ۲ ص ۱۵۳.

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۱/۰۴.

احتمال دوم این بود که النبأ ان جاء به الفاسق فتبینوا مفهوم پیاا می کند می شود النبأ ان لم یجئ به الفاسق فتبینوا در اینجا فرض خبر کرده است یعنی خبر باشد اما جائی فاسق نباشد.

لذا قائل شدند به مفهوم و از این آیه استفاده کرده اند حجیت خبر واحد.

مختارنا:

ما احتمال اولی را اختیار کردیم نبأالفاسق ان جائکم فتبینوا خبر فاسق اگر رسید تبین کنید. و قبول کردیم که اولی مفهوم ندارد.

چرا اولین احتمالی را قبول کردیم هم ظاهر آیه شریفه و یک نکته دیگر است و آن اینکه نبأ در آیه نکره آمده است و نکره در کلام عادتا فایده ای ندارد و باید قیدی داشته باشد که مفید فایده باشد و از لغویت عرفیه در بیاید قیدش عبارت است از فاسق فاسق قید نبأ است که در مقام ترجمه می شود نبأ الفاسق ان جائکم فتبینوا. لذا تمام نزاع بر می گردد که استظهار از آیه چه می باشد و برهان و دلیل نداریم تمام نزاع در استظهار است.

اما اگر برای ما هیچ یک از احتمالات مشخص نشود باز نتیجه قول ما می شود چرا که آیه به لحاظ مفهومی می شود مجمل. احتمال سوم را من ندیدم کسی گفته باشد لذا اگر مردد شد بین احتمال اول و دوم آیه به لحاظ مفهومی می شود مجمل. به وجدان هم که رجوع کنید انصافا وجود نبأ فرض نشده است. در احتمال دوم و سوم نبأ فرض وجود شده است. آیا وجدانا وقتی به ظاهر آیه رجوع می کنید در آیه فرض وجود خبر شده است؟!!

لذا در این آیه گفتیم که اصلا مفهوم ندارد و دال بر حجیت خبر واحد نمی باشد به این فقره جمله شرطیه.

تمام نکته در این است که ببینیم در این آیه فرض وجود نبأ شده است یا خیر اگر شده باشد مفهوم دارد و اگر فرض وجود نشده باشد مفهوم ندارد و ما قائلیم که فرض وجود نشده است.

هذا تمام الکلام در این ناحیه و این فقره از آیه که استدلال به جمله شرطیه و مفهوم شرط باشد.

لذا از مفهوم شرط در آیه نمی توان حجیت خبر ثقه را اثبات کنیم.

تقریب دوم:

در تقریب دوم از عنوان وصف استفاده شده است نه از مفهوم شرط. عنوان وصف در آیه این است که در آیه آمده است ان جائکم فاسق یعنی ان جائکم مخبر فاسق فتبینوا فاسق می شود وصف موضوع و موصوف مقدر که مخبر باشد. از عنوان فاسق استفاده شده است برای اثبات حجیت خبر ثقه. وجوهی برای استفاده از این عنوان وصف بر اثبات گفته شده است:

وجه اول:

قائل می باشند که وصف مفهوم دارد اکرم الرجل العادل این مفهوم دارد یعنی لا یجب اکرام الرجل غیر العادل. در اینجا هم مفهوم این است که قول المخبر الفاسق لیس بحجة مفهوم می شود قول المخبر غیر الفاسق حجة. فی الغنم السائمه زکاة مفهوم این استکه فی الغنم غیر السائمه لیس بزکاة. این بیان ساده ای در این مطلب است.

مناقشه:

اولا گفته شده است در اصول که وصف فاقد مفهوم است و ما تبعیت کردیم.

ثانیا وصفی که گفته اند مفهوم دارد باید با موصوف باشد و در جائیکه بدون موصوف باشد شاید اتفاقی باشد که مفهوم ندارد. اکرم الرجل العادل مفهوم دارد اما اکرم العادل دیگر مفهوم ندارد. این مصداق مفهوم وصف نمی باشد بلکه مصداق مفهوم لقب می باشد.

این وجه خیلی فنیی نمی باشد دو وجه دیگر خیلی فنی تاس.

وجه دوم: مرحوم شیخ در کتاب مباحث ج ۲ ص ۴۴۴،،،

مرحوم صدر از مرحوم شیخ نقل کرده است که شیخ گفته است در ما نحن فیه خبر فاسق یعنی خبر واحد فاسق این دو عنوان دارد یک عنوان آن خبر واحد است و یک عنوا آن خبر فاسق است اگر یک شخص فاسقی خبر داد این دو عنوان را دارد در این دو عنوان یکی ذاتی و یکی عرضی ست خبر واحد ذاتی است و قابل سلب نمی باشد خبر واحد تا ابد خبر واحد است اما خبر فاسق قابل زوال و رفع است و عنواین است عرضی. شیخ می فرماید که آیه می گوید خبر فاسق لیس بحجة بمنطوقه آن که دخالت دارد در عدم حجیت خبر فاسق سه احتمال دارد: یا لکونه خبر فاسقا یا لکونه خبر واحدا یا لکونه خبر فاسقا او خبر واحدا. به این معنا که خبر واحد به استقلاله و خبر فاسق باستقلاله موجب عدم حجیت خبر فاسق است. یعنی هر کدام از این دو باشد در عدم حجیت کافی است.

اگر این خبر فاسق لکونه خبر واحدا حجت نمی باشد اگر این باشد این خلاف ظاهر آیه می باشد ظاهر آیه عدم حجیت را حمل کرده است بر خبر فاسق.

اگر مراد هر دو باشد هر کدام از این دو باشد یعنی خبر واحد حجت نمی باشدو خبر فاسق هم حجت نمی باشد در این جا این دو علت است برای عدم حجت. عنوان ذاتی در سلسله علل بر عنوان عرضی در سلسله علل مقدم است و در باب محاورات و حتی در بین عقلاء همیشه اگر معلولی ایجاد شد نسبت به اسبق العلل می دهند مثلا زید به این حیوان تیر زد و اگر کسی به این حیوان تیر نزد این حیوان خواهد مرد بعد عمرو قبل از موت حیوان تیر دیگری زد. هر کدام از این دو کشنده بود اما تیر اول کفایت برای کشته شدن این حیوان بس بود. در بین عرف و عقلاء قاتل را چه کسی می دانند؟ زید و قاتل اول را قاتل می دانند.

قتل حیوان مستند به اسبق العلل می شود. می گوییم زید قتله. در ما نحن فیه این طور است و اسبق العلل عنوان ذاتی است و اگر واحد بودن علت عدم حجیت باشد می بایست بگوید ان جائکم خبر لیس بحجة خوب این دو احتمال خلاف ظاهر آیه بود لذا عنوان عرضی می شود علت عدم حجیت که خبر فاسق باشد لذا خبری که این علت عرضی را نداشته باشد حجت است که خبر ثقه یا عادل باشد.

یعنی با اعمال یک دقت پیچیده یک ظهور جدی نوعی تقدیری بیرون کشید.

این به مناسبت مورد است که عنوان ذاتی و عرض است و این به معنای این نمی باشد که تمام وصفها مفهوم داشته باشند.

لذا در اینجا می فهمیم که عنوان فسق در عدم حجیت دخیل است.

مناقشه:

این کلام شیخ می گوییم که ما در این شقوق ثلاثه شق سوم را انتخاب می کنیم. می گوییم علت عدم حجیت هر دو است شیخ گفته است باید به اسبق علل باید نسبت داده شود . اینکه به اسبق علل باید نسبت داده شود در اسبق زمانی است یعنی در بین عرفا و عقلاء به اسبق زمانی نسبت می دهند و دراینجا واحدیت عنوان رتبی است.

اشکال دوم:

سلمنا که عقلاء به اسبق رتبی هم نسبت می دهند. می گوییم در این آیه به خاطر اشعار به یک قضیه خارجیه به عنوان غیر اسبق نسبت داده است و آن اینکه این مخبر که ولید بن عقبه فاسق است. این احتمالی است عقلائی و احتمالی است زیاد لذا از ظهور می اندازد. ما شق سوم را انتخاب می کنیم و در نتیجه به این بیان باز نمی توان حجیت خبر واحد را اثبات کرد.

[1]وجه سوم وجه مرحوم میرزای نائینی است.

---

[1] شنبه ۹۶/۱۱/۰۷.

،،،،الدم الملاقی للبول نجس اما این مستهجن است چرا؟ بخاطر این که دم چه ملاقات با بول کنددت یا ملاقات با بول نکند نجس است لذا اگر بخواهیم عرف یصحبت مکنی باید بگوییم الدم نجس نه الذم الملاقی للبول نجس.

خوب ما نحن فیه: خوب گفتیم معنای آیه شریفه این بود که نبا الفاسق ان جائکم فتبینوا خوب اگر فاسق دخیل نباشد باید بگوید ان جائکم نبا فتبینوا اگر خبری به شما رسید تبین کنید نه این که اگر نبا فاسقی رسید تبین کنید و فرض این است که در آیه آمد است نبا الفاسق فتبینوا پس از اینکه در آیه عنوان عرضی که فاسق باشد استفاده شده است می دانیم که عنوان ذاتی در وجوب تبین دخیل نمی باشد بلکه عنوان عرضی دخیل در وجوب و حکم است. ،،،

الماء الملاقی للنجس او اللدم این خوب است این مشخص است که عنوان ذاتی دخیل در حکم نمی باشد بلکه عنوان عرضی دخیل می باشد لذا در ینجا می فهمیم که دخیل در وجوب تبین فسق است.

لذا آیه نبا به عنوان وصف دلالت می کند بر حجیت خبر ثقه.

مناقشه:

این استهجان درست است اما اگر به غرضی اینطور بیان شود مشکلی نمی باشد اگر از گفتن الدم الملاقی للبول نجس این دیگر استهجان ندارد الان هم اگر عنوان فاسق دخیل در وجوب نباشد اما به نکته ای ذکر کند مثلا اشعار به فسق ولید بن مغیره ای را گفته باشد این دیگر مستهجن نمی باشد یعنی هم مشخص نمی شود که فسق در حکم دخیل نمی باشد و ضمن اینکه استهجانی هم پیش نمی آید.

سوال خودم،،،

خلاصه این که این آیه نه به مفهوم شرط و نه به مفهوم وصف دلالت بر حجیت خبر عادل یا ثقه یا عدم حجیت خبر فاسق ندارد،،،

آیه بعدی: آیه نفر

لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون

آیه را اول معنا کنیم.

(غالب آیاتی که می خوانیم در تفسیرش محل اختلاف است وقتی به این اختلاف اشاره می کنم که در مبحث ما تاثیر داشته باشد در تفسیر این آیه اختلاف شده است اما در مورد بحث ما تاثیری ندارد نوعا هم از تفسیر جلالین نقل می کنیم چرا که ایشان اهل خبره می باشند البته به این معنا نمی باشد که تفسیر ایشان را قبول دارم و در مورد آن تحقیق شده است فقط در حد نقل یک تفسیر چرا که تفسیر موجزی هم است)

وقتی پیامبر افراد را به غزوه ها می فرستاده است امتثال نمی کردند در یکی از سرایایی که پیامبر ،،،، در یکی از سرایا بعد از آن توبیخ که گروهی را می فرستد همه کسانی که می توانستند همه رفتند بیش از اندازه ای لازم بوده است بعد آیه نازل می شود.

یعنی همه لازم نمی باشد که همه بروند فلولا یعنی فهلا یعنی از هر قبیله ای از آن قبیله طائفه ای و جماعتی بروند و باقی هم مکث کنند در مدینه و با پیامبر باشند لیتفقهوا فی الدین یعنی آشنای به دین و شریعت شوند و این کسانی که باقی ماندند و تعلم کردند در کنار پیامبر به آنهایی که از جنگ برگشتند تعلیم کنند لعل آن قومی راجع حذر کنند یعنی بترسند و احتیاط کنند حذر کنند از عقاب و عذاب الهی و این حذر باید به انجام واجبات و ترک محرمات است.

این ظاهر آیه شریفه به حسب بیان بعضی ها که این را گفته اند.

این آیه شریفه ظاهرا چهار جور معنا شده است اما در حیث بحثی ما هیچ تاثیری ندارد.

به این آیه اثبات کرده اند حجیت خبر واحد را. به این آیه استدلال شده است بر حجیت خبر واحد بعضی از بزرگان گفته اند که این آیه ادل و اظهر بر حجیت خبر واحد است حتی از آیه نفر.

وجه استدلال:

این آیه شریفه می گوید که بر مراجعه کنندگان حذر لازم است که از لعل وجوب حذر فهمیدیم ،،، یکی هم مناسبت حکم و موضوع است عذاب و عقاب الهی معنا ندارد که مستحب است حذر کنیم واجب است که حذر کنیم. کی حذر لازم است؟ عقیب الانذار حال این منذر از انذارش علم پیدا کنیم یا خیر علم پیدا نکنیم. مثلا انذار کرد نسبت به روزه چه علم حاصل شود به وجوب روزه و چه علم پیدا نکنیم این حذر لازم است و خبر واحد راهم گفتیم که خبر واحد نوعا مفید علم نمی باشد. این آیه شریفه می گوید که باید حذر کنیم. خوب اگر این انذار حجت نباشد معنا دارد که حذر کنیم؟!! لذا خبر و پذیرش انداز لازم است چه مفید علم برای ما باشد یا خیر.

این بیانی است بر دلالت آیه بر حجیت خبر. چرا که انذار دائما از مصادیق إخبار است.

مناقشه:

این بیان درست نمی باشد به دو اشکال:

اشکال اول:

اصلا از این آیه وجوب حذر از انذار را نمی توانیم استظهار کنیم چرا که «لعل» که آمده است که برای ترغب است یعنی انتظار می رود و اصلا دلیل بر مطلوبیت ندارد در آن عبارت آمده است: «لعلک عن بابک طردتنی» این معنایش این است که طرد از باب مطلوب گوینده است؟!! خیر اتفاقا مبغوض است لذا حتی برای مطلوبیت نمی باشد برای ترغب و انتظار است یعنی اگر انذار کنی این انتظار حذر است نه مطلوب است و نه واجب است و نه مستحب است. یعنی می گوید که این احتمالش است که از انذار شما بر حذر باشند اما نسبت به وجوب حذر و استحباب آن اصلا ساکت نمی باشد. اگر هم مطلوبیت را فهمیدید به این بیان که اگر احتمال این باشد که حذر کنند و به

خاطر صرف احتمال حذر باشد این امر الهی لغو است این را به مناسبت حکم و موضوع و خارج فهمیدید نه از «لعل».

اشکال دوم:

سلمنا مطلوبیت را برساند آیا این حذر مطلوب است عند الانذار مطلقا یا وقتی از انذار برای ما علم بیاید؟

آیه اصلا از این جهت در مقام بیان نمی باشد در مقام بیان تحریض بر تحذر نمی باشد بلکه در مقام تحریض بر تفقه دین است.

پس اگر بر مطلوبیت هم دلالت کند مطلقا نمی باشد فقط می دانیم که بر مطلوبیت تحذر دلالت می کند اما مطلقا یا در صورت حصول علم؟ اصلا آیه در مقام بیان نمی باشد.

[1]الآیه الثالثة: آیة الکتمان.

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ ﴿۱۵۹﴾[2]

شأن النزول: نزل عند کتمان علماء الیهود صفات النبی ﷺ الموجودة فی التوراة.

معنای آیه این است که گفته شده است نازل شده است در رابطه با یهود. در تورات خصوصیاتی در مورد صفات نبی اکرمﷺ ذکر شده بود و علمای یهود این خصوصیات را مخفی می کردند و این آیه نازل شد.

لعنت خدا معنایش نفرین نمی باشد یعنی از رحمت الهی دور هستند و لعنت دیگران غیر خدا یعنی دیگران هم طلب دوری از رحمت الهی می کنند.

---

[1] یکشنبه ۹۶/۱۱/۰۸.

[2] البقرة ، الجزء ۲، الصفحة: ۲۴، الآیة: ۱۵۹

وجه الدلالة: حرمة الكتمان مطلقا دل على وجوب القبول مطلقا و هذا معنى الحجية.

مستدلین به این آیه شریفه می گویند که کتمان بینات و حقایق مطلقا حرام است چه مخاطب از بیان حقیقت به علم برسند یا خیر. از این حرمت مطلق کتمان استفاده می کنیم وجوب قبول را مطلقا. وقتی ما بینات و هدی را گفتیم، بر آنها واجب است که این خبر را قبول کنند. وجوب قبول مطلقا یعنی چه از بیان ما به علم برسند یا علم نرسند باید آن را قبول کنند و وجوب قبول بدون حصول علم یعنی حجیت خبر واحد. پس از حرمت کتمان مطلقا به وجوب قبول مطلقا رسیدند و از وجوب قبول مطلقا به حجیت خبر واحد رسیدند. چرا که خبر واحد شد هر خبر غیر علمی.

مراد از بینات آیاتی است که در مورد اسلام و احکام اسلام می باشد مثل رجم و مجازات.

رجم در قرآن نیامده است اما در حدود اسلامی بوده است. بینات یعنی مسائلی که اگر بیان شود مورد تایید اسلام است.

المناقشة الاولى: حرمة الكتمان مطلقا لا تدل على وجوب القبول مطلقا يمكن أن يكون القبول مقيدا بحصول العلم و التحريم المطلق لأجل العلم بحصول الحصه.

شاید خداوند عالم اظهار را واجب کرده است و کتمان را حرام کرده است تا اینکه اینها به علم برسند و وقتی به علم رسیدند عمل کنند نه مطلقا حتی اگر افاده علم نشد باز باید عمل می کردند.

خوب اگر سوال شود که اگر اینطور می باشد چرا کتمان مطلقا حرام است؟ می گوییم نکته اش احتیاط است یعنی خیلی وقتها دایره تکلیف را اوسع بیان می کنیم تا آن مقصود حتما امتثال شود مثلا غرض اکرام طلاب عادل است ولی در مقام بیان حکم می گوییم که به طلاب احترام کنید تا برای مولا علم حاصل شود که طلاب عادل اکرام می شوند اما اگر می گفت: طلاب عادل را اکرام کن می دانست که بعضی از طلاب عادل اکرام نمی شوند. طبع انسان اینطور است که کمتر از مورد مامور به عمل می کنند.

خداوند عالم هم به جهت احتیاط گفته اند که کتمان مطلقا حرام و اظهار مطلقا واجب است و اگر به طور مطلق حرام یا واجب نمی کردند شارع به غرض خود نمی رسید و درخیلی جاها که مفید علم بود علماء هم اظهار نمی کردند یا کتمان می کردند.

المناقشة الثانية: نحن نثبت الحرمة الطريقى و ظاهر الآية تدل على حرمة نفسى الكتمان.

این حرمتی که برای کتمان گفته شده است حرمت نفسی است نه طریقی چون در کتمان نوعی عناد و دشمنی با دین است.

قرینه ای بر این مطلب است که در آیه مورد لعن واقع شده اند کسانی که کتمان می کنند و لعنت با حرمت طریقی نمی سازد. ما دنبال وجوب و حرمت طریقی می باشیم و این آیه در مورد حرمت و وجوب نفسی است و ملازمه ای بین این دو یعنی حرمت نفسی و حجیّت نمی باشد.

اشکال نشود که ملازمه ای بین حرمت کتمان و وجوب اظهار نمی باشد آیه شریفه می گوید که کتمان نکنید اینها مبیّن هستند مردم ببینند خودشان می فهمند. این اشکال وارد نمی باشد چرا که «بیناتی» که در آیه شریفه آمده است معنایش ظاهرا این نمی باشد که قبل از اظهار بیّن بوده است بلکه می سازد با اینکه بعد از اظهار بیّن شود و آیه شریفه می گوید ما چیزی را فرستادیم اگر به مردم واصل شود مبین می شود یعنی ذات مبین را فرستادیم و معنایش این است که در ظرف اظهار بیّن می شود معنایش این نمی باشد که در ظرف اخفاء هم مبیّن می باشد. در ظرف کتمان دیگر مبیّن رسالت و هادی نمی باشد اتفاقا مبیّن بودن و هادی بودن بعد از اظهار است.

الآية الرابعة، آية الذكر:

آیه چهارمی که بر حجیت خبر واحد به آن استدلال کرده اند آیه معروف به آیه ذکر می باشد:

وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾[1]

شأن النزول: جواب اشكال الكفار بأن النبى مثلنا بشر لماذا يكون هو النبى لا نحن.

گفته شده است که این آیه در مورد کفار است که کفار اشکال می کردند که تو که مثل ما هستی و با ما فرق نمی کنی خوب چطور تو پیامبر باشی و ما نباشیم یک فرشته ای را می فرستاد که او برای ما رسول بود و ما سخن او را می پذیرفتیم. این آیه در جواب این کلام است خداوند می فرمایند که شما به دین نصاری و یهود هستید و نبی را فرشته نفرستادیم تمام پیامبران رجالی بودند که به آنها وحی می کردیم خداوند می فرمایند که اگر حرف ما را قبول ندارید از علمای خود بپرسید که تمام پیامبرانی را که فرستادیم تماما رجالی بودند که به آنها وحی می کردیم یا خیر؟ آیا آنها فرشته بودند؟!! فرشته ای در کار نبود. (این آیه دلالت می کند که هیچ زنی به پیامبری نرسیده است.) اهل ذکر یعنی علمای یهود و نصاری.

وجه الدلالة: وجوب القبول مطلقا المتفرع على وجوب السوال يدل على الحجية.

سوال در آیه شریفه واجب است مطلقا و معنا ندارد که سوال واجب باشد و قبول واجب نباشد پس قبول واجب است مطلقا و اگر قبول واجب باشد در عین حال به علم هم نرسیم معنایش حجیت خبر واحد است.

المناقشة الاولى: كمناقشة الاولى فى الآية السابقة.

اشکال اول همان شکال اول آیه قبلی است شاید وجوب سوال و قبول بخاطر این بوده است که برای آنها علم بیاید و عمل کنند و اما در مقام بیان اوسع و مطلق این وجوب آمده است تا آمر و مولا به غرض خود برسد و در جایی که به علم رسیدند عمل و قبول کنند.

---

[1] النحل ، الجزء ۱۴، الصفحة: ۲۷۲، الآية: ۴۳

المناقشة الثانية: الأمر بالسوال امر غير مولوى و ارشاد الى سلوک المتداول بين العقلاء و هو الرجوع الى اهل الخبرة.

اشکال دوم این است که اصلا امر به سوال امر مولوی نمی باشد چون خطاب به کسانی است که اصلا اسلام را قبول ندارند می گوید شمائی که اسلام را قبول نکردید به علمای خودتان رجوع کنید و سوال کنید بلکه یک امر ارشادی به طریقه عقلائی است که به اهل اطلاع و خبره رجوع می کنند در موارد شک. اگر اموری باشد اعتقادی که باید برای آنها علم حاصل شود و اگر از امور غیر اعتقادی است باید رجوع به کنند به اهل خبره و از آنها سوال کنند. پس چیز جدیدی نمی باشد که بگوییم دلالت می کند بر حجیت خبر واحد و اگر هم خبر واحد در سیره عقلاء حجیت باشد ربطی به آیه شریفه ندارد بلکه به آن سیره عقلائی دارد.

المناقشة الثالثة: ليس السوال مطلقا فلا يكون القبول مطلقا لأن وجوب السوال متفرع على اصول الاعتقادات التى يعتبر فيها العلم.

اشکال سوم این است که فاسئلوا فائی دارد که فاء تفریع است و وقتی فاء تفریع باشد ما بعد فاء اطلاق پیدا نمی کند و به اندازه ما قبل و مفرع علیه اطلاق پیدا می کند و قبل از فاء مربوط به رسالت است که از اصول دین است و خبر واحد فقط در دایره فروعات و احکام شرعی حجت است در باب اصول دین مورد اتفاق است که حجت نمی باشد بلکه باید علم برای او حاصل شود لذا اطلاقی ندارد که شامل بشود حتی جایی را که علم حاصل نمی شود پس چون متفرع بر اصول دین است زمانی می توانیم به قول اهل ذکر عمل کنیم که برای ما علم بیاید.

در باب اعتقادات نظر فقهاء این است که در باب اصول دین و مذهب ـ که چهارتاست یا پنجتا چرا که در این که معاد از اصول دین است یا خیر اختلاف است ـ علم لازم است اما لازم نمی باشد این اعتقادی که در اینها لازم است عن دلیل باشد همینکه معتقد به توحید و رسالت باشد کفایت می کند حتی گفتیم که در امر توحید اعتقاد داشته باشد که این عالم یک مبدأ دارد اما محذوری ندارد که اعتقاد داشته باشد

که می توانست چند مبدأ هم داشته باشد این شخص موحد است و مسلمان. اگر کسی بگوید که نبی اکرم نبی الله است اما نبی خاتم نمی باشد اما در عین حال هنوز نبی بعدی نیامده است و در آینده خواهد آمد این باز مسلمان است و اصلا دلیلی هم بر اعتقادات خودش ندارد. فقهاء قائلند در اعتقادات دینی همین مقدار علم کفایت می کند و لازم نمی باشد که عن دلیل باشد.

به اعتقاد ما هیچ یک از این چهار آیه بر حجیت خبر واحد دلالت ندارد.

هذا تمام الکلام در مبحث آیات.

[1]الروایات التی یستدل بها علی حجیة الخبر الواحد.

جمعی از علماء حجیت خبر واحد را به روایت اثبات کرده اند البته مشخص است که این روایات نباید خودشان واحد باشند لذا ادعا کرده اند که این روایات متواتر است به تواتر معنوی کما این که بعضی گفته اند و به تواتر اجمالی علی قول بعض.

این روایات در چند طائفه است که مجموع این طوائف متواتر است.

الطائفة الأولی منها الواردة فی مدح بعض الکتب و الروایات.

در مورد بعضی از روایات و کتب است که ائمه آن روایات و کتب را تایید کرده اند.

مثل روایة ابی بصیر:

۳۳۳۲۰- ۷۵-[2] وَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ حَمَّادِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أُسَيْدٍ الْهَرَوِيِّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ[3] قَالَ:

---

[1] دوشنبه ۹۶/۱۱/۰۹.

[2] (۵)ـ رجال الكشّيّ ۲ ـ ۴۸۴ ـ ۹۱۵.

[3] (۶)ـ في المصدر زيادةـ أن أبا جعفر الجعفري.

أَدْخَلْتُ كِتَابَ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ- الَّذِي أَلَّفَهُ يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ- عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ ع فَنَظَرَ فِيهِ وَ تَصَفَّحَهُ كُلَّهُ ثُمَّ قَالَ هَذَا دِينِي وَ دِينُ آبَائِي (كُلُّهُ)[1] وَ هُوَ الْحَقُّ كُلُّهُ.[2]

امامعليه‌السلام تایید فرمودند که این کتاب دین من و دین آباء است از تایید امامعليه‌السلام می خواهند استفاده کنند حجیت خبر واحد را چرا که در کتابهای آن زمان خبر واحد بوده است نه خبر متواتر.

این روایت طائف اول است.

مناقشة: لیس ذلک اکثر من الشهادة علی صحة روایتها.

این طائفه اعتباری ندارد نهایتا شهادت به صحت این روایات است اما شهادت به حجیت است امکان دارد که یک انسان دروغگو کتابی بنویسد و تمام مطالب آن صحیح باشد.

الطائفة الثانیة: الروایات التحریضیة علی حفظ و تحمل الاحادیث.

طائفه دوم از روایات روایاتی است که معصومعليه‌السلام اصحاب را تحریض کردند که حدیث را تحمل کنید و نشر دهید و حفظ کنید تا حفظ حدیث شود این مشخص است که حجت است که باید حفظ شود و بازگو شود مثلا در روایتی داریم که ابن عباس روایت کرده است عن النبی :

۳۳۳۰۳- ۵۸-[3] وَ عَنْ (طَاهِرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَيَاةِ الْفَقِيهِ)[4] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْهَرَوِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَوَّارٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُجْرٍ السَّعْدِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ نَجِيحٍ عَنِ ابْنِ جَرِيحٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ص قَالَ:

---

[1] (۷)ـ لیس في المصدر.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۰۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[3] (۱)ـ الخصال ـ ۵۴۱ ـ ۱۶.

[4] (۲)ـ في المصدرـ طاهر بن محمّد بن یونس بن حیاة الفقیه.

مَنْ حَفِظَ عَلَى[1] أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثاً مِنَ السُّنَّةِ كُنْتُ لَهُ شَفِيعاً يَوْمَ الْقِيَامَةِ.[2]

حفظ در اینجا به معنای حفظ فارسی نمی باشد حفظ یعنی نگهداری.

اگر خبر واحد حجت نباشد معنا ندارد شخصی برای حفظ امری بدون اعتبار مشمول شفاعت حضرت شود.

غیر این روایت هم روایات دیگری به این مضمون هم در همین باب که باب ۸ می باشد داریم: حدیث ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۷۱، ۷۲ روایاتی هم داریم که مدح محدثین در آن آمده است یا امام فرموده است کتب حفظ شود یا امام دستور داده است که این روایات را بنویسید.

مناقشه: یمکن أن یکون التحریض لوصولها إلی الأفراد و حصول العلم لهم.

جواب این است که ملازمه ای نمی باشد بین این امور و قبول تعبدی یک خبر شاید این اوامر به این خاطر بوده است که حفظ شود و برای افراد عادی علم حاصل شود به صحت مضمون این خبر. بخصوص اینکه افراد مختلف نقل کنند یا در کتبشان بیاورند این باعث می شود که برای افراد عادی این علم حاصل شود.

الطائفة الثالثة: الروایات التی فیها امر الامام بنقل روایة خاصة للناس او طائفة من الناس.

طائفه سوم از روایات، روایاتی است که امام به اصحاب گفته اند که این حدیث را نقل کن:

مثل روایت ابان بن تغلب:

۱- الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِذٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ السَّوَّاقِ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:

---

[1] (۳)ـ في المصدرـ من.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۹۴، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

يَا أَبَانُ إِذَا قَدِمْتَ الْكُوفَةَ فَارْوِ هَذَا الْحَدِيثَ مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصاً وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ[1]

وجه الاستدلال: ان لم يكن الخبر حجة اطلاق الامر و الطلب الانشائى لغو.

اگر این روایت حجت نباشد اطلاق امر لغو می باشد اطلاق امر یعنی چه برای دیگران علم بیاید یا خیر.

مناقشة: الغرض عمل العالمين و اطلق الانشاء للإحتياط.

اگر غرض مولا این بوده است که افرادی که افاده علم می کند به آن عمل کنند و افرادی که برای آنها علم نمی آید عمل نکنند اما مطلق گفته اند لاجل احتیاط یعنی دایره امر را وسیع می گیرد اما غرض ضیق است به خاطر این که به آن غرضش برسد.

الطائفة الرابعة: الروايات التى فيها ارجع الامام الاصحاب الى بعض الاصحاب الخاص لتعلم الدين.

طائفه چهارم از روایاتی که دال برحجیت خبر ثقه می باشد روایاتی است که ائمه علیهم السلام افراد را ارجاع دادند به اصحابشان که بروید از اینها تعلم دین کنید یکی از مهمترین روایت[2] روایت عبد العزیر است از وکلاء و خواص امام رضا علیه السلام است:

۳۳۴۴۹- ۳۴-[3] وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقُتَيْبِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِي وَ كَانَ خَيْرَ قُمِّيٍّ رَأَيْتُهُ وَ كَانَ وَكِيلَ الرِّضَا ع وَ خَاصَّتَهُ قَالَ:

سَأَلْتُ الرِّضَا ع فَقُلْتُ إِنِّي لَا أَلْقَاكَ فِي كُلِ وَقْتٍ فَعَمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِي فَقَالَ خُذْ عَنْ[4] يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ.[5]

---

[1] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج۲ ؛ ص۵۲۰، كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط ـ الإسلامية) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

[2]

[3] (۱)ـ رجال الكشّيّ ۲ ـ ۴۸۳ ـ ۹۱۰.

[4] (۲)ـ في المصدرـ من.

[5] وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۴۸، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

خوب امام علیه السلام ارجاع دادند به یونس بن عبد الرحمن این مشخص است که یونس خصوصیتی ندارد بلکه از باب اینکه شخصی است ثقه امام علیه السلام ارجاع داده اند و اگر یونس کلماتش حجت نباشد این ارجاع لغو است این ارجاع نشان می دهد که کلمات یونس حجت است.

مناقشة: لعل لعلمه علیه السلام بأنه لا یکذب ارجع الاصحاب الیه.

شاید امام علیه السلام علم دارند که یونس در اخباری که می گوید دروغ نمی گوید حتی این علم عصمت و علم غیب نمی خواهد لذا امام علیه السلام از این باب ارجاع داده اند نه از باب این که خبر واحد حجت است فقط می ماند احتمال غفلت که غفلتا خلاف واقع نقل کرده است بله از این روایت استفاده می شود اصالة عدم الغفلة که اصل عقلائی است را مورد امضاء خودش قرار داده است.

رد المناقشة: أن العلم بأنه لا یکذب امر معلوم عندنا أیضا و الغفلة مندفع بالأصل فلا یبقی الا الخطاء المندفع بالحجیة.

این اشکال درست نمی باشد. ثقه و عادل یعنی کسی که می دانیم دروغ نمی گوید اگر می دانیم دروغ نمی گوید از کجا علم به مضمون خبر برای ما و نوع افراد حاصل نمی شود[1]؟ علت عدم اصابه به واقع سه عامل دارد:

۱. ناقل خطاء یا اشتباه کرده است عمرو را دیده است فکر کرده است زید است گفته است زید را دیده ام.

۲. یا منشا خلاف غفلت است بخشی از خبر را غفلتا نمی گویند مثلا قرینه را ذکر نمی کند.

۳. و یا منشأ عدم اصابة، کذب است.

در ثقه و عادل احتمال کذب نمی رود چرا که ثقه و عادل کسی است که می دانیم دروغ نمی گوید می ماند دو احتمال یکی غفلت و یکی خطاء.

[1] چون گفتیم خبر واحد یعنی خبر غیر علمی.

در مورد غفلت یک اصل عقلائی است که در صورت احتمال غفلت به این احتمال غفلت اعتنا نمی کنند و او را ملتفت در نظر می گیرند. اینکه احتمال غفلت را مورد اعتنا قرار نمی دهند در مورد هر جا و هر امری است و فقط در مورد خبر ثقه نمی باشد.

می ماند احتمال خطاء این حجیت خبر ثقه مربوط به احتمال خطاء است یعنی با اینکه احتمال خطاء می دهیم خبر ثقه حجت است و به این احتمال اعتنایی نمی کنیم. پس حجیت خبر ثقه مربوط به احتمال خطاء است.

خوب یونس عبد الرحمن ثقه است و دروغ نمی گوید و احتمال غفلت هم با اصالة عدم غفلت مندفع می شود. می ماند خطاء. خوب احتمال خطائش به چه چیزی دفع می شود؟ به هیچ چیزی. فقط با حجیت خبر واحد مندفع می شود. اصلا حجیت خبر ثقه دائما در مورد احتمال خطائی است که ما آن را در مورد هر مخبری می دهیم. اگر بخواهند احتمال خطاء را در نظر بگیرند و به آن ترتیب اثر دهند موجب اختلال نظام می شود. لذا معنای حجیت خبر واحد یعنی احتمال خطاء مخبر نادیده گرفته می شود.

لذا اینکه گفته شود که چون امام علیه السلام می داند یونس دروغ نمی گوید لذا ارجاع داده است اینکه اثری ندارد این را ما هم می دانیم و وثاقت و عدالت این را نفی می کند. اما احتمال خطاء را نمی توان از مخبر برداشت و فقط حجیت خبر ثقه است که این احتمال خطاء را بر می دارد.

مناقشتنا: یمکن أن یکون الإرجاع من باب الإرجاع الی اهل الخبرة.

امام ارجاع دادند به یونس عبد الرحمن در معالم دین. یونس بن عبد الرحمن نه تنها مخبر و محدث است فقیه هم است آیا ارجاع امام به یونس از این جهت واحد بودن آن است یا از باب اهل خبره بودن است؟ احتمال دارد از جهت اهل خبره بودن آن است خصوصا که در روایت آمده است معالم دین. ظاهر از معالم دین احکام شرعی است و این اموری است که نیاز به فقهات دارد خوب حجیت اهل خبره در حدسیات ربطی به حجیت خبر واحد در حسیات ندارد.

گفته نشود که در آن زمان فقاهت به صورت نقل حدیث بوده است چرا که یک فقاهت بسیطی در آن زمان بوده است بله مثل زمان ما نبوده است اما به همان مقدار بسیط باز نیاز با اهل خبره بوده است.

لذا روایت می شود مجمل چرا که روایات هم دربردارنده معالم دین می باشد کما اینکه فقهاء هم معالم دین را ذکر می کردند. دائما امام ارجاع به کسانی داده اند که از اجلاء بوده اند و از فقهاء بوده اند. بله اگر ارجاع دهند به کسانی که از فقهاء نبوده اند این دلالت داشت.

الطائفه الخامسة[1]

روایاتی داریم در مودر مدح محدثین که ملازمه دارد با حجیت خبر واحد اگر خبر واحد حجت نباشد مدح دیگر لغو است یعنی محدثین زحمت می کشند و یک سری مطالب غیر معتبر را جمع می کنند و این مدح ندارد لذا مدح ملازمه با حجیت دارد:

مثلا:

وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۴۳

۳۳۴۳۵- ۲۰-[2] وَ عَنْ حَمْدَوَيْهِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ وَ غَيْرِهِ قَالُوا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع

رَحِمَ اللَّهُ زُرَارَةَ بْنَ أَعْيَنَ- لَوْ لَا زُرَارَةُ وَ نُظَرَاؤُهُ لَانْدَرَسَتْ أَحَادِيثُ أَبِي ع.[3]

از این روایت استفاده کرده اند حجیت و اعتبار.

مناقشه:

---

[1] سه شنبه ۹۶/۱۱/۱۰.

[2] (۶)ـ رجال الكشّيّ ۱ ـ ۱۳۶ ـ ۲۱۷.

[3] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

بله اگر محدثین نبودند شریعت و احکام به ما نمی رسید اما این ملازمه ای با حجیت ندارد چرا که ممکن است که با نقل ایشان و این اخبار آحاد برای شخص اطمینان حاصل می شود و به خصوص اینکه خبر بدون واسطه باشد در زمان امام نقل قول زراره از امام بلاواسطه بود.

طائفه ششم:

روایاتی داریم که ائمه ترغیب به کتابت کرده اند ترغیب می کرده اند بر حفظ مکتوبات که به ملازمه دال بر حجیت است و الا امر و ترغیب به کتابت چه فایده ای دارد؟

مثل روایت:

وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۸۱

۳۳۲۶۲- ۱۷-[۱] وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع احْتَفِظُوا بِكُتُبِكُمْ فَإِنَّكُمْ سَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهَا.[۲]

مناقشه:

فانکم سوف تحتاجون الیها مراد از انکم مومنین است یا مولفین است؟ ظاهرش این است که مولفین و محدثین و مامورین به کتابت مراد است خوب انسان معمولا اگر انسان ننویسد فراموش می کند. اکثریت هم مولف نمی باشند.

سلمنا که مراد امت باشد و غیر مولفین باز ملازمه ای نمی باشد چرا که ممکن است این امر به کتابت به این خاطر بوده است که بعضی با دیدن این کتب و روایات برای آنها علم حاصل شود.

طائفه هفتم که مهمترین طائفه روایات ماست:

---

[۱] (۴)ـ الكافي ۱ ـ ۵۲ـ ۱۰.

[۲] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

امام در این طائفه ارجاع داده اند به ثقات یا تعبیر به ثقات کرده اند و فهمیده می شود که نکته وثاقت است.

به دو روایت اشاره می کنیم:

روایت اول صحیحه عبد الله بن یعفور از اصحاب امام صادق علیه السلام می باشد و در زمان ایشان وفات یافته اند:

وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۴۴

۳۳۴۳۸- ۲۳-[1] وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّهُ لَيْسَ كُلَّ سَاعَةٍ أَلْقَاكَ وَ لَا يُمْكِنُ الْقُدُومُ وَ يَجِيءُ الرَّجُلُ مِنْ أَصْحَابِنَا فَيَسْأَلُنِي وَ لَيْسَ عِنْدِي كُلُّ مَا يَسْأَلُنِي عَنْهُ فَقَالَ مَا يَمْنَعُكَ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ الثَّقَفِيِّ- فَإِنَّهُ سَمِعَ مِنْ أَبِي وَ كَانَ عِنْدَهُ وَجِيهاً.[2]

دقت کنید امام مواخذه می کند می فرمایند که ما یمنعک یعنی به یک امر مرکوز اشاره می کند دائما انسان به امر مرکوز مواخذه می کند. و آن امر مرکوز رجوع به ثقات است و اما نسبت به محمد بن مسلم فرمودند که نزد پدرم وجیه بوده است این نشان می دهد عدالت و وثاقت این شخص را. اما اینکه ارجاع به اهل خبره باشد این درست نمی باشد چرا که عبد الله بن یعفور معروف است به علمیت علمای رجال از او تعبیر کرده اند من العلماء الاعلام بیش از آن که محدث باشد عالم بوده است و فقیه بخلاف محمد بن مسلم که بیش از اینکه فقیه باشد محدث است احتمالش نمی باشد عبد الله بن یعفور را از باب اهل خبره رجوع به محمد بن مسلم دهد ضمن اینکه در روایت دارد که من کلام شما را نمی دانم و من قول شما را در مسئله می خواهم نه این که استنباط دیگری

---

[1] (۴)ـ رجال الكشّيّ ۱ ـ ۱۶۳ ـ ۲۷۳.

[2] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

از کلام شما را می خواهم لذا در روایت مشخص است که ارجاع حضرت به ثقه در باب شنیدن حدیث است.

حدیث خبرویت نمی خواهد و فقط شنیدن نقل است و کلام امام است.

محدث به کسی می گویند که آنچه را از امام شنیده و دیده نقل بکند.

در روایت هم آمده است انه سمع من ابی یعنی فقط بحث حدیث بوده است.

لذا معنا ندارد که ارجاع به اهل خبره باشد بلکه ارجاع به ثقه در شنیدن حدیث است.

امر مرکوزش مفروق عنه است که حجیت خبر ثقه است. ظاهر این کلام این نمی باشد که اگر علم آوردی به آن عمل کن. درست است که واسطه ای نمی باشد اما اینطور نمی باشد که همیشه علم آور باشد و احتمال خطاء می باشد و این احتمال قریب به صفر هم نمی باشد.

صحیح بن یونس بن یعقوب:

وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۴۵

۳۳۴۳۹ـ ۲۴ـ[۱] وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ أَ مَا لَكُمْ مِنْ مَفْزَعٍ أَ مَا لَكُمْ مِنْ مُسْتَرَاحٍ تَسْتَرِيحُونَ إِلَيْهِ مَا يَمْنَعُكُمْ مِنَ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّصْرِيِّ.[۲]

این مغیرة بن نصری از اصحاب امام باقر و صادق و کاظم می باشد از محدثین است از اجلاء اس که کشی در مورد او دوبار گفته است ثقه ثقه.

همان بیان قبلی در اینجا هم می آید.

و نظائر این روایات دیگری هم داریم.

اما دقت کنید این طائفه هم به لحاظ تعداد و هم به لحاظ مضمون مهم می باشند.

---

[۱] (۱)ـ رجال الكشّيّ ۲ ـ ۳۳۷ ـ ۶۲۰.

[۲] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

دو اشکال دارد:

اشکال اول:

به حد تواتر نمی رسد و می شود خبر واحد و با خبر واحد نمی توان حجیت خبر واحد را اثبات کرد.

اشکال دوم: که مهم است.

این مباحث برای روایات ائمه است که تقریبا توسط سه نفر به ما رسیده است اصحاب و صاحبین کتب اربعه می ابشد فقهاء معتقدند همین کتب چاپی در اختیار ما از کتب اربعه همان نسخه اصلی است که به تواتر اثبات شده است و به ما رسیده است اما می رویم سراغ آن سه بزرگوار می دانید که اکثر روایت ما از امام باقر و صادق است بیش از نود درصد روایات فقهی. امام صادق در ،،،، مرحوم کلینی و اولین مولف کتب اربعه است در ۳۲۸ وقات یافته اند بین این دو امام و ارباب کتاب اربعه به طور متوسط دویست سال فاصله اس تو تمام روایات که به ایشان رسیده است با واسطه است این طائفه هفتم بدون استثناء در مورد روایاتی است که بین امام و راوی فاصله ای نبوده است محمد بن مسلم و ابن مغیره و ... ،،، و می دانید که یکی از مشکلاتی که در حجیت خب رواحد است که بعضی تشکیک کرده اند و گفته اند در سیره عقلاء خبر ثقه باواسطه حجت نمی باشد. این روایات هم نهایتا حجیت خبر واحد بلا واسطه را اثبات می کند. گفته نشود که این روایات در کتبی بوده است که آن راویان بلاواسطه است نوشته اند و به تواتر آن کتب به ارباب کتب لغت رسیده است. اگر هم اثبات شود که کتبی در نزد اینها بوده است تواتر اینها چطور اثبات می شود.،،،

هذا تمام الکلام فی السنه.

الاجماع:[1]

آیا به اجماع می توانیم بر حجیت خبر واحد استدلال کنیم؟

جماعتی از علماء برای حجیت خبر استدلال و استشهاد کرده اند به اجماع این اجماع را به چند وجه می توان تقریر کرد:

وجه اول:

اخذ کرده اند به اجماع منقولی که در کتاب عدة الاصول شیخ فرموده اند. شیخ فرموده اند گفته اند حجیت خبر واحد اجماعی است[2].

مناقشه:

اشکال اول:

اجماع منقول خودش زیر مجموعه خبر واحد است یعنی یکی از اصناف خبر واحد و انحاء خبر واحد نقل اجماع است. لذا نمی توانیم به اجماع منقول حجیت خبر واحد را اثبات کنیم.

اشکال دوم:

ظاهر کلام مرحوم شیخ دارد نقل منکشف می کند نقل حجیت را می کند نه نقل کاشف و توافق و اتفاق را. و این نقل می شود نقل عن حدس شد و خارج از بحث می شود.

تقریر دوم:

گفته شده است که همه علمای شیعه اتفاق دارند بر حجیت خبر واحد الا سید مرتضی. پس همه علماء اتفاق دارند که خبر واحد حجت است و مخالفت مرتضی

---

[1] شنبه ۹۶/۱۱/۱۴.

[2] عدة الاصول ج ۱ ص ۳۳۷.

خللی وارد نمی کند چرا که عدد کبیر مورد نیاز در اتفاق با مخالفت یک نفر منتفی نمی شود.

مناقشه:

بله عدد کبیر هم حاصل شده است اما این اجماع تعبدی نمی باشد بلکه علم داریم که این اجماع مدرکی است یعنی این علماء هم برای حجیت خبر واحد استناد به روایات و آیات می کردند احتمال نمی دهیم به غیر اینها استناد می کردند و اگر محتمل المدرکی هم باشد کفایت می کند در عدم حجیت این اجماع. اگر علاوه بر سید مرتضی کسان دیگری هم باشد باز به اندازه ای نمی باشد که عدد کبیر را بر هم بزنند.

وجه سوم:

گفته شده است اجماع قولی و محصل بر حجیت خبر واحد حتی از خود سید یعنی همه گفته اند که خبر واحد حجیت است و دیگران که نفی حجیت می کردند به این بیان که زمان سید زمان انفتاح باب علم بوده است و می گفته است که خبر واحد حجت نمی باشد اما در زمان ما که باب انسداد باب علم است قطعا سید هم می گفته است که خبر واحد حجت نمی باشد یا قائل می شد به برائت یا احتیاط.

(وقتی می گویند انسداد علم دو معنا دارد:یک معنایش این است که باب علم فقط منسد است یعنی به احکام شرعی به علم نمی توانیم برسیم خوب واضح است که در زمان ما نمی توان به احکام شرعی علم یا اطمینان پیدا کنیم تعداد معدودی از احکام معلوم است مثل وجوب نماز و صوم و آن هم کلی است انسدادی که در اینجا گفته شده است این انسداد مراد است .

معنای باب انسداد انسداد باب علم و علمی است علمی یعنی اماره ای که علم به حجیت آن داریم مثل خبر واحد اقامه شده است بر حرمت شرب خمر این دلیلش علمی است.

این انسداد مراد نمی باشد. مشهور قائلند که باب علم منسد است در زمان ما بخلاف با علمی)

مناقشه:

اگر سید مرتضی ازش سوال می کردیم در باب انسداد باب علم حجت است یا خیر شاید می گفت که خبر واحد حجت نمی باشد بما هو خبر واحد بلکه حجیت آن از باب حجیت ظن است و الا بما هو خبر واحد لیس بحجة بلکه بل بما هو فرد من افراد الظن. یعنی ما بعد از انسداد شاید قائل به حجیت ظن می شدیم.

انشاء الله در آینده می گوییم ظن نقش قطع را در نزد عقل دارد.

تقریر چهارم:

این وجه چهارم اجماع عملی است یعنی تمام فقهای ما به خبر واحد عمل می کنند در کتب فقهی مشهود است که در مقام استدلال به خبر واحد استناد می کند. پس اجماع عملی داریم که خبر واحد در باب احکام حجت است.

مناقشه:

درست است فقهاء ما به خبر واحد عمل می کنند اما این از باب این نمی باشد از باب حجیت خبر واحد باشد بعضی از باب انسداد باب علم عمل می کنند مثل میرزای قمی و بعضی دیگر از باب اینکه علم دارند که این اخبار صادر از امام شده است به آن اخذ می کنند به بعضی نسبت داده شده است که علم دارند که اخبار کافی کلا از امام صادر شده است.

اشکال دوم:

این اجماع مدرکی است و عمل اینها مستند بر آیات و روایاتی است که بر حجیت خبر واحد اقامه شده است و این آیات و روایات هم به حسب فرض در نظر ما اعتباری ندارد.

لذا نمی توان گفت که اجماع عملی داریم بر حجیت خبر واحد.

الحاصل اینکه اجماع معتبر بر حجیت خبر واحد نداریم.

العقل:

در استدلال به عقل در واقع اثبات نکرده اند حجیت خبر واحد نتیجه ای از این استدلال عقلی گرفته اند که نتیجه آن با حجیت خبر واحد یکی است.

ما هزاران هزاران روایت داریم که به ائمه منتهی شده است ما علم اجمالی داریم که عدد زیادی از این اخبار از امام صادر شده است نظیر تواتر اجمالی. علم داریم عدد کبیری از این روایات از امام صادر شده است علم اجمالی مثل علم تفصیلی حجت است لذا باید به هر روایتی که متضمن تکلیف است اخذ کنیم. این منجزیت علم اجمالی عقلی است. این اثبات نکرد خبر واحد حجیت است بلکه نیتجه اش با حجیت خبر واحد یکی است و آن اینکه در برخورد با خبر واحد متضمن تکلیف باید احتیاط کرد.

این بهترین تقریب از دلیل عقلی بر حجیت خبر واحد بوده است.

بر این تقریب اشکالات عدیده ای شده است.

[1]مورد ابتلاء ،،،،منجزیت علم اجمالی مانند منجزیت علم تفصیلی عقلی است.

اشکال اول:

مستفاد از کلام مرحوم شیخ در رسائل است: اگر چنین علم اجمالی باشد دیگر عمل به خبر واحد مختص به خبر ثقات نمی باشد بلکه در خبر ضعیف هم باید متبع شود و حجت است اگر در خبر ضعیفی آمده بود که غسل جمعه واجب است باید به خبر ضعیف عمل کرد و غسل جمعه را به جا آورد و متعلق علم اجمالی تمام اخبار است چه ضعیف و چه معتبر.

[1] یکشنبه ۹۶/۱۱/۱۵.

خبر ضعیف خبری نمی باشد که می دانیم از معصوم نرسیده است بلکه نمی دانیم از معصوم رسیده است یا خیر و احتمال می دهیم که از معصوم رسیده باشد.

مرحوم آخوند از اشکال شیخ جواب داده است:

فرموده است علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می شود کفایه ص ۳۰۵.

کیفیت انحلال:

علم اجمالی کبیر و صغیر به لحظ اطراف به صغیر و کبیر تقسیم یم شود شما در علم اجمالی مجموعه ای از افراد را دارید گاها درون ای افراد مجموعه دوم شکل می گیرد که مجموعه اول نسبت به این مجموعه اوسع است به آن مجموعه کوچک علم اجمالی صغیر می گویند.

مثال معروف شما گله گوسفندی دارید که صد گوسفند دارید که پنجاه تا سفید و پنجاه تا سیاه است و می دانید تعدادی غصبی است که کمتر از ده تا نمی باشد. وقتی تحقیق کردید فهمیدید که ده گوسفند غصبی در گوسفندها سیاه پیدا کردید یا متوجه شدید تعدادی از گوسفندهای سیاه غصبی است که تعدادش از ده تا کمتر نمی باشد شما دو علم اجمالی پیدا کردید علم اجمالی کبیر که اطرافش صدتاست و علم اجمالی صغیر که اطرافش پنجاه تاست و این علم اجمالی صغیر زیر مجموعه علم اجمالی کبیر است و همیشه علم اجمالی صغیر زیر مجموعه و از اطراف علم اجمالی کبیر است.

احتمال می دهید که عدد گوسفندان غصبی بیشتر بوده و در بین گوسفندان سفید هم باشد در اینجا مشهور علما گفته اند که علم اجمالی کبیر منحل می شود که علم اجمالی صغیر و شک بدوی. نتیجه ا ین می شود که نسبت به گوسفندهای سفید برائت را جاری کنیدو هر کدام از گوسفندهای سفید را اکل کنید.

در ما نحن فیه:

گفته شده است که علم اجمالی کبیر منحل می شود به علم اجمالی صغیر. ما مجموعه ای از روایات در کتب داری که فرضا ۴۰ هزاار روایت است تعدادی ضعیف

است یعنی روایتی که وثاقت رواة ثابت نمی باشد نه اینکه روایتی که ضعف راویان آن ثابت است. و ما روایاتی داریم که رواة آن ثقه می باشند می دانیم تعدادی از این روایات از امام صادر شده است که عدد آن کمتر از هزار تا نمی باشد.

وقتی تأمل می کنید نسبت به اخبار ثقات هم این علم دارید که تعدادی از اینها از معصوم صادر شده است که عدد آن کمتر هزار نمی باشد علم اجمالی کبیر شما اطرافش اخبار موجود بایدینا می باشد و اطراف علم اجمالی صغیر اخبار ثقات است همه در علم اجمالی صغیر و هم کبیر علم دارید که هزارتای آن از امام صادر شده است. علم اجمالی کبیر به عمل اجمالی صغیر منحل می شود لذا در مورد اخبار ثقات باید احتیاط کنیم و نیاز به احتیاط در اخبار ضعاف نمی باشد. فی الجمله با ایشان موافقیم و خواهیم گفت که ما قائل به انحلال،،،، که در ثمره یکی می باشند. علم اجمالی منحل نمی شود اما اصول مومنه در آن گوسفندهای سفید و اخبار ضعاف جاری می شود.

اشکال دوم:

شما گفتید علم اجمالی حجیت خبر واحد را اثبات نمی کند اما آثار حجیت را بار می کند که ما می گوییم که آثار را بار نمی کند به دو مورد اشاره می کنیم.

مورد اول:

فرض کنید ما روایتی داریم نافی تکلیف اگر می گفتیم خبر واحد حجت است اثر این روایت می شد معذر اما درعلم اجمالی که علم داریم که برخی از امام صادر شده است خوب این چه اثری دارد علم اجمالی فقط اثر تنجیزی دارد و اثر تعذیری ندارد من می دانم که یکی از این انائها قطعا نجس است و یکی از انائها قطعا طاهر است. در اینجا علم اجمالی به نجاست حکم به احتیاط می کند و می گوید هیچ کدام را شر ب نکن اثر تنجیزی داشت اما علم اجمالی به طهارت یکی از اینها این معذر نمی باشد و اگر یکی را شرب کردم و اتفاقا نجس بود واقعا معصیت کردم.

مورد دوم:

فرض کنید ما دلیلی داریم قطعی السند روایتی داریم ثقه که تخصیص یا تقیید آن خبر یقین است مثلا رد آیه شریفه آمده است حرم الربی روایت ثقه ای است که لا ربی بین الوالد و الولد بنا بر حجیت خبر واحد آیه حرم الربی را قید می زنند به روایت لا ربی بین الوالد و الولد. اما بنا بر علم اجمالی که بخشی از روایات از امام صادر شده است با آن روایت لا ربی بین الوالد و الولد نمی توانم آیه را قید بزنم و حجیت آن ثابت نمی باشد. لذا آثار تقیید و تخصیص بنا بر این تقریب حاصل نمی شود.

مثال برای مخصص منجز. چرا که در مثال اول مخصص معذر بود و تسامحی در کار داشت.

مثلا روایت قطعی الصدور که اکرم الفقیر و خبر ثقه می گوید یحرم اکرام الفقیر الفاسق.در اینجا نمی دانیم خبر اول را به روایت دوم تخصیص بزنیم چرا که با علم اجمالی حجیت اثبات نمی شود فقط می دانیم که بعضی از این روایات از معصوم صادر شده است.

این اشکال را هم قبول کردیم.

اشکال سوم:

این اشکال سوم اشکال مبنائی بر این بیان است.

مقدمه:

در بحث برائت عقلیه ما دو مسلک بیشتر نداریم یکی مسکل برائت عقلیه و یکی مسلک احتیاط عقلی برائة عقلی می گویدهر تکلیفیز یا مقطوع سات یا غیر مقطوع استحقاق عقوبت فقط در دایره تکلیف مقطوع است اما در دایره تکلیف غیر مقطوع قبح عقوبت است. یعنی هر تکلیف مقطوع منجز است اما تکالیف غیر مقطوعه غیر منجز می باشد خوب اگر شارع بخواهد تکلیف غیر مقطوع را منجز کند چه باید بکند؟ گفته اند باید جعل حجیت کند. مثلا بگوید خبر ثقه حجت است در نزد من. اگر تکلیف

فعلی پیدا کردیم که قطع نداریم اما خبر ثقه بر آن قائم است آن تکلیف فعلی منجز است عقلا.

پس هر تکلیف غیر مقطوعی غیر منجز است در نزد عقل. اگر شارع بخواهد جعل حجیت کند احتیاج به جعل معذر ندارد بلکه نیاز به عدم جعل منجز دارد. هر چیزی که شارع و مولا اعتبار منجزیت کند واقعا می شود منجز عقلا.

فقط در دایره تنجیز نیاز به جعل منجز داریم.

این در مبنای برائت عقلیه در اینجا ما تکالیفی داریم که بخشی متضمن تکلیف است خوب این علم اجمالی در دایره تکالیف متضمن تکلیف خوب است علم اجمالی آن تکالیف وارده در روایات متضمن تکلیف را بر من منجز می کند.

اما در مقابل برائت عقلیه احتیاط عقلی می باشند که می گویند که نه تنها تکلیف مقطوع منجز است بلکه هر جا تکلیفی باشد و مکلف احتمال تکلیف دهد آن تکلیف فعلی با این احتمال می شود منجز.

در ما نحن فیه بنا بر مسلک احتیاط عقلی هر تکلیف محتمل منجز است ما نیاز به منجز نداریم و همینکه احتمال دادیم می شود منجز اگر شارع بخواهد جعل حجیت برای شیئی کند باید جعل معذر کند مثلا بگوید که غسل جمعه واجب نمی باشد و وقتی شارع جعل معذر کرد وارد بر حجیت احتمال می شود چرا که حجیت احتمال تعلیقی است. خوب یک دسته از اخبار متضمن تکلیف است و یک دسته نافی تکلیف است خوب علم اجمالی در روایات متضمن تکلیف این علم اجمالی لغو است و هیمنکه احتمال تکلیف دهیم آن تکلیف می شود منجز. اما دسته ای ازروایاتی که نافی تکلیف است من علم اجمالی داریم که بعضی از معصوم صادر شده است علم اجمالی در این دایره بی اثر است چرا که اثر علم اجمالی فقط تنجیز است نه تعذیر.

ما برائت عقلیه را منکر شدیم لذا این علم اجمالی در نظر ما اثری ندارد.

بحث برائت بسیار بحث مهمی است عقلی عقلائي و شرعی اقسام این برائت است مشهور هر سه را پذیرفتند و ما برائت شرعیه را قبول کردیم و دوتای دیگر را قبول نکردیم. مرحوم صدر برائت شرعیه و عقلائیه را پذیرفته است اما برائت عقلیه را در دایره مولویت حق تعالی منکر شده است اما در دایره عقلاء قبول کرده است.

پس آنچه باعث عمل به خبر واحد شد در مبنای ما احتمال تکلیف است نه علم اجمالی.

پس در نظر ما هیچ یک از ادله بر حجیت خبر واحد تمام نمی باشد.

السیره:[1]

المقام الأول: السیرة المتشرعه.

در مقام اول می خواهیم توسط سیره متشرعه اثبات کنیم حجیت خبر واحد را.

برای اثبات حجیت خبر واحد به سیره دو تقریب گفته شده است:

التقریب الاول:

ما احادیثی داریم که در باب احکام رسیده است روایاتی که در مورد حکم شرعی است زیاد است در کتاب جامع احادیث شیعه که فقط روایات شیعه جمع آوری شده است و آن هم روایاتی که درمورد احکام شرعی است و این روایاتی که در آنجا ذکرشده ست بیش۴۸ هزار حدیث است پس بعد از عصر صادقین علیهم السلام در باب احکام در دست اصحاب بوده است و احتمال نمی دهیم که همه یا معظم آن بعد از عصر حضور توسط اشخاصی جعل شده باشد نمی دهیم. بلکه ممکن است که بعضی بعد از عصر حضور جعل شده باشد اما معظم یا همه آن را احتمال نمی دهیم.

در مقابلش هم می دانیم که بعضی از روایات هم به ما نرسیده است.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۱۱/۱۶.

خوب این روایات موجود بوده است سوال این است که اصحاب ائمه با این روایات چه می کردند؟ یا اخذ می کردند یا اخذ نمی کردند. اگر به روایات اخذ می کردند ثبت المطلوب که همه روایات یا روایات ثقات حداقل حجت بود و اگر حجت نبود ائمه از آن ردع می کردند. اگر هم عمل نمی کردند چطور نمی شود در این تعداد روایات به ائمه رجوع نکرده باشند که بگویند که این روایات را چه کنیم یا در باب احکام شرعی چه کنیم حتما رجوع می کردند و حتما جواب ائمه به ما واصل می شد یا رجوع می کردند و می گفتند که عمل کنید خوب ثبت المطلوب و اگر ردع کرده بودند خوب ردع ایشان به ما می رسید.

نمی شود که این همه روایت در ید شیعه باشد و ائ«ه عکس العملی نسبت به این روایات نداشته باشند این عادتا محال است. لذا ما از این کثرت روایات مطمئن می شویم که ائمه ردع نکرده اند و با سکوت خودشان این عمل را تأیید کرده اند این مقدمات اگر به آن توجه شود انسان مطمئن می شود که از طرف اصحاب ائمه به آن عمل می شده است و از طرف ائمه این عمل امضاء یم شده است سکوت.

التقریب الثانی:

تقریب دیگری هم است و آن متوقف بر این است که قبول بکنیم که در سیره عقلاء خبر ثقه حجت بوده است به این بیان که اگر در نزد اصحاب ائمه به این روایات عمل نمی شده است و لو از طریق تعلیم ائمه که گفته اند عمل نکنید جایگزین داشت چرا که خیلی خبر مورد ابتلاءاست و این جایگزین قطعا به ما می رسید و می بینیم جایگزینی نمی باشد. مثلا می گوییم که ید نزد عقلاء اماره بر ملکیت است و اگر در نزد متشرعه حجت نبوده است بدلی داشته است و به ما قطعا می رسیده است .

از عدم وصول به اطمینان به عدم وجود و از این اطمینان به حجیت خبر واحد می رسیدیم.

اگر احتیاط هم می کرده اند به ما می رسیده است. چون تقریبا زندگی عادی مختل می شود و غیر ملائم با نفس است لذا می رسیده است به ما.

پس به سیره متشرعه قطعی است که اصحاب ائمه علیهم السلام به خبر ثقات عمل می کردند و از این عمل امضاء و عدم ردع شارع را می فهمیم و بعد اثبات می شود حجیت خبر ثقه عند اصحاب ائمه علیهم السلام.

این نسبت به سیره متشرعه.

المقام الثانی: فی السیره العقلائیه.

بارها گفتیم که با توجه به اینکه در جامعه زندگی می کنیم ارتکازات عقلائیه در ما شکل می گیرد و برای به دست آوردن این ارتکازات را به سراغ دیگران نمی رویم بلکه به ارتکاز خودمان که در طول زندگی اجتماعی در ما ایجاد شده است رجوع می کنیم. در سیره عقلاء ارتکاز ما به وضوح نشان می دهد که عقلاءبر خبر ثقه اعتماد می کنند یعنی هم عمل می کنند بر طبق خبر ثقه و هم احتجاج می کند یعن در ماقم احتجاجات چه احتجاج به امرو تشریعی بر گردد یا غیر امر تشریعی به خبر ثقه اعتماد می کنند وقی مطلبرا نقل می کنید و می گویید زید مریض است از شما سوال می کنند از کجا می گویی؟ می گوید عمرو می گوید. اگر اعتراضی هم بکنند می گویند که عمرو دورغ می گوید اشتباه می کند اما نمی گویند که خبر ثقه حجت نمی باشد. معیشت مردم بر اساس خبر ثقه جلو می رود و احتجاج مردم هم اینطور است.

مقام تشریع یعنی مقام بین آمر و مأمور و سید و عبد و ولی و مولی علیه. یا مقام تکوین.

اصل این ارتکاز مسلم است اینجا دلیل امضاء می خواهیم که این سلوک را در دایره تکالیف الهی قبول دارد. گفتیم این سیره چنان در انسان نهادینه و جبلی شده است چه بخواهیم و نخواهیم خواه نا خواه در دایره شریعت هم اینطور عمل می کنیم وقتی در مقام نقل فتوا و مسئله می گوید فقیه اینچنین گفته است ما به آن عمل می کنیم با این که

کلام فقیه در دایره تکالیف الهیه است. در اینجا سوال می شود که از کجا می دانید شارع قبول کرده است؟ می گوییم اگر شارع قبول نمی کردند با توجه به این ارتکاز قوی باید در باب تکالیف الهیه ردع می کرده است و آن هم ردعی متناسب حال یا ردع نکرده است یا اگر ردع کرده است این ردع متناسب نبوده است و اگر بوده است قطعا به ما می رسیده است.

از اولین باری که به حد زندگی اجتماعی رسیده اند در آنها هم بر اساس اخبار افراد مورد وثوق و اطمینان عمل می کردند.

لذا به این بیان امضاء ثابت می شود. این دو مقدمه در نظر ما یقینی است:

یکی این که در مقام احتجاجات عقلاء به خبر ثقه اعتماد می کرده اند .

دوم هم این که شارع مقدس ردع نکرده است. مگر می شود که ردع کرده باشد و به ما نرسیده باشد.

در افراد ارتکاز بر قیاس و تمثیل است مثلا می گوییم که امسال تابستان گرم است چرا که سال قبل هم برف کم بود و تابستان خیلی گرم بود. با توجه به اینکه این قیاس و تمثیل در ذهن ما است و ارتکاز آن اصلا قابل مقایسه با ارتکاز حجیت خبر ثقه نمی باشد اما چه مقدار در روایات نهی از عمل به قیاس شده است و بعد از این امر مرکوز ردع کرده باشد و به ما نرسیده باشد!!! این امکان ندارد.

ان قلت:

شاید لمصلحة یا دفع مفسده ای سکوت کرده باشند.

قلت:

می گوییم این سکوت این ظهور را در امضاء دارد و این ظهور حجت است.

پس بنابراین دلیل ما بر حجیت سیره است اما سیره به هر دو شکل هم سیره متشرعه و هم سیره عقلائیه.

موید دیگر:

مگر عقلاء به ید عمل نمی کنند؟ چرا یعنی وقتی می خواهند شیئي بخرند از هر فروشنده ای می خرند با اینکه احتمال می دهیم که این مال دزدی باشد مگر می شود عقلاء به ید عمل کنند و به خبر ثقه عمل نکنند. یعنی وقتی به شما خرمامی دهد از او قبول می کنید اما وقتی بگوید این خرما مال من است قبول نشود؟!!!

اصلا این عمل به خبر زیاد است اصلا شبهه شده است که بر اعم از خبر ثقه عمل می کنند. مثلا قاضی وقتی به قول کسی عمل می کند اول تحقیق می کند که شاهد ثقه است یا خیر؟!! نه اینکه مورد ترتیب اثر قرار می دهند اما به این کلام گوش می دهند.

در زندگی های عادی هم شواهدی دارد مثلا وقتی آدرس می پرسیم و عمل می کنیم اطمینان به وثاقت شخص داریم؟!!!

پس فی الجمله سیره دال برحجیت است.

دو اشکال عمده مطرح شده است:

اشکال اول:

بسیار خوب شما می گویید که سیره دارید بر حجیت خبر واحد فی الجمله از آن طرف ما آیات و روایاتی داریم که ردع کرده است از عمل به غیر علم و ظن و می دانید که مقوم خبر واحد این است که غیر علمی باشد. لا تقف ما لیس لک به علم و ...

جواب:

در بحث سیره عقلاء این اشکال را مطرح کردیم و جواب دادیم با توجه به آن آیات گفتیم که عمل به حجت اتباع علم است و اتباع غیر علم نمی باشد. اگر حجیت ثابت شود دیگر آیات رادعه شامل این مورد نمی شود.

یعنی از موارد ظنون ظنون حجت خارج می شود.

گفته نشود که همین آیات و روایات رادع از این سیره است گفته می شود که آن آیات با توجه به ارتکاز خیلی قوی در مورد حجیت خبر ثقه اصلا تناسب با ردع از این موارد ندارد و آن آیات یا اطلاق ندارند یا منصرف از خبر واحد ظنی است.

اشکال دوم:[1]

سیره متشرعه دلیل لبی است و باید به قدر متیقن اخذ شود و آن اینکه اخذ می کردند به خبر واحد بر اساس اطمینان. آیا اینکه اصحاب عمل می کرده اند بر خبر واحد از باب خبر واحد بوده است یا بر اساس اطمینانی بوده است که از خبر برای آنها حاصل می شود. قدر متیقن دومی است.

این اشکال در سیره عقلاء هم می آید چرا که سیره عقلاء هم دلیل لبی است و آیا عقلاء از باب اطمینان عمل می کردند؟ فرض این است که اطمینان اماره عقلائیه است. ابتداءا یک جواب تفصیلی و بعد دو جواب اجمالی:

الجواب النقضی للسیره المتشرعه: لنا الشواهد التی دل علی أن الاصحاب عملوا لا للإطمینان.

این رادقت کنید سیره متشرعه اگر شما بگویید بر اساس اطمینان بوده است ما مواردی داریم که می دانیم که عادتا اطمینان برای آنها حاصل نمی شود سه مورد را ذکر می کنیم:

المورد الأول: الرجوع الی الأئمه علیهم السلام فی تعارض الخبرین.

اگر به اخبار علاجیه که متعدد و متکثر است رجوع کنید متوجه می شوید اصحاب ائمه علیهم السلام در وقتی که به خبرین متعارضین می رسیدند دچار تحیر می شدند و در رفع این تحیر بوده است که دائما به ائمه علیهم السلام رجوع می کردند که در خبرین متعارضین چه بکنند. می دانید که در عصر ائمه علیهم السلام و در عصر قریب به ائمه علیهم السلام چون در طول زمان، از ائمه علیهم السلام مختلف روایات متعدد جمع شده بود تعارض خود را خیلی نشان داد لذا مرحوم شیخ

[1] سه شنبه ۹۶/۱۱/۱۷.

این تهذیب را که نوشت فرموده است که عده ای از شیعیان وقتی با این تعارض برخورد کردند از ایمان به ائمه علیهم السلام دست برداشتند لذا شیخ برای حل تعارض بین این روایات کتاب تهذیب را نوشت.

تعارض امر رایجی بوده است بین اخباری که به اصحاب می رسیده است لذا رجوع می کرده اند که در این تعارض چه کنیم؟ این تحیر نشان دهنده این است که اصحاب بر اساس اطمینان به خبر واحد عمل نمی کردند اگر اطمینان داشتند دیگر به تحیر کشیده نمی شدند و اگر هم گفته شود که اول اطمینان داشتند و بعد از تعارض و رسیدن به روایت دوم از اطمینان دست بر می داشتند و دیگر اطمینان نداشتند در این صورت باید به خبرین متعارضین عمل نمی کردند و نفس مسئله را از امام علیه السلام می پرسیدند و ضمن این که سوال می کردند که در جایی که ما مسئله ای را ندانستیم چه کنیم نه اینکه در این دو روایت چه کنیم و چطور این تعارض را علاج کنیم؟ خوب از این مشخص می شود که اینها به روایت عمل می کردند و لو اطمینانی به آن نداشتند. این نشان می دهد در نظر اینها مقتضی حجیت موجود بوده است که همان حجیت خبر واحد باشد.

المورد الثانی: الفطره الکثیرة بین تحمل الحدیث و ادائها لا یوجب الاطمینان عادتا و نوعا.

مورد دوم که این هم رایج بوده است این بوده است که رواة و اصحاب عمل می کردند به گفتار شفهی. می گوید که سوال کردم و این جواب را شنیدم یا امام علیه السلام این فرمایش را داشتند. گاها بین تحمل روایت و اداء آن زمان زیادی فاصله می شود و بعد این زمان زیاد عادتا اطمینان نسبت به مضمون روایت حاصل نمی شود. مثلا بیست سال قبل کلامی از یکی از علماء شنیده است و نوعا اطمینان به مضمون حاصل نمی شود چون تجربه اثبات کرده است که کلامها بعد از چهل سال خیلی تغییر پیدا می کند.

المورد الثالث: الوسائط الکثیرة بین الراوی والإمام علیه السلام:

مورد سوم عمل به خبر مع الواسطه است: گاها یک راوی خبری که به ما می دهد با چند واسطه برای ما نقل می کند که اکثر روایات ما از امام صادق و باقر است و در

عصر امامان بعد با واسطه نقل می شده است و نوعا از خبر مع الواسطه اطمینان حاصل نمی شود تا جائی که بعضی گفته اند در سیره خبر با واسطه حجت نمی باشد.

اصحاب ائمه هم که با ما فرقی نداشته اند و برای ما خبر واحد ایجاد ظن قوی می کند اما اطمینان خیر.

لذا این اطمینان حاصل می شود که بر اساس خبر واحد عمل می کردند نه اطمینان.

الجواب التفصیلی للسیره العقلاء: أن الإطمینان مما لا یعلم الا من قبل المطمئن فلا اعتبار به فی الاحتجاج.

گفتیم عقلاء در مقام عمل و احتجاج به خبر واحد عمل می کنند. مثلا کسی مطلبی را به شما می گوید و شما سوال می کنید از کجا می گویید؟ می گوید فلانی گفت و شما هم قبول می کنید.

خوب دقت کنید سیره عقلائیه دو جا مصب دارد: مقام عمل و مقام احتجاج.

فرض کنید که سیره عقلاء در عمل به خبر واحد، اطمینانی است یعنی عقلاء عمل می کردند به اطمینانی که خبر واحد افاده می کرد این را در مقام عمل قبول کردیم اما در مقام احتجاج که غیر نمی تواند بفهمد که برای فرد اطمینان حاصل شده است یا خیر. مثل اینکه مدیر مدرسه می گوید که چرا غیبت کردی؟ می گوید فلانی گفت مدیر نمی داند که اطمینان حاصل شده است یا خیر و سوال هم نمی کند که اطمینان حاصل شده است یا خیر.

نفس عدم العلم به اطمینان و این که سوال نمی کنند که اطمینان برای تو حاصل شده است یا خیر این قرینه ای است که اعتماد عقلاء بر خبر واحد بر اساس اطمینان نبوده است.

گفته نشود که در مقام عمل بر اساس اطمینان عمل می کردند و در مقام احتجاج به خبر واحد عمل می کردند احتمال نمی دهیم بین این دو مقام تفکیک می کرده اند.

گفته نشود که در صورتی که مفید اطمینان نوعی باشد حجت است چرا که می گوییم که اطمینان انحلالی است و امکانش است که نوعی باشد و برای اکثر افاده اطمینان کرد و برای این مخاطب افاده اطمینان نکرده است یا در اکثر اوقات مفید اطمینان است و در اینجا مفید اطمینان نمی باشد.

پس در مقام احتجاج خبر واحد بودن و عدم سوال از اطمینان نشان می دهد که خبر است که حجت است نه اطمینان. حتی اگر متکلم تصریح کند که اطمینان حاصل نشد باز خبر واحد حجت است مثلا می گوید که ناظم مدرسه گفت که مدرسه تعطیل است اما ظن هم برای من حاصل نشد_ البته اطمینان بر خلاف نباید حاصل شده باشد که موجب عدم حجیت خبر واحد شود_ از او این حجت را قبول می کنند.

پس معلوم می شود که در سیره عقلاء هم خبر واحد حجت است نه اطمینان حاصل از خبر واحد. این جواب تفصیلی.

جواب اجمالی اول:

ما وقتی می گوییم سیره عقلاء بر این است خود ما هم داخل در عقلاء هستیم دلیل لبی دیگر در سیره عقلاء نمی آید چرا که ما در سیره عقلاء هستیم و ارتکاز ما می گوید که سیره عقلاء چه می گوید و در سیره متشرعه و اصحاب هم احتمال فرق بین ارتکاز خودمان و ایشان نمی دهیم و اگر ارتکازی بر خلاف ارتکاز ما داشته باشند سیره عقلاء زیر سوال می رود.

جواب اجمالی دوم:

اصل این شبهه و اشکال مبتنی بر مسلک مشهور است که اینها اطمینان را حجت می دانند فرقی نمی کند چه شخصی باشد چه نوعی باشد. البته شخصی و نوعی به اصطلاح خودمان. یعنی اطمینان حاصل در ذهن ما نوعی یا شخصی است. اطمینان نوعی اگر از سببی حاصل شود که نوعی باشد یعنی در نوع ایجاد اطمینان کند این می شود اطمینان نوعی و اگر در نوع افاده اطمینان نکند این می شود شخصی. خوب در نزد

علماء ما اطمینان مطلقا حجت است شخصی باشد یا نوعی. اگر اطمینان دارید که این مایع و ماء طاهر است شما نسبت به حرمت فعلی این معذورید و معذر شما اطمینان است و فرق نمی کند که اطمینان شما شخصی باشد یا خیر. مثلا استخاره کردید و اطمینان حاصل شد که طاهر است یا نوعی باشد چند نفر ثقه گفته اند که این طاهر است این هم حجت است. در اینجا است که این سوال ایجاد می شود که به این خبر واحد عمل می کنند که موجب اطمینان باشد ما که اطمینان را حجت نمی دانیم بلکه بر اساس اطمینان عمل می کنیم اما احتجاج نمی کنیم فقط گفتیم سبب اطمینان نوعی را گفتیم حجت است و سبب اطمینان شخصی حجت نمی باشد فقط در سبب فرق گذاشتیم.

حال سوال می کنیم اینکه می گویید که خبر واحد باعث می شود عقلاء و متشرعه به اطمینان حاصل شود مشخص می شود این اطمینان نوعی است لذا سبب آن که خبر واحد است حجت می شود لذا در نظر ما اگر قبول کنیم عقلاء و متشرعه بر اساس اطمینان عمل می کنند این سبب که خبر واحد باشد حجت می شود. لذا ما می گوییم در مبنای ما اگر در من اطمینان ایجاد نکرد باز خبر واحد حجت است اما در نظر مشهور دیگر اگر مفید اطمینان نباشد به آن عمل نمی کنند.

بحث است که خبر از باب اینکه مفید ظن نوعی است حجت است یا خیر فی نفسه حجت است. می گوییم فی نفسه حجت است.

خلاصه کلام این که ما قائل به حجیت خبر ثقه هستیم به سیره متشرعه و سیره عقلاء.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی تحدید دائرة الحجیة.

فی الجمله مشخص شد که در سیره عقلاء حجیت ثابت است اما این که آیا موانعی دارد یا شرائط دیگری غیر از وثاقت هم لازم است یا خیر باید در دایره حجیت بحث

شود. وقتی دلیل ما بر حجیت سیره باشد می دانید که سیره یک دلیل لبی است باید تحقیق کنیم و ببینیم که دایره حجیت کجاست و برای مشخص کردن دایره حجیت شروع می کنیم در اموری:

الأمر الاول: فی حجیة خبر المجهول.

مورد اول خبر مجهول. مراد ما از مجهول یعنی انسانی که وثاقت و عدم وثاقت آن برای ما معلوم نمی باشد آیا خبر شخص مجهول حجت است یا خیر؟

قبل از ورود مقدمه در معنای وثاقت:

مقدمة فی معنی الوثاقة: المتجنب عن الکذب فی مثل الخبر الذی نقله مع التعارف فی الضبط و النقل.

ثقه یعنی انسانی که متجنب از کذب است یعنی متعمدا دروغ نمی گوید در ضمن در ضبط و نقل متعارف است بعضی ضبطشان ضعیف است بعضی ضبطشان خوب است نقلشان دقیق نمی باشد آنچه را ضبط کرده اند دقیقا نمی توانند نقل کنند پس ثقه متجنب از کذب است و نقل و ضبط آن متعارف است.

این که گفتیم که متنجنب از کذب است لازم نمی باشد که در همه امور متجنب از کذب باشد بلکه باید در امثال این خبر متنجب از کذب باشد مثلا کسی است که در امور مالی دروغ می گوید اما در بقیه امور زندگی اش دروغ نمی گوید اگر مطلبی در غیر مورد امور مالی و کاری گفت می شود ثقه.

این خیلی مهم است و بعدا در بحث به درد ما می خورد.

پس بنابراین ثقه عبارت است از شخصی که در امثال خبری که نقل کرده است متجنب از کذب باشد و ضبط و نقل متعارف هم دارد.

الناس فی الوثاقة علی ستة اقسام:

خوب بحث خودمان که مجهول باشد.

انسان ها نسبت به وثاقت و عدم وثاقت دو دسته هستند: ثقه و غیر ثقه و به لحاظ اعتقاد ما به سه دسته تقسیم می شوند انسانی که معتقد به وثاقت آنها هستیم و یا معتقد به عدم وثاقت آنها هستیم و انسانی که معتقد به هیچ کدام از وثاقت و عدم وثاقت او نمی باشیم. پس به لحاظ واقع دو دسته و به حسب اعتقاد سه دسته هستند که مجموعا به شش قسم می باشند انسان ثقه و غیر ثقه که هر کدام از اینها را یا متعقد به وثاقت و یا عدم وثاقت می باشیم یا اصلا به وثاقت یا عدم وثاقت آن علمی نداریم. مراد از اعتقاد یعنی اعم از قطع و اطمینان است. ببینیم که در نظر عقلاء کدام یک از این ششتا حجت است؟

الثقة فی الواقع مع الاعتقاد بها فقول حجة قطعا و غیرها مع الاعتقاد بعدمها غیر حجة قطعا عند العقلاء.

دو دسته از آنها قطعا حکمشان مشخص است فی الواقع ثقه است و ما اعتقاد به وثاقت داریم این خبرش قطعا عند العقلاء حجت می باشد و انسانی که ثقه نمی باشد و ما اعتقاد به عدم وثاقت داریم حجت نمی باشد می ماند چهاردسته ثقه ،،،،،

فرقی نمی کند فی الواقع ثقه باشد یا غیر ثقه باشد. این سه صنف را باید بحث کنیم ثقه ای که اعتقاد به عدم وثاقت او داریم زید خبری داده است که فی الواقع ثقه است اما من اعتقاد داریم که ثقه نمی باشد کثیر یا اکثر اعتقادات ما مطابق با واقع نمی باشد.

دسته دوم: غیر ثقه ای است که ما را هم فریب داده است و ما اعتقاد داریم که سلمان زمانه است.

دسته سوم که ما نه به وثاقت آن اعتقاد داریم و نه به عدم وثاقت آن که خودشت دو قسم است که فی الواقع ثقه است یا فی الواقع غیر ثقه است.

الثقة غیر الثقه فی الاعتقاد: لیس بحجة لعدم وصول وثاقته المقوم فی الحجیة.

اما دسته ای که ثقه است و در اعتقاد من غیر ثقه است. آیا قول او حجت است؟ دائما فعلیت حجیت متوقف بر وصول است اگر واصل نشده باشد قول او واقعا حجت نمی باشد . بله وصول فرقی نمی کند به علم وجدانی یا تعبدی یا اصل علمی باشد. پس قسم اول قول او منجز و معذر نمی باشد چرا که وثاقت آن به من واصل نشده است.

لذا از این جا مشخص می شود که منجزیت و معذریت نسبی است. اگر مائی فی علم الله نجس باشد و زید خبر دهد که نجس است و عمرو معتقد به عدم وثاقت زید است و بکر قائل و معتقد به وثاقت است خوب این تکلیف فعلی که حرمت شرب باشد در حق بکر واقعا منجَّز است و خبر زید نسبت به بکر واقعا منجِّز اما خبر زید نسبت به عمرو واقعا منجز نمی باشد.

غیر الثقة الثقة فی اعتقادنا: لیس بحجة و الحجة اعتقادنا بحجیته.

اما صنف دوم که غیر ثقه ای است که خبر داد که این ماء طاهر است اما اعتقادمان این است که این مخبر ثقه است و فی علم الله این ماء نجس است. در ما نحن فیه شرب این ماء حرمت فعلیه دارد چرا که احکام واقعی تابع تحقق موضوع است به وصول و عدم وصول ربطی ندارد. آیا این حرمت بر من منجز است یا غیر منجز و معذر؟ معذَّر است. معذِّر چه می باشد؟ معذر خبر مخبر نمی باشد معذر من اطمینان من به وثاقت این شخص است در نظر مشهور که اطمینان را حجت می دانند و در نظر ما سبب الاطمینان است ما در مخالفت معذوریم اما ربطی به این خبر ندارد اصلا. توهم من است که این معذوریت من از این خبر زید است.

وثاقت واقعی و وصول آن در نظر عقلاء می شود حجت اگر یکی از این دو نباشد دیگر حجت نمی باشد در اینجا وصول است اما وثاقت نمی باشد.

در اینجا جهل معذر نمی باشد چرا که فرض این استکه که جهل به حکم ندارم چرا که احتمال تکلیف را می دهم. لذا معذر ما می شود سبب الاطمینان.

المجهول وثاقته و عدمه عندنا: لیس بحجة لانه ان کان ثقه لم تصل الینا و ان لم تکن لیس بحجة.

اما صنف سوم که مجهول است نه اعتقاد به وثاقت داریم و نه اعتقاد به عدم وثاقت داریم. دقت کنید از قسم قبلی حکم آن مشخص شد که حجت نمی باشد چرا که اگر در علم الله ثقه باشد به من واصل نشده است و اگر غیر ثقه باشد که قول او حجت نمی باشد چرا که غیر ثقه است و لو وصول شده باشد.

در مجموع اینطور شد که به لحاظ واقع دو قسم ثقه یا غیر ثقه می باشند در اعتقاد ما سه قسم می باشند ثقه معلوم و غیر ثقه معلوم و مجهول که شش قسم شد در این شش قسم یک قسم آن قولش حجت است شخصی که ثقه باشد و وثاقت آن به من واصل شده باشد که وصول به سه قسم علم وجدانی و تعبدی و اصل است. «وجدانی» که من می دانم ثقه است و «تعبدی» به این صورت که ثقه ای اخبار به وثاقت آن داده است و «اصل عملی» به این صورت که استصحاب می گوید که قبلا ثقه بود و الان هم کما کان ثقه است.

اگر ثقه نباشد و ما اعتقاد به وثاقت داریم و گفته است که این ماء نجس است و فی الواقع طاهر است و این ماء را شرب کردیم در اینجا من متجری می باشم اما عاصی نمی باشم چرا که با تکلیف فعلیی مخالفت نکردم چرا که گفتیم فی علم الله ماء طاهر است. چرا متجری است چرا که با حجت که عبارت باشد از سبب العلم یا خبر یا اصل عملی مخالفت کردم.

غیر ثقه ای گفت که این ماء نجس است و فی الواقع هم نجس باشد و من معتقد به وثاقت بودیم و شرب کردیم در نظر مشهور اطمینان می شود منجِّز و در نظر ما احتمال منجز است.

الموارد التی یدعی فیه حجیة خبر المجهول:

ما مواردی داریم که شخص مجهول است اما عقلاء به خبر او احتجاج می کنند به عبارت دیگر [۱] بحث ما در اینجا این است که شمائی که می گویید که عند العقلاء خبر مجهول حجت نمی باشد نقض بر شما مواردی را ذکر می کنیم که عقلاء به خبر مجهول اعتماد می کنند و به آن عمل می کند. ما یک به یک این موارد نقض را ذکر و بحث کرده و جواب می دهیم.

المورد الاول: قبول قول الشاهد المجهول.

در باب شهادت گفته اند که وقتی شاهد را پیش قاضی می آورند ما ندیدیم که قاضی از وثاقت شاهد تحقیق بکند دیدیم که شهادت می دهد و شهادت او پذیرفته می شود.

مناقشه:

دقت کنید درست است که در شاهد در باب قضاء و مرافعات متداول امروز از وثاقت تحقیق نمی شود اما اینطور هم نمی باشد که به طور مطلق کلام او را بپذیرند بلکه شرائطی دارد و مثلا در مورد صدق گفته او تحقیق می کنند مثلا زمان قتل کی بود؟ وسیله قتل چه بود؟ این طور نمی باشد که اگر گفت من خودم دیدم که زید عمرو را به قتل رساند از او قبول کنند بلکه از مسائلی سوال می کنند که ببینند که قول او صادق است یا خیر.

یکی دیگر این که تحت حلف کلام او و شهادت او را می پذیرند و او هم می داند که اگر حلف او دروغ باشد مجازات سنگینی دارد.

شرط سوم هم این است که هیئت منصفه و قاضی زمانی قول او را قبول می کنند که برای قاضی و هیئت منصفه اطمینان بیاید و اگر اطمینان حاصل نشود به قول او عمل نمی کنند.

---

[۱] دوشنبه ۹۶/۱۱/۲۳.

در اینجا که ما قائلیم اطمینان حجت نمی باشد بلکه سبب اطمینان نوعی حجت است در اینجا اگر قاضی بعد از اطمینان به قول شاهد عمل کند به اطمینان عمل نکرده است بلکه به سبب آن که همان قول شاهد مجهول باشد عمل کرده اند.[1]

المورد الثانی: خبر المسئول عنه الآدرس.

خیلی متداول است در آدرسها مردم هر جا نیاز به آدرس داشته باشند از هر کس که پیدا کند آدرس را می پرسند و عمل می کنند. و اصلا علم و علمی به وثاقت طرف ندارند.

جواب:

این را جواب دادیم به دو جواب:

جواب اول:

امکان دارد از باب انسداد باشد یعنی راهی برای اطمینان به وثاقت ندارند و نمی توانند بفهمند این شخص ثقه است یا خیر. چون اینطور است بر خبر افراد مجهول اعتماد می کنند.

جواب دوم:

اینها در این موارد اطمینان به وثاقت شخص دارند و گفتیم که معنای وثاقت در خبر یعنی می دانیم که در مورد این خبر ثقه است یعنی می داند که افراد در این موارد داعی بر کذب ندارند. می دانند راست می گوید الا اینکه مریض باشد.

بله کسبه نوعا در مسائل مادی ثقه نمی باشد یا نوعا مردم در مسائل شخصی ثقه نمی باشد از خود زیاد تعریف می کنند با اینکه در همه یا نصف این تعریفها کاذب می باشند یعنی افراد نوعا در تعریف از خود ثقه نمی باشند. این به وثاقت اینها خللی وارد نمی کند خوب مشخص است که افراد در مثل آدرس دادند این ها ثقه هستند کسی در

[1] اما نه خبر مجهول بلکه به آن حلف و قرائن اطمینانیه در صدق.

مقام آدرس دادن دروغ نمی گوید الا اینکه مریض باشد. لذا سائل اطمینان دارد که سائل در مثل این خبر ثقه است.

لذا بر این هم می تواند احتجاج کند چرا که یا از باب اینکه در مورد آدرس قول مجهول سبب نوعی اطمینان است یا اینکه در باب انسداد باب علم خبر مجهول حجت است.

مورد سوم: خبر المسئولین المجهول وثاقته.

قبول قول مسئولین در خبری که در مورد مسئولیت خود می دهند مثلا می گوید که شما تا آخر فلان ماه وقت پرداخت دارید و جریمه نمی شوید و اگر جریمه شدید شما می توانید محاجه کرده و به قول مسئول احتجاج کنید که در اینجا قول شما مسموع است. مثلا ناظم خبری می دهد که خبر او حجت است در حالی که علم به وثاقت او نداریم.

جواب:

گفتیم بله قول شخص حجت است و وثاقت شرط نمی باشد حتی اگر بدانیم ثقه نمی باشد باز قول او حجت است الا اینکه اطمینان به خلاف کلام او داشته باشیم. البته در این صورت هر اماره ای دیگر حجت نمی باشد یعنی عدم الاطمینان بر خلاف شرط حجیت هر اماره ای می باشد. پس قول او از باب این که مسئول است پذیرفته می باشد نه از باب حجیت قول مجهول.

قول او حجت است بما هو مسئول نه بما هو مجهول. لذا این مورد نقضی نمی باشد و از محل بحث خارج می باشد.

المورد الرابع: قبول اقرار المجهول علی نفسه.

در فقه از مسلمات است اگر کسی بر علیه خود اقراری کرد این مسموع است اگر مجهول باشد و حتی اگر علم به عدم وثاقت او داشته باشیم در اینجا به قول او اخذ می شود. اگر گفت که من گوسفند عمرو را دزدیدم حکم دزدی را در مورد او اجرا می کنند.

جواب:

این اخذ به کلام مقر یا از باب این است که یا اطمینان دارند به صدق کلامش و به اطمینان عمل می کنند یا از باب این که می دانند در این کلام او ثقه است. یعنی در این سنخ از کلماتش ثقه است.

لذا به بیان دوم این را از مصادیق خبر ثقه می دانیم. و استثناء از حجیت خبر ثقه نمی دانیم.

پس مشخص شد که خبر مجهول حجت نمی باشد بلکه باید به علم وجدانی یا تعبدی یا اصل احراز وثاقت شود.

پس خبر ثقه ای که وثاقتش به یکی از انحاء گفته شده احراز شد، حجت است و در غیر این صورت خبرش حجت نمی باشد.

[1]مویدی هم دارد که در سیره عقلاء این خبر مجهول حجت نمی باشد این جمله و کلام ابن غضائری در مورد سهل بن زیاد است ابن غضائری می فرماید ،،، اخرجه من ،،،، و نهی الناس عن السماع منه ،،،، بجهة انه یروی المراسیل و یعتمد المجاهیل ،،، این را به عنوان یک قدح برای او ذکر می کند حتی قدحی که موجب اخراج او شده است. این نشان می دهد که ارتکازی بوده است که بر خبر فرد مجهول نمی توان اعتماد کرد. کتاب رجال غضائری در ترجمه ۶۵.

هذا تمام الکلام فی حجیة خبر المجهول.

الأمر الثانی: فی حجیة خبر الثقة الفاسق.

مراد از خبر الفاسق یعنی خبر ثقه فاسق می باشد آیا ثقه ای فاسق خبری بدهد خب راو حجت است یا خیر؟

توضحی در مورد فاسق:

[1] سه شنبه ۹۶/۱۱/۲۴.

معنای لغوی فاسق عبارت است از کسی که به التزامات دینی خود عمل نکند فرق نمی کند که مسلمان یا یهود یا هر دینی باشد.

اما ر اصطلاح فقهاء فاسق در مقابل عادل است یعنی انسان منحرف در عقیده یا عمل در عقیده منحرف باشد یعنی اعتقاد حق که اعتقاد اثنا عشری در نظر ما می باشد را نداشته باشد. یا در مقام عمل فاسق باشد شیعه باشد اما فسق عملی داشته باشد یعنی تجری کند یا با تکلیف منجز مخالفت کند. ثقه ای خبر داده است که این ماء نجس است و فی علم الله طاهر است و این شرب می کند و تجری می کند یا ثقه ای خبر بر نجاست این ماء می دهد و فی الواقع نجس است و این شرب می کند و این عاصی است یا نماز نمی خواند.

پس فاسق مصطلح فقهی یعنی انسان منحرف عقیدتا و عملا.

مثل مرحوم خوئي و تبریزی اینها در فتاوایشان شخص متجری را فاسق می دانند. شاید تمام کسانی که قائلند که متجری مستحق عقوبت است متجری را فاسق می دانند.

متجری مخالف با احتیاط واجب هم را شامل می شود به شرط این که در مسئله ای که تجری کرده است فتوایی بر خلاف آن نباشد یا اگر باشد این شخص در عمل انجام شده به آن فتوا استناد نکرده است.

حال اگر انسان فاسق عقیدتا یا عملا آیا خبر او در صورت وثاقت حجت است یا خیر؟ لا اشکال که در سیره عقلاء در حجیت خبر ثقه فرقی بین عادل و فاسق نمی باشد اصلا نظری به انحراف عملی و اعتقادی شخص ندارند و دائما نظر به وثاقت او دارند.

و این مطلب مویدی هم دارد. موید آن کلام مرحوم شیخ است که از فقهاء نقل می کند انهم یعملون جیلا بعد جیلا باخبار الثقات المنحرفین و فاسدی المذهب این عبارت شیخ موید بر این است که معلوم می شود که در ارتکاز عقلاء اصلا در عمل به خبر ثقه انحراف و عدم انحراف دخلی ندارد. اصلا ما روایت ثقه عادل داریم که انسان می تواند به خبر فاسق ثقه عمل کند مثل روایت اسحاق:

۳۳۴۱۹- ۴-[۱] وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحِمْيَرِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ:

سَأَلْتُهُ وَ قُلْتُ مَنْ أُعَامِلُ (وَ عَمَّنْ)[۲] آخُذُ وَ قَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ فَقَالَ الْعَمْرِيُّ ثِقَتِي فَمَا أَدَّى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُونُ قَالَ وَ سَأَلْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ ع عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ الْعَمْرِيُ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَ مَا قَالا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثِّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ الْحَدِيثَ وَ فِيهِ أَنَّهُ سُئِلَ الْعَمْرِيُّ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقَالَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ أَنْ تَسْأَلُوا عَنْ ذَلِكَ وَ لَا أَقُولُ: هَذَا مِنْ عِنْدِي فَلَيْسَ لِي أَنْ أُحَلِّلَ وَ لَا أُحَرِّمَ وَ لَكِنْ عَنْهُ ع.[۳]

در روایت در مقام تعلیل در اینکه به حرف این دو گوش بدهد فرموده اند فانهما ثقتان یعنی تمام المسئله و تمام العلة، وثاقت است لا غیر.

مراد از ثقه معنای عرفی ثقه است شخص مورد اعتماد و وثوق و در خبر شخص مورد اعتماد و ثقه یعنی شخصی که متجنب از کذب است و ضبطش متعارف است.

فقط در اینجا یک اشکال است که باید حل شود و آن اینکه منطوق آیه نبأ می گوید ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا مدولول التزامی عرفی فتبینوا یعنی کلامه لیس بحجة

کاری به مفهوم آیه نداریم و منطوق آیه می گوید که کلام فاسق حجت نمی باشد. شما می گویید که سیره و روایت داریم بر حجیت خبر فاسق خوب این منطوق رادع از سیره و معارض آن روایت است ثقه اعم از فسق است و و فسق هم اعم از ثقه و غیر ثقه است ماده اجتماع روایت و آیه شریفه ثقه فاسق است که آیه می گوید خبر ثقه فاسق حجت نیست و روایت می گوید که خبر ثقه فاسق حجت است و نسبت عموم و

---

[۱] (۲)ـ الكافي ۱ ـ ۳۳۰ ـ ۱.

[۲] (۳)ـ في المصدرـ أو عمن.

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۳۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

خصوص من وجه است و قطعی السند مقدم می شود بر ظنی السند. اگر هم این را قبول نکردید در ماده اجتماع تعارض و تساقط دیگر دلیلی بر حجیت خبر ثقه فاسق نداریم.

،،،، بحث انقلاب نسبت.

دو جواب داده شده است:

جواب اول:

فسق در آیه را به معنای فسق خبری گرفتیم نه فسق اعتقادی و عملی و فسق خبری[1] یعنی که متجنب از کذب نمی باشد. این را به مناسبت حکم و موضوع اینطور معنا کردیم چون تناسبی نمی باشد بین فسق اعتقادی و عملی با حجیت خبر. شاهدش هم در سیره عقلاء مسئله فسق و عدل در نظر نمی باشد. ما در شاهد هم این را قائل شدیم خلافا للمشهور مراد از عدل در شهادت عدل خبری ما گرفتیم اما مشهور عدل عملی و اعتقادی گرفته اند و گفتیم که اگر این طور باشد سنگ روی سنگ بند نمی شود مگر ما چند عادل داریم که تازه از آنها، چند نفر هم بخواهند شاهد باشند.

بعضی از بزرگان مثل مرحوم صدر قبول کرده اند که آیه شریفه ناظر به فسق خبری است اصلا فسق عملی و اعتقادی چه ربطی به خبر دارد؟!!

پس فسق در آیه شریفه به معنای فسق خبری است نه فسق عملی و اعتقادی.

جواب دوم:

سلمنا که مراد از فسق در ایه شریفه خصوص فسق خبری نمی باشد بله معنای اعمی مراد است بلکه کسی که فسق عملی و اعتقادی داشته باشد. خوب در آیه تعلیلی است ان جائکم فاسق ... ان تصیبوا قوما بجهالة مبادا با قومی بر اثر اعتماد بر خبر فاسق با جهالت رفتار کنید جهالت به معنای عدم العلم نمی باشد بلکه به معنای سفاهت و نادانی است ان جائکم فاسق معلل شده است به ذیل که ان تصیبوا قوما بجهالة آیا اعتماد

[1] مراد از فسق خبری در مقابل فسق عملی و اعتقادی می باشد نه فسخ خبری در مقابل فسخ مخبری.

بر خبر ثقه فاسق جهالت است؟!! خیر چون فرض کردیم در سیره عقلاء خبر فاسق ثقه حجت است. عمل به اماره عقلائیه دیگر سفاهت و نادانی نمی باشد. خوب این تعلیل باعث عدم انعقاد اطلاق در صدر می شود فاسق گفتیم یعنی کسی که عملا و اعتقادا منحرف باشد اما اگر فاسق ما ثقه باشد بخاطر تعلیل ذیل اطلاق صدر قیچی می شود دیگر شامل خبر فاسق ثقه نمی شود.

پس بنابراین کما علیه المشهور بین المتأخرین ظاهرا، ما هم قائل به حجیت خبر ثقه فاسق می باشیم.

لذا در باب حجیت خبر ثقه نیاز نمی باشد در عمل یا اعتقاد عادل باشد.

الأمر الثالث: خبر الثقة المتهم فی خبره.

خبر ثقه ای که در خبر خودش متهم می باشد.

دقت کنید در تمام این سه مورد پیش فرض این است که مخبر ثقه است.

مقدمة فی توضیح انواع الکذب:

ابتداءا عنوان توضیح داده شود:

ما یک کذب خبری و کذب مخبری داریم.

الکذب المخبری: الاخبار غیر المصیب المعلوم عدم اصابته.

کذب مخبری یعنی اخبار به خلاف واقعی که خودش هم می داند که خلاف واقع است پس هم باید خبر خلاف واقع باشد و هم مخبر بداند که مخالف واقع است لذا اگر خلاف واقع باشد و من ندانم نمی گویند که دروغ گفت و اگر خبری مطابق با واقع بود و من علم داشتم که مخالف با واقع است مثلا می گویم: «زید عادل» و در واقع هم عادل است اما من اعتقاد به فسق او داشتم در اینجا نمی گویند که دروغ گفته است.

الکذب الخبری: الاخبار غیر المصیب.

کذب خبری: خبر خلاف واقع را کذب می گویند همین یک ظابطه را دارد کاری به اعتقاد و عدم اعتقاد مخبر نداریم.

خوب بر گردیم به اصل مبحث:

الثقة المتهم فی خبره: خبر الثقة القائم علیه القرائن الظنیة علی عدم اصابته.

ثقه متهم فی الخبر: ثقه ای خبری می دهد که قرائن ظنیه بر کذب خبر وجود دارد خوب این وثاقت و این قرائن ظنیه با هم چطور می سازد؟ احتمال می دهم دچار غفلت یا خطاء در خبرش شده است بدون اینکه این قرائن بر خورد به وثاقت این شخص کند. آیا عند العقلاء حجت است این خبر یا خیر؟

اقوال العلماء فیها ثلاثة: الحجیة، عدم الحجیة و التوقف.

مواردی را فقهاء اشاره کرده اند مثلا گفته اند قول زن در مواردی مسموع است مثلا می گوید که من در ایام عادت نمی باشم یا هستم. یا مردی با زنی می خواهد ازدواج کند و زن بگوید من خلیه هستم قول او مسموع است یا بگوید من در عده هستم یا فارغ شدم در این موارد قول زن مسموع است یا بگوید من حامله هستم یا حمل ندارم مسموع است در یک مورد استثناء شده است و آن هم زمانی است که شخص متهم باشد یعنی قرائن ظنیه بر کذب خبر قائم باشد آیا قول زن حجیت است یا خیر؟

سه موقف است:

بعضی گفته اند خبرش حجت است.

بعضی گفته اند که خبرش حجت نمی باشد.

بعضی توقف کرده اند.

کیف کان بحث ما در این است که آیا خبر ثقه متهم فی الخبر حجت است یا خیر؟ قرائن ظنیه بر کذب خبر ــ نه کذب مخبر ــ موجود است آیا خبر این شخص ثقه حجت است یا خیر؟

[1] مختارنا: عدم الحجیة للسیرة.

ما دلیلمان سیره است یعنی فقیه بعد از این که تأمل در سیره عقلاء می کند احراز می کند و مطمئن می شود که خبر ثقه متهم حجت نمی باشد عقلاء به این خبر عمل نمی کنند لا اقل انسان دچار تردید و شک می شود که در سیره حجت است یا خیر؟ ما قبول کردیم در سیره عقلاء حجت نمی باشد یا لااقل مرددیم.

إن قلت: ما الفرق بین الظهور التی حجة مع الظن علی خلافه و بین هذا؟

در بحث ظهور گفته شده است که اگر ظن بر خلاف ظهور داشتیم آن ظهور حجت است چه فرق می کند عند العقلاء بین ظهوری که ظن بر خلافش است و بین خبری که قرائن ظنیه بر خلافش است. نکته چیست؟

اگر شخص بر خلاف ظهور برای او ظنی پیدا شد گفتیم حجت است و در اینجا می گوییم خبر ثقه ای که قرائن ظنیه بر عدم صدقش است حجت نمی باشد. فرق چه می باشد؟

قلت: المراد من الظن هنالک الظن الشخصی علی خلاف الظهور و المراد ههنا القرائن الظنیه بالظن النوعی علی خلافه.

نکته در این است که ظن در آنجا ظن شخصی بود وقتی در ظهور می گفتیم که ظن برخلاف دارد مراد ظن شخصیه بر خلاف بود و در اینجا مرادمان قرائن ظنیه به ظن نوعی بود لذا تفکیک در حجیت جای دارد.

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۱/۲۵.

إن قلت: القائلين بقبول قولهم مطلقا أيضا من العقلاء.

چرا جماعتی از فقهاء در مسئله زنها گفته اند که اگر حتی متهمه باشند قول آنها حجت است مثل عده و خلیه و متزوجه و عادت و امثال آن. خوب فقهائی که چنین فتوایی داده اند از عقلاء خارج نمی باشند.

قلت: دليلهم اطلاق الأدلة اللفظية لا السيرة.

این جماعتی که فتوا داده اند این جماعت به اطلاق دلیل لفظی تمسک کرده اند اطلاق دلیل لفظی چه بوده است در روایت است:

۲۳۵۷- ۱-[۱] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ:

الْعِدَّةُ وَ الْحَيْضُ لِلنِّسَاءِ إِذَا ادَّعَتْ صُدِّقَتْ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ مِثْلَهُ[۲].[۳]

گفته اند اطلاق دارد چه زن متهم باشد و چه متهم نباشد. خوب به این اطلاق می توان تمسک کرد.

اگر بگویید که در روایات وثاقت هم ما اطلاق داریم «العمرو و ابنه ثقتان» این هم اطلاق دارد اعم از اینکه ثقه باشد.

---

[۱] (۲)ـ الكافي ۶ـ ۱۰۱ ـ ۱، و أورده في الحديث ۱ من الباب ۲۴ من أبواب العدد.

[۲] (۳)ـ التهذيب ۸ـ ۱۶۵ ـ ۵۷۵ و الاستبصار ۳ـ ۳۵۶ ـ ۱۲۷۶.

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۲ ؛ ص۳۵۸، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

قلت أيضا: اطلاق كل دليل لفظى تبع للإرتكاز فمع هذا الأرتكاز فى السيرة لا يبقى اطلاق لها.

در دو مورد ما یک جواب دادیم که با توجه به سیره ارتکازی وجود دارد بر عدم حجیت قول ثقه متهمه این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق برای روایات «قبول قول زنها» و «رجوع به ثقات» می باشیم.

نكتة: حجية قول المرأة اعم من أن تكون ثقه او لا.

در اصول بحث این است که اگر شخصی ثقه باشد اما در آن خبرش متهم باشد آیا قول او حجت است یا خیر؟ دقت کنید در جایی به او متهم می گویند که قرائن ظنیه بر کذب خبری است نه مخبری چرا که فرض این است که شخص ثقه است اما در مورد زن متهمه که قول او حجت نمی باشد اعم از این است که قرائن ظنیه بر کذب خبری او باشد یا قرائن ظنیه بر کذب مخبری او باشد چرا که در روایتی که حکم به قبول قول زن کرده بود، فرض نشده بود که زن ثقه باشد مطلق گفته بود که قول زن حجت است چه ثقه باشد یا نباشد.

هذا تمام الكلام فى المورد الثالث.

المورد الرابع: فى حجية الخبر الموثوق به.

گاهی اوقات در لسان فقهاء به خبر موثوق الصدور و گاهی به موثوق به تعبیر می شود. بعضی گفته اند که خبر ثقه حجت است و خبر غیر ثقه ای که موثوق الصدور باشد هم حجت است ،،،موثوق الصدور گفته شده است چون در مورد روایت است و صدق روایت به صدور آن از امام علیه السلام می باشد. بعضی ادعا کرده اند که هر خبری و لو مخبر غیر ثقه باشد اگر موثوق به باشد آن حجت است کما اینکه خبر ثقه هم حجت است.

ابتداءا معنای کلام اینها:

الاحتمالات فى مرادهم من الخبر الموثوق به:

در کلام اینها دو احتمال وجیه می باشد احتمالات دیگر هم است که بلا وجه است.

الإحتمال الأول: الخبر المطمئن بصدوره منه عليه السلام مطلقا.

احتمال اول در مرادشان از کلام موثوق به یعنی کلامی که من اطمینان به صدق و صدورش از معصوم عليه السلام دارم فرقی نمی کند این اطمینان شخصی یا نوعی باشد با توجه به معنای ما از نوعی و شخصی.

آیا بنا بر این احتمال این خبر حجت است یا خیر؟

لازم نمی باشد وارد دلیل شویم اگر مراد معنای اول باشد این واضح است که درست نمی باشد دو اشکال وارد است:

المناقشة الأولى: على هذا التعريف هذا الخبر لا يتعلق ببحثنا الذى متعلقها الخبر غير العلمى.

اشکال اول این است که این تعریف خروج از بحث است تعریف ما از خبر واحد یعنی خبر غیر علمی یعنی خبری که مفید اطمینان و علم نباشد و این خبر می شود خبر علمی و از بحث خارج می باشد.

المناقشة الثانية: أن الحجة فى هذا التعريف الإطمئنان لا الخبر عند المشهور.

اشکال دوم این است که خوب در نزد مشهور اطمینان مطلقا حجت است خوب اگر از خبری برای آنها اطمینان به صدق خبر حاصل شود این اطمینان در نزد مشهور حجت است من ای سبب حصل آن سبب در جنب اطمینان کالحجر فی جنب الانسان. وقتی خبر داریم و اطمینان هم داریم آیا دو حجت داریم یکی خبر و یکی اطمینان یا یک حجت؟ مشهور گفته اند که اگر مخبر غیر ثقه باشد من یک حجت دارم که اطمینان باشد اما اگر مخبر ثقه باشد مشهور دو دسته شده اند عده ای گفته اند اطمینان حجت است و عده ای گفته اند دو حجت داریم خبر و اطمینان که اینها غیر مشهور است.

ما در صورت قول به حجت قطع قائلیم که دو حجت داریم.

البته این اختلاف در اینکه حجت دو تاست یا یکی ثمره فقهی ندارد. فقط بحث علمی است که در اینجا یک حجت داریم یا دو حجت به نحو مجموعی یا احد لامعین یا هر کدام باستقلاله؟ ما اخیری هستیم.

ما با توجه به مبنای خودمان که قائل به حجیت قطع و اطمینان نمی باشیم قائلیم اگر اطمینان شخصی باشد هیچ کدام حجت نمی باشد نه اطمینان و نه سبب آن و اگر اطمینان نوعی باشد سبب الاطمینان که خبر باشد حجت است اما خود اطمینان حجت نمی باشد.

لذا احتمال اول را باید کنار گذاشت.

الإحتمال الثانی: الخبر غیر المطمئن به عند المخبر الموجب للإطمینان فی الأکثر.

احتمال دومی که در مراد اینها می دهیم این است که مراد خبری است که این خبر برای من افاده اطمینان نکرده است اما در نظر اکثر سبب الاطمینان است یعنی غیر از من وقتی افراد به این خبر برخورد می کنند برای آنها اطمینان به صدق حاصل می شود.

پس این احتمال این است که از خبر برای من اطمینان حاصل نشده است و این خبر خبری است غیر ثقه اما مفید اطمینان نوعی است در این جا آیا خبر حجت است یا خیر؟ در اینجا دیگر بحث از حجیت اطمینان نمی آید چرا که فرض این است که من اطمینان ندارم یعنی حتی اگر اطمینان نوعی هم باشد باز حجت نمی باشد چرا که قبلا گفتیم که اگر قطع و اطمینان حجت باشد بر شخص مطمئن فقط حجت است.

عمده این احتمال است که خبری است که غیر ثقه و لکن این خبرموثوق به است یعنی سبب است برای حصول اطمینان نوعی یعنی در غالب افراد افاده اطمینان می کند آیا این خبر برای من که مطمئن نشده ام حجت است یا خیر؟ جماعتی گفته اند حجت است به وجوهی استدلال کرده اند:

ادلة القائلين بالحجية:

وجه اول تمسک به سنت أن علة حجة الخبر الثقه اکثر اصابتیته بالواقع و هذا العلة فیه أیضا ان لم یکن اولی.

گفته اند ما در روایات داریم[1] خبر ثقه حجت است وثاقت مخبر موضوعیت ندارد وثاقت از این باب موضوع حجیت قرار گرفته است به خاطر این که خبر ثقه اکثر اصابة به واقع می باشد و خبر موثوق به هم اکثر اصابة می باشد اگر این اصابة از خبر ثقه بیشتر نباشد.

پس بنابراین از دلیل و روایات حجیت خبر ثقه استفاده می کنیم به ملازمه عرفیه دلالت می کند بر حجیت خبر موثوق به. این تنقیح مناط نمی باشد چرا که در تنقیح مناط این ملاک باید قطعیه باشد اما در اینجا قطعیه نمی باشد بلکه می توانیم ادعا کنیم که عرف این را می فهمد.

مناقشة: نفی الملازمة العرفیة مع قبول حجیة الخبر الثقه للإصابة لشهادة العرف.

قبول داریم که خبر ثقه اکثر اصابة می باشد و قبول داریم خبر ثقه موضوعیت ندارد و از باب اکثر اصابة حجت است اما بالملازمه نمی توانیم بفهمیم که خبر موثوق به حجت است شاهد ما هم سیره عقلائیه می باشد که در بین آنها بین این دو خبر فرق است در عین حالیکه قائل به حجیت خبر ثقه می باشند اما قائل به حجیت خبر موثوق به نمی باشند معلوم است که عقلاء فارقی دیده اند که بین این دو فرق گذاشته اند همین فرق باعث می شود که ما به نکته ملازمه عرفیه نتوانیم از حجیت خبر ثقه به حجیت خبر موثوق به برسیم.

[1] دقت کنید مراد از روایاتی که دلالت می کند بر حجیت خبر ثقه همان روایات متواتر اجمالی بود نه اینکه خودش خبر واحد باشد و اشکال شود که نمی توان بر حجیت خبر واحد از خبر واحد استفاده کرد. بله می توان از این اخبار که تواتر اجمالی دارند اثبات کرده حجیت خبر ثقه را و بعد از یک خبر ثقه که دال بر حجیت خبر ثقه بود به ملازمه عرفیه اثبات کرد حجیت خبر موثوق به. (قبل از کلاس فلسفه ۹۶/۱۲/۱۰)

این جوابی است که داده شده است.[1]

الوجه الثانی: عمل العلماء بالأخبار الضعاف یدل علی ارتکاز الحجیة عندهم الکاشف عن ارتکاز العقلاء علی الحجیة.

کثیرا ما در بین علماء برخورد می کنید که فقهاء به خبر ضعیف عمل کرده اند و فتوا داده اند معلوم می شود که در نزد عقلاء خبر موثوق به حجت است و الا خودشان تصریح کرده اند که این خبر ضعیف است حتی به معتبره و صحیح تعبیر نکرده اند و گفته اند: «فی خبر....» از این می فهمیم که خبر موثوق به عند العلماء حجت است از این ارتکاز علماء کشف کنیم ارتکاز عقلاء را که خبر موثوق به به معنای دوم حجت است

المناقشة: لعل الروایة تفید الاطمئنان فیهم.

ما نمی دانیم که علماء چرا عمل می کردند شاید بر اساس قرائن برای آنها این اطمینان به صدق حاصل می شده است و از باب اطمینان به این خبر عمل می کردند کم نداریم که می گویند که آثار صدق در اینها واضح است خودشان که تصریح نکرده اند که خبر ضعیف حجت است فقط دیده ایم که به روایت ضعیف استدلال کرده اند لعل در آنجا اجماعی بوده است ولی برای مستدل کردن کلاشان به روایت استناد کرده اند. یعنی به معنای اول موثوق الصدور عندهم بوده است.

الوجه الثالث: لا فرق عند العقلاء بین حجیة خبر الثقه و الخبر الموثوق به.

عمده این است که گفته اند در سیره عقلاء لا فرق بین خبر ثقه و موثوق الصدور به معنای دوم است. گفته اند سیره عقلائیه بر این مطلب قائم است.

---

[1] این جواب را ما قبول نداریم چرا که همانطور که در وجه سوم خواهد آمد ما قائل به حجیت خبر موثوق به در نزد عقلاء هستیم اما وجه اول را در عین حال قبول نداریم چرا که زمانی می توانیم از حجیت خبر ثقه به حجیت خبر موثوق به برسیم که حجیت خبر ثقه اقوی و اوضح از حجیت خبر موثوق به باشد در حالیکه این دو در نزد عقلاء دو حجت در عرض یکدیگر می باشند و ـ اگر نگوییم حجیت خبر موثوق به اقوای و اظهر از حجیت خبر ثقه است ـ حجیت خبر ثقه اقوی و اظهر از حجیت خبر موثوق به عند علاقعلاء نمی باشد.

جواب: لا دلیل علی امضاء هذا الحجة العقلائیة حتی السکوة لأنه شاذ و لا یکون فی المرئی .

گفته اند که سیره عقلاء قائم است دلیل امضاء چه می باشد؟ خبر ثقه در مرئی و منظر است اما خبری که نوعا مفید اطمینان می باشد و من هم به اطمینان نمی رسم نادر است و نوعا خبرها از نوع خبر ثقه می باشند. خوب دلیل امضائش چه می باشد چرا که نادر است و در مرئی و منظر نمی باشد.

رد الجواب: کل سبب یوجب الاطمئنان النوعی حجة عند العقلاء و لو کان خبرا.

ما هر سبب نوعی اطمینان را در سیره عقلاء حجت می دانیم خواه خبر باشد یا شهرت باشد یا غیر آن فرقی نمی کند لذا خبر موثوق الصدور به معنای دوم در نزد عقلاء حجت است عین خبر ثقه. پس بنابراین در سیره تردید نداریم که در حجیت بین خبر ثقه و خبر موثوق الصدور فرقی نمی باشد.

یعنی ما قائلیم که عقلاء به همان نکته ای که به خبر ثقه عمل می کنند به این خبر موثوق به به معنای دوم عمل می کنند حتی در نظر ما خبر موثوق الصدور اکثر اصابة از خبر ثقه به واقع است البته تعداد آن خیلی کم است و اثبات موثوق الصدور بودن هم خیلی مشکل است.

اما دلیل الإمضاء: منهج الشارع.

دلیل امضاء در بحث سیره گذشت ما ها بر اساس منهج قائل هستیم که شارع مقدس منهجی را که در باب بیان و تبلیغ احکام خودش گرفته است تمام حجج عقلائیه تا روز قیامت در باب تکالیف خودش، منجزا و معذرا امضاءکرده است حتی نسبت به امارات مستحدثه.

هذا تمام الکلام فی المورد الرابع.

[1]المورد الخامس: الخبر مع الواسطه و هو المتضمن للتكليف نفيا أو اثباتا مع الواسطة.

مورد پنجم خبر مع الواسطه است.

در قالب مثالی بیان کنیم سپس وارد بحثش شویم مثلا تارة زراره به من می گوید امام علیه السلام فرموده است: سوره واجب است و این خبر زراره خبر بدون واسطه است نسبت به شخصی که از زراره شنیده است که در مثال ما خود من می باشم چرا که حجیت خبر امام علیه السلام از باب حجیت خبر معصوم علیه السلام است نه از باب حجیت خبر ثقه. اما یکبار زراره ناقلی دارد یعنی کسی خبر زراره را برای من نقل می کند ناقل می گوید که زراره گفت امام علیه السلام می گوید سوره واجب است. پس ما اینجا دو خبر داریم: یکی خبر زراره که مضمون آن وجوب سوره در نماز است و یکی خبر ناقل که مضمون خبرش إخبار زراره است به خبر ناقل اصطلاحا خبر مع الواسطه می گویند. خبر زراره خبر بدون واسطه است وقتی خود زراره برای من نقل کند اما وقتی که ناقل خبر زراره را نقل می کند اصطلاحا به خبر زراره نه خبر مع الواسطه و نه خبر بدون واسطه می گویند. خبر مع الواسطه اصطلاحی است در خبر ناقل که مضمون خبرش خبر دیگری است ناقل به من گفته است زراره گفته است که امام علیه السلام فرموده است که سوره واجب است. محل بحث خبر ناقل است که خبر مع الواسطه است. چرا خبر مع الواسطه می گوییم؟ چرا که مضمون خودش تکلیف نمی باشد بلکه تکلیف مع الواسطه است. این بحث حجیت خبر مع الواسطه را می کنیم چرا که خبر زمانی حجت است که مضمون آن تکلیف است اثباتا یا نفیا و خبر مع الواسطه مضمونش تکلیف نمی باشد.[2] زمانی که زید می گوید این ماء طاهر است مدلول التزامی آن حلیت شرب این ماء بر تو است و اگر بگوید که نجس

---

[1] شنبه ۹۶/۱۲/۰۵.

[2] اشکال نشود که خوب وقتی چنین اشکال می شود که خبر مع الواسطه متضمن تکلیف شرعی نمی باشد پس حجت نیست ما درجواب می گوییم که سیره می گوید حجت است دیگر نیاز به این همه مقدماتی که بعدا می آورید که «خبر در اتصاف به حجیت باید دو رکن داشته باشدو این دو رکن در خبر مع الواسطه است پس حجت است» نمی باشد. این اشکال وارد نمی باشد چرا که اولا وقتی اشکالی می شود باید اشکال دفع شود و جواب داده شود و نمی توان اشکال را رها کرد و گفت که در سیره حجیت است و ثانیا اگر اشکال دفع نشود فهمیده می شود که وجوان ما از سیره اشتباه بوده است. (بعد از کلاس أصول ۹۶/۱۲/۰۸).

است مدلول و مضمون التزامی آن حرمت شرب این مایع است بر تو نسبت به ثبوت یا عدم ثبوت تکلیف نسبت به تو متصف به حجیت یعنی معذریت یا منجزیت می شود.

خوب در ما نحن فیه مضمون خبر ناقل إخبار و خبر زراره بود و إخبار زراره ثبوتا و نفیا تکلیف نمی باشد اما مضمون خبر زراره اثبات تکلیف که وجوب سوره در نماز باشد بود خبر ناقل به اعتبار خبر زراره که وجوب بود این خبر ناقل هم می شود مثبت تکلیف اما مع الواسطه. بحث در اینجا این است که همانطور که خبر بدون واسطه حجت است آیا خبر مع الواسطه هم حجت است یا خیر؟

مقدمة: اركان الموجب لإتصاف الخبر بالحجية:

خبر برای اتصاف به حجیت متقوم به دو رکن است:

الركن الأول: وجود خبر لأن وجود الحكم فرع وجود الموضوع و الخبر موضوع الحجية.

خبری موجود باشد تا خبری موجود نشود اتصاف به حجیت معنا ندارد این را خود شما می دانید هر حکمی فعلیتش دائما متوقم به فعلیت موضوع می باشد تا خبری در کار نباشد موضوعی نمی باشد که متصف به حجیت شود یا متصف نشود.

پس رکن اول در حجیت وجود یک خبر است حجیت حکم است نسبت خبر به حجیت نسبت موضوع است به حکم مثل نجاست که حکم است و موضوع آن دم است تا دمی نباشد متصف به نجاست نمی باشد. وزان خبر به حجیت وزان دم است به نجاست.

این رکن اول.

الركن الثانی: كون الخبر مثبا او نافيا للتكليف الفعلی أو موضوعه.

رکن دوم که به منزله شرط است این است که مضمون خبر باید تکلیف فعلی باشد اثباتا یا نفیا تا آن خبر متصف به حجیت شود حجیت یعنی منجزیت، حجیت یعنی معذریت اگر مضمون خبر اثبات تکلیف باشد خبر می شود منجِّز و اگر نفی تکلیف

باشد آن خبر می شود معذِّر. وقتی زراره می گوید سوره واجب است مدلول التزامی آن این است که در این نماز سوره واجب است و به واسطه این مدلول متصف به حجیت می شود. این دو رکن مقوم حجیت است.

در ما نحن فیه علماء چه گفته اند؟ در ما نحن فیه ما خبر زراره و خبر ناقل را داریم خبر ناقل را احراز بالوجدان کردم و خود ناقل به من گفت. مضمون خبرش خبر زراره است این خبر زراره حکمش در شریعت این است که متصف به حجیت است خبر زراره موضوع برای حجیت است. وقتی ناقل خبر زراره را نقل می کند دو رکن موجود است رکن اول که باید خبری موجود باشد که در اینجا خبر موجود است که همان خبر ناقل باشد و رکن دوم هم که موضوع اثر باشد آن هم موجود است و خبر زراره موضوع یک حکم شرعی است که عبارت باشد از حجیت پس خبر ناقل خبر می دهد از موضوع حکم شرعی که حکم شرعی عبارت است از حجیت که موضوعش خبر زراره است در نزد علماء ما اگر خبر متضمن حکم یا موضوع حکم نفیا یا اثباتا باشد آن خبر متصف به حجیت می شود.

در ما نحن فیه این است خبر زراره موضوع حجیت است یعنی ناقل خبر می دهد از موضوع حکم که حجیت باشد که خبر زراره است. هر دو رکن آن محرز است هم رکن اول بالوجدان محرز است و رکن دوم که اثر داشته باشد که خبر زراره موضوع برای حجیت[1] است ناقل خبر می دهد که موضوع حجیت که خبر زراره باشد محقق شده است. پس دلیل حجیت خبر واحد خبر مع الواسطه را که خبر ناقل باشد را می گیرد.

---

[1] دقت کنید ممکن است به نظر آید در کلام تهافتی صورت گرفته است به این صورت که اگر دقت کرده باشید می بینید که وقتی در مقام تبیین خبر مع الواسطه بودیم برای اثبات حجیت آن گفتیم که خبر زمانی حجت است که متضمن تکلیف نفیا و اثباتا باشد و در مقام بیان ارکان اتصاف یک خبر به حجیت گفته شد که رکن دوم این استکه خبر متضمن تکلیف شرعی باشد اما در مقام تطبیق اینکه خبر ناقل هم رکن دوم را دارد گفتیم که خبر زراره موضوع حکم شرعی که حجیت باشد است لذا رکن دوم را دارد در حالی که رکن دوم این بود که متضمن تکلیف باشد نه حجیت. پس در نهایت رکن دوم اتصاف به حجیت متضمن تکلیف بودن است یا متضمن حکم شرعی که اعم از تکلیف و حجیت است باید باشد؟ برای دفع این تهافت باید گفت رکن دوم در نظر مشهور و ما فرق می کند در نظر مشهور رکن دوم این است که خبر متضمن حکم یا موضوع حکم شرعی باشد و مراد از حکم شرعی حجیت یا تکلیف است و خبر ناقل چون متضمن موضوع حکم شرعی که حجیت است می باشد پس حجت است و اینها خبر ناقل را متضمن تکلیف نفیا یا اثباتا نمی دانند در حالیکه در نظر ما یک خبر زمانی متصف به حجیت می شود که متضمن تکلیف باشد نفیا یا اثباتا یعنی در واقع ما با مشهور دو اختلاف داریم اختلاف اول اینکه اگر بخواهد خبری حجت باشد باید متضمن تکلیف باشد نه حکم شرعی و دیگر اینکه مشهور موضوع را هم اضافه کرده بودند و می گفتند

ان قلت: هذا البحث متفرع على قبول حجية خبر الثقه فى الموضوعات.

این بحث متوقف بر این است که ما قائل به حجیت خبر واحد در موضوعات شویم.

قلت: أن النزاع فى حجيته فى الأحكام الجزئية لا الأحكام الكلية فى المقام.

بحثی که در حجیت خبر ثقه در موضوعات است در احکام جزئي است نه در احکام کلی در اینجا بحث حکم کلی است که همه قبول کرده اند حجیت خبر ثقه را در آن و وجه آن را خواهیم گفت.

المحصل: الركنان موجودان فى الخبر مع الواسطة فدليل حجية خبر الثقة يشمله.

پس رکن اول که خبر ناقل باشد محرز بالوجدان است و خبر دوم که خبر زراره باشد و خودش مضمون خبر دوم باشد و موضوع حجیت باشد این هم محرز شد. لذا نتیجه اینکه دلیل حجیت خبر واحد شامل این خبر ناقل هم می شود.

که اگر متضمن موضوع حکم شرعی هم باشد باز متصف به حجیت می شود ما قائلیم که خیر باید فقط متضمن تکلیف شرعی باشد و در جایی که بیان گر موضوع تکلیف است باز به اعتبار تکلیف است که حجت است مثلا وقتی ثقه می گوید این مایع نجس است به مدلول التزامی می گوید که شرب این مایع حرام است که به این اعتبار که به دلالت التزامیه در بردارند تکلیف است متصف به حجیت می شود لذا در بحث تبیین خبر مع الواسطه و بیان ارکان از اصطلاح خود استفاده کردیم اما در مقام تطبیق بر این که این خبر ناقل هم رکن دوم را دارد از اصطلاح مشهور استفاده کردیم. با این بیانی که گفته شد مشخص می شود که ما قائلیم که کلام امام که بیان گر حکم کلی است و آنچه که متصف به حجیت می شود جعل نمی باشد بلکه مجعول است لذا می گوییم کلام امام به دلالت التزامیه متضمن مجعول است یعنی وقتی می گوید الخمر حرام به دلالت التزامیه می گوید که هذا الخمر حرام علیک که به اعتبار این مدلول التزامی است که حجت است و خبر ناقل هم به دلالت مطابقی در بردارنده این است که زراره چنین خبری داده است و به دلالت تضمنی در بردارنده جعل و به دلالت التزامیه در بر دارنده مجعول است که به این اعتبار حجت است. (بعد از کلاس اصول ۹۶/۱۲/۰۸) اما مشهور در ارتکازشان این بوده است که موضوع حجیت تکلیف است اما به آن التفات تفصیلی پیدا نکرده بودند لذا می گفتند اگر خبر علاوه بر تکلیف متضمن حجیت یا موضوع حجت هم باشد باز متصف به حجیت می شود. (قبل از کلاس فلسفه ۹۶/۱۲/۱۰.)

اشکال: شمول دلیل الحجیة مستلزم المحال و کل المستلزم للمحال محال ببیانین:

دلیل حجیت خبر واحد نمی تواند خبر ناقل و مع الواسطه را بگیرد. چرا؟ چرا که مستلزم محال است و هر امری که مستلزم محال باشد خودش هم محال است. شمول دلیل حجیت مستلزم محال است پس شمول هم می شود محال.[1]

این استحاله به دو بیان تقریب شده است:

البیان الأول للإستحاله: الشمول موجب لاثبات الموضوع بالحکم و هو موجب لتقدم ما حقه التأخیر و هو محال.

تقریب اول برای استحاله این است که گفته اند لازمه کلام شما این است که حکم موضوع خودش را اثبات کند. می دانیم هر حکمی رتبتا از موضوع متاخر است چون نسبت موضوع به حکم وزان علت است به معلول خوب اگر دلیل حجیت خبر واحد شامل خبر مع الواسطه شود لازمه اش این است که موضوع اثبات شود به حکم اگر اثبات شود به حکم لازم می آید تقدم ما هو المتاخر رتبتا که متاخر رتبتا حکم است نسبت به موضوع.

به چه بیان موضوع اثبات می شود به حکم؟ ما دو خبر داشتیم خبر ناقل و خبر زراره. خوب خبر ناقل را بالوجدان احراز کردم چرا که ناقل به من گفت که زراره گفته است که امام علیه السلام فرموده اند فلان. خوب بریم سراغ خبر زراره خبر زراره را بالوجدان احراز کردم؟ خیر. ناقل به من گفت که زراره گفته است. خوب پس خبر زراره را چه طور احراز می کنم؟ احراز خبر زراره در طول حجیت خبر ناقل است و اگر حجت باشد من خبر زراره را به این حجیت احراز می کنم. خوب خبر زراره خودش موضوع حجیت

[1] دقت کنید اگر چه ما در سیره وجدان می کنیم که خبر معل الواسطه حجت است اما با این جال باید این دو محذور را جواب دهیم چرا که جواب ندادن به این محذور ها و اشکالات یا باعث می شود که در وجدان خود شک کنیم مثل اینکه ما وجدان می کنیم که اشیاءدر خارج رنگ دارند وقتی که در رنگ داشتن اشیاء در خارج محذوری باشد ما وجدان می کنیکه اشیاء را ما رنگ دار ادراک می کنیم اما دیگر می فهمیم که وجدان ما بر رنگدار بودن اشیاء اشتباه بوده است و یا اینکه اگر وجدان ما به گونه ای بود که نمی توانستیم از وجدان خود دست برداریم مثل همین مورد که ما می بینیم که عقلاء در مقام احتجاج به خبر مع الواسطه ا حتجاج می کنند باعث می شود که با وجود این محذور دیگر سکوت ظهور در امضاء نداشته باشد.

است به جای این که موضوع، حجیت را که حکم است، اثبات کند حجیتِ خبر ناقل، موضوع حجیت را ــ که خبر زراره است ــ ، ثابت کرد. این می شود اثبات الموضوع و المتقدم بالحکم و المتاخر. تقدیم متاخر لازم می آید پس با شمول دلیل حجیت نسبت به خبر ناقل خبر زراره برای من احراز می شود در حالی که خبر زراره خودش موضوع است و نمی تواند موضوعیت خودش را از حکم و حجیت بگیرد او می تواند حجیت را اثبات کند.

این اثبات و ایجاد الموضوع بالحکم است و این لازمه اش تاخیر الموضوع عن الحکم در حالیکه موضوع رتبتا از حکم مقدم است. حکم در ما نحن فیه عبارت از حجیت است و موضوع هم خبر زراره است.

مناقشة: أن المثبت للموضوع حجية الخبر الآخر لا حجية نفس الخبر التی هو الموضوع.

این تقریب مغالطه ای در آن است. ما حسب الفرض دو خبر داشتیم: خبر زراره و خبر ناقل و دو حجیت داریم حجیت خبر زراره و حجیت خبر ناقل. خبر ناقل بالوجدان ثابت شد خبر زراره به حجیت خبر ناقل ثابت شد نه به حجیت خبر زراره می دانید احکام انحلالی است به عدد موضوع ما حکم داریم. دو خبر داریم لذا دو حجیت داریم خبر ناقل و خبر زراره و یکی حجیت خبر ناقل و یکی حجیت خبر زراره. خبر ناقل بالوجدان ثابت شد و خبر زراره به حجیت خبر ناقل اثبات شد نه به حجیت خودش. و اشکالی ندارد که حکمی ثابت کند موضوع حکم دیگری را. مثلا کسی نذر کند که اگر چیزی بر من واجب شد من صدقه بدهم خوب وجوب صلاة صبح موضوع شده برای وجوب تصدق این اشکالی ندارد یک حکمی موضوع شود برای حکم دیگری.

در ما نحن فیه موضوعیت خبر زراره بر من ثابت شد به حجیت اما به حجیت خبر ناقل. نه به برکت حجیت خبر زراره اما حجیت خبر زراره به اثبات خود خبر زراره پس حجیت خبر ناقل خبر زراره را اثبات کرد و خبر زراره حجیت خودش را اثبات کرد چرا که هر حکمی در گرو موضوع خودش است.

پس در ما نحن فیه دو حجیت است یکی حجیت خبر ناقل و یکی حجیت خبر زراره. خبر زراره اثبات شد به حجیت خبر ناقل و حجیت خبر زراره ثابت شد به ثبوت خبر زراره به به حجیت خبر ناقل اثبات شد. دو موضوع و دو حجیت است و هیچ تقدم و تاخری هم پیش نمی آید.

این تقریب اول که گفتیم درست نمی باشد.

البیان الثانی للإستحالة: شمول دلیل الحجیة موجب للإتحاد بین الشرط و المشروط.

تقریب دوم این است که از شمول دلیل حجیت نسبت به خبر مع الواسطه لازم می آید اتحاد بین شرط و مشروط. می دانید هر مشروطی متاخر از شرط است و هر وقت دو شیئي بینشان تقدم و تاخر رتبی بود اتحاد نمی تواند بینشان باشد.

تقریب اشکال:

ما یک خبر ناقل داشیم. این خبر کی متصف می شود به حجیت؟ که مضمون خبر متضمن حکم باشد. خبر ناقل متضمن چیست؟ متضمن وجود موضوعِ حکم است که موضوعِ حکم، خبر زراره است که موضوع حجیت است. پس حجیت خبر ناقل موقوف است بر وجود الاثر برای مضمونش. مضمون خبر ناقل خبر زراره است. خبر زراره موضوع حجیت است. پس شرط **حجیت** خبر ناقل، **حجیت** خبر زراره است. شرط چه می باشد؟ حجیت. مشروط چیست؟حجیت. پس شد اتحاد بین شرط و مشروط.

مناقشة: أن الشرط حجیة خبر الذی یکون مضمون خبر الناقل و المشروط حجیة خبر الناقل فیکون الشرط و المشروط مختلفین.

همان جواب به بیان اول به عینه در اینجا می آید درست است که شرط حجیت خبر ناقل، حجیت خبر زراره است اما اتحادی در کار نمی باشد یک مشروط داریم که حجیت خبر ناقل باشد و یک شرط که حجیت است اما حجیت خبر زراره نه حجیت خبر ناقل. لذا اتحادی در کار نمی باشد.

لذا همانطور که خبر بلاواسطه حجت است که خبر زراره باشد که به من بگوید که امام علیه السلام فرمود سوره واجب است خبر مع الواسطه هم حجت است که عبارت باشد از این که ناقل به من بگوید که زراره به من گفت که امام علیه السلام فرموده است که سوره حجت است و در سیره فرقی نمی باشد بین خبر مع الواسطه و بلاواسطه.

[1]المورد السادس: الخبر المستفیض:

موردششم از موارد خبر واحد عبارت است از خبر مستفیض.

تعریف الخبر المستفیض: الخبر المتعدد رواته فی الطبقات کلها و لا یبلغ حد التواتر.

در نزد اصولیین و اهل حدیث اگر روایتی داشته باشیم که رواة آن در همه طبقات متعدد باشد[2] و تعدد به حد تواتر نرسد به آن حدیث و خبر، خبر مستفیض می گویند. پس اولا باید روایت متعدد می باشند ثانیا این تعدد در همه طبقات باشد و ثالثا این تعدد به حد تواتر نرسد به این خبر مستفیض می گویند.

اینکه می گوییم خبر مستفیض فرق نمی کند که تا امام مخبرین متعدد باشند در همه طبقات یا تا یک شخص ثقه مثل زراره باز خبر مستفیض است فقط تا امام مستفیض است نسبت به مضمون خبر اما تا ثقه مستفیض است نسبت به اینکه زراره چنین کلامی را گفته است.[3]

بعد این علماء اختلاف کرده اند در تعیین حداقل این خبر مستفیض حداقل چه مقدار باید باشد که مستفیض شود. پس خبر مستفیض از اقسام خبر واحد است که

---

[1] یکشنبه ۹۶/۱۲/۰۶.

[2] با این بیان دیگر چند مرسل نمی توانند استفاضه ای درست کنند چراکه نمی توان احراز کرد که در هه طبقات تعدد است چرا که شاید آن کسی که از روایت افتاده است در همه روایات یکی باشند.

[3] این پاراگراف را ایشان در جلسه اصول روز ۹۶/۱۲/۰۷ در دقیقه ۲۳ در جواب سوال دوستان فرمودند. و با توجه به مبنایی که در تحقق استفاضه دارند که باید مفید اطمینان نوعی باشد در انتهاءبه امام نسبت به مضمون اطمینان نوعی حاصل می شود اما در انتهاء به ثقه نسبت به اینکه ثقه چنین خبری داده است اطمینان نوعی حاصل می شود که این را در جلسه بعد از اصول روز ۹۶/۱۲/۰۸ فرمودند.

مخبر آن خبر متعدد است. اما این تعداد مخبرین چه مقدار باید باشد حداقل تا به آن مستفیض گویند؟

اقوال العلماء فی تعیین اقل حده فی الرواة:

اقوال در مسئله چهار قول است:

القول الاول: اقله نفرین.

قول اول این است که هر خبری که مخبر آن بیش از یک نفر باشد یعنی حداقل باید دو نفر باشد و سقف آن این است که به حد تواتر نباید برسد.

این قول را در اصحاب حدیث نسبت داده اند به قیل. کتاب رسائل فی درایة الحدیث ج ۲ ص ۳۶۶ در این کتاب این قول آمده و قائل ذکر نشده است.

القول الثانی: اقله ثلاث نفرات.

قول دوم این است که گفته شده است که باید عدد مخبرین بیش از دو نفر باشند یعنی حداقل سه نفر باید باشد و سقف در همه یکی است یعنی باید به حد تواتر نرسد. این قول منسوب به میرزای آشتیانی در کتاب القضاء در ص ۴۱ است. در باب خبر فرقی بین مرأه و رجل نمی باشد در شهادت فرق می کند.

القول الثالث: اقله اربع نفرات.

قول سوم این است که عدد آن بیش از سه نفر باشد یعنی حداقل باید چهار نفر باشد در کتب درایه و اصول این قول به مشهور نسبت داده شده است.

القول الرابع: عددها ما یفید اقل مراتب الاطمئنان الفعلی.

قول چهارم قول مرحوم خوئي است. ایشان قائلند که خبر مستفیض خبری است که عدد مخبرین آن به حدی است که مفید اطمینان باشد و مفید یقین نباشد که بشود متواتر.

ایشان می فرمایند: «أن الرواية المستفيضة هی التی توجب أقل مراتب الاطمئنان[1] بصدورها عن المعصوم (علیه السلام)، و مع انحصار الرواية فی ثلاث أو أربع و كلها ضعاف كيف تكون الرواية مستفيضة و موجبة للاطمئنان بصدورها؟»[2]

پس در نزد ایشان کف و حداقل آن این است که مفید اطمینان باشد و سقف آن این استکه مفید قطع نباشد که بشود تواتر و می فرمایند که تعداد روات مهم نمی باشد. ظاهرش این استکه ایشان نمی خواستند اصطلاح بسازند یعنی فهم و برداشت ایشان از کلام اصحاب این بوده است.

به این معنا با خبر موثوق به به معنای اول به یک معنا باشد.

مهم نمی باشد که بفهمیم که مصطلح علماء چه می باشد آیه ای نازل نشده است که باید اصطلاح علماء را بفهمیم. باید تمام شقوق مسئله را در نظر بگیریم.

الموارد التی خارج عن البحث:

دو مورد از محل بحث ما خارج است:

المورد الاول: الرواية المتعدد رواتها و فيها ثقة.

یکی این که مخبرین متعدد باشد و در بین مخبرین یک نفر علی الاقل ثقه باشد این از محل بحث خارج می باشد. در علم حدیث وقتی می گویند خبر مستفیض فقط نظرشان به تعدد می باشد و لو همه مخبرین ثقه باشند اما در اصول در جایی بکار می برند که تمام رواة روایت غیر ثقه می باشند. از محل بحث خارج می باشد چرا که فرض این است که در اصول پذیرفته اند که خبر ثقه حجت است.

---

[1] می دانید که ظن و اطمینان و وهم مقول به تشکیک است بخلاف شک و یقین.

[2] موسوعة الإمام الخوئي؛ ج۹، ص: ۳۰۰، خویی، سید ابو القاسم موسوی، ۳۳ جلد، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ره، قم – ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

المورد الثانی: الخبر التی عدد رواته یفید الاطمئنان مطلقا مع شخص الاطمینان.

یکی هم جایی که تعداد به حدی باشد که افاده اطمینان نوعی یا شخصی بکند به همراه اطمینان فعلی[1]، این خبر از محل بحث خارج می باشد چرا که در این صوررت این خبر حجت است چرا که مفروق عنه است که این خبر حجت است زیرا اطمینان در نزد علماء حجت است و در نظر ما اطمینان حجت نمی باشد و سبب اطمینان در صورتی که آن اطمینان نوعی باشد حجت است اما در نظر مشهور خود اطمینان چه شخصی و نوعی حجت است.

لذا تعریف مرحوم خوئي از محل بحث خارج می باشد و لو مراد اصحاب از خبر مستفیض همین تعریف ایشان باشد.

بحث ما در مورد خبری است که مخبرین متعدد باشد و در مخبرین ثقه ای نباشد و آن تعدد مفید اطمینان هم نباشد این خبر را به عنوان خبر مستفیض می خواهیم بحث کنیم و لو در اصطلاح به این خبر مستفیض نگویند.

آیا این چنین خبری حجت است یا خیر؟ اسم آن مستفیض باشد یا خیر.

الوجوه التی یذکر لحجیة الخبر المستفیض:

دقت کنید برای حجیت خبر مستفیض وجوهی ذکر شده است:

الوجه الأول: لأن الظن النوعی الحاصل منه اقوی من الظن النوعی الحاصل من شهادة العدلین.

این وجه از شهید ثانی در مسالک ذکر شده است ج ۲ ص ۲۸۵ احتمالا از چاپ قدیم است.[2]

---

[1] این اطمینان فعلی یعنی این اطمینان نوعی باید به گونه ای باشد که خود شخص هم اطمینان داشته باشد نه اطمینان نوعی که خود شخص اطمینان ندارد. بعد از کلاس أصول روز ۹۶/۱۲/۰۸.

[2] البته این آدرس ذکر شده را مرحوم شیخ انصاری در کتاب «القضاء و الشهادات» از مسالک ذکر کرده اند و به ایشان نسبت داده اند اما در مسالک چنین تعبیری یافت نشد.

ایشان فرموده اند: «ان الظن الحاصل من الاستفاضه اذا کان غالبا[1] فهو اولی بالاعتبار من شهادة العدلین»

شهادت عدلین یعنی بینه. این «غالبا»ی که در اینجا فرمودند می سازد با تعریفی که گفته اند که عدد مخبرین بیش از سه نفر باشد.

مناقشه: لیس حجیة الخبر الواحد و البینة من باب افادة الظن النوعی.

بینه از زیر مجموعه خبر واحد است در بین قدما حجیت خبر واحد از باب افاده ظن نوعیه بوده است و می دانید این مبنا و مسلک امروزه پذیرفته نمی باشد و افاده ظن نوعی ربطی به حجیت بینه و خبر واحد ندارد. حجیت آن یا از باب حساب احتمالات است یا از باب این که نظام اجتماعی اینطور شکل گرفته است کاری به ظن نوعی ندارد بلکه مجموعه عوامل رواج و اختلال نظام اجتماعی است یعنی اگر قرار بود خبر ثقه حجت نباشد و بینه حجت نباشد نظام اجتماعی دچار اختلال می شد ربطی به حساب احتمالات و ظن نوعی ندارد. در ظن نوعی ناظر به حالت روانی است و حساب احتمالات ناظر به واقع است.

الوجه الثانی: الروایة.

وجه دومی که در اعتبار این نوع خبر گفته شده است روایتی[2] است که دلالت می کند که اگر مخبر فوق دو نفر باشد خبرش حجت است یعنی ناظر به قول دوم در تعریف خبر مستفیض است.

این روایت عبارت است از صحیح حریز:

---

[1] یعنی استفاضه غالب باشد.

[2] دقت کنید اشکال نشود که خبر مستفیض خبر واحد است و برای اثبات حجیت آن نمی توان به خبر واحد استناد کرد چراکه همینکه ما حجیت خبر ثقه را ثابت کردیم می توانیم به یک خبر ثقه اثبات کنیم حجیت خبر مستفیض یا هر خبر واحد دیگری غیر از خبر ثقه را. (بعد از کلاس أصول ۹۶/۱۲/۰۸.)

۲۴۲۰۷- ۱-[۱] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ قَالَ:

كَانَتْ لِإِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع دَنَانِيرُ وَ أَرَادَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى الْيَمَنِ- فَقَالَ إِسْمَاعِيلُ يَا أَبَهْ إِنَّ فُلَاناً يُرِيدُ الْخُرُوجَ إِلَى الْيَمَنِ- وَ عِنْدِي كَذَا وَ كَذَا دِينَارٌ أَ فَتَرَى أَنْ أَدْفَعَهَا إِلَيْهِ يَبْتَاعُ لِي بِهَا بِضَاعَةً مِنَ الْيَمَنِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا بُنَيَّ أَ مَا بَلَغَكَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَقَالَ إِسْمَاعِيلُ هَكَذَا يَقُولُ النَّاسُ فَقَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَفْعَلْ فَعَصَى إِسْمَاعِيلُ أَبَاهُ وَ دَفَعَ إِلَيْهِ دَنَانِيرَهُ فَاسْتَهْلَكَهَا وَ لَمْ يَأْتِهِ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَخَرَجَ إِسْمَاعِيلُ- وَ قُضِيَ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع حَجَّ وَ حَجَّ إِسْمَاعِيلُ تِلْكَ السَّنَةَ فَجَعَلَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ يَقُولُ اللَّهُمَّ أْجُرْنِي وَ أَخْلِفْ عَلَيَّ فَلَحِقَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَهَمَزَهُ بِيَدِهِ مِنْ خَلْفِهِ وَ قَالَ لَهُ مَهْ يَا بُنَيَّ فَلَا وَ اللَّهِ مَا لَكَ عَلَى اللَّهِ هَذَا وَ لَا لَكَ أَنْ يَأْجُرَكَ وَ لَا يُخْلِفَ عَلَيْكَ وَ قَدْ بَلَغَكَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَائْتَمَنْتَهُ فَقَالَ إِسْمَاعِيلُ يَا أَبَهْ إِنِّي لَمْ أَرَهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ إِنَّمَا سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ فَقَالَ يَا بُنَيَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ **يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ**[۲]- يَقُولُ يُصَدِّقُ[۳] لِلَّهِ وَ يُصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِينَ[۴] **فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُمْ** وَ لَا تَأْتَمِنْ شَارِبَ الْخَمْرِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ **وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ**[۵]- فَأَيُّ سَفِيهٍ أَسْفَهُ مِنْ شَارِبِ الْخَمْرِ إِنَّ شَارِبَ الْخَمْرِ لَا يُزَوَّجُ إِذَا خَطَبَ وَ لَا يُشَفَّعُ إِذَا شَفَعَ وَ لَا يُؤْتَمَنُ عَلَى أَمَانَةٍ فَمَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَى أَمَانَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا لَمْ يَكُنْ لِلَّذِي ائْتَمَنَهُ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَأْجُرَهُ وَ لَا يُخْلِفَ عَلَيْهِ.[۶]

اقل مومنون سه نفر می باشد. مراد از مومن مسلمان می باشد. گفته شده است که اصطلاح مومن به معنای شیعه بعدها پیش آمده است والا در کتاب و سنه مراد مسلمان است. از این روایت استفاده می شودکه اگر سه مومن یا بیش از سه نفر خبر دادند این خبر معتبر است.

---

[۱] (۵)ـ الكافي ۵ـ ۲۹۹ ـ ۱.

[۲] (۱)ـ التوبة ۹ـ ۶۱.

[۳] (۲)ـ فيه حجية التواتر و الأخبار المحفوفة بالقرائن" منه قده".

[۴] به قرینه مشخص می باشد که قول خداوند را باور می کند و قول مومنین را تصدیق عملی می کند نه اینکه باور می کند.

[۵] (۳)ـ النساء ۴ـ ۵.

[۶] وسائل الشيعة ؛ ج۱۹ ؛ ص۸۲، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

نکته: این روایت به وضوح نشان می دهد که استفاضه مفید اطمینان فعلی نبوده است چرا که در این روایت خود اسماعیل دو بار گفته است که من شنیدم و خودم ندیدم و خودم نمی دانم یعنی برای من ایجاد علم نکرده است.

اشکالاتی کرده اند که متعرض یک اشکال می شویم:

مناقشة: هذه الرواية قضية خارجية لا الحقيقية فيمكن عدد المخبرين على حد يكون مفيد الاطمئنان النوعى او كان حجة عند العقلاء.

اشکال این است که این یک قضیه خارجیه است چرا که خود امام صادق علیه السلام از مردم شنیده بودند. شاید عدد مخبرین به تعدادی بوده است که عقلاء به این تعداد عمل و اعتنا می کنند. درست است که امام علیه السلام فرمودند که «اذا شهد عندک المومنون فصدقهم» اما این قضیه حقیقیه نمی باشد بلکه خارجیه است یعنی در مثل چنین قضیه ای باید اعتماد کرد شاید مورد روایت تعدادی بوده است که و لو مفید اطمینان نبوده است عقلاء عمل می کردند یعنی از این روایت نمی توان فهمید که حدش باید بیش از سه نفر باشد یا سه نفر کافی است چون یک قضیه خارجیه بوده است در حدی بوده است که عند العقلاء معتبر بوده است.

اگر قضیه خارجیه باشد اطلاق برش منقعد نمی شود در این قضیه می فرمایند که اذا شهد المومنون یا به تعدادی بوده است که عقلاء به آن اعتماد می کردند یا اطمینان نوعی حاصل می شده است و لو در مورد شخص اسماعیل موجب اطمینان نشده است چون سود مالی او در میان بوده است.

در مورد یومن للمومنون هم اشکال شده است که مومنون به منزله جنس است که ما متعرض این اشکال نشدیم.

علی ای حال این قضیه خارجیه می باشد شاید عدد مومنین به حدی بوده است که مفید اطمینان بوده است یا عقلاء به آن اعتماد می کرده اند مثلا شاید عدد مخبرین در

این روایت ۱۷ نفر بوده است لذا نمی توان فهمید که امام علیه السلام می فرمایند که هر جا سه نفر مخبر بود قول او حجت است این را نمی توان فهمید. [۱]

[۲]الوجه الثالث: حجیته علی حساب الاحتمالات:

وجه سوم از مرحوم صدر است. ایشان قائلند که حجیت خبر مستفیض بر اساس حساب احتمالات است. ایشان قائلند که اگر خبر ثقه از باب حساب احتمالات اکثر اصابة و حجت است همان نکته که در خبر ثقه است در خبر مستفیض هم است. اگر در خبر ثقه احتمال اصابه به واقع مثلا ۸۰ درصد باشد در خبر مستفیض هم اگر احتمال اصابة به واقع بیشتر نباشد کمتر نیست. لذا حجیت خبر ثقه قُطره ای نمی باشد بلکه بر اساس حساب احتمالات است همین نکته در خبر مستفیض یعنی خبر سه نفری که تواطئ بر کذب ندارند خیلی بیشتر است. این نکته حجیت خبر ثقه و خبر مستفیض عند العقلاء می باشد.

مناقشة: لیس حجیة خبر المستفیض من باب حساب الاحتمالات لانه یعمل به فی موارد حصول العلم منه أو موافقته للأحتیاط.

ما با مبنای ایشان قبلا موافق بودیم و بعدا عدول کردیم و گفتیم اصلا مبنای عمل به خبر ثقه عند العقلاء فقط و فقط بر اساس حفظ نظام اجتماعی است یعنی اینطور نمی باشد که در ارتکاز آنها در اصابت به واقع و عدم آن حساب سنجی شده باشد بلکه دیده اند که خبر ثقه آنقدر تعدادشان زیاد است که اگر به آن عمل نشود اختلال نظام حاصل می شود. و لو این که دیده اند اختلال نظام حاصل می شود به خاطر کثرت خبر ثقه باشد در مقابل امور دیگری که به این کثرت نمی باشند در عین حال احتمال اصابة به واقع آنها بیشتر است مثل علم و اطمینان.

توضیح ذلک:

---

[۱] یکی از رفقا اشکال کردند که در این روایت اصلا بحث حجیت است یک صحبت بین پدر و پسر و مذمت اخلاقی است.

[۲] دوشنبه ۹۶/۱۲/۰۷.

ما انسانها بر اساس قطع و اطمینان عمل می کنیم بر اساس وهم و ظن عمل نمی کنیم و عکس العمل نشان نمی دهیم این حالت روانی ماست. بله در یک جایی بر اساس وهم و غیر علم عکس العمل نشان می دهیم در جایی که آن وهم و احتمال موافق با احتیاط است. مثلا اگر آسمان ابری باشد و باران نمی بارد اما احتمال باریدن با این که ضعیف تر است باز چتر بر می داریم[1] و به احتمال نباریدن که ظنی است بی اعتنا می شویم چرا که عمل به احتمال باریدن موافق احتیاط است.

پس ساختار ذهنی ما این است که به موارد علم دائما عمل می کنیم و به وهم و ظن عمل نمی کنیم الا این که موافق احتیاط باشد. مثلا احتمال می دهیم سیب زمینی گران شود سیب زمینی زیادی می خریم با اینکه آنقدر سیب زمینی استفاده نداریم. موافق احتیاط این است که کاری کنیم که پول کمتری بدهیم.

کلا ما به این صورت عمل می کنیم اگر می خواهیم ببینیم که خبر ثقه حجت است باید برویم جایی که مفید علم نباشد و دیگر این که موافق احتیاط نباشد. اصلا این ضابطه این است که ببینیم که خبر ثقه حجت است یا خیر که اگر مفید علم باشد ذهن ما اینطور است که ما تابع علمیم و عمل می کنیم و منشأ این علم هم اصلا مهم نمی باشد و شاید به این خاطر باشد که مفید علم است و اگر آن خبر موافق احتیاط باشد و بینیم به آن خبر اعتماد می کنند شاید حجت نمی باشد اما چون موافق احتیاط است عمل می کنند. کلا ما انسانها در موارد احتیاط به وهم هم عمل می کنیم. حب ذات در ما غریزی است همینکه جای احتیاط باشد ما احتیاط می کنیم البته این احتیاط و حب ذات هم در افراد متفاوت است.

لذا اگر بخواهیم ببینیم که حجت است باید جایی باشد که مفید علم و موافق احتیاط نباشد اگر دیدید که عمل نمی کنند یعنی حجت نمی باشد اما اگر دیدید در این موارد عمل می کنند معنایش حجیت خبر ثقه است.

---

[1] البته این در مورد شخصی است که در موقع باریدن باران چتر همراه خود می برد نه کسی که در موقع باریدن باران با خود چتری ندارد.

وقتی خبر ثقه می گوییم حجت است معنایش این است که عقلاء به این خبر در جایی که مفید علم نمی باشد و مخالف احتیاط است احتجاج می کنند. چرا که اگر در غیر مورد افاده علم و خلاف احتیاط عمل کرده اند این چون خلاف دأب است توجیهی نمی تواند داشته باشد الا این که بگوییم در نزد عقلاء حجت است یعنی اگر خبر ثقه را عقلاء کنار بگذارند زندگی مختل می شود. خبر ثقه را ــ اعم از قولی و عملی ــ در نظر بگیرید مثلا زمانیکه به بازار می روید و از فروشنده خرید می کنید علم برای شما حاصل نمی شود که این پرتقال مال خودش است با این حال می خرید و کسی هم شما را مذمت نمی کند.

این معنای اعتماد بر خبر ثقه است در مواردی که مفید علم و موافق احتیاط نباشد چرا که می بینند اگر به خبر ثقه عمل نکنند اختلال نظام حاصل می شود.

خوب برویم سراغ خبر مستفیض. خبر مستفیض هم این طور است فرض کردیم به حسب حساب احتمالات اقوی از خبر ثقه یا مساوی با خبر ثقه است اما اگر عقلاء به خبر مستفیض عمل نکنند اختلال نظام حاصل نمی شود چرا که ابتلائی که در خبر ثقه است در خبر مستفیض نمی باشد وسعت سر و کاری که عقلاء در زندگی اجتماعی با خبر ثقه دارند بسیار بسیار بیش از سر و کاری است که با خبر مستفیض دارند به همین خاطر بر اساس همان ساختار ذهنی ما انسانها به خبر مستفیض عمل می کنند وجدانا[1] یعنی اگر خبر مستفیض مفید علم باشد و یا موافق احتیاط باشد به آن عمل می کنند و در غیر این صورت عمل نمی کنند و فرض این است که عدم عمل به آن اختلال نظام به دنبال ندارد چرا که کثرت محل ابتلاء و توسعه خبر ثقه را ندارد.

کلا ما قائلیم که عقلاء در عمل به امارات عقلائیه تابع دفع اختلال و حفظ نظام اجتماعی می باشند و این را ما وجدان کردیم[2] یعنی خود به خود و به صورت قهری یک

[1] قبل از جلسه اجاره ۹۶/۱۲/۰۸ از استاد سوال شد و ایشان تایید کردند.

[2] قبل از جلسه اجاره ۹۶/۱۲/۰۸ از استاد سوال شد و ایشان تایید کردند.

زمینه ای در بین عقلاء ایجاد شده است که اموری را که اگر نخواهند به آن احتجاج کنند موجب اخلال نظام می شود اماره می دانند و غیر آن را اماره نمی دانند.

پس این وجه هم تمام نشد.

الوجه الرابع: حجة لأنه موجب للإطمئنان النوعی غیر الفعلی و عامله الکمی فقط[1] و سبب الاطمئنان النوعی حجة عندنا.

وجهی است که ما قبول کردیم در واقع در این وجه به یک شکلی حجیت آن را هم قبول کردیم و هم قبول نکردیم.

فرض کنید مخبرین سه نفر باشند وقتی خبری را بدهند و مطمئن هستیم که تبانی و توافقی بین مخبرین نمی باشد یک موارد از عدم تواطئ بر کذب این است که به یک مخبر واحدی منتهی نمی شود. مثلا دو نفر به من گفته اند که «زید مُرد» و مطمئن به عدم تبانی بر کذب آنها هستم و مطمئن می باشیم به مخبر واحدی منتهی نمی شود و از یک مخبر نگرفته اند. صرفا یک اتفاق است که این دو خبر مثل هم درآمده است این بر اساس حساب احتمالات مفید اطمینان به مضمون خبر است. اتفاقا سه نفر یا دو نفر گزارشی بدهند که زمینه تواطی نبوده است و به خصوص این که گزاره ها غیر بسیط و پیچیده باشد ما اطمینان بلکه قطع پیدا می کنیم به مضمون خبر. نمی شود که دو نفر که مطمئن به عدم تواطی بر کذب آنها و عدم انتهاء خبر آنها به مخبر واحد هستیم این طور کلامشان بر هم توافق داشته باشد بدون این که واقعی داشته باشد.

به خصوص این که جزئیات خبر زیاد باشد. این را سبب نوعی می دانیم برای حصول اطمینان. اگر اتفاقا برای من هم اطمینان حاصل نشد باز این خبر حجت است

[1] از آنجائیکه ایشان در خبر موثوق به احتمال دوم را پذیرفتند که موجب اطمینان نوعی غیر فعلی شود و در خبر مستفیض هم قائل به این می شوند یعنی می گویند خبری است که مفید اطمینان نوعی غیر فعلی باشد باید فارقی بین این خبر و خبر موثوق به بگویند لذا ایشان بعدا که از ایشان سوال شد اینطور فرق گذاشتند فرمودند که عامل موجب اطمینان در خبر مستفیض کمیت است که تعدد مخبرین باشد فقط و در خبر موثوق به باید عامل کیفی موجب اطمینان باشد یا عامل کیفی و کمی با هم مفید اطمینان باشد اما اگر خبری بود که دو عامل کیفی و کمی داشت و هر کدام به صورت مستقل موجب اطمینان نوعی غیر فعلی می شد این خبر هم خبر مستفیض است و هم خبر موثوق به. بعد از کلاس اصول ۹۶/۱۲/۰۸.

چرا که این سبب در نزد عقلاء مفید اطمینان نوعی و حجت است لذا خبر مستفیض حجت است. اگر از این خبر برای من اطمینان حاصل شود در نزد ما خبر مستفیض و در نظر مشهور اطمینان حجت است. اگر در من اطمینان حاصل نشود و برای دیگران حاصل شود این باز از باب سبب الاطمینان نوعی حجیت است. پس فرق بین خبر مستفیض و خبر ثقه در نزد ما این است که خبر ثقه بما هو حجة عند العقلاء و خبر مستفیض بما هو سبب للاطمینان نوعی حجت است نه بما هو. در حقیقت بیان ما انکار حجیت خبر مستفیض بما هو می باشد چرا که آن را بما هو سبب لحصول اطمینان نوعی حجت دانستیم. لذا گفتیم بیان و وجه ما به یک بیان انکار و به یک بیان اثبات حجیت خبر مستفیض است.

خبر مستفیض را به چه تحدیدش می کنیم؟ نمی توانیم تحدید کنیم. گفتیم مثلا دو نفر برای ما جمله ای را از امام علیه السلام نقل کنند که اتفاقا شبیه هم است مثلا می گویند که امام علیه السلام فرموده است: «لا تنقض الیقین بالشک ابدا» احتمال تواطی بر کذب را ندهیم احتمال ارجاع به مخبر واحد را هم ندهیم یعنی احتمال ندهیم که هر دو از یک ناقل و مخبر نقل می کنند اتفاقا در یک جمله چند کلمه را جمع کردند و شبیه به هم در آمده باشد اگر برای من اطمینان حاصل شود که حجت است و اگر اطمینان حاصل نشود باز حجت است چرا که سبب اطمینان نوعی است. لذا خبر مستفیض یعنی خبری که مفید اطمینان نوعی غیر فعلی باشد. حساب احتمالات، اتفاقی بودن این توافق در خبر را تضعیف کرده و موجب اطمینان نوعی می شود بر صدق این خبر.

نگویید که این خروج از محل بحث است چرا که خبر مستفیض از اقسام خبر واحد است و خبر واحد یعنی خبر غیر علمی و این خبر شد مفید اطمینان. این اشکال وارد نمی باشد چرا که اگر برای من اطمینان حاصل نشود می شود خبر واحد و حجت. یعنی در سیره عقلاء هر سبب اطمینان نوعی حجت است و خبر مستفیض هم یکی از مصادیق اسباب مفید اطمینان نوعی است پس دلیل ما بر حجیت خبر مستفیض سیره عقلاء می باشد.

ضابطه عددی ندارد بلکه باید مفید اطمینان نوعی باشد در بسیاری از موارد اگر دو نفر خبری شبیه به هم دهند به خصوص این که جزئیات آن زیاد باشد مفید اطمینان می باشد.

قول مرحوم خوئي با کلام ما فرق می کند اولا ایشان اصلا خبر مستفیض را حجت نمی داند و ثانیا آن را مفید اطمینان فعلی می داند یعنی اگر نوعی هم باشد حتما شخص هم اطمینان دارد و قائلند که آن اطمینان است که حجت است و اگر اطمینان فعلی نیاورد اصلا مستفیض نمی باشد.

پس ما در تحدید خبر مستفیض می گوییم که خبری است که مفید اطمینان نوعی غیر فعلی[1] باشد که این خبر حجت است و لو برای من از این خبر اطمینانی حاصل نمی شود. علت اینکه در تحدید خبر مستفیض اختلاف شده است این است که چرا که منشأ این حجیت سیره است و سیره ضابطه مند نمی باشد گاها در سیره با خبر چهار نفر هم اطمینان نوعی حاصل نمی شود و تارة با خبر دو نفر اطمینان حاصل می شود.

خبر متواتر خبری است که کمیت آن به حدی است که مفید قطع می باشد ما ها قائلیم که این قطع نوعی است و این تقسیم اصلا در نظر اصولیین نبوده است چرا که این تقسیم قطع و اطمینان و ظن به نوعی و شخصی به تعریف ما می باشد و اینها از نوعی و شخصی تعریف دیگری داشته اند و اصلا این در نظر اینها نبوده است اما از امثله و کلامشان می فهمیم که در ارتکاز اینها قطع شخصی بوده است اگر چه تصریح نکرده اند. خوب تعریف یک اصطلاح است بنا بر نظر ما این است که بهترین تعریف برای تواتر خبری است که کمیت آن به حدی باشد که در شخص قطع بیاورد و این قطع نوعی باشد یعنی هم قطع نوعی و هم قطع فعلی را نیاز داریم ــ نه اینکه افاده قطع شخصی کند ــ . در خبر مستفیض می گوییم که خبری که مفید اطمینان نوعی است و لو در شخص مفید اطمینان نباشد و اگر شخص قطع را در تواتر مهم دانستیم به خاطر این

[1] دقت کنید اگر این خبر علاوه بر اطمینان نوعی مفید اطمینان فعلی هم باشد باز حجت است اما در اصطلاح ما دیگر به آن خبر مستفیض نمی گویند. اماره ای است عقلائي اما بدون نام.

است که خبر متواتر را از خبر واحد خارج کنیم به خلاف خبر مستفیض که می خواهیم از دایره خبر واحد خارج نکنیم و آن را از اقسام خبر واحد بدانیم.

پس بنابراین خبر مستفیض خبری است که مفید اطمینان نوعی غیر فعلی است و برای ما حجیت است و لو برای شخص من اطمینانی از آن حاصل نمی شود.

این تمام الکلام در خبر مستفیض.

از این بحث فارق شدیم.

المورد السابع: الخبر الثقة فی الموضوعات.

امر هفتم حجیت خبر واحد در موضوعات است.

بحث بسیار مهمی است که آیا خبر واحد فقط در شبهات حکیمه حجت است یا در دایره شبهات موضوعیه هم حجت است؟ خبری بیاید بگوید این مایع طاهر است آیا این حجت است؟

مشهور بین قدما این بوده است که در شبهات موضوعیه خبر ثقه حجت نمی باشد و خبر عدلین حجت می باشد یعنی هم باید عدد مخبرین متعدد باشد و هم باید مخبرین عادل باشند و ثقه کفایت نمی کند اگر دو نفر عادل خبر دادند که این مایع طاهر است طهارت ثابت می شود. بعدها در بین متاخرین آهسته آهسته به این سمت می روند که خبر ثقه در موضوعات حجت است.

این بحث با این پیش فرض است که خبر واحد در احکام حجت است.

در کل موقف فقهاء در این مسئله سه موقف است و دو قول:

قائلین به حجیت.

قائلین به عدم حجیت.

متوقفین در مسئله.

ادله قائلین به حجیت و عدم حجیت:

[1]ادلة القائلين بالحجية: السيرة المضاة من قبل الشارع.

کسانی که قائل به حجیت شده اند دلیلشان سیره عقلاء است گفته اند که در حجیت خبر ثقه فرقی نمی باشد در باب شبهات موضوعیه و حکمیه و این سیره مورد امضاء شارع مقدس است و شارع مقدس از این ردع نکرده است.

ادلة منكريها: ردع الشارع عن السيرة.

منکرین دلیلشان چه می باشد؟

منکرین می گویند شارع مقدس از این سیره که ما هم قبول داریم ردع کرده است.

پس تمام نزاع بین قائل به حجیت و منکر آن در ردع از سیره و عدم ردع است اما در سیره عقلاء اختلافی ندارند پس ما سیره ای داریم که خبر ثقه را در دایره موضوعات و احکام حجت می داند و تمام اختلاف در ردع و عدم ردع شارع از این سیره است.

این مورد اتفاق است که در دایره احکام از این سیره ردع نکرده است تمام اختلاف در دایره موضوعات است.

جماعتی از علماء فرموده اند شارع مقدس ردع کرده است.

ادله رادعه دو دسته است:

القسم الاول من الادلة الرادعة: الروايات الرادعة بالعموم و هى رواية مسعدةبن صدقه:

دسته اول: روایات رادعه عامه که به طور عموم ردع کرده است از عمل به خبر ثقه در موضوعات که یک روایت بیشتر نمی باشد روایت مسعده بن صدقه:

۲۲۰۵۳- ۴-[2] وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ

---

[1] سه شنبه ۹۶/۱۲/۰۸.

[2] (۸)ـ الكافي ۵ـ ۳۱۳ـ ۴۰.

كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ[1] قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.[2]

«بعینه» در اینجا در مقابل تفصیلی است که امام علیه السلام می دهد می فرمایند که در این بلد گوشت و پنیر حرامی است می توانید استفاده کنید علم به حرمت دارم اما بعینه نمی باشد می دانم در این شهر بین گوشتهای موجود گوشت حرامی است اما نمی دانم آن گوشت حرام اهمین گوشتی است که می خواهم اکل کنم یا خیر. ناظر به شبهه حکمیه نمی باشد و مربوط به شبهات موضوعیه است چرا که درست است که کلام امام علیه السلام عام است اما خود معصوم علیه السلام تماما بر شبهات موضوعیه تطبیق کرده است. به اصطلاح این «بعینه» برای خارج کردن شبهات غیر محصوره است.

وجه الاستدلال: البینة بمعنی العرفی لأنه قسیم «حتی یستبین» فالخبر الثقه داخل فی المغیی.

امام علیه السلام فرمودند: «کل شیء لک حلال تا اینکه برای تو روشن شود که حرام است بعینه یا بینه قائم شود». «بینه» یعنی شهادت عدلین قائم شود که ملک غیر است مثلا.

این را دقت کنید در این روایت «بینه» به معنای شرعی است نه عرفی. «بینه» یک معنای عرفی و یک معنای اصطلاحی شرعی. **معنای عرفی** آن **الحجة الواضحه** است و **معنای اصطلاحی و شرعی** یا فقهی یعنی **شهادت عدلین** است در بعضی روایات «بینه» را به معنای شهادت عدلین تفسیر کرده اند و درست است که معنای عرفی آن الحجة الواضحه است.

---

[1] (۹)-" عليك" ليس في المصدر.

[2] وسائل الشيعة ؛ ج۱۷ ؛ ص۸۹، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

در این جا به معنای شرعی مراد است نه معنای عرفی چون قسیم «حتی یستبین لک غیر ذلک» قرار داده است و اگر به معنای عرفی بود دیگر آن را قسیم قرار نمی داد. لذا مشخص می شود مراد معنای شرعی است که شهادت عدلین است.

این روایت عامی است که استفاده کرده اند که خبر ثقه در موضوعات حجت نمی باشد. امام علیه السلام فرمودند الاشیاء کلها علی ذلک حتی ... تقوم لک بینه. اگر آبی اینجا است و ثقه گفت نجس است این آب در مغیی داخل است یا غایت؟ در مغیی داخل است چرا که من علم و بینه بر نجاست ندارم.

بله جایی که استصحاب نجاست داریم دلیل استصحاب می شود مقید این روایت.

نمی دانم که این حیوان مذکی است یا خیر دلیل استصحاب مقید این روایت است و استصحاب می گوید که این حیوان غیر مذکی است.

چرا که دلیل استصحاب اخص است.

این وجه روایت عامی که می گوید در همه شبهات موضوعیه خبر واحد اعتباری به آن نمی باشد بلکه در شبهات موضوعیه یا استبانه باشد یا بینه باشد یا ـ به قرینه منفصله ـ استصحاب باشد.

بر استدلال به این روایت سه اشکال شده است:

المناقشة الأولی: عدم ثبوت توثیق مسعدة بن صدقه.

اشکال اول این است

مسعده بن صدقه توثیقش ثابت نمی باشد. ما دو مسعده داریم که مسعده بن زیاد که از ثقات است و یکی این مسعده که توثیق خاص ندارد بعضی گفته اند در تفسیر علی بن ابراهیم وارد شده است و بعضی گفته اند در کتاب کامل الزیاره است بعضی گفته اند که از معاریفی اس که لم یرد فیه قدح که ما هیچ یک از این طریق را قبول نکردیم لذا وثاقت آن پیش ما ثابت نمی باشد توثیق خاص ندارد و فقط می ماند این توثیقات عام که ما هیچ کدام را قبول نکردیم.

گفتیم که در صورتی که از معاریف باشد لم یرد فیه باید مطمئن به حسن ظاهر شویم که اماره بر وثاقت باشد اما ما گفتیم که این معروفیتی که لم یرد فیه قدح اطمینان به حسن ظاهر نمی آورد چرا که شاید معاشرت با دیگران نداشته باشد مثلا منبری خیلی معروفی است ندیدیم که در مورد او قدحی بگویند ممکن است که به خاطر این باشد که با کسی حشر و نشر نداشته است. ما حسن ظاهر را از مراوده می فهمیم یعنی کسانی که با ایشان حشر و نشر دارند از ایشان معصیت یا ما یحتمل المعصیة را ندیده اند. حشر و نشر و عزلت یک حد وسطی دارد سلام و علیک دارد و خوش و بش هم دارد اما نه کسی را دعوت می کند و نه به خانه کسی می رود این خیلی غیر متعارف نمی باشد. یک آقایی است که نود درصد از سال را مهمان است اینطور نمی باشد از اهل علم غیر معاریف است و نود درصد آن ده درصد هم مهمان دارد و ده درصد ده درصد را با خانواده دارد. اما اینکه حد وسط این باشد متعارف باشد.

تفسیر علی بن ابراهیم این نسخه موجود اصلا ثابت نمی باشد که مال علی ابن ابراهیم است یا خیر به نسخه متواتری به ما نرسیده است.

اما کامل الزیارات ایشان گفته است این مطالب از ثقات رسیده است کفایت می کند از آن ده مطلب یکی از آن ثقه باشد. مثلا در باب مظلومیت سید الشهداء مثلا ده روایت آورد است و کافی است که یکی از این روایات ثقه باشد که این کلام ایشان صادق باشد.

اگر طریق صاحب وسائل به علی بن ابراهیم معتبر باشد که معتبر است احتمالا چرا که اکثر طرق صاحب وسائل به این کتب از طریق شیخ است که معتبر است و روایتی را از این کتاب آورده باشد معتبر می باشد اما طریق ایشان به مقدمه کتاب که این کلام علی بن ابراهیم قمی در مقدمه آمده است ثابت نمی باشد.

بعضی گفته اند که مسعدة بن صدقه همان مسعدة بن زیاد است که قرائنی ظنیه ای هم ذکر کرده اند که مفید اطمینان نمی باشد.

المناقشة الثانية: الاجمال فی المراد من «البينة» ان لم نقل المراد منها المعنی العرفی لا الشرعی.

اشکال دوم این است که چه کسی گفته است معنای بینه در اینجا معنای شرعی است نه معنای عرفی به خاطر اینکه کنار یستبین آمده است مشخص است مراد شهادت عدلین نمی باشد «ما یُستبان» یعنی علم و به علم بینه گفته نمی شود و حجة واضحه یعنی اماره واضحه و به علم عرفا اماره نمی گویند و در اصول به آن حجت می گویند خوب وقتی معنای عرفی مراد باشد شامل خبر ثقه می شود چرا که در نزد عرف اماره واضحه است و اگر هم بگویید که نمی دانیم معنای عرفی مراد است یا معنای شرعی روایت می شود مجمل لذا نمی توان اثبات کرد در زمان پیغمبر به این معنای شهادت عدلین نبوده است اما در زمان امام صادق معلوم نمی باشد معنای شهادت عدلین را پیدا کرده باشد بله در زمان امام ،،، هادی گفته اند که به معنای شهادت عدلین بوده است .

اشکال سوم:

اگر شما اراده کردید اثبات کنید ردع را به این روایت خوب مشخص است این سیره با این ترسخ نمی تواند،،،، و اصلا این روایت صلاحیت ندارد برای اینکه به تنهایی ردع کند[1] از این سیره و اگر مراد این است که به ضمیمه روایات دیگر رادع باشد باید ببینیم که دلالت دارد یا خیر و اگر دلالت دارد معارض دارند یا خیر. ،،، بعد از کلاس و سوال آقای جوادی.

[2]اما الروايات الخاصه:

روایات خاصه است که در ابواب و موارد متفرقه کثیره وعدیده در فقه وارد شده است که ردع شده است از عمل به خبر واحد در آن موارد خاصه.

---

[1] می گویند شخصی به امام زاده ای رفته بود و در حال گریه و زاری بود. متولی می آید و می گوید که چرا گریه می کنی؟ می گوید که مریضم و می خواهم این امامزاده من را شفا دهد. متولی می گوید که مریضی شما چیست؟ می گوید سرطان متولی می گوید این امامزاده در این سطح نمی باشد که سرطان را شفا دهد زکامی باشد، سردردی باشد و .. می تواند اما برای سرطان باید بروی ،،،،

[2] چهارشنبه ۹۶/۱۲/۰۹.

روایت عبد الله بن سلیمان و سند روایت تام است:

وسائل الشيعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۱۱۸

۳۱۳۷۷- ۲-[۱] وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْجُبُنِّ قَالَ كُلُ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ أَنَّ فِيهِ مَيْتَةً.[۲]

این روایت در خصوص جبن است. روایت می گوید که اگر یک نفر آمد به تو گفت که میته داخل آن است ،،، از شیر میته درست شده است خوردن آن بر تو حلال است به وضوح دلالت می کند که به خبر یک نفر اعتباری نمی باشد. یعنی اگر یک شاهد آمد داخل در مغیی و منطوق است.

مناقشه:

این خبر ضعیف است چرا که عبد الله بن سلیمان وثاقتش ثابت نمی باشد.[۳]

روایت دوم از محمد بن مسلم:

وسائل الشيعة ؛ ج۱۹ ؛ ص۳۲۴

۲۴۶۹۷- ۲-[۴] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَرَكَ مَمْلُوكاً بَيْنَ نَفَرٍ فَشَهِدَ أَحَدُهُمْ أَنَّ الْمَيِّتَ أَعْتَقَهُ فَقَالَ إِنْ كَانَ الشَّاهِدُ مَرْضِيّاً لَمْ يَضْمَنْ وَ جَازَتْ شَهَادَتُهُ فِي نَصِيبِهِ وَ اسْتُسْعِيَ الْعَبْدُ فِيمَا كَانَ لِلْوَرَثَةِ[۵]

این روایت به وضوح دلالت می کند که خبر واحد حجت نمی باشد و الا اخذ می شد و اگر در نصیب خودش هم مسموع بود به خاطر اقرار است نه حجیت خبر واحد

---

[۱] (۲)ـ الكافي ۶ـ ۳۳۹ـ ۲.

[۲] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] این مطلب را در انتهای جلسه اصول ۹۶/۱۱/۱۳ استدراک از ما قبل فرمودند.

[۴] (۲)ـ الفقيه ۳ـ ۱۱۹ـ ۳۴۵۵، و التهذيب ۸ـ ۲۳۴ـ ۸۴۴، التهذيب ۸ـ ۲۴۶ـ ۸۸۸، و أورده في الحديث ۱ من الباب ۵۲ من أبواب العتق.

[۵] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

لذا اگر سه نفر بودند وراث یک سوم آن آزاد می شود و به اندازه سهم دیگران تلاش می کند و سهم آنها را می دهد.

روایت سوم:

روایات عدیده ای وارد شده است در عدم نفوذ شهادت نساء که این مختص به باب مرافعه هم نمی باشد گاهی در باب نکاح و عده ی دیگری و در موارد دیگری به طور مطلق آمده است که قول او مسموع نمی باشد ،،،

مرحوم صاحب وسائل بابی برای مواردی که ج ۲۷ ص ۳۵۰ شهادت زن پذیرفته نمی باشد را آورده است نزدیک ۵۰ روایت است.

باز روایت داریم در باب ثبوت هلال که درش دو رجل عادل باید شهادت دهد اگر یک رجل شهادت داد مسموع نمی باشد ،،،،

باز رجوع کنید یک بابی داریم که شهادت شخص ثابت می شود به شهادت مثلا یک نفر شهادت داده است بر عدالت و یکنفر شهادت می دهد بر شهادت که مرحوم صاحب وسائل روایات را جمع کرده است که خود شهادت فقط به شهادت اثبات می شود باید بیایند بگویند که زید یا عمرو پیش ما شهادت داد دو نفر عادل باید شهادت بر شهادت دهند. یک نفر بیاید شهادت دهد که زید پیش من شهادت داد کفایت نمی کند وسائل ج ۲۷ ص ۴۰۲ باب ۴۴،،،

و منها یکی از مسلمات در علم فقه است در باب قضاء که خبر واحد حجت نمی باشد.

توضیح مطلب:

اگر یک کسی در باب قضاء مدعی شد مثلا کسی آمد گفت این فرش یا عبائی که در دست زید است مال من است یک خبر واحد و عادلی که شهادت دهد که این عباء مال شخص مدعی است گفته اند این شهادت اعتبار ندارد یعنی ،،، در ما نحن فیه فرض کنید عبائي است که در تحت ید هیچ کدام نمی باشد یکی از دو نفر ادعا می کند مال

من است و خبر واحد هم همراه او است به خاطر این خبر واحد منکر نمی باشد و باز مدعی حساب می شود. کسی می اید می گوید من فلان مبلغ را قرض دادم یا فلانی دینش را پرداخت نکرده است و شاهدی هم می آورد به وجود این شهادت این مدعی با اینکه موافق با خبر عادل است منکر نمی شود در حالیکه اگر خبر عدل یا ثقه واحد معتبر بود می شد منکر. این معیار خود اختلافی است اما اینکه در این صورت این شخص که شاهد واحد دارد کما کان مدعی است،،،

روایات دیگر داریم گفته شده است در باب حدود هم به لحاظ روایت و هم به لحاظ فتوا مورد اتفاق همه است که هیچ حدی به خبر واحد اثبات نمی شود. هیچ حدی از حدود شرعی به دون استثناء با خبر واحد اثبات نمی شود و فقط با تعدد اثبات می شود.

شاهد باید دو نفر و در مواردی باید چهار نفر باشد.

قاضی می خواهد اجرای حد کند باید حتما شاهدها متعدد باشد.

از مجموع این روایات به دست می آید که چون امثله روایت جبن، عتق، هلال،نکاح، عده، طلاق، حدود و... بود که در اینجا خبر واحد اثبات نمی شود یک امر عرفی می باشد که وقتی موارد متعدد شد خصوصیت مورد الغاء می شود عرفا که نتیجه این می شود که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد. از این موارد متعدد برای فقیه قطع و اطمینان می آید که شارع مقدس خبر واحد را در موضوعات حجت نمی داند لذا از قدیم معروف شده است که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد لذا اگر ثقه ای آمد گفت که این شخص عادل است نمی توان پشت سر آن نماز خواند.

بعضی از این روایات خودشان ابوابی دارد که دهها روایت در آن می باشد. تعداد آنها بیش از تواتر اجمالی است و تواتر معنوی دارد.

تا اینجا نقل این ادله. روایت عامه نه سندش تمام بود و نه دلالتش اما روایات خاصه اولا که تعدادی از آنها سندش خوب بود و ضمن اینکه تعداد آنها به اندازه ای است که نیاز به سند دیگر نمی باشد و تنوع زیادی هم داشت.

نکته: در باب هلال اینطور است که وقتی کسی دقت می کند برای او توهم رویت پیش می آید.

[1]مناقشات فی الادلة الرادعة:

اشکالاتی که گفته شده است بر این وجه و استدلال اشکالات عدیده ای است:

المناقشة الأولی: اختصاص اکثر روایات الباب بمقام المرافعه.

اشکال اول بر این استدلال این است که گفته شده است که ما اگر از این مجموع این روایات عامه و خاصه به قطع برسیم این قطع ما منحصرا در جایی است که یک قسمت مشترکی، قدر مشتکری بین اکثر اینها باشد مثلا دقت کنید اکثر قریب به اتفاق این روایات به یک شکلی مربوط به حکم حاکم است ابتداءا یا انتهاءا ابتداءا مثل حدود و هلال و انتهاءا مثل باب شهادت و باب قضاء و نکاح و طلاق این اموری که دو طرف است که ترقب نزاع و اختلاف و رجوع به حاکم است. پس تقریبا این روایات قدر مشترکی دارند مال جایی است که ترقب رجوع به حاکم شرع وجود دارد از قبیل نکاح و طلاق و دیه و اگر به قطع هم منتهی می شویم می گوییم مال جایی است که ترقب رجوع به حاکم است که باب مرافعه است. اما در اموری که شخصی است این مایع یا زمین طاهر است یا نجس؟ این گوشت مذکی است یا خیر؟ دیگر آیات رادعه این مواردی را که به امور شخصی بر می گردد نمی گیرد.

[1] شنبه ۹۶/۱۲/۱۲.

المناقشة الثانية: عدم صلاحية الردع لهذه الروايات الكثير فى بعد عصر المعصوم عليه السلام.

اشکال دوم این است که این مقدار روایت برای ردع کفایت نمی کند. ما یک سیره متسرخه داریم که حجیت خبر ثقه در موضوعات است و تمام روایات ردع مال زمان امام باقر علیه السلام به بعد است و قبل از ایشان نبوده است و تجمیع روایات متفرقه هم بعد از زمان ائمه علیهم السلام و تجمیع در کتب روایی بوده است و فقهاء و محدثین بوده اند که به این مجموعه از روایاتی که ردع کرده است از خبر واحد برخورد کرده اند. آیا چنین ردعی برای شکستن چنین امر متسرخی صلاحیت دارد یا خیر؟ خیر ندارد.

المناقشة الثالثة: تنافى عدم حجيته مع حجيت يده و سوقه و ... وجدانا و ارتكازا.

اشکال سومی را که کرده اند این است که در ما در فقه اموری داریم که از مسلمات است که اماره است مثل فراش که اماره نسبت است، ید، سوق، تصرف مسلمان، اقرار مالک التصرف، من ملک شیئا ملک الاقرار به مراد از ملک یعنی تصرف و مراد از تصرف تصرف اعتباری است. قول ذی الید، قول امین، قول زن در پاره ای از امور است که از امارات است، یک از اصول مسلمه اصالة الصحة است اگر شخصی عملی را انجام داده است آن عمل را بر صحت حمل می کنیم. شما بیایید ببینید این امارات از مسلمات فقه است اگر در مورد و مضمون همین امارات، ثقه خبر دهد بگویید خبر حجت نمی باشد اما در عین حال این امارات حجت است مثلا ید و سوق اماره است اگر شخصی یدی بر مال داشت آن ید اماره بر ملکیت است و حجت است اما اگر گفت مال من است و ید نداشت بگوییم که حجت نمی باشد. این اموری است که با ارتکازات و وجدانی عرفی و عقلائی ما تنافی دارد. می گویید که قول اینها حجت نمی باشد اما سوق و ید اینها اماره است. لذا وجدان وارتکاز ما می گوید که نمی شود که این امارات حجت باشد اما خبر ثقه حجت نباشد خبر ثقه از اینها اسوء حالا نمی باشد.

المناقشة الرابعة: الروايات الدالة على حجية الخبر الثقه فى الموضوعات.

اشکال چهارم این است که فی الجمله ما روایاتی داریم که گفته است خبر ثقه حجت است:

صحیح هشام بن سالم:

۲۴۳۶۸- ۱-[۱] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع

فِي رَجُلٍ وَكَّلَ آخَرَ عَلَى وَكَالَةٍ فِي أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ وَ أَشْهَدَ لَهُ بِذَلِكَ شَاهِدَيْنِ فَقَامَ الْوَكِيلُ فَخَرَجَ لِإِمْضَاءِ الْأَمْرِ فَقَالَ اشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُ فُلَاناً عَنِ الْوَكَالَةِ فَقَالَ إِنْ كَانَ الْوَكِيلُ أَمْضَى الْأَمْرَ الَّذِي وُكِّلَ فِيهِ قَبْلَ الْعَزْلِ فَإِنَّ الْأَمْرَ وَاقِعٌ مَاضٍ عَلَى مَا أَمْضَاهُ الْوَكِيلُ كَرِهَ الْمُوَكِّلُ أَمْ رَضِيَ قُلْتُ فَإِنَّ الْوَكِيلَ أَمْضَى الْأَمْرَ قَبْلَ أَنْ يَعْلَمَ الْعَزْلَ[۲] أَوْ يَبْلُغَهُ أَنَّهُ قَدْ عُزِلَ عَنِ الْوَكَالَةِ فَالْأَمْرُ عَلَى مَا أَمْضَاهُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ لَهُ فَإِنْ بَلَغَهُ الْعَزْلُ قَبْلَ أَنْ يُمْضِيَ الْأَمْرَ ثُمَّ ذَهَبَ حَتَّى أَمْضَاهُ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِشَيْءٍ قَالَ نَعَمْ إِنَ الْوَكِيلَ إِذَا وُكِّلَ ثُمَ قَامَ عَنِ الْمَجْلِسِ فَأَمْرُهُ مَاضٍ أَبَداً وَ الْوَكَالَةُ ثَابِتَةٌ حَتَّى يَبْلُغَهُ الْعَزْلُ عَنِ الْوَكَالَةِ بِثِقَةٍ[۳] يُبَلِّغُهُ أَوْ يُشَافَهُ[۴] بِالْعَزْلِ عَنِ الْوَكَالَةِ.[۵]

امام می فرمایند که اگر ثقه به وکیل رساند که از وکالت عزل شده است این وکیل از وکالت عزل می شود که به وضوح دلالت می کند که خبر ثقه در عزل وکیل حجت است.[۶]

---

[۱] (۲)ـ الفقيه ۳ـ ۸۶ـ ۳۳۸۵.

[۲] (۳)ـ في نسخةـ يعزل(هامش المخطوط) و في المصدرـ قبل أن يعلم بالعزل.

[۳] (۴)ـ فيه دلالة على العمل بخبر الثقة، و على أنّه يفيد العلم كالمشافهة، و تقديمه عليها كانه لبيان هذا المعنى و الاهتمام به" منه قده".

[۴] (۵)ـ في نسخةـ يشافهه(هامش المخطوط).

[۵] وسائل الشيعة ؛ ج۱۹ ؛ ص۱۶۲، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۶] نقل شده است که عاقدی بود که صیغه خواندن آن یک ساعت طول می کشید و همه طرق عقود را می خواند احتیاطا در یک مجلس بعد از اینکه صیغه اول را خواند موکل گفته عزلتک و تمام شد.

الرواية الثانية موثقه اسحاق بن عمار:

۲۴۸۹۴- ۱-[۱] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:

سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ عِنْدِي دَنَانِيرُ وَ كَانَ مَرِيضاً فَقَالَ لِي إِنْ حَدَثَ بِي حَدَثٌ فَأَعْطِ فُلَاناً عِشْرِينَ دِينَاراً وَ أَعْطِ أَخِي بَقِيَّةَ الدَّنَانِيرِ فَمَاتَ وَ لَمْ أَشْهَدْ مَوْتَهُ فَأَتَانِي رَجُلٌ مُسْلِمٌ صَادِقٌ فَقَالَ لِي إِنَّهُ أَمَرَنِي أَنْ أَقُولَ لَكَ انْظُرِ الدَّنَانِيرَ الَّتِي أَمَرْتُكَ أَنْ تَدْفَعَهَا إِلَى أَخِي فَتَصَدَّقْ مِنْهَا بِعَشَرَةِ دَنَانِيرَ اقْسِمْهَا فِي الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَعْلَمْ أَخُوهُ أَنَّ عِنْدِي شَيْئاً فَقَالَ أَرَى أَنْ تَصَدَّقَ مِنْهَا بِعَشَرَةِ دَنَانِيرَ[۲].[۳]

یعنی به قول رجل صادق اعتماد کنی و عمل کنی این نشان می دهد در امر وصیت قول رجل ثقه حجت است.

روایات رادعه را داشتیم و در مقابل، این چهار اشکال را داریم.

ان قلت:

از آنجائیکه این سائل می دانسته است که غیر خودش کسی از این ماجرا خبری نداشته است و حال که این شخص به او خبر می دهد برای او اطمینان حاصل می شود.

قلت:

در روایت نیامده است که شخص مطمئن شده است.

ان قلت:

اگر حجیت خبر ثقه در موضوعات امر مرکوزی بوده است چرا مستقیما به خبر ثقه عمل نمی کند و از امام سوال می کند.

قلت:

---

[۱] (۴)ـ التهذيب ۹ ـ ۲۳۷ ـ ۹۲۳.

[۲] (۵)ـ في المصدر زيادةـ كما قال، و كذلك الكافي و الفقيه.

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۱۹ ؛ ص۴۳۳، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

اولا: انسان وقتی به موردی از مصادیق ارتکاز خودش که بر خورد می کند شک می کند.

ثانیا: ممکن است که حکم عقلائی آن را می دانسته است اما از نظر شرعی سوال کرده است. یعنی از لحاظ عقلائی می دانسته است که می تواند عمل کند اما از نظر شرعی نمی دانسته است.

الاحتمالات فی جمع بین الادلة الرادعة و الاشکالات الواردة:

از این چهار اشکال و ادله رادعه می فهمیم:

عدم حجیة خبر الثقة فی موضوعات المرافعات و الحجیة فی غیرها:

که در امور مرافعه خبر ثقه حجت نمی باشد اما در غیر امور مرافعه حجت است.

حجیته فی الموضوعات کلها الا فی الموارد التی یذکر فی الروایات.

یا اینکه قائل می شویم که خبر ثقه در همه جا حجت است الا در موارد خاصه ای که در روایت ذکر شده است چرا که در مواردی که مقام مرافعه نبود مثل روایت جبن هم آمده بود که حجت نمی باشد.

حجیته فی جمیع الموضوعات حتی المرافعات لعدم صلاحیة الرویات للردع مع هذا الارتکاز القوی.

یا اینکه بگوییم چون آن روایات صلاحیت برای رادعیت را ندارد از روایاتی می شود که به آن عمل نمی کنیم یعنی در سیره عقلاء این روایات اعتباری ندارد یعنی خبر ثقه در تمام موضوعات حجت است .

این سه وجه جمع بین این روایات رادعه و اشکالات است.

مختارنا: حجیته فی غیر المرافعات الشرعیة من الموضوعات.

ما قائلیم که در موارد مرافعه که می خواهند قضاوت کنند بر اساس قضاء شرعی در آنجا تعدد نیاز است و به خبر واحد نمی تواند اعتماد کند.

قضاء شرعی و قضاء عرفی فرقش چه می باشد؟

فقهاء معتقدند قاضی یعنی شخصی که می خواهد قضاوت کند باید شرائطی را داشته باشد مثلا باید مرد باشد، عادل باشد، باید اثنا عشری باشد، یا مشهور گفته اند باید مجتهد باشد حتی بعضی گفته اند باید اعلم من فی البلد و اطراف بلد باشد. گفته اند باید این شرائط را داشته باشد باید بر اساس موازینی که شارع تحدید کرده است به لحاظ شهود و حلف و اقرار و خلاصه بر اساس شرائط و ادله ای که شارع به عنوان دلیل قبول کرده است قضاوت کند. لذا گفته اند اگر شخص منکر به جای یمین شاهد بیاورد فایده ای ندارد باید فقط قسم بخورد چون منکر انکارش به یمین ثابت می شود و شاهد و بینه هم اقامه کند باز فایده ندارد و مدعی باید شاهد بیاورد. این قضاء شرعی است یعنی قضاء بر اساس موازینی که شرع گفته است.

در مقابلِ قضاء شرعی، قضاء عرفی است یعنی قضاوت می کند شخص بین دو نفر اما خودش مدعی نمی باشد این قضاوت من بر اساس ضوابط و قواعد شرعی است بلکه بر اساس رأی خودش قضاوت می کند که در لسان قدما به عنوان قاضی تحکیم تسمیه شده است بعضی قاضی تحکیم را منکر شده اند اما مشهور قاضی تحکیم را قائل شده اند و ما قضاء و قاضی عرفی گفته ایم.

صحبت در این است که اگر کسی بخواهد به نحو قضاء عرفی قضاوت کند آیا از محرمات شرعی است یا مباح است؟ ما قائلیم قضاء عرفی حرمتش حرمت تشریعی است نه حرمت ذاتی مثلا اگر شخص فاسقی به عنوان قضاء شرعی حکم کند این فعلش حرام است اما اگر می گوید کاری به قضاء شرعی ندارم بلکه می خواهم رأی خودم را بیان کنم این مشکلی ندارد و مباح است. مثل نماز حائض که حرمت ذاتی ندارد بلکه حرمت تشریعی دارد اگر حائض به قصد این که وظیفه دارد این نماز را می خواند این نمازش حرام است تشریعا اما اگر نماز می خواند چون نماز خواندن را دوست دارد و لو می داند امری به این نماز ندارد این نماز حرام نمی باشد. مشهور قائلند که حرمت عبادات حرمت تشریعی است نه ذاتی. در قضاء عرفی هم حرمتش حرمت تشریعی است

نه ذاتی مثلا دو نفری که با هم نزاع دارند می گویند به بقال تو حکم کن و بقال هم نظر خودش را انشاء می کند نه به عنوان قضاء شرعی. این فعل او حرام نمی باشد. این قضاء عرفی است.

ما در قضاء شرعی تعدد را معتبر می دانیم اما در قضاء عرفی نیاز نمی باشد لذا معنایش این است که بر اساس خبر واحد حکم کرد و قضاء کرد این حکم و قضاء او خلاف شرع نمی باشد.

لذا در جمع بین این اشکالات و روایات قائل شدیم در باب قضاء شرعی تعدد نیاز است حال دو نفر یا سه نفر که دو زن و یک مرد باشد یا چهارتا زن. اما در غیر قضاء شرعی — اعم از قضاء عرفی و غیر قضاء ـ عمل به خبر واحد اشکالی ندارد. مثلا می گوید این ماء نجس است از نظر شرعی حرام است و منجز و اگر گفت طاهر است و شرب کرد و نجس بود این خبر معذِّر اوست و شخص معذور است.

البته این در جایی است که در سیره در باب مرافعات خبر ثقه را حجت می دانیم ادله رادعه را رادع می دانیم اما در مواردی که اصلا خود سیره خبر ثقه را در باب مرافعات حجت نمی داند این ادله دیگر رادع نمی باشد چرا که اصلا سیره ای بر حجیت نمی باشد یعنی ما قائلیم که مرافعه این طور نمی باشد که در نظر عرف دائما هامه باشد خیر خود مرافعه هم دو قسم دارد هامه و غیر هامه که در غیر هامه اش این ادله رادعه است و در هامه اش اصلا سیره ای نمی باشد که این ادله رادع باشد.

[1]ما حصل این شد که ما حجیت خبر واحد را در موضوعات و احکام قائلیم الا در موضوعات قضاء شرعی.

التنبیهان:

در اینجا باید به دو تنبیه اشاره کنیم:

---

[1] یکشنبه ۹۶/۱۲/۱۳.

التنبیه الاول: الفرق بین الخبر الحسی و الحدسی فی الموضوعات.

گفتیم که جماعتی از علمای ما و لعل مشهور بین قدما قائل بودند خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد قائلین به عدم حجیت خبر واحد در موضوعات تفصیل نداده اند بین خبر حسی و حدسی. اگر خبر در حسیات باشد اصطلاحا به آن خبر واحد می گویند اگر در حدسیات باشد اصطلاحا می گویند قول اهل خبره.[1] این جماعت که می گفتند که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد فرقی قائل نشدند بین خبر حسی و قول اهل خبره.

مثلا اخبار از اجتهاد خبر حدسی است و اخبار از عدالت خبر حسی است و در هر دو گفتند که دو عادل باید خبر از هر دو بدهد. یعنی در قول اهل خبره هم تعدد و عدالت را لازم می دانند.

بعضی از بین همین افراد که خبر ثقه را در موضوعات حجت نمی دانسته اند از بین متأخرین آمده اند گفته اند که خبر واحد در حدسیات حجت می باشد اما در حسیات حجت نمی باشد.

مثلا در مرجع تقلید وقتی سخن از عدالت است وقتی یک نفر خبر دهد کافی نمی باشد باید دو نفر عادل خبر دهند از عدالتِ این مرجع اما وقتی می رسیم به اجتهاد و اعلمیت که لا یعلم الا بالحدس لازم نمی باشد دو عادل باشد یک ثقه هم کفایت می کند.

لذا سید در عروه در اثبات عدالت و اجتهاد مرجع تقلید تعدد و عدالت را شرط دانسته اند در آنجا بعضی تعلیقه زده اند که در اجتهاد یک ثقه کفایت می کند.

ما گفتیم خبر واحد مطلقا در موضوعات حجت است اما اگر مثل مشهور می گفتیم که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد در این مسئله مطلقی می شدیم یا تفصیلی؟ در اینجا تفصیلی می شدیم می گفتیم خبر حسی در موضوعات حجت نمی

---

[1] البته باید علاوه بر وثاقت خبرویت هم داشته باشد.

باشد اما خبر حدسی در موضوعات حجت می باشد یعنی اگر یک نفر از اهل خبره که ثقه است خبر دهد کفایت می کند. چرا تفصیلی شده ایم؟ علمایی که گفته اند خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد می گفته اند که شارع مقدس این سیره را در موضوعات ردع کرده است می گوییم که اگر به اخبار رادعه عام و خاصه رجوع کنیم می بینیم که همه آنها مختص به خبر حسی است و هیچ کدام در مورد خبر حدسی نمی باشد. پس اگر ردع ثابت شود در مورد خبر حسی ثابت می شود نه در مورد خبر حدسی.

هیچ اولویتی در ردع از اخبار حدسی در جای که ردع از اخبار حسی شده است نمی باشد چرا که درست است که خبر حدسی درصد خطائش زیادتر است اما ممکن است که در حجیت خبر حسی در موضوعات اختلال نظام حاصل شود اما به حجیت خبر حدسی در موضوعات اختلالی حاصل نمی شود چون احتمال تحقیق در اخبار حسی است بخلاف اخبار حدسی من نمی توانم با تحقیق و تفحص به اجتهاد برسیم لذا چون راهی برای به دست آوردن خبر حدسی نمی باشد لذا باید حجت باشد اما در اخبار حسی اگر خبر ثقه ای هم نبود راهی برای شناخت آن است.

لذا اگر ما هم بگوییم خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد تفصیل می دهیم بین اخبار حسی و حدسی در حدسیات حجت می دانیم بخلاف حسیات.

التنبیه الثانی: فی التوثیقات و التعدیلات الرجالیة.

کسانی که گفته اند خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد یک مورد را استثناء کرده اند که توثیقات و تضعیفات رجالی در جرح و تعدیل است اگر یکی از رجالی ها راوی را جرح یا تعدیل کرد قول او پذیرفته می شود با اینکه این اخبار او اخبار در موضوعات است و مراد از راوی کسی است که در طریق بیان یک حکم کلی از امام قرار گرفته شده باشد. اگر در کتاب رجال مثلا نجاشی یکی از مصنفین را توثیق کند که در طریق هیچ روایتی نمی باشد این توثیق او پذیرفته نمی شود. یا اگر در سند روایت آمده است اما آن روایت یک روایت غیر تکلیفی بوده است این توثیق فایده ندارد و وثاقت

اثبات نمی شود فقط در توثیق رواة آن هم رواتی که در طریق روایات تکلیفیه آمده اند این استثناء شده است.

مثلا اصحاب کتب اربعه همه در طریق روایت است مثل یکی از رواة شیخ حر عاملی مصنف کتاب وسائل، مرحوم مجلسی پدر و پسر چرا که پاره ای از روایات ما که مشتمل بر اثبات یا نفی یک حکم تکلیفی کلی است در کتاب اینها است.

در اینجا سوال شده است که چه فرق است بین این توثیقات و بقیه موضوعات به عبارت دیگر وجه فنیی است برای این استثناء؟

نکته:

می دانید خبری متصف به حجیت می شود که مشتمل بر یک تکلیف فعلی باید باشد اثباتا یا نفیا مطابقتا یا التزاما مثلا وجوب نماز صبح بر من الان حرمت شرب این مایع بر من. کلا خبری که متضمن تکلیف فعلی باشد یا بالمطابقه یا بالالتزام آن خبر قابلیت اتصافت به حجیت را دارد.

گفتیم در سیره عقلاء خبر ثقه مطلقا حجت است چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه. چه در شبهات حکیمه که متضمن تکلیف فعلی است بالإلتزام و چه در شبهات موضوعیه که متضمن تکلیف فعلی است بالمطابقه یا بالالتزام. از تحت خبر ثقه مقداری خارج می شود که شارع ردع کرده است. ردع شارع فقط و فقط در شبهات موضوعیه است به عبارت دیگر در طریق اثبات تکلیف کلی نمی باشد فقط در طریق اثبات تکلیف فعلی و جزئي است. چه آیات رادعه عامه چه خاصه.

توثیق راوی خبری است که در طریق اثبات حکم کلی واقع می شود یا در طریق اثبات تکلیف جزئی؟ توثیق رواة خبری است که در طریق اثبات تکلیف کلی واقع می شود و در اخبار رادعه ما خبری نداریم که ردع کرده باشد از خبری که در طریق اثبات حکم کلی باشد.

هر جا خبری باشد در طریق اثبات تکلیف کلی این ردع نشده است خوب اگر بخواهیم پشت سر زید نماز بخوانم اگر ثقه ای خبر داد که زید عادل است عدالت آن اثبات نمی شود و نمی توانم به زید اقتدا کنم اما اگر می خواهم از زید تقلید کنم عدالتش به خبر ثقه اثبات می شود چرا که عدالت به لحاظ تقلید در طریق اثبات حکم کلی است اما به لحاظ اقتدا، در طریقِ اثباتِ حکم جزئي است. لذا اگر شخصی خبر از وثاقت زید داد من می توانم از زید تقلید کنم از نمی توانم پشت سر زید نماز بخوانم.

فرض این است که همه اینها در نزد عقلاء حجت است و شارع فقط در مواردی که در طریق اثبات تکلیف جزئی می باشد ردع کرده است.

اگر کسی است که فتاوای مرجع تقلید را نقل می کند که باید ثقه باشد اگر یک ثقه بگوید که این شخص ثقه است کافی است و ما می توانی به نقل او در نقل فتاوای مرجع اعتماد کنیم.

اگر کسی بگوید خبر ثقه در موضوعات حجت نمی باشد می گوییم در جایی که این موضوع در طریق اثبات حکم جزئی باشد حجت نمی باشد.

شبهه موضوعیه است چرا که این شبهه شبهه ای است که رفعش به ید شارع نمی باشد از یک طرف می گوییم در طریق اثبات حکم کلی است چرا که فتوای او اثبات می کند حکم کلی را.

لذا اگر ما قائل شویم که به عدم حجیت خبر ثقه در موضوعات توثیق ارباب رجال و خبر به عدالت مرجع تقلید و ناقل فتاوا را علی القاعده می پذیریم.

خلاصه:

ما قائلیم خبر واحد مطلقا حجت است الا در باب موضوعات مرافعات شرعی.

المورد الثامن: الخبر الضعیف فی السنن.

در سابق گفتیم خبر شخص ضعیف و خبر شخص ثقه مجهول حجت نمی باشد که جامع بین این دو را می گویند خبر غیر موثق. بعضی گفته اند در باب سنن یعنی مستحبات یا مستحبات و مکروهات خبر ضعیف و مجهول حجت است مثلا اگر یک روایت ضعیفی وارد شده بود که غسل فلان روز مثلا غسل روز نوروز مستحب است ما می توانیم غسل آن روز را به نیت استحباب انجام دهیم و فقیه می تواند در کتاب فتوایی خود بنویسد که غسل روز نوروز مستحب است با اینکه روایت استحباب غسل روز نوروز ضعیف است.

پس بنابراین اگر خیر ضعیفی آمد که فلان عمل مکروه یا مستحب است ما می توانیم آن عمل را به ما هو مستحب انجام دهیم یا بما هو مکروه ترک کنیم و فقیه هم می تواند به استناد به این روایت، فتوا به استحباب و کراهت دهد.

در مقابل متاخرین گفته اند خبر ضعیف در سنن حجت نمی باشد. البته کسانی که گفته اند در سنن خبر ضعیف حجت است این را در تکالیف نگفته اند یعنی روایت ضعیف نمی تواند معذر یا منجز باشد. فقیه در فتوا به تکلیف یا عدم تکلیف نمی تواند به روایت ضعیف عمل کند.

این را بعضی گفته اند که ما در سنن می توانیم به خبر ضعیف عمل کرده و فتوا دهیم.

دلیل اینها روایاتی است که مشهور شده است به روایات من بلغ که در اکثر روایات این طور تعبیر شده است: «من بلغه شیء من الثواب» که از این روایات حجیت خبر ضعیف را در سنن استفاده کرده اند.

مختارنا: عدم حجية الخبر الضعيف فی السنن.

ما این را قبول نکرده ایم و گفتیم که خبر ضعیف در باب سنن هم حجت نمی باشد فقیه نمی تواند به استناد به این خبر ضعیف فتوای به استحباب و کراهت دهد باید خبر، خبر ثقه باشد.

دليلنا: عدم دلالة روايات «من بلغ» على الحجية.

مستفاد از روایات من بلغ حجیت نمی باشد بلکه دال بر این است که اگر کسی این عمل را انجام داد در روز قیامت ثوابی را که امید داشته است از این عمل خداوند به او می دهد.

این را در تنبیهات برائت مطرح می کنیم تحت یک عنوان قاعده التسامح فی ادلة السنن بحث می کنیم که سندشان خوب است و انما الکلام در دلالت است.

فقط گفتیم که خبر ضعیف در سنن هم حجت نمی باشد مثل باب تکالیف که حجت نمی باشد.

المورد التاسع: الخبر الضعيف مع عمل المشهور به.

اگر خبری باشد که ضعیف باشد اما مشهور اصحاب به این خبر ضعیف عمل کرده اند یعنی بر این خبر ضعیف اعتماد و استناد کرده اند و فتوا داده اند. اگر خبر ضعیفی باشد مشهور استنادا به آن فتوا داده اند آیا آن خبر حجت است یا خیر؟

گفته شده است مشهور بین علماء و فقهاء ما این است که این خبر حجت می باشد و مشهور علمای قدیم به آن فتوا داده اند اما وجه آن را نمی دانیم شاید در نزد قدما ضعیف نبوده است اما الان در نزد ما ضعیف است یا می دانیم ضعیف بوده است اما عمل کرده اند. اینطور نمی باشد که از عمل آنها بفهمیم که در نزد آنها ضعیف نبوده است. مرحوم آخوند و میرزا قائل به حجیت می باشند.

این همان مسئله جبر ضعف سند به عمل مشهور است که اگر روایتی سندش ضعیف بود با عمل مشهور آن خبر معتبر می شود.

نکته: ما یک «خبر الضعیف» داریم یعنی روایتی که راوی آن ضعیف باشد و یک «الخبر الضعیف» یعنی خبری که ضعیف است یا به خاطر راوی ثقه مجهول یا راوی ضعیف یا وجود معارض یعنی خبری که فی نفسه حجت نمی باشد.

دلیل مشهور بر حجیت این خبر یعنی خبری که ضعیف است و علماء به آن عمل کرده اند یعنی مستندا و معتمدا بر این خبر فتوا داده اند:

دلائل القائلین بالحجیة:

عمده سه دلیل ذکر شده اند:

الدلیل الاول: أن عمل المشهور موجب للظن النوعی فیکون الخبرموثوقا به الذی دلت السیرة علی حجیته.

دلیل اول از مرحوم صاحب کفایه است ایشان در کفایه ص ۳۳۲ می فرمایند:

و مجمل القول في ذلك أن العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقته هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية أو المرجحية الراجعة إلى دليل الحجية كما أن العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه و دخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به فراجع أدلة اعتبارها.[1]

ایشان می فرمایند اگر روایتی باشد که ضعیف باشد و قدما وعلماء و فقهاء به آن عمل کرده باشند ظنی برای ما به صدور روایت پیدا شده می شود و این روایت می شود موثوق الصدور و وقتی شد

موثوق الصدور دلیل حجیت موثوق الصدور که سیره عقلاء باشد این را می گیرد. مراد ایشان از ظن ظن شخصی است.

[1] کفایة الأصول (طبع آل البیت) ؛ ص۳۳۲، آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الأصول (طبع آل البیت) ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

قبل از ورود به این کلام دقت کنید مرحوم صدر یا غفلتا یا عن توجه گفته است که مرحوم آخوند گفته اند که اگر خبری را قدما عمل کنند برای ما اطمینان حاصل می شود و بعد ایشان وارد بحث این شده اند که این اطمینان شخصی است یا نوعی به حسب اصطلاح رایج. اما مرحوم صاحب کفایه تصریح کرده اند که موجب ظن می شود نه اطمینان شاید مرحوم صدر از ظن به صدور استفاده کرده اند که مراد اطمینان است یا به ذیل کلام ایشان که گفته اند موثوق الصدور است غفلت کرده است از صدر کلام که تصریح کرده اند موجب ظن نوعی می شود.

مناقشه: أن الخبر الموجب للظن النوعی لیس بحجة.

با فرمایش مرحوم آخوند نمی توانیم وارد بحث شویم.

ما ها قائلیم خبر ضعیف مظنون الصدور در سیره حجت نمی باشد ایشان می گویند که حجت است. و لو ظن یک ظن نوعی شود. ایشان موثوق الصدور را معنا نکرده اند و در اینجا مظنون الصدور موثوق الصدور گرفته اند این مشخص است در نزد آخوند موثوق الصدور معنای اصطلاحی پیدا کرده است. اگر هم ایشان بگویند که در نزد شارع حجیت است ما می گوییم دلیلی نداریم بر حجیت در نزد شارع.

الدلیل الثانی: دلالة منطوق آیة «النبأ» بأن الخبر الذی عمل به المشهور یکون خبر الفاسق بعد التبین الحجة.

دلیل دوم دلیلی است از مرحوم میرزا[1].

مرحوم میرزای نائینی دلیل آورده اند که منطوق آیه نبا این را می فرمایند منطوق آیه نبا می فرمایند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا»[2] که معنای منطوق این استکه خبر الفاسق بعد التبین حجت است اگر بعد از تبین حجت نباشد معنا ندارد که تبین کنید.

---

[1] اجود التقریرات ج ۳ ص ۱۹۰ و مصباح ج ۲ ص ۲۳۵.

[2] الحجرات ، الجزء ۲۶، الصفحة: ۵۱۶، الآیة: ۶

بعد ایشان می فرمایند خبر ضعیفی که عمل به القدما و المشهور مصداق خبر فاسق بعد التبین است.

این هم فرمایش مرحوم میرزا.

مناقشه: یکون معنی منطوق الآیة استیضاح الواقع و تبعیته لا الحجیة.

اصل ادعای ایشان درست نمی باشد چه برسد به تطبیق. اصلا آیه نمی گوید خبر فاسق بعد از تبین حجت است مراد تبین استیضاح است یعنی خودتان بروید مطلب را بفهید نه اینکه بعد از فهمیدن حجت است خیر خبر فاسق کان لم یکن است بروید به سراغ خبر تا مطلب مبین شود و بعد به آن مطلب متبین عمل کنید خودتان وارد میدان شوید تحقیق و تفحص کنید تا مطلب را بفهمید یا به علم وجدانی یا تعبدی یعنی مطلب برای شما روشن نمی شود و علم به آن نمی آورید بلکه حجت بر آن اقامه می شود. آیه می گوید بروید خودتان ببینید که واقعیت چه می باشد. اصلا نمی گوید که خبر فاسق حجت است.

بر فرض اینکه آیه می گوید خبر فاسق بعد از تبین حجت است تبین یعنی استیضاح عمل مشهور خبر ضعیف را خبر بعد از تبین نمی کند.

لذا عمل مشهور مصداق خبر بعد از تبین نمی باشد.

این وجه هم نا تمام است.

الدلیل الثالث: عمل المشهور توثیق عملی للرواة.

دلیل سومی که گفته شده است این است که وقتی مشهور علماء و فقهاء به روایتی عمل می کنند خود عمل کردند و فتوا دادن بر اساس یک خبر، توثیق عملی بر رواة این خبر است. ما قبول داریم که توثیق علماء حجت است و لازم نمی باشد که توثیق قولی باشد بلکه عملی هم کفایت می کند و حجت است و این عمل مشهور توثیق عملی بر وثاقت رواة این روایت می باشد.

مناقشه: لیس عمل المشهور الشهادة العملیة علی الوثاقة و غایة ما دل علیه اطمئنان شخصی المشهورعلی وثاقتهم إن ثبت استناد القدما علی الروایة.

این خیلی جاها به درد می خورد هیچ زمانی عمل به یک خبر توثیق عملی راویان آن روایت نمی باشد اگر من یا شما به یک روایتی عمل کردیم معنای عمل شما توثیق این مخبر در این خبر نمی باشد. چرا که نهایت چیزی را که نشان می دهد نشان می دهد که شما به وثاقت راوی مطمئن می باشید در باب حجیت گفتیم اعتقاد کسی بر کس دیگر در امور حدسی و حسی حجت نمی باشد نه اعتقاد ثقه و نه اعتقاد مفتی فقط قول آن حجت است. در اصول حجیت قطع به عنوان ذاتی بحث شده است و اگر قرار بود قطع نسبت به دیگری حجت باشد باید از حجیت ذاتی بر قاطع و حجیت اعتباری آن بر دیگری بحث می شد و هیچ وقت در اصول بحث از حجیت اعتباری قطع نشده است.

تا زمانی که شهادت قولی و عملی بر وثاقت باشد خبر حجت است اما فعل مجمل است و نشان نمی دهد که عملا توثیق کرده است یا اطمینان به وثاقت داشته است. این نهایتش این است.

مضافا بر اینکه در ما نحن فیه وقتی به روایتی عمل کرده اند در جای دیگر به روایات دیگر همین شخص عمل نکرده اند لذا معلوم می شود لسان عمل اینها شهادت بر توثیق نمی باشد.

گفته نشود که در نزد آنها قرائن و شواهد کافی بوده است لذا به آن خبر عمل کرده اند می گوییم که احتمال دارد اما همین مقدار کفایت برای حجیت آن خبر نمی کند چرا که شاید آن قرائن و شواهد در نزد آنها تمام بوده است و پدر نزد ما تمام نباشد.

این ها همه بحث کبروی است اما بحث صغروی آن در غایت اشکال می باشد و از کبری اثباتش مشکل تر است از کجا بفهمیم که قدما به این روایت عمل کرده اند. چون می دانید اولین کسی که در فقه کتاب استدلالی نوشت شیخ طوسی بوده است متوفای سنه ۴۶۰ بعداز شیخ باب شده است که کتاب استدلالی بنویسند. لذا کتاب قدما استدلالی نمی باشد نهایتا می توانیم بفهمیم که فتوایی بوده است که مضمون آن با

مضمون خبر یکی است اما شاید مستند آنها اجماعی بوده است یا مستند اینها سیره ای، ارتکازی، قاعده ای بوده است چون مضمون این فتوا علی القاعده بوده است. نهایت چیزی که می توانیم بفهمیم این است که مضمون فتوای آنها با مضمون روایت یکی بوده است اما معلوم نمی باشد که مستند این فتوا هم همین روایت است.

لذا ما دلیل نداریم لذا رجوع می کنیم به سیره عقلاء که ما قائلیم که خبری که مشهور به آن عمل کرده اند حجت نمی باشد الا اینکه موجب اطمینان نوعی شود که در این صورت از باب سبب حصول اطمینان نوعی حجت می باشد نه از باب الخبر الذی عمل به المشهور.

المورد العاشر: خبر الثقة مع اعراض المشهور عنه.[1]

اگر ما اخبار ثقه ای داشته باشیم که مشهور به آن عمل نکرده اند آیا این روایات حجت است یا خیر؟ در فقه مثال زیاد داریم مثلا در فقه روایت معتبر داریم صحیحه است که اگر کسی نامه نوشت بر ما جواب نامه واجب است در روایت آمده: «جواب الرسالة کجواب السلام» هیچ یک از فقهاء فتوا نداده اند. این اعراض مشهور است. هم دلالتش واضح است کالنص فی الوجوب است تصریح به وجوب شده است هم تشبیه شده است کجواب السلام و سندش هم صحیح است اما با این وجود کسی به این روایت عمل نکرده است. لذا فقهاء فتوا داده اند جواب نامه واجب نمی باشد یعنی به این روایت عمل نکرده اند و از این روایت جواب داده اند که اعرض عنه المشهور. روایات عدیده ای داریم که مشهور از آن اعراض کرده اند بحث ما در جایی است که آن روایت معارض نداشته باشد آیا این چنین خبر ثقه ای که مشهور به آن عمل نکرده است و بر طبق آن فتوا نداده است سند و دلالتا هم خوب بوده است با این وجود به آن عمل نشده است آیا چنین خبر ثقه ای حجت است یا خیر؟

[1] سه شنبه ۹۶/۱۲/۱۵.

مرحوم آقای خوئی[1] و مرحوم صدر در دوره اول اصول قائل به حجیت بودند[2] و مرحوم صدر در دوره دوم اصولش قائل به عدم حجیت چنین خبری شده است[3]. به معروف و مشهور فقهاء نسبت داده شده است که چنین خبری حجت نمی باشد.

وجه قائلین به حجیت و عدم آن سیره است اما ببینیم توضیح و بیان مرحوم صدر از عدم حجیت چیست. مرحوم خوئی هم می گوید سیره و ما هم می گوییم سیره انما الکلام در فهم و تفسیر این سیره است چرا سیره بر اماره ای که قرائن ظنیه بر خلاف آن می باشد عمل نمی کنند.

قول المرحوم الصدر: عدم حجیته لعدم کاشفیته المنشأ فی الحجیة للأمارات العقلائیة.

مرحوم صدر فرموده اند که سایر امارات را اگر در نظر بگیرید حجیت واماریت آنها بر اساس کاشفیت است بر اساس آن کاشفیت و اصابه به واقع است خوب اگر حالا اماره ای داشتیم که اماره ای اقوی بر خلافش بود در این صورت آن اماریت و کاشفیت را ندارد مثلا در نظر بگیرید اگر زید که آدم ثقه ای است خبری داد اگر این خبر حجت است بر اساس کاشفیت حجت است اگر معارض با خبر ثقه ی دیگری شد در این صورت خبر زید آن کاشفیت را ندارد چون معارض شده است با خبر ثقه دیگر.

در ما نحن فیه هم اینطور است اگر ثقه ای خبر داد در آن احتمال اصابت به واقع بر اساس حساب احتمالات وجود دارد اگر مشهور به این روایت عمل نکردند و عدم

---

[1] و هذا عبارته رحمه الله: « و التحقيق عدم تمامية ذلك (أي اعراض المشهور موجبا لعدم حجية خبر الثقة) أيضاً، إذ بعد كون الخبر صحيحاً أو موثقاً مورداً لقيام السيرة و مشمولًا لاطلاق الأدلة اللفظية على ما تقدّم ذكرها، لا وجه لرفع اليد عنه لاعراض المشهور عنه. نعم، إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالف للخبر الصحيح أو الموثق في نفسه، يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأنّ هذا الخبر لم يصدر من المعصوم (عليه السلام) أو صدر عن تقيّة فيسقط الخبر المذكور عن الحجّية لا محالة، كما تقدّمت الاشارة إليه، و لكنّه خارج عن محل الكلام. و أمّا إذا اختلف العلماء على قولين و ذهب المشهور منهم إلى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثق و أعرضوا عنه، و اختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذي يكون حجّة في نفسه لمجرد إعراض المشهور عنه.» مصباح الأصول (طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج۱ ؛ ص۲۳۶

[2] مباحث ج ۲ ص ۵۸۳.

[3] بحوث ج۴ ص ۴۲۶.

عملشان بر اساس قاعده ای نبود مثلا به خاطر تعارض با روایت دیگر نبود که آن روایت را ترجیح داده باشند عدم عمل مشهور کاشفیت دارد از یک مطلبی بر خلاف مضمون این خبر آن خبری که می گوید جواب نامه واجب است کاشفیتی دارد از آن طرف می بینیم که جمیع فقهاء به این روایت عمل نکرده اند که این عدم عمل مشهور کاشفیت از یک واقعی بر خلاف این مضمون که عدم وجوب جواب است که مضمون این خبر وجوب جواب نامه است که بر اساس حساب احتمالات و کاشفیت، کاشفیت این عدم عمل اگر اقوی نباشد اضعف نمی باشد بنابراین نکته ای برای کاشفیت نمی باشد و بر اساس حساب احتمالات کاشفیت این خبر می شود ضعیف وقتی شد ضعیف دیگر حجت نمی باشد چون اساس حجیت بر اساس حساب احتمالات و کاشفیت است اصلا سیره بر اساس حساب احتمالات و کاشفیت که یک قاعده مرکوز در اذهان همه ماست سلوک می کند. البته توضیح داده اند که نباید اعراض مشهور بر اساس قاعده ای باشد مثلا در سن بلوغ دختر روایت معتبر داریم که سیزده سالگی است این روایت را مشهور اعراض کرده اند این نه به خاطر اعراض مشهور است این به خاطر این است که این روایت با این روایات نه سالگی معارض است و ترجیح را علما به نه سالگی داده اند عدم عمل مشهور به این خبر بخاطر معارضه است و ترجیح روایات نه سالگی بر این روایات است که علی القاعده می شود.

پس بنابراین هر کجا که مشهور به روایتی که سندش تمام است یک و دلالتش تمام است دو معارضی هم ندارد سه با این وجود مشهور به آن عمل نکرده اند آن روایت حجت نمی باشد. لذا معروف شده است: «کلما ازداد صحتا ازداد ضعفا» روایتی که دلالت و سندش خوب است و در کتب اصحاب و قدما مثل کتب اربعه ذکر شده است اما با این حال قدما عمل نکرده اند قدمایی که نزدیک به عصر ائمه علیهم السلام و اصحاب بوده است.

اینکه می گوییم این اعراض دال بر عدم حجیت است این در صورتی است که معارضی نداشته باشد این به خاطر این است که اگر معارض داشته باشد نمی توان فهمید

که حجیت اقتضائیه را ندارد که همان خبری باشد که مشهور از آن اعراض کرده اند که اقتضاء حجیت را ندارد شاید حجیت اقتضائیه را دارد اما به خاطر ترجیح روایت معارض این روایت به این روایت عمل نکرده اند.

درست است که خبر ثقه بر اساس کاشفیت حجت است اما عمل مشهور به یک روایت ضعیف باعث نمی شود که کاشفیت خبر ثقه را پیدا کند لذا در مقام قبل قائل به حجیت نشدیم با اینکه عمل مشهور باعث کاشفیت و احتمال اصابه بیشتر به واقع می شود اما در عین حال نه کاشفیتی که برای حجیت لازم است.

مختارنا: عدم الحجیة لأن عدم حجیته لیس مخلا بالنظام الاجتماعی و حجیته لیس موجبا لحفظه أیضا.

ما هم مطلب ایشان را پذیرفتیم اما نه به بیان ایشان چون ایشان حجیت خبر ثقه را بر اساس حساب احتمالات و کاشفیت می داند اما ما بر اساس دخالت و نقشش در حفظ و اخلال نظام اجتماعی می دانیم شاید امری از نظر کاشفیت اقوی باشد اما در عین حال عدم حجیت آن موجب اختلال نظام نشود ما قائلیم که عقلاء آن را حجت و اماره نمی دانند. خبر ثقه به خاطر کثرتی که دارد عدم حجیت آن موجب اختلال نظام می شود.

گفتیم یک اصل اساسی بین عقلاء این است خداوند انسانها را اینطور آفریده است و ساختار ذهنی ما را این طور قرار داده است که رفتار و کردار ما بر اساس اعتقادات و باورهای ذهنی ما است نه بر اساس واقعیات[1]. بله یک خصوصیتی هم این انسانها دارند که کلا موجودات محتاطی می باشند یعنی در جاهایی که احتمال موافق با احتیاط است به آن احتمال عمل می کنند. همینکه احتمال دهند دیوار فرو میریزد و لو ظن قوی دارند که این دیوار فرو نمی ریزد زیر دیوار نمی نشینند و اگر محتمل قوی باشد مثلا مسئله

[1] اینکه گفتیم که انسانها بر اساس اعتقادات و باورهای خود عمل می کنند این بر اساس طبع است و یک امر عقلائی نمی باشد یعنی مشخص نمی باشد اگر اینطور عمل می کنند بر اساس حفظ و اخلال می باشد بله اگر کلا بخواهند کلا به علم عمل نکنند موجب حفظ و اخلال می شود اما اگر دایره را مقداری ضیق کند این مشخص نمی باشد که موجب اخلال نظام شود. (قبل از کلاس اصول ۹۶/۱۲/۲۰.)

حفظ جان مطرح باشد به احتمال ضعیفی هم که در مقابل آن اطمینان بر خلاف می باشد، ترتیب اثر می دهند مثلا اگر ده هزار اناء داشته باشیم که قطع داریم یکی از اینها سم می باشد هیچ انسان عاقلی یکی از این انائها را همینطوری بر نمی دارد شرب کند با این که احتمال سم بودن آن یک در ده هزار می باشد.

بله در جایی که به اطمینان و قطع در باب تکالیف عمل نمی کنند این عمل نکردن چه در رابطه بین انسان و مولا و چه در رابطه بین انسان و عقلاء ـ چرا که عقلاء در رابطه با انسان، مولویت عقلائیه دارند ـ جائی است که باید مطابق حفظ نظام اجتماعی باشد. دیده اند اگر دائما به خواهیم فقط به علم و اطمینان عمل کنیم اختلال نظام حاصل می شود لذا اموری است که اینها به منزله علم است یعنی باید به آنها عمل کنیم یا اگر عمل کردیم معذوریم گفتیم بر اساس حفظ نظام اجتماعی است این امارات تعذیری و تنجیزی شکل می گیرد که یکی از آن امارات خبر ثقه است که قبلا گفتیم که اگر قرائن ظنیه بر کذب خبر باشد سیره به آن عمل نمی کند چون اساسا عمل بر خلاف علم یک رویه غیر عقلائیه و خلاف طبع است به مقداری از این رویه رفع ید می کنند که برای حفظ نظام اجتماعی ضرورت باشد که آن مقدار را خبر و روایات غیر مظنونة الکذب یعنی خبری که قرائن ظنیه بر کذب آن نمی باشد، جواب گو می باشد لذا روایت و خبری که قرائن ظنیه بر کذب خبری و مخبری آن است ـ مراد از ظن ظن نوعی است نه ظن شخصی — عمل نمی کنند یکی از قرائن ظنیه بر کذب خبر، اعراض مشهور از یک خبر است. پس وجه تفصیل هم در بیان ما روشن است چرا به خبر ضعیفی که مشهور عمل کرده اند عمل نمی کنیم؟ چون نهایتا این عمل مشهور قرینه بر صدق است و در سیره عقلائیه آن مقداری که برای حفظ نظام لازم است و ضرورت دارد حجیت خبر ثقه ای است که قرائن ظنیه بر کذب آن نباشد چون عمل کردن به اماره خلاف طبع ماست و ما همیشه بر اساس علم عمل می کنیم و عمل مشهور قرائن بر صدق خبر است لذا به این خبر عمل نمی کنند چرا که مفید علم به صدق نمی باشد ما علم به صدق نداریم لذا می شود غیر علمی که طبع مخالفت عمل به آن است و از عدم عمل به آن هم اختلال نظام

حاصل نمی شود اما در جایی که قرائن بر کذب آن خبر است در سیره عقلاء به آن عمل نمی شود چرا که خبر ثقه ای که قرائن بر کذب نداشته باشد برای حفظ نظام اجتماعی کفایت می کند و نیاز به حجیت خبر ثقه ای قرائن ظنیه بر کذب آن است و خبر ضعیفی که مشهور به آن عمل کرده اند نمی باشد. طبع ما بر اساس عدم عمل به هر اماره ای است الا در جایی که در حفظ نظام اجتماعی اثر دارد.

بله در خبر ثقه ای که مشهور اعراض کرده اند از صغریات خبر متهمه می باشد که حجت نمی باشد. پس نکته این است که عقلاء فقط از طبع مقداری رفع ید می کنند که نظام اجتماعی حفظ می شود.

پس طبع ما بر اساس عدم عمل به هر اماره ای شکل گرفته است و به مقدار ضرورت از این طبع رفع ید می کنیم و آن ضرورت مقداری است که در عدم عمل موجب اختلال نظام اجتماعی شود.

به عبارت دیگر ما در خلاء زندگی نمی کنیم ما تمام گذشته و تمام خواسته ها که حتی قبل از انسانها بوده ست به انسان منتقل شده است و ما یک حلقه گسسته از نظام جهان نمی باشیم در طبیعت همه انسانها و حیوانها این حب ذات یکی از مناشئ مهم است که باعث می شود که ما بر اساس باورهایمان عمل می کنیم.

اشکال نشود که خوب طبع انسان طبع محتاطانه ای است و احتیاط ایجاب می کند که به این خبر عمل کنیم این اشکال وارد نیست و جواب آن این است که درست است که طبع انسانها یک طبع محتاطانه هم است اما سعی می کنند ــ در مواردی که مورد روایت موافق احتیاط است ــ بین این طبائع یک توازنی بر قرار کنند لذا در اینجا بر اساس احتیاط عمل نمی کنند و بر اساس طبعی که فقط بر اساس علم عمل می کنند جلو می روند و ضمن اینکه اگر عمل کردند شاید به خاطر این طبع محتاطانه و احتیاط عمل کرده اند نه به لحاظ اینکه خبر ثقه معرض عنه المشهور حجت است لذا همین که شک کنیم که این عمل به خاطر احتیاط بوده است یا حجیت این شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است.

ان قلت: الطبع المحتاط یحکم بالعمل بالخبر الضعیف الذی یعمل به المشهور.

گفته نشود که این طبع محتاط ایجاب می کند که در مسئله قبل در خبر ضعیفی که مشهور به آن عمل کرده اند عقلاء عمل کنند.

قلت: نعم الطبع یحکم بذلک و لکن نفس هذا موجب لعدم احراز الحجیة لإمکان العمل من باب الاحتیاط لا الحجیة.

اول این کلام در جایی می آید که آن خبر موافق احتیاط یعنی منجز باشد. و ثانیا اگر در اینجا عقلاء عمل کنند دیگر این عمل مساوق با حجیت نمی باشد چرا شاید از باب احتیاط عمل می کنند نه از باب حجیت همین که شک در حجیت کردیم، خوب شک در حجیت مساوق است با عدم حجیت.

دقت کنید این مسئله با مسئله قبلی فرق می کند در اینجا صغرویا هم تطبیق می شود چرا که إعراض در اینجا مشخص است و فقهاء بر خلاف روایت فتوا داده اند. به خلاف قبلی که بحث عمل به روایت بود و ما فقط وحدت مضمون را دیدیم اما این که این وحدت مضمون روایت و فتوا از باب استناد به این روایت بوده است یا خیر مشخص نمی شود الا من قبل خود فقیه من القدماء.

لذا خلاصه کلام این شد که اگر روایتی صحیح بود دلالتا و سندا و در کتب اصحاب هم ذکر شده بود اما قدمای از اصحاب از آن اعراض کرده اند این موجب عدم حجیت این خبر می شود.

هذا تمام الکلام فی المورد العاشر.

المورد الحادی عشر: خبر الثقة فی الأمور الهامة:

مورد یازدهم خبر ثقه در امور هامه است

خبر ثقه به لحاظ مضمونی به خبر مهم و غیر مهم تقسیم می شود و مراد ما از مهم یعنی خبری که به لحاظ مضمونی برای جمعی یا نفری تأثیر گذار و مهم می باشد.

آیا خبر ثقه در امور هامه حجت است یا خیر؟ مثالهای زیادی دارد مثلا ثقه ای می گوید که فلانی گفته است که ده هزار تومانی که من در دست شما دارم صدقه بده و یکبار دیگر این ثقه می گوید که فلانی گفته است که ده میلیونی که در دست شما دارم را صدقه بده خوب خیلی فرق است بین ده هزار و ده میلیون آیا در سیره عقلاء در امور هامه بر خبر ثقه عمل می کنند یا نه؟ مثال فقهی واضحی هم دارد که صحیح ابی ولاد است این صحیحه یک مضمونی دارد که تنها روایتی است که این مضمون را دارد که مضمون مهمی است و پاره ای از فقهاء به این روایت عمل کرده اند و فتوا داده اند.

[1]بحثی در بین علمای این است که اگر ما در قییمات ضامن شدیم قیمتی که ضامن هستیم کدام قیمت است؟ قیمت یوم الضمان یا یوم التلف یا یوم الاداء؟ مثلا شخصی گوسفندی را غصب کرد که روز غصب یک دینار بود و یکماه بعد آن را ذبح کرد که قیمت آن شده بود دو دینار و بعد از ششماه می خواهد قیمت گوسفند غصب کرده را بدهد که قیمت آن در روز اداء شده است سه دینار. خوب دقت کنید قیمت یوم الضمان و الغصب یک دینار بود و قیمت یوم التلف و یوم الذبح دو دیناربود و قیمت یوم الاداء که امروز است سه دینار شده است. اکثرا قائل به قیمت یوم الاداء شده اند که ما هم تبعیت کردیم بعضی گفته اند یوم التلف را باید بدهد و اقلیتی مثل مرحوم خوئي و تبریزی یوم الضمانی شده اند.

اختلافی که است دو اختلاف است یکی در سیره عقلاء است که مشهور قائلند عند العقلاء یوم الاداء را ضامن می باشد و جمعی قائل به یوم التلف می باشند و می گویند عقلاء اینطور می باشند و اما کسی یوم الضمانی نشده است و فقط کسانی که یوم الضمانی شده اند مستند آنها این صحیحه است که در آن آمده است: «قیمت بغل یوم خالفته» یوم خالفته قید قیمت است گفته اند به مقتضای این صحیحه و لو برخلاف سیره و ارتکاز عقلاء است گفته اند باید قیمت یوم الضمان را بدهد.

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۲/۱۶.

مختارنا: عدم الحجية للسيرة العقلائية و اطلاق الروايات منطبق على الارتكاز المنشأ منه السيرة.

عنایت بشود خوب بر عدم حجیت این روایت که این عده قلیل بدان عمل کرده اند استدلالاتی شده است یکی از استدلالاتی که مطرح کردیم ـ بر فرض که دلالت داشته باشد ـ همین عدم حجیت خبر واحد در امور هامه است به این بیان که این مسئله از امور مالی است که از امور هامه در نزد عقلاء است به صرف این خبر نمی توان فتوا به ضمان قیمت یوم الضمان داد و در سیره عقلاء به این خبر عمل نمی کنند.

این مثال فقهی.

بحث اصولی: دلیل حجیت خبر ثقه یکی سیره و یکی خبر بود اما در سیره که سیره عقلاء باشد که در سیره عقلاء اصلا در امور هامه به خبر ثقه که اعتماد نمی کنند هیچ به بینه هم عمل نمی کنند آیا بر اساس یک خبر در اموال و نفوس و ناموس مردم تصرف می کنند؟!! خیر در سیره عمل نمی کنند به خصوص که گفتیم اساس این امارات حفظ نظام است اگر قرار باشد که در امور هامه سهل گیری کنند نه تنها موجب حفظ نظام اجتماعی نمی باشد مخل به نظام اجتماعی است.

ما ها گفتیم در سیره اصلا به خبر در امور هامه استناد نمی کردند اما اگر دلیل ما آیه یا خبر باشد یک قاعده کلی است که اگر ارتکازی در امری باشد این ارتکاز یک قرینه لبیه است و مانع اطلاق در ادله لفظیه می شود لذا مدلول می شود حجیت خبر ثقه در امور غیر هامه لذا دلیلی نداریم که در امور هامه به خبر واحد عمل کنیم اگر در فقه روایتی داشتیم که مربوط به امر مهمی می شود فقیه نمی تواند بر اساس این خبر فتوا دهد بسیار از مسائل مهم است که مستندش یک یا دو روایت است و آقایان فتوا داده اند در حالی که در این موارد نمی توان به یک یا دو روایت فتوا داد.

پس بنابراین در امور هامه نمی توان به خبر ثقه عمل کرد.

نکته: معیار اهمیت و عدم اهمیت، عقلاء می باشند یعنی نزد عقلاء از امور هامه باشد یا از امور غیر هامه باشد گاهی اوقات هم ما تردید می کنیم و در بعضی اوقات هم خود عقلاء تردید می کنند. در بین عقلاء یک سیره ثانویه است که اگر در جایی شک کردند احتیاط می کنند و می گوییم عقلاء در هیچ شبهه ای اصلی به نام اصل برائت ندارند.

هر جا ما شک کنیم که مورد تکلیف اهم است یا خیر باز اصل عقلائي است که احتیاط است. ما منکر برائت عقلیه و عقلائیه می باشیم خلافا للمشهور که هر دو برائت را پذیرفته اند و خلافا للمرحوم الصدر که برائت عقلائیه را پذیرفته اند.

المورد الثانی عشر: خبر الثقه فی الإخبار الحدسی.

مورد دوازدهم از مواردی که در خبر واحد بحث می شود خبر ثقه در امور حدسی است.

اقسام الخبر و هو علی قسمین:

خبر را تقسیم می کنند به خبر حسی و خبر حدسی.

القسم الاول: الخبر الحسی و هو علی ثلاثة أصناف أیضا:

خود خبر حسی سه قسم دارد:

الصنف الاول: الخبر الذی یکون مضمونه مدرکا بالحواس: کالإخبار بنزول المطر للذی رآه.

مضمون خبر تارة مضمونی است که نسبت به آن مضمون مخبر ادراک حسی دارد مثلا اینکه مخبر می گوید «السماء یمطر» آسمان می بارد از بیرون به منزل آمده است و می گوید باران می آید نسبت به نزول مطر ادراک حسی دارد.

الصنف الثانی: الخبر الذی یکون لوازم مضمونه مدرکا بالحواس: کالإخبار بعدالة زید.

مورد دوم از خبر این است که مضمون آن قابل ادراک حسی نمی باشد اما لوازمی دارد که آنها قابل حس است مثل اینکه می گوید زید عادل هر تعریفی که از عدالت کنید با حس قابل ادراک نمی باشد نمی توانیم عدالت را به یکی از حواس پنجگاه ادراک کنیم اما لوازم و آثاری دارد که قابل درک و احساس است کسی که با کسی معاشرت دارد با معاشرت بعد از مدتی می فهمد که این شخص عادل می باشد یا خیر همیشه هر جایی حرامی انجام می شود او نیست. این هم خبر حسی است.

الصنف الثالث: اخبار الثقه بالخبر الحسی.

مورد سوم: جایی است که ما ادارک حسی نداریم اما به ادراک حسی کس دیگری به ما رسیده است مثلا ثقه ای به من می گوید باران می بارد و من می گویم: «باران می بارد» یا ثقه ای به من می گوید: زید عادل و من هم می گویم: «زید عادل». این خبر من خبر حسی است با اینکه من خودم نه مضمون را به حس ادراک کردم و نه لوازم آن را در عین حال اخبار من از باران یا عدالت زید حسی است.

دقت کنید در این قسم خبر من نسبت به باریدن باران یا عدالت زید خبر حسی از قسم سوم است و خبر من از اخبار ثقه به باریدن باران و عدالت زید از خبر حسی قسم اول است.

اصطلاحا وقتی می گویم خبر حسی شامل این مورد هم می شود.

این سه قسم خبر حسی می شود.

القسم الثانی: الخبر الحدسی و هو علی صنفین:

اما خبر حدسی دو صنف دارد:

الصنف الاول: الخبر مما لا یکون حسیا و لا لوازمه کالإخبار من الاحکام الشرعیة.

مورد اول: خود مورد حدسی است نه خودش و نه لوازمش حسی نمی باشد و همه حدسی است مثل اخبار از احکام شرعی وقتی که فقیه خبری می دهد از وجوب امر به

معروف و نهی از منکر یا از حرمت اکل میته یا حرمت شرب عصیر عنبی این اخبارها همه از اخبار حدسی است. اصلا احکام شرعی قابل ادراک حسی نمی باشد نه خودش نه لوازمش.

طهارت در شبهه حکمیه می شود حدسی. مثلا می گوید اهل کتاب طاهر می باشند. فقیه علم غیب که ندارد شاید نجس باشند اما به حسب ادله و حدس خودش می گوید که طاهر می باشند.

بله نقل فتوا خبر حسی است.

الصنف الثانی: الاخبار الحدسی من الحسیات.

قسم دوم از اخبار حدسی اخبار از مواردی که مضمون آن قابل حس است اما شخصی از حدس به آن رسیده است مثل باریدن باران حسی است اما کسی از طریق حدس به باران رسید مثلا همسایه ای دارد که در روزهای بارانی بیرون نمی آید و می داند که امروز از خانه بیرون نیامده است لذا حدس می زند که امروز باران می بارد این خبر او حدسی است یعنی در یک امور حسی به حدس رسید.

مثلا می دانست که زید که همسایه اوست مریض بوده است و می بیند که در خانه او پارچه سیاه زده اند حدس زد که این زید مرده است. خوب اخبار به مردن زید امر حسی است اما به حدس به آن رسیده است و اخبار به موت داده است.

پس تا اینجا مشخص است که وقتی می گوییم خبر حسی یکی از سه قسم اولی و وقتی می گوییم خبر حدسی یکی از دو قسم اخیر است.

تا اینجا که گفتیم خبر ثقه حجت است در خبر حسی گفتیم می خواهیم ببینیم که در خبر حدسی هم حجت است.

در مقابل فقیه دو نفر داریم یکی عامی که خبر فقیه به سیره در مورد او حجت است اما قول فقیه برای فقیه دیگر حجت است یا خیر ؟ مشهور می گویند قول اهل خبره

بر اهل خبره حجت نمی باشد خوب سوال این است که آیا خبر ثقه در امور حدسی از باب خبر الواحد در حدسیات،ــ نه از باب قول اهل خبره ــ حجت می باشد یا خیر ؟

این یک مورد از محل بحثمان بحث دیگر ما در مثال دوم است اگر کسی خبر داد از عدالت زید یا از موت زید یا از نزول مطر اما این اخبارش از حدس بود نه عن حس آیا این خبر حجت است یا خیر؟

پس مورد بحث ما دو مورد است: هم خبر حدسی که فقط قابل ادراک به حس است در مقابل اهل خبره دیگر و هم خبر حدسی که مضمون آن قابل ادراک حسی است.

به قسم اول خبر اهل خبره نمی گوید چرا که فقیه نسبت به فقیه دیگر حجت نمی باشد.

[1]التحقیق فی المسئله: عدم حجیة خبر الثقة فی الحدسیات.

ما قائلیم که خبر ثقه در اخبار حدسی حجت نمی باشد چرا که دلیل حجیت خبر ثقه یا سیره است یا سنت و سیره هم یا سیره عقلاء است یا سیره متشرعه.

اما عدم حجیته عند سیرة العقلاء:

در سیره عقلاء وقتی خبر حسی است اگر عدم اصابه به واقعی باشد این عدم اصابه یا ناشی از کذب مخبر است یا ناشی از خطاء مخبر می شود و در خبر حسی اکثر عدم اصابه ها ناشی از کذب مخبر است وقتی ما گفتیم خبر ثقه جلوی خطاء اول را گرفتیم اما خطاء ناشی از عامل دوم را نگرفتیم اما چون کم صورت می گیرد اشکالی ندارد لذا چون حجیت امارات بر اساس حفظ نظام اجتماعی است وقتی شرط وثاقت می کنند جلوی اکثر خطاء را می گیرند و در حجیت آن اخلالی به نظام وارد نمی شود.

در اخبار حدسی هم منشأ عدم اصابه همین دو عامل است اما منشأ اغلب عدم اصابه ها چون خبر حدسی است نه حسی خطاء مخبر است نه کذب آن لذا وقتی ما

[1] شنبه ۹۶/۱۲/۱۹.

وثاقت را هم که شرط کنیم این شرط در جلوگیری از عدم اصابه به واقع تاثیری ندارد چرا که اکثر عدم اصابه ها از ناحیه کذب نمی باشد بلکه از ناحیه خطاء مخبر است لذا وثاقت تاثیری در جلوگیری از خطاء ندارد پس آن را حجت نمی دانند. در خبر اهل خبره هم که گفته اند حجت است به خاطر این است که این خبرویت جلوی عدم اصابه به واقعی را که ناشی از خطاء در حدس می شود، می گیرد و به حداقل می رساند و ضمن اینکه ما چاره ای ندارم الا اینکه خبر اهل خبره را حجت بدانیم و الا موجب اخلال نظام می شود. لذا خبر حدسی چه قسم اول و چه قسم دوم حجت نمی باشد که قسم دوم تفصیلی دارد که می گوییم که این قسم دوم اخبار اهل خبره برای اهل خبره است.

و السیرة المتشرعیة لا تدل علی حجیته لانها دلیل لبی و لیسا من قدر متیقنها و السکوة لقلته لا تدل علی الامضاء.

اما سیره متشرعه هم دلیل لبی است و این دو نوع خبر حدسی خیلی زیاد نمی باشد و محل ابتلاء باشد که از سکوت امضاء را بفهمیم[1]. قدر میتقن آن خبر حسی است.

محل بحث ما خبر ثقه است.

و اما السنة تدل علی حجیة الخبر الحسی.

اما سنت در روایت داریم: «العمری و ابنه ثقتان فما ادیا عن فعنی یودیان» که اطلاق دارد که ادیا عن حسا و حدسا را در بر می گیرد. لذا اطلاقی به نظر می آید اما در ذیل تعلیل شده است «فانهما ثقتان مأمونان» امام می فرمایند: کلام اینها را قبول کنید چون امینند. گفتیم که تعلیل باید تعلیل به امر ارتکازی باشد آنچه که امانت در آن نقش اساسی

[1] دقت کنید که تبیین ما در سیره متشرعه هم سکوت دال بر امضاء است و هم اینکه در بعضی موارد می دانیم از معصوم گرفته اند یعنی وقتی می گوییم بنا بر سیره متشرعه بعضی اوقات معنایش این است که امضاء سکوتی بر این مطلب داریم و بعضی اوقات معنایش این استکه می دانیم این عمل را از معصوم گرفته اند مثلا می گوییم که به سیره متشرعه حیاظة مملک است این معنایش این استکه که معصوم به سکوت خودش این عمل را امضاء کرده است و یکبار می گوییم به سیره متشرعه نماز صبح دو رکعت است یعنی می دانیم که این دورکعت بودن نماز صبح را از معصوم گرفته اند حال یا از فعل معصوم یا از قول معصوم و علتش هم این استکه در مثل حیاظة مملکیت موافق طبع و ارتکازات واضحه آنها بوده است و اصلا سوال نمی کردند و سراغ معصوم نمی رفتند و نشانه آن هم این است که یک سوال هم نکرده اند که آیا می توان از رودخانه ماهی گرفت؟ لذا در مثل مواردی که موافق طبع یا ارتکازات واضحه که است احتمال نمی دهیم که از معصوم سوال کرده باشند لذا به امضاء می فهمیم و در غیر مثل این موارد به اتخاذ از معصوم بر می گردانیم. (ج ب ک اص ۹۷/۰۱/۱۴ دق ۲۸)

دارد در خبر حسی است نه خبر حدسی لذا باتوجه به این تعلیل ناظر به خبر حسی است و اصلا ناظر به خبر حدسی نمی باشد. در ارتکاز عقلاء امانت و وثاقت در خبر حسی مهم است و در حدسیات خبرویت شرط است نه وثاقت.

لذا خبر ثقه حجت است در اخبار حسی و در اخبار حدسی دلیلی بر حجیت نداریم و بلکه سیره قائم است بر عدم حجیت آن.

حکم الشک فی أنه حسی أو حدسی؟

خوب حالا اگر ثقه ای خبر حسی داد و شک کردیم در این امر حسی را به ادراک حسی خبر داد یا عن حدس به ما خبر می دهد از حس سه راه دارد یا مضمون را ادراک به حس کند یا آثار و لوازمش را ادراک به حس کرده باشد یا ثقه ای که ادراک به حس کرده است به این شخص خبر داد.

مثلا ثقه گفت: «زید مات» نمی دانیم این اخبار شخص عن حس است یا عن حدس در اینجا چه کنیم؟ آیا این خبر حجت است یا خیر؟

عند المشهور: حمل علی أنه حسی لأصالة الحس العقلائیة فیصیر حجة.

ظاهرا توافقی بین علماء است که این خبر حجت است جماعتی از علماء منهم مرحوم آخوند و خوئي قائلند که عقلاء در باب محاورات اصلی دارند به نام «اصالة الحس» که اگر شک دارند که این خبر عن حدس است یا عن حس این را حمل بر حس می کنند. لذا تا کسی خبری از «عدالت زید» به ما داد و نفهمیدیم لوازم و آثار عدالت زید را حس کرده است یا ثقه ای به او گفته اند یا خیر به قرائنی حدس زده است و به قرائنی رسیده است به عدالت زید مثلا دیده است پشت سر او عمرو نماز می خواند که عمرو کسی است که تا عدالت کسی محرز نشود پشت سر او نماز نمی خواند لذا حدس زده است زید عادل است و گفت است زید عادل می گوییم عن حس است و به آن عمل و احتجاج می کنیم.

عند المرحوم الصدر: ظاهر خبر الثقة أنه خبر حسی فیصیر حجة.

مرحوم صدر راه دیگری را پیموده است[1] و اصالة الحس را قبول نکرده است فرموده اند که وقتی در حسیات ثقه خبر می دهد ظهور دارد که این خبر را به تو می گویم عن حس مثلا می گوید: «زید مات» این جمله تقدیری دارد که این است: «ادرکت حسا ان زیدا مات». این «زید مات» ظهور در این کلام دارد. مثلا در منبر رایج است که می گوییم: قال الامام الصادق علیه السلام خوب مشخص است که من که از خود حضرت نشنیدم بلکه در تقدیر است که در کتاب فلان دیدم یا در روایت است که امام علیه السلام فرمودند. این را دقت کنید مرحوم صدر فرموده اند که ظهور این خبر در حسی است و فرض این استکه این شخص هم ثقه است. خوب وقتی ثقه است و می گوید ادرکت حسا نیازی می باشد به اصالة الحس رجوع کنیم؟!!! خیر ما یک اصالة الظهور و حجیت خبر ثقه را داریم و اصالة الحسی نداریم. پس اصل مستقلی نمی باشد بلکه همان اصالة الظهور است.

این فرمایش مرحوم صدر.

مناقشة: الاخبار من الحدس المتعارف موافقا للظاهر فالظاهر لا یحکم بالحسیة فالمرجع عند الشک اصالة الحس.

یک اشکالی در عبارت ایشان است که مهم نمی باشد ایشان گفته اند این ظهور خبر است این ظهور خبر نمی باشد بلکه ظهور اخبار است که فعل ماست و خبر لفظی است که ما ایجاد می کنیم. زید مات می شود خبر و ایجاد این جمله می شود اخبار لذا اگر این خبر این ظهور را دارد باید همیشه این خبر این ظهور را داشته باشد اصلا کلام ظهور تصدیقی ندارد و کلام نهایتا دلالت تصوری دارد و دائما ظهور تصدیقی به ظهور فعل بر می گردد.

این اشکال مهمی نمی باشد.

---

[1] مباحث ج ۲ ص ۵۹۸

اما نکته ای که باید دقت کرد این است که واقعا وقتی ثقه ای اخبار می کند مثلا می گوید: «زید عادل» یا می گوید: «زید مات» مثلا صبح که از خانه بیرون رفت دید که از خانه زید صدای گریه می آید و زید هم قبلا مریض بوده است می گوید که زید مات این کلام او خلاف ظاهر است؟!! یا می گوید: «زید عادل» و دیده است که عمرو پشت سر زید نماز می خواند این خلاف ظاهر است بگوید: «زید عادل»؟!! این امور عادی که بر اساس آن حدس می زنند مثلا همین گریه کردن و نماز خواندن پشت زید این اخبار ها خلاف ظاهر نمی باشد اما بر اساس استخاره بگوید زید عادل این کلامش خلاف ظاهر است چرا که اخبار او باید مبتنی بر حس یا حدس متعارف باشد لذا در استخاره باید بگوید که من استخاره کردم و حدس زدم زید عادل است. لذا این اصالة الحس در قسم اول می آید یعنی در زید عادل و زید مات که احتمال می دهیم حدس متعارفی زده است این اصالة الحس می آید.

پس بنابراین این اصالة الحس را قبول کردیم. البته اگر فهمیدیم که عن حدس است حجت نمی باشد اما اگر شک کردیم، اصالة الحس می آید و خبر می شود حجت. خود حدس و لو حدس متعارفی باشد نسبت به خبر ثقه کم است لذا ما اصالة الحس را داریم. اینکه ما ظهور در حس را قبول نکردیم از باب اینکه وجدانا می بینیم که وقتی کسی در امور حدسی متعارف بگویند که زید مات چنین ظهوری در کلام او نمی باشد یعنی احتمال می دهیم که عن حدس گفته است و اگر هم بعدا فهمیدیم که عن حدس گفته است نمی گوییم می بایست می گفت.

هذا تمام الکلام در خبر حسی و حدسی و گفتیم خبر حدسی حجت نمی باشد.

تنبیهان:

التنبیه الاول: حجیة قول اهل الخبرة علی اهل الخبرة الآخر.

قول اهل خبره که فتوای مجتهد یکی از آن موارد باشد. گفته اند فتوای مجتهد بر عامی حجت است و بر مجتهد دیگر حجت نمی باشد و نمی تواند بر طبق فتوای فقیه دیگر عمل کند یا فتوا دهد.

این را مشهور گفته اند.

ما تفصیلی دادیم بین اینکه این مجتهد که به او فتوای فقیه دیگر واصل شده است یا خودش در آن مسئله استنباط کرده است که نمی تواند تقلید کند و لو اینکه اعلم باشد. اما اگر خودش مجتهد است اما استنباط نکرده است قدرت استنباط و رجوع به مسئله را دارد اما به مسئله رجوع نکرده در نتیجه استنباطی ندارد گفتیم که می تواند از فقیه دیگر تقلید کند و عمل کند. دلیل ما سیره است.

گفتیم دلیل ما سیره عقلاء و ادل دلیل هم سیره علمای ما می باشد اصلا امری رایج است در مقام عمل فوری استنباط نمی کنند و نوعا شکیات نماز را حفظ نمی کردند مسائل نماز میت و ... را حفظ نمی کردند[1] نمی روند که وسائل و جواهر را بیاورد و استنباط کند به کتب استنباطی فقهاء دیگر رجوع می کند و عمل می کند.

اصلا می تواند مجتهد هیچ مسئله ای را استنباط نکند و رجوع به مجتهدین دیگر کند گویا در نزد عقلاء خبرویت و عامیت فارقش اجتهاد نمی باشد بلکه اجتهاد فعلی است یعنی استنباط فعلی است. این ارتکاز علماء نشان می دهد که قائل به حجیت قول مجتهد دیگر بر مجتهد و خبره ای که اعمال خبرویت نکرده است می بودند.

اما اینکه می تواند فتوا دهد یا خیر بله می تواند فتوا دهد و قول او قول بالحجة است نه قول بلا علم اما در حکمِ عامی است لذا در این مسئله قول مجتهد دیگر بر او

[1] یکی از علماء دائما نماز میت را یادش می رفت هر شب موقع خواب یک متکا می گذاشت و نماز میت را بر آن می خواند تا برای او ملکه شود.

حجت است اما عامی دیگر نمی تواند از او تقلید کند چون او در این مسئله اهل خبره نیست بلکه مقلِّد است.

عامی هم می تواند فتوا دهد یعنی به حکم الله خبر دهد اما تقلیدا. افتاء یعنی اخبار از حکم الله. اخبار از حکم الله باید اخبار بالحجة باشد که این عامی هم افتاء بالحجة داده است اما اگر نمی گوییم افتاء چون قرینه ای است که این اخبار از حکم الله نمی باشد بلکه اخبار از فتوا است.

التنبیه الثانی: التوثیقات الرجالیه.[1]

بحث امروز در مورد توثیقات علماء رجال است که آیا اعتبار دارد یا خیر؟ اگر اعتبار دارد این اعتبار از باب قول اهل خبره است یا از باب اعتبار قول ثقه؟

الاشکالان علی حجیة التوثیقات الرجالیه:

کلا ما دو اشکال عمده داریم:

الاشکال الاول: اخبارهم اخبار الثقة فی الموضوعات الذی لیس بحجة.

اشکال اول اینکه این توثیقات خبر ثقه در موضوعات است نه در احکام و پیش فرض این است که این خبر ثقه در موضوعات حجت نمی باشد.

از این اشکال دو جواب دادیم:

الجواب الاول: نحن القائلون بحجة خبر الثقه فی الموضوعات.

اولا جواب دادیم که خبر ثقه در موضوعات حجت است.

الجواب الثانی: الاخبار الرادعة لیس ناظرا الیها.

و جواب دوم اینکه اگر هم قائل بشویم خبر ثقه در موضوعات حجت نمی باشد از باب اخبار رادعه است که گفتیم که اگر به اخبار رادعه رجوع شود می بینید که اخبار

[1] یکشنبه ۹۶/۱۲/۲۰.

رادعه اطلاقی ندارد که شامل این توثیقات رجالیه که در طریق فهم و استنباط احکام کلی شرعی قرار می گیرد، شود.[۱]

الاشکال الثانی: توثیقاتهم اخبار حدسی.

عمده، اشکال دوم است که این اشکال این است که توثیقات اینها حدسی است نه بر اساس حس چون وثاقت مانند عدالت از امور قریب به حس است راه فهم وثاقت یک شخص مانند فهم عدالت از یکی از دو طریق است: یکی اینکه ما با شخص معاشرت داشته باشم و در معاشرت با او احساس وثاقت کنیم و دیگر اینکه شخصی که با او معاشرت دارد او را توثیق کند ما هم بر اساس توثیق او توثیق کنیم که توثیق او نسبت به من حسی است و توثیق او هم می شود حسی به خاطر معاشرت اما این دو امر در اصحاب رجال منتفی است چرا که عمده توثیقات ما از جناب نجاشی و کشی و شیخ است که مال قرن پنجم به بعد می باشد و با اصحاب ائمه و معاصرین اینها معاشرت نداشته اند خوب مطمئن می شویم این توثیقات مستند به حدس و اجتهاد است یعنی علماء رجالی بر اساس حدس و اجتهاد توثیق کرده اند.

جواب المرحوم الخوئی: توثیقاتهم نقل الوثاقة عن کابر بعد کابر.

مرحوم خوئی جواب داده اند که ما از این توثیقات دو احتمال می دهیم: احتمال اول این که این توثیقات از ثقه بعد از ثقه به ما رسیده است و آنها هم در کتاب خودشان توثیق کرده اند که این توثیقات حسی است و احتمال دوم این است که این توثیق بر اساس حدس و اجتهاد بوده است نه بر اساس شهادت حسی. خوب دو احتمال داریم که هر جا شک کنیم که این اخبار حسی یا حدسی است می گوییم حسی بوده است بنا

---

[۱] گفته نشود که جواب اول مبتنی بر جواب دوم است و یک جواب است نه دو جواب یعنی این که خبر ثقه در موضوعات حجت است را هر دو گروه نافی در موضوعات و مثبت در موضوعات قبول دارند که در سیره حجت است و تمام اشکال در رادعیت اخبار رادعه است لذا حجیت در موضوعات که جواب اول باشد مبتنی بر عدم قبول رادعیت است که در جواب دوم گفته شد. این اشکال درست نمی باشد چرا که در جواب اول ما اصلا اخبار رادعه را قبول نکردیم یعنی قبول نکردیم که ردع از خبر ثقه در موضوعات مطلقا نمی باشد چه موضوع توثیق رجالی باشد یا غیر آن باشد اما در جواب دوم رادعیت در موضوعات را قبول کردیم اما در مثل توثیقات رجالی که در طریق اثبات حکم کلی باشد قبول نکردیم یعنی فی الجمله رادعیت را در اینجا قبول کردیم بخلاف جواب اول که رادعیت را در موضوعات مطلقا قبول نکردیم.

بر اساس اصالة الحس که یا اصل مستقلی باشد که دیگران گفته اند یا از صغریات اصالة الظهور باشد که مرحوم صدر فرموده اند. این مطلب را در جواب حدسی بودن توثیقات علماء رجال گفته اند که عبارت ایشان به این صورت است:

إن هذا الاحتمال(أی احتمال الحدسية) لا يعتنى به بعد قيام السيرة على حجية خبر الثقة فيما لم يعلم أنه نشأ من الحدس. و لا ريب في أن احتمال الحس في أخبارهم ـ و لو من جهة نقل كابر عن كابر و ثقة عن ثقة ـ موجود وجدانا. كيف؟ و قد كان تأليف كتب الفهارس و التراجم[1] لتمييز الصحيح من السقيم أمرا متعارفا عندهم، و قد وصلتنا جملة من ذلك و لم تصلنا جملة أخرى. و قد بلغ عدد الكتب الرجالية من زمان الحسن بن محبوب[2] إلى زمان الشيخ[3] نيفا و مائة كتاب على ما يظهر من النجاشي و الشيخ و غيرهما. و قد جمع ذلك البحاثة الشهير المعاصر الشيخ آقا بزرگ الطهراني في كتابه مصفى المقال. قال الشيخ في كتاب العدة في آخر فصل في ذكر خبر الواحد: «إنا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار فوثقت الثقات منهم، و ضعفت الضعفاء، و فرقت بين من يعتمد على حديثه و روايته و بين من لا يعتمد على خبره، و مدحوا الممدوح منهم و ذموا المذموم. و قالوا: فلان متهم في حديثه، و فلان كذاب، و فلان مخلط[4]، و فلان مخالف في المذهب و الاعتقاد، و فلان واقفي، و فلان فطحي، و غير ذلك من الطعون التي ذكروها. و صنفوا في ذلك الكتب و استثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم[5]، حتى أن واحدا منهم إذا أنكر حديثا طعن في إسناده و ضعفه بروايته. هذه عادتهم على قديم و حديث لا تنخرم». و النجاشي قد يسند ما يذكره إلى أصحاب الرجال و يقول: «ذكره أصحاب الرجال». و هذه العبارات ـ كما

---

[1] فهارس کتبی بوده است که مصنفات را ذکر می کردند و تراجم هم کتابی بوده است که شرح حال افراد را می نوشته اند.

[2] از اصحاب امام رضا علیه السلام است که در سنه ۲۲۴ از دنیا رفته است.

[3] سنه ۴۶۰ از دنیا رفته است.

[4] فلانی ضبطش دقیق نمی باشد و قاطی می کند.

[5] گاهی کتبی را ذکر می کردند و می گفتند که این کتب را به طریق معتبر ذکر کرده اند الا طریق خاص که در طریق فلانی باشد که طریقش طریق معتبری نمی باشد.

تری- صریحة الدلالة علی أن التوثیقات أو التضعیفات، و المدح أو القدح کانت من الأمور الشائعة المتعارفة بین العلماء، و کانوا ینصون علیها في کتبهم. و بهذا یظهر أن مناقشة الشیخ فخر الدین الطریحي في مشترکاته- بأن توثیقات النجاشي أو الشیخ یحتمل أنها مبنیة علی الحدس، فلا یعتمد علیها- في غیر محلها.[1]

این فرمایشات مرحوم خوئي که ایشان توثیقات اصحاب رجال از باب خبر ثقه حجت دانسته اند. مثل اینکه کسی به شما بگوید زید عادل یا ثقه. بعضی هم این کلام مرحوم خوئی را قبول کرده اند.

مناقشات:

المناقشة الأولی: القرائن تشهد بأن توثیقاتهم لا یکون بالنقل عن الثقة بل بالحدس.

ما ها اختلافی داریم با ایشان عرض کردیم که آدم وقتی در توثیقات و تضعیفات اینها نگاه می کند روی قرائن و شواهد مطمئن می شود که اینطور نمی باشد که حتما از ثقه به ثقه ی دیگر رسیده است بلکه از روی اجتهاد بوده است مثلا همین حسن بن محبوب وقتی نجاشی به ایشان می رسد این را توثیق نمی کند با اینکه خیلی توثیق دارد کسی را که این مقدار صاحب مصنفات بوده است توثیق نکرده است یا اسمی از آن نیاورده است. گفته اند که اصحاب رجال بعضی از مشاهیر و معاریف که توثیق داشته اند اصلا توثیقی برای اینها ذکر نکرده اند. برای مثال خیلی واضح این ابراهیم بن هاشم قمی پدر علی بن ابراهیم که با آن همه احترام وتجلیلی که شده است و آن همه روایات کسی ایشان را توثیق نکرده است. نجاشی کتابش فهرست است وشیخ یک کتاب رجال و یک فهرست دارد کسانی که اسمی از جناب ابراهیم آورده اند ایشان را توثیق نکرده اند. حدسم این است که ابراهیم هاشم در کتاب نجاشی ذکر شده است یعنی ما هم نمی دانیم این توثیقاتشان بر چه اساسی بوده است و معلوم می شود که بر اساس توثیقات دیگران نبوده است بلکه از باب اجتهاد بوده است اینها اهل خبره بوده اند و کتب رجال

[1] معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال؛ ج۱، ص: ۴۱، خویی، سید ابو القاسم موسوی، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، ۲۴ جلد، ه ق

و تضعیف و توثیق و مروی عنها و کتب روایی، حدیثی و رواة و خود روایات و ... در اختیار اینها بوده است که نشان می دهد که این توثیقات بر اساس حدس و اجتهاد بوده است. اشکال نشود که این مسئله نشان می دهد که بر اساس نقل از دیگری بوده است چون توثیقی برای این شخص ذکر نشده است توثیق نکرده اند. چرا که جواب داده می شود که شیخ مفید این شخص را توثیق کرده است شیخ مفید مقدم بر این دو بوده است که احتمالا شیخ اینها بوده است چرا که شیخ مفید متوفای ۴۱۳ از دنیا رفته است و نجاشی ۴۵۰ از دنیا رفته است. و اصلا توثیقات شیخ مفید که توثیقات اینها را توثیق نکرده اند و اصلا بحثی باز کرده اند به عنوان توثیقات شیخ مفید. یا تمام کسانی قبل از شیخ و نجاشی بوده اند و توثیق شده اند و اینها از ناحیه شیخ و نجاشی توثیق نشده اند.

اما اینکه مرحوم خوئي فرموده اند این همه کتاب تألیف شده است مشخص نمی باشد که چه زمانی تألیف شده است درست است صد و خورده ای تالیف داریم اگر نجاشی را حد وسط قرار دهیم سنه ۴۵۰ فوت شده اند احتمالا همه اینها یا اکثر قریب به اتفاق اینها مال یک قرن اخیر بوده است و می شود توثیقات حدسی چرا که این تألیفات می شود بین سال ۳۵۰ تا ۴۵۰. و حال اینکه خود غیبت صغری در سنه ۳۲۸ یا ۳۲۹ به پایان رسیده است.

این هم معلوم نمی باشد این نوشته ها مال چه کسی بوده است و خود نوشته به لحاظ علمی چه وزنه ای داشته است.

این اشکال اول.

المناقشة الثانية: إن احرز وثاقة الراوی الواصل الی ارباب الرجال کیف یثبت وثاقة الوسائط التی تصل وثاقته الیه.

اشکال دوم این است که بیاییم و قبول کنیم که این توثیقات عن حس بوده است و عن ثقه عن ثقه به این ها رسیده است ما از کجا می دانیم آنها که در وسط بوده اند ثقه بوده اند؟!! فرض کنید که زراره توثیقش به جناب مرحوم شیخ طوسی رسیده است از

کجا معلوم که کسانی که این توثیق را به شیخ رسانده اند ثقه بوده اند؟!! مگر ما اینها را می شناسی؟!! می شود مثل مراسیل صدوق که صدوق اینها را نقل می کند و مطمئنیم از خودش جعل نکرده است بلکه نقل از راوی بوده است تا به امام علیه السلام می رسیده است اما چون نمی شناسیم اعتماد نمی کنیم نگویید که شاید آن وسائط که وثاقت زاراه را برای مخبری که به نجاشی وثاقت را نقل کرده است، ثقه باشند خوب می گوییم شاید راویانی که در مراسیل می باشند و افتاده اند ثقه باشند در عین حال چرا اعتماد نمی کنید؟!! در اینجا هم همینطور. مگر تمام اینهائی را که به قول اینها کابر عن کابر کبیری از کبیر نقل کرده اند می شناسیم از کجا معلوم کابر عن کابر بوده است؟!! می دانید معظم فقه ما از امام صادق و امام باقر علیهما السلام رسیده است حتی گفته شده است و بعضی ادعا کرده اند از سید الشهداء علیه السلام یک روایت فقهی هم نرسیده است البته من خودم تتبع نکردم. امام صادق علیه السلام وفات ایشان سنه ۱۴۸ بوده است تا زمان مرحوم نجاشی ۴۵۰ بوده است مرحوم شیخ متاخر بوده است ۴۶۰ بوده است بیش از نود درصد فقه منتهی به این دو امام علیهما السلام می شود سی صد سال فاصله است خوب عمده اش این است که باید کسانی که در این طبقه بوده است توثیقات اینها در سی صد سال ثقه عن ثقه به مرحوم نجاشی رسیده باشد. این از کجا معلوم است؟!!

این سیصد سال فاصله کمی نمی باشد الان هم من گاهی وقتها توجه می کنم گاها شخص یک کلامی گفته است با این همه وسائل ارتباط جمعی و ضبط کننده ها که بوده است باز می فهمیم که با آن کلام اول فرق می کند کافی است که یک کلمه که بیفتد معنا کلا عوض می شود در جایی که نقل به معنا می کنند به ندرت می شود که محتوا دقیق باشد بله اگر عین کلام را نقل کنند این مشکلی نمی باشد خوب در گذشته که این وسائل نبوده است از کجا معلوم اینها آدم ثقه ای بودند.

المناقشة الثالثة: أن اصالة الحس اصل عقلائي يجرونه فی موارد التی يحتمل الحس احتمالا عقلائيا و هنا ليس كذلک مع هذا البعد الزمانی.

اشکال سوم این اصالة الحس را که قبول کردیم این اصل لفظی نمی باشد اصل عقلائي است در جایی است که احتمال عقلائي داده شود این سخن عن حس است عقلاء این اصل را جاری می کنند می گوید: «زید مات» یا «السماء یمطر» اما احتمال حسیت یک احتمال عقلائی است اما در توثیقات این علماء رجال با این فاصله سی صد ساله آیا این احتمال یک احتمال عقلائي است یا خیر؟ اگر نگوییم این سیره محرز العدم است لا اقل محرز الوجود نمی باشد.

بنا بر این این اصالة الحس در این طور موارد نمی آید.

مختارنا: حجة علی حجیة قول اهل الخبرة فعلیه اشکالان:

ما ها قائلیم این توثیقات اینها اما و اما است یا به نحوی است که مرحوم خوئي گفته اند که قول اینها از باب خبر ثقه حجت است یا بر اساس حدس و اجتهاد است که اگر بر اساس حدس و اجتهاد باشد قول اینها از باب اهل خبره حجت است و ما می توانیم به این قول عمل کنیم پس ظن قریب به اطمینان ما بر این است که این توثیقات اینها اجتهادی و حدسی است یعنی راویان، توثیقات، مضامین، مروی عنها را نگاه می کردند و به این حدس و اطمینان می رسیدند که این ها ثقه می باشند. فقط دو اشکال را باید حل کنیم:

الاشکال الأولی: الأجتهاد و الحدس معتبر فی الأمور الحدسی لا الحسی و وثاقة الراوی من الأمور الحسیة.

اشکال اول وثاقت از امور حسی است و اجتهاد و حدس در امور حسی به درد نمی خورد.

رد الإشکال: وثاقة المعاصرین من الأمور الحسیة لا القدماء.

این را می توان جواب داد وثاقت افراد معاصر از امور حسی است اما نسبت به افرادی که معاصر نمی باشد از امور حدسی است.

الإشکال الثانی: المجتهد فی هذه التوثیقات مقلد فلیس بأهل الخبرة.

اشکال دوم این است که فتوای مجتهدی که مستندش این توثیقات است چرا باید حجت باشد؟!! چرا که فقیه در توثیقات خودش مقلد است و اهل خبره نمی باشد لذا نباید حجت باشد.

رد الإشکال: أن المعتبر فی حجیة قول المجتهد الإجتهاد فی المقدمات القریبة و هذه لیس منها.

جواب اینکه ما در اهل خبره در مقدمات قریبه می گوییم باید مجتهد و اهل خبره باشد فقیه زمانی مجتهد است که در قواعد فقهیه و قواعد و مسائل اصولی و مبانی رجالی اهل خبره مجتهد باشد اما لازم نمی باشد که در توثیقات رجالی و نحو و صرف و ... هم مجتهد باشد خود دکترها در اثرات این داروها مقلد دکتر دارو ساز می باشند[1] نه اینکه خودشان می آیند و تک تک داروها را امتحان می کنند اما در تشخیص بیماری اهل خبره می باشند و باید باشند و در عین حال قول آنها در نزد عقلاء حجت است.

خوب اگر می گویید اینها اهل خبره هستند پس چرا به توثیقات متاخرین مثل مرحوم مجلسی، سید بن طاووس، والد مجلسی، شیخ بهائی و شیخ انصاری و ... اعتماد نمی کنیم با اینکه اخبار اینها هم عن حدس و اجتهاد است؟

خوب دقت کنید اینجا نکته دقیقی است وقتی شیخ بهائی و مجلسی زید را توثیق می کنند این توثیق عن حدس است اما نه عن اجتهاد و حدس چون باب اجتهاد نسبت به این زمان منسد است هیچ طریقی نمی باشد الا کتب موجوده که توثیق ندارد. طریق اجتهاد زمانی منفتح است که اسباب و وسائل و کتب و فهارسی در اختیار آنها بوده است که الان در اختیار ما نمی باشد کتبی که در اختیار آنها بوده است در اختیار ما هم است. اجتهاد صرف حدس نمی باشد بلکه باید مقدمات وصوله و واصله ،،، باید در اختیار باشد مثلا مجتهدی باشد که کتاب وسنت در اختیار او نمی باشد این شخص باب اجتهاد بر او منسد است چرا که مقدمات اجتهاد کتاب و سنت است بلا تشبیه این کتاب

[1] این مثال برای اثبات وجود چنین سیره ای است.

و سنت نسبت به ما مثل آن کتب رجال و فهارس در نزد نجاشی و کشی بوده است حدس غیر اجتهاد است مثلا مجتهدی بر اساس کتاب استنباطی حکمی دهد این حدس است نه اجتهاد.

می دانیم که از قرن شش به بعد توثیقات حدسی بوده است نه عن اجتهاد مثلا دیده است مضامینش خوب است یا اجلاء از او نقل کرده اند حدس زده اند که ثقه است یا در کتب معتبره از او نقل روایت شده ست حدس زده است که ثقه است در حالی که این نشان نمی دهد که شخص ثقه است. باید حدسی متبع باشد که عن اجتهاد و استنباط باشد.

بنابراین فقط توثیقات مرحوم نجاشی و کشی و شیخ حجت است نه توثیقات متأخرین آن هم از باب قول اهل خبره با توجه به دو نکته که باب اجتهاد در توثیقات برای ما الان منسد است و دیگر اینکه در مقدمات قریبه باید اهل خبره باشند اما در مقدمات بعیده نیاز به اجتهاد نمی باشد.

لذا مسلک ما مسلک حجیت اهل خبره است نه خبر ثقه.

هذا تمام الکلام فی التوثیقات الرجالیة.

المورد الثالث عشر: خبر الثقه فی النقل بالمعنی.[1]

وقتی مخبر ثقه کلمات دیگری را حکایت می کند تارة باللفظ حکایت می کند یعنی الفاظ آن غیر را حکایت می کند و تارة بالمعنی حکایت می کند یعنی الفاظ آن کلمات را برای ما حکایت نمی کند بلکه معنای آن کلمات را برای ما نقل می کند و فرقی نیست در حجیت خبر ثقه بین نقل به لفظ و نقل به معنا. شخص می گوید: «زید مات» و ثقه ی مخبر یکبار به ما می گوید: «قال فلان: زید مات» و یکبار می گوید: «قال فلان: زید وفی».

[1] دوشنبه ۹۶/۱۲/۲۱.

×؟××النکات المهمة فی حجیة النقل بالمعنی:

در بحث نقل به معنی و حجیت آن باید به سه نکته توجه کرد:

النکتة الأولی: صلاحیة الناقل فی النقل بالمعنی فهما و نقلا.

باید صلاحیت شخص را در نقل معنا احراز کنیم یعنی معانی را خوب می فهمد و در مقام انتقال از کلمات و الفاظ رسا و متناسب به آن معنا استفاده می کند.

مثلا در عبارات عادی نوعا هم معنا را می فهمند و هم الفاظ مناسبی را انتخاب می کنند اما اگر مطالب فقهی و فلسفی و حقوقی که نیاز به یک تخصصی در فهم معنا دارد در اینجا دیگر حجت نمی باشد در تجربه های شخصی دیدیم وقتی افراد عادی از مسئله سوال می کنند در نقل جواب فقیه به دیگران دقیق نمی باشند نه اینکه فقیه می گوید حلال است و این شخص می گوید حرام است یا بالعکس خیر اینطور نمی باشد بلکه دقیق نمی باشد مثلا فقیه می گوید که جایز نمی باشد و این شخص می گوید که فقیه می گوید حرام است یا مثلا فقیه می گوید که لازم نمی باشد اجتناب کنید و شخص می گوید که فقیه گفته است طاهر است. این مسئله زیاد است حتی اگر برای مثال کتاب توضیح المسائل فارسی را که نوعا یکی دو خط می باشد به افراد تحصیل کرده و لو در علوم انسانی بدهید و بگویید یک مسئله ساده و کوتاه را بخوان و بازگو کن می بینید در مقام بازگو کردن اشتباه نقل می کنند حتی در طلبه های قبل از خارج این خطاء دیده می شود لذا باید توجه داشت شخص ناقل صلاحیت نقل به معنا را داشته باشد.

ضمن اینکه فهم اینکه نقل او نقل به معنا است یا نقل به الفاظ است مشکل است بله اگر کلام مقداری طولانی باشد انسان اطمینان پیدا می کند که نقل به معنا است بله در جایی که کلام کوتاه می باشد می فهمیم که نقل به الفاظ است گفته نشود پس در این صورت دیگر قول او حجت است خیر اینطور نمی باشد چرا که مهم سوال است گاها جواب کوتاه است گفته است لا باس یا لا یجوز در اینجا دیگر ناقل تغییر نمی دهد اما در سوال ممکن است که چون کوتاه نمی باشد آن را نقل به معنا کند در حالیکه در لفظ و کلمات سائل کلمه ای بوده است که با توجه به این لفظ این جواب را داده است. اما

اگر او تعبیر را عوض کند جواب عوض می شود خود سائل هم خیلی متوجه نمی باشد در مقام بازگو کردن کلماتی را که فکر می کند مهم نیست کم می کند و کلماتی را که فکر می کند مضر نیست اضافه می کند. این یک مشکله ای است لذا اگر کسی بگوید که من از مرجع تقلید فلان سوال را کردم و مرجع فلان جواب را داد این را نوعا قبول نمی کنیم چرا که آیا سوالی که از مرجع کرده بود همین سوال بود؟!! و جوابی را که نقل می کند آیا همان جواب فقیه بود؟!! اگر یک تجربه میدانی شود کثرت اخطاء خیلی زیاد است. حتی در فضلاء هم اینطور است من یک مسئله سه خطی را به یکی از مولفین عرب دادم که به زبان عربی ترجمه کند که این مولف به زبان عربی و فارسی هم مسلط بود و زبانش هم عرب بود و کتابهای او به زبان عربی بود و کتابهای زیادی را ترجمه کرده بود و اکثر کتابهایش عربی بود با اینکه ایرانی بود طلبه نبود اما حشر و نشرش در حوزه بود و تمام کتابهایی که می نوشت مرتبط با علوم حوزوی بود و کتابهای زیادی را تالیف کرده بود وقتی متن فارسی را دادم که به عربی ترجمه کند وقتی عربی آن را دیدم چند غلط فاحش داشت. یعنی به لحاظ فقهی تعبیرات او مشکل داشت. لذا این مشکله ای است که باید به آن توجه شود. حتی در فضلای حوزه هم این مشکل را مبینیم مثلا نسبت می دهند به مرحوم سید در عروه اینطور گفته ست و وقتی مراجعه می کنی می بینی که سید این را نمی خواهد بگوید با این که این کلام سید این نبوده است. بحث ما در جایی است که مطلب واضح است نه اینکه در آن کلام معلقین هم اختلاف دارند.

النكتة الثانية: لما يثبت أن هذه الروايات نفس الفاظ الصادرة من الإمام عليه السلام حتى ندق فيها.

این نکته خیلی مهم است با این الفاظ نقل به معنا نباید معامله الفاظ امام عليه السلام را کرده است مثلا نباید گفت که تعبیر به بشر کرده است نه انسان یا امام عليه السلام فرموده است «علی العوام» نه «للعوام» یا کلمه «علی» آورده است نه «مع» این دقتها نیاز نمی باشد. گاها دقتهایی می کند و مطالبی را فهم می کند حتی دهها فقیه در طول زمان بسیار زیاد

متفطن این نکته نشده اند و فقط این شخص آمده است و این برداشت را کرده است. دربین متاخرین مرحوم شیخ مرتضی حائری این دقتها را می کردند که ما قبول نداشتیم.

نقل روایات این چنین نمی باشد مثل قرآن نمی باشد که بدون هیچ تحریفی نقل شده باشد و به ما رسیده باشد.

خدا رحمت کند مرحوم تبریزی هم گاها این دقتها را می کرده است مثلا می فرمودند که اینجا «واو» گفته است و «فاء» نگفته است. این «مع الزوجه» و «علی الزوجه» یا «علی العوام» و «للعوام» هم از دقتهای ایشان است.

این دقتها را علماء نداشته اند چه برسد به راوی.

لذا مشخص نمی باشد که کدام از روایات نقل به معنا است و کدام نقل به الفاظ در نتیجه با همه آنها معامله روایات نقل به معنا می کنیم الا در آنهاییکه اطمینان داریم به نقل به الفاظ بودن آنها.

لذا دقتهایی که در قرآن می شود به جاست اما در روایات اینها به درد نمی خورد.

بله ظاهر نهج البلاغه در نقل به الفاظ بوده است و فقط اشکالش این است که سندش تمام نمی باشد. ظاهر ادعیه و زیارات هم نقل به الفاظ است اگر سند داشته باشد.

نگویید که چطور خطب چند صفحه ای و ادعیه ای که صفحات بسیرار زیادی دارد نقل به الفاظ شده است چرا که ادعا شده است که در قدیم ـ کما اینکه موافق با اعتبار هم بوده است ـ حافظه ها قوی باشد چرا که وسیله ای برای حفظ روایات و مطالب غیر از حافظه نبوده است در مورد ابن عقده معروف بود که ۱۲۰ هزار روایت را با سند حفظ بود. حافظ به کسی می گفتند که یک صد هزار روایت با سند را حفظ بود. و حاکم به کسی می گفته اند که تمام روایات را حفظ باشد.

اما الان که به جلو می آییم و کتابت آمده است گوشی آمده است و لب تاپ آمده است دیگر انگیزه ای برای حفظ نمی باشد.

النكتة الثالثة: عدم اعتبار

نکته سوم این است که اگر یک خبری نقل به معنا شد و دو سه واسطه خورد مثلا راوی اول نقل به معنا و راوی دوم الفاظ راوی دوم را نقل به معنا کرد و راوی سوم کلمات راوی دوم را نقل به معنا کرد این دیگر در سیره عقلاء اعتبار ندارد لذا شبهه ای است که بعض متاخرین گفته اند که حجیت خبر ثقه مال جایی است که واسطه نخورد و الا در نزد سیره عقلاء این خبر مع الواسطه قطعا حجت نیست. آنجا توضیح دادیم که نقل به دو صورت است اگر همه سلسله نقل به معنا باشد حجت نمی باشد اما اگر اولی یا نهایتا اولی و دومی نقل به معنا است اما ما بقی نقل به لفظ است وسائط هر مقدار هم زیاد باشد باز این روایت حجت است چرا که اگر نقل به معنا باشد حجت نمی باشد؟ در نقل به معنا تجربه اثبات کرده است که کلام خیلی تغییر می کند یک کلاغ می شود چهل کلاغ. در ترجمه هم اینطور است اگر کسی عبارتی را ترجمه کرد و کسی دیگر از روی ترجمه به زبان دیگر ترجمه کرد و کسی دیگر هم از روی ترجمه دوم ترجمه کرد دیگر اعتبار ندارد.

در روایات ما علماء قائل بودند که اینها را در اصولی می نوشتند و نوشته سینه به سینه نقل می شده است لذا در طول زمان در واقع نقل به الفاظ بوده است نهایتا زراره و راوی طبقه اول نقل به معنا می کردند و بعد از زراره مقید بودند که در اصلی بنویسند و در تک تک الفاظ دقت می کردند و مابقی در اصل می نوشتند و بعد سینه به سینه نقل می شده است. البته این ثابت نمی باشد که تمام روایات اینطور بوده است که تا امام علیه السلام شروع می کرده است اینها مشغول نوشتن می شدند این ثابت نمی باشد لذا بعدا می نوشتند اصول اربعة مأة که یکی از معانی اصل این بوده است: نوشته ی راوی از امام علیه السلام یا نوشته راوی از راوی امام بوده است دیگر به دومی و سومی نمی رسد یعنی کتب و املائي که خود راوی از امام علیه السلام شنیده است یا از راوی اول امام علیه السلام شنیده است.

بله این امکان دارد که راوی از امام علیه السلام هم در نقل به معنا دچار خطاء شده است لذا باید با توجه به قرائن مطمئن شویم که دچار خطاء نشده است و صلاحیت روایت از

امام‌علیه‌السلام یا راوی امام‌علیه‌السلام را داشته باشد مثلا خود روایت چه مطلبی را دارد و شخصیت راوی به چه کیفیتی بوده است و صلاحیت نقل به معنا را داشته است یا خیر.

هذا تمام الکلام فی المورد الثالث عشر.

المورد الرابع عشر: خبر الثقه فی غیر التکلیف.

اگر خبری داشته باشیم که مضمون آن خبر تکلیف فعلی نباشد نفیا یا اثباتا آیا متصف به حجیت می شود یا خیر؟

در سه جهت بحث می کنیم:

جهت اول: حجیت خبر ثقه در تکالیف فعلیه.

جهت دوم: حجیت خبر ثقه در اصول اعتقادات.

جهت سوم: حجیت خبر ثقه در غیر این دو مورد مثل اخبار مشتمل بر تاریخ و امور طبی و تفسیر و ....

ببینیم خبر ثقه و خبر واحد حجیتش در این سه جهت به چه شکل است.

[1]مقدمة فی معنی الحجة و هی علی ثلاثة معانی:

مقدمه ای ذکر کنیم در معنای حجت: حجت سه معنا دارد:

المعنی الاول، المعنی العرفی: ما یصح الاحتجاج به عرفا.

معنای اول معنای عرفی حجت است که عبارت باشد از: «ما یصح الاحتجاج به عرفا» هر شیئی که عند العرف احتجاج به آن صحیح است.

[1] سه شنبه ۹۶/۱۲/۲۲.

المعنی الثانی، المعنی المنطقی: و هو القیاس.

معنای دوم معنای منطقی حجت است که قیاس است که مجموع صغری و کبری را حجت می گویند در قیاس نتیجه بیرون است و مجموع صغری و کبری قیاس است این مجموعه که به آن قیاس گفته می شود حجت منطقی است.

المعنی الثالث، المعنی الاصولی: ما کان منجِّزا أو معذِّرا.

معنای سوم معنای اصولی است در اصول حجت یعنی ما یکون منجزا أو معذرا آن شیئی که منجز یا معذر است را حجت می گویند اما در بین متاخرین صحبتهایی مطرح شده است که با توجه به آن صحبتها دیگر حجت این معنا را ندارد اما معنا را دست نزده اند مثلا بعضی گفته اند احتمال منجز است یا جهل معذر است اما در اصطلاح به احتمال و جهل حجت نمی گویند. ضمن اینکه ما حججی داریم که فقط معذر یا فقط منجز می باشد کسی که جهل را معذر می داند دیگر قطع معذر نمی باشد و کسی که احتمال را منجز می داند دیگر این احتمال معذر نمی باشد و جهل دیگر منجز نمی باشد لذا هر جای تعریف را درست کنی یک اشکالی پیش می آید أما فعلا اینطور تعریف می کنیم ما کان منجزا او معذرا اما تعریفی است که پذیرفته شده است و می توانیم از آن استفاده کنیم. الحجة یعنی المنجِّز و الحجة یعنی المعذِّر چرا که اصولی به اصول می پردازد به خاطر فقه و در فقه هم واقع مهم نمی باشد و مهم این است که منجز یا معذر باشد.

منجز را معنا کردیم یعنی امری است که اگر به تکلیف فعلی تعلق بگیرد یصیرا منجزا و معذر اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد یصیر معذرا.

این سه معنا را باید تفکیک کرد چرا که با توجه ،،،، این معانی این معانی با هم خلط می شود.

اما جهات بحث:

الجهة الاولی: حجیة الخبر فی التکالیف.

جهت اول در این بود حجیت الخبر در تکالیف بود.

تکلیف می دانید یا کلی است یا جزئی است. «وجوب الحج علی المستطیع» می شود یک تکلیف کلی و «وجوب الحج علی زید» می شود یک تکلیف جزئی به تکلیف کلی جعل می گویند و به تکلیف جزئی مجعول یا تکلیف فعلی گفته می شود. خوب آن تکلیفی که تنجز و تعذر می پذیرد عبارت است از مجعول و تکلیف فعلی.

اگر خبر ثقه ای بر وجود تکلیف قائم شد آن تکلیف فعلی منجز می شود و اگر بر نفی تکلیف قائم شد آن تکلیف فعلی می شود معذر.

مثلا اگر خبر آمد: «شرب العصیر العنبی حرام» به لحاظ مدلول مطابقی حجت نمی باشد چون مدلول مطابقی تکلیف کلی استکه تکلیف کلی منجز نمی شود اما به لحاظ مدلول التزامی که عبارت باشد از: «شرب هذا العصیر حرام علیک» می شود منجز چون مجعول است. به اعتبار این مدولول التزامی است که می گوییم این خبر حجت یعنی منجز است خبری که می گوید: «غسل الجمعه مستحب» به لحاظ مدلول مطابقی حجت نمی باشد اما به مدلول التزامی که «غسل یوم الجمعه لیس بواجب علیک» حجت و معذر است.

این را دقت کنید اما در نحوه تنجیز و تعذیر فرق است بین مبنای برائت عقلیه و احتیاط عقلی. چون تکلیف شرعی فعلی تارة معلوم و تارة مجهول و تارة محتمل است. در یک مورد مورد اتفاق شده است که اطاعت چنین تکلیفی عقلا بر عبد واجب نمی باشد که تکلیفی غیر محتمل باشد مثلا این مایع نجس باشد و به حرمت این جاهل باشیم یا غفلتا یا عن جهل مرکب تقریبا اتفاق نظر است که امتثال واجب نمی باشد[1] چرا که یا فعلی نیست کما علیه المشهور یا منجز نمی باشد کما علیه المرحوم صدر.

[1] گفته شد « تقریبا اتفاق نظر است که امتثال واجب نمی باشد» چرا که ما قائلیم که این جهل مرکب اگر عن تقصیر باشد امتثال واجب و شخص در مخالفت مستحق عقوبت بر مخالفت می باشد. (اس مد حدود ۹۷/۰۱/۲۴)

تکلیف فعلی معلوم که متعلق علم من است مورد اتفاق است که اطاعت این تکلیف عقلا بر عبد واجب است اما اگر تکلیف فعلی محتمل باشد یعنی مجهول و معلوم نمی باشد مشهور می گویند امتثال عقلا واجب نمی باشد اسم این مبنا را برائت عقلیه می گذارند و غیر مشهور می گوید که اطاعت واجب است که به اینها قائلین به احتیاط عقلی می گویند.

حال می رویم در منجزیت و معذیرت خبر ثقه را بررسی کنیم اگر خبر ثقه بر تکلیف فعلی واقع شد این تکلیف فعلی منجز است و منجز آن یکی بیشتر نمی باشد که خبر ثقه باشد. این در نزد برائت عقلیه ها. اما در نظر احتیاط عقلی ها آن تکلیف فعلی منجز است به دو منجز یکی احتمال و یکی خبر ثقه است.

پس قائلین به برائت تنجز را پذیرفتند به یک منجز که خبر ثقه باشد و قائلین به احتیاط عقلی تنجز را پذیرفتند به دو منجز احتمال و خبر ثقه.

اگر یک خبر ثقه بر عدم تکلیف فعلی اقامه شود آن تکلیف فعلی معذر است که در نزد برائت عقلیه دو معذر است یکی خبر ثقه و یکی عدم العلم که جهل باشد.[1] اما در نزد احتیاط عقلی ها یک معذر بیشتر نمی باشد و آن یک معذر عبارت است از خبر ثقه جهلش دیگر عذر نمی باشد چرا که احتمال را منجز می دانیم نه علم را.

این بحث نظری است و ثمره عملی ندارد.

پس خبر ثقه منجِّز، تکلیف را منجَّز می کند حال یا به دو منجِّز یا یک منجِّز و در نفی تکلیف فعلی آن تکلیف فعلی معذَّر است یا به یک معذِّر یا به دو معذِّر بنا بر اختلاف در مبانی.

این نسبت به حجیت خبر واحد در باب تکالیف.

---

[1] دقت کنید بنا بر قبول برائة عقلیه ما قائلیم که اصل عقلی در عرض اماره موافق جاری می شود بخلاف اصل شرعی که در اصل شرعی که موضوع آن شک در تکلیف است این شخص تعبدا شاک در تکلیف نمی باشد اما در اصل عقلی موضوع آن عدم البیان بر تکلیف است و این شخص بیان بر تکلیف ندارد بلکه بیان بر عدم تکلیف دارد لذا جاری می شود.

الجهة الثالثة: فی حجیة الخبر فی الاعتقادات.

آیا خبر ثقه حجیت یا خیر ؟ اگر حجیت است به کدام معنا؟

مقدمه: در تفسیر عقائد.

کلا در نظر فقهاء اعتقادتا سه قسم است :

قسم اول: اعتقاداتی که تحصیلش بر هر مکلفی واجب است عقلا توحید و رسالت نبی اکرم این دو مورد اتفاق است همین که در سن تمییز باشد کفایت می کند بر این وجوب عقلی که بعد از تمییز این وجوب عقلی می آید. اما شرعا اعتقاد به توحید لازم نمی باشد.

اما اعتقاد به معاد وعدالت اختلاف است که شرعی است یا عقلی.

قسم دوم: اعتقادای که تحصیل آن شرعا لازم است و آن هم دو مسئله است گفته شده است یکی امامت بر هر مکلفی بلکه هر مسلمانی بلکه هر شخصی که برود اعتقاد به امامت و عدالت را در خود ایجاد کند. یکی تحصیل اعتقاد به معاد جسمانی در نظر مرحوم خوئی تحصیلش شرعا واجب است مصباح ج ۲ ص ۲۷۴.

عدالت. تقریبی گفته اند که اگر آن تقریب را بگوییم وجوبش عقلی می شود البته متعرض آن نشده اند یعنی همان بیانی که در مورد وجوب عقلی توحید و رسالت گفته اند را می توانیم در مورد عدالت هم بیارویم.

قسم سوم:

اعتقادی که تحصیلش عقلا و شرعا لازم نمی باشد مثلا اعتقاد به وجود رجعت یا عالم برزخ نزد کسانی که قائل به وجود برزخ می باشند یعنی عالمی که بین عالم دنیا و عالم قیامت است یعنی انسان بعد از به دنیا آمدن در سه عالم زندگی می کند عالم دنیا و عالم برزخ و عالم قیامت یعنی هر انسانی در این سه عالم زندگی می کنند. یعنی همانطور که الان ادراک داریم و خوشحالیم و ناراحت هستیم همین کارها را در دو عالم دیگر داریم.

متکلمین منکر عالم برزخ بودند همینطور مشائیین و فقط حکمت متعالیه و فقهاءمتاخر از حکمت متعالیه قائل به عالم برزخ می باشند. این هم قسم سوم.

حالا می خواهیم ببینیم خبر ثقه در کدام سه قسم حجت است؟ چه معنایی دارد؟

از قسم سوم شروع می کنیم یعنی اعتقاداتی که تحصیل آن عقلا و شرعا لازم نمی باشد حالا اگر خبر ثقه ای خبر دارد از وجود رجعت و عالم برزخ آیا این خبر حجت است یا خیر؟

مرحوم خوئی فرمودند این خبر حجت است و ما می توانیم قلبا التزام پیدا کنیم بر این عمل. رجعت عمل ندارد مثل روزه و نماز نمی باشد که باید نماز بخوانیم و روزه بگیریم ایشان می فرمایند که بر اساس این خبر می توانیم التزام قلبی پیدا کنیم بر وجود رجعت و بر اساس این حجت می توانیم عقد القلب پیدا کنیم. ،،،،

حجیت را به معنای جواز عقد القلب و التزام عقلی پذیرفته اند.

مناقشه:

این فرمایش ایشان را نپذیرفتیم به سه اشکال:

اشکال اول: اشکال مبنایی است ما چیزی به عنوان عقد القلب نفهمیدیم ما یک اعتقاد داریم که تصدیق می باشد اما چیزی به عنوان عقد القلب غیر اعتقاد ما نفهمیدیم و اعتقاد امری است غیر اختیاری و ایشان تصریح می کنند یک امر اختیاری جوانحی است.

اشکال دوم: سلمنا عقد القلبی داریم می گوییم که اگر ضعیف هم خبر داد عقد القلب جایز است چرا که ما دلیلی بر حرمت این عقد القلب نداریم.

اشکال سوم:

از ایشان می پرسیم این حجیت به چه معناست؟ اگر به معنای اصولی است که در معنای اصولی باید خبر ثقه تعلق بگیرد به تکلیف فعلی این خبر که گفته است که در آخر الزمان رجعت است نه به مدولول مطابقی و التزامی دال بر تکلیف فعلی نمی باشد.

ایشان عقد القلب را هم واجب نمی داند و جایز می داند. &&

اگر مراد حجیت منطقی است که یعنی قیاس این قیاس نمی باشد.

اگر مراد حجیت عرفی است یعنی ایها الناس در آخر الزمان رجعت است اگر مراد این باشد به نظر ما در نزد عرف در این امور به خبر ثقه احتجاج کردن جایز نمی باشد.

خود ایشان تصریح کرده اند که حجت است به لحاظ عقد القلب نه به لحاظ اسناد و الا به لحاظ اسناد تمام اخبار ثقه این مقدار اسناد را می آورد که حجت اصولی معنا دارد.

[1]قسم دوم: عقیده ای که تحصیلش شرعا واجب است مثل عقیده به معاد جسمانی تارة از اخباری که بر معاد جسمانی داریم علم حاصل می شود اینجا حجیت معنا ندارد چرا که اگر از خبر ضعیف هم علم حاصل شده به وظیفه عمل کردیم و علم حاصل شده است حجیت معنا ندارد.

اما اگر علم حاصل نشد اگر تحصیل علم ممکن نیست تحصیل واجب نمی باشد چرا که تمام واجبات و تکالیف شرعیه مشروط به قدرت است و اما اگر تحصیل علم ممکن باشد می تواند این خبر ثقه جایگزین علم شود یا خیر؟ ما می گوییم جایگزین علم نمی شود و برای ما واجب تحصیل علم است و خبر ثقه از افراد علم نمی باشد اشکال شده است در اینصورت که از خبر ثقه علم حاصل نشده است و تحصیل علم هم ممکن است خبر ثقه حجت است چرا که ثقه جایگزین علم طریقی و موضوعی می شود ،،،

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۲/۲۳.

مرحوم خوئی مناقشه کرده اند و گفته اند این کلام نادرست است علم سه قسم ااست علم طریق یو علم موضوعی طریقی و علم موضوع صفتی خبر ثقه جایگزین موضوع صفتی نمی شود و در اینجا علم موضوعی صفتی است. در اصول گفت شده است که اماره جایگزین علم طریقی و علم موضوعی طریقی می شود.

در همان آدرس قبلی.

مناقشه:

نه با اصل مطلب و نه با اشکال مرحوم خوئی موافق می باشیم.

کسانی که قائل می باشند که اماره جایزگین علم می شود در جایی اس که علم موضوع تکلیف باشد در اینجا علم متعلق تکلیف است و اماره جایگزین علمی که متعلقی است نمی شود بلکه جایگزین موضوعی طریقی می شود. علم در اینجا علم در متعلق است.

موضوع مکلف است بر مکلف واجب است تحصیل علم به معاد جسمانی.

تحصیل یعنی ایجاد علم که خود علم است.

این هم قسم دوم.

در قسم دوم خبر ثقه موصوف به حجیت نمی شوند.

اگر چه ما قبلا گفتیم اماره جایگزین فقط علم طریق می شود و جایگزین علم موضوعی نمی شود.

اما قسم اول اعتقاداتی که عقلا واجب است مثل علم به توحید.

تاره از خبر ثقه برای ما علم حاصل شد کفته است خدایی است و رسولی است و برای عمل ما حاصل شد تارة گفته می شود که در اینجا علم تقلیدی کافی است آنجا علم تقلیدی حاصل می شود و کفایت می کند اما خبر ثقه حجت نیست چرا که خبر ضعیف هم بیاید باز وظیفه ا نجام شده است و امااگر گفته اند که باید این علم استدلالی

باشد این مرادشان استدلال عرفی باشد نه منطقی مثلا این عالَم بسیار عظیمی است و بدون خالق نمی شود در اینجا این می شود استدلال عرفی است. اینکه گفته اند تقلید در این مسائل جایز نمی باشد مراد تقلیدی است که اعتقاد ندارد اما از باب تقلید می گوید که توحید است اما اگر علم حاصل شود این کفایت می کند. اما در نظر کسانی که استدلالی باید باشد این اعتقاد این اعتقاد باید استدالال عرفی باشد نه استدلال منطقی قدما قائل بودند که باید استدالالی باشد البته استدلال عرفی و متأخرین گفته اند که اگر تقلیدی هم باشد کفایت می کند.

مثلا می گوید این همه عالم و ملا آمدند و قائل به توحید و رسالت بودند مثل فارابی و بو علی سینا مگر می شود این ها اشتباه کنند لذا علم و اعتقاد به توحید و رسالت پیدا می کند این کفایت می کند در اعتقاد استدلالی عرفی.

اگر گفتیم علم حاصل شد این جا حجیت معنا ندارد اما اگر تحصیل علم نشد و ممکن هم نبود در اینجا نمی تواند خبر ثقه حجت نمی باشد چرا که حجیت در تکالیف شرعیه است ،،،اما اگر مطالعه و فکر کردیم و این اعتقاد به توحید حاصل نشد فقهاء قائل هستند که استحقاق عقوبت ندارد چرا که عقوبت شخص عاجز در مخالفت عقلا قبیح است.

مرحوم آخوند در هامش کفایه فرمودند که یستحق العقوبته ص ۳۳۱ چرا که و لو قدرت ندارد علم پیدا کند به خاطر اینکه عقوبت الهی بر اساس بعد است کما اینکه ثواب الهی بر اساس قرب است و بعد وقرب الهی بر اساس خبث و عدم خبث باطنی است این عدم علم ناشی از خباثت ذاتیه شامل شده است و الذاتی لا یعلل. دیگر سوال نمی کنند که نمک چرا شور است چون این شوری مقتضای ذاتش است و ذاتی است. خوب این شخص ذاتا بعید است و عقوبت می شود. خداوند عقوبتش نکرد این عقوبت ذاتی این شخص است. این فرمایش ایشان با توجه به مبانی جبری ایشان درست است اما بنا بر مبنای قوم درست نمی باشد که عقوبت دائر مدار اعمال اختیاری انسان است نه قرب و بعد.

الجهة الثالثه: حجية الخبر فی غير مورد العقيده كالتفسير و التاريخ و ...

مثلا روایات داریم در مورد داستان اولاد حضرت آدم یا عمر حضرت نوح یا روایات تفسیری ایا این اخبار حجت است یا خیر؟ این بحث بیش از مباحث دیگر مفید است. خبر واحد در امور طبی و سماء و ادبی و تاریخی و ....

این اخبار موصوف به حجیت می شود یا خیر؟

مرحوم خوئی فرمودند بنا بر یک مسلک موصوف می شود و بنا بر یک مسلک مصووف نمی شود.

بنا بر نظر ما که امارات را جعل علما و علم اعتبار کرده است اینها موصوف به حجیت می شود. چرا؟ چون ما در ورایات داریم اخبار به غیر علم حرام است خوب شارع چه گفته است خبر الثقه علم پس من اگر اخبار کنم مستندا به خبر ثقه اینجا اخبار به علم می شود و اخبار به غیر علم نمی باشد لذا خبر ثقه بر چنین شخصی حجت است و می تواند اخبار کند مستندا به این خبر. مثلا می گویم که از عمر حضرت آدم هفت هزار سال می گذرد و مستندا من یک خبر ثقه است ولی علم ندارم اما این اخبار من می شود اخبار مع العلم.

اما بنا بر مسلک مرحوم آخوند دیگر خبر متصف به حجیت نمی شود چرا که آخوند فرمودند جعل الامارة منجزا و معذرا نگفته است که جعل علم کرده است خوب در قصه خودمان اگر خبر دادم از زمان حضرت آدم هفت هزار سال می گذرذ؟ خیر نه علم دارم و نه جایگزین علم و این خبر ثقه زمانی به درد می خورد که مضمون آن تکلیف باشد و اینجا تکلیف نمی باشد. لذا قول من می شود اخبار بلا علم.

مرحوم خوئی هم امارات را منجز می داند اما درلسان شارع چطور جعل شده است که در نظر مرحوم خوئی که تابع مسلک میرزا می باشند این است که شارع جعله علما ولی مرحوم آخوند می فرمایند که جعله منجزا و معذرا.

این فرمایش مرحوم خوئي.

مناقشة:

اگر بحث مبنایی کنار بگذاریم که چه جعل شده و این دو مبنا را بپذیریم.

دو اشکال بر ایشان وارد است :

اشکال اول: بنا بر مبنای شما اخبار جایز است و در مبنای آخوندد جایز نمی باش این معنایش حجیت نمی باشد حجیت سه معنا داشت که دو حجیت منطقی و عرفی را کاری نداشتند بریم سراغ حجیت اصولی ،،،،،

نسبت به مضمونش هم حجت و معذر نمی باشد نه معذر و نه منجز است نه به لحاظ مضمونش و نه به لحاظ جواز اخبار نه معذر و نه منجز است.

نکته قبل گفتیم معذر یا منجز باشد باید به لحاظ مضمون منجز و منعذر نمی باشد بلکه به لحاظ اخبار منجز و معذر می باشد.

معنای تعذیر و تنجیز یعنی مخالفت کنم ،،،، این اخبار واقعا جایز می باشد نه اینکه من حرامی را مرتکب شدم اما به لحاظ خبر ثقه عقوبت نمی شوم. ،،،، اخبار و روایات ثقه نسبت به فتوای فقیه معذر و منجز نمی باشد افتائش واقعا حلال می باشد نه ینکه فعل حرامی را انجام داده باشد و معذر داشته باشد.

اشکال دوم:

این روایت اخبار بلا علم حرام است این علم را به معنای عرفی قطع و اطمینان گرفته است قبول نکردیم گفتیم مراد از این علم به مناسبت حکم و موضوع و ارتکازات عرفی این استکه یعنی علم و اطمینان و اماراتی که عقلاء در اخبار به آن عمل می کنند نباشد وقتی موضوع این شد و لو مسلک آخوندی شویم آیا عقلاء در مقام اخبار بر خبر ثقه استناد می کنند یا خیر؟ بله پس خبر او خبر اخبار عن علم می باشد. یعنی اخبار بلا حجة اعم از حجیت ذاتی و جعلی و اعتباری.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث که در غیر اعتقادات و ،،،،

نکته:

گفتیم خبر ثقه در امور تکوینی و تاریخی موصوف به حجیت می شود فقط در اخبار مثلا یکبار می گوییم از زمان حضرت آدم هفت هزار سال می گذارد می گوید مستند تو در اخبار چه می ابشد می گوییم خبر ثقه . یکبار می گوید دلیل شما بر این مدعا چه می باشد نه اخبار تو بر این مطلب؟ اینجا دیگر عرفا نمی توانم به روایت استناد کنم. یعنی حجیت عرفی هم نمی باشد. باید اموری را بگویم که درنظر عرف حجت است.

همینکه خبر ثقه واسطه شد از آنجا که نتیجه تابع اخص مقدمتین است اینجا دیگر خبر معصوم نمی باشد.

اگر هم متشرعه قبول می کند چون ملتفت نمی باشد یعنی اگر التفات بدهیم که این را ثقه گفته است و شاید اشتباه کند و متلفت که شود قبول نمی کند.

حجیت عرفیه را در اخبار پذیرفتیم اما در مخبر به حجیت عرفیه را هم نپذیرفتیم.

هذا تمام الکلام فی الخبر الواحد.

الأمارة السادسة: الظن.[1]

گفته شده است یکی از امارات «ظن» است اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد آن تکلیف می شود منجز و اگر به عدم آن تعلق گیرد می شود معذر.

تعریف الظن: الأعتقاد الراجح.

«ظن» یعنی احتمال راجح که اعم است که شامل اطمینان هم می شود در مقابل قطع است. در مقابلش قطع و وهم و شک است.

آیا ظن یکی از امارات هم می باشد؟ وقتی شامل اطمینان می شود از آن حیث که ظن است ـ نه بما هو اطمینان ـ حجت است یا خیر؟ لذا کسانی که قائل به حجیت اطمینان می باشند از باب اینکه اطمینان است نه بما هو ظن. ما هم می گفتیم منجز است بما هو احتمال.

دلیل الأنسداد فی اثبات حجیة الظن: یشتمل علی خمسة مقدمات:

پس ظن جامع بین ظن و اطمینان است. اگر ظنی برای ما بر تکلیف فعلی یا عدم تکلیفی فعلی پیدا شد آیا حجت است یا خیر؟ آیا منجز و معذر است یا خیر؟ جماعتی گفته اند این ظن منجز است و معذر. به وجوهی استدلال کرده اند و عمده آن آن یک وجه است که موسوم شده است به «دلیل انسداد» بر حجیت یعنی منجزیت و معذریت ظن. چرا اسمش را دلیل انسداد گذاشته اند؟ چرا که مشتمل بر مقدماتی است که یکی از این مقدمات انسداد باب علم است.

---

[1] سه شنبه ۹۷/۰۱/۱۴.

ظنی که گفته می شود اعم از ظن نوعی و شخصی است. مراد ظن مکلف است از هر سببی حاصل شود نوعی باشد یا شخصی.

حال می خواهیم ببینیم که این دلیل انسداد تمام است یا خیر؟ و اگر تمام است نتیجه چه می باشد چرا که کسانی که قائل به تمامیت بوده اند در نتیجه یکی نشده اند و اختلاف کرده اند و کسانی هم که قائل به عدم تمامیت شده اند بر فرض تمامیت بحث کرده اند و در نتیجه اختلاف پیدا کرده اند.

این را دقت کنید این دلیل مشتمل بر پنج مقدمه است این پنج مقدمه را به ترتیب کفایه ذکر می کنیم و در ذیل هر مقدمه، آن را توضیح می دهیم بعد از تمام توضیحات تمام مقدمات، وارد در نقد این مقدمات می شویم.

[1]المقدمة الاولی: علم المکلف بوجود تکالیف فعلیة فی الشریعة.

گفته اند هر مکلفی علم دارد که تکالیف فعلیه کثیره ای را در شریعت دارد.

توضیح مطلب:

تکلیف یعنی وجوب و حرمت می دانید که تکلیف که وجوب و حرمت باشد دو قسم دارد کلی که جعل می گوییم و به تکلیف جزئي مجعول یا تکلیف فعلی می گوییم. «وجوب الحج علی المکلف المستطیع» این جعل و تکلیف کلی است چرا که به لحاظ موضوع کلی است و جعل می گویند چون این تکلیف کلی فقط تابع تشریع و جعل می باشد و چیز دیگری نمی خواهد زمانی در عالم اعتبار و واقع محقق می شود که تشریع و جعلی باشد و نیاز به چیز دیگری ندارد. در واقع اسم السبب را روی مسبب گذاشته اند.

[1] کفایه ص ۳۱۱.

در مقابل تکلیف جزئی داریم که عبارت است از: «وجوب الحج علی زید» خوب چرا جزئی می گویند؟ چرا که موضوع آن جزئی است و فعلی می گویند چون طلب، فعلی است نه تقدیری و مجعول می گویند چون آنچه که به عهده من می آید وجوب الحج علی زید است نه وجوب الحج علی المکلف المستطیع. خوب این مجعول انحلالی است و به تعداد مکلفین وجوب الحج داریم. خوب کدام متصف به تنجز و تعذر می شود؟ این مجعول است که متصف به تنجز و تعذر می شود. کسی که قائل به رسالت پیامبر اکرمﷺ شد این از مسلمات است که ما در شریعت تکالیف فعلیه ای داریم یعنی پاره ای از اعمال بر من واجب و حرام است فعلا مثل وجوب نماز ظهر امروز بر من و حرمت شرب این خمر بر من و حرمت گفتن این دروغ بر من.

اجمالا می دانم که من تکالیف فعلی کثیره ای دارم یا فعلا یا در آینده و در منجزیت علم اجمالی فرق نمی کند بین فعل اجمالی به لحاظ الان یا به لحاظ آینده چه فعل دفعی چه تدریجی.

مقدمه اول انه یعلم اجمالا بثبوت تکالیف کثیره فعلیة فی الشریعة. این از واضحات است برای کسی که معتقد به رسالت نبی اکرمﷺ باشد برای او این علم حاصل می شود که تکالیف فعلیه کثیره ای بر عهده ما است.

این مقدمه اول.

المقدمة الثانیة: انسداد باب العلم و العلمی فی کثیر من التکالیف.

مقدمه دوم این است که باب علم و علمی نسبت به کثیری از این تکالیف بر ما منسد است باب علم یعنی باب قطع علم در اصطلاح اصولیین یعنی قطع علمی یعنی اماراتی که ما قطع داریم به حجیت آن. پس اصول عملیه را نمی گیرد. بله ما تکالیفی داریم که قطع به تکلیفیت آن داریم مثل وجوب نماز و صوم و تکالیفی داریم که برای ما غیر مقطوع است که اکثر تکالیف باشد و اماراتی بر تکالیف که قطع به حجیت آن

امارات داشته باشیم نداریم. پس اکثر تکالیف معلوم بالاجمال اکثرا باب علم و علمی یعین باب قطع و اماره ای که قطع به حجیت داشته باشیم در مورد آنها منسد است.

المقدمة الثالثة: عدم جواز الاهمال فی هذه التکالیف عقلا.

مقدمه سوم این است که آیا در باب این تکالیف معلوم بالاجمال می توانیم اهمال کنیم و اطاعت نکنیم؟ خیر، عقلا جایز نمی باشد یعنی ما رجوع به عقل می کنیم و می گوییم جناب عقل ما تکالیف شرعیه داریم که بالاجمال معلوم است و باب علم و علمی هم برای ما منسد است آیا در مخالفت این تکالیف ما مستحق عقوبت می باشیم؟ اگر مخالفت کنیم با این تکالیف آیا عقوبت الهی قبیح است یا خیر؟ عقل می گوید که شما در مخالفت با این تکالیف مستحق عقوبت هستید و اهمال اینها جایز نمی باشد.

المقدمة الرابعة: عدم امکان أو وجوب الاحتیاط التام أی فی جمیع أطراف العلم الإجمالی.

مقدمه چهارم این است که ما می دانیم که برای ما احتیاط تام واجب نمی باشد احتمال نمی دهیم شارع مقدس از ما احتیاط تام را خواسته باشد بگوید که هر جا احتمال وجوب فعلی را می دهی انجام بده و هر جا احتمال حرمت را می دهی ترکش کن این احتمال را نمی دهیم بعضی اوقات جوازش را هم احتمال نمی دهیم و آن جایی است که که احتیاط مخل به نظام فردی یا اجتماعی باشد.

مثلا ما احتمال می دهیم که این تخم مرغ در هزار سال پیش غصبی بوده است تخم مرغی که مرغ این تخم مرغ از آن بوده است در نظر فقهاء اگر این تخم مرغ اثر یک مرغ غصبی در هزار سال پیش بوده است خوردنش حرمت فعلی دارد اما منجز نمی باشد.

سیره قطعیه مشترعه بوده است که احتیاط تام واجب نبوده است. خوب پیامبر و إمام علیهما السلام علم غیب داشته اند به حلیت یا حرمت اما اصحاب ائمه که علم غیب نداشته اند و تخم مرغ و شیر و گوشت می خوردند و احتیاط نمی کرده اند.

خوب این مخل به نظام است باید برویم در بیابان و خودمان پرنده ای را صید کنیم.

از یک طرف دیگر هم این احتمال را هم نمی دهیم در همه این تکالیف رجوع به اصل کنیم همه جا که نمی دنیم حرام است یا حلال یا واجب است یا واجب نمی باشد این برائت را جاری کنیم احتمال نمی دهیم شریعت بر اساس اصول علمیه و تکالیف ظاهریه باشد. و ضمن اینکه اگر در همه موارد شبهه به اصول عملیه عمل کنیم قطع هم حاصل می شود که مخالفت عملیه کرده ایم.

المقدمة الخامسة: العمل بالتکالیف غیر المظنونة ترجیح المرجوح علی الراجح القبیح العقلی.

اما مقدمه پنجم: پس تا اینجا معلوم شد تکالیف ما معلوم بالتفصیل نمی باشد و معلوم به امارات علمی نمی باشد پس تکالیف ما یا موهوم یا مشکوک یا مظنون می باشند مثلا نسبت به اناء احتمال وهمی حرمت آن را می دهیم و تارة احتمال شکی و تارة احتمال ظنی می دهیم به حرمت. خوب چه کنیم؟ اگر بگوییم به تکالیف ظنیه عمل نکنیم و به دیگر احتمالات عمل کنیم این لازم می آید ترجیح مرجوح بر راجح چون احتمال اصابه در موهومات و مشکوکات اضعف است از احتمال اصابت در مظنونات.

النتیجة من المقدمات: المتعین وجوب العمل بالتکالیف المظنونة فی باب الانسداد و هذا عبارة اخری من حجیة الظن.

خوب پنج احتمال را کنار هم بگذاریم وظیفه ما نسبت به علم اجمالی به تکالیف فعلیه چه می باشد؟ به عبارت دیگر وظیفه ما در قبال تکالیف فعلیه معلومه بالاجمال چه می باشد؟

اگر بگوییم اهمال کنیم خلاف مقدمه سوم است و اگر بگوییم احتیاط تام کنیم خلاف مقدمه چهارم است اگر بگویید به موهومات و مشکوکات عمل کنیم این مخالف مقدمه پنجم است. نتیجه باید به تکالیف مظنونه عمل کنیم که نتیجه اش با حجیت ظن یکی است.

نتیجه این مقدمات خمس این می شود که می توانیم تکالیف مظنونه را عمل کنیم اثباتا باشد انجام دهیم نفیا باشد ترک کنیم.

این مقدمات و نتیجه. ابتداءا وارد می شویم در تک تک مقدمات که آیا تمام است یا خیر؟ و بعد وارد می شویم در نتیجه که بر فرض تمامیت مقدمه نتیجه حجیت است یا خیر؟

المناقشات:[1]

فی المقدمة الاولی:

مقدمه اولی این بود که ما در مجموع شبهات علم اجمالی داریم به تکالیف فعلیه[2] که مقتضای این علم اجمالی این است که باید در این اطراف شبهات احتیاط کنیم. این چنین علمی را ما داریم.

مثل اینکه من علم داریم در مجموعه این اناءات پاره ای از آنها نجس است معلوم است که من باید در آن مجموعه احتیاط کنم پس وجود علم به تکلیف فعلی در مجموع شبهات مثل اینکه ما در اینجا صد اناء داریم ده اناء را می دانیم طاهر است و ده اناء را می دانیم نجس است و هشتاد اناء مشکوک است که می دانیم برخی نجس است ما نحن فیه از این قبیل است پاره ای افعال می دانیم تکلیفی نداریم مثل خوابیدن و راه رفتن آب

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۰۱/۱۵.

[2] منشأ این علم ما به وجود تکالیف این است که اگر این علم نباشد اصلا رسالت لغو است یعنی فرض این است که اینها قائل به رسالت می باشند و مقوم رسالت شریعت است. بله ما جاء به النبی که مقوم رسالت است عمده آن شریعت است. گفته نشود که رسولان آمده اند برای اثبات توحید چرا که رتبه توحید مقدم بر رسالت است و رسالت اصلا نمی تواند توحید را اثبات کند و اثبات توحید امری است عقلی. (ق ک اص اس مد حدود دق ۱۶ ۹۷/۰۱/۲۷).

خوردن و تکلم و پاره ای را می دانیم که حرام است مثل دروغ گفتن و عمل نا مشروع و بعضی مشکوک است مثل وجوب نماز آیات در زمان وقوع طوفان و حرمت شرب توتون.

پس سه دسته شد. در ما نحن فیه مثل این است که ما شبهاتی داریم که نمی دانیم که تکلیفی داریم یا خیر. پس مقدمه اول این است که ما علم اجمالی داریم به تکلیف فعلیه در شبهات و شبهات مواردی را گفته می شود که ما در آنها نمی دانیم تکلیف داریم یا خیر. یعنی مکلف افعال خود را که نگاه می کند می بیند که سه دسته عمل دارد پاره ای که می داند مباح است و پاره ای که می داند تکلیف دارد و پاره ای نمی داند که تکلیف است یا خیر. می تواند شبهاتی باشد و علم اجمالی هم نباشد مشکوک شده اند و نمی داند که در این شبهات تکالیف دارد یا خیر؟ چرا که علم تفصیلی به تکلیف یا عدم تکلیف ندارد لذا می شود مشکوک و علم اجمالی است یعنی می داند بعضی تکلیف فعلی می باشند.

این مقدمه تمام نمی باشد و این علم اجمالی منجز نمی باشد چرا؟در مبحث علم اجمالی می آید که اگر ما یک علم اجمالیی داشته باشیم که به تعداد اطراف آن علم، در یک دایره کوچکتر معلوم بالاجمال یا تفصیل داشته باشیم آن علم اجمالی منحل می شود. مثلا صد گوسفند داریم و علم اجمالی داریم بعضی از اینها غصبی است اما چه قدر است نمی دانیم اما می دانیم از ده تا کمتر نمی باشد احتمال دارد ده تا یا سی تا یا بیست تا باشد در گوسفندهای سیاه تفحص کردیم و ده گوسفند غصبی را پیدا کردیم از روی قرائن یا اینکه بالتفصیل نفهمیدیم بلکه بعدا فهمیدیم در گوسفندهای سیاه حداقل ده تا غصبی است.

پس یک علم اجمالی دارم که از این گوسفندها ده تا غصبی است و یک علم تفصیلی یا اجمالی داریم که ده تا از گوسفندهای مشکی غصبی است. آیا در گوسفند سفید باید احتیاط کرد و علم اجمالی منجز است؟

یک قول این است که علم اجمالی منحل نمی شود مطلقا و باید احتیاط کند در گوسفندهای سفید.

یک قول این که حقیقتا منحل می شود به علم تفصیلی به وجود گوسفند غصبی در گوسفند های سیاه و شک بدوی در وجودگوسفندهای غصبی در بین گوسفندهای سفید.

قول سوم اینکه علم اجمالی منحل می شود حکما نه حقیقتا یعنی هنوز علم اجمالی داریم به غصبی بودن مقداری از گوسفندهای این مجموعه چرا که احتمال دارد تعدد گوسفندان غصبی بیشتر باشد اما حکما منحل است به این معنا که نسبت به گوسفندهای سفید برائت را جاری می کنم[1] اما نسبت به گوسفندهای سیاه احتیاط می کنم. اما در عین حال علم اجمالی دارم که در میان این مجموعه بزرگ تعدادی از گوسفندها غصبی است یعنی احتمال می دهیم در بین گوسفندهای سفید هم باشد.

ما قول سومی می باشیم گفتیم علم اجمالی باقی است و حکما منحل است و ما نحن فیه این طور است ما می دانیم در مجموعه شبهات تکالیفی است این شبهات دو دسته هستند یک دسته شبهاتی که در مورد آنها خبر ثقه داریم بر تکلیف و یک دسته که خبر ثقه بر وجود تکلیف نداریم من می دانیم در مجموعه شبهات تعدادی تکلیف وجود دارد که حد اقل صدتاست و در آن شبهاتی که خبر ثقه بر تکلیف داریم تعدادی تکلیف است که کمتر از صدتا نمی باشد در اینجا علم اجمالی کبیر تبدیل به علم اجمالی صغیر می شود لذا می توانم در شبهاتی که خبر ثقه نداریم برائت جاری کنیم دیگر احتیاط لازم نمی باشد.

پس مثلا ما هزار شبهه داریم که در هر کدام از آنها احتمال تکلیف می دهیم و فرضا اماره بر تکلیف در مورد دویست تا داریم و ما احتمال حداقل صد تا تکلیف در این موارد شبهه تکلیف است و در مواردی که اماره بر تکلیف داریم می دانیم حداقل

[1] چرا که در این علم اجمالی باقی مانده احتمال می دهم که معلوم بالاجمال من همان معلوم بالاجمال در گوسفندان سیاه باشد لذا در گوسفندان سفید شک بدوی دارم لذا برائت را جاری می کنم.

صد تا تکلیف است در اینجا نسبت به هشتصد مورد دیگر برائت را می توانیم جاری کنیم و فقط نسبت به این دویست مورد اماره نمی توانیم برائت جاری کنیم. بنابراین علم اجمالی منحل می شود حکما لذا موارد شبهاتی که اماره بر تکلیف در مورد آنها نداریم حکما از علم اجمالی بیرون می آید.

نکته:

خوب الان این عصیر عنبی است و نمی دانم درشریعت عصیر عنبی حرام است یا خیر کجا خبر ثقه آمده است و گفته است این عصیر عنبی حرام است که الان ما از تمام عصیرهای عنبی احتراز می کنیم؟ در حالیکه قرار بود فقط در دایره شبهاتی که اماره داریم احتیاط کنیم؟ این را قبلا گفتیم روایتی که آمده است گفته است «عصیر عنبی حرام» است مدلول التزامی آن این است که: «شرب هذا العصیر حرام علیک».

پس علم اجمالی به وجود تکالیف در اینجا منجز نمی باشد چراکه در موارد شبهات ما علم اجمالی داریم اما این علم اجمالی کبیر منحل می شود حکما به علم اجمالی صغیر و شک بدوی.

در اینجا ما فقط نظر به مقدمه اول داریم با قطع نظر از مقدمه دوم یعنی قبول کردیم ما علم به تکالیف نداریم اما علمی بر وجود تکالیف داریم.[1]

خوب حال اگر بخواهیم در مورد تمام شبهات احتیاط کنیم به حرج می افتیم و لکن اگر بخواهیم در مواردی که اماره بر تکلیف داریم احتیاط کنیم دیگر عسر و حرجی درکار نمی باشد. کما اینکه مومنین الی زماننا هذا در دایره این علم اجمالی صغیر احتیاط می کنند.

---

[1] این اشکال مبتنی بر رد مقدمه دوم است اگر آن مقدمه را قبول نکنیم این اشکالِ متفرع بر آن، درست می باشد لذا این اشکال با توجه به مقدمه دوم درست نمی باشد چراکه انسدادی ها قائل نبودند که اماره بر تکلیف ما داریم چراکه باب علمی را هم منسد می دانند گفته نشود که اگر باب علمی را هم منسد بدانند و قائل به حجیت ظن شوند باز این علم اجمالی منحل می شود به این بیان که علم اجمالی دارند که در دایره تکالیف مظنونه هم تکالیفی وجود دارد لذا آن علم اجمالی کبیر به این علم اجمالی در دایره مظنونات کوچک می شود وعلم اجمالی منحل می گردد. این کلام درست نمی باشد چراکه بر فرض قبول این کلام نتیجه آن احتیاط در باب تکالیف مظنونه و حجیت ظن می باشد که مطلوب انسدادی ها است در حالی که کسی که می خواهد خدشه در مقدمات کند قصد او از حجیت انداختن ظن در ظرف انسداد است.

ان قلت: ما علم اجمالی داریم که در مواردی هم که اماره معتبره بر تکلیف نمی باشد حتما تکالیف فعلیی است.

قلت: این علم اجمالی را نداریم و در آنها شک در تکلیف داریم.

شما سه اناء دارید یقین یکی از این سه اناء نجس است کافی است که یکی را بردارید آیا شما باز علم اجمالی دارید ؟!! خیر اگر دائما عدد علم اجمالی کمتر از مقدار شبهه ای باشد که اماره بر آن داریم در اینجا علم اجمالی از بین می رود خصوصیت علم اجمالی این است که وقتی معلوم بالاجمال را کنار بگذارید این عمل اجمالی از بین می رود. در مثال سه اناء عدد معلوم بالاجمال یک بود که کنار گذاشتیم و علم اجمالی منحل شد.

خوب از کجا علم اجمالی داریم در مورد شبهاتی که اماره معتبر بر تکلیف و اصل منجز تکلیف نداریم حتما یک تکلیف فعلی داریم؟!!!

حتی در مواردی که ما روایت ضعیف بر تکلیف داریم این مقدار به تواتر اجمالی نمی رسد که یکی از این اخبار از معصوم صادر شده است در اینجا هم علم اجمالی بر تکلیف حاصل نمی شود. اما کار میدانی هم نکردیم که این تواتر است یا خیر اما حدس ما بر این است که این مقدار خبر ضعاف نداریم و غالبا اخبار ضعاف در غیر تکلیف است.[1]

اساس این مقدمه می خواست بگوید که این احتیاط تام حرجی است یا ممکن نمی باشد لذا باید به مظنونات عمل کرد که ما گفتیم این علم اجمالی صغیر احتیاطش موجب عسر و حرج نمی باشد.

[1] حتی اگر کسی ادعا کند که در غیر موارد اماره ما علم اجمالی به تکالیفی داریم لذا علم اجمالی منحل نمی شود این باز باعث تمامیت دلیل انسداد نمی شود چرا که عمده اشکال ما در مقدمه دوم است. اما در عین حال با توجه به اینکه تکالیفی که نسبت به آنها أماره داریم خیلی زیاد است وجدان ما می گوید که در دایره شبهاتی که در مورد آنها اماره نداریم علم اجمالی به وجود تکالیف نداریم بلکه شک به وجود تکالیف داریم. (۹۷/۰۱/۲۷)

پس مقدمه اول را نپذیرفتیم و انحلالی حکمی شدیم و از احتیاط در موارد علم اجمالی صغیر، نتیجه عسر و حرجی که در احتیاط تام حاصل می شد را نمی توانیم بگیریم.

[1]فی المقدمة الثانیة: نحن القائلون بانفتاح باب القطعی.

مقدمه دوم این است که باب علم و علمی نسبت به تکالیف فعلیه منسد است یعنی ما راهی نداریم که به تکالیف فعلیه علم پیدا کنیم یا اماراتی بر تکالیف فعلیه اقامه شود که اماریت و حجیت آن مقطوع باشد لذا باب علم و علمی نسبت به تکالیف فعلی منسد است.

این را ما قبول نکردیم بله من نسبت به تکالیف علم ندارم. باب علم برای ما منسد است ما مگر چند تکلیف داریم که بخواهیم قطع به آنها هم داشته باشیم؟!! مثلا من قطع پیدا کنم که روزه امروز بر من واجب است چون امروز ماه رمضان است یا امروز نماز صبح بر من واجب است اما دیگر تکالیف مثل شرب عصیر عنبی حرمت قطعیه ندارد یا آبی که با دست نجس برخورد کرده است یا شرب مائی که با دم برخورد کرده است بر اساس ادله می گوییم شربش حرام است در این که باب علم منسد است این را قبول داریم.

انما الکلام در انسداد با اماریت و علمی است ما دو اماره اصلی و مهم داریم خبر ثقه و ظهور یا قائل به حجیت اینها در نزد شارع می شویم در این صورت باب علمی منسد نیست و ما از کسانی هستیم که می گوییم خبر ثقه و ظهور نزد شارع حجت است.

اگر منکر حجیت خبر ثقه و ظهور شویم یعنی در نظر ما ثابت نشد که در نزد شارع بین ما ظهور و خبر ثقه حجت است یا خیر. اگر ثابت نشود باب علمی منسد است چرا که اکثر تکالیفی که به ما رسیده است از طریق این دو اماره به ما رسیده است. مراد از انکار حجیت یعنی عدم ثبوت حجیت نه اثبات عدم حجیت.

---

[1] شنبه ۹۷/۰۱/۱۸.

اگر تفصیلی شدیم گفتیم ظهور حجیت است و خبر ثقه حجت نیست معنایش این است که اگر ما خبری داشته باشیم سندش قطعی باشد که کتاب باشد و خبر متواتر چون ظهور حجت است آن خبر می شود حجت وقتی به فقه مراجعه می کنیم معظم فقه ما در آیات قرآن و اخبار متواتره نمی باشد در این صورت باب علمی بر ما منسد است که انسداد صغیر باشد. اگر بالعکس گفتیم. گفتیم ظهور حجت نیست و اما خبر ثقه حجت است خوب باب علمی باز مسند است چون اخبار ثقاتی که در مضمون خود صریح باشد این هم خیلی کم است پس اگر بخواهیم باب علمی بر ما منسد نباشد باید قائل شویم یک به حجیت ظهور و دو به حجیت خبر ثقه. مشهور قائلند که کسی قائل نشده است به عدم حجیت ظهور بله قائل داریم که ظهور کتاب حجت نمی باشد که اکثر فقه ما در غیر کتاب است. اما کسی بگوید اصلا ظهور حجت نمی باشد نداریم ما هم قائل شدیم که خبر ثقه حجت است. پس انسداد باب علمی متوقف بر عدم حجیت خبر ثقه است و مشهور بین علماء که ما هم تبعیت کردیم قائل شدیم به حجیت خبر ثقه.

لذا این مقدمه را قبول نکردیم چرا که باب قطع منسد است اما باب قطعی منسد نمی باشد قطعی یعنی اماره ای که قطع به حجیت آن داریم ظهور و خبر ثقه از این نوع امارات می باشند که ما قائل به حجیت آنها به صورت قطعی در نزد شارع می باشیم.

لذا مقدمه دوم در نزد ما تمام نمی باشد. یعنی ما می توانیم نسبت به اکثر تکالیف قطعی داشته باشیم بعد از قول به حجیت خبر ثقه و ظهور.

هذا تمام الکلام فی المقدمة الثانیة.

المقدمة الثالثة: هذه المقدمة تمام عندنا أیضا.

مقدمه سوم این است که جایز نمی باشد که با تکالیف فعلیه در دایره شبهات مخالفت کنیم و آنها را مهمل بگذاریم.

اهمال تکالیف در شبهات یعنی برائت را جاری کنیم در تمام شبهات یعنی هر جا احتمال وجوب و حرمت دادیم برائت را جاری کنیم فقط به وجوب و حرمت قطعی

عمل کنیم کما اینکه قطع داریم به وجوب نماز و حرمت شرب خمر به اینها فقط عمل کنیم. این مقدمه می گوید جریان برائت جایز نمی باشد.

این مقدمه درست است و این مقدمه را قبول داریم.

توضیح التمامیة:

توضیح تمامیت این مقدمه:

ما دو برائة داریم برائت عقلیه و شرعیه.

اما عدم جریان البرائة العقلیه:

علی جمیع المسالک برائة عقلیه در جمیع شبهات جاری نمی شود.

سه مسلک را داریم:

عند المسلک الأول و هم المنکرون لها: عدم الجریان واضح.

مسلک اول مسلک کسانی که منکر برائة عقلیه می باشند و قائل به احتیاط عقلیه می باشند مثل مرحوم صدر. خوب برائت عقلیه نمی باشد که ببینیم که جاری می شود. ما هم قائل به این مسلک می باشیم.

عند المسلک الثانی القائل بها: أن الظن فی ظرف الانسداد بیان.

مسلک دوم بعضی از بزرگان قائلند که در ظرف انسداد ظن به منزله قطع است یعنی بیان است قطع در ظرف انفتاح حجیت ذاتیه دارد و ظن در ظرف انسداد حجیت ذاتیه دارد یعنی بیان است عقلا دقیقا به منزله قطع است در ظرف انفتاح. خوب در جایی که تکالیف مظنون است برائت عقلیه جاری نمی شود چرا که ظن بیان است دقیقا. برائت عقلیه قبح عقاب بلا بیان است و در این جا بیان دارم که ظن باشد. این مسلک مرحوم آخوند است. پس نفی جریان برائت در جمیع شبهات شد چون می خواستیم بگوییم که در جمیع جاری نمی شود که در مظنونات جاری نمی شود و لو در مشکوکها و موهومها جاری شود.

عند المسلک الثالث القائل بها: أن العلم بیان تفصیلا کان أو إجمالا.

مسلک سوم مسلک اول را قبول ندارد قائل به برائت عقلیه است و مسلک دوم را قبول ندارد یعنی می گوید که ظن در ظرف انسداد حجیت ذاتی نمی باشد و فرقی با صورت انفتاح ندارد. مراجعه می کنیم به علم اجمالی این قائل می گوید که در بیان بودن قطع فرقی بین علم تفصیلی و اجمالی نمی باشد. قائل به این قول مرحوم آقای خوئی است.

بنابراین قطع اجمالی که بیان شد ما برائت را در جمیع الاطراف جاری نمی کنیم. مشهور تابع مرحوم خوئی می باشند.

پس برائت عقلیه بنا بر سه مسلک جاری نمی شود.

اما البرائة الشرعیة:

برائت شرعیه یا دلیلش خبر واحد است یا دلیلش آیه شریفه است.

إن کان الدلیل علیها الآیة الشریفة: لا یجری لعدم حجیة الخبر فی ظرف الانسداد.

اگر دلیل برائت شرعیه حدیث رفع باشد حجیت حدیث رفع مشخص نمی باشد چرا که فرض ما انسدادیت است و این حدیث رفع حجیتش قطعی نمی باشد.

إن کان الدلیل علیها الآیة الشریفة:

عند القول بعدم حجیة الظهور فی ظرف الانسداد: لیست بحجة فی ظرف الانسداد.

یا مستند آیه شریفه است: « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴿۱۵﴾ »[1] این را دقت کنید این آیه شریفه ظهور در برائت شرعیه دارد که تارة می گوییم که ظهور حجیت نمی باشد که برائت شرعیه اثبات نمی شود

[1] الإسراء ، الجزء ۱۵ ، الصفحة: ۲۸۳ ، الآیة: ۱۵

عند القول بحجية الظهور: عدم جريانه فی اطراف العلم الإجمالی.

و اگر بگوییم ظهور حجت است و لو حجیت خبر واحد ثابت نمی باشد. باز برائت شرعیه جاری نمی باشد قبلا گفته شد که برائت شرعیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود. یعنی با این بیان آخر که در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود این حتی در صورت انفتاح هم اینطور است اما دو بیان قبلی فقط در فرض انسداد می آید.

لذا تمام احتمالات و شقوق را توضیح دادیم که در بعضی مقتضی ندارد و بعضی مانع دارد. مثلا در قسم اول و دوم متقضی از جریان نمی باشد و در قسم سوم مانع از جریان وجود دارد.

ان قلت: این که گفته شده است برائت شرعیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود این در جایی است که شبهه محصوره باشد در اینجا شبهه غیر محصوره است.

قلت: درست است که شبهه خیلی زیاد است اما دایره علم اجمالی ما هم خیلی زیاد است.

ان قلت: باز تعداد شبهات به اندازه ای زیاد است که معلوم بالاجمال ما در مقابل آن به حساب نیاید.

قلت: بله بنا بر قول به حجیت ظهور و دلیلیت آیه شریفه بر برائت شرعیه باید برائت شرعیه جاری شود اما مشهور علمای ما قائلند که ما آیه ای دال بر ترخیص شرعی نداریم و همه دلیل برائت شرعیه را حدیث رفع می دانند که در ظرف انسداد حجت نمی باشد.

این هم مقدمه سوم که تمام است.

هذا تمام الكلام فی المقدمة الثالثة.

[1]المقدمة الرابعة: هذه المقدمة تمام عندنا أيضا.

مقدمه چهارم این بود که در تمام شبهات که احتمال تکلیف فعلی را می دهیم می دانیم که احتیاط تام واجب نمی باشد به چه بیان؟ با توجه به این که متقضی احتیاط موجود است که یکی علم اجمالی به تکلیف فعلی در دایره شبهات است می دانید مشهور قائلند علم اجمالی مقتضی احتیاط در جمیع اطراف است اما اینکه اقتضاء است یا علت اختلاف دارند اما اصل اقتضاء را پذیرفته اند. پس یکی از مقتضیات احتیاط علم اجمالی است. و مقتضی دوم در نظر کسانی است که منکر برائت عقلیه هستند که احتمال را منجز را می دانند احتمال است. در اطراف علم اجمالی اینها دو منجزی می باشند یکی علم و یکی احتمال اما برائتی ها فقط علم اجمالی را منجز می دانند. پس مقتضی احتیاط تام در جمیع اطراف موجود است که علم اجمالی و احتمال باشد.

وجه عدم وجوب الاحتیاط التام: قاعدة العسر و الحرج.

چرا می گوییم احتیاط تام واجب نمی باشد؟ بیانی است از مرحوم شیخ چون احتیاط تام در جمیع اطراف حرجی است و در آن عسر است واجب نمی باشد پس بنابر این این مقدمه ما حصلش این شد که احتیاط تام بخاطر عسر و حرج واجب نمی باشد.

احتیاط موجب اختلال زندگی فردی می شود. باید هر احتمال وجوبی را عمل کند و هر احتمال حرمتی را ترک کند مثلا نان می خرد احتمال غصبی بودن یا نجاست را می دهد باید احتیاط کند.

لذا زندگی مختل می شود و عسر و حرج شدیدی لازم می آید لذا احتیاط تام لازم نمی باشد.

قاعده عسر و حرج یک قاعده قطعیه شرعیه است نه قاعده ظنیه.

---

[1] یکشنبه ۹۷/۰۱/۱۹.

مناقشة المرحوم الآخوند: قاعدة العسر تنفی الحکم الشرعی لا الحکم العقلی.

مرحوم آخوند بر بیان شیخ اشکالی کرده است اگر چه بعد سعی کرده است این اشکال را دفع کند. اشکال این است که قاعده نفی عسر و حرج که یک قاعده قطعی است. مفاد این قاعده رفع تکالیف شرعی است اما در تکالیف عقلیه عسر و حرجی باشد دیگر قاعده نفی عسر و حرج نافی آن تکالیف نمی باشد. لذا تکلیف شرعی است که در صورتی که عسر و حرج داشته باشد از فعلیت می افتد اما اگر عقل تکلیفی داشته باشد که منجر به عسر و حرج باشد دیگر قاعده نفی عسر این تکلیف عقلی را بر نمی دارد.

معنا ندارد شارع مقدس بخواهد تکلیفی عقلی را بردارد چرا که در دایره مولویت او نمی باشد و هیچ مولایی نمی تواند در دایره مولویت دیگری دخالت کند و مراد از مولا یعنی حاکم وحکمی باشد. عقل درک کرده است وجوب احتیاط در تمام افراد شبهات.[1]

ازاین اشکال جوابی داده شده است:

جواب المناقشة:

قیل: إن کان الاشکال الثبوتی فالقواعد العقلیة المعلقة علی الترخیص الشرعی و المولی رخص بهذه القاعدة.

گفته شده است که قاعده نفی حرج نمی تواند تکالیف عقلیه را بردارد این اشکال شما ثبوتی است یا اثباتی؟ اگر ثبوتی باشد معنایش این استکه هر جا عقل باید و نبایدی دارد شارع بما هو شارع نمی تواند در احکام عقلی دخالتی داشته باشد این معنایش این است که این اشکال شما ثبوتی است که جواب داده اند که درست است که شارع نمی تواند در باید و نبایدها دخالت کند اما باید و نبایدهای عقلی تعلیقی است عقل می گوید

[1] کفایه ص ۳۱۳.

که احتیاط بر تو واجب است الا اینکه خود شارع و مولا به تو ترخیص دهد در باب برائت عقلیه عقل می گوید تو مرخصی الا اینکه مولا ایجاب احتیاط داشته باشد پس احتیاط عقلی معلق است بر عدم ترخیص مولا و شارع و ترخیص عقلی معلق است بر عدم ایجاب احتیاط شرعی. خوب عقل می گوید که باید احتیاط کنیم و خود شارع می گوید که در موارد عسر و حرج تو مرخصی.

رد الجواب: الترخیص و الاحتیاط الشرعی الذی یعلق علیه الحکم العقلی حکمان ظاهریان و قاعدة العسر و الحرج قاعدة واقعیة.

این جواب اول را در دوره سابق پذیرفتیم و بعد در این دوره عدول کردیم و گفتیم درست نمی باشد ایجاب احتیاط عقلی یا برائت عقلیه اینها در اصطلاح دو حکم ظاهری است احتیاط عقلی معلق است بر عدم ترخیص شرعی و برائت عقلیه معلق بر عدم احتیاط شرعی است و این درست است اما می گوییم که احتیاط عقلی که معلق بر ترخیص یا ترخیص عقلی که معلق بر احتیاط شرعی است این ترخیص و احتیاط شرعی ظاهری است و قاعده عسر و حرج یک قاعده واقعی است که ترخیص ظاهری یعنی ترخیص در مخالفت و احتیاط یک تکلیف ظاهری است. شارع در عسر و حرج ترخیص در مخالفت نداده است لذا با این قاعده عسر وحرج ترخیص در مخالفت را نمی سازیم.

یک بیان دیگری را نیاز داریم جوابی را که باید بدهیم همان جواب مقام اثبات است اگر اشکال ثبوتی باشد این جواب نا تمام است و جواب دیگری باید داد که در مقام اثبات می گوییم.

جوابنا للمناقشة: موضوع الاحتیاط العقلی احتمال التکلیف و فی موضع العسر و الحرج نقطع بعدم التکلیف.

اما اگر اشکال اثباتی باشد که بگوید که ادله عسر و حرج ناظر به تکالیف شرعی است و ناظر به تکالیف عقلی نمی باشد وقتی می گوید ما جعل علیکم فی الدین من حرج یا ما من محرم الا و قد احله الاضطرار یکی از موارد اضطرار عسر و حرج است

یعنی ما من محرم فی الشریعة یا لا عسر فی التکالیف الشرعی. مراد از محرم یعنی تکلیف ما من تکلیف فی الشریعه الا و قد رفعه الاضطرار. عسر آن تکلیف را بر می دارد و حرج آن تکلیف را بر می دارد. لذا ناظر به تکالیف عقلی نمی باشد.

جوابی دارد که هم اشکال ثبوتی و اهم اشکال اثباتی را دفع می کند مفاد قاعده نفی عسر و حرج یعنی در شریعت ما تکلیف در موردی که امتثال آن حرجی باشد نداریم در شریعت تکلیفی که ترکش بر تو حرجی باشد نداریم خوب موضوع وجوب احتیاط عقلی، احتمال تکلیف فعلی است خوب من در برخی از شبهات احتیاط کردم و می خواهم در این شبهه احتیاط کنم اگر احتیاط در این شبهه بر من حرجی باشد من علم و قطع پیدا می کنم تکلیفی ندارم چون مثلا شبهه وجوبی است یا در واقع یا واجب نمی باشد یا اگر واجب باشد برای من که حرجی می باشم فعلی و واجب نمی باشد. پس یا در واقع اصلا واجب نبوده است و جعلی نبوده است و اگر واجب بوده است به خاطر عسر و حرج بر من واجب نمی باشد.

موضوع احتیاط عقلی مورد یحتمل فیه التکلیف است خوب در اینجا احتمال تکلیف نمی باشد لذا احتیاط موضوعی ندارد.

وجوب احتیاط عقلی یک موضوع دارد و یک معلق علیه خوب موضوع احتمال تکلیف است و معلق علیه ترخیص شرعی در مخالفت است و قاعده عسر و حرج موضوع را بر می دارد نه معلق علیه چرا که قاعده عسر و حرج یک قاعده واقعی است نه ظاهری. اتفاقی است که این قاعده عسر و حرج واقعی است و یک قاعده ظاهری نمی باشد.

در مثال اناء که احتمال نجاست را می دهم اگر ترک آن موجب عسر و حرج بود احتمال نجاست را می دهم اما احتمال حرمت را نمی دهم لذا موضوعی برای احتیاط نمی ماند.

پس مشکل جواب ثبوتی مشخص شد جواب ثبوتی می گفت که قاعده عسر و حرج معلق علیه را بر می دارد ما می گوییم که معلق علیه را بر نمی دارد چرا که قاعده یک قاعده واقعی است بلکه موضوع را بر می دارد که احتمال تکلیف باشد و وارد بر قاعده و احتیاط عقلی است.

لذا فرمایش مرحوم شیخ تمام است و این مقدمه را قبول کردیم.

اما المقدمة الخامسة: و هذا أيضا تمام.

اما مقدمه پنجم: پس تا اینجا مشخص شد که در جمیع اطراف برائت تام و احتیاط تام نداریم خوب در برخی احتیاط و در برخی برائت جاری می کنیم.

خوب شبهات دو گروه است مظنونه یعنی شبهاتی که ظن به تکلیف فعلی داریم و غیر مظنونه یعنی شبهاتی که ظن به تکلیف فعلی نداریم خوب عقل می گوید که در کدام باید احتیاط کنی؟ در مظنونات که احتمال تکلیف در آن بیشتر است چرا که اگر در غیر مظنون بخواهیم احتیاط کنیم می شود ترجیح مرجوح بر راجح که فعلش قبیح می شود عقلا و مستحق عقوبت است اما اگر راجح را ترجیح داد که ترجیح شبهه مظنون بر غیر مظنون باشد یعنی احتیاط در شبهات مظنونه و برائت در غیر مظنونه دیگر فعل او قبیح نمی باشد و مستحق عقوبت نمی باشد.

از مجموع پنج مقدمه نتیجه عبارت است از اینکه مکلف در ظرف انسداد علم و علمی، باید در شبهات ظنیه احتیاط کند و در غیر شبهات ظنیه برائت جاری کند که معنایش اخذ به ظن در ظرف انسداد است یعنی در دایره تکالیف الهی در ظن به تکلیف به آن اخذ کند و در موارد غیر ظن نیاز به اخذ نمی باشد.

تا اینجا مشخص شد که دلیل انسداد در نزد ما مخدوش است چرا که مقدمه اول و دوم مخدوش بود باب علمی را منسد نمی دانیم و باید در دایره علمیات عمل کنیم و در غیر علمیات به برائت رجوع می کنیم.

على تسليم المقدمات ما المحصل؟ حجية الظن ام لا؟ على فرض الحجية، حجة بمعنى الكشف أو الحكومة؟

خوب سلمنا که دلیل انسداد تمام است چه به دست می آید؟ حجیت ظن در دایره تکالیف یا عدم حجیت ظن در دایره تکالیف؟ اگر حجیت ظن به دست می آید به نحو کشف است یا به نحو حکومت؟

چرا اینها دچار این اختلاف شده اند دسته ای قائل به حجیت و دسته ای قائل به عدم حجیت شده اند و آنهائیکه قائل به حجیت شده اند بعضی کشفی و بعضی حکومتی شده اند؟ این اختلاف دلیلش چه می باشد؟

[1]مقدمة فی معنی الحجية الكشفية أو الحكومتية:

مقدمه در معنای کشف و حکومت:

الحجية بمعنى الكشف: درک العقل بأن الشارع جعله حجة فی ظرف الانسداد فيكون حجيته جعليا.

حجیت به نحو کشف: یعنی وقتی مقدمات تمام می شود از این مقدمات عقل می فهمد که شارع مقدس در ظرف انسداد جعله و اعتبره حجة. شارع در ظرف انسداد ظن را حجت قرار داده است. چرا می گویند این یک کشف است؟ چرا که مجرد کشف و درک عقلی است یعنی عقل بعد از مشاهده این مقدمات درک می کند که شارع مقدس ظن را در ظرف انسداد حجت قرار داده همانطور که اطمینان و دیگر امارات را در ظرف انفتاح اماره قرار داده است.

[1] دوشنبه ۹۷/۰۱/۲۰.

الحجية بمعنى الحكومة: فيها مسلكان:

در معنای حجیت به معنای حکومت اختلاف شده است که دو معنا عمده است که یکی حجیت به معنای حکومتی است که مرحوم آخوند فرموده اند و دیگر حجیت به معنای حکومتی است که مرحوم خوئي فرموده اند:

معنى الحكومة عند المرحوم الآخوند: درک العقل بأن الظن فی ظرف الانسداد حجة كالقطع فی ظرف الانفتاح فيكون حجيته ذاتية.

مرحوم آخوند گفته اند اگر مقدمات انسداد تمام باشد هیچ وقت کشف نمی کنیم که شارع مقدس ظن را حجت قرار داده است بلکه عقل درک می کند که ظن در ظرف انسداد حجت است دقیقا مثل حجیت قطع در ظرف انفتاح که حجیت عقلی است نه شرعی و جعلی. لذا حجیت ظن می شود ذاتی نه جعلی و شرعی. یعنی در اینجا حاکمیت عقل است در این ظرف انسداد نه کاشفیت عقل. حکم در اینجا هم به معنای ادراک است اما نه درک کاشفیت بلکه درک حجیت خود عقل حجیت آن را در ظرف انسداد درک می کند.

این را حکومت بنا بر مبنای مرحوم آخوند می گویند.

حجیت به نحو الکشف یعنی حجیت شرعی و حجیت به نحو حکومت مرحوم آخوند یعنی حجیت عقلیه.

معنى الحكومة عند المرحوم الخوئي: حكم العقل بالتبعض فی الأمتثال بإتيان المظنونات و ترک غيرها.

معنای حجیة به نحو حکومت در نزد مرحوم خوئي اینگونه است: ایشان هر دو کلام را رد کرده است گفته اند که اگر مقدمات انسداد تمام شد کشف نمی کنیم و عقل ما درک نمی کند که شارع ظن را در ظرف انسداد حجت قرار داده است و کما اینکه عقل ما درک نمی کند حجیت ظن را در ظرف انسداد بلکه عقل ما چون در باب اطاعت و امتثال عقل ما همیشه معین است که ما چگونه باید اطاعت کنیم و در چه دایره باید

اطاعت کنیم و در چه دایره اطاعت لازم نمی باشد. اصل اطاعت مولا را که باید مولا را اطاعت کنم حاکم و مدرک آن هم عقل ماست. خوب وقتی من علم تفصیلی دارم به یک تکلیف فعلی عقل می گوید امتثال کن. وقتی من علم اجمالی دارم به تکلیف فعلی عقل من می گوید که آن تکلیف فعلی را امتثال کند. در آنجا که من علم اجمالی دارم به تکلیف فعلی، امتثال تکلیف فعلی به اتیان طرفین است. در ما نحن فیه فرض کردیم امتثال تمام تکالیف فعلیه و احتیاط تام یا ممکن نمی باشد و اگر ممکن است حرجی است که در هر دو صورت عقلا احتیاط لازم نمی باشد. می رویم سراغ عقل به عقل می گویم که من که نمی توانم تمام تکالیف مولا را امتثال کنم عقل می گوید آن مقداری را که می توانی امتثال کن یعنی عقل من می گوید آن تکالیف را امتثال فی الجمله بکن نه امتثال تام. فرض این است که تکالیف در اطراف شبهه دو صورت است مظنونه و غیر مظنونه اگر امتثال کنم در دایره مظنونه فقط و یا در دایره غیر مظنونه فقط، حرجی نمی باشد و مقدور من است. از عقل سوال می کنم آن مقدار مقدور خودم را در دایره شبهات مظنونه امتثال کنم یا در دایره شبهات غیر مظنونه؟ عقل می گوید که در دایره مظنونه باید امتثال کنی چون احتمال اصابه به واقع در آنها بیشتر است. اینکه می گوید در دایره مظنونه به تکالیف عمل کن به این معناست که اگر غیر مظنون را اخذ کردی و مظنون را رها کردی عقل می گوید که مستحق عقوبت در رها کردن مظنونات می باشی و اگر غیر مظنونات را رها کردی مستحق عقوبت در رها کردن غیر مظنونات نمی باشی.

پس معنای حکومت در نزد مرحوم خوئي تبعض در مرحله امتثال است تبعض در مرحله امتثال یعنی من عبد وقتی می خواهیم مقدورات را امتثال کنم از بین مظنونات اختیار کنم نه از بین غیر مظنونات.

در فرمایش آخوند عقل درک می کند الظن حجت بخلاف مرحوم خوئی تسامحا می گوییم ظن حجت است اصلا ظن حجت نمی باشد بلکه معنا این استکه عقل می گوید مقداری را که می خواهی امتثال کنی باید در دایره مظنونات قرار دهی. عقل می گوید وقتی مظنونات را امتثال کردی و برای غیر مظنونات قدرت نداشتی و یا حرجی

بود دیگر مستحق عقوبت نمی باشی. تویی که قدرت خود را صرف کردی در مظنونات، بر خداوند قبیح است که در دایره تکالیف موهومه تو را عقاب کند نه اینکه ظن حجت است.

این در تکالیف مظنون الوجود.

اما در تکالیف مظنون العدم تکلیف را ترک کردم باز عقل می گوید توئي که صرف قدرت کردی در تکالیف مظنونه یعنی مظنون التکلیف اگر در دایره تکالیف مظنون العدم تو را عقاب کند این قبیح است در نظر مرحوم خوئي کسی که صرف قدرت می کند در تکالیف مظنونه، که به تبع امتثال دیگر تکالیف یا در قدرت او نمی باشد یا حرجی است عقل در ترک دیگر تکالیف — تکالیف موهومه یا مظنون العدم ـ می گوید که قبیح است مولا تو را عقاب کند.

پس عقل درک نمی کند که ظن حجت است بلکه حکم او تبعض در امتثال است. خوب در جائیکه ما تکالیف موهومه یا مظنونة العدم و مشکوکه را رها کردیم معذر ما چیست؟ معذر ما صرف القدرت در تکالیف مظنونه است.

خوب چرا که ایشان قائل به حجیت ظن در ظرف انسداد نشده اند؟ ایشان قائل است که عقاب بلا بیان قبیح است یعنی اگر کسی را بر مخالفت تکلیفی عقوبت کنند که در کنار آن تکلیف علم به تکالیف یا حجیت مثبت این تکالیف نباشد این عقوبت قبیح است چه در ظرف انسداد و چه در ظرف انفتاح چرا که احکام عقلی ظرف ندارد فرقی هم بین علم اجمالی و تفصیلی نباشد و در اینجا علم اجمالی داری و این علم اجمالی حجت است دیگر نوبت به حجیت ظن نمی رسد.

ایشان می گوید که این مظنونات به علم اجمالی منجز می شود. به عبارت دیگر نه تنها مخالفت قبیح است تعجیز هم نسبت به تکالیف قبیح است مثلا کسی قرصی بخورد و وقت نماز بیهوش باشد. در اینجا در هر کدام از تکالیف صرف قدرت کند تعجیز نسبت به گروه دیگر است اما در نظر عقل کدام قبیح است و کدام تعجیز قبیح

نمی باشد؟ در نظر عقل تعجیز نسبت به تکالیف موهومه و مظنونه العدم غیر قبیح[1] و تعجیز نسبت به تکالیف مظنونه قبیح است.

ایشان مبنایشان این است که هیچ وقت ظن حجت نمی باشد چه انسدادی شویم چه انفتاحی فقط در صورت انسداد تبعض در امتثال است.[2]

پس در اصل ایشان قائل به حجیت ظن نمی باشد و این که می گوییم ایشان در حجیت ظن حکومتی هستند تسامحی است پس در اصل سه قول در حجیت ظن در ظرف انسداد داریم:

- مسلک عدم حجیت و تبعض در امتثال که مسلک مرحوم خوئی باشد.

---

[1] معنای عدم قبح عقلی مخالفت تکالیف موهومه و مشکوکه در صورت صرف قدرت در امتثال تکالیف مظنونه، معذریت این تکالیف است.

ان قلت: معذِّر این تکالیف چه می باشد؟

قلت: صرف قدرت در تکالیف مظنونه.

ان قلت: خیر ، معذر ما عدم المنجز می باشد نه صرف قدرت در تکالیف مظنونه. (ب ک اص اس مد ۹۷/۰۱/۲۰).

قلت: دقت کنید که در اینجا صرف قدرت در تکالیف مظنونه و عدم منجز فعلی دو روی یک سکه می باشند یکبار عدم المنجز به خاطر وجود مانع است نه عدم وجود منجز اقتضائي و یکبار به خاطر عدم وجود منجز اقتضائي. در هر دو صورت می توان گفت عدم المنجز معذر ماست اما در جایی که این عدم منجزیت از ناحیه مانع است می توان معذریت را به وجود مانع نسبت داد و گفت که معذریت به خاطر وجودمعذر است. لذا در جایی که ما احتمال تکلیف را نمی دهیم و جاهل هستیم اگر گفتیم که معذریت من ناحیه عدم المنجز است نه از باب وجود معذر به خاطر این است که وجدان ما می گوید که جهل خصوصیتی ندارد و نمی تواند معذر باشد و الا اگر این وجدان نبود ما هم قائل به معذریت به خاطر وجود معذر می شدیم. (ب ک اص اس مد حدود دق ۴۸ ۹۷/۰۱/۲۲)

ان قلت: علم اجمالی منجز نمی باشد چرا که بعد از صرف قدرت در مظنونه ها دیگر علم اجمالی منجز نمی باشد.

قلت: این جواب درست نمی باشد چرا که زمانی می گویند که به خاطر عدم المنجز نه وجود معذر عقوبت بر مخالفت تکلیف قبیح است که به نحو اقتضاء منجز نباشد یعنی عدم اقتضاء منجزیت را داشته باشد مثل جایی که ما احتمال تکلیف را نمی دهیم در اینجا می گوییم منجز نداریم نه اینکه معذر داریم اما در جایی که اقتضاء منجزیت باشد اما این منجزیت تعلیقی باشد معلق علیه ما می شود معذر مثلا می گوییم احتمال منجز است در صورتی که خبر ثقه نافی تکلیف نداشته باشیم در اینجا دیگر نمی گوییم معذریت بخاطر عدم منجز است بلکه می گوییم معذر داریم در اینجا هم علم اجمالی اقتضاء منجزیت را دارد چرا که قدرت در اینجا شرط تنجز تکلیف است و همه قبول دارند که در تعجیز تکلیف فعلی است اما منجز نمی باشد تنها مشکلی که است منجزیت علم اجمالی معلق بر قدرت امتثال است که به خاطر نبود آن در مثال ما این منجزیت علم اجمالی به فعلیت نمی رسد و در حد اقتضاء باقی می ماند پس صرف قدرت در امتثال شد معذر ما نه نبود منجز چون نبود منجز یعنی نبود منجز اقتضائي که در اینجا وجود دارد که علم اجمالی باشد که منجز اقتضائی غیر فعلی است. (ب ک اص اس مد ۹۷/۰۱/۲۰).

[2] در نظر ایشان علم بسیار مهم بوده است قائل بودند تنها چیزی که صلاحیت دارد به عنوان «بیان» جلوی برائت عقلیه را بگیرد علم است چه به نحو تفصیلی باشد این علم چه به نحو اجمالی. چه این علم، علم به تکلیف باشد یا علم به حجیت مثبت تکلیف باشد. فرق ایشان با مرحوم آخوند این بود که این را مرحوم آخوند ــ هم که قائل به برائت عقلیه بودند ــ قبول نداشتند و می گفتند که بیان می تواند غیر علم هم باشد که عبارت باشد از ظن در ظرف انسداد.(ب ک اص اس مد ۹۷/۰۱/۲۰)

- و مسلک حجیت که خود دو قسم است:
  - کشفی
  - و حکومتی به نحو مرحوم آخوند.

[1]منشأ الاختلاف فی المسالک: دلیل القول بالمقدمة الرابعة أ هو اجماع أو قاعده نفی العسر و الحرج؟

مرحوم آقای خوئی در این جا بیانی دارند. گفته اند کسانی که قائل به کشف شده اند و کسانی که قائل به کشف نشده اند چه غیر کشفی ها مثل مرحوم آخوند یا کسانی که مثل ما هستند، اینها منشأ اختلافشان در کجاست؟ مرحوم خوئی فرموده اند اختلاف اینها در مقدمه چهارم از پنج مقدمه است. مقدمه چهارم این بوده است که احتیاط تام واجب و لازم نمی باشد خوب حالا که این مقدمه چهارم این است که احتیاط تام واجب و لازم نمی باشد، علت این عدم لزوم و وجوب احتیاط تام چیست؟ چرا احتیاط تام و احتیاط در جمیع شبهات لازم نمی باشد؟ اینجا دو بیان دارند:

یک بیان این است که احتیاط یا غیر مقدور است یا حرجی است. این یک بیان. کسانی که این بیان را قائل شده اند نظریه دوم و سوم را پذیرفته اند یعنی غیر کشفی شده اند. حالا که احتیاط تام ممکن یا لازم نمی باشد عقل حکم می کند که یا ظن حجت است یا وظیفه تو امتثال ظنی است یعنی ترجیح امتثال ظنی بر امتثال غیر ظنی. اینها این نتیجه را گرفتند.

بیان دیگر این است که بعضی گفته اند احتیاط تام لازم نمی باشد چرا که اجماع داریم که امتثال اجمالی کافی نیست چرا که در امتثال قصد جزم و وجه لازم است اگر قرار باشد که در جمیع اطراف احتیاط کنید امتثال شما می شود اجمالی دیگر قصد جزم و وجه ندارید چرا که عملی را که انجام می دهید نمی دانید که واجب است یا خیر و

[1] سه شنبه ۹۷/۰۱/۲۱.

عملی را که ترک می کنید نمی دانید حرام است یا خیر. اجماع داریم که امتثال باید به نحو جزمی و قصد وجه باشد خوب در ظرف انسداد این امارات علمی مثل خبر ثقه و ظهور و فتوا و شهرت و ... حجت نمی باشند برای قصد جزم و وجه حتما باید حجتی در کار باشد تنها چیزی که احتمال حجیت آن است و می تواند قصد جزم و وجه را درست کند، ظن است اگر در ظرف انسداد شارع ظن را حجت قرار دهد ما می توانیم اعمال خودمان را به قصد جزم و وجه اتیان کنیم. طبق این بیان نتیجه می شود کشف. یعنی حجیت ظن از باب کشف است.

لذا مرحوم خوئي می گویند این اختلاف به این بر می گردد که مقدمه چهارم را چگونه تبیین کنیم اگر گفتیم احتیاط تام لازم نمی باشد به خاطر عدم قدرت یا عسر حرج در اینجا ما قائل به غیر کشف می شویم و اگر گفتیم اجماع داریم بر عدم کفایت قصد اجمالی و لزوم قصد جزم و وجه که در اینجا قائل به حجیت به نحو کشف می شویم.

پس در نظر مرحوم آقای خوئی ریشه نزاع در این اختلاف، در نحو تبیین و تحریر مقدمه چهارم است.

این بیان ایشان موافق با اعتبار است و بعید نمی باشد که به لحاظ تاریخی وجه قائلین به کشف این باشد اما مهم نمی باشد و مهم خود نظریه است.

التحقيق فی الأقوال فی نحو الحجية:

خوب فرض ما این است که مقدمات انسداد تمام است. می خواهیم ببینیم که آیا از مجموع این مقدمات و مقدمه چهارم به دو تقریب آیا حجیت ظن به نحو کشف یا حکومت پیش می آید یا خیر تبعض در امتثال موجب عمل ما به تکالیف مظنونه می شود؟

أما نظرية الكشف: باطل لعدم احراز الأجماع على عدم كفاية الامتثال الإجمالى و أى علة أخرى.

اگر ادله قائلین به کشف همین باشد که مرحوم خوئي فرمودند این دلیل معلوم است درست نمی باشد چرا که ما از کجا چنین اجماعی را داریم که امتثال اجمالی کافی نمی باشد ما قطع داریم که شارع مقدس در امتثال نحو خاصی را ابداع نکرده است و فرقی نمی باشد بین عقلاء در امتثال اجمالی و تفصیلی چه در واجبات و چه در محرمات ما می دانیم بر ما لازم است پولی به شهرداری یا دارئی بدهیم و مبلغ هم کم بوده و به هر دو حساب پول واریز کردیم عقلاء ما را سرزنش می کنند؟!! یا زید علم اجمالی دارد که ورود به یکی از این دو کوچه ممنوع است لذا به هیچ یک از دو کوچه وارد نمی شود عقلاء این زید را مواخذه می کنند که باید بررسی می کردی که کدام ممنوع است و کدام ممنوع نمی باشد و وارد ممنوع نمی شدی؟!!! فقیهی نداریم که قائل به این باشد که امتثال اجمالی کافی نمی باشد الا یک قائل و او هم گفته است که در جایی که امتثال تفصیلی ممکن است نمی توان به امتثال اجمالی کفایت کرد اما در اینجا که امتثال تفصیلی ممکن نمی باشد همه قائل به کفایت امتثال اجمالی می باشند. مهم استناد به امر الهی است که احتمال امر الهی کفایت می کند برای استناد.

البته اگر این کلام مرحوم خوئي و وجه ایشان برای کشفی ها درست نباشد وجه و نکته ای برای کشف نداریم یا قائل به وجه دو که حکومت باشد می شویم یا قائل به تبعض در امتثال.

پس قول به کشف وجهی ندارد چون موقوف است بر احراز یک اجماع تعبدی که اگر نگوییم که عدم آن را احراز کردیم حداقل وجود آن را احراز نکردیم.

أما النظرية الحكومة و هو قول المرحوم الآخوند:

مرحوم آخوند می گوید عقل حکم می کند که ظن در ظرف انسداد حجت است مانند قطع در ظرف انفتاح اما مرحوم خوئی می گوید که در ظرف انسداد هم ظن حجت

نمی باشد بلکه آنچه که حجت است علم اجمالی است و لکن عقل می گوید که تو که نمی توانی تکالیف معلوم بالاجمال را تماما امتثال کنی برو سراغ امتثال تکالیف مظنونه نه اینکه ظن حجت است بلکه عقل می گوید که قطع اجمالی را در این حصه از شبهات مظنونه امتثال کن.

عند القول بحجية الإحتمال فی ظرف الإنفتاح و هو مختارنا: المنجز الاحتمال الظنی و المعذر عدم المنجز و هو غیر القولین.

اما در نظر ما که احتمال را ــ اعم از وهم و شک و ظن ــ در ظرف انفتاح منجز می دانیم باید قائل به نظر مرحوم آخوند شویم. پس بنابراین ما از کسانی هستیم که در ناحیه منجزیت ظن را منجز می دانیم لذا با مرحوم آخوند موافقیم چرا که ظن به تکلیف فعلی و لو باب علم هم منفتح باشد نفس این ظن منجز است لذا ما از کسانی هستیم که در علم اجمالی دو منجزی شدیم: قطع اجمالی و احتمال.

اما باب معذر با باب منجز فرق می کند ما ظن را معذر نمی دانیم حتی در قطع به عدم تکلیف قطع را هم معذر نمی دانیم بلکه عدم المنجزی یعنی عدم الاحتمالی هستیم. در معذر حق با آخوند است چرا که در مقابل ظن به عدم تکلیف وهم به تکلیف را داریم ما احتمال را منجز می دانیم اگر در باب انسداد قائل شویم که شارع مقدس در باب انسداد جعل حجیتی ندارد لا محاله در باب انسداد ظن به عدم تکلیف خودش می شود معذر تا جلوی منجزیت وهم را بگیرد. بعد در اینجا چون معذریتِ ظن به عدم تکلیف، عقلی است معنایش این استکه در ظرف انسداد علم، وهم و شک به تکلیف یعنی احتمال غیر ظنی به تکلیف دیگر منجز نمی باشد چون معذریت فرض کردیم که شرعی نمی باشد پس بنابراین بنا بر مبنای خودمان که احتمال را منجز می دانیم اگر در باب انسداد قائل شدیم که ما باید در دایره تکالیف خودمان به ظن عمل کنیم و فرض این است که احتیاط تام هم ممکن یا لازم نمی باشد آن وقت در حقیقت نظر ما در باب انسداد به یک نظریه سوم بر می گردد و آن اینکه در ظرف انسداد احتمال وهمی و احتمال شکی

دیگر منجز نمی باشد. یعنی شارع دیگر معذری جعل نکرده است بلکه معذریت تکلیف از ناحیه عدم المنجز می باشد که این عدم المنجز عدم الظن باشد.

ان قلت:

بگوییم ظن در ظرف انسداد هم معذر است و هم منجز است.

قلت:

اگر مراد شما معذریت عقلی است این معنایش عدم المنجزیت احتمال شکی و وهمی است چرا که منجزیت ظن هم عقلی است و نمی تواند یک حکم عقلی معلق بر حکم دیگر عقلی باشد بدین معنا که گفته شود که ظن معذر است معلق بر اینکه احتمال وهمی و شکی بر تکلیف نداشته باشیم مثل کلامی که در باب انفتاح نسبت به احکام عقلی در قبال امارات شرعیه می گوییم، می گوییم احتیاط عقلی واجب است معلق بر اینکه ترخیصی از جانب شارع نرسد. در ناحیه دو حکم عقلی این طور نمی باشد معذریت عقلی ظن یعنی عدم المنجزیت احتمال شکی و وهمی. نمی شود که ظن معذر باشد و احتمال وهمی و شکی هم منجز باشد حکم عقل از همان اول ضیق است ضیّق فم الرکیة است.

پس بنابراین سه احتمال داریم: قطع که نداریم چرا که باب انسداد است یا منجز وهم است یا شک است یا ظن است می گوییم احتمال ظنی منجز است بخلاف دو مورد دیگر و اگر بگوییم احتمال در وهم و شک هم منجز است معنایش لزوم یا وجوب احتیاط تام است و این خلاف فرض است.

معذر ما در جایی که ظن به عدم داریم ظن نمی باشد بلکه عدم المنجز می باشد.

پس یکبار دیگر مرور می کنیم: در نظر ما که قائل به منجزیت احتمال هستیم اعم از احتمال وهمی و شکی و ظنی و قطعی. خوب در باب انسداد که احتمال قطعی نداریم و احتیاط تام هم یا لازم یا ممکن نمی باشد، در نظر عقل با این عدم امکان احتیاط تام یا عسر و حرج در امتثال علم اجمالی دیگر در مقدار غیر مقدور منجز نمی باشد. خوب

در نظر عقل منجز چه می باشد؟ اگر بگویید احتمال منجز است یعنی احتیاط تام لازم است یا ممکن است که خلاف فرض است پس باید بگوییم به مقداری که قدرت باشد و حرجی نباشد احتمال منجز است که می شود احتمال شکی و ظنی یا احتمال ظنی فقط. در موارد ظن به عدم تکلیف چرا تکلیف معذَّر است و منجَّز نمی باشد؟ نه به خاطر وجود معذر بلکه به خاطر عدم المنجز و منجز احتمال ظنی به تکلیف بود و در ناحیه ظن به عدم تکلیف احتمال مقابل وهم به تکلیف است که گفته شد منجز نمی باشد. و این نتیجه هیچ یک از نظرها نمی شود نه نظر مرحوم خوئي که اصلا احتمال شکی و ظنی را منجز نمی داند و نه نظر مرحوم آخوند که شک را اصلا منجز نمی داند و ضمن اینکه در نظر ما این منجزیت ظن از ناحیه انسداد نیامد بلکه از ناحیه حجیتی آمد که در ظرف انفتاح داشت اما در ناحیه معذر که فرق مشخص است که ایشان ظن را معذر می داند بخلاف ما که در ظرف ظن به عدم تکلیف، معذر را عدم منجز می دانیم.

ان قلت:[1]

ما در دایره احتمال ظنی قائل به منجزیت تکالیف شدیم خود علم اجمالی را چه می کنیم؟ ما علم اجمالی را در کنار احتمال ظنی منجز می دانستیم شما گفتید احتمال شکی و وهمی حجت و منجز نمی باشد و فقط احتمال ظنی حجت است و منجز اما علم اجمالی که دایره آن مظنونات نمی باشد بلکه دایره علم اجمالی من تمام شبهات اعم از ظنی و غیر ظنی است یعنی شامل تکالیف وهمی و شکی هم می شود. احتمال وهمی و شکی را در منجزیت احتمال از کار انداختیم اما علم اجمالی به هر سه شبهه تعلق گرفته است و فرض این است که علم اجمالی به هر تکلیفی تعلق گیرد آن تکلیف منجَّز است. یعنی تکالیف فعلیه در این شبهات به علم اجمالی می شود منجز. با منجزیت این علم اجمالی که به همه شبهات تعلق گرفته است، چه می کنید؟

[1] چهارشنبه ۹۷/۰۱/۲۲.

قلت:

وقتی گفتیم احتمال وهمی و شکی منجز نمی باشد معنایش این است که علم اجمالی منجز تمام معلوماتی است که در دایره تکالیف مظنونه است اما معلومات خود را در دایره موهومات و مشکوکات نمی تواند منجز کند و انحلال در اینجا حکمی است یعنی منجز نمی باشد نه اینکه علم اجمالی وجود ندارد. دقت کنید در دایره موهومات و مشکوکات تکلیف را از فعلیت نیانداختیم در تمام این سه دسته شبهه تکالیف فعلی بر فعلیت خودش باقی است فقط تکالیف در دایره مظنونات منجز می شود به دو منجز احتمال ظنی و علم اجمالی در دایره شبهات. به عبارت دیگر لا حرج این تکالیف را در دایره شبهات غیر ظنیه از فعلیت نمی اندازد چرا که این قاعده مربوط به تکالیف شخصی است درست است که الان علم داریم که در مجموع امتثال حرجی است اما این حرج در امتثال مجموعه است نه در جمیع و تک تک اینها یعنی قبل از امتثال دست روی هر کدام از تکالیف این مجموعه که شامل تکالیف ظنیه و غیر ظنیه است بگذاریم برای ما امتثالش حرجی نمی باشد. به عبارت دیگر ما در رتبه قبل از رسیدن به لا حرج تمام تکالیف را در دایره موهومات و مشکوکات از تنجز انداختیم گفتیم نه علم منجز است نه احتمالش. فعلیت تکلیف دائر مدار قدرت فعلی است و تک تک اینها و شخص اینها برای من مقدور است لاحرج زمانی فعلیت را بر می دارد که شخص تکلیف حرجی باشد و در اینجا شخص تکالیف حرجی نمی باشد قبل از اینکه شروع به امتثال کنیم تک تک اینها بر ما مقدور است. تا عسر و حرج به فعلیت نرسد تکلیفی را بر نمی دارد و عدم قدرت ما بر تک تک تقدیری و علی فرض امتثال تکالیف مظنونه است و همه تکالیف مظنونه که الان بر من فعلی نمی باشد و تدریجا در عمود زمان بر من فعلی می شوند و با توجه به اینکه فرض این است که اگر من تمام تکالیف مظنونه را امتثال کنم دیگر قدرت فعلی ندارم بر امتثال تکالیف غیر ظنیه و این تقدیر هیچ زمانی فعلی نمی شود یعنی در هر لحظه که قدرت بر امتثال داریم هم می توانم تکالیف مظنونه و هم تکالیف غیر مظنونه را با هم امتثال کنم لذا قدرت فعلی بر غیر مظنونه ها هم داریم دیگر

قاعده عسر و حرج نمی آید تا تکالیف غیر ظنیه را از فعلیت بیاندازد یعنی هیچ زمانی اتفاق نمی افتد که من تمام تکالیف ظنیه را انجام دهم و باعث عجز فعلی از تکالیف غیر ظنیه شود چون تکالیف تدریجا می آیند و فعلی می شوند نماز ظهر فردا بر من امروز فعلی نمی باشد. روز ماه رمضان در دیگر ماهها بر من فعلی نمی باشد، حج در غیر ذی الحجة بر من فعلی نمی باشد، همیشه نماز آیات یا نماز میت یا انقاذ غریق بر من فعلی نمی باشد و ..... و اینکه عقل می گوید اگر این مظنونات را امتثال کنی نسبت به موهومات دیگر قدرت نداری این فایده ای ندارد و قدرت فعلی را از بین نمی برد. لذا قاعده عسر و حرج اینجا نمی آید.

با این بیان تکالیف فعلی در دایره مظنونات منجز می شود و در دایره غیر مظنونات دیگر منجز نمی باشد و احتیاط عقلی در دایره مظنونات است لذا در دایره موهومه و مشکوکه دیگر احتیاطی لازم نمی باشد چرا که منجز نمی باشد.

با این بیان دیگر قاعده عسر و حرج تکلیف را از فعلیت نمی اندازد فقط ما از قاعده عسر و حرج استفاده کردیم و چون می دانیم به عسر و حرج می رسیم کاری کردیم که تکالیف را از تنجز انداختیم نه از فعلیت. پس علم اجمالی تکالیف معلوم بالاجمال و مظنونه بالتفصیل را منجز می کند.

این بیان غیر از بیان مرحوم آخوند است چرا که ظن را در دایره انسداد حجت می دانستند بخلاف ما که در دایره انفتاح هم ظن را حجت می دانستیم و نیز غیر از بیان مرحوم خوئی است چرا که ایشان ظن را حجت نمی دانند بخلاف ما.

عند القول بالبرائة العقلية: قولنا قول المرحوم الخوئي لأنا نقول بأن المنجز القطع فقط تفصيلا كان أو إجمالا.

این بنا بر عدم قبول برائت عقلیه است که مسلک ما باشد اما اگر مشهوری شدیم و برائت عقلیه را قبول کردیم و قائل به قبح عقاب بلا بیان شدیم یعنی گفتیم تکلیفی

منجز است که در کنار آن قطع باشد حال یا قطع به تکلیف یا قطع به حجیت حجت مثبت تکلیف.

نظریه آخوند را قائل می شویم یا نظر مرحوم خوئی می شویم؟ تابع نظریه مرحوم خوئی می شویم. چرا که ما قائلیم که تنها منجز قطع است و در اینجا ما یک قطع اجمالی داریم به وجود تکالیف در دایره شبهات که این مقدار می دانیم که این قطع اجمالی نمی تواند در دایره تمام شبهات منجز باشد پس منجزیت آن در پاره ای از تکالیف است که آن دایره، دایره شبهات مظنونه است برگشت کلام مرحوم خوئی و حقیقت کلام ایشان برگشت به منجزیت علم اجمالی است در دایره تکالیف مظنونه. یعنی برگشت کلام ایشان به تبعض در امتثال نمی باشد بلکه تبعض در تنجز است یعنی ایشان منجزیت علم تفصیلی و اجمالی را قبول دارد و در ظرف انسداد این علم اجمالی منجزیت آن تبعضی می شود یعنی در دایره تکالیف مظنونه می شود. لذا اگر در اینجا با تمام شبهات مخالفت کند فقط در دایره مظنونات عقاب می شود.

پس در نظر مشهور نکته ای ندارد که ظن را حجت بدانیم چرا که اینها قائل به قبح عقاب بلا بیان می باشند و علم در اینجا وجود دارد نکته ای ندارد که ما بخواهیم ظن را حجت بدانیم یعنی با وجود علم دیگر عقل نکته ای را در منجزیت ظن نمی بیند لذا منجزیت ظن را ادراک نمی کند.

پس بنابر این ما در دایره مظنونات باید احتیاط کنیم به دو منجز احتمال ظنی و علم اجمالی بنا بر نظر خودمان اما در نظر مشهور باید دایره مظنونات احتیاط کنیم به منجزیت علم اجمالی.

لذا ما نظر مرحوم آخوند را بنا بر دو مبنا قبول نکردیم و نظر مرحوم خوئی را بنا بر یک مبنا قبول نکردیم.

هذا تمام الکلام فی الخبر الثقه. هذا تمام الکلام فی الامارات.

المقصد السابع: الاصول العملية.

اگر به عروه رجوع کنید می بینید مستند اکثر فروع، اصول عملیه است لذا با توجه به کاربرد زیاد اصول عملیه در ازمنه اخیره، شاید بتوان گفت اهم مسائل علم اصول همین مقصد هفتم است.

مقدمة فی أمور:[1]

الأمر الأول فی موضوع الأصول العمليه: مكلف ملتفت غير قاطع فاقد الأمارة.

علمای ما احکام را به دو قسم وضعیه و تکلیفیه تقسیم کرده اند که تکلیفی را به لزومی یا تکلیفی و غیر لزومی یا غیر تکلیفی تقسیم کرده اند و تکلیفی و لزومی، حرمت و وجوب است و سه تا غیر لزومی و غیر تکلیف است که استحباب و کراهت و اباحه باشد.

وجوب و حرمت مختص به مکلف است و ما در غیر مکلف حرمت و وجوب نداریم لذا موضوع وجوب و حرمت دائما مکلف است. و اصول عملیه در جایی است که احتمال تکلیف است لذا موضوع اصول عملیه دائما کسی است که یحتمل التکلیف که مکلف است.

مکلف را به لحاظ التفات نسبت به تکلیف فعلیِ راجع به خودش، به ملتفت و غیر ملتفت تقسیم کرده اند. هر مکلفی نسبت به تکلیف فعلی خودش یا ملتفت است یا غیر ملتفت است. ملتفت هم گفته اند یا قاطع است یا غیر قاطع است مراد از ملتفتِ قاطع عبارت از مکلفی است که قطع به وجود یا عدم تکلیف دارد. پس مکلف ملتفت یا قاطع

[1] یکشنبه ۹۷/۰۱/۲۶.

است یا غیر قاطع. در قاطع فرقی نیست که قاطع به وجود تکلیف باشد یا قاطع به عدم تکلیف. اما غیر قاطع یا اماره برای او نفیا یا اثباتا قائم شده است یا قائم نشده است و موضوع اصل عملی دائما قسم اخیر است. یعنی مکلفی که یک: ملتفت است دو: قاطع نیست سه: فاقد اماره است. این مکلف ملتفت غیر قاطع فاقد اماره، موضوع اصل عملی است چه اصل عقلی چه اصل شرعی.

این فرمایشی که گفته شده است، در مورد اصل شرعی تمام است اما در مورد اصل عقلی تمام نمی باشد چرا که ما قائلیم اصل عقلی با اماره موافق جمع می شود و در عرض آن جاری می شوند بخلاف بعضی از علماء که قائل به عدم جریان اصل عقلی در صورت وجود اماره می باشند. بله اصل موافق شرعی جاری نمی شود. پس نکته سوم که فاقد اماره باشد، لازم نمی باشد.

فی الجمله این تعریف را با توجه به این نکته که گفته شده، قبول می کنیم موضوع اصل علمی «مکلف ملتفت غیر قاطع فاقد الاماره» است. حال آن اصل، عقلی باشد یا شرعی.

نکته:

در تعریف مکلف اختلافی بین مشهور و غیر مشهور است مشهور قائلند که در تعریف مکلف چهار خصوصیت اخذ شده است یکی بلوغ و یکی عقل و یکی قدرت و یکی التفات بنا براین لازم نمی باشد که گفته شود در موضوع التفات را اخذ کنیم چون التفات در تعریف مکلف خوابیده است لذا موضوع اصل عملی می شود مکلف غیر قاطع فاقد اماره. اما در نظر غیر مشهور که ما هم تابع آنها هستیم شرائط عامه تکلیف بلوغ و عقل و قدرت است و التفات شرط تنجز تکلیف است لذا موضوع اصل عملی در نظر اینها: «مکلف ملتفت غیر قاطع فاقد اماره» است. مشهور می گویند که اگر من قاطع به عدم نجاست این مایع باشم و واقعا این مایع نجس باشد ـ یعنی جهل مرکب داشته باشم ـ واقعا شرب این مایع بر من حلال است اما ما می گوییم این شرب واقعا حرام است فقط منجز نمی باشد. وقتی التفات شرط فعلیت تکلیف شد، علم می شود

شرط تنجز اما در نظر ما که التفات را شرط فعلیت نمی دانیم، التفات احتمالی می شود منجِّز. در مقابلِ ملتفت، ناسی و غافل و جاهل مرکب می باشد که اینها غیر ملتفت می باشند. مشهور قائلند که تکلیف در مورد اینها فعلی نمی باشد ما می گوییم فعلی است اما منجَّز نمی باشد.

البته در مورد مقصِّر می گوییم منجَّز هم است.

هذا تمام الکلام فی الأمر الأول.

الأمر الثانی: فی حقیقة الأصل العملی.

اصل عملی یک حکمی است که حاکم به آن حکم، یا شارع است یا عقل. پس بنابراین اصل عملی تقسیم می شود به اصل عملی عقلی و شرعی.

الأصل العقلی و هو علی قسمین:

در اصل عقلی که گفته می شود حاکم عبارت از عقل است، در تعبیر تسامح می شود چراکه عقل حاکم نمی باشد بلکه مدرک است. چرا حاکم نمی باشد و فقط مدرک است؟ چراکه عقل دستور ندارد و فقط ادراک دارد پس در واقع حکمی است عقلی یا امری است که عقل آن را درک می کند.

ببینیم چه امری یا حکمی است؟ اصل عقلی عبارت است از وظیفه ای که عقل ادراک می کند امام المولی. عنایت بشود پس اصل عقلی وظیفه ای است که یدرکه العقل عند احتمال التکلیف امام المولی. آن وظیفه را می گویند اصل عقلی. ما یدرکه العقل عند الاحتمال التکلیفی الفعلی امام المولی. این اصل عقلی از دو اصل خارج نمی باشد اصالة البرائة و اصالة الاحتیاط.

أصالة الإحتیاط: وجوب دفع الضرر المحتمل.

ابتداءا اصالة الاحتیاط را توضیح دهیم:

اصل احتیاط اصلی است که می گوید: «یجب دفع ضرر المحتمل» از این وجوب دفع ضرر محتمل تعبیر به احتیاط می شود از ضرر محتمل عقوبت اخروی اراده می کنند. می گویند عقل ادراک می کند وجوب دفع عقوبت الاخروی در جایی که این عقوبت محتمل باشد. هر جایی که عقل ما احتمال عقوبت در رفتار یا عملی را بدهد می گوید واجب است این عقوبت را دفع کنی.

عقل کجا احتمال می دهد؟ در جایی که عقوبت مولا را قبیح نبیند چرا که عقل نگاه می کند که این عقوبت این عبد با این حال قبیح است یا خیر؟ اگر دید قبیح نمی باشد احتمال عقوبت می دهد چرا که می گوید صدور قبیح از حکیم محال است. مثلا می گوییم من اطمینان یا قطع داریم به وجوب عملی یا می گوییم خبر ثقه اقامه شده است بر وجوب عملی؟ در این موارد از عقل سوال می کنیم عقوبت بر مخالفت کجا قبیح نمی باشد؟ هر جا گفت عقوبت بر مخالفت قبیح نمی باشد، می گوید که دفعش از نظر من عقل واجب است لذا حکم به احتیاط می کند.

پس اصالة الاحتیاط برگشتش به دفع ضرر محتمل است و دفع ضرر محتمل دفع ضرر محتمل مال جایی که است احتمال عقوبت است و احتمال عقوبت مال جایی است که عقلا عقوبت بر مخالفت آن تکلیف قبیح نمی باشد. کلا این مجرای اصالة الاحتیاط است. پس هر جایی که احتمال عقوبت بدهیم، کجا؟ در جایی که عقل درک می کند عدم قبح عقوبت را در آنجا حکم عقل است به وجوب دفع عقوبت و ضرر محتمل. ما همیشه قطع پیدا می کنیم به عدم یا وجود قبح عقوبت الا اینکه قطع به عدم عقوبت داشته باشیم کما اینکه این وجوب دفع ضرر محتمل معلق بر عدم ترخیص از جانب خود مولاست. در جایی که خود مولا ترخیص در مخالفت داده است قطع داریم که مولا عقوبت نمی کند.

در نظر مرحوم صدر دفع ضرر محتمل متوقف بر احتمال عقوبت است و احتمال عقوبت متوقف بر عدم قبح عقوبت است و عدم قبح عقوبت متوقف بر حق الطاعة

است. به این صورت که هر یک موضوع دیگری را درست می کند که انشاء الله توضیح خواهیم داد.

اصالة البرائة: قبح عقاب بلا بیان.

عقل در اصالة البرائة می گوید که عقوبت بر مخالفت تکلیفی که نسبت به آن قطع نمی باشد، قبیح است اگر مولا مکلف را بر مخالفت تکلیفی که در کنار آن قطع به وجود تکلیف یا وجود حجتی که نسبت به حجیت آن قاطع می باشم نباشد عقوبت کند قبیح است.

عقاب بلا بیان یعنی عقاب بلا قطع اصالة البرائة یعنی عقاب بلا قطع قبیح است سواء قطع تعلق گیرد به وجود تکلیف یا بر وجود حجتی بر تکلیف، که حجیت آن قطعی است.

این قاعده عقلی است به نام اصل برائت که مشهور علماء آن را پذیرفته اند.

این معنای قاعده اصالة البرائة است که این قاعده است که مورد اختلاف است که آیا عقل چنین درکی را دارد یا خیر؟ که مشهور قائلند که عقل چنین درکی را دارد و غیر مشهور قائلند که عقل چنین درکی را ندارد.

پس اصل عقلی یکی اصالة الاحتیاط که معنایش وجوب دفع ضرر محتمل است و یکی اصالة البرائة است که معنایش قبح عقوبت بلا بیان است این دو اصل، اصلی است عقلی است. و اصالة التخییر اصل مستقلی نمی باشد و مشهور قائلند که به اصالة البرائة بر می گردد.

اما الأصل الشرعی: الأصل المومن و الأصل المنجز.

دو اصل شرعی بیشتر نداریم یکی اصل مومن و یکی اصل منجز. تمام اصول شرعی یا اصل مومن می باشند یا اصل منجز. اصل منجز مثل استصحاب بقاء تکلیف. من الان نمی دانم که این ماء طاهر است یا نجس، دیروز نجس بود استصحاب نجاست من

در اینجا اصل منجز است. قاعده طهارت هم، هم نقش تعذیری دارد و هم نقش تنجیزی. مثل این که وقت نماز داخل شده است و من فقط یک ماء دارم و طهور دیگری حتی خاک ندارم این ماء مشکوک الطهارة و النجاسة است در اینجا قاعده طهارت وجوب نماز را بر من منجز می کند اما اگر استصحاب نجاست داشتم در اینجا وجوب نماز منجز نمی شد.

و یا اصل شرعی مومن است مثل برائة نمی دانم شرب توتون در شریعت حلال است یا حرام است؟ برائة می گوید حلال است. نمی دانم گوشت خرگوش پاک است یا نجس؟ قاعده طهارت، مومن است. غذایی درست کردم که شک کردم در طهارت و نجاست گوشت آن، قاعده طهارت می گوید که از آن غذا به غیر گوشتش برای اکل استفاده کنم. پس اصل شرعی دائما یا منجز است یا معذر و مومن.

پس اصل عملی حکمی است که در موارد احتمال تکلیف از ناحیه شارع یا عقل صادر می شود اگر حاکم عقل باشد می گوییم اصل عقلی اگر حاکم شرع باشد می گوییم اصل شرعی. اصل عقلی یا اصالة الاحتیاط است یا اصالة البرائة و اصل شرعی یا اصل مومن است یا اصل منجز است مثل طهارت و استصحاب که گاها منجز و مومن می باشد و اصالة البرائة همیشه مومن است اما اصلی که دائما منجز باشد در اصول شرعیه نداریم. اصالة الاحتیاط در نفوس و دماء که اصلی است که دائما منجز است، اصل موضوعی است یعنی در شبهات موضوعیه جاری است و اصل خاصی است اما اصلی که در شبهات حکیمه جاری شود و عام باشد و شرعی باشد، نداریم.

هذا تمام الکلام فی الامر الثانی.

الامر الثالث: اقسام الاصلی العملی:[1]

می خواهیم توضیح دهیم تمام اصول عملیه را که در علم اصول بحث می شود و بگوییم این حصر در اصول نکته اش چیست؟ بر چه اساسی است که این اصول خاصه، در اصول بحث می شود نه اصول دیگر.

التنبّه الی نکتتین:

قبل از ورود دو نکته را توضیح می دهیم:

النکتة الأولی: البحث عن الأصول العملیة فی علم الأصول، مختص بالأصول الجاریة فی الشبهات الحکمیة.

شبهه یا شبهه موضوعیه است یا شبهه حکمیه.

اصول عملیه ای که مخصوص شبهات موضوعیه است مثل اصالة التجاوز و فراغ و اصالة الصحة.

اصولی که در هر دو شبهه جاری می شوند مثل استصحاب و برائت که در هر دو شبهه جاری می شوند اما اصل عملی نداریم که فقط در شبهه حکمیه جاری شوند پس اصل عملی دو نوع می باشند که یا در شبهات موضوعیه جاری می شود یا در هر دو جاری می شوند و در اصول از اصلی صحبت می شود که در طریق استنباط قرار می گیرند که اصول جاری در شبهات حکیمه است و لو در شبهات موضوعیه هم جاری می شوند.

النکتة الثانیة: توضیح الشبهة الحکمیة.

ما احکام شرعی را تقسیم می کنیم به احکام وضعیه و تکلیفیه.

---

[1] دوشنبه ۹۷/۰۱/۲۷.

ما اگر شک در یک حکم وضعی داشته باشیم مجرای هیچ اصلی در اصول عملیه نمی باشد مثلا اگر می بینید که قاعده طهارت در موارد شک در طهارت و نجاست جاری می شود حتما بدانید در آن مورد یک شبهه تکلیفیه است لذا اگر ما جایی داشته باشیم که فقط شبهه وضعیه باشد بدون اینکه شبهه تکلیفیه داشته باشد هیچ اصل عملیی جاری نمی شود. مثلا شک کنیم موجودات در کرات دیگر طاهر می باشند یا خیر این جا ما اصلی نداریم چون فعلا شبهه تکلیفی نداریم پس اگر شبهه وضعیه ای باشد که شبهه تکلیفی نباشد ما اصلی نداریم.

احکام تکلیفیه ی تکلیفی، وجوب و حرمت است و احکام تکلیفیه غیر تکلیف سه تاست کراهت و استحباب و اباحه. در شبهات تکلیفیه غیر تکلیف ما اصلی نداریم. می رسیم به وجوب و حرمت که به اینها تکلیف می گویند.[1]

تکلیف تقسیم می شود به تکلیف کلی و جزئی تکلیف کلی را اصطلاحا جعل می گویند و به تکلیف جزئی اصطلاحا مجعول می گویند تکلیف کلی مانند: «وجوب الحج علی المکلف المستطیع». و تکلیف جزئی مثل «وجوب الحج علی زید». اگر ما شک در تکلیف کلی و جعل کردیم مثلا شک کردیم که آیا شرب التوتون حرام علی المکف ام لا؟ هیچ اصل عملی نداریم. اما اگر شک در مجعول کردیم اینجا جای اصل عملی است وقتی شک در تکلیف جزئی داریم این دو قسم است یا شبهه من موضوعیه است که منشأ شک امور خارجی است که بیان آن به دست شارع نمی باشد مثلا نمی دانم این مایع با نجس ملاقات کرد یا خیر؟ اما گاهی شک من منشأش امور خارجی نمی باشد بلکه به خاطر این است که در مورد آن اماره ای بر تکلیف یا عدم آن ندارم لذا رفع جهل به ید شارع است. نگویید شأن شارع مقدس این نمی باشد که وارد جزئیات شود و بگوید هذا حرام و هذا لیس بحرام که شما می گویید که اصل عملی فقط در مورد مجعول که حکم جزئي است جاری می شود. این را قبلا گفتیم و جواب دادیم و آن اینکه آن روایت

[1] دقت کنید وقتی تکلیف می گویند مراد وجوب و حرمت است و وقتی حکم تکلیفی می گویند مراد پنج حکم است یعنی این دو حکم به اضافه استحباب و کراهت و اباحة.

که می گوید شرب العصیر العنبی حرام این به مدلول التزامی دال بر حرمت شرب این عصیر عنبی است. لذا شارع کلی فرمودند ما به مدلول التزامی حرمت مجعول را فهمیدیم.

پس مراد ما از شبهه حکمیه دقیقا همین است.

ان قلت:

فقیه در مقام افتاء شک او شک در جعل است نه مجعول یعنی برای او این شک پیدا می شود که شرب توتون حرام است یا خیر نه شرب توتون بر زید و اگر این شک هم داشته باشد که شرب توتون بر زید حرام است این مجعول نمی باشد چرا که حکم فعلی بر شاک می شود مجعول. لذا شک پیدا شده بر فقیه دائما به صورت کلی است نه جزئي.

قلت:

جواب اینکه فقیه تکلیف فعلی را در نظر می گیرد که اگر زید شک کرد در حلیت شرب توتون چون شبهه برای زید حکمیه است رجوع به فقیه می کند و از او سوال می کند که آیا شرب توتون بر من حرام است یا خیر؟ فقیه نگاه می کند که اماره ای بر حرمت این شرب توتون داریم یا خیر؟ می بیند که نداریم و بعد رجوع می کند که آیا شارع اصل عملی دارد یا خیر؟ می بینید که دارد مکلف و عامی نمی تواند ببیند که اصل عملی دارد یا خیر اما این مسائل را اگر فقیه برای زید و عامی بگوید عامی نمی فهمد لذا فقیه می گوید که بکش اشکال ندارد اما در روایت نیامده است بکش اشکال ندارد بلکه می گوید که رفع ما لا یعلمون.

پس مجرای اصول عملیه شک در تکلیف فعلی است که منشأ شک من فقدان اماره بر تکلیف یا عدم تکلیف واقعی است.

شبهه مفهومیه دائما داخل در شبهات حکمیه است.

این مراد ما از شبهه حکمیه.

اقسام الأصل العملی:

خوب اقسام اصل عملی که در شبهات حکمیه جاری می شود.

[۱]دقت کنید برای مکلف در صورت التفات به تکلیف، یا قطع به تکلیف و یا قطع به عدم آن حاصل می شود یا اینکه خیر قطع حاصل نمی شود.

اگر قطع حاصل نشد یا واجد الاماره است نفیا و اثباتا یا فاقد الاماره می باشد.

خوب مکلف از این سه قسم عقلا خارج نمی باشد.

این سه صورت را می خواهیم عقلا استقراء کنیم ببینیم که کجا مجرای اصل عملی است.

اگر قاطع باشد یا قاطع به عدم تکلیف است اصل عملیی ندارد یعنی قاطع است به حلیت و عدم حرمت این.

اگر قاطع به تکلیف است از دو قسم خارج نمی باشد یا قاطع بالتفصیل است یا قاطع بالاجمال است. اگر قطعش بالتفصیل است بالتفصیل می داند که این حرام یا واجب است. قطع به حرمت کذب و وجوب نماز دارد. در اینجا هم اصل عملیی ندارد.

اما قاطع بالاجمال قطع دارد احد الفعلین بر او حرام یا واجب است مثلا در روز جمعه قطع دارد به وجوب نماز ظهر یا جمعه بر خودش.

شخصی که قطع اجمالی به تکلیف دارد دو صورت دارد:

یا احتیاط بر او ممکن است یا خیر قدرت بر احتیاط ندارد.

اگر قدرت بر احتیاط ندارد مجرای اصالة التخییر است.

اگر قدرت بر احتیاط دارد مجرای اصالة الاحتیاط است اولا ولی بعضی صور آن استثناء شده است که می آید.

---

[۱] هر زمان کلمه تکلیف را بکار می بریم دائما مراد تکلیف فعلی و مجعول است. مراد از مکلف عامی و فقیه است و فقط عامی به فقیه رجوع می کند و فقیه به ادله رجوع می کند.

پس اصالة التخیر در مورد عالم بالاجمال بالتکلیف است که قدرت بر احتیاط ندارد و اصالة الاحتیاط در مورد عالم بالاجمال بالتکلیف است که قدرت بر احتیاط دارد.

اما کسی که قطع ندارد یا واجد الاماره است یا فاقد الاماره است اگر واجد الاماره است به اماره عمل می کند[1] فقط بحثی است که آیا واجد الاماره نفیا و اثباتا اصل عملی دارد یا خیر؟ اصل شرعی ندارد اما اصل عقلی موافق را دارد اگر اماره نافی تکلیف است اصالة البرائة را دارد و اگر اماره مثبت تکلیف باشد اصالة الاحتیاط را دارد که اثر اصلا ندارد لذا مهم نمی باشد این اجمالا، تفصیلش در جای خودش.

اما فاقد الامارة که شک در تکلیف فعلی می کند یا حالت سابقه اش معین است این استصحاب دارد و اگر حالت سابقه نا معین است این برائت دارد.

این تقسیم بر اساس مجاری اصول است و شما مکلف ملتفتی خارج از این اقسام نمی توانی پیدا کنی.

نگویید که استصحاب در شبهات حکمیه را بعضی جاری نمی دانند خیر بعضی در وجودی جاری نمی دانند اما در عدمی جاری می دانند و ضمن اینکه در شبهات حکمیه به خاطر تعارض است که جاری نمی دانند و داخل می شود در حالت سابقه نا معین و لو معلوم است اما معین نمی باشد لذا در تقسیماتی که گفتیم اشاره کردیم که حالت سابقه آن یا معین است یا نا معین و از معلوم و غیر معلوم استفاده نکردیم.

برگردیم به شمارش دوباره اصالة التخیر و اصالة الاحتیاط و استصحاب و اصالة البرائة. ترتیبش در اصول همان ترتیب مرحوم شیخ گفته اند و در علم اصول ارباب علم

[1] در مورد اماره هم این اجمال و تفصیل می آید و کلامی که در بالا گفتیم در مورد اماره تفصیلی است یعنی خبر ثقه آمده و گفته است شرب التوتون حرام مثلا اما ممکن استکه اماره به صورت اجمالی باشد مثلا جناب زراره بفرمایند نمی دانم امام فرمودند که یا نماز ظهر واجب است و یا نماز جمعه در اینجا جای اماره اجمالی است که حکم آن حکم قطع اجمالی است که باید احتیاط کرد اما در اینجا به اماره اجمالی اشاره نکردیم چرا که احتمالا در بین روایات یک روایت اجمالی هم در شبهات حکمیه نداشته باشیم. (اس مد)

اصول تبعیت کرده اند این است: اصالة البرائة و اصالة التخییر و اصالة الاحتیاط و اصالة الاستصحاب است که در اصول به همین صورت بحث می شود.

قاعده طهارت مجرایش با مجرای برائت و استصحاب طهارت یکی است.

مکلف به لحاظ عقلی از این حالات خارج نمی باشد چرا که این حصر، حصر عقلی است اما به لحاظ اصول استقرائي است یعنی شارع مقدس می توانست به غیر اینها هم اصلی را جعل کند.

هذا تمام الکلام فی المقدمة.

اصالة البرائة:

ما دو برائت داریم: برائة عقلیه و برائة شرعیه لذا بحث در برائت در دو مقام است:

مقام اول در مورد برائت عقلیه و مقام دوم در برائت شرعیه است.

المقام الأول: فی البرائة العقلیة.

در جایی که مکلف قطع به تکلیف ندارد و اماره بر تکلیف فعلی هم ندارد عقلا وظیفه او در جایی که احتمال تکلیف فعلیه را می دهد، چه می باشد؟ در اینجا بحث می کنیم از وظیفه عقلی مکلف با قطع نظر از این که شارع مقدس در اینجا چه جعل کرده است. پس موضوع برائت عقلیه کسی است که ملتفت به تکلیف است و قاطع به تکلیف نمی باشد و اماره بر تکلیف هم ندارد نه اثباتا و نه نفیا و احتمال تکلیف فعلیه هم می دهد عقل می گوید وظیفه تو چیست؟ می خواهیم مدرَک عقلی را در این موقف تشخصی دهیم. در این مقام علماء ما در تشخیص مدرک عقلی سه دسته شده اند:

مسلک برائت عقلیه که تعبیر می شود به مسلک قبح عقاب بلا بیان.

مسلک حق الطاعة.

مسلک احتیاط عقلی.

ببینیم در این موقف عقل ما کدام را تشخیص می دهد؟

به همین ترتیب مسالک را توضیح خواهیم داد.

[1]اگر در جایی احتمال تکلیف فعلی بدهیم و نسبت به تکلیف فعلی حجتی قطعی نداریم آیا این تکلیف بر ما منجز است یا خیر؟ آیا عقوبت ما بر مخالفت چنین تکلیفی عقلا قبیح است یا خیر؟

---

[1] سه شنبه ۹۷/۰۱/۲۸.

قائلین به برائت چه می گویند؟ می گویند که این تکلیف منجر نمی باشد و عقوبت بر مخالفت این تکلیف قبیح است.

منکرین برائة عقلیه چه می گویند؟ می گویند چنین تکلیفی که احتمال می دهیم و حجت قطعیه بر آن نمی باشد چنین تکلیفی بر ما عقلا منجز است و عقوبت بر مخالفت آن عقلا قبیح نیست.

پس در جواب این سوال آیا این تکلیف محتمل که حجت قطعیه بر آن نمی باشد منجز می باشد یا خیر؟ در جواب این سوال، سه جواب داده شده است که هر کدام یک مسلک شده است.

مسلک اول قبح عقاب بلا بیان است که می گوید که عقوبت بر تکلیفی که بر آن بیان نباشد آن عقوبت بر مخالفت، قبیح است یعنی تکلیف منجز نمی باشد چرا که استحقاق عقوبت بر مخالفت با آن نمی باشد.

قائلین به برائت عقلیه و قبح عقاب بلا بیان یعنی اگر کسی با تکلیف فعلی مخالفت کرد که بر آن بیان نداشت این عقوبت بر مخالفت قبیح است اینها سعی کرده اند بر کلام خودشان استدلال کنند و منکرین هم سعی کرده اند که بر انکار بیان برائت عقلیه و اثبات قول خودشان دلیل بیاورند.

قبح و حسن امر واقعی است و استدلال بردار نمی باشد و فقط می توان وجدان کرد یا وجدان قبح عقوبت می کنید یا وجدان عدم قبح می کنید یا توقف می کنید که ما وجود یا عدم آن را وجدان نمی کنیم دیگر نمی توان استدلال بر قبح و عدم قبح کنیم. استدلال بر امور واقعی بحثهایی است مغالطه انگیز. تخلف علت از معلول محال است یا بالعکس، اینها امور استدلالی نمی باشد چرا که علیت و معلولیت، و تخلف و عدم تخلف اموری واقعی می باشند باید معتقد شویم و معتقد نشویم، لذا تمام استدلالالت، استدلالات مغالطه ای است و تمام نمی باشد.

لذا باید دنبال استدلال بر قبح یا عدم قبح نباشیم بلکه باید رجوع به وجدان کنیم که آیا عقل ما مدرک قبح یا عدم قبح است یا درکی نسبت به قبح و عدم قبح ندارد هیچ واقعیتی غیر از امر وجود قابل اثبات نمی باشد. ما فقط بر امور وجودی می توانیم استدلال کنیم. می دانید حسن و قبح موجود نمی باشند حسن و قبح یک صفت واقعی است نه یک صفت موجود. لذا ما باید یکی از این سه وجدان را داشته باشیم یا وجدان کنیم قبح را یا حسن را یا عدم الوجدانی باشیم.

ما ها از کسانی می باشیم که قائلیم که وجدان می کنیم عدم قبح را در مقابل قائلین به وجدان قبح. کسانی که می گویند که عقوبت شخصی که احتمال تکلیف می دهد و بیانی بر تکلیف ندارد و مخالفت می کند این عقوبت عقلا قبیح است و ما می گوییم عقوبت این شخص عقلا قبیح نمی باشد. این عدم قبح عقوبت جامع و حد مشترک دو مسلک حق الطاعة و احتیاط عقلی است. که اینها هم استدلال ندارند و فقط و فقط وجدان است و بس.

خوب این کبرای بحث خوب می خواهیم وارد شویم در بیان و نقد این نظریه از طریق بیانی که نقل کرده اند.

المسلک الاول فی البرائة العقلیة: القائلین بها أی القائلین بقبح العقاب علی المخالفة بلا بیان علی التکلیف الشرعی.

اینها می گویند عقوبت کسی که مخالفت کرده است با تکلیفی که لم یقم علیه بیان قبیح است این بیان چه می باشد؟ ببینیم این «بیان» مبرای از تناقض است یا خیر؟

اینها برای بیان دو معنا گفته اند که به معنای واحدی بر می گردد. یکی از معانی قطع و حجت قطعیه است. تکلیفی که بیان ندارد یعنی نه قطع به آن تکلیف داریم و نه حجتی که قطع به حجیت آن داشته باشیم، داریم.

از حجت قطعیه تعبیر به قطعی کرده اند پس بیان در نظر اینها قطع و حجت قطعیه یا قطعی می باشد یعنی نسبت به تکلیف عقلی قاطع نمی باشد و حجتی که حجیت آن قطعی باشد هم، نداریم.

بعضی ها فرموده اند مراد از بیان، قطع است منتها گفته اند آن قطع اعم از این است که تعلق گیرد به خود تکلیف یا حجیت امر و حجیتی که اقامه شده است بر وجود یا عدم تکلیف.

این دو بیان یکی است. در کلمات مرحوم صدر آمده است قطع که به این معنا است و در بعضی گفته اند قطع و قطعی که مراد اینها هم این بیانی است که گفته شده است و مراد هر دو یکی است.

لذا ما می توانیم از بیان اول استفاده کنیم که روشن است که بیان عبارت است از قطع و حجت قطعیه یا همان قطعی.

نکتة: الفرق بین الحجة و الأمارة:

فرق بین حجت و اماره چیست؟

حجت اعم از اماره است تمام امارات حجت است اما اصول عقلیه و شرعیه هم حجت است اما اماره نمی باشند لذا می گوییم باید به تکلیف فعلی قطع یا حجت قطعیه نه اماره قطعیه داشته باشیم.

لذا از این بیان رایج استفاده می کنیم که بیان عبارت است از قطع و حجیت قطعیه لذا می گوییم که اگر من احتمال تکلیف فعلیه را بر خودم می دادم که قطع بر آن تکلیف یا حجیتی که من قطع به حجیت آن داشته باشم نبود و مخالفت کنم اگر خداوند عالم بر مخالفت آن مرا عقوبت کند، این عقوبت قبیح است. دقت کنید فرق نمی کند حجیت قعطیه با واسطه باشد یا بلاواسطه باشد تارة ثقه می گوید که این مایع نجس است این می شود حجیت قعطیه. اما تارة قطع به حجیت خبر ثقه ندارم اما اطمینان بر حجیت آن

دارم اما قطع به حجیت اطمینان دارم در اینجا هم حجیت قطعی بر تکلیف دارم لذا در آخر باید به حجیت قطعیه بر گردد.

پس بیان یعنی قطع و حجت قطعیة. قطع چه کسی؟ قطع مکلفی که تکلیف فعلی مربوط به اوست.

آنها قائلند که هر کسی با تکلیف فعلی خودش مخالفت کرد و نسبت به تکلیف فعلی خودش قاطع نبود عقوبت این شخص عقلا قبیح است حتی اگر کسی دنبال احکام شرعی نرفت که برای او علم حاصل نشود. می گویی حکم شرب خمر در شریعت چه می باشد؟ می گوید نمی دانم نسبت به این شخص گیر افتاده اند که حجت قطعیه درست کنند.

شخصی که نسبت به تکلیف فعلی خودش قطع یا حجت قطعیه نداشته باشد این عقوبتش در مخالفتش قبیح است.

الموارد التی یُعدّ من البیان عندهم:

موارد بیان کجاست؟ شش مورد استقرائا ذکر کرده اند که ما نسبت به تکلیف فعلی بیان داریم:

المورد الأول: القطع التفصیلی بالتکلیف.

مورد اول از موارد بیان قطع تفصیلی به تکلیف فعلی بر خودش.

المورد الثانی: القطع الاجمالی بالتکلیف.

مورد دوم از موارد بیان، قطع اجمالی من قطع دارم که احد الانائین نجس است اگر من اناء نجس را شرب کردم بیان بر این حرمت عبارت از قطع اجمالی من است. اگر من نجس را شرب کنم آیا بر مخالفت تکلیف فعلی عقوبت من قبیح است؟ خیر چون بیان داشتم که قطع اجمالی است.

المورد الثالث: احتمال التكليف فی الشبهات الحكمية قبل الفحص.

مورد سوم از موارد بیان عبارت است از احتمال تکلیف در شبهات حکمیه قبل از فحص.

من عامی فحص نمی کنم و از حرمت شرب خمر بدون فحص در شبهات حکمیه و آن را شرب می کنم و فرضا فی علم الله حرام است در اینجا هم گفته اند عقوبت بر مخالفت قبیح نمی باشد اما بیان چه می باشد که در آینده خواهیم گفت.

المورد الرابع: أمارة مثبتة التكليف.

مورد چهارم هم عبارت است از اماره مثبته تکلیف ثقه ای گفت این مایع نجس است و فی علم الله نجس است و اگر شرب کنم من نسبت به آن تکلیف بیان دارم که حجت قطعیه باشد که خبر ثقه است.

المورد الخامس: استصحاب مثبت التكليف.

مورد پنجم عبارت است از استصحاب مثبت تکلیف. مثلا من نسبت به این إناء استصحاب نجاست دارم که در اینجا این استصحاب حجت قطعیه است و اگر شرب کردیم بر مخالفت این تکلیف فعلی عقوبت من قبیح نمی باشد.

المورد السادس: قاعدة الاشتغال.

مورد ششم هم قاعده اشتغال است. بر خلاف مورد پنجم که اصل شرعی بود اصل عقلی است شک کردم که نماز صبح را خواندم یا خیر به شک خود اعتنا نکردم و نماز صبح را نخواندم و در واقع هم نخوانده بودم گفته اند در این مخالفت عقوبت تو قبیح نمی باشد چرا که بیان داشتیم و بیان من اصل عقلی است که اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد.

&&&سومی محل خلاف است که بیان چه می باشد؟

قاعده اشتغال در شبهات موضوعیه است اما بیان است.

در شبهات حکمیه اصالة الاحتیاط است.

این مواردی که ذکر کرده اند می خواهیم بررسی کنیم که آیا با آنچه که در بیان گفته اند درست است یا خیر؟

الاشکالات الواردة علی موارد البیان:

سه اشکال شده است:

الإشکال الأول: لغویت عد الاشتغال من موارد البیان.

اشکال اول این است که این قاعده اشتغال بیان نمی باشد چرا که در مورد قاعده اشتغال یا یک اصل منجز غیر از این قاعده داریم یا خیر؟

مثلا علم اجمالی. دو اناء داریم که علم اجمالی به نجاست یکی داریم با یکی وضوء گرفتم و نماز خواندم اگر ماء اولی نجس بوده است و دومی طاهر و وظیفه ما نماز خواندن با یکی از انائها باشد که آنکه طاهر است در اینجا علم اجمالی کفایت می کند.

در بعضی اوقات استصحاب داریم مثلا بعد از وقت شک می کنم که نماز خواندم یا خیر استصحاب می گوید هنوز نخواندی یا وجوب نماز ظهر برای تو باقی است.

با وجود این دو اصل دیگر نیاز به قاعده اشتغال نمی رسد. و اگر استصحاب مثبت تکلیف و علم اجمالی نداشته باشم در اینجا برائت شرعیه را دارم که بر این اصل اشتغال وارد است و همیشه اصول شرعیه بر اصول عقلیه وارد می باشند. پس علی جمیع صور و تقادیر نیازی به اصالة الاشتغال نداریم.

گفتیم نیازی نداریم چرا که در آنجایی که قاعده اشتغال است بیان دیگری است یا برائت شرعیه می باشد و جاری نمی شود.

لذا موارد بیان می شود آن پنجتا.

این یک اشکال.

این اشکال اشکال مهمی نمی باشد نهایتا ذکر کردنش در این موارد لغو است. اشکال اساسی اشکال دوم و سوم است.

[1] الإشکال الثانی: التهافت بین القول بقاعدة قبح العقاب بلا بیان والقول بقاعدة الاشتغال.

اشکال دوم این است که اینها از یک طرف قائل شده اند به قاعده قبح عقاب بلا بیان و از طرفی قائل به قاعده اشتغال شده اند ما ها از کسانی هستیم که قائلیم این دو قاعده با هم قابل جمع نمی باشد و باید از یکی از اینها دست برداشت. یعنی کسی که قاعده قبح عقاب بلا بیانی شود نمی تواند قائل به قاعده اشتغال در مورد خود قاعده اشتغال شود.

اول قاعده اشتغال را توضیح می دهیم و بعد توضیح تهافت.

توضیح قاعدة الإشتغال:

تارة تعبیر می شود به اینکه اشتغال یقینی، فراغ یقینی می خواهد. اگر من علم به وجود تکلیف داشته باشم و بعد شک به فراغ آن تکلیف مقطوع دارم عقل می گوید باید فراغ یقینی پیدا کنی یعنی اگر قطع به فراغ پیدا نکردی و در واقع با تکلیف فعلی خود مخالفت کردی عقوبت تو قبیح نمی باشد. مثلا اول وقت شد و قطعا تکلیف داشتم به نماز ظهر بعد مدتی از وقت گذشت شک کردم که آیا نماز ظهر خواندم یا خیر عقل چه می گوید؟ می گوید باید احتیاط کنی چرا که اگر نماز نخوانی و در واقع نماز نخوانده باشی عقوبت تو بر مخالفت تکلیف فعلی عقلا قبیح نمی باشد.

توضیح التهافت:

ما گفتیم که کسی که قائل به برائت عقلیه است باید منکر قاعده اشتغال شود توضیح مطلب:

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۰۱/۲۹.

دقت کنید از یک طرف مضمون و مفاد قاعده اشتغال عدم قبح عقوبت بر مخالفت می باشد و از طرف دیگر عقل قائل به قبح عقاب بلا بیان است خوب در اینجا که عقل می گوید عقاب بر مخالفت قبیح نمی باشد حتما بیان دیده است و الا این عقوبت می شود عقوبت بلا بیان که عقل حکم به قبح آن داد پس حتما اینجا بیان دیده است. این بیان چه می باشد؟ بیان نفس این قاعده اشتغال نمی تواند باشد چرا که بیان در مرتبه موضوع است یعنی خود این قاعده که حکم و محمول است نمی تواند بیان باشد در رتبه مقدم باید بیانی فرض شود. این قاعده می خواهد بگوید این عقوبت، عقوبت مع البیان است لذا قبیح نمی باشد یعنی موضوع قاعده اشتغال جایی است که بیانی بر تکلیف وجود داشته باشد[1] یعنی قبل از جریان این قاعده باید موضوع فعلی شده باشد پس الان که قاعده اشتغال جریان دارد یعنی قبل از آن موضوع آن که وجود البیان است فعلی شده است. پس بیان قبل از قاعده است نه نفس قاعده.

دقت کنید بحث ما بحث عقلی است نه شرعی اشکال ندارد که روایت یا استصحاب بگوید که باید نماز بخوانی بحث ما در مورد قاعده عقلی است.

خوب بیان چه می باشد؟ بیان دو چیز می تواند باشد علم به حدوث تکلیف و دیگر احتمال بقاء تکلیف و هیچ کدام از این دو نمی تواند بیان باشد چرا که قطع به حدوث به هیچ وجه ناظر به بقاء نمی باشد مثل عدم نظارت قطع به عدالت زید که کاری به عدالت عمرو ندارد شما نهایتا قطع به حدوث تکلیف داشتید اما نسبت به بقاء تکلیف که قطع نداشتید. اگر احتمال بقاء تکلیف عقلا بیان باشد، عقلا فرقی نمی باشد بین بیانیت احتمال بقاء با احتمال وجود تکلیف که شما آن را بیان نمی دانید. پس بنابراین وقتی عقل حکم می کند به قاعده اشتغال خود قاعده نمی تواند بیان باشد بیان یا قطع به حدوث تکلیف است یا احتمال بقاء تکلیف است قطع به حدوث تکلیف ناظر به بقاء نمی باشد و اگر احتمال بقاء تکلیف بیان باشد عقلا فرقی نمی باشد بین بقاء تکلیف و احتمال وجود تکلیف. بقاء، وجود بعد از وجود است و وجود، جامع بین

[1] کما اینکه موضوع قاعده برائت عدم البیان است.

وجود بعد الوجود و وجود بعد العدم می باشد. در نظر عقل فرقی نمی باشد بین احتمال وجود و احتمال بقاء تکلیف و گاهی اوقات احتمال وجود به مراتب اقوای از احتمال بقاء است مثلا ۸۰ درصد احتمال وجود تکلیف و ۵ درصد احتمال بقاء تکلیف را می دهم اما باز در ۵ درصد قائل به جریان قاعده اشتغال شده اند در آن هشتاد درصد به برائت قائلند. خوب چطور می گویید احتمال وجود التکلیف بیان نمی باشد، همانطور احتمال بقاء التکلیف هم بیان نمی باشد.

قطع به وجود تکلیف عند الزوال چه ربطی دارد به وجود تکلیف یک ساعت بعد از زوال عند الشک در اتیان نماز؟!! بله در جایی که قطع به عدم اتیان دارد قطع به وجود تکلیف فعلی هم دارد بخلاف ما نحن فیه که شک در اتیان تکلیف به تبع شک در وجود تکلیف دارد.

خوب وقتی بیان نباشد قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید عقاب بر مخالفت قبیح است. و این دو قاعده با هم تهافت دارد لذا قاعده اشتغال با قاعده قبح بلا بیان اصلا قابل جمع نمی باشد لذا این را هم باید یکی از موارد قاعده قبح عقاب بلا بیان قرار دهد و حال اینکه قاعده اشتغال در اذهان این ها مرکوز بوده است نشان می دهد قاعده قبح عقاب بلا بیان مرکوز نبوده است چرا که قاعده اشتغال یک قاعده مسلم و مرکوز بوده است.

لذا تهافت است بین قول به برائت عقلیه و قاعده اشتغال و از آنجا که قاعده اشتغال یک قاعده مرکوز است نشان می دهد که این قاعده برائت عقلیه قاعده ای من در آوردی بوده است نه یک قاعده مرکوز.

اینها در برائت نظر به عقلاء نداشته اند کلا اینها نظر به عقلاء نداشتند و متأخرین نظر به این عقلاء کرده اند و ضمن اینکه ما قائلیم در بین عقلاء برائت عقلیه نداریم.

اینها همه منبهات است و برهان نمی باشد لذا ممکن است کسی بگوید از قاعده اشتغال دست بر می داریم.

الإشكال الثالث: عدم توجيه المورد الثالث من البيان مع هذه القاعدة.

یک مشکله ای که است توجیه مورد سوم از بیان با قبول قاعده قبح عقاب بلا بیان است.

مورد سوم از بیان این است که تکلیف محتمل فعلی در شبهات حکیمه قبل از فحص منجز است. شبهه، به شبهه حکمیه و موضوعیه تقسیم می شود و هر کدام به شبهه قبل از فحص و بعد از فحص تقسیم شده اند فقهاء در شبهات موضوعیه قبل و بعد از فحص برائتی می باشند و در شبهات حکیمه بعد از فحص برائتی می باشند اما در شبهات حکمیه قبل از فحص احتیاطی شده اند یعنی تکلیف محتمل منجز است و یعنی عقوبت بر مخالفت قبیح نمی باشد می خواهیم کلام مشهور را توضیح دهیم. این نشان می دهد که بیانی در قبل از فحص می باشد چرا که عقوبت بر مخالفت این تکلیف فعلی محتمل قبیح نمی باشد. عقوبتش قبیح نمی باشد یعنی عقوبت مع البیان است چرا که فرض کردیم عقوبت بلا بیان قبیح است. سه احتمال در بیان گفته شده است:

الاحتمال الأول: القطع الإجمالي.

احتمال اول گفته اند قطع اجمالی بیان است. من قطع دارم که در دایره این شبهات، تکالیف فعلیه ای است لذا تمام تکالیف قبل از فحص می شود منجز که بیان می شود قطع اجمالی.

مناقشة:

این بیان درست نمی باشد چرا که کسانی که قائل به احتیاط شده اند قبل از فحص حتی بعد از انحلال علم اجمالی هم در شبهات حکمیه قبل از فحص قائل به احتیاط شده اند[1]. یعنی اگر مجتهد فحص کرد به مقداری که علم اجمالی منحل شد چرا که

---

[1] ان قلت:

اگر علم اجمالی منحل شده است یعنی بیانی آمده است لذا به خاطر آن بیان می گویند که تکلیف منجز است چرا که در انحلال علم اجمالی باید اماراتی بر وجود تکلیف در بعضی از این شبهات بیاید تا علم اجمالی منحل شود.

قلت:

مقداری که استنباط کند عمل اجمالی منحل می شود اما باز به شبهه حکمیه که رسید قبل از فحص باید باز احتیاط کند.

الإحتمال الثانی: احتمال البیان فی معرض الوصول مانع من ادراک قبح عقاب بلا بیان.

بعضی گفته اند در ما نحن فیه نمی توانیم به قبح عقاب بلا بیان رجوع کنیم چون فقیه وقتی رجوع می کند به شبهه ای احتمال وجود بیانی در معرض وصول را می دهد یعنی احتمال می دهد اگر رجوع به کتاب وسائل کند روایتی در این مورد پیدا کند با وجود بیان در معرض وصول نمی داند عقاب اینجا عقاب بلا بیان است یا عقاب مع البیان است. چرا که احتمال می دهد به منابع رجوع کند بیانی پیدا کند.[1]

مناقشه:

اولا احتیاطی ها قائلند عقاب چنین شخصی قبیح نمی باشد چه بیان در معرض وصول، در عالم واقع باشد یا در معرض وصول در عالم واقع نباشد. فرقی نمی کند همینکه در شبهه حکمیه قبل از فحص احتیاط نکرد، مستحق عقوبت است.

ثانیا این قبح عقاب بلا بیان که دلیل لفظی نمی باشد که شبهه موضوعیه داشته باشد یک قاعده عقلی است می خواهیم ببینیم عقوبت چنین شخصی وقتی به شبهه حکمیه برخورد کرد و هنوز فحص نکرده، مخالفت می کند عقلا آیا قبیح است یا خیر

برای انحلال علم اجمالی کافی است که بر تعدادی از این شبهات اماره بیاید مثلا ما هزار شبهه داریم و می دانیم از میان اینها حداقل ۵۰۰ تکلیف داریم و پانصد اماره پیدا کردیم در اینجا علم اجمالی منحل می شود اما یکی از مواردی که اماره بر آن آمد حرمت شرب توتون نبود خوب میخواهیم این را شرب کنیم در اینجا باید قبل از فحص احتیاط کنیم. خوب در اینجا که دیگر علم اجمالیی در کار نمی باشد پس علم اجمالی نمی تواند بیان باشد.

[1] در نظر این قائل بیان عبارت است از بیان در معرض وصول یعنی این قائل می گوید که همین که بیانی در معرض وصول باشد این برای بیانیت کفایت می کند و لازم نمی باشد حتما واصل شده باشد. پس برای بیان در معرض وصول بودن کفایت می کند فرق نمی کند که واصل شده باشد یا واصل نشده باشد. اما الان شک دارد که در اینجا بیان در معرض وصول است یا خیر. یعنی منشأ شک و اشتباه امر خارجی است که نمی داند خارجا بیانی در معرض وصول است یا خیر. اینکه بیان چیست؟ این به درک عقلی شما بستگی دارد ممکن است کسی بگوید که بیان در معرض وصول بیان است و ممکن است بگوید خیر برای بیانیت نیاز به وصول است و در معرض وصول بودن کفایت نمی کند. گفته نشود که ممکن است که در اینجا مشکل قائل این بوده است که درک عقلی نداشته است و تردید داشته است که عقل کدام را بیان می داند چرا جواب داده می شود که خارجا ما می دانیم این شخص بیان در معرض وصول را بیان می دانسته است. (ت ق ک اش اس مد ۹۷/۰۲/۰۶)

کأنه این قاعده مفاد یک دلیل لفظی است خیر یک قاعده عقلی است یا عقل می گوید قبیح است یا می گوید قبیح نمی باشد اینطور نمی باشد که این مضمون دلیل لفظی باشد مثلا دلیل لفظی گفته باشد العقاب علی المخالفة قبیح الا فی مورد البیان و الان شک کردیم که این بیانی است یا خیر لذا به عام فوقانی که «العقاب علی المخالفة قبیح» نتوانیم رجوع کنیم. یعنی این مورد شبهه حکمیه قبل از فحص بشود شبهه موضوعیه این دلیل. خیر از عقل سوال می کنیم که کسی که در شبهه حکیمه قبل از فحص احتیاط نکرده است عقوبت این شخص قبیح است یا خیر؟ عقل یا قبح را درک می کند یا عدم قبح را[1]. این بحث دلیل لفظی نمی باشد که در شبهه موضوعیه آن احتیاط کنیم یا خیر نظیر این نمی باشد که مثلا مولا گفته است: «اکرم العالم» نمی دانم زید مصداق عالم است یا خیر.

<u>الإحتمال الثالث: إحتمال التکلیف قبل الفحص بیان.</u>

از کلام بعضی استفاده می شود کلا احتمال تکلیف در شبهات حکیمه قبل از فحص خودش بیان است نفس احتمال بیان است.

مناقشة:

در نظر عقل هیچ فرقی نمی باشد در بیانیت احتمال تکلیف بین شبهه موضوعیه و حکیمه در حالی که در شبهه موضوعیه قبل از فحص برائتی می باشند.

ان قلت:

اجماع است که در شبهات موضوعیه قبل از فحص رجوع به برائت می شود.

قلت:

---

[1] به مناسبت خوب است مطلبی را ذکر کنیم و آن اینکه تردید در حکم عقل به دو صورت است:

- یکبار خود عقل تردید می کند صغرویا و کبرویا و نمی تواند درکی داشته باشد.
- یکبار عقل مدرکی دارد و ما آن مدرک عقلی را تلقی نمی کنیم.

ما این دو صورت تردید را وجدان می کنیم. (ت ق ک اش اس مد ۹۷/۰۲/۰۶).

الان بحث عقلی است و اگر کسی ادعای اجماع کند ربطی به بحث ندارد چرا که اجماع برائت شرعیه را اثبات می کند در حالیکه اینها در شبهات موضوعیه قبل از فحص قائل به جریان برائت عقلیه می باشند.

لذا هیچ یک از این سه مورد و احتمال درست نمی باشد ما از کسانی هستیم که اگر قائل به برائت عقلیه شدیم بین شبهات موضوعیه و حکمیه فرقی نمی گذاریم در هر دو یا احتیاطی می شویم یا برائتی می شویم که اگر در هر دو برائتی شدیم می گوییم در جانب شبهات حکیمه قبل از فحص ما یک احتیاط شرعی داریم به مقتضای روایات «هلا تعلمت». اما تفصیل بین برائت عقلیه درشبهات حکمیه و موضوعیه قائل نمی باشیم و تفصیل ما ناشی از یک احتیاط شرعی است فقط.

پس موارد برائت عقلیه فقط می شود سه مورد: مورد اول جایی که قطع به تکلیف داریم تفصیلا یا اجمالا. دوم اماره مثبت تکلیف مثل خبر ثقه و سوم اصل مثبت تکلیف داشته باشیم مثل استصحاب و اصل احتیاط در شبهات حکمیه قبل از فحص. فقط این سه مورد است که بیان می باشند می توانیم تقلیل به دو مورد دهیم قطع و دیگری حجت که جامع بین امارات و اصل مثبت تکلیف می باشد که استصحاب مثبت تکلیف و اصالة الاحتیاط در شبهات حکمیه قبل از فحص می باشد.[1]

[2]المسلک الثانی فی حکم العقل عند عدم البیان: مسلک حق الطاعة: المنکر للبرائة العقلیة عنده.

این مسلکی است که مرحوم صدر در مقابل مشهور قائل شدند ایشان انکار کرده است قبح عقوبت بلا بیان را گفته است عقوبت بلا بیان عقلا قبیح نمی باشد.

---

[1] گفته نشود که اگر احتمال را منجز بدانید نسبت به این منجزیت شما قطع دارید لذا می شود قطعی و وارد مورد دوم که حجیت قعطی باشد می شود. چرا که گفته می شود که مراد اینها از حجت قطعی حجت مجعوله است و احتمال تکلیف حجت ذاتیه است.

[2] شنبه ۹۷/۰۲/۰۱.

الأمور التی یثبت بها هذا المسلک.

برای اینکه مختار ایشان روشن شود ایشان سه امر را ذکر کرده است این سه امر را ذکر کنیم تا مسلک ایشان روشن شود:

الأمر الأول: قبح و عدم قبح العقوبة دائر مدار حق الطاعة.

امر اول این است که ایشان گفته اند عقوبت مولا بر مخالفت کجا قبیح است و کجا قبیح نمی باشد؟

می فرمایند که این دائر مدار حق الطاعة است اگر در تکلیفی حق الطاعة داشت عقوبت قبیح نمی باشد و اگر حق الطاعة نداشت این عقوبت قبیح می باشد. لذا باید برویم ببینیم که در کدام تکلیف حق الطاعة دارد و در کدام تکلیف حق الطاعة ندارد.

الأمر الثانی: تقسیم الموالی الی المولی الحقیقی و الإعتباری.

امر دوم این استکه ایشان گفته اند که مولا بر دو قسم است: مولای حقیقی و مولای اعتباری.

المولی الحقیقی: الذی لیس مولویته بالجعل و الأعتبار و هو الحق تعالی فقط.

مولای حقیقی مولایی است که مولویت آن به جعل و اعتبار نمی باشد.

المولی الإعتباری: المولی الذی مولویته بالإعتبار و الجعل.

مولای اعتباری: مولایی که مولویت آن به جعل و اعتبار است که به این قسم مولای جعلی هم می گویند.

می گویند که در بین موالی فقط یک مولا داریم که مولویت آن به جعل و اعتبار نمی باشد و مولویت آن حقیقی است که خداوند متعال باشد و اما بقیه موالی مولویت آنها اعتباری است که حالا این مولویت یا جعل شده است از طرف شارع مثل مولویت نبی اکرمﷺ و یا جعل شده است از جانب عقلاء مثل مولویت رئیس بر مرئوس و مولویت پدر بر فرزند و همسر خود و ...

الأمر الثالث: دايرة حق الطاعة.

امر سوم این است که ایشان سوالی را مطرح کرده اند و گفته اند این حق الطاعة در موالی سعة و ضیق آن در کجاست؟ این حق الطاعة در مولای اعتباری سعه و ضیق آن به ید جاعل و معتبر است باید دید در کجا مولویت جعل کرده است و در کجا جعل نکرده است. اما در مولای حقیقی سعه و ضیق مولویت دائر مدار جعل نمی باشد امر ذاتی است و فقط نقش عقل ادراک است که آیا حق مولویت دارد یا خیر.

حالا ما چون بحثمان در تکالیف شرعیه است تکالیف فعلیه شرعیه از چهار قسم خارج نمی باشد. هر تکلیفی که در نظر بگیرید برای مکلف از این چهار قسم خارج نمی باشد:

تکلیفی که عبد قاطع به آن تکلیف است مثلا این حرام است و من قطع به آن حرمت دارم.

تکلیفی که مکلف حجت قطعیه بر آن تکلیف دارد. اماره ای یا اصلی که اماریت و حجیت آن قطعی است.

تکلیفی که قطع و حجت قطعیه هم ندارد اما احتمال تکلیف را دارد. ما قطع به تکلیف نداریم حجیت قطعی هم نداریم اما احتمال حرمت این امر را می دهیم.

تکلیفی که نه قطع و نه حجت قطعیه و نه احتمالی داریم تنها تکلیفی است که در عالم واقع است و ما قطع و حجت قطعیه و احتمال تکلیف در مورد آن نداریم.

خوب حق الطاعة مولای حقیقی در کدام از موارد است؟

مورد اول که قطع به تکلیف داشتم و مورد دوم که حجیت قطعیه بر تکلیف داشتیم یعنی اماره یا اصل مثبت تکلیفی داریم که حجیت آن قطعی است مورد اتفاق کل فی الکل است که مولا در اینجا حق الطاعة دارد و چون حق الطاعة دارد عقوبت مولا بر مخالفت قبیح نمی باشد.

قسم چهارم هم مورد اتفاق است که در آنجا من تکلیف منجز نداریم یعنی خداوند عالم در آنجا حق الطاعة ندارد با این تفاوت که مشهور می گویند که اصلا تکلیفی ندارد که حق الطاعة داشته باشد اما مرحوم صدر می گوید که تکلیف فعلی دارد اما منجز نمی باشد.

تمام نزاع ما با مشهور در قسم سوم است که آیا در تکلیفی که قطع و حجیت قطعیه بر آن نمی باشد و فقط احتمال است آیا در این قسم خداوند عالم حق الطاعة دارد یا خیر؟ مشهور می گویند که خداوند حق الطاعة ندارد و ما می گوییم که خداوند عالم حق الطاعة دارد. یعنی اگر عظمت و خصوصیاتی که مولای حقیقی دارد را در نظر بگیرید و عقل خود را قاضی کنید می فهمید و عقل شما ادراک می کند که در این مورد مولای حقیقی این حق الطاعة را دارد.

آقای صدر می خواهد توجیهی ذکر کند در علت مخالفت مشهور با خودشان. ایشان می گویند که علت مخالفت مشهور غفلت است به این صورت که موالی عقلائیه و جعلیه و اعتباریه در قسم سوم حق الطاعة ندارند لذا این خلط و غفلت را کرده اند و در مورد مولای حقیقی هم این را گفته اند اما فرق است بین مولای حقیقی و اعتباری در موالی اعتباری این مولویت برای آنها جعل نشده است اما در مورد خداوند هم جعل نشده است چون جعلی و اعتباری ندارد اما در مورد خداوند وجود دارد.

پس مرحوم صدر در سه قسم حق الطاعة قائلند و مشهور در دو قسم اول فقط قائل می باشند اما در قسم چهارم همه قائل به عدم حق الطاعة می باشند. مرحوم صدر فقط در دو نفر قائل می شوند که حق الطاعة در مورد اینها وجود ندارد که جاهل مرکب و غافل می باشد. ناسی از سه قسم خارج نمی باشد جاهل بسیط و جاهل مرکب و غافل. یعنی زیدی که اول التفات داشت بعد از التفات به یکی از این سه قسم منقلب می شود اما جاهل بسیط به درد ما نمی خورد چرا که احتمال تکلیف را می دهد و در نظر مرحوم صدر حق الطاعة در مورد این شخص هم می آید. لذا می ماند دو قسم جاهل مرکب و غافل.

بله البته این حق چون بر له مولاست لذا می تواند این حق را ساقط کند.

با این بیان ایشان برائت عقلیه را منکر شده است و در نتیجه قاعده قبح عقاب بلا بیان را منکر شده است لذا تنها اختلاف مرحوم صدر با مشهور در یک مورد است و آن قسمی که احتمال تکلیف را می دهد.

لذا فرق می کند بین خداوند به خاطر آن خصوصیت منحصر به فردی که در قبال تمام موالی دارد یعنی همه موالی را هم اگر روی همه جمع کنید باز در قبال این مولا هیچ است یعنی آنقدر اختلاف و تفاوت زیاد است یعنی نهایت اختلاف است لذا تمام موالی در مقابل این مولا می شوند صفر آیا چنین مولایی در دایره تکالیف محتمله حق الطاعة دارد یا خیر؟ ایشان نظرشان این است که این حق الطاعة دارد. ایشان به این همه توجیهات و بیانات می خواهند آن وجدان خفته و گمراه را بیدار کنند یعنی می خواهند بگویند که اگر شما هم به اینها دقت کنید می بینید که این حق الطاعة را دارد بخلاف موالی غیر خداوند حتی مولویتی که پیامبرﷺ و امامؑ دارد ایشان می گوید که در دایره تکالیف محتمله و اوامر و نواهی خود معصوم ـ نه اوامر و نواهی که از جانب خداوند می گویند یعنی اوامر و نواهی که خود ایشان دارند —اگر این اوامر محتمله باشد ایشان هم حق الطاعة ندارند.

این محصل فرمایش مرحوم آقای صدر.

مناقشات:

این فرمایشان ایشان از جهات مختلف قابل بررسی است.

المناقشة الأولی فی الأمر الأول: أن حق الطاعة امر منتزع من وجوب الطاعة عقلا و القبح و عدم القبح فی العقوبة تابع للوجوب.

امر اول ایشان این بود که ایشان فرمودند که قبح و عدم قبح عقوبت تابع حق الطاعة است هر کجا که حق الطاعة ثابت باشد عدم قبح عقوبت ثابت است و اگر حق الطاعة نباشد، قبح عقوبت ثابت است.

ببینم که قبح عقوبت دائر مدار حق الطاعة است یا خیر؟

ما دو حق داریم: حق اعتباری مثل حق التألیف و حق التحجیر و حق انتزاعی مثل حق ملکیت یعنی هر مالکی می تواند در مملوک خود تصرف کند. این حق التصرف حقی است اعتباری که عقلاء جعل کرده اند یا خیر از ملکیت یا جواز تصرف این را انتزاع می کنند؟ گفتیم انتزاعی است نه اینکه اینجا حقی داشته باشد که عقلاء آن را جعل کرده باشند و خارجا گفتیم که تمام امور انتزاعی از امور واقعی است. مثلا شما می توانید بنشینید در جاهای مختلف این را عقلاء جعل کرده اند یا خیر از عدم منع در نشستن، حق الجلوس را انتزاع کردیم؟ پس بنابراین حق از این دو نوع خارج نمی باشد و حقی به نام حق أصیل نداریم.

خوب حق الطاعة آیا انتزاعی است یا اعتباری؟ ما گفتیم از حقوق و امور انتزاعیه است نه از امور اعتباریه به چه دلیل و چه قرینه؟ به خاطر اینکه بدون هرگونه تسامحی در مورد حق تعالی بکار می بریم با اینکه اگر حق الطاعة اعتباری بود در مورد خداوند با عنایت بکار برده می شد. می گوییم حق الطاعة از وجوب طاعت انتزاع شده است یعنی اگر کسی امری و طلبی داشته باشد و در آن امر، وجوب طاعت عقلی یا عقلائی داشته باشد از این وجوب الطاعة، این حق الطاعة انتزاع می شود وقتی می گوییم که خداوند حق الطاعة دارد یعنی بر عبید واجب است عقلا در اوامر و نواهی از مولا اطاعت کند. حالا که گفتیم حق الطاعة انتزاع می شود از وجوب اطاعت عقلی، لذا قبح و عدم قبح عقوبت متوقف بر وجوب و عدم وجوب اطاعت است. در هر امر و نهیی که شارع می کند اگر عقلا وجوب اطاعت باشد عقوبت قبیح نمی باشد به عبارت دیگر اگر بخواهد عقوبت قبیح نباشد متوقف بر این است که اطاعت واجب باشد[1] لذا ربطی به

[1] در بحث گفتیم اگر اطاعت واجب شد لزوما و همیشه اینطور نمی باشد عقوبت قبیح نباشد اما اگر بخواهد عقوبت قبیح نباشد حتما باید اطاعت واجب باشد یعنی لازمه عدم قبح عقوبت، وجوب اطاعت است پس بنابراین همیشه در جایی عقوبت قبیح نمی باشد که اطاعت واجب باشد به خلاف عکس یعنی اینطور نمی باشد که اگر عقوبت قبیح بود حتما طاعت واجب نیست یا اگر طاعت واجب بود حتما عقوبت قبیح است مواردی است که طاعت واجب است اما در عین حال عقوبت هم قبیح می باشد مثل موارد لغو مثلا مولا از عقوبت غرضی دارد که در موردی این غرض حاصل نمی شود مثلا غرض مولا تأدیب عبد است و این عبد عبدی است که تأدیب نمی شود در اینجا

حق الطاعة ندارد هر کجا اطاعت واجب باشد عقلا عقوبت قبیح نمی باشد هر کجا که اطاعت خداوندی عقلا واجب نمی باشد عقوبت قبیح است و تمام نزاع مشهور و مرحوم صدر در این است که آیا تکالیف محتمله عقلا اطاعتش واجب است یا خیر؟

پس بنابراین در امر اول که پای حق الطاعة را وسط کشیدند این حق الطاعة خودش انتزاعی است و این قبح و عدم قبح عقوبت مربوط به وجوب و عدم وجوب اطاعت است و چون بحث، بحث شریعت است وجوب و عدم وجوب اطاعت عقلا است نه عقلائا.[۱]

[۲]المناقشة الثانية فی الأمر الثانی: أن المولی حقیقی دائما و أن المولویة واقعی دائما غایة الأمر مولویته تعالی واقعی واقعی و غیرها واقعی اعتباری.

امر دوم که ایشان فرموده اند: مولا یا حقیقی است یا اعتباری و مولای حقیقی یکی است که حق تعالی باشد و بقیه موالی اعتباری هستند.

با این کلام ایشان موافق نمی باشیم اگر مبدأ اشتقاق اعتباری بود لازمه اش این نمی باشد که مشتقات و افراد آن حقیقی نباشند و اعتباری باشند. ملکیت علقه ای است اعتباری بین المالک و المملوک یا زوجیت عقله ای اعتباری است بین الزوج و الزوجه. اما مالک و مملوک که از مشتقات ملکیت است و زوج و زوجه که از مشتقات زوجیة

در عین حالی که اطاعت مولا واجب است عقلا یا عقلائا، عقوبت باز قبیح است چون عقوبت لغو است. (ت ب ک اص اس مد حدود دق ۰۹ ۹۷/۰۲/۰۲).

[۱] دقت کنید مرحوم صدر حق الطاعة را واقعی می دانند ما هم واقعی می دانیم اما ایشان واقعی غیر انتزاعی می دانند ما می گوییم انتزاعی واقعی است کما اینکه این وجوب الطاعة را هم ما واقعی می دانیم لذا وقتی حق الطاعة انتزاعی شد وجهی ندارد که اسم این مسلک را حق الطاعة بگذارد بلکه باید بگذارد مثلا مسلک وجوب الطاعة عقلی. (ت ب ک اص اس مد ۹۷/۰۲/۰۳) ضمن اینکه این تمام اشکال ما این نمی باشد که قبح و عدم قبح عقوبت متوقف بر وجوب و عدم وجوب اطاعت است نه حق الطاعتی که منتزع از آن است خیر بلکه یک مشکل دیگر این استکه ظاهر کلام مرحوم صدر نشان می داد که ایشان قائلند که هر جا حق الطاعة باشد عقوبت قبیح است و هر جا عقوبت قبیح بود لزوما حق الطاعة است که ما گفتیم که أولا قبح و عدم قبح متوقف بر وجوب اطاعت است عقلا نه حق الطاعة و ثانیا اگر هم متوقف بر حق الطاعة باشد اینطور نیست که لزوما هر جا حق الطاعة بود عقوبت قبیح است خیر اینجا ملازمه ای نمی باشد بلکه ملازمه از آن طرف است یعنی اگر بخواهد عقوبت قبیح باشد باید حق الطاعة باشد اما بالعکسش درست نمی باشد مثل مواردی که عقوبت لغو است. یعنی هر جا وجوب اطاعت باشد، عقوبت قبیح است اما اینطور نمی باشد که اگر عقوبت قبیح بود، پس وجوب اطاعت است. (همان حدود دق ۰۹)

[۲] یکشنبه ۹۷/۰۲/۰۲.

می باشند، اموری هستند حقیقی یعنی لهم وجود فی الخارج اما مالکیت و مملوکیت و زوجیت[1] اموری هستند واقعی. مالکیت این کتاب برای زید و مملوکیت این کتاب برای زید امری است واقعی. با اینکه ملکیت که مبدأ اشتقاق است امری است اعتباری اما مشتقات اعتباری نمی باشند. مولا یعنی کسی که یجب طاعته عقلا او عقلائا. [خوب مولا چه در جایی که مولویت آن در نظر ایشان اعتباری است و چه در جایی که مولویت آن حقیقی است، مولا دائما حقیقی است یعنی الشیء الذی له الوجود. این اولا و ثانیا ایشان می گفتند منشأ این مولا اعتبار مولویت است کأن ایشان مولویت را اعتباری دانسته اند در حالیکه[2] مولویت امریست واقعی در گذشته گفتیم امور واقعی دو قسمند: واقعی واقعی و واقعی اعتباری. واقعی واقعی یعنی واقعیتی که در طول جعل و اعتبار نمی باشد و واقعی اعتباری یعنی واقعیتی که واقعیت آن در طول جعل و اعتبار است مثل مالیت ذهب و فضه و مالیت اسکناس که هر دو امری هستند واقعی اما مالیت ذهب و فضه واقعی واقعی است یعنی این مالیت در طول جعل و اعتبار نمی باشد بخلاف مالیت اسکناس که در عین حالی که واقعی است اما واقعی اعتباری است یعنی مالیت آن در طول جعل و اعتبار است.

ما یک مولویت واقعی واقعی داریم که مولویت حق تعالی باشد یعنی حق تعالی اطاعتش واجب است اما نه در طول اعتبار. اما یک مولویت دیگری داریم که آن هم واقعی است اما مولویت واقعیی که در طول اعتبار و جعل است مثل مولویت نبی و امام علیهما السلام. پس بنابراین به جای اینکه مولا را به دو قسم تقسیم کنیم باید مولویت را به دو قسم تقسیم کنیم می توانیم بگوییم مولویتی ذاتی و غیر ذاتی اما جعلی نمی باشد واقعی است اما غیر ذاتی است. مولویت بر دو قسم است: مولویت ذاتی که در طول جعل و اعتبار نمی باشد مثل مولویت حق تعالی و غیر ذاتی یعنی مولویتی که در طول جعل و اعتبار است مثل مولویت نبی و امام علیهما السلام. لذا اگر بخواهیم تعبیر دقیقی بگوییم اینطور

---

[1] مصدر منسوب از اسم فاعل زوج.

[2] ما بین دو گیومه را استاد در ت ق ک اش اس مد ۹۷/۰۲/۰۶ فرمودند و به اینجا اضافه شد.

است که می گوییم: مولا یا ذاتی است یا غیر ذاتی یعنی مولویتش یا واقعی ذاتی است و یا مولویتش واقعی غیر ذاتی است. لذا مولویت به وزان منجزیت و مالیت است. منجزیت امریست واقعی اما منجزیت واقعی واقعی مثل منجزیت قطع و منجزیت واقعی اعتباری مثل منجزیت خبر ثقه. مولویت هم امری است واقعی اما واقعی ذاتی یعنی مولویتی که در طول جعل و اعتبار نمی باشد و واقعی غیر ذاتیه یعنی واقعیت آن در طول جعل و اعتبار نمی باشد. پس مولویت اعتباری نداریم.

المناقشة الثالثة فی الأمر الثالث:

ایشان در امر سوم فرموده بودند حق الطاعة سعة و ضیقا در موالی اعتباریه در طول سعة و ضیق جعل مولویت است.

این امر سوم اصلا درست نمی باشد.

ایشان به نظر می رسد با توجه به این امر سوم دو امر را با هم اشتباه می گرفته است یکی وجوب الطاعة و یکی وجوب الاحتیاط که هر دو عقلی است اما بین این دو فرق است.

الفرق بین وجوب الإطاعة و وجوب الإحتیاط: وجوب الإطاعة وجوب واقعی و وجوب الإحتیاط وجوب ظاهری.

احکام عقلی مثل احکام شرعی به واقعی و ظاهری تقسیم می شوند وجوب الطاعة مثلا می گوییم خداوند واجب الاطاعة است این حکم واقعی است یعنی عقل درک می کند وجوب اطاعت خداوند را در اوامر دقیقا به وزان وجوب صلاة در شریعت اما وجوب الاحتیاط یک وجوب ظاهری عقلی است از باب وجوب دفع ضرر محتمل و موضوع آن احتمال الضرر است چه در واقع ضرری باشد یا نباشد لذا اصلا ناظر به واقع نمی باشد بخلاف وجوب اطاعت که موضوع آن الضرر المحتمل است یعنی ناظر به واقع می باشد و اصلا اگر در واقع تکلیفی و ضرری نباشد اصلا وجوب اطاعتی نمی باشد. مثلا اگر من اعتقاد دارم شرب این مایع حرام است و واقعا حلال است که وجوب

طاعت را ندارم عقلا چرا که تکلیفی نمی باشد اما عقل می گوید که بر تو که معتقد به حرمت شرب این مایع هستی باید عقلا احتیاط کنی. پس یک وجوب طاعت داریم و یک وجوب احتیاط.

و أما المناقشة فی بیانه رحمه الله:

ایشان فرمودند سعه و ضیق حق الطاعة در موالی جعلی، تابع جعل است اگر مراد ایشان از جعل این است که یعنی آن جاعل و معتبِر در تکالیف مشکوکه اطاعت آن مولای جعلی را واجب نکرده است، این معنایش این است که اطاعتش واقعا واجب نیست یعنی در غیر مورد علم، مولویتی ندارد یعنی تکالیفش مشروط به علم و حجت است در اینجا اصلا تکلیفی نمی باشد معنایش این است که شرط تکلیف، وجود العلم و الحجت است اصلا در صورت عدم علم، تکلیفی نمی باشد لذا عقلا اطاعت واجب نمی باشد. خوب چون تکلیفی نمی باشد یعنی واجب نبودن طاعت به خاطر این است که اصلا تکلیفی نمی باشد و در نتیجه اصلا مولویتی ندارد نه اینکه مولویتی است و وجوب طاعتی ندارد خوب هر جا هم مولای حقیقی مولویتی نداشته باشد آنجا هم حق الطاعة نمی باشد. پس اطاعت هر مولایی واجب است و فرقی بین مولایی با مولای دیگر نمی باشد.

اگر مراد این است که معتبِر در ظرف احتمال و شک، ترخیص در مخالفت داده است، خوب ترخیص داده باشد این منافاتی ندارد که در اینجا احتیاط عقلی است منتها چون ترخیص می شود ترخیص شرعی و ترخیص شرعی دائما وارد بر احتیاط عقلی است، پس این نه به جهت آن ترخیص است بلکه ترخیص موضوع را بر می دارد که موضوع، ضرر محتمل است چون همیشه ترخیص شرعی وارد بر احتیاط عقلی است لذا دیگر احتمال ضرری نمی باشد.

پس وقتی ما در باب تکالیف موالی عرفیه بحث می کنیم در جایی که احتمال تکلیف می دهیم اولا و تکلیف، شرط فعلیتش قطع و حجت نمی باشد ثانیا و از طرف دیگر جاعل ترخیص نداده است و اگر هم داده است فعلا کاری نداریم می خواهیم ببینیم عقل ما در قبال این تکلیف چه می گوید؟ می گوید احتیاط کن یا برائة عقلیه؟ پس

هیچ فرقی نیست بین موالی عرفیه و قانونیه و مولای ذاتی و غیر ذاتی. می خواهیم ببینیم که عقل ما می گوید وظیفه عقلی شما چیست؟ پس این احتیاط عقلی، دائر مدار احتمال عقوبت است یا این احتمال می باشد یا نمی باشد به عبارت دیگر یا این احتمال عقوبت در دایره مولای حقیقی است یا نیست، یا این احتمال در دایره مولای اعتباری است یا این احتمال عقوبت نمی باشد، اگر این احتمال بود عقل می گوید که باید احتیاط کنی و اگر نباشد می گوید احتیاط لازم نمی باشد نه اینکه این احتمال عقوبت است در مورد هر دو مولا است اما در یکی وجوب احتیاط است و در یکی وجوب احتیاط نمی باشد.

بله خود مولای حقیقی هم اگر ترخیص در تکالیف محتمله بدهد برائت وارد بر احتیاط عقلی است، دیگر احتمال عقوبتی نمی باشد، خود مولای حقیقی و ذاتی هم اگر تکالیف خود را مقید به علم و حجت بکند، در دایره احتمال تکلیف و دایره شک این مولا هم واقعا تکلیفی و مولویتی ندارد.

گویا در مقدمه ثالثه غفلتی شده است از ایشان بین وجوب احتیاط و وجوب طاعت و بحث ما دقیقا فقط در وجوب احتیاط است نه وجوب اطاعت و انشاء الله خواهیم گفت که در وجوب احتیاط سر سوزن فرقی نمی باشد بین مولای حقیقی و مولای غیر حقیقی. ایشان کأنه رفته سراغ وجوب طاعت و گفته است که وجوب اطاعت خداوند واقعی و وجوب اطاعت غیر خداوند، جعلی است ببینیم کجا جعل شده است. خوب در هر کجا جعل شده باشد چه ربطی به بحث ما دارد که در مورد وجوب احتیاط است.

این هم ثالثا که نکته مهمی است که در مسلک ثالث که مسلک احتیاط باشد بر می گردیم.

المناقشة الرابعة: لیس الفرق فی وجوب الإحتیاط بین المولی الحقیقی و الإعتباری.

این امر چهارم صرف یک ادعا است که بعد تفصیلش می آید. ایشان تفصیل می دهد بین مولای حقیقی و اعتباری در وجوب احتیاط عقلا. ما می گوییم در وجوب

عقلیِ ـ نه وجوب عقلائی ـ احتیاط فرقی نمی باشد بین مولای حقیقی و مولای اعتباری. هر کجا مولایی را فرض کنید در نظر عقل فرقی نمی کند مولا خداوند باشد یا غیر خداوند باشد در هر جا احتمال تکلیف دادیم عقل می گوید که واجب است احتیاط کنیم. توضیح آن در مسلک سوم می آید.

المناقشة الخامسة: أن التکلیف فی الجاهل المرکب و الغافل المقصر، منجز.

ایشان از کسانی است که قائل می باشند اگر ما نسبت به تکلیف فعلی، غافل یا جاهل مرکب بودیم تکلیف، فعلی و غیر منجز است مشهور گفته اند جاهل مرکب و غافل نسبت به تکلیف فعلی اصلا مکلف نمی باشند یعنی اصلا تکلیف نسبت به اینها فعلی نمی باشد و این دو، تکلیف فعلی ندارند. مرحوم صدر می فرمودند غافل و جاهل مرکب تکلیف فعلی دارند اما این تکلیف فعلی در مورد اینها غیر منجز است مثلا من یقین دارم که این مایع طاهر است و فی علم الله نجس است مشهور گفته اند شرب این مایع اصلا حرام نمی باشد و مباح است مرحوم صدر می گوید شرب این مایع حرام است اما منجز نمی باشد.

ما با مشهور مخالفیم و قائلیم به فعلیت تکلیف و تابع مرحوم صدر می باشیم اما با مرحوم صدر در یک جا مخالفیم می گوییم این شخص نسبت به غفلت و جهل مرکب یا قاصر است که تکلیف در مورد او منجز نمی باشد و یا مقصر است دنبال تعلیم و تحصیل تفصیل نرفته است که این قطع و یا غفلت نسبت به حرمت شرب برای او ایجاد شده است ماقائلیم در مورد این جاهل مرکب و غافلِ مقصِّر تکلیف هم فعلی است و هم منجَّز. یعنی بالوجدان می یابیم که اگر خداوند عالم غافل و جاهل مرکب مقصر را بر شرب این مایع عقوبت کند قبیح نمی باشد که اگر قبیح نباشد یعنی تکلیف منجز است.

اگر منجَّز است منجِّز چه می باشد؟ احتمال و علم اجمالی به وجود تکالیف در شریعت آن احتمالی که در قبل از غفلت و جهل مرکب می داد. اگر تقصیر کند و دنبال

تحصیل علم تفصیلی نرود به نفس این علم و احتمال اجمالی آن تکالیفی که مورد جهل و غفلتش واقع می شود منجز است عقلا. به نظر شما عقوبت این شخص بر مخالفت تکلیف قبیح است یا خیر؟ ما می گوییم قبیح نمی باشد که معنایش تنجز تکلیف است.

در حالی که مرحوم صدر مطلقا می گفتند که تکلیف در مورد این شخص منجز نمی باشد.

این پنج نکته در کلام ایشان.

خلاصة الكلام: أن النزاع فی أن الإحتياط هل يكون واجبا عقلا أم لا، لا الإطاعة.

اگر بخواهیم کلام ایشان را به زبان خیلی ساده ای بیان کنیم آن کلام این است که تکالیف الهیه محتمله آیا اطاعتش عقلا واجب است یا خیر؟ این یک سوال.

سوال دوم این است دقت کنید موردی که گفتم خلط شده است این است که آیا تکالیف محتمله الهیه احتیاط در آنها عقلا لازم است یا خیر؟ فرض کنید مشهور می گفتند اطاعت واجب نمی باشد یا فرض کنید کسی بگوید در موالی عرفیه اطاعت لازم نمی باشد اما سوال این است که احتیاط واجب است یا خیر؟ این مربوط بر این است که ببینیم موضوع احتیاط وجود دارد یا خیر؟ موضوع احتیاط احتمال ضرر است هر کی گفته است احتیاط واجب است معنایش این است که نفسیا احتمال ضرر و عقوبت است و کسی که گفته است احتیاط واجب نمی باشد می گوید که نفسیا احتمال ضرر نمی باشد.

پس اینکه ایشان گفته است تمام نزاع به این بر می گردد که آیا خداوند متعال در دایره تکالیف محتمله حق الطاعة دارد یا خیر درست نمی باشد تمام نزاع به این بر می گردد که تکالیف محتمله وجوب احتیاط دارد یا خیر. امکان دارد شما بگویید که

اطاعتش واجب نمی باشد اما احتیاط واجب می باشد[1]. پس اشتباه آقای صدر در این بوده است که ایشان رفته دنبال اینکه آیا تکالیف حق تعالی وجوب اطاعت عقلی دارد یا خیر. در حالی که سوال این است که آیا در موارد تکالیف احتمالیه احتیاط عقلی واجب است یا خیر؟ موضوع وجوب احتیاط احتمال الضرر و العقوبة است و انشاء الله در بحث آینده توضیح خواهم داد که ما راهی نداریم جز اینکه قائل شویم عقلا احتیاط در تکالیف محتمله واجب است هر کجا پای تکلیف محتمل آمد عقل می گوید وظیفه تو احتیاط است. انشاء الله در مسلک خودمان توضیح خواهیم داد.

هذا تمام الکلام در مسلک حق الطاعة که تمام جوانب آن در توضیح مسلک بعدی روشن خواهد شد.

المسلک الثالث: مسلک الاحتیاط العقلی المنکر للبرائة العقلیة.

ما قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول نکردیم گفتیم که عقوبت بر مخالفت تکلیفی که لم یقم علیه بیان قبیح نمی باشد عقلا که بیان یعنی قطع و حجت قطعیه که اماره و اصل مثبت تکلیف است. ما ها گفتیم عقوبت بلا بیان قبیح نمی باشد یعنی در نتیجه با مرحوم صدر یکی می باشیم اما نه از راهی که ایشان رفته اند.

ما گفتیم عقوبت بلا بیان قبیح نمی باشد یعنی اگر ما را عقوبت کنند بر مخالفت تکلیفی که بیان بر آن اقامه نشده است این عقوبت قبیح نیست.

عقوبت بر آن قبیح نمی باشد مراد این است که به کلیتش صادق نمی باشد نه این که هر تکلیفی که لم یقم علیه بیان عقوبت بر مخالفتش قبیح نمی باشد چرا مواردی است که خواهیم گفت عقوبت بر مخالفت تکلیفی که لم یقم به بیان عقلا قبیح می باشد اما این کبرای کلی یعنی اینکه عقوبت بر مخالفت هر تکلیفی که بیان بر آن اقامه نشده

[1] این درجایی است که در واقع تکلیفی نمی باشد و شما هم نمی دانید که تکلیفی در کار نیست لذا احتمال وجود تکلیف را می دهید لذا چون احتمال تکلیف و در نتیجه احتمال ضرر در مخالفت را می دهید احتیاط واجب است اما از جایی که در واقع تکلیفی نمی باشد لذا موضوع وجوب اطاعت که تکلیف محتمل است وجود ندارد اطاعت واجب نمی باشد. (ت ب ک طه اس مد ۹۷/۰۲/۰۸).

باشد قبیح است این به کلیتش صادق نمی باشد سلب کلی می کنیم که نتیجه آن موجبه جزئیه است یعنی در مواردی است که بیانی در کار نمی باشد در عین حال عقوبت بر مخالفت این تکلیف قبیح نمی باشد. پس اینکه می گویند عقاب بلا بیان قبیح است این به کلیتش درست نمی باشد یعنی مولا می تواند ما را عقاب کند بر مخالفت تکلیفی که لم یقم علیه بیان. ما اسم این مسلک را، مسلک الاحتیاط گذاشتیم صرف یک اصطلاح نمی باشد بلکه فارق اصلی آن با مسلک مرحوم صدر مشخص خواهد شد.

مقدمة:

دو امر را می خواهیم توضیح دهیم:

امر اول توضیح این سوال است که اطاعت حق تعالی که واجب است از چه باب واجب است؟

و امر دوم این است که دقیقا معنای وجوب احتیاط عقلی چه می باشد؟

[1] الامر الاول: منشأ وجوب طاعة الله عقلا.

خوب در این امر اول می خواهیم توضیح دهیم که وجوب عقلی اطاعت[2] الهی از چه بابی است؟

می دانید علماء نسبت به حسن و قبح عقلی دو دسته شده اند: دسته ای قائل به حسن و قبح عقلی شده اند و دسته ای به حسن و قبح عقلی قائل نشده اند. متکلمین و فقهاء قائل به حسن و قبح عقلی شده اند یعنی گفته اند که این حسن و قبح واقعیتی دارد و این واقعیت را عقل ما ادراک می کند. کسانی که قائل به حسن و قبح عقلی بوده اند ظاهرا تماما قائل به وجوب اطاعت حق تعالی شده اند یعنی تا الان برخور نکرده ام با کسی که قائل به حسن و قبح عقلی شده باشد و در عین حال قائل به وجوب طاعت

---

[1] دوشنبه ۹۷/۰۲/۰۳.

[2] اطاعت یعنی امتثال امر و نهی و طلب و زجر.

عقلی خداوند نشده باشد[1] یعنی اگر خداوند وجوب و حرمتی داشته باشد بر عبد عقلا اطاعت خداوند در این وجوب و حرمت واجب است. این یک اتفاق است نه یک لزوم یعنی لزومی بین قول به حسن و قبح عقلی و وجوب اطاعت الهی نمی باشد.

قائلین به وجوب طاعة الله به نحو منع خلو به یکی از این دو دلیل قائل به وجوب طاعة الله شده اند:

وجوب طاعة الله من باب وجوب شکر المنعم:

وجوب حق تعالی عقلا واجب است از باب شکر منعم یعنی: «اطاعت الله شکر للمنعم» و «الشکر واجب» ف« الاطاعة واجب». یعنی اطاعت بما هی اطاعت واجب نمی باشد بلکه بما هو شکر للمنعم واجب است. وجوب شکر منعم دیگر علت ندارد یک امر واقعی است که ذهن ما درک می کند. لذا اگر دقت کنید الاطاعة بما هو شکر واجب است نه ما هی اطاعة. مراد از شکر، شکر عملی است یعنی اوامر و نواهی او را امتثال کنیم.

وجوب طاعة الله من باب دفع الضرر المحتمل:

دسته ای دیگر گفته اند اطاعت خداوند واجب است از باب دفع ضرر محتمل یعنی گفته اند: «الاطاعة دفع للضرر المحتمل» و «دفع الضرر المحتمل واجب» ف«الاطاعة واجبة».

بله در میان متکلمین هستند کسانی که گفته اند که اطاعت واجب است هم از حیث اینکه مصداق شکر منعم است و هم از باب اینکه مصداق دفع ضرر محتمل است لذا گفتیم علی سبیل منع الخلو.

پس کسانی که قائل به وجب طاعت شده اند یا از باب اینکه این طاعت را مصداق شکر منعم دیده اند یا از باب اینکه آن را مصداق دفع ضرر محتمل دیده اند و یا از باب

[1] هر کس که منکر حسن و قبح عقلی شد اطاعت خداوندی را عقلا و عقلائا واجب نمی داند.

اینکه اطاعت خداوند را مصداق هر دو شکر و دفع ضرر محتمل دیده اند لذا گفته اند اطاعت الله واجب است.

در کلمات علمای ما آمده است مراد از نعمت، نعمت «وجود» است یعنی اگر نعمت وجود را اعطاءکرد هر کس که منعم این نعمت وجود باشد شکرش واجب است اما شکر دیگر نعم واجب نمی باشد چرا که نعمت وجود با نعم دیگر قابل مقایسه نمی باشد و تمام نعمتها در طول «وجود» است که معنا دار شده و نعمت می شود.

و گفته اند مراد از ضرر، عقوبت اخروی است. پس اینکه گفته می شود شکر منعم واجب است یعنی شکر خالق واجب است و اینکه گفته می شود دفع ضرر محتمل واجب است یعنی دفع عقاب اخروی محتمل واجب است اما بقیه ضررها دفعش عقلا واجب نمی باشد یعنی اینطور نمی باشد که اگر کسی بخواهد توسط دیگری یا چیزی کشته شود جلوگیری از قتل خودش عقلا واجب باشد مثلا کسی است که از عدم بیش از وجود خوشش می آید این قتل بما هو قتل دفعش عقلا واجب نمی باشد بله اگر این قتل او موجب اضرار دیگران شود دفعا للاضرار عقلا جلوگیری از آن واجب است اما نه از باب اینکه قتل نفس است. چرا که عقوبت اخروی با دیگر عقوبتهای دنیوی اصلا قابل مقایسه نمی باشد.

بله اگر گفتیم که خداوند جهنمی ندارد در اینجا وجوب اطاعت از باب شکر منعم است اما از باب دفع ضرر دیگر واجب نمی باشد چرا که دیگر اطاعت مصداق دفع ضرر محتمل نمی باشد. بله اگر گفته شود که بهشت آن مقدار نعمت و مصلحت بزرگی دارد که عقل می گوید که واجب است برای جلب منفعت اطاعت کنی که این معنایش دفع ضرر محتمل است یعنی نرفتن به این بهشت به این ترتیب ضرر است که البته با این بیان معنای ضرر اعم از عقاب اخروی می شود که البته این را قبول نداریم که فرض کنید که جهنمی نباشد و بهشتی باشد و فرضا اگر نماز نخوانی به بهشت نمی روی در اینجا آیا عقل در اینجا که می بیند به بهشت نمی روی می گوید که واجب است نماز بخوانی؟!!! چنین چیزی را ما وجدان نمی کنیم.

خوب از این بیان اینها دو مطلب روشن می شود:

مطلب اول: یکی اینکه مرحوم صدر که فرموده اند اطاعت خداوند واجب است بما هو خالق نه بما هو شکر للمنعم این ظاهرا درست نمی باشد چرا که شکر للمنعمی که اینها گفته اند همان بما هو خالق بوده است چرا که نعمت در نظر اینها وجود است و منعم وجود یعنی خالق. لذا کلام آنها هم یعنی وجوب بما هو خالق واجب است.

اما اینکه مشهور به جای لفظ «منعم» از لفظ «خالق» استفاده نکردند — با اینکه هر دو به یک معناست در نزد اینها ـ این احتمال دارد به خاطر این باشد که در نعمت معنایی افتاده است که انسان را دعوت می کند به شکر اما در لفظ خالق این معنا نیفتاده است و احتمال هم دارد که در ابتدا مرادشان از نعمت اعم بوده است و بعد ضیق کرده اند این معنا را و تخصیص داده اند به نعمت وجود.

مرحوم صدر می خواستند این نظر را در مقابل آن دو نظر قرار دهند چرا که دیده بودند که شکر منعم که واجب نمی باشد چرا که نعمت را عام گرفته بودند نه نعمت وجود و دیده بودند که شکر خالق واجب است و کأن ایشان خالق را منعم خاص که منعم وجود باشد گرفته اند در حالیکه مشهور هم نعمت را نعمت وجود گرفته اند.

مطلب دوم: از این بیان آقایان استفاده می شود که در عالم اطاعت هیچ کسی واجب نمی باشد حتی در طول جعل و اعتبار هم واجب عقلی نمی باشد فقط منحصر به یک اطاعت است که اطاعت حق تعالی باشد اما اطاعت نبی بما هو اطاعت نبی واجب نمی باشد اگر واجب است بما هی اطاعة لله است که واجب است پس در عالم یک موجود است که اطاعت آن عقلا واجب است دیگر ما در عالم مولای اعتباریی ندرایم که «ممن یجب اطاعته عقلا» باشد.

پس یک وجوب عقلی نسبت به اطاعت داریم که اطاعت حق تعالی باشد إما لکونه شکرا و إما لکونه دفعا و إما لکونه شکرا و دفعا.

قولنا فی وجوب الطاعة: وجوبها من باب دفع الضرر المحتمل.

حالا ما ها اگر تمام مقدماتی را که گفته اند و به وجوب اطاعت الهی منتهی می شود را تسلّم کنیم قائل به کدام قول می شویم؟ ما ها با توجه به ذهن خودمان اگر تمام مقدمات را بپذیریم قائل به وجوب اطاعت از باب دفع ضرر محتمل می شویم چرا که قائل به این هستیم که شکر منعم واجب نمی باشد. یعنی می گوییم الاطاعة دفع للضرر المحتمل و دفع الضرر المحتمل واجب فالاطاعة واجب.

به وجدان می گوییم که هر چه نعمت هم بالا باشد و لو نعمت وجود باشد شکر او واجب نمی باشد. فرضا شما خالق باشید و زید را خلق کنید آیا بر زید عقلا واجب است که دستورات شما را اطاعت کند؟!!! خیر. معنا ندارد که در لطفی که دیگری به شما می کند و شما هم اصلا از او نخواستید و دخل و اختیاری هم در آن نداشتید حال نعمتی به شما رسانده است باید در قبال این نعمت از او اطاعت کنی. این اصلا معنا ندارد.

لذا اگر ما قائل شویم به وجوب اطاعت خداوند با حفظ مقدمات مثل وجود حسن[1] و قبح عقلی قائل می شویم به وجوب اطاعت از باب دفع ضرر محتمل.

پس دقت کنید که اطاعت بما هی اطاعت واجب نمی باشد بلکه بما هی دفع للضرر المحتمل این بعدا به درد ما می خورد و با آن کار داریم.

حالا در اینجا این سوال مطرح می شود که تکالیف خداوند اقسامی دارد آیا در تمام تکالیف، اطاعت واجب است یا در بعضی؟ کسی قائل به اطاعت تمام تکالیف نشده است. مشهور گفته اند که اگر تکلیفی باشد و بیانی باشد اطاعت خداوند در آن تکیلف عقلا واجب است. اما هر تکلیفی که خداوند داشته باشد که بیانی بر آن تکلیف اقامه نشده باشد یعنی قطع و حجت قطعیه بر تکلیف نباشد در این صورت اطاعت در آن تکلیف بر عبد واجب نمی باشد این یک اختلاف اصلی بین مشهور و دیگران است. لذا جمیع تکالیفی که بیانی بر آن نمی باشد اطاعتش واجب نمی باشد.

---

[1] حسن یعنی فعل ممدوحی که ترکش قبیح است حسن عقوبت معنایش این است که عقوبت بر ترک ممدوح است و ترکش قبیح است.

مرحوم صدر دایره را توسعه داد و گفتند که هر تکلیفی که محتمل باشد و حجتی بر خلاف آن اقامه نشده باشد، عقلا اطاعت واجب است. هم شامل تکالیفی می شود که بیان بر آن است و هم تکالیف محتمله ای که بیان بر آن نمی باشد اما حجت بر خلاف هم نمی باشد یعنی اماره و اصل بر خلاف نباشد.

و مراد از احتمال، احتمال تفصیلی است ما هم در این مسئله فرمایش مشهور را قبول نکردیم و کلام مرحوم صدر را باتعمیمی قبول کردیم اگر احتمال تفصیلی بر تکلیف نداریم اما عدم احتمال منشأش تقصیر است نه قصور در این تکالیف هم می گوییم تکلیف منجز و اطاعت واجب است. و منجِّز این تکالیف هم همان احتمال اجمالی است.

این تمام کلام در وجوب اطاعت. همه اینها بر اساس وجدان است هم مشهور و هم مرحوم صدر و هم ما. همه بر اساس وجدان است.

[1]الأمر الثانی: وجوب الإحتیاط.

احتیاط یعنی «العمل الموجب لدفع الضرر المحتمل». یعنی عملی که موجب دفع ضرر محتمل می باشد. عملی که موجب می شود که ضرر را دفع کند می شود احتیاط چون موجب دفع ضرر است خودش از مصادیق دفع ضرر محتمل است. پس بنابراین وجوب اطاعت و وجوب احتیاط هر دو از یک باب است اگر اطاعت خداوند واجب است چون دفع للضرر المحتمل است اگر احتیاط عقلی واجب است چون دفع ضرر محتمل است مراد از ضرر هم گفتیم که عقوبت اخروی است. عقلا واجب است که عقوبت اخروی را دفع کنیم.

موضوع وجوب احتیاط، الضرر المحتمل نمی باشد بلکه احتمال الضرر است. فرق بین الضرر المحتمل و احتمال الضرر: در ضرر المحتمل فرض وجود ضرر شده است

[1] سه شنبه ۹۷/۰۲/۰۴.

اما من نسبت به آن ضرر عالم نمی باشم احتمال می دهم اما در احتمال الضرر فرض ضرر نشده است بلکه فرض وجود احتمال شده است خواه ضرری باشد یا خیر.

پس موضوع احتیاط احتمال الضرر است نه الضرر المحتمل یعنی هر جا که احتمال ضرر دهیم احتیاط واجب است خواه ضرری باشد یا خیر بر خلاف وجوب اطاعت در وجوب اطاعت موضوع «الضرر المحتمل» است یعنی التکلیف المحتمل باشد یعنی تکلیف باشد اما ما عالم و قاطع نباشیم و احتمال دهیم. اما در جایی که احتمال تکلیف است اما تکلیف نمی باشد در اینجا وجوب اطاعت نمی باشد اما احتیاط واجب می باشد.

پس فرق بین این وجوب اطاعت و وجوب احتیاط در موضوع مشخص شد.

فرق دیگر بین وجوب اطاعت با وجوب احتیاط این است که وجوب اطاعت حکم واقعی است بخلاف وجوب احتیاط. اگر در مورد احتمال ضرر احتیاط نکرد عقاب نمی باشد چون گفته شده است معیار در عقوبت تکالیف ظاهری نمی باشد بلکه تکلیف واقعی می باشد لذا از باب مخالفت احتیاط عقاب نمی شوم بلکه از باب تجری عقاب می شوم چرا که مخالفت تکالیف ظاهری عقاب ندارد.

احتمال التکلیف و الضرر نسبت به ضرر و تکلیف محتمل به لحاظ موردی اعم است. یعنی هر جا الضرر المحتمل باشد احتمال الضرر است بخلاف جایی که احتمال الضرر است که دیگر الضرر المحتمل ممکن است نباشد.

تا اینجا معلوم شد که احتیاط عقلی در جایی که احتمال ضرر اخروی باشد واجب است.

نزاع مشهور و غیر مشهور در انکار و اثبات برائت عقلیه در چیست؟ نزاعشان در احتمال ضرر است که در کجا احتمال ضرر است و کجا نمی باشد. مشهور می گویند که در جایی که تکلیفی باشد که قام علیه البیان در اینجا احتمال الضرر در مخالفت آن است اما تکلیفی که لم یقم علیه بیان در مخالفت تکلیف، احتمال ضرر نمی باشد.

پس در نظر مشهور تکالیف دو دسته شده اند تکالیفی که لم یقم علیه بیان که احتمال ضرر در مخالفت آن نمی باشد و تکالیفی که قام علیه بیان که احتمال ضرر در مخالفت با آن می باشد[1]. خوب بیان سه چیز شد قطع و اماره و اصل مثبت تکلیف اگر این سه اماره بر تکلیف بود در اینجا در مخالفت این تکلیف احتمال ضرر می باشد بخلاف جایی که این سه نباشد چرا که احتمال ضرر یعنی احتمال عقاب وقتی که بیانی نباشد عقاب قبیح است و صدور قبیح از حکیم محال است.

احتیاط به امتثال است. اصلا مهم نیست که در واقع تکلیفی است یا خیر. عقل در اینجا می گوید که باید احتیاط کنی و مخالفت نکنی چرا که در مخالفت احتمال ضرر است.

این در نظر مشهور.

اگر تکلیفی بیان بر آن قائم شده باشد وجوب احتیاط است چرا که موضوع آن که احتمال ضرر باشد در مخالفت موجود است.

چرا می گوید که در تکالیفی که بیان نباشد احتمال ضرر نمی باشد لذا احتیاط واجب نمی باشد؟ چرا که قائلند به قبح عقاب بلا بیان می باشند.

در مقابل، مرحوم صدر قائل می باشند که احتمال ضرر در هر جایی می باشد که احتمال تکلیف باشد و حجت قطعی بر خلاف یعنی حجیت بر نفی یا ترخیص نداشته باشیم من احتمال حرمت می دهم و حجتی بر نفی حرمت و ترخیص هم ندارم در اینجا احتمال ضرر می دهم و عقلا بر من واجب است که احتیاط کنم. چرا مرحوم صدر این بیان را دارد چرا که اعتقاد دارد که عقوبت بلا بیان در تکالیف احتمالیه عقلا قبیح نمی باشد.

[1] با این حال که قام علیه البیان است و یکی از بیانها قطع است اینکه می گوییم احتمال عقوبت است به خاطر این است که احتمال می دهیم شخص عقوبت کند یا خداوند شخص را ببخشد.

تا اینجا ما با آقای صدر در این مقدار موافقیم که در موارد احتمال تکلیف که لم یقم علیه بیان و قطع یا حجیت قطعیه بر نفی یا ترخیص آن نداشته باشیم احتمال ضرر است و عقلا بر ما واجب است.

ریشه نزاع:

یک: در تکلیفی است که محتمل است و نسبت به آن تکلیف بیان اقامه نشده است و دو حجت بر خلاف یا ترخیص در مخالفت با آن هم اقامه نشده است. آیا در اینجا عقلا واجب است احتیاط کنیم یا خیر؟ مشهور می گویند عقلا اطاعت این تکلیف بر ما واجب نمی باشد چرا که عقوبت خداوند بر چنین تکلیفی قبیح است پس محال است لذا احتمال ضرر می شود صفر.

مرحوم صدر چه می گویند؟ ایشان می گویند احتیاط در اینجا عقلا واجب است چرا که تمام نزاع ما در این است که آیا خداوند در اینجا حق الطاعة دارد یا خیر؟ ایشان می گویند که در اینجا چون خداوند در اینجا حق الطاعة دارد احتمال ضرر است. در واقع نزاع ما بر می گردد به سعه و ضیق حق الطاعة است.

ما چه می گوییم؟ ما می گوییم آیا احتیاط واجب است یا خیر؟ موضوع وجوب احتیاط احتمال الضرر بود. خوب دقت کنید احتمال ضرر و عدم احتمال ضرر در این مسئله موقوف بر چیست؟ درک و اعتقاد ما بر قبح عقاب بلا بیان و عدم آن یعنی اگر معتقد شدیم به قبح عقاب بلا بیان دیگر احتمال عقوبت و ضرر نمی دهیم لذا احتیاط واجب نمی باشد عقلا اما اگر معتقد نشدیم احتمال عقوبت را می دهیم سواء کان که معتقد شویم به عدم قبح یا اصلا معتقد به قبح یا عدم قبح نشویم. ما می گوییم موقوف بر حق الطاعة نمی باشد چون حق الطاعة موقوف بر تکلیف محتمل است که محرز نمی باشد و چیزی که من احراز کردم احتمال الضرر است. و احتمال ضرر موقوف بر قبح و عدم قبح بلا بیان نمی باشد بلکه موقوف بر اعتقاد و عدم اعتقاد قبح بلا بیان می باشد اگر معتقد به قبح شدیم احتمال ضرر نمی دهیم اما اگر معتقد به عدم قبح نشدیم احتمال ضرر را می دهیم. پس آقای صدر ریشه نزاع اصلا ربطی به قبح و عدم قبح و حق الطاعة

ندارد. اصلا ربطی به حق الطاعة ندارد چرا که موضوع حق الطاعة با وجوب احتیاط با هم فرق می کند، ربطی به قبح و عدم قبح عقوبت ندارد چرا که احتمال الضرر موقوف بر قبح و عدم قبح و عالم واقع هم نمی باشد چون احتمال، یک امر نفسانی است موقوف بر یک امر نفسانی دیگر می باشد موقوف به اعتقاد و عدم اعتقاد به قبح عقوبت بلا بیان است. اگر معتقد به قبح نشدیم احتمال ضرر می آید و وجوب احتیاط عقلی هم به دنبال موضوع خود می آید. لذا اشکال این است که اینها نگاه ثبوتی به مسئله داشته اند به خلاف ما که نگاه اثباتی داریم.

خوب قطع قلیل الوجود است تا جایی که ادعا شده است کسی قطع ندارد. تا قاطع و معتقد به قبح عقاب بلا بیان نشدیم موضوع وجوب احتیاط که احتمال الضرر باشد زنده می شود.

لذا اشکال مرحوم صدر این است که سراغ حق الطاعة رفته اند در حالیکه احتمال ضرر موضوع حق الطاعة نمی باشد بلکه موضوعِ وجوب احتیاط است.

ضمن اینکه این احتمال ضرر موضوعش قبح وعدم قبح نمی باشد بلکه اعتقاد و عدم اعتقاد به قبح عقاب بلا بیان می باشد که اگر معتقد به قبح عقاب بلا بیان نشدی در اینجا احتمال ضرر می آید.

در جایی که احتمال تکلیف است و بیانی هم بر آن اقامه نشده باشد و حجت قطعی بر خلاف و یا ترخیص نباشد در اینجا ما قائل به وجوب احتیاط هستیم چراکه احتمال ضرر است چرا که اعتقاد به قبح عقاب بلا بیان نداریم.

اگر یک قضیه قطعیه بخواهیم بگردیم و پیدا کنیم ۴=۲×۲ است این قضیه قطعی را فقط می توانیم پیدا کنیم. آیا قبح عقاب بلا بیان اینطور است؟!!! بعید می دانیم که اگر افراد دقت در این قبح و عدم قبح کنند برای کسی قطع به قبح عقاب بلا بیان بیاید.

لذا قائل به وجوب احتیاط عقلی شدیم در جایی که احتمال تکلیف دهیم.

آیا نزاع بین مشهور و احتیاطی ها ثمره ای عقلی و علمی دارد یا خیر؟

&&&[1]

[2]ما حصل بحث در این بود که آیا عقوبت بلا بیان قبیح است یا خیر؟ گفتیم که اگر برای ما قطع پیدا شد به قبح عقوبت بلا بیان برائتی می شویم و اگر برای ما قطع به قبح عقوبت پیدا نشود[3] می شویم احتیاطی و چون ما از کسانی هستیم که برای ما قطع به قبح عقوبت بلا بیان پیدا نشده است لذا احتیاطی شدیم چون معنای احتیاط وجوب دفع ضرر محتمل است در موارد احتمال عقاب و احتمال تکلیف. این ما حصل بحث و ما احتیاطی هستیم و برائت عقلیه را قبول نداریم.

المقام الثانی: البرائة الشرعیه.

ما بر خلاف مشهور گفتیم که اگر احتمال تکلیفی داشتیم و بیانی نسبت به این تکلیف محتمل نداشتیم وظیفه ما احتیاط می باشد. اگر شارع مقدس در این مقام به ما برائت نداده باشد معلوم است که باید به وظیفه عقلیه خود عمل کنیم که احتیاط باشد.

ما می خواهیم ببینیم که آیا شارع در مورد تکلیف محتمله برای مکلف وظیفه ای تعیین کرده است یا خیر. اگر بله به آن وظیفه شرعی عمل می کنیم و اگر وظیفه ای تعیین نکرده است رجوع به حکم عقلی می شود. ضمن اینکه در این مقام از برائت عقلائیه هم بحث می کنیم که آیا در موارد تکلیف محتمله عقلاء برائت دارند یا خیر. پس در این مقام اصل بحث برائت شرعیه است اما برائة عقلائیه را بحث می کنیم چرا که مشهور قائل به برائت عقلائیه در مقام می باشند.

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۰۲/۰۵

[2] شنبه ۹۷/۰۲/۰۸.

[3] شک در برائت عقلیه مساوق است با قطع به وجوب احتیاط است چرا که با شک در قبح، احتمال در افق نفس ایجاد می شود. الا اینکه در حکم عقل در موارد احتمال ضرر تردید کند که در اینجا می رود سراغ شرع. اگر در شرع هم چیزی نفهمید باید سراغ غریزه رود.

الجهة الاولی: فی البرائة الشرعیة موضوعا و مضمونا.

موضوع برائت شرعیه چیست؟ حقیقیت برائت شرعیه چیست؟ به عبارت دیگر شارع در برائت شرعیه چه کرده است که نتیجه آن عمل شده است برائت شرعیه؟[1]

موضوع البرائة الشرعیه: التکلیف المحتمل مع عدم البیان.

دو جزء دارد: تکلیف محتمل مع عدم البیان. تکلیفی باشد یک و بیانی بر تکلیف نباشد دو.

الجزء الأول و هو «التکلیف المحتمل»:

جزء اول آن عبارت است از التکلیف المحتمل نه احتمال التکلیف. اگر یادتان باشد گفتیم احتمال تکلیف اعم از تکلیف محتمل است چه بسا احتمال باشد اما تکلیفی نباشد اما در تکلیف محتمل هم احتمال است و هم تکلیف.

موضوع برائت شرعیه تکلیف محتمل است مثلا من حرمت شرب این مایع را احتمال می دهم. واقع از دو حال خارج نمی باشد یا فی الواقع حرام می باشد حرمت فعلی است و اگر فی الواقع حلال باشد، حرمت فعلی نمی باشد. اگر فی الواقع حرام باشد من برائت دارم اما اگر حلال باشد برائت ندارم. پس موضوع برائت شرعیه دائما تکلیف محتمل است نه احتمال التکلیف.

ان قلت: أن موضوع البرائة الشرعیة، التکلیف المحتمل و الذی یحرز عندنا احتمال التکلیف لا التکلیف المحتمل فتشریع البرائة الشرعیه من الشارع لغو.

اگر موضوع برائت شرعیه تکلیف محتمل است ما احراز نمی کنیم که در اینجا حرمت محتمله است یا خیر آن که وجدانا محرز است احتمال التکلیف است چطور برائت را بدون احراز موضوع جاری می کنم؟پس اگر شارع هم این برائة شرعیه را تشریع

---

[1] اگر باز ما احتیاط عقلیه ای شدیم احتیاط شرعی را هم قائلیم. اگر برائت عقلیه ای شدیم قائل به احتیاط شرعیه هم می شویم این را ارشاد نمی گیریم به حکم عقل چرا که زمانی ارشاد می گیریم که چاره ای نداشتیم و گفتیم که این جعل لغو نیست با توجه به اینکه عقل هم همان حکم شرع است.

کند چون دائما موضوع آن در نزد ما محرز نمی باشد قابل جریان نمی باشد لذا جعل برائت می شود لغو. اگر هم بدانم تکلیف محتمله را در اینجا دیگر برائت نمی باشد و خودش علم به تکلیف محتمل بیان است.

قلت: جعلها فی التکیف المحتمل موجب للقطع بعدم المخالفة فی موارد احتمال التکلیف.

دقت کنید وقتی شارع موضوع برائت را تکلیف محتمله قرار داد این یک اثری دارد و آن اثر این است که به آن نتیجه مطلوبی که در صورت احراز تکلیف محتمل مد نظرش بود، دائما می رسد. به چه بیان؟ وقتی که من احتمال حرمت را دادم برای من قطع حاصل نمی شود به عدم حرمت فعلی اما قطع حاصل می شود به عدم حرمت منجز. همین مقدار کافی است و دیگر جعل برائت را لغو نمی کند من می گوییم فی علم الله یا طاهر است یا نجس اگر طاهر است حرمت فعلیه ندارد و اگر نجس می باشد حرمت فعلیه دارد اما حرمت منجزه ندارد پس در هر صورت حرمت منجزه ندارد اما در اول حرمت منجزه ندارد چرا که سالبه به انتفاء موضوع است و در دومی حرمت منجزه ندارد چرا که سالبه به انتفاء محمول است و در نزد عقل مهم عدم حرمت منجز است لذا من شرب می کنم چرا که با توجه به برائتی که شارع جعل کرده است یک و موضوعش تکلیف محتمله است برای من قطع حاصل می شود به عدم وجود حرمت منجز اما قطع نداریم به عدم حرمت فعلیه و در باب اطاعت و معصیت و استحقاق و عدم استحقاق عقوبت، آنچه که مهم است تکلیف منجَّز است و اصلا حرمت فعلیه به لحاظ تنجز و تعذر مهم نمی باشد. پس من الان که احتمال می دهم حرمت شرب این مایع را اقدام می کنم به شرب از باب این که می دانم این مایع شربش حرمت منجزه ندارد اما حرمت فعلیه را احتمال می دهم دارد اما اثری ندارد چرا که حرمت فعلیه تا به تنجز نرسد اثری ندارد. اما حرمت منجز ندارد چرا که یا حرمت فعلیه ندارد و یا حرمت فعلیه دارد اما برائت شرعیه نگذاشت این حرمت فعلیه به حد تنجز برسد.

لذا اگر فی علم الله این مایع طاهر باشد در اینجا معصیت نکرده ام چرا که دائر مدار مخالفت است و من مخالفتی نکردم و تجری هم نکردم[1] چرا که تجری یعنی مخالفت با حجت بر تکلیف است و در اینجا حجتی ندارم بیانی ندارم چرا که موضوع برائت تکلیف محتمل مع عدم البیان است و احتمال هم بیانیت آن تعلیقی است متوقف است بر عدم وجود برائت و فرض این است که در اینجا اگر تکلیفی باشد برائت را داریم. لذا من در اینجا مستحق عقوبت نمی باشم چون در نظر عقل وظیفه من عدم مخالفت با حرمت منجز است عقل می گوید که با حرمت منجز مخالفت نکن نه با حرمت فعلیه و فرض این است که من با حرمت منجز مخالفت نکردم. اما مصداق مخالفت با تکلیف فعلیه است یا خیر؟ نمی دانم شاید مصداق با تکلیف محتمل باشد

---

[1] گفته نشود که در نظر ما که احتمال، حجت است ـ بخلاف مشهورـ درست است که با تکلیف محتمل مخالفت نکرده است به خاطر برائة شرعیه اما با احتمال التکلیف که مخالفت کرده است و این معنایش تجری است کما اینکه در جایی که من قطع دارم به خمریت این مایع و لو اینکه فرضا در عالم واقع برای من تکلیفی نیست در صورت شرب مستحق عقوبت هستم به خاطر تجری. این بیان گفته نشود چرا که جواب داده می شود که جعل برائت شرعیه در موارد تکلیف محتمل موجب از بین رفتن موضوع تجری می شود به این بیان که یکی از موارد تجری این بود که من قطع به خمریت داشتم و آن را شرب می کردم در اینجا من قطع به وجود ضرر و مخالفت با تکلیف منجز دارم در عین حال آن را مرتکب می شوم. مثل مورد قطع به تکلیف در نزد ما که احتمال را منجز و حجت می دانیم جایی است که احتمال خمریت را می دهیم اگر احتمال خمریت این مایع را دهد و شرب کند احتمال ضرر و مخالفت با تکلیف منجز را می دهد و لو در واقع خمر نباشد اما به خاطر شرب این مایع در عین حالیکه این احتمال ضرر و مخالفت با تکلیف منجز را می داده است، این شخص مصداق متجری و هتاک نسبت به مولاست. اما در جایی که من احتمال خمریت می دهم و می دانم که شارع در موارد تکلیف محتمل جعل برائت شرعیه کرده است قطع به عدم ضرر و عدم مخالفت با تکلیف منجز داریم چرا که می گویم یا در واقع تکلیف است یا تکلیف نمی باشد اگر تکلیف باشد خوب شارع به من ترخیص در مخالفت داده است لذا تکلیف منجز نمی شود و من مخالفت با تکلیف منجز نکرده ام و اگر در واقع تکلیفی نباشد که مخالفت به تکلیف منجز سالبه به انتفاء موضوع است. لذا دیگر این شخص مصداق شخص متجری و هتاک نسبت به مولا نمی باشد.

گفته نشود که چطور در شخص قاطع به تکلیف که با وجود قطع به تکلیف مرتکب می شود می گویید متجری خوب احتمال در نزد ما به منزله قطع است چرا که ما احتمال را هم منجز می دانیم. این اشکال درست نمی باشد چرا که فرق قطع با احتمال در این است که درست است که در نزد ما احتمال مانند قطع منجِّز است اما فرقی که بین قطع و احتمال است این استکه در موارد تکلیف مقطوع ما قائل به عدم جعل ترخیص در مخالفت از طرف شارع می باشیم به خلاف موارد تکلیف محتمل که قائل به جعل ترخیص در مخالفت با تکلیف محتمل هستیم لذا در موارد مخالفت با احتمال تکلیف، متجری مصداق ندارد بخلاف موارد قطع به تکلیف.

به عبارت دیگر شخص متجری دائما به خاطر احتمال مخالفت باتکلیف منجز دائما متجری است و در نتیجه عقوبت می شود یعنی مثلا شخصی که قاطع به تکلیف است قطع به مخالفت با تکلیف منجز دارد و قطع به عدم موافقت با تکلیف منجز دارد یا در مورد احتمال که در نزد ما منجز است شخص متجری هم احتمال مخالفت باتکلیف منجز می دهد و هم احتمال عدم مخالفت اگر این شخص را عقاب می کنند و مصداق متجری می دانند به خاطر یک شق این احتمال است که احتمال مخالفت تکلیف منجز است نه به خاطر شق دیگر احتمالش که عدم مخالفت باتکلیف منجز باشد یعنی نسبت به شق دیگرِ احتمال که احتمال عدم مخالفت با تکلیف منجز باشد أصلا متجری و مستحق عقاب نمی باشد و أصلا احتمال استحقاق عقوبت از این ناحیه یعنی ناحیه احتمال عدم مخالفت با تکلیف منجز را نمی دهد. خوب در جایی که شارع ترخیص در مخالفت با تکلیف محتمل را می دهد آن شق دیگر هم که احتمال عقوبت از جانب آن می آمد آن هم منتفی می شود لذا شخص أصلا مستحق عقوبت و متجری نمی باشد.

و شاید نباشد اما مخالفت با تکلیف منجز قطعا نمی باشد و معصیت یعنی مخالفت با تکلیف منجز.

لذا قطع دارم به عدم استحقاق عقوبت چرا که دائر مدار تجری و معصیت است و هر دو قطعا منتفی است.

احتیاط عقلی کجا می رود؟ احتیاط عقلی هم اینجا نمی آید چرا که متوقف بر عدم ترخیص از ناحیه شارع بود که در اینجا موضوع آن منتفی است.

پس جزء اول از موضوع برائت شرعیه عبارت شد از «التکلیف المحتمل» نه احتمال التکلیف.[1]

الجزء الثانی: عدم البیان:

جزء دوم آن عدم البیان است: مراد از بیان چه می باشد که در موضوع برائة عقلیه اخذ شده است؟ مراد یکی از این سه تاست:

- قطع تفصیلی.
- اماره مثبت.
- دیگری اصل مثبت.

می توانیم بگوییم دو تاست قطع و حجت قطعیه.

در اینجا یک مورد را از بیان خارج کردیم که قطع اجمالی باشد در قطع اجمالی دو اختلاف وجود دارد:

اختلاف اول اینکه آیا اصلا شارع می تواند در مقطوع بالاجمال برائة جعل کند یا خیر؟ این یک اختلاف است مدرسه میرزا قائل است که نمی تواند و غیر مدرسه میرزا گفته اند که در مقطوع بالاجمال ممکن است شارع جعل ترخیص کند که ما تابع اینها

[1] موضوع برائة عقلیه قبح عقاب بلا بیان است و موضوع برائت شرعیه التکلیف محتمل است اما به لحاظ موردی گاهی اوقات برائة عقلیه می آید و برائت شرعیه نمی آید و گاها بالعکس است اما در غالب اوقات موردا اجتماع دارند. برائة شرعیه با برائت عقلیه موافق با هم جاری می شوند دائما اصل عقلی موافق در عرض اصل شرعی موافق جاری می شود و اصل شرعی مخالف دائما وارد است بر اصل عقلی مخالف خودش.

شدیم. مدرسه میرزا قائل به محذور ثبوتی می باشند. در مدرسه میرزا بیانیت قطع اجمالی تنجیزی است و در مدرسه غیر میرزا بیانیت قطع اجمالی، تعلیقی است.

ما در قطع تفصیلی هم تعلیقی بودیم. مشهور قائلند بیانیت قطع تفصیلی تنجیزی است. ما هم از کسانی هستیم که می گوییم بیانیت قطع اجمالی تعلیقی است. اگر گفتیم بیانیت قطع اجمالی، تنجیزی است معنایش این است ترخیص شارع در مخالفت، امکان ندارد و اگر گفتیم که تعلیقی است یعنی ترخیص شارع امکان دارد.

بحث دوم این است که حالا که ما تعلیقی شدیم در بیانیت قطع اجمالی آیا شارع جعل برائت کرده است یا خیر؟ مرحوم صدر گفته است که شارع جعل برائت نکرده است و ما قائلیم که شارع در موارد عدیده ای از قطع اجمالی جعل برائت کرده است.

اینها مباحثی است که در مبحث علم اجمالی خواهد آمد.

لذا چون در قطع اجمالی اختلاف است ما موارد بیان را این سه تا گرفتیم: قطع تفصیلی و اماره مثبت و اصل مثبت.

اصل مثبت در نزد مشهور عبارت است از استصحاب. ما گفتیم اگر مسلک مشهور را قبول می کردیم و برائت عقلیه می شدیم می گفتیم اصل مثبت دو تاست استصحاب و دیگر احتیاط است در شبهات حکمیه قبل از فحص.

پس برائت شرعیه در جایی است که تکلیف محتمل باشد و بر آن تکلیف محتمل قطع نمی باشد و اماره و اصل مثبت نمی باشد.

این را عنایت کنید پس موضوع برائة شرعیه هر جاست که تکلیف محتملی باشد اولا و ما نسبت به آن تکلیف محتمل، قطع و اماره مثبت و اصل مثبت نداریم.

بله یک بحثی است که اگر استصحاب نافی داشتیم یا اماره نافی داشتیم آیا برائت شرعیه جاری می شود یا خیر؟ بعضی گفته اند جاری می شود و بعضی گفته اند جاری نمی شود و بعضی تفصیل دادند گفتیم که اگر اماره نافی داشته باشیم برائت شرعیه

جاری نمی شود و اگر استصحاب نافی داشته باشیم برائت شرعیه جاری می شود&&&.

نکته دوم این است که مراد از برائت، اصل مومن است چه به صیاغت برائت باشد چه به صیاغت طهارت باشد. یعنی طهارت اصل مومن است که در هر دو شبهه جاری می شود. در طریق استنباط قرار می گیرد و در فارق بین اصل و قاعده باید این ملاک را در نظر بگیریم نه به این ملاک که باید در تمام شبهات ساری و جاری شود چرا که سوال می کنیم چرا این قید را مورد توافق قرار دادید در تعریف اصول ؟!!

اینکه گفته شد که طهارت از اصول مومنه است مراد قاعده طهارت مومن است نه طهارت منجز است. این به لحاظ موضوع برائت شرعیه که عبارت شد از «التکلیف المحتمل مع عدم البیان».

در برائة عقلیه، گفتیم که قطع اجمالی هم بیان است اما در اینجا قطع اجمالی مورد اختلاف است.

قاعده طهارت هم اصل مثبت است علاوه بر استصحاب مثبت و احتیاط شرعی اما آنقدر قاعده طهارت نادر است کان لم یکن است لذا آن را از اصول مثبته تکلیف نشمردیم.

مضمون البرائة الشرعیة و حقیقتها:

اما حقیقت برائت شرعیه چه می باشد؟

اختلاف شده است بعضی گفته اند حقیقت برائت شرعیه، نفی لزوم احتیاط است. بعضی گفته اند نفی یا رفع التکلیف و ترخیص ظاهری است. بعضی گفته اند برائت شرعیه نفی المواخذه و العقاب است حقیقتا. بعضی گفته اند حقیقت برائت نفی استحقاق العقاب است. بعضی گفته اند حقیقت برائت شرعیه، التأمین عن العقاب است نه نفی استحقاق عن العقاب. بعضی گفته اند حقیقت برائت هی الترخیص فی المخالفة است.

خدمت شما عرض شود که ما ها از کسانی هستیم که قائلیم که حقیقت برائت شرعیه چیزی جز ترخیص در مخالفت نمی باشد اذن داده است که مکلف با تکلیف محتمل مخالفت کند. گفتیم تمام موارد برائت از این دو حال خارج نمی باشد اذن در مخالفت با تکلیف احتمالی و در مواردی هم اذن داده است در مخالفت احتمالیه با تکلیفی که قام علیه البیان.

انشاء الله این را توضیح می دهیم که در مواردی که قام علیه البیان باز موضوع محفوظ است و تکلیف محتمل داریم.

پس حقیقت برائة شرعیه یا اذن در مخالفت با تکلیف احتمالی است یا اذن در مخالفت احتمالیه تکلیف است.

این اختلاف یک اختلاف ثبوتی است یعنی در اینجا بحث این است که موارد معقولی که می توان برای حقیقت برائت شرعیه در نظر گرفت کدام است. لذا این اختلافات در حقیقت یک بحث ثبوتی است که خواهیم گفت که پنج احتمال معقول نمی باشد و تنها مورد معقول، مورد ششم است.

[1]ما در همه اصول و امارات مومّنه گفتیم حقیقت برائت شرعیه به اذن در مخالفت یا ترخیص در مخالفت بر می گردد.

ابتداءا اقوال در مسئله:

القول الأول: حقيقة البرائة الشرعية نفى لزوم الإحتياط.

بعضی فرمودند حقیقت برائت شرعیه نفی لزوم احتیاط است شرعا یعنی عدم لزوم شرعی احتیاط. گفتیم مراد این قائل إما و إما است:

[1] یکشنبه ۹۷/۰۲/۰۹.

إن كان المراد من نفى لزوم الإحتياط عدم جعل الإحتياط: معنى هذا البرائة العقلية عند المشهور أو الاحتياط العقلى عندنا.

اگر مراد این است که شارع در این موارد جعل احتیاط نکرده است عدم جعل احتیاط برگشتش به برائة عقلیه است یعنی وقتی شارع جعل احتیاط نمی کند وظیفه ما یا برائت عقلیه است کما علیه المشهور و یا احتیاط عقلی است که مختار ماست. لذا معنای عدم جعل احتیاط برائت عقلیه است نه برائت شرعیه.

إن كان المراد جعل عدم الإحتياط: لا معنى المحصل لجعل العدم إلا الترخيص فى المخالفة.

اما اگر مراد از عدم لزوم احتیاط جعل عدم احتیاط است یعنی اعتبار کرده است عدم احتیاط را اگر مراد این باشد جعل عدم احتیاط هیچ معنای محصلی ندارد الا اینکه بر گردد به ترخیص در مخالفت. معنایش اذن در مخالفت است. یعنی به نفس این جعل عدم، ترخیص در مخالفت داده است این معنای محصل است و غیر این، معنای محصلی ندارد.

پس این معنای اول معنای درستی نمی باشد.

گفته نشود که مراد این است که تکلیفی در کار نمی باشد چرا که در بحث برائت شرعیه وجود تکلیف مفروض است.

القول الثانى فيها، ترخيص أو رفع الحكم ظاهرا: المراد من هذا الترخيص فى المخالفة لا غير.

معنای دوم این است: ترخیص ظاهری یا رفع تکلیف ظاهرا. گفتیم ما دو ترخیص در عالم واقع نداریم ترخیص یکی است اینکه می گویند ترخیص ظاهری تارة ترخیص به فعل تعلق می گیرد می گویند ترخیص واقعی «رخصتک فی شرب هذا الماء» گاها به مخالفت تکلیف تعلق می گیرد که به آن ترخیص ظاهری می گویند. نه اینکه معنای ترخیص ظاهری این است که تشریع حکمی نکرده است و ادای تشریع را در آورده است

خیر ترخیص ظاهری یعنی ترخیص در مخالفت تکلیف. چرا اسم این ترخیص ظاهری گذاشته اند؟ چرا که این ترخیص با تکلیف جمع می شود یعنی شارع در مقام تشریع مثلا می گوید: «حرمت علیک شرب هذا الماء» و بعد در مقام ترخیص می فرماید: «رخصتک فی مخالفة هذا التکلیف» به خلاف ترخیص واقعی که با تکلیف جمع نمی شود نمی تواند که دو تشریع را داشته باشد هم ترخیص در شرب بدهد و هم تکلیف کند شرب هذا[1]. در ترخیص واقعی متعلق تکلیف و ترخیص یکی است به خلاف ترخیص ظاهری که متعلق تکلیف و ترخیص یکی نمی باشد. ترخیص ظاهری یعنی اینکه ممکن است در واقع این فعل واجب یا حرام باشد. اما امکان ندارد که دو تشریع نسبت به یک فعل داشته باشد یکی حرمت یا وجوب و دیگر ترخیص همان واجب و حرمت.

لذا در ترخیص ظاهری من واقعا مخالفت مولا را کردم اما در این مخالفت استحقاق عقوبت نمی باشد. بخلاف ترخیص واقعی که من با تکلیف مولا مخالفت نکردم چرا که اصلا تکلیفی نداشتم (البته اگر امکان داشته باشد که بعد از تشریع این ترخیص واقعی امکان ندارد).

پس ترخیص ظاهری چیزی جز ترخیص در مخالفت نمی باشد.

فقهاء و علماء گفته اند: اگر مولا تحریم کرد شرب این مایع را با حفظ تحریم در شرب نمی تواند ترخیص دهد حتما معنایش رفع ید از تحریم است اما اگر از تحریم رفع ید نکرد و در مخالفت خودش اذن داد در اینجاست که این بحث پیش می آید که آیا شارع می تواند اذن در مخالفت دهد و در عین حال تکلیف خودش را حفظ کند این محل کلام بوده است اما قبلی محل کلام نبوده است که با حفظ تکلیف در آن تکلیف ترخیص دهد.

[1] چون معنایش این است که هم طلب دارد مولا و هم طلب ندارد که نمی شود لذا بعد از ترخیص در فعل می فهمیم که مولا طلبی به حمل شایع نداشته است. (ت ق ک اص اس مد ۹۷/۰۲/۱۰).

القول الثالث فيها: نفى المواخذة و العقاب.

معنای سومی که در حقیقت برائة شرعیه گفته شده است این است گفته اند حقیقت برائة شرعیه نفی المواخذه و العقاب است. یعنی مواخذه و عقابی نمی باشد گفتیم این دو معنا دارد:

إن كان المراد من نفى المواخذة العفو عند القيامة: هذا القول لا يمكن من القائل بالبرائة العقلية.

یک معنای آن عفو است یعنی اگر کسی بیان بر تکلیف نداشت و شرب کرد و فعل حرام را مرتکب شد و واجب را ترک کرد ما روز قیامت او را می بخشیم. اگر مراد عفو باشد و کسی این را بگوید این با برائت عقلیه قابل جمع نمی باشد یعنی کسانی که قائل به برائت عقلیه می باشند نمی توانند قائل به این قول باشند. چرا که عفو فرع خطاء و معصیت و استحقاق عقوبت در مخالفت است و کسی که قائل به برائت عقلیه است می گوید این شخص در مخالفت با تکلیف عاصی و مستحق عقوبت نمی باشد خوب وقتی مستحق عقوبت نباشد دیگر عفو معنا ندارد و عفو در جایی است که مستحق عقوبت باشد و بعد خداوند او را ببخشد مثلا کسی بگوید که تو این بار سلام نکردی این دفعه تو را می بخشم این اصلا معنا ندارد چرا که در سلام نکردن که مواخذه معنا ندارد لذا کلام این شخص هم معنا ندارد. پس قائلین به برائت عقلیه نمی توانند این طور برائت شرعیه را معنا کنند.

بله با احتیاط قابل جمع می باشد. قائلین به احتیاط عقلیه می توانند این بیان را داشته باشند یعنی چون شخصی که به این احتمال مخالفت کند عاصی و مستحق عقوبت است لذا خداوند از عقوبت او می گذرد و او را عفو می کند. اما با این حال ما که احتیاطی می باشیم این معنا را از ادله استفاده نمی کنیم.

خواهیم گفت که اگر ثابت شود که خدا عفو می کند و لو ترخیص ندهد وجوب احتیاط موضوعش می پرد چرا که موضوعش احتمال الضرر است و در اینجا دیگر احتمال ضرری نمی دهم چون می دانم که اگر نماز نخوانم خداوند مرا می بخشد.

ان قلت:

خوب وقتی این ترخیص باشد دیگر احتیاط واجب نمی باشد لذا احتیاطی ها هم این بیان را نمی توانند داشته باشند.

قلت:

احتیاطی ها منجزیت احتمال را تعلیقی می دانند و می گویند در صورت نبود ترخیص شارع و نفی ضرر توسط شارع این احتیاط است لذا در اینجا اگر احتیاط نمی باشد به خاطر تحقق معلق علیه است و اینها هم قبول داشتند که با آمدن معلق علیه دیگر احتیاطی واجب نمی باشد. پس این قول با مبنای اینها هم می سازد.

إن كان المراد من العفو الإخبار عن الواقع إخبار بعدم العقوبة على المخالفة: هذا يدل بالملازمة على الترخيص فى المخالفة.

اما اگر مراد إخبار باشد معنایش دیگر عفو نمی باشد بلکه خبر می دهد در روز قیامت اگر کسی با تکلیف بلا بیان مخالفت کرد عقوبتی در کار نمی باشد. خبر از عدم تحقق عقوبت می دهد اگر این باشد این بالملازمه دال بر ترخیص در مخالفت است. چون وقتی می گوید عقابی در کار نمی باشد بالملازمه باید ترخیص در مخالفت باشد و اگر این ملازمه نباشد برگشتش به عفو است و فرض کردیم معنایش عفو نمی باشد.

پس باز برگشتش به ترخیص در مخالفت است که معنای ششم و مختار ماست.

القول الرابع فيها، نفى استحقاق العقوبة: الاستحقاق و عدمه من مدركات العقلية و ليس بيد الشارع و الذى بيده سبب هذا الإدراك و هو ترخيص فى المخالفة.

معنای چهارم این است که حقیقت برائت شرعیه عبارت است از نفی استحقاق عقوبت است. گفتیم این معنا محتمل نمی باشد دقت کنید استحقاق و عدم استحقاق دست مولا نمی باشد امر واقعی است اگر خداوند ترخیص در مخالفت داده باشد عدم الاستحقاق است اگر ترخیص نداده باشد استحقاق است خود استحقاق و عدم

استحقاق دست مولا نمی باشد بلکه یک ادراک عقلی است که تابع ترخیص در مخالفت است.

القول الخامس فیها التأمین فی العقوبة الأخرویة: التأمین لا یحصل إلا بإیجاد سببه و هو الترخیص فی المخالفة.

معنای پنجم در حقیقت برائت شرعیه عبارت است از تامین در عقوبت اخروی. به ما اطمینان می دهد که در آخرت عقوبتی نمی باشد اشکالش این است که تامین از عقوبت کی حاصل می شود؟ سبب التامین حاصل شود که اذن در مخالفت و ترخیص در مخالفت باشد. نفی المواخذه خبر بود در اینجا خبر نمی باشد یعنی واقع است یعنی مامون بودن از عذاب و عدم احتمال عذاب.

این تأمین اگر درک عقلی باشد که از سنخ واقع است و اگر تأمین از جانب شارع باشد انشاء است.[1]

القول السادس و المختار فیها: الترخیص فی المخالفة.

معنای ششم در حقیقت برائت شرعیه که مختار ما هم است عبارت است از ترخیص فی المخالفت.

ما قائلیم برائت شرعیه یعنی ترخیص و اذن. ترخیص در مخالفت است ما ها احتیاط عقلی هستیم گفتیم احتیاط عقلا واجب است عند احتمال العقاب. اما این وجوب عقلی معلق است بر عدم یک امر. آن امر چه می باشد؟ فقط معلق است بر عدم ترخیص مولا در مخالفت. عقل می گوید که تا خود مولا ترخیص در مخالفت نداد بر تو احتیاط واجب است. معلق علیه وجوب احتیاط یک چیز است عدم ترخیص مولا در مخالفت؛ عقل می گوید که بر تو احتیاط واجب است الا در یک صورت آنجائی که مولا ترخیص در مخالفت دهد. چرا دیگر احتیاط واجب نمی باشد؟ چرا که دیگر احتمال

[1] ت ب ک طه اس مد ۹۷/۰۲/۱۰.

ضرری در کار نمی باشد چون خود مولا بعد از ترخیص ممکن نمی باشد تو را مواخذه و عقاب کند. از ادله برائت شرعیه فهمیده می باشد که این ترخیص در دو جا است:

جایی که احتمال تکلیف می دهم و بیانی نمی باشد. شارع در این تکلیف محتمل ترخیص داده است مثلا احتمال می دهد در امروز که جمعه است غسل جمعه واجب باشد نسبت به وجوب غسل جمعه در این روز بیانی نداریم از ادله برائت شرعیه استفاده کردیم که شارع مقدس نسبت به من ترخیص در مخالفت داده است.

یک مورد دیگر هم داریم که شارع در آنجا به من ترخیص داده است مثالی را بزنم: من می خواهم الان که ظهر است نماز بخوانم نمی دانم این ماء طاهر است یا خیر می خواهم با آب وضوء بگیرم و نماز بخوانم خوب نسبت به این ماء قاعده طهارت داریم یا خیر؟ بله داریم استصحاب طهارت هم دارم برائة شرعیه یعنی اصل مومن حال برائت باشد یا استصحاب یا قاعده طهارت فرقی نمی کند همه اصل مومن می باشند. دقت کنید در اینجا تکلیف معلوم است در اینجایی که تکلیف بر من معلوم است شارع نسبت به من استصحاب طهارت و قاعده طهارت و اصل مومن دارد خوب شارع در اینجا ترخیص داده است در مخالفت تکلیف محتمل؟ نه ترخیص داده است در مخالفت با تکلیف معلوم در اینجا می گوییم شارع ترخیص در مخالفت احتمالیه تکلیفی که قام علیه البیان داده است.

پس برائت به معنا الاعم در دو مورد است:

ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی.

ترخیص در مخالفت احتمالیه تکلیفی که قام علیه البیان.

من الان با این ماء وضوء گرفتم و فی علم الله نجس است الان ما با تکلیف فعلی معلوم که نماز ظهر باشد مخالفت کردم این مخالفت من مخالفت قطعیه است یا احتمالیه؟ احتمالیه. از ادله استصحاب و قاعده طهارت استفاده می کنیم که شارع در مخالفت احتمالیه تکلیف معلوم هم به من ترخیص داده است.

لذا معنی برائة شرعیه عبارت است از ترخیص در مخالفت با تکلیف احتمالی یا ترخیص در مخالفت احتمالیه با تکلیف معلوم.

ان قلت:

شما گفتید موضوع برائت شرعی تکلیف محتمل است در این مثال تکلیف معلوم است نه محتمل شما قطع دارید که مکلف به نماز ظهر می باشید. &&&

قلت:

در کنار هر تکلیف معلوم یا تکلیفی که قام علیه البیان یک تکلیف احتمالی است که ترخیص به لحاظ این تکلیف محتمل است الان اول ظهر است و می خواهم نماز بخوانم وجوب نماز ظهر بر من معلوم است نمی دانم من این ماء طاهر است یا نجس پس من علم دارم به وجود تکلیف قبل از اتیان نماز به این وضو. دقت کنید تکلیف یکی است که عبارت باشد از وجوب نماز ظهر بر من اما همین تکلیف واحد نسبت به حالات نفسانی من به معلوم و محتمل تقسیم می شود خوب الان که نماز را اتیان نکردم هم تکلیف معلوم دارم و هم تکلیف محتمل. همان تکلیف واحد از آن حیث که هنوز آن را اتیان نکرده ام معلوم است و از آن حیث که مقدر الاتیان است یعنی علی تقدیر اتیان آن با این ماء مشکوک الطهارة در همین الان محتمل است پس الان من یک تکلیف دارم که آن تکلیف واحد در همین الان که اتیان نکردم هم محتمل است و هم معلوم است. معلوم است از حیث اینکه اتیان نکرده ام و محتمل است علی تقدیر اتیان آن با این ماء مشکوک چرا که احتمال می دهم آن ماء در واقع نجس باشد ترخیص در مخالفت، در قبال این تکلیف محتمل است. پس در واقع در کنار هر تکلیف معلومه یا قام علیه البیان دائما با یک تکلیف محتمل سر و کار داریم چرا که عادتا انسان نسبت به تمام شرائط نماز عالم و قاطع نمی باشد لذا از حیث آن امر مشکوک نماز می شود محتمل. لذا می توان گفت که حقیقت برائت شرعیه ترخیص در مخالفت با تکلیف احتمالی است.

گفته نشود که ما لازم نمی باشد که بگوییم که موضوع تکلیف محتمل است که حتما لازم باشد که یک تکلیف محتمل در اینجا فرض کنیم بگوییم موضوع برائت شرعیه دو چیز است یکی تکلیف محتمل و دیگر مخالفت احتمالیه. این کلام درست نیست چرا که جواب داده می شود که مخالفت احتمالیه متعلق ترخیص در مخالفت است و متعلق نمی تواند موضوع باشد و موضوع رتبتا مقدم بر متعلق است.[۱]

[۲]این حقیقتی که در مورد برائت گفتیم در مورد تمام امارات و اصول مومنه می گوییم یعنی وقتی خبر ثقه می گوید این مایع طاهر است می گوییم خداوند جعل حجیت کرده است برای این خبر ثقه یعنی ترخیص داده است در حرمت شرب این مایع یا وقتی استصحاب می گوید که این مایع طاهر است حقیقتش ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی است نه اینکه برای این ماء طهارت جعل کرده است؛ یا اگر در عملی که انجام دادم قاعده فراغ یا تجاوز را من جاری کردم در این صورت در واقع اینها اصل مومن هستند که شارع ترخیص داده است در مخالفت تکلیف احتمالی.

اشتباه نشود مراد ما این نیست که ما یک اصل واحد بیشتر نداریم خیر اصول مومنه به لحاظ موضوع متفاوت هستند من اگر شک کردم عصیر عنبی حرام است یا خیر نمی توانم به روایت کل شیء طاهر یا روایت قاعده فراغ و تجاوز تمسک کنم مراد این است که در این موارد متفاوته حقیقت این حکم ظاهری ترخیص در مخالفت است وقتی می گوییم این مایع طاهر است یا این خبر واحد حجت است حقیقیت این حجیت خبر ثقه یعنی ترخیص شارع در مخالفت تکلیف محتمل حجیت خبر ثقه انتزاع می شود از ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی.

این حقیقت اصل مومن است کلا اماره یا منجز است یا مومن اصل یا مومن است یا منجز فرق نمی کند آن اصل عقلی باشد یا شرعی، اگر اصلی شرعا مومن بود یا اگر

---

[۱] این بیانی که گفته شد بعد از کلاس اصول روز بعد، بعد از اشکالات رفقا گفته شد اما در تاریخی که متعلق به این بحث است بیانشان اینطور نبود لذا این بیانات در تراک مربوط به تاریخ این کلاس نیامده است بلکه در تراک بعد از کلاس روز بعد آمده است.

[۲] دوشنبه ۹۷/۰۲/۱۰.

اماره ای مومن بود اگر حجیت شرعیه داشت معنای تامین شرعی برگشت به ترخیص در مخالفت است.

اگر اماره و اصل ما منجز بود حقیقتش چیست[۱]؟ مثلا خبر ثقه گفت که این ماء نجس است این اماره منجزه و مثبته است یا استصحاب می گوید این ماء نجس است در باب این اصول منجزه یا در باب این امارات منجزه حقیقت آن چه می باشد؟ شارع تعبد کرده است به حجیت اماره یا تعبد کرده است به بقاء نجاست حقیقتش ایجاب احتیاط است[۲] یعنی شارع گفته است بر تو واجب است احتیاط کنی اگر اماره ای منجز داشتی بر تو واجب است احتیاط کنی اگر حالت سابقه آن عمل تکلیف بود بر تو واجب است احتیاط کنی. پس همیشه اصول منجزه و امارات منجزه بر می گردد به ایجاب الاحتیاط و اصول و امارات مومنه بر می گردد به ترخیص در مخالفت.

یکی از اصول شرعیه که وارد بحثش شدیم برائت شرعیه است که به عنوان یک اصل مستقلی است که ترخیص در مخالفت است جایی که تکلیف احتمالی داشته باشیم و یا تکلیف معلومی داریم که می خواهیم در فرد احتمالی آن را امتثال کنیم شارع اصلی

---

[۱] دقت کنید ما هنوز مرددیم که شارع در موارد ایجاب احتیاط جعل وجوب کرده است یا ترخیص در مخالفت را جعل نکرده است اما با توجه به اینکه در سیره عقلاء جعل ایجاب احتیاط است و احتمال می دهیم شارع هم در اینجا سبک و سیاق عقلائیه راتبعیت کرده و در پیش گرفته است و از طرفی چون در ذهن خیلی ها برائت عقلیه است و در قائلین به برائت عقلیه اگر بخواهد جلوی این برائت عقلیه را بگیرد حتما باید جعل ایجاب اتیاط کند و عدم جعل ترخیص نمی تواند این برائة را از کار بیاندازد گفتیم شاید جعل احتیاط کرده است.(ت ب ک اش اس مد ۹۷/۰۲/۱۲ دق۲۶)

[۲] ما در حکم واقعی و ظاهری دو اصطلاح داریم:

اصطلاح اول این است که مراد از حکم ظاهری یعنی تعبد شارع به ترخیص یا وجوب احتیاط که طبق این بیان غیر از موارد قطع به تکلیف ـ که شارع در نظر مشهور تعبدی ندارد — بقیه موارد جزء احکام ظاهری می باشند یعنی در امارات و اصل منجزه شارع تبعد به وجوب احتیاط کرده است و در امارات و اصول مومنه شارع تعبد به ترخیص در مخالفت کرده است و فقط قطع است که شارع تعبدی ندارد. بله در قطع هم ایجاب احتیاط داریم چرا که در قطع به تکلیف عقوبت در مخالفت قطعی نمی باشد بلکه احتمالی است لذا وجوب احتیاط هم است اما حاکم به این وجوب احتیاط ـ یا به عبارت دقیق تر مدرک این ایجاب احتیاط ـ عقل است نه شرع.

اصطلاح دوم در حکم ظاهری این استکه یعنی احکامی که مودای اینها حکم واقعی نمی باشد که فقط شامل اصول می شود و امارات و قطع می شوند حکم واقعی چرا که امارات فارق از اینکه صادق یا کاذب باشند مودای آنها حکم واقعی است.

حکم واقعی دائما وجوب و حرمت است چه در اصطلاح اول و چه در اصطلاح دوم که دائما درکنارآن یک حکم واقعی هم دارم که این حکم واقعی یا است یا توهمی است. در نظر متأخرین حکم ظاهری اول مد نظر است چراکه اصلا تطابق با واقع مهم نمی باشد و دائما چیزی که مهم است تعبد شارع است. (ت ب ک اش اس مد ۹۷/۰۲/۱۲ حدود دق ۱۹)

مرخص و تعبدی دارد که آن تعبد این است که در این مخالفت احتمالیه ترخیص داده است می خواهم نماز بخوانم نمی دانم سوره جزئش است یا خیر؟ اگر بدون سوره خواندم احتمالا امتثال کردم شارع در اینجا ترخیص در مخالفت احتمالیه با تکلیف داده است گفته است می توانی با این تکلیف که وجوب نماز ظهر است مخالفت احتمالیه بکنی.

لذا حقیقت اصل مومن ترخیص در مخالفت است و حقیقت اصل منجزه ایجاب احتیاط است.

الجهة الثانية فی أدلة البرائة الشرعية.

ببینیم آیا در شریعت این ترخیص جعل شده است یا خیر؟

به وجوهی استدلال شده است برای اثبات برائت شرعیه:

الوجه الاول: الکتاب.

به آیاتی استناد شده است برای اثبات برائت شرعیه. مجموعا چهار آیه است و گفته اند از این چهار آیه استفاده می شود که شارع برائت و ترخیص در مخالفت را جعل کرده است در جایی که تکلیفی محتمل است و بیانی نسبت به آن تکلیف اقامه نشده است.

ببینیم با این آیات می توان برائت شرعیه را اثبات کرد یا خیر؟

الآية الأولى: « لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا » أی لا یکلف الله نفسا تکلیفا ظاهرا إلا اوصلها ایاه.

آیه اول عبارت است از: « لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا »[1]

[1] الطلاق ، الجزء ۲۸، الصفحة: ۵۵۹، الآية: ۷

«کلّف» در اینجا به دو مفعول متعدی شده است یکی «نفسا» و یکی «ما» در «ما آتاها». «آتا» ضمیر فاعلی اش به خداوند بر می گردد و ضمیر مفعولی اش که «ها» باشد بر می گردد به «نفسا» و یک ایاه در تقدیر است که به «ما» بر می گردد. به معنای آوردن است آتاها.

«ما» اسم موصول است به معنای شیئا است که اطلاق دارد که هم شامل می شود فعل و تکلیف و هم مال را.

می گوید که خداوند به هیچ مالی و عملی و تکلیفی تکلیف نکرده است الا اینکه ایتاء کرده است و ایتاء تکلیف یعنی ایصال تکلیف. چون و مال و عمل محل بحث نمی باشد لذا تکلیف را می گوییم لذا می شود: «لا یکلف الله نفسا الا تکلیفا آتاها» یعنی خداوند کسی را به تکلیفی مکلف نکرده است الا اینکه این تکلیف را به او ایصال کرده است و می دانیم هیچ فرقی در تکالیف بین عالم و جاهل نمی باشد یعنی مراد آیه شریفه این نمی باشد که شارع برای عالمین فقط جعل تکلیف کرده است خیر کنایه از این استکه اذن در مخالفت داده است یعنی این رفع حکمی است ظاهری.

یعنی اگر تکلیفی ایصال نشده است یعنی خداوند ظاهرا تکلیف نکرده است تکلیف نکرده است ظاهرا یعنی ترخیص در مخالفت داده است با این پیش فرض که تکلیف بین عالم و جاهل یکی است.

مناقشتان:

أولا: أن «کلف» لا یتعدی الی الثانی الا بحرف الجر ف«ما» یکون مفعولا مطلقا.

اشکال اول این است که «کلف» مفعول دوم را بدون حرف جر نمی گیرد لذا «ما» مفعول دوم «یکلف» نمی باشد لذا اینجا یکلف یک مفعولی است. مرحوم صدر این را گفته است و قول او خیلی اعتبار دارد چرا که ذوق عربی دارد حتی اگر احتمالش را هم ندهید کلام می شود مجمل. ذوق ما هم می گوید باید با حرف جر بیاید یعنی مائیکه کلمه «کلف» را زیاد شنیدیم می بینیم که موافق با ذوق ما است. وقتی مفعول دوم نشد

می شود مفعول مطلق می شود «لا یکلف الله نفسا الا کلفة آتاها». یعنی خداوند تکلیف نکرده است کسی را تکلیفی (به معنای مفعول مطلق) کلفة اقدرها علیه. یعنی ما موصول از اسماء مبهمه است و می تواند به معنای کلفة باشد که می شود مفعول مطلق. و لو کسی هم نگفته باشد این دلیل بر عدم استظهار از این کلام به این صورت نمی شود یعنی ذهنیت ایشان را با توجه به آن ذهنی که داشتند و ذوق عربیی که داشتند به عنوان اهل خبره می توان قبول کرد و اگر کسی دیگر خلاف این گفته باشد و او هم اهل خبره باشد می شود تعارض و کلام می شود مجمل.

اتفاقا می گویند که این معنا با سیاق آیه هم می سازد یعنی آیه تکلیف می کند که به زوجه انفاق کنید که بعد می آید مگر به زحمتی که مقدور شما است. ایتاء را به معنای اقدرها گرفته اند به مناسبت حکم وموضوع و اگر دو مفعولی بگیرند معنایش را ایصال گرفته اند. ضمن اینکه در کتب لغت «کلّف» یک مفعولی هم آمده است.

گفته نشود که در صورت دو مفعولی بودن هم می توانیم به مناسبت حکم و موضوع و سیاق کلام دوباره معنای را اقدر بگیریم چرا که در صورت مفعول دوم بودن «ما» به معنای شیئ است و شامل مال و عمل هم می شود و مال، مقدور و غیر مقدور نمی شود بلکه اعطاء مال غیر مقدور است و عمل هم مقدور و غیر مقدور نمی شود بلکه اتیان العمل است که غیر مقدور است نه خود مال و عمل لذا وقتی «ما» به معنای عمل و مال باشد دیگر ایتاء به معنای اقدر نمی باشد بلکه به معنای ایصال است.

ثانیا: بعد التسلم بأن «ما» مفعول ثان و لکن معناه «الإقدار» لا الإیصال بالسیاق.

«کلف» در کتب لغت هم بدون باء آمده بود البته مرحوم صدر هم فرمودند که متعدی به مفعول دوم با واسطه متعدی نمی شود الا بالباء که از این کلام ایشان هم استفاده می شود متعدی مباشری هم متعارف است لذا اگر این طور هم باشد «ایصال» را به سیاق کلام نمی توانیم معنای ایتاء بگیرم بلکه به معنای قدرت است کما اینکه در تفسیر المیزان به معنای اعطاء قدرت گرفته اند در این صورت دیگر «ما» به معنای اعم

نمی باشد بلکه به معنای «فعل» می باشد چرا که اگر اعم باشد دیگر مال غیر مقدور نمی شود بلکه اعطاء المال غیر مقدور است لذا «ما» به معنای فعل است.

الآیة الثانیة[1]: «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا».

آیه دومی که به آن بر اثبات برائت شرعیه استناد کرده اند عبارت است از: « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾»[2] خداوند می فرمایند که ما کسی را عذاب نکردیم حتی اینکه رسولی را فرستادیم و گفته اند مراد از رسول، وصول است بیان واصل است یعنی کمثال للوصول است یعنی عذابی نیست الا اینکه تکلیف واصل شده باشد یعنی اگر وصولی نبود عذابی در کار نمی باشد که وقتی عذاب نبود بالملازمه دلالت می کند بر ترخیص عند عدم الوصول.

الإشکال الأول: أن الملازمة بین عدم الاستحقاق و جعل الترخیص لا العفو و الآیة تدل علی العفو.

در آیه شریفه دارد «و ما کنا معذِّبین» نگفته است «ما کنتم مستحقین للعذاب» نفی عذاب است نه نفی استحقاق عذاب اگر نفی استحقاق عذاب بود بالملازمه دال بر ترخیص است و اما اگر دال بر نفی عذاب باشد با عفو هم می سازد ممکن است که شما مستحق باشید ولی من شما را عفو می کنم لذا دال بر برائت شرعیه نمی باشد.

بله احتیاط عقلی لازم نمی باشد اما برائت شرعیه دیگر اثبات نمی شود. الان در مقام اثبات برائت شرعیه می باشیم که معنایش این است که شارع اذن در مخالفت داده است و ترخیص را جعل کرده است. اگر نفی عقاب از باب عفو باشد دیگر معنایش جعل برائت شرعیه نمی باشد و این آیه دیگر دلیل بر برائت شرعیه نمی باشد.[3]

---

[1] سه شنبه ۹۷/۰۲/۱۱.

[2] الإسراء ، الجزء ۱۵ ، الصفحة: ۲۸۳ ، الآیة: ۱۵

[3] نگویید اقوالی که در حقیقت برائت شرعیه استقراء در اقوال بود و حصر عقلی نمی باشد لذا می توانیم برائت شرعیه را اینطور معنا کنیم و بگوییم معنایش عفو می باشد. این کلام درست نمی باشد چرا که برائت شرعیه یک تعبد است و عفو تعبد که نمی باشد اصلا ملازمه است با عدم ترخیص و تعبد. (ت ب ک اش اس مد ۹۷/۰۲/۱۲).

قبول کردیم که عقوبتی نمی باشد اما دیگر جعل ترخیص اثبات نمی باشد یعنی اینکه شارع در مخالفت با تکلیف محتمل ترخیص داده است این اثبات نمی شود.

بله اگر دلیلی برای برائت شرعیه پیدا نکردیم می توانیم بیاییم سراغ این آیه و بگوییم که احتیاط عقلی لازم نمی باشد.

الإشکال الثانی: أن البعث فی الآیة مناسب مع عدم الصدور لا عدم الوصول.

این اشکال این است که این بعث رسول اصلا تناسب با وصول ندارد تناسب با صدور دارد ببینید که یک دفعه شارع تکلیف را جعل می کند اما نبی اکرم ابلاغ نمی کند این را عدم صدور می گویند و یکبار پیامبر ابلاغ می کند و به من نمی رسد این را عدم وصول می گوییم خوب «بعث رسول» با کدام تناسب دارد؟ با عدم صدور. همه می دانیم و انشاء الله خواهیم گفت که در جایی که تکلیف باشد اما صادر نشده باشد ما ها که احتیاطی هستیم در اینجا برائت عقلیه ای می باشیم و دیگر احتیاطی نمی باشیم. یعنی خداوند جعل کرده است اما پیامبر آن را ابلاغ نکرده است و بیان واگذار شده است به امام بعدی علیه السلام یا حضرت حجة عجل الله تعالی فرجه الشریف. احتمال می دهیم و شنیدیم که بعضی از احکام را حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف ابلاغ می کنند اگر احتمال دادیم یک حکمی و تکلیفی اینطور باشد یعنی صادر نشده است، دراینجا ما برائت عقلیه داریم[1] اما در دیگر تکالیف که ما احتیاطی هستیم می دانیم که ایشان ابلاغ کرده اند و به ما نرسیده است.

لذا بعث رسول مناسب با صدور بیان است نه وصول بیان. چرا که ابلاغ دست پیامبر است و وصول در دست پیامبر صلی الله علیه و آله نمی باشد. لذا این آیه دال بر برائت شرعیه نمی باشد.

این دو اشکال اساسی است و الا اشکالات دیگری هم دارد.

---

[1] موضوع وجوب احتیاط احتمال صدور است اما اگر می دانیم صادر نشده است اما احتمال تکلیف را می دهیم در اینجا ما برائت عقلیه ای هستیم. مثلا احتمال نمی دهیم که پیامبر صلی الله علیه و آله گفته باشند التدخین حرام چرا که اگر گفته بودند به ما می رسید اما احتمال می دهیم حرمت آن را خداوند تشریع کرده است ولی پیامبر صلی الله علیه و آله ابلاغ نکرده اند در اینجا ما برائتی هستیم الا اینکه احتمال صدور تکلیفی را می دهیم که این تدخین مصداق آن است در این صورت هم ما احتیاطی می شویم.

الآية الثالثة: «قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ».

آیه سومی که به آن بر اثبات برائت شرعیه استناد کرده اند عبارت است از آیه شریفه ای که خطاب به پیامبرﷺ می فرماید: «قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ»[1]

یعنی فقط خوردن این سه خوراک حرمتش به من وحی شده است.[2]

در این آیه خداوند عالم, به پیامبر فرموده اند: «لا اجد» نه «لا یوجد» اگر لا یوجد فرموده بودند یعنی بین محرمات الهی غیر این سه تا نمی باشد اما فرموده اند: «لا اجد» همینکه من نیابم کافی است در اینکه اطلاق العنان و آزادی دارم پس در آزادی لازمه اش عدم التکلیف است عدم وجدان تکلیف است. معلوم می شود در هر تکلیفی که عدم الوجدان باشد در اطلاق العنانیة و آزادی عمل کفایت می کند. عدم الوجدان یعنی عدم الوصول.

الإشكال الأول: عدم وجدان النبی الأكرمﷺ مساوق لعدم الوجود.

در نبی اکرمﷺ «لا اجد» و «لا یوجد» یکی است چرا که نیافتن پیامبرﷺ با لایوجد یکی است پیامبرﷺ اینطور نمی باشد که از تکلیفی خبر نداشته باشد عدم الوجدان پیامبرﷺ مساوق با عدم الوجود است مثل ما نمی باشند.

الإشكال الثانی: سلمنا عدم وجدانهﷺ ليس مساوقا لعدم الوجود و لكن ملازم لعدم الصدور.

سلمنا در پیامبر اکرمﷺ عدم الوجدان مساوق با عدم الوجود نمی باشد اما ملازم و مساوق با عدم الصدور که است یعنی تکلیف را خداوند متعال جعل کرده است و لکن

---

[1] الأنعام ، الجزء ۸، الصفحة: ۱۴۷ ، الآية: ۱۴۵

[2] دم مسفوح یعنی دمی که روان است در مقابل خون بسته شده است گفته اند که جگر خون بسته شده است که حرام نمی باشد کنایه از دم سائل است.

جبرئیل به پیامبرﷺ نگفته است نمی شود که جبرئیل گفته است و پیامبر اکرمﷺ از یادشان رفته است ابلاغ کنند یعنی از خداوند متعال به جبرئیل؈ رسیده است و اما جبرئیل؈ مکلف به ابلاغ به پیامبرﷺ در یک سال بعد بوده است لذا در آنجا هم قبول داریم که اگر عدم الصدور باشد حتما آنجا هم برائت عقلیه داریم نه وجوب احتیاط.

صدور البیان نسبت به امت ابلاغ النبی است و صدور البیان نسبت به نبی ابلاغ الملک است بنابراین پیامبرﷺ که می فرمایند لا اجد مساوق با عدم صدور است. لذا پیامبر که می گوید لا اجد مساوق با عدم الصدور است. پس این آیه شریفه هم نمی تواند دال بر برائت شرعیه باشد.

الآیة الرابعة: «وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ»

آیه چهارمی که بر اساس آن استدلال کرده اند بر برائت شرعیه عبارت است از این آیه شریفه: « وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ »[1]

خداوند قومی را گمراه نمی کند الا بعد از اینکه آنها را آگاه کند حتی یبین ما یتقون یعنی حتی اوصل الیهم ما یتقون. ضلالة و گمراهی به منزله مجازات است خود گمراهی نوعی مجازات است و احتمال فرق نمی باشد بین این مجازات و مجازاتهای دیگر.

الإشکال الأول: «حتی یبین ما یتقون» أی عدم صدوره ألی النبیﷺ.

«حتی یبین ما یتقون» اسناد به خداوند متعال داده شده است که با «صدور البیان» می سازد نه با وصول البیان چون خداوند که نمی خواهد دنبال حکم خودش برود که به او واصل شود. یعنی امت را گمراه نمی کند تا اینکه صادر شود یعنی حکم توسط فرشته وحی به پیامبرﷺ ابلاغ کرده باشد چرا که صدور نسبت به نبیﷺ ابلاغ فرشته است و صدور نسبت به امت ابلاغ النبیﷺ است.

[1] التوبة ، الجزء ۱۱، الصفحة: ۲۰۵، الآیة: ۱۱۵.

الإشکال الثانی: الآیة الشریفة ناظر إلی أن السلوک الإلهی فی الهدایة و هو قرن الهدایة الی الشریعة.

اشکال دوم اشکالی است که مرحوم صدر است آن را تقویت کرده است:

گفته اند اصلا ناظر به عقوبت و این حرفها نمی باشد بلکه معنای آیه شریفه این استکه وقتی خداوند مردم را به ایمان هدایت کرد و پیامبری فرستاد به این مقدار اکتفا نمی کند بلکه برای آنها شریعت هم می آورد یعنی اینطور نمی باشد که پیامبرﷺ را بفرسد برای ایمان به خدا و برای آنها شریعتی نباشد اینطور نمی باشد. حتی یبین یعنی حتی یشرع لهم ما یتقون.

با این اشکال دوم دیگر اشکال اول وارد نمی باشد چرا که یبین یعنی یشرع.

اشکال دوم می خواهد بگوید که خداوند می گوید ما دین بدون شریعت نداریم. که در این صورت پیامبرﷺ یا ناقل شریعت بوده است یا موسس شریعت بوده است. البته این دور از ذهن نمی باشد اما اشکال اول عمده است.

حاصل این بحث این است که ما دلیلی بر برائت شرعیه در آیات قرآن نداریم. یعنی برائت شرعیه در موارد تکلیف محتمل بدون بیان است که از آیه به دست نمی آید که شارع به ما ترخیص در مخالفت داده است. [۱]

[۲]الوجه الثانی: الروایات.

وجه دومی که برای مستند برائت شرعیه گفته اند روایات می باشند:

---

[۱] دقت کنید ممکن است به نظر برسد که یک اشکال دیگری هم می توان به این بیان وارد کرد و آن اینکه نهایتا این به معنای عدم مجازات و عقوبت است که با عفو هم می سازد لذا دال بر عدم عقوبت است نه عدم استحقاق عقوبت لذا اثبات برائت شرعیه و ترخیص در مخالفت نمی کند. (ت ب ک اص اس مد۹۷/۰۲/۱۹).

[۲] شنبه ۹۷/۰۲/۱۵.

الرواية الأولى: حديث الرفع.

روایت اول: حدیث رفع معروفترین روایتی است که به آن استناد شده است بر برائت شرعیه:

این روایت را صدوق هم در کتاب «خصال» و هم در کتاب «توحید» ذکر کرده است:

۲۰۷۶۹- ۱-[۱] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي التَّوْحِيدِ وَ الْخِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطِّيَرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْوَةِ[۲] مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفَةٍ.[۳]

این نه تایی که رفع شده است عبارت است از: «خطاء»، «نسیان»، «ما اکرهوا علیه»، «ما لا یعلمون»، «ما لا یطیقون»، «ما اضطروا الیه»، «حسد»، «طیره» و «تفکر فی الوسوسه فی الخلوة».

مراد از طیره ما یتشائم به است یعنی فال بد زدن.

مراد از «تفکر فی الوسوسه» آنچه به ذهن انسان خطور می کند در مورد دیگران از یک امری که لا خیر فیه.

طبق این حدیث این نه تا از امت من برداشته شده است.

این عمده حدیثی است که استدلال شده است برای برائت شرعیه.

ضمن اموری در مورد این حدیث بحث می کنیم.

---

[۱] (۲)ـ التوحيدـ ۳۵۳ـ ۲۴، الخصالـ ۴۱۷ ـ ۹، و أورده عن الفقيه في الحديث ۲ من الباب ۳۷ من أبواب قواطع الصلاة، و في الحديث ۲ من الباب ۳۰ من أبواب الخلل.

[۲] (۳)ـ في نسخةـ الخلق(هامش المخطوط).

[۳] وسائل الشيعة ؛ ج۱۵ ؛ ص۳۶۹، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

الأمر الأول، فی فقه الحدیث: المراد من الرفع، رفع العقوبة بالعنایة لا بالتقدیر.

اول در مدلول این حدیث بحث می کنیم: در این حدیث است که این نه امر از امت من برداشته شده است که اکثرا امور تکوینی است مثل خطاء و حسد و نسیان و اکراه و اضطرار که این امور تکوینی که نه تنها از امت اسلام برداشته نشده است از غیر مسلمین هم برداشته نشده است. فرقی بین غیر مسلمین و مسلمین نمی باشد همانطور که غیر مسلمانها به این امور دچار می شوند مسلمانها هم دچار می شوند پس مراد از این رفع چه می باشد؟!! ما بالوجدان می بینیم که رفع نشده است.

شروع کردند به توجیه این روایت که مراد از این رفع چه می باشد. وجوهی ذکر شده است به نظر می رسد بهترین وجهی که ذکر شده است این است که رفع به این امور بالعنایة نسبت داده شده است با توجه به این که این امور عقابی ندارد یعنی اگر تکلیفی مورد اکراه قرار گرفت و مخالفت کرد یا عن نسیان مخالفت کرد یا از باب اضطرار مخالفت کرده عقابی نمی شود، بالعنایة رفع به این امور نسبت داده شده است. دقت کنید رفع مستند به خود این امور است اما به این اعتبار که عقابی و مواخذه ای در کار نمی باشد نه اینکه عقابی در تقدیر است چرا که تقدیر خلاف ظاهر است در روایت رفع مستند به خود اینها است لذا تقدیر گرفتن خلاف ظاهر است.

چطور عقوبت و مواخذه نمی باشد؟ یا به خاطر اینکه اصل تکلیف برداشته شده است مثلا در مورد اکراه گفته اند که اگر کسی به مخالفت تکلیفی مکره شد آن تکلیف اصلا فعلی نمی باشد.

و یا به خاطر اینکه تنجز آن برداشته شده است مثل مورد جهل به تکلیف.

این بهترین توجیهی است که نسبت به این روایت شده است با توجه به این که در هیچ یکی از این نُه امر عقوبتی نمی باشد یا از باب انتفاء موضوع که تکلیف است یا از باب انتفاء محمول که تنجز است.

در ذیل امر اول نکاتی را ذکر می کنیم:

النكتة الأولى: فى إتصاف العمل المأتى به مع الشرائط المذكورة بالصحة.

اگر کسی با وجود این عناوین اقدام به عمل کرد، آیا آن عمل صحیح است یا خیر؟ مثلا کسی را اکراه کردند به ترک نماز اما این شخص به اکراه توجه نکرد و نماز را خواند یا مضطر به ترک نماز شد اما نماز را خواند یا نماز برای شخصی ما لا یطیق شد ـ مراد ما لا یطیق عرفی است نه عقلی ـ اما نماز را خواند و روزه را گرفت. خوب این اعمال صحیح است یا خیر؟

قول المشهور: يتصف بالصحة لوجود الملاک المتفاهم من الإمتنان المشهود فى الآية بقرينة «عن أمتى».

مشهور چه گفته اند؟ مشهور گفته اند که این شخص متصف به این عناوین اگر عمل را اتیان کرد این عمل صحیح است.

چرا؟

گفته اند این نمازی را که می خواند این روزه ای که می گیرد درست است که تکلیف به آنها ندارد اما این عملش ملاک دارد این صوم و صلاة ملاک دارد، این حج ملاک دارد چون واجد ملاک است لذا صحیح بوده و نیاز به اعاده نمی باشد. این امثله در مورد جاهایی است که اصل تکلیف برداشته شده است. فعلا مثالهایی زدیم که اصل تکلیف برداشته است چرا که در اکراه و اضطرار و ما لا یطیق مشهور قائل به رفع اصل تکلیف می باشند.

سوال: از کجا فهمیدید این عمل ملاک دارد؟ این را به چه علمی رسیدید؟ اینها جواب داده اند این رفع امتنانی است. امتنان در کجا است؟ در جایی که عمل ملاک داشته باشد و مولا برای تسهیل این تکلیف را برداشته است و الا اگر ملاک نداشته باشد و رفع کند دیگر امتنانی در کار نمی باشد. از این که در مقام رفع امتنانی است از این فهمیدیم که عمل حتما ملاک دارد.

لذا وقتی ملاک داشت عمل صحیح است و دیگر نیاز به اعاده ندارد.

از کجا فهمیدید این رفع، رفع امتنانی است؟ گفته اند از حدیث فهمیدیم در حدیث آمده است: «عن امتی» وقتی عن امتی می گوید نشان دهنده این است که این رفع منت بر امت است مثلا می گوید من به شما تخفیف می دهم این امتنان بر مشتری است اگر به هر مشتری تخفیف می دهد دیگر معنا ندارد که بگوید به شما تخفیف می دهم.

نفرمود: رفع عن الناس فرمودند: «رفع عن امتی».

«رُفع» می گوید که این رفع مقتضی دارد لذا به تنهایی دال بر امتنان نمی باشد.

مناقشة المرحوم الصدر فی کلام المشهور: یقع الخلط بین الموالی العرفیة و المولی الحقیقی الذی مصالح التکالیف فی دائرة مولویته مصالح للعبد.

مرحوم صدر این بیان مشهور را قبول نکرده اند.

استدلال و بیان مشهور را قبول نکرده اند و گفته اند خلطی شده است بین مولای حقیقی و موالی عرفی. در موالی عرفی امر مولا بر اساس مصلحت و مفسده خودش است مثلا می گوید که آب بیاور این آب آوردن مصلحت برای عبد ندارد بلکه مصلحت برای خودش دارد. یا می گوید درب را ببند چرا که باز بودن در برای خودش مفسده دارد. در موالی عرفی دائما اوامر و نواهی برای مصلحت خود مولا است.

گاهی اوقات موالی عرفیه مصلحت عبد را بر مصلحت خودشان مقدم می کنند مثلا عبد مریض است اگر بگوید آب بیاور به مصلحت خود مولا است اما باعث زحمت عبد است در اینجا از باب لطف، تسهیلا علی العبد نمی گوید که آب بیاور با اینکه ملاک امر که تشنه بودن مولاست وجود دارد.

اما در مولای حقیقی دائما «مصلحتِ عبد» در نظر است چرا که از فعل عبد نه مولی مصلحتی بدست می آورد و نه مفسده ای از او رفع می شود. خوب اگر برای این عبد در این حالِ اکراه، نماز مصلحت لزومیه دارد معنا ندارد که مولا به این عبد تسهیلا بگوید که نماز نخوان بلکه اگر ملاک است و مصلحت دارد باید بگوید نماز بخوان با

اینکه مکره و مضطر هستی چرا که فرض کردیم این فعل برای عبد مصلحت دارد[۱] لذا اگر می گوییم خداوند تمام ملاکات را در نظر می گیرد یعنی تمام حالات را در نظر می گیرد حالت صحت، حالت مرض، عبید مختلف می باشند مکلفین مختلف می باشند تمام شرائط را در نظر می گیرد. اینطور نمی باشد که یک جایی عمل ملاک داشته باشد و تسهیلا بر عبد بگوید نمی خواهی نماز بخوانی. تسهیل جایی به درد می خورد که با ملاک مولا مزاحم شود اما تسهیلا علی العبد مصلحت عبد را بر مصلحت خودش مقدم می کند. اینها خیال کرده اند که حق تعالی هم این چنین است وقتی می گوییم امتنانی است یعنی تمام حالات مکلف[۲]را در نظر گرفته است.[۳]

جواب المناقشة: هذا البیان للإمتنان شامل للأمم الأخری فلا یتحقق موضوعا للإمتنان بل المراد أن للتسهیل ملاک و للتکلیف ملاک أیضا و لکن المولی قدم ملاک التسهیل لطفا و إمتنانا فیقع التکلیف صحیحا لوجود الملاک.

این فرمایش را قبول نکردیم اگر این فرمایش مرحوم صدر درست باشد این دیگر «رفع عن امتی» نمی باشد در همه شرائع این طور است که شارع بر اساس تمام حالات مکلف تکلیف می کند این ملت خصوصیتی ندارد باید یک ویژگی باشد مخصوص این امت که به دیگر ادیان خداوند نداده است که امتنان معنا پیدا کند. این بیان برای امتنان که خداوند تمام حالات را در نظر می گیرد جامع بین ادیان دیگر هم است چرا که خداوند حکیم است در همه دوران و ازمنه و شرائع، حکمت او اقتضاء می کند در تکلیف تمام حالات مکلف را در نظر بگیرد اینطور نمی باشد که در مورد شریعت اسلام بر اساس

---

[۱] اینکه مرحوم صدر فرمودند که اگر تکلیف برای عبد ملاک و مصلحت داشته باشد معنا ندارد که مولا ترخیص دهد لزوما نه به خاطر این است که ایشان قائلند که تفویت مصلحت قبیح است خیر از باب اینکه وقتی تکالیف دائر مدار مصلحت و ملاک شد جایی که ملاک است باید تکلیف باشد و جایی که ملاک نمی باشد دیگر تکلیف نمی باشد لذا در جایی که ملاک و مصلحت است باید تکلیف باشد چون ملاک است نه چون اگر نباشد تفویت مصلحت است.

[۲] مراد از اینکه تمام حالات مکلف را در نظر گرفته است یعنی در مقام تکلیف پیری و جوانی و قدرت و عدم قدرت و اضطرار و عدم اضطرار و ... همه این حالات را در نظر گرفته است و در بعضی از این موارد و حالات مثل این نه مورد می بینیم که تکلیف قرار نداده است لذا تکلیف ملاک ندارد.

[۳] بحوث ج ۵ ص ۵۰.

حکمت خودش عمل کرده باشد و در مورد دیگر ادیان بر اساس حکمت خویش عمل نکرده باشد.

بلکه ظاهر این روایت این است که گاهی در مورد عبدی هر دو ملاک[1] دارد هم تسهیل ملاک دارد و هم تکلیف ملاک دارد خداوند می تواند هر کدام را اخذ کند اما از باب منت بر امت ملاک تسهیل را بر ملاک تکلیف مقدم می کند اگر به تکلیف اخذ می کرد مقتضای حکمت او بوده است اما اگر به تسهیل اخذ بکند مقتضای حکمت و لطف و منت او است یعنی این شخص مکلف هر دو ملاک برای او است اما لطفا و امتنانا ملاک تسهیل را بر ملاک تکلیف مقدم کرد و چون تسهیل برای عبد راحت تر است این می شود امتنان. و لکن مصلحتی که به عبد می رسد در هر دو ملاک یکی است.

خوب لازمه این بیان این است که عبد و مکلف، مرخص در عمل است و تکلیف ندارد اما اگر عمل را اتیان کند این عمل صحیح است واقعا چون عمل ملاک دارد. پس ما قائل شدیم به صحت و نظریه مشهور را پذیرفتیم به این بیان که هم در متعلق تکلیف و هم در خود تسهیل ملاک است و مولا مخیر بین تکلیف و ترخیص است و هر کدام را مولا بگوید ملاک دارد و مقتضای حکمت اوست و لکن درتسهیل لطف و منتی است که در تکلیف نمی باشد لذا شارع به خاطر لطف و امتنان جانب ترخیص را گرفت.

المستثنیان من التکالیف الصحیحة:

بله دو مورد استثناء است:

المورد الأول: فیما یکون الدلیل الشرعی علی عدم الصحة.

[1] این بدان معنا نمی باشد که ما قائلیم احکام دائر مدار ملاک است خیر با این پیش فرضی که اینها در نظر گرفته اند داریم جواب می دهیم یعنی با توجه به این پیش فرضی که شما گرفته اید این کلام شما این اشکال را دارد.

جایی که دلیل شرعی دال بر عدم صحت داریم مثلا در مورد صوم که روایت داریم اگر کسی قدرت بر صوم نداشت و روزه گرفت این روزه فایده ای ندارد و باید این روزه را اعاده کند.

المورد الثانی: فیما یکون العمل مصداق للمحرم.

جایی است که عمل محرم باشد مثلا طرف به من گفت که اگر نماز بخوانی تو را به قتل می رسانم، خوب این شخص تهدید شونده به قتل اگر نماز خواند این نماز او باطل است چرا که این نماز مصداق الغاء نفس در هلاکت است که می شود محرم و عمل محرم قابلیت تقرب را ندارد. لذا اگر نماز را خواند و اتفاقا طرف او را نکشت باید یکبار دیگر نماز را بخواند.

النکتة الثانیة: فی تطبیق الحدیث علی انواع الحکم.[1]

در حدیث داشتیم: «رفع عن امتی تسعة اشیاء»، می خواهیم این رفع را که به لحاظ حکم است و نتیجه آن رفع مواخذه است،با انجاء حکمی که داریم بسنجیم.

حکم شرعی انحائي دارد امروز فقط می خواهیم متعرض چهار قسم از احکام شرعی شویم که ببینیم از حدیث نسبت به این چهار قسم چه بدست می آید.

حکم شرعی را تقسیم می کنند:

به تکلیفیی و وضعی.

حکم تکلیفی را به الزامی و غیر الزامی تقسیم می کنند.

حکم تکلیفی الزامی را به استقلالی و ضمنی تقسیم می کنند.

پس حکم تکلیفی سه قسم داشت:

حکم تکلیفی الزامی استقلالی.

حکم تکلیفی الزامی ضمنی.

---

[1] یکشنبه ۹۷/۰۲/۱۶.

تکلیف غیر الزامی.

که این سه تا به اضافه حکم وضعی می شود چهار حکم.

می خواهیم ببینیم ما باشیم و حدیث رفع نسبت به این احکام چه استفاده می شود به همین ترتیب بحث می کنیم:

القسم الاول: فی تطبیقه علی الأحکام التکلیفیة الإلزامیة الإستقلالیة.

تکلیف الزامی استقلالی که وجوب و حرمت است فقط مثل وجوب الصلاة و وجوب الصوم و وجوب الحج و حرمة الغیبة و حرمة شرب الخمر.

خوب دقت کنید ما در این وجوب و حرمت یک تکلیف داریم و یکی متعلق التکلیف داریم و یکی هم موضوع التکلیف داریم. در هر تکلیفی که عبارت از وجوب و حرمت است این سه را حتما داریم تکلیف و متعلق التکلیف و یکی هم موضوع التکلیف. این عناوینی که در حدیث آمده است تارة بر خود تکلیف منطبق می شود و تارة بر متعلق منطبق است و تارة بر موضوع منطبق است.

إن تعلق العناوین بالتکلیف أو متعلقه: فرفع التکلیف بهذا الحدیث إما ظاهرا أو واقعا.

اگر برخی این عناوین حدیث بر تکلیف یا متعلق منطبق بود مثل اینکه من وجوب نماز صبح را یادم رفت، امروز که نماز صبح بر من واجب بود وجوبش را فراموش کردم یا وجوب صوم امروز بر من ما لا یعلم شد یا یکی از این عناوین بر متعلق وارد شد مثلا وجوب صلاة صبح را در نظر بگیرید، من مکره یا مضطر به ترک نماز صبح یا صوم شدم، یا صوم امروز بر من مالایطیق شد، شرب خمر بر من مضطر الیه می شود یا من بر شرب این خمر مکره می شوم. خوب دقت کنید اگر یکی از این عناوین بر تکلیف یا متعلق تکلیف منطبق شد لا اشکال که این تکلیف از من مرفوع است یا ظاهرا یا واقعا که معنای رفع واقعی و ظاهری می آید انشاء الله.

إن تعلق بموضوعه: فإن الحدیث لیس ناظرا له.

اما اگر یکی از این عناوین بر موضوع تکلیف منطبق شد ــ نه بر تکلیف یا متعلق آن ــ مثل افطار عمدی در شهر رمضان که هم متعلق تکلیف که حرمت است، می باشد و هم موضوع تکلیف است موضوع وجوب کفاره می باشد اگر کسی مضطر به افطار شد از آن حیث که متعلق تکلیف است آن حرمت افطار برداشته می شود اما موضوع وجوب الکفاره هم است اگر من را اکراه کردند به افطار یا من در ماه رمضان مضطر به افطار شدم آیا وجوب الکفاره از من برداشته می شود یا خیر؟ نسبت به وجوب کفاره، افطار موضوع تکلیف است. دقت کنید در اینجا حدیث رفع نسبت به وجوب کفاره ساکت است چراکه وقتی می گوییم که این عنوان طاری شود بیش از این فهمیده نمی شود که بر تکلیف یا متعلق تکلیف طاری شود اما اگر بر موضوع طاری شود حدیث رفع دیگر ساکت است. باید رجوع کنیم به دلیل وجوب کفاره ببینیم که آیا دلیل وجوب کفاره اطلاق دارد که شامل این شخص شود یا خیر؟

از دلیل وجوب کفاره فقهاء استفاده کرده اند که جایی است که افطار از معصیت باشد. خوب این شخص افطارش معصیت نبود لذا وجوب کفاره ندارد.

یعنی حدیث رفع از باب اینکه افطار موضوع است شامل این وجوب نمی شود دلیل وجوب کفاره هم که شامل این مورد نمی شود بإطلاقه خوب حالا شک می کنیم که آیا کفاره وجوب دارد یا خیر؟ لذا می گوییم کفاره واجب نمی باشد بر کسی که مضطر یا مکره به افطار عمدی شد. چرا که از باب اینکه وجوب الکفاره ــ که تکلیف است نه موضوع تکلیف ــ بعد از عدم شمول فقره « ما اضطرو الیه» و « ما اکرهوا علیه» حدیث رفع و عدم شمول دلیل وجوب کفاره نسبت به آن، این «وجوب» که تکلیف است، یک عنوان «ما لا یعلم» است از آن حیث می گوییم واجب نمی باشد. پس حدیث رفع نسبت به موضوعی که مصداق یکی از عناوین قرار گرفت، ساکت است.

پس نسبت به عدم وجوب به فقره «مالا یعملون» تمسک کردیم نه به فقره «ما اضطروا الیه» و «ما اکرهوا الیه» فقره ما اضطروا و ما اکرهوا نسبت به موضوع ساکت بودند.

اگر عناوین بر تکلیف یا متعلق تکلیف منطبق شد حدیث رفع شامل است اما اگر عناوین بر موضوع منطبق شد حدیث رفع ساکت است.

القسم الثانی: فی تطبیقه علی التکالیف الإلزامیة الضمنیة أو متعلقها: دال علی رفع التکلیف الإستقلالیة.

مثل وجوب رکوع در نماز و وجوب طواف در حج. اگر یکی از عناوین بر یکی از تکالیف ضمنی یا متعلق آنها منطبق شد مثلا اگر کسی من را اکره کرد به ترک رکوع گفت نماز بخوان اما رکوع نکن و یا اگر مضطر به ترک طواف می باشم یا طواف نسبت به من ما لایطیق است یا رکوع و سجود ما لا یطیق است ما می دانیم تکالیف ضمنیه تکالیف تحلیلی است یعنی در واقع تکلیفی نمی باشد یعنی تکالیف استقلالی را تحلیل می کنیم به اینها در اینجا تکلیف استقلالی برداشته می شود اگر کسی مضطر به ترک رکوع شد تکلیف به رکوع برداشته نمی شود بلکه تکلیف به نماز برداشته می شود تکالیف ضمنیه وجودا و عدما تابع تکالیف استقلالی است لذا مضطر به ترک طواف تکلیف به حج از او برداشته می شود. در این تردیدی نمی باشد که اگر یکی از عناوین بر جزئي از این تکالیف استقلالی منطبق شد خود تکلیف استقلالی برداشته می شود. یعنی در اصل یک تکلیف بیشتر نداریم که نماز و حج باشد و ما به اجزاء اصلا تکلیف و امری نداریم نماز بدون رکوع و حج بدون طواف اصلا مأمور به نمی باشد. پس اگر یکی از عناوین حدیث رفع بر جزئی یا شرطی از واجب منطبق شد آن تکلیف استقلالی ساقط می شود حال یا واقعا و یا ظاهرا که توضیح آن خواهد آمد انشاء الله.

آیا ما به ما بقی اجزاء و شرائط مکلف می باشیم یا خیر؟ یعنی اگر رکوع برای ما ما لایطیق شد و یا طواف ما لا یطیق شد به ما بقی از اجزاء و شرائط به غیر طواف و رکوع مکلف می باشیم یا خیر؟ از حدیث رفع نمی توان فهمید فقط حدیث رفع می گوید که تو به حجی که طوافش ما لایطیق است مکلف نمی باشی به نمازی که به ترک رکوع ان مضطر می باشی مکلف نمی باشی. بیش از این نمی توان از حدیث رفع فهمید. از حدیث رفع فهمیدیم که تکلیف به نماز نه جزئی که ضمن ده جزء بود را نداریم اما نه

جزئي که در ضمن ده جزء نمی باشد و استقلالی است چطور به این تکلیف داریم یا خیر؟

می رویم سراغ دلیل صلاة و حج دلیل صلاة و دلیل حج می گوید که نماز ده جزئي و حج با طواف بر این شخص واجب است حدیث رفع حاکم بر این دلیلی صلاة و حج می باشد این را قید زدیم لذا معنای اقم الصلاة این شد نماز ده جزئی واجب است الا بر کسی که آن نه محذور را دارد. لذا دلیل اقم الصلاة هم از این شخص ساکت است.

لذا هر دو دلیل ساکت بود اگر دلیل دیگر داشتیم که هیچ و اگر نداشتیم به فقره ما لایعلمون حدیث رفع و برائت شرعی رجوع می کنیم.

در باب صلاة دلائلی داریم فی الجمله که اگر مضطر به بعضی از شرائط و اجزاء بود باید نماز بخواند اما در مورد صوم و حج نداریم کسی که می تواند مقداری کمتر از یک روز را امساک کند اما تمام مدت را توان ندارد دلیلی نداریم که این مقدار امساک واجب باشد.

القسم الثالث: فی تطبیقه علی التکالیف غیر الإلزامیة سیجیء بحثها المبسوطة انشاء الله.

مراد از تکالیف غیر الزامی دو تاست ندب و کراهت. این بحث کراهت و استحباب که مبسوط است که و بحث مستقلی دارد که بعدا می آید.

القسم الرابع: فی تطبیقه علی الأحکام الوضعیة.

احکام وضعی مثل طهارت و ضمان و ولایت و سلطنت و ملکیت و امثال ذلک. دقت کنید در احکام وضعیه این عناوین دائما بر موضوع منطبق می شود. خوب حال اگر یکی از عناوین تسعه بر موضوع[1] یکی از این احکام وضعیه منطبق شد آیا آن حکم

[1] حکم تکلیفی را به سه جزء تقسیم می کنند متعلق و متعلق المتعلق و موضوع بین این سه فرق است اما در احکام وضعیه دائما به متعلق می گویند موضوع دیگر در احکام وضعیه یک متعلق و یک متعلق المتعلق و یک موضوع نداریم مثلا در وجوب صلاة، نماز می شود متعلق و وضوء می شود متعلق المتعلق و زوال می شود موضوع. اما در نجاست و طهارت ماء موضوع طهارت است و بول می شود موضوع نجاست که متعلق می باشند و به آنها موضوع گفته می شود در اینها دائما متعلق و موضوع یکی است. دقت کنید در احکام تکلیفی دو متعلق

وضعی برداشته می شود یا خیر؟ مثلا موضوع الضمان چیست؟ اتلاف موضوع ضمان است من اتلف مال الغیر فهو له ضامن حال اگر کسی مکره بر اتلاف شد آیا ضمان برداشته می شود یا خیر؟ یا مضطر به اتلاف مال غیر شد آیا ضامن مال غیر می باشد یا خیر؟ پس اگر یکی از عناوین در حدیث بر یکی از موضوعات احکام وضعی منطبق شد آیا آن حکم برداشته می شود یا خیر؟ حدیث رفع ساکت است هیچ حرفی ندارد. چرا؟ در حدیث رفع آمده است که «رفع عن امتی» این عبارت «رفع عن» تناسب دارد با یک امر سنگین و ثقیلی که یک تبعه ای در آن باشد آن امر ثقیل متناسب با تکلیف است از این حدیث استفاده می کنیم رفع التکلیف را اما رفع الوضع را دیگر استفاده نمی کنیم و نسبت به رفع الوضع ساکت است. لذا نسبت به رفع الوضع ما دلیل نداریم. بله ما قائلیم بعضی از احکام وضعیه که فیه کلفة این را هم بر می دارد مثل تعلق زکات و خمس به مال صبی. تعلق زکات و خمس به صبی حکم وضعی است در روایت داریم: «رفع القلم عن الصبی» در اینجا هم از «رفع عن» استفاده شده است به برکت این حدیث رفع در صبی می گوییم بر مال صبی خمس و زکات تعلق نمی گیرد و لو تعلق خمس و زکات حکم وضعی است چون فیه کلفة. در مورد صبی بحث از وجوب نمی باشد که تکلیف است بلکه در مورد تعلق خمس و زکات است که حکم وضعی می باشد. از حدیث رفع القلم عن الصبی رفع این تکلف و حکم وضعی را استفاده می کنیم. بحث در این است که آیا صبی بما هو صبی نه بما هو مضطر الیه و یا بما لا یطیق آیا احکام وضعیه برداشته می شود یا خیر؟ پس در صبی می گوییم که در صبی تکلیف مطلقا برداشته شده است و احکام وضعی ثقیل هم برداشته شده است.

البته ما یک قیدی زدیم که باید خلاف امتنان نباشد لذا اگر صبی شیشه را شکست ضامن است چرا که عدم ضمان خلاف امتنان الی الغیر است. بله در ضمان که حکم وضعی است، حکم وضعیی است که ثقل دارد اما چون خلاف امتنان است باز حدیث

المتعلق داریم یک متعلق المتعلقی که فرض وجود آن شده است مثل زوال که متعلق صلاة است. به این نوع از متعلق المتعلق موضوع می گوییم و یک متعلق المتعلقی که فرض وجود نشده است مثل وضوء به این دیگر موضوع نمی گویند و متعلق المتعلق می گویند در اینجا که متعلق المتعلق در کنار موضوع آمده است متعلق المتعلق دومی مراد است.

رفع این را بر نمی دارد. در خمس صبی خلاف امتنان بر اصحاب خمس نمی باشد چرا که گفتیم اصحاب خمس طلبکار نمی باشند بلکه تفضلی است بر اینها.

در مکلف بالغ حکم وضعی که ثقیل باشد و کلفت داشته باشد و خلاف امتنان هم نباشد نداریم اما در مورد صبی داریم.

این تمام اقسام احکام اربعه بود به لحاظ تطبیق حدیث رفع بر آنها.

[1]النکتة الثالثة: فی المراد من الرفع هل هو الرفع الواقعی أو الظاهری؟

در حدیث رفع که تعبیر به رفع عن امتی تسعة اشیاء شده بود. این مسئله مطرح شده است که آیا رفع نسبت به این نه مورد رفع ظاهری است یا رفع واقعی؟ جوابهای مختلفی را داده اند که قبل از ورود به جوابها، رفع ظاهری و واقعی را توضیح دهیم.

مقدمة فی حقیقة الرفع الواقعی و الظاهری: الرفع الواقعی رفع الفعلیة و الرفع الظاهری رفع التنجز.

تکلیف یا جعل بود که یک تکلیف کلی است مثل «وجوب الحج علی المستطیع». و یا مجعول بود که یک تکلیف جزئي و فعلی است مثل «وجوب الحج علی زید».

به تکلیف جزئي، تکلیف فعلی هم می گویند. فعلیت تکلیف متقوم به فعلیت موضوع در عالم خارج است تکلیف کی فعلی می شود؟ زمانی که موضوعش در عالم خارج محقق شود مثلا وجوب الحج زمانی فعلی می شود که موضوع آن که «مکلف مستطیع» می باشد در خارج محقق شود. اگر من و شما و زید، مکلف مستطیع شدیم وجوب الحج بر ما می شود فعلی. به عدد مکلفین ما وجوب الحج داریم. پس فعلیت تکلیف متوقف بر فعلیت موضوع در خارج است.

تکلیف فعلی را به دو قسم فعلی منجز و فعلی غیر منجز تقسیم می کنند.

فعلی منجز: تکلیفی که در مخالفت آن عقلا استحقاق عقوبت است.

---

[1] دوشنبه ۹۷/۰۲/۱۷.

فعلی غیر منجز: تکلیفی که در مخالفت آن عقلا استحقاق عقوبت نمی باشد.

تنجز یک تکلیف متقوم به چه چیست؟ متقوم به قیام منجِّز بر تکلیف فعلی است اگر بر تکلیف فعلی منجِّز قائم شد آن تکلیف فعلی یصیر منجَّزا. دقت کنید به قیام منجز دائما تکلیف فعلی می شود منجز.

پس با تکلیف فعلی منجَّز و غیر منجَّز آشنا شدیم:

منجِّز چه می باشد؟

در نظر مشهور منحصر بود به «بیان» که قطع یا حجت قطعیه بود. مرحوم صدر منجز را نفس الاحتمال می دانست همینکه احتمال شما تعلق گرفت به تکلیف فعلی یصیر منجزا به احتمال. اما ایشان قائل بود که احتمال تفصیلی منجز است. ما می گفتیم احتمال مطلقا منجِّز است تفصیلیا کان او اجمالیا.

اما رفع ظاهری و واقعی:

رفع ظاهری یعنی رفع تنجز و رفع واقعی یعنی رفع الفعلیة. اگر مولا تنجز را از تکلیف گرفت آن تکلیف رفعش می شود ظاهری اگر فعلیت را از تکلیف گرفت آن رفع می شود رفع واقعی. حال اگر بخواهد تنجز را بگیرد به چه تنجز گرفته می شود؟ به ترخیص در مخالفت تکلیف محتمل. این ترخیص رافع تنجز است. چطور؟ چون تنجز تکلیف معلق بر عدم ترخیص در مخالفت است.

اگر بخواهد رفع فعلیت تکلیف کند تنها یک راه دارد عدم آن عنوان را در موضوع تکلیف اخذ کند یعنی بگوید که نماز واجب است بر مکلفی که لم یکن مضطرا أو مکرها أو جاهلا بالتکلیف. باید عدمش را در موضوع اخذ کند شارع نمی تواند فعلیت را رفع کند باید عدم آن شیء را در موضوع اخذ کند وقتی عدم محقق شد، تکلیف هم فعلی نمی شود.

پس رفع ظاهری به رفع تنجز و رفع واقعی به رفع فعلیت است.

تا اینجا با رفع ظاهری و رفع واقعی آشنا شدیم.

ما المراد من الرفع فی حدیث الرفع:

در حدیث رفع داشتیم رفع تسعة شده است و گفتیم عنایی است این رفع یعنی رفع عقوبت مراد است خوب سوال: در این موارد تکلیف فعلی نمی باشد یا تکلیف منجز نمی باشد؟

اگر گفتیم تکلیف منجز نمی باشد یعنی رفع ظاهری و اگر گفتیم تکلیف فعلی نمی باشد یعنی رفع واقعی مثلا من مکره شدم به افطار عمدی صوم در رمضان در اینجا آیا وجوب صوم در شهر رمضان بر من فعلی نمی باشد یا فعلی است ولی منجز نمی باشد؟

پس تمام نزاع در این است که آیا رفع در اینجا رفع تکلیف فعلی است یا رفع تنجز است؟

قول المشهور: المراد من الرفع، الرفع الواقعی الا فی «ما لا یعلمون» لضرورة اشتراک الاحکام بین العالم و الجاهل.

مشهور گفته اند الا در یک مورد که فرع ظاهری است در بقیه رفع واقعی است و آن یک فقره «ما لایعلمون» است که رفع تنجز شده است نه رفع واقعی من نمی دانم این مایع شربش حرام است یا خیر؟ شربش بر من فعلی است اما منجز نمی باشد. اما اگر یادم رفت که این نجس است در اینجا اصلا شربش حرام نمی باشد در واقع.

گفته اند در این حدیث رفع هشت مورد رفع واقعی است و در «مالا یعلمون» رفع ظاهری است.

دلیل مشهور:

اگر ما باشیم و حدیث رفع ظهورش در رفع واقعی است گفتیم که رفع به اعتبار عقاب به اینها نسبت داده شده است عرف می فهمد که عقاب که ندارد یعنی تکلیف ندارد از اول تا نهم تکلیف شما ندارید. اگر به عرف بگویی که تو مواخذه نمی شوی عرف می گوید که تو تکلیف نداری. چرا ما لا یعلمون را نمی گوییم؟ در ما لا یعلمون

دلیل خارجی داریم که یک ضرورت فقه و اجماع داریم که احکام بین جاهل بسیط و عالم مشترک است و در احکام شرعی، فرقی بین عالم و جاهل نمی باشد.

جاهل سه نوع است: جاهل بسیط و شاک، جاهل مرکب، غافل. ناسی یکی از این سه مورد است.

مشهور قائلند که جاهل بسیط تکلیف دارد و دو مورد دیگر اصلا تکلیف ندارند.

لذا ما به خاطر این ضرورت و اجماع و اتفاق و تسالم، در رفع ما لا یعلمون رفع ظاهری شدیم.

قول المرحوم الصدر: الرفع فی الخاطی و الناسی و الجاهل ظاهری و فی غیرهم واقعی.

مرحوم صدر گفته اند که سه مورد رفع ظاهری است یکی «خطاء» و یکی «نسیان» و یکی «ما لا یعلمون» در اینجا تکلیف فعلی دارد اما منجز نمی باشد و در بقیه رفع واقعی است یعنی اصلا تکلیفی در کار نمی باشد.

پس مرحوم صدر شش مورد را رفع واقعی دانسته اند و مشهور هشت مورد را.

این ثمره فقهی دارد مثلا در مورد جاهل که همه قائل به رفع ظاهری شده اند ادله قضاء او را می گیرد و فوت صدق می کند به خلاف ناسی فوت صدق نمی کند و دلیل قضاء آن را نمی گیرد.

التحقیق فی المسئله: مختارنا مختار المرحوم الصدر.

این فقرات نه گانه به سه دسته سه تایی تقسیم می شوند:

الرفع فی الموارد الثلاثة الأخیرة: رفع واقعی.

سه فقره اخیر «حسد» و «طیره» و «وسوسه»: خوب این سه تا متفاهم این است کما اینکه فقهاء هم این را فهمیده اند متفاهم این است که در شریعت اسلام حسد و طیره و وسوسه از محرمات نمی باشد و در این تردیدی نمی باشد که رفعش واقعی است

و رفع ظاهری معنای محصلی هم ندارد چرا که معنا ندارد که شارع بدون هیچگونه ترخیصی بگوید که تکلیف فعلی است و اما منجز نمی باشد اگر به لغویت در جعل کشیده نشود چرا که خارج کردن از لغو موونه خاصی ندارد. یعنی اینکه شارع بگوید که این حرمت فعلی دارد و در شریعت ما اینها را بر شما حرام کردیم اما هیچ زمانی منجز نمی باشد. این معنا ندارد که شارع اینگونه جعل کند.

این سه تا جای اختلافی نمی باشد که رفع، رفع واقعی است.

الرفع فی الموارد الثلاثة الأولی: الرفع ظاهری عرفا.

اما در سه تای اول: «خطاء» و «نسیان» و «ما لا یعلمون[1]»:

این رفعش در اینجا ظاهری است یا واقعی؟ هر دو معقول است رفع ظاهری باشد یعنی تکلیف منجز نمی باشد اما فعلی است اما واقعی باشد یعنی در موضوع تکلیف عدم این سه را اخذ کرده باشد.

ما در باب استظهار، از ارتکازات خودمان استفاده می کنیم در این سه مورد عقلاء اگر بخواهند عقوبت را بردارند فعلیت را بر می دارند یا تنجز را بر می دارند؟ آنچه که در سیره عرفیه و عقلائیه و سلوک اینها مسلم است این است که اگر بخواهند در این سه مورد عقوبت و مجازات بر مخالفت را بردارند رفع تنجز می کنند چون سیاقت قانونی و تکلیفی این اقتضاء را دارد که تکالیف را برای اعم از عالم و جاهل، خاطئ و غیر خاطئ و ناسی و غیر ناسی جعل کنند که باعث شود که افراد کمتر دچار خطاء و نسیان و جهل شوند با این ارتکاز از تکالیف عقلائي وقتی سراغ این روایت می رویم رفع ظاهری می فهمیم یعنی رفع تنجز. این فهم ما است از این روایت. و این هم در ذهن مرحوم صدر بوده است و با توجه به این ارتکاز عقلائي این چنین استظهاری می کنیم.

روایت خاصی هم نداریم که قرینه بگیریم.

---

[1] ما لا یعلمون مورد چهارم است اما ما آن را جزء سه تای اول گرفتیم چون حکمشان یکی است اما خطاء و نسیان از سه فقره اول می باشند.

الرفع فی الثلاثة الوسطی: الرفع واقعی عرفا.

سه مورد دیگر: «ما لا یطیقون» و «ما اکرهوا علیه» و «ما اضطروا الیه» می باشد.

باز رجوع می کنیم به ارتکازات عرفی و عقلائی خودمان اگر عقلاء در تکالیف عقلائي و عرفی خودشان بخواهند این سه مورد را مواخذه نکنند رفع تکلیف می کنند یا رفع تنجز؟ می گوییم باز ارتکاز بر این است که رفع تکلیف می کنند لذا در این سه تا با این ارتکاز که سراغ روایت که می رویم رفع واقعی می فهمیم.

پس با ارتکاز عرفی و عقلائي خودمان که سراغ حدیث می رویم در سه مورد رفع ظاهری می فهمیم و در سه مورد رفع واقعی.

مشهور به خاطر اینکه تکلیفِ نسبت به ناسی و خاطئ را لغو می دیده اند دست از ارتکاز خودشان برداشتند که وقتی ما این لغویت را جواب دادیم دیگر محذوری نمی باشد و با ارتکاز جلو می رویم.

[1]نکتة: الموردان اللذان رفعهما واقعیان قطعا لا ظاهرا:

گفتیم که در سه فقره وسطی ظاهرش این است که این رفع واقعی است اما دو مورد استثناء است که قطعا رفع واقعی است نه ظاهرا:

المورد الأول: التکلیف ما لا یطیق و المضطر عقلا.

مورد اول جایی است که ما دیگر قدرت عقلی نداریم بر اتیان واجب یا ترک حرام آنجا رفع قطعا واقعی است مثلا کسی برایش نماز ما لایطیق عقلی شد یا ترک نماز ما اضطروا الیه عقلی شد یعنی عقلا قدرت بر اتیان صلاة نداشت در آنجا رفع واقعی است چون گفتیم قدرت شرط فعلیت است پس کسی که تکلیف برای او لا یطیق و یا ما اضطروا الیه عقلی بود در اینجا قطعا تکلیف فعلی نمی باشد و حدیث رفع این را می گیرد چرا که ما لا یطیق و اضطرار در حدیث مطلق است و شامل ما لا یطیق و ما

[1] سه شنبه ۹۷/۰۲/۱۸.

اضطروا الیه عقلی و عرفی می شود اما در جایی که ما لا یطیق و اضطرار عرفی باشد در اینجا ظاهرا رفعش واقعی است نه قطعا یعنی ظاهر حدیث رفع این را می گیرد احتمال دارد که رفع ظاهری باشد اما ظاهر روایت می گوید که رفع واقعی است.

گفته نشود که اگر مراد «ما لا یطیق و اضطرار عقلی» باشد این دیگر امتنان نمی باشد چرا که از همه امم تکلیف در این موارد برداشته می شود. این کلام درست نمی باشد چرا که در صورتی که خصوص ما لا یطیق عقلی مراد باشد این دیگر امتنان نمی باشد اما اگر اعم از ما لا یطیق عقلی و عرفی باشد این امتنان است.

المورد الثانی: فی الواجب الذی یکون أتیانه حرام و فی الحرام الذی یکون ترکه واجب.

اما مورد دومی که استثناء شده است و رفع آن قطعا واقعی است نه ظاهرا جایی است که واجب اتیانش بر ما حرام باشد و یا حرام بر ما اتیانش واجب باشد در اینجا رفع واقعی است قطعا مثلا کسی ما را اکراه کرده است بر ترک صلاة مثلا گفته است که اگر نماز بخوانی تو را به قتل می رسانم، در اینجا نماز خواندن مصداق الغاء نفس در هلاکت است و حرام و قطعا واجب نمی باشد چون نمی تواند یک عملی هم بر من حرام باشد و هم واجب باشد و لو در مقام امتثال قدرت بر اتیان هر دو را ندارم.

مثلا من نسبت به شرب خمر مضطر شدم یعنی حفظ نفس من متوقف شده است بر شرب این خمر در اینجا خوردن این خمر از باب حفظ نفس بر من واجب است و رفع حرمتش واقعی است قطعا.

دقت کنید این ربطی به اجتماع امر و نهی ندارد به همین خاطر قید در مقام امتثال را زدم. اجتماع امر و نهی به لحاظ مصداق است و اینجا اجتماع به لحاظ متعلق است که فرصت اشاره به آن نمی باشد.

در این دو مورد قطعا رفع واقعی است.

هذا تمام الکلام فی النکتة الثالثة.

هذا تمام الکلام فی الأمر الأول.

الأمر الثانی: الفقرة الدالة علی البرائة الشرعیة.

این حدیث رفع «نُه» فقره دارد خوب دلیل برائت شرعیه ما این حدیث رفع است این نُه تا که مربوط به برائت نمی باشد فقط یک فقره دال بر برائت شرعیه است و آن فقره چهارم است «رفع ما لا یعلمون». از این «رفع ما لایعلمون» استفاده کرده اند برائت شرعیه را. می خواهیم ببینیم که این برائت شرعیه چگونه از این فقره به دست می آید؟ دقت کنید همه اتفاق کرده اند که رفع در «رفع ما لایعلمون » رفع ظاهری است و رفع واقعی نمی باشد اگر رفع در اینجا رفع واقعی بود دیگر این فقره، دلیل برائت شرعیه نمی شد.

التقاریب فی کیفیة استفادة البرائة الشرعیة من الرفع الظاهری فی «ما لا یعلمون»:

حال که این رفع ظاهری است یعنی در مورد «ما لایعلمون» تکلیف فعلی است و لکن منجز نمی باشد حالا که تکلیف فعلی است و غیر منجز، چگونه از این رفع تنجز، برائت شرعیه را استفاده کرده اند؟

سه تقریب گفته شده است:

التقریب الأول: رفع الظاهری أی عدم جعل وجوب الإحتیاط من الشارع.

این تقریب که ظاهر کلام مرحوم آخوند است و مرحوم صدر هم این تقریب را پذیرفته اند: می گویند که ظاهر «رفع ما لایعلمون»، رفع وجوب الاحتیاط است. یعنی «رفع وجوب الاحتیاط فی تکلیف لا یعلم» این ترجمه ما لا یعلمون است در دلالت بر برائت شرعیه. یعنی «رفع وجوب الاحتیاط فی کل تکلیف مشکوک» نه مجهول چون مجهول سه قسم است مجهول بسیط و مجهول مرکب و مجهول عن غفلة و مراد اینها از مجهولی که برائت داریم جاهل بسیط است که مشکوک می باشد.

پس معنای رفع ما لایعلمون، رفع وجوب الاحتیاط فی کل تکلیف مشکوک می باشد.

این بیانی است که ظاهر کلمات این دو بزرگوار ست.

مناقشة: لرفع وجوب الاحتیاط معنیان کلاهما غیر ممکن:

با این فرمایش موافق نمی باشیم به هیچ وجه چرا که رفع وجوب احتیاط را دو جور می توان معنا کرد:

المعنی الأول: عدم جعل وجوب الاحتیاط و هذا نفی البرائة الشرعیة و الرجوع الی الوظیفة العقلیة.

یک معنا این است که وجوب احتیاط را در تکالیف مشکوکه جعل نکرده است اگر این مراد باشد این معنای برائت شرعیه نمی باشد بلکه معنایش ارجاع مکلف به وظیفه عقلی است اولا و ثانیا اگر احتیاط عقلیه ای شویم اینجا دیگر به درد نمی خورد و فرار از وجوب احتیاط و عدم تنجز تکلیف نمی باشد که معنای رفع ظاهری است چرا که در نظر این گروه عقل می گوید که تو وظیفه ات این است که در هر تکلیف مشکوکی احتیاط کنی و لو شارع این احتیاط را جعل نکرده است.

حتی اگر فرضا این بیان مفید باشد به درد مرحوم آخوند می خورد که قائل به برائت عقلیه است نه مرحوم صدر که قائل به احتیاط عقلی و منکر برائت عقلیه می باشد.

المعنی الثانی جعل عدم وجوب الإحتیاط لا عدم جعل الإحتیاط: لا معنی محصلا لها إلا الترخیص فی المخالفة التی هو التقریب الثالث.

یک احتمال این است که بیان اینها جعل عدم الاحتیاط باشد نه عدم جعل احتیاط یعنی شارع جعل عدم کرده است اگر این مرادشان باشد گفتیم جعل عدم الاحتیاط معنایی ندارد الا ترخیص در مخالفت که بر می گردد به معنای سوم. پس تقریب اول ناتمام است.

التقریب الثانی: الترخیص فی فعل الحرام و ترک الواجب.

این تقریب را بعضی ها گفته اند. شارع در برائت شرعیه و رفع ظاهری ترخیص داده است ترخیص به ترک واجب و فعل حرام. من نمی دانم این مایع خمر است یا خیر

شک داریم در حرمت فعلیه، اگر در واقع خمر باشد شارع در شرب به من ترخیص داده است حرمت فعلیه در جای خودش است و در عین حال ترخیص هم داده است یعنی شارع دو جعل دارد: یکی جعل حرمت بر این خمر است که جعلی است واقعی و یکی هم جعل ترخیص در اتیان آن که این یک حکم ظاهری است. اگر تکلیف مشکوک وجوب باشد ترخیص در ترک داده است و اگر تکلیف حرمت باشد ترخیص در فعل آن حرام به من داده است.

مناقشة: لا یمکن عقلا هذا لأن معناه عدم طالبیة المولی حقیقتا بالحمل الشائع.

گفتیم عقلا محال است که شارع مقدس یک فعلی را بر من ایجاب کند و به من ترخیص در ترک آن دهد و عقلا محال است که شارع بر من حرام کند و بعد در فعل آن حرام به من ترخیص دهد. چرا که ما حصلش این است که حقیقت ایجاب، طلب است و حقیقت تحریم هم طلب است اما طلب در تحریم را ردع می گویند. مولایی که در ترک یک فعل ترخیص داده است طالب به حمل شایع نمی باشد[1] اگر به فعلی ترخیص داده است رادع و ساعی نحو المطلوب به حمل شایع نمی تواند باشد. لذا این کلام اینها مستلزم تناقض است و استحاله وقوعی دارد بنابراین شارع نمی تواند یک فعلی را واجب کند و درعین حال ترخیص در ترک آن بدهد و یا فعلی را بر من حرام کند و در عین حال در فعل آن به من ترخیص دهد و گفتیم جمع بین این ترخیص و ایجاب و تحریم محال است.

التقریب الثالث و مختارنا: الترخیص فی مخالفة التکلیف الفعلی.

تقریب سوم که تقریب ما است.

ما ها گفتیم در موارد برائت شرعیه که مستفاد از «رفع ما لا یعلمون» است تنها تقریب ممکن، تقریب سوم است که ترخیص در مخالفت است یعنی شارع از من

[1] دقت کنید مناسب است در اینجا به این نکته اشاره کنیم و آن اینکه گمان نشود که در بحث تزاحم رفع ظاهری است بلکه رفع واقعی است و این رفع واقعی نه از باب این است که شارع به حمل شایع طالب نمی باشد خیر از باب این است که یکی از شرائط عامه تکلیف قدرت است و مکلف در مورد تزاحم قدرت بر انجام و امتثال تکلیف را ندارد لذا تکلیف در مورد او اصلا فعلی نمی باشد.

خواسته است اتیان این نماز را اما ترخیص داده است در مخالفت تکلیف خودش. شارع شرب این مایع را بر من حرام کرده است اما درعین حال ترخیص داده است در مخالفت با این تحریم من.

این تنها احتمال ممکن است و همین معنا را ما از «رفع ما لا یعلمون» استفاده کردیم یعنی ایها الناس انتم المرخصون فی التکالیف المشکوکه. وقتی او اذن در مخالفت داد بعد از اذن، مخالفت قبیح نیست و در نتیجه در مخالفت، استحقاق عقوبت نمی باشد. این تنها معنای ممکن و محصلی است که در برائت شرعیه است و همین معنا را از «رفع ما لا یعلمون» استفاده کردیم.

این بیان با تقریب قبلی فرق می کند در اینجا طلب می کند و در همان فعل ترخیص نمی دهد بلکه در مخالفت با آن طلب در دایره تکالیف مشکوکه اذن می دهد. لذا دست از طلبش بر نداشته است و سر طلب خودش باقی است بخلاف تقریب قبل که در ترک واجب و فعل حرام ترخیص می دهد که معنایش دست برداشتن از طلب خودش است.

این هم معنای برائت شرعیه و ظاهر رفع ظاهری در «رفع ما لا یعلمون» که اتفاق نظر است که این رفع، یک رفع ظاهری است.

مسئلة: لماذا تقولون بالرفع الظاهری فی مورد «ما لا یعلمون» و القول برفع التکلیف الفعلی وافیا بالغرض و هو اطلاق العنان فی التکالیف المشکوکة.

بعضی گفته اند چرا می گویید که رفع در «رفع ما لایعلمون»، رفع ظاهری است؟!! قصد شما این است که بگویید که در موارد تکالیف مشکوکه مرخص و مطلق العنان است خوب چه اشکال دارد که بگویید شارع می گوید که من از حرمت شرب خمر در موارد مشکوک رفع ید کردم چرا خود را به کلفت می اندازید و رفع را ظاهری می گیرد.

الجواب: أن القول بالرفع الواقعی و إن کان معناه اطلاق العنان أیضا و لکن یکون انکارا للبرائة الشرعیة التی یکون رافعا لتنجز التکلیف الفعلی.

بله اگر رفع را واقعی قرار دهیم مطلق العنان می باشیم اما این دیگر برائت شرعیه نمی باشد بلکه مطلق العنانِ عدم تکلیفی است ناسی مطلق العنان است و خاطئ مطلق

العنان است اما این مطلق العنان بودن نه از باب برائت شرعیه است بلکه از باب عدم التکلیف است لذا اگر گفتیم رفع واقعی است بله مطلق العنان می باشیم اما از باب عدم تکلیف نه از باب برائت شرعیه.

این رفع ظاهری را به خاطر اشتراک احکام بین العالم و الجاهل می دانیم که از اطلاق ادله شرعیه در تکالیف فهمیده ایم. پس در برائت شرعیه در جاهل بسیط نمی توانیم قائل به رفع واقعی شویم.

الأمر الثالث: شمول الحدیث للشبهات الحکمیة و الموضوعیة.

حال که پذیرفتیم که معنای رفع «ما لایعلمون» ترخیص در مخالفت است آیا حدیث رفع هر دو شبهه را می گیرد یا یکی را؟ اگر یکی را کدام را؟

الأقوال فی المسئلة:

بین علماء سه قول در این مسئله مطرح شده است:

قول المشهور: شامل لکلتی شبهتین:

حدیث رفع شامل هر دو شبهه می شود هم شبهه حکمیه و هم شبهه موضوعیه من می خواهم سیگار بکشم نمی دانم شرب توتون حرام است یا خیر حدیث رفع این را می گیرد و سیگار می کشم به مقتضای حدیث.

نمی دانم این مایع نجس است یا خیر؟ به مقتضای حدیث رفع شرب می کنم.

القول الثانی: مختص بالشبهات الموضوعیة فقط.

فقط مختص به شبهات موضوعیه است و شبهات حکمیه را نمی گیرد لذا اگر می خواهم سیگار بکشم نمی توانم اخذ به حدیث رفع کنم و شرب کنم اما در شرب مایعی که نجاست آن بر من مشکوک است چرا که نمی دانم خارجا با دم ملاقات کرده است یا خیر، می توانم به این حدیث رفع اخذ کرده و شرب کنم.

القول الثالث، قول المرحوم الآغا ضیاء: مختص بالشبهات الحکمیة فقط.

فقط مختص به شبهات حکمیه است نه شبهات موضوعیه لذا استنادا به این حدیث، می توانم شرب توتون کنم اما در شرب اناء مشکوک نمی توانم به این حدیث استناد کنم باید بروم سراغ دلیل دیگری.

بیان الشبهة التی توجب عدم القول بالشمول و فیه تأیید القول الأول: عدم وجود الجامع بین المشکوک فی الشبهات الحکمیة و الموضوعیة حتی یکون مدلولا ل«ما» فی «ما لا یعلمون».

شبهه ای که مطرح شده است برای عدم اطلاق اگر ما آن شبهه را طرح کنیم وجه عمومیت و اطلاق روشن می شود.

اصل شبهه این بوده است که در شبهات حکیمه مشکوک تکلیف است و در شبهات موضوعیه مشکوک موضوع است و بین موضوع و تکلیف سنخیتی نمی باشد که بین اینها جامعی بسازیم.

چون جامعی نمی باشد نمی توانیم از «ما» ما لا یعلمون جامعی بسازیم که هر دو شبهه را بگیرد.

جواب المرحوم الصدر لهذه الشبهة: أن الجامع التکلیف.

ایشان گفته اند مشکوک در هر دو شبهه، تکلیف است تکلیف دو قسم کلی و جزئی است. اسم تکلیف کلی، جعل است و اسم تکلیف جزئی، مجعول است مشکوک در همه شبهات، تکلیف است اما در یک شبهه تکلیف کلی مشکوک است و در یکی تکلیف جزئی مشکوک است.

در حرمت شرب توتون تکلیف کلی مشکوک است که عبارت است از: «حرمت شرب التوتون علی المکلف». می دانید کلیت و جزئیت تکلیف تابع کلیت و جزئیت موضوع آن است. خوب در حرمت شرب توتون تکلیف چیست؟ «حرمت شرب التوتون علی المکلف» که المکلف کلی است و در حرمت شرب این مایع تکلیف «حرمت شرب هذا المایع علی زید» می باشد. زید جزئي است.

خوب یک جامع دارد که «تکلیف» باشد لذا رفع ما لایعلمون یعنی رفع تکلیف مشکوک که فرق نمی کند که این تکلیف جزئي باشد یا کلی باشد پس جامعی درست کردیم که شامل هر دو می شود که این جامع تکلیف می باشد. و این تکلیف در اینجا مطلق است و شامل هر دو تکلیف جزئي و کلی می شود.

این جواب به این روشنی را در دروس دارد.[1]

مناقشة: أن المشکوک فی الشبهات الحکمیة المجعول أیضا لا الجعل.

این را بارها گفتم که نکته بسیار مهمی بوده است که شک در تکلیف کلی، موضوعِ اصل عملیه ای نمی باشد نه عقلی و نه شرعی شک در تکلیف جزئی است که موضوع اصل عقلی و شرعی می شود مثلا شک کنم که زنان حائض دخولشان در مسجد حرام است یا خیر؟ اینجا هیچ اصلی ندارم اما تا تکلیف جزئي شد من عقلا یا شرعا مکلف به احتیاط می باشم یا برائت. و بارها گفته ایم هیچ فرقی در شبهه موضوعیه و حکمیه نمی باشد و مشکوک در هر دو، تکلیف جزئیه است اما فرق در منشأ شبهه است اگر منشأ شبهه شارع باشد به عبارت دیگر اگر منشأ شبهه، شک در جعل می باشد مثل شک در حرمت شرب این توتون بر من، این شبهه حکمیه است و اگر منشأ شبهه شک در جعل و شارع نمی باشد بلکه امر خارجی است به آن شبهه موضوعیه می گویند مثلا نمی دانم این مایع با دم ملاقات کرد یا خیر؟

لذا شک در شبهات حکمیه و موضوعیه شک در تکلیف جزئیه است و تنها فرق در منشأ شک است که در شبهات حکمیه شک در جعل است و در شبهات موضوعیه امر خارجی است.[2]

---

[1] دروس ج ۲ ص ۳۳۴.

[2] البته ایشان در حلقه ثانیه جوابی داده اند که دقیقا مثل جواب ماست. و این جواب نقل از حلقه ثالثه بود.

با این اشکال بر مرحوم صدر شبهه هم جواب داده شده است و مراد از ما لایعلمون یعنی مجعول یعنی رفع عن امتی کل تکلیف فعلی مشکوک سواء کان منشأ الشک، شک فی الجعل أو الأمر الخارجی.

اگر وجوب فعلی بر من مشکوک شد حدیث رفع شامل من می شود.

لذا حدیث رفع هم شبهات حکمیه را می گیرد و هم شبهات موضوعیه را.

این مختار ما و دلیل مختار ما.

حتی جواب ایشان به درد خوشان هم نمی خورد چرا که قائلند که تکلیف کلی تنجز نمی پذیرد.

هذا تمام الکلام در قول اول و تأیید قول اول.

[1]در مقابل دو دعوا داریم دعوای اولی این است که حدیث رفع متخص به شبهات موضوعیه است و شبهه حکمیه را نمی گیرد و دعوای دوم این است که مختص به شبهه حکمیه است و شبهه موضوعیه را نمی گیرد.

القول الثانی: یختص بالشبهات الموضوعیة فقط لأن وحدت السیاق فی الروایة یحکم بحمل «ما» علی الفعل.

ابتداءا دعوای اول را که می گویند مختص به شبهه مضوعیه است بررسی می کنیم: اینها دلیل شان چه می باشد؟ اینها گفته اند در حدیث رفع چهار بار «ما»موصوله تکرار شده است: رفع «ما» اکرهوا علیه و «ما» لا یعلمون و «ما» لا یطیقون و «ما» اضطروا الیه. در سه بار مراد از مای موصول فعل است در «ما»ی چهارم که عبارت باشد از «ما لایعلمون»، مقتضای وحدت سیاق این است که مراد در آن هم فعل باشد ما اکرهوا الیه یعنی فعل اکرهوا علیه، ما لایطیقون یعنی فعل لا یطیقون و ما اضطروا الیه یعنی فعل اضطروا الیه به حکم وحدت سیاق باید مراد از ما لایعلمون، فعل لا یعلمون باشد وقتی

[1]چهارشنبه ۹۷/۰۲/۱۹.

فعل شد مختص می شود به شبهه موضوعیه. در شبهه موضوعیه فعل مشکوک است و در شبهه حکیمه تکلیف مشکوک است.

مراد از وحدت سیاق این است که اگر لفظی در یک کلام بیش از یک دفعه تکرار شد ظهورش در این است که در هر دو مرتبه مراد یکی است مثلا در یک کلام دوبار کلمه زید را می آورید وحدت سیاق حکم می کند که مراد در هر دو یکی باشد یعنی ظهورش در این است که در هر دو مرتبه مراد یکی است.

در ما نحن فیه ظهور در این است که در هر چهار مورد مراد یکی باشد یعنی مراد در همه فعل باشد لذا مختص به شبهات موضوعیه می شود چرا که در این شبهه است که فعل مشکوک است.

این وجهی است که گفته شده است برای اختصاص حدیث رفع به شبهه موضوعیه.

مناقشة: وحدت السیاق یحکم بالوحدة فی المراد الإستعمالی و ههنا کذلک.

جواب خوبی داده شده است: گفته شده است که وقتی یک لفظ بیش از یکبار بیاید اگر دارای چند مدلول و مراد باشد سه جور تصور می شود:

اول اینکه مراد استعمالیشان متفاوت باشد مثل این مثال «اطع الإمام و صل خلف الإمام». ببینید که «امام» تکرار شده است اما امام اول که اطع الامام بود به معنای امام معصوم است و در «صل خلف الامام» امام به معنای امام جماعت است در اینجا مدلول استعمالی دو تاست.

صورت دوم که مدلول استعمالی یکی است مدلول جدی دو تاست: مثل این مثال اکرم العالم و قلد العالم عالم در هر دو بار به یک معناست که به معنای دانشمند است اما در اکرم العالم اطلاق دارد اما قلد العالم مراد مطلق نمی باشد بلکه عالم فقیه است. در اولی مراد جدی مطلق است و در دومی مراد جدی مقید است.

صورت سوم این است که مراد استعمالی و جدی یکی است ولی مصداقها متفاوت است مثل این مثال لا تغصب ما تاکل و لا ما تلبس. ما موصول تکرار شده است در ما

تاکل و ما تلبس در هر دو مدول استعمالی یکی است یعنی مراد در هر دو «شیء» و مدلول جدی یکی است هر دو مطلق است اما مصداقها دو تاست مصداق ما یاکل با مصداق ما یلبس متفاوت است أما اصلا مخالف وحدت سیاق نمی باشد.

خوب دقت کنید آنکه بر خلاف وحدت سیاق است صورت اول است که مراد استعمالی متفاوت باشد اما اگر مراد جدی یا خصوصا مصداقها متفاوت باشد این دیگر خلاف وحدت سیاق نمی باشد در مثال سوم خلاف وحدت سیاق است ؟!!!

در ما نحن فیه دقیقا از قسم سوم است ما اکرهوا علیه و ما لایعلمون را دقت کنید. مصداق ما اکرهوا علیه مثلا شرب خمر و مصداق ما لا یعلمون تکلیف است اما مراد استعمالی هر دو «ما» شیء است و مراد جدی هم یکی است یعنی هر دو مطلق می باشند و تفاوت فقط در مصداق است. لذا این خلاف وحدت سیاق نمی باشد وحدت سیاق می گوید که مراد استعمالی یکی است اما نمی گوید مصداقها یکی است مراد استعمالی و جدی در این چهار «ما» یکی است و فقط مصداقها فرق می کند در یکی فعل خارجی است و در یکی تکلیف فعلی است لذا وحدت سیاق اقتضاء ندارد وحدت مصداق را تا این «ما لا یعلمون» را مختص شبهات موضوعیه بگیرند.

از این بیان روشن شد آن هم که فرمودند در شبهات موضوعیه فعل مشکوک است و در شبهات حکمیه تکلیف مشکوک است این هم درست نمی باشد مشکوک یکی است در شبهه حکمیه و موضوعیه فعل مشکوک نمی باشد بلکه در هر دو تکلیف مشکوک است.

پس دو اشکال شد:

اول اینکه در شبهة موضوعیه مشکوک فعل نمی باشد بلکه تکلیف فعلی است و ثانیا وحدت سیاق اقتضاء ندارد وحدت مصداق را بلکه اقتضاء دارد وحدت مدلول استعمالی را که در این چهار مورد یکی است.

القول الثالث: المختص بالشبهات الحكمية لأن فى الموضوعية ليس الذى هو المشكوك الموضوع بل المشكوك وصفه.

دعوای دوم از مرحوم عراقی است به ایشان منسوب است که ایشان فرمودند حدیث رفع، مختص به شبهات حکمیه است و شبهات موضوعیه را شامل نمی شود چرا؟ خوب دقت کنید متن حدیث می گوید: ما لا یعلم مرفوع است در شبهات حکمیه تکلیف لا یعلم است حرمت شرب توتون لا یعلم است اگر در واقع حرام باشد حرمت عصیر عنبی لا یعلم است اگر در واقع حرام باشد اما در شبهه موضوعیه موضوع لا یعلم نمی باشد وصف موضوع لا یعلم است مثلا شک دارم که این مایع نجس است خود این مایع برای ما روشن است اما وصفش مشکوک است نمی دانم با دم ملاقات کرد یا خیر؟ ملاقات و عدم ملاقات وصف است. حدیث چه می گوید؟ ما لا یعلم برداشته است و در شبهه موضوعیه موضوع لا یعلم نمی باشد بلکه وصف موضوع لا یعلم است بخلاف شبهه حکیمه که نفس تکلیف لا یعلم است.

یعنی در شبهه موضوعیه آنچه که مشکوک است موضوع نیست بلکه وصف آن است و آنچه که در حدیث رفع مرفوع شده است موضوع است که مشکوک نمی باشد. یعنی در حدیث رفع آنچه که مرفوع شده است موضوع است و در شبهه موضوعیه آنچه که مشکوک است موضوع نمی باشد.

در حدیث نداریم ما لا یعلم وصفه بلکه داریم که ما لا یعلم هو.

یعنی ایشان قبول دارند که هم شامل شبهه موضوعیه می شود و هم شبهه حکمیه به این بیان که اگر در شبهه موضوعیه خود موضوع لا یعلم باشد حدیث رفع شامل آن می شود اما مشکل این است که در شبهات موضوعیه ما هیچ شبهه ای نداریم که موضوع مشکوک باشد بلکه دائما وصف موضوع است که لا یعلم است.

مناقشة: أن المشكوک فى الشبهات الموضوعية التكليف الفعلى أيضا.

از بیانات قبلی، اشکال فرمایش مرحوم آغا ضیاء هم مشخص می شود. کانه در کلام مرحوم آغا ضیاء در شبهات حکمیه مشکوک را تکلیف و در شبهات موضوعیه

مشکوک را موضوع گرفته است و ما گفتیم مشکوک در هر دو شبهه یکی است که تکلیف فعلی می باشد فقط منشأ شبهه در یکی شک در جعل است و در دیگری اشتباه در امر خارجی. حدیث رفع هم گفته است تکلیف برداشته شده است ظاهرا یعنی تکلیف فعلی منجز نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی الأمر الثالث.

تا اینجا مشخص شد که:

اولا حدیث رفع به وضوح بر برائت شرعیه یعنی ترخیص در مخالفت دلالت دارد.

و ثانیا شامل شبهات حکمیه و موضوعیه معا می شود.

یعنی حدیث رفع به وضوح دلالت دارد بر ترخیص در مخالفت با تکلیف فعلی مشکوک سواء کانت الشبهه حکمیة أو موضوعیة.

تا اینجا گفتیم دلاتش بر برائت شرعیه تمام است هم شبهه موضوعیه و هم شبهه حکمیه را می گیرد و از آن لحاظ که شبهات حکمیه را شامل می شود می تواند یک دلیل باشد بر برائت شرعیه در علم اصول چون علم اصول آنیکه نظر دارد شبهات حکمیه است نه شبهات موضوعیة.

در طول این سه امر مشخص شد که این حدیث به لحاظ دلالت و مستند بودن بر برائت شرعیه تمام است می ماند سند حدیث رفع.

الأمر الرابع: فی سند الحدیث.

ببینیم سند این حدیث تمام است یا خیر؟

اگر دقت کنید فقره «ما لا یعلمون» مورد نظر ماست باید برویم سراغ روایاتی که مشتمل این فقره است که آیا تمام است یا خیر؟

در روایات و طرق عدیده این عبارت به ما رسیده است که ببینیم در میان این طرق طرق معتبری است یا خیر؟

البحث فی طریق صاحب الوسائل و هو نقل من التوحید و الخصال للصدوق ﷺ.

این فقره در حدیثی آمده است که مرحوم صاحب وسائل در کتاب جهاد از کتاب توحید و خصال مرحوم شیخ صدوق نقل کرده است.[۱]

مرحوم صدوق در این دو کتاب توحید و خصال به یک سند این حدیث را روایت کرده است. سند حدیث عبارت است از:

عن «احمد بن محمد بن یحیی العطار» که از مشایخ جناب صدوق است نقل کرده است «عن سعد بن عبدالله عن یعقوب بن یزید عن حماد بن عیسی عن حریز بن عبد الله عن ابی عبد الله علیه السلام». این روایت مستند است به امام صادق ﷺ که تمام رجال سند مذکور است. تمام این رجال موثق می باشند و بعضی هم از اجلاء از اصحاب می باشند و فقط در یک نفر کلام است که شیخ مرحوم صدوق است که «احمد بن محمد بن یحیی العطار» است که کسی از قدما ایشان را توثیق نکرده اند یعنی تنها مشکل سند همان راوی اول و شیخ خود صدوق است. علماء برای تصحیح این روایت دو راه را رفته اند:

یکی اینکه وجوهی را ذکر کرده اند و با آن وجوه خواسته اند وثاقت «احمد بن محمد بن یحیی العطار» را اثبات کنند.

راه دوم این بود که می خواستند اثبات کنند اعتبار این روایت را یعنی احمد توثیق نمی شود اما روایت معتبر می شود.

الطریق الأول: وجوه اثبات وثاقت «احمد بن محمد بن یحیی العطار».

وجوه اثبات وثاقت احمد بن یحیی که چهار وجهش را ذکر می کنم:

الوجه الأول: یکون من مشایخ الحدیث.

---

[۱] وسائل ج ۱۵ ص ۳۶۹ ح ۱. در بحث ابواب جهاد النفس باب ۵۶.

این جناب از مشایخ حدیث است که از آنها حدیث تلقی و اخذ می شده است اگر کسی از مشایخ حدیث شد از ثقات است این شخص هم شیخ مرحوم صدوق وهم شیخ مرحوم تلعکبری است. لذا از این جهت وثاقت او ثابت می شود.

الوجه الثانی: تصحیح العلامة طرقا یکون فیها.

مرحوم علامه در کتاب خلاصه در فایده هشتم آنجا دو طرق صدوق را ذکر کرده است یکی به «عبد الرحمن بن الحجاج» و یکی به «عبد الله بن ابی یعفور» وقتی طریق صدوق را به این دو ذکر کرده است تصحیح کرده است گفته است طریق صدوق به این دو نفر صحیح است. و وقتی طریق صدوق را به این دو نفر نگاه می کنیم در دو طریق احمد بن محمد بن یحیی العطار آمده است.

در مشیخه من لا یحضر در طریقش به این دو نفر، این شخص آمده است. علامه وقتی تصحیح که می کند یعنی رجال آن ثقات است صحیح یعنی روایتی که رجال آن ثقه می باشند.

در کتاب خلاصه دو طرق شیخ را تصحیح کرده است و در آن دو طریق هم احمد بن محمد یحیی العطار است مجموعا چهار طریق را تصحیح کرده است دو طریق از صدوق و دو طریق از شیخ که در هر چهار طریق احمد بن محمد یحیی العطار آمده است. روایت صحیح در نظر علامه یعنی راویان امامی و عادل می باشند یعنی فوق وثاقت است.

الوجه الثالث: توثیق المتأخرین.

وجه سوم، توثیق دو نفر از متاخرین نسبت به احمد بن محمد بن یحیی می باشد یکی شهید ثانی در کتاب «الدرایه» و یکی هم «مرحوم شیخ بهائي» در کتاب رجالیش احمد بن محمد را توثیق کرده است.

الوجه الرابع: یکون من المعاریف التی لم یرد فیه قدح و هذا یدل علی حسن الظاهر الذی یکون أمارة علی العدالة الشاملة للوثاقة.

مرحوم استاد ما ملتزم به این وجه بود و آن وجه این بود که اگر کسی از معاریف باشد در میان ارباب رجال یک، و هیچ قدحی در مورد او وارد نشده باشد دو، این شخص ثقه است سه. به این بیان که از عدم ورود قدح کشف می کنیم اطمینانا که این شخص حسن ظاهر دارد و حسن ظاهر اماره است بر عدالت و عدالت مشتمل بر وثاقت است هر عادلی ثقه است و لو هر ثقه ای عادل نمی باشد.

این هم وجه چهارم از مرحوم تبریزی برای اثبات وثاقت احمد بن محمد بن یحیی. هم به سیره اثبات شده است که حسن ظاهر اماره بر عدالت است و هم روایت عدیده ای داریم در باب نماز جماعت که می فرمایند که همین که در نماز جماعت شرکت می کند و دیگران در مورد او چیزی نمی گویند و چیزی شنیده نمی شود کفایت می کند که حکم کنید به عدالتش و ظاهرش در این است که در مورد عدالت در همه ابواب اینطور است و احکامی که موضوعش عدالت است را می توانیم بر این شخص بار کنیم داریم عرفی نمی باشد که این حسن ظاهر فقط اماره بر عدالت در نماز جماعت باشد.

در سیره عقلاء این اماریت نمی باشد اما در سیره متشرعه بعید نمی باشد که این حسن ظاهر اماره بر عدالت باشد.

مختارنا: هذه الوجوه بوحدتها لا تکفی فی اثباة وثاقته و لکن مجموعا مفید للإطمئنان النوعی بوثاقته.

این وجوه در نزد ما ظنی است هر کدام را یک به یک در مورد خودش گفتیم که تمام نمی باشد. اما اخیرا معتقد شدیم که اگر مجموعه قرائن ظنی موجب اطمینان نوعی باشد سبب الاطمینان نوعی حجت است و بعید نمی باشد که موجب اطمینان شود مرحوم خوئی گفته اند اشهر قائل به وثاقت این شخص شده اند و این اشهریت ظاهرا کیفی است نه کمی که در مقابل آن مشهور باشد فقط صاحب مدارک توقف کرده اند و مرحوم خوئي فقط ایشان را نقل کرده است لذا در مقابلش مشهور نمی باشد.

لذا از مجموع این مطالب استفاده می شود که این قرائن و وجوه ظنی مفید اطمینان نوعی است و خود اطمینان که حجت نمی باشد اما سبب آن حجت است.

در این دوره گفته ایم که بعید نمی باشد که هر کدام از قرائن که به تنهایی مفید اطمینان نمی باشد اما مجموعه این قرائن مفید اطمینان است.

مضافا بر اینکه یک احتمال دیگر هم داده ایم و آن اینکه در سیره عقلاء فرض کنید که به این وجوه، وثاقت احمد ثابت نمی شود اما در سیره عقلاء به قول این شخص با این عمل می کنند وحی نازل نشد است که خبر ثقه فقط حجت است پس بعید نمی باشد قول این شخص که وثاقت آن اثبات نشده است اما چنین ویژگیهایی را دارد در نزد عقلاء حجت باشد.

پس بیان اول اثبات وثاقت این شخص بود. و بیان دوم اثبات حجیت قول او بود عند العقلاء با اینکه ثقه نمی باشد.

با توجه به این بیان در واقع ما چون سیره ای هستیم دایره حجیت را از وثاقت تعمیم داده ایم به چنین شخصی لذا حجیت خبر احمد بن محمد بن یحیی را می پذیریم چه با بیان اول چه با بیان دوم.

فقط مرحوم خوئی و صاحب مدارک تصریح کرده اند که این شخص مجهول است. که اینها هم تضعیف نکرده اند بلکه گفته اند مجهول است.

بیان دوم ما تصحیح روایت و اعتبار آن نبود بلکه اثبات اعتبار حجیت قول احمد بن محمد بن یحیی بود در نزد عقلاء اما نه از باب حجیت قول ثقه بلکه از باب حجیت قول چنین شخصی با این خصوصیات.

[1]الطریق الثانی: اثبات اعتبار الحدیث بتعویض السند.

وجهی که ذکر شده است برای اعتبار روایت از نظریه تعویض سند استفاده شده است این نظریه ای بوده است که گویا ابداعش از مرحوم خوئی بوده است که یکبار و

[1] شنبه ۹۷/۰۲/۲۲.

دوبار برای خودش اتفاق افتاده است اما در جایی دیگر استفاده نکرده است اما شاگردان ایشان مرحوم تبریزی مطلقا و مرحوم صدر فی الجمله قبول کرده اند. در ذهن ما این است که این مطلب را برای اولین بار مرحوم خوئی در فقه مطرح کرده است و حتی در معجم بیان نکرده است و دوستان گفتند که مرحوم اردبیلی صاحب «جامع الرواة» نقل کرده است که البته ایشان فرمودند که بنده ندیدیم و در نظرم این بود که مرحوم خوئي اولین بار در فقه خودشان این را نقل کرده اند که البته بعید است که مرحوم اردبیلی این را مطرح کرده باشند و الا مرحوم خوئي در کتاب معجم در طرق عامه به آن اشاره می کردند چرا که تا زمان مرحوم خوئي مشهور می شده است.

این نام گذاری به تعویض سند متعلق به مرحوم صدر است و مرحوم تبریزی تعبیر به تبدیل سند می کرده اند و خود مرحوم خوئی چه تعبیری می کردند نمی دانم و شاید اصلا خود ایشان تعبیری نداشتند.

به این طریق اعتبار حدیث رفع مشخص می شود نه وثاقت احمد بن محمد بن یحیی العطار.

تطبیق تعویض سند در ما نحن فیه:

این نظریه تعویض سند را در ما نحن فیه تطبیق کنیم خود نظریه هم مشخص می شود.

جناب مرحوم شیخ طوسی از خصال این روایت را نقل کرده است. سندش تا صدوق خوب است و مشکل در سندی است که در خود خصال است که مرحوم صدوق از شیخ خودش یعنی «احمد بن محمد بن یحیی العطار» نقل می کند. یعنی این مشکله در نقل مرحوم شیخ هم است چرا که جناب شیخ فقط تا صدوق سند دارد اما بقیه ی سند، سندی است که داخل خصال است. بعد از احمد بن محمد بن یحیی العطار چه کسی است؟ «سعد بن عبدالله». مرحوم شیخ در کتاب «فهرست» که مصنفین و مولفین را نقل می کند یکی از آن مصنفین و مولفین «سعد بن عبد الله» است و طرق خودش را

در کتب فهرست به کتب و روایات سعد نقل کرده است گفته است: «بجمیع کتبه و روایاته[1]» من طریق دارم به جمیع کتب و روایات سعد. ایشان می فرمایند که این طریق من به کتب سعد می باشد و طریقش هم صحیح است. اسامی رجال در سندِ صحیح شیخ به سعد تماما آمده است که «احمد بن محمد بن یحیی العطار» در بین آن رجال وجود ندارد.

ما می دانیم جناب شیخ به شهادت خودش به جمیع روایات سعد طریق دارد خوب یکی از روایات سعد همین روایت است که خود شیخ از کتاب خصال نقل کرده است که جناب سعد در این طریق است نمی شود که در کتاب سعد نباشد. خوب پس بنابراین ما می آییم سند شیخ به روایت سعد بن عبد الله را ــ که در فهرست ذکر کرده است و گفته است به جمیع کتب و روایاتش این طریق من است ــ با طریق صدوق به سعد در کتاب خصال که شیخش «احمد بن محمد یحیی العطار» است جایگزین می کنیم.

دقت کنید یکبار دیگر می گوییم: جناب شیخ حدیث «رفع» را نقل کرده است از چه طریقی؟ طریق صدوق که در این طریق «احمد بن محمد بن یحیی العطار» است و بعد از احمد، سعد است یعنی «احمد بن محمد بن یحیی العطار» این روایت را از سعد نقل کرده است که از «سعد بن عبد الله» به امام علیه السلام هم سند صحیح است و تنها مشکل در «احمد بن محمد بن یحیی العطار» است. این مقدار از سند که مشکل دارد — یعنی از صدوق تا سعد بن عبد الله ــ را حذف کرده و به جایش سند مذکور فهرست را می گذاریم یعنی طریق این طور می شود طریق سعد به شیخ و طریق سعد به امام علیه السلام که تمام طرق درست می شود و مشکلی در سند نمی ماند یعنی ابتدای سند را که در آن اشکال است با سند دیگر جایگزین می کنیم.

---

[1] ان قلت: وقتی گفته می شود «بجمیع کتبه» کفایت از «روایاته» می کند دیگر نیاز نبود که بگوید: «بجمیع کتبه و روایاته».

قلت: اینکه گفته است به جمیع کتبه و روایاته به خاطر این است امکان دارد که راویی و محدثی، حدیثی داشته باشد و آن حدیث در کتابش نباشد بلکه به صورت حدثنی آن روایت را نقل کند و بگوید.

چرا اینکار را می کنیم؟ چرا که این روایت را خود شیخ نقل کرده است و لذا اینکه می گوید من به جمیع کتب و روایات سعد سند صحیح دارم اگر شامل این روایت نشود این کلام شیخ دروغ می شود. اگر احتمال می داده است این روایت از سعد نباشد نمی توانسته است بگوید که به جمیع روایات و کتب سعد من سند صحیح دارم. اگر شیخ قطع داشته است از سعد نمی باشد که از سعد نقل نمی کرده است و اگر احتمال می داده است که از سعد نمی باشد دیگر نمی توانسته است بگوید به جمیع کتب و روایات سعد من سند صحیح دارم.

پس اینطور شد که سند شیخ به سعد را جایگزین مقداری از سند که مشکل دارد که نقل صدوق از شیخش احمد بن محمد یحیی العطار باشد می گذاریم و سند صحیح می شود. ابتدای سند را حذف می کنیم و سند شیخ به سعد در فهرست را می گذاریم. لذا وقتی ابتدای سند را برداشتیم و سند شیخ را گذاشتیم سند شیخ به این روایت می شود صحیح.

این نظریه تعویض سند. به این نظریه تعویض سند حدیث رفع می شود درست این نظریه را مرحوم استاد ما قبول داشته است و در اینجا تطبیق کرده است.

اگر کسی نظریه تعویض سند را در این مورد تطبیق کرد سند حدیث رفع در توحید و خصال درست می شود.

این هم نظریه ای است برای تصحیح این روایت البته احمد توثیق نشد اما این روایت را توانستیم تصحیح کنیم به یک سند تام.

مناقشة: مراد کلام شیخ وجود طریق الصحیح بالروایات التی یکون الراوی فی صدر الحدیث لا الأثناء.

این نظریه تعویض سند در ما نحن فیه قبول نکردیم.

توضیح اصل نظریه و بعد نقد تطبیق:

اینکه مرحوم شیخ فرموده است به جمیع کتب فلان راوی و مولف و مصنف ـ نه فقط در خصوص سعد ـ بلکه در تمام موارد وقتی می گوید طریق من به کتب و مولفات فلان راوی صحیح است یا این سند من است امکان داشته است طریق به روایات کتب نمی باشد به احتمال قوی مراد ایشان این بوده است که اسماء کتب بوده است وقتی می گوید طریقی به جمیع کتابها و روایاته احتمال قوی دارد مراد از جمیع کتب، اسامی کتب بوده است مثلا این کتب را سعد داشته و این کتاب را احمد بن محمد بن خالد داشته است این احتمال قرینه ای هم دارد و یک قرینه را ذکر می کنیم وقتی شرح حال «احمد بن محمد بن سعید» معروف به «ابن عقده» را ذکر کرده است در آنجا کتب ایشان را ذکر کرده است و بعد در ذیل گفته است: «و اخبرنی بجمیع کتبه و روایاته» به تمام کتب و روایات او طریق صحیح دارم و بعد کتب ابن عقده را که می شمارد می نویسد و «کتاب السنن» بعد در وصف این کتاب می گوید و قیل گفته شده است این کتاب خیلی حجمش زیاد بوده است و گفته است: «و قیل انه کتاب کبیر و یحمل حمل بعیر[1]» چنین تعبیری دارد. به اندازه یک بار شتر بوده است و از این تعبیر استفاده می شود که خود کتاب را ندیده است. نگویید بعض کتب را دیده است یا بعضی از این کتاب را دیده است چرا که اگر بعضی از کتب را دیده است باید می گفته اند و اخبرنی ببعض کتبه. بعد هم حجم کتابهای و تعداد کتابها به اندازه ای است که به صورت عادی نمی تواند همه را دیده باشد مثلا کتاب أغانی ابوالفرج اصفهانی که در طبع جدید ۴۰ جلد است که تمامش کتابهای تاریخ و ادبیات و لغات و شعر و ... در آن آمده است. لذا اصلا مشخص نمی باشد که مراد شیخ چیست؟ مراد اخبرنی به اسماء بوده است یا روایات یا اجازات بوده است؟ نمی دانیم. خوب بحث ما در مورد کتاب نبوده است همینطوری در اینجا مطرح شد بحث ما در ما نحن فیه در مورد روایات است.

مراد شیخ از جمیع روایات چه می باشد؟ احتمالاتی در جمیع روایات است که مراد شیخ از «جمیع روایات» دقیقا چه می باشد؟ گفتیم این اجمال دارد یا به صورت

[1] یکی از رفقا گفتند آمده است: « و حمل بهیمة».

قدر متیقن یا انصراف مراد این است به هر روایتی که به یکی از اینها آن روایت را شروع کرده است و به امام علیه السلام ختم می شود، سند دارد این مرادی است که مرحوم صدر قبول کرده است. مثلا روایتی را از سعد شروع کرده اند که سعد از کی از کی نقل کرده است. کما اینکه متعارف بوده است که در مشیخه اینکار را می کردند روایت را از کسی شروع می کردند و بعد سند مشترک را در مشیخه نقل می کردند که سند ما به فلانی که در ابتدای روایات زیادی بوده است، این است. اما اگر آن راویی که در مورد آن گفته است به تمام روایات آن سند دارم در وسط حدیث باشد، آن کلام دیگر ظهوری ندارد که شامل این مورد روایت هم شود. این مسئله مویداتی هم دارد یکی از این مویدات این است که کثیرما از این رجال به سند ضعیف نقل کرده است به این افراد سند ضعیف دارد به سندی نقل کرده است که خود شیخ آن را تضعیف کرده است و به صورت طبیعی اگر سند قوی به اینها داشت اینها را با سند ضعیف در تهذیب نقل نمی کرد مثلا اینها استخراج کرده اند کثیرما جناب شیخ روایتی را نقل کرده است که آن شخص در سند ضعیف است اما در فهرست سندش به آن شخص قوی است من جمله این روایت است که در سندی که ذکر کرده است که احمد بن محمد بن یحیی العطار است که خود شیخ هم در رجال این احمد بن محمد را توثیقش نکرده است و اگر سند صحیح داشت با آن سند صحیح ذکر می کرده است که تمام رجالش صحیح می باشند.

لذا مراد شیخ که گفته اند من به جمیع کتب و روایات سعد سند صحیح دارم اگر نگوییم که انصراف دارد به مواردی که آن روایات با سعد شروع شده است حداقل اجمال دارد که قدر متیقن آن می شود روایاتی که سعد در ابتدای سند آنها بوده است نه روایاتی که در اثناء آن سعد واقع شده است. این اشکال از مرحوم صدر است که ما هم قبول کردیم.

پس بنابراین نظریه تعویض سند را فی الجمله قبول کردیم:

اولا در روایات پذیرفتیم نه در کتب

و ثانیا در روایاتی هم که آن شخص در ابتدای روایات شیخ واقع شود نه در وسط سند. لذا اگر شیخ در روایت سند را ذکر نکرده است و در مشیخه به شخصی که در صدر روایت آمده است هم سند ذکر نکرده یا اگر سند ذکر کرده است سندش ضعیف است سند فهرست به آن شخص را جایگزین آن سند در مشیخه می کنیم.

لذا آن چه را پذیرفتیم در اینجا تطبیق نمی شود چرا که این سعد در اینجا و در حدیث رفع در وسط حدیث آمده است. پس این روایت را به این نظریه نپذیرفتیم بلکه به همان توثیق یا اعتبار احمد بن محمد بن یحیی العطار که در ابتداء اشاره کردیم تمام کردیم.

این یک طریقی است که حدیث رفع به ما رسیده است.

البحث فی طریق صاحب الوسائل الی نوادر احمد بن محمد بن عیسی الأشعری.

این روایت را بخوانیم و بعد به سند برسیم این روایت را صاحب وسائل از نوادر احمد بن محمد بن عیسی الاشعریِ معروف، از اصحاب امام رضا و امام جواد و امام هادی علیهم السلام می باشد نقل کرده اند:

۲۹۴۶۶- ۳-[1] أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وُضِعَ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ سِتُّ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ.[2]

سه تای آخری که در حدیث رفع آمده بود در اینجا نیامده است اما عمده «رفع ما لا یعلمون» است که در این روایت آمده است.

آیا این سند تمام است یا خیر؟ خود «احمد بن محمد بن عیسی» از اجلاء است و کلامی در آن نمی باشد و مشکله ما طریق «احمد بن محمد بن هلال» است به «اسماعیل

[1] (۲)ـ نوادر أحمد بن محمّد بن عیسی ـ ۷۴ ـ ۱۵۷.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۲۳ ؛ ص۲۳۷، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

جعفی» چون نقل کرده است از اسماعیل جعفی عن ابی عبد الله علیه السلام. قبل از ورود به بحث سندی نکته ای را در مورد نوادر بگوییم.

فقط نکته ای در مورد نوادر:

مرحوم صاحب وسائل این روایت را از نوادر نقل کرده است سند ما تا نوادر چه می شود؟

مرحوم صاحب وسائل در خاتمه، طریق خودش به کتبی را که از آنها نقل روایت کرده است را می گوید من جمله طریق خودش به نوادر طریقش عبارت است از طریق صاحب وسائل به شیخ طوسی و از شیخ طوسی طریق شیخ است به نوادر است. طریق صاحب وسائل به شیخ خوب است طرق عدیده دارد که خوب است و معتبر و طریق شیخ به نوادر همان طریقی است که در فهرست شیخ آمده است که آن هم خوب است لذا طریق صاحب وسائل به نوادر تمام است و انما الکلام در طریق خود صاحب نوادر است که در طریقش یک نفر واقع شده است که اسماعیل جعفی است. طریق احمد که در آن اسماعیل جعفی واقع شده است.

[1] مختارنا فی هذه الروایة: البعد الزمانی بین احمد بن محمد بن عیسی الاشعری و الإمام الصادق علیه السلام یشهد به ارسال الروایة مع عدم ثبوت وثاقة اسماعیل الجعفی.

بحث در سند این روایت بود. در این روایت بحث است که این اسماعیل جعفی کیست؟ بعضی گفته اند: «اسماعیل بن جابر جعفی» است که وثاقت آن ثابت نمی باشد و بعضی گفته اند: «اسماعیل بن عبد الرحمن جفعی» است که ممدوح است اما باز توثیق ندارد. به جای این که بحث کنیم در مورد اسماعیل جعفی است این روایت اشکالی دارد و آن اینکه این روایت از «احمد بن محمد بن عیسی الاشعری» از اصحاب امام رضا تا امام هادی علیهما السلام است بیش از یک صد سال فاصله زمانی با امام صادق دارد و هیچ زمانی بدون واسطه از امام صادق علیه السلام روایت نقل نکرده است همیشه با یک واسطه

[1] یکشنبه ۹۷/۰۲/۲۳.

یا دو واسطه از امام صادق‌علیه‌السلام نقل روایت می کند نمی تواند از اسماعیل جعفی و امام صادق‌علیه‌السلام روایت نقل کرده باشد. لذا سند دارای افتادگی است لذا روایت می شود مرسل.

ان قلت: نقل الاشعری من کتاب اسماعیل بن جابر الجعفی.

بعضی خواستند این ارسال را جواب دهند و آن جواب این است که گفته اند که این اسماعیل بن جابر است که مصنف است و صاحب کتاب بوده است و این یک امر عادی است که کتابهایش معروف باشد و این روایت را از کتاب او نقل کرده است و نقل از کتاب به منزله نقل حسی است کما اینکه الانه ما می گوییم که نظر مرحوم آخوند این است با این که مرحوم آخوند را ندیده ایم مراد این است که در کتاب ایشان بوده است این استناد به مرحوم آخوند استنادی است عرفی. گفته است که اسماعیل بن جابر جعفی دارای کتابی معروف بوده است در زمان احمد بن محمد بن عیسی الاشعری و از آن نقل کرده است.

قلت: یمکن أن یکون هذا الاسماعیل، اسماعیل بن عبد الرحمن الجعفی الذی لا یکون له کتاب.

احتمال قوی دارد که این اسماعیل بن عبد الرحمن جعفی باشد که این شخص کتابی ندارد لذا این روایت مرسل است و تمام نمی باشد.

بعضی گفته اند که اسماعیل بن جابر جعفی و خسئمی یکی هستند اما کسی نگفته است که این اسماعیل بن جابر جعفی با اسماعیل بن جابر عبد الرحمن یکی است که البته کسانی هم گفته اند این اسماعیل بن جابر جعفی با اسماعیل بن جابر خسئمی یکی است خود اینها هم اختلاف دارند که بعضی می گویند مثل مرحوم خوئی می گویند جعفی محرف است و بعضی گفته اند خسئمی محرف است.

البحث فی طریق الثالث للمرحوم الکلینی نقل مرسلا:

طریق سومی که این «فقره ما لا یعلمون» ذکر شده است عبارت است از طریق مرحوم کلینی که به صورت ارسال نقل کرده اند:

۲- الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ[1] وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ الطِّيَرَةُ وَ الْوَسْوَسَةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهِرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ.[2]

این «حسین بن محمد» در صدر سند، «حسین بن محمد بن عامر الأشعری» است که از ثقات است.

این «محمد بن احمد النهدی» در سند هم مورد اختلاف است که ثقه است یا خیر.

این هم طریق سومی است که کلینی به صورت ارسال نقل کرده است.

مناقشة: هذه الرواية مرسلة أيضا.

این روایت هم مرسل است و هم در سندش محمد بن احمد نهدی است. با توجه به ارسال دیگر نیاز به بحث از وثاقت این شخص نمی باشد.

در این روایت «احمد بن محمد بن یحیی العطار» قطعا نمی باشد چرا که احمد بن محمد بن یحیی العطار متاخر از کلینی است کلینی این روایت را نقل کرده است از حسین بن محمد و حسین بن محمد از محمد بن احمد نقل کرد است و امکان ندارد محمد بن احمد از احمد بن محمد بن یحیی العطار نقل کرده باشد. این یک نکته ای است که بعدا به درد ما می خورد.

این روایت با روایت اسماعیل جعفی هم یکی نیست در آن روایت ست خصال بود و در این روایت وضع عن امتی تسع خصال است دو مطلب و دو مضمون است این روایت سومی نه روایت اولی است و نه روایت دومی و اگر روایت اولی باشد احمد بن محمد بن یحیی العطار در سندش قطعا نمی باشد چرا که احمد شیخ صدوق است

---

[1] (۳) ظاهره معذورية الجاهل مطلقا و يدلّ عليه فحاوى كثير من الآيات و الاخبار و لكن الاصحاب اقتصروا في العمل به على مواضع مخصوصة ذكروها في كتب الفروع كالصلاة مع نجاسة الثوب و البدن او موضع السجود أو في الثوب و المكان المغصوبين أو ترك الجهر و الاخفات و أمثالها(آت) فالمسألة معنونة في كتب أصول الفقه باب البراءة مشروحة.

[2] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج۲ ؛ ص۴۶۳، كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (ط ـ الإسلامية) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

و در اینجا کلینی از شیخ خودش و شیخ خودش از نهدی نقل می کند و آن هم مرسلا از امام علیه السلام.

البحث عن الطريق الرابع: ما جاء فی «من لا يحضر» مرسلا.

حدیث چهارم که مرسل است که در من لا یحضر نقل شده است:

۱۳۲- وَ قَالَ النَّبِيُّ ص: وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ السَّهْوُ وَ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ الطِّيَرَةُ[۱] وَ الْحَسَدُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقِ الْإِنْسَانُ بِشَفَةٍ[۲].[۳]

این هم روایت چهارمی از ما لایعلمون که به صورت ارسال از نبی اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است.

این حدیث مرسل است در این حدیث احتمال اینکه یکی از روایات قبل باشد نیست چرا که به لحاظ متنی با هر سه حدیث تفاوت دارد مثلا در این حدیث سهو است بخلاف دیگر روایات در این حدیث ما اضطروا الیه افتاده است بخلاف روایات قبلی. یک سند چهارمی است و لو نمی دانیم که سند چیست.

بنابراین تا اینجا در منابع ما، چهار سند به این فقره «ما لایعلمون» داریم: نوادر احمد و روایت توحید و صدوق و مرسل کلینی و مرسل شیخ. به اضافه تنظیم و ترتیب و اختلافاتی که در اینجا است.

پس در کتب خاصه خود فقره ما لایعلمون با چهار سند ذکر شده است این فقره ما لا یعلمون در کتب اهل سنت در هفت طریق ذکر شده است به هفت سند مختلف

---

[۱] (۵). الظاهر أن المراد بوضع الطيرة عن الأمة وضع تشأمها عنهم، فلا يكون على نسق ما قبلها فان المراد من الوضع فيما قبلها و بعدها وضع المؤاخذة و العقاب(سلطان).

[۲] (۶). الظاهر أن المراد بالخلق المخلوقات أي الناس، و المراد بالتفكر حديث النفس بعيوبهم و تفتيش أحوالهم و التأمل فيهم فان هذا العمل و الحسد وضع عنهما المؤاخذة ما لم ينطق الإنسان بهما. و قيل المراد التفكر في مسئلة خلق الاعمال او التشكيك في خلق اللّه و لا يخفى بعده فتأمل(سلطان).

[۳] ا من لا يحضره الفقيه ؛ ج۱ ؛ ص۵۹، بن بابويه، محمد بن على، من لا يحضره الفقيه ـ قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۳ ق.

مجموع می شود یازده طریق یعنی به یازده طریق و سند به ما رسیده است و این فوق استفاضه است.

این هم یک وجهی است برای اعتبار این روایت ما لایعلمون. دقت کنید در استفاضه فرقی نمی کند که از کتب خاصه باشد یا کتب عامه.

ما از طریق استفاضه حجیت روایت مشتمل بر ما لا یعلمون را اثبات می کنیم و ارسال زمانی مفید استفاضه نمی باشد که احتمال دهیم این روایات یکی باشد و گفتیم که یکی بودن اینها خلاف ظاهر می باشد.

حتی اگر آن روایات عامه به یک سند برگردد می شود نقل این فقره به پنج سند که برای استفاضه کفایت می کند.

اگر یازده طریق داشته باشد بعید نیست که مفید اطمینان و علم و حصول تواتر باشد.

جمع بندی:

این فقره ما لا یعلمون دلالت بر برائة شرعیه در شبهات حکیمه و موضوعیه می کند و اما از نظر سند سه راه می باشد:

یکی توثیق احمد بن محمد بن یحیی العطار در طریق مرحوم صدوق در کتاب خصال و توحید که از مشایخ صدوق می باشد.

اثبات اعتبار قول احمد بن محمد بن یحیی العطار.

اثبات اعتبار روایت به استفاضه.

لذا در حد استفاضه این فقره از نبی اکرم نقل شده است.

لذا این فقره مالا یعلمون دلالتا و سندا تمام است و مراد از ما تکلیف فعلی است که ترجمه این است که «کل تکلیف فعلی محتمل لم یقم له البیان، مرفوع» تکلیف مرفوع است یعنی تکلیف منجز نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی حدیث الرفع.