بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول

استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

سال ۹۷ - ۹۶

مقرّر: حسین مهدوی نهاد

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - مقرر: حسین مهدوی نهاد

ج۱ ۱۳۹۶/۰۶/۱۲

المقصد السادس: الحجج و الأمارات

در سال گذشته مباحث مقصد ششم از کتاب کفایة الاصول یعنی «الحجج و الامارات» شروع شد. دو بحث «قطع» و «ظنّ» به عنوان مقدمه برای ورود به بحث امارات، نیز در همان سال به اتمام رسید[۱].

مباحث خارج اصول بر اساس کتاب کفایه است. بعد از بحث قطع و ظنّ، در کتاب کفایه از امارات بحث شده است. بنابراین باید وارد بحث امارات شد[۲]، امّا شهید صدر قبل از بحث از امارات، بحث «سیره» را مطرح نموده است. مبحث سیره داخل در مباحث «قطع» یا مباحث «ظنّ» یا مبحث «امارات» نیست[۳]. به عبارت دیگر مرحوم آخوند برای ورود به مبحث «امارات» تنها دو مقدمه «قطع» و «ظنّ» را مطرح نموده، امّا شهید صدر مقدمه سومی به عنوان «سیره» را نیز مطرح نموده است؛ زیرا در امارات پیش رو، به سیره استناد شده است، به عنوان مثال برای اثبات حجّیت «ظواهر» و «خبر واحد» از سیره استفاده شده است. پس باید از سیره بحث شود و نقش آن برای فقیه معلوم شود.

در نتیجه هرچند بر طبق کتاب کفایه باید بعد از بحث از «قطع» و «ظنّ» وارد مباحث «امارات» شد، امّا به تبع شهید صدر مقدمه سومی به عنوان مبحث «سیره» مطرح می‌شود:

مبحث «سیره»

در بحث از سیره در سه بحث مجزا و مستقلّ باید بحث شود. این سه بحث عبارتند از «سیره عقلاء» و «سیره متشرّعه» و «عرف»، که به ترتیب به بحث از هریک پرداخته می‌شود.

بخش اول: سیره عقلاء

«سیره عقلاء» در کلام علماء به صورت مستقلّ بحث نشده و شاید اولین کسی که مبحث مستقلّی به آن اختصاص داد، شهید صدر باشد. تعاریف مختلفی برای «سیره عقلاء» در ضمن مباحث دیگر، در کلمات علماء وجود دارد؛ امّا همیشه «سیره عقلاء» در نظر علماء یک معنی مرتکز واحد داشته و به همان معنی استعمال شده

---

۱. مرحوم آخوند فرموده مباحث قطع جزء علم اصول نیست بلکه به عنوان مقدمه برای بحث امارات است.

۲. اولین بحث از امارات معمولاً بحث «ظهورات» است.

۳. در مباحث آینده اشاره خواهد شد که مبحث سیره داخل در بحث امارات نیست.

است؛ زیرا نحوه کاربرد آن در کلمات یکسان است. به عنوان مثال گفته شده عمل به خبر واحد در سیره عقلاء وجود دارد، و یا گفته شده استعمال لفظ در معنای عرفی بر طبق سیره عقلاست. تمام کاربردهای این عنوان در کلمات علمای مختلف، مشابه یکدیگر است. به عنوان مثال هیچگاه گفته نشده راه رفتن انسان روی دو پا در سیره عقلاء وجود دارد! و یا گفته نشده غذا خوردن با دست راست در سیره عقلاء وجود دارد!

به عبارت دیگر در تمام مواردی که این عنوان به کار می‌رود و در تمام مواردی که این عنوان به کار نمی‌رود، معنای واحدی وجود دارد. اشتراک در کاربرد و استعمال در جهت ایجابی و سلبی، نشان از معنای واحد است[۱].

با توجه به توضیح فوق اگر تعریفی برای «سیره عقلاء» ارائه نشود، خللی به بحث وارد نمی‌شود؛ امّا تعریف آن کمک می‌کند تا دقّت و التفات به آن ایجاد شود. بنابراین تعریف «سیره عقلاء» نیز یک جهت از بحث را به خود اختصاص خواهد داد:

الجهة الاولی: تعریف سیرة العقلاء

تعریف سیره عقلاء باید بر اساس معنای مرکوز واحد در ذهن علماء باشد، یعنی قبول شده که معنای واحدی برای سیره عقلاء وجود دارد که به توضیح پرداخته می‌شود. به نظر می‌رسد آن معنای واحد در اذهان این است «سلوک الناس الناشئ من العقل العملی فی ما یتعلّق بنظام المجتمع». در این تعریف از سه عنوان استفاده شده که به توضیح هر یک پرداخته می‌شود:

الف. سلوک الناس: با توجه به این عنوان در تعریف معلوم می‌شود سیره عنوانی برای «سلوک عملی» است و ارتباطی با «اعتقاد» و «علم» و «جوهر» و «شیء» ندارد. سلوک عملی ممکن است در عمل خارجی تجسّد یابد مانند سیره بر تلفظ الفاظ[۲] به معنای عرفی؛ و یا در عمل ذهنی تجسّد یابد مانند سیره عقلاء بر اعتبار ملکیت برای کسی که شیء مباح را حیازت کرده، و یا سیره عقلاء بر اعتبار حقّ برای کسی که تألیف کرده است. بنابراین مراد از سلوک عملی مردم، اعمّ از عمل خارجی و اعتبار ذهنی است.

ب. الناشئ من العقل العملی: انسان‌ها سلوک بسیاری دارند امّا همه ناشی از عقل عملی نیست. به عنوان مثال انسان‌ها به طور متعارف برای رفتن به نقطه‌ای روی دو پا راه می‌روند (نه چهار دست و پا، و نه روی دو

---

۱. اگر تنها اشتراک استعمال تنها در معنای ایجابی باشد (یعنی در مواردی که استعمال شده به یک معنی استعمال شده، امّا در مواردی که به کار نمی‌رود به معانی مختلفی باشد) و یا تنها در معنای سلبی باشد (یعنی در مواردی که استعمال شده به معانی مختلفی به کار رفته است، امّا در مواردی که به کار نرفته، یک معنی واحد داشته باشد)، در این صورت این اشتراک دلالت بر معنای واحد آن عنوان در ارتکاز علماء ندارد.

۲. تلفظ یک عمل جوارحی است.

دست) و یا وقتی در آب فرو می‌روند چشم و دهن را می‌بندند (تا آب داخل آنها نرود)، و یا وقتی گرسنه می‌شوند غذا می‌خورند (نه آب)، امّا صحیح نیست گفته شود این امور داخل در سیره عقلاست!

سلوک ناشی از عقل عملی، داخل در سیره عقلاست. مراد از «عقل عملی» به اصطلاح حکماست نه اصطلاح اصولیون[1]. توضیح اینکه انسان در علم حکمت دارای قوایی است که تقسیم به «قوّه درّاکه» و «قوّه فعّاله» می‌شوند. یکی از قوای انسان که درّاکه است «قوه عاقله» می‌باشد که مختصّ انسان است و در حیوان وجود ندارد. «قوه عاقله» نیز تقسیم به «عقل نظری» و «عقل عملی» شده است. این تقسیم به لحاظ مدرَک است نه به لحاظ مدرِک یا قوه؛ زیرا تنها یک قوه وجود دارد که مدرَکات متفاوتی دارد. یعنی اموری که توسط این قوّه درک می‌شود، گاهی مرتبط با رفتار و فعل انسان نیست که به آنها «عقل نظری» گفته شده، مانند آنچه از فلسفه و امور کلی فهمیده می‌شود؛ و گاهی مرتبط با فعل و رفتار انسان است (انسان به تدبیر امور نیز می‌پردازد به نحوی مصلحت داشته و فاقد مفسده باشد)، که به آنها «عقل عملی» گفته شده است. پس یک عقل است که دو قسم مدرَک دارد. عقل در مقام تدبیر دارای سه گونه تدبیر می‌باشد: تدبیر بدن؛ تدبیر منزل؛ و تدبیر اجتماع؛ تدبیر بدن مانند اینکه انسان کجا برود و کجا نرود و یا اینکه لباس بپوشد، و تدبیر خانه مانند اینکه در مسکن چگونه باشد و چه کاری برای درس خواندن بچه انجام دهد، و تدبیر جامعه (محله باشد یا شهر یا استان) مانند مسائل جنگ و مسائل بهداشت و درمان و مسائل نحوه آمد و شد. تمام این امور توسط قوه عاقله (عقل عملی) انجام می‌شود[2].

هر سلوکی که ناشی از عقل عملی باشد، داخل در سیره عقلائی است (البته همراه قید بعدی که خواهد آمد).

ج. فی ما یتعلّق بنظام المجتمع: سلوک عقل عملی در سه جهت بدن و منزل و اجتماع است. تدابیر عقل عملی در بدن و منزل، داخل در سیره عقلاء نیست. به عنوان مثال نباید گفته شود لباس پوشیدن (تدبیر بدن)، یا در خانه زندگی کردن (تدبیر منزل) داخل در سیره عقلاست.

بنابراین تنها مصلحت اجتماعی در سیره عقلاء حائز اهمّیت است (بر خلاف کلام فقها در مصلحت احکام که مصلحت شخصی مدّ نظر آنهاست. به عنوان مثال نماز دارای مصلحت است که این مصلحت برای شخص نمازگزار می‌باشد (هرچند ممکن است نماز مصلحت اجتماعی هم داشته باشد، امّا مراد فقهاء مصلحت شخصی است).

---

۱. عقل عملی در اصول همان حُسن و قبح است.

۲. البته اکنون تدابیر دیگر با عناوینی مانند «وزیر» و «مدیر مدرسه» به وجود آمده که بین منزل و جامعه است. واضح است که این عناوین تحت تدبیر منزل نیستند؛ و تحت تدبیر جامعه نیز نیستند؛ زیرا اینها بخشی از جامعه می‌باشند. جامعه به مجموعه‌ای از انسان‌ها گفته می‌شود که به سببی (اعتقادی یا ...) در کنار هم جمع شده و زندگی اجتماعی دارند.

ج۲ ۹۶/۰۶/۱۳

تعریف مختصر سیره عقلاء

گفته شد سیره عقلاء همان سلوک اجتماعی مشترک بین تمام افراد عاقل است. پس سیره عقلاء نامی برای سیره عملی بوده و ارتباطی به اعتقاد و تصور و تصدیق و ایمان و یا شیء و جوهر ندارد.

عنوان «عقلاء» نزد علمای اصول جمع عاقل به معنی کسی است که از قوّه عاقله برخوردار می‌باشد. همانطور که گفته شد مراد عقل عملی در اصطلاح حکماست که انسان را دارای قوّه درّاکه عاقله دانسته و عقل را تقسیم به نظری و عملی می‌کنند. عقل عملی مصالح و مفاسد (مرتبط با شخص یا خانواده یا اجتماع) را تشخیص می‌دهد. بنابراین در این عبارت علمای اصولیون، ابهامی وجود دارد که تفکیک بین عقل نظری و عقل عملی نشده؛ و نیز تفکیکی بین تدبیر عقل عملی نسبت به جامعه از تدبیرش نسبت به بدن و خانواده نیز نشده است. به هر حال مراد علماء اصول همین است.

تعریف جلسه گذشته را می‌توان به صورت خلاصه بیان نمود «السلوک الاجتماعی المشترک بین الناس التابعین لعقولهم». عنوان «التابعین لعقولهم» برای خروج سیره عرفیه است[۱]. پس می‌شود تعریف مختصرتری ارائه نمود «السلوک الاجتماعی المشترک بین العقلاء» که مراد از «عقلاء» مردم تابع عقل عملی آن هم به لحاظ تدبیر اجتماع است.

تفاوت نظر مشهور و نظر مختار در تعریف سیره عقلاء

تعریف فوق به عنوان تعریفی مناسب برای سیره عقلاء می‌باشد، و در معنای سیره عقلاء اختلافی با مشهور وجود ندارد (پس سیره در نظر مختار دارای معنای دیگری نیست). نظر مختار تنها در دو نکته با نظر مشهور تفاوت دارد:

الف. تفاوت در تفسیر «سیره»

«سیره» در نظر مشهور همان سلوک اجتماعی عقلاست، امّا در نظر مختار همان سلوک اجتماعی مؤیّد از ناحیه عقلاست (هرچند اصلاً چنین سلوکی نداشته باشند). این تفاوت موجب اختلاف معنی نیست بلکه اختلاف در تفسیر از آن عنوان است. به عنوان مثال «انسان» اسمی برای «حیوان ناطق» می‌باشد که زید در تعریف انسان می‌گوید «اشرف مخلوقات»، امّا عمرو می‌گوید «ارذل مخلوقات». در این صورت زید و عمرو در معنی انسان

۱. سیره عرفیه همان سیره مردم «بما هم هم» می‌باشد؛ امّا سیره عقلاء همان سیره مردم «بما هم تابعون للعقل» می‌باشد.

اختلاف ندارند (یعنی هریک معنایی غیر از دیگری برای انسان قائل نیستند)، بلکه در تفسیر این معنی اختلاف دارند (یعنی در فهم معنی اختلاف دارند؛ زیرا لفظ انسان برای طبیعی جامع بین افراد است. به عنوان شاهد هر دو استعمال واحدی دارند و اختلافی در استعمال نیست و هر دو انسان را صادق بر زید دانسته و صادق بر این کوه نمی‌دانند). در این بحث نیز در استعمال سیره عقلاء اختلافی با مشهور وجود ندارد، پس معنای سیره در نظر مختار و نظر مشهور واحد است[۱].

بنابراین برای تحقّق سیره فقط تأیید عقلاء کافی است؛ زیرا در سالهای قبل جوامع مشترک بشری نبوده و جوامع متعدّد بشری وجود داشته است (نه جامعه واحد). به عنوان مثال دو هزار سال قبل جوامع پراکنده‌ای از انسان‌ها وجود داشته که با توجه به شرائط محیطی متفاوت سلوک اجتماعی متناسب با آن شرائط برایشان پیدا شده است[۲]. بعضی قبائل وجود داشته‌اند که چند هزار سال با فرد خارج از خودشان ملاقات نداشته‌اند. به هر حال عمدتاً پدیده‌های جغرافیایی و محیطی در سلوک مردم تأثیر دارد (حتی در «زبان» نیز شرائط جغرافیایی اثر دارد، به عنوان مثال در هوای گرم عمدتاً برای تکلّم دهان زیاد باز می‌شود بر خلاف مناطق سرد). بنابراین یک سیره واحد بین تمام عقلاء در تمام امکنه و تمام ازمنه وجود ندارد.

اگر سلوک اجتماعی در یک جامعه باشد و سائر عقلاء در محدوده آن عرف این سلوک را بپذیرند، سیره عقلاء تحقّق یافته است. به عنوان مثال در یک جامعه ازدواج با محارم جائز بوده و عقلاء نیز در محدوده آن جامعه آن را صحیح می‌دانند یعنی با آن زن ازدواج نمی‌کنند. در این صورت ازدواج آنها با محارم داخل در سیره عقلاست. البته دقّت شود سیره عقلاء بر ازدواج با محارم نیست، بلکه سیره بر صحّت این ازدواج (اعتبار زوجیت برای آن زن) است؛ زیرا این سلوک بین یک جامعه است که از ناحیه عقلاء تأیید شده است.

پس در مواردی اختلاف با مشهور وجود دارد، به عنوان مثال در بیع خمر یک مسلمان به مسلمان، مشهور گفته‌اند این معامله نزد عقلاء صحیح و نزد شارع باطل است؛ امّا در نظر مختار این معامله (با این پیش فرض که بیع خمر بین مسلمین باطل است) نزد عقلاء نیز باطل است. این اختلاف با مشهور در معنی نیست بلکه فقط اختلاف در مصداق است نظیر اختلاف در شبهی که از دور دیده شده است. یعنی سائر اعراف غیر مسلمان نیز چنین بیعی را صحیح نمی‌دانند. نظیر اینکه فرض شود در یک عرف خاصّ تمام اموال میّت به زوجه وی می‌رسد،

---

۱. البته ممکن است در تطبیق اشتباه و اختلاف شود، نظیر اینکه زید و عمرو یک شبه از دو ببینند و زید بگوید انسان است امّا عمرو بگوید انسان نیست؛ این فقط اختلاف در تطبیق است نه اختلاف در معنی و یا اختلاف در تفسیر.

۲. در مورد «زبان» نیز شخص یا اشخاصی آن را وضع نکرده‌اند، لذا گاهی بین دو زبان اصلاً اشتراکی وجود ندارد. زبان یک پدیده اجتماعی است که در طول سالیان متمادی به وجود آمده است. برخی زبان‌ها بسیار پیچیده‌اند مانند زبان عربی، و برخی کمتر پیچیدگی دارند (به اعتقاد ما اگر چندین انسان بزرگ هم کنار هم باشند قادر نیستند حتی ساده‌ترین زبان‌ها را ایجاد کنند). تعداد زبان‌های موجود دو یا سه هزار است که بسیاری مشترک هستند و زبان‌های اصلی پنج یا شش تاست؛ امّا زبان های از بین رفته بسیار بیشتر از این مقدار بوده است.

در این صورت سائر عقلاء آن اموال را بعد از موت زید با زوجه وی معامله می‌کنند. این سیره نیست که در تمام جوامع پس از مرگ شوهر، اعتبار ملکیت برای زوجه شود؛ امّا در این جامعه اعتبار ملکیت شده است و از سوی تمام عقلاء تأیید شده (لذا سیره تمام عقلاء بر اعتبار ملکیت برای این زن در این جامعه است). مثال دیگر اینکه اگر مسلمانی با محرم خودش ازدواج نماید، در نظر مشهور این نکاح نزد مسلمین باطل و نزد مجوس مثلاً صحیح است؛ در حالیکه در نظر مختار نزد مجوس هم باطل است. این موارد فقط اختلاف در تطبیق است.

ج۳ ۹۶/۰۶/۱۴

در جلسه قبل گفته شد در نظر مشهور سیره همان سلوک مشترک بین تمام مردم و انسان‌های عاقل است، که در نظر مختار فقط مورد تأیید بودن تمام عقلاء کافی است. به عنوان مثال اگر مجوسی با محرم ازدواج نماید، نزد تمام عقلاء صحیح است، و اگر مسلمانی خمر بفروشد نزد تمام عقلاء معامله باطل است. پس مراد این است که بطلان و صحّت مورد قبول عقلاء باشد، نه اینکه آن معامله مورد عمل عقلاء باشد. این تفاوت اول بین نظر مشهور با نظر مختار است.

ب. تفاوت در تفسیر «عقلاء»

در نظر مشهور «عقلاء» جمع «انسان عاقل» است، که هر انسان یک فرد از افراد عقلاست. انسان عاقل به معنای عاقل به عقل عملی است. اگر سیره عقلاء بر امری باشد، هر انسان عاقل این اعتبار را دارد. به عنوان مثال اگر حیازت در سیره عقلاء سبب ملکیت باشد، پس هر انسان عاقل که از عقل عملی تبعیت نماید، اعتبار ملکیت برای شخص حیازت کننده می‌کند. البته هر انسان عاقلی که از قوّه عاقله تبعیت کند و آن قوّه هم به خطا نرفته باشد یعنی قوّه عاقله وی مغلوب نشده و یا کوته‌بین و دچار خطا نشود[۱]. اگر قوّه عاقله خطا نکند، همه انسان‌ها طبق سیره عقلاء عمل می‌کنند (زیرا اگر خطا نباشد، قوّه عاقله همیشه حرف واحدی دارد)، به عنوان مثال «ظلم» نزد عقلاء قبیح است یعنی تک تک انسان‌های عاقل که از عقل عملی تبعیت می‌کنند نیز ظلم را قبیح می‌دانند. این تفسیر مشهور از عنوان «عقلاء» است.

۱. در حکمت قوّه عاقله دچار خطا نمی‌شود، مگر مغلوب قوّه‌ای از قوای دیگر مانند قوّه شهویه شود. این خطای قوّه عاقله نیست بلکه خطای قوّه عاقله مغلوبه است. نظیر این مطلب در حرکت طبیعی و قسری گفته شده است. اگر سنگ به سمت بالا پرتاب شود، بالا می‌رود. طبیعت سنگ اقتضاء حرکت به سمت مبدأ زمین دارد، امّا به سبب اثر قسری به سمت بالا می‌رود. در این صورت اگر اثر قسر تمام شود، دوباره به سمت زمین برمی‌گردد. اگر قوّه عاقله دچار فریب قوّه شهویه شود به سمت شهوت می‌رود، و اگر اثر قوّه شهویه از دست برود قوّه عاقله به واقع مطلب می‌رسد؛ امّا اصولیون قابلیت خطا برای قوّه عاقله را قبول نموده‌اند حتی اگر مغلوب نشود. پس قوّه عاقله ممکن است دچار قصور و خطا شود.

همانطور که در مباحث قبل اشاره شد، این تفسیر از «عقلاء» صحیح نیست. توضیح اینکه در نظر مختار «عقلاء» مجموعه‌ای از انسان‌ها هستند که در اثر زندگی اجتماعی، خواسته و یا ناخواسته به سلوکی خاصّ رسیده‌اند. بنابراین «عقلاء» اسم جمع بوده، و تک‌تک انسان‌ها فردی برای «عقلاء» نخواهند بود. پس حاصل زندگی اجتماعی انسان‌ها که هر یک عضو مجموعه هستند، برخی از سلوک‌هاست که «سیره عقلاء» نام دارد. به عبارت دیگر سیره عقلاء توافقی بین اذهان نیست، بلکه نتیجه عادی زندگی اجتماعی است (به عنوان مثال زبان نیز یک پدیده است که توسط کسی به وجود نیامده بلکه نتیجه قهری زندگی اجتماعی انسان است. زبان از آواهای بسیط شروع شده و به این زبان پیچیده رسیده؛ نه اینکه مثلاً کسی نام «درخت» را برای این شیء انتخاب نکرده و نام «کوه» را برای آن شیء گذاشته باشد)[1].

ج۴ ۹۶/۰۶/۱۵

الجهة الثانية: الفارق بين السيرة و البناء و الارتكاز

در مورد «سیره عقلاء» بحث شد، امّا در لسان علماء دو عنوان دیگر نیز به صورت مضاف به عقلاء به کار می‌رود: «بناء العقلاء» و «ارتكاز العقلاء». علماء در کلمات علمی کثیراً به جای «سیره عقلاء» از «بناء عقلاء» و «ارتکاز عقلاء» و یا «بناءات عقلاء» و «ارتکازات عقلاء» استفاده می‌کنند. تفاوت این دو عنوان با سیره باید توضیح داده شود:

تفاوت «سیره عقلاء» با «بناء عقلاء»

همانطور که توضیح داده شد «سیره عقلاء» همان سلوک عملی مردم است. برخی گفته‌اند «بناء عقلاء» نیز به معنی همان سیره و سلوک عملی عقلاست.

برای درستی این مطلب باید در کلمات علماء تتبّع و بررسی شود که آیا «سیره عقلاء» و «بناء عقلاء» را به یک معنی به کار می‌برند و یا به دو معنی مختلف به کار می‌برند.

به هر حال، معنای عرفی «بناء» بدون اضافه به عقلاء «قصد» و «التزام» است. به عنوان مثال بناء بر دیدار کسی ندارم یعنی قصد ندارم. اگر در اضافه به عقلاء هم به همین معنی باشد، پس «بناء عقلاء» همان التزامات

---

۱. در نظر فلاسفه «قوّه عاقله» یک موهوب الهی است که خداوند متعال در انسان‌ها قرار داده امّا در حیوانات دیگر (حتی در مانند مورچه که دارای زندگی اجتماعی هستند) قرار نداده است؛ امّا در علم امروز طبیعیات این قوّه هم حاصل زندگی اجتماعی است که در هزاران سال قبل بوده است. البته اینکه این کلام فی نفسه صحیح است یا نه، خارج از بحث است.

عملی عقلاء خواهد بود. به عبارت دیگر التزامات عقلائیه در مواردی که سیره عقلائی وجود دارد، و التزام به این سلوک یک حالت ذهنی و روانی است (بر خلاف سیره که عملی جوارحی یا جوانحی است). به عنوان مثال التزام به اعتبار ملکیت برای کسی که مال مباح را حیازت کرده، «بناء عقلاء» است.

تفاوت «ارتکاز عقلاء» با «سیره عقلاء»

ارتکاز یک امر ذهنی بوده و به معنی تصدیقاتی است که مرکوز در اذهان عقلاء می‌باشد. به عنوان مثال ارتکاز و سیره و بناء عقلاء بر «حقّ التألیف» است. سیره عقلاء بر حقّ التألیف به معنی اعتبار حقّ توسط عقلاء برای مؤلّف است؛ و بناء عقلاء بر حقّ التألیف به معنی قصد و التزام عقلاء به اعتبار حقّ برای مؤلف است؛ و ارتکاز عقلاء بر حقّ تألیف به معنی این است که تصدیق عقلاء به وجود حقّ برای مؤلّف و تصدیق به این سلوک، یک تصدیق مرتکز و جاافتاده است (ولو این حقّ در طول اعتبار خودشان به وجود آمده باشد)؛

بنابراین «سیره» سلوک عملی، و بناء «التزام قلبی» و ارتکاز «تصدیق ذهنی» است. به همین سبب، «سیره عقلاء» و «ارتکاز عقلاء» تباین مصداقی دارند زیرا سیره سلوک عملی است، امّا ارتکاز امری ذهنی و روانی است؛ امّا مورداً ارتکاز اعمّ است، یعنی ممکن است سیره وجود نداشته باشد امّا ارتکاز باشد. به عنوان مثال در زمان شارع ثبوت حقّ برای مؤلّف امری مرکوز بوده، هرچند اصلاً حقّ تألیف و اعتبار چنین حقّی محقّق نشده بود؛ زیرا حقّ تألیف بعد از پدید آمدن صنعت نشر به وجود آمده و صنعت نشر نیز بعد از صدها سال از شروع اسلام بوده است (حقّ تألیف یعنی حقّ نشر یک تألیف، و نشر نیز همان چاپ و تکثیر است که صدها سال بعد به وجود آمده است). بنابراین ارتکاز این سیره در آن مقطع زمانی و مکانی وجود داشته، امّا خودِ سیره وجود نداشته است. علّت اینکه ارتکاز وجود داشته این است که «حقّ تألیف» صغرای احترام به عمل انسان است، و عمل انسان از سال‌ها قبل از زمان نبی اکرم صلّی الله علیه و آله وجود داشته است. به عنوان مثال اگر کسی ماهی صید کرده یا سنگ و هیزم جمع می‌کرد، حقّ پیدا می‌کرده است. حقوقی مانند «حقّ الحیازة» و «حقّ الإحیاء» و «حقّ التألیف» و «حقّ الاختراع» همه از مصادیق این کبری هستند که انسان نسبت به عملش دارای حقّ است.

تذییل: تفاوت سیره و ارتکاز

دو اثر برای ارتکاز گفته شده که در سیره وجود ندارد[۱]. در واقع دو تفاوت بین سیره و ارتکاز بیان شده است که بررسی می‌شوند:

۱. این بحث مرتبط با بحث سیره نیست امّا به دلیل اینکه ارتکاز بحث مستقلّ‌دیگری ندارد، در همین بحث مطرح می‌شود.

عدم دلالت سکوت از ارتکاز عقلائی بر امضاء

همانطور که گفته شد «سیره» سلوک عملی، و «ارتکاز» تصدیق به آن است. در نظر مشهور، سکوت شارع در برابر سیره به معنای امضای سیره است؛ امّا سکوت شارع در مقابل ارتکاز، دلالتی بر امضاء ندارد. به عنوان مثال ارتکاز عقلائی دلالت بر وجود حقّ برای عمل انسان داشته و شارع هم نسبت به آن سکوت کرده است؛ امّا این سکوت دلالتی بر امضاء ارتکاز عقلائی ندارد. از سوی دیگر در سیره عقلاء کسی که مال مباح را حیازت نماید، مالک می‌شود. به عنوان مثال در عصر شارع کسی که ماهی صید کرده مالک می‌شده، و شارع در مورد ملکیت صیاد سکوت نموده است. ظهور این سکوت، در امضای شارع نسبت به ملکیت صیاد است.

شهید صدر با نظر مشهور مخالفت نموده و سکوت بر ارتکاز را نیز در برخی موارد، ظاهر در امضاء دانسته است. ایشان فرموده اگر ارتکازی باشد که مصادیق عدیده دارد، و یک مصداقش در عصر شارع محقّق شود، در این صورت سکوت شارع بر این مصداق، امضای تمام مصادیق است. به عبارت دیگر در این موارد، کلّ ارتکاز امضاء شده است. ایشان مثالی زده که «حقّ تألیف» صغرای احترام عمل انسان است، و مصادیق دیگر احترام عمل انسان «حقّ حیازت» و «حقّ إحیاء» است. در زمان شارع مؤلّف نبوده (زیرا صنعت چاپ نبوده است)، امّا صید و حیازت وجود داشته است. شارع در مقابل حیازت و صید سکوت نموده، لذا استفاده می‌شود شارع تمام ارتکاز عقلاء بر احترام عمل انسان را امضاء نموده، که «حقّ تألیف» نیز داخل در این امضاء است.

بررسی این دو مطلب (که سکوت در برابر سیره، امضاء است؛ و سکوت در برابر ارتکازی که یکی از مصادیق در زمان شارع تجسّد پیدا کرده، امضاست) در آینده انجام خواهد شد.

ارتکاز مانع انعقاد اطلاق

تفاوت دوم بین سیره و ارتکاز در جایی است که دلیل مطلقی بر خلاف آنها وارد شود. اگر ارتکاز عقلائی شکل گرفته و اطلاقی وارد شود، این ارتکاز از ابتدا مانع انعقاد اطلاق می‌شود. به عنوان مثال تقدّم اهمّ بر مهمّ در تزاحم، امری مرکوز است (اگر نجات یک مرغ با نجات یک گوسفند در تزاحم باشد، مالیت گوسفند موجب تقدیم نجات وی می‌شود). اگر پدری به فرزندش بگوید «هیچگاه دروغ نگو تا در زندگی رستگار شوی»، و روز بعد دزدی از وی بپرسد «پولهای پدرت کجاست؟» در این صورت همین فرزند هم می‌فهمد که باید دروغ بگوید. همان ارتکاز تقدیم اهمّ، مانع انعقاد اطلاق در «هیچگاه دروغ نگو» می‌شود. بنابراین فرزند با دروغ گفتن، از دستور پدر تخلّف نکرده، بلکه متوجه شده دستور پدر شامل این مورد نیست. به عبارت دیگر تزاحم بین حفظ

مال و حفظ صداقت پیش آمده که معلوم است حفظ مال اهمّ است. مثال دیگر اینکه ادلّه ذامّ غیبت کننده اصلاً شامل مشورت در خواستگاری و مانند آن نیست، نه اینکه این موارد تخصیص آن ادلّه باشد!

ج۵ ۹۶/۰۶/۱۹

الجهة الثالثة: معنی اعتبار السیرة

ابتدا مقدمه‌ای ذکر می‌شود و سپس معنی اعتبار سیره عقلاء بیان می‌شود. از سویی در لسان علماء بسیار از «سیره عقلاء» استفاده می‌شود، به عنوان مثال در علم اصول بسیار گفته می‌شود «الظهور حجّةٌ للسیرة» و یا «خبر الواحد حجّةٌ للسیرة»، و یا در علم فقه گفته می‌شود «التلف تحت الید، موجبٌ للضمان للسیرة» و یا «اموال الانسان محترم للسیرة» و یا «العقد لازمٌ للسیرة». پس در استدلالات فقهاء و اصولیون بسیار از سیره عقلاء استفاده شده است؛ و از سوی دیگر سیره عقلاء از حجج نیست و متّصف به حجّیت نمی‌شود. حجج نزد اصولیون فقط منحصر در «اصل عملی» و «اماره» مانند خبر واحد و «قطع» است.

بررسی دخول سیره عقلاء در حجج به معانی عرفی و منطقی و اصولی

حجّت غیر از معنای اصولی، دو معنای عرفی و منطقی هم دارد، که سیره داخل آن دو هم نیست. توضیح اینکه حجّت عرفی «ما یحتجّ به» است، مانند قول اهل خبره از جمله طبیب که مورد احتجاج نزد عرف است. فقیه و اصولی نمی‌تواند به سیره احتجاج نماید و بگوید «خبر الواحد حجّةٌ للسیرة»، زیرا حجّیت نزد عقلاء عین مدّعاست (نمی‌شود گفت خبر واحد حجّت عقلائی است به دلیل سیره عقلاء در عمل به آن!)، و حجّیت نزد شارع مرتبط به عمل عقلاء نیست (اینکه عقلاء به آن عمل نمایند، ربطی ندارد که نزد شارع حجّت باشد). پس حجّت به معنای عرفی شامل سیره نیست.

حجّت منطقی نیز «قیاس» مشتمل بر صغری و کبری است (نتیجه از قیاس خارج است). واضح است سیره عقلاء دو گزاره و قضیه نیست تا قیاس باشد، بلکه سیره یک سلوک عملی است. البته در علم منطق گاهی به «حدّ وسط» هم حجّت گفته می‌شود (مراد اصولیون از حجّت منطقی، حدّ وسط است)، که سیره عقلاء به این معنی هم حجّت منطقی نیست؛ زیرا هیچ قیاسی نیست که حدّ وسط آن سیره عقلاء بوده، و نتیجه آن اصولی یا حکمی شرعی باشد. بنابراین سیره عقلاء، حجّت منطقی هم نیست (لذا فقهاء گفته‌اند وساطت حجج «توسیطی» است نه تطبیقی، در حالیکه رابطه حدّ وسط با نتیجه تطبیقی است).

حجّت اصولی به معنای «منجّز» و «معذّر» است. توضیح اینکه حجّت اگر به تکلیف فعلی شارع تعلّق گیرد، موجب تنجّز آن تکلیف می‌شود، و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تعذیر آن می‌شود (تکلیف فعلی منجّز، تکلیفی است که در مخالف آن عقلاً استحقاق عقوبت وجود دارد؛ و تکلیف فعلی معذّر، تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نزد عقل نیست). حجج مانند «ظهور» و «خبر واحد» ممکن است به تکلیف فعلی تعلّق گیرند، به عنوان مثال ثقه‌ای خبر دهد «شرب این مایع حرام نیست»؛ امّا «سیره عقلاء» ممکن نیست به تکلیف فعلی یا عدم آن تعلّق گیرد، به عنوان مثال نمی‌شود گفت «زید شرعاً مالک این شیء است یا نیست، به دلیل سیره عقلاء». به هر حال، حجّت اصولی چیزی است که بتواند تعلّق به تکلیف فعلی بگیرد، که سیره نمی‌تواند به آن تعلّق گیرد. پس سیره عقلاء، حجّت اصولی هم نیست.

معنای اعتبار سیره عقلاء

همانطور که توضیح داده شد، سیره عقلاء داخل حجج به معانی عرفیه یا منطقیه یا اصولیه نیست. پس مراد از حجّیت سیره عقلاء، همان اعتبار سیره عقلاست. توضیح اینکه در موردی که سیره عقلاء بر آن قائم است، شارع از سه موقف خارج نیست: ایجابی؛ سلبی؛ سکوتی؛ به عنوان مثال خبر واحد در سیره عقلاء حجّت (یعنی منجّز و معذّر) می‌باشد. موقف شارع یکی از سه مورد فوق است:

الف. شارع ممکن است در دائره مولویت خود، این سیره را قبول نماید. یعنی شارع «بما هو شارع» نمی‌تواند دخالتی در دائره مولویت دیگری نماید، امّا خودش نیز یکی از موالی بوده و می‌تواند دائره مولویت خود را تعیین نماید.

ب. ممکن است این سلوک و سیره را در دائره مولویت خود، نفی نموده و آن را قبول نکند؛ یعنی عمل به آن را کافی نداند.

ج. ممکن است نسبت به آن سکوت نموده و بیانی نداشته باشد (و یا بیانی داشته باشد که اعتبار آن بیان ثابت نشده باشد).

وجود یا عدم سیره عقلاء در صورت اول و دوم مهمّ نبوده و اثری ندارد؛ امّا در صورت سوم، گفته شده از سکوت شارع استفاده می‌شود شارع این موقف عقلاء را پذیرفته است. عقلاء «بما هم عقلاء» نسبت به خداوند متعال و رفتار مکلّف در برابر خداوند متعال ساکت هستند، و فقط در دائره رفتار بین انسان‌ها حرف دارند. به عنوان مثال خبر واحد نزد عقلاء در دائره رفتار انسان‌ها حجّت است و شارع از آن سکوت نموده است. فقهاء این سکوت را به ضمیمه سلوک عقلائی در دائره بین عبد و مولای عقلائی، دلیل می‌دانند بر اینکه خداوند این سلوک

را در دائره بین خود و انسان‌ها قبول نموده است. پس خبر واحد حجّت شده و موجب تنجیز یا تعذیر تکلیف فعلی می‌شود.

اعتبار سیره در همین حدّ است که اگر به سکوت شارع ضمیمه شود، نتیجه آن منجّزیت و معذّریت در دائره مولویت شارع است. بحث اصلی در علم اصول در مورد این استفاده (که چگونه سکوت شارع، به معنای قبول این سلوک در رابطه بین انسان و خداوند است)، و محدوده آن است. مسأله اصولی فقط حجّیت در شبهات حکمیه است، امّا به تناسب وارد این بحث شده‌اند که فقیه در کجا می‌تواند از این سیره استفاده نماید. به عنوان مثال تلف تحت ید، موجب ضمان است نزد عقلاء، که این بحث مطرح شده که آیا شرعاً هم ضامن است؟ فقهاء از یک سیره و سکوت شارع (نسبت به ضمان شرعی و عدم آن)، استفاده نموده‌اند که شرعاً هم ضامن است؛ و مثال برعکس که ترغیب نزد عقلاء موجب ضمان نیست. به عنوان مثال اگر زید سنگی به دست بکر دهد تا شیشه دیگری را بشکند و بکر را ترغیب نماید (طوری که اگر ترغیب نبود، بکر نیز شیشه را نمی‌شکست)، در این صورت ترغیب کننده نزد عقلاء ضامن نیست. بنابراین چون مرّغِب در سیره عقلاء ضامن نیست، و شارع از این سکوت نموده است، در نتیجه ترغیب شرعاً سبب ضمان نخواهد بود (پس مجازات وی عقلاً قبیح است).

در علم اصول از صحّت این برداشت و استنباط فقهاء نیز بحث می‌شود. البته خود سیره عقلاء که منجّز و معذّر نیست، و اینکه چه چیزی منجّز و معذّر است، مرتبط با بحثِ «نحوه استفاده امضاء از سکوت شارع» است. برخی سکوت شارع را ظهور حالی در تأیید دانسته، که در این صورت «ظهور» منجّز و معذّر است؛ و برخی از سکوت شارع به قطع می‌رسند، که در این صورت «قطع» منجّز و معذّر است. بنابراین سیره عقلاء، مقدمه ظهور یا قطع است و اعتبار آن به همین معنی است که در استدلال از آن استفاده می‌شود.

حکم اصولی همان حجّیت در شبهات حکمیه و حکم فقهی هر حکمی در شبهات حکمیه یا موضوعیه است که از سیره در آنها استفاده می‌شود. اعتبار به همین معنی است که از سکوت و سیره یک حکم شرعی (اصولی یا فقهی) استفاده شود. پس مباحث سیره عقلاء این امور است که آیا استفاده امضاء از سکوت شارع ممکن است؟ و بر چه اساسی این استفاده می‌شود؟

به هر حال سیره عقلاء، حجّت نیست؛ امّا جزئی از حجّت عرفی (ما یحجّ به) است، یعنی حجّت عرفی، مجموع سیره عقلاء و سکوت شارع است.

ج۶ ۹۶/۰۶/۲۰

الجهة الرابعة: اعتبار السیرة

بحث در اصلِ اعتبار سیره عقلاء است، یعنی آیا از کنار هم گذاشتن سیره و سکوت می‌شود حجّیت را استفاده کرد؟ مصبّ سیره عقلاء ممکن است «حجّیت» و یا «غیرحجّیت» باشد، لذا بحث حجّیت سیره عقلاء در دو مقام مطرح می‌شود:

الف. حجّیت: گاهی مصبّ سیره عقلاء، حجّیت است. به عنوان مثال «خبر واحد» و «ظهور» و «قول اهل لغت» نزد عقلاء حجّت است، «خبرین متعارضین» و «قیاس» حجّت نیست. مصبّ این امور حجّیت به معنای «منجّزیت» و «معذّریت» می‌باشد.

ب. غیر حجّیت: گاهی مصبّ سیره عقلاء، اموری غیر از حجّیت است. به عنوان مثال سیره بر اموری نظیر «ملکیت» و «ضمان» و «ولایت» و «سلطنت» و «احترام» و «حقّ یا استحقاق» باشد، نظیر اینکه حیازت نزد عقلاء «مملّک» است؛ و یا پدر و جدّ «ولایت بر صغیر» دارند؛ و یا انسان «سلطنت بر نفس» و «سلطنت بر اموال» خود دارد؛ و یا اتلاف سبب «ضمان» است؛ و یا شخص مکرَه «تکلیف» ندارد؛ و یا عاجز «تکلیف» ندارد. مصبّ سیره عقلاء در تمام این امثله، اموری غیر حجّیت است.

بنابراین بحث از حجّیت سیره عقلاء، در دوم مقام مطرح می‌شود:

مقام اول: مواردی که مصبّ سیره، حجّیت است

بحث در مواردی است که مصبّ سیره عقلاء «حجّیت» است؛ به عنوان مثال خبر ثقه نزد عقلاء حجّت است. اگر عقلاء تکلیفی داشته باشند که به فعلیت رسیده باشد، تعلّق خبر ثقه به آن تکلیف موجب تنجیز آن تکلیف می‌شود؛ و تعلّق خبر ثقه به عدم تکلیف فعلی نیز موجب تعذیر آن تکلیف می‌شود.

تکالیف عقلائی مانند وجوب ردّ امانت نزد عقلاء، و حرمت خیانت در امانت و سرقت نزد عقلاء، دقیقاً مانند تکالیف شرعیه دو مرحله «جعل یا تشریع» و «فعلیت» دارند. فعلیت دائر مدار تحقّق موضوع در خارج است. به عنوان مثال اگر امانتی نزد زید پیدا شد، «ردّ امانت» عقلاءً بر وی واجب است. تکالیف فعلی نیز ممکن است منجّز (که در مخالفت آن، عقلاً استحقاق عقوبت است) و یا غیرمنجّز (که در مخالفت آن، عقلاً استحقاق عقوبت نیست) باشند. تکلیف فعلی در صورتی منجّز می‌شود که منجِّزی بر آن اقامه شود مانند اینکه فردی ثقه، خبر از ملک غیر بودن این شیء دهد. در این صورت «حرمت تصرّف» نسبت به زید، قبل از اخبار منجّز نبوده امّا بعد از آن منجّز می‌شود. اگر فردی ثقه خبر دهد مالک شیء اذن در تصرّف به زید داده، تصرّف در آن هرچند عقلاءً حرام است امّا حرمت آن منجّز نیست.

مقدمه: حجّیت نزد عقلاء و شارع

حجّیت نزد عقلاء یعنی اگر خبر ثقه به تکلیف فعلی عقلائی تعلّق گیرد، آن تکلیف را منجّز می‌کند (که در مخالفت آن تکلیف استحقاق عقوبت خواهد بود)؛ و اگر به نفی تکلیف عقلائی تعلّق گیرد، موجب تعذیر آن تکلیف می‌شود (که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نخواهد بود). البته بحث اصولی در اموری است که شبهه حکمیه باشد، امّا شبهه موضوعیه مانند «حجّیت قول ذوالید» خارج از مباحث علم اصول است. ابتدا چند نکته در ذیل مقدمه توضیح داده شده، و سپس اصلِ بحث مطرح می‌شود:

نکته اول: معانی دیگر «حجّت» نزد عقلاء و عرف

«حجّت» نزد عرف و عقلاء دو معنی دیگر هم دارد: «عمل کردن»؛ و «ما یحتجّ به»؛ حجّت به این دو معنی خارج از محلّ بحث است.

توضیح اینکه گاهی گفته می‌شود خبر واحد نزد عقلاء حجّت است، در حالیکه مراد این است که عقلاء به خبر واحد عمل می‌کنند. این معنی ربطی به منجّزیت و معذّریت (معنای مورد بحث در علم اصول) ندارد. نظیر اینکه گفته شود «زید بهتر درس خوانده» لذا عقلاء به کلام وی عمل می‌کنند؛ و یا از شخص مورد اعتماد بگوید «بهتر است از زید پارچه خرید نمایی» که طبق آن عمل می‌شود؛ و نظیر اینکه عقلاء به قول «ذوالید» عمل می‌کنند، که به معنای تعذیر و تنجیز نیست؛ و یا به اطمینان عمل میکنند امّا اطمینان منجّز یا معذّر نیست؛ لذا اگر کسی با تکلیفی مخالفت کند و بگوید اطمینان بر خلاف آن داشتم، در این مورد معذور نیست (به نظر می‌رسد در ذهن علماء نیز همین نکته بوده که عقلاء به اطمینان عمل می‌کنند، و تفکیک بین عمل و بین منجّزیت و معذّریت آن نشده، لذا گفته شده اطمینان حجّت است).

و گاهی نیز حجّیت به معنای احتجاج است. عقلاء کثیراً به «قول علماء» احتجاج می‌کنند. به عنوان مثال شخصی ادّعا می‌کند «اجسام از اتم‌ها تشکیل شده‌اند» و استدلال به قول علمای فیزیک می‌کند. این احتجاج حتی در مواردی که تعذّر و تنجّز نیست، وجود دارد. پس احتجاج نیز ربطی به تنجّز و تعذّر (معنای محلّ بحث) ندارد.

ج۷ ۹۶/۰۶/۲۱

در نکته اول گفته شد حجّت به معنای «عمل کردن» و «احتجاج کردن» از محلّ بحث خارج است. محلّ بحث در حجّیت به معنای اصولی (منجّزیت و معذّریت) می‌باشد.

نکته دوم: مراد از «حجّیت نزد شارع»

«حجّیت» در موارد بسیاری به شارع نسبت داده می‌شود. به عنوان مثال گفته می‌شود «خبر واحد» و «ظهور» نزد شارع حجّت بوده، و «قیاس» و «ظنّ» و «شهرت فتوایی» و «اجماع منقول» نزد شارع حجّت نیست. با توجه به این نکته، شبهه‌ای به وجود می‌آید که حجّیت از امور واقعی بوده و نسبی نیست، پس چگونه تعبیر «حجّیت نزد شارع» معنی می‌شود؟ به عنوان مثال ممکن است گفته شود این غذا نزد زید خوشمزه بوده امّا نزد عمرو نیست؛ امّا نمی‌شود گفت این دیوار نزد زید سفید بوده و نزد عمرو نیست! بنابراین قید «عند الشارع» به معنای نسبی بودنِ حجّیت است یا تعبیر اشتباه است؟

پاسخ اینکه این جمله صحیح است و تعبیراتی نظیر «ظهور نزد شارع حجّت است» نیاز به توضیح دارد. برای توضیح اینگونه تعبیرات یک مقدمه بیان می‌شود:

امور بر چهار قسم است: اول امور حقیقی که وجود دارند مانند «زید»؛ دوم امور واقعی که وجود خارجی نداشته امّا واقعیت دارند مانند «استحاله تناقض»؛ سوم امور اعتباری مانند «علقه ملکیت بین زید و این کتاب»؛ و چهارم امور وهمی مانند «وجود شریک الباری»؛ حجّیت نیز از امور واقعی (نظیر «علّیت» و «فوقیت» و «استحاله» و «امکان») می‌باشد. امور واقعی نیز تقسیم می‌شوند به «واقعی واقعی» که هیچ امر اعتباری در تحقّق آن دخالت ندارد مانند استحاله و مالیت طلا؛ و به امور «واقعی اعتباری» که هرچند واقعیت دارند، امّا در طول یک اعتبار واقعی می‌یابند مانند مالیت اسکناس، و اهانت (اهانت از امور واقعی اعتباری است. توضیح اینکه به عنوان مثال پا دراز کردن جلوی کسی «اهانت» محسوب می‌شود؛ امّا اگر آن شخص اذن دهد، واقعاً این عمل اهانت نخواهد بود).

با توجه به این مقدمه، «حجّیت» نیز از امور «واقعی اعتباری» است[۱]. بنابراین اگر شارع اذن در عمل به طریقی دهد[۲]، آن طریق در طول این اعتبار شارع، واقعاً حجّیت پیدا می‌کند. نظیر اینکه اگر شارع اذن در عمل به خبر ثقه در دائره تکالیف خود دهد، حجّیت خبر ثقه واقعی می‌شود (یعنی اگر خبر ثقه به تکلیفی فعلی تعلّق گیرد، واقعاً در مخالفت آن تکلیف استحقاق عقوبت عقلی خواهد داشت). به عبارت دیگر نفسِ حجّیت هیچگاه اعتباری نمی‌شود (زیرا حجّیت به معنای منجّزیت بوده و منجّزیت به معنی عدم قبحِ عقوبت است. عدم قبح نیز امری واقعی است)، بلکه در طول یک اعتبار واقعیت می‌یابد. به عنوان مثال تصرّف در کتاب زید واقعاً قبیح است؛ امّا اگر اذن دهد واقعاً قبیح نیست، پس قبح و عدم قبح از امور واقعی است امّا در طور اذن زید.

---

۱. یکی از حجج یعنی قطع نزد مشهور از امور واقعی واقعی است، و سائر حجج از امور واقعی اعتباری هستند. از آنجا محلّ بحث در غیرقطع است، لذا گفته شده حجج از امور واقعی اعتباری هستند. البته قطع نیز در نظر مختار اگر حجّت باشد، از امور واقعی اعتباری است.

۲. صیاغت جعل شارع مهمّ نیست که به صورت اذن در عمل به آن طریق باشد و یا به صورت معتبر دانستن آن طریق باشد، و یا صیاغت دیگر.

در نتیجه «حجّیت نزد شارع» به معنای نسبی بودنِ حجّیت نیست. البته از این جهت که حجّیت در طول یک اعتبار است پس حکمِ امرِ نسبی را دارد نظیر مالیت اسکناس که در طول یک اعتبار است (یعنی ممکن است برای یک اسکناس نزد برخی اعتبار شده، و نزد برخی اعتبار نشده باشد). به عبارت دیگر اگر حجّیت از امور واقعی واقعی باشد، اشتباه است گفته شود «نزد شارع حجّت است» (پس در مورد حجّیت قطع که در نظر مشهور از امور واقعی واقعی است، اشتباه است گفته شود «قطع، نزد شارع حجّت است»)؛ امّا اگر از امور واقعی اعتباری باشد، ممکن است امری نزد شارع یا نزد عقلاء حجّت باشد. نظیر اینکه اشتباه است گفته شود «این قطعه طلا نزد مردم ایران مالیت دارد» بلکه نزد همه مالیت دارد زیرا مالیت طلا از امور واقعی واقعی است؛ امّا می‌شود گفت «این اسکناس ده هزار تومانی نزد مردم ایران مالیت دارد» زیرا مالیت اسکناس واقعی اعتباری است[۱].

در نتیجه اگر شارع سلوک عقلائی را امضاء نماید، بلافاصله حجّیت واقعی پیدا می‌شود. حجّیت نزد عقلاء منجّزیت و معذّریت در دائره تکالیف عقلائیه است، که شارع همان روش را در دائره تکالیف خودش قبول می‌کند (نه اینکه حقیقتاً امضای همان روش در دائره تکالیف عقلائیه باشد).

ج۸ ۹۶/۰۶/۲۲

نکته سوم: حجّیت نزد شارع و عقلاء به معنای معذّریت یا منجّزیت

بحث در مواردی از سیره عقلاء بود که مصبّ آنها حجّیت (به معنی معذّریت و منجّزیت) باشد، که دو نکته در مقدمه (معانی دیگر حجّیت نزد عقلاء و عرف؛ مراد از حجّیت نزد شارع) بیان شده، و نکته سوم توضیح منجّزیت و معذّریت است که در مباحث آینده تأثیرگذار است:

هر تکلیفی[۲] دارای سه مرحله است: مرحله «جعل» یا «تشریع» که مقوّم آن تشریع است و از آن تعبیر به «عملیة الجعل» می‌شود؛ دوم مرحله «فعلیت» که متقوّم به تحقّق موضوع حکم در عالم خارج است؛ سوم مرحله «تنجّز» که متقوّم به اقامه منجّز بر آن تکلیف است (تکلیف منجّز، تکلیفی است که اگر مکلّف با آن مخالفت نماید عقلاً مستحقّ عقوبت است). از این سه مرحله ممکن است یک تکلیف فقط در مرحله جعل بوده و فعلی نشده باشد (به دلیل عدم تحقّق موضوع در خارج)؛ و ممکن است تکلیف فعلی شود و منجّز نشود. دو مرحله قبلی محلّ

---

۱. به عنوان مثال حجّیت اطمینان در نظر مشهور واقعی ظاهری (اعتباری) است، و قولی وجود دارد که مانند قطع، واقعی واقعی است. مثال دیگر که خیلی مرتبط با اصلِ بحث نیست، در بحث انسداد است. توضیح اینکه دو قول به «حکومت» و «کشف» در مورد حجّیت ظنّ در فرض انسداد علم، وجود دارد. نزاعی وجود دارد که معنی هر یک از این دو مسلک چیست؟ به نظر می‌رسد قول به حکومت به این معنی است که حجّیت ظنّ واقعی واقعی است؛ و قول به کشف به این معنی است که واقعی اعتباری است.

۲. مراد از تکلیف همان لزوم است چه وجوب باشد چه حرمت؛ و تفاوتی ندارد که تکلیف شرعی باشد یا غیر شرعی باشد. تکلیف پنج قسم است: شرعی، عقلائی، عرفی، قانونی، شخصی.

بحث نیست و فقط مرحله «تنجیز» به عنوان مقدمه، توضیح داده می‌شود. چیزی که منجّز تکلیف است با توجه به دو مبنای برائت عقلیه و انکار آن، در علم اصول بسیار متفاوت خواهد بود:

قول به برائت عقلیه

مشهور علمای علم اصول، قائل به برائت عقلیه در تکالیف هستند. در این نظر، فقط یک «منجّز بالذات» وجود دارد که اگر به یک تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آن را منجّز می‌کند. فقط قطع (اعتقاد جزمی) موجب تنجیز تکلیف فعلی شده و «منجّز بالذات» است. به عبارت دیگر در مخالفت تکلیف فعلی مقطوع، استحقاق عقوبت عقلی وجود دارد. منجّز ذاتی منحصر در قطع بوده، و اگر منجّز دیگری باشد اعتباری خواهد بود (یعنی در طول یک اعتبار است که از آن تعبیر به واقعی اعتباری می‌شود).

بنابراین در این مسلک، هر تکلیف فعلی «غیر منجّز» است مگر قطع به آن تعلّق گیرد. قطع منجّزیت ذاتی داشته و از دخل و تصرّف مولی خارج است. امّا مولی می‌تواند در تکلیف غیر مقطوع تصرّف کرده و آن را منجّز نماید، فقط کافی است برای امری اعتبار حجّیت کند. به عنوان مثال اگر مولی خبر انسان کاذب یا انسان ثقه را حجّت بداند، در این صورت همین که جعل حجّیت نمود، و مکلّف قاطع به این جعل شد، آن خبر نیز موجب تنجیز تکلیف می‌شود. پس نزد مشهور اگر قطع به تکلیف تعلّق گیرد، تکلیف منجّز می‌شود؛ و اگر شیئی که نزد مکلّف قطعاً جعل حجّیت برایش شده، به تکلیف تعلّق گیرد، تکلیف منجّز می‌شود. در نتیجه در ذهن علمای اصول این شکل گرفته که تکلیف فعلی فقط در صورت تعلّق قطع یا قطعی (چیزی که نزد مکلّف قطعاً جعل حجّیت برایش شده است) به آن، منجّز می‌شود.

پس حجّیت به معنای معذّریت، نیازی به جعل مولی ندارد؛ همین که مولی جعل حجّیت برای امری نکند، و منجّزی برای تکلیف فعلی نباشد، همین برای معذّریت کافی است. پس اگر قطع یا قطعی به تکلیف فعلی تعلّق نگیرد، آن تکلیف معذّر است. این نظریه رائج بین علمای اصول است که برائت عقلیه را قبول دارند، که در نظر آنها فقط باید «منجّز» جعل شود. به عبارت دیگر حجّیت نزد آنها به معنای منجّز است[۱].

انکار برائت عقلیه

شهید صدر با نظر مشهور مخالفت نموده و منکر برائت عقلیه در تکالیف شرعی است (نظر مختار نیز به نحوی تابع نظر ایشان است). البته ایشان فقط در تکالیف شرعیه منکر برائت عقلیه شده و در چهار قسم دیگر

۱. هر تکلیفِ غیرمقطوع، معذّر است؛ امّا مولی هم می‌تواند برای آن، جعل معذّر نماید (هرچند نیازی به آن نیست). به عبارت دیگر جعل معذّر برای تکلیف غیرمقطوع، محذور عقلی ندارد، امّا لازم نیست.

تکالیف (عقلائی و عرفی و قانونی و شخصی) برایت عقلیه را پذیرفته است؛ امّا در نظر مختار در تمام تکالیف، برائت عقلیه مورد انکار است.

به هر حال، در مسلک انکار برائت عقلیه نیز فعلیت تکلیف به تحقّق موضوع در خارج است؛ و تنجّز تکلیف فعلی فقط به احتمال است (و نیازی به قطع نیست)، هرچند آن احتمال در نهایت ضعف باشد. بنابراین مولی نیازی به جعل منجّز ندارد، و احتمال برای تنجیز تکلیف کافی است (در تکالیفی که مکلّف احتمال تکلیف نمی‌دهد، در نظر شهید صدر مولی نمی‌تواند جعل منجّز نماید). شارع فقط می‌تواند جعل معذّر نماید، یعنی در مواردی که احتمال تکلیف وجود دارد، آن احتمال را از منجّزیت بیندازد. به عبارت دیگر منجّزیت احتمال به نحو تعلیقی است (بر خلاف نظر مشهور که منجّزیت قطع قابل اسقاط نیست، و جعل معذّر برای آن ممکن نیست).

در نتیجه در این مسلک، هر تکلیف محتملی «منجّز» است امّا شارع می‌تواند برای آن جعل معذّر نماید. حجّیت در این مسلک به معنای معذّریت است.

جمع‌بندی

حجّیت در نظر مشهور به معنای منجّزیت است یعنی مشهور به دنبال منجّزها هستند تا ببینند مولی چه چیز را منجّز قرار داده؛ و حجیّت در نظر منکرین برائت عقلیه به معنای معذّریت است، یعنی به دنبال معذّرها هستند تا ببینند مولی چه چیز را معذّر قرار داده است.

با توجه به این نکته سوال اصلی در بحث سیره عقلاء، این است که اگر چیزی نزد عقلاء حجّت باشد، نزد شارع هم حجّت است؟ در مسلک مشهور از سکوت شارع در برابر سلوک عقلاء که مثلاً خبر واحد را منجّز می‌دانند، تأیید و امضای آن در دائره تکالیف شرعی فهمیده می‌شود؛ در مبنای مختار نیز (انکار برائت عقلیه در تکالیف شرعی و عقلائی) از سکوت شارع در برابر سلوک عقلاء که خبر واحد را معذّر می‌دانند، تأیید آن در تکالیف شرعیه استفاده می‌شود؛ امّا در مبنای شهید صدر این اشکال وجود دارد که حجّیت نزد عقلاء به معنای منجّز است و نزد شارع به معنای معذّر است، پس چگونه از سکوت شارع در برابر اینکه عقلاء خبر واحد را منجّز می‌دانند، امضای معذّریت خبر واحد در دائره احکام شرع استفاده می‌شود؟

ج۹ ۹۶/۰۶/۲۵

حجّیت سیره عقلاء در دائره تکالیف شرعی

بحث در این است که اگر امری نزد عقلاء حجّت باشد، نزد شارع هم حجّت است؟ به عنوان مثال اگر خبر ثقه نزد عقلاء منجّز بوده و به تکلیف فعلی عقلائی تعلّق گیرد، موجب تنجیز آن می‌شود؛ امّا سوال این است که

اگر خبر واحد به تکلیف فعلی شرعی تعلّق گیرد هم موجب تنجیز آن می‌شود؟ در پاسخ به این سوالی اصلی در بحث، دو مسلک متفاوت در علم اصول وجود دارد:

الف. عدم وصول ردع: در این مسلک همین که ردعی از منجّز[1] عقلائی و حجّت عقلائی از سوی شارع نرسیده و واصل نشده باشد، برای حجّیت آن در دائره احکام شرعی کافی است. پس نه تنها نیازی به امضاء آن منجّز عقلائی از سوی شارع نیست، بلکه نیاز به عدم ردع واقعی هم نیست؛ همین که ردعی واصل نشود، برای حجّیت و منجّزیت آن نزد شارع کافی است.

ب. امضاء: در این مسلک اگر شارع یک حجّت عقلائی را در دائره تکالیف شرعی امضاء نماید، منجّز می‌شود. پس اگر خبر ثقه نزد عقلاء حجّت بوده و شارع حجّیت آن را امضاء نکند (نیاز به ردع هم نیست)، در دائره احکام شرع حجّت و منجّز نیست، و برائت عقلیه وجود دارد. بله ممکن است از عدم ردع کشف امضاء شود، که همین امضاء برای حجّیت آن کافی است. به عبارت دیگر از عدم وصول ردع از سوی شارع، عدم ردع کشف می‌شود؛ و از عدم ردع نیز امضاء شارع کشف می‌شود.

مسلک اول: عدم وصول ردع

اگر امری نزد عقلاء حجّت و منجّز باشد و ردعی از شارع واصل نشود، در دائره تکالیف شرعی نیز منجّز و حجّت است. دو وجه برای این ادّعا ذکر شده است:

وجه اول: حقّ الطاعه

ادّعا شده با توجه به دائره حقّ الطاعه برای شارع مقدّس، معلوم می‌شود که در مواردی که سیره عقلاء وجود داشته و ردعی واصل نشود نیز باید اطاعت شود. توضیح اینکه فقط در دو مورد شارع حقّ الطاعه دارد: اول در دائره تکالیف مقطوع؛ و دوم در تکالیفی که نزد عقلاء حجّتی بر آن بوده و ردعی از سوی شارع واصل نشده باشد؛ البته اینکه میزان سعه دائره حقّ الطاعه، برهانی نبوده و بالوجدان درک می‌شود.

اشکال: عدم قبول حقّ الطاعه

به نظر می‌رسد اشکالی اساسی در این وجه، مبنای حقّ الطاعه است. در مباحث قبل نیز این مبنا مورد بررسی قرار گرفته و نقد شد. توضیح اینکه برخی امور، اعتباری هستند مانند «حقّ»؛ و برخی امور، واقعی هستند

۱. در مسلک مختار به جای منجّز باید معذّر گذاشته شود. بنابراین سوال اصلیِ بحث این است که اگر امری نزد عقلاء معذّر باشد، آیا در دائره تکالیف شرعیه نیز معذّر است؟

مانند «فوقیت»؛ امّا برخی عناوین وجود دارد که می‌تواند هم اعتباری و هم واقعی باشد مانند «تقدّم». به عنوان مثال «تقدّم دیروز بر امروز» امری واقعی است؛ و «تقدّم عالم بر جاهل» و یا «تقدّم غنی بر فقیر» و یا «تقدّم شیخ بر شابّ» از امور اعتباری هستند.

در مورد «حقّ» برخی مصادیق قطعاً اعتباری هستند مانند «حقّ التألیف»؛ امّا در مورد خداوند متعال حقّ اعتباری معنی ندارد، زیرا معنی ندارد که دیگران یا عرف و یا خداوند متعال خودش برای خودش حقّ اعتبار نماید. شهید صدر «حقّ الطاعه» را از امور واقعی می‌داند بر خلاف سائر حقوق که اعتباری هستند. اشکالی که در مباحث قبل به آن اشاره شد، عدم درکِ حقّ الطاعه است. یعنی حقّ الطاعه نمی‌تواند امری اعتباری باشد، همانطور که حقّ الطاعه واقعی بالوجدان درک نمی‌شود. البته حُسن اطاعت و قبح معصیت خداوند متعال مورد قبول است، امّا حقّ الطاعه برای خداوند نه اعتباری و نه واقعی نیست.

وجه دوم: حسن اطاعت

اطاعت خداوند متعال حَسن بوده و معصیت وی قبیح است؛ امّا مخالفت هر تکلیفی عقلاً قبیح نیست، به عنوان مثال مخالفتِ تکلیفی که واصل نشده عقلاً قبیح نیست. پس قبحِ مخالفت تکلیف خداوند متعال در دو مورد است: تکلیف مقطوع؛ تکلیف فعلی که حجّت عقلائی به آن تعلّق گرفته و ردعی از شارع نیز نسبت به آن حجّت در دائره تکالیف شرعی واصل نشده باشد؛

بنابراین در این وجه «حُسن و قبح» جایگزین «حقّ» شده است. در بین علمای اصول حُسن و قبح امری مورد قبول است. پس در مخالفتِ تکلیف مقطوع، استحقاق عقوبت وجود دارد؛ و در مخالفتِ تکلیفی که حجّت عقلائی به آن تعلّق گرفته و ردعی از شارع واصل نشده باشد، نیز استحقاق عقوبت وجود دارد. این وجه اصلاحی بر وجه قبل است، تا اشکال آن وجود را دفع نماید.

اشکال: عدم ثبوت قبح در تکالیف غیرمقطوعه

به نظر می‌رسد این وجه قابل مناقشه بوده و قبح مخالفت ثابت نیست. توضیح اینکه در صورت قبول برائت عقلیه (نظر مشهور) و انکار آن (نظر مختار)، نمی‌توان قبح مخالفت را احراز نمود:

بنابر مسلک مشهور، قبحِ مخالفت در دو تکلیف است: تکلیف مقطوع؛ تکلیفی که حجّتی (که قطع به جعل حجّیت برای آن وجود دارد) به آن تعلّق گرفته است. مشهور برائت عقلیه را قبول نموده‌اند پس مخالفتِ تکالیف غیرمقطوع که حجّت شرعی به آن تعلّق نگرفته است، قُبحی ندارد (هرچند حجّت عقلائی بر آن اقامه شده باشد)؛ زیرا برائت عقلیه در این موارد جاری است. به عبارت دیگر برائت عقلیه به این معنی است که فقط تکلیف مقطوع،

منجّز است. تکالیف غیرمقطوع منجّز نیستند مگر حجّت شرعی بر آنها اقامه شده و مولی برای آنها جعل منجّز نماید، و آن جعل برای مکلّف مقطوع باشد. در نتیجه در این موارد که قطع به تکلیف وجود نداشته و منجّز به نحو قطعی واصل نشده (هنوز حجّیت خبر واحد نزد شارع ثابت نشده است)، حجّیتی وجود نخواهد داشت.

بنابر مسلک مختار (انکار برائت عقلیه)، مخالفت با هر تکلیف محتملی قبیح است؛ و مخالفتِ تکلیف غیرمحتمل قبیح نیست. شارع نیز در تکلیف غیرمحتمل نمی‌تواند تصرّف کرده و جعل منجّز کند؛ امّا در تکالیف منجّز می‌تواند جعل معذّر نماید. اگر جعل معذّر به وصول علمی یا قطعی واصل شود، تکلیف منجّز نخواهد بود. در محلّ بحث برای تنجّز تکلیف همان احتمال تکلیف کافی بوده و تعلّقِ خبر ثقه به آن تکلیف تأثیری ندارد. بنابراین باید مثال به جایی زده شود که احتمال تکلیف وجود داشته و خبر ثقه به عدم تکلیف تعلّق گیرد. به عنوان مثال احتمال حرمت شرب این اناء وجود داشته و ثقه‌ای خبر از عدم حرمت دهد. در این مورد تکلیف منجّز است؛ زیرا احتمال تکلیف موجب تنجیز است و جعل معذّر به نحو قطعی واصل نشده است (یعنی خبر ثقه طبق فرض فقط نزد عقلاء معذّر است، و معلوم نیست توسط شارع نیز برایش جعل معذّریت شده باشد). در نتیجه در این موارد تکلیف فعلی، منجّز می‌شود.

ج۱۰ ۹۶/۰۶/۲۶

اشکال بر مسلک عدم ردع: ردع سیره به آیه شریفه

در این مسلک اگر ردعی از سوی شارع نسبت به حجّت عقلائی واصل نشود، آن حجّت در دائره احکام شرعی نیز حجّت می‌شود. اشکال این است که ردع از تمام حجج عقلائی توسط آیه شریفه واصل شده است. در آیه شریفه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلَالاً قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»[1]، سه احتمال بدوی وجود دارد:

الف. مخاطب آیه شریفه در کنار خداوند متعال تشریع و تحریم می‌کند، یعنی همانطور که خداوند متعال احکامی دارد مخاطب آیه نیز احکامی جعل می‌کند.

این احتمال صحیح نیست؛ زیرا تشریع به اینکه «فلان امر را حرام می‌کنم» افتراء بر خداوند نبوده و آن فرد مشرّع است نه مفتریء؛ پس مراد از آیه شریفه فرد مشرّع نیست.

ب. مخاطب آیه شریفه «افتراء قولی» به خداوند متعال بسته است. به عنوان مثال گفته «شرب الماء نزد خداوند متعال حرام است» در حالیکه خداوند متعال چنین حکمی ندارد.

---

۱. سورة یونس، آیة ۵۹.

این احتمال نیز خلاف ظاهر آیه شریفه است؛ زیرا آیه در مقام سرزنش مخاطب است به سبب اینکه بر خودش ضیق گرفته است. به عبارت دیگر آیه ناظر به اعمال آنهاست، و نظر به اقوال آنها ندارد. صرفِ اینکه مخاطب افتراء قولی بسته، امّا در عمل خلاف آن انجام دهد، در ضیق نخواهد بود. پس مراد آیه شریفه، صرفِ افتراء قولی نیست.

ج. مخاطب آیه شریفه افتراء عملی بسته است، به این صورت که اموری که توسط خداوند متعال حرام نشده، حرام در نظر گرفته و در عمل از آن اجتناب می‌کرده (بدون اینکه بگوید این عمل حرام است).

این احتمال، ظاهر آیه شریفه بوده و آیه در مقام ردع از این افتراء عملی است. با توجه به معنای آیه شریفه، اگر یک ثقه، خبر از حرمتِ عصیر عنبی داده، و امضاء عمل به خبر ثقه نیز از سوی شارع نرسیده باشد، برای عمل به خبر ثقه باید مکلّف شرب عصیر عنبی را ترک نماید؛ در این صورت، آیه شریفه شامل چنین مکلّفی می‌شود که آیا خداوند متعال اذن چنین کاری را داده، و یا افتراء عملی بر او بسته‌اید؟ به این بیان، آیه شریفه از عمل به تمام حجج عقلائی ردع نموده مگر امضاء آن حجّت از سوی شارع ثابت شده باشد.

جواب: افتراء در جایی است که بداند حکم شرعی، این نیست

به نظر می‌رسد این اشکال به مسلک عدم وصول ردع، وارد نیست[1]؛ توضیح اینکه «افتراء» یعنی انسان چیزی را از خودش بسازد و به کسی نسبت دهد. پس افتراء از اصناف «کذب مخبری» است.

«کذب خبری» به معنای خبری است که مطابق واقع نباشد. به عنوان مثال کسی می‌گوید «زید عادل» و یقین به عدالت زید دارد، امّا زید در واقع فاسق است. این کذب خبری است. معیار کذب خبری، مطابقت و عدم مطابقت با واقع است؛ «کذب مخبری» به معنای این است که اولاً خبر مطابق واقع نباشد، و ثانیاً مخبِر نیز علم به مخالفت آن با واقع داشته باشد. با فقدان هر یک از این دو قید، کذب مخبری محقّق نمی‌شود. به عنوان مثال اگر شخصی یقین به عدالت زید داشته و به دروغ بگوید «زید فاسق است» در حالیکه زید در واقع نیز فاسق است، در این صورت کذب مخبری محقّق نشده است (زیرا قید اول مفقود است).

همانطور که گفته شد افتراء نیز از اصناف کذب مخبری است. توضیح اینکه «افتراء» اخصّ از کذب مخبری است؛ زیرا افتراء یعنی نسبتی به شخص دیگر دادن، و شامل دروغی مانند «این آجر، قرمز است» نمی‌شود. مثال برای افتراء اینکه کسی بگوید «زید فاسق» در حالیکه اولاً زید عادل است، و ثانیاً متکلم علم به عدالت وی دارد[2].

---

۱. در دوره قبل این اشکال فی الجمله مورد قبول واقع شده و با عبارت «قد یقال» مطرح شده بود که یعنی نیاز به تأمّل بیشتری دارد تا معلوم شود صحیح است یا نه؛ امّا در این دوره به نظر می‌رسد اشکال وارد نیست.

۱. البته قید دیگری نیز در تحقّق افتراء دخیل است که باید مذمّت دیگران باشد. این قید در اصلِ بحث فوق، تأثیری ندارد.

بنابراین آیه شریفه در مقام توبیخ در جایی است که خودِ شخص هم می‌داند این عمل حرام نیست، و در عین حال افتراء عملی بسته و از آن اجتناب می‌کند. در نتیجه آیه شریفه شامل عمل به خبر ثقه نیست؛ زیرا اگر ثقه‌ای خبر از حرمت عصیر عنبی دهد و مکلّف به آن عمل نماید، افتراء عملی به خداوند متعال محقّق نشده است (برای تحقّق افتراء باید کذب مخبری محقّق شود). افتراء عملی در جایی است که مکلّف علم داشته باشد این عمل حرام نیست و در عین حال در عمل از آن اجتناب نماید (در حالیکه در مثال مذکور مکلّف علم به عدم حرمت ندارد بلکه احتمال حرمت می‌دهد).

در نتیجه آیه شریفه ردع از عمل به حجج عقلائی در تکالیف شرعی نخواهد بود. پس هرچند این اشکال بر مسلک عدم وصول ردع وارد نیست، امّا وجوه ذکر شده برای این مسلک تمام نیستند.

مسلک دوم: امضاء

در این مسلک حجّیت سیره عقلاء در دائره احکام شرعی، به شرط قبول و امضاء شارع است. دو بحث در این مسلک وجود دارد: بحثی ثبوتی از اینکه حجّیت یک حجّت عقلائی در صورتی است که مولی حجّیت آن را قبول نماید و تفاوتی ندارد که مولی شارع و یا غیر شارع باشد؛ و بحث اثباتی در بررسی اینکه آیا به کمک سیره می‌شود اثبات کرد شارع حجّیت این حجّت را در دائره تکالیف خود قبول نموده، یا نمی‌شود.

بحث ثبوتی

بحث در این است که هر حجّتی نسبت به تکلیف شرعی وقتی منجّز و معذّر است که مولی آن را در دائره تکالیف خود قبول نموده و امضاء کند. بنابر پذیرش حُسن و قبح عقلی، نزاعی نیست که اطاعت از هر مولایی (با صرف نظر از صغریات عنوان مولی) که تکلیفی دارد، عقلاً بر عبد آن مولی واجب بوده، و مخالفت تکالیف وی عقلاً حرام است. بنابراین نزاعی نیست که فی الجمله اطاعت مولی واجب است، و تنها بحث در دائره وجوب اطاعت از مولی و حرمت مخالفت مولی است. در این مسأله دو نظریه مشهور وجود دارد: قائلین به برائت عقلیه؛ و منکرین برائت عقلیه یا قائلین به احتیاط عقلیه؛

قائلین به برائت عقلیه

در این مسلک اگر تکالیف مولی به عبد واصل شود، عقلاً اطاعت مولی در دائره آن تکالیف واجب است؛ و اطاعت مولی در دائره تکالیفی که واصل نشده، عقلاً واجب نیست. مراد از «وصول» در این مسلک، «وصول قطعی» بوده و وصول ظنّی و وهمی و شکّی اثری ندارد. پس اگر مکلّف، قطع به تکلیف پیدا کرد، مخالفت عقلاً

حرام است؛ امّا اگر ظنّ یا وهم یا شکّ نسبت به تکلیفی داشت، اطاعت مولی بر عبد واجب نبوده و عقلاً مخالفت مولی جائز است.

البته مولی می‌تواند با یکی از دو این کار، اطاعت از تکالیف مشکوک یا مظنون یا موهوم را نیز عقلاً واجب نماید: اول اینکه نسبت به آن تکالیف، ایجاب احتیاط نماید (به عنوان مثال بگوید «در تکالیف مظنونه احتیاط کن»)؛ دوم اینکه برای طریقی که بر آن تکالیف اقامه شده، جعل حجّیت نماید (به عنوان مثال خبر واحد را حجّت قرار دهد)؛ در نتیجه اگر طریقی که حجّت شده به تکلیفی تعلّق گیرد، اطاعت مولی در آن تکلیف لازم است. به عنوان مثال هرچند مکلّف نسبت به شرب عصیر عنبی قطع ندارد، امّا قطع دارد مولی حجّت بر آن قرار داده و خبر واحد را که دلالت بر حرمت شرب عصیر عنبی دارد، حجّت نموده است. پس اگر خبر واحد دلالت بر حرمت شرب عصیر کند، شرب عصیر برای مکلّف عقلاً حرام است.

اشکال: عدم ثبوت برائت عقلیه

به نظر می‌رسد این مسلک تمام نبوده و برائت عقلیه ثابت نیست، امّا برهانی بر ابطال آن وجود ندارد؛ همانطور که برهانی بر اثبات مسلک دیگر وجود ندارد. پس فقط اشکال مبنایی بر این مسلک وارد است.

البته تعلیقه دیگری نیز بر بیان فوق وجود دارد که «ایجاب احتیاط» و «جعل حجّیت برای یک طریق» دقیقاً به یک معنی است. یعنی جعل حجّیت برای خبر واحد و ایجاب احتیاط، هرچند در مقام اثبات متفاوت هستند؛ امّا ثبوتاً هر دو یکی هستند.

پس اگر قطع به تکلیف مولی باشد، منجّز است؛ و اگر قطع به تکلیف نباشد از اختیارات مولی است که چه چیزی را حجّت قرار دهد. یعنی شخص دیگری نمی‌تواند برای عبد زید، چیزی را حجّت قرار دهد؛ زیرا در دائره مولویت وی نبوده و بی‌معنی است که برای کسی که مولویت نسبت به وی ندارد، جعل حجّیت نماید. به عبارت دیگر داخل معنای ولایت هست که هر مولایی می‌تواند در دائره تکالیف خودش توسعه در حجج دهد و یا ایجاب احتیاط نماید.

ج۱۱ ۹۶/۰۶/۲۷

منکرین برائت عقلیه

قائلین به احتیاط عقلی، هر تکلیفی را که متعلّق احتمال شود، منجّز می‌دانند؛ و اگر احتمال تکلیف داده نشود، آن تکلیف فعلی غیرمنجّز و معذّر می‌شود. مولی نمی‌تواند کاری کند که تکلیف معذّر تبدیل به تکلیف منجّز

شود؛ امّا می‌تواند تکلیف محتمل را از تنجّز خارج نموده و معذّر نماید، به این صورت که اذن در مخالفت تکلیف احتمالی دهد (بعد از اذن مولی، عقلاً مخالفت با آن تکلیف موجب استحقاق عقوبت نیست)؛

تبدیل تکلیف منجّز به تکلیف معذّر فقط کارِ مولی است، و غیر مولی نمی‌تواند این کار را انجام دهد، مگر مولای مولا باشد. به عنوان مثال زید مولای عبدی است که عقلاء بر زید مولویت دارند، لذا عقلاء می‌توانند اذن در مخالفت تکلیف زید را به عبدش بدهند. شارع مقدّس هیچ مولایی ندارد، لذا در تمام موارد احتمال تکلیف موجب تنجیز شده مگر خودِ شارع ترخیص دهد، و ترخیص عقلاء یا زید یا قانون کافی نیست. همانطور که در دائره مولویت عقلاء «بما هم عقلاء» هیچ مولایی بر عقلاء نیست، بله عقلاء بر قانون و عرف ولایت دارند امّا بر شارع ندارند.

بنابراین تمام حجج و امارات عقلائی که در دائره شرع امضاء شود، فقط معذّر است. به عنوان مثال اگر خبر واحدی دلالت بر وجوب نماز جمعه نماید و احتمال وجوب باشد، این خبر تأثیری ندارد (یعنی همان احتمال منجّز تکلیف است)؛ امّا اگر خبر واحد بر عدم وجوب نماز جمعه دلالت کند، به معنای اذن شارع در مخالفت است. پس هر احتمالی منجّز تکلیف است، که این تنجیز عقلی بوده و معلّق بر عدم اذن مولی در مخالفت است[۱].

قول به تفصیل در تکالیف شرعیه و عقلائیه

شهید صدر برائت عقلی را هم قبول نموده و هم منکر شده است. ایشان فرموده مولی تقسیم به حقیقی و حقوقی (اعتباری) می‌شود. مولای حقیقی فقط یک مصداق در عالم دارد که همان خداوند متعال است؛ و تمام موالی دیگر حقوقی و اعتباری هستند مانند انبیاء و ائمه علیهم السلام و عرف و قانون و اشخاص؛ برائت عقلیه در تکالیف مولای حقیقی وجود ندارد، امّا در تکالیف موالی حقوقی جریان دارد.

پس ایشان دو مدّعی دارند که فرمایش ایشان مورد قبول نیست؛ در بحث برائت عقلیه کلام ایشان به صورت مفصّل نقل، و نقد و بررسی خواهد شد.

جمع‌بندی: نیاز به امضاء در تمام حجج عقلائیه

در نتیجه نیاز به امضاء شارع در مورد حجج عقلائی، هم در قول به برائت عقلیه و هم در قول به انکار آن، وجود دارد؛ زیرا کسی غیر مولی نمی‌تواند تصرّف در مولویت وی نماید. تنجّز در مسلک اول به دست مولی بوده، و تعذّر در مسلک دوم نیز به دست مولی است.

---

۱. مراد از تکلیف محتمل، تکلیفی است که در واقع وجود داشته و متعلّق احتمال نفسی است؛ در مقابل احتمال تکلیف که ممکن است واقعاً تکلیفی باشد یا نباشد.

پس در دائره شرع همیشه نیاز به امضاء وجود دارد، بلکه در تکالیف موالی غیر شرعی نیز امضاء نیاز است. به عنوان مثال زید که مولای شخصی است، باید تمام حجج را امضاء کند (که خواهد آمد با سکوت زید این امضاء به دست می‌آید). اگر زید بگوید خبر ثقه را حجّت نمی‌دانم در این صورت واقعاً خبر ثقه بین زید و عبدش معذّر نیست.

بحث اثباتی

همانطور که توضیح داده شد هر تکلیفی سه مرحله تشریع و فعلیت و تنجّز دارد. بحث در این است که تکالیف مولایی که خارج از مجموعه عقلاست، چگونه فعلی می‌شود؟ یعنی آیا حجج عقلائی موجب تنجیز آن می‌شود، تا مخالفت آن تکلیف استحقاق عقوبت باشد؟ البته فرض بحث این است که مولی آن حجّت عقلائی را نه ردع نموده و نه اثبات نموده بلکه نسبت به آن سکوت نموده است.

به عبارت دیگر بحث در این است که آیا این حجج عقلائی به ضمیمه سکوت شارع، موجب تنجیز تکالیف (طبق مبنای برائت عقلیه) و یا موجب تعذیر تکالیف (طبق مبنای انکار برائت عقلیه) می‌شود؟

حجج دو دسته هستند: اول حججی که در زمان ائمه علیهم السلام وجود داشته؛ و دوم حججی که وجود نداشته‌اند؛

ج۱۲ ۹۶/۰۷/۱۵

همانطور که گفته شد برخی از حجج عقلائیه در عصر معصومین علیهم السلام ظهور و بروز داشته مانند «ظهور» و «خبر ثقه» و «اطمینان»، و برخی از حجج عقلائیه در آن عصر وجود خارجی نداشته‌اند مانند احتجاج به «عکس و فیلم» و «اثر انگشت» و «جواب آزمایش» (ممکن است گفته شود این امور مفید علم و اطمینان بوده لذا نزد عقلاء مورد قبول واقع شده است؛ پاسخ این است که این امور نزد عقلاء مورد قبول است هرچند مفید علم یا اطمینان نشود.

اعتبار هر دو دسته از حجج عقلائیه یکجا مطرح می‌شود (هرچند برخی به صورت مستقلّ هر دسته را بررسی نموده‌اند)، و در ذیل هر استدلال برای اعتبار حجج عقلائیه اشاره می‌شود که این استدلال اعتبار هر دو دسته را ثابت می‌کند و یا فقط اعتبار دسته اول را ثابت می‌کند؛ زیرا وجوهی برای اعتبار حجج عقلائیه مطرح شده که برخی اعتبار مطلق حجج عقلائیه را اثبات کرده و برخی فقط اعتبار حجج موجوده در آن عصر را اثبات می‌کند. وجوهی برای اعتبار حجج عقلائیه (یعنی اینکه بشود در دائره احکام شرعی نیز از آنها استفاده کرد) ادّعا شده که هر یک مستقلّاً بررسی می‌شوند:

وجه اول: آیه «و امُر بالعُرف»

اولین دلیل بر اعتبار حجج عقلائیه استدلال به یکی از آیات شریفه قرآن است «**خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِين**»[1]؛ در این آیه شریفه سه دستور وارد شده که اولی امر به عفو و بخشش است، امر دوم نیز محلّ استدلال است، و امر سوم پرهیز از همنشینی با افراد نادان است. مراد از «العُرف» در این آیه شریفه همان امر رائج و متعارف است، زیرا ماده «عرف» به معنای شناخته شده و پذیرفته شده است. بنابراین آیه شریفه دستور عمل به امور رائج و پذیرفته شده توسط مردم را می‌دهد. از سویی حجّیت ظهور نیز امری رائج و شناخته شده است. خداوند متعال به نبی اکرم صلّی الله علیه و آله فرموده به امور رائج امر نما، که به دلالت التزامی[2] شامل امر به حجّیت ظهور می‌شود.

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست، زیرا «عُرف» گرچه در استعمال دیگری به معنی امور متعارف و رائج به کار رفته باشد، امّا در این آیه شریفه به معنای امر معروف و مستحسن است. بنابراین شامل حجّیت ظهور نبوده و فقط شامل اموری نظیر «ردّ امانت» و «ایثار» و «تصدّق» است که از مستحسنات عرفیه هستند. معنای عُرف در تفسیر بیضاوی نیز «المستحسن من الافعال» گفته شده است[3]. مؤیّد این معنی برای عُرف نیز روایتی ذیل این آیه شریفه در تفسیر صافی است «**و فی الجوامع عن الصادق علیه السلام أمر اللّه نبیّه بمکارم الأخلاق و لیس فی القرآن آیة أجمع لمکارم الأخلاق منها**»[4]، پس آیه ناظر به جهات اخلاقی است.

این استدلال (اگر دلالت آیه تمام بود) اعتبار جمیع حجج عقلائیه را ثابت می‌کرد.

وجه دوم: امر به متعارف در چندین آیه از قرآن

استدلال دوم این است که خداوند متعال در آیات عدیده، ضابط و ملاک برای برخی امور را «ما هو المتعارف» قرار داده و به سبب تعدّد این مطلب، از آن امور الغای خصوصیت شده لذا اهتمام شارع به امور متعارف در تمام موارد ثابت می‌شود. از سویی نیز حجّیت ظهور از امور متعارف است. بنابراین اعتبار حجج عقلائیه مانند عمل به ظهور ثابت می‌شود. چهار آیه وجود دارد که ضابط را متعارف قرار داده است:

---

۱. سورة الاعراف، الآیة۱۹۹.

۲. ملازمه بین آنها لااقلّ عرفی هست و ممکن است ادّعای ملازمه عقلیه نیز بشود؛ به سبب امکان مناقشه در ملازمه عقلیه، دلالت التزامیه عرفیه گفته می‌شود که مناقشه‌ای در آن نباشد.

۳. انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج۳، ص۴۶؛

۴. تفسیر الصافی، ج۲، ص۲۶۱.

الف. در مورد وصیت: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ»[1]؛ در این آیه شریفه «كُتِبَ» به معنای فرض و واجب است. مراد از «حَضَرَ» در آیه نیز رسیدن نشانه مرگ است. «خیراً» نیز کنایه از مال است، زیرا هرچند برخی آن را به معنی مال کثیر دانسته‌اند امّا علمای ما تمایل به تفسیر اول دارند. پس آیه شریفه دلالت دارد وقتی نشانه مرگ رسید باید برای پدر و مادر و اقارب به نحو متعارف وصیت شود (نه اینکه همه اموال را به یک نفر داده، و یا نه اینکه یک هزار تومانی به یک نفر داده شود).

اشکالی مطرح شده که این آیه شریفه (که ظاهر آن وجوب وصیت است) به وسیله آیات میراث نسخ شده، لذا قابل استدلال نیست؛ پاسخ این است که حتی اگر آیه شریفه منسوخه باشد، خللی به استدلال وارد نمی‌شود؛ زیرا نسخ به معنای برداشتن تکلیف است، نه اینکه معروفیت نسخ شده باشد.

ب. در مورد طلاق: «وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَ لا تَتَّخِذُوا آياتِ اللَّهِ هُزُواً وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ ما أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتابِ وَ الْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»[2]؛ در این آیه شریفه مراد از «فبلغن اجلهنّ» نزدیک شدن زمان عدّه است؛ و مراد از «فامسکوهنَّ» رجوع کردن قبل از اتمام زمان عدّه است؛ و مراد از «سرّحوهنَّ» رها کردن و عدم رجوع تا اتمام زمان عدّه است که موجب جدایی زن و شوهر می‌شود. پس در این آیه نیز امر شده به رجوع کردن و رها کردن به نحو متعارف.

ج. در معاشرت با همسر: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّساءَ كَرْهاً وَ لا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ ما آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَنْ يَأْتِينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَ عاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً»[3]؛ در این آیه شریفه نیز امر به زندگی زناشویی به نحو متعارف شده است.

د. در مهریه أمه: «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»[4]؛ در این آیه شریفه نیز امر شده اگر قدرت ندارید با زنان آزاد ازدواج نمایید، با اماء ازدواج کنید؛ امّا مهر و اجر آنها را به نحو متعارف بدهید.

---

۱. سورة البقرة، الآية ۱۸۰.

۲. سورة البقرة، الآية ۲۳۱.

۳. سورة النساء، الآية ۱۹.

۱. سورة النساء، الآية ۲۵.

در نتیجه «معروف» و «متعارف» در چهار دستور مختلف در موارد متفاوت، به عنوان ضابطه و ملاک معرفی شده است. با الغای خصوصیت (به دلیل تعدّد موارد)، کشف می‌شود شارع، هر امر متعارف را امضاء نموده است. از امور متعارف خبر ثقه و ظهور می‌باشند که توسط شارع امضاء شده‌اند.

به نظر می‌رسد این استدلال نیز صحیح نیست؛ زیرا «معروف» با قبول اینکه در این موارد به معنای متعارف و رائج بین مردم است، قید متعلّق یا موضوع است. توضیح اینکه در سه آیه اول امر به وصیت و امساک و معاشرت شده که این سه متعلّق تکلیف بوده و قید آنها «معروف» است. پس معروف در این سه آیه شریفه، قید متعلّق است؛ در آیه چهارم نیز امر به اعطاء اجر شده که متعلّق تکلیف «اعطاء» و قید متعلّق المتعلّق یا موضوع نیز «معروف» است. پس در این موارد امر به «عمل به معروف» نشده، بلکه قید متعلّق یا موضوع را معروف قرار داده‌اند. امر به چیزی که قید آن معروف است به معنای امر به معروف نیست، نظیر اینکه امر به نماز با وضو شده و امر به طواف با وضو شده امّا این موارد دلالت بر امر به وضو نداشته و وضو واجب نیست.

این استدلال نیز (اگر تمام بود) اعتبار تمام حجج عقلائیه را ثابت می‌کرد.

ج۱۳ ۹۶/۰۷/۱۶

وجه سوم: آیه مشورت

سومین وجهی برای اثبات اعتبار سیره به آن استدلال شده آیه شریفه «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»[1] می‌باشد؛ خداوند متعال در این آیه شریفه به نبی اکرم صلّی الله علیه و آله دستور مشورت با مردم داده، یعنی نباید مستبدّ به رأی باشی. مشورت در اموری مانند جنگ می‌شود (به عنوان مثال کسی که می‌خواهد خانه بخرد یا بفروشد، و یا ماشین خرید و فروش نماید، مشورت می‌کند) که در این امور از خرد فردی افراد دیگر کمک گرفته می‌شود. خداوند متعال این آراء حاصل از خرد عرفی و فردی را محترم دانسته، پس به طریق اولی و یا لااقلّ به ملازمه عرفیه، امر حاصل از خرد جمعی را نیز محترم می‌داند. ظهور و حجج عقلائیه نیز حاصل خرد جمعی بوده و نزد شارع محترم خواهد بود، پس این حجج نزد خداوند متعال معتبرند.

به نظر می‌رسد این وجه نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً در آیه شریفه امر به عمل کردن و اخذ آراء دیگران نشده، بلکه امر به «مشاوره» شده است. مشورت به این معنی نیست که هرچه مشاور گفت، به همان عمل شود! بلکه باید بعد از مشورت تصمیمی گرفته شود، که گاهی دقیقاً بر خلاف نظر مشاور عمل می‌شود (به عنوان مثال

۲. سورة آل عمران، الآیة۱۵۹.

اگر تردیدی وجود داشته که با مشورت و شنیدن کلام مشاور، برطرف شده است؛ در این مورد خلاف نظر مشاور عمل می‌شود). مثال متعارف اینکه اگر شخصی برای خرید منزل با زید مشورت کند، به هرچه زید گفت عمل نمی‌کند، بلکه با شنیدن کلام چند نفر به عنوان مشاور، به رأی اکثریت آنها و گاهی به رأی اقلّیت و حتی گاهی به رأی خودش عمل می‌کند. به عبارت دیگر در مشورت فکر انسان تقویت شده و احتمال خطا کم می‌شود، نه اینکه فقط به نظر دیگر عمل شود.

علاوه بر اینکه آیه شریفه دلالت ندارد که در هر امری باید مشورت شود! به عنوان مثال آیه شریفه دلالت ندارد که اگر کسی گرسنه شد، برای خوردن یا نخوردن غذا باید مشورت نماید! و یا در ماه رمضان برای روزه گرفتن یا نگرفتن، باید مشورت نماید! بلکه آیه شریفه دلالت دارد در اموری که در فهم عرفی نیاز به مشورت دارد، باید مشورت شود. با توجه به این نکته نمی‌شود گفت آیه شریفه دلالت دارد که باید از عقلاء مشورت گرفته شود که خبر ثقه نزد شارع حجّت است یا نیست! زیرا آنها در این رابطه نظری نداشته و می‌گویند حجّیت این حجّت عقلائی در دائره احکام شرع، تابع نظر شارع است. سیره عقلاء فقط در حجّیت در دائره تکالیف عقلائیه است امّا در دائره تکالیف شرعیه بنایی از عقلاء وجود ندارد.

با توجه به این دو اشکال، واضح می‌شود که استدلال به آیه دیگری در مورد مشورت نیز ناتمام است؛ خداوند متعال در آیه شریفه «وَ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»[1] یکی از اموری که موجب مدح مومنین است را «مشورت کردن» معرفی می‌کنند. از این آیه شریفه استفاده می‌شود که آراء دیگران نزد شارع محترم بوده، و به ملازمه عرفیه آراء حاصل از خرد جمعی نیز محترم خواهد بود. در نتیجه حجج عقلائیه که حاصل خرد جمعی هستند نیز محترم و معتبر خواهد شد؛ این استدلال همان دو اشکال را دارد که اولاً مشورت ممدوح است و نه پذیرفتن نظر دیگران؛ و ثانیاً مشورت فقط در برخی امور است.

وجه چهارم: منهج و سلوک شارع

استدلال چهارم برای اثبات اعتبار حجج عقلائیه از چند مقدمه تشکیل می‌شود. مقدمه اول اینکه در عصر شارع برخی حجج عقلائیه مانند «قول ذوالید» و «ظهور» وجود داشته (که برخی در شبهات موضوعیه جریان دارند مانند «قول ذوالید» و «سوق») که شارع این حجج عقلائیه را در دائره تکالیف شرعی امضاء نموده است. بنابراین حتی از یک حجّت عقلائی نیز در دائره احکام شرعی ردع نشده است؛ مقدمه دوم اینکه شارع حتی یک حجّت جدید (علاوه بر حجج عقلائیه) تأسیس ننموده است. به عبارت دیگر اماره‌ای جعل نشده که عقلائیه نباشد

۱. سورة الشوری، الآیة۳۸.

و فقط شرعی باشد[۱]؛ و مقدمه سوم اینکه از دو مقدمه قبل، اطمینان حاصل می‌شود که شارع در دائره تکالیف شرعی نیز همان مسلک عقلاء (اعمّ از حجج موجوده و حجج آتیه عقلائیه) را قبول دارد. به عبارت دیگر اطمینان پیدا می‌شود که شارع رویه‌ای غیر منهج عقلائی ندارد[۲]. این اطمینان نیز اطمینان نوعی است؛ در نتیجه تمام حجج عقلائیه مورد امضای شارع خواهد بود[۳].

اگر اشکال شود ردع از یکی از حجج عقلائیه توسط شارع محقّق شده است، و شارع از حجّیت خبر واحد در موضوعات ردع نموده و عمل به خبر عدلین را لازم دانسته است؛ پاسخ این است که در نظر مستدلّ خبر واحد در شبهات موضوعیه نیز حجّت بوده و ردعی از آن نشده است.

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح است.

وجه پنجم: کلام مرحوم محقّق اصفهانی

پنجمین وجه برای اثبات امضاء شارع از مرحوم محقّق اصفهانی است. ایشان بیانی فرموده و به صاحب کفایه نسبت داده (به نظر می‌رسد از کلام آخوند چنین مطلبی استفاده نمی‌شود). ایشان مدّعی است اگر یک شیء نزد عقلاء حجّت باشد[۴]، و ردعی نسبت به آن حجّت از سوی شارع احراز نشود، در نتیجه آن امر نزد شارع نیز حجّت است (از این بیان معلوم می‌شود ایشان حتی امضائی نیز نیست، بلکه قائل به عدم وصول ردع است).

مقدمه بیان ایشان اینکه خداوند متعال دو عنوان و دو حیثیت دارد: اول اینکه یکی از عقلاء، بلکه رئیس عقلاست؛ و دوم اینکه شارع است؛ فرض شود خبر ثقه نزد عقلاء حجّت است، بنابراین نزد خداوند متعال «بما هو عاقلٌ» نیز حجّت خواهد بود؛ زیرا اگر حجّت نباشد خلف فرض است یعنی یا خداوند متعال یکی از عقلاء نبوده، و یا این حجّت نزد تمام عقلاء حجّت نیست. پس هر امری که نزد عقلاء حجّت باشد نزد شارع «بما هو عاقلٌ» نیز حجّت است. مرحوم اصفهانی کلامی بسیار مجمل و مختصر فرموده که هرگاه نزد شارع «بما هو عاقلٌ» حجّت باشد نزد شارع «بما هو شارعٌ» نیز حجّت است و فرموده این احتمال که نزد شارع «بما هو عاقلٌ» حجّت بوده و نزد وی «بما هو شارعٌ» حجّت نباشد، احتمال قابل اعتنایی نیست.

---

۱. استصحاب نزد مستدلّ اصل عملی بوده، و اماره نیست.

۲. هر حجّتی که حجّیتش ثابت باشد، می‌تواند حجّیت امر دیگر را اثبات نماید. به عنوان مثال حجّیت خبر عادل به سیره ثابت شده و سپس حجّیت قول ثقه با خبر عادل ثابت می‌شود.

۳. البته در نظر مختار سبب نوعی اطمینان حجّت است بر خلاف نظر مشهور که خودِ اطمینان حجّت است؛ در این مورد در نتیجه تفاوتی وجود ندارد.

۴. بحث ایشان اعمّ از مواردی است که مصبّ سیره حجّیت باشد و یا نباشد، امّا این توضیح فقط ناظر به مواردی است که مصبّ سیره حجّیت است، به دلیل اینکه بحث فوق فعلاً در همین موارد است.

البته ایشان فرموده شرط حجّیت این است که ردعی از شارع واصل نشده باشد؛ زیرا با ردع شارع معلوم می‌شود که در این مورد متّحد المسلک با عقلاء نیست[۱].

در ابتدای امر به نظر می‌رسد این بیان فقط یک ادّعا بوده و استدلالی ندارد. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد این بیان مصادره به مطلوب بوده و تکرار دعوی است؛ امّا توضیح کلام ایشان پس از بیان و بررسی اشکال شهید صدر به ایشان خواهد آمد.

ج۱۴ ۹۶/۰۷/۱۷

اشکال اول: عدم اتّحاد مسلک شارع «بما هو عاقلٌ» با عقلاء در برخی موارد

شهید صدر فرموده ممکن است حجج عقلائی نزد شارع «بما هو عاقلٌ» معتبر نباشد به یکی از دو سبب: اول اینکه گاهی عقلاء تحت تأثیر رغبات و امیال انسانی قرار گرفته و بر اساس آن یک رویه بین آنها به وجود می‌آید، در این صورت شارع متّحد المسلک با آنها نخواهد بود. به عنوان مثال عقلاء به سبب تنبلی به خبر ثقه اکتفاء کرده و تحقیق نمی‌کنند، در این صورت ممکن است شارع «بما هو عاقلٌ» به دلیل مفسده موجوده در خبر واحد، آن را حجّت نداد؛ و سبب دوم اینکه عقلاء محدودیت‌هایی در ادراکات خود دارند امّا شارع محدودیتی نداشته و درک اتمّ دارد. پس شارع متوجّه مفسده‌ای در خبر واحد شده که عقلاء به آن نرسیده‌اند، لذا شارع متّحد المسلک با آنها نخواهد بود[۲].

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست؛ توضیح اینکه در نزد حکماء قوّه عاقله مصون و معصوم از خطاست و فقط وقتی تحت سیطره قوّه دیگر مانند غضبیه و شهویه و واهمه قرار گیرد، به خطا می‌افتد. سیره عقلاء سیره‌ای است که منشأ آن فقط درک عقلی است، و اگر منشأ دیگری مانند عواطف و امیال وجود داشته باشد، «سیره عرفیه» می‌شود. ایشان گمان کرده سیره عقلاء همان سیره عرف عامّ است، درحالیکه این دو متفاوت هستند. به عبارت دیگر هرچند ممکن است قوّه عاقله تحت رغبات واقع می‌شود، امّا سیره حاصل از آن سیره عقلاء نیست،

---

۱. نهایة الدرایة، ج۳، ص۲۴۹:«و مبنی شیخنا الأستاد (قدس سره) فی الاکتفاء بنفس عدم ثبوت الردع هو أن الشارع أحد العقلاء بل رئیسهم، فهو بما هو عاقل متحد المسلک مع العقلاء فهذا مقتض لاتحاد المسلک، و ردعه الفعلی کاشف عن اختلافه فی المسلک، و أنه بما هو شارع له مسلک آخر. و من الواضح أن ردعه الواقعی لا یکون کاشفا عن اختلاف المسلک لیختل به الکاشف الطبعی عن اتحاد مسلکه مع العقلاء من حیث إنه منهم، فعدم وصول الردع کاف فی الحکم باتحاد المسلک، لعدم المانع عن الحکم بالاتحاد، و هذا هو الصحیح».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۴۵:«و فیه: أولا انَّ إحراز موافقة الشارع للعقلاء بما هو عاقل لمجرّد کونه أحد العقلاء غیر صحیح إذِ یحتمل مخالفته لهم بما هو عاقل أیضا لأحد سببین، امّا لکون السیرة العقلائیة غیر عقلیة بحتة بل متأثّرة بالعوامل غیر العقلیة من العواطف و المشاعر الموجودة لدی العقلاء و المؤثرة فی قراراتهم کثیراً و امّا لکون مرتبة عقله أتمّ و أکمل من مراتب عقولهم المستلزم لاتخاذه موقفاً أفضل أو أشمل من موقفهم نتیجة ذلک».

بلکه سیره عرفیه عامّه است. بنابراین سبب اول که ایشان برای تفاوت سیره عقلاء با رویه شارع «بما هو عاقلٌ» بیان نمود، تمام نیست؛ سبب دو نیز تمام نیست زیرا عقلاء به دنبال بهترین طرق ممکنه هستند که بتواند حجّت باشد. اگر حجج عقلائیه موجوده افضل حجج نباشد، خطای در قوّه عاقله است. به عبارت دیگر اگر حجج موجوده افضل حجج نباشد، یا عقلاء به دنبال افضل حجج نبوده‌اند که وجهی ندارد عقلاء «بما هم عقلاء» دنبال افضل نباشند (اگر به دنبال افضل نباشند، عاقل نیستند)؛ و یا باید گفته شود خطا کرده‌اند که فرض این است که قوّه عاقله دچار خطا نمی‌شود[1].

البته ممکن است خبر واحد دچار اشتباه شود، امّا افضل حجج موجوده است؛ زیرا عقلاء به دنبال افضل و احسن ما یمکن وجوده هستند نه اینکه به دنبال احسن «ما یتصوّر» باشند؛ نظیر اینکه فلاسفه معتقدند نظام عالم بهترین نظام ممکن است، و بهتر از این محال است. مراد بهترین نظامی است که امکان وجود دارد، نه بهترین نظامی که امکان تصوّر دارد (زیرا ممکن است عالمی تصوّر شود که شرور و بیماری را نداشته امّا کمالات حاصل از آنها را داشته باشد. چنین عالمی قابل تصوّر هست امّا به دلیل تزاحم در عالم ماده امکان وجود ندارد).

در نتیجه اشکال اول شهید صدر وارد نبوده و اگر سیره عقلاء شکل گرفت شارع «بما هو عاقلٌ» نیز آن را معتبر خواهد دانست.

اشکال دوم: عدم ملازمه بین اتّحاد مسلک شارع «بما هو عاقلٌ» و شارع «بما هو شارعٌ»

شهید صدر اشکال دومی نیز دارند که تنجیز و تعذیر عقلی فقط در دائره اعمال مولویت مولی «بما هو شارعٌ» است. اگر شارع «بما هو عاقلٌ» رویه‌ای داشته باشد، تنجیز و تعذیر عقلی ندارد؛ زیرا تنجیز و تعذیر عقلی در جایی است که مولی از موقف مولویت خود استفاده نماید. در نتیجه اگر شارع «بما هو عاقلٌ» متّحد المسلک با عقلاء باشد، برای حجّیت آن حجّت عقلائی کافی نیست[2].

---

۲. مقرّر: توضیح اینکه شارع نیز با توجه به شرائط ممکن برای عقلاء این راه را برای آنها بهترین راه می‌داند هرچند عقل شارع اتمّ بوده و راه بهتری برای کسانی که درک والایی دارند معرفی کند. یعنی شارع نیز برای این افرادی که درک والایی برای تشخیص مفاسد ندارند، این راه را معتبر می‌داند.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۴۵:«و ثانیاً لو سلّمنا إحراز الاتحاد بینه و بین العقلاء فی المسلک العقلائی فتارة یفرض انَّ هذا الاتحاد یوجب القطع بأنَّه بما هو شارع أیضا لا یخالفهم فهذا معناه عدم إمکان صدور الردع منه و انتفاء احتماله و هو خلف المفروض، و أخری یفرض انَّ احتمال اختلاف موقفه بما هو شارع و مولی عن موقفه العقلائی موجود فمن الواضح حینئذ انَّ مجرد إحراز موقفه بما هو عاقل لا أثر له فی التنجیز و التعذیر عقلًا إذ لا موضوعیة لمواقفه غیر المولویّة فی هذا المجال و إنْ أُرید جعل ذلک کاشفاً ظنیّاً عن موقفه بما هو شارع فهذا الظنّ لا دلیل علی حجیّته ما لم یرجع إلی باب الظهور الحال فی الإمضاء و القبول علی أساس النکات التی تقدّم شرحها».

به نظر می‌رسد این اشکال هم با توجه به مبنای مرحوم اصفهانی وارد نیست. توضیح اینکه مرحوم محقّق اصفهانی منکر حُسن و قبح عقلی بوده و فقط حُسن و قبح عقلائی را قبول دارد. پس مرحوم اصفهانی می‌تواند این اشکال را دفع نماید به این صورت که اگر عبدی بر رویه عقلاء در برابر مولی عمل نماید، و ردعی نسبت به آن حجّت از طرف مولی به عبد واصل نشود، نزد عقلاء مستحقّ عقوبت نیست. پس اگر عبد به سبب عمل به رویه عقلائی با تکلیف مولی مخالفت نماید، عقلاءً مستحقّ عقوبت نیست (هرچند مخالفت با تکلیف مولی عقلاً قبیح است، امّا ایشان حُسن و قبح عقلی را منکر بوده، و عقلاء نیز در این مورد به سبب وجود حجّت عقلائی عقاب را قبیح می‌دانند). بله اگر مولی از آن حجّت عقلائی ردع نموده و واصل به عبد شده باشد، در این صورت عقاب وی عقلاءً قبیح خواهد بود. ظاهر کلام محقّق اصفهانی همین است، البته فرض این است که عبد نیز مقصّر نبوده و فحص در شبهات حکمیه انجام داده و ردعی نیافته است.

در نتیجه اگر مرحوم اصفهانی ادّعا نماید عقلاء در این موارد اعتبار عقوبت ندارند، اشکال شهید صدر موضوع نخواهد داشت.

ج۱۵ ۹۶/۰۷/۱۸

اشکال سوم: عدم فردیت عاقل برای عنوان «عقلاء»

همانطور که گذشت دو اشکال شهید صدر بر وجه پنجم (بیان محقّق اصفهانی) وارد نبوده و پاسخ آنها داده شد. امّا به نظر می‌رسد وجه پنجم برای احراز امضاء نیز صحیح نیست و سه اشکال بر آن وارد است. اشکال اول اینکه همانطور که در مباحث قبل مطرح شد شارع فردی از افراد عقلاء نیست، زیرا هیچ انسان یا عاقلی نسبت به عنوان «عقلاء» فرد نیست بلکه انسان‌ها عضو مجموعه عقلاء هستند، و شارع مقدّس خارج از مجموعه است؛ زیرا عقلاء مجموعه از افراد دارای قوّه عاقله هستند که زندگی اجتماعی را تجربه نموده‌اند. عنوان «عقلاء» نظیر عنوان «ناس» است که زید فردِ انسان هست، امّا فردِ ناس نیست بلکه در مجموعه ناس عضویت دارد (لذا «زیدٌ انسانٌ» صحیح بوده امّا «زید ناسٌ» صحیح نیست).

توضیح بیشتر اینکه انسان‌ها یک زندگی اجتماعی دارند که در اثر آن اموری پدیدار می‌شود که هیچ فردی در آن تصمیم‌گیری نکرده است. به عنوان مثال زبان نزد زبان‌شناسان یک پدیده اجتماعی است که حاصل زندگی اجتماعی چند هزار ساله انسان‌هاست، بدون اینکه اشخاصی آن را وضع کرده باشند (چه به لحاظ دستوری و چه به لحاظ معانی). به هر حال در طول زندگی اجتماعی برخی امور اعتباری نیز پدید آمده‌اند که یکی از آن مفاهیم اعتباری در نظریه امروز «حُسن و قبح» است (حتی مصادیق حُسن و قبح نیز از پدیده‌های اجتماعی بوده و حاصل زندگی اجتماعی است). به عنوان مثال اگر مولی تکلیفی به عبدش نمود و عبد با وجود خبر ثقه مخالفت کرد، نزد

عقلاء عقوبت وی قبیح نیست. در این مورد یک مفهوم انتزاعی به نام «حجّیت» نیز متولد شد. هرچند حجّیت امری واقعی است امّا از حُسن و قبح یک عقوبت انتزاع می‌شود که قبح نیز از امور اعتباری است.

در نتیجه خداوند منّان از افراد مجموعه عقلاء نیست؛ نظیر اینکه خداوند منّان سمیع و بصیر است امّا قوّه سامعه و باصره ندارد، بلکه آگاه به مسموعات و مبصرات است. لذا خداوند منّان عاقل است امّا قوّه عاقله ندارد، بلکه آگاه به معقولات است. یعنی قوّه عاقله و زندگی اجتماعی نداشته لذا داخل در مجموعه عقلاء نیست[1].

تذکر این نکته لازم است که گاهی گفته می‌شود امور اعتباری عقلائی حاصل خرد جمعی انسان‌هاست، و گاهی گفته می‌شود علوم حاصل خرد جمعی است. اصطلاح «خرد جمعی» مشترک لفظی بوده و به دو معنی متفاوت به کار رفته است. توضیح اینکه پدید آمدن علوم توسط خرد جمعی به این معنی است که حاصل خرد یک فرد نیست بلکه هر فرد یک قدم در علم به جلو حرکت نموده، و فرد دیگر قدم دیگری به جلوتر رفته، لذا علوم به این نقطه رسیده است. به عنوان مثال اگر مرحوم آخوند به هزار سال قبل برگردد هرگز این افکار اصولی را نخواهد داشت، و اگر شیخ طوسی به هزار سال بعد رود، افکار بالاتری خواهد داشت. مفاهیم نقش ابزار را بازی می‌کند؛ امّا خرد جمعی در سیره عقلاء به این معنی نیست، بلکه به معنای امر غیر اختیاری بوده که در اثر زندگی اجتماعی حاصل می‌شود.

بنابراین شارع زندگی اجتماعی نداشته و عضوی از مجموعه عقلاء نیست.

اشکال چهارم: عدم سیره بین عقلاء در دائره احکام شرعیه

اشکال دوم (علاوه بر دو اشکال شهید صدر) بر کلام مرحوم اصفهانی این است که عقلاء در دائره احکام شرعیه سیره و رویه‌ای ندارند. یعنی حتی اگر فرض شود خداوند متعال داخل در مجموعه عقلاء است، امّا اصلاً سیره‌ای بین عقلاء در دائره احکام شرعی نیست تا شارع «بما هو عاقلٌ» آن را معتبر بداند؛ زیرا عقلاء فقط ناظر به احکامی هستند که در نظام اجتماعی تأثیر دارد، و خودِ شارع «بما هو عاقلٌ» نیز در دائره احکام شرعی نظری نخواهد داشت.

بنابراین اگر فرض شود شارع از افراد عقلاء و یا عضو مجموعه عقلاست (به عنوان مثال نبی اکرم صلّی الله علیه و آله واقعاً عضو مجموعه عقلاست، و خداوند متعال نیز تسلّماً عضو مجموعه است)، امّا «بما هو شارع» نسبت به حجّیت حجّت عقلائی در دائره تکالیف شرعیه موقفی ندارد. هرگاه عقلاء موقفی نداشته باشند، نوبت به امضاء شارع نخواهد رسید.

---

۱. پس حجج عقلائیه نیز مانند زبان، حاصل زندگی اجتماعی انسان است. حتی گفته شده قوّه عاقله نیز حاصل زندگی اجتماعی انسان بوده و مانند قوّه سامعه و باصره نیست. این زندگی اجتماعی موجب پدید آمدن حُسن و قبح شده و سپس حقوق و ملکیت به وجود آمده و سپس حجّیت و منجّزیت و معذّریت پدید آمده است.

ج۱۶ ۹۶/۰۷/۱۹

اشکال پنجم: عدم دلیل بر اتّحاد مسلک شارع «بما هو شارعٌ» با عقلاء

علاوه بر دو اشکال شهید صدر، اشکال سومی نیز بر بیان مرحوم اصفهانی وارد است. ایشان فرموده شارع «بما هو عاقلٌ» قطعاً متّحد المسلک با عقلاست، امّا این احتمال وجود دارد که «بما هو شارعٌ» متّحد المسلک با عقلاء نباشد؛ سپس فرموده این احتمال قابل اعتنا نیست و توضیح چندانی ارائه نفرموده است. اشکال این است که تنها وجوهی که ممکن است برای این ادّعا مطرح شود، این چهار وجه هستند که هیچیک تمام نیستند:

الف. اطمینان: اطمینان به اتّحاد مسلک شارع «بما هو شارعٌ» با عقلاء نمی‌تواند کافی باشد؛ زیرا اطمینان نیز از حجج عقلائیه بوده و داخل در محلّ نزاع است. پس باید اعتبار شرعی آن احراز شده و سپس به آن استدلال شود، در حالیکه بحث در اعتبار حججی مانند اطمینان است.

ب. ظنّ: ظنّ به اتّحاد مسلک نیز کافی نیست؛ زیرا اولاً این ظنّ اعتباری ندارد، و ثانیاً اگر هم معتبر باشد از حجج عقلائیه بوده و مانند اطمینان داخل در محلّ نزاع است.

ج. استصحاب: استصحاب عدم ردع از سیره عقلاء نیز کافی نیست؛ زیرا هرچند استصحاب دلیلی شرعی است (نه حجّت عقلائی)، امّا دلیل اعتبار آن یک حجّت عقلائی یعنی خبر واحد است؛ پس تا اعتبار حجج عقلائی ثابت نشود، نمی‌توان اعتبار استصحاب را ثابت کرد.

د. برائت: برائت نیز می‌تواند عقلی و یا عقلائی و یا شرعی باشد. ایشان منکر برائت عقلیه بوده و تنها برائت عقلائیه و شرعیه را قبول دارد؛ برائت عقلائیه نیز اولاً احتیاج به امضاء داشته و داخل در محلّ نزاع است، و ثانیاً در نظر مختار علاوه بر برائت عقلیه، برائت عقلائیه نیز مورد قبول نبوده و تنها برائت شرعیه مورد قبول است؛ برائت شرعیه نیز هرچند حجّت شرعی است (نه حجّت عقلائی) امّا اثبات آن به حجّت عقلائی یعنی خبر واحد است (دو مسلک برای اعتبار برائت شرعیه در شبهات حکمیه وجود دارد: اول اطمینان، و دوم خبر واحد، که هر دو از حجج عقلائیه بوده و داخل در محلّ نزاع هستند).

وجه ششم: استحاله نقض غرض

پنج وجه برای اعتبار سیره عقلاء در دائره احکام شرعیه و احراز امضای شارع بررسی شد، که این پنج وجه موجب اعتبار مطلق حجج عقلائیه (نه خصوص حجج موجوده در زمان معصومین علیهم السلام) بود؛ سه وجه دیگر نیز بیان شده که فقط موجب اعتبار حجج موجوده است. این وجوه نیز بسیار مهمّ هستند؛ زیرا اماراتی

که مورد قبول نوع فقهاء واقع شده، سه اماره «قول اهل لغت» و «ظهور» و «خبر واحد» هستند. مهمّترین این امارات خبر واحد است؛ زیرا قول اهل لغت اختلافی بوده و سعه چندانی ندارد بلکه تنها در پاره‌ای از احکام شرعی نیاز به آن وجود دارد؛ حجّیت ظهور نیز مفروغ‌عنه است؛ بنابراین خبر واحد بسیار مهمّ است که حجّیت آن موجب قول به «انفتاح باب علم و علمیّ» و عدم حجّیت آن موجب قول به «انسداد» است. خبر واحد که مهمّترین حجّت عقلائی مورد نیاز در فقه است، از حجج موجوده در زمان معصومین علیهم السلام است. پس این سه وجه که اعتبار حجج موجوده از جمله خبر واحد را ثابت می‌کنند، نیز مهمّ هستند.

اولین وجه از وجوه سه‌گانه (علاوه بر پنج وجه گذشته) این است که اگر حجّتی عقلائی در زمان معصوم علیه السلام بوده و شارع از آن ردعی نکند، کشف می‌شود این حجّت قطعاً نزد شارع نیز معتبر است، پس قطع به امضاء آن پیدا می‌شود. این کشف قطعی به مقدمه «استحاله نقض غرض» است. توضیح اینکه فرض شود خبر واحد دلالت بر عدم تکلیف مثلاً دلالت بر عدم وجوب نماز جمعه دارد، در حالیکه نماز جمعه در واقع واجب است. در این صورت غرض شارع در این است که زید که خبر واحد به وی واصل شده نیز نماز جمعه بخواند. در این فرض اگر خبر واحد نزد شارع معذّر نباشد و سکوت نماید، غرض وی نقض خواهد شد؛ زیرا شارع می‌داند زید با رویه عرفی که دارد، در این مورد نیز به خبر واحد عمل کرده و نماز جمعه نمی‌خواند. از آنجا که نقض غرض محال است، پس کشف می‌شود شارع اعتبار این اماره را امضاء نموده است.

به نظر می‌رسد این استدلال تمام نیست؛ زیرا این احتمال وجود دارد که سکوت شارع در حالیکه خبر واحد را معتبر نمی‌داند، کشف از تضیّق سعه غرض وی نماید. یعنی شارع می‌داند برخی بر اساس خبر واحد نماز جمعه نمی‌خوانند امّا اشکالی ایجاد نمی‌شود زیرا غرض وی فقط در مورد کسانی است که معذّر برای آنها اقامه نشده است[1]. در این صورت نیز سکوت موجب نقض غرض شارع نخواهد بود. این مطلب با توجّه به این نکته است که تعیین سعه غرض شارع به دست ما نیست، لذا ممکن است با از سکوت شارع کشف شود که غرض وی مضیّق است.

وجه هفتم: ظهورِ سکوتِ معصوم علیه السلام

دومین وجه از وجوهی که اعتبار حجج موجوده در زمان معصومین علیهم السلام را ثابت می‌کند، این است که اگر حجّتی عقلائی در عصر معصوم علیه السلام بوده و وی در دائره احکام شرعی از آن حجّت ردعی ننماید،

۱. مقرّر: یعنی سکوت شارع کشف از یکی از دو احتمال دارد: اول اینکه غرض وی موسّع بوده و با سکوت، عمل به خبر واحد را امضاء نموده است؛ دوم اینکه غرض وی مضیّق بوده و کسی که معذّر دارد را شامل نمی‌شود؛ در نتیجه از سکوت نمی‌شود کشف کرد که قطعاً این اماره را امضاء نموده است.

این سکوت معصوم علیه السلام ظهور در امضاء دارد (در تمام موالی عرفیه نیز از سکوت مولی، امضاء احراز می‌شود). این وجه بهترین وجه برای اعتبار حجج عقلائی موجوده است؛ زیرا ظهور از حجج قطعیه عقلائیه است. به عبارت دیگر این وجه برای اثبات اعتبار تمام حجج عقلائیه جریان دارد، و فقط در حجّیت ظهور جاری نیست که حجّیت آن نیز قطعی است (یعنی هرچند ظهور نیز از حجج عقلائی است، امّا امضاء آن قطعی بوده و قطع وجود دارد که در دائره احکام شرعی نیز مورد قبول است).

وجه هشتم: عمل معصوم علیه السلام به حجج عقلائیه

آخرین وجه که اعتبار حجج عقلائیه موجوده را ثابت می‌کند، این است که عمل به حجج عقلائیه محلّ ابتلاء خودِ معصومین علیهم السلام نیز بوده و قطع وجود دارد که مثلاً معصوم علیه السلام نیز از خبر واحد استفاده کرده (یعنی برای ایصال تکالیف از خبر واحد استفاده نموده)، و قطع وجود دارد که معصوم علیه السلام نیز به سوق و ید مسلم و سائر حجج عقلائی عمل کرده است؛ زیرا اگر خلاف آن بود، قطعاً نقل شده و واصل می‌شد که معصومین علیهم السلام به سوق و ید مسلم یا حجج عقلائی دیگر عمل نمی‌کردند. به هر حال معصوم علیه السلام نیز تمام امور را خود به تنهایی انجام نداده به اهل خبره مراجعه داشته مثلاً اگر لباسی نیاز داشته خودش خیاطی نکرده و یا اگر خیاطی بگوید برای این لباس دو متر پارچه لازم است، معصوم علیه السلام به علم خود عمل نکرده، بلکه همان مقدار پارچه تهیه می‌کرده است.

این وجه نیز معقول است، و اشکالی ندارد.

جمع‌بندی: اعتبار مطلق حجج عقلائیه

با توجّه به مباحث فوق، در مورد احراز اعتبار مطلق حجج عقلائی (اعمّ از موجوده و غیرموجوده در زمان معصومین علیهم السلام)، تنها وجه چهارم صحیح بود که منهج شارع اعتماد بر دستگاه عقلائی بوده و دستگاه جدیدی در مقابل آن معرفی نکرده است؛ ممکن است اشکال شود که در این وجه نیز اطمینان به اعتبار تمام حجج عقلائی پیدا شد، که اطمینان نیز از حجج عقلائی است؛ پاسخ این است که در نظر مختار نیازی نیست تمام حجج به یک حجّت ذاتی برگردد (همانطور که مشهور تمام حجج را به حجّیت قطع که ذاتی برگردانده‌اند)، بلکه در نظر مختار انسان‌ها طوری آفریده شده‌اند که بر اساس قطع و اطمینان عمل می‌کنند. همین مقدار کافی است که هرچند اطمینان حجّت نباشد، امّا بر اساس آن عمل شود.

علاوه بر اینکه وجه هفتم و هشتم نیز برای اعتبار حجج موجوده در زمان معصومین علیهم السلام کافی بوده که حجّیت خبر واحد را نیز دربرمی‌گیرد.

در نتیجه در نظر مختار هر حجّت عقلائی در دائره احکام شرعی (چه در شبهات حکمیه و چه موضوعیه) قابل اعتماد است. به عنوان مثال اگر عقلاء بر قبله‌نما اعتماد نمایند، نماز خواندن به سمتی که قبله‌نما نشان می‌دهد کافی بوده و صحیح است؛ زیرا این رویه عقلائی مورد امضاء شارع نیز می‌باشد.

ج۱۷ ۹۶/۰۷/۲۲

بررسی ردع شارع از حجج عقلائیه

همانطور که گذشت در مواردی که مصبّ سیره عقلاء حجّیت است مانند حجّیت خبر واحد و ظهور و مانند آنها یعنی در حجج عقلائیه، نیاز به امضاء شارع وجود دارد. شارع مقدّس در نظر مختار حجج عقلائیه را پذیرفته، یعنی حجج عقلائیه در دائره تکالیف شرعیه نیز معتبرند حتی حججی که در زمان معصومین علیهم السلام موجود نبوده‌اند. بنابراین اگر حجج عقلائیه به وجود تکلیفی تعلّق گیرند، موجب تنجیز آن شده؛ و اگر به عدم تکلیفی تعلّق گیرند، موجب تعذیر آن تکلیف خواهند بود.

اشکالی اساسی مطرح شده که شارع از تمام حجج عقلائیه ردع نموده، پس حجج عقلائیه نزد شارع معتبر نیستند مگر دلیل خاصّی دلالت بر اعتبار آنها نزد شارع نماید. به عبارت دیگر یک ردع عامّ از تمام حجج عقلائیه وجود دارد. رادع عبارت از آیات عدیده دالّه بر نهی از عمل به ظنّ و غیرعلم است. تمام حجج عقلائیه نیز ظنّیه می‌باشند. به عنوان مثال در فقه گفته شده حجّیت خبر ثقه در جایی است که علم به تکلیف یا عدم تکلیف نباشد؛ پس اگر خبر ثقه دالّ بر وجوب نماز جمعه بوده و زید نیز از این خبر، علم به وجوب آن پیدا کند، در این صورت خبر ثقه حجّت نبوده، بلکه علم زید حجّت است (یعنی خبر ثقه بقاءً از حجّیت ساقط می‌شود). لذا تمام حجج عقلائیه، ظنّیه هستند و آیات دالّه بر نهی از عمل به ظنّ شامل آنهاست. چهار آیه شریفه از این آیات ذکر می‌شوند:

الف. آیه اول «وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»[1] بوده که کنایه از این است که به ظنّ اعتماد نشده و به آن عمل نشود.

۱. سورة النجم، الآیة۲۸؛ البته این تعبیر در سوره یونس، آیه ۳۶ نیز آمده امّا آدرس اول مناسب‌تر با بحث فعلی است زیرا ظاهراً مرتبط به مباحث اعتقادی نیست.

ب. دومین آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لاَ تَجَسَّسُوا وَ لاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ»[1] بوده که دلالت دارد از خبر ثقه که مفید ظنّ است باید دوری شود و ظنّ انسان را به گناه وامی‌دارد.

ج. آیه سوم «هَا أَنْتُمْ هؤُلاَءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»[2] است دلالت دارد بر اینکه نباید استدلال و احتجاج شود به چیزی که علم به آن وجود ندارد. علم در معنای عرفی جامع بین قطع و اطمینان است، بنابراین خبر واحد نیز علم محسوب نمی‌شود.

د. چهارمین آیه نیز «وَ لاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً»[3] است که نهی می‌کند از پیروی از آنچه علم به آن نیست. ظهور و خبر واحد و همه حجج عقلائی نیز علم نیستند.

مقتضای این اطلاقات و عمومات (بنابر اینکه نکره در سیاق نفی و نهی مفید عموم باشد) این است که به هیچ حجّتی از حجج عقلائیه نمی‌توان عمل نمود. به عبارت دیگر حجج عقلائیه نزد شارع معتبر (معذّر یا منجّز) نیستند، مگر دلیل معتبر بر حجّیت آن اقامه شود.

اگر گفته شود در این استدلال نیز به ظهور آیات شریفه استدلال شده، در حالیکه ظهور نیز از حجج عقلائیه بوده و حجّیت آن محلّ کلام است؛ پاسخ داده می‌شود حجّیت ظهور قطعی است. لذا این آیه از عمل به خبر واحد و برخی حجج عقلائیه دیگر نهی کرده است.

پاسخ از ردع حجج عقلائیه توسط آیات ناهیه از ظنّ

وجوهی برای دفع این اشکال از سوی علماء مطرح شده و ادّعا شده که این آیات موجب ردع از حجّیت حجج عقلائیه نیستند، که هریک مستقلاً بررسی می‌شود:

وجه اول: استلزام دور

مرحوم آخوند فرموده رادعیت آیات فوق از عمل به حجج عقلائیه، محال است؛ زیرا مستلزم دور می‌باشد. دور نیز محال بوده و هر امری که مستلزم امر محال (مانند دور) باشد، نیز محال است.

توضیح در ضمن مثال «خبر ثقه» داده می‌شود. خبر ثقه در دائره تکالیف عقلائیه معذّر و منجّز بوده و حجّتی ظنّی است. شمول آیات ناهیه نسبت به خبر ثقه و رادعیت آنها متوقّف بر این است که سیره مخصّص این آیات

۲. سورة الحجرات، الآیة۱۲.

۳. سورة آل عمران، الآیة۶۶.

۴. سورة الاسراء، الآیة۳۶.

نباشد (اگر سیره موجب تخصیص آیات شود نتیجه این می‌شود که آیات دلالت بر نهی از هر ظنّی غیر حجج عقلائیه مانند خبر واحد دارند؛ پس ردعی از سیره نخواهد بود). از سوی دیگر عدم تخصیص آیات ناهیه نیز متوقّف بر رادعیت آیات از سیره است. بنابراین رادعیت آیات ناهیه موقوف بر عدم تخصیص آنها و عدم تخصیص آیات ناهیه نیز موقوف بر رادعیت آنهاست[۱].

مناقشه اول: عدم توقّف رادعیت بر نفسِ عدم تخصیص

از این استدلال مرحوم آخوند پاسخ‌هایی داده شده که فقط به جواب محقّق خوئی اکتفاء می‌شود که توسط شهید صدر تکمیل شده است. محقّق خوئی فرموده طرف اول دور (توقّف رادعیت بر عدم تخصیص) صحیح نیست؛ زیرا هرچند نفسِ عدم تخصیص موقوف بر رادعیت آیات است، امّا رادعیت آیات موقوف بر نفسِ عدم تخصیص نیست، بلکه رادعیت آیات موقوف بر عدم وصولِ تخصیص است. بنابراین رادعیت آیات مستلزم دور نیست و عدم وصول تخصیص موقوف بر رادعیت نیست بلکه نفسِ عدم تخصیص موقوف بر رداعیت است.

در نتیجه اشتباه بین ثبوت و اثبات شده زیرا رادعیت موقوف بر عدم وصول تخصیص است که عدم وصول ربطی به رادعیت ندارد[۲].

شهید صدر نیز بعد از شقوقی که ذکر فرموده، همین وجه را پذیرفته است[۳].

---

۱. کفایة الاصول، ص۳۰۳:«لا یکاد یکون الردع بها إلا علی وجه دائر و ذلک لأن الردع بها یتوقف علی عدم تخصیص عمومها أو تقیید إطلاقها بالسیرة علی اعتبار خبر الثقة و هو یتوقف علی الردع عنها بها و إلا لکانت مخصصة أو مقیدة لها کما لا یخفی».

۲. مصباح الاصول، ج۱، ص۲۳۱:«و ثانیاً أنّ التحقیق عکس ما ذکره (قدس سره) لأنّ تخصیص العمومات بالسیرة متوقف علی حجّیتها المتوقفة علی الامضاء، فلا یکفی فی التخصیص عدم ثبوت الردع علی ما أفاده (قدس سره) بل لا بدّ من ثبوت عدم الردع فیکون التخصیص دوریاً، بخلاف الردع، فانّه غیر متوقف علی ثبوت عدم التخصیص، بل یکفیه عدم ثبوت التخصیص، إذ العمومات حجّة ببناء العقلاء ما لم یثبت خلافها، وعلیه فالمتعین هو الالتزام بکون الآیات رادعة عن السیرة، لا أنّ السیرة مخصصة للآیات».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۹۹:«و امّا مدرسة صاحب الکفایة فقد تطورت فی مقام التخلّص عن رادعیة الآیات فی دعوی غریبة، هی استحالة الرادعیة لأنَّها دوریة. إذ رادعیة المطلقات عن السیرة فرع عدم تخصیص السیرة لها و إلّا لم یکن إطلاقها حجة لیکون رادعاً عن السیرة و عدم مخصصیة السیرة فرع الرادعیة فتوقفت الرادعیة علی نفسها. ثم اصطدم صاحب الکفایة بدور آخر فی جانب المخصصیة انسیاقاً مع نفس المنهج فی التفکیر، لأنَّ مخصصیة السیرة أیضا فرع عدم الرادعیة و إلّا لم تکن حجة و عدم الرادعیة فرع المخصصیة و إلّا کانت المطلقات حجة فتوقفت المخصصیة علی نفسها. و النتیجة الغریبة انَّ المخصصیة ممتنعة و عدمها أیضا ممتنع مع انَّ هذا بنفسه ممتنع لأنَّ ارتفاع النقیضین ممتنع و فیما یلی نتکلّم فی نقطتین: الأُولی فی تحقیق حال أصل هذه التوقفات المذکورة فی تقریب دوریة کلّ من مخصصیة السیرة و رادعیة الآیات. و لیعلم انَّ مثل هذه المغالطة التی أوقعتهم فی مثل هذا المأزق و الدوران المغلق انَّما ینشأ من خطأ تورط فیه بعض المحققین عند تطبیق‌مشکلة الدور علی بعض الموارد، حیث تصور انَّ الدور المستحیل انَّما هو وجود ما یتوقّف علی نفسه خارجاً و لهذا حاول إبطال وجوده و إثبات عدمه خارجاً لأنَّه لو وجد کان متوقّفاً علی نفسه و هو محال، مع انَّ المستحیل هو نفس توقّف الشیء علی نفسه و علّیته لنفسه سواءً وجد خارجاً أم لا

پاسخ: مساوقتِ وصول و تخصیص

به نظر می‌رسد این پاسخ صحیح نیست. به عنوان مقدمه این نکته بیان می‌شود که اشیاء موجود دو دسته هستند: گاهی ثبوت شیء غیر از اثبات آن است مانند «زید» که وجود و عدم زید ربطی به علم دیگران ندارد. پس ممکن است زید موجود یا معدوم باشد امّا علم به وجود یا عدم وی نباشد (یعنی امکان تخلّف علم از وجود و عدم واقعی ممکن است)؛ گاهی نیز ثبوت و اثبات شیء یکی است. یعنی عالم وجود و علم به آن یکی است مانند پاره‌ای از حالات نفسانی مثلاً «گرسنگی» و «درد». وجود گرسنگی (مراد از گرسنگی همان احساس گرسنگی است) عین علم به گرسنگی است. پس ممکن نیست گرسنگی باشد و احساس نشود، بلکه گرسنگی یعنی احساس گرسنگی.

با توجه به این مقدمه، تخصیص به حمل شائع نیز از قبیل قسم دوم است، یعنی مراد از تخصیص همان تخصیص بالفعل است که متقوّم به وصول است (نفسِ تخصیص همان وصول تخصیص است). پس اینگونه نیست که تخصیص وجود داشته امّا واصل نشود. به عبارت دیگر تخصیص همان عدم حجّیت ظهور سابق در بخشی از مدلول خودش می‌باشد که متقوّم به وجود مخصّص نیست بلکه متقوّم به وصول مخصّص است. لذا اگر مولی بگوید «اکرم کلّ عالمٍ» و بعد بگوید «لاتکرم زیداً» و این مخصّص واصل نشود، در این صورت حجّیت عامّ باقی بوده و تخصیص بر آن وارد نمی‌شود.

بنابراین ردع آیات ناهیه متوقّف بر «عدم تخصیص» نیست بلکه متوقّف بر «عدم وصول تخصیص» است، امّا تحقّق تخصیص (یعنی وصول آن) نیز موقوف بر رادعیت است. در نتیجه رادعیت مستلزم دور خواهد شد.

ج۱۸ ۹۶/۰۷/۲۳

مناقشه دوم: عدم استحاله در دور غیرعلّی

به نظر می‌رسد رادعیت آیات ناهیه از عمل به ظنّ، مستلزم دور است، امّا استحاله فقط در مورد دور علّی است. یعنی اگر هر یک از این دو شیء، مبداء وجود دیگری باشد، دور محال لازم می‌آید. هیچ دور غیرعلّی محال نیست. در نتیجه اشکالی ندارد رادعیت آیات متوقّف بر عدم تخصیص آنها توسط سیره باشد، و عدم تخصیص آیات نیز متوقّف بر رادعیت آیات باشد.

فلا بدَّ من إبطال التوقّف فی نفسه فنقول: امّا دوریة المخصصیة من جهة توقفها علی عدم الرادعیة المتوقف علی التخصیص، فالجواب علیها: انَّ مخصصیة السیرة تارة یدعی ... ».

دور از محالات ذاتی نیست بلکه استحاله آن به سبب بازگشت به تناقض است، که فقط دور علّی منتهی به تناقض می‌شود. مراد از علّیت نیز «مبدأ وجود» است (البته اختلافی بین فلاسفه در حقیقت علّیت وجود دارد).

وجه دوم: انصراف آیات به سبب مرکوزیت حجج عقلائیه در اذهان

اعتبار وحجّیت حجج عقلائیه مانند ظهور و خبر ثقه و قول ذوالید، در ذهن انسان‌ها بسیار مرکوز است. مرکوزیت شدید موجب انصراف آیات ناهیه از حجج عقلائیه می‌شود. پس نهی شارع، منصرف از حجج عقلائیه است. اگر انصراف قبول نشود، لااقلّ اطلاقی برای آیات ناهیه منعقد نمی‌شود تا شامل حجج عقلائیه و ردع از آنها شود. «انصراف» از افراد ظهور است، و «عدم انعقاد اطلاق» زیر مجموعه عدم ظهور و اجمال است، لذا قدر متیقّن فقط ظنون غیر حجج عقلائیه خواهد بود.

انصراف هم در عموم و هم در اطلاق وجود دارد، و تفاوتی ندارد که آیات ناهیه دارای اطلاق باشند یا عموم (زیرا عموم نیز از مصادیق ظهور بوده و نصّ نیست).

این وجه نیز مورد قبول است.

وجه سوم: قلع نشدنِ امر مرکوز و مترسّخ، توسط چند اطلاق

مرحوم شهید صدر فرموده اگر امری مترسّخ در اذهان باشد، برای رادعیت آن و قلع آن اترکاز یک بار گفتن کافی نیست، بلکه باید تأکید شود. برای اینکه ریشه سیره و ارتکاز از بین رود، مولی باید چند مرتبه به صورت مؤکّد بیان نماید. نظیر قیاس (قیاس در علم اصول همان تمثیل منطقی است) که بسیاری از انسان‌ها بر اساس تمثیل قضاوت کرده و حکم می‌کنند. لذا شارع نسبت به آن موضع اکیدی اتّخاذ نموده که قیاس ریشه دین را می‌زند. قیاس به مرتکزیت خبر ثقه و ظهور نیست، لذا در این موارد باید تأکید بیشتری باشد.

در نتیجه با یک یا چند دلیل و با اطلاق، نمی‌توان ارتکاز را از بین برد. پس اطلاق آیات نمی‌تواند موجب ردع از حجج عقلائیه شود[1].

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۴۰۸:«و رابعا لو قطعنا النّظر عن سیرة المتشرعة و بقینا و سیرة العقلاء مع ذلک نقول لا تصلح إطلاقات الآیات المذکورة للردع عنها لما أشرنا إلیه مراراً من أنَّه لا بدَّ من أنْ یکون البیان الرادع یردع عن نکتة السیرة صراحة فلا یکفی فیه مجرد إطلاق أو عموم بل لا یکفی بیان واحد أو بیانات بل لا بدَّ من مزید بیانات و تأکیدات و تصریحات لکی تقلع جذور السیرة و نکتتها عن أذهان المتشرعة کما وقع ذلک بالنسبة إلی العمل بالقیاس».

مناقشه: معلوم نبودنِ غرض شارع

به نظر می‌رسد این وجه نیز صحیح نیست؛ زیرا این مقدمه که «غرض شارع، از بین بردن و قلع سیره است» تمام نیست. بله اگر شارع بخواهد ریشه سیره را خشک نماید، تأکید و تکثیر بیان لازم است؛ امّا اگر بخواهد بیانی و حجّتی داشته باشد که خبر واحد نزد وی حجّت نیست، در این صورت نیازی به تأکید و تکثیر در بیان نیست؛ لذا ممکن است غرض شارع این نباشد که سیره را از بین ببرد، بلکه غرض وی فقط اعلام عدم حجّیت خبر واحد در دائره احکام شرعیه باشد (تا این غرض با همین بیان آیات، تأمین شود). غرض شارع به دست ما نیست تا تعیین کنیم چه غرضی دارد، لذا این که غرض شارع از بین بردن این سیره باشد، معلوم نیست.

این بیان صحیح نیست مگر مراد شهید صدر این باشد که با توجّه به ترسّخ سیره و ارتکاز قوّی، این مقدار از کلام برای «بیان ردع» و «نهی از اتّباع» کافی نیست. به عبارت دیگر این مقدار «ردع» محسوب نمی‌شود؛ در این صورت نیز کلام ایشان بازگشت به وجه قبل داشته و وجه جدیدی نخواهد بود.

وجه چهارم: ظنّ به معنای اعتقاد غیر مستند

برخی از متأخّرین فرموده‌اند در استدلال به این آیات مغالطه شده؛ زیرا علم و ظنّ در آیات شریفه، حمل بر معنای اصطلاحی شده است (معنای اصطلاحی «علم» اعتقاد جزمی، و معنای اصطلاحی «ظنّ» اعتقاد راجح غیر جزمی است). در حالیکه معنای عرفی «ظنّ» عبارت است از اعتقاد غیر مستند به حجّت هرچند جزمی باشد؛ و معنای عرفی «علم» عبارت است از اعتقاد مستند به حجّت هرچند اعتقاد راجح غیرجزمی باشد.

اگر ظنّ و علم در آیات شریفه، حمل بر معنای عرفی شود، رادعیتی از حجج عقلائیه وجود نخواهد داشت؛ زیرا اعتقاد مستند به خبر واحد، اعتقادی مستند به حجّت عقلائیه بوده و «علم» محسوب می‌شود هرچند غیرجزمی باشد (لذا فقط ظنونی مانند اعتقاد راجح به نجاست این اناء که حاصل از استخاره است، تحت نهی آیات شریفه باقی خواهد ماند).

مناقشه: عدم ثبوت معنای مذکور برای ظنّ و علم

اشکال این وجه این است که معنای عرفی مذکور برای ظنّ و علم، ثابت نیست. به نظر می‌رسد علم همان اعتقاد جزمی یا اطمینانی مطابق واقع بوده، و ظنّ نیز اعتقاد راجح است (ظاهراً در معنای عرفی آنها مستند، اخذ نشده است). البته جزم به عدم معنای مذکور وجود ندارد بلکه اعتقاد راجح وجود دارد که معنای عرفی چیز دیگری است.

هرچند ممکن است «علم» در مواردی به معنای «ظنّ مستند» باشد (مانند اینکه ثقه خبر از نجاست اناء دهد، که علم از آن حاصل نشود؛ در این صورت ممکن است گفته شود علم به نجاست این اناء وجود دارد. ممکن است این استعمال مجازی رائج باشد)؛ امّا ظنّ در هیچ استعمالی به معنای اعتقاد مستند به حجّت نیست.

وجه پنجم: ارتباط آیات با اعتقادات

ادّعا شده آیات ناهیه از عمل به ظنون، مرتبط با اصول دین و اعتقادات است، لذا ربطی به محلّ بحث که تکالیف و فروع است ندارد. بنابراین آیات شریفه از خبر واحد در فروع، ردعی ندارد.

مناقشه: ظهور برخی آیات در فروع

به نظر می‌رسد این وجه صحیح نیست؛ زیرا برخی آیات مختصّ به مباحث اعتقادی نبوده و اطلاق دارد، به عنوان مثال آیه شریفه «انّ الظنَّ لایغنی عن الحقّ شیئاً» به عنوان یک کبرای کلّی مطرح شده (نه اینکه خصوص مورد را بیان نماید) لذا اطلاق دارد.

درنتیجه این آیات نمی‌توانند رادع باشند؛ زیرا وجه دوم تمام است.

ج۱۹ ۹۶/۰۷/۲۵

تنبیهات مقام اول

همانطور که گفته شد در بحث اعتبار سیر عقلائیه در دائره تکالیف شرعیه، در دو مقام بحث می‌شود. مقام اول بحث از مواردی است که مصبّ سیره عقلاء، حجّیت است (یعنی بحث از حجج عقلائیه)، نظیر سیره عقلاء بر عمل به خبر واحد؛ و مقام دوم بحث از مواردی است که مصبّ سیره عقلاء، اموری غیر حجّیت باشند نظیر ضمان و ملکیت؛

در مقام اول گفته شد دو مسلک «عدم وصول ردع» و «امضاء» وجود دارد، که به نظر می‌رسد مسلک امضاء صحیح است. دو راه برای احراز امضاء شارع وجود داشت: منهج شارع که موجب اعتبار مطلق حجج عقلائیه است؛ و سکوت شارع (و همچنین عمل معصومین علیهم السلام به حجج عقلائیه) که موجب اعتبار حجج عقلائیه موجوده در زمان معصومین علیهم السلام است.

به هر حال، نتیجه بحث این می‌شود که تمام حجج عقلائیه حتی حجج مستحدثه نیز حجّت بوده و مورد امضاء شارع هستند. در ذیل مقام اول نیاز است تنبیهاتی مطرح شود:

تنبیه اول: شبهه‌ای در مقابل احراز امضاء شارع

همانطور که گفته شد آیات ناهیه از عمل به ظنّ نسبت به خبر واحد و حجج عقلائیه اجمال داشته و شامل آنها نیست. از سوی دیگر نیز امضاء شارع نسبت به حجج عقلائیه از راه منهج شارع و سکوت شارع احراز شد. با توجه به این دو مقدمه این سوال مطرح می‌شود که آیا با وجودِ این آیات ممکن است امضاء شارع از راه منهج شارع و سکوت شارع احراز شود؟

علاوه بر آیات ناهیه از عمل به ظنّ، فرض شود دلیل ضعیفی دلالت بر ردع از برخی حجج عقلائیه دارد، آیا در این صورت ممکن است از راه منهج و سکوت شارع، اعتبار این حجج عقلائیه احراز شود؟

به طور کلی سوال این است که اگر در قبال حجج عقلائیه، خطاب مجمل یا روایت ضعیفی باشد، باز هم احراز امضاء از راه منهج و سکوت شارع ممکن است؟

به عنوان مثال «مسعدة بن صدقة» روایتی نقل نموده که ادّعا شده دلالت دارد خبر واحد در موضوعات نزد شارع معتبر نبوده و در موضوعات باید بیّنه اقامه شود[1]. وثاقت مسعده مورد اختلاف بوده و در نظر مختار ثابت نیست (البته دو راوی دیگر به نام‌های «مسعده بن زیاد» و «مصدق بن صدقه» از ثقات هستند)[2]. اگر فرض شود این روایت، ضعیف است، در مقابل سیره عقلاء در عمل به خبر واحد است که نزد عقلاء تفاوتی بین شبهات موضوعیه و حکمیه نیست و خبر واحد در هر دو حجّت است. سوال این است که آیا با وجود این روایت، ممکن است از منهج و سکوت شارع، کشف امضاء شود؟

نکته وجود این شبهه این است که هرچند مدلول آیات ناهیه مجمل است، امّا ممکن است مراد جدّی آنها شامل خبر واحد نیز باشد؛ و یا هرچند خبر ضعیف دارای ضعف سندی است، امّا ممکن است صادر شده باشد (در جایی که راوی ضعیف باشد امکان صدور خبر از معصوم علیه السلام وجود دارد زیرا ممکن است راوی ضعیف نیز یک روایت را درست نقل کرده باشد؛ علاوه بر اینکه در این مورد ضعف مسعده ثابت نیست، بلکه فقط وثاقت وی احراز نشده است).

به نظر می‌رسد این شبهه صحیح نیست؛ زیرا اگر با وجودِ روایت ضعیف و خطاب مجمل نیز، سلوک و منهج شارع و معصومین علیهم السلام برای ما افاده اطمینان می‌کند. یعنی صرفِ وجود این اجمال یا ضعف، مانع اطمینان

---

۱. وسائل الشیعة، ج۱۷، ص۸۹:«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 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».

۲. این روایت نزد علماء دلالت تمامی داشته و فقط برخی در سند آن خدشته نموده‌اند؛ امّا به نظر می‌رسد هم سنداً و هم دلالةً ناتمام است.

نیست، زیرا سلوک و «منهج شارع» بسیار قوّی است؛ نسبت به «سکوت شارع» نیز همین نکته وجود دارد که صرفِ یک خطاب مجمل یا روایت ضعیف مانع استظهار امضاء از سکوت نیست.

تنبیه دوم: مقدار «ما یثبت بالامضاء»

همانطور که گفته شد اگر حجّتی در عصر شارع بوده و شارع در مورد آن سکوت نماید، امضای وی کشف خواهد شد. سوالی مطرح می‌شود که سکوت دلالت بر امضاء به مقدار همین یک حجّت دارد، و یا امضاء به مقدار نکته ارتکازی را ثابت می‌کند؟

به عنوان مثال رجوع به عالم و اهل خبره در هر رشته یک امر ارتکازی است، شارع نسبت به رجوع به «فقهاء» و «اطّباء» و «مقوّمین» سکوت نموده، لذا امضاء نسبت به آنها احراز شده است؛ امّا آیا سکوت شارع امضاء رجوع به عالم فیزیک و علمای جدید نیز محسوب می‌شود؟ به عبارت دیگر سکوت شارع دلالت بر چه مقدار امضاء دارد، فقط امضاء حجّت موجوده و یا امضاء ارتکاز عقب آن حجّت؟

نظر اول: امضاء ارتکاز

شهید صدر سکوت شارع را دالّ بر امضاء ارتکاز (نه فقط حجّت موجوده) دانسته و سپس مثال‌هایی ذکر نموده مانند اینکه در زمان شارع «تحجیر» و «حیازت» بوده که کسی ماهی را حیازت کرده و یا یک قطعه زمین را تحجیر می‌کرده است. شارع با سکوت خود مملّکیت حائز را امضاء نموده، امّا در پیِ تمام این موارد یک ارتکاز وجود دارد که عمل انسان محترم است. در عصر متأخّر حقّی به نام حقّ التألیف (حقّ نشر تألیف) پیدا شده است که در زمان شارع وجود نداشته است. هرچند تألیف وجود نداشته، امّا ارتکازی وجود داشته که «حیازت» و «حقّ التحجیر» و «سبق به مکان» و «احیاء» از آن ارتکاز ناشی شده است.

اگر سکوت شارع فقط دلالت بر امضاء خود مورد داشته باشد، امضاء حقّ التألیف ثابت نمی‌شود؛ و اگر دلالت بر امضاء ارتکاز داشته باشد، امضاء حقّ التألیف نیز ثابت می‌شود (البته این مثال در مورد سیر عقلائیه که مصبّ آنها حجّت باشد نیست، و ایشان تفکیک بین مصّب سیره ندارد). ایشان فرموده سکوت شارع امضاء ارتکاز است؛ زیرا یکی از وظائف معصومین علیهم السلام ابلاغ احکام شرعی است و یکی از وظائف هم تصحیح ارتکازات مردم است. به عنوان مثال ارتکاز حقّ التألیف یعنی محترم بودنِ عمل انسان بسیار وسیع است لذا اگر نزد شارع چنین عملی محترم نباشد، باید امام علیه السلام این ارتکاز وسیع در اذهان را محدود نموده و بفرمایند هر عملی

محترم نیست مگر مانند «حقّ التحجیر» و مانند آن باشد. با توجّه به این مقدمه اگر معصوم علیه السلام سکوت نماید، ظهور در امضاء ارتکاز در اذهان خواهد داشت[۱].

نظر دوم: امضاءِ مورد

برخی بزرگان مانند محقّق تبریزی فرموده‌اند سکوت دلالت بر امضاء به مقدار تجسّد سیره دارد، لذا «حقّ السبق» نزد ایشان فقط به مقداری که در زمان معصومین علیهم السلام وجود داشته، معتبر است. به عنوان مثال سبق به مکانی در مسجد، و سبق به مکانی برای فروش کالا در بازار، و مانند آنها موجب حقّ شرعی می‌شود؛ امّا در مورد صف‌های موجود در عصر حاضر مانند صف نانوایی (که در آن زمان نبوده) معتبر نیست. یعنی این سبق موجب حقّ شرعی نیست (نه اینکه شارع امضاء نکرده باشد، بلکه امضاء شارع ثابت نیست).

نظر مختار: امضاءِ مورد

همانطور که گفته شد دو راه برای احراز امضاء شارع صحیح است: «منهج شارع» که دلالت بر امضاء تمام حجج عقلائیه دارد حتی حججی که در زمان معصومین علیهم السلام موجود نبوده است؛ و «سکوت شارع» که دلالت بر امضاء حجج عقلائیه موجود در آن زمان دارد؛

اگر راه احراز امضاء را «سکوت شارع» بدانیم (یعنی حجج متأخّر را معتبر نباشد)، نظر محقّق تبریزی صحیح است که سکوت فقط بر امضاء به میزان حجج موجوده دلالت دارد (نه به مقدار ارتکاز)؛ زیرا به عنوان مثال سکوت در مقابل «حقّ التحجیر»، بر امضاء «حقّ التألیف» دلالت ندارد. البته ممکن است در مواردی احتمال تفاوت بین امور موجوده و متأخّره نباشد، که این بحثی غیر از امضاء ارتکاز است.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۴۶:«الجهة الرابعة فی مقدار مفاد الإمضاء للسیرة العقلائیة و هل هو فی حدود ما هو معمول به خارجاً و قام التعارف علیه فی عهد المعصوم علیه السلام أو یکون الإمضاء أوسع من ذلک و ضمن سعة دائرة النکتة العقلائیة لها التی قد تکون أوسع من مقدار الجری الخارجی، فالسیرة علی سببیّة الحیازة للتملیک مثلًا کان المقدار المعمول به منها خارجاً الحیازة بالطرق و الوسائل البدائیة کالاغتراف و الاحتطاب و امّا مثل حیازة الطاقة الکهربائیة لم یکن لها وجود آنذاک فهل المقدار المستفاد إمضاؤه یکون فی دائرة تلک الموارد المعمول بها أم أوسع من ذلک؟ و هذا له آثار مهمّة فی الفقه. قد یقال: بأنَّ السکوت و عدم الردع لا یدلّ علی أکثر من إمضاء ما وقع خارجاً من عمل العقلاء و امّا سعة نظر العقلاء من دون أنْ یقع جری خارجی علی طبقها فلا یمکن أنْ یستکشف إمضاء الشارع لها من مجرّد سکوته. إلّا انَّ الإنصاف دلالة عدم الردع علی إمضاء تمام النکتة العقلائیة التی هی أساس العمل الخارجی للعقلاء و ملاکه فی نظرهم، لأنَّ المعصوم له مقام التشریع و إبلاغ أحکام اللّه سبحانه و تعالی و تصحیح أو تغییر ما ارتکز عند الناس من شرائع غیر صحیحة و مثل هذا المقام أوسع مدلولًا من مجرد کونه ناهیاً للمنکر الخارجی و آمراً بالمعروف بل یدلّ بحسب ظهوره الحالی علی انَّه ناظر إلی النکات التشریعیة الکبرویة نفیاً أو إثباتاً فیکون لسکوته و عدم ردعه ظهور فی إمضاء تمام النکتة العقلائیة للسیرة».

استدلال شهید صدر که امام علیه السلام وظیفه اصلاح ارتکازات در اذهان را دارد، نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً فقط در مورد امامی که متصدّی زعامت باشد چنین کلامی ممکن است گفته شود، نه در مورد امام خانه‌نشین (که فقط امام اول و دوم در مدّت کوتاهی متصدّی زعامت مردم بوده‌اند، و آن مدّت نیز غالباً به جنگ گذشته است)؛ و ثانیاً اگر امام خانه‌نشین نیز وظیفه اصلاح ارتکازات اذهان را داشته باشد، ممکن است به سبب مصلحتی اهمّ، این اصلاح انجام نشده باشد (همانطور که مقتضای تربیت در موارد بسیاری این است که سکوت شود). پس از سکوت امام علیه السلام نمی‌تواند امضاء ارتکازات موجود در اذهان مردم را ثابت نمود.

ج۲۰ ۹۶/۰۷/۲۶

تنبیه سوم: طرق احراز معاصرت سیره با عصر معصومین علیهم السلام

دو راه برای احراز امضاء یک سیره، مورد قبول واقع شد: منهج شارع؛ و سکوت شارع نسبت به سیر موجوده در عصر ائمه علیهم السلام؛ بنابر راه دوم اگر سیره‌ای در زمان معصوم علیه السلام بوده و با سکوت وی مقارن شود، حجّت خواهد بود. سوال این است که معاصرت یک سیره با زمان ائمه علیهم السلام چگونه احراز می‌شود؟

ممکن است اشکال شود از سویی سیره عقلاء محدود به زمان و مکان خاصّ و یا مختصّ قوم یا مذهب یا فرقه‌ای خاصّ نیست، و از سوی دیگر نیاز به احراز معاصرت سیره عقلاء با عصر ائمه علیهم السلام وجود دارد؛ بنابراین به نظر می‌رسد این بحث، صرفاً بحثی لغوی بوده و نیازی به احراز معاصرت سیره عقلاء با آن عصر وجود ندارد.

پاسخ این است که هرچند سیره عقلاء اختصاص به زمان و مکان خاصّی ندارد، امّا گاهی زمان و مکان مرتبط به مصبّ سیره است. به عنوان مثال در عصر کنونی مالکیت انسان بر انسان مورد امضاء عقلاء نیست. قید «زمان ما» یا «عصر کنون»، قیدی برای سیره عقلاء نیست، بلکه قیدِ متعلّق سیره است (یعنی سیره عقلاء بر «عدم مالکیت در این عصر» شکل گرفته است). به عبارت دیگر سیره عقلاء بر اساس اختلال و حفظ نظام اجتماعی شکل می‌گیرد، که تحوّل نظام اجتماعی بشر، منجرّ شده برده‌داریِ مفید برای حفظ نظام در آن عصر، تبدیل شود به امری مضرّ برای حفظ نظام اجتماعی در این عصر. پس تبدّلی در اصلِ سیره رخ نداده بلکه موضوع سیره تبدّل پیدا کرده است. در نتیجه سیره عقلاء امری ثابت است که اگر انسان‌های امروز به آن زمان بروند (و شرائط زمانی و مکانی آن عصر را لحاظ نمایند) مالکیت انسان بر انسان را امضاء نموده؛ و اگر انسان‌های آن عصر به عصر کنونی بیایند نیز برده‌داری را مذمّت خواهند کرد. پس تحوّلات اجتماعی موجب تغییر موضوع سیره می‌شود.

بنابراین طبق مبنای سکوت شارع برای امضاء سیره موجوده در آن عصر، این سوال صحیح است که چگونه معاصرت سیره احراز می‌شود؟ پنج راه برای احراز معاصرت سیره عقلاء با عصر ائمه علیهم السلام وجود دارد:

طریق اول: احراز سیره نزدیک به عصر معصومین علهیم السلام

تاریخ اصحاب ائمه علیهم السلام خیلی روشن نیست امّا تاریخ عصور بعدی (زمان شیخ طوسی و سائر علمای بعدی) نقل شده و نسبتاً روشن است. پس اگر سیره‌ای مانند عمل به خبر واحد در عصر متأخّر از عصر ائمه علیهم السلام که تاریخ روشنی دارد، احراز شود، کشف می‌شود در عصر ائمه علیهم السلام نیز خبر ثقه نزد عقلاء حجّت بوده است؛ زیرا تبدّل در سیر عقلائیه به صورت سریع محقّق نشده و نیازمند زمان طولانی است، مگر یک پدیده اجتماعی عظیم رخ دهد که موجب دگرگونی سیره عقلاء شود (به عنوان مثال نظام کشاورزی تبدیل به نظام صنعتی شود). پس سیره عقلاء با گذشت یک نسل یا دو نسل و یا با اراده یک نفر، تغییر نمی‌کند، بلکه نیازمند تحولّی کیفی در جامعه است. از سویی در زمان گذشته نیز اینگونه تحوّلات عظیم اجتماعی وجود نداشته[1]، لذا اگر سیره در زمان شیخ طوسی احراز شود، کشف می‌شود در عصر ائمه علیهم السلام نیز این سیره وجود داشته است.

البته هر چه سیره احراز شده به عصر ائمه علیهم السلام نزدیک‌تر باشد، بهتر بوده و راحت‌تر سیره آن عصر احراز می‌شود؛ امّا سیره عقلاء در عصر علامّه و محقّق نیز موجب اطمینان به سیره عقلاء در عصر ائمه علیهم السلام است. این راه مورد قبول است.

طریق دوم: نقل تاریخی

یکی از راه‌های احراز سیره نیز مراجعه به کتب تاریخ و یا مراجعه به برخی روایات است که دلالت نمایند بر اینکه در عصر ائمه علیهم السلام یک سیره رائج بوده و مردم به امری اعتماد نموده‌اند. به عنوان مثال با رجوع به تاریخ و برخی روایات کشف می‌شود مردم به طبیب مراجعه می‌نموده‌اند، پس سیره عقلاء در آن زمان نیز مراجعه به اهل خبره بوده است. البته باید به تعدادی نقل تاریخی یا روایت وجود داشته باشد، که موجب علم شود. این روش نیز مورد قبول است.

طریق سوم: استقراء

یکی از راه‌های احراز معاصر سیره این است که یک سیره در جوامع و عرف‌های متفاوت بررسی شود و کشف شود که در آنها نیز چنین سیره‌ای وجود دارد. به عنوان مثال اماریت ید بر ملکیت، در جوامع بسیاری وجود

---

۱. به عنوان مثال ۱۵۰ سال قبل با ۱۴۰۰ سال قبل تقریباً یکی بوده است و تفاوتی چندانی نداشته است. در ۱۰۰ سال اخیر به دلیل صنعت و مسائل ارتباطی (نشر و تلفن و ..) تحوّل عظیمی به وجود آمده است.

داشته و مختصّ به مردم این کشور یا آن کشور نبوده و در خاورمیانه و در اروپا و در آفریقا، سیره بر آن وجود دارد. از این استقراء علم پیدا می‌شود در زمان ائمه علیهم السلام نیز ید اماره ملکیت بوده است.

همان مبنای جاری در بحث استقراء، در این مورد نیز وجود دارد؛ نظیر اینکه قضیه «تمام آتش‌ها گرم است» صحیح است در حالیکه تمام آتش‌ها تجربه نشده‌اند، بلکه با استقراء به تعداد قابل توجّهی این نتیجه به دست آمده است. در بحث فوق نیز، اگر هفتاد عرف مختلف با شرائط متفاوت زمانی و مکانی به همراه خصوصیاتی که احتمال ایجاد تفاوت دارند، بررسی شوند، اطمینان پیدا می‌شود که در عصر ائمه علیهم السلام نیز چنین سیره‌ای وجود داشته است. البته همانطور که گفته شد باید تمام شرائط استقراء لحاظ شود و استقراء طوری باشد که خصوصیاتی که احتمال دخالت دارند، داخل در استقراء باشد. این راه نیز مورد قبول است.

طریق چهارم: ملاحظه تحلیلیه وجدانیه

مرحوم شهید صدر نیز طریقی برای احراز معاصرت سیره معرفی نموده و نام آن را «ملاحظه تحلیلیه وجدانیه» نهاده است. ایشان فرموده یک راه برای احراز معاصرت سیره این است که (سیره در جوامع مختلف استقراء نشده بلکه) عرضه به وجدان شده و وجدان حکم به وجود چنین سیره‌ای بین عقلاء نماید. هر شخص نیز یکی از اعضای مجموعه عقلاء است که با عرضه سیره به وجدان خود، ممکن است طبق آن سیره حکم نماید، و سپس تمام احتمالاتی که ممکن است مرتبط به حکم شخصی باشد بررسی شده و با دفع تمام آن احتمالات، سیره عقلاء ثابت می‌شود. به عنوان مثال اماریت ید بر ملکیت، وجدان می‌شود. سپس احتمالاتی داده می‌شود که شاید این وجدان شخصی بوده و مرتبط با طلبه بودن، یا مرتبط با مسلمانیت یا ایرانیت یا مانند آنها باشد. با بررسی و دقّت در اینکه با هیچیک از احتمالات فوق، ارتباطی ندارد، کشف می‌شود سیره عقلاست.

اگر از این راه نیز علم حاصل شود، سیره احراز می‌شود.

طریق پنجم: عدم نقل بدیل

راه دیگر برای احراز معاصرت سیره اینکه اگر برخی طرق و امارت در آن عصر نبود، باید بدیلی داشته باشند که به ما برسد. از نرسیدن بدیل برای برخی امارات، کشف می‌شود بدیلی وجود نداشته است؛ و از نبودن بدیل، کشف می‌شود این اماره رائج بوده است. به عنوان مثال ید اماره ملکیت است، اگر در آن زمان نبوده باید بدیلی باشد که به ما برسد. یعنی در آن زمان کسی که برای خرید گوسفندی به بازار می‌رفت، چگونه احراز می‌نمود این گوسفند ملک بایع است؟ پس اگر ید اماره ملک نباشد، باید بدیل داشته باشد که این بدیل نامتعارف است (مثلاً قسم خوردن بدیل باشد)، لذا باید نقل شده باشد و بسیار بعید است در هیچ نقل به آن اشاره نشده باشد.

یعنی اینکه قصاب باید برای تک تک مشتریان قسم بخورد، پدیده‌ای عجیب است که حتماً باید نقل شود. پس از عدم نقل چنین بدیلی، احراز می‌شود اماریت ید در آن زمان نیز متداول بوده است.

از این طرق علم و اطمینان پیدا می‌شود که حجج عقلائیه در آن زمان نیز وجود داشته است.

ج۲۱ ۹۶/۰۷/۲۹

تنبیه چهارم: تبدّل سیره

برخی امارات حجج عقلائی موجود در عصر معصومین علیهم السلام که با سکوت آنها امضاء شده است، در عصر کنونی حجّیت عقلائی ندارد (یعنی الآن از امارات عقلائی نیست). در این تنبیه حجّیت آنها در دائره احکام شرعی در این عصر بررسی می‌شود. به عبارت دیگر بدون هیچ اشکالی در آن عصر عمل به آن حجج عقلائی صحیح بوده، امّا عمل به آنها در عصر کنونی نیاز به بررسی دارد. هرچند عنوان این تنبیه «تبدّل سیره» است امّا در واقع تبدّلی در نفسِ سیره رخ نداده، بلکه تبدّل در موضوع سیره اتّفاق افتاده است (یعنی زمینه اجتماعی تغییر پیدا کرده، لذا آن اماره عقلائی دیگر نزد عقلاء اماریت ندارد).

پنج مثال برای تبدّل موضوع سیره

برای این بحث امثله‌ای زده شده که به پنج مثال معروف اشاره می‌شود:

مثال اول: خبر واحد در امور هامّه

حجّیت خبر واحد از زمان شیخ طوسی و حتی قبل از آن مورد اختلاف علماء بوده، و این اختلاف تا عصر کنونی نیز وجود دارد. برخی خبر واحد را حجّت دانسته و برخی حجّت نمی‌دانند. ریشه نزاع، حجّیت خبر واحد نزد عقلاست؛ نه اینکه منکرین قائل شوند خبر واحد نزد عقلاء حجّت بوده، امّا نزد شارع حجّت نیست.

به هر حال هیچ اماره‌ای از قدیم تا کنون به اهمّیت خبر واحد نبوده، و در حجّیت هیچ اماره‌ای به این اندازه اختلاف نشده است. دو نکته موجب این نزاع شده است: اول اینکه دلیل حجّیت خبر واحد یعنی سیره عقلاء، مطلق و واحد نیست؛ یعنی سیره بر حجّیت خبر واحد مطلقاً، و یا بر عدم حجّیت آن به طور مطلق نیست (بلکه نزد عقلاء در مواردی حجّت بوده و در مواردی حجّت نیست). نکته دوم اینکه سیره دچار تغییر شده، و سعه و ضیق سابق را ندارد. یعنی در زمان متأخّر کم کم دائره حجّیت آن ضیق شده است. به عنوان مثال عقلاء در سابق در امور هامّه نیز به خبر واحد عمل نموده، امّا کم کم در امور هامّه به خبر واحد عمل نکرده‌اند (البته این مثال است و فعلاً بحثی در این زمینه نیست).

به هر حال با فرض اینکه در عصر کنونی عقلاء در امور هامّه به خبر واحد عمل نمی‌کنند، باید حجّیت خبر واحد در امور هامّه در عصر حاضر بررسی شود.

مثال دوم: اقرار در باب قضاء

اقرار در عصر ائمه علیهم السلام یکی از امارات عقلائیه در باب قضاء بوده، امّا اکنون عقلاء به آن عمل نمی‌کنند (مگر در موارد خاصّی که قابل فحص نیست). به عنوان مثال اگر کسی نزد قاضی بگوید «مال زید را من دزدیده‌ام» سریع طبق آن، حکم صادر نمی‌شود بلکه تحقیق و فحص می‌شود.

بنابراین باید بررسی شود در عصر حاضر قاضی می‌تواند به اقرار (که در آن عصر از حجج عقلائیه بوده) عمل نموده و حکم صادر کند یا نه؟

مثال سوم: شیاع در باب قضاء

معمول فقهاء شیاع را از امارات ندانسته و اگر کسی بین مردم به اجتهاد یا اعلمیت یا عدالت معروف باشد، این مقدار را کافی نمی‌دانند؛ لذا شیاع را مقیّد به افاده علم و اطمینان کرده و فرموده‌اند شیاعی که مفید علم و اطمینان باشد، کافی است. پس شیاع حجّت نبوده، و فقط علم و اطمینان حجّت است.

فقهاء یک مورد را استثناء نموده و شیاع در باب نَسَب را از امارات دانسته‌اند. به عنوان مثال زید بین مردم به سیادت معروف است، و یا معروف به این است که پسر فلانی می‌باشد. در این موارد آثار سیادت و بنوّت بار می‌شود (مثلاً اگر پدر زید از دنیا برود، خانه پدر را از زید خریداری می‌نمایند).

شیاع از امارات عقلائیه بوده و در آن عصر در باب قضاء نیز به آن عمل شده است؛ امّا در عصر حاضر «فی الجمله» از امارات است، یعنی در مواردی که قابل آزمایش می‌باشد، شیاع از امارات عقلائیه نیست (مثلاً در تعیین سیادت ممکن است گفته شود قابل آزمایش نیست، لذا اکنون نیز شیاع نزد عقلاء اماره است؛ امّا در تعیین فرزند دیگر شیاع از امارات عقلائیه نیست زیرا فرزند کسی بودن با آزمایش قابل تعیین است).

به هر حال در عصر کنونی در برخی موارد شیاع از امارات عقلائیه نیست، لذا نیاز است بحث شود که آیا اکنون عمل به شیاع در آن موارد، کافی است؟

مثال چهارم: فِراش

فِراش به معنی «در علقه زوجیت بودن» است و اماره عقلائی بر ولادت یا ولدیت است. به عنوان مثال فرض شود همسر زید با غیر شوهرش نیز مراوده نموده و اکنون دارای فرزندی شده است. در این صورت فرزند ملحق به زید می‌شود زیرا فراش اماره ولدیّت است (هرچند احتمال ولدِ زید بودن، ۲۰ درصد باشد).

در عصر کنونی فراش از امارات عقلائیه نیست؛ زیرا امکان آزمایش و اثبات وجود دارد. پس باید بررسی شود آیا در باب قضاء ممکن است قاضی به فِراش عمل نموده و حکم صادر نماید؟

مثال پنجم: قول زن در حمل

حمل زن از امور خفیّه است که در ماه‌های اولیه قابل تشخیص نیست. قول زن در عصر ائمه علیهم السلام نزد عقلاء اماره بر حمل یا عدم حمل وی می‌باشد (حتی اگر عدالت نداشته باشد). یعنی نیازی به فحص نبوده و به قول وی عمل شده و آثار آن بار می‌شود. قول زن در عصر حاضر از امارات عقلائیه نیست؛ زیرا حمل زن با آزمایش قابل تشخیص است.

بنابراین اعتماد به قول زن و اعتبار آن در عصر حاضر نیاز به بررسی دارد (البته اگر آن زن عادل باشد، قول وی از باب خبر واحد در موضوعات حجّت است؛ این بر خلاف قول زن در باب حمل است که نیازی به عدالت ندارد).

احتمالات و اقوال در مسأله

مثال‌های فوق از امارات عقلائیه در آن عصر بودند که حجّیت شرعی نیز داشتند؛ امّا در عصر کنونی اماره عقلائی نبوده و حجّیت عقلائی ندارد. بحث در این است که آیا در عصر حاضر حجّیت شرعی دارند؟ سه احتمال و قول در این مسأله وجود دارد:

احتمال اول: حجّیت شرعی

گفته شده امارات فوق در عصر کنونی نیز حجّیت شرعی دارد. استدلال به روایتی شده که دین را ابدی معرفی می‌کند (که فقهاء به مناسبت‌های مختلف از این روایت استفاده نموده‌اند):

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ فَقَالَ حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَ لَا يَجِيءُ غَيْرُهُ وَ قَالَ قَالَ عَلِيٌّ ع مَا أَحَدٌ ابْتَدَعَ بِدْعَةً إِلَّا تَرَكَ بِهَا سُنَّةً»[1]؛

از این روایت استفاده شده دین ابدی بوده و قابل تغییر نیست، یعنی اگر چیزی در دین باشد تغییری در آن نخواهد بود. بنابراین امر حلال تغییر نکرده، و امر حرام نیز تغییری نکرده، و امر حجّت هم تغییر نخواهد کرد. پس فهم عرفی صرفِ حلال و حرام تکلیفی نیست.

برداشت فقهاء اجمالاً صحیح است، امّا نتیجه‌گیری و استدلال صحیح نیست. توضیح اینکه معنای ثبات دین همان «عدم نسخ» و «عدم تغییر» می‌باشد؛ در حالیکه اگر در جایی موضوع حکم تغییر کند، حکم الهی تغییر نکرده است. به عنوان مثال فرض شود شیئی از تحتِ آلات قمار خارج شود، و دلیل حرمت فقط حرمت لعب با آلات قمار را ثابت می‌کند. در این صورت تغییر در احکام الهی رخ نداده بلکه تغییر در موضوع احکام رخ داده است. پس روایت فوق دلالت ندارد بر اینکه آن شیء حتی اگر از تحتِ آلات قمار خارج شود، باز هم حرام است. به عبارت دیگر تبدّل موضوع، به معنای تغییر دین نیست. در محلّ بحث نیز روایت فوق دلالت ندارد هرچه در زمان ائمه علیهم السلام حجّت بود، باید اکنون نیز حجّت باشد. ممکن است اقرار در آن زمان حجّت بوده، امّا اکنون حجّت نباشد؛ و این نسخ یا کم و زیاد شدنِ دین نیست تا روایت فوق آن را نفی نماید، بلکه تغییر موضوع است.

احتمال دوم: تفصیل بین دلیل لفظی و لبّی

احتمال دوم تفصیلی بین دلیل لفظی و لبّی است. توضیح اینکه اگر دلیل امضای آن اماره عقلائی دلیلی لبّی باشد، فقط در آن زمان حجّت بوده و در عصر حاضر حجّت نیست؛ امّا اگر دلیلی لفظی باشد، اکنون نیز حجّت است؛ زیرا دلیل لبّی اطلاق نداشته و شامل عصر حاضر نمی‌شود، امّا دلیل لفظی دارای اطلاق بوده و عصر حاضر را نیز دربرمی‌گیرد. به عنوان مثال دلیل امضای «شیاع» دلیلی لبّی است (یعنی شارع با سکوت آن را امضاء نموده نه اینکه روایت بر امضای آن دلالت نماید)، پس فقط در آن زمان حجّت است؛ امّا دلیل امضای خبر واحد دلیلی لفظی است (طبق نظری آیه نبأ دلالت بر حجّیت خبر واحد دارد، لذا دلیل لفظی بر امضای خبر واحد محسوب می‌شود)، پس خبر واحد در امور هامّه در عصر کنونی نیز حجّت است. اگر دلیل امضای خبر واحد نیز سکوت باشد، دلیل لبّی شده و در عصر کنونی در امور هامّه حجّت نخواهد بود.

---

۱. الکافی، ج۱، ص۵۸؛ باب البدع و الرأی و المقاییس، حدیث۱۹.

به نظر می‌رسد این تفصیل صحیح نیست. این مطلب صحیح است که اگر دلیل امضای یک اماره لبّی باشد، حجّیت آن اماره در عصر حاضر را ثابت نمی‌کند زیرا دلیل لبّی بوده و اطلاق ندارد؛ امّا حتی اگر دلیل امضاء یک دلیل لفظی هم باشد دلالت بر حجّیت در عصر کنونی ندارد؛ زیرا ارتکازی وجود دارد که مانع انعقاد اطلاق برای دلیل امضاء است. ارتکاز موجود در اذهان این است که حجّیت خبر از باب حجّیت خبر نبوده بلکه از باب امضاء سیره عقلاست. پس در اذهان عقلاء مرتکز است که خبری که عقلاء به آن عمل می‌کنند باید در شرع عمل شود. این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق برای دلیل امضاء شده، لذا دلیل امضاء عمل به خبر واحد در عصر کنون را شامل نمی‌شود زیرا منصرف از آن بوده و یا لااقلّ اطلاقی ندارد تا شامل حجّیت خبر واحد در عصر حاضر شود.

احتمال سوم: عدم حجّیت

احتمال سوم اینکه امارات فوق در عصر کنونی حجّت شرعی نیست. با ردّ دو احتمال قبل، این احتمال ثابت می‌شود. بنابراین امارات عقلائیه که در عصر ائمه علیهم السلام حجّیت شرعی داشتند، امّا اکنون از امارات عقلائیه نیستند، حجّیت شرعی نیز نخواهند داشت. در بحث امارات خواهد آمد که اولاً دلیل لفظی بر امضاء وجود ندارد بلکه تمام دلیل امضاء همان سکوت است. سکوت نیز دلیل لبّی بوده و اطلاق ندارد تا شامل «خبر واحد» و «شیاع» بعد از خروج از حجّیت عقلائی شود؛ و ثانیاً حتی اگر دلیل لفظی بر امضای اماره‌ای وجود داشته باشد مانند آیه نبأ، از این جهت در مقام بیان نبوده و شامل حجّیت شرعی آن اماره بعد از خروج از حجّیت عقلائیه نیست.

ج۲۲ ۹۶/۰۷/۳۰

مقام دوم: مواردی که مصبّ سیره اموری غیرحجّیت است

مقام دوم جایی است که متعلّق سیره امری غیر حجّیت باشند، و تفاوتی ندارد که متعلّق سیره عقلاء از امور واقعی یا اعتباری باشد. متعلّق سیره در صحّت و بطلان از امور واقعی بوده، و در ملکیت و زوجیت از امور اعتباری است. پس متعلّق سیره می‌تواند هر چیزی غیر از حجّیت باشد، مانند سیره عقلاء بر بطلان بیع سفیه، و سیره بر لزوم بیع، و سیره بر ملکیت کسی که حیازت کرده، و سیره بر زوجیت در مورد کسی که با کسی ازدواج صحیحِ نزد عرف خود نموده، و سیره بر ولایت پدر بر فرزند، و سیره بر سلطنت سلطنت انسان بر اموالش یا بر خودش، و سیره بر ضمان شخص متلف و شخصِ «ذو الید»، و سیره بر سببیت (مانند سیره بر سببیت ید نسبت به ضمان،

و سیره بر سببیت اتلاف نسبت به ضمان). پس گاهی متعلّق سیره از امور واقعی است مانند «صحّت» و «بطلان» و «سببیت»؛ و گاهی از امور اعتباری است مانند «ملکیت» و «ضمان» و «زوجیت» و «ولایت» و «سلطنت»؛

اگر سیره عقلاء به یکی از امور فوق تعلّق گیرد، آیا آن امر نزد شارع نیز ثابت است؟ توضیح اینکه فقهاء در تمام عناوین معاملی دو دستگاه شرعی و عرفی[1] را قبول نموده‌اند. به عنوان مثال «ملکیت عرفیه» و «ملکیت شرعیه»، و یا «صحّت عرفیه» و «صحّت شرعیه»، و یا «عقد شرعی» و «عقد عرفی». وقتی یکی از این امور متعلّق سیره باشد، سیره بر قسم عرفی آن است یعنی مثلاً سیره بر «ضمان عرفی» و «ملکیت عرفیه» و «صحّت عرفیه» است.

بنابراین سوال پیش می‌آید که آیا شارع نیز ضمان و صحّت و ولایت و مانند آنها را پذیرفته است؟ به عنوان مثال آیا شارع نیز ولایت پدر بر فرزند را قبول نموده؟ البته مراد این نیست که اگر شارع ولایت پدر را قبول نماید، دو ولایت (شرعیه و عرفیه) برای پدر ثابت شود؛ بلکه مراد این است که پدر ولایتی دارد که هم عقلاء و هم شارع آن را پذیرفته‌اند. همانطور که ولایت مادر بر فرزند را فقط عقلاءً قبول نموده و شارع قبول نکرده است.

نسبت بین عناوین معاملی شرعی و عرفی «عموم و خصوص من وجه» است. یعنی گاهی امری شرعی بوده و عقلائی نیست مانند خیار مجلس، که شارع حقّ فسخ را برای بیّعان قرار داده، امّا عقلاء چنین حقّی را ندارند؛ و گاهی عقلائی بوده و شرعی نیست مانند صحّت بیع خمر توسط مسلمان به مسلمان دیگرف که فقهاء فرموده‌اند این بیع نزد عقلاء صحیح بوده و نزد شارع باطل است (و مانند بیع کلب توسط مسلمانی به مسلمان دیگر)؛ و گاهی هم شرعی و هم عقلائی است مانند بیع پارچه توسط یک مسلمان به مسلمان دیگر.

با توجّه به توضیحات فوق، بحث در این قسم از سیره عقلاء است که متعلّق سیره از امور غیر حجّیت باشد. یعنی چنین سیری بین عقلاء را شارع نیز پذیرفته است؟ شرعیت این امور به صرفِ عدم وصول ردع ثابت می‌شود و یا نیاز به امضاء شارع دارد؟ همان دو مسلک مشهور «عدم وصول ردع» و «امضاء» که در مقام اول وجود داشت، در این مقام نیز وجود دارد[2]. مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی قائل به کفایتِ «عدم وصول ردع» بوده، و مسلک مشهور نیز مسلک «امضاء» است.

نظر مختار: حجّیت سیر عقلائیه

هرچند در مقام اول (که مصبّ سیره، حجّیت بود) نظر مشهور پذیرفته شد و مسلک «امضاء» اختیار شد؛ امّا در مقام دوم (که مصبّ سیره، غیر حجّیت است) ابتدا نظر «عدم وصولِ ردع» پذیرفته شده و سپس عدول شده

۱. تعبیر فقهاء همان صحّت عرفی است، امّا تعبیر ادقّ صحّت عقلائیه است.

۲. البته توجّه شود قول به «عدم ردع واقعی» نیز تحت مسلک امضاء است. یعنی «عدم ردع واقعی» غیر از «عدم وصول ردع» است.

و گفته شد نیازی به «عدم وصول ردع» هم نیست، بلکه اگر ردعی باشد نیز اثری نداشته و آثار شرعی بر چیزی که مورد سیره عقلاست بار می‌شوند. این مطلب نیاز به توضیح دارد که ابتدا مقدّماتی ذکر می‌شود:

اول: دائره حقّ الطاعة

حقّ اطاعت شارع مقدّس بر مکلفّین به معنی وجوب عقلی اطاعت وی است. دائره «حقّ الطاعة» فقط دو حکم ایجاب و تحریم است. در غیر این دو حکم هیچ حقّ اطاعتی برای خداوند متعال (و نه برای سائر موالی عرفیه) ثابت نیست. البته در دو مورد دیگر نیز اطاعت خداوند متعال ممکن است امّا عقلاً واجب نیست. در مستحبّات و در مکروهات نیز اطاعت و مخالفت شارع معنی دارد، امّا عقلاً اطاعت شارع در دائره مستحبّات و مکروهات لازم نیست.

اطاعت و مخالفت در غیر این چهار حکم (وجوب و حرمت، و استحباب و کراهت)، بی‌معنی است. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید «عقد السفیه عندی باطلٌ»، در صورت عقد عبد با یک سفیه، مخالفت نیست؛ زیرا اصلاً مخالفت و موافقت در جایی است که طلب وجود داشته باشد. یعنی مولی از بیع باطل، نهی ننموده بلکه آن بیع را باطل دانسته است. البته شارع می‌تواند علاوه بر بطلان بیع سفیه، تصرّف در مال حاصل از آن معامله را نیز حرام نماید، که در این صورت مخالفت معنی پیدا می‌کند؛ زیرا حرمت وجود دارد.

در نتیجه حقّ اطاعت فقط در دو موضوع ایجاب و تحریم بوده، و در غیر این دو مورد هیچ حقّ اطاعتی نیست. پس به عنوان مثال اگر بیع غرری نزد شارع باطل باشد، نفسِ انجام بیع غرری، حرام نیست؛ یعنی اگر دو نفر در حالیکه راضی هستند یک بیع غرری انجام داده و تصرّف یکدیگر را تجویز نمایند، در این صورت کار حرامی انجام نشده است. بله گاهی شارع نفسِ معامله را حرام نموده مانند قرض ربوی، که در این صورت انجام این معامله نیز مخالفت شارع است.

دوم: معنای سیره عقلاء

فقهاء ذهنیتی در باب سیر عقلائیه دارند که به نظر می‌رسد نیاز به تصحیح دارد. توضیح اینکه در نظر فقهاء، سیره عقلائی در جایی است که تمام عقلاء در تمام ازمنه و امکنه و در تمام اعراف موجود، یک سلوک واحد داشته باشند. به عنوان مثال اتلاف در سیره عقلاء، سبب ضمان است. پس باید تمام عقلاء در تمام ازمنه و امکنه و در تمام اعراف، اتلاف را سبب ضمان دانسته و این سیره واحد بین همه وجود داشته باشد.

به نظر می‌رسد این تحلیل از سیره عقلاء، صحیح نیست؛ زیرا سلوک واحدی بین تمام عقلاء در تمام ازمنه و امکنه وجود ندارد بلکه سلوک‌هایی در برخی اعراف متفاوت وجود دارد. توضیح اینکه در زمان اخیر به سبب توسعه ارتباطات، ارتباط با تمام دنیا ممکن شده است، امّا قبل از این، تمام عرف‌ها پراکنده بوده‌اند به نحوی که

گاهی دو قبیله در چند فرسخی یکدیگر بوده درحالیکه قرن‌ها از یکدیگر بی‌اطّلاع بودند. حتی گاهی یک قارّه تا چند قرن مجهول بوده و از وجودش اطّلاعی نبود.

در نتیجه عرف‌های مختلفی وجود دارد که بر اساس تجربه‌های مشترک برخی سیر مشترک شکل گرفته و گاهی نیز سیره مشترکی نبوده، و اشتراک نیز گاهی بین همه بوده و گاهی فقط بین چند عرف وجود داشته است. به عنوان مثال در مورد شرائط صحّت بیع، شاید ده‌ها سیره و سلوک متفاوت در عالم باشد. نقل شده است در برخی اعراف باید بینی بایع به بینی مشتری زده شود تا معامله صحیح و لازم شود، و نقل شده در برخی اعراف باید بایع و مشتری با یکدیگر دست دهند تا بیع لازم شود.

پس سیره واحد بین تمام عقلاء وجود ندارد، بلکه برخی اعراف خاصّ وجود دارد. اکنون این سوال پیش می‌آید که مراد از سیره عقلاء، کدامیک از این اعراف خاصّ می‌باشد؟ به نظر می‌رسد مراد از سیره عقلاء این است که یکی از اعراف سیره‌ای داشته و از نظر سائر اعراف در دائره همان سیره محترم باشد. به عنوان مثال اگر در عرفی ازدواج با خواهر صحیح بوده، و این ازدواج نزد اعراف دیگر در دائره همان عرف نیز محترم باشد، سیره عقلاء بر صحّت چنین ازدواجی است (پس عقد مورد سیره نیست بلکه صحّت عقد مورد سیره است). سیره عقلاء بر ازدواج با خواهر به این معنی نیست که ازدواج با خواهر در تمام اعراف و بین تمام عقلاء صحیح است؛ بلکه فقط در دائره این عرف صحیح است. لذا ازدواج مسلمانی با خواهرش نزد عقلاء باطل خواهد بود (زیرا در عرف مسلمین چنین ازدواجی صحیح نیست). بنابراین برخی امثله فقهاء اشتباه است که مثلاً گفته شده اگر مسلمانی به مسلمانی خمر بفروشد، نزد عقلاء صحیح و نزد شرع باطل است؛ زیرا نزد عقلاء نیز باطل خواهد بود اگر عرف مسلمین بیع خمر را باطل بدانند.

در نتیجه مراد از سیره عقلاء، همان سلوکی است که یک عرف خاصّ داشته و نزد سائر اعراف نیز در دائره همان عرف محترم است. بله اگر سائر اعراف امضاء نکنند، سیره عقلاء نیست. به عنوان مثال اگر در عرفی شوهر مالک زن باشد، عقلاء آن را محترم نمی‌شمارند، پس در این مورد سیره‌ای نیست. مثال دیگر اینکه فقهاء فتوا داده‌اند مسلمان می‌تواند اموال غیرمسلمان را تملّک نماید، که اگر این فتوا به مومنین هم سرایت نموده و عرف مسلمین ولایت بر تملّک اموال غیر مسلمان وجود داشته باشد، در این صورت این ولایت از سوی سائر اعراف پذیرفته نشده است. یعنی مسلمان نزد عقلاء ولایت بر تملّک اموال غیر مسلمان ندارد. پس سیره عقلاء بر چنین تملّکی نیست.

ج۲۳ ۹۶/۰۸/۰۱

سوم: معنای عرفی عناوین معاملی

برخی عناوین معاملی در خطابات شرعیه (در قرآن و روایات) اخذ شده‌اند نظیر «اوفوا بالعقود» و «تجارةٍ عن تراضٍ»، که در این موارد باید حمل بر معنای عرفی شوند مگر قرینه‌ای بر خلاف معنای عرفی باشد. دلیل این مطلب سیره عقلاء در باب محاورات بوده و مورد اتّفاق علماء است. بنابراین عناوین معاملی در ادلّه شرعیه نظیر «احلّ الله النکاح و حرّم السفاح» و «احلّ الله البیع و حرّم الربا» حمل بر معنای عرفی می‌شوند. اکنون این سوال مطرح می‌شود که معنای عرفی این عناوین (مانند نکاح، و ملک، و بیع، و عقد، و تجارت، و حقّ) چیست؟

به عنوان مثال در بیع بحث می‌شود. بیع تقسیم به «صحیح» و «فاسد» می‌شود. به نظر می‌رسد معنای عرفی بیع، خصوصِ صحیح است و اطلاق بیع بر فاسد استعمال مجازی است. بیع صحیح همان بیع مؤثِّر است (نظیر نکاح صحیح که همان نکاح مؤثِّر است، و همینطور در تمام عناوین معاملی). سپس این سوال پیش می‌آید که مراد از «بیع مؤثِّر» مؤثِّر نزد چه کسی (عقلاء، یا شارع، یا عرف) می‌باشد؟ پس معنای عرفی «بیع» احتمال دارد فقط بیع مؤثِّر نزد عقلاء، و یا فقط بیع مؤثِّر نزد شارع، و یا فقط بیع مؤثِّر نزد عرف، و یا مؤثِّر نزد همه، و یا مؤثِّر نزد برخی از آن سه باشد. به نظر می‌رسد معنای عرفی بیع، همان بیع صحیح نزد عقلاء یعنی بیع مؤثِّر نزد عقلاء است. توضیح اینکه تبیین معنای عرفی قابل برهان نیست، بلکه امری وجدانی است. بیع مؤثِّر نزد عرف، ممکن است مورد امضای سائر اعراف باشد که مؤثِّر نزد عقلاء خواهد بود و «بیع» بر آن اطلاق می‌شود؛ و یا مورد امضای سائر اعراف نباشد که بالوجدان «بیع» بر آن اطلاق نمی‌شود. پس بیع همان تملیک صحیح و مؤثِّر نزد عقلاست.

این مطلب که در ضمن مثال بیع بیان شد، در مورد تمام عناوین معاملی جریان دارد. پس معانی عرفیه تمام عناوین معاملی همان مؤثِّر نزد عقلاست (عقلاء به همان معنایی که توضیح داده شد)؛ امّا اگر اصرار بر معنای عرفی شود که مثلاً بیع نام است برای بیع صحیح نزد یک عرف، در این صورت نیز عنوان بیع در ادلّه به تناسب حکم و موضوع اطلاق نداشته لذا مختصّ به بیع صحیح نزد عقلاء خواهد بود (یعنی بیع صحیح نزد یک عرف، که مورد امضای سائر اعراف است)، و شامل بیع صحیح در یک عرف (نظیر بیع ولد توسط پدرش) که مورد امضای سائر اعراف نیست و عقلائی نمی‌باشد، نخواهد بود. البته در این مورد ممکن است سائر اعراف نیز بگویند «فرزندش را فروخت» امّا مراد این است که کاری کرد که به اعتقاد خودش بیع است، نظیر اینکه شخصی که اعتقاد دارد زید مجتهد نیست، بگوید «قال زیدٌ انّی مجتهدٌ» که این استعمال حقیقی است.

در نتیجه معنای عرفی عناوین معاملی همان صحیح نزد عقلاست، و اگر هم معنی این نباشد در ادلّه شرعیه اطلاقی نبوده لذا مراد از ادلّه شرعیه همان صحیح نزد عقلاء خواهد بود. به عنوان مثال در «اوفوا بالعقود» عنوان عقد بر باطل اطلاق نمی‌شود و مراد از آن همان عقد صحیح نزد عقلاست. این معنی را برخی از فقهاء نیز فرموده‌اند که مراد از عقد در آیه شریفه همان عقد صحیح نزد عقلاست.

ج۲۴ ۹۶/۰۸/۰۲

چهارم: نهی شارع از یک معامله

نهی شارع از عناوین معاملی مانند نهی از بیع خمر، و یا از وصیت زائد بر ثلث، و یا از نکاح با ربیبه، ثبوتاً به دو نحوه ممکن است:

الف. نهی تحریمی: ممکن است نهی شارع مولوی بوده و ردع از آن عمل باشد (یعنی آن عمل را حرام نماید). توضیح اینکه تکلیف به دست مولی بوده و وی می‌تواند بر اساس حکمت هرچیزی را حرام نماید. به عنوان مثال همانطور که «شرب خمر» را حرام نموده، «بیع خمر» را نیز حرام می‌نماید. در این صورت نفسِ بیع خمر حرام شده امّا انشاء بیع حرام نیست (زیرا همانطور که گفته شد «بیع» نامی برای ایجاب مؤثِّر است). بنابراین عملِ بیع حرام شده امّا اگر زید بیع خمر نمود این بیع صحیح، دارای اثر بوده و نقل و انتقال رخ می‌دهد. بر خلاف اینکه خمر را به کودک یا مجنون یا سفیه بفروشد، که فعلِ حرامی مرتکب نشده (زیرا نام این کار بیع نیست، و آنچه حرام شده عنوان بیع است) و نقل و انتقالی رخ نداده است؛ زیرا بیع با سفیه و صغیر (غیر ممیّز) و مجنون نزد عقلاء باطل است، پس بیع بر آن صادق نیست. نظیر اینکه در شرع «قرض ربوی» حرام است، امّا اگر به مجنون چنین قرضی داده شود کار حرامی رخ نداده است. پس اگر یک معامله شرائط معامله را نداشته باشد و مؤثِّر و صحیح نباشد، حرام نخواهد بود بلکه فی نفسه باطل است. در نتیجه اگر شارع از یکی از عناوین معاملی نهی تحریمی نماید، آن انجام آن معامله حرام است، امّا نقل و انتقال رخ خواهد داد.

ب. نهی به غرض بطلان نزد مسلمین: ممکن است نهی شارع به غرض این باشد که آن معامله در بین مسلمین عرفی نباشد. توضیح اینکه گاهی غرض شارع نهی تحریمی نیست بلکه غرض این است که در طول این نهی یک اثر تکوینی پیدا شود که «بیع خمر» نزد عرف مسلمین باطل شود. اگر چنین اتّفاق رخ دهد و بیع خمر نزد عرف مسلمین باطل شود، انجام چنین معامله‌ای حرام نخواهد بود؛ زیرا وقتی بیع خمر نزد مسلمین باطل شده، و به تبع نزد عقلاء نیز باطل باشد، پس بیع خمر یک مؤثِّر نزد عقلاء نیست تا نام «بیع» بر آن صادق باشد. به عبارت دیگر حرمت بر عنوان بیع بار شده و انشاء مؤثِّر نزد عقلاء حرام است، که چنین اتّفاقی در خارج نخواهد افتاد. یعنی در این صورت مکلّف قادر بر بیع نیست فقط قادر بر انشاء است.

مرحوم فخر المحقّقین در بحث دلالت نهی بر فساد یک معامله، فرموده نهی شارع دلالت بر صحّت دارد؛ زیرا اگر قدرت بر معامله صحیح نباشد (و آن معامله دائماً باطل باشد)، نهی از آن معامله (یعنی نهی از معامله صحیح) لغو خواهد بود[1]. در پاسخ به ایشان گفته شده مراد از صحّت معامله همان صحّت عقلائیه است. یعنی شارع

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۸۹:«حکی عن أبی حنیفة و الشیبانی دلالة النهی علی الصحة و عن الفخر أنه وافقهما فی ذلک».

نهی نموده از ایجاد معامله صحیح نزد عقلاء، که ممکن است نزد شارع باطل باشد. پس مکلّف قدرت بر ایجاد چنین معامله‌ای دارد و نهی از آن لغو نیست.

با بیان فوق معلوم می‌شود که اشکال و پاسخ هر دو اشتباه است؛ زیرا در زمان صدور نهی، معامله صحیح مقدور مکلّفین بوده (یعنی هنوز در عرف مسلمین باطل نشده تا به تبع آن نزد عقلاء نیز باطل باشد، پس انجام معامله صحیح عقلائی مقدور مکلّفین است)؛ امّا با گذشت مدّتی که آن معامله در عرف مسلمین باطل شد، دیگر قدرتی بر انجام معامله صحیح نزد عقلاء نیز نیست. بنابراین این اشکال که نهی از معامله لغو خواهد شد، وارد نیست؛ زیرا همین که در مقطعی از زمان قدرت بر انجام باشد کافی است. و این پاسخ که معامله صحیح عقلائی مقدور است، نیز صحیح نیست؛ زیرا این معامله بعد از اینکه بین مسلمین باطل شد، نزد عقلاء هم باطل خواهد بود.

اقسام نهی شارع از عنوانی معاملیّ

در نتیجه شارع در مقام ثبوت می‌تواند نهی تحریمی یا نهی به غرض بطلان بین مسلمین نماید:

اگر شارع یک معامله را تحریم نماید، و در اثر تحریم شارع (یا حتی بر اساس فتوای فقهاء) در بین مسلمین این معامله باطل محسوب شود، در این صورت این معامله در ابتداء حرام بوده امّا اکنون حرام نیست؛ زیرا شارع آن معامله (یعنی معامله صحیح نزد عقلاء) را تحریم نموده نه صرفِ انشاء آن معامله را، و وقتی بین مسلمین باطل باشد به تبع نزد عقلاء نیز باطل بوده و انشاء آن معامله نزد عقلاء اثری ندارد[۱]. اگر بین مسلمین آن معامله باطل محسوب نشود، حرمت آن همچنان باقی خواهد ماند.

اگر شارع به غرض بطلان بین مسلمین، از یک معامله نهی نماید بدون اینکه قصد تحریم و ردع داشته باشد، در این صورت فرض این است که آن معامله حرام نیست امّا ممکن است بین مسلمین عرف شده یا نشود. در صورت اول بعد از اینکه معامله نزد مسلمین باطل محسوب شد، به تبع نزد عقلاء باطل خواهد بود (یعنی هرچند حرام نیست امّا باطل است)؛ و در صورت دوم که بین مسلمین باطل محسوب نشده، نزد عقلاء نیز صحیح است.

۱. البته ممکن است عنوان محرّم دیگری وجود داشته باشد (غیر از حرمت انجام آن معامله) نظیر عنوان «تسلیم خمر» که خودش یک عنوان محرّم در شرع است، لذا بیع خمر اگر همراه تسلیم خمر باشد، عنوان محرّم دیگری دارد.

پس این معامله حرام نبوده و صحیح خواهد بود یعنی آثار شرعی را دارد. بنابراین در هر دو صورت این معامله حرام نخواهد بود زیرا فرض شده شارع از آن معامله نهی تحریمی ندارد[۱].

نتیجه‌گیری

با توجه به مقدّمات چهارگانه فوق شارع فقط در دائره تکالیف (وجوب و حرمت) حقّ اطاعت دارد، و اگر یک عنوان معاملی به وجود آورد در این زمینه حقّ اطاعت ندارد. البته شارع می‌تواند یک عنوان معاملی را موضوع یا متعلّق تکلیف قرار دهد. موضوع تکلیف فرض وجودش شده نظیر «اوفوا بالعقود»، و متعلّق نیز دائماً یک فعل ارادی است نظیر «حرّم الربا». در این صورت حقّ اطاعت دارد؛ امّا اگر یک عنوان معاملی موضوع یا متعلّق تکلیف نبود، بحث از امضاء یا عدم قبول شارع لغو است. بنابراین عنوان معاملی ممکن است موضوع یا متعلّق تکلیف شرعی قرار گیرد.

عنوان معاملی، موضوع حکم شرعی باشد

موضوع تکلیف شرعی به دست شارع بوده که می‌تواند طبیعی چیزی، و یا یک حصّه از آن طبیعی، و یا یک حصّه از آن طبیعی به همراه یک حصّه از چیز دیگری را موضوع حکم خود قرار دهد. به عنوان مثال در امور تکوینی شارع می‌تواند موضوع تکلیف خود را طبیعی «حائض»، و یا یک حصّه از زنان «حائض» (مثلاً حیض بین ۳ تا ۱۰ روز)، و یا یک حصّه از زنان حائض به همراه یک حصّه از زنان طاهر قرار دهد. یعنی موضوع حکم حرمت ورود به مسجد را طوری قرار دهد که شامل حیض بین ۳ تا ۱۰ روز، و شامل طهر متخلّل نیز بشود (مثلاً اگر زنی چند روز خون دیده و سپس دو روز پاک شود و بعد دوباره چند روز خون ببیند، که مجموع حیض و طهر بیش از ده روز نباشد، تمام این مدّت حرمت ورود به مسجد دارد). حیض یک پدیده طبیعی است که از امور تکوینی محسوب می‌شود. حائض تکوینی با حائض موضوع حکم شرعی، رابطه عموم و خصوص من وجه دارند. نقطه افتراق حائض تکوینی همان زن حائضی است که کمتر از ۳ روز حیض دیده[۲]؛ و نقطه افتراق حائض شرعی همان زنی است که در طهر متخلّل بوده؛ و نقطه اجتماع نیز زنی است که ۵ روز خون می‌بیند؛

---

۲. به عنوان مثال شارع از وصیت زائد بر ثلث نهی نموده است. این نهی موجب شده وصیت زائد بر ثلث نزد مسلمین باطل محسوب شود، لذا وصیت زائد بر ثلث نزد عقلاء نیز باطل شده و حرام شرعی هم نیست (زیرا طبق فرض نهی تحریمی نشده است). در همین مثال اگر بین مسلمین باطل محسوب نمی‌شد، عقلاءً هم صحیح بوده و حرام هم نبود (زیرا طبق فرض نهی تحریمی ندارد).

۱. فتوای فقهاء این است که حتی اگر زنی با خود کاری کند که حیض وی قطع شود و به سه روز نرسد (مثلاً قرصی بخورد)، در این صورت نیز حکم زن حائض را ندارد.

همانطور که در امور تکوینی تعیین محدوده موضوع به دست شارع است، در عناوین معاملی نیز تعیین محدوده موضوع به دست شارع است. یعنی شارع می‌تواند طبیعی یک عنوان معاملی را موضوع حکم شرعی خودش قرار دهد، و می‌تواند موضوع حکم شرعی را اوسع یا اضیق از آن عنوان معاملی قرار دهد (امّا اگر قرینه‌ای نباشد همان طبیعی موضوع خواهد بود یعنی حمل بر معنای عرفی می‌شود).

دلیل خاصّ، حکم وضعی باشد

بنابراین در «اوفوا بالعقود» مراد شارع همان عقد صحیح نزد عقلاست (نه حصّه‌ای از عقد صحیح عقلائی یا چیز دیگر). پس اگر عقدی در یک عرف صحیح بوده و نزد عقلاء صحیح نباشد، آیه شامل آن نیست (تخصّصاً از تحت آیه خارج است) یعنی موضوع (عقد صحیح عقلائی) محقّق نشده تا حکم وجوب وفاء بار شود.

در مقابل آیه فوق فرض شود شارع بگوید «بیع العنب باطلٌ»[1]، در این صورت فقهاء گفته‌اند این دلیل موجب تخصیص آیه است (یعنی به همه عقود وفاء نمایید، غیر از بیع عنب).

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نیست، زیرا اگر بیع عنب در عرف مسلمین باطل باشد پس نزد عقلاء هم باطل شده لذا آیه شامل آن نیست تا تخصیص باشد؛ و اگر بیع عنب در عرف مسلمین و عقلاء صحیح باشد، آیه شامل آن هست و تخصیص نمی‌خورد (و روایت «بیع العنب باطلٌ» نیز حقّ اطاعتی ندارد). زیرا دو احتمال وجود دارد: اول اینکه شارع خواسته با این دلیل آیه را تخصیص بزند؛ و احتمال دوم اینکه شارع خواسته این دلیل موجب بطلان بیع عنب نزد مسلمین و به تبع آن بطلان نزد عقلاء شود، امّا چنین اثری محقّق نشده است؛ با وجود این دو احتمال تخصیص ثابت نخواهد شد، زیرا امر دائر بین دو احتمال است که احراز تخصیص نمی‌شود.

پس در هر صورت (بیع عنب بین مسلمین باطل شود یا نشود)، دلیل «بیع العنب باطلٌ» موجب تخصیص آیه نخواهد بود.

ج۲۵ ۹۶/۰۸/۰۳

گفته شد حقّ طاعت شارع فقط در وجوب و حرمت بوده و اگر شارع معامله‌ای را باطل یا صحیح اعلام نماید در این مورد حقّ اطاعت ندارد. شارع می‌تواند عناوین معاملی را موضوع یا متعلّق تکلیف شرعی قرار دهد تا حقّ طاعت وی شامل آن شود.

---

۱. مثال استاد در این جلسه «بیع الخمر باطلٌ» بوده، امّا در جلسه بعدی مثال عوض شده و «بیع العنب باطلٌ» شد. نکته تعویض مثال این است که در مثال اول عنوان محرّم دیگری وجود دارد که وفاء به بیع خمر نیز حرام می‌شود؛ زیرا تسلیم و در اختیار دیگران قرار دادن خمر نیز حرام است. امّا این نکته در بیع عنب وجود ندارد.

اگر شارع یک عنوان معاملی را موضوع تکلیف شرعی قرار دهد مانند «اوفوا بالعقود»، در این صورت مراد همان عقد صحیح نزد عقلاست. در مقابل آن ممکن است دلیل دیگری دلالت بر حکم تکلیفی یا وضعی در یک معامله خاصّ نماید. به عنوان مثال اگر شارع بگوید «بیع العنب باطلٌ» حکم وضعی را جعل نموده است. این حکم وضعی ممکن است موجب بطلان بیع عنب در عرف مسلمین شده و به تبع موجب بطلان بیع عنب نزد عقلاء شود. در این صورت وفاء به بیع عنب لازم نیست زیرا بیع عنب نزد عقلاء یک عقد صحیح نیست؛ امّا اگر این حکم وضعی موجب بطلان بیع عنب نزد مسلمین و به تبع نزد عقلاء نشود، در این صورت «اوفوا بالعقود» شامل بیع عنب نیز می‌شود. پس دو احتمال وجود دارد: اول اینکه دلیل بطلان بیع عنب موجب تخصیص آیه شود، که این احتمال بسیار بعید است زیرا در آن صورت بیع عنب در عین اینکه صحیح است، وفای به آن واجب نخواهد بود! احتمال دوم اینکه دلیل بطلان بیع عنب به غرض ابطال بیع عنب نزد عقلاء بوده، که این غرض محقّق نشده است. بنابراین دو احتمال وجود دارد، لذا تخصیص احراز نمی‌شود.

دلیل خاصّ، حکم تکلیفی باشد

اگر دلیل دوم نهی و تحریم یک معامله باشد (نه بطلان آن) مانند «بیع وقت النداء حرامٌ»، در این صورت نیز این خطاب مخصّص «اوفوا بالعقود» نیست؛ زیرا حرمت یک عقد با صحّت آن قابل جمع است[1]. پس ممکن است این خطاب موجب بطلان بیع عنب در عرف مسلمین شود یا نشود. در صورت اول بیع عنب یک معامله صحیح عقلائی نبوده و آیه شامل آن نیست تا تخصیص باشد؛ و در صورت دوم نیز بیع عنب یک معامله صحیح عقلائی است که آیه شامل آن بوده و وجوب وفاء دارد. یعنی بیع عنب معامله‌ای است که هرچند انجام آن کار حرامی است، امّا در صورت انجام بیع عنب یک معامله صحیح رخ داده و وجوب وفاء دارد.

به هر حال خطاب «بیع وقت النداء حرامٌ» نیز موجب تخصیص آیه «اوفوا بالعقود» نخواهد بود.

در نتیجه اگر عنوان معاملی، موضوع تکلیف شرعی باشد، نظیر جایی است که موضوع تکلیف امری تکوینی باشد. یعنی باید بررسی شود که موضوع طبیعی است یا حصّه یا چیز دیگری.

۱. صحّت یک معامله با حرمت انجام آن معامله قابل جمع است؛ امّا حرمت وفاء به یک عقد با صحّت آن عقد قابل جمع نیست. به همین سبب در بحث قبل که دلیل دوم یک حکم وضعی بود، مثال «بیع الخمر باطلٌ» عوض شده و مثال «بیع العنب باطلٌ» مطرح شد؛ زیرا در مورد خصوصِ خمر، وجوب وفاء نیز حرام بوده و عقلاء چنین معامله‌ای را باطل می‌دانند (هر معامله‌ای که وفای به آن ممنوع باشد، نزد عقلاء باطل است).

عنوان معاملی، متعلّق تکلیف شرعی باشد

همانطور که گفته شد شارع می‌تواند یک عنوان معاملی را موضوع یا متعلّق تکلیف شرعی قرار دهد. اینکه عنوان معاملی موضوع تکلیف شرعی باشد، بررسی شد.

امّا اگر شارع یک عنوانی معاملی را متعلّق تکلیف شرعی قرار دهد نظیر «لاتبع الخمر» یا «حرّم الله الربا» و یا نهی از یک معامله نماید، در این صورت نیز حرمت یک معامله منافاتی با صحّت آن معامله ندارد (پس اگر ربا بین مسلمین و به تبع نزد عقلاء باطل نباشد، صحیح بوده و در عین حال حرام است). بله گاهی نهی شارع از یک معامله اثری تکوینی دارد که موجب بطلان آن معامله نزد مسلمین و به تبع نزد عقلاء خواهد شد، که در این صورت صحیح نخواهد بود. پس اگر دلیل تحریم بیع خمر و کلب و خنزیر و میته، دلیل تمامی باشد، منافاتی با صحّت بیع آنها ندارد؛ البته «بیع خمر» استثناء است زیرا خصوصیتی دارد که موجب بطلان آن می‌شود. از ادلّه دیگر استفاده شده که در اختیار دیگری قرار دادن خمر نیز حرام است، لذا وفای به این عقد حرام شده، و چنین عقدی نزد عقلاء باطل خواهد بود.

به هر حال اگر وفای به یک معامله حرام نباشد، آن معامله صحیح خواهد بود؛ و اگر وفای به آن حرام باشد، آن معامله نزد عقلاء باطل خواهد بود[1]. به عنوان مثال اگر زنی اجیر شود بر عمل حرامی، چنین معامله‌ای باطل است زیرا وفاء به آن برای زن حرام است. مثال دیگر «بیع ربوی» است که انجام آن حرام بوده، و وفای به آن نیز حرام است (پس اگر کسی بیع ربوی انجام داده، و به عقدش وفاء نماید، دو کار حرام مرتکب شده است). بر خلاف «قرض ربوی» که هرچند انجام آن حرام است، امّا وفای به قرض ربوی حرام نیست.

در نتیجه اگر متعلّق حرمت یک عنوان معاملی باشد نیز نظیر مواردی است که متعلّق تکلیف از امور تکوینی باشد. یعنی ممکن است یک حصّه از این معامله حرام شده و یا حتی برخی حصص امر دیگری نیز همراه این حصّه از معامله حرام شود. در هر صورت حرمت یک معامله یا حصّه‌ای از آن منافاتی با صحّت آن معامله ندارد؛ مگر این حرمت اثری تکوینی گذاشته و موجب بطلان معامله نزد عقلاء شود.

---

۱. اگر وفای به عقدی حرام باشد عقلاء آن را تصحیح نمی‌کنند؛ زیرا لازم می‌آید تمام محرمات تبدیل به مباح شود. یعنی صحّت ملازم با وجوب وفاء است و اگر صحیح باشد باید به آن وفاء شود در حالیکه طبق فرض وفای به آن حرام است. تفاوتی ندارد حرمت و ممنوعیت وفای به یک معامله شرعی (یعنی در عرف متشرّعه) یا عرفی (یعنی در عرف دیگری غیر عرف متشرّعه) یا قانونی یا عقلائی باشد، به هر حال ممنوعیت وفاء موجب بطلان نزد عقلاست. بنابراین همین که در عرف مسلمین حرمت وفای به یک معامله مورد قبول باشد (هرچند بطلان آن معامله مورد قبول نباشد)، عقلاء آن را تصحیح نکرده و باطل می‌دانند.

عناوین معاملی نظیر عناوین تکوینی

در نتیجه تفاوتی بین عناوین تکوینی و عناوین معاملی وجود ندارد. به عنوان مثال ممکن است شارع «بیع خمر» را موضوع حرمت قرار دهد، و ممکن است «شرب خمر» را حرام نماید؛ و در هر صورت می‌تواند تمام حصص یا برخی از حصص آن را تحریم نماید. پس اگر موضوع دلیل شرعی یک عنوان معاملی باشد، باید آن دلیل بررسی شود که آیا موضوع آن تمام حصص آن عنوان معاملی و یا برخی از حصص آن عنوان معاملی است؛ و اگر متعلّق تکلیف شرعی یک عنوان معاملی باشد، نیز باید بررسی شود آیا تمام حصص آن معامله حرام شده یا برخی از حصص آن حرام شده است (مثلاً «حرّم الربا» دلالت بر حرمت تمام حصص ربا دارد، یا حصّه ربای بین والد و ولد حرام نیست).

بنابراین همانطور که نباید گفت عنوان «حیض» دو نوع شرعی و عرفی دارد، همینطور در عناوین معاملی نیز نباید گفت نکاح شرعی و عرفی، و یا بیع شرعی و عرفی، بلکه باید موضوع یا متعلّق ادلّه بررسی شود که آیا تمام حصص آن معامله است یا یکی از حصص آن معامله است. تنها تفاوت بین عنوان تکوینی و عنوان معاملی در این است که گاهی اعتبارات شارع در عناوین معاملی موجب اثری تکوینی می‌شود و آن معامله نزد عقلاء باطل یا صحیح می‌شود. به عبارت دیگر گاهی عناوین معاملی از امور «واقعی اعتباری» می‌شوند یعنی در طول اعتبار شارع واقعاً یک معامله تحت یک عنوان معاملی قرار می‌گیرد (بر خلاف امور تکوینی که در طول اعتبار شارع نیستند).

در نتیجه نباید در مواردی که سیره عقلاء بر اموری غیر حجّیت (یعنی بر عناوین معاملی) است، بحث از نیاز به «امضاء» یا «عدم وصول ردع» شود؛ بلکه باید رجوع به کتاب و سنّت شده تا اگر آن عنوان معاملی موضوع یا متعلّق تکلیفی شرعی بود، بررسی شود که تمام حصص آن موضوع یا متعلّق تکلیف قرار گرفته یا برخی حصص آن موضوع یا متعلّق تکلیف شرعی قرار گرفته است[1].

ج۲۶ ۹۶/۰۸/۰۶

۱. همانطور که گذشت اجمال دلیل مخصّص منفصل، موجب اجمال عامّ نیست. لذا شارع که بگوید «بیع العنب حرام» ممکن است اراده تخصیص آیه «اوفوا بالعقود» را نموده و یا اراده تأثیر گذاشتن در تکوین را، که وقتی دو احتمال باشد به عموم عامّ وفای به عقد رجوع می‌شود. از سویی نیز تخصیص فی نفسه بسیار بعید است؛ زیرا بعید است یک معامله صحیح باشد امّا وجوب وفاء نداشته باشد (فرض این است که نزد مسلمین اثر نکرده و این معامله صحیح است).

خلاصه بحث از اعتبار سیره عقلاء

بحث از اعتبار سیره عقلاء در دو مقام انجام شد. در مقام اول بحث از حجج عقلائیه (مصبّ سیره، حجّیت باشد)؛ و در مقام دوم بحث از عناوین معاملی عقلائی (مواردی که مصبّ سیره اموری غیر از حجّیت باشد مانند ضمان و ملکیت و حقّ و عقد) انجام شد.

خلاصه بحث از اعتبار حجج عقلائیه

در مقام اول یعنی حجج و امارات عقلائیه، دو مسلک وجود داشت: مسلک عدم وصول ردع؛ و مسلک امضاء؛ در بحث فوق مسلک امضاء اختیار شد، زیرا دائره حجّیت و اماریت در مورد هر مولایی به دست همان مولی بوده و شخص دیگر حقّ دخالت در آن را ندارد. به عنوان مثال مولی می‌تواند به عبد بگوید بر خبر کاذب اعتماد کن، امّا بر خبر ثقه اعتماد نکن. پس در باب حجّیت، تعیین دائره حجج از اختیارات مولی است؛ و اگر مولی سکوت نماید، روش امضائی دارد (یعنی به روش دیگران اعتماد کرده است). با بررسی منهج شارع، کشف می‌شود که روش عقلائی را امضاء نموده و حجج عقلائی در دائره احکام شرع نیز حجّت است. به عنوان مثال اگر سیره عقلاء بر اعتماد به قبله‌نما باشد، شارع نیز در دائره احکام شرع به آن اعتماد نموده لذا می‌شود با اعتماد به آن نماز خواند، هرچند چنین سیره‌ای در عصر ائمه علیهم السلام وجود نداشته است.

خلاصه بحث از اعتبار عناوین معاملی عقلائیه

مقام دوم بحث از سیره عقلاء در اموری بود که مصبّ سیره عقلاء امری غیر از حجّیت باشد نظیر «صحّت» و «بطلان» و «لزوم» و «ملکیت» و «حقّ» و «ضمان» و «زوجیت» و «عقد». در این امور نیازی به «امضاء» نبوده، و حتی نیازی به «عدم وصول ردع» هم نیست. توضیح اینکه غفلت از دو نکته موجب شده گمان شود در این امور نیز نیاز به امضاء شارع وجود دارد:

الف. اول اینکه «حقّ الطاعة» در مورد شارع فقط در دائره ایجاب و تحریم است. در غیر این دو حکم اطاعت و معصیت بی‌معنی است (در مسلک مشهور در استحباب و کراهت نیز موافقت و مخالفت وجود دارد هرچند معصیت نیست؛ امّا در مسلک مختار در استحباب و کراهت نه معصیت وجود دارد و نه مخالفت). البته این مطلب به معنی محدودیت اطاعت مولی نیست بلکه اطاعت و معصیت در غیر تکلیف، اصلاً معنی ندارد.

ب. دوم اینکه در نظر فقهاء عقلاء «بما هم عقلاء» دارای دستگاه معاملاتی مستقلّی بوده که باید بررسی شود شارع در قبال این دستگاه چه موقفی دارد. در حالیکه اولاً عقلاء دستگاه مستقلّی برای معاملات ندارند، بلکه

مجموعه‌ای از اعراف با دستگاه‌های مختلف معاملاتی وجود دارد که سائر اعراف مخالفتی با دستگاه مستقلّ یک عرف ندارند مگر مزاحت‌هایی ایجاد نماید (به عنوان مثال اگر در یک عرف ازدواج با محارم صحیح باشد، سائر اعراف نیز آن ازدواج را تأیید می‌کنند؛ و اگر در یک عرف بیع از عقود جائز باشد، سائر اعراف نیز تأیید می‌کنند)؛ و ثانیاً اگر هم عقلاء دستگاه معاملاتی مستقلّی داشته باشند، شارع «بما هو شارعٌ» در مقابل عقلاء مولویت نداشته و اگر دستگاه جدیدی بسازد نیز حقّ طاعت مستقلّی ندارد. یعنی اگر شارع دستگاهی داشته امّا تکلیفی نداشته باشد، مکلّف می‌تواند از دستگاه عقلائی تبعیت کند. زیرا عقل حکمی در مورد تمایلات و اغراض و حبّ و بغض مولی و در مورد دستگاه معاملاتی مولی ندارد، بلکه عقل حکم می‌کند اطاعت از «تکلیف مولی» لازم است. پس اگر مولی بگوید «بیع الخمر حرامٌ» باید اطاعت شود؛ امّا اگر بگوید «بیع الخمر باطلٌ» حقّ طاعتی ندارد. البته ممکن است فتوای فقهاء (بعد از حکم شارع به بطلان) موجب شود آن معامله نزد مسلمین باطل شود، که در این صورت نزد عقلاء نیز باطل خواهد بود. با توجه به این بیان، نیازی به دستگاه فقهاء در باب معاملات به همراه آن شرائط و موانع نیست.

با توجه به دو نکته فوق در بحث عناوین معاملی (که بحثی کاملاً ثبوتی است) اگر شارع بگوید «بیع العنب باطلٌ»، حقّ طاعتی ندارد، و بیع عنب صحیح بوده و تصرّف در عوضین نیز حلال است (زیرا طبق فرض شارع در عالم ثبوت، حرمتی جعل نکرده است نه برای اصلِ بیع و نه برای تصرّف در عوضین). البته شارع می‌تواند در عالم ثبوت، تکلیف نیز جعل نماید که اصلِ بیع یا تصرّف را حرام نماید، در این صورت باید اطاعت شود.

در نتیجه هر معامله صحیح عقلائی از نظر شرعی نیز حلال است مگر «بیع ربوی» و «قرض ربوی»؛ اگر یک معامله در بین عقلاء باطل باشد، در شرع نیز صحیح نیست. انجام سائر معاملات دیگر (غیر از بیع ربوی و قرض ربوی)، حرام و خلاف شرع نیست. به عنوان مثال «بیع میته» و «بیع خنزیر» و «بیع خمر» حرام نبوده هرچند در مواردی تسلیم مبیع حرام است، لذا تصرّف نیز حرام می‌شود. پس اگر وفای به یک عقد حرام باشد، نفسِ عقد حرام نخواهد بود بلکه آن عقد نزد عقلاء باطل خواهد شد.

ج۲۷ ۹۶/۰۸/۰۷

تتمّه: بحث اثباتی

مباحث فوق در مقام ثبوت بود که در مواردی که مصبّ سیره عقلاء یک عنوان معاملی است، نیاز به امضاء وجود نداشته، و ردع نیز حقّ طاعت ندارد. امّا در مقام اثبات و رجوع به ادلّه دو صیاغت وجود دارد: نهی از عنوان معاملی، تشریع بطلان یک معامله.

تحریم یک معامله

اگر از یک معامله نهی شود مانند «بیع العنب حرامٌ» و یا «بیع الخمر حرامٌ» و یا «البیع الربوی حرامٌ»، در بحث «نهی از معاملات» گفته شد ظهور نهی شارع در تحریم است. پس اگر قرینه دیگری بر خلاف نباشد، دلیل فوق دلالت بر حرمت بیع عنب دارد. حرمت یک معامله نیز منافاتی با صحّت آن معامله ندارد.

البته گاهی در طول تحریم شارع در ذهن متشرّعه یا مسلمین بطلان شکل می‌گیرد، لذا هرچند شارع ابطال ننموده و فقط تحریم نموده، امّا این معامله به تبع عرف مسلمین، نزد عقلاء نیز باطل خواهد شد. در این صورت انجام آن معامله نیز حرمتی نخواهد داشت، زیرا ظهور نهی و تحریم یک معامله، در این است که انجام آن معامله به نحو صحیح، حرام است (نه اینکه صرفِ انشاء بیع که هیچ اثری هم ندارد، حرام باشد).

ذیل این بحث، مباحث دیگر نیز مطرح می‌شود که بررسی آنها به عهده فقه است نظیر اینکه در معاملات باطله تصرّف در عوضین چه حکمی دارد؟ به عنوان مثال معامله با سفیه و مجنون باطل است، در مورد حکم تصرّف در صورت علم و جهل مطالبی گفته شده که در بخشی از آنها مخالف مشهور هستیم.

بطلان یک معامله

اگر تشریعِ بطلان یک معامله شود و مولی بگوید «بیع العنب باطلٌ» نیز سه احتمال وجود دارد و باید بررسی شود که کدامیک ظاهر روایت است:

الف. اول اینکه شارع اعتبار بطلان نموده تا این بیع نزد مسلمین باطل شده و به تبع نزد عقلاء نیز باطل شود. پس تشریع وضعی به داعی ابطال نزد عقلاست.

ب. احتمال دوم اینکه «باطلٌ» کنایه از تحریم بوده و یک تشریع تکلیفی شده است. این احتمال نظیر صیاغت قبل (تحریم یک معامله) می‌شود.

ج. احتمال سوم اینکه تشریع تکلیفی بوده امّا تحریم نفسِ معامله نیست، بلکه تحریم تصرّف در عوض است. یعنی تصرّت در ثمن را حرام نموده است[۱].

احتمال سوم بسیار بعید است، زیرا بسیار بعید است که شارع بگوید اگر چه این بیع عقلاءً صحیح است و نزد عقلاء مالک هستی، امّا تصرّف در ملک خودت، حرام می‌باشد؛ احتمال دوم نیز خلاف ظاهر است زیرا هرچند تحریم نفسِ بیع، فی نفسه عرفی است، امّا اراده «حرمت» از کلمه «بطلان» غیرعرفی است. به عبارت دیگر بین صحّت و حرمت تناسب وجود دارد یعنی انجام معامله صحیح حرام باشد، امّا بین بطلان و حرمت تناسب نیست که مثلاً ایجاب بدون اثر در نظر عرف نباید حرام شود.

۱. این سه احتمال در مورد «بیع العنب باطلٌ» است، و در مثال «بیع الخمر باطلٌ» احتمال چهارمی نیز وجود دارد که تسلیم مبیع حرام باشد.

در نتیجه احتمال اول اظهر یا ظاهر است و مراد شارع بطلان به غرض ابطال نزد عقلاست. پس این بیع حلال است امّا ممکن است باطل یا صحیح باشد. البته این بحث شقوق بسیاری دارد که مرتبط با فقه است، فقط این دو صیاغت برای نمونه ذکر شد.

بخش دوم: سیره متشرّعه

مراد از متشرّعه همان اصحاب ائمه علیهم السلام می‌باشند. متشرّعه در کلمات شهید صدر بر اصحاب ائمه و بر مومنین در عصر قریب به ائمه علیهم السلام تطبیق شده است، که به نظر می‌رسد صحیح نیست؛ زیرا خودِ ایشان نیز سیره قریب به عصر ائمه علیهم السلام را کاشف از سیره اصحاب ائمه علیهم السلام می‌داند. در نتیجه سیره متشرّعه همان سیره اصحاب ائمه علیهم السلام بوده و سیره قریب نیز در واقع کاشف از سیره اصحاب ائمه علیهم السلام است.

سیره متشرّعه نوعاً از دو راه به دست می‌آید: اول از روایات و سوال و جواب‌های موجود در آنها، که گاهی به وضوح نشان می‌دهد که یک سیره بین اصحاب ائمه علیهم السلام وجود داشته است؛ و راه دوم اینکه فقدانِ این سیره امری عجیب بوده به نحوی که اگر چنین سیره‌ای وجود نداشته باید منعکس شود. به عنوان مثال اگر سیره بر عمل به «ظهور» یا عمل به «ید» نباشد، باید منعکس شود. در این موارد از اینکه بدیلی برای سیره متشرّعه نقل نشده، کشف می‌شود سیره وجود داشته است.

حجّیت اقسام سیره متشرّعه

سیره متشرّعه سه قسم دارد:

الف. معلوم است متشرّعه این سیره را از شرع اخذ نموده‌اند؛ به عنوان مثال التزام اصحاب ائمه علیهم السلام به صوم در ماه رمضان، منشئی غیر شرع نداشته است[۱].

ب. معلوم است متشرّعه این سیره را از شرع اخذ نکرده‌اند؛ به عنوان مثال سیره اصحاب ائمه بر عمل به «ظهور» و «خبر واحد» و «سوق» و «ید» بوده که این امور از سیر قطعیه عقلائیه است و توسط شرع به وجود نیامده‌اند. یعنی مورد طبع عقلائی و ارتکازی بوده است.

۱. برخی علماء مرادشان از سیره متشرّعه فقط همین قسم است؛ امّا مراد ما از سیره متشرّعه هر سه قسم است.

ج. معلوم نیست که این سیره از شرع اخذ شده یا نشده است؛ به عنوان مثال اصحاب ائمه علیهم السلام به قول زن در مورد «خلیّه بودن» و «معتدّه نبودن» عمل نموده و ازدواج می‌کردند. معلوم نیست این عمل از شرع اخذ شده، یا در عرف عرب چنین اموری برای سهولت وجود داشته است. هر دو احتمال وجود دارد[۱].

اعتبار قسم اول از سیره متشرّعه قضیه به شرط محمول بوده و جای بحث ندارد. یعنی سلوک را از شارع اخذ نموده‌اند لذا اعتبار در خودش افتاده است.

بررسی حجّیت قسم دوم و سوم سیره متشرّعه

مصبّ سیره متشرّعه در قسم دوم و سوم (معلوم است از شرع اخذ نشده، و معلوم نیست که از شرع اخذ شده یا نشده)، از سه عنوان خارج نیست: حجّیت و اماریت؛ عناوین معاملی؛ عناوین غیر معاملی (نظیر دو رکعت نماز صبح خواندن، جهر و اخفات در نماز، و طواف از راست به چپ):

الف. حجّیت و اماریت: مواردی که مصبّ سیره متشرّعه حجّیت و اماریت باشد، نظیر بحث سیره عقلاست که مصبّ آن حجّیت و اماریت است. همانطور که در آن بحث گفته شد، از سکوت معصوم کشف می‌شود این روش را امضاء نموده و این روش در دائره شرع معتبر می‌باشد. به عنوان مثال از سکوت شارع در قبال عمل متشرّعه به خبر واحد، کشف امضاء می‌شود خصوصاً اگر در خودِ شرع به خبر واحد عمل کرده باشند (گاهی متشرّعه فقط در معاش به خبر واحد عمل می‌کرده‌اند، که در این صورت نیز سکوت شارع در مقابل آن، ظهور در امضای عمل به خبر واحد در دائره شرع دارد؛ امّا اگر در دائره احکام شرع به خبر واحد عمل کرده باشند، ظهور سکوت در امضاء بسیار واضح است)[۲].

ب. عناوین معاملی: این موارد نیز نظیر سیره عقلاست، پس اگر سیره متشرّعه بر صحّت عقدی باشد (به عنوان مثال فقهاء فرموده‌اند سیره متشرّعه بر بیع با صغیر در امور ارزان بوده است)، نیازی به امضاء نیست. یعنی همین که آن عقد نزد عقلاء صحیح باشد، آثار شرعی بار می‌شود.

ج. عناوین غیر معاملی: گاهی سیره متشرّعه بر اموری غیر از حجّیت و عناوین معاملی است نظیر اینکه گفته شده سیره متشرّعه بر «عبور از اراضی واسعه»، و «خوردن میوه در راه» بوده است. برای اثبات حلّیت عبور و اکل به سیره متشرّعه استدلال شده است. «حلّیت اکل» و «حلّیت عبور» از عناوین غیر معاملی و غیر حجّیت

---

۲. برای هر قسم از سیره متشرّعه، امثله‌ای در فقه زده شده، به عنوان مثال گفته شده انسان یک جهت فیزیولوژی دارد که نوعاً از راست به چپ دور می‌زند. معلوم نیست سیره متشرّعه بر طواف از راست به چپ، از شرع اخذ شده یا از روی عادت بوده است.

۱. در این موارد نیاز به امضاء وجود دارد، زیرا تعیین حجج در دائره احکام شرع به دست مولی است. هر مولایی در دائره مولویت خود، می‌تواند حججی را تعیین نماید.

است. در این موارد نیاز به امضاء وجود دارد، زیرا تکلیف (یا رفع تکلیف) به دست مولی است. در این قسم نیز سکوت شارع ظهور در امضاء دارد.

مقدار اثبات حکم توسط سیره متشرّعه

عمده بحث بعد از اعتبار سیره متشرّعه، در این است که سعه حکمی که از سیره متشرّعه فهمیده می‌شود، به چه مقداری است؟ به عنوان مثال سیره متشرّعه این بوده که نماز ظهرین را به اخفات، و نماز عشائین را به جهر می‌خواندند. این سیره بر جواز اخفات دلالت دارد یا بر وجوب آن؟

قول اول: اثبات جواز «بالمعنی الاعمّ»

سلوک عملی فاقد لسان است، و آنچه استفاده می‌شود جواز «بالمعنی الاعمّ» است (یعنی در مثال فوق، اخفات در ظهرین حرام نیست). در جایی که اصحاب ائمه کاری را ترک می‌کرده‌اند، به عنوان مثال گفته شده قطع وجود دارد که زن در نماز قدمین را نمی‌پوشانده، فقط فهمیده می‌شود ستر واجب نیست (و ترک ستر نیز حرام نیست)، امّا حکم «ستر» یا «ترک ستر» معلوم نمی‌شود.

ج۲۸ ۹۶/۰۸/۰۸

قول دوم: اثبات استحباب یا وجوب در برخی موارد

شهید صدر فرموده گاهی بیش از جواز «بالمعنی الاعمّ» از سیره متشرّعه استفاده می‌شود[۱]. ایشان دو مورد را مثال زده‌اند که بررسی می‌شوند:

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۴۵:«الجهة الثالثة فی مقدار ما یثبت بالسیرة المتشرعیة من حدود الحکم الشرعی فنقول: تارة تنعقد السیرة المتشرعیة علی عدم التقید بفعل کمسح القدم بتمام الکفّ فتدلّ حینئذ علی عدم وجوبه بملاک حساب الاحتمالات المتقدم شرحها. و أُخری تنعقد علی الإتیان بفعل– أو ترک– فلا إشکال حینئذ فی ثبوت الجواز بالمعنی الأعم حینئذ المقابل للحرمة بل الکراهة أیضا بنفس الملاک و امّا ثبوت الوجوب أو الاستحباب أو جامع المطلوبیة بها؟ فهو بحاجة إلی بحث و تفصیل. لأنَّ السیرة العملیة المتشرعیة انْ أحرزت نکتتها الارتکازیة و عنوان عمل المتشرعة فیها کأن علم انهم یعملون ذلک علی وجه الاستحباب و الأفضلیة فنفس ملاک حجیة السیرة جاء بلحاظ النکتة المتّفق علیها فی السیرة و إلّا بأن کان وجه العمل المتشرعی مجملًا غیر واضح فتارة یفرض وجود دواع خارجیة طبیعیة للالتزام بذلک الفعل کالعرف العام مثلًا فلا یمکن أنْ یستکشف من انعقاد العمل المطلوبیة إذ لعله علی أساس ذلک الداعی الخارجی و أُخری یفرض عدم وجود داع کذلک فیکشف ذلک لا محالة عن أصل المطلوبیة و لو بدرجة الاستحباب هذا مجمل مفادات سیرة المتشرعة».

مورد اول: وجود ارتکاز همراه سیره

گاهی در کنار سیره متشرّعه یک ارتکاز نیز وجود دارد[۱]، که مثلاً سیره بر انجام عملی بوده که در ارتکاز متشرّعه آن عمل مستحبّ می‌باشد. به عنوان مثال سیره متشرّعه بر صوم در ماه رمضان بوده که این سیره همراه ارتکاز به وجوب آن صوم بوده است. در این موارد هرچند نفسِ فعل متشرّعه بر بیش از جواز «بالمعنی الاعمّ» دلالتی ندارد، امّا ارتکاز متشرّعه دلالت بر بیش از جواز (یعنی استحباب یا وجوب) دارد؛ زیرا منشأ ارتکاز متشرّعه ممکن است «شرع» یا «غفلت» باشد، که غفلت با حساب احتمالات نفی می‌شود. پس منشأ ارتکاز متشرّعه شرع بوده است لذا ارتکاز (وجوب یا استحباب عمل) ثابت می‌شود.

به عبارت دیگر اینکه همه متشرّعه در یک واقعه دچار غفلت شوند، صدفه بوده و محتمل نیست. نظیر کسی که هنگام پرتاب تاس دائماً عدد شش بیاورد، که محتمل نیست مگر تقلّب شده باشد (یک مرتبه یا دو مرتبه، و نهایتاً سه مرتبه ممکن است عدد شش بیاید، امّا شانزده مرتبه عدد شش، فقط با تقلّب احتمال دارد؛ یعنی هرچند عقلاً محال نیست، امّا حساب احتمالات آن را نفی می‌کند).

در نتیجه در این موارد از ارتکاز استفاده می‌شود که حکم شرعی همان حکم ارتکازی است. به عنوان مثال از ارتکاز استفاده می‌شود «جهر در نماز عشائین» واجب است.

اشکال: عدم نفی خطا توسط حساب احتمالات

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست، زیرا حساب احتمالات موجب نفی «غفلت» می‌شود اما موجب نفی «خطا» نیست. شهید صدر ارتکاز متشرّعه را ناشی از شرع یا غفلت دانسته و با نفی غفلت، شرعیّت ارتکاز را اثبات نموده است؛ در حالیکه احتمال سومی نیز در منشأ عمل متشرّعه وجود دارد که ممکن است متشرّعه دچار خطا شده باشند.

به عنوان مثال ممکن است تا چند قرن قبل، تمام علماء اعتقاد داشتند که خورشید به دور زمین می‌چرخد و تا هزاران سال این اعتقاد بین علماء وجود داشته است. اکنون این اعتقاد وجود دارد که زمین به دور خورشید می‌چرخد. خطای علمای سابق با حساب احتمالات دفع نمی‌شود؛ زیرا این موارد از حسّیات قریب به حدسیات هستند. توضیح اینکه گاهی حسّ قریب به حدس بوده و گاهی قریب به حدس نیست. به عنوان مثال فرض شود زید برادری با شباهت بسیار به خودش دارد. اگر در مجلسی که صد نفر حضور داشته‌اند از همه سوال شود «آیا زید در جلسه بود؟» و همه پاسخ دهند «بله»، در این صورت احتمال خطای آنها (به سبب شباهت بین زید و

۲. ارتکاز متشرّعه نیز گاهی از سوال و جواب‌های موجود در روایات به دست می‌آید.

برادرش) با حساب احتمالات نفی نمی‌شود. امّا اگر فرض شود چنین برادری ندارد[۱]، در این صورت احتمال خطای همه در این امر حسّی با حساب احتمالات نفی می‌شود. اشتباهات علوم مختلف نیز (مانند اینکه در گذشته اجسام را دارای رنگ می‌دانستند و اشتباهاتی نظیر آن) با حساب احتمالات قابل دفع نیست؛ زیرا قریب به حدس هستند. مثال دیگر اینکه مسلمان اعتقاد دارد هر غیر مسلمانی اشتباه نموده و خطا دارد، و این خطا را با حساب احتمالات منفی نمی‌داند. یعنی با وجود اینکه میلیاردها انسان وجود دارند که مسلمان می‌گوید همه دچار خطا شده و دین حقّ را نفهمیده‌اند و فقط چندصد میلیون متوجه شده‌اند، این احتمال خطا در تمام انسان‌های غیرمسلمان با حساب احتمالات نفی نمی‌شود.

بنابراین خطا و غفلت در امور حسّی غیر قریب به حدس، با حساب احتمالات نفی می‌شود؛ امّا خطا در امور حسّی قریب به حدس، با حساب احتمالات نفی نمی‌شود. به عنوان مثال اگر صد نفر بگویند «زید را در مسجد دیدم» و احتمال حدس نیز وجود نداشته باشد، در این صورت اطمینان ایجاد می‌شود.

با توجّه به نکته فوق، ممکن است متشرّعه نیز در ارتکاز خود دچار اشتباه شده باشند. به عنوان مثال ممکن است متشرّعه دیده باشند که امام علیه السلام همیشه قبل از طعام، دست خود را شسته‌اند. متشرّعه برداشت نموده‌اند که شستن دست قبل طعام مستحبّ است و دچار خاط شده‌اند (زیرا این امر از حسّیات قریب به حدس است)، در حالیکه امام علیه السلام به دلیل علاقه به نظافت، دست خویش را شسته‌اند. بنابراین احتمال خطای متشرّعه با حساب احتمالات نفی نمی‌شود تا احتمال اخذ از شرع ثابت شود.

مورد دوم: استمرار بر عمل مخالف طبع

شهید صدر فرموده گاهی متشرّعه بر عملی استمرار داشته‌اند که موافق طبع نیست. در این صورت نیز کشف می‌شود که آن عمل مستحبّ یا واجب است. بنابراین اگر سیره متشرّعه بر عملی باشد که موافق طبع است فقط جواز «بالمعنی الاعمّ» از آن استفاده می‌شود نظیر اینکه متشرّعه همیشه شام می‌خوردند؛ امّا اگر سیره متشرّعه بر عملی باشد که موافق طبع نیست، استحباب یا وجوب ثابت می‌شود نظیر اینکه اصحاب ائمه علیهم السلام همیشه غسل جمعه می‌کرده‌اند که غسل نیز امری سخت بوده (خصوصاً در آن زمان) و موافق طبع نیست. لذا کشف می‌شود غسل جمعه، مستحب یا واجب است.

۱. فرض اول حسّ قریب به حدس بوده، امّا این فرض حسّ قریب به حدس نیست.

اشکال: احتمال عادت بر عمل مخالف طبع

به نظر می‌رسد کلام ایشان در این مورد نیز صحیح نیست؛ زیرا عادت انسان یک حالت ثانوی بوده و ممکن است انسان به امری که موافق طبع نیست نیز عادت نماید. پس سیره متشرّعه بر امری که موافق طبع نیست، محتمل است به سبب حکم شرعی و مطلوبیت شرعی باشد، و ممکن است به سبب عادت باشد. منشأ عادت نیز ممکن است این خصیصه انسان باشد که از پیشوای خود الگو می‌پذیرد. بنابراین ممکن است امام علیه السلام به سبب علاقه شخصی همیشه مسواک زده و ابتدا متشرّعه از پیشوای خود الگو گرفته و سپس عادت به آن کرده باشند. نظیر اینکه اگر کودک را از بچگی التزام دهند به مسواک زدن، پس از مدّتی عادت به مسواک پیدا می‌کند در حالیکه مسواک زدن موافق طبع نیست.

البته مراد این نیست که مسواک یا مانند آن مستحبّ نیست، بلکه احتمال دارد به سبب علاقه شخصی امام بوده که متشرّعه عادت کرده و ملتزم بوده‌اند. بنابراین اثبات استحباب یا وجوب در مورد عمل غیرموافق طبع نیز ممکن نیست.

ج۲۹ ۹۶/۰۸/۰۹

بخش سوم: «سیره عرفیه» یا «عرف»

بعد از بحث از سیره عقلاء و سیره متشرّعه بحث بسیار مهمّ عرف یا همان «سیره عرفیه» مطرح می‌شود، که در این بخش نیز در چند جهت بحث می‌شود:

جهت اول: تعریف عرف

معنای لغوی «عرف» همان «شناخته شده» بوده و در مقابل «نُکر» به معنی «ناشناخته» به کار می‌رود. در مورد معنای اصطلاحی آن، تعاریف متعدّدی (از طرف فقهاء در فقه و از سوی علمای حقوق در علم حقوق) مطرح شده است. بررسی تمام تعاریف، فائده چندانی ندارد پس ابتدا یک تعریف مطرح شده و سپس تعریف مختار بیان می‌شود:

تعریف اول: امری رائج بین مردم

در کتاب «الاصول العامّة فی الفقه المقارن» تعریفی ذکر شده که البته تعریف مصنّف کتاب نبوده و تعریف را از دیگری نقل نموده «**العرف ما تعارفه الناس و ساروا علیه من قول او فعل او ترک**»[1]، که تعریف نسبتاً خوبی است هرچند جامع افراد عرف نیست.

اشکال عمده بر تعریف فوق این است که شامل عرف خاصّ نمی‌شود (در مباحث بعدی خواهد آمد که عرف تقسیم به عرف خاصّ و عامّ می‌شود)؛ زیرا «ما تعارفه الناس» در جایی به کار نمی‌رود که جماعتی از مردم باشند.

تعریف مختار: امر متداول بین مردم یا جماعتی

با توجه به اشکال تعریف فوق، ممکن است عرف تعریف شود به «**العرف هو الامر المتداول بین الناس او جماعة منهم**». مراد از «امر» در این تعریف همان «شیء» است که می‌توند یک ارتکاز، یا یک سلوک، یا یک معنی، یا یک فعل، یا ترک یک فعل، یا چیزی از این قبیل باشد. بنابراین گاهی یک حکم، عرفی بوده؛ و گاهی یک ارتکاز عرفی، یا یک معنی عرفی، یا یک حُسن عرفی وجود دارد.

این تعریف نیز اشکالی دارد که هر جماعتی را نمی‌توان یک عرف نامید، بلکه باید عقلاء آن را یک عرف محسوب نماید. به عنوان مثال اگر یک مدرسه هزار طلبه دارد که سرشان را با تیغ می‌تراشند، این صحیح نیست که گفته شود سر تراشیدن عرفی است (ولو به عرف خاصّ). نکته و ملاک اینکه عقلاء کدام جماعت را عرف دانسته و کدام جماعت را عرف نمی‌دانند، واضح نیست. به عنوان مثال مقلّدین یک مرجع تقلید، عرف محسوب می‌شوند، پس اگر به فتوای مرجع تقلید یک معامله را به نحو خاصّی انجام دهند، عقلاء آن را امضاء می‌کنند؛ امّا اگر شاگردان یک مدرسه تصمیم بگیرند یک معامله را به نحو خاصّی انجام دهند، عقلاء این معامله را عرفی ندانسته و امضاء نمی‌کنند[2]. مثال دیگر اینکه اگر مقلّدین مرجعی به استناد فتوای وی بدون اذن پدر با دختر ازدواج نمایند، این معامله عرفی محسوب شده و این نکاح توسط عقلائ امضاء می‌شود؛ امّا اگر چنین قراری را شاگردان یک مدرسه گذارند، عرف محسوب نشده و نکاح آنها توسط عقلاء امضاء نمی‌شود[3].

---

۱. الاصول العامّة فی الفقه المقارن، ص۴۰۵.

۱. عقلاء اگر این معامله و نظیر آن را عرفی بدانند، آن را امضاء می‌کنند زیرا در این امور دخالتی ندارند مگر اینکه مزاحمتی با عرف دیگر داشته باشد.

۲. شاید به این سبب باشد که اگر هر ده یا صد نفر دور هم جمع شده و معامله خاصّی انجام دهند، و عقلاء آن را امضاء نمایند، نظام اجتماعی مختلّ می‌شود.

با توجّه به اشکال فوقف تعریف جامعی از عرف نمی‌توان ارائه داد، لذا به همین تعریف اکتفاء می‌شود. البته برخی عرف را به «عادت» تعریف نموده‌اند که این مطلب صحیح نیست؛ زیرا در مواردی عرف صادق بوده امّا عادت نیست، به عنوان مثال صحیح است گفته شود «این لفظ عرفاً منصرف به آن معنی است»، امّا صحیح نیست گفته شود «عادتاً منصرف به آن معنی است»؛ و یا صحیح است گفته شود «عادة الناس کذا» امّا صحیح نیست گفته شود «عرف الناس کذا». بله در برخی موارد نیز هر دو صادق هستند نظیر «من عادة الناس، العمل بالسوق» و «من عرف الناس العمل بالسوق».

جهت دوم: تقسیمات عرف

تقسیمات متعدّدی برای عرف ذکر شده، که دو تقسیم مهمّ بوده و در مباحث آینده تأثیر دارد، لذا به ذکر همان دو تقسیم اکتفاء می‌شود:

تقسیم اول: عرف عامّ و خاصّ

«عرف عامّ» یعنی عرف اغلبیت و غالب مردم. اگر گفته شود «تمام مردم» یعنی استقراء تامّ شده، امّا «غالب مردم» یعنی در زندگی با هر که برخورد شده، این امر در او نیز دیده شده است. به عنوان مثال اگر گفته شود عقاب خداوند متعال نسبت به صبیان و مجانین قبیح است، نزد قائلین به حُسن و قبح عقلی، قبح عقلی داشته و نزد منکرین، قبح عرف دارد. توضیح اینکه عقلاء «بما هم عقلاء» نسبت به فعل خداوند متعال سخنی نداشته و حکم به قبح یا عدم قبح نمی‌کنند؛ امّا عرف حتی نسبت به افعال الهی نیز قضاوت دارد، که در این مورد حکم به قبح می‌کند. بنابراین در عرف عامّ، غالبیت مردم وجود دارد[۱].

«عرف خاصّ» در مقابل عرف عامّ بوده و مخصوص جماعتی از مردم است. خصوصیت عرف خاصّ ممکن است زمانی یا مکانی یا دینی یا قومی یا مانند آن باشد. به عنوان مثال عرف مردم ایران، یا عرف مسلمین یا عرف مسیحیان، عرف نحاة، یا عرف فقهاء، از اعراف خاصّه هستند. بحث از عرف خاصّ نیز اهمّیت فراوانی دارد که مباحث آینده نقش آن معلوم می‌شود. به عنوان مثال تمام ادیان در عرف خاصّ پیدا شده، و فقیه باید تشخیص دهد احکام موجود، به سبب عرف خاصّ بوده یا نه؛ مثلاً زکات در گندم قرار داده شده، امّا ممکن است فقیهی بگوید برنج هم زکات دارد، زیرا در عرف عرب ذرت و برنج نبوده لذا در ادلّه از برنج اسم برده نشده است. یعنی

۱. تمییز بین احکام عرف عامّ و احکام عقلاء، در مباحث آینده توضیح داده می‌شود. به عنوان مثال مجازات صبی در دنیا، قبح عقلائی داشته، امّا در آخرت، قبح عرفی دارد؛ زیرا عقلاء نسبت به آخرت نظری ندارند.

از ادلّه استفاده می‌شود غلّه رائج (سه غلّه در دنیا رائج است: گندم، برنج، ذرّت) زکات دارد؛ البته فقیه تشریع نکرده بلکه استنباط کرده جعل زکات برای گندم، به جهت عرف خاصّ بوده است.

به عنوان مثال فقهاء متوجه شده‌اند در «وصیت» و «وقف» باید عرف خاصّ رعایت شود. کسی وصیت کرده «ده درصد» درآمد یک ملک یا زمین، بعد از مرگ وی به زید فقیر داده شود. در زمان وصیت با آن مقدار درآمد یک زندگی معمولی اداره می‌شده است، امّا در زمان فعلی با آن درآمد ده برابر زندگی متعارف یک انسان تأمین می‌شود. فقهاء در این مورد فتوا داده‌اند کافی است به زید «نیم درصد» در آمد آن ملک یا زمین را بدهند که یک زندگی متعارف را تأمین نماید. مثال به عکس نیز وجود دارد که گاهی «ده درصد» وصیت شده یک زندگی متعارف را تأمین نمی‌کند، لذا فتوا داده‌اند که «چهل درصد» درآمد داده شود که یک زندگی متعارف را تأمین می‌نماید. در نظیر این امثله، با زندگی متعارف سنجش شده است[۱].

ج۳۰ ۹۶/۰۸/۱۰

تقسیم دوم: عرف صحیح و فاسد

«عرف صحیح» عرفی است که بر خلاف حکم «عقل» و «شرع» و «عقلاء» و «اخلاق» نیست؛ و «عرف فاسد» نیز عرفی بر خلاف حکم عقل یا شرع یا عقلاء یا اخلاق است[۲].

مراد از حکم عقل همان حُسن و قبح عقلی است، یعنی اگر دروغ گفتن در بین جماعتی متداول باشد، عرف فاسدی است؛ زیرا عقل حکم به قبح دروغ دارد.

همینطور عرف مخالف شرع نیز عرف فاسد است به عنوان مثال اگر شرب خمر بین مردم یا جماعتی رائج شود، عرف فاسدی است؛ زیرا بر خلاف شرع است (هرچند بر خلاف عقل نیست).

همینطور عرف خلاف حکم عقلاء نیز عرف فاسدی است، به عنوان مثال اگر دروغ نزد جماعتی رائج شود، نزد منکرین حسن و قبح عقلی، نیز این عرف فاسد است؛ زیرا در صورت انکار قبح عقلی، دروغ قبح عقلائی خواهد داشت. مثال دیگر اینکه «رعایت قانون» نزد عقلاء واجب بوده و تخلّف از آن جائز نیست، لذا اگر بین جماعتی تخلّف از قانون رائج شود، عرف فاسدی خواهد بود.

---

۲. به عنوان مثال واضح است که اگر وصیت یا وقف شده باشد تعداد زیادی شمع خریده شود و صرفِ روشنایی یک حرم یا امامزاده شود، امروزه باید صرفِ هزینه روشنایی آنجا شود که چنین فتوایی داده شده است.

۳. تقسیم عرف به صحیح و فاسد، هم در مورد عرف عامّ و هم در مورد عرف خاصّ می‌باشد.

همینطور عرف خلاف اخلاق نیز عرف فاسدی است، به عنوان مثال «گران فروشی» کار غیر اخلاقی است هرچند بر خلاف حکم عقل و شرع و عقلاء[1] نیست. پس اگر بین جماعتی گران فروشی رائج شود، عرف فاسدی است.

جهت سوم تفاوت بین عرف و عقلاء

برای توضیح تفاوت بین «سیره عقلائیه» و «سیره عرفیه»، به بررسی تفاوت بین «عقلاء» و «عرف» می‌پردازیم. همانطور که گذشت عرف تقسیم به عرف خاصّ و عامّ می‌شود (بر خلاف عقلاء که تقسیمی ندارند، مثلاً تقسیم به عقلاء مؤمن و غیرمؤمن، یا عقلاء خوب و بد، و یا عقلاء جدید و قدیم، نمی‌شوند). تفاوت بین «عرف خاصّ» و «عقلاء» روشن است، زیرا عرف خاصّ بخشی از مردم هستند (مانند عرف مسلمین) و عقلاء تمام مردم هستند.

«عرف عامّ» و «عقلاء» به تمام مردم و به ناس گفته می‌شود. تفاوت در این است که «ناس» از یک حیث و به یک اعتبار، عقلاء را تشکیل می‌دهند؛ و به اعتبار دیگر عرف عامّ را تشکیل می‌دهند. توضیح اینکه اگر به ناس نظر شود از حیث اینکه مؤدّب به آداب اجتماعی بوده و متعهد به عقل و خرد جمعی هستند «عقلاء» خواهند بود؛ و اگر به ناس نظر شود از این حیث که واقعیت عینی و خارجی بوده (که اکثریت مردم تأدّب به ادب اجتماعی ندارند، و تعقّل و التزام به خرد جمعی ندارند، و اکثر مردم قوّه عاقله را به کار نیانداخته و به درک نرسیده‌اند بلکه فقط قوّه آن را دارند) «عرف عامّ» خواهند بود. اکثر مردم تزیّن به خرد جمعی ندارند، بلکه به دنبال هوی و هوس و امیال شخصی هستند. یعنی هر شخص به دنبال بهترِ برای خودش می‌باشد (مثلاً کدام درس برای من بهتر است، کدام منبر برای من بهتر است، و هکذا). به عبارت دیگر اکثر مردم مفسده و مصلحت شخصی را در نظر دارند، و توجّهی به مصلحت و مفسده اجتماع ندارند.

بنابراین «عقلاء» تمام مردم هستند «بما هو متزیّنون و متأدّبون» به نظام اجتماعی؛ امّا «عرف عامّ» تمام مردم هستند «بما هم افراد عادی» که اولویت آنها ذات شخص آنهاست.

---

۱. البته اگر عقلاء قانونی بر منع گران فروشی داشته باشند، در این صورت گران فروشی قبیح خواهد بود امّا از باب تخلّف از قانون، و گران فروشی موجب مجازات می‌شود؛ امّا اگر قانونی نباشد، زید می‌تواند عبای خودش را چند برابر قیمت بدهد.

تفاوت «حُسن و قبح عقلائی» و «حُسن و قبح عرفی»

در انتهای بحث از تفاوت سیره عقلاء و سیره عرفیه، تفاوت بین «حُسن و قبح عقلائی» و «حُسن و قبح عرفی» توضیح داده می‌شود. «حُسن و قبح» ممکن است «عقلی» یا «عقلائی» یا «عرفی» باشد.

حُسن و قبح عقلی مورد قبول مشهور علمای اصول است (بر خلاف مشهور حکماء که منکر آن هستند). قائلین به حُسن و قبح عقلی فقط دو قسم از حُسن و قبح را پذیرفته‌اند: «عقلی» و «عرفی»؛ زیرا تمام حُسن و قبح‌های عقلائی را به عقلی برمی‌گردانند (چه در عرف خاصّ مانند حُسن حجاب یا قبح شرب خمر، و چه در عرف عامّ مانند گران فروشی که قبح عقلی ندارد و قبح عرفی دارد)؛ منکرین حُسن و قبح عقلی نیز فقط دو قسم حُسن و قبح را پذیرفته‌اند: «عقلائی» و «عرفی»؛ زیرا تمام حُسن و قبح‌های عقلی را به عقلائی برمی‌گردانند.

در نتیجه هرچند سه قسم حُسن و قبح وجود دارد، امّا هر کس فقط دو قسم از آنها را پذیرفته است؛ و به هر حال «حُسن و قبح عرفی» مورد قبول همه می‌باشد، و کسی منکر آن نیست.

ج۳۱ ۹۶/۰۹/۰۱

جهت چهارم: موارد رجوع به عرف

عرف (عامّ و خاصّ) گاهی در علم اصول و گاهی در علم فقه، مرجعیت دارد. بر حسب استقراء مواردی برای مرجعیّت عرف مطرح شده که بررسی می‌شوند:

اول: احکام

اگر در عرف حکمی از قبیل «حُسن و قبح» و یا «ملکیت» و یا «حقّ» باشد، آیا در چنین مواردی از احکام عرفی می‌توان حکم شرعی را نتیجه گرفت؟ به عبارت دیگر بین احکام عرفیه و شرعیه ملازمه وجود دارد؟ بحث از ملازمه بین احکام شرعی و احکام عقلی، و بین احکام شرعی و احکام عقلائی به شکل مفصّل مطرح شده و ملازمه مورد انکار واقع شد. تمام بیانات و اشکالات در آن دو بحث، به شکل اوضح در این بحث نیز وجود دارد. به عبارت دیگر اگر بین احکام عقلی و عقلائی با شرع ملازمه نباشد، به طریق اوضح بین احکام عرفیه با شرع نیز ملازمه‌ای نیست.

البته برای اثبات ملازمه شرع با احکام عرفیه به یک روایت نیز تمسّک شده است. ملازمه بین عرف خاصّ (عرف مسلمین) با شرع می‌باشد. پس اگر در عرف مسلمین حکمی وجود داشته باشد، شارع نیز چنین حکمی

دارد. برای اثبات ملازمه به روایت عبدالله بن مسعود «**ما رآه المسلمون حَسناً فهو عند الله حَسن**»[۱] تمسّک شده است. این روایت دلالت بر ملازمه بین حُسن عرفی بین مسلمین با شرع دارد که دو الغاء خصوصیت نیاز است تا ملازمه بین تمام احکام عرفیه با شرع ثابت شود. ابتدا از حُسن الغاء خصوصیت شده و شامل قُبح نیز می‌شود، و سپس از «حُسن و قبح» نیز الغاء خصوصیت شده و شامل تمام احکام عرفیه می‌شود. پس بین ملکیت عرفیه و زوجیت عرفیه و حقّ عرفیه و مانند آنها نیز ملازمه با حکم شرع وجود دارد.

به نظر می‌رسد استدلال به این روایت صحیح نیست؛ زیرا اولاً این روایت مقطوعه بوده و خودِ بن مسعود نسبت به پیامبر نداده است (و حتی احتمال دارد نظر خودش را بیان نموده باشد نه اینکه روایتی از پیامبر صلّی الله علیه و آله نقل کرده باشد)؛ و ثانیاً اگر هم روایت منقول از پیامبر باشد، سند این نقل ضعیف است و به سند معتبر به ما نرسیده است؛ و ثالثاً اگر سند نیز تسلّم شود، دلالت بر مدّعا ندارد، زیرا الغاء خصوصیت از حَسن به قبیح، صحیح است؛ امّا الغاء خصوصیت از «حُسن و قبح» به سائر احکام نظیر «حقّ» و «ولایت» و «حَجر»، صحیح نیست. یعنی این الغاء خصوصیت، عرفی نیست.

البته همانطور که در مباحث قبل گفته شد، در غیر تکلیف شرعی به طور کلی نیازی به اثبات حکم شرعی نیست، بلکه اگر «ملکیت» یا «ولایت» یا «حقّی» نزد عرف ثابت شود، آثار شرعی آنها نیز بار می‌شود (مگر مورد قبول عقلاء نباشد).

دوم: موضوعات احکام

مورد دوم از موارد مرجعیّت عرف، موضوعات احکام شرعی است. مراد از موضوعات احکام، معنای اعمّ موضوع است که چهار مورد را شامل می‌شود:

الف. متعلّق تکلیف: در تکالیفی مانند «صلّ» و «صُوموا» متعلّق تکلیف همان «صلاة» و «صوم» می‌باشند؛

ب. متعلّقِ متعلّقِ تکلیف که فرض وجودش نشده: گاهی متعلّق المتعلّق در تکالیف، فرض وجودش نشده مانند «وضوء» نسبت به «صلاة» در «صلِّ مع الوضوء» (زیرا مراد از امر مذکور، این نیست که اگر وضو داشتی نماز واجب است، تا فرض وجود وضوء شده باشد؛ بلکه مراد این است که وضو بگیر و نماز بخوان)؛

ج. متعلّق حکم وضعی: متعلّق احکام وضعی مانند «ولایت» و «زوجیت» می‌باشد؛

د. متعلّقِ متعلّقِ تکلیف که فرض وجودش شده: متعلّق المتعلّق در تکالیفی مانند «صلِّ عند الزوال» و «صوموا فی شهر رمضان» همان «زوال» نسبت به نماز، و «شهر رمضان» نسبت به صوم است (یعنی اگر زوال

۱. الاصول العامّة فی الفقه المقارن، ص۴۱۰.

محقّق شد، نماز واجب است؛ و اگر شهر رمضان محقّق شد، روزه واجب است؛ نه اینکه تحصیل زوال و شهر رمضان، لازم باشد).

بنابراین موضوع به معنای اعمّ شامل هر چهار قسم می‌شود؛ هرچند موضوع به معنای اخصّ فقط قسم سوم و چهارم است.

مرجعّیت عرف در موضوعات احکام

گفته شده در موضوعات احکام، عرف در مواردی مرجعیت دارد. موضوعی که عرف در آن مرجعیت دارد به دو نحوه است، زیرا گاهی عرف، محقّق موضوع بوده و گاهی معیّن موضوع است[۱]:

عرفِ محقّق موضوع

عرف در برخی موارد محقّق موضوع احکام شرعی است، که گاهی عرف زمان ائمه علیهم السلام و گاهی نیز عرف خودِ مکلّف موجب تحقّق موضوع حکم شرعی می‌شوند:

الف. عرف زمان ائمه علیهم السلام: شارع مقدّس در کثیری از احکام، تقدیر و تحدید موضوع نموده به اموری نظیر «شبر» یا «قدم» یا «ذراع» و یا تقدیر به «دلو» نموده است؛ در این موارد که تقدیرات یکسان نیست (مثلاً همه انسان‌ها دلو یکسان یا شبر یکسان یا ذراع یکسان ندارند)، مقدار متعارف مراد است؛ زیرا مقام تقدیر و تحدید با اختلاف فاحش سازگار نیست. یعنی اگر روایتی مقدار کرّ را سه وجب در سه وجب معیّن نموده و از طرفی نیز شبرها بسیار متفاوت هستند، با تقدیر متناسب نیست که همه آنها مراد باشد. بنابراین شبر متعارف مراد خواهد بود. اکنون این سوال مطرح می‌شود که متعارف در نزد کدام عرف، مراد است؟ در اعراف مختلف مردم قد و قامت متفاوتی دارند و برخی اعراف ذراع و قدم و شبر بزرگی دارند، و برخی اعراف نیز شبر کوتاهی دارند. در این موارد باید متعارف عصر ائمه علیهم السلام در نظر گرفته شود که انسان‌های متوسطی بوده‌اند (اگر بسیار بلند قامت، یا بسیار کوتاه قامت بودند، نقل شده و به ما واصل می‌شد)؛ زیرا تعارف شبر از سکوت و اطلاق مقامی استفاده شد (یعنی اگر مراد شبر انسان قد بلند، یا انسان کوتاه باشد، باید قید شود) که سکوت مقامی فقط متعارف آن زمان را ثابت می‌کند (نه متعارف عرف قد بلندها، و یا قد کوتاه‌ها).

۱. یعنی فقط طریقی برای کشف موضوع شرعی است.

عرفِ زمان ائمه علیهم السلام در این موارد، محقِّق موضوع است، یعنی هرچه آن عرف بود موضوع تکلیف است. به عبارت دیگر از عرف سوال نمی‌شود که «شبر» چه مقدار است، بلکه ملاک و ضابط حکم شرعی همان شبرِ آن عرف است.

البته باید دقّت شود خودِ متعارف نیز امری معیّن نیست، بلکه ممکن است دو دست متعارف باشند که یک یا چند سانتی‌متر با هم اختلاف دارند. از بین افراد متعارف کدامیک ملاک و ضابط حکم شرعی است (حداقلّ یا حداکثر یا متوسط)؟ در فقه گفته شده ضابط همان حداقلّ است؛ زیرا اطلاق روایت شامل فرد حداقلّ نیز می‌شود که در مثال فوق، کوتاه‌ترین شبر متعارف نیز «آب کر» محسوب می‌شود. بنابراین فرد حداقلّی نیز ملاک و ضابط حکم شرعی است.

ج۳۲ ۹۶/۰۹/۰۴

همانطور که گذشت عرف در برخی موارد محقّق موضوعات احکام شرعی بوده که گاهی عرف زمان شارع محقّق موضوع است، مانند موضوعاتی که توسط شرع تقدیر شده‌اند؛

ب. عرف مکلّف: گاهی نیز عرفِ زمان و مکان مکلّف موجب تحقّق موضوع می‌شود، که امثله بسیاری در فقه دارد:

مثال اول در باب «زوجیت» است. زوج در شرع باید نسبت به زوجه «انفاق به معروف» نموده و با زوجه «معاشرت به معروف» داشته باشد. مراد از «نفقه متعارف» و «معاشرت متعارف» همان تعارف در عرفی است که مکلّف در آن زندگی می‌کند، و یا به آن منتسب است. به عنوان مثال ممکن است در برخی اعراف نفقه متعارف به یک اتاق در اختیار زوجه قرار دادن، باشد؛ امّا در برخی اعراف به یک طبقه مستقلّ باشد. و در مورد معاشرت متعارف نیز ممکن است زوج‌ها در یک عرف بسیار سفر نمایند، و در اعراف دیگر سفر اندکی داشته باشند، که در هر عرف باید معاشرت به نحو متعارف شود.

مثال دوم در باب «هتک» و «احترام» است. هتک و احترام از امور واقعی هستند (نه اعتباری)، امّا محقّق آنها و مصداق آنها یک امر اعتباری است. به عنوان مثال احترام در یک عرف به کلاه بر سر گذاشتن بوده، و در عرف دیگر به کلاه از سر برداشتن است. و هتک در یک عرف با دراز نمودن پا مقابل کسی محقّق می‌شود و در عرف دیگر نمی‌شود. اگر شارع هتک را حرام نماید، پا دراز نمودن در عرف اول حرام بوده امّا در عرف دوم حرام نیست. مثال دیگر اینکه «هتک به قرآن» حرام است، که ممکن است پا دراز نمودن حین قرائت، هتک باشد و حرام شود؛ امّا در عرف دیگر هتک نبوده و حرام نباشد.

مثال سوم در باب «آلات قمار» است. آلات قمار، موضوع برای تکالیف شرعی بسیاری می‌باشند. به عنوان مثال فتوای به حرمت «لعب با آلات قمار» و حرمت «خرید و فروش آنها» داده شده است. آلات قمار، وسائلی هستند که قمار با آنها در عرف متعارف و رائج است (مراد از قمار نیز برد و باخت مالی است). در اینکه کدام عرف ملاک تحقّق آلات قمار است، دو فتوا وجود دارد: مشهور فقهاء فرموده‌اند عرف مکلّف ملاک است. به عنوان مثال اگر در ایران با یک وسیله مقامره نکنند، لعب با آن وسیله برای مکلّف ایرانی حرام نیست؛ برخی مانند محقّق تبریزی نیز فرموده‌اند ملاک تحقّق آلات قمار این است که مقامره با یک وسیله در یک عرف رائج باشد.

به هر حال مراد از عرفی بودن مقامره، رواج در عرف عامّ نیست بلکه در عرف مکلّف یا «عرفٌ مّا» می‌باشد[1].

عرف طریقِ به موضوع

همانطور که گفته شد گاهی عرف موجب تحقّق موضوعات احکام شده و گاهی عرف طریقی برای کشف موضوعات احکام شرعی می‌باشد. به عنوان مثال عرف در «باب نسب» طریق است. توضیح اینکه نَسَب مانند ولد یا پدر بودن، و یا عمّه یا خاله یا سیّد بودن، موضوع برای پاره‌ای از احکام فقهی می‌باشند. «ولد» یا «اب» موضوع ارث بردن؛ و «عمّه» موضوع حرمت نکاح است. فقهاء فرموده‌اند راه احراز موضوع در این موارد، همین است که شخصی در عرف خودش معروف به سیادت یا عمّه باشد. بنابراین هرچند معروف به سیادت بودن موجب نمی‌شود که شخصی واقعاً سید شود (پس عرف در این مورد موجب تحقّق موضوع نیست)، امّا معروف بودن در عرف یک طریق برای کشف موضوع است.

سوم: دلالات لفظیه

مهمّترین مورد از موارد رجوع به عرف، در باب «دلالات الفاظ» است. پس در دلالت لفظ نیز باید به عرف رجوع شود که در سه مقام بررسی می‌شود: مفاهیم یا مدالیل تصوریه؛ ظهورات یا مدالیل تصدیقیه؛ ملازمات عرفیه؛

۱. البته دقّت شود نزاع معروف در «لعب به شطرنج» بازگشت به مبنای دیگری دارد. بحث در این است که آیا حرمت لعب به آن از باب لعب به آلات قمار است، و یا لعب به شطرنج عنوان مستقلّی برای حرمت است.

مقام اول: مفاهیم یا مدالیل تصوریه

در بحث مفاهیم یا مدالیل تصوریه باید به عرف رجوع شود. برای توضیح این مطلب نیاز به بیان برخی اصطلاحات در یک مقدمه وجود دارد:

الف. معنای لغوی: معنای لغوی همان «موضوع‌له» یا مسمّای یک لفظ است.

ب. معنای عرفی: معنی عرفی همان معنایی است که اکثر مردم عرف، هنگام سماع یک لفظ آن معنی را تصور نموده و می‌فهمند. گاهی معنای عرفی همان معنای لغوی است مانند معنای کلمه «آب»؛ و گاهی نیز معنای عرفی اوسع است مانند کلمه «مشتری» که در لغت به معنای «شخص مقابل بایع» بوده، امّا در عرف به «ارباب رجوع» هم گفته می‌شود. به عنوان مثال گفته می‌شود «زید مشتری فلان بانک است» در حالیکه در بانک خرید و فروش نیست. و یا گفته می‌شود «زید مشتری فلان مسجد است» در حالیکه در مسجد خرید و فروشی نشده است؛ و گاهی نیز معنای عرفی اضیق است مانند کلمه «دکتر» که وضع شده برای «کسی که مدرک دکترا در هر رشته‌ای دارد»، امّا در عرف به معنای «پزشک» (یعنی کسی که مدرک دکترا در رشته پزشکی دارد) است.

ج. مفهوم: مفهوم در اصطلاح «صورت معنی نزد عقل» است. معنی همان موضوع‌له و مسمّای لفظ است و مفهوم نیز صورت آن معنی نزد ذهن است. پس اگر یک لفظ دارای معنایی باشد که آن معنی صورتی نزد عقل دارد، به آن صورت «مفهوم» گفته می‌شود. «مفهوم عرفی» نیز همان صورت معنای عرفی نزد عقل است، که اخصّ از مفهوم است.

ج۳۳ ۹۶/۰۹/۰۵

مرجعیت عرف در باب مفاهیم یا مدالیل تصوریّه

متکلّم کلامش را با توجه به معنی الفاظ بیان می‌کند (یعنی فقط توجه به لفظ و به سجع و وزن کلام ندارد، بلکه نوعاً به معانی نظر دارد). در نثر غالباً توجّه به معنی کلام بوده، و گاهی نیز به بلاغت و لفظ هم توجه می‌شود؛ و در شعر به لفظ و معنی هر دو توجّه می‌شود (یعنی اینگونه نیست که شاعر هر لفظی را استفاده نماید صرفاً برای رعایت وزن و زیبایی لفظی بدون اینکه الفاظش دارای معنی باشند، بلکه به معانی الفاظ نیز توجه دارد).

به هر حال توجّه به معنی وجود دارد، و اکنون این سوال مطرح می‌شود که به کدام معنا (عرفی یا لغوی) توجّه می‌شود؟ پاسخ این است که قطعاً با توجّه به معنای عرفی، تکلّم می‌شود؛ زیرا سیره قطعیه عقلائی در باب محاورات وجود دارد که الفاظ با توجّه به معنای عرفی به کار می‌روند. بنابراین اگر مراد متکلّم همان معانی لغوی (که مغایر با معنای عرفی است) باشد، باید قرینه قرار دهد. پس هرچند معنای لغوی همان معنای حقیقی لفظ است، امّا در این مورد نیاز به قرینه دارد.

البته گاهی معنای عرفی نزد متکلّم و سامع یکسان بوده و گاهی متفاوت است. به عنوان مثال اگر فیلسوفی برای مردم عادی سخنرانی نماید، ممکن است معنای عرفی نزد سامعین را رعایت کند، و یا آنچه نزد خودش اصطلاح شده را به کار ببرد (معنای عرفی در عرف خاصّ حکماء). بنابراین ممکن است گاهی اجمال پیش آید و مراد متکلّم معلوم نباشد. اگر هم فیلسوفی بین فلاسفه سخنرانی نماید، چنین مشکلی نبوده و عرف هر دو یکسان است. مثال دیگر اینکه اگر فردی اهل «آذربایجان» در بین مردم «قم» صحبت نماید، و اصطلاح «مَن» را برای وزن به کار ببرد، ممکن است «مَن» آذربایجانی یا قمی را اراده نماید (فرض شود «مَن» در آذربایجان به معنای شش کیلو و در قم به معنای پنج کیلو باشد). در این صورت ممکن است از مردم عادی بودنِ متکلّم، قرینه شود که به معنای عرفی خودش («مَن» آذربایجانی) تکلّم می‌کند، امّا گاهی نیز اجمال پیش می‌آید.

در نتیجه در این موارد مرجع همان عرف خاصّ است که ممکن است «عرف متکلّم» یا «عرف سامع» باشد. پس اگر معنای لغویِ مغایر با معنای عرفی، دارای اثر باشد، نیاز به قرینه دارد. به عنوان مثال کسی به فرزند خود بگوید «اگر دکتری به منزل آمد به وی احترام بگذار»، در این مورد اراده معنای لغوی اثر دارد، لذا اگر مرادش دکتر به معنای دارای مدرک دکترا در هر رشته باشد، باید قرینه بر این معنی قرار دهد.

طُرُق تحصیل معانی عرفیه کتاب و سنّت

مرجع در مورد فهم الفاظ کتاب و سنّت (که تنها مأخذ فقه هستند) نیز معانی عرفیه آن الفاظ است. یعنی اولین قدم برای استظهار از آیات و روایات، توجه به معانی عرفیه الفاظ آنها در مکان و زمان صدور است؛ زیرا در آیات و روایت، عرفِ متکلّم و سامع یکسان بوده است. کتاب در عرف حجاز، و سنّت نیز در عرف حجاز و عراق بوده، لذا باید معنای عرفی الفاظ کتاب و روایات در عرف حجاز و عراق بررسی شود[۱].

در اینکه باید به عرفِ عصر تشریع رجوع شود، اختلافی نیست؛ امّا در چگونگی احراز عرفِ عصر تشریع طرقی ذکر شده[۲]، که به چهار طریق برمی‌گردند:

۱. البته این شبهه مطرح شده که کلمات ائمه علیهم السلام در عراق نیز ممکن است طبق عرف حجاز باشد نظیر «رطل»؛ پاسخ این است که در این موارد قرینه وجود دارد که همان عرف عراق مدّ نظر است؛ زیرا در مقام بیان موضوعات شرعیه بوده‌اند، لذا هرچند امام علیه السلام از عرف حجاز باشد امّا باید در عراق طبق عرف عراق بیان نماید.

۲. معنای عرفی ممکن است معنای حقیقی یا انصرافی یا مجازی یا کنایی باشد. در باب الفاظ، مرجعیت با عرف است یعنی عرف خاصّی که کلام در آن صادر شده است؛ امّا برای احراز معنای عرفی (خصوصاً برای کسی که در عصر تشریع و تبلیغ نبوده) طرقی مطرح شده است.

راه اول: وجدان

مراد از وجدان همان قطع و اطمینان می‌باشد. توضیح اینکه شخصی که در یک عرف خاصّ زندگی می‌کند برایش علم و اطمینان حاصل می‌شود که فلان لفظ به معنی خاصّی به کار می‌رود، یعنی معنای عرفی آن لفظ است؛ و یا در آن عرف زندگی نکرده (و صدها سال با آن عرف فاصله دارد، نظیر افراد امروزه نسبت به معصومین علیهم السلام) امّا با تتبع در متون قدیمی و استقراء، برایش علم یا اطمینان پیدا می‌شود که «صعید» در آن عصر به معنای تراب بوده، و یا «بیّنه» در آن عصر به معنای «المبیّن للشیء» بوده و معنای «خبر عدلین» نداشته است؛ در هر دو صورت (زندگی در عرف خاصّ، و یا استقراء و تتبّع) معنای عرفی را وجدان نموده، و این وجدان راهی برای احراز معنای عرفی یک کلمه در عصر تشریع است.

این راه مورد قبول است، امّا «علم» یا «اطمینان» به عنوان طریق و اماره یا حجّت نیستند[۱]؛ بلکه انسان دائماً بر اساس آنها عمل می‌کند. به عنوان مثال انسان وقتی به خبر ثقه عمل می‌کند که علم به اماریت آن داشته باشد. انسان اینچنین است و اینگونه آفریده شده که دائماً بر اساس علم و اطمینان، عمل می‌کند (لذا اگر طوری خلق شده بود که بر اساس وهم، عمل می‌کرد؛ در این صورت طریق وجدانی برای احراز معنای عرفی همان وهم می‌بود). به عبارت دیگر ساختار ذهن انسان بر اساس عکس العمل در قبال علم است، و انسان با واقع کاری ندارد بلکه به علم خودش عکس العمل نشان می‌دهد[۲].

راه دوم: اصالة التطابق عقلائی

دومین راه برای احراز معنای عرفیِ عصر تشریع استفاده از «اصالة التطابق» یعنی اصل عقلائی است[۳]. اگر زید معنایی مرکوز از یک لفظ داشته و شکّ نماید که این معنی همان معنای عرفی است، در این صورت این اصل جاری شده و ثابت می‌شود که آن معنی مرکوز همان معنای عرفی است. به عنوان مثال معنای مرکوز «بیّنه» همان خبر عدلین است، و شکّ در عرفی بودنِ این معنی وجود دارد. در این صورت به کمک اصل عقلائی «اصالة التطابق» ثابت می‌شود که معنای عرفی همان است.

---

۱. البته علم یا اطمینان نیز منجّز هستند امّا تنجّز علم و اطمینان از باب تنجّز احتمال است.

۲. به عنوان مثال اگر زید در سالنی باشد که هزار عقرب در آن وجود دارد، امّا زید علم به وجود عقرب نداشته باشد، اصلاً ترسی ندارد؛ در مقابل اگر واقعاً عقربی در سالن نباشد امّا یک نفر به زید خبر از وجود عقرب در سالن دهد، این اعتقاد (ظنی یا قطعی) وی موجب ترس می‌شود. بنابراین واقع تأثیری در زید نداشته بلکه علم وی موجب عکس العمل شده است.

۳. به نظر می‌رسد اولین کسی که این راه را مطرح نموده شهید صدر می‌باشد.

شکّ در عرفی بودنِ آن معنای مرکوز به این سبب است که احتمال می‌رود خصوصیات شخص در آن دخالت داشته باشد. به عنوان مثال زید کثیراً با کتب فقهی و علمی مواجه بوده و در این کتب نیز بیّنه به معنای خبر عدلین به کار رفته، لذا این معنی برای زید متمرکز شده است. در حالیکه ممکن است خبر عدلین یکی از مصادیق بیّنه باشد و معنای عرفی آن عامّ باشد. مثال دیگر اینکه لفظ «عالم» برای یک طلبه به معنای «عالم دین» بوده و شکّ وجود دارد که نزد همه مردم به این معنی باشد (زیرا ممکن است معنی عرفی «دانشمند» باشد که هر رشته چه دین چه غیر آن را شامل می‌شود؛ امّا به سبب کاربرد فراوان در مباحث طلبگی، معنای عالم دینی در ذهن مرکوز شده است).

به هر حال در این موارد، شهید صدر فرموده «اصالة التطابق» نزد عقلاء وجود دارد که عقلاء تعبّداً معنای عرفی را همان معنای مرکوز می‌دانند. به عبارت دیگر اگر شکّ شود این فهم شخصی، همان معنای عرفی می‌باشد یا غیرعرفی است، در این صورت عقلاء بناء بر تطابق بین این فهم شخصی و فهم عرف می‌گذارند. البته گاهی ایشان تعبیر «اصل تعبّدی عقلائی» به کار برده و گاهی نیز تعبیر به «اماره عقلائی» نموده است[۱].

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نیست؛ زیرا چنین اصل عقلائی احراز نشده است، بلکه انسان بر اساس «غفلت» یا «وثوق» عمل می‌کند. یعنی اگر معنایی برای انسان مرکوز باشد، اطمینان و وثوق پیدا می‌کند که معنای عرفی همین است؛ زیرا خود را انسانی کاملاً عرفی می‌داند؛ و یا انسان در بسیاری از موارد از روی غفلت بر اساس آن معنی عمل می‌کند یعنی توده مردم و گذشتگان از علماء توجه به این مطالب (تفاوت بین معنای شخصی و معنای عرفی و معنای لغوی) ندارند، و غفلت دارند که ممکن است معنای مرکوز در ذهن آنها غیر از معنای عرفی باشد، لذا بر اساس آن عمل می‌کنند. در نتیجه چنین اصل عقلائی وجود ندارد که تطابق بین معنای شخصی مرتکز و معنای عرفی وجود داشته باشد.

ج۳۴ ۹۶/۰۹/۰۷

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۱۶۶:«و اما التبادر لدی الفرد فان احتمل نشوؤه من قرینة خاصة فلا سبیل إلی نفی هذا الاحتمال إلا الفحص و البحث و التأکد، و أما إن احتمل نشوؤه من ظروف و ملابسات تخص حیاة ذلک الفرد فهذا الاحتمال ما دام موجودا لا یتحقق الکشف الوجدانی البرهانی عن الوضع، و لکنه ملغی تعبدا بالاعتماد علی قاعدة عقلائیة اصطلحنا علیها فی بحث حجیة الظهور بأصالة التطابق بین الظهور الشخصی و الظهور النوعیّ، فان الفهم الشخصی لمدلول اللفظ من قبل إنسان عارف باللغة یکفی عند العقلاء فی تشخیص مدلوله النوعیّ العام الّذی هو موضوع حجیة الظهور».

راه سوم: اصالة عدم نقل

اگر معنای عرفی یک لفظ در عصری به دست آید، و شکّ در معنای آن لفظ در گذشته و عصر ائمه علیهم السلام شود، اصل عقلائی عدم نقل جاری شده و ثابت می‌شود معنای لفظ در آن عصر نیز همین معنای معلوم بوده است[۱]. به عنوان مثال معلوم است که «بیّنه» در عصر کنونی، و یا در عصر شیخ طوسی، یا در عصر علامّه، به معنای «خبر عدلین» بوده و شکّ وجود دارد که در عصر تشریع و تبلیغ نیز به همین معنی باشد. در این صورت عقلاء بناء بر عدم نقل در لفظ گذاشته و معنای بیّنه در آن عصر نیز همان خبر عدلین خواهد بود. مثال دیگر اینکه فرض شود وقف‌نامه‌ای از سیصد سال قبل به دست آمده که چیزی وقف برای «علماء» شده است. در عصر کنونی «علماء» به معنای عالمان دین است، و به کمک «اصالّة عدم نقل» نزد عقلاء ثابت می‌شود سیصد سال قبل (یعنی در زمان وقف) نیز به معنای عالمان دین بوده است. فقهاء این اصل عقلائی را قبول نموده‌اند لذا معانی عرفیه در عصر خودشان را معیّن نموده، و با «اصالة عدم نقل» ثابت می‌شود در زمان ائمه نیز به همین معنی بوده است[۲].

به نظر می‌رسد این راه برای احراز معانی عرفیه در عصر تشریع و تبلیغ، صحیح نیست؛ زیرا چنین اصل عقلائی را احراز ننمودیم (به نظر می‌رسد بین عقلاء چنین اصلی وجود ندارد). البته معمولاً متون به معنای عرفیه عصر کنونی معنی می‌شوند، که این امر به جهت «اطمینان» یا «غفلت» می‌باشد. یعنی گاهی اطمینان وجود دارد که در آن زمان نیز به همین معنی بوده؛ و گاهی غفلت وجود دارد از اینکه ممکن است در آن زمان معنای عرفی

---

۱. اصل عدم نقل، یک اصل عقلائی بوده و اماره نیست.

۲. شهید صدر از این اصل به عنوان «اصالة الثبات» تعبیر نموده است:« ... و المحقّقون قد عالجوا هذه النقطة بأصل عبّروا عنه بأصالة عدم النقل و قد یسمّونه بالاستصحاب القهقرائی لأنّه یشبه الاستصحاب و لکن مع تقدّم المشکوک علی المتیقّن زماناً، إلّا انّه من الواضح عدم إمکان استفادة حجیّته من دلیل الاستصحاب و انّما هو مفاد السیرة العقلائیة و قد اصطلحنا علیه بأصالة الثبات فی الظهورات لأنّ هذا کما أشرنا لا یقتصر فیه علی الأوضاع اللغویة بل تشمل الظهورات السیاقیة الترکیبیة غیر الوضعیّة أیضا. و لا ینبغی الإشکال فی انعقاد السیرة علی هذا الأصل و لها مظهران أحدهما عقلائی، و الآخر متشرعی، و المظهر العقلائی یمکن تحصیله فی مثل ترتیب العقلاء آثار الوقف و الوصیة و نحوهما علی النصوص و الوثائق القدیمة فی الأوقاف و الوصایا طبق ما یفهمه المتولی فی عصره و لو کان بعیداً عن عصر الوقف. و المظهر المتشرعی یمکن تحصیله من ملاحظة انّ أصحاب الأئمة علیهم السلام کانوا یعملون بالنصوص الأولیّة من القرآن و السنة النبویة الشریفة وفق ما یستظهرون منه فی عرفهم و زمانهم کما کان یصنع أسلافهم مع انّه کان یفصلهم عنهم زمان یقارب ثلاثة قرون و قد کانت فترة ملیئة بالحوادث و المتغیرات.

و نکتة هذه السیرة و ملاکها بحسب الحقیقة ندرة وقوع النقل و التغییر و بطئه بحیث انّ کلّ إنسان عرفی بحسب خبرته غالباً لا یری تغییراً محسوساً فی اللغة، لأنّ عمر اللغة أطول من عمر کلّ فرد، فأدّی ذلک إلی انّ کلّ فرد یری انّ التغیر حادثة علی خلاف الطبع و العادة. و حینئذ امّا أنْ یفترض انّ الأصحاب قد التفتوا إلی احتمال النقل و التغییر فی الظهورات السابقة علی زمانهم صدوراً و مع ذلک أجروا أصالة الظهور أو انّهم غفلوا عن هذا الاحتمال بالمرة و عملوا بما یفهمونه من الظهورات، فعلی الأول یکون بنفسه دلیلًا علی حجیة أصالة الثبات شرعاً، و علی الثانی فنفس الغفلة فی مثل هذا الموضوع تعرضهم لتفویت أغراض الشارع لو لم تکن أصالة الثبات حجة فسکوت المعصوم علیه السلام و عدم تصدیه لإلفاتهم دلیل علی إمضاء هذه الطریقة و کفایة الظهور الّذی یفهمه الإنسان فی زمانه فی تشخیص الظهور الموضوعی المعاصر لصدور الکلام».

دیگری داشته باشد. پس اگر التفات به این نکته بوده، و اطمینان به این معنی عرفی در آن زمان نباشد (بلکه شکّ در معنای عرفی آن عصر باشد)، در این صورت هیچ اصل عقلائی وجود ندارد که بناء بر عدم نقل گذاشته شود. در این موراد باید به اصول عملیه دیگر رجوع شود که به حسب موارد متفاوت خواهد بود.

راه چهارم: قول اهل لغت

اگر کسی از اهل لغت یک معنای عرفی برای لفظ خاصّی ذکر نماید، قول وی حجّت است؛ زیرا اهل لغت در تشخیص معانی لغویه و عرفیه، خبره هستند. قول اهل خبره و متخصّص نیز حجّت و مسموع است.

ممکن است اشکال شود اهل لغت نظر به معانی لغویه و حقیقیه ندارند، بلکه موارد استعمال یک لفظ را ذکر می‌کنند؛ پاسخ این است که در باب الفاظ معانی لغویه و حقیقیه معیار نیست، بلکه معیار «معانی عرفیه» است (ولو مجازی یا کنایی یا انصرافی باشد).

اشکال دیگری ممکن است مطرح شود که دائره کارِ اهل لغت اوسع از معانی عرفیه بوده و حتی معانی مجازیه را نیز ذکر نموده‌اند با اینکه معنای عرفی آن لفظ نبوده است؛ پاسخ این است چنین کاری از اهل لغت احراز نشده است. یعنی ثابت نیست که علمای لغت معنای غیر عرفی را بدون قرینه یا اشاره به آن، بیان نمایند. به عنوان مثال یکی از معنای مجازی لفظ «اسد» همان رجل شجاع است (که معنای عرفی لفظِ اسد نیست)، امّا در کتب لغوی چنین معنایی برای لفظ «اسد» ذکر نشده است.

بنابراین قول اهل لغت حجّت بوده و به وسیله آن معانی عرفیه عصر تشریع و تبلیغ احراز می‌شود. البته فقهاء و علمای اصول نیز وقتی در معانی عرفیه بحث نمایند، قول آنها حجّت می‌شود؛ زیرا در این مباحث خبره هستند و توانایی به دست آوردن معانی عرفیه را دارند. علمای اصول و فقه وقتی دقّتی به خرج دهند حتی از اهل لغت نیز دقیق‌تر هستند، و به جهاتی نظر داشته‌اند که لغویون نظری به آن ندارند. پس اگر اصولیون یا فقهاء معنای عرفی الفاظی مانند «قمار» و «غناء» و «فرسخ» را بیان کنند، قول آنها مسموع است؛ و اگر اختلاف پیش آید نظیر سائر موارد اختلاف اهل خبره، حجّیت نخواد داشت.

ج۳۵ ۹۶/۰۹/۰۸

تذییل مقام اول: علائم حقیقت و مجاز

اولین موردی که عرف در دلالات الفاظ مرجعیت دارد، در مفاهیم و مدالیل تصوریه بود. همانطور که گذشت معیار، معنای عرفی بوده و نیازی به معنای حقیقی و لغوی نیست.

در علم اصول برای تشخیص معنای حقیقی از معنای غیرحقیقی علائمی (تبادر، و صحّت سلب و حمل و اطّراد) ذکر شده است. در مورد علائم حقیقت دو نکته نیاز به تذکّر دارد: اول اینکه اگر آن موارد به عنوان علامت پذیرفته شوند، علامت بر معنای عرفی می‌باشند که اعمّ از معنای حقیقی هستند؛ و دوم اینکه برای به دست آوردن معنای عرفی از آن طرق در غالب موارد مانند تبادر، نیاز به اصل دیگری وجود دارد، نظیر «اصالة التطابق» تا معنای عرفی به دست آید. یعنی آن علائم به تنهایی نمی‌توانند معنای عرفی را اثبات نمایند.

مقام دوم: ظهورات

برای توضیح میزان دخالت عرف در ظهور باید یک مقدمه ذکر شود[۱]. «دلالت» انتقال ذهن از یک شیء به شیء دیگر است. مدلول در دلالت الفاظ همیشه یک «تصور» یا یک «تصدیق» است. در جایی که مدلول یک تصور باشد «دلالت تصوریه»، و در جایی که یک تصدیق باشد «دلالت تصدیقیه» نامیده می‌شود. هر تصدیقی نیز ممکن است ظنّی یا قطعی باشد (و حالت دیگری ندارد)، بنابراین دلالت تصدیقیه نیز (که یک تصدیق است) دو قسم دارد: دلالت تصدیقیه ظنّیه؛ و دلالت تصدیقیه قطعیه؛ «ظهور» نامی برای یک حصّه از دلالت یعنی دلالت تصدیقیه ظنّیه می‌باشد. پس دلالت تصوریه و دلالت تصدیقیه قطعیه از ظهور خارج هستند[۲]. بنابراین ظهور همان دلالت ظنّیه بوده و تصدیق در آن افتاده است؛ زیرا تصور تقسیم به ظنّی و قطعی نمی‌شود.

همانطور که گفته شد «ظهور» تقسیم به «استعمالی» و «جدّی» می‌شود[۳]. برای توضیح این دو قسم، باید یک مقدمه یادآوری شود. هر لفظی که شنیده شود، معنی و مضمون آن لفظ بلافاصله تصوّر می‌شود. هر لفظی ممکن است مفرد یا مرکب (ناقص یا تامّ) باشد. لفظ مفرد مانند «زید» و «انسان» می‌باشد که با شنیدن آنها، معنای آنها بلافاصله تصوّر می‌شود. لفظ مرکب ناقص نیز مانند «کتاب زید» یا «ابو زید» می‌باشد که بلافاصله بعد از شنیده شدن، معنای آن در ذهن می‌آید. لفظ مرکب تامّ مانند «اِذهَب» و «زیدٌ عادلٌ» می‌باشد که بلافاصله بعد از

---

۱. بحث ظهور در کلمات علمای اصول بسیار مجمل بوده و هرچند فی الجمله از ظهور نام برده‌اند، امّا در تفسیر و توضیح آن اختلافات فراوان و فهم متفاوتی وجود دارد. البته فعلاً وارد بحث ظهورات و توضیح اختلافات موجود در ظهور نشده بلکه تنها اشاره‌ای اجمالی به نظر مختار می‌شود.

۲. همانطور که گفته شد این اصطلاح طبق نظر مختار می‌باشد. شهید صدر مقداری این اصطلاح را تغییر داده‌اند. ایشان ظهور را دو قسم تصوری و تصدیقی دانسته، و ظهور تصدیقی را تقسیم به استعمالی و جدّی نموده است. در کلمات علمای دیگر نیز تقسیم ایشان مطرح نشده و فقط در کلام ایشان مطرح شده است. اصطلاح ایشان ممکن است از روی غفلت باشد (از اینکه دلالت تصوری، ظهور نیست)، یا برای جعل اصطلاح باشد یعنی ظهور را به معنایی اوسع گرفته‌اند که شامل دلالت تصوری هم بشود.

۳. کلمات علماء در توضیح این دو قسم نیز دارای اختلاف بسیاری می‌باشد. به همین سبب، فقط به نظر مختار اشاره می‌شود و بحث مفصّل آن در مبحث ظهور خواهد آمد.

شنیده شدن، مضمون آن تصوّر می‌شود[۱]. با تصوّر معنی یا مضمون الفاظ، هنوز ظهور و دلالت تصدیقیه محقّق نشده است. اولین تصدیقی که بعد از تصوّر معنی یا مضمون الفاظ برای سامع ایجاد می‌شود، تصدیق به این است که «این تصوّر همان مضمون کلامِ متکلّم می‌باشد» و یا اینکه «متکلم این مضمون را القاء نمود». این تصدیق همان «مدلول استعمالی الفاظ» است. مرحله دوم (یعنی تصدیق دوم بعد از تصوّر معنی یا مضمون الفاظ) این است که متکلم قصد دارد با القاء این مضمون، مثلاً اخبار از عدالت زید دهد و یا طلب ذهاب از زید نماید. تصدیق به اینکه متکلّم می‌خواهد از عدالت زید اخبار دهد، و یا می‌خواهد طلب ذهاب زید نماید، «مدلول جدّی» و یا «ظهور جدّی» است.

مرجعّیت عرف در ظهورات

با توجه به مقدمه فوق، باید نقش عرف در استظهارات بررسی شود. نحوه دخالت عرف در این دلالات تصدیقیه بسیار مبهم است. توضیح اینکه ظهور اول (ظهور استعمالی) مهمّترین نقش را در ظهور دوم (ظهور جدّی) دارد (البته برخی امور دیگر مانند مناسبت‌ها و قرائن نیز نقش دارند که توضیح آن خواهد آمد). به عنوان مثال در جمله «زید کثیر الرماد»، مدلول استعمالی این است که زید دارای رماد بسیاری می‌باشد، امّا مدلول جدّی اخبار از جودِ زید است[۲]. بنابراین ظهور جدّی بسیار وابسته به ظهور استعمالی است. ظهور استعمالی نیز وابسته به معنای عرفیه الفاظ (دلالت تصوریه) می‌باشد. به عنوان مثال در اصطلاح علم اصول، جمله «زیدٌ انسانٌ» دارای سه لفظ «زید» و «انسان» و «هئیت جمله» می‌باشد که هر یک دارای یک معنای تصوری و موضوع‌له می‌باشند؛ مثال دیگر اینکه در اصطلاح اصولی، جمله «زیدٌ عادلٌ» دارای چهار لفظ «زید» و «ماده عادل» و «هئیت عادل» و «هیئت جمله» می‌باشد که هر یک دارای معنای تصوری و موضوع‌له می‌باشند[۳]؛ همیشه مضمون را معنای عرفیه الفاظ شکل می‌دهد. پس معنای عرفیه در ظهور استعمالی نقش اساسی دارد.

در نتیجه نقش عرف در ظهور (دلالت تصدیقی) فقط در همین حدّ است که عرف در معنای الفاظ که تشکیل دهنده ظهورات است، دخیل می‌باشد.

---

۱. در مرکب تامّه از عنوان «مضمون» استفاده شده و در مرکبات ناقصه و مفردات از عنوان «معنی» استفاده شد؛ که تفاوت آنها در مباحث ظهور خواهد آمد.

۲. این بیان مبتنی بر این است که «جود» تبدیل به معنای عرفی لفظ «کثیر الرماد» نشده باشد، بلکه معنای عرفی همان خاکستر فراوان باشد.

۳. این نظر مشهور است، که در نظر مختار در هر دو جمله فوق، سه لفظ وجود دارد؛ زیرا مشتقّ در نظر مختار فقط یک وضع دارد (یعنی به جای ماده و هیئت عادل، یک لفظ عادل وجود دارد که دارای معنای واحد است). در مثال «ضَرَبَ زیدٌ» نظر مشهور و نظر مختار یکسان است که چهار لفظ وجود دارد زیرا فعل دارای دو وضع در ناحیه ماده و هیئت می‌باشد.

برخی علماء گمان نموده‌اند عرف در ظهورات استعمالی نیز مرجعیّت دارد، امّا با توضیح فوق معلوم می‌شود که عرف در ظهور استعمالی و جدّی مرجعیت مستقیم ندارد، بلکه در پایه ظهورات (یعنی معانی الفاظ) مرجعیّت دارد. البته در کتب فلسفی و یا کتاب «کفایة الاصول» مرجعیّت با عرف عامّ نیست، بلکه مرجعیّت با عرف فلاسفه و اصولیون است؛ امّا در متن کتاب و احادیث، مرجعیّت با همان عرف عامّ مردم است. به هر حال، در دلالت تصوریه باید به عرف رجوع شود و مرجعیّت با عرف است، امّا عرف در ظهور جدّی و مدلول استعمالی مرجعیّتی ندارد. به عنوان مثال برای ظهور استعمالی یا جدّی در آیاتی مانند «علی العرش استوی» به عرف رجوع نمی‌شود. همین نکته موجب شده ظهورات علماء از آیات دائماً تبدیل شود به طوری که تفاسیر مختلف دارای استظهارات متفاوتی از آیات هستند (از تفاسیر قرن سوم تا تفاسیر کنونی، اختلافات بسیاری در استظهار وجود دارد). تفاوت بین آنها ناشی از سبک متفاوت نیست بلکه توضیح و تبیین آیات متفاوت است، در حالیکه معانی عرفیه آیات قرآن (که مبنای تفسیر است) تغییر نمی‌کند. پس معلوم می‌شود استظهارِ مفسّر تغییر نموده است.

در نتیجه قرآن بر اساس معانی عرفیه زمان و مکان صدور است، امّا تفسیر از آن متفاوت می‌شود به سبب استظهارات مختلفی که می‌شود. یعنی معانی عرفیه تغییر نکرده امّا معنای ذهنی علماء تغییر می‌کند. لذا در ظهور جدّی و استعمالی به عرف مراجعه نمی‌شود (که اگر مراجعه می‌شد، چنین اختلافی پیش نمی‌آمد).

ج۳۶ ۹۶/۰۹/۱۱

مقام سوم: ملازمات عرفیه

ابتدا باید عنوان «ملازمات عرفیه» توضیح داده شود، و سپس مرجعیّت عرف در آنها مورد بررسی قرار گیرد:

کلام صادر از متکلّم دارای مضمون می‌باشد، که مضمون کلام تقسیم به «مطابقی» و «التزامی» شده است[۱]. مدلول مطابقی از خودِ کلام فهمیده شده؛ و مدلول التزامی به هر مضمونی گفته می‌شود که در صدق ملازم با مضمون مطابقی باشد؛ به عنوان مثال مدلول مطابقی جمله «زیدٌ فی المسجد» وجود زید در مسجد بوده، و مدلول التزامی آن بسیاری از مضامین نظیر «زیدٌ لیس فی المدرسة» می‌باشد؛ زیرا اگر زید در مسجد باشد، قطعاً در مدرسه و منزل نیست (یعنی یک انسان با یک جسم نمی‌تواند در زمان واحد در دو مکان حاضر باشد).

علاوه بر «مدلول مطابقی» و «مدلول التزامی» از کلام استفاده‌های دیگری نیز می‌شود، که «ملازمات عرفیه» نامیده می‌شوند (یعنی نه مدلول مطابقی کلام بوده، و نه مدلول التزامی کلام‌اند). مرجعیّت فهم ملازمات عرفیه نیز

۱. البته «مدلول مطابقی» و «مدلول التزامی» دارای دو اصطلاح متفاوت در علم اصول و در علم منطق می‌باشند، که محلّ بحث اکنون در اصطلاح اصولی آنها می‌باشد.

با عرف است، یعنی باید عرف آن مطلب را استفاده کرده باشد تا ملازمه عرفیه محقّق شود. امثله بسیاری بر حسب استقراء برای ملازمه عرفیه ذکر شده که اهمّ آنها موارد ذیل است:

اول: الغاء خصوصیت

گاهی عنوانی در خطاب اخذ شده که عرف برای آن عنوان خصوصیتی ندیده و آن را الغاء می‌کند. به عنوان مثال مولایی به عبدش گفته «کن عوناً للفقیر» که عنوان «فقیر» اخذ شده است. عرف می‌فهمد کمک به فقیر از باب ضعف اوست، و صرفِ فقر هیچ خصوصیتی ندارد. در این صورت عرف از این کلام برداشت می‌کند هر ضعیفی باید یاری شود. این مضمون نه مدلول مطابقی کلام بوده و نه مدلول التزامی آن است. مثال دیگر اینکه در روایات متعدّده از عنوان «رجل» استفاده شده که عرف در آن موارد از عنوان «رجل» الغاء خصوصیت نموده است.

پس در هر مورد که عرف عنوانی را الغاء نماید، این الغاء عرفی پذیرفته شده است. البته اختلافی در امثله بین فقهاء وجود دارد نظیر الغای خصوصیت از جمله «رجلاً عرف حلالنا و حرامنا»[1] که برخی از عنوان «رجل» الغاء خصوصیت نموده‌اند، و برخی آن را دارای خصوصیت دانسته‌اند.

دوم: اطلاق عرفی

اطلاق دارای سه قسم «اطلاق لفظی» و «اطلاق مقامی» و «اطلاق عرفی» می‌باشد[2]؛ گاهی عنوانی در یک خطاب می‌باشد که آن عنوان «بمفهومه» شامل فردی بوده امّا به سبب خصوصیتی در خطاب «باطلاقه» شامل آن فرد نیست[3]. در این صورت نظر عرفی بین این فرد و سائر افراد آن عنوان، تفاوتی وجود ندیده و اطلاق را شامل آن فرد می‌بیند، لذا گفته می‌شود خطاب به اطلاق عرفی شامل آن فرد می‌باشد. به عنوان مثال عنوان «ماء» در آیه شریفه «و انزلنا من السماء ماءً طهوراً» وجود دارد که آیه دلالت دارد بر اینکه آب رافع خبث و حدث می‌باشد. اگر در دستگاه آزمایشگاهی با ترکیب اکسیژن و هیدروژن، آبی ساخته شود، هرچند مفهوم «ماء» شامل آن آب می‌باشد (زیرا فردی از افراد «ماء» است) امّا اطلاق آیه شریفه شامل آن نیست؛ زیرا این آب ساخته شده از آسمان نازل نشده است. در این صورت آیا این آب نیز رافع حدث و خبث است؟ از نظر عرف تفاوتی بین آب طبیعی و

---

۱. تهذیب الاحکام، ج۶، ص۳۰۳:«عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْجَهْمِ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ: بَعَثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِلَى أَصْحَابِنَا فَقَالَ قُلْ لَهُمْ إِيَّاكُمْ إِذَا وَقَعَتْ بَيْنَكُمْ خُصُومَةٌ أَوْ تَدَارَى بَيْنَكُمْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَخْذِ وَ الْعَطَاءِ أَنْ تَتَحَاكَمُوا إِلَى أَحَدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الْفُسَّاقِ اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلًا مِمَّنْ قَدْ عَرَفَ حَلَالَنَا وَ حَرَامَنَا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيا ...».

۲. اصطلاح «اطلاق عرفی» را شاید شهید صدر برای اولین بار مطرح نموده باشد.

۳. تفاوت اطلاق عرفی و الغاء خصوصیت در این است که عنوان مذکور در الغاء خصوصیت نه «بمفهومه» و نه «باطلاقه» شامل فرد نیست، امّا در اطلاق عرفی «بمفهومه» شامل فرد می‌باشد.

مصنوعی نبوده و عرف، آب مصنوعی را رافع خبث و حدث می‌بیند. در نتیجه اطلاق عرفی دلالت دارد که آب مصنوعی نیز رافع حدث و خبث می‌باشد. رافعیت آب مصنوعی نه مدلول مطابقی کلام بوده و نه مدلول التزامی کلام است.

در این موارد به اطلاق عرفی تمسّک می‌شود؛ زیرا دلیل تمسّک به اطلاق در اطلاق لفظی سیره است که همان سیره بر تمسّک به اطلاق عرفی نیز می‌باشد.

سوم: اولویت عرفیه

اولویت عرفیه نیز از مصادیق ملازمات عرفیه می‌باشد. به عنوان مثال در آیه شریفه «و لاتقل لهما افٍّ» مدلول مطابقی همان «حرمت تأفیف» است. عرف علاوه بر این مضمون، از این آیه شریفه «حرمت ضرب» را نیز می‌فهمد. حرمت ضرب، نه مدلول مطابقی کلام بوده، و نه مدلول التزامی کلام است. پس اولویت عرفیه نیز از موارد ملازمه عرفیه بوده و عرف آن را می‌فهد.

چهارم: مفاهیم

مبحثی در علم اصول به عنوان «مفاهیم» وجود دارد که در آن از مفهوم شرط و مفهوم وصف و مفهوم حصر و مفهوم غایت و دیگر مفاهیم کلام بحث می‌شود. علمای اصول در بحث مفاهیم، اختلاف بسیاری دارند. به عنوان مثال اختلاف وجود دارد که جمله شرطیه نظیر «إن جاءک زیدٌ فأکرمه» علاوه بر مدلول مطابقی که همان وجوب اکرام «عند المجیء» است، مدلول دومی (عدم وجوب اکرام «عند عدم المجیء») دارد یا نه؟ بسیاری این مدلول را قبول نموده و جماعتی قبول ندارد. اگر مفهوم شرط پذیرفته شود، آیا مدلول مطابقی کلام است یا مدلول التزامی؟ قدماء متوجه شدند که مفهوم یک مدلول مطابقی نیست، لذا آن را مدلول التزامی دانسته‌اند، امّا متأخّرین نظیر شهید صدر متوجّه شدند که مدلول التزامی هم نیست.

به نظر می‌رسد اگر مفهوم برای جمله شرطیه ثابت باشد، از ملازمات عرفی است یعنی نه مدلول مطابقی کلام بوده و نه مدلول التزامی کلام است[1].

۱. اولاً نظر مختار انکار مفهوم شرط است؛ و ثانیاً اگر هم مورد قبول باشد مدلول لفظ و کلام نیست (در بحث مفهوم شرط گفته شد که مفهوم از کلام فهمیده نمی‌شود بلکه از تکلّم فهمیده می‌شود).

پنجم: مدلول التزامیه عرفیه

مدلول التزامی کلام تقسیم به «عرفی» و «عقلی» شده است. «مدلول التزامی عقلی» همان مدلول التزامی است که قسیم مدلول مطابقی می‌باشد. «مدالیل التزامی عرفیه» نیز لوازم عرفیه یک کلام‌اند. به عنوان مثال شارع فرموده «لاتشرب الخمر» که مدلول مطابقی این کلام «حرمت شرب خمر» است. عرف از این خطاب «حرمت اشراب خمر» و «حرمت تشویق به شرب خمر» را نیز می‌فهمد. این دو نه مدلول مطابقی کلام بوده و نه مدلول التزامی کلام می‌باشند (زیرا شارع می‌تواند شرب را حرام نموده و اشراب را حرام نکند). پس دلالت خطاب بر حرمت تشویق به شرب خمر و حرمت اشراب خمر از ملازمات عرفیه هستند.

ششم: جمع عرفی

گاهی بین دو خطاب تنافی وجود دارد که عرف با تصرّف در یکی یا هر دو، تنافی را برطرف می‌کند. چنین جمعی نیز عرفی بوده و عرف در این مورد مرجعیّت دارد. به عنوان مثال خطاب «اکرم الفقیر» با خطاب «لاتکرم الفقیر الفاسق» تنافی دارد؛ زیرا خطاب اول بر وجوب اکرام زیدِ فقیرِ فاسق دلالت داشته و خطاب دوم بر عدم وجوب اکرام وی دلالت دارد. عرف با تصرّف در خطاب اول، وجوب اکرام را فقط در مورد فقیر غیر فاسق ثابت می‌داند. این فهم عرفی نیز مورد قبول بوده و عرف در این موارد مرجع است.

از موارد جمع عرفی «تقیید» و «تخصیص» و «حکومت» می‌باشند که در مبحث تعارض ادلّه از آنها بحث خواهد شد. این تصرّف عرفی مورد قبول بوده و در شریعت از آن استفاده می‌شود.

ج۳۷ ۹۶/۰۹/۱۲

چهارم: تطبیقات عرفیه

چهارمین مورد از موارد مرجعیّت عرف، تطبیقات عرفیه است. مشهور بین علماء این است که در تمام عناوین موجود در خطابات (اعمّ از قرآن و سنّت)، تبیین مفهوم به دست عرف بوده و برای تطبیق بر مصادیق باید به عقل رجوع شود. به عنوان مثال در «لاتشرب الخمر» دو عنوان «شرب» که متعلّق تکلیف است و «خمر» که موضوع تکلیف است، وجود دارد. برای تعیین مفهوم «شرب» و «خمر» باید به عرف رجوع شود، امّا در تعیین مصادیق آنها نباید به عرف رجوع شود بلکه باید به عقل رجوع شود. پس اگر کاری مصداق عرفی شرب باشد و مصداق عقلی نباشد، حرام نیست (به عنوان مثال اگر خمر در دهان چرخانده شود و بیرون ریخته شود، ممکن است عرفاً مصداق شرب بباشد، امّا عقلاً مصداق نیست)؛ زیرا در این موارد باید از عقل تبعیت نمود. همینطور اگر

چیزی مصداق عرفی خمر باشد و مصداق عقلی خمر نباشد، حرام نیست (به عنوان مثال مایعی که حالت بین خمر و خلّ داشته باشد، ممکن ست عرفاً خمر باشد، امّا عقلاً خمر نیست).

مرجعّیت عقل در تطبیقات

بین علماء معروف شده که عقل در تعیین مصادیق مرجع می‌باشد. یعنی در فهم مفاهیم به عرف رجوع شده و در تطبیقات به عقل رجوع می‌شود. مثال روشن برای تفاوت بین عرف و عقل در تبیین مصداق، در عنوان «کیلو» است. کیلو در لغت به معنای «هزار گرم» بوده، امّا در عرف تسامحاً به «۹۹۹ گرم» نیز گفته می‌شود. پس عرف آن را یک کیلو دانسته، امّا عقل آن را یک کیلو نمی‌داند. مثال دیگر اینکه گفته شده اگر در وضوء صورت شسته شود امّا به مقدار سر سوزنی از آن مرطوب نشود، غُسل باطل است؛ زیرا هرچند در نظر عرف «غَسل الوجه» تحقّق یافته، امّا به دقّت عقلی «غَسل بعض الوجه» محقّق شده است. نظیر همین مثال اینکه در غُسل اگر تمام بدن شسته شود جز سر سوزنی از بدن، در این مورد فقهاء آن غُسل را باطل می‌دانند؛ زیرا هرچند عرفاً تمام بدن شسته شده، امّا عقلاً بعض بدن شسته شده است.

در نتیجه فقهاء در فتوا نیز ملتزم به این مطلب شده‌اند که مصادیق را عقل تعیین می‌کند. علاوه بر امثله فوق، گفته شده اگر آبی یک گرم کمتر از مقدار کرّ باشد (مراد همان مقدار واقعی کرّ است که مورد اختلاف است)، معتصم نخواهد بود؛ و یا اگر یک میلیمتر کمتر از چهار فرسخ سفر نماید، نمازش تمام است؛ و یا اگر یک ثانیه به غروب افطار نماید، روزه‌اش باطل است؛ و یا اگر یک میلیمتر کمتر از هفت شوط کامل طواف نماید، باطل است[۱].

دلیل اول: عدم مصداقیت در واقع

همانطور که گفته شد در تبیین مفاهیم و عناوین موجود در خطابات باید به عرف رجوع شود. دلیل این مطلب همان سیره عقلاست که الفاظ را با توجه به معانی عرفیه به کار می‌برند. پس باید برای فهم معنای عرفی به عرف رجوع شود؛ امّا در تبیین مصادیق یک عنوان باید به عقل رجوع شود. دلیل رجوع به عقل در تطبیقات چیست؟

دلیل فقهاء این است که در تطبیقات مسامحی عرفی، مصداق واقعی آن عنوان وجود ندارد. یعنی شارع با خطاب «لاتشرب الخمر»، مفهوم خمر را حرام ننموده بلکه مصداق آن را حرام نموده است. چیزی که عرف با تسامح مصداق خمر بداند، حقیقةً مصداق خمر نیست تا حرام باشد. مثال دیگر اینکه شارع مفهوم یک مدّ را طلب ننموده بلکه مصداق یک مدّ را طلب نموده، در حالیکه یک گرم کمتر از مدّ، حقیقةً مصداق یک مدّ نیست. در مثال

۱. البته مواردی استثناء شده، که در ادامه بحث خواهد آمد.

شوط نیز همینگونه است که شارع مصداق هفت شوط را طلب نموده، که اگر یک میلیمتر کمتر باشد، حقیقةً مصداق هفت شوط نخواهد بود.

به نظر می‌رسد در این استدلال همان مدّعا تکرار شده است. مدّعا این بوده باید بر مصداق عقلی تطبیق شود و بر مصداق عرفی تطبیق نمی‌شود، و در استدلال گفته شد زیرا مصداق عرفی که عقلاً مصداق نیست! امّا سوال این است که چرا باید هر عنوانی بر مصداق عقلی تطبیق شود؟

دلیل دوم: تعیین محکی عناوین با کمک مناسبات کلام

به نظر می‌رسد این مطلب (که تطبیق به دست عقل است) مدلّل نمی‌باشد امّا موجّه بوده و می‌توان آن را توضیح داد. به عنوان مقدمه تمام عناوین مأخوذه در خطابات مشیر به شیئی هستند که «محکی» نامیده می‌شود. یعنی ممکن نیست یک عنوان در کلام، محکی نداشته باشد، و تمام مطالب کلام مربوط به محکی عنوان است. در مثال «لاتشرب الخمر» عنوانِ خمر به افراد و مصادیق خمر اشاره دارد.

در خارج برخی از مصادیق خمر، عقلاً مصداق خمر بوده و برخی نیز عرفاض مصداق خمر می‌باشند. سوال این است که عنوان خمر اشاره به مصادیق عقلی دارد یا به مصادیق عرفی و یا اعمّ از مصادیق عقلی و عرفی اشاره دارد؟ هر سه احتمال وجود دارد. احتمال دوم (اشاره به مصادیق عرفی) مسلّماً صحیح نیست؛ زیرا چیزی که مصداق عرفی خمر بوده و مصداق عقلی خمر نیست، نمی‌تواند حرام باشد. دو احتمال دیگر (یعنی اشاره به مصادیق عقلی، و یا اشاره به اعمّ از مصادیق عقلی و عرفی) باقی می‌ماند. به نظر می‌رسد تعیین مشارالیه و محکی یک عنوان هرگز به کمک مفهوم نیست، بلکه به کمک مناسبات کلام و کاربردهای کلام است. به عنوان مثال محکی عنوان انسان در دو جلمه «الانسان یموت» و «الانسان کلیٌ» متفاوت است. یعنی هرچند انسان در هر دو جمله به یک مفهوم به کار رفته، امّا محکی انسان در جمله اول «افراد انسان»، و در جمله دوم «مفهوم انسان» است. بنابراین مفهوم انسان کمکی به تعیین محکی عنوان انسان نمی‌کند، بلکه از قرائن دیگر کلام باید محکی تشخیص داده شود.

با توجّه به مقدمه فوق، در خطاب «لاتشرب الخمر» آیا محکیِ عنوان خمر افراد دقّی است یا اعمّ از دقّی و عرفی؟ به نظر می‌رسد اگر قرینه‌ای در کلام نباشد، ظهور اولی در مصادیق دقّی است. یعنی اگر مراد اعمّ از افارد دقّی و عرفی باشد، باید قرینه وجود داشته باشد؛ زیرا مصادیق عرفی به دقّت اصلاً مصداق نیستند. این ظهور مبتنی بر سیره عقلاست که اگر متکلم اعمّ را قصد نماید، باید یک نحوه قرینه در کلام خود قرار دهد. به عنوان مثال در غَسل وجه نیز عنوان ممکن است اشاره به مصداق دقّی و یا اعمّ از مصداق دقّی و عرفی داشته باشد، که بر خلاف نظر مشهور به نظر می‌رسد اشاره به جامع مصداق دقّی و عرفی دارد. همینطور به نظر می‌رسد در مورد «مدّ» و

«کیلو» اشاره به جامع بین مصداق عرفی و دقّی شده، که باید حداقلّ یک کیلوی عرفی باشد. سرّ مطلب در دو مثال اخیر این است که در باب اندازه و مقدار، رویه عرفی بر این است که دقّت به اندازه یک گرم لحاظ نمی‌شود. شاهد اینکه اگر مولایی به عبدش گفت «یک کیلو پنیر بخر» به وی اعتراض نمی‌کند که یک گرم کمتر خریده‌ای؛ امّا اگر پنجاه گرم کمتر باشد، اعتراض وی به جا است[۱].

در نتیجه هر عنوان موجود در کلام باید محکی داشته باشد، و تعیین محکیِ عناوین بسیار مهمّ است. گاهی محکی یک عنوان همان مصادیق دقّی هستند مانند «یک کیلو طلا»، و گاهی مصادیق عرفی و تسامحی هستند مانند «یک کیلو طعام».

ج۳۸ ۹۶/۰۹/۱۳

استثناء از مرجعّیت عقل در تطبیقات

همانطور که گفته شده در تبیین مفهوم باید به عرف رجوع نمود، و در تطبیق مصادیق باید به عقل رجوع شود؛ امّا مواردی استثناء شده که گفته شده برای تطبیق در این موارد نیز باید به عرف رجوع شود[۲]. چهار مورد به عنوان استثناء ذکر شده که باید بررسی شوند:

استثناء اول: مفهوم عرفی ثانوی

گاهی تسامح عرفی تسرّی به مفهوم پیدا کرده و موجب تبدیل مفهوم به «مفهوم عرفی ثانوی» می‌شود. به عنوان مثال «دم» همان مایعی است که در عروق حیوان جریان دارد. فرض شود یک نقطه کوچک از خون وجود دارد که با میکروسکوپ دیده می‌شود امّا با چشم عادی قابل رؤیت نیست. این فرد نیز از افراد دم است، زیرا مایعی جاری در عروق حیوان است، امّا عرف این ذرّه کوچک را دم نمی‌داند. عرف مفهوم جدیدی برای دم ساخته که کمّیت آن باید مقداری باشد که قابل رؤیت است.

شهید صدر فرموده در تمام اجسام اینچنین است که اگر یک مولکول از آب یا سنگ یا چوب، یا یک اتم از طلا یا نقره جدا شود (مولکول و اتم قابل رؤیت به چشم عادی نیستند)، در نظر عرف مصداقی برای آنها نخواهد

---

۱. البته در مباحث بعدی خواهد آمد که مصداق دقّی و اعمّ به لحاظ معنای لغوی سنجیده شده‌اند. یعنی معنای لغوی «کیلو» می‌شود هزار گرم، امّا معنای عرفی آن همان «حدود هزار گرم» است که شامل «۹۹۹ گرم» هم می‌باشد. بنابراین «۹۹۹ گرم» نسبت به معنای لغوی مصداق عرفی بوده، امّا نسبت به معنای عرفی مصداق دقّی است. در باب محاورات معانی عرفی ملاک است نه معانی لغوی.

۲. بسیاری از این موارد را شهید صدر در بحث استصحاب مطرح نموده است: بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۲۱؛ مباحث الاصول، ج۵، ص۵۳۰.

بود. پس در این موارد معنای عرفی اضیق از معنای لغوی است (یعنی باید از نظر کمّیّت به مقداری باشد که قابل رؤیت با چشم عادی باشد)[۱].

به نظر می‌رسد این استثناء صحیح نیست؛ زیرا ضابطه و ملاک در باب محاورات همان معنای عرفی بوده و معنای لغوی معیار نیست. بنابراین اگر مفهوم تغییر یافته و مفهوم جدید عرفی به وجود آمده باشد، معیار همان مفهوم عرفی جدید خواهد بود. دم کوچک که با چشم عادی قابل رؤیت نیست، حقیقةً مصداقی برای مفهوم عرفی دم نیست. پس در این مورد نیز باید به مصداق دقّی رجوع شود، امّا مصداق دقّی برای مفهوم عرفی دم، نه اینکه استثنای از مرجعیّت عقل باشد.

استثناء دوم: غفلت عرف حتی در صورت تنبّه

گاهی غفلت عرف به حدّی است که اگر تنبّه داده شود نیز آن مسأله دقیق را نمی‌پذیرد. به عنوان مثال یک حیوانِ اسب نسبت به ده سال قبل خودش تغییر نموده و اکثر یا تمام اجزایش عوض شده است. با این وجود از نظر عرفی این اسب مصداقی برای مفهوم «واحد» است، و حتی اگر به عرف تنبّه داده شود که اجزای این اسب نسبت به ده سال قبل تغییر نموده، باز هم نمی‌پذیرد و آن را مصداق «واحد» می‌داند. مثال دیگر درختی است که نهال بوده و امروز درخت بزرگی شده است. عرف آن را مصداق مفهوم «واحد» می‌بیند، در حالیکه تمام اجزای نهال تغییر کرده و مقداری نیز به آن اضافه شده است[۲]. عرف چنین چیزی را قبول نمی‌کند که این درخت همان نیست و یا این حیوان همان نیست. یعنی هرچه تنبّه داده شود که سلول‌های آن تغییر کرده، باز هم منکر وحدت نیست. پس در این موارد نیز باید برای تطبیق مصادیق به عرف رجوع شود[۳].

---

۱. مباحث الاصول، ج۵، ص۵۳۰:«و ذلک لأنّ المسامحات العرفیة فی التطبیق قد تسری إلی المفهوم، و توسّع أو تضیّق المفهوم، و عندئذ تکون متّبعة لا محالة، و ما نحن فیه من هذا القبیل، فلیست المسامحة العرفیة فی التطبیق فی المقام من قبیل مسامحات العرف فی التطبیق فی الأوزان و المقادیر، و إنّما هی من قبیل مسامحة العرف فی ماهیة الأشیاء، حیث ینکرها عند ضئالتها، فمثلًا حینما توجد أجزاء صغار من الدم لا تری إلّا بالمجهر ینکر العرف وجود الدم؛ لعدم إدراکه للمصداق، و هذا المسامحة فی التطبیق سارية إلی المفهوم، فأصبح مفهوم الدم لا یشمل إلّا ما یکون واجداً لدرجة مخصوصة من الحجم تُری بالعین المجرّدة».

۲. البته مثال به انسان زده نشد، زیرا در فلسفه گفته شده انسان دارای نفس مجرّد است که تغییری نمی‌کند؛ امّا مشهور فلاسفه در مورد حیوان قائلند که نفس ناطقه ندارد.

۳. مباحث الاصول، ج۵، ص۵۳۰:« ... إنّ المسامحة فی التطبیق علی قسمین: ۱- المسامحة الواضحة التی یعترف العرف بکونها مسامحة، کما فی مسامحته فی الوزن و المقدار. فیطلق الفرسخ مثلًا علی مسافة أقلّ من الفرسخ بمقدار شبر، و الاوقیّة علی ما یقلّ عنها بمثقال، لکنّه لو سُئل العرف عن أنّ هذا هل هو فرسخ أو اوقیة بالضبط لقال: لا، و قال: إنّما هو کذلک تقریباً. و فی هذا القسم لا تکون مسامحته متّبعة فی الحکم الشرعی، و لا تکون حجة. ۲- المسامحة التی تَعبرُ علی العرف و لا یلتفت إلی کونها مسامحة، و مسامحته فی تطبیق مفهوم الوحدة ان تنزّلنا عن دعوی سرایتها إلی المفهوم فلا أقلّ من کونها من هذا القبیل، أی: إنّها سنخ مسامحة لا یعترف العرف بما هو عرف بأنّها مسامحة، بخلاف

به نظر می‌رسد این استثناء هم صحیح نیست؛ زیرا همانگونه که گفته شد معیار در محاورات، معانی عرفیه می‌باشد و معنی عرفی «واحد» و «وحدت» چیزی است که با این تبدّلات نیز سازگار است. پس آن حیوان واقعاً مصداق «واحد» است (امّا مصداقِ معنای عرفی «واحد» نه معنای لغوی آن).

البته از حیث فلسفی نیز «وحدت» و «کثرت» فقط به «وجود» است. بنابراین اسب بیست سال قبل نسبت به اکنون نیز واحد است و هرچند تمام اجزای آن تغییر یابد، امّا وجودش تغییر نکرده؛ زیرا تبدّل تدریجی موجب تبدّل وجود نمی‌شود. به عنوان مثال فرض شود یک ماشین در حین حرکت از نقطه «الف» به نقطه «ب» به صورت تدریجی تمام یا اکثر اجزایش تغییر یابد، در این صورت یک حرکت محقّق شده نه اینکه چند حرکت باشد. انسان نیز نظیر ماشین است و اگر فرض شود یک انسان حرکتی دارد که در طول آن حرکت اجزایش تغییر می‌یابد، در این صورت نیز یک حرکت محقّق می‌شود هرچند مقوّم حرکت همان متحرّک است. یعنی متحرّک تغییر کرده امّا حرکت تغییر نکرده است. وزان «متحرّک» به «حرکت» (در اینکه ممکن است با تغییر متحرّک، حرکت واحد باشد)، وزان موجود به وجود است (که می‌شود با تغییر موجود، وجودی واحد باشد). در نتیجه به نظر می‌رسد که معنای عرفی «وحدت» و «واحد» حقیقةً بر اسب چند سال قبل و نهال چند سال قبل نیز صادق است.

استثناء سوم: افراد مسامحی یک مفهوم

گاهی برای یک عنوان، افراد مسامحی پیدا می‌شود گاهی نیز بالعکس عرف چیزی را از روی تسامح فرد عنوان نمی‌بیند. عرف در اثر تکرار آن افراد مسامحی، یک اطلاق مقامی می‌بیند که دلالت بر فرد مسامحی نیز دارد. به عنوان مثال اکل «تراب» در شرع حرام است، که شامل تراب موجود در گندم هم می‌شود. خاک همراه گندم آرد شده و نان می‌شود و سپس خورده می‌شود. به عنوان مثال یک کیلو نان، دارای پنج گرم یا دو گرم تراب است. شارع فرموده «اکل تراب» حرام است، و عرف تراب موجود در نان را تسامحاً تراب نمی‌بیند لذا اکل می‌نماید. این تسامح عرف بسیار رائج است، امّا شارع از آن نهی نکرده و سکوت نموده، لذا اطلاق مقامی دلالت بر جواز اکل آن دارد. یعنی از اطلاق مقامی استفاده می‌شود که در این موارد باید از عرف تبعیت شود. پس سکوت

مسامحته فی ما یقلّ عن الفرسخ بشبر، فلو سُئل العرف أنّ هذا الجبل هل هو عین الجبل الذی کان قبل مئات السنین بالضبط یقول: نعم، هو عینه بالضبط، فی حین أنّنا نعلم بتبدّل کثیر من أجزائه، و هذا النوع من المسامحة– بالرغم من فرض عدم سرایته إلی المفهوم– یؤثّر فی فهم المقصود من الألفاظ، و یکون حجّة».

در مقابل غفلت عرفی، اطلاق مقامی شکل می‌دهد. اطلاق مقامی یعنی سکوت در مقابل اینکه عرف این تراب را مصداق تراب نمی‌بیند، که شارع از آن سکوت نموده است[۱].

این استثناء نیز صحیح نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد اگر اجزای یک شیء مستهلک و ریز شود، اصلاً مصداق آن شیء نخواهند بود. به عنوان مثال بخش زیادی از نان، آب است؛ امّا عرف قبول نمی‌کند اکل نان همان شرب آب است. پس معنای عرفی آب شامل آب مستهلک در نان نیست. معنای عرفی تراب نیز واقعاً شامل تراب در نان نیست. بنابراین در این مورد نیز تطبیق دقّی داده می‌شود.

ج۳۹ ۹۶/۰۹/۱۴

استثناء چهارم: تطبیق عرفی توسط سیره متشرّعه

چهارمین موردی که استثناء شده و به جای تطبیق دقّی باید تطبیق عرفی شود، در مواردی است که سیره متشرّعه در آنها بر تطبیق عرفی بوده است. به عنوان مثال آیه شریفه «**یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُم**» بر لزوم «غَسل الوجه» برای وضوء دلالت دارد. فقهاء از این آیه شریفه استفاده نموده‌اند «تمام وجه» باید غَسل شود، و اگر مانعی (هرچند بسیار کوچک و به مقدار سر سوزن) وجود داشته باشد، وضوء باطل است.

امّا در تطبیق مصادیق بر مفهوم «غَسل تمام الوجه» به عرف رجوع نموده و تطبیق دقّی عقلی نکرده‌اند. یعنی مانع طبیعی روی وجه استثناء شده پس اگر زیر ناخن چرک جمع شود لذا آب به زیر آن نرسد، و یا کف پای انسان چرک شده و آب به پوست پا در غُسل نرسد، وضوء و غُسل صحیح خواهد بود. دلیل فقهاء تمسّک به سیره متشرّعه در زمان ائمه علیهم السلام است که هنگام وضوء یا غُسل چرک زیر ناخن یا زیر پا را پاک نمی‌کرده‌اند (اگر سیره بر پاک کردن این موارد بود، باید نقل شده و واصل می‌شد). عرف این مقدار شستن صورت را «غَسل الوجه» دانسته و این مقدار شستن پا را «غَسل البدن» می‌داند. این سیره متشرّعه، بر امضاء شارع دلالت دارد. یعنی این تسامح عرفی به سیره ثابت است. در نتیجه در این موارد نیز نیازی به تطبیق دقّی نیست.

به نظر می‌رسد این استثناء نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا در آیه شریفه از عنوان «غَسل الوجه» استفاده شده، نه عنوان «غَسل تمام الوجه»؛ لذا اگر مقدار جزئی از صورت شسته نشود و در آن مانع وجود داشته باشد، باز هم

---

۱. مباحث الاصول، ج۵، ص۵۳۱:«أنّنا لو سلّمنا خروج المصادیق العرفیة للوحدة من باب المدالیل اللفظیة، قلنا: إنّه باعتبار أنّ مسامحة العرف هنا سنخ مسامحة لا یلتفت هو إلیها، و لا یعتبرها مسامحة ینعقد فی المقام إطلاق مقامی، فإنّ الشارع لو لم یکن یرضی بإجراء الاستصحاب فی موارد الوحدة العرفیة لکان علیه أن ینبّه علی ذلک؛ لأنّ العرف بصرف طبعه سوف یعمل بدلیل الاستصحاب فی تلک الموارد، و کذلک ینعقد الإطلاق المقامی لإخراج الموارد التی تکون الوحدة فیها عقلیة فحسب، من باب أنّ العرف لو خلّی و طبعه لما أجری الاستصحاب فی تلک الموارد، فلو لم یکن الشارع راضیاً بذلک لکان علیه التنبیه، فهذا الوجه یثبت المدّعی بکلا جانبیه».

«غَسل الوجه» محقّق شده است. به عبارت دیگر ثابت نیست با وجود یک مانع بسیار اندک، مصداق تسامحی «غَسل الوجه» محقّق شود، بلکه واقعاً و به دقّت «غَسل الوجه» محقّق شده است.

بله اگر در آیه شریفه از عنوان «تمام الوجه» استفاده شده بود، در صورتی که مقداری از صورت شسته نشود، اسناد «غَسل تمام الوجه» عنائی بوده و دقّی نمی‌بود.

جمع‌بندی: مرجعّیت عقل در تمام موارد تطبیق بر مصادیق

بنابراین در تطبیق مصادیق، مرجعیّت با عقل بوده و دقّی است، امّا باید معنای عرفی ملاحظه شود (نه معنای لغوی و حقیقی)؛ به عنوان مثال اگر گفته شود «یک کیلو گندم بخر»، این امر قرینه است که نه دقیقاً «۱۰۰۰ گرم» بلکه حدود یک کیلو مراد است. شاهد اینکه آمر نمی‌تواند اعتراض کند که «۵ گرم» کمتر است (امّا این اعتراض در «یک کیلو طلا» وجیه است).

پس عقل مرجع تطبیق بر مصادیق است و هیچ موردی استثناء نشده و مرجع تطبیق هیچگاه عرف نمی‌شود.

مبحث «امارات»

مقصد ششم از مباحث اصولی مرتبط با حجج و امارات است. بحث سیره از این مبحث به پایان رسید. متعارف بین علماء این است که بحث امارات از بحث در مورد «ظهور» شروع شود، امّا از بحث در مورد «اطمینان» شروع می‌شود.

اماره اول: اطمینان

اطمینان در نظر نوع اصولیون حجّت است، امّا در علم اصول از آن بحث نمی‌شود. اصولوین از قطع (که اماره نیست) بحث کرده‌اند، امّا از اطمینان (که طبق نظهر مشهور اماره است) بحثی نکرده‌اند. ممکن است گفته شود حجیّت اطمینان واضح بوده لذا از آن بحثی نشده؛ امّا حجیّت اطمینان واضح نبوده و از حجّیت ظهور (که در علم اصول از آن بحث شده) واضح‌تر نیست.

بحث از اطمینان در چند جهت مطرح می‌شود:

جهت اول: معنای اطمینان و اقسام آن

اطمینان در لغت به معنی «استقرار» و «طمأنینه» و «سکون» هست. در لغت گفته شده «إطمأنّ اذا سکن و استأنس» و در آیه شریفه «**ألا بذکر الله تطمئنّ القلوب**» نیز به معنای لغوی به کار رفته یعنی یاد خدا آرامش ضمیر به انسان می‌دهد.

اطمینان در اصطلاح اصولی به معنای «ظنّ قریب به قطع» است. کسانی که وارد تعریف اطمینان شده‌اند اولین نکته در اطمینان را ظنّ قریب به قطع دانسته‌اند. توضیح اینکه قطع یعنی احتمال «۱۰۰ درصد» و اطمینان یک درجه کمتر از آن مثلاً احتمال «۹۹ درصد» است. یعنی برای درجات احتمال، نامگذاری شده که نامِ احتمال «۱ درصد» تا احتمال «۴۹ درصد» وهم است؛ و نامِ احتمال «۵۰ درصد» شکّ است؛ و نامِ احتمال «۵۱ درصد» تا احتمال «۹۹ درصد» ظنّ است؛ و نام احتمال «۱۰۰ درصد» قطع است؛ در معنای لغوی برخی از درجات قوی ظنّ، اطمینان است مانند احتمال «۹۹ درصد» که هم ظنّ نامیده می‌شود و هم اطمینان؛ امّا در معنای اصطلاحی «وهم» و «شکّ» و «ظنّ» و «اطمینان» و «قطع» در عرض هم بوده و به احتمالِ «۹۹ درصد» فقط اطمینان گفته شده و ظنّ گفته نمی‌شود (مثلاً از احتمال «۵۱ درصد» تا احتمال «۹۷ درصد» ظنّ نامیده شده، و از احتمال «۹۷ درصد» تا احتمال «۹۹ درصد» اطمینان نامیده می‌شود). برای نمونه به عبارات برخی اصولیون اشاره می‌شود:

الف. مرحوم صاحب عناوین در کتاب خود اینگونه فرموده است: «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]؛ توضیح اینکه مراد علمای اصول از «علم عادی» همان جامع بین اطمینان و قطع است؛ زیرا مدّعی هستند معنای عرفی علم غیر از معنای اصطلاحی علم است (که این ادّعا دور از ذهن نیست).

ب. مرحوم محقّق خوئی در شرح عروه فرموده: «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»[2]؛ پس ایشان نیز یقین را اعمّ از قطع و اطمینان می‌داند. مراد «بحسب الاصطلاح» در کلام ایشان همان اصطلاح اصولی است.

ج. مرحوم شهید صدر نیز در کتاب «دروس فی علم الاصول» تعریفی از اطمینان ارائه نموده: «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 بالظن»[3]؛ در نظر ایشان تمام حالات نفسانی مانند قطع و ظنّ بر اثر منطق حساب احتمالات است. ایشان نیز احتمال «۹۹ درصد» را فقط اطمینان می‌داند و نامِ ظنّ بر آن نمی‌گذارد.

ج۴۰ ۹۶/۰۹/۱۸

تعریف اطمینان

به نظر می‌رسد دو رکن در اطمینان وجود دارد: اول اینکه احتمالی قریب قطع باشد؛ و دوم اینکه عقلاء به احتمال خلاف آن اعتناء نکنند. این دو رکن برای اطمینان از کلام مشهور به دست می‌آید، هرچند در برخی کلمات به آن تصریح نشده است (در تعبیر اکثر علماء آمده که عقلاء به احتمال خلاف نباید اعتناء نمایند.). در برخی موارد فقط رکن اول وجود دارد، و در برخی موارد نیز فقط رکن دوم وجود دارد، که با مثال توضیح داده می‌شود:

---

۱. العناوین الفقهیة، ج۲، ص۲۰۲.

۲. موسوعة الامام الخوئی، ج۶، ص۴۰۳.

۱. دروس فی علم الاصول، ج۱، ص۲۸۲.

الف. فرض شود دو مایع وجود دارد که یکی آب و دیگری سمّ بوده، که احتمال آب بودن سمت راستی «۹۹ درصد» است. در این صورت عقلاء اقدام به شرب آن مایع نمی‌کنند، یعنی به احتمال خلاف اعتناء می‌کنند. پس هرچند رکن اول وجود دارد، امّا رکن دوم برای تحقّق اطمینان نیست. پس به چنین احتمالی هرچند بسیار قریب به قطع است، اطمینان گفته نمی‌شود (توضیح اینکه به چنین احتمالی در علم اصول، اطمینان گفته نمی‌شود؛ و حتی به لحاظ عرفی نیز معلوم نیست در این مورد اطلاق اطمینان شود. یعنی به نظر می‌رسد در این مورد نیز گفته نمی‌شود «اطمینان دارم این مایع سمت راستی سمّ نیست». به هر حال چه از نظر عرفی، اطمینان اطلاق شود و چه اطلاق نشود، محلّ بحث در علم اصول نیست). عقلاء بدون تردید چنین مایعی را شرب نمی‌کنند، نظیر اینکه اگر صد اناء باشند که یکی از آنها سمّ باشد. عقلاء در این موارد به احتمالِ «۹۹ درصد» اعتماد نمی‌کنند.

ب. فرض شود زید و نوع انسان‌ها آب تلخ نمی‌نوشد و حاضرند تشنگی را تحمّل نماید امّا آب تلخ را شرب نکنند. اگر آبی به احتمالِ «۹۰ درصد» شیرین باشد، و «۱۰ درصد» احتمال تلخی در آن باشد، در این صورت زید یا عقلاء یا عرف چنین آبی را شرب می‌کنند. یعنی به احتمال خلافِ «۹۰ درصد» اعتناء نمی‌شود. در اینگونه موارد احتمال «۹۰ درصد» اطمینان نیست؛ زیرا رکن اول را نداشته و قریب به قطع نیست.

بنابراین هر دو رکن برای تحقّق اطمینان مورد نیاز می‌باشند، و به احتمالی که همراه یکی بدون دیگری باشد، در اصطلاح اصولی اطمینان گفته نمی‌شود. پس اطمینان «**هر احتمال قریب به قطعی است که عقلاء به احتمال خلاف آن اعتناء نکنند**».

تقسیمات اطمینان

تقسیمات متعدّدی برای اطمینان مطرح شده که دو تقسیم بسیار مهمّ بوده و سائر تقسیمات در بحث ما اثری ندارند، لذا به ذکر همان دو تقسیم اکتفاء می‌شود:

تقسیم اول: شخصی و نوعی

«احتمال نفسانی» (به قول حکماء) یکی از حوادث است که بدون علّت در افق نفس پیدا نمی‌شود. اگر برای زید اطمینان به امری پیدا شود، این حالت نفسانی زید دارای سببی است.

الف. اطمینان نوعی: اطمینانی که سبب آن در اکثر افراد، موجبِ اطمینان است. به عنوان مثال اگر سه فرد ثقه خبر از عدالت زید دهند، اطمینان به عدالت زید پیدا می‌شود. این اطمینان نوعی است زیرا انسان‌های متعارف از اخبار سه ثقه به اطمینان می‌رسند؛

ب. اطمینان شخصی: اطمینانی که سبب آن در اکثر افراد موجب اطمینان نیست. به عنوان مثال فردی بسیار حُسن ظنّ دارد به نحوی که اگر یک انسان مجهول به وی خبر از عدالت زید دهد، اطمینان به عدالت زید پیدا می‌کند. این اطمینان شخصی است زیرا اکثر انسان‌ها ترکیبی از حُسن ظنّ و سوء ظنّ می‌باشند که از خبر شخص مجهول، به اطمینان نمی‌رسند.

پس تقسیم اطمینان به شخصی و نوعی، با توجّه به سبب به وجود آورنده اطمینان است. این تقسیمِ اطمینان در مباحث حجّیت کاربرد دارد.

تقسیم دوم: عرفی و غیرعرفی

تقسیم اطمینان به عرفی و غیرعرفی نیز (مانند تقسیم اول) به لحاظ سبب اطمینان است. یعنی سبب اطمینان ممکن است «عرفی» یا «غیرعرفی» باشد.

الف. اطمینان عرفی: اطمینان حاصل از سببی که حصول اطمینان از آن سبب، امری عرفی باشد (اعمّ از سبب شخصی و نوعی). به عنوان مثال اطمینان حاصل از اخبار یک ثقه، اطمینان شخصی عرفی است. اطمینان شخصی است، زیرا نوع انسان‌ها از اخبار یک ثقه به اطمینان نمی‌رسند؛ و عرفی است، زیرا حصول اطمینان از خبر متعارف است. مثال دیگر اینکه اطمینان حاصل از اخبار پنج ثقه، اطمینان نوعی و عرفی است. اطمینان نوعی است، زیرا خبر پنج ثقه در اکثر افراد موجب اطمینان است؛ و عرفی است، زیرا اطمینان از سبب متعارف پیدا شده است.

ب. اطمینان غیرعرفی: اطمینان حاصل از سبب نامتناسب و نامتعارف، یعنی چنین سببیّتی نامتعارف باشد (اعمّ از شخصی و نوعی). به عنوان مثال شخصی با استخاره، اطمینان به نجاست یک ظرف آب پیدا کند. این اطمینان شخصی است، زیرا استخاره در نوع افراد موجب اطمینان نیست؛ و غیرعرفی است، زیرا تناسبی بین استخاره و نجاست نیست. مثال دیگر اینکه کسی از طریق علم «رمل» متوجّه شود این آب نجس بوده و اطمینان به نجاست آن پیدا کند. این اطمینان نوعی است، زیرا اگر مردم دیگر نیز علم رمل داشتند، به اطمینان می‌رسیدند؛ و غیرعرفی است، زیرا رمل امری نامتعارف است.

پس «استخاره» و «رمل» دو سبب غیرعرفی و نامتعارف هستند، که اطمینان حاصل از آنها نیز اطمینان غیرعرفی است.

ج۴۱ ۹۶/۰۹/۱۹

جهت دوم: حجّیت اطمینان

مشهور علماء قائل به حجّیت اطمینان هستند هرچند در نحوه حجیّت اطمینان اختلافاتی وجود دارد. مرحوم آقا ضیاء عراقی از بین معاریف، در مباحث فقه فرموده اطمینان حجّت نیست. مرحوم سید یزدی در کتاب عروه برای امام جماعت شرائطی مطرح نموده که یکی از آنها عدالت امام جماعت است. سپس ایشان طُرُق ثبوت عدالت را ذکر نموده که یکی از آنها اطمینان از خبرِ عدلِ واحد است[1]. مرحوم آقا ضیاء به این کلام سید یزدی تعلیقه زده‌اند: «**فی الاکتفاء بالاطمئنان نظر لعدم ثبوت حجّیته خصوصاً فی الموضوعات**»[2]؛ پس ایشان اطمینان را حجّت نمی‌داند نه در احکام و نه در موضوعات.

ابتدا اقوال کسانی که اطمینان را حجّت می‌دانند، بررسی می‌شود:

قول اول: حجّیت ذاتی اطمینان

مرحوم صاحب منتقی الاصول فرموده اطمینان مطلقاً حجّت بوده و حجّیت اطمینان (نظیر حجّیت قطع) ذاتی است. یعنی مانند حجّیت خبر ثقه و ظهور نیست که نیاز به تشریع و جعل داشته باشد بلکه ذاتاً منجّز و معذّر است. پس همانطور که مخالفت تکلیف مقطوع در نظر عقل موجب استحقاق عقوبت است، مخالفت تکلیف مطمئنٌّبه نیز نزد عقل موجب استحقاق عقوبت است. یعنی در نظر عقل تفاوتی بین حجّیت قطع و اطمینان نیست. (مراد از شرعی بودنِ حجّیت در این مباحث، تشریع و جعل حجّیت است نه حجّیت در شریعت؛ یعنی حجّیتی که نیاز به تشریع و جعل دارد هرچند از سوی عقلاء تشریع شده باشد)[3].

شهید صدر نیز این قول را مطرح نموده و توضیح داده که تفاوت اطمینان و قطع در این است که سلب حجّیت از قطع ممکن نبوده، امّا از اطمینان ممکن 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**

---

۱. العروة المحشّی، ج۳، ص۱۹۰:«**إذا أخبر جماعة غیر معلومین بالعدالة بعدالته و حصل الاطمینان کفی، بل یکفی الاطمینان إذا حصل من شهادة عدل واحد**».

۲. العروة المحشّی، ج۳، ص۱۹۰.

۱. منتقی الاصول، ج۴، ص۱۸۶:«**و الّذی نراه فی حجیة الاطمئنان انها علی حد حجیة العلم القطعی، بمعنی ان الملاک الّذی یتبع به العقل أو العقلاء القطع بعینه هو الملاک الّذی یتبع به الاطمئنان نعم یختلف الاطمئنان عن القطع فی جواز ردع الشارع عنه لانحفاظ مرتبة الحکم الظاهری معه: فلا یلزم التناقض اللازم فی ردعه عن العمل بالقطع**».

حالة القطع بعدم التكليف كذلک لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه، فإن صحّت هذه الدعوى لم نكن بحاجة إلى تعبّد شرعيّ للعمل بالاطمئنان، مع فارق: و هو إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمكانه فی القطع كما تقدّم»[1]؛

نقد و بررسی قول اول

به نظر می‌رسد حجّیت ذاتی اطمینان تابع مبنای در حجّیت قطع است. توضیح اینکه اگر قطع «بما هو قطعٌ» حجّت نباشد و معذّریت و منجّزیت نداشته باشد (طبق نظر مختار در بحث قطع)، واضح است که اطمینان نیز «بما هو اطمینان» حجّت نبوده و منجّزیت و معذّریت ندارد؛ و اگر قطع حجّت باشد و منجّزیت و معذّریت ذاتی داشته باشد (طبق نظر مشهور)، اطمینان نیز حجّیت ذاتی خواهد داشت؛ زیرا عقل تفاوتی بین «تکلیف مقطوع» و «تکلیف مطمئنٌّبه» نمی‌بیند. یعنی همانطور که عقل حکم می‌کند عقوبت بر مخالفتِ تکلیف مقطوع قبیح نیست، همانطور نیز حکم می‌کند عقوبت بر مخالفتِ تکلیف مطمئنٌّبه نیز قبیح نیست. پس اگر حجیّت عقلی قطع پذیرفته شود، حجیّت عقلی اطمینان نیز پذیرفته می‌شود.

توضیح این نکته نیز لازم است که طبق نظر مختار، قطع «بما هو قطعٌ» حجّت نیست؛ امّا قطع «بما هو احتمالٌ» حجّت است. یعنی اگر قطع به تکلیفی وجود داشته باشد، آن تکلیفِ مقطوع نزد عقلاء منجّز خواهد بود. به عبارت دیگر «احتمال» منجّز تکلیف است و تفاوتی بین مراحل مختلف احتمال (مرتبه اعلی احتمال همان قطع است) وجود ندارد. با این توضیح اطمینان نیز «بما هو احتمالٌ» حجّت خواهد بود. عقل به استحقاق عقوبت در مخالفت تکلیف محتمل حکم می‌کند.

ذاتی بودنِ حجّیتِ اطمینان

پس همانطور که گفته شد اگر قطع حجّت عقلی باشد، اطمینان نیز حجّت عقلی خواهد بود. یعنی حجّیت اطمینان نیز مانند حجّیت قطع، عقلی است (نه جعلی و شرعی)؛ امّا ذاتی بودنِ حجّیت اطمینان، وابسته به معنای «ذاتی» است: اگر مراد از «حجّیت ذاتیه» حجّیتی باشد که نیاز به جعل و تشریع ندارد، حجّیت اطمینان نیز ذاتی خواهد بود زیرا نیاز به جعل ندارد؛ و اگر مراد حجّیتی باشد که اولاً نیاز به جعل ندارد و ثانیاً قابل سلب نیست، پس حجیّت اطمینان عقلی غیر ذاتی است زیرا نیاز به جعل ندارد امّا قابل سلب می‌باشد[2].

---

۲. دروس فی علم الاصول، ج۱، ص۲۸۲.

۱. تعریف روشنی از «حجّیت ذاتیه» در ذهن علماء نبوده، امّا شاید بتوان گفت مراد آنها معنای دوم بوده یعنی حجّیتی ذاتی است که قابل سلب نباشد. در این صورت حجّیت اطمینان به این معنی ذاتی نخواهد بود.

سلب حجّیت از اطمینان

شهید صدر (طبق کلامی که از ایشان نقل شد) فرموده فارق بین «قطع» و «اطمینان» در جواز سلب حجّیت از اطمینان است که سلب حجّیت از قطع جائز نیست. یعنی شارع می‌تواند عدم حجّیت اطمینان را تشریع نماید.

به نظر می‌رسد جواز سلب حجّیت از اطمینان، وابسته به مبانی مختلف در سلب حجّیت قطع است:

الف. حجّیت قطع در نظر مختار، قابل سلب است؛ زیرا همانطور که در مباحث قطع گفته شد اولاً قطع حجّت نیست؛ و ثانیاً اگر حجّت باشد حجیّت آن شرعی است (یعنی نیازمند جعل است)؛ و ثالثاً اگر هم قطع حجّیت عقلی داشته باشد، هیچ محذوری (نه ثبوتی و نه اثباتی) در سلب حجیّت از آن وجود ندارد. با توجّه به این مبنا، سلب حجّیت از اطمینان نیز ممکن است.

ب. سلب حجّیت قطع در نظر شهید صدر، استحاله ثبوتی ندارد بلکه محذور اثباتی دارد. یعنی مولی این سلب را نمی‌تواند به عبد واصل نماید (نظیر تکلیف ناسی که مشکل ثبوتی ندارد امّا قابل ایصال به ناسی نیست). با توجّه به این مبنا، سلب حجّیت از اطمینان ممکن است زیرا محذور اثباتی (که در سلب حجّیت از قطع بود) در اطمینان وجود نداشته و سلب حجّت اطمینان قابل ایصال است. ممکن است شهید صدر با توجّه به مبنای خود، تفاوت بین قطع و اطمینان را بیان کرده باشد.

ج. سلب حجّیت از قطع در نظر مشهور، دارای محذوری ثبوتی است؛ زیرا مخالفتِ تکلیف مقطوع معصیت بوده، و شارع اگر حجّیت قطع را سلب نماید، ترخیص در معصیت داده است. ترخیص معصیت نیز قبیح است که از شارع صادر نمی‌شود. با توجّه به این مبنا، سلب حجّیت از اطمینان نیز ممکن نیست؛ زیرا همان محذور ثبوتی را دارد (یعنی مخالفت با تکلیف مطمئنٌّبه نیز معصیت بوده و ترخیص در مخالفت چنین تکلیفی نیز قبیح خواهد بود).

جمع‌بندی

قول اول در حجّیت اطمینان این است که اطمینان مطلقاً حجّت بوده و حجّیت اطمینان مانند حجّیت قطع ذاتی است؛ در نظر مختار این قول صحیح نیست؛ زیرا اشکال مبنایی دارد (حجّیت قطع نیز مورد قبول نیست). مشهور نیز این نظر را قبول ندارند (هرچند مبنا را قبول داشته و حجّیت قطع را پذیرفته‌اند)، که اشکال آن از مباحث آینده روشن خواهد شد.

قول دوم: حجّیتِ جعلی اطمینان

مشهور قریب به اتّفاق علماء اطمینان را حجّت می‌دانند مطلقاً، امّا حجّیت اطمینان در نظر مشهور جعلی و تشریعی است. یعنی حجّیت اطمینان به وزان حجّیت خبر ثقه و حجّیت ظهور است. دلیل این قول فقط سیره عقلاست، یعنی هیچ اشکالی نیست که عقلاء به اطمینان عمل می‌کنند. به نقل سه قول از مشهور اکتفاء می‌شود:

مرحوم میرزا فرموده: «... مع انّ الاطمئنان هو طریق عقلائی یعتمد علیه العقلاء کما یعتمدون علی العلم الوجدانی، و یکتفون بالاطمینان فی کلّ ما یعتبر فیه الإحراز»[1]؛

مرحوم محقّق خوئی نیز فرموده: «لعلّه أراد بالظن القوی الظن غیر البالغ مرتبة 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 أُمورهم و لم یردع عن عملهم هذا فی الشریعة المقدسة»[2]؛

شهید صدر هم فرموده: «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 إلی تعبّد شرعیّ للعمل بالاطمئنان، مع فارق: و هو إمکان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمکانه فی القطع کما تقدّم، و إن لم تصحّ هذه الدعوی تعیّن طلب الدلیل علی التعبّد الشرعیّ بالاطمئنان. و الدلیل 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»[3]؛

ج۴۲ ۹۶/۰۹/۲۰

نقد و بررسی قول دوم

قول دوم در حجّیت اطمینان این است که اطمینان حجّیت جعلی دارد بر خلاف قطع که حجّیت عقلی دارد. مشهور علماء این نظر را قبول نموده‌اند لذا اطمینان را یکی از امارات مانند «ظهور» و «خبر ثقه» می‌دانند.

در استدلال برای اثبات حجّیت جعلی برای اطمینان، یک مغالطه وجود دارد. گفته شد دلیل این قول سیره عقلاست یعنی عقلاء به اطمینان عمل می‌کنند. در این مطلب تردیدی نیست که همه عقلاء بلکه همه مردم (عرف عامّ) به اطمینان عمل می‌کنند، امّا بحث در حجّیت اطمینان است. یعنی عمل به اطمینان مورد قبول است امّا عمل

۱. فوائد الاصول، ج۲، ص۵۴۸.

۲. موسوعة الامام الخوئی، ج۳، ص۱۵۹.

۳. دروس فی علم الاصول، ج۱، ص۲۸۲.

به آن دلیل بر منجّزیت و معذّریت اطمینان نیست. پس بین عمل به اطمینان و حجّیت اطمینان خلط شده است. دو شاهد وجود دارد که اطمینان نزد عقلاء حجّیتی ندارد:

شاهد اول بر عدم حجّیت اطمینان نزد عقلاء و مردم

عقلاء و عرف در مقام احتجاج، به اطمینان یا قطع احتجاج نمی‌کنند. به عنوان مثال اینگونه نیست که کسی ادّعا کند «این کتاب ملک زید است، به دلیل علمِ من»! و یا «این شیء نجس است به دلیل علمِ من»! در محاورات عرفیه هیچگاه احتجاج به علم و اطمینان نمی‌شود (نه در مسائل مولی و عبد، و نه در مسائل غیر آنها).

ممکن است اشکال شود در عرف، سید و مولی کثیراً احتجاج به علم و اطمینان می‌کنند. به عنوان مثال مولی به عبدش می‌گوید «مگر نمی‌دانستی دستور دادم آب بیاوری» و یا «مگر نمی‌دانستی دستور دادم به مدرسه بروی» و یا «تو که می‌دانستی درس هست، پس چرا غیبت کردی؟»؛ این امر رائج است که موالی مؤاخذه می‌کنند به اینکه «تو که می‌دانستی». پس احتجاج به علم و اطمینان می‌کنند.

پاسخ این است که نزد عقلاء «احتمال» منجّز تکلیف است. لذا به احتمال هم احتجاج می‌کنند، به عنوان مثال گفته می‌شود «تو احتمال می‌دادی درس باشد پس چرا نیامدی؟»؛ پس احتمال را منجّز تکلیف می‌دانند مگر معذّری بر خلاف آن باشد. در نظر مختار نیز «علم» و «اطمینان» و «ظنّ» و هر احتمالی منجّز تکلیف است، امّا منجّزیت آنها از باب منجّزیتِ احتمال می‌باشد.

شاهد دیگری که موجب تقویت شاهد اول می‌شود اینکه احتجاج عرف در دو مقام است: مقام تنجیز و تعذیر؛ و مقام غیر تنجیز و تعذیر؛ به عنوان مثال اگر کسی بگوید «این یخچال بسیار خوب کار می‌کند» و یا «این کالا به این قیمت مناسب است» و یا «باید به فلانی رأی دارد زیرا مدیری است که سخت‌گیری نمی‌کند»، این امور ربطی به تنجیز و تعذیر ندارد. در احتجاجاتی که مرتبط به تنجیز و تعذیر نیست، هیچگاه عقلاء از علم استفاده نمی‌کنند. یعنی به عنوان مثال هیچگاه گفته نمی‌شود «این یخچال خوب کار می‌کند، چون علم دارم».

در نتیجه نزد مردم اصلاً علم جامع بین قطع و اطمینان، حجّت نیست؛ امّا خداوند متعال طوری انسان را آفریده که بر اساس علم خود عمل می‌کند (زیرا تجربه زندگی نشان داده مطابقت موارد علم با واقع بیش از مطابقت موارد ظنّ و وهم با واقع است).

شاهد دوم بر عدم حجّیت اطمینان نزد عقلاء و مردم

شاهد دومی نیز بر عدم حجّیت علم نزد عقلاء وجود دارد که با بیان کلامی از علماء مطرح می‌شود. علماء علم را حجّت می‌دانند و حجّیت قطع را عقلی، و حجّیت اطمینان را جعلی می‌دانند. همه علماء در این نکته اتّفاق

نظر دارند که علم فقط بر یک نفر حجّت است یعنی فقط بر عالم حجّت است. ممکن نیست علمِ یک نفر، بر دو نفر حجّت شود. به عنوان مثال علمِ زید فقط بر یک نفر یعنی خودِ زید حجّت است. پس اگر زید علم به عدالت بکر دارد و عمرو هم علم به عدالت بکر دارد، دو حجّت وجود دارد.

بنابراین اگر ثقه‌ای خبر از عدالت زید دهد، این اخبار حجّت بوده و آثار شرعی عدالت زید بار می‌شود؛ امّا اگر خبر از عدالت زید نداده بلکه خبر از قطع خودش به عدالت زید دهد، این اخبار حجّت نبوده و آثار شرعی عدالت زید بار نمی‌شود؛ زیرا در این مورد «خبر از یقین» داده و «یقین به عدالت زید» دارد، که یقین ثقه به عدالت زید برای دیگران حجّت نیست؛ و اخبار از یقین ثقه نیز اثر شرعی برای دیگران ندارد. نکته تفاوت این دو نحوه از اخبار این است که در سیره عقلاء خبر از واقع حجّت بوده، امّا خبر از اعتقاد حجّیتی ندارد[1].

به عنوان مثال مشهور فقهاء وثاقت «سهل بن زیاد» را ثابت نمی‌دانند. برای استدلال بر وثاقت وی گفته شده مرحوم کلینی بیش از هزار روایت از وی در کافی نقل نموده است. کثرت نقل مرحوم کلینی از وثاقت سهل نزد وی، کشف می‌کند؛ زیرا ممکن نیست سهل را مجهول دانسته و در عین حال این تعداد روایت از وی نقل کرده باشد. پس ثابت می‌شود سهل بن زیاد، ثقه است؛ برخی پاسخ این استدلال را اینگونه داده‌اند که کثرت نقل مرحوم کلینی از اعتقاد وی به وثاقت سهل کشف می‌کند، که برای دیگران حجّت نیست. یعنی کثرت نقل، شهادت بر وثاقت سهل محسوب نمی‌شود، و حتی اگر مرحوم کلینی تصریح نماید که «من یقین به وثاقت سهل دارم» هم اثبات وثاقت سهل برای دیگران نمی‌کند. این مثال نشان می‌دهد که اعتقاد و علم حجّت نیست؛ زیرا اگر حجّت بود، خبر از اعتقاد نیز وزان خبر از واقع را داشت.

مثال فقهی دیگر در باب شرائط امام جماعت است. فتوا داده شده اگر کسی ببیند یک ثقه به زید اقتداء نموده، در صورتی می‌تواند به زید اقتداء نماید که اطمینان به عدالت زید پیدا کند، و اگرنه نمی‌تواند اقتداء نماید. این مطلب به سبب همان ارتکاز است که اقتدای شخص فقط از اعتقاد وی به عدالت زید کشف می‌کند که برای دیگران حجّت نیست (یعنی اخبار به عدالت زید محسوب نمی‌شود)؛ امّا اگر عدّه‌ای از عدول به زید اقتداء نمایند، جائز است به زید اقتداء شود؛ زیرا اقتدای آنها کشف علمی از حُسن ظاهر زید کرده، و حُسن ظاهر نیز اماره بر عدالت است. این مثال نیز نشان می‌دهد اعتقاد به عدالت زید، برای دیگران حجّت نیست.

با توجّه به این امثله و نظیر آنها، معلوم می‌شود در ارتکاز علماء، علم هر شخص فقط برای عالم حجّت است، و از سویی نیز قطع نزد علماء فقط حجّت عقلی بوده و حجّت شرعی نیست. این مطلب نیز شاهد بر عدم حجّیت علم و اطمینان است؛ زیرا اگر علم حجّت باشد، هم حجّت عقلی برای خودِ عالم بوده و هم حجّت جعلی

---

۱. فقهاء متوجّه این مطلب شده‌اند و در ارتکاز آنهاست که یقین خودِ ثقه فقط بر خودش حجّت است. این نحوه ارتکازات فقهاء بسیار قوی‌تر از استدلالات آنهاست.

برای دیگران خواهد بود. یعنی تفاوتی بین عالم و غیره در حجّیت وجود ندارد، به عنوان مثال ظهور و خبر واحد حجّت هستند برای همه (البته شرط حجّیت تمام حجج، این است که علم به خلاف آنها نباشد). پس علم حجّت نیست که برای غیر عالم حجّیتی ندارد؛ امّا عمل به علم فقط برای عالم است زیرا انسان اینگونه آفریده شده که تنها طبق علم و اطمینان عمل می‌کند.

ج۴۳ ۹۶/۰۹/۲۱

قول سوم: تفصیل بین اطمینان عالم و عامّی

مرحوم سید یزدی در کتاب عروه تفصیلی مطرح نموده که اکثر معلّقین عروه نیز با وی موافقت نموده‌اند. ایشان فرموده یکی از طُرُق احراز عدالت در مورد امام جماعت، اطمینان است. البته اگر شخص عالم به تمام جهات و بصیر اطمینان پیدا کند، حجّت بوده؛ امّا اگر شخص عامّی (اکثر مردم عامّی هستند) اطمینان پیدا کند، حجّت نیست.

« ... و الحاصل أنه یکفی الوثوق و الاطمئنان للشخص من أی وجه حصل بشرط کونه من أهل الفهم و الخبرة و البصیرة و المعرفة بالمسائل لا من الجهال و لا ممن یحصل له الاطمئنان و الوثوق بأدنی شیء کغالب الناس»[1]؛

این قول ممکن است به یکی از دو قول بعدی برگشته و یا قول مستقلّی باشد. توضیح اینکه اطمینان کسی که عالم باشد معتبر بوده، و اطمینان غیر عالم نامعتبر است. به عنوان مثال طلبه‌ای که سطح را تمام کرده اگر اطمینان به عدالت زید پیدا کند، حجّت است؛ امّا اطمینان طلبه پایه دو به عدالت زید، حجّت نیست؛ نظیر اینکه یک عامّی بگوید فلانی دندانپزشک خوبی است، و یا یک دندانپزشک این حرف را بزند.

بسیاری از معلّقین بر عروه نیز در این مورد حاشیه خاصّی ندارند، لذا موافق با کلام سید هستند. البته گاهی از عدم تعلیقه بر کلام سید، موافقت فهمیده نمی‌شود؛ زیرا در مستحبّات و اموری که موافق احتیاط است انگیزه بر تعلیقه زدن نیست. امّا در این مورد که بحث حجّیت است، از عدم حاشیه بر کلام سید، موافقت با سید فهمیده می‌شود. چند نفر از جمله محقّق خوئی بر این کلام حاشیه زده‌اند، امّا بسیاری حاشیه ندارند.

---

۱. العروة الوثقی، ج۱، ص۸۰۱؛ مسأله۱۵.

قول چهارم: تفصیل بین اطمینان عرفی و غیرعرفی

برخی متأخّرین از شرّاح عروه در کتاب «مهذّب الاحکام» تفصیل بین اطمینان عرفی و غیرعرفی داده‌اند. ایشان فرموده اطمینان عرفی حجّت بوده، و اطمینان غیرعرفی حجّت نیست. مراد ایشان از اطمینان عرفی به طور دقیق معلوم نیست (توضیحی در کلام ایشان دیده نشد) امّا ظاهر این عنوان همان اطمینانی است که منشأ عرفی دارد. البته ممکن است مراد ایشان همان اطمینان نوعی باشد.

«لأنّ الاطمئنان العرفی حجة عقلائیة و لم یردع عنها الشارع»[1]؛

قول پنجم: تفصیل بین اطمینان موضوعی و ذاتی

برخی از متأخّرین نیز تفصیلی در حجّیت اطمینان دارند که یک تعبیر و عبارت در بحث اصولی، و یک تعبیر دیگر در بحث فقهی دارند. در کتاب اصولی فرموده‌اند اگر اطمینان بر اساس حساب احتمالات باشد، حجّت است؛ و اگر بر اساس حساب احتمالات نباشد، حجّت نیست. توضیح اینکه حساب احتمالات در مقابل امر شخصی است. به عنوان مثال اطمینان به عدالت زید گاهی ناشی از امور نفسانی نیست بلکه چهار نفر ثقه خبر از عدالت زید داده‌اند. احتمال خطای هر کدام از آنها درصدی بوده که احتمال خطای همه با هم بسیار اندک می‌شود (مثلاً یک درصد). در این صورت اعتقاد به عدالت زید بر اساس حساب احتمالات است؛ گاهی نیز اطمینان به عدالت زید ناشی از امور شخصی است. به عنوان مثال زید نسبت به شخصی بسیار احترام گذاشته و محبّت کرده لذا آن شخص بدون هیچ سببی اطمینان به عدالت زید پیدا کرده است؛ امّا بکر اصلاً احترام به آن شخص نگذاشته و محبّتی نسبت به وی ندارد و به وی سلام نمی‌کند، لذا آن شخص اطمینان به عدم عدالت بکر پیدا می‌کند. اینگونه اطمینان‌ها بر اساس امور شخصی است.

«الاحتمال الواصل لدرجة یکون احتمال الخلاف احتمالا وهمیا لا یعتنی به، و هذا هو المعبر عنه بالاطمئنان و الوثوق الشخصی، و هو حجة بنظرنا إذا کان ناشئا عن دلیل حساب الاحتمالات و تراکمها حول محور واحد، و هو الذی نصطلح علیه بالیقین الموضوعی فی مقابل الیقین الذاتی الناشئ عن العوامل المزاجیة و الشخصیة»[2]؛

مراد از «یقین موضوعی» همان یقین عینی و خارجی است. در زبان عربی جدید از امر عینی و خارجی تعبیر به «موضوعی» می‌کنند. مراد از یقین ذاتی نیز یقین ناشی از امور درونی است. پس اعتقاد یا منشأ بیرونی

---

۱. مهذّب الاحکام، ج۸، ص۱۴۰.

۱. الرافد فی الاصول، ص۱۳۱.

دارد و یا منشأ درونی دارد. اگر حبّ و بغض موجب اعتقاد به عدالت زید شود، درونی و ذاتی است؛ و اگر بر اساس حساب احتمالات باشد، بیرونی و موضوعی است.

ایشان در بحث فقهی نیز تفصیلی در حجّیت اطمینان دارند، امّا سخنی از حساب احتمالات به میان نیاورده است. ایشان فرموده اطمینان حاصل از مناشیء عقلائیه حجّت بوده، و اطمینان حاصل از مناشیء غیرعقلائیه حجّت نیست.

«(یُعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجدانی) و بالاطمئنان الناشئ من المبادئ العقلائیة»[1]؛

به نظر می‌رسد در این عبارت نیز همان معنایی که در اصول گفته شده، مراد است (یعنی اطمینان ناشی از حساب احتمالات حجّت بوده، و غیر آن حجّت نیست)[2]. لذا در نظر ایشان اطمینان نوعی عرفی حجّت بوده و اگر اطمینان شخصی باشد و یا غیرعرفی باشد، حجّت نیست.

بررسی سه قول اخیر

سه قول اخیر (تفصیل در حجّت اطمینان) در یک نقطه با قول دوم اشتراک دارند؛ دلیل هر چهار قول، سیره عقلاست (البته همانطور که گذشت، ممکن است قول سوم به قول چهارم یا پنجم برگردد). این نقطه مشترک دقیقاً همان چیزی است که در قول دوم، مورد اشکال واقع شد؛ زیرا در سیره فقط به اطمینان عمل می‌شود، امّا به اطمینان احتجاج نمی‌شود[3].

جمع‌بندی: عدم حجّت اطمینان «بما هو اطمینانٌ»

بنابراین قول به حجّیت عقلی اطمینان دارای اشکالی مبنایی بوده، و قول به حجّیت جعلی آن نیز مانند تفصیل در حجّیت اطمینان مورد قبول نیست (زیرا دلیل آن اقوال یعنی سیره عقلاء، تمام نیست). در نتیجه همانطور که قطع «بما هو قطعٌ» حجّت نیست؛ اطمینان نیز «بما هو اطمینانٌ» حجّت نیست؛ هرچند عقلاء و مردم عادی بر اساس قطع و اطمینان عمل می‌کنند. بله اطمینان و قطع هر دو «بما هو احتمالٌ» حجّت هستند.

---

۲. ج۱ص۱۴. الناشیء من المبادیء العقلائیه.

۳. فقه ایشان متأخّر از اصول است؛ عبارات ایشان در فقه دقیق‌تر می‌باشد.

۴. همنطور که در ادامه اشاره خواهد شد «سببِ اطمینان نوعی عرفی» حجّت می‌باشد و عقلاء به آن احتجاج می‌کنند؛ پس همیشه اطمینان نوعی عرفی همراه یک حجّت است، که شاید همین نکته موجب شده مشهور علماء قائل به حجّیت اطمینان (در برخی موارد یا مطلقا) شوند.

جهت سوم: آثار اطمینان

برای اطمینان آثاری ذکر شده که باید بررسی شوند:

اثر اول: شرط در حجّیت امارات

اولین اثر برای اطمینان این است که حجّیتِ هر اماره به عدم اطمینان بر خلاف آن اماره مشروط می‌باشد. به عنوان مثال خبر ثقه برای کسی که اطمینان به خلاف آن دارد، حجّت نیست. توضیح اینکه فرض شود یک ثقه به زید از عدالت عمرو خبر دهد. در این صورت زید ممکن است نسبت به عدالت عمرو، یکی از این سه حالت را داشته باشد: اطمینان به عدالت عمرو دارد؛ شکّ در عدالت عمرو دارد؛ و یا اطمینان به فسق عمرو دارد؛ در نظر مشهور علماء خبر فوق فقط در صورتی که زید شاکّ یا مطمئنّ به عدالت عمرو باشد، حجّت است؛ البته برخی نیز فقط در صورتی که زید شاکّ باشد، آن خبر را بر وی حجّت می‌دانند؛ پس اتّفاق وجود دارد که در صورتی زید مطمئنّ به فسق عمرو باشد، آن خبر برای وی حجّت نیست. در نتیجه یکی از آثار اطمینان، عدم حجّیت اماره برای کسی است که اطمینان به خلاف آن اماره دارد.

دو بیان متفاوت برای استدلال بر این مدّعی وجود دارد، که هر یک بررسی می‌شوند:

بیان اول: جعل نشدن حجّیت بر مطمئنّ به خلاف

در نظر مشهور علماء حجّیت بیّنه و اماره به جعل و تشریع است. حجّیت اماره نزد عقلاء برای شخص شاکّ جعل شده، و شارع نیز حجّیت امارات را در حدّ عقلاء امضاء نموده، لذا فقط برای شاکّ حجّت بوده و بر کسی که اطمینان به خلاف اماره دارد، حجّت نیست. به عبارت دیگر کسی که مطمئنّ به خلاف یک اماره باشد، اصلاً برای وی جعل حجّیت نشده است.

برهانی بر ردّ این بیان به نظر نمی‌رسد، امّا مطابق وجدان نیست. توضیح اینکه در صورتی که اطمینان به خلاف یک اماره باشد، موضوع حجّیت منتفی می‌شود. پس تفاوتی ندارد که نفسِ اطمینان حجّت باشد یا نباشد. اگر گفته شود چرا عقلاء اینگونه تشریع کرده‌اند و موضوع را فقط شاکّ قرار داده‌اند، پاسخ داده می‌شود با همین مقدار جعل حجّیت، نظام اجتماعی حفظ می‌شود. پس اشکال فنّی متوجّه این بیان نیست[1].

ج۴۴ ۹۶/۰۹/۲۲

۱. ابتدا همین نظر اختیار شده بود، و هرچند در نظر مختار اطمینان حجّت نبود امّا مانع حجّیت امارات دیگر بود. سپس عدول شد.

بیان دوم: تعارض اماره با سبب اطمینان نوعی

همانطور که گفته شد یکی از آثار اطمینان این است که اطمینان بر خلاف اماره موجب عدم حجّیت آن اماره می‌شود، هرچند نفسِ اطمینان حجّت نباشد. مشهور گفته‌اند حجّیت اماره نزد عقلاء برای شخصی است که مطمئنّ به خلاف نباشد، پس مطمئنّ به خلاف، خارج از موضوع جعل و تشریع است.

این بیان فی نفسه اشکالی ندارد، امّا به نظر می‌رسد بیان دیگری صحیح است. توضیح اینکه فقط در صورتی که اطمینان نوعی (نوعی عرفی) بر خلاف یک اماره باشد، آن اماره حجّت نخواهد بود؛ امّا اگر اطمینان شخصی (یعنی اطمینان شخصی یا نوعی غیرعرفی) بر خلاف یک اماره باشد، آن اماره حجّت خواهد بود. به عنوان مثال فرض شود شخصی با «رمل» یا «استخاره» به اطمینان برسد که زید فاسق است، و از سویی نیز بیّنه بر عدالت زید قائم شود. در این صورت باید به بیّنه اخذ شده و آثار عدالت زید بار شود، نه اینکه بر اساس اطمینان مشی نموده و آثار فسق زید بار شود.

امّا در جایی که اطمینان نوعی وجود دارد، نباید به اماره عمل شود؛ زیرا هرچند نفسِ اطمینان نوعی حجّت نیست، امّا سبب آن نزد عقلاء حجّت است. پس اگر اطمینان به خلاف یک اماره باشد، سبب اطمینان نوعی (مانند خبر چند نفر ثقه، و یا مجموعه شواهد و قرائن، و یا جواب یک آزمایش یا تست علمی) یک حجّت بوده و اماره نیز یک حجّت بر خلاف آن است. در سیره عقلاء اگر تعارض بین اماره ظنّی و اماره اطمینانی شود، عقلاء اماره اطمینانی را مقدّم می‌کنند. سبب اطمینان نوعی یک اماره اطمینانی بوده و بر اماره دیگر مقدّم می‌شود.

به خلاف جایی که اطمینان شخصی (مانند استخاره) بر خلاف یک اماره وجود دارد، که باید به اماره ظنّی عمل شود؛ زیرا اگر عمل به اطمینان موجب مخالفت تکلیف شود، عقل به استحقاق عقوبت حکم می‌کند. این مطلبی وجدانی بوده و برهان ندارد که در این موارد که بر خلاف حجّت ظنّی عمل شده، عقل حکم به استحقاق عقوبت دارد.

در نتیجه در مواردی که اطمینان نوعی بر خلاف یک اماره وجود دارد، آن اماره حجّت نیست؛ امّا عدم حجّیت به سبب عدم جعل و تشریع و یا انتفاء موضوع حجّیت نیست؛ بلکه به سبب تعارض اماره با سبب اطمینان نوعی بوده، که در سیره عقلاء اماره اطمینانی مقدّم بر اماره ظنّی می‌شود.

اثر دوم: عدم جریان اصول عملیه

دومین اثر برای اطمینان این است که هیچ اصل عملی (نه عقلی و نه شرعی) با وجود اطمینان بر خلاف، جریان نخواهد داشت. توضیح اینکه به طور کلی چهار اصل عملی وجود دارد: برائت عقلی؛ برائت شرعی؛ احتیاط

عقلی؛ و احتیاط شرعی؛ زیرا برائت (اصل مؤمّن) ممکن است در طول تشریع باشد که شرعی شود، و یا نباشد که عقلی شود؛ و احتیاط (اصل منجّز) نیز ممکن است شرعی یا عقلی باشد. مشهور علماء قائلند شخص مطمئنّ اصلی ندارد، نه اصل شرعی و نه اصل عقلی:

اصل شرعی

اصول شرعیه در مورد شخص مطمئنّ جاری نیستند؛ زیرا «شکّ» و «عدم علم» در موضوع تمام اصول شرعیه اخذ شده که علم نیز جامع بین اطمینان و قطع است. پس اصل برای کسی جعل شده که اطمینان نداشته باشد. البته در بحث قطع گفته شد که در نظر مختار، شارع می‌تواند در مورد قاطع نیز اصل عملی داشته باشد (بر خلاف مشهور که جعل اصل عملی برای قاطع را ثبوتاً محال دانسته؛ و بر خلاف شهید صدر که آن جعل را اثباتاً محال دانسته هرچند ثبوتاً ممکن دانسته)، و محذور ثبوتی یا اثباتی وجود ندارد؛ امّا جاری نشدن اصل عملی نسبت به شخص مطمئنّ، به این دلیل است که جعلی رخ نداده و در موضوع جعل شارع «عدم علم» اخذ شده است (یعنی هرچند جعل اصل عملی برای مطمئنّ ممکن است، امّا شارع این کار را انجام نداده است). یعنی در موضوع اصول شرعیه «شکّ» اخذ شده، در حالیکه به شخص مطمئنّ هیچگاه شاکّ گفته نمی‌شود.

اصل عقلی

اصول عقلیه نیز نسبت به شخص مطمئنّ جریان ندارند. در موضوع برائت عقلی[1] «عدم بیان» وجود دارد. در جایی که شخص اطمینان بر خلاف برائت عقلی دارد، نزد علماء «خودِ اطمینان» بیان بوده، و در نظر مختار نیز «سبب اطمینان نوعی» بیان است. بنابراین برائت عقلی نسبت به کسی که اطمینان بر خلاف آن دارد، جاری نیست. به عبارت دیگر عدم بیان در موضوع برائت عقلی، به معنای نبودنِ حجّت است؛ و اطمینان (یا سبب آن) یکی از حجج می‌باشد.

احتیاط عقلی نیز در جایی جریان دارد که «اشتغال یقینی» باشد، پس اگر اطمینان به عدم تکلیف وجود داشته باشد، اشتغال یقینی نخواهد بود، بلکه اشتغال احتمالی (یعنی وهمی) به تکلیف وجود دارد؛ لذا موارد اطمینان به عدم تکلیف نیز از مجرای احتیاط خارج است[2].

---

۱. هرچند نظر مختار، انکار برائت عقلی است، امّا این بحث بر فرض قبول برائت عقلی انجام می‌شود.

۱. تمام فقه در این چند جمله است: هر تکلیف فعلی ممکن است مجهول و یا معلوم باشد. در تکلیف مجهول اگر اماره باشد به آن اخذ می‌شود، و اگر نوبت به اصل عملی می‌رسد؛ و تکلیف معلوم نیز ممکن معلوم «بالتفصیل» یا «بالاجمال» باشد. مشهور علماء تکلیف معلوم تفصیلی را

اثر سوم: تقارن اطمینان نوعی با حجّت

سومین اثر برای اطمینان در نظر مختار پیدا می‌شود. توضیح اینکه اطمینان حجّت نیست، امّا اطمینان نوعی (یعنی نوعی عرفی) همیشه مقارن با یک حجّت عقلائی است؛ زیرا عقلاء سببِ اطمینان نوعی را حجّت می‌دانند. از سویی اطمینان ممکن نیست بدون سبب پیدا شود، و از سوی دیگر نیز ممکن نیست که یک اطمینان نوعی باشد، امّا سبب آن حجّت نزد عقلاء نباشد؛ پس اطمینان نوعی همیشه مقارن یک حجّت می‌باشد.

اثر چهارم: نیابت از قطع موضوعی طریقی

قطع تقسیم به «موضوعی» و «طریقی» شده و قطع موضوعی نیز تقسیم به «موضوعی صفتی» و «موضوعی طریقی» می‌شود. توضیح اقسام قطع، در مباحث قطع گذشت. اطمینان (نزد مشهور) و یا سببِ اطمینان نوعی (در نظر مختار) حجّت است. آیا یکی از آثار اطمینان، نیابت از قطع موضوعی طریقی است؟

به عنوان مثال در باب شهادت گفته شده شاهد باید به «مشهودبه» قطع داشته باشد[1]. این یک قطع موضوعی طریقی است. سوال این است که اگر کسی اطمینان پیدا کرد که زید شارب خمر است، می‌تواند علیه وی شهادت دهد؟

به نظر می‌رسد اطمینان نیابت از قطع موضوعی طریقی ندارد؛ زیرا در نیابت یا جانشینی چیزی از چیز دیگر، باید دلیل آن چیز به لسان حکومت باشد. یعنی باید دلیل شیء دوم حکومت بر دلیل شیء اول داشته باشد. به عنوان مثال فرض شود در شرع اکرام عالم واجب باشد، و در دلیل دیگری «المؤمن عالمٌ» وارد شود. در این صورت مؤمن نیز جانشین عالم است.

پس برای بررسی نیابتِ اطمینان از قطع موضوعی طریقی نیز باید دلیل اطمینان بررسی شود. دلیل حجّیت اطمینان، فقط سیره عقلاست که شارع آن را امضاء نموده است. این دلیل اصلاً لسان حکومت بر دلیل دیگر ندارد. اطمینان در سیره عقلاء فقط طریق و حجّت است، و موضوعیت ندارد. امضاء شارع نیز سکوت است که بر جانشینی دلالت ندارد.

حجّت دانسته و چنین تکلیفی را قابل ترخیص نمی‌دانند؛ و در تکلیف معلوم اجمالی اگر موافقت قطعیه ممکن باشد، باید احتیاط نمود؛ و اگر ممکن نباشد، تخییر (برائت) جاری است.

۲. البته در نظر برخی فقهاء چنین شرطی فقط در شهادت در باب حدود است؛ و در نظر برخی نیز در این شرط در مطلق شهادات است.

در نتیجه نه اطمینان و نه هیچ اماره دیگری، قائم مقام قطع موضوعی طریقی نمی‌شوند؛ امّا عدم نیابت از قطع موضوعی صفتی، مورد اتّفاق است.

ج۴۵ ۹۶/۰۹/۲۵

جهت چهارم: حجّیت اطمینان در موضوعات

در نظر مشهور اطمینان حجّت بوده و تفاوتی بین اطمینان به حکم و اطمینان به موضوع نیست. مراد از اطمینان به حکم همان اطمینان به جعل است؛ زیرا در اطمینان به موضوع، اطمینان به مجعول هم وجود دارد. مرحوم آقا ضیاء عراقی فرموده اطمینان حجّت نیست خصوصاً اطمینان به موضوعات، یعنی عدم حجّیت اطمینان در موضوعات بسیار واضح است: «**فی الاکتفاء بالاطمئنان نظر لعدم ثبوت حجّیته خصوصاً فی الموضوعات**»[1]؛

استدلال بر حجّت نبودنِ اطمینان در موضوعات

به نظر می‌رسد وجه فنّی حجّت نبودن اطمینان در موضوعات، روایتی در شبهات موضوعیه است. در این روایت امام علیه السلام فرموده لازم نیست به شکّ اعتناء کنید مگر در دو صورت: علم داشته باشید؛ بیّنه داشته باشید. علم به معنی قطع بوده و شامل اطمینان نمی‌شود، و بیّنه (خبر عدلین) نیز شامل اطمینان نیست. روایت از «مسعدة بن صدقة» نقل شده: «**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 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]؛ یعنی اگر بیّنه و یا علم وجود داشته باشد باید اجتناب شود، و اگرنه اجتناب لازم نیست. به سبب دلالت این روایت بر عدم حجّیت اطمینان در موضوعات، مرحوم آقا ضیاء فرموده عدم حجّیت اطمینان در موضوعات واضح‌تر است.

به نظر می‌رسد این روایت با قطع نظر از سند (که معتبر نمی‌باشد)، از دلالت نیز تمام نیست. توضیح اینکه در این روایت گفته شده تا زمان استبانه باید اجتناب کرد، که «استبانه» سه فرد دارد: «قطع» و «اطمینان» و «حجّت». بنابراین «بیّنة» ذکر عنوان خاصّ بعد از عنوان عامّ است. همانطور که در قطع آشکاری و استبانه وجود دارد، در اطمینان نیز آشکاری و استبانه وجود دارد.

---

۱. العروة المحشّی، ج۳، ص۱۹۰.

۲. وسائل الشیعة، ج۱۷، ص۸۹، حدیث۴.

در نتیجه این روایت دلالت بر عدم حجّیت اطمینان در موضوعات ندارد، لذا تفاوتی بین اطمینان در احکام و اطمینان در موضوعات نیست.

جهت پنجم: حجّیت اطمینان در اطراف علم اجمالی

گاهی اطمینان به اطراف علم اجمالی تعلّق می‌گیرد، که با فرض حجّیت اطمینان باید اطمینان در اطراف علم اجمالی بررسی شود. اطمینان در اطراف علم اجمالی گاهی به برخی از اطراف تعلّق گرفته و گاهی به تمام اطراف تعلّق می‌گیرد:

اطمینان به برخی اطراف علم اجمالی

گاهی اطمینان به تکلیف فقط در برخی اطراف علم اجمالی وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود یک قطره خون در یکی از دو اناء افتاده که معلوم نیست در کدامیک افتاده، در حالیکه احتمالِ نجاست اناء یمین «۹۹ درصد» و احتمال نجاست اناء یسار «۱ درصد» باشد[۱]. در این صورت در اناء یمین اطمینان به وجود تکلیف بوده (امّا قطع به تکلیف نیست)، و در اناء یسار نیز احتمال تکلیف وجود دارد.

اگر اطمینان حجّت باشد، قاعده طهارت در اناء یسار جاری می‌شود؛ توضیح اینکه در علم اصول مفروغٌ‌عنه است که اگر منجّز در یک طرف از اطراف علم اجمالی باشد، در طرف دیگر اصل عملی بدون معارضه جاری می‌شود. نظیر اینکه علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء باشد، و یک ثقه خبر از نجاست اناء یمین دهد؛ در این صورت مورد اتّفاق است که قاعده طهارت نسبت به اناء یسار جاری می‌شود (البته بیان‌های بسیاری مختلفی برای جریان اصل عملی وجود دارد).

اگر اطمینان حجّت نباشد، باز هم قاعده طهارت در اناء یسار جاری است. توضیح اینکه قاعده طهارت در اناء یمین جاری نیست، زیرا اطمینان بر خلاف آن وجود دارد (در مباحث قبل گذشت که اطمینان بر خلاف اصلی عملی، موجب عدم جریان اصل عملی می‌شود)؛ با توجّه به این نکته، قاعده طهارت بدون معارض در اناء یسار جاری خواهد شد.

---

۱. در بحث علم اجمالی خواهد آمد که لازم نیست احتمال در اطراف علم اجمالی، یکسان باشد؛ بلکه ممکن است در یک طرف بیشتر باشد.

اطمینان در جمیع اطراف علم اجمالی

گاهی نیز اطمینان در جمیع اطراف علم اجمالی وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود علم اجمالی به وجود خون در یکی از صد اناء تعلّق گیرد و احتمال نجاست همه مساوی باشد. در این صورت، احتمالِ طهارت هر اناء «۹۹ درصد» بوده و احتمال نجاستِ هر اناء «۱ درصد» خواهد بود.

اگر اطمینان حجّت نباشد، واضح است که در این صورت نیز حجّت نیست؛ و اگر اطمینان حجّت باشد، نیز در این موارد حجّت نخواهد بود؛ زیرا اطمینان در هر اناء با سائر اطمینان‌ها معارضه می‌کند. یعنی صد اطمینان وجود دارد که قطع به خطای یکی از آنها وجود دارد. نظیر اینکه ده نفر باشند که یقین به عدم وثاقت یکی از آنها وجود دارد، در این صورت واقعاً قول هیچیک حجّت نیست.

در نتیجه اگر شبهه محصوره باشد باید از تمام اطراف اجتناب شود (مانند مثال فوق)؛ و اگر شبهه غیرمحصوره باشد احتیاط لازم نیست، مانند اینکه در یک شهر صد نانوا باشند که علم به غصبی بودن آرد در یکی از آنها باشد، که احتیاط لازم نبوده بلکه می‌توان از هر یک از نانواها نان خرید.

اماره دوم: ظهور

دومین اماره بعد از اطمینان «ظهور» است. مرحوم آخوند در بحث امارات ابتدا از بحث ظهور شروع نموده و اطمینان را مطرح نکرده است. بعد از طرح مباحث اطمینان، به ترتیب کفایه بحث از ظهور مطرح می‌شود.

ظهور معنای (فی الجملة) روشنی دارد؛ لذا بحث از حقیقت ظهور (که بحث دشواری و مفصّلی است) در انتهای مباحث ظهور مطرح می‌شود. بحث پیرامون «ظهور» ضمن جهاتی طرح می‌شود:

جهت اول: حجّیت ظهور

حجّیت ظهور به این معنی است که اگر ظهور بر تکلیف باشد، منجّز تکلیف بوده؛ و اگر بر عدم تکلیف باشد، معذّر تکلیف است. برخی بزرگان فرموده‌اند حجّیت ظهور از بدیهیات و واضحات بوده و نیاز به بحث ندارد، و برخی نیز استدلالاتی بر حجّیت ظهور مطرح نموده‌اند. به وجوه متعدّدی بر حجّیت ظهور، استدلال شده است:

وجه اول: سیره قطعیه متشرّعه

متشرّعه قطعاً در محاورات خود با ظهور معامله حجّت نموده‌اند و ظهور را معذّر و منجّز دانسته‌اند؛ بلکه بالاتر اینکه سیره و سلوک معصومین علیهم السلام نیز در مقام محاوره، اعتماد بر ظهور بوده و تکالیف را به وسیله

ظهور به مردم رسانده‌اند. به عنوان مثال از ظهوراتی مانند «اقیموا الصلاة» و «کتب علیکم الصیام» استفاده شده است. پس وقتی شارع از ظهور استفاده نموده، قطع به حجّیت ظهور نزد وی پیدا می‌شود.

اشکال: اثبات نکردنِ حجّیت برخی ظواهر

به نظر می‌رسد این وجه تمام نیست؛ زیرا این استدلال حجّیت «فی الجملة» ظهور را اثبات می‌کند، و حجّیت «بالجملة» ظهور را اثبات نمی‌کند. به عنوان مثال حجّیت برخی ظهورها مانند ظهوری که ظنّ شخصی بر خلاف آن وجود دارد، با سیره و سلوک قابل اثبات نیست. یعنی ممکن است گفته شود از متشرّعه کسی که ظنّ شخصی بر خلاف داشته، به ظهور اکتفاء نکرده و سوال می‌کرده است. به هر حال مواردی وجود دارد که شکّ در حجّیت ظهور پیدا می‌شود (مانند ظهوری که ظنّ بر خلاف آن باشد) و در این موارد نمی‌توان به سیره تمسّک کرد؛ زیرا سیره دلیل لبّی بوده و اطلاق ندارد تا شامل موارد شکّ در حجّیت ظهور شود.

ج۴۶ ۹۶/۰۹/۲۶

وجه دوم: سیره عقلاء

سیره عقلاء بر عمل به ظواهر است. اگر بین سید و خادمش کلامی ردّ و بدل شود، مولی می‌تواند برای خود و یا علیه خادمش به ظهور آن کلام احتجاج نماید. عمل و احتجاج به ظهور در نزد عقلاء، محلّ تردید نیست. این سیره عقلائیه در عصر ائمه علیهم السلام نیز تجسّد داشته؛ زیرا ظهور امری بدون بدیل بوده و چیزی جایگزین آن نمی‌شود. اگر جایگزینی برای ظهور باشد، نصّ خواهد بود؛ که جایگزینی نصّ یا غیر ممکن، و یا در حدّ عسر و حرج است.

به عنوان مثال «شرب الخمر حرامٌ» ظهور در جمیع افراد خمر داشته و نصّ نیست. و یا اگر «احلّ الله البیع» اطلاق داشته باشد، ظهور است. و یا «اوفوا بالعقود» به ظهور شامل تمام عقود است. در باب محاورات اکثر قریب به اتّفاق الفاظ ظاهرند نه نصّ، پس یقیناً در عصر ائمه علیهم السلام نیز ظاهر مورد استفاده بوده است. ائمه علیهم السلام نیز نسبت به استفاده از ظهور، سکوت نموده‌اند که از سکوت آنها استظهارِ امضاء می‌شود؛ بلکه بالاتر از سکوت و عدم ردع، خود ائمه علیهم السلام (طبق نقلی که از آنها شده) در محاورات خود از ظاهر استفاده نموده، و حتی در کتاب نیز از ظاهر فراوان استفاده شده است.

اشکال: اعتماد ائمه علیهم السلام بر قرائن منفصله

اشکالی به این استدلال شده که ظهور نزد عقلاء حجّت است، امّا عقلاء ظهورات کلامِ متکلم عادی و متعارف را حجّت می‌دانند. ائمه علیهم السلام مانند متکلّم متعارف نبوده‌اند، زیرا در موارد بسیاری بر قرائن منفصله اعتماد کرده و عامّ را در یک مجلس و خاصّ آن را در مجلس دیگر گفته‌اند، و یا مطلق را در یک مجلس و قید را در مجلس دیگر بیان نموده‌اند. یعنی متکلم عادی و متعارف این مقدار بر قرائن منفصله اعتماد ندارد، در حالیکه در روایات صادره از آنها عامّ و خاصّ، و مطلق و مقیّد، و حاکم و محکوم، و مانند آنها فراوان وجود دارد. بنابراین برای حجّیت ظواهر کلام آنها، نمی‌شود به سیره عقلاء تمسّک نمود[1].

جواب اول: تعارفِ کلام ائمه علیهم السلام

به نظر می‌رسد ائمه علیهم السلام نیز مانند متکلم متعارف و عادی تکلّم نموده‌اند، زیرا در بسیاری از موارد ذکر شده در روایات، اطلاق و عمومی وجود ندارد تا تخصیص یا تقیید کثیر وجود داشته باشد. یعنی اینگونه نیست که به صرفِ نبودنِ قید، اطلاق و عمومی محقّق شود؛ به عنوان مثال کسی دستش خون آمده و از امام علیه السلام سوال نموده که ایشان در جواب فرموده «الدم نجسٌ». این کلام اطلاق ندارد، و با اینکه خون پاک هم وجود دارد، حضرت در پاسخ سوال وی این جمله را فرموده است؛ زیرا این عرفی نیست که در پاسخ چنین سوالی گفته شود خون چند دسته است که یکی نجس و دیگری پاک و این از خونهای نجس است (یعنی عرفی نیست که به جای پاسخ مستقیم به سوال شخص، احکام بسیار دیگری به وی آموزش داده شود). پس این اشکال ناشی از توهّم وجود اطلاقات و عمومات فراوان در روایات است، در حالیکه چنین اطلاقات و عمومات فراوانی در کتاب وجود ندارد، خصوصاً در آیات قرآن که در مقام بیان و تشریع و توضیح خصوصیات احکام نبوده، بلکه در مقام بیان حکمی کلی و اصلِ تشریع هستند. به عنوان مثال در «کتب علیکم الصیام» اطلاقی نیست که در شکّ در مفطریت ارتماس به اطلاق تمسّک شود (صیام در لغت امساک از اکل و شرب و مباشرت است، لذا اطلاق دلالت بر عدم مفطریت ارتماس خواهد داشت).

البته از همین روایات نیز عمومیت احکام نسبت به همه مکلّفین استفاده می‌شود، امّا عمومیت احکام نوعاً از اطلاق مقامی و سکوت معصوم در طول چندصد سال استفاده می‌شود. به عنوان مثال «الدم نجسٌ» اطلاق ندارد، امّا از سکوت در چندصد سال تشریع و تبلیغ استفاده می‌شود که خون حکم واحدی دارد.

---

۱. نوعاً اطلاقات و عمومات کتاب مورد قبول علماء نبوده، لذا این اشکال در ظواهر کتاب نیست.

در نتیجه بیانات ائمه علیهم السلام به نحو متعارف بوده، و اگر کلام آنها به نحو نامتعارف بود، بین اصحاب متأخّر معلوم شده و تذکّر داده شده و نقل می‌شد.

جواب دوم: بیان نحوه نامتعارف در تکلّم، به عنوان وظیفه امام علیه السلام

فرض شود تکلّم ائمه علیهم السلام به نحو غیرمتعارف باشد، در این صورت وظیفه امام علیه السلام است که این نحوه نامتعارف را بیان نموده و به اطّلاع مردم برساند تا برای همه اصحاب روشن شود. مخاطب امام علیه السلام نمی‌داند که نحوه تکلّم وی به نحو نامتعارف است، و این مطلب از سوی متأخّرین بعد از جمع احادیث فراوان از ائمه علیهم السلام مطرح شده، و اصحاب امام صادق علیه السلام چنین نحوه تکلّم را نمی‌دانسته‌اند. بنابراین بر امام علیه السلام لازم بود که این مطلب را بگویند که نحوه تکلّم آنها اینچنین است که در موارد فراوانی به قرائن منفصله اعتماد می‌کنند. چنین چیزی نیز نقل نشده است.

در نتیجه اطلاق و تقیید «فی الجملة» امری عرفی بوده، و در کلام ائمه علیهم السلام نیز از حدّ عرفیت خارج نشده است. این توهّم که استفاده فراوان از قرائن منفصل شده، به سبب گمان وجود اطلاق و عموم فراوان در روایات است.

بنابراین استدلال به سیره عقلاء برای اثبات حجّیت ظهور، تمام بوده و اشکالی متوجّه آن نیست؛ این استدلال حجّیت «بالجملة» ظهور را اثبات می‌کند، و حجّیت ظهور از حیث سعه و ضیق دائر مدار سیره عقلاست.

وجه سوم: استدلال به روایات

ائمه علیهم السلام در روایات بسیاری، اصحاب خود را به کتاب و حدیث ارجاع داده‌اند. اکثر مطالب کتاب و سنّت نیز ظهورات است. بخشی از کتاب و سنّت مجملات و متشابهات بوده که معنی ندارد ارجاع به آنها داده شود؛ پس به ظهورات و نصوص ارجاع داده شده است.

«رجوع به ظهور» عمل نمودن به این امر ائمه علیهم السلام و تبعیت از ارشاد آنهاست. برای اطاعت این امر و انجام آن باید به ظهور اخذ شود. امر به اخذ به ظهور و رجوع به ظهور، به دلالت التزامیه عرفیه دلالت بر حجّیت ظهور دارد؛ زیرا اگر ظهور حجّت نباشد، ارجاع به آن بی‌معنی است. پس از این روایات نیز استفاده می‌شود که ظهور حجّت است.

اشکال: استدلال بر حجّیت ظهور به وسیله ظهور

اشکال در این استدلال این است که ارجاع به کتاب و سنّت نیز از اطلاق روایات استفاده شده، زیرا کتاب و سنّت شامل نصّ و ظاهر بوده و به اطلاق ارجاع به ظهور نیز محسوب می‌شود؛ لذا در این استدلال از ظهور استفاده شده برای اثبات حجّیت ظهور! به عبارت دیگر باید حجّیت این ظهور از روایات ارجاعیه، از قبل ثابت باشد تا استدلال تمام شود.

جواب اول: نصّ یا شبه نصّ بودنِ «قدر متیقّن»

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نبوده و امر به ارجاع به کتاب و سنّت، ظهور نیست. توضیح اینکه نصّ در دو مورد می‌باشد:

الف. تصریح: گاهی متکلّم تصریح به قیدی در کلام می‌کند، که کلام نسبت به آن قید صراحت داشته و نصّ است. به عنوان مثال متکلّمی گفته «یجب اکرام الفقیر العادل» که نسبت به قید عدالت فقیر، نصّ می‌باشد؛ زیرا متکلّم «العادل» را ذکر نموده است.

ب. قدر متیقّن کلام: گاهی متکلّم تصریح به یک قید نکرده بلکه قدر متیقّن از کلام وی مطلبی می‌باشد که این نیز نصّ یا «کالنصّ» است. به عنوان مثال فرض شود شارع فرموده «اکرم الفقیر»، در حالیکه در خارج دو حصّه برای فقیر یعنی «فقیر عادل» و «فقیر فاسق» وجود دارد؛ شمول عنوان فقیر نسبت به «فقیر فاسق» به ظهور می‌باشد زیرا قید «عادل» در کلام ذکر نشده است؛ امّا شمول آن عنوان نسبت به «فقیر عادل» نصّ می‌باشد، زیرا قدر متیقّن کلام همان «فقیر عادل» است. یعنی احتمال ندارد شارع اکرام «فقیر فاسق» را واجب نماید در حالیکه اکرام «فقیر عادل» واجب نباشد (و با این جمله این مطلب را بیان نماید). در نتیجه با قدر متیقّن کلام نیز معامله نصّ شده و «کالنصّ» محسوب می‌شود.

با توجه به این مقدمه ائمه علیهم السلام اصحاب خود را ارجاع به کتاب و حدیث داده‌اند. در کتاب و حدیث، تعداد ظهورات نسبت به نصوص بسیار بیشتر بوده بلکه قریب به اتّفاق کتاب و سنّت را «ظاهر» تشکیل می‌دهد. ارجاع به کتاب و سنّت نسبت به «ظهورات» آنها، قدر متیقّن است؛ زیرا اگر مراد فقط عمل به نصوص باشد، ارجاع به کتاب و سنّت لغو و بی‌فائده و یا کم‌فائده می‌شود. حتی ممکن است یک آیه یا روایت هم پیدا نشود که از تمام جهات «نصّ» باشد. به عنوان مثال در «اکرم الفقیر» از چهار جهت ظهور وجود دارد: ظهور در وجوب؛ ظهور در وجوب به نحو مطلق؛ ظهور در مطلقِ اکرام؛ و ظهور در مطلق فقیر؛ با توجّه به این نکته ممکن نیست مراد از ارجاع به کتاب و سنّت فقط رجوع به نصوص آنها باشد.

جواب دوم: شبیه نصّ شدن ظهور به واسطه تکرار

با فرض اینکه روایات ارجاعیه ظهور در رجوع به کتاب و سنّت نسبت به ظواهر آنها دارد، نیز استدلال ناتمام است؛ زیرا در این صورت نیز دلالت این روایات به «ظهور» نیست. توضیح اینکه ظهور به واسطه تکرار شبیه نصّ می‌شود. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید «اکرم الفقیر» در این صورت عنوان فقیر شامل فقیر فاسق هم می‌باشد. این خطاب، وجوبِ اکرامِ «فقیر فاسق» را به ظهور اثبات می‌کند؛ اگر مولی وجوب اکرام فقیر فاسق را به عبارات مختلف تکرار نماید، و در مجالس متفاوت بیان کند، دلالت این ظواهر بر وجوبِ اکرامِ «فقیر فاسق» دیگر به ظهور نیست بلکه «کالنصّ» می‌شود؛ زیرا در سیره عقلاء چنین است که اگر همیشه اراده مقیّد شده، تکرار زیاد اطلاق مستهجن است.

با توجّه به این مقدمه، در عرف محاوره عقلائی ممکن است یک یا دو اطلاق گفته شده و سپس قیدی برای آن بیان شود؛ امّا اگر اطلاقی از ائمه متفاوت به السنه متفاوت مطرح شود، این اطلاق «کالنصّ» می‌شود. در بحث فوق نیز از روایات کثیره (که بعید نیست متواتر باشد) رجوع به ظهورات کتاب و سنّت استفاده شده است.

ج۴۷ ۹۶/۰۹/۲۷

جهت دوم: موضوع حجّیت ظهور

«اصالة الظهور» یک اصل عقلائی معروف و مورد قبول بین علماء بوده که به معنی حجّیت ظهور است. در اصلِ حجّیت ظهور اختلافی نیست، امّا باید بررسی شود کدام ظهور متّصف به حجّیت می‌شود؛ زیرا الفاظ (نه افعال) دارای چندین ظهور می‌باشند، که اختلاف وجود دارد که کدام ظهور متّصف به حجّیت می‌شود. در این بحث به نقل کلام شهید صدر[1] و نقل قول ایشان از علماء، اکتفاء می‌شود:

مقدمه: انواع ظهور

شهید صدر فرموده در هر کلامی سه ظهور یا سه دلالت وجود دارد: ظهور (یا دلالت) تصوّری؛ ظهور (یا دلالت) استعمالی؛ و ظهور (یا دلالت) جدّی؛ ایشان نام دیگری برای قسم دوم و سوم انتخاب نموده که به ترتیب «ظهور تصدیقی اول» و «ظهور تصدیقی دوم» می‌باشد.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۶۶؛ مباحث الاصول، ج۲ (از قسم دوم)، ص۱۶۴؛ توجّه شود کتاب مباحث دو قسم دارد: قسم اول مباحث الفاظ بوده که در ۴ جلد است؛ و قسم دوم مباحث عقلیه بوده که در ۵ جلد می‌باشد؛ دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۸۳؛

ظهور تصوّری

هرگاه لفظ یا کلامی شنیده شود بلافاصله «معنی» و «مضمون» آن تصوّر می‌شود[۱]. رابطه بین الفاظ و معنای متصوّره، یک رابطه علّی است. شهید صدر فرموده دو رابطه علّی در این موارد وجود دارد: اول بین الفاظ ملفوظه و الفاظ مسموعه، یعنی متکلم لفظ را در خارج ایجاد می‌کند که لفظ خارجی علّتِ وجودِ لفظ مسموع در ذهن مخاطب می‌شود؛ و دوم رابطه بین لفظ مسموع و معنی یا مضمون، یعنی لفظ مسموع در ذهن سامع، علّتِ ایجاد معنی یا مضمون در ذهن سامع می‌شود. متکلّم لفظ را در خارج ایجاد می‌کند، که بلافاصله در ذهن سامع لفظ مسموع ایجاد می‌شود. فاعل لفظ مسموع، لفظ ملفوظ است؛ و فاعل معنی در ذهن همان لفظ مسموع است. پس متکلم به نحو علّی معانی را در ذهن سامع ایجاد می‌کند.

این ظهور و رابطه علّی در هرجا وجود ندارد، بلکه این رابطه در جایی است که دو شرط باشد: اول اینکه الفاظ برای معانی وضع شده باشد؛ دوم اینکه سامع عالم به این وضع باشد. در این ظهور تصوّری، مدلول همان تصوّر معنی یا مضمون بوده، و دالّ نیز لفظ مسموع است. شهید صدر فرموده حتی اگر لافظ فاقد شعور باشد، نیز این مراحل محقّق می‌شود مثلاً اگر از دیوار لفظ «آب» صادر شود، بلافاصله لفظ آب در خارج ایجاد شده و بلافاصله معنی آن در ذهن سامع تصوّر می‌شود؛ و یا اگر دیوار بگوید «زید قائمٌ» لفظ مسموع شده و بلافاصله مضمون آن تصوّر می‌شود.

خصوصیت این ظهور این است که هیچ قرینه‌ای (نه متّصل و نه منفصل) در این ظهور تأثیر نمی‌گذارد. به عنوان مثال قرینه «فی المدرسة» در جمله «رایتُ اسداً فی المدرسة» نمی‌تواند ظهور تصوّری لفظِ «اسد» را تغییر دهد؛ زیرا تصوّر معنی از امور تکوینی بوده و اراده در آن دخیل نیست و نسبت به اشخاص متفاوت نیست.

ظهور استعمالی یا ظهور تصدیقی اول

همانطور که گفت شد بعد از اینکه لفظ شنیده شد، معنای یا مضمون آن تصوّر می‌شود. در مرحله بعدی برای سامع یک تصدیق پیدا می‌شود به اینکه متکلّم با تلفظ (که فعل اوست) در مقام ایجاد این مضمون در ذهن سامع می‌باشد. به عنوان مثال مرحله اول در جمله «زید عادلٌ» تصوّر این قضیه بوده[۲]، و بلافاصله مرحله بعد محقّق می‌شود یعنی تصدیق به اینکه متکلّم ایجاد این مضمون در ذهن سامع را قصد نموده است. این تصدیق، ظهور یا دلالت استعمالی است. پس مدلول یک تصدیق است (به اینکه متکلّم از تلفظ، ایجاد این مضمون در ذهن سامع را

۱. معنی در مورد مفردات، و مضمون در مورد مرکّبات است.

۱. در اینکه چنین معنی یا مضمونی قابل تصوّر است، اختلافی وجود ندارد؛ امّا در حقیقت این تصوّر اختلاف وجود دارد. حقیقت تصوّر برای مدّت طولانی ذهن شهید صدر را درگیر نموده، امّا ایشان در نهایت مطلبی فرموده که قابل قبول نیست.

اراده نموده)، و دالّ نیز در نظر ایشان «ظاهر حال متکلم» است (بر خلاف ظهور تصوّری که دالّ آن همان لفظ مسموع بود). یعنی دالّ در ظهور استعمالی، نه لفظ و نه فعل متکلم (تلفظ) نمی‌باشد.

ایشان فرموده قرینه متّصله هادم این ظهور بوده و موجب می‌شود این ظهور منعقد نشود؛ امّا قرینه منفصله هادم این ظهور، و مانع انعقاد آن نیست. به عنوان مثال مرحله اول در جمله «رایتُ اسداً فی المدرسة» تصوّر مضمون جمله بوده که تصوّر «حیوان مفترس» نیز یک جزء از مضمون است. قید «فی المدرسة» موجب تغییر ظهور دوم می‌شود، یعنی تصدیق ایجاد می‌شود که متکلم در مقام ایجاد آن مضمون تصوّر شده (که جزئی از آن «حیوان مفترس» بود) نمی‌باشد، بلکه در مقام ایجاد مضمون دیگری است که جزئی از آن «انسان شجاع» است. در نتیجه متکلّم می‌خواهد این مضمون را در ذهن سامع ایجاد کند که انسان شجاع را در مدرسه دیده است. پس مضمون در مرحله تصوّر، غیر از مضمون در مرحله ظهور استعمالی است[1]. پس قرینه مانع انعقاد ظهور استعمالی با مضمون اول است. در این موارد دالّ ظهور استعمالی مرکّب از «ظهور حال متکلّم» و «وجود قرینه» است.

بنابراین ظهور دوم نسبت به ظهور اول، به لحاظ موردی اخصّ است؛ زیرا اگر از دیوار یا طوطی «زید عادلٌ» صادر شود، ظهور اول محقّق شده امّا ظهور استعمالی محقّق نمی‌شود.

ظهور جدّی یا ظهور تصدیقی دوم

بعد از مرحله دوم که تصدیق پیدا شد به اینکه متکلّم ایجاد مضمون کلام در ذهن سامع را اراده نموده، بررسی می‌شود متکلّم در این مطلب دارای جدّ بوده یا هازل است. یعنی ممکن است متکلّم قصد جدّی نداشته بلکه در مقام این باشد که بفهماند عرب زبان می‌باشد. «هزل» در کلام شهید صدر به معنای شوخی نیست بلکه مقابل جدّ است. اگر متکلّم قصد حکایت داشته باشد، جادّ بوده؛ و در غیر این صورت هازل است. بنابراین ظهور جدّی تصدیق به این است که متکلّم قصد حکایت همان مضمونی که در ظهور استعمالی بود (نه مضمون موجود در ظهور تصوّری) را دارد. ظهور جدّی در مثال فوق، تصدیق به این است که متکلّم می‌خواهد دیدن رجل شجاع را بفهماند.

این ظهور را هیچ قرینه‌ای (نه متّصله و نه منفصله) از بین نمی‌برد. به عنوان مثال اگر متکلّمی جمله «رایتُ اسداً» را گفته و روز بعد نیز جمله «رایتُ ذاک الاسد فی المدرسة» را بگوید، در این صورت نیز ظهور جدّی جمله اول باقی بوده و با صدور جمله دوم نیز تغییر نمی‌کند (ظهور جمله اول منعقد شده و بقاءً هم وجود داشته و تغییر نمی‌کند)[2].

---

۲. یعنی در استعمال حقیقی هر دو مضمون در مرحله اول و دوم یکسان بوده؛ امّا در استعمال مجازی متفاوت هستند.

۱. قرینه منفصله در عالم حجّیت تأثیر دارد نه در عالم ظهورات.

با توجّه به اقسام ظهورات که بیان شد، باید بررسی شود که کدام ظهور (یکی از آنها، ویا دو تا از آنها، و یا هر سه) متّصف به حجّیت می‌شود[۱].

ج۴۸ ۹۶/۰۹/۲۸

اقوال در مسأله

همانطور که گفته شد در نظر شهید صدر سه نوع ظهور وجود دارد: ظهور تصوّری؛ ظهور استعمالی؛ و ظهور جدّی؛ قرینه متّصله در ظهور اول تأثیری نداشته، و در ظهور دوم و سوم نقش دارد یعنی گاهی موجب هدم ظهور دوم و گاهی موجب هدم ظهور سوم می‌شود. قرینه منفصله نیز در هیچیک از اقسام ظهور تأثیری ندارد (فقط ظهور حجّت را بقاءً از حجّیت ساقط می‌کند).

ایشان برای توضیح اقوال در مورد موضوع حجّیت ظهور، ظهور را به دو قسم تصوّری و تصدیقی تقسیم نموده[۲] که ظهور تصوّری متوقّف بر وضع بوده، و ظهور تصدیقی متوقّف بر عدم قرینه متّصله می‌باشد[۳]. سپس فرموده سه قول در مسأله وجود دارد:

الف. نظر اول از محقّق اصفهانی می‌باشد که متّصف به حجّیت، ظهور تصوّری به همراه عدم علمِ به قرینه متّصله و منفصله است (نه عدمِ وجود قرینه)؛

---

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۶۶:«الجهة الثانیة– فی تشخیص موضوع حجیة الظهور و هذا بحث تحلیلی یرجع إلی تحلیل المرتکزات العقلائیة التی هی أساس کبری حجیة الظهور. و قد وقع الخلاف بین المحققین المتأخرین فی تحدید موضوع أصالة الظهور و قبل استعراض کلماتهم لا بدَّ من استذکار ما تقدّم فی بحوث العام و الخاصّ من انَّ للکلام ظهورات و دلالات ثلاثة: ۱– الدلالة التصوریة و هی الصورة التی تنتقش من سماع اللفظ فی الذهن علی أساس من الوضع و المحفوظة اللفظ من لافظ غیر ذی شعور. ۲– الدلالة التصدیقیّة الاستعمالیة و هی الدلالة علی إرادة المتکلّم و قصده لإخطار المعنی و المدلول التصوری إلی ذهن السامع، و هذا لا یکون إلّا حیث یکون هناک متکلّم عاقل ذی قصد و شعور و لذلک تکون أخصّ من الأول. ۳– الدلالة التصدیقیة الجدیة و هی الدلالة علی انَّ المتکلّم لیس هازلًا بل مرید جداً للمعنی حکایة أو إنشاء و هذا أخصّ من الثانی أیضا، إذ الدلالة التصدیقیة الأُولی تکون محفوظة فی موارد الهزل أیضا. و الدلالة الأُولی منشأها الوضع و لا ینثلم بالقرینة، و انَّما القرینة تؤثر علی الظهورین الاستعمالی و الجدّی إذا کانت متصلة لأنهما ظهوران حالیان للمتکلّم بما هو متکلّم یدلان علی أنَّه یرید إخطار ما للألفاظ من مداليل تصوریّة وضعیة إلی ذهن السامع و هذا انَّما یکون حیثما لم ینصب بنفسه قرینة علی إرادته خلاف ذلک استعمالًا أو جدّاً».

۱. در کلمات اصولیون دیگر، ظهور تقسیم به سه قسم نشده زیرا تفصیلی بین ظهور تصدیقی اول و دوم داده نشده است. به همین سبب برای نقل اقوال علمای اصول، باید بررسی شود که متّصف به حجّیت ظهور تصوّری است یا ظهوری تصدیقی می‌باشد.

۲. مباحث الاصول، ج۲(قسم دوم)، ص۱۶۵:«و الظهور التصدیقی بکلا شقّیه یکون فی مرحلة عدم القرینة المتصلة، و لا یکون مشروطا بعدم القرینة المنفصلة. فتحصّل أنّ هناک مرحلتین للظهور: مرحلة الوضع، و هی مرحلة الظهور التصوّری. و مرحلة عدم القرینة المتّصلة، و هی مرحلة الظهور التصدیقی. و أمّا مرحلة عدم القرینة المنفصلة فلیست مرحلة للظهور أصلا و إنّما هی مرحلة الحجّیة».

ب. قول دوم از مرحوم شیخ و میرزای نائینی می‌باشد که متّصف به حجّیت، ظهور تصدیقی به همراه عدم وجودِ قرینه منفصله است[۱]. اگر قرینه متّصله وجود داشته باشد، دیگر ظهوری محقّق نمی‌شود زیرا ظهور در جایی است که قرینه بر خلاف نباشد؛

ج. قول سوم نظر شهید صدر می‌باشد که متّصف به حجّیت، ظهور تصدیقی به همراه عدمِ علم به قرینه منفصله است[۲].

قول اول: ظهور تصوّری به همراه عدمِ علم به قرینه

مرحوم اصفهانی فرموده موضوع حجّیت ظهور مرکّب از دو جزء می‌باشد که ظهور تصوّری یک جزء بوده و جزء دوم عدم علم به قرینه متّصله و منفصله است. در نظر ایشان رفتار انسان متأثّر از علم به واقع بوده و نفسِ واقع تأثیری در رفتار وی ندارد[۳]. در بحثِ حجّیت نیز بحث در مورد عمل عقلاء به ظهور (که یک رفتار انسانی است) می‌باشد، لذا اعتقاد و علم در آن مؤثّر می‌باشد نه وجودِ نفسِ قرینه در واقع؛ لذا ایشان جزء دوم را عدم علم به قرینه متّصله و منفصله قرار داده است. یعنی عقلاء با وجود قرینه بر خلاف، به ظهور عمل نمی‌کنند؛ امّا نه در جایی که قرینه در واقع وجود داشته باشد، بلکه در جایی که علم به قرینه باشد.

در نظر ایشان جزء اول برای موضوع حجّیت ظهور نیز «ظهور تصوّری» است؛ زیرا مقوّم ظهور تصدیق اول، قرینه متّصله بوده و اگر قرینه متّصله بر خلاف باشد، ظهوری منعقد نمی‌شود؛ و مقوّم ظهور تصدیقی دوم نیز عدمِ قرینه منفصله است. پس فقط یک ظهور وجود دارد که با قرینه تغییری نمی‌کند که همان ظهور تصوّری است. به عبارت دیگر قرینه متّصله، مقوّم اصلِ ظهور بوده و قرینه منفصله مقوّم حجّیت ظهور می‌باشد؛ امّا اگر ظهور تصوّری باشد و قرینه متّصله یا منفصله هم نباشد، حجّیت شکل می‌گیرد. به عنوان مثال ظهور تصوّری در «اکرم الفقیر» همان تصوّر مضمون جمله بوده و همین که علم به قرائن نباشد، این ظهور متّصف به حجّیت خواهد شد. ایشان

۳. نظر مرحوم شیخ به خوبی منقّح نبوده، امّا نکات و قرائنی ذکر شده که از آنها حدس زده می‌شود مراد ایشان همین فهم میرزای نائینی بوده است. نظر مرحوم میرزا نیز به خوبی معلوم نیست؛ زیرا کلمات ایشان مضطرب بوده و ایشان از ابتدای بحث الفاظ تا بحث ادلّة چندین بار در این موضوع بحث نموده که به طور قطع نمی‌توان مراد ایشان را فهمید. این نظر منسوب به میرزا، فهم شهید صدر از کلام میرزا می‌باشد.

۴. نظر ایشان از جهتی شبیه نظر محقّق اصفهانی است که یک جزء از موضوع را عدمِ علم به قرینه دانسته نه وجود قرینه؛ و از جهتی شبیه نظر مرحوم شیخ است که جزء اول را ظهور تصدیقی می‌داند نه ظهور تصوّری.

۵. ایشان در موارد بسیاری، علم انسان را دخیل می‌داند. در نظر ایشان یک قاعده وجود دارد که هرگاه سخن از رفتار انسان باشد، باید از علم و اعتقاد سخن گفت و واقع تأثیر در آن ندارد. به عنوان مثال انسان از دزد و سبع و عقرب فرار نمی‌کند، بلکه فقط زمانی فرار می‌کند که اعتقاد به دزد یا سبع یا عقرب داشته باشد! یعنی وجود و عدم آنها در واقع تفاوتی ندارد. پس رفتار انسان ربطی به عالم واقع ندارد، بلکه مرتبط با عالم ذهن انسان است.

توجه داشته باید ظهور تصوّری باشد امّا هر ظهور تصوّری حجّت نیست بلکه باید این شرط باشد که علم به قرینه متّصله و منفصله محقّق نشود[۱].

اشکال اول: عدم کاشفیت در ظهور تصوّری

شهید صدر کلام محقّق اصفهانی را مورد مناقشه قرار داده که حجّیت مرتبط به کاشفیت است و ظهور تصوّری کاشفیت ندارد[۲]. توضیح اینکه عقلاء «حجّیت تعبّدیه» ندارند، بلکه حجّیت عقلائی از باب کاشفیت است. به عنوان مثال حجّیتِ خبر ثقه نزد عقلاء از باب تعبّد نیست بلکه از باب کاشفیت می‌باشد (یعنی غالب اخبار ثقات مطابق واقع است). تمام حجج عقلائیه کاشفیت از واقع دارند، به عنوان مثال حجّیتِ «قاعده ید» نزد عقلاء از باب تعبّد نبوده بلکه از باب کاشفیت ید از ملیکت است؛ و یا حجّیتِ اطمینان (در صورتی که حجّت عقلائی باشد) از باب کاشفیت آن می‌باشد یعنی اکثر اطمینان‌ها مطابق واقع هستند. «ظهور تصوّری» بر اساس علّیت محقّق می‌شود نه از باب کاشفیت، یعنی اگر کلامی القاء شود بلافاصله ظهور تصوّری شکل می‌گیرد (چه اراده باشد چه نباشد). در مورد اموری که اینگونه بوده و اساس آنها علّیت باشد، کاشفیت از واقع معنی ندارد. پس ظهور تصوّری نمی‌تواند موضوعِ برای حجّیت باشد[۳].

---

۱. مباحث الاصول، ج۲، ص۱۶۷:«و أمّا بناء علی ما اختاره المحقّق الأصفهانیّ– رحمه اللّه– فلا حاجة إلی أصالة عدم القرینة أصلا. فإنّ موضوع الحجّیة– بحسب مبناه– مرکب من الظهور التصوّری، و عدم العلم بالقرینة، و کلا الجزءین محرزان بالوجدان ... ثم إنّ المحقّق الأصفهانیّ– رحمه اللّه– برهن علی عدم الحاجة إلی أصالة عدم القرینة فی القرینة المنفصلة بأنّ من المستحیل دخل عدم القرینة المنفصلة فی الواقع فی الحجّیة عند العقلاء، لأنّ الشیء بوجوده الواقعی و بغض النّظر عن وصوله و لو بمرتبة الوصول الاحتمالی لا یعقل مانعیته عن تأثیر الظهور المولوی فی جری العقلاء علی وفقه لأنّ جری العقلاء عمل اختیاری من قبل العاقل، و العمل الاختیاری یستحیل أن یتأثّر بأمر خارج عن صقع النّفس و غیر واصل ببعض مراتب الوصول. فالذی یمکن أن یمنع العقلاء عن العمل بالظهور لیس هو القرینة بوجودها الواقعی بل إمّا هو العلم بوجود القرینة، أو احتماله. و الثانی خلف إذ هو یعنی سقوط الظهور عن الحجّیة بمجرّد احتمال القرینة المنفصلة، و هذا مقطوع البطلان فیتعین الأوّل».

۲. به نظر می‌رسد کلام مقرّرین شهید صدر دقیق نیست، لذا توضیح فوق همراه تغییری جزئی در تقریرات درس ایشان است؛ زیرا در نظر شهید صدر «باب حجّیت» باب کاشفیت است، نه اینکه «باب اصول عقلائیه» باب کاشفیت باشد. خودِ ایشان نیز قبول دارد که بین عقلاء، اصل تعبدی هست.

۱. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۸۵و۱۸۶:«و التحقیق فی تمحیص هذه الاحتمالات، انّ الاحتمال الأول ساقط، لأنّ المقصود من حجّیة الظهور تعیین مراد المتکلم بظهور کلامه، و هی انّما تناط عقلائیا بالحیثیة الکاشفة عن هذا المقصود، إذ لیس مبنی العقلاء فی الحجّیة علی التعبد المحض. و ما یکشف عن المراد لیس هو الظهور التصوری، بل التصدیقی، فإناطة الحجّیة بغیر حیثیة الکشف، بلا موجب عقلائیا، فیتعین ان یکون موضوع الحجّیة هو الظهور التصدیقی».

در این عبارت تصریح شده «حجّیت عقلائیه» بر اساس کشف است نه تعبّد؛ پس عبارت تقریرات درس ایشان صحیح نیست که «اصول عقلائیه» بر اساس کشف است نه تعبّد عقلائی؛ بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص ۲۶۹:«و علیه فجعل هذا الظهور موضوعاً للحجیة خلاف ما ذکرناه من

ج۴۹ ۹۶/۰۹/۲۹

مناقشه در اشکال اول: کاشفیت در ایجاد ظهور تصوّری

به نظر می‌رسد این اشکال شهید صدر بر محقّق اصفهانی وارد نیست؛ توضیح اینکه «ظهور» ممکن است به معنی «انتقال ذهنی از شیئی به شیء دیگر»؛ و یا به معنی «ایجاد ظاهر و لفظی که نقل و انتقال ذهنی را به دنبال دارد» باشد؛

اگر مراد شهید صدر نقل و انتقال ذهنی باشد، تمام ظهورات بر اساس نظام علّی بوده و تفاوتی بین ظهور تصوّری و تصدیقی (اعمّ از تصدیقی اول و دوم) وجود ندارد[1]. ظهورِ به این معنی، همیشه بر اساس نظام علّی است. به عبارت دیگر نقل و انتقال ذهنی فعل ارادی انسان نبوده بلکه قهری است. پس در ظهور تصدیقی نیز کاشفیت نخواهد بود.

و اگر مراد ایشان ایجاد ظاهر باشد (یعنی ایجاد دالّ)، ایجاد ظهور تصوّری نیز مانند ایجاد ظهوری تصدیقی از افعال اختیاری انسان بوده و طبق نظر ایشان بر اساس نظام علّی نخواهد بود. بنابراین ایجاد ظهور تصوّری نیز می‌تواند بر اساس غلبه، کاشفیت داشته باشد (یعنی ممکن است در اکثر موارد مطابق مراد جدّی باشد).

در نتیجه مراد ایشان هر معنایی از «ظهور» باشد، اشکالی متوجّه محقّق اصفهانی نخواهد بود.

اشکال دوم: حجّیت اطلاق از ظهورات تصدیقیه

محقّق اصفهانی فرموده موضوع حجّیت ظهور، ظهور تصوّری است. به نظر می‌رسد این کلام صحیح نبوده و دارای مثال نقض می‌باشد. توضیح اینکه مورد اتّفاق است که اطلاق و عموم از ظهورات بوده، و حجّت می‌باشند. اطلاق و عموم از ظهور تصدیقی کلام به دست آمده و ظهور تصوّری نیستند. هرچند کلام محقّق اصفهانی به طور دقیق بررسی نشده، امّا بسیار بعید است ایشان ظهور اطلاقی و عمومی را از اقسام ظهور تصوّری بداند (حتی اگر در مورد عموم گفته شود ظهور تصوّری دارد، در مورد اطلاق نمی‌توان گفت ظهور تصوّری دارد زیرا اطلاق نیاز به مقدّمات حکمت دارد که تصدیق می‌باشند). به عنوان مثال «اکرم الفقیر» موجب تنجّز «وجوب اکرام زید» است به ظهور اطلاقی که یک ظهور تصدیقی است.

انَّ الأصول و القواعد العقلائیة قائمة علی أساس الطریقیة و الکاشفیة»؛ مباحث الاصول، ج۲(قسم دوم)، ص۱۷۰:«و هو إنّ الأصول العقلائیة تکون بحسب طبع العقلاء و ارتکازهم، و باعتراف الأصحاب أصولا معتبرة بما لها من الکشف لا أصولا تعبّدیة صرفة»؛

۲. تمام افعال در نظر شهید صدر تابع نظام علّی می‌باشند مگر یک فعل، و آن فعل ارادی و اختیاری انسان است. غیر از فعل ارادی انسان، تمام حوادث عالم بر اساس قانون علّیت می‌باشند. با توجهّ به این نکته نقل و انتقال ذهنی نیز از افعال ارادی نبوده و بر اساس نظام علّی است.

بنابراین موضوع حجّیت چنین ظهوراتی نمی‌تواند ظهور تصوّری باشد[۱].

قول دوم: ظهور تصدیقی به همراه عدم قرینه منفصله

قول دوم در بحث موضوع حجّیت ظهور از مرحوم شیخ انصاری و میرزای نائینی است. در نظر ایشان ظهور تصدیقی حجّت است مشروط به اینکه قرینه منفصله وجود نداشته باشد. توضیح اینکه اگر «عدم قرینه متّصله» احراز شود، احراز وجدانیِ ظهور می‌شود؛ و اگر شکّ در قرینه متّصله شود، ظهوری محقّق نخواهد شد.

مرحوم میرزا فرموده اگر احتمال قرینه منفصله باشد، در نزد عقلاء «اصل عدم وجود قرینه» جریان دارد. پس جزء اول موضوع حجّیت ظهور همان «ظهور تصدیقی» بوده که بالوجدان احراز شده، و جزء دیگر «عدم قرینه منفصله» است که با اصل عقلائی احراز می‌شود. در این صورت موضوع احراز شده، و حجّیت بار می‌شود. بر خلاف موردی که در قرینه متّصله شکّ شود، که اصلِ ظهور محرز نیست؛ امّا در این صورت نیز اصلی نزد عقلاء وجود دارد که منقّح موضوع می‌باشد. عقلاء در هنگام شکّ در قرینه متّصله، بنابر عدم وجود قرینه می‌گذارند. در این صورت نیز جزء اول به واسطه اصل احراز شده، و شرط دیگر نیز به اصل یا وجدان احراز می‌شود، و در نتیجه حکم به حجّیت ظهور می‌شود[۲].

اشکال اول بر قول دوم: عدم نیاز به جریان اصلِ عدم قرینه منفصله

شهید صدر شبیه اشکال به محقّق اصفهانی را متوجّه نظر میرزای نائینی نموده که اگر مراد از اصلِ عدم قرینه منفصله یک اصل تعبّدی باشد (به وزان اصول شرعیه)، که عقلاء در باب حجّیت اصل تعبّدی ندارند بلکه بر اساس کاشفیت عمل می‌کنند؛ و اگر مراد اصلی باشد که کاشف می‌باشد، چیزی غیر از ظهور تصدیقی کشف ندارد. یعنی

---

۱. در این نقض یک ظهور تصدیقی بیان شد که موضوع حجّیت ظهور بود؛ نقض دیگری در کلام ایشان وجود دارد که در مباحث بعدی به آن اشاره خواهد شده که گاهی یک ظهور تصوّری وجود دارد که حجّت نیست.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۶۷:«الفرضية الأُولى ما ذهب إليه المحقق النائينى (قده) تبعاً للشيخ (قده) من انَّ موضوع أصالة الظهور مركّب من جزءين: أحدهما الظهور التصديقى، و الآخر عدم القرينة المنفصلة، فمتى ما أحرزنا كلا هذين الجزءين كان الظهور حجة و متى شككنا فى ذلک فان شككنا فى الأول من ناحية احتمال القرينة المتصلة التى تقدّم فى المقدمة انَّها تثلم الظهور التصديقى أو شككنا فى الثانى من ناحية احتمال القرينة المنفصلة فلا تجرى أصالة الظهور بل كنّا بحاجة إلى أصل فى المرتبة السابقة ينقح لنا موضوع أصالة الظهور و هو أصالة عدم القرينة المتّصلة و المنفصلة فانَّه بأصالة عدم القرينة المتصلة نحرز الجزء الأول و هو الظهور التصديقى و بأصالة عدم القرينة المنفصلة نحرز الجزء الثانى فنحتاج إلى إجراء أصلين طوليّين إلّا إذا قطع وجداناً بعدم القرينة المتصلة أو المنفصلة».

ظهور تصدیقی موجب کشف شده و نیازی به اصلِ عدم قرینه منفصله نیست؛ زیرا غالباً ظهور تصدیقی ابقاء شده و قرینه بر خلاف آن نمی‌آید[۱].

پس موضوع حجّیت ظهور نمی‌تواند ظهور تصدیقی و عدم وجود قرینه منفصله باشد.

مناقشه در اشکال اول: دلالت غلبه در عدم قرینه منفصله، بر کشف

اشکال فوق از سوی مرحوم میرزای نائینی قابل پاسخ است. توضیح اینکه ممکن است مراد میرزای نائینی اصل تعبّدیِ عدم قرینه نبوده بلکه اصل عقلائی بر اساس غلبه وجودی باشد.

گاهی رجوعِ اصل عقلائی به عدم غفلت است مانند «قاعده فراغ» که اگر بعد از عمل، شکّ در صحّت شود، قاعده فراغ جاری شده و بنابر صحّت گذاشته می‌شود. این قاعده عقلائی از باب غلبه است. غلبه به این برمی‌گردد که شخص نوعاً دچار غفلت نمی‌شود؛ و گاهی رجوعِ اصل عقلائی به غفلت نیست مانند «اصلِ عدم نقل» در باب الفاظ که به عنوان مثال فرض شود در معنای «صعید» در زمان تشریع شکّ شده، در حالیکه معنای فعلی آن «ارض» است. در این صورت اصلِ عدم نقل جریان یافته و بنابر این گذاشته می‌شود که در آن زمان نیز به معنای «ارض» بوده است؛ زیرا نقل از معنی غالباً در الفاظ محقّق نمی‌شود. این اصلِ عقلائی ربطی به غفلت ندارد[۲].

در نتیجه همانطور که اصلِ عدم نقل نزد عقلاء اصلی بر اساس غلبه وجودی بوده و ربطی به غفلت ندارد، اصلِ عدم وجود قرینه منفصله نیز بر اساس غلبه می‌باشد؛ زیرا قرینه منفصله در غالب موارد بعد از خطابات نمی‌آید. پس اصل عدم قرینه دقیقاً مانند اصل عدم نقل بوده و کاشفیت دارد.

اشکال دوم بر قول دوم: اشتراط حجّیت ظهور، به عدم احراز قرینه نزد عقلاء

کلام مرحوم میرزای نائینی نیز دچار تهافتی درونی است. ایشان ابتدا شرط حجّیت ظهور تصدیقی را «عدمِ وجود قرینه» قرار داده و سپس فرموده این شرط هنگام شکّ در قرینه، به وسیله اصلِ عقلائی احراز می‌شود؛ که اگر عدم قرینه توسط اصل عقلائی احراز شود، باید از ابتدا گفته شود حجّیت ظهور مشروط به «عدمِ احراز قرینه منفصله» است. به عبارت دیگر حجّیت ظهور و اصلِ عدم قرینه هر دو از اصولی عقلائیه می‌باشند، و نیازی نیست ابتدا اصل اول مشروط به عدم وجودِ قرینه شده و سپس با اصلِ دوم بنابر عدم قرینه گذاشته شود، بلکه عقلاء در

---

۱. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۸۶:«کما ان الاحتمال الثانی ساقط أیضا، باعتبار انه یفترض الحاجة فی مورد الشک فی القرینة المنفصلة إلی إجراء اصالة عدم القرینة أوّلا، ثم اصالة الظهور، مع انّ نفی القرینة المنفصلة عند احتمالها لا مبرّر له عقلائیا إلّا کاشفیة الظهور التصدیقی عن إرادة مفاده و أنّ ما قاله یریده، و هی کاشفیة مساوقة لنفی القرینة المنفصلة. و حیث ان الاصول العقلائیة تعبّر عن حیثیات من الکشف المعتبرة عقلائیا، و لیست مجرد تعبّدات بحتة، فلا معنی حینئذ لافتراض اصالة عدم القرینة، ثم اصالة الظهور، بل یرجع الی اصالة الظهور مباشرة، لأنّ کاشفیته هی المناط فی نفی القرینة المنفصلة، لا انها مترتبة علی نفی القرینة باصل سابق».

۲. این اصل عقلائی مورد قبول شهید صدر می‌باشد، هرچند در نظر مختار چنین اصلی نزد عقلاء جاری نیست.

چنین مواردی از ابتدا «اصالة الظهور» را مشروط به عدم احراز قرینه قرار می‌دهند. یعنی همان کلام شهید صدر در این مورد جاری خواهد شد.

اگر یکی از اصلِ ظهور و اصلِ عدم قرینه، عقلی و دیگری عقلائی بود، ممکن بود در موضوع یکی نفسِ عدم قرینه اخذ شده و توسط اصلِ دیگر احراز شود؛ امّا وقتی هر دو عقلائی هستند، از ابتدا عدم احراز قرینه اخذ می‌شود[1].

ج۵۰ ۹۶/۱۰/۰۲

قول سوم: ظهور تصدیقی به همراه عدم علم به قرینه منفصله

شهید صدر فرموده موضوع حجّیت ظهور اولاً ظهور تصدیقی بوده و ثانیاً عدم علم به قرینه منفصله (نه عدم وجودِ قرینه منفصله) در موضوع اخذ شده است؛ بنابراین سه حالت ممکن است: گاهی ظهوری وجود دارد که علم وجود دارد قرینه متّصله یا منفصله ندارد، که چنین ظهور تصدیقی حجّت است؛ و گاهی قرینه متّصله ندارد امّا شکّ در قرینه منفصله وجود دارد، که چنین ظهوری نیز حجّت است، زیرا ظهور تصدیقی محقّق شده و عدم علم به قرینه منفصله نیز ثابت است؛ و گاهی شکّ در وجودِ قرینه متّصله وجود دارد، که این شکّ ناشی از یکی از سه امر ذیل می‌باشد:

الف. غفلت سامع: ممکن است احتمال وجود قرینه متّصله ناشی از غفلت سامع هنگام تحمّل و شنیدن کلام، و یا هنگام نقل کلام باشد. در این صورت اصلِ عدم قرینه یک اصل عقلائی بوده که جریان دارد؛ زیرا انسان نوعاً و اکثراً در مقام انجام یک کار دچار غفلت نیست.

ب. اسقاط توسط راوی: گاهی احتمال می‌رود که متکلّم قرینه متّصله را ذکر نموده امّا راوی آن را نقل نکرده باشد، لذا احتمال وجود قرینه متّصله می‌رود. در این صورت نیز وثاقت راوی این احتمال را دفع می‌کند. توضیح اینکه فرض این است که راوی ثقه بوده و در عمل کذب نمی‌گوید. در این صورت هم شهادت ایجابی وی و هم شهادت سلبی وی حجّت می‌باشد (یعنی هم شهادت لفظی و هم شهادت سکوتی وی حجّت است). سکوت وی دلالت دارد که قرینه متّصله وجود نداشته زیرا شخص ثقه باید تمام قرائنی که در فهم معنی دخالت دارد را ذکر نماید[2].

---

۱. اشکال مبسوط دیگری در کلام شهید صدر وجود دارد که خواهد آمد؛ و آن اشکال بر قول مرحوم میرزا نیز وارد است.

۱. شاهد اینکه اصحاب رجال دو امر «کذب» و «تدلیس» را ذکر نموده‌اند. کذب در جایی است که شخصی جعل حدیث نماید، امّا تدلیس در جایی است که جعلی رخ نداده بلکه اخفای قرائن یا کاری از این قبیل، موجب تغییر معنی روایت شود. بنابراین راوی ثقه نباید مدلّس یا کذّاب باشد.

ج. حذف اتّفاقی: گاهی احتمال قرینه متّصله ناشی از حذف اتّفاقی قرینه از روایت است. به عنوان مثال یک نامه از زید رسیده که هنگام رؤیت آن نصف نامه پاره بوده است. در قسمت موجود نامه این تکلیف وجود دارد که «همسایگان من را دعوت کن» و احتمال می‌رود در قسمت تلف شده نامه مراد از جیران را مشخّص نموده و برخی را استثناء کرده باشد. در این صورت اصلِ عدم قرینه جاری نبوده و ظهوری منعقد نمی‌شود.

بنابراین قوامِ اصلِ ظهور به عدم قرینه متّصله است که توسط وجدان یا اصل احراز می‌شود، و در مورد قرینه منفصله نیازی به اصل نیست بلکه حجّیت ظهور آن را نفی می‌کند. ایشان فرموده دو اصلِ «حجّیت ظهور» و «عدم قرینه» مستقلّ از یکدیگر بوده و اصلِ ظهور در جایی جریان دارد که ظهور تصدیقی احراز شود[۱]؛ و اصلِ عدم قرینه اولاً در مورد قرائن متّصله بوده و ثانیاً در جایی جریان دارد که احتمال قرینه متّصله ناشی از غفلت باشد. به عبارت دیگر اصلِ عدم قرینه متّصله از صغریات اصلِ عدم غفلت است.

سپس شهید صدر با توجّه به بیان فوق فرموده کلام مرحوم شیخ که رجوع اصلِ ظهور را به اصلِ عدم قرینه دانسته و فقط اصلِ عدم قرینه را اصلی مستقلّ دانسته؛ و کلام مرحوم آخوند که رجوع اصلِ عدم قرینه را به اصلِ ظهور دانسته و فقط اصلِ ظهور را اصلی مستقلّ دانسته؛ هر دو ناتمام هستند. با توضیح فوق معلوم شد که هر یک از اصلِ ظهور و اصلِ عدم قرینه یک اصل مستقلّ بوده و اصلِ ظهور در جایی جریان دارد که ظهور احراز شود؛ و اصلِ عدم قرینه در جایی جریان دارد که احتمال قرینه متّصله ناشی از غفلت باشد.

در نتیجه در نظر ایشان موضوع حجّیت ظهور مرکّب از ظهور تصدیقی به همراه عدم علم به قرینه منفصله است؛ قرینه متّصله هادم اصلِ ظهور بوده، و قرینه منفصله هادم حجّیتِ ظهور است.

اشکال قول سوم

بخشی از کلام شهید صدر صحیح بوده و بخشی ناتمام است، که با ذکر نظر مختار موارد اختلاف با ایشان روشن خواهد شد.

---

۲. در برخی تقریرات ایشان اشاره نشده که کدام ظهور تصدیقی موضوع حجّیت ظهور است، امّا در عبارتی در کتاب مباحث الاصول اشاره شده که موضوع حجّیت ظهور، مجموع ظهور استعمالی و جدّی می‌باشد؛ یعنی یک حجّت وجود دارد که موضوع آن مجموع ظهور استعمالی و جدّی است نه اینکه دو حجّت باشند. مباحث الاصول، ج۲، ص۱۷۴:«**و التحقیق أنّ کلتا الدرجتین موضوع للحجیّة فإنّه لا بد أن تجری أوّلا أصالة المطابقة بین المدلول التصوّری و المدلول الاستعمالی، و ینقّح بذلک موضوع أصل ثان و هو أصالة المطابقة بین المدلول الاستعمالی و المدلول الجدّی، فیثبت بذلک المراد الجدّی للمولی**». البته استاد در جلسات بعدی (جلسه ۵۲) استدراک نمودند که ظاهر کلام ایشان این است که هریک از ظهور استعمالی و جدّی، مستقلّاً حجّت می‌باشند.

قول چهارم: نظر مختار

نظر مختار در ضمن اموری توضیح داده می‌شود:

اول: معنای ظهور

«دلالت» انتقال ذهن از شیئی به شیء دیگر است. در هر دلالت یک دالّ و یک مدلول وجود دارد که ذهن از دالّ به مدلول منتقل می‌شود. مدلول فقط می‌تواند تصوّر یا تصدیق باشد[1]، که در صورت اول «دلالت تصوّریه» و در صورت دوم «دلالت تصدیقیه» محقّق می‌شود.

«تصدیق» در علم منطق یک اذعان (اذعان به نسبت) می‌باشد که تقسیم به ظنّی و یقینی (جزمی) می‌شود. اطمینان به نسبت نیز تصدیق ظنّی است زیرا در علم منطق اطمینان داخل در ظنّ است. در علم اصول اطمینان از حیث حجّیت مانند قطع است، بنابراین تصدیق تقسیم به ظنّی و علمی (اعمّ از قطع و اطمینان) می‌شود؛ زیرا معنای عرفی علم شامل اطمینان می‌شود. با توجّه به این تقسم‌بندی، مدلول ممکن است یکی از سه امر باشد: تصوّر؛ تصدیق ظنّی؛ و تصدیق علمی (تصدیق جزمی و تصدیق اطمینانی)؛ تصدیق علمی همان «نصّ» و تصدیق ظنّی همان «ظهور» است. پس تصدیق علمی و تصوّر، ظهور نامیده نمی‌شوند.

با توجّه به توضیح فوق، معلوم می‌شود اطلاق «ظهور» بر مدلول تصوّری در کلام شهید صدر، مطابق ارتکاز علمای اصول نیست. به عنوان مثال میر سید شریف جرجانی در کتاب «التعریفات» تعریفی بر ظهور ذکر نموده که شامل دلالت تصوّری نیست:

«الظاهر هو اسمٌ لکلامٍ ظهر المراد منه للسامع بنفس الصیغة و یکون محتملاً للتأویل و التخصیص»[2]؛

مراد از «الظاهر» همان دالّ بوده، و دلالت همان ظهور است. با قید «لکلامٍ» معلوم می‌شود ظاهر در مورد یک کلمه به کار نمی‌رود بلکه فقط در مورد کلام است. اینکه گفته شده «بنفس الصیغة» برای خروج فهم مقصود متکلّم به قرائن خارجی است، به عنوان مثال مولایی گفته «اکرم زیداً» که عبد از خارج می‌داند مراد مولی همان زید بن عمرو می‌باشد. در این صورت عبد از نفسِ کلام مولی و قرائن لفظی نفهمیده لذا این فهم وی ظاهر نیست. مراد از احتمال تأویل در ظهور نظیر اینکه امر ظهور در وجوب دارد، امّا احتمال اراده استحباب نیز وجود داشته؛ و مراد از احتمال تخصیص نظیر اینکه «اکرم کلَّ عالمٍ» ظهور در وجوبِ اکرامِ تمام علماء داشته امّا ممکن است مراد فقط وجوب اکرام برخی از آنها باشد.

---

۱. اگر مدلول غیر تصوّر و تصدیق باشد، دلالت رخ نداده بلکه در اصطلاح علم اصول «تداعی معانی» محقّق شده است.

۲. کتاب التعریفات، ص۶۱.

ج۵۱ ۹۶/۱۰/۰۳

دوم: تقسیماتِ ظهور

برای ظهور دو تقسیم مطرح شده که هر تقسیم مستقلاً توضیح داده می‌شود:

تقسیم اول: ظهور استعمالی و جدّی

«ظهور» تقسیم به «ظهور استعمالی» و «ظهور جدّی» می‌شود. در هر خطابی لااقلّ دو امرِ «کلام» و «تکلّم»، و به عبارت دیگر «الفاظ» و «تلفّظ» وجود دارد. «ظهور استعمالی» ظهورِ مرتبط به الفاظ بوده، و «ظهور جدّی» نیز ظهورِ مرتبط به تلفّظ و تکلّم است.

توضیح اینکه الفاظ در حکمت از «کیفیات» بوده و در حکمت قدیم «لفظ» دارای دو قسم می‌باشد: «لفظ خارجی» که کیف محسوس است؛ و «لفظ مسموع» که کیف نفسانی است؛ «کیف» از مقولات عرضی بوده، که لفظ خارجی عارض بر هوا شده، و لفظ مسموع نیز در ذهن عارض بر قوّه سامعه است. البته «لفظ» در علم امروز در خارج وجود ندارد. «تکلّم» نیز فعل انسان بوده و از مقوله «أن یفعل» یا مقوله «فعل» می‌باشد، مانند «نشستن» و «راه رفتن» که همین مقوله هستند. «تلفّظ» یا «تکلّم» ایجاد لفظ می‌باشد (چه ایجاد لفظ در خارج بنابر حکمت قدیم، و چه ایجاد لفظ در ذهن بنابر علم امروز).

در نظر اصولیون همین که لفظی در افق ذهن ایجاد شود، بلافاصله معنی یا مضمون آن لفظ نیز در ذهن حاضر می‌شود. به تعبیر دیگر ذهن از «لفظ مسموع» به «تصوّر معنی» منتقل می‌شود، که این دلالت لفظیه است. به عنوان مثال فرض شود متکلّمی لفظِ «زید انسانٌ» را ایجاد کرده و سامعی آن را می‌شنود. در این صورت، به محضِ شنیدن الفاظ، معنای «زید انسان» در ذهن سامع حاضر می‌شود. تا این مرحله دلالت تصوّریه بوده، و تصدیقی در میان نیست. ذهن در مرحله بعدی الفاظ را مورد نظر قرار داده و تصدیقاتی پیدا می‌شود. به عنوان مثال ذهن نظر به الفاظ نموده و تصدیق می‌کند که متکلّم با توجّه به معانی عرفیه، الفاظ را به کار برده است؛ و تصدیق پیدا می‌شود به اینکه الفاظ به نحو حقیقت یا به نحو مجاز استعمال شده‌اند (حقیقت معنای حقیقی و مجازی در جای خود توضیح داده شده است). در نظر مختار عنوان دیگری در کنار «معنی» و «مفهوم» و «مدلول» وجود دارد که عبارت است از «محکی». محکی کلام همان مشارٌالیه ذهن در الفاظ اسمی است. به عنوان مثال محکیِ لفظِ «انسان» در جملاتِ «الانسان یموت» و «الانسان نوعٌ» و «الانسان کلیٌ» متفاوت است. پس تصدیق دیگری نیز با توجّه به الفاظ وجود دارد که تصدیق به این است که محکی آن عنوان، فلان شیء می‌باشد[1]. تمام این تصدیقات که برای ذهن با توجّه به الفاظ و کلمات پیدا می‌شود «ظهور استعمالی» می‌باشند. در نتیجه ظهورات

---

۱. استاد در جلسه راهنما فرمودند تعیین محکی در مرحله ظهور جدّی است.

استعمالیه، چندین ظهور و تصدیق است که با توجّه به الفاظ و کلمات صادره از متکلّم برای سامع پیدا می‌شود. تا این مرحله نیز هنوز ذهن توجّهی به فعلِ متکلم نکرده است. در مرحله بعد ذهن توجّه به تلفّظ و تکلّم (که فعل ارادی و اختیاری متکلّم است) نموده و تصدیق می‌کند که مثلاً متکلّم در مقام اخبار و یا انشاء، و در مقام تعمیم و یا اطلاق، و در مقام تقیید و یا حکومت، و در مقام استهزاء یا مانند آن است. این تصدیقات ذهن «ظهورات جدّیه» هستند.

در نتیجه سه دلالت تصوّریه و دلالت استعمالیه و دلالت جدّیه بدین ترتیب شکل می‌گیرند: دلالت تصوریه به محض ایجاد لفظ، پیدا می‌شود[۱]؛ سپس در مرحله بعدی ذهن به الفاظ نظر کرده و وارد استظهارات مرتبط به الفاظ می‌شود، که موضوع این ظهورگیری همان الفاظ صادره از متکلم است؛ و مرحله نهایی ظهورگیری از تکلّم یا فعل گفتاری[۲] متکلّم می‌باشد؛ بنابراین بحث‌های «حقیقت» و «مجاز» و «کنایه» و «محکی» مرتبط به ظهور استعمالی بوده، و بحث‌های «اخبار» و «انشاء» و «استفهام» و «استهزاء» و «مفهوم» مرتبط به ظهور جدّی‌اند.

تقسیم دوم: ظهور نوعی و شخصی

«ظهور» تقسیمِ دیگری به اعتبار شخص مستظهِر دارد. «ظهور نوعی» در جایی است که اکثر سامعین چنین استظهاری داشته، و «ظهور شخصی» در جایی است که فقط این فرد یا تعداد اندکی چنین استظهاری داشته باشند.

«ظهور نوعی» اعمّ از فعلی و تقدیری است. توضیح اینکه ظهور نوعی فعلی در جایی است که اکثریت افراد فلان معنی را از این عبارت تلقّی می‌کنند؛ و ظهور نوعی تقدیری در جایی است که اگر اکثریت افراد از نکاتی (که نمی‌دانند) مطلّع شوند، آنها نیز چنین ظهوری از این کلام برداشت می‌کنند. به عنوان مثال فرض شود مولایی بگوید «اکرم فقیراً» در حالیکه عبدش می‌داند که مولی با زید بسیار دشمن بوده و به دنبال وی می‌باشد تا او را به قتل برساند. در این صورت، ظهور نوعی فعلی برای اکثریت افراد از این کلام، اطلاق کلام بوده که شامل زید فقیر هم می‌شود؛ امّا اگر اکثریت افراد این اطّلاع را داشتند که مولی نسبت به زید بسیار دشمن است، آنها نیز خصوصِ

۲. همانطور که گفته شد دلالت تصوّریه به محض ایجاد لفظ، محقّق می‌شود و برخی این تعمیم را داده‌اند که هرچند لفظ از متکلّم نائم صادر شود، دلالت تصوّریه پیدا می‌شود؛ این کلام صحیح بوده و حتی در نظر مختار تعمیم دیگری نیز در دلالت تصوّریه داده شده که هرچند سامع نیز نائم باشد، تمام الفاظ را شنیده و دلالت تصوّریه وجود دارد، امّا سامعِ نائم تصدیقی نسبت به کلام ندارد (بلکه بالاتر اینکه تصوّر الفاظ چیزی غیر از شنیدن الفاظ نیست).

۳. فعل گفتاری در مقابل فعل رفتاری است. فعل رفتاری مانند دویدن و نشستن و راه رفتن می‌باشد.

افرادِ غیر از زید را از این کلام استظهار می‌کردند. این برداشت یک ظهور نوعی تقدیری است. بنابراین ظهور نوعی شامل ظهور فعلی و تقدیری می‌شود[۱].

در نتیجه معیار ظهور نوعی بوده و اعمّ از فعلی و تقدیری می‌باشد.

سوم: قرینه و ظهور

در مقدمه سوم رابطه بین قرینه و ظهور بررسی می‌شود. در علم بلاغت «قرینه» تقسیم به متّصل و منفصل نشده بلکه قوام قرینه به اتّصال است. در علم اصول «قرینه» تقسیم به متّصل و منفصل شده، و قرینه خصوص لفظ نیست بلکه گاهی امور دیگر است.

«قرینه متّصله» در ظهور استعمالی و جدّی اثرگذار بوده امّا در دلالت تصوّریه اثری ندارد. به عنوان مثال اگر در جمله «رأیتُ اسداً فی المدرسة»، قیدِ «فی المدرسة» وجود نداشت، استعمالِ لفظ اسد حقیقی بوده و با وجودِ این قید، استعمال آن مجازی می‌شود. پس قرینه متّصله موجب تغییر در «ظهور استعمالی» شده است؛ مثال دیگر اینکه در جمله «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلاً» اگر قیدِ «و لیکن الفقیر عادلاً» وجود نداشت، استظهار می‌شد که متکلّم در مقام اطلاق بوده، امّا با وجودِ آن استظهار می‌شود که در مقام اطلاق نبوده بلکه در مقام تقیید است. پس قرینه متّصله گاهی نیز موجب تغییر در «ظهور جدّی» می‌شود.

«قرینه منفصله» قرینه‌ای است که بعد از اتمام کلام و انعقاد ظهور، پیدا می‌شود. در نظر مشهور نقش قرینه منفصله این است که حجّیت ظهور را بقاءً (از زمان تحقّق قرینه منفصله) ساقط می‌کند. یعنی ظهور (استعمالی یا جدّی) تا زمان ورود قرینه حجّت بوده، و سپس از حجّیت ساقط می‌شود. بحثِ مهمّ بررسی این مطلب است که آنچه موجب سقوط حجّیت ظهور می‌شود، صرفِ صدور و ورودِ قرینه منفصله بوده و یا وصول آن می‌باشد. این نکته در تمام حجج وجود دارد که فعلی شدنِ حجّیت (یعنی منجّز و معذّر فعلی شدن یک شیء) مشروط به وصول آن بوده و اختصاصی به قرینه منفصله هم ندارد. به عنوان مثال «خبر ثقه» حجّت بوده و خبر غیرثقه حجّت نیست. معذّر و منجّز فقط زمانی است که خبر موجود بوده و وثاقت مخبِر هم واصل شود. ممکن است خبر وجود داشته باشد امّا وثاقت راوی واصل نشود، در این صورت حجّت نیست. به تعبیری خبر ثقه باید واصل شود تا حجّت

---

۱. با توجّه به توضیح فوق، اینگونه نیست که ظهورات کتاب و روایات دست عوام داده شده، و استظهار آنها ملاک قرار داده شود. به عنوان مثال عوام از آیه شریفه «إنّه سمیعٌ بصیرٌ» استظهار می‌نماید که خداوند متعال می‌شنود و می‌بیند (مانند انسان)؛ در حالیکه برخی علماء فرموده‌اند موجودِ مجرّد سامعه و باصره ندارد، پس مراد آیه این شده که خداوند متعال عالم به مسموعات و مبصرات است (و نباید اشکال شود که عرف چنین مطلبی را از آیه برداشت نمی‌کند؛ زیرا این ظهور نوعی تقدیری بوده و اگر عرف مطّلع از آن قاعده شود نیز چنین استظهاری می‌نماید). سپس در حکمت متعالیه گفته شده علم به مسموعات و مبصرات هم بر موجود مجرّد محال است، لذا آیه معنای دیگری پیدا می‌کند که عرف حتی با توضیح نیز متوجّه آن نمی‌شود، امّا اگر مطّلع از آن قاعده شود، چنین استظهاری می‌کند.

فعلی شود. وصول حجج نیز ممکن است «بالوجدان» و یا «بالأمارة» و یا «بالأصل» باشد. پس فعلی شدنِ حجّیتِ تمام حجج (بدون استثناء) منوط به وصول است؛ یعنی ممکن نیست چیزی در واقع بر زید حجّت باشد، امّا زید علم به آن حجّت واقعی بر خودش، نداشته باشد.

ج۵۲ ۹۶/۱۰/۰۴

چهارم: موصوف به حجّیت

ظهور عبارت از دلالت ظنّیه بوده و تقسیم به ظهور استعمالی و جدّی می‌شود. هر کلام نوعاً دارای تعداد بسیاری ظهور می‌باشد که برخی از آنها استعمالی و برخی جدّی است. حجّیت وصفی برای ظهور استعمالی، و یا ظهور جدّی، و یا هردو به صورت استغراقی، و یا هر دو به صورت مجموعی می‌باشد. به نظر می‌رسد از بین این چهار احتمال، احتمال چهارم صحیح بوده و تمام ظهورات استعمالی و جدّی به نحو مجموعی حجّت می‌باشند، امّا ظهورات استعمالی و جدّی که قابلیت اتّصاف به حجّیت را داشته و در تنجیز و تعذیر اثرگذار باشند.

علّت مجموعی و استغراقی

توضیح اینکه در جایی که شیء چند علّت دارد، علّیت تقسیم به مجموعی و استغراقی می‌شود. به عنوان مثال فرض شود ماشینی برای حرکت نیاز به ۱۰۰ کیلو نیرو دارد، امّا با اضافه شدن نیرو حرکت ماشین ثابت بوده و سرعتش بیشتر نمی‌شود. دو نفر ماشین را حرکت داده و حرکت ماشین مستند به نیروی این دو نفر است. در این صورت، علّیت نیروی این دو نفر گاهی به نحو مجموعی، و گاهی به نحو استغراقی است. علّیت استغراقی در جایی است که هر یک از دو نفر ۱۰۰ کیلو نیرو وارد کرده، و هرچند فعلاً حرکت ماشین معلولی برای نیروی هر دو می‌باشد، امّا نیروی هریک به تنهای نیز برای حرکت کافی است؛ علّیت مجموعی در جایی است که معلول با حذف یکی، از بین برود. اگر هر یک از دو نفر ۵۰ کیلو نیرو وارد نماید، علّیت نیروی دو نفر برای حرکت ماشین، مجموعی است. همینطور اگر یکی ۸۰ کیلو و دیگری ۲۰ کیلو، و یا هر یک ۹۰ کیلو، و یا یکی ۹۰ و دیگری ۴۰ کیلو نیرو وارد کنند، علّیت در تمام این صورت‌ها به نحو مجموعی است (یعنی با حذف یکی، حرکت ماشین از بین می‌رود)[1].

۱. با توجه به توضیح فوق، اگر یکی ۱۰ کیلو و دیگری ۱۰۰ کیلو نیرو وارد نمایند، باز هم علّیت آنها به نحو مجموعی است؛ زیرا با حذف یکی (یعنی دومی) حرکت ماشین متوقّف می‌شود. البته در این موارد ممکن است گفته شود به لحاظ علّت اول استغراقی، و به لحاظ علّت دوم مجموعی است.

تطبیق علّت مجموعی بر ظهورات استعمالی و جدّی

با توجّه به توضیح فوق، جمله «یجب اکرام الفقیر» ظهور در اطلاق نسبت به فقیر داشته و این ظهور حجّت بوده و منجّز و معذّر است. «حجّت» به معنای معذّر و منجّز می‌باشد، یعنی اگر حجّت به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تنجیز آن شده؛ و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تعذیر آن می‌شود. فرض شود در خارج دو فقیر وجود دارد یکی زید که فاسق بوده، و دیگری عمرو که عادل است. در این صورت، منجِّز وجوب اکرام زید «ظهور اطلاقی» در کلام، به همراه ظهور «اصالة الحقیقة» در کلام (یعنی فقیر به معنای نیازمند مالی استفاده شده، نه فقیر در وجود و محتاج به علّت که معنای مجازی آن است) می‌باشد. البته در جمله «یجب اکرام الفقیر» چندین ظهور وجود دارد، که دو ظهور مرتبط با عنوان «فقیر» است: یکی «اصالة الحقیقة» که ظهور استعمالی بوده، و دیگری اطلاق که ظهور جدّی است. «اصالة الحقیقة» دلالت دارد متکلّم عنوان «فقیر» را در معنای حقیقی به کار برده نه در معنای مجازی، و اطلاق نیز دلالت دارد مراد متکلّم مطلق فقیر بوده نه یک حصّه از فقراء، پس با تمسّک به این دو ظهور، وجوب اکرام زید به دست می‌آید. وجوب اکرام زید به هر دو ظهور به نحو مجموعی بستگی دارد، یعنی اگر یکی از این دو ظهور از بین برود، منجِّز وجوب اکرام از بین می‌رود. به عبارت دیگر فعلیت هر حکمی دائر مدار فعلیت موضوع آن بوده، امّا تحقّق موضوع موجب تنجّز تکلیف نیست، بلکه برای تنجّز یک تکلیف نیاز به منجِّز است. پس منجِّز وجوب اکرام زید، مجموع ظهور در معنای حقیقی و ظهور در اطلاق است.

نسبت به وجوب اکرام عمرو (که فقیر عادلی است) فقط یک ظهور منجِّز است. توضیح اینکه مدلول التزامی «یجب اکرام الفقیر» وجوب اکرام عمرو است. منجِّز این وجوب فقط ظهور در حقیقت است؛ زیرا عنوان فقیر نسبت به فقیر عادل نصّ (یا «کالنصّ») می‌باشد، به این بیان که قدر متیقّن از اطلاق است (یعنی احتمال ندارد که شارع اکرام فقیر فاسق را واجب نموده، امّا اکرام فقیر عادل را واجب نکرده باشد). پس برای تنجّز وجوب اکرام عمرو از اطلاق استفاده نمی‌شود، و فقط از یک ظهور در حقیقت استفاده می‌شود.

البته با دقّت معلوم می‌شود مثال فوق تسامحی است؛ زیرا حصّه «فقیر عادل» نیز دارای افرادی بوده و به اطلاق شامل عمرو می‌شود. مثال دقیق اینکه فرض شود یک فقیر خاصّ (مثلاً عمرو) نزد مولایی بسیار عزیز بوده و قدر متیقّن از خطاب مولی در «اکرم الفقیر» عمرو فقیر می‌باشد. در این صورت، منجّز وجوب اکرام عمرو فقط همان ظهور در معنای حقیقی است.

جمع‌بندی: حجّیت مجموع ظهور استعمالی و جدّی

بنابراین تمام ظهورات استعمالیه و جدّیه حجّت بوده و حجّیت آنها به نحو مجموعی (نه استغراقی) می‌باشد، با این شرط که آن ظهورات در حکم شرعی فعلی دخیل بوده و اثرگذار باشند. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید

«اکرم الفقیر» در این جمله اکرام نیز اطلاقی دارد، امّا این ظهور جدّی در تنجیز وجوب اکرام زید، نقشی ندارد. در مثال «یجب اکرام الفقیر» سه ظهور وجود دارد: ظهور اطلاقی برای اکرام؛ و ظهور اطلاقی برای فقیر؛ و ظهور فقیر در حقیقت؛ از بین این سه ظهور، مجموع ظهور دوم و سوم موجب تنجّزِ وجوب اکرام زید است.

ظاهر کلام شهید صدر نیز این است که ظهورات به نحو استغراقی حجّت می‌باشند[1]؛ در حالیکه در مثال فوق اگر ظهور در حقیقت باشد و ظهور در اطلاق نباشد، وجوب اکرام زید منجَّز نخواهد شد و حجّتی بر تکلیف فعلی وجود نخواهد داشت؛ همینطور اگر فقط ظهور در اطلاق بوده، و ظهور در حقیقت نباشد، نیز حجّت و منجّزی وجود نخواهد داشت.

در نتیجه مجموع ظهورات استعمالیه و جدّیه متّصف به حجّیت می‌شوند نه جمیع ظهورات؛ امّا گاهی در یک کلام مجموع دو ظهور، و در کلام دیگر یا نسبت به فرد دیگری مجموع سه ظهور حجّت می‌شوند. پس به حسب موارد، تعداد ظهورات حجّت ممکن است تفاوت نماید.

ظهورات منجِّز و ظهورات معذِّر

مجموع ظهورات استعمالیه و جدّیه حجّت هستند، یعنی گاهی موجب تنجّز تکلیف فعلی شده، و گاهی نیز موجب تعذّر تکلیف فعلی می‌شوند. اگر مفادِ دلیل یک تکلیف باشد، برای تنجّز تکلیف فعلی باید بررسی شود کدامیک از ظهورات استعمالیه و جدّیه در فعلیت حجّیت اثر دارد، تا مجموع آن ظهورات نسبت به تکلیف فعلی منجّز شوند (مثال فوق برای تنجّز تکلیف بوده که مجموع ظهور در حقیقت و ظهور اطلاق، منجِّز وجوب اکرام زید شدند).

اگر مفاد دلیل، تکلیف نبوده بلکه ترخیص باشد، مجموع ظهورات استعمالیه و جدّیه که دخیل در حجّیت تکلیف هستند، موجب تعذّر تکلیف فعلی می‌شوند. به عنوان مثال فرض شود خطاب «لایجب اکرام الفقیر» صادر شده درحالیکه اکرام فقیر عادل واقعاً واجب است، و زید نیز فقیر عادل می‌باشد. در این صورت، مجموع ظهورات این خطاب (ظهور در حقیقت عنوان فقیر، و ظهور در اطلاق فقیر) معذِّر تکلیف فعلی هستند.

ج۵۳ ۹۶/۱۰/۰۵

---

۱. مباحث الاصول، ج۲(قسم ثانی)، ص۱۷۳:«و بعد أن تلخّص أنّ موضوع الحجّیة مرکب من الظهور التصدیقی و عدم العلم بالقرینة المنفصلة بقی الکلام فی أنّ أیّا من درجتی الظهور التصدیقی هی الموضوع للحجّیة هل الظهور التصدیقی للاستعمال أو الجدّی؟. ..... و التحقیق أنّ کلتا الدرجتین موضوع للحجیّة فإنّه لا بد أن تجری أوّلا أصالة المطابقة بین المدلول التصوّری و المدلول الاستعمالی، و ینقّح بذلک موضوع أصل ثان و هو أصالة المطابقة بین المدلول الاستعمالی و المدلول الجدّی، فیثبت بذلک المراد الجدّی للمولی».

پنجم: موضوع حجّیت ظهور

همانطور که گفته شد مجموع ظهورات تصدیقی (اعمّ از استعمالی و جدّی) متّصف به حجّیت می‌شوند. اکنون بحث در موضوع حجّیت ظهور است، یعنی بررسی می‌شود ظهور نسبت به چه کسی حجّت است.

مقدمه: حجّیت ظهور مشروط به عدم قرینه منفصله بر خلاف

حجّیت ظهور مشروط به این است که قرینه منفصله بر خلاف نباشد. فرض شود مولایی یک خطاب داشته، و سپس قرینه منفصلی بیان نماید. همانطور که خطاب دارای ظهور می‌باشد، قرینه منفصله نیز از افراد ظهور است. در این صورت خطاب قرینه منفصله حجّت بوده و موجب سقوط حجّیت از خطاب اول در بقاء می‌شود. به عنوان مثال خطاب اول «اکرم الفقیر» بوده و سپس خطاب منفصلِ «لاتکرم زیدا» آمده، که موجب می‌شود خطاب اول بقاءً از حجّیت ساقط شود. همانطور که در مباحث قبل اشاره شد، خطاب دوم از زمان علم به قرینه منفصله، از حجّیت ساقط می‌شود (نه از زمان صدور آن)؛ زیرا فعلیتِ تمام حجج (از جمله خطاب قرینه منفصله) منوط به وصول است.

از بین احکام تکلیفی و وضعی، فقط «حجّیت» مشروط به علم مکلّف است؛ یعنی تمام احکام تکلیفی و تمام احکام وضعی غیر حجّیت، ربطی به علم مکلّف نداشته و بر جاهل نیز جعل شده‌اند. به عنوان مثال ملاقات با دم موجب نجاست می‌شود، هرچند مکلّف عامل به آن نباشد. تفاوت احکام تکلیفی و وضعی در این است که علم و جهل مطلقاً در احکام وضعی اثر ندارد، امّا در تنجیز و تعذیر احکام تکلیفی (یعنی وجوب و حرمت) اثر دارد. پس این تفاوت بین حجّیت و سائر احکام وضعی و احکام تکلیفی وجود دارد، که وصول و علم شرط در حجّیت است. وصول نیز ممکن است «بالوجدان» یا «بالاماره» یا «بالاصل» باشد.

بنابراین قرینه منفصله نیز مانند سائر حجج بوده و وصول شرط حجّیت فعلیه در آن است. البته نیاز نیست گفته شود «قرینه منفصله واصله» حجّت است، همانطور که گفته نمی‌شود «خبر ثقه واصل» یا «ظهور واصل» حجّت است. پس خبر ثقه و ظهور حجّت هستند، امّا وصول شرط فعلیت حجّیت در آنهاست؛ و قرینه منفصل نیز خودش حجّت است، امّا وصول شرط فعلیتِ حجّیت در آن است. پس با وجود قرینه منفصله، ظهور بقاءً از حجّیت ساقط می‌شود.

شکّ در قرینه منفصله

شکّ در قرینه منفصله به دو نحوه ممکن است: اول اینکه شکّ در وجود آن باشد یعنی شکّ وجود دارد که قرینه منفصله از متکلّم صادر شده یا نشده؛ و دوم اینکه شکّ می‌شود در آینده از متکلّم قرینه منفصله صادر شود؛

الف. در صورت اول، حجّیت خطاب قبل مشروط است به اینکه عدم قرینه منفصله «بالوجدان» یا «بالاماره» یا «بالاصل» احراز شود. احراز وجدانی به این صورت است که از متکلّم سوال شده و او قرینه منفصله را نفی نماید؛ و احراز به وسیله اماره به این صورت است که اطمینان به عدم قرینه منفصله وجود داشته باشد (اطمینان نزد مشهور از امارات بوده، و در نظر مختار نیز سبب نوعی آن از امارات است)، و یا یک ثقه خبر دهد که مولی بعد از آن خطاب هیچ قرینه منفصله‌ای ذکر ننمود؛ و احراز به وسیله اصل نیز به این صورت است که هنگام شکّ در آمدن قرینه منفصله، استصحاب عدم ورود قرینه منفصله شده و یا مثلاً اصل عقلائی بر عدم قرینه منفصله باشد.

عدم قرینه منفصله در نظر مختار، به وسیله اصل ثابت نمی‌شود؛ اصل عقلائی نمی‌تواند عدم قرینه منفصله را اثبات نماید، زیرا چنین اصل عقلائی (یعنی «اصالة عدم القرینة» که نفی قرینه منفصله نماید) در بین عقلاء وجود ندارد؛ و اصل شرعی نیز نمی‌تواند عدم قرینه منفصله را ثابت نماید، زیرا استصحاب در این مورد اصل مثبت بوده و اعتباری ندارد (لازمه عقلی یا عقلائیِ استصحاب عدم قرینه منفصله، حجّیت خطاب قبل است؛ نه اینکه حجّیت خطاب قبلی از آثار شرعی عدم قرینه منفصله باشد). بنابراین باید عدم قرینه منفصله «بالوجدان» و یا «بالاماره» احراز شود؛ زیرا شرط بقاء حجّیتِ خطاب قبل، این است که قرینه منفصله نباشد.

ب. در صورت دوم که قرینه منفصله وجود ندارد، امّا شکّ می‌شود در صدور قرینه منفصله تا چند روز بعد، خطاب قبل بر حجّیت باقی است. به عنوان مثال خطاب «اکرم جیرانی» آمده در حالیکه احتمال دارد در آینده «لاتکرم زیداً» بیاید و اکرام زید تحریم شود، در این صورت خطاب اول بر حجّیت باقی می‌ماند؛ زیرا قرینه منفصله موجب سقوط از حجّیت در بقاء می‌شود یعنی از آنِ حدوث قرینه منفصله، خطاب اول از حجّیت ساقط می‌شود. پس تا زمانی که قرینه منفصله نیاید، حجّیت ظهور خطاب قبل باقی است[۱].

گاهی قرینه منفصله به نحو تحریمی و گاهی نیز به نحو تجویزی است. به عنوان مثال ممکن است بعد از خطاب «اکرم جیرانی» خطابِ «یحرم اکرام زید» بیاید، و ممکن است خطاب «لایجب اکرام زید» بیاید. در هر دو صورت، تا وقتی قرینه منفصله صادر نشده باشد، خطاب قبل حجّت بر وجوب اکرام زید خواهد بود.

۱. اگر علم به صدور قرینه منفصله وجود داشته باشد، در فرض بحث که تخصیص اکرام زید است، باید حکم شرعی در ثبوت تغییری نکرده و در اثبات تغییر نماید. یعنی باید علم وجود داشته باشد که در عالم ثبوت، اکرام زید واجب نیست تا با ورود قرینه منفصله نیز عالم ثبوت تغییر نکرده باشد. در این فرض از ابتدا علم به خلاف اماره یعنی «اکرم جیرانی» وجود داشته و با فرض علم به خلاف، هیچ اماره‌ای حجّت نخواهد بود. این از محلّ بحث خارج است.

جمع‌بندی

در نتیجه اگر شخصی احتمال وجود قرینه منفصله دهد، باید عدم قرینه منفصله را احراز نماید؛ زیرا شرط بقاء حجّیت یک ظهور، این است که قرینه منفصله نباشد؛ امّا اگر احتمال صدور یک قرینه منفصله در آینده دهد، عدم احراز قرینه کافی است (زیرا فرض این است که فعلاً علم به عدم قرینه منفصله دارد).

پس اینکه شهید صدر فرموده «عدم احراز قرینه منفصله» برای حجّیت ظهور کافی است، ناتمام است؛ بلکه باید احراز شود قرینه منفصله وجود ندارد؛ زیرا بقاء حجّیتِ خطاب قبل، عدم وجود قرینه منفصله است. دأب علماء نیز همین بوده که با وجود یک ظهور و یا یک اطلاق، سریع فتوا نداده بلکه فحص می‌کردند تا زمانی که یأس از قرینه پیدا شود (یعنی تا احراز کنند قرینه منفصله نیست).

با توجّه به تمام مباحث فوق، معلوم می‌شود موضوع حجّیت ظهور مرکّب از «مجموع ظهورات استعالیه و جدّیه دخیل در حجّیت» و «عدم قرینه منفصله» می‌باشد[1].

جهت سوم: اصول لفظیه و «اصالة الظهور»

اصول لفظیه دیگری در کنار «اصالة الظهور» وجود دارد مانند «اصالة العموم» و «اصالة عدم الاستخدام» و «اصالة عدم التقدیر» و «اصالة الاطلاق» و «اصالة عدم النقل» و «اصالة عدم القرینة». تفاوت «اصالة الظهور» با سائر اصول لفظیه باید بررسی شود.

مقدمه: توضیح اصل لفظی

برای توضیح اصل لفظی نیاز است «اصل» و «اصل لفظی» توضیح داده شود:

«اصل» به معنای رویکرد و عملکرد اشخاص نسبت به یک واقعه مشکوک می‌باشد. ظهور یک دلالت ظنّیه بوده که احتمال معتنی‌به بر خلاف آن وجود دارد. عقلاء و مردم در مقابل احتمال خلاف ظاهر، موقفی دارند. به عنوان مثال موقفِ عقلاء در مقابل احتمال مجازی بودن یک کلام، این است که حمل بر معنای حقیقی می‌کنند، که نام این موقف «اصالة الحقیقة» است.

۱. استاد در جلسه بعد فرمودند موصوف به حجّیت «مجموع ظهورات استعمالی و جدّی» بوده و موضوع حجّیت نیز شخصی است که عدم قرینه منفصله را احراز کرده باشد.

«اصل لفظی» همان موقف عقلائی در باب محاورات در مقابل احتمال خلاف ظاهر است. پس اصل لفظی همان اصل در باب محاورات است. گاهی از اصل لفظی، تعبیر به «اصل عقلائی» می‌شود؛ زیرا موقف عقلاء در باب الفاظ و محاوره است.

عقلاء در مرحله دلالت تصوّریه موقفی ندارند؛ زیرا دلالت تصوّریه در اختیار آنها نبوده و به محضِ شنیدن لفظ، معنی تصوّر می‌شود. در دلالت علمیه نیز احتمال خلافی وجود ندارد تا عقلاء موقفی در مقابل آن داشته باشند. بنابراین عقلاء فقط در دلالت ظنّیه (که احتمال معتنی‌به بر خلاف آن وجود دارد) موقف دارند. موقف و مرجعیتی که عقلاء دارند، همان اصول لفظیه است. به عنوان مثال «اصالة الحقیقة» یک موقف عقلائی است. فرض شود متکلّمی «رایتُ اسداً» گفته که احتمال معنای حقیقی قوی و احتمال معنای مجازی ضعیف است. در این صورت، عقلاء احتمال قوی را مقدم کرده و جمله را حمل بر معنای «رایتُ حیواناً مفترساً» می‌کنند. این عملکرد عقلاء «اصالة الحقیقة» نام دارد.

ج۵۴ ۹۶/۱۰/۰۶

تتمّه جهت دوم

به عنوان استدراک از جهت دوم در موضوع حجّیت ظهور، جمع بندی آن بحث مطرح می‌شود. در نظر مختار مجموع ظهورات جدّیه و استعمالیه که در تنجیز و تعذیر اثرگذار است، متّصف به حجّیت می‌شوند (نه اینکه فقط ظهور استعمالی و یا فقط ظهور جدّی حجّت باشد). موضوع حجّیت به این معنی است که ظهور بر چه کسی حجّت است. ظهور بر کسی حجّت است که قرینه منفصله بر خلاف ظهور بر وی قائم نشده باشد؛ پس جزء دوم «عدم وجودِ قرینه منفصله» بوده که باید برای اخذ به ظهور، عدم وجودِ قرینه منفصله احراز «بالوجدان» و یا «بالاماره» شود. البته نسبت به قرینه منفصله استقبالی، نیازی به احراز عدم نیست. یعنی ظهور بر حجّیت باقی است تا زمانی که قرینه منفصله صادر شود، و حتی اگر علم به صدور قرینه منفصله در آینده هم باشد، نفسِ قرینه موجب عدم حجّیت ظهور اول نیست، بلکه عدم حجّیت این ظهور به سبب علم به خلاف است[1].

پس «موصوف به حجّیت» مجموعه ظهورات مؤثّره بوده؛ و «موضوع حجّیت» کسی است که عدم قرینه منفصله را احراز وجدانی یا به وسیله اماره نماید.

---

۱. مقرّر: به عنوان مثال اگر خطاب «اکرم جیرانی» آمده و علم وجود داشته باشد که قرینه منفصله «لاتکرم زیداً» نیز خواهد آمد، در این صورت علم به تخصیص این خطاب وجود دارد. یعنی علم وجود دارد که ظاهر اطلاقی خطاب اول نسبت به زید، حجّت نبوده و طلب اکرام وی نشده است (زیرا برای تخصیص باید عالم ثبوت تغییر نکند یعنی باید از ابتدا اکرام زید واجب نباشد). بنابراین علم به خلاف ظهور و به خلاف اماره وجود دارد، لذا آن اماره حجّت نخواهد بود.

اصول لفظیه نسبت به «اصالة الظهور»، به وزان صغریات نسبت به کبری

اصول لفظیه متعدّدی در کنار «اصالة الظهور» وجود دارد که باید رابطه آنها با «اصالة الظهور» بررسی شود. اصول لفظیه همان قواعدی هستند که عقلاء در باب محاوره هنگام شکّ به آنها عمل می‌کنند. به عنوان مثال «اصالة الحقیقة» به این معنی است که عقلاء در مواجهه با هر کلامی به احتمالِ اینکه در معنای مجازی به کار رفته باشد، اعتناء نکرده و با کلام معامله مجمل نمی‌کنند.

رابطه اصول لفظیه با «اصالة الظهور» همان رابطه صغریات با کبری است. به عنوان مثال «الانسان جسم» از صغریات «الحیوان جسم» می‌باشد. پس ظهور گاهی «ظهور در حقیقیت» و یا «ظهور در اطلاق» و یا «ظهور در عموم» و یا «ظهور در عدم تقدیر» و مانند آنهاست. بنابراین «اصالة الظهور» یا هر کبرایی وجودِ مستقلّ نداشته و جایی نیست که «اصالة الظهور» باشد امّا اصل لفظی دیگری وجود نداشته باشد.

دو استدراک بر این مطلب که اصول لفظیه از صغریات «اصالة الظهور» می‌باشند، بیان می‌شود:

استدراک اول: استثنای «اصالة عدم القرینة»

«اصالة عدم القرینة» از صغریات «اصالة الظهور» نیست، بلکه از صغریات «اصالة عدم الغفلة» بوده و از مقوّماتِ ظهور است. البته سائر اصول لفظی عدمی، از صغریات «اصالة الظهور» می‌باشند، مانند «اصالة عدم التقدیر» و «اصالة عدم الحذف» و «اصالة عدم الاستخدام».

«اصالة عدم القرینة» از صغریات «اصالة عدم الغفلة» بوده و حتی بسیاری از اصول عملیه و قواعد فقهیه نیز به «اصالة عدم الغفلة» برمی‌گردد، مانند «قاعده فراغ» و «قاعده تجاوز» و «اصالة الصحّة». پس همانطور که در کلام شهید صدر گفته شده «اصالة الظهور» و «اصالة عدم القرینة» دو اصل مستقلّ می‌باشند نه اینکه «اصالة عدم القرینة» از صغریات «اصالة الظهور» بوده و یا به آن رجوع نماید[1].

۱. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۸۷:«و بما ذکرناه اتضح ان اصالة الظهور و اصالة عدم القرینة کل منهما اصل عقلائی فی مورده، فالأول یجری فی کل مورد احرزنا فیه الظهور التصدیقی وجدانا، أو باصل عقلائی آخر. و الثانی یجری فی کلّ مورد شک فیه فی القرینة المتصلة لاحتمال الغفلة، و لا یرجع أحد الاصلین الی الآخر خلافا للشیخ الأنصاری- رحمه اللّه- حیث أرجع اصالة الظهور الی اصالة عدم القرینة، و لصاحب الکفایة- رحمه اللّه- حیث أرجع اصالة عدم القرینة الی اصالة الظهور».

استدراک دوم: دو معنی برای «اصالة الظهور»

«اصالة الظهور» دو اصطلاح متفاوت دارد؛ گاهی به معنای حجّیت ظهور است که در این صورت اصول لفظیه از صغریات «اصالة الظهور» نخواهد بود؛ زیرا در مباحث گذشته اشاره شده که مجموعه ظهورات استعمالیه و جدّیه متّصف به حجّیت می‌شوند، امّا یکی از ظهورات مانند ظهور در اطلاق یا ظهور در عموم به تنهایی حجّت نخواهد بود. به عبارت دیگر مجموعه حجّت است و اجزاء حجّت، متصّف به حجّیت نمی‌شوند. نظیر اینکه شهرت فتوایی حجّت بوده امّا یک فتوا به تنهایی حجّت نیست؛ و یا اینکه خبر مستفیض حجّت بوده امّا یک خبر از آنها به تنهایی حجّت نیست. بنابراین «اصالة الحقیقة» یکی از صغریات «اصالة الظهور» به معنای حجّیت، نیست زیرا ظهور در حقیقت جزئی از مجموعه حجّت است.

گاهی نیز «اصالة الظهور» به معنای قاعده عقلائی بوده که هنگام شکّ در باب محاورات به آن رجوع می‌شود، که در این صورت تمام اصول لفظیه دیگر از صغریات «اصالة الظهور» خواهند بود، که توضیح این مطلب بیان شد.

جهت چهارم: تفصیلاتی در حجّیت ظهور

اصلِ حجّیت ظهور (یعنی حجّیتِ «فی الجملة» آن) محلّ اختلاف نیست؛ امّا تفصیل بین ظواهر نیز مطرح شده و گفته شده برخی ظهورات، حجّت نیستند. عمده تفاصیل، سه تفصیل بوده و اهمّ آنها تفصیل سوم است که خواهد آمد.

تفصیل اول: مقصود به افهام و غیره

به برخی بزرگان نسبت داده شده که ظهور نسبت به مقصود به افهام حجّت بوده، و نسبت به غیرمقصودین به افهام حجّت نیست. به عنوان مثال فرض شود کسی که در سخن گفتن با زید است. در این صورت ظهور کلام وی فقط بر زید حجّت بوده، و بر غیر زید حجّت نیست. تفاوتی ندارد که متکلّم نسبت به حضور غیرمقصودین به افهام، بی‌اطّلاع و یا مطّلع باشد (در هر صورت ظهور برای آنها حجّت نیست).

سپس از این تفصیل نتائجی گرفته شده مانند اینکه ظهورات کتاب بر مردم حجّت نیست؛ زیرا مقصود به افهام در کلمات قرآنی فقط ائمه علیهم السلام بوده و کتاب فقط برای آنها حجّت است. پس یکی از صغریات بحث از تفصیل در حجّیت ظهور، نزول قرآن برای معصومین علیهم السلام می‌باشد. مثال رائج دیگر، کتب علمی می‌باشد.

به عنوان مثال کتاب «کفایة الاصول» فقط برای علمای اصول حجّت است زیرا سائر مردم مقصود به افهام نیستند، و فقط برای علماء نوشته شده است.

ادّله عدم حجّیت ظهور برای غیرمقصودین به افهام

دو وجه برای این تفصیل ذکر شده است:

الف. اول اینکه در سیره عقلاء فقط حجّیت ظهور نسبت به مقصود به افهام ثابت بوده، و نسبت به غیر مقصود این سیره ثابت نیست. پس ظهور فقط نسبت به مقصود به افهام حجّت خواهد بود.

ب. وجه دوم اینکه همیشه احتمال وجودِ قرائنی بین مقصود به افهام و متکلّم وجود دارد، لذا ممکن است متکلّم طبق آن قرائن سخن بگوید. به عنوان مثال گاهی برخی الفاظ به صورت کنایه به کار می‌رود، که دیگران آن را نمی‌فهمند. با وجود این احتمال، ظهورات نسبت به غیرمقصودین به افهام حجّت نیستند[1].

بررسی ادّله تفصیل در حجّیت ظهور بین مقصودین و غیر آنها

دو وجه برای تفصیل حجّیت ظهور که نسبت به مقصود به افهام حجّت بوده و نسبت به غیرمقصود حجّت نباشد، مطرح شد.

الف. در وجه دوم دو احتمال وجود دارد: اول اینکه به سبب وجودِ احتمال مذکور، ظهورات نسبت به غیرمقصود به افهام حجّت نیست؛ در این صورت این وجه به وجه اول برمی‌گردد، زیرا عدم حجّیت ظهور نسبت غیر مقصودین به سبب عدم احراز سیره عقلاء در عمل به آن خواهد بود؛ و احتمال دوم اینکه با احتمالِ وجود قرائن خاصّ بین متکلّم و مقصود به افهام، ظهوری برای کلام منعقد نمی‌شود؛ در این صورت به وجه اول برنگشته، بلکه اصلاً تفصیلی در حجّیت ظهور نخواهد بود (یعنی ظهوری منعقد نشده تا بحث از حجّیت آن شود).

در نتیجه وجه دوم نمی‌تواند تفصیل فوق را اثبات نماید؛ زیرا یا به وجه اول برگشته، و یا اصلاً تفصیلی در مسأله نیست[2].

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۷۳:«التفصیل بین المقصودین بالإفهام فیکون الظهور حجة لهم دون غیرهم. و هذا تارة یقرب بدعوی قصور مقتضی الحجیة و هو السیرة العقلائیة عن شمول من لم یکن مقصوداً بالإفهام حیث لم یعلم انعقاد بناء العقلاء علی العمل بالظواهر و لو لم یکونوا مقصودین بالإفهام. و أُخری یقرب بإبراز نکتة فرق بین المقصود بالإفهام و غیره، و ذلک لأنَّ المقصود بالإفهام لا منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إلیه إلّا اختفاء القرینة علیه و هو منفی بأصل عدم القرینة إذ لو لم تکن هناک قرینة و مع ذلک أُرید خلاف الظاهر فی حقّه کان خلف کونه مقصوداً بالإفهام، و امّا غیر المقصود بالإفهام فیحتمل إرادة خلاف الظاهر من غیر ناحیة الاختفاء علیه و ذلک لأنَّه یحتمل أنْ یکون هناک تواطؤ خاص أو اصطلاح أو إشارة معیّنة بین المتکلّم و بین من قصد افهامه یکون قرینة عنده لا یفهمها غیره لعدم کونه مقصوداً بالإفهام فلیس منشأ احتمال إرادة خلاف الظاهر فی حقّه منحصراً فی احتمال الغفلة عن القرینة».

۲. البته احتمال دوم در وجه دوم، صحیح نیست؛ زیرا عدم انعقاد ظهور امری خلاف وجدان می‌باشد.

ب. وجه اول مناقشه خاصّی ندارند، و فقط ادّعایی بر خلاف ادّعای آن ممکن است. یعنی مناقشه این است که سیره عقلاء در غیرمقصود نیز عمل به ظهورات می‌باشد. شاهد سیره عقلاء در غیرمقصود اینکه در دادگاه شهادت غیرمقصود نیز پذیرفته می‌شود. به عنوان مثال کسی شهادت دهد زید گفته «اموال عمرو را دزدیده‌ام» در حالیکه زید این کلام را به دیگری گفته و شاهد نیز شنیده است. در این صورت شهادت وی مورد قبول بوده، و از زید پذیرفته نمی‌شود که بگوید «مراد من از اموال همان اعتقادات عمرو بوده است»! پس قطعاً عقلاء به ظهور کلام وی حتی در مورد غیرمقصود نیز احتجاج می‌کنند.

در روایات نیز گاهی راوی می‌گوید در محضر امام علیه السلام بودم که این مطلب را به زراره فرمودند، و همه به این روایت استدلال نموده و به این کلام اخذ می‌شود[1].

ج۵۵ ۹۶/۱۰/۰۹

تفصیل دوم: ظنّ به خلاف

دومین تفصیل در حجّیت ظهور این است که اگر ظنّ به خلاف یک ظهور باشد، حجّت نبوده؛ و اگر ظنّ به خلاف نباشد، حجّت است. به عبارت دیگر ظهور بر کسی حجّت است که ظنّ بر خلاف نداشته باشد؛ و اگر کسی ظنّ بر خلاف ظهور داشته باشد، ظهور بر وی حجّت نیست.

دلیل عدم حجّیت ظهور برای ظانّ به خلاف آن

وجه این تفصیل این است که در سیره عقلاء حجّیت ظهور از باب تعبّد نبوده بلکه از باب کاشفیت است، لذا ظهور برای کسی که ظنّ به خلاف آن دارد، کاشفیتی ندارد. پس سیره عقلاء بر حجّیت چنین ظهوری نیست.

اشکالی بر این استدلال وارد شده که عقلاء در موارد ظنّ بر خلاف نیز به ظهور احتجاج کرده و بین عقلاء تفصیلی در حجّیت ظهور نیست که اگر کسی ظنّ به خلاف داشته باشد، ظهور بر وی حجّت نباشد.

---

۱. به عنوان مثال به چند روایت از ابواب مختلف فقهی اشاره می‌شود: الکافی، ج۳، ص۲۰، حدیث۳:«سَأَلَ الرِّضَا ع رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ إِنَّ بِی جُرْحاً فِی مَقْعَدَتِی فَأَتَوَضَّأُ وَ أَسْتَنْجِی ثُمَّ أَجِدُ بَعْدَ ذَلِکَ النَّدَی وَ الصُّفْرَةَ مِنَ الْمَقْعَدَةِ أَ فَأُعِیدُ الْوُضُوءَ فَقَالَ وَ قَدْ أَنْقَیْتَ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ لَا وَ لَکِنْ رُشَّهُ بِالْمَاءِ وَ لَا تُعِدِ الْوُضُوءَ»؛ ج۳، ص۵۲:«سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنْ رَجُلٍ أَجْنَبَ فِی ثَوْبِهِ فَیَعْرَقُ فِیهِ فَقَالَ مَا أَرَی بِهِ بَأْساً فَقِیلَ إِنَّهُ یَعْرَقُ حَتَّی لَوْ شَاءَ أَنْ یَعْصِرَهُ عَصَرَهُ قَالَ فَقَطَّبَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِی وَجْهِ الرَّجُلِ وَ قَالَ إِنْ أَبَیْتُمْ فَشَیْءٌ مِنْ مَاءٍ یَنْضَحُهُ بِهِ». و همان ص۷۸:«سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنِ الْمَرْأَةِ تَرَی الصُّفْرَةَ فَقَالَ مَا کَانَ قَبْلَ الْحَیْضِ فَهُوَ مِنَ الْحَیْضِ وَ مَا کَانَ بَعْدَ الْحَیْضِ فَلَیْسَ مِنْهُ». و همان ج۶، ص۴۳۴:«سُئِلَ عَنِ الْغِنَاءِ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ لَا تَدْخُلُوا بُیُوتاً اللَّهُ مُعْرِضٌ عَنْ أَهْلِهَا».

از این اشکال نیز پاسخ داده شده که عقلاء در موارد ظنّ به خلاف، به ظهور عمل نمی‌کنند. به عنوان مثال تجّار در جایی که ظنّ به خلاف باشد، طبق ظهور عمل نمی‌کنند. فرض شود تاجری می خواهد فرشی بخرد، که فروشنده قیمت ۲۰۰ هزار تومان روی آن دارد. خریدار قیمت ۱۰۰ هزار تومان پیشنهاد می‌دهد، و فروشنده پاسخ می‌دهد «قیمت خرید، بیش از این است». ظاهر کلام وی این است که قیمت فرش بیش از ۱۰۰ هزار تومان است، امّا خریدار احتمال می‌دهد مراد فروشنده این باشد که ارزش خرید بیش از این مقدار بوده (یعنی هرچند ۵۰ هزار تومان خریداری شده، امّا در آن زمان ارزشی بیش از ۱۰۰ هزار تومان زمان کنونی داشته است). اگر خریدار به این احتمال خلاف، ظنّ داشته باشد، طبق ظهور عمل نکرده بلکه سوال می‌کند «به چه قیمتی خریداری شده؟». در نتیجه عقلاء از جمله تجّار در جایی که ظنّ به خلاف ظهوری داشته باشند، مطابق ظهور عمل نمی‌کنند. لذا باید در حجّیت ظهور، تفصیل داده شود.

مرحوم میرزای نائینی این پاسخ از اشکال را نپذیرفته و فرموده در مقام تعذیر و تنجیز به ظهور اعتماد می‌شود هرچند ظنّ بر خلاف باشد؛ امّا در اغراض تکوینی همینطور است که در موارد ظنّ بر خلاف، به ظهور عمل نمی‌شود. تاجر نیز به دنبال سود بیشتر بوده، لذا غرض تکوینی دارد و اگر ظنّ به خلاف ظهور پیدا کند، به ظهور عمل نمی‌کند. امّا در مقام تنجیز و تعذیر، اگر مولی چیزی بگوید می‌تواند به ظهور آن کلام علیه عبد، احتجاج نماید هرچند آن عبد ظنّ بر خلاف داشته باشد؛ و عبد نیز می‌تواند به ظهور کلام علیه مولی احتجاج نماید، هرچند ظنّ بر خلاف داشته باشد[1].

نظر مختار: حجّیت ظهور در مرحله احتجاج

قبل از بیان نظر مختار به عنوان مقدمه «ظنّ به خلاف» تبیین می‌شود. ظنّ به خلاف در جایی است که ظهوری در کلام وجود دارد، پس اگر مراد ظنّ به خلاف نسبت به ظهور کلام باشد، «ظنّ شخصی» خواهد بود؛

۱. فوائد الاصول، ج۱، ص۱۴۵:«قد تقدم أنّه لا یجوز الأخذ بظاهر کلام من کان من عادته الاعتماد علی القرائن المنفصلة قبل الفحص عنها، و أمّا بعد الفحص فیجب الأخذ بالظهور و لو لم یحصل الوثوق بإرادة الظاهر، کما لا یبعد عدم حصوله فی الغالب بالنسبة إلی الروایات، لقوة احتمال أن تکون فی البین قرینة منفصلة تدلّ علی إرادة خلاف الظاهر و قد اختفت علینا لدواعی الاختفاء، إلّا أنّ ذلک لا یوجب التوقف فی متابعة الظاهر بعد الفحص، و لا ینافی هذا ما تقدم من أنّ بناء العقلاء لیس علی التعبد بالظواهر و لو لم یحصل لهم الوثوق، لأنّه فرق بین ما إذا تعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتکلم من ظاهر کلامه فهذا لا یکون إلّا بعد الوثوق بأنّ الظاهر هو المراد– و علیه بناء العقلاء– و بین ما إذا کان الغرض الإلزام و الالتزام بالظواهر فی مقام الحجة و الاحتجاج، فانّه فی مثل ذلک لا بد من الأخذ بظاهر الکلام و لو لم یحصل الوثوق بکونه هو المراد، إذ لیس للمولی مؤاخذة العبد علی العمل بالظاهر عند عدم إرادته، کما أنّه لیس للعبد ترک العمل بالظاهر بمجرد احتمال القرینة المنفصلة، و هذا لیس تفصیلا فی بناء العقلاء، حتی یقال: إنّه لا معنی للتفصیل فی بناء العقلاء، بل هذا التفصیل اقتضاه دلیل الحجیة و طریقة الاحتجاج بین الموالی و العبید و ما یلحق بذلک ممّا کان فی البین إلزام و التزام، کالکلام الصادر بین الوکیل و الموکل و نحو ذلک».

زیرا ظنّ نوعی بر خلاف با ظهور جمع نمی‌شود (امّا اگر مراد ظنّ به خلاف نسبت به مراد متکلّم باشد، با ظنّ نوعی جمع می‌شود).

ظنّ بر خلاف، دو صورت دارد: ظنّ بر خلاف نسبت به ظهور کلام؛ و ظنّ بر خلاف نسبت به مراد متکلّم؛ به عنوان مثال فرض شود یک ثقه بگوید «زید مجتهدٌ» در حالیکه معنای عرفی «مجتهد» فقیه بوده، و معنای لغوی آن کوشنده است. ظهور کلام در معنای عرفی است نه معنای لغوی، پس ظهور کلام ثقه «زید فقیهٌ» است. گاهی هرچند ظنّ به اراده معنای عرفی توسط متکلّم وجود دارد، امّا خارجاً نیز ظنّ به عدم فقاهت زید وجود دارد؛ در این صورت ظنّ به خلاف نسبت به ظهور کلام محقّق شده است. در همین مثال اگر خارجاً ظنّ به فقاهت یا عدم فقاهت زید نباشد، امّا ظنّ پیدا شود که متکلّم معنای عرفی را اراده نکرده، بلکه معنای لغوی را اراده نموده؛ در این صورت ظنّ بر خلاف نسبت به مراد متکلّم محقّق شده است.

در کلمات علمای اصول تفکیکی بین این دو صورت از ظنّ بر خلاف، نشده است. کلمات برخی مانند شهید صدر ناظر به قسم دوم بوده، و کلمات برخی ناظر به قسم اول است. در نظر مختار هر دو داخل در بحث بوده و حجّیت ظهور در جایی که ظنّ بر خلاف نسبت به واقع یا ظهور کلام باشد، و یا نسبت به مراد متکلّم باشد، بررسی می‌شود:

حجّیت دو مرحله دارد: مرحله عمل؛ مرحله احتجاج (که در اصول مرحله احتجاج مهمّ است)؛ به عنوان مثال در مقام عمل به «علم» عمل شده امّا به آن احتجاج نمی‌شود، و «خبر ثقه» به لحاظ هر دو مرحله حجّیت دارد یعنی عقلاء هم عمل کرده و هم احتجاج می‌کنند.

هرچند نزد اصولی فقط احتجاج مهمّ است، امّا هر دو مرحله بررسی می‌شود. ظاهراً عقلاء در مرحله عمل به چنین ظهوری عمل نکرده بلکه احتیاط می‌کنند. به عنوان مثال خبری آمده که نماز جمعه واجب نیست، امّا ظنّ به خلاف وجود دارد. در این صورت، احتیاط شده و نماز جمعه خوانده می‌شود؛ امّا در مرحله احتجاج به چنین ظهوری نیز احتجاج می‌شود. در مثال فوق ممکن است بسیاری از انسان‌ها نماز را ترک کنند (زیرا گاهی که علم به وجوب بوده و نماز ترک می‌شود، فضلاً از اینکه ظهوری باشد که ظنّ به خلاف آن هست)، امّا علیه آنها به این ظهور احتجاج می‌شود. مثال دیگر اینکه اینکه اگر ناظم مدرسه بگوید «مدرسه امروز تعطیل است زیرا روز طبیعت است» و زید ظنّ پیدا می‌کند روز طبیعت نباید مدرسه تعطیل باشد، امّا به مدرسه نمی‌رود. اگر بعداً مؤاخذه شود، به ظهور کلام ناظم احتجاج می‌کند (البته اگر بگوید می‌دانستم مدرسه تعطیل نبوده، احتجاج به ظهور کلام ناظم، از وی پذیرفته نشده و عذر محسوب نمی‌شود؛ زیرا اماره در جایی که علم به خلاف باشد، نزد عقلاء حجّت نیست).

بنابراین عقلاء به ظهوری که ظنّ به خلاف آن وجود دارد، عمل نکرده امّا به آن ظهور احتجاج می‌کنند؛ و سّر مطلب نیز در این است که حالات نفسانی مانند علم و اطمینان و ظنّ و شکّ، نوعاً مخفی بوده و نمی‌توانند ملاک احتجاج عقلاء باشند (این امور اگر هم علنی شود به گفته خودِ شخص بوده و اصطلاحاً از اموری هستند که «لایُعلم الّا مِن قِبَلِه»، هرچند گاهی نیز از قرائن موجوده کشف از آنها می‌شود). پس طبق ظنّ به خلاف عمل شده، امّا احتجاج به آن نمی‌شود، به عنوان مثال فرض شود دکتری بگوید «فلان دارو را بخور» در حالیکه زید ظنّ دارد که آن دارو مضرّ است. در این صورت، زید دارو را نمی‌خورد؛ امّا احتجاج وی به ظنّ بر خلاف، نزد عقلاء پذیرفته نیست زیرا ظنّ وی در مقابل قول اهل خبره حجّیتی ندارد.

ج۵۶ ۹۶/۱۰/۱۰

تفصیل سوم: ظواهر کتاب و غیر آن از ظواهر

تفصیل سوم از علمای اخباری نقل شده که ظواهر کتاب حجّت نبوده و سائر ظواهر حجّت می‌باشند. البته از علمای اخباری دوم مسلک معروف شده: مسلک اول همینکه ظواهر کتاب حجّت نیست؛ و مسلک دوم اینکه قرآن ظهوری ندارد؛

مسلک اول تفصیلی در حجّیت ظهور بوده و مرتبط به بحث است، امّا برای تتمیم بحث هردو مسلک بررسی می‌شوند:

مسلک اول: عدم حجّیت ظواهر کتاب

به علمای اخباری نسبت داده شده که ظواهر کتاب حجّت نبوده، و فقط نصوص قرآنی اعتبار دارند. پس به نصوص قرآنی می‌توان اخذ نمود؛ امّا نسبت به ظواهر کتاب، اگر تفسیری از ائمه علیهم السلام در مورد آن ظاهر رسیده باشد، به همان تفسیر اخذ می‌شود؛ و اگر تفسیری نرسیده باشد، نمی‌توان به آن ظاهر کتاب اخذ نمود. به وجوهی برای اثبات این وجه، استدلال شده است:

وجه اول: تمسّک به آیه شریفه

به این آیه شریفه استدلال شده بر عدم حجّیت ظواهر کتاب «هُوَ الَّذی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْهُ آیَاتٌ مُحْکَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِیلِهِ وَ مَا یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا یَذَّکَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبَابِ»[۱]؛

خلاصه مضمون آیه شریفه این است که آیات نازل شده از قرآن دو دسته هستند: دسته اول محکمات هستند که «امّ الکتاب» و پایه و اساس هستند؛ و دسته دوم متشابهات هستند که کسانی که مریضی قلب و یا مریضی نفس و روان و ذهن دارند، از آنها تبعیت نموده و آن آیات را به دلخواه تفسیر می‌کنند؛ زیرا محکمات را نمی‌توانند به دلخواه تفسیر نمایند، پس به دنبال متشابهات رفته و عقیده انحرافی و باطل خود را بر آیات متشابه تطبیق می‌کنند. برخی مفسّرین «الراسخون» را عطف به «الله» دانسته، و برخی دیگر آن را مبتدا دانسته که خبرش «یقولون ...» می‌باشد. بنابر نظر دوم «الراسخون» قسیم «فامّا الّذین فی قلوبهم زیغٌ» می‌شود. البته هر دو احتمال در آیه شریفه وجود دارد. «یقولون آمنّا به» یعنی راسخون هرچه در قرآن آمده را حقّ دانسته و قبول دارند. «کلٌّ من عند ربّنا» نیز به این معنی است که هم محکمات و هم متشابهات از سوی خداوند متعال است.

تقریب استدلال به آیه شریفه برای اثبات عدم حجّیت ظواهر کتاب

هر کلام به لحاظ دلالت یکی از این سه دسته می‌باشد: مبیّن؛ مجمل؛ ظاهر؛ توضیح اینکه کلام، مبیّن یا مجمل می‌باشد که کلام مبیّن نیز نصّ یا ظاهر است. به عبارت دیگر هر کلامی ممکن است دارای مدلول باشد که مبیّن است، و یا مدلول نداشته باشد که مجمل است؛ و اگر کلام دارای مدلول باشد، دلالت آن می‌تواند صریح باشد که نصّ خواهد بود، و می‌تواند ظنّی باشد که ظاهر خواهد بود.

در این آیه شریفه، کلام به دو دسته تقسیم شده است. از سه دسته فوق، نصوص داخل در محکمات بوده؛ و مجمل داخل در متشابهات می‌باشند؛ اختلاف در این است که ظاهر در کدام دسته از محکمات و متشابهات قرار می‌گیرد. اخباریون ظاهر را داخل در متشابه دانسته، لذا آیه از اتّباع از ظاهر نیز نهی و ردع نموده است. مدلول التزامی نهی از تبعیت از متشابه، نیز عدم حجّیت متشابه (که شامل ظاهر می‌باشد) است.

اصولیون از این استدلال اخباریون، جوابهایی داده‌اند که به سه جواب اکتفاء می‌شود:

---

۱. سورة آل عمران، الآیة۷.

جواب اول: استحاله استدلال به آیه شریفه

استدلال آیه شریفه برای اثبات عدم حجّیت ظواهر کتاب، مستلزم محال بوده، و امر مستلزم محال نیز محال است. پس دلالت آیه بر عدم حجّیت ظواهر محال است.

توضیح اینکه متشابه اعمّ از مجمل و ظاهر بوده و دو حصّه دارد. شمول آن نسبت به ظاهر، صریح نبوده بلکه به ظهور اطلاقی است. اگر این ظاهر اطلاقی حجّت باشد، لازمه‌اش عدم حجّیت ظواهر (از جمله همین ظاهر اطلاقی) است. پس لازمه استدلال به آیه شریفه، این است که از حجّیت ظاهر آیه، عدم حجّیت آن لازم آید (چیزی که از حجّیت آن، عدم حجّیتش لازم آید، نیز محال است).

نظیر اینکه شخصی بگوید «تمام سخنان من دروغ است» که هم فرض صدق این جمله، و هم فرض کذب آن، به تناقض می‌انجامد. این نقضی است بر منطق صوری که در آن گفته شده تمام قضایا یا صادق و یا کاذب می‌باشند، زیرا این جمله نه صادق بوده و نه کاذب است؛ زیرا لازمه صدق این جمله، کذب آن بوده؛ و لازمه کذب این جمله نیز صدق آن است؛ پس به تناقض می‌انجامد[۱].

مناقشه اول: عدم اطلاق آیه شریفه نسبت به خودِ آیه

این جواب صحیح نیست؛ زیرا اخباریون می‌توانند در جواب فوق مناقشه نمایند که محذور فوق در صورتی لازم می‌آید که متشابه دارای اطلاق بوده و شامل تمام ظواهر (حتی ظاهر اطلاقی خودِ آیه) شود؛ امّا همین نکته که اطلاق آیه نسبت به خود، دارای تناقض است، یک قرینه لبّی بر عدم انعقاد اطلاق می‌شود (و آیه شریفه شامل خودش نمی‌شود). اگر از حجّیتِ اطلاق نسبت به خود این آیه، محذور لازم آید؛ باید به این قرینه عقلیه از اطلاق رفع ید نمود، لذا مدلول آیه شریفه این می‌شود که از تمام ظواهر غیر این ظاهر، نباید تبعیت شود. در این صورت آیه دلالت بر عدم حجّیت ظواهر کتاب (غیر همین یک آیه) نموده، و محذوری در آن نخواهد بود.

مناقشه دوم: قضیه خارجیه بودنِ آیه

اخباریون مناقشه دیگری نیز می‌توانند در جواب فوق نمایند که آیه شریفه یک قضیه حقیقیه نبوده بلکه یک قضیه خارجیه است. لذا این آیه ناظر به آیات دیگر بوده که در آنها متشابه و محکم وجود دارد. قضیه خارجیه شامل خودش نیست[۲]. پس هرچند حجّیت ظواهر به سیره عقلاء ثابت است، امّا این آیه ردع از ظواهر کتاب

---

۱. مقرّر: استاد دام ظلّه در جلسات بعدی (جلسه ۵۸) توضیح بیشتر و کاملتری در تبیین این شبهه فرمودند.

۲. خارجیه یا حقیقه بودنِ یک قضیه، از تناسب حکم و موضوع فهمیده می‌شود؛ به عنوان مثال قضیه «اکرم الفقیر» ظاهراً یک قضیه حقیقیه بوده، امّا قضیه «اکرم هؤلاء الفقراء» یک قضیه خارجیه است.

می‌کند (همانطور که شارع می‌تواند بگوید ظواهر کلام‌های من در روز، یا یک حصّه خاصّ از کلام‌های من حجّت نیست). پس استدلال به آیه شریفه برای اثبات عدم حجّیت ظواهر کتاب، محذوری نخواهد داشت.

جواب دوم: عدم شمول متشابه، نسبت به ظواهر

عنوان «متشابهات» که در آیه شریفه به کار رفته، شامل ظواهر نمی‌شود؛ زیرا متشابه در جایی است که کلام دارای دو یا چند احتمال شبیه به یکدیگر باشد (مانند دو احتمال «۵۰ درصدی»)، امّا کلامی که ظهور دارد دارای احتمال ظنّی و وهمی است. پس اگر دو احتمال از یک کلام مشابه یا قریب به مشابه (مانند احتمال «۵۱ درصدی» و احتمال «۴۹ درصدی») باشد، به آن متشابه گفته می‌شود؛ لذا عنوان متشابه فقط شامل «مجمل» بوده و ظاهر را شامل نمی‌شود. به نظر می‌رسد این جواب صحیح است.

جواب سوم: دلالت بر نهی از تبعیت برای فتنه و تأویل

اگر تسلّم شود که عنوان «متشابه» شامل ظاهر می‌شود، باز هم استدلال تمام نیست؛ زیرا آیه شریفه بر نهی از «ابتغاء فتنه» و «ابتغاء تأویل» دلالت دارد، یعنی کسانی که مریض هستند برای فتنه و تأویل از متشابه تبعیت می‌کنند تا به غرض خود برسند، این کار منهی‌عنه است. دست‌آویز قرار دادنِ محکمات ممکن نیست، امّا ظاهر و مجمل قابل تأویل بوده، لذا از تفسیر آنها به دلخواه، نهی شده است.

وقتی آیه شریفه از تبعیت به غایت ابتغاء فتنه و ابتغاء تأویل نهی نموده، در واقع از نفسِ تبعتی نهی نکرده و فقط از ابتغاء فتنه و تأویل نهی نموده است. پس آیه شریفه از مطلق تبعیت نهی نمی‌کند تا شامل تبعیت از ظواهر شود. به نظر می‌رسد این جواب نیز صحیح است.

در نتیجه با توجّه جواب دوم و سوم، استدلال به آیه شریفه برای اثبات عدم حجّیت ظواهر کتاب، ممکن نیست.

ج۵۷ ۹۶/۱۰/۱۱

وجه دوم: روایات

ادّعا شده روایات بسیاری بر عدم حجّیت ظواهر کتاب دلالت دارند. تعداد روایات حدود ۱۲۰ روایت است، که مرحوم صاحب وسائل در «باب عدم جواز استنباط الاحکام النظریة[1] من ظواهر القرآن الّا بعد معرفة تفسیرها

۱. قید «النظریة» قیدی توضیحی است؛ زیرا حکم شرعی بدیهی نیازی به استنباط ندارد.

من الائمه علیهم السلام» حدود ۸۲ روایت[۱]؛ و مرحوم محدّث نوری نیز در بابی مشابه همان عنوان حدود ۳۵ روایت نقل نموده‌اند[۲]. برخی علمای اصولی به لحاظ مضمونی، روایات را در سه دسته دسته‌بندی نموده‌اند:

طائفه اولی: اختصاص فهم کتاب به اهل بیت علیهم السلام

روایات متعدّدی دلالت دارند که فهم قرآن مختصّ اهل بیت علیهم السلام است. در این روایات گفته شده مخاطب خداوند متعال در قرآن فقط اهل بیت علیهم السلام هستند. نظیر اینکه نامه‌ای برای زید نوشته شده و مخاطب آن زید است، امّا نامه به دست عمرو نیز رسیده است. «مَن خُوطِبَ بالقرآن» همان اهل بیت بوده، لذا فهم قرآن هم منحصر به آنهاست و حجّیت قرآن فقط برای ائمه است.

تفسیر اهل بیت علیهم السلام از کتاب نیز ظاهری مانند سائر ظواهر بوده و حجّت است (چه موافق ظاهر کتاب باشد و چه مخالف ظاهر کتاب باشد). روایات بسیاری وجود دارند که فهم تمام قرآن را منحصر به ائمه علیهم السلام نموده، لذا دلالت بر عدم حجّیت ظواهر کتاب بر دیگران دارند. این بیان حتی نصوص کتاب را نیز از حجّیت ساقط می‌کند.

جواب اول: اطمینان به عدم حجّیت این روایات

اکثر قریب به اتّفاق این روایات دارای ضعف سندی بوده، و علاوه بر آن غالب آنها توسط گروه معروف به باطنیه نقل شده که به دنبال تأویل باطنی دین بوده و با عامّه مومنین و شیعه سازگار نیستند. لذا اطمینان پیدا می‌شود این روایات کذب است.

قرائنی نیز بر این مطلب وجود دارد. عدم حجّیتِ ظواهر کتاب، مطلب بسیار مهمّی بوده و باید این نکته مهمّ توسط ائمه علیهم السلام به بزرگان اصحاب و خصّیصینی نظیر «زراره» و «ابن ابی عمیر» و «بزنطی» گفته شود. چطور ممکن است این مطلب مهمّ فقط به افراد ضعیف و یا غیرمعروف از اصحاب گفته شود! حتی یک نقل از بزرگان نیز واصل نشده است. این نکته نیز قرینه بر جعلی بودنِ این روایات است. برای بیان این امر مهمّ، حتی یک یا چند روایت معتبر نیز کافی نبوده بلکه باید روایات متعدّده معتبره از بزرگان نقل شده و واصل شود[۳].

---

۲. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۱۷۶، باب۱۳.

۳. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج۱۷، ص۳۲۵، باب۱۳.

۱. دروس فی علم الاصول، ج۱، ص۳۰۵:«أوّلا أنّ رواياتها جميعا ضعيفة السند، بل قد يحصل الاطمئنان بكذبها نتيجة لضعف رواتها، و كونهم فی الغالب من ذوی الاتّجاهات الباطنيّة المنحرفة على ما يظهر من تراجمهم. مع الالتفات إلى أنّ إسقاط ظواهر الكتاب الكريم عن الحجّيّة أمر

در نتیجه این روایات «فی نفسه» معتبر نیستند. نظیر روایات دالّه بر تحریف کتاب که محدّث نوری فرموده بیش از دو هزار روایت بوده که اگر ۱۰۰ روایت هم دلالت تمام داشته باشد، برای تواتر کافی است؛ امّا قرینه بر کذب وجود دارد که اکثر روایات حدود ۹۰ درصد را «ابوعبدالله سیّاری» نقل نموده که از ضعاف و غلّات است[1]. این قرینه موجب عدم حجّیت این روایات می‌شود هرچند تعداد آنها بسیار باشد.

جواب دوم: تعارض با روایات دالّ بر مرجعیت کتاب

با فرض صحّت روایات «فی نفسه»، این روایات با روایات بسیار دیگری تعارض دارند. روایاتی که ائمه علیهم السلام قولاً و فعلاً و تقریراً به نحو مستقیم، ارجاع به کتاب داده‌اند؛ و روایاتی که ارجاع به کتاب داده‌اند به این نحو که قول ائمه علیهم السلام باید به کتاب عرضه شود؛ و روایاتی که دلالت دارند که معیار کتاب است؛ و روایاتی که دلالت دارند ائمه علیهم السلام به کتاب رجوع نموده‌اند؛ و روایاتی که دلالت دارند ائمه علیهم السلام استشهاد کسی به ظاهر کتاب را تأیید می‌کرده و یا به استشهاد به کتاب کرده‌اند. ظهور استشهاد این است که طرف مقابل نیز آن را قبول داشته و باید مطلب صحیحی باشد؛ یعنی باید شاهد باشد، تا امام علیه السلام برای شیعه استشهاد به آنها نماید. با توجّه به این نکته، حجّیت ظواهر کتاب در اذهان اصحاب ائمه علیهم السلام نیز معلوم بوده است؛ و حدیث ثقلین که مرجعیت را برای «کتاب» و «عترت» در عرض یکدیگر بیان نموده، در حالیکه اگر ظواهر کتاب حجّت نباشد فقط «عترت» باید مرجعیّت داشته باشد. حتی در برخی روایات گفته شده «کتاب» ثقل اکبر است، که اگر ظواهر آن حجّت نباشد اصلاً ثقل نخواهد بود تا اکبر باشد!

در نتیجه مرجعیّت و حجّیت ظواهر کتاب از مسلّمات بین اصحاب ائمه علیهم السلام بوده، و روایات طائفه اولی نمی‌توانند دلالت بر عدم حجّیت ظواهر کتاب نمایند.

فی غایة الأهمّیّة، فلو کان الأئمة بصدد بیانه لما أمکن عادة افتراض اختصاص هؤلاء الضعاف بالاطّلاع علی ذلک و الإخبار عنه دون فقهاء أصحاب الأئمة الذین علیهم المعوّل و إلیهم تفزع الشیعة فی الفتوی و الاستنباط بأمر الأئمة و إرجاعهم».

۲. رجال النجاشی، ص۸۰:«أحمد بن محمد بن سیار أبو عبد الله الکاتب بصری کان من کتاب آل طاهر فی زمن أبی محمد علیه السلام. و یعرف بالسیاری ضعیف الحدیث فاسد المذهب ذکر ذلک لنا الحسین بن عبید الله. مجفو الروایة کثیر المراسیل. له کتب وقع إلینا منها کتاب ثواب القرآن کتاب الطب کتاب القراءات کتاب النوادر کتاب الغارات أخبرنا الحسین بن عبید الله قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی و أخبرنا أبو عبد الله القزوینی قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی عن أبیه قال: حدثنا السیاری إلا ما کان من غلو و تخلیط».

طائفه دوم: عدم استقلال در فهم کتاب

روایات بسیاری نیز وجود دارد که بر عدم جواز استقلال در فهم کتاب و در حجّیت آن، دلالت دارند. یعنی حجّیت قرآن و فهم قرآن نیاز به کمک ائمه علیهم السلام داشته و نباید استقلال در آن داشت. پس نهی شده از اینکه کسی به ظاهر قرآن تمسّک نماید، بلکه قرآن باید به کمک ائمه علیهم السلام معنی شود.

جواب اول: تمسّک به ظاهر کتاب بعد از فحص از مخصّص و مقیّد در سنّت

از استدلال به این طائفه از روایات پاسخ داده شده که نوعاً تخصیص عمومات کتاب و تقیید اطلاقات آن، در روایات آمده و برای اخذ به ظاهر کتاب باید فحص در روایات شود. با توجّه به این نکته، پس استقلال در فهم کتاب محقّق نشده بلکه به کمک آنها کتاب فهمیده شده است. به عبارت دیگر اگر کسی قبل از فحص در روایات به ظاهر کتاب اخذ نماید، استقلال در فهم دارد؛ امّا اگر کسی بعد از فحص در روایات به ظاهری از کتاب اخذ نماید، استقلال در فهم ندارد.

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست؛ زیرا تخصیص و تقیید کتاب در نظر مختار به وسیله خبر واحد ممکن نیست. بنابراین مراد از روایاتِ این طائفه، نهی از رجوع به کتاب قبل از فحص نیست.

جواب دوم: عدم اکتفاء به قرآن در فهم شریعت

مراد از این روایات، نفی استقلال به قرآن است؛ امّا مراجعه به کتاب برای به دست آوردن موارد بسیار اندکی از احکام (و نه جزئیات احکام شرعیه)، استقلال نخواهد بود. توضیح اینکه اکثر احکام شرعیه در قرآن ذکر نشده، و تعداد محدودی که ذکر شده نیز فقط اصلِ آن حکم بیان شده و جزئیات و شرائط و موانع آن بیان نشده است. به عنوان مثال «حرمت شرب عصیر عنبی» و یا «حرمت هتک مومن» اصلاً در قرآن مطرح نشده و بسیاری از «احکام حجّ» و «احکام روزه» و «احکام نماز» نیز در قرآن مطرح نشده است. اگر تمام فروع نماز از ابتدای «کتاب الصلاة» تا انتهای آن در نظر گرفته شود، تقریباً چیزی از آنها در قرآن ذکر نشده است. اطلاقات و عمومات قرآن نیز بسیار اندک بوده و نوعاً قرآن در مقام بیان نبوده، لذا تمسّک به اطلاق و عموم قرآن نیز در موارد بسیار اندکی است. در احکامی مانند «وضوء» تعداد بسیاری فروع، و شرائط و موانعی وجود دارد، امّا در کتاب فقط «اذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم ...» بیان شده است[1].

در نتیجه عمل به ظواهر کتاب در احکام شرعیه بسیار اندک بوده، و استقلال به کتاب از ائمه علیهم السلام نیست. یعنی باید به ائمه علیهم السلام رجوع شود، و استقلال به قرآن نمی‌توان داشت.

---

۱. البته تعداد نسبتاً زیادی از احکام ارث، در قرآن مطرح شده است.

ج۵۸ ۹۶/۱۰/۱۲

طائفه سوم: نهی از تفسیر به رأی در قرآن

روایاتی متعدّدی بر مذّمتِ تفسیر به رأی در کتاب، دلالت دارد. پس از تفسیر به رأی در کتاب نهی شده، که اخذ به ظاهر کتاب نیز تفسیر به رأی است؛ زیرا تفسیر در جایی است که ظهوری باشد و مجمل قابل تفسیر نیست. پس باید در مورد ظواهر کتاب، به رأی معصوم علیه السلام اخذ شده، و به فهم دیگران از ظاهر اکتفاء نشود. نظیر تفاوت «متعلّم» و «محقّق» که محقّق به دنبال «کشف واقع» بوده، امّا متعلّم به دنبال «فهم معلّم از واقع» است. پس در آیات قرآن نباید محقّق بود، بلکه باید متعلّم بوده و به دنبال نظر ائمه علیهم السلام بود.

جواب اول: تطبیق «تفسیر به رأی» بر قیاس و استحسان

ادّعا شده در عصر ائمه علیهم السلام «تفسیر به رأی» اصطلاحی بوده که به معنای عمل به ظنون و استحسان به کار می‌رفته است. در آن عصر به ظنون و استحسان عمل می‌نمودند و فهم برخی بر اساس امور ظنّیه بوده است. لذا فهم ظنّی خود را به عنوان امر دین گرفته‌اند.

این ادّعا نیاز به تحقیق و بررسی بیشتری دارد، و اگر این مطلب صحیح باشد (که تفسیر به رأی نظیر کار ابوحنیفه بوده است)، استدلال به روایات فوق برای عدم حجّیت ظاهر کتاب ناتمام می‌شود.

جواب دوم: قطع به عمل اصحاب ائمه علیهم السلام به ظواهر قرآن

عمده جواب به استدلال به طائفه سوم این است که قطعاً اصحاب ائمه علیهم السلام به ظواهر کتاب عمل کرده‌اند؛ عدم عمل به ظواهر کتاب، پدیده‌ای عجیب بوده و باید نقل شده و در تاریخ منعکس شود. اگر اصحاب ائمه علیهم السلام به ظواهر کتاب عمل نکرده باشند، حتماً این امر نقل شده و واصل می‌شد.

در نتیجه مراد از این روایات، نهی از اتّباع ظواهر نبوده و این روایات رادع از سیره در عمل به ظواهر نخواهند بود؛ در عصر حضور و در عصر غیبت صغری و زمان نزدیک به آن، به ظواهر عمل شده و بدیلی برای آن نقل نشده است. همین سیره به عنوان دلیل لبّی مانع انعقاد اطلاق در روایات تفسیر به رأی شده، لذا شامل ظواهر کتاب نخواهند بود.

بررسی هر سه طائفه از روایات

همانطور که گذشت در این سه طائفه از روایات، حدود ۱۲۰ روایت وجود دارد که ادّعا شده بر نهی از استنباط احکام شرعی از ظواهر کتاب دلالت دارند. با فرض صحّت استدلال به این سه طائفه «فی نفسها»، روایات بسیاری وجود دارد که معارض آنهاست. روایات معارض در چهار دسته قرار می‌گیرند:

الف. روایاتی که امر به رجوع به کتاب کرده و دلالت دارد بر اینکه دائماً باید به کتاب مراجعه کرد، و یا اینکه در اشتباه و ظلمت جهل باید به کتاب رجوع نمود.

ب. روایاتی دالّه بر اینکه شروط ضمن عقد باید به کتاب عرضه شود و هر شرط مخالف کتاب مردود است. «نصّ» در کتاب بسیار اندک بوده، پس مراد از این روایات، شرط مخالف ظهور کتاب است.

ج. روایاتی که ائمه علیهم السلام در آنها امر به عرضه اخبار و احادیث بر کتاب نموده‌اند، که اگر خبری مخالف کتاب بوده «فاضربوه علی الجدار» و حجّت نمی‌باشد؛ و اگر مخالف نبود، به آن اخذ شده و حجّت می‌باشد. این طائفه روایات بسیار متعدّدی دارد. نصوص کتاب بسیار اندک بوده و عرضه خبر بر نصوص کم فائده است (بسیار اندک جمله می‌شود ساخت که از تمام جهات نصّ باشد)، لذا مراد عرضه بر ظواهر کتاب است.

د. روایاتی که در آنها ائمه علیهم السلام استدلال به ظواهر کتاب کرده‌اند (اخبار استدلالیه). این روایات به وضوح بر حجّیتِ ظواهر کتاب دلالت دارد؛ زیرا فهم عرفی از استدلال به ظاهر کتاب، حجّیت ظهور فی نفسه است.

لذا اگر استدلال به آن سه طائفه از روایات بر عدم حجّیت ظواهر کتاب، تمام باشد (که نبود) با این چهار دسته از روایات تعارض می‌کند؛ لذا هر دو گروه از روایات تساقط نموده، و به سیره و امضاء آن رجوع می‌شود. امضاء سیره از «سکوت زمانی» به دست می‌آید؛ زیرا در عصر تبلیغ روایت معتبری بر ردع سیره (در عمل به ظواهر) وجود نداشته، لذا اطمینان به امضاء آن پیدا می‌شود[1].

---

۱. قبل از شروع بحث بعدی، استدراکی از جلسه ۵۶ می‌شود. این مثال که جمله «تمام سخنان من دروغ است» منجّر به تناقض می‌شود، با این پیش است که متکلّم سخنانی گفته که همه دروغ بوده و سپس این جمله را می‌گوید. به عنوان مثال فرض شود زید امروز ده دروغ گفته و سپس می‌گوید «تمام سخنان من در امروز دروغ است». اگر فرض صدق این سخن شود، لازمه‌اش این است که این سخن هم به عنوان یکی از سخنان وی دروغ باشد؛ و اگر فرض کذب این سخن شود، لازمه‌اش صدق قضیه است؛ زیرا تمام سخنان قبلی دروغ بوده و باید یک سخن صادق باشد تا این سخن دروغ شود. این قضیه اشکالی بر استحاله تناقض بوده که شهید صدر تلاش نموده از آن پاسخ دهد.

مسلک دوم: عدم ظهور در کتاب

همانطور که در ابتدای بحث گفته شد، دو مسلک به علمای اخباری نسبت داده شده است. مسلک اول اینکه ظهورات کتاب حجّت نبوده لذا تفصیلی در حجّیت ظهور وجود دارد؛ و مسلک دوم اینکه اصلاً در کتاب ظهور وجود ندارد که استطراداً این بحث نیز مطرح می‌شود.

کسانی که قائل به اجمال در کتاب شده‌اند، به دو نحوه ادّعا نموده‌اند که کتاب ظهوری ندارد: اول اینکه قرآن ذاتاً مجمل است؛ و دوم اینکه قرآن اجمالی عرضی یا اجمال حکمی دارد.

اجمال ذاتی در آیات قرآن

اخباریون دو وجه برای اجمال ذاتی قرآن بیان نموده‌اند، و شهید صدر نیز وجه دیگری بیان نموده است. در مجموع سه وجه برای اجمال ذاتی قرآن مطرح شده که بررسی می‌شوند:

وجه اول: ربط امّت به امام

ادّعا شده کتاب به صورت مجمل نازل شده، برای اینکه مردم محتاج به امام باشند؛ زیرا اگر همه قرآن ظاهر و روشن باشد، مردم احساس نیاز به امام نخواهند کرد. پس برای اینکه مردم احساس نیاز به ائمه علیهم السلام نموده و به دنبال آنها بروند، آیات قرآن به صورت مجمل نازل شده است.

به نظر می‌رسد این وجه ناتمام است؛ زیرا اولاً اجمال آیات قران بر خلاف وجدان بوده و بالوجدان ظواهر بسیاری در کتاب وجود داشته و حتی برخی آیات قرآن نیز نصّ می‌باشند. لذا اینگونه نیست که تمام آیات قرآن مبهم بوده و فهمی از آنها نباشد؛ و ثانیاً برای «ربط الامّة بالامام» نیازی به اجمال و ابهام آیات نیست، زیرا تمام احکام شرعی در کتاب مطرح نشده و همین که برای یادگیری دین و احکام باید به امام رجوع شود برای ربط امّت به امام کافی است. اکثر احکام شرعی در کتاب نیست، و مقدار اندکی از شریعت در کتاب هست (بیش از «۹۰ درصد» و شاید حدود «۹۹ درصد» از احکام شرعی در کتاب نیست).

وجه دوم: علوّ مرتبه متکلّم در قرآن

وجه دیگری که از علمای اخباری برای اثبات اجمال ذاتی در آیات قرآن نقل شده، اینکه صاحب کتاب خداوند متعال بوده و مراجعین به کتاب عرف و مردم هستند. هر سخنی از حیث مرتبه متناسب با صاحب سخن است، و حال که صاحب سخن دارای چنین عظمتی است پس سخنان وی نیز از علوّ مرتبه برخوردار می‌باشند. در این صورت، مردم عادی (حتی علماء) که فاصله زیادی از حیث مرتبه دارند، نمی‌توانند چنین کلامی را بفهمند.

خداوند متعال با ارتفاع مقام سخنی فرموده و انسان با این پستی مقام آن را درک نمی‌کند، زیرا باید تناسبی بین آنها باشد تا درک نمایند. بنابراین قرآن دارای اجمال ذاتی بوده، و ظهوری در کتاب برای مردم عادی وجود ندارد.

به نظر می‌رسد این وجه نیز ناتمام است؛ زیرا بحث در آیات احکام در قرآن است که غموضی ندارد. به عنوان مثال پیچیدگی در «غیبت نکن» و «شرب خمر نکن» و «نماز بخوان» و «روزه بگیر» وجود ندارد؛ زیرا غموض و پیچیدگی در جملات خبری و بیان حقیقت مسائل مانند حقیقت عالم و ملکوت است، امّا آیات احکام جملاتی انشائی بوده و غموضی ندارد.

ج۵۹ ۹۶/۱۰/۱۳

وجه سوم: احتمال وجودِ قرائن

شهید صدر به نقل برخی تلامیذ ایشان فرموده کتاب فاقد ظهور بوده و آیات قرآنی دارای اجمالند. ایشان ظاهراً این بحث را در کتب اصولی مطرح نکرده‌اند، امّا برخی شاگردان از ایشان نقل نموده‌اند.

خلاصه نظر ایشان این است که احتمال وجودِ قرائن غیر لفظیه هنگام نزول آیات بر نبی اکرم صلّی الله علیه و آله وجود دارد. گاهی سوال (نسبت به ظهور در جمله جواب) یا مکان و یا زمان، قرینه‌ای برای کلام می‌شود. در مورد آیات قرآنی نیز ممکن است هنگام نزول یکی از آن قرائن وجود داشته‌اند. اصحاب نبی اکرم صلّی الله علیه و آله نیز فقط قرآن را نقل نموده و قرائن را نقل نکرده‌اند، زیرا مقیَّد به نقل الفاظ قرآن و عدم اختلاط الفاظ دیگر با قرآن بوده‌اند. پس ممکن است قرائنی نقل نشده باشد که وجودِ آنها موجب استظهار دیگری در آیه شود. این احتمال در آیات قرآن وجود داشته و یقین به عدم قرائن وجود ندارد. شک در قرینه در این موارد نیز دافعی ندارد؛ زیرا تنها یکی از دو چیز می‌تواند دافع باشد:

اول «اصلِ عدمِ غفلت» که در مواردی که احتمال دارد راوی حین نقل دچار غفلت شده و قرینه را نقل نکرده باشد، این اصل جاری شده و احتمال قرینه دفع می‌شود. یعنی عقلاء به این احتمال اعتناء نکرده و اصل عدم غفلت جاری می‌کنند[1]؛ امّا این دافع در مورد آیات قرآنی وجود ندارد، زیرا ناقلین قرآن متعهد بوده‌اند فقط آیات را نقل نمایند، و چیز دیگری که اختلاط الفاظ دیگر با آیات شبود، را نقل نکنند. پس احتمال وجودِ قرینه با اصل عدم غفلت دفع نمی‌شود؛ زیرا احتمال دارد قرائن را عمداً نقل نکرده باشند به سبب عدم اختلاط الفاظ قرآن با سخنان دیگر.

۱. برخی متأخّرین فرموده‌اند «قاعده فراغ» و «قاعده تجاوز» و «اصالة الصحّة» نیز به اصل عدم غفلت برمی‌گردند، و در نظر مختار نیز همینگونه است.

دافعِ دوم برای احتمال قرینه نیز «شهادت سلبی ناقل» است. به عنوان مثال اگر ناقل گفته باشد «اکرم الفقیر» و احتمال باشد قرینه «الّا زیداً» نیز وجود داشته باشد که نقل نشده است. سکوت راوی، شهادتی است به عدم قرینه؛ زیرا فرض وثاقت وی شده و باید هرچه دخیل در معنی است را نقل نماید؛ در مورد آیات قرآنی نیز شهادت سلبی ناقل موجب دفع قرینه نیست، زیرا ناقل مقیّد است فقط الفاظ قرآن را نقل نماید. یعنی سکوت ناقل شهادت بر عدم قرائن مقامی و حالیه نیست، بلکه برای عدم اختلاط آیات قرآنی با سخنان دیگر است[1].

اشکال: ارجاع به کتاب به صیاغت فعلی

بر این استدلال شهید صدر اشکالاتی مطرح شده که به ذکر یک اشکال اکتفاء می‌شود. از قطعیات و مسلّمات است که ائمه علیهم السلام ارجاع به همین صیاغت فعلی کتاب داده‌اند. روایاتی که دلالت دارند بر امر به تدّبر در قرآن، و یا بر ارجاع به قرآن در فهم دین، و یا بر مناط و ملاک بودنِ قرآن در صدق احادیث دیگر، همه باید به همین صیاغت فعلی باشد. با توجه به این روایات کثیره و مسلّمه، ممکن نیست کتاب فاقد ظهور باشد و دارای اجمال ذاتی باشد.

---

۲. کتاب الخمس (للشاهرودی)، ج۲، ص۱۲:«الملاحظة الثالثة: ما افاده سیّدنا الشهید الصدر (قدّس سرّه) من اجمال الآیة المبارکة علی اساس احتمال احتفافها بقرینة غیر لفظیة فی موردها أو حین نزولها تجعلها ظاهرة فی المعنی الخاص لا العالم، و هذا یعنی احتمال وجود قرینة غیر لفظیة محفوفة بالآیة المبارکة لو کنا نطلع علیها لتغیر معنی الآیة المبارکة عندنا، و کان ظهورها فی إرادة غنائم دار الحرب بالخصوص، و هذا الاحتمال یوجب اجمال الظهور. لا یقال هذا الاحتمال منفی باصالة عدم القرینة، کما هو الحال فی تمام موارد احتمال القرینة المتصلة. فانه یقال اصالة عدم القرینة علی ما حققناه فی علم الاصول لیست اصلا تعبدیا صرفا فی قبال اصالة الظهور و ما لها من الکاشفیة، فانّ العقلاء لیست لهم تعبدات صرفة، و انما ترجع الاصول العقلائیة فی باب المحاورات و الاخبار الی کاشفیة الظهور او الاخبار، و علی هذا الاساس قلنا فی ذلک البحث انّ القرینة المحتملة اذا کانت قرینة منفصلة فالنافی لها حجیة ظهور ذی القرینة، لانّ القرینة المنفصلة حتی علی تقدیر ثبوتها أو وصولها الی المکلف فهی لا تهدم اصل الظهور فی ذی القرینة، بل ظهوره منعقد علی کل تقدیر، و القرینة المنفصلة تهدم حجیته، و تتقدم علیه فی مقام المعارضة، فمع الشک فیها یبقی الظهور المنعقد علی کل حال حجة فی اثبات الحکم و فی نفیها. و اذا کانت القرینة المحتملة متصلة فالنافی لها شهادة الراوی السلبیة بعدم وجود قرینة متصلة مغیّرة لمعنی الکلام و الّا لنقلها، فعدم نقله لها و سکوته عنها شهادة سلبیة علی عدم وجود قرینة علی الخلاف. و هذه النکتة لا یمکن تطبیقها فی الآیات القرآنیة، و ذلک لانّ الناقل لها ملتزم بعدم نقل غیر النص القرآنی حتی اذا کانت قرینة مؤثرة علی معنی الآیة، فلیس الناقل للنص القرآنی کالناقل للحدیث عن المعصوم ناظرا الی نقل المعنی سواء بلفظه أم بالمعنی لیقال بانّ سکوته شهادة منه بانّ ما نقله هو تمام المعنی و انه لم یکن هناک قرینة متصلة علی خلافه، بل تمام النظر فی نقل الآیات القرآنیة الثابت بالقطع و التواتر الی الحفاظ علی النص القرآنی فحسب من دون زیادة ما لیس من القرآن فیه و لو کان مؤثرا فی معناه، لانّ نقله معه تحریف للنص القرآنی بالزیادة و هو لا یجوز، فالناقل للقرآن الکریم ملتزم بعدم نقل غیر النص القرآنی و ان کان صالحا للقرینة علیه. و بهذا تظهر مشکلة عامة فی الظهورات القرآنیة تؤدی الی المنع عن امکان التمسک بها کلّما احتمل وجود قرینة متصلة خارج النص القرآنی– کالقرائن الحالیة أو اللبیة– کانت محفوفة مع النص القرآنی حین نزوله، بحیث یتغیر علی اساسها ظهوره العرفی، و من مصادیق ذلک آیة الغنیمة فی المقام، حیث یحتمل وجود قرینة– بحسب المورد أو بحسب تطبیق النبی (ص)– علی إرادة المعنی الخاص منها حین نزولها و هو غنیمة الحرب، فتبتلی الآیة بالاجمال، و لا یمکن التمسک بها لاثبات الخمس فی مطلق الفائدة».

از ارجاع ائمه علیهم السلام به قرآن، یکی از دو مطلب استفاده می‌شود: یا قرائنی وجود نداشته که معنی آیات را تغییر دهد؛ و یا اگر قرینه وجود داشته، ظهورات فعلی قرآن تا عصر حضور معصوم علیه السلام کافی است. یعنی ظهورات فعلی «لولا القرینة» حجّت هستند.

اجمال حکمی

برخی هرچند منکر اجمال ذاتی شدند امّا ظهورات کتاب را در حکم مجمل می‌دانند که نمی‌توان به آنها عمل کرد. توضیح اینکه عمومات و اطلاقاتی در قرآن مانند«اوفوا بالعقود» و «احلّ الله البیع» و «الّا ان تکون تجارة عن تراض» وجود دارد. از سویی نیز علم به وجودِ پاره‌ای از تخصیصات و یا تقییدات در آنها وجود دارد. بنابراین حجّیت تمام ظهورات، با علم به عدم حجّیت برخی ظهورات تعارض دارد. علم اجمالی به عدم حجّیت برخی ظهورات موجب می‌شود اصل حجّیت ظهور در هیچ ظهوری جاری نشود. نظیر اینکه متکلّمی دو جمله «اکرم الفقیر» و «اکرم کل عالم» را گفته، امّا علم وجود دارد که در یک جلسه تخصیص یا تقییدی نسبت به یکی از آنها را گفته است. در این صورت به هیچیک از ظهور اطلاقی و عمومی نمی‌شود عمل نمود؛ بلکه باید به قدر متیقّن آنها عمل کرد.

جواب اول: نقض به علم اجمالی به تخصیص و تقیید در روایات

جواب اول به استدلال فوق یک جواب نقضی است. توضیح اینکه علم اجمالی به وجود پاره‌ای از تخصیصات و تقییدات در عمومات و اطلاقات روایات نیز وجود دارد. این علم اجمالی موجب می‌شود که نتوان به اطلاقات و عمومات روایات عمل نمود. پس ظهورات روایات نیز قابل عمل نخواهند بود.

جواب دوم: انحلال علم اجمالی بعد از فحص

علم اجمالی به تخصیص و تقیید در عمومات و اطلاقات قرآن، بعد از فحص و دستیابی به مقداری از تخصیصات و تقییدات، منحلّ شده و سائر ظهورات قرآنی حجّت می‌شوند؛ زیرا نسبت به باقی ظهورات قرآنی علم اجمالی وجود نداشته و با شکّ در تخصیص و تقیید به «اصالة الظهور» اخذ می‌شود؛ زیرا فرض این است که برای علماء و فقهاء علم اجمالی منحلّ شده است.

البته به این نکته نیز باید توجه شود که نوعاً علماء اطلاقات و عمومات بسیاری از آیات قرآنی استفاده نموده‌اند، امّا در نظر مختار در اکثر آیات عموم یا اطلاقی نیست. به عنوان مثال عناوین «بیع» و «عقود» در آیات

فوق اطلاقی ندارند. با توجه به این نکته، علم اجمالی به وجود تخصیص و تقیید در قرآن وجود نداشته و با فحص نیز منحلّ نمی‌شود.

ج۶۰ ۹۶/۱۰/۱۶

جهت پنجم: ظهور شخصی و نوعی

در جهت پنجم از مباحث ظهور، مباحثی پیرامون ظهور شخصی و نوعی مطرح می‌شود. ابتدا باید ظهور شخصی و نوعی معرفی شوند:

نظر شهید صدر پیرامون ظهور شخصی و نوعی

مرحوم شهید صدر فرموده ظهور شخصی به افراد سنجیده شده و ظهور کلام نسبت به یک شخص می‌باشد. به عنوان مثال ظهور این کلام نزد زید یا نزد عمرو، ظهور شخصی هستند؛ امّا ظهور نوعی به عرف سنجیده شده و ظهور نزد عرف است. ایشان نامِ «ظهور ذاتی» را برای ظهور شخصی، و نامِ «ظهور موضوعی» را برای ظهور نوعی انتخاب نموده است. ظهور ذاتی یعنی ظهورِ ناشی از خصوصیات فردیه و شخصیه که متقوّم به شخص است؛ و ظهور نوعی نیز منشأ عینی و خارج از ذهن دارد، لذا موضوعی نامیده شده است.

در نظر ایشان دو تفاوت اساسی بین ظهور شخصی و نوعی وجود دارد:

الف. ظهور شخصی امری نسبی بوده و نسبت به افراد مختلف تغییر می‌کند. یعنی ممکن است یک ظهور نزد عمرو و ظهور دیگری نزد زید باشد، که خصوصیات ذهنی افراد موجب این تفاوت شده است؛ امّا ظهور نوعی از امور نسبی نیست، یعنی هرچند اعراف مختلفی وجود دارد امّا دو ظهور نوعی متفاوت برای یک کلام وجود ندارد.

ب. عالم ثبوت و اثبات در ظهور شخصی یکی است، زیرا موطن هر دو ذهن شخص است. یعنی آنچه زید استظهار نموده نیاز به کار میدانی نداشته و فقط با مراجعه به زید معلوم می‌شود؛ امّا در ظهور نوعی عالم ثبوت همان عالم واقع و اذهان مردم است، و عالم اثبات ذهن شخص است لذا ممکن است بین آنها تفاوت باشد. به عنوان مثال عرف از صیغه امر وجوب فهمیده امّا زید معتقد است عرف عرب از صیغه امر، ندب می‌فهمد. پس تفاوت بین آنها ممکن است.

ایشان در انتهاء فرموده رابطه ظهور نوعی و شخصی، عموم و خصوص من وجه است. یعنی ظهور شخصی و نوعی گاهی برای زید یکسان بوده و گاهی متفاوتند[۱].

نظر مختار پیرامون ظهور شخصی و نوعی

اگر شهید صدر در صدد ایجاد اصطلاحی با عنوان ظهور شخصی و نوعی باشند، اشکالی متوجّه کلام ایشان نبوده، و اصطلاحی برای ظهور نسبت به یک شخص و ظهور نسبت به عرف جعل شده است؛ امّا اگر در صدد بیان ارتکاز و اذهان علمای اصول از ظهور شخصی و نوعی باشند، به نظر می‌رسد ظهور شخصی در ارتکاز علمای اصول قسیم ظهور نوعی است. بنابراین ظهور شخصی و نوعی اجتماع نخواهند کرد.

به هر حال، به نظر می‌رسد ظهور شخصی قسیم ظهور نوعی بوده و به لحاظ موردی با یکدیگر جمع نمی‌شوند. «ظهور شخصی» ظهوری نزد اقلّ (ولو یک نفر) می‌باشد؛ و «ظهور نوعی» ظهور نزد اکثر (ولو همه افراد) می‌باشد[۲]. البته گاهی یک کلام فقط ظهور نوعی داشته و گاهی فقط ظهور شخصی داشته و گاهی نیز ظهور نوعی و شخصی دارد، یعنی لزوماً در موارد ظهور شخصی، ظهور نوعی وجود ندارد. به عبارت دیگر ممکن است کلامی دارای ظهور شخصی بوده امّا ظهور نوعی نداشته و مجمل باشد؛ و ممکن است ظهور نوعی داشته امّا نزد شخصی اجمال داشته باشد.

«ظهور شخصی» یا «ظهور فردی» عنوان گویا و رسا می‌باشند لذا تعبیر از آنها بهتر از تعبیر به «ظهور ذاتی» است که نیاز به توضیح و تبیین دارد. همینطور «ظهور نوعی» نیز عنوان رسا و گویایی دارد و بهتر از «ظهور موضوعی» است.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۹۱:«و المراد بالظهور الذاتی الظهور الشخصی الّذی ینسبق إلی ذهن کلّ شخص شخص، و بالظهور الموضوعی الظهور النوعیّ الّذی یشترک فی فهمه أبناء العرف و المحاورة الذین تمت عرفیتهم، و هما قد یختلفان لأنَّ الشخص قد یتأثر بظروفه و ملابساته و سنخ ثقافته أو مهنته أو غیر ذلک فیحصل فی ذهنه أنس مخصوص بمعنی مخصوص لا یفهمه العرف العام عن اللفظ. و من هنا یعلم انَّ الظهور الذاتی الشخصی نسبی مقام ثبوته عین مقام إثباته و لهذا قد یختلف من شخص إلی آخر، و امّا الظهور الموضوعی فهو حقیقة مطلقة ثابتة مقام ثبوته غیر مقام إثباته لأنَّه عبارة عن ظهور اللفظ المشترک عند أهل العرف و أبناء اللغة بموجب القوانین الثابتة عندهم للمحاورة و هی قوانین ثابتة متعیّنة، و إنْ شئت عبرت بأنه الظهور عند النوع من أبناء اللغة و من هنا یعرف انَّه یعقل الشک فیه لکونه حقیقة موضوعیة ثابتة قد لا یحرزها الإنسان و قد یشک فیه. و الظهوران قد یتطابقان کما عند الإنسان العرفی غیر المتأثر بظروفه الخاصة، و قد یختلفان فیخطئ الظهور الذاتی الشخصی الظهور الموضوعی و ذلک امّا لعدم استیعاب ذلک الشخص لتمام نکات اللغة و قوانین المحاورة أو لتأثره بشئونه الشخصیة فی مقام الانسباق من اللفظ إلی المعنی».

۱. مراد از «اکثر» نیز همان اکثر عرف اهل محاوره می‌باشد و اکثر مردم یا اکثر عقلاء مراد نیست.

در نتیجه یک کلام ممکن است نزد اقلّ یا نزد اکثر، ظهوری داشته باشد؛ که در صورت اول «ظهور شخصی» و صورت دوم «ظهور نوعی» نامیده می‌شود.

چهار سوال پیرامون ظهور شخصی و نوعی

پس از معرفی ظهور شخصی و نوعی، چهار سوال به ترتیب در مورد ظهور شخصی و نوعی باید پاسخ داده شوند:

الف. کدامیک از ظهور شخصی و یا ظهور نوعی حجّت است؟

ب. با فرض حجّیت ظهور نوعی، کدامیک از عرف زمان صدور و یا عرف زمان وصول ملاک است؟

ج. با فرض معیار بودنِ عرف زمان صدور، چگونه عرف زمان صدور کشف می‌شود؟

د. با فرض معیار بودنِ عرف زمان وصول، چگونه عرف زمان وصول کشف می‌شود؟

سوال اول: حجّیت ظهور شخصی یا نوعی

مرحوم شهید صدر فرموده ظهور نوعی و عرفی حجّت بوده و ظهور شخصی حجّت نیست؛ زیرا ظهور نوعی به ظهور حال متکلّم برمی‌گردد، و متکلّم نیز همان قواعد لغت و ذهنیت عرفی را رعایت می‌کند، نه اینکه قواعد شخص مخاطب را رعایت نماید. متکلّم از اهل عرف بوده و همان قواعد و ذهنیت عرف را رعایت نموده و حتی گاهی متکلّم شناختی از حال و ذهنیت مخاطب ندارد تا بخواهد ذهنیت وی را رعایت نماید[۱].

نظر مختار در حجّیت ظهور نوعی یا شخصی

به نظر می‌رسد کلام شهید صدر صحیح نیست که برای توضیح آن باید دو مقدّمه بیان شود:

الف. اول اینکه در نظر مختار، مجموع ظهورات استعمالیه و جدّیه متّصف به حجّیت می‌شوند. در ظهور استعمالی همیشه قواعد عرفی در نظر گرفته می‌شود. توضیح اینکه معانی لفظ چهار دسته است: معانی لغویه؛ معانی عرفیه؛ معانی مجازیه؛ و معانی کنائیه؛ متکلّم الفاظ را با توجّه به معانی عرفیه و قواعد محاوره به کار می‌برد. به عنوان مثال اگر لفظی دارای دو معنای عرفی و لغوی باشد، متکلّم آن لفظ را با توجّه به معنای عرفی به کار برده و اگر با توجّه به معنای لغوی به کار برد، باید برای آن قرینه قرار دهد. در معنای مجازی نیز عرف محاوره لحاظ شده و به عنوان مثال در زبان عربی لفظ «اسد» برای انسان شجاع به کار می‌رود هرچند ممکن است حیوانات

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۹۲:«و موضوع أصالة الظهور لا ینبغی الإشکال فی انَّه الظهور الموضوعی لا الذاتی لأنَّ حجیة الظهور بملاک الطریقیة و کاشفیة ظهور حال المتکلّم فی متابعة قوانین لغته و عرفه، و من الواضح انَّ ظاهر حاله متابعة العرف المشترک العام لا العرف الخاصّ للسامع القائم علی أساس أُنس شخصی و ذاتی یختص به و لا یعلم به المتکلّم عادة و هذا واضح».

شجاع دیگری نیز وجود داشته باشند، و لفظِ «کثیر الرماد» برای شخص جواد به کار می‌رود. پس از عناوین زبان فارسی در عرف عرب‌زبانان استفاده نمی‌شود. در ظهور استعمالی نیاز به قواعد عرفی و محاوره وجود دارد.

ب. مقدمه دوم اینکه ظهور نوعی دو قسم «فعلی» و «تقدیری» دارد. «ظهور نوعی فعلی» به این معنی است که اکثریت افراد این استظهار را بالفعل دارند؛ و «ظهور نوعی تقدیری» به این معنی است که اقلّیت متوجّه نکته‌ای شده و استظهاری از کلام دارند که اگر دیگران هم متوجّه آن نکته شوند، همان استظهار را از کلام خواهند داشت. به عنوان مثال اکثریت افراد از جمله «اکرم الفقیر» اطلاق فهمیده و آن را شامل زید می‌دانند، امّا اگر آنها نیز متوجّه عداوت بین مولی و زید شوند، اطلاق فقیر را شامل زید نخواهند دانست. پس «انصراف فقیر از زید» یک ظهور شخصی بوده امّا ظهور نوعی تقدیری نیز می‌باشد[1].

ج۶۱ ۹۶/۱۰/۱۷

حجّیت ظهور شخصی یا نوعی تقدیری

همانطور که گفته شد مجموع ظهور استعمالی و جدّی موصوف به حجّیت می‌شوند (نه استعمالی به تنهایی و نه جدّی به تنهایی)؛ در ظهورات استعمالیه قواعد عرفی محاوره رعایت می‌شود، امّا در ظهورات جدّی قواعد عرفیه وجود ندارد. به عنوان مثال مراد از جمله «زید مجتهدٌ» گاهی «اخبار از اجتهاد زید» بوده، و گاهی «اخبار از اجتهاد متکلّم» می‌باشد زیرا در ارتکاز هست و یا متکلّم خبر داده که مجتهد را فقط مجتهد می‌شناسد، و گاهی «نفی اجتهاد از عمرو» می‌باشد زیرا زید و عمرو هر دو به اجتهاد معروفند و یا متکلّم این جمله را در پاسخ از سوال «آیا زید و عمرو مجتهدند» گفته است، گاهی «اخبار از بطلان تقلید مخاطب» است. پس در مقام مراد جدّی متکلّم از کلام، ظهورهای مختلفی به کمک مجموعه‌ای از «قرائن غیر لفظی» وجود دارد، که افرادی از آنها مطّلع بوده و برخی نیز اطّلاع ندارند. قرائن دخیل در مراد جدّی، قابل حصر نیست؛ در نتیجه مراد جدّی تابع قواعد عرفی نیست.

به عنوان مثال ظهور جدّی از آیه شریفه «انّ الله سمیعٌ بصیرٌ» بستگی به فهم و شناخت مخاطب از خداوند متعال دارد. ممکن است کسی ظهور جدّی را در این بداند که خداوند متعال می‌شنود بدون اینکه گوشی داشته باشد، و کس دیگر این بداند که خداوند متعال عالم به مسموعات و مبصرات است، و کس دیگر معنای وسیع‌تری بفهمد. ظهور جدّی در این موارد بستگی به معرفت مخاطب نسبت به خداوند متعال دارد. بخش فراوانی از ظهور جدّی مرتبط با اشخاص بوده و قریب به اتّفاق اختلافات فقهاء نیز ریشه در ظهور جدّی دارد (نه اینکه ناشی از اختلاف در قواعد عقلی باشد).

---

۱. پس اینکه گفته شد ظهور شخصی قسیمِ ظهور نوعی بوده و با آن جمع نمی‌شود، فقط در مورد «ظهور نوعی فعلی» است.

البته کسی که استظهار می‌کند همیشه معتقد است استظهار وی نوعی تقدیری بوده و صرفِ یک استظهار شخصی نیست. یعنی معتقد است دیگران نیز اگر التفات و توجّه وی را داشته باشند، چنین استظهاری خواهند داشت. سرّ مطلب در این است که کلمات و قرائن لفظی، قابل انتقال به دیگران است؛ امّا تفطّن قابل انتقال نیست. به عنوان مثال در مقام بیان بودنِ متکلّم، استشمام شخص بوده و قابل انتقال نیست. استظهار انسان اینگونه بوده و اگر آیات قرآنی یک ظهور واحد نوعی داشت، این اختلافات پیش نمی‌آمد. شاید هزاران تفسیر قرآن وجود دارد، که اگر استظهارات ذیل یک آیه جمع شود گاهی یک آیه دارای هشتاد تفسیر مختلف است[1]. اختلافات در فقه نیز مانند اختلاف در مصبّ و مجرای قواعدی مانند «لاضرر» و «لاتعاد» و «قاعده فراغ» و «قاعده تجاوز» ریشه در استظهارات متفاوت دارد؛ و یا اختلافات بسیار در «استصحاب» مانند اینکه شمول آن نسبت به شکّ در مقتضی، نیز فقط ریشه در استظهار دارد[2].

به هر حال ظهورات جدّی، مختلف بوده و در نقل الفاظ هیچگاه ظهورات جدّی نقل نمی‌شود. به عنوان مثال اگر کسی می‌داند غرض متکلّم از جمله «زیدٌ مجتهدٌ» بیان اجتهاد خودش است، نمی‌تواند به جای نقل آن جمله، خبر از اجتهاد متکلّم دهد! چنین مخبِری دارای وثاقت نبوده و مقتضای وثاقت، نقل همان جمله همراه قرینه است. یعنی انسان ثقه باید چنین قرائنی را نقل کند، و اگر به جای نقل قرائن از ظهور جدّی خبر داده و بگوید متکلّم اخبار از اجتهاد خود نمود، این اخبار کاذب است؛ زیرا متکلّم چنین خبری نداده است. در محاورات عرفی مردم نیز بسیار رائج است که کلماتی گفته شود در حالیکه غرض دیگری وجود دارد. این امور که ظهور جدّی را نمایات می‌کنند، تحت ضابطه درنمی‌آیند؛ در عینِ حال خداوند متعال نیز فقه را برای همین انسان‌ها فرستاده و اینگونه نیست که روزی اختلاف در فتوا کم شود، بلکه روزبه روز بیشتر شده است؛ زیرا استظهار چارچوب مشخصّی ندارد و هرچند در ظهور استعمالی باید قواعد عرفی رعایت شود، امّا در ظهور جدّی امور بسیاری دخیل است.

---

۱. به عنوان مثال کتاب فلسفه ارسطو بیش از چهارهزار شرح داشته و تفاسیر و فهم مختلفی از آن ارائه شده است. دو تفسیر کاملاً متفاوت از کتاب ارسطو وجود دارد که برخی وی را با توجّه به کتابش «ملحد» دانسته و برخی نیز «فوق موحّد عادی» می‌دانند. اینگونه نیست که کلام ارسطو از این حیث، غموض داشته باشد؛ بلکه ظهورات جدّی متفاوت است. مثال دیگر کتاب «عروه» که با تعلیقات مختلفی که دارد، فتاوای متفاوتی در آن وجود دارد. حدود «۹۹ در صد» این اختلافات فراوان در آن کتاب، ناشی از اختلاف در استظهار است.

۲. البته این اختلاف مختصّ علومی مانند فلسفه و فقه نیست؛ بلکه در علم پزشکی و مانند آن نیز همینگونه است. به عنوان مثال بسیار بعید است تمام پزشکان یک شهر در یک بیماری خاصّ، نسخه مشترک دهند (خصوصاً اگر بیماری پیچیده باشد).

در نتیجه اینگونه نیست هر کلام، دارای ظهور نوعی واحد باشد و افراد در کشف آن دچار اشتباه شوند؛ زیرا ظهور در خلأ محقّق نشده و همیشه در ذهن انسان شکل می‌گیرد، و از سویی نیز ظهور جدّی بسیار وابسته به ذهنیت انسان است. لذا همین ظهور شخصی افراد حجّت بوده و نزد هر شخص «ظهور نوعی تقدیری» است[1].

ج۶۲ ۹۶/۱۰/۱۸

جمع‌بندی: حجّیت ظهور نوعی تقدیری در ظهورات جدّیه

نتیجه بحث پیرامون سوال اول این می‌شود که ملاک و معیار در ظهورات استعمالیه «ظهور نوعی» بوده؛ و در ظهورات جدّیه «ظهور شخصی» می‌باشد که همان «ظهور نوعی تقدیری» است. به عنوان مثال هیچیک از علماء تا زمان والد شیخ بهایی از ادلّه استصحاب (که بزرگترین اصل عملی شرعی به لحاظ سعه مورد، و به لحاظ شمول نسبت به منجّز و معذّر می‌باشد) این قاعده را استظهار نکرده بودند با وجودِ اینکه ادلّه فوق از همان زمان وجود داشته است. بنابراین استظهار ایشان نوعی نبوده بلکه استظهاری شخصی بوده که بعد از تفطّن ایشان به آن استظهار، دیگران نیز آن را پذیرفته‌اند. لذا ممکن است قواعد فقهی تنجیزی یا تعذیری دیگری نیز استنباط شود که در ذهن فقهای پیشین نبوده است.

همینطور شمول اصل عملی استصحاب نسبت به موارد شکّ در مقتضی، یا نسبت به موارد تعلیق، و سائر مباحث، ناشی از استظهارات فقهاست.

سوال دوم: عرف زمان صدور یا زمان وصول

سوال دوم پیرامون ظهور شخصی و نوعی این بود که با فرض معیار بودنِ ظهور نوعی و عرفی، آیا عرف زمان صدور کلام معیار است و یا عرف زمان وصول کلام؟ ظهور و فهم عرفی در این زمان از روایتی که ۱۲۰۰ سال پیش صادر شده، ملاک است و یا ظهور و فهم عرفی آن زمان؟

---

۱. شهید صدر متوجّه نکته‌ای شده که استذواقات فقیه حجّت نبوده بلکه استنباطات فقیه حجّت است. یعنی ذوق اهل خبره حجّت نیست بلکه قول آنها حجّت است، زیرا شخصیت و ذهنیت آنها در ذوقیات دخالت دارد. به نظر می‌رسد اشکال ایشان وارد نیست؛ زیرا نه تنها در ذوقیات بلکه در استنباط نیز ذهنیت و شخصیت فقیه دخیل است. لذا اگر در ذوقیات اشکال شود، در استنباط نیز باید اشکال شود؛ علاوه بر اینکه تفکیک بین استذواق و استنباط نیز در غایت صعوبت است.

ایشان قبل از نظریه «حساب احتمالات» قائل به نظریه «قریحه» بودند که انسان باورهایی دارد و برهان نیز آنها را خراب نمی‌کند. به عنوان مثال ملحد اعتقاد دارد خداوند وجود ندارد، و حتی با نظر به ادلّه اثبات واجب نیز اعتقادش تغییر نمی‌کند! و موّحد اعتقاد به وجود خداوند متعال داشته و حتی با نظر به ادلّه ملحدین نیز اعتقادش تغییر نمی‌کند! پس قریحه انسان موجب اعتقاد وی شده و برهان در آن اثری ندارد؛ سپس متوجّه اشکالات فراوانی به لحاظ علوم دینی در این نظریه شده لذا به دنبال نظریه «حساب احتمالات» رفتند.

طبق مبنای شهید صدر (حجّیت ظهور نوعی بالجملة) و نظر مختار در ظهور استعمالی (حجّیت ظهور نوعی در ظهورات استعمالیه) واضح است که معیار همان عرف زمان و مکان صدور است؛ زیرا عقلاء بر اساس اوضاع و صیاغات لغوی زمان خود سخن می‌گویند. یعنی متکلّم الفاظ را با توجّه به معانی و ترکیب‌های زمان و مکان صدور به کار می‌برد[۱].

سوال سوم: نحوه احراز ظهور نوعیِ زمان صدور

سوال سوم پیرامون ظهور شخصی و نوعی این بود که ظهور نوعیِ زمان صدور چگونه به دست می‌آید؟ به عبارت دیگر با فرضِ معیار بودنِ ظهور زمان متکلّم به نحو مطلق و یا فی الجمله، چگونه آن ظهور احراز می‌شود؟

اصلی مورد قبول بین علماء وجود دارد که سه نام برای آن ذکر شده: «اصالة عدم النقل»؛ و «الاستصحاب القهقرائی فی الالفاظ» یعنی اگر معنای لفظی اکنون معلوم بوده و در گذشته مشکوک بود، معنای فعلی به گذشته کشانده می‌شود؛ و «اصالة الثبات فی الالفاظ و الظهورات» که شهید صدر این نام را بیان کرده و فرموده عقلاء هنگام شکّ در معنا و ظهور کلام، بناء بر معنای عرفی این زمان می‌گذارند؛ زیرا نقل در الفاظ بسیار اندک و نادر بوده و هنگام شکّ، حمل بر ظهور عرفی همان زمان می‌شود[۲].

در نظر مختار چنین اصلی بین عقلاء وجود ندارد. بله به سبب ندرت احتمال نقل معنی، نوعاً اطمینان به عدم نقل در افراد ایجاد شده لذا انسان طبق آن اطمینان عمل می‌کند. یعنی غلبه عدم نقل الفاظ یک اماره است که موجب اطمینان می‌شود.

سوال چهارم: نحوه احراز ظهور نوعیِ زمان فعلی

سوال چهارم پیرامون ظهور شخصی و نوعی این بود که ظهور زمان معاصر چگونه احراز می‌شود؟ یعنی چگونه هنگام شکّ در معنای عرفی برخی الفاظ یک متکلّم، ظهور کلام وی احراز می‌شود؟

---

۱. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۸۹:«و موضوع الحجّیة الظهور فی عصر صدور الکلام، لا فی عصر السماع المغایر له، لانها حجّیة عقلائیة قائمة علی اساس حیثیة الکشف و الظهور الحالی. و من الواضح انّ ظاهر حال المتکلم ارادة ما هو المعنی الظاهر فعلا فی زمان صدور الکلام منه».

۲. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۸۹:«و یبقی علینا ان نثبت انّ الظهور الموضوعی فی عصر السماع مطابق للظهور الموضوعی فی عصر الکلام الذی هو موضوع الحجّیة، و هذا ما نثبته بأصل عقلائی یطلق علیه اصالة عدم النقل، و قد نسمّیه باصالة الثبات فی اللغة، و هذا الاصل العقلائی یقوم علی أساس ما یخیّل لأبناء العرف– نتیجة للتجارب الشخصیة– من استقرار اللغة و ثباتها، فان الثبات النسبی و التطور البطیء للّغة، یوحی للافراد الاعتیادیین بفکرة عدم تغیّرها و تطابق ظواهرها علی مرّ الزمن».

شهید صدر فرموده احراز ظهور نوعی زمان معاصر از دو طریق تعبّدی و وجدانی ممکن است:

الف. طریق تعبّدی به این صورت که اگر کلامی دارای ظهور شخصی باشد، عقلاء آن ظهور شخصی را اماره بر ظهور نوعی می‌دانند. پس اصل عقلائی یک طریق تعبّدی برای رسیدن به ظهور نوعی از ظهور شخصی است[۱].

به نظر می‌رسد این طریق صحیح نیست؛ زیرا چنین اصل تعبّدی بین عقلاء وجود ندارد بلکه عمل به ظهور شخصی به سبب اطمینان است. توضیح اینکه هر انسانی اطمینان دارد که یک انسان متعارف است. به همین دلیل اگر ظهوری از یک کلام استظهار نماید، اطمینان پیدا می‌کند که همه انسان‌های متعارف نیز چنین استظهاری از آن کلام دارند. بنابراین بر اساس عمل به اطمینان، ظهور نوعی به دست می‌آید.

ب. طریق وجدانی اینکه با کار میدانی و تتّبع به دست می‌آید که ده یا بیست نفر یک استظهار از کلامی دارند، که با توجّه به اختلافات زمانی و مکانی و شرائط مختلف استظهار واحدی داشته‌اند. در این صورت انسان به اطمینان یا قطع می‌رسد که این استظهار یک ظهور نوعی است[۲].

این طریق وجدانی در مواردی که ظهور نوعی معیار است (یعنی ظهورات استعمالیه)، صحیح می‌باشد؛ امّا در مورد ظهورات جدّی، ممکن است تعداد بسیاری از یک کلام (مانند یک آیه شریفه) استظهاری داشته باشند که یک شخص استظهاری دیگری داشته باشد. به عبارت دیگر ظهور نوعی در ظهورات استعمالیه (که طبق قواعد یا معنای عرفی است) از فهم تعداد بسیار، کشف می‌شود؛ امّا در ظهورات جدّیه، چنین کشفی نیست. ممکن است شخصی از یک روایت استظهاری مخالفِ سائر علماء داشته باشد. به عنوان مثال مشهور علماء در مسأله «صدور حدث اصغر حین غُسل» برائت در اقلّ و اکثر جاری نموده و غُسل را صحیح دانسته‌اند؛ امّا مرحوم محقّق خوئی فتوای به بطلانِ غُسل داده به دلیل اینکه از آیه شریفه، استظهار متفاوتی داشته است (که ایشان اولین شخصی در بین علماء بوده که این استظهار را داشته و حتی بعد از ایشان نیز آن استظهار قبول نشده است). در این مورد، نمی‌توان به ایشان اشکال نمود که «چون همه استظهار دیگری داشته‌اند پس شما نیز باید این استظهار را کنار بگذارید»؛ زیرا ایشان معتقد است اگر دیگران هم متفطّن شوند به نکاتی که ایشان فهمیده، چنین استظهاری خواهند داشت. در این مثال، دو معنی متفاوت برای آیه شریفه ذکر نشده، بلکه دو نحوه استظهار متفاوت وجود دارد.

بنابراین در بخشی از ظهورات بر اساس ذهنیت شخصی عمل می‌شود، لذا اختلافات وجود خواهد داشت.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۹۲:«الأولی إحرازه تعبداً، و ذلک بدعوی جعل الظهور الذاتی أمارة عقلائیة علیه، فانَّ السیرة العقلائیة قائمة علی جعل ما یتبادره کلّ شخص من الکلام هو المیزان فی تشخیص الظهور الموضوعی المشترک عند العرف».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۹۳:«الثانیة إحرازه وجداناً و بالتحلیل، و ذلک بملاحظة ما ینسبق من اللفظ إلی الذهن من قبل أشخاص متعددین مختلفین فی ظروفهم الشخصیة بنحو یطمئن بحساب الاحتمالات انَّ انسباق ذلک المعنی الواحد من اللفظ عند جمیعهم انَّما کان بنکتة مشترکة هی قوانین المحاورة العامة لا لقرائن شخصیة لأنَّ هذا خلف اختلافهم فی الملابسات الشخصیة».

ج۶۳ ۹۶/۱۰/۱۹

جهت ششم: حجّیت قول لغوی

بحث از حجّیتِ قول لغوی به مناسبت مباحث ظهور است، زیرا معانی الفاظ برای استظهار بسیار مهمّ بوده و بدون معانی الفاظ، استظهار نیز مختلّ می‌شود. پس بحث در حجّیت قول اهل لغت برای تعیین معنای یک لفظ است. به عنوان مثال عناوینی نظیر «استماع غناء» و «قمار» و «غیبت مومن» در شرع حرام است. اگر تعریف و تحدیدی از ناحیه اهل لغت برای این عناوین باشد، آیا فقیه می‌تواند به آن اعتماد کرده غنای محرّم را همانطور تحدید نماید؟

مشهور قدماء قول لغوی را حجّت دانسته، و مشهور متأخّرین آن را حجّت نمی‌دانند. برای انکارِ حجّیت قول لغوی، به وجوهی تمسّک شده که از نقد آنها ادلّه قائلین به حجّیت نیز معلوم خواهد شد.

وجه اول: ذکر نشدنِ معنای حقیقی در کتب لغت

اولین وجه برای عدم حجّیت قول لغوی این است که قول لغوی فائده و اثری نداشته، و امور بی‌فائده و اثر نیز متّصف به حجّیت نمی‌شوند؛ پس قول لغوی حجّت نیست. توضیح اینکه اهل لغت معنای الفاظ مختلف را بیان می‌کنند که در عرف عرب استعمال شده، بدون ذکر اینکه آن معنی از معانی مجازی یا حقیقی یا کنایی است[1]. یعنی اهل لغت متعرّض معنای حقیقی و مجازی و کنایی الفاظ نشده و فقط استعمال لفظ در معنا را ذکر می‌کنند؛ در باید به دنبال معنای حقیقی بود تا اگر قرینه‌ای نباشد، الفاظ روایات حمل بر معنای حقیقی شوند. پس قول اهل لغت اثری نداشته و متّصف به حجّیت نمی‌شود.

از این وجه پاسخ داده شده که «معنای حقیقی الفاظ» معیار نبوده بلکه «معنای عرفی الفاظ» ملاک است. معنای عرفی ممکن است معنای حقیقی یا مجازی یا کنایی باشد. اهل لغت نیز موارد استعمال را ذکر کرده‌اند، که معنای عرفی از موارد استعمال به دست می‌آید. یعنی اگر یک معنی برای لفظ ذکر شود، همان معنای عرفی است؛ و اگر چند معنی برای یک لفظ ذکر شده که در روایتی خاصّ فقط یکی از آنها تناسب داشته باشد، معنای عرفی نیز همان است؛ و اگر چند معنا از معانی مذکور در کتب لغت در این ترکیب خاصّ روایت تناسب داشته باشند،

---

۱. با مراجعه به کتب اهل لغت معلوم می‌شود که واقعاً در آنها تفکیکی بین معنای حقیقی و مجازی نشده، مگر بعض قلیلی که مجازی بودنِ معنی را بیان کرده‌اند.

اجمال پیش می‌آید[1]؛ به عنوان مثال در جمله «اشتریتُ عیناً» معنای «ذهب» و «نقره» تناسب دارد، لذا مجمل می‌شود، امّا در جمله «رأیتُ عیناً باکیاً» فقط معنای «چشم» تناسب دارد، لذا معنای عرفی آن در این جلمه همان است. در نتیجه معنای عرفی لفظ در موارد بسیاری از کتب لغت به دست می‌آید.

وجه دوم: اشتراط عدالت و تعدّد در شهادت

دومین وجه برای نفی حجّیت از قول لغوی این است که حجّیت قول لغوی از باب شهادت در موضوعات بوده لذا دو شرط «عدالت» و «تعدّد» در آن معتبر است؛ یعنی باید دو نفر عادل شهادت دهند، تا قول آنها حجّت شود. به عبارت دیگر در شهادت در موضوعات اصطلاحاً نیاز به «بیّنه» است. بنابراین قول یک نفر از اهل لغت، حجّت نخواهد بود.

اشکال اول: کفایت خبر واحد در موضوعات

نزاع معروفی در بحث شهادت در موضوعات وجود دارد که آیا نیاز به «تعدّد» و «عدالت» وجود دارد و یا خبر ثقه نیز کافی است. علماء سه دسته شده‌اند: مشهور قدماء «تعدّد» و «عدالت» را شرط دانسته؛ و مشهور متأخّرین هیچیک را معتبر ندانسته؛ و برخی مانند صاحب عروه نیز احتیاط و توقّف نموده‌اند.

در نظر مختار در باب شهادت در موضوعات نیز خبر ثقه کافی بوده و نیازی به تعدّد و عدالت نیست. طبق نظر مختار این اشکال وارد نبوده و قول یک نفر از اهل لغت نیز متعبر خواهد بود.

اشکال دوم: کفایتِ وثاقت در قول اهل خبره

با تسلّم اینکه در شهادت در موضوعات «تعدّد» و «عدالت» معتبر باشد، باز هم نیازی به آنها در قول لغوی نیست. توضیح اینکه قول اهل خبره «اخبار عن حدسٍ» بوده، امّا در شهادت «اخبار عن حسٍّ» می‌باشد. در قول اهل خبره نیازی به «تعدّد» و «عدالت» نیست بلکه وثاقت اهل خبره برای حجّیت قول وی کافی است. به عنوان مثال در کتاب عروه یکی از طرق ثبوت «عدالت مجتهد»، اخبار دو نفر عادل است و به خبر یک نفر اکتفاء نمی‌شود؛ امّا در برای اثبات «اجتهاد مجتهد» شهادت یک نفر را کافی دانسته‌اند. بسیاری از معلّقین نیز همین نظر را قبول نموده‌اند، در حالیکه به نظر می‌رسد تشخیص اجتهاد پیچیده‌تر باشد. سرّ مطلب در این است که اخبار از

---

۱. نظیر اینکه در سند یک روایت «زید» ذکر شده که از طبقه وی تشخیص داده می‌شود که «زید بن عمرو» بوده و توثیق دارد؛ امّا اگر زید بن بکر نیز در همان طبقه بوده و توثیق نداشته باشد، مجمل می‌شود.

عدالت، خبر واحد و حسّی بوده لذا در شهادت در موضوعات باید تعدّد و عدالت باشد؛ امّا اخبار از اجتهاد از امور حدسی بوده لذا شهادت یک اهل خبره (که ثقه باشد) کافی است.

در نتیجه قول اهل لغت از باب خبر واحد و شهادت در موضوعات نیست (تا نیاز به تعدّد و عدالت داشته باشد)، بلکه از باب قول اهل خبره است لذا فقط وثاقت، شرط حجّیت آن است.

وجه سوم: اشتراطِ اطمینان در قول اهل خبره

مرحوم آخوند در کفایه فرموده حجّیت قول لغوی از باب حجّیت قول اهل خبره است (نه شهادت در موضوعات)؛ و باید از قول آنها، وثوق و اطمینان حاصل شود تا متّصف به حجّیت شود؛ در حالیکه از قول اهل لغت برای انسان اطمینان حاصل نمی‌شود. پس قول اهل لغت حجّت نیست[1].

به نظر می‌رسد این فرمایش قابل قبول نیست؛ زیرا حجّیت قول اهل خبره (نزد قائلین به حجّیت آن) مشروط به وثوق و اطمینان نیست بلکه قول اهل خبره مطلقاً حجّت است. یعنی نیازی به اطمینان شخصی یا نوعی نیست، بلکه قول آنها حجّت است هرچند مفید اطمینان نشود. شاهد اینکه خودِ ایشان فتوای مجتهد بر عامّی را از باب قول اهل خبره حجّت می‌دانند، و واضح است که در اخذ به قول مجتهد نیازی به اطمینان عامّی نسبت به آن نیست.

ج۶۴ ۹۶/۱۰/۲۰

وجه چهارم: حسّیت قول لغوی

چهارمین اشکال به حجّیت قول لغوی این است که کلام اهل لغت از باب حدس و اجتهاد نبوده بلکه از باب حسّ است. یعنی اهل لغت به دنبال الفاظ و معانی نزد عرب رفته و کلام عرب را سماع کرده و نقل می‌کنند. پس مسموعات خود را نقل می‌کنند، که نیاز به حدس ندارد. وقتی کلام اهل لغت از باب حسّ باشد، پس قول آنها از باب اهل خبره حجّت نیست. اهل خبره باید با حدس و اجتهاد نظری ارائه دهند، تا قول آنها متّصف به حجّیت شود.

۱. کفایة الاصول، ص۲۸۷:«و المتیقن من ذلک إنما هو فیما إذا کان الرجوع یوجب الوثوق و الاطمئنان و لا یکاد یحصل من قول اللغوی وثوق بالأوضاع بل لا یکون اللغوی من أهل خبرة ذلک بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بداهة أن همه ضبط موارده لا تعیین أن أیا منها کان اللفظ فیه حقیقة أو مجازا و إلا لوضعوا لذلک علامة و لیس ذکره أولا علامة کون اللفظ حقیقة فیه ل لانتقاض بالمشترک».

اشکال اول: اجتهادِ اهل لغت برای دستیابی به معانی الفاظ

اشکال اول در استدلال فوق این است که قول اهل لغت نیز از باب حدس و اجتهاد است. توضیح اینکه اینگونه نیست که اهل لغت هرچه شنیده را نقل نماید، بلکه معانی الفاظ را با توجّه به استعمالات مختلف که شنیده، حدس می‌زند. عرف غالباً الفاظ را با توجّه به معانی به کار می‌برد (به عنوان مثال لفظ «انسان» در جمله «جاء انسانٌ» با توجه به معنای یک فرد از انسان به کار رفته است) و دستیابی به معنای لفظ از استعمالات مختلف، بسیار مشکل است[1].

بنابراین لغت یک علم حدسی و اجتهادی بوده و قول لغوی از باب قول اهل خبره حجّت است.

اشکال دوم: کفایت خبر واحد در حسّیات

اگر فرض شود کلام اهل لغت حسّی است، باز هم قول اهل لغت حجّت است؛ زیرا خبر واحد در حسّیات حجّت بوده لذا قول اهل لغت از باب خبر واحد (نه از باب قول اهل خبره) حجّت خواهد بود.

وجه پنجم: متّصف نشدنِ معنای تصوری به حجّیت

پنجمین اشکال به حجّیت قول لغوی که شاید مهمّترین اشکال متأخّرین باشد، این است که لغوی معنای الفاظ را نقل می‌کند، در حالیکه آنچه متّصف به حجّیت می‌شود «ظهور» است. توضیح اینکه معانی الفاظ که توسط لغوی نقل می‌شود، مدالیل تصوّری الفاظ هستند؛ در حالیکه حجّیت از آنِ ظهور یعنی مدلول تصدیقی است. پس آنچه لغوی نقل نموده (مدلول تصوّری) متّصف به حجّیت نمی‌شود، و آنچه متّصف به حجّیت می‌شود (ظهور یا مدلول تصدیقی) توسط لغوی نقل نمی‌شود. لذا قول لغوی، متّصف به حجّیت نمی‌شود.

این وجه نیز ناتمام است، زیرا هرچند موضوع حجّیت همان «ظهور» یا «مدلول تصدیقی» است (یعنی مدالیل تصوّریه، موضوع حجّیت نیستند)؛ امّا مدلول تصوّری نیز در ظهور و استظهار نقش دارد. مدلول تصوّری

---

۱. شاهد این مدّعی این است که «عالم لغوی» در بین علوم مختلف بسیار اندک است. یعنی عالم نحوی و اصولی و ... بسیار وجود دارد امّا لغوی اندک است به طوری که تعداد عالمان لغت از صدر اسلام تا کنون بسیار اندک است. دشواری علم لغت تا حدّی است که در علم جدید گفته شده تعیین معنای الفاظ تقریباً غیر ممکن است. به عنوان مثال اگر انسان معنای لغات ساده‌ای مانند «فرش» و «دیوار» و «مدرسه» را بدون مراجعه به کتب لغت بنویسد، متوجّه دشواری این کار خواهد شد. همین دشواری موجب شده ادباء در مورد برخی بزرگان که عمر خود را در لغت گذاشته‌اند، بگویند «له اشتغالٌ باللغة»؛ و برخی فرهنگ لغت‌ها در فارسی که نوشته شده (نه اینکه جمع‌آوری شده باشد) نزد ادباء ارزش اندکی دارند.

نقش مستقیمی در ظهور استعمالی داشته، و با واسطه در ظهور جدّی مؤثّر است. در نتیجه همین مقدار که ظهور تصوّری نقشی در حجّیت دارد، کافی است تا قول اهل لغت نیز متّصف به حجّیت شود.

جمع‌بندی: حجّیتِ قولِ لغوی

تمام وجوه مذکوره برای اثبات عدم حجّیت قول لغوی، ناتمام است. پس قول لغوی حجّت است، یعنی نظر مختار تابع نظر مشهور متقدّمین می‌باشد.

حجّیت قول لغوی از باب حجّیت قول اهل خبره می‌باشد لذا وقتی حجّت است که معارض نداشته باشد. در ظرف تعارض قول اهل خبره، هیچیک حجّت نبوده و یا قول اقوی خبرةً حجّت می‌شود.

جهت هفتم: ظهور حالی

ظهور بر دو قسم است: ظهور لفظی؛ ظهور حالی؛ «ظهور لفظی» مرتبط به الفاظ بوده، و «ظهور حالی» مرتبط به افعال انسان و اموری غیر لفظ (مانند سکوت مقامی) می‌باشد.

در حجّیت ظهور حالی در سیره عقلاء، تشکیکی وجود ندارد. یعنی ظهور نزد عقلاء حجّیت بوده و تفاوتی بین ظهور لفظی و حالی وجود ندارد. هرچند ظهور نزد عقلاء حجّت است، امّا در نحوه استدلال بر حجّیتِ ظهور حالی باید دقّت شود؛ زیرا بسیاری از ادلّه حجّیت ظهور لفظی، در ظهور حالی قابل تمسّک نیستند:

الف. فرض شود دلیل حجّیت ظهور لفظی، سیره متشرّعه باشد. در این صورت، سیره متشرّعه نمی‌تواند حجّیت ظهور حالی را اثبات نماید؛ زیرا احراز نشده که اصحاب ائمه علیهم السلام در جایی که لفظی نبوده، حکم شرعی خاصّی استفاده کرده و به آن عمل کرده باشند، تا از این سیره یک حکم شرعی کشف شود.

ب. فرض شود دلیل حجّیت ظهور لفظی، سیره عقلاء باشد. در این صورت اگر در امضاء سیره عقلاء[1] از یک ظهور حالی (مانند سکوت شارع) استفاده شود، حجّیت ظهور حالی با سیره عقلاء ممکن نیست؛ زیرا استدلال به ظهور حالی برای اثبات حجّیت ظهور حالی می‌شود. و اگر در امضاء سیره عقلاء از قطع استفاده شود (به این صورت که اگر شارع با این سیره مخالف بود، قطعاً مخالفت و ردع را واصل می‌کرد؛ پس قطع به امضاء شارع وجود دارد)، حجّیت ظهور حالی با سیره عقلاء ثابت می‌شود[2].

---

۱. حجّیت سیره عقلاء در نظر مشهور و نظر مختار، نیاز به امضاء آن سیره توسط شارع دارد. یعنی صرفِ حجّیت امری در دائره تکالیف عقلائیه، موجب نمی‌شود آن امر در دائره احکام شرعیه هم حجّت باشد، بلکه اگر توسط شارع امضاء شود در دائره احکام شرعیه نیز حجّت خواهد شد.

۲. به تعبیر دقیق‌تر وقتی قطع حاصل شود که شارع نیز راضی به این سیره عقلاء می‌باشد، طبق قطع عمل می‌شود؛ نه اینکه حجّیت اثبات شود.

ج. فرض شود دلیل حجّیت ظهور لفظی، احادیث دالّ بر ترغیب به «اخذ به حدیث معصوم» باشد. در این صورت، این دلیل نیز حجّیت ظهور حالی را اثبات نمی‌کند؛ زیرا ظهور حالی مصداق «حدیث» نیست (فقط ظهور لفظی مصداقِ حدیث می‌باشد). البته ممکن است با الغای خصوصیت، حجّیت ظهور حالی نیز ثابت شود؛ امّا باید الغای خصوصیت به نحو علم و اطمینان باشد (نه به نحو ظهور حالی).

اماره سوم: اجماع

سومین اماره که بحث از حجّیت آن می‌شود، اجماع است. بحث از اجماع نیز در جهاتی انجام می‌شود:

تعریف اجماع

اجماع در لغت به نحو مشترک لفظی دو معنی «عزم» و «اتّفاق» دارد که معنای اصطلاحی آن در علم اصول با توجّه به معنای دوم لغوی است. تعریفات بسیار مختلفی در علم اصول برای اجماع ارائه شده که فقط به تعریف میرازی قمّی اشاره می‌شود؛ زیرا این تعریف توسط متأخّرین امامیه نیز مورد قبول واقع شده است.

مرحوم میرزای قمّی در کتاب قوانین در تعریف اجماع فرموده «**فهو اتفاق جماعة یکشف اتفاقهم عن رأی المعصوم علیه السلام**»[1].

مرحوم شهید صدر این تعریف را اصلاح شکلی (نه محتوایی) نموده است. ایشان فرموده اولاً اگر جماعتی از صوفیه اتّفاق کرده و کشف رأی معصوم شود اصطلاحاً به آن «اجماع» گفته نمی‌شود، پس باید اجماع فقهاء باشد؛ و ثانیاً رأی امام نیز دخالتی ندارد بلکه آنچه مهمّ است حکم شرعی می‌باشد، پس کاشف از حکم شرعی باید باشد؛ لذا ایشان اینگونه تعریف نموده «**الإجماع اتفاق عدد کبیر من أهل النظر و الفتوی فی الحکم بدرجة توجب إحراز الحکم الشرعی**»[2]؛ که مراد از عدد کبیر این است که اگر دو فقیه بسیار بزرگ باشند که زید اعتقاد زیادی به آنها داشته لذا اگر هر دو متّفق در حکمی باشند، زید نیز به آن را حکم الله می‌داند؛ در این صورت اصطلاحاً به این اتّفاق «اجماع» گفته نمی‌شود. یعنی اتّفاق باید به درجه‌ای باشد که قطع یا اطمینان به حکم شرعی پیدا شود؛ و مراد از «احراز وجدانی» جامع بین اطمینان و قطع است، لذا می‌شود به جای آن تعبیر به «علم» (که جامع بین اطمینان و قطع است) به کار برد. پس ایشان تعریف میرزای قمّی را کمی اصلاح نموده است.

ج۶۵ ۹۶/۱۰/۲۳

---

۱. قوانین الاصول، ص۳۴۹.

۲. دروس فی علم الاصول، ج۱، ص۲۷۳.

اجماع سه قسم «اجماع محصّل» و «اجماع مرکّب» و «اجماع منقول» دارد، که حجّیت هریک به طور مستقلّ بررسی می‌شود:

مقام اول: اجماع محصّل

اجماع محصّل در جایی است که فتاوای عدد کبیر یا جماعتی از فقهاء، توسط فقیه به نحو مباشری به دست آید. سوال این است که آیا از این فتاوای بسیار (در یک عصر یا در چند عصر مختلف) می‌توان حکم شرعی را به دست آورد؟ یعنی آیا ملازمه بین این اتّفاق و حکم شرعی وجود دارد؟

قائلین به وجود ملازمه، سه مبنی برای وصول به حکم شرعی دارند: بر اساس عقل عملی؛ بر اساس عقل نظری؛ و بر اساس دلیل و تعبّد شرعی؛ حجّیت اجماع محصّل بر اساس این سه مبنی بررسی می‌شود:

عقل عملی: قاعده لطف

ملازمه بین اجماع و حکم شرعی بر اساس یک قاعده به دست می‌آید که مرتبط با عقل عملی است. قاعده عقل عملی همان «قاعده لطف» نام دارد. استدلال به این قاعده منسوب به قدماء از جمله شیخ طوسی بوده، که بر اساس آن، اجماع را کاشف از حکم شرعی قرار داده‌اند.

توضیح اینکه نزاعی بین معتزله و اشاعره در حُسن و قبح عقلی وجود داشته که معتزله قائل به حُسن و قبح عقلی شده، و اشاعره منکر آن شدند. عدلیه نیز از معتزله تبعیت نموده و قائل به حُسن و قبح عقلی شدند. از سوی دیگر امری مورد اتّفاق بین متکلّمین وجود داشته که خداوند متعال «فاعل مختار» است. فاعل تقسیم به مرید و غیرمرید شده، که فاعل مرید نیز تقسیم به مختار و غیرمختار می‌شود. خداوند متعال فاعل مختار بوده و فعل اختیاری متّصف به حُسن و قبح عقلی می‌شود. پس فعل خداوند متعال می‌تواند متّصف به حُسن یا قبح شود. جماعتی از متکلّمین قائل به حُسن لطف بر خداوند متعال بودند که حُسن دو فرد لازم و راجح دارد، که مراد در این مورد حُسن لزومی است. لطف یعنی اگر خداوند متعال موجودی مانند انسان را خلق نماید، لازم است موجبات سعادت وی و موجبات شقاوت وی در آخرت را بیان نماید. اصلِ خلقت انسان بر خداوند متعال واجب نیست، امّا اگر انسانی خلق نماید که دارای دنیای دیگری به همراه شقاوت و سعادت در آن باشد، لازم است آن را برای انسان بیان نماید. پس عقلاً بر خداوند متعال لازم است که مقرّبات به سعادت و مبعّدات از شقاوت اخروی را بیان

نماید (برخی متکلّمین سعادت و شقاوت را تعمیم به هر دو دنیا داده‌اند). «قاعده لطف» یعنی مقتضای لطف الهی بر بندگان این است که «ما یقرّب الانسان الی الصواب» و «ما یبعّده من العقاب» را بیان نماید[۱].

تطبیق قاعده لطف در بحث فعلی این است که مرحوم شیخ فرموده اجماع به ضمیمه قاعده لطف کاشف از حکم شرعی است. ایشان فرموده اگر همه فقهاء یا جماعت کثیری اتّفاق بر یک حکم خلاف شرع و خلاف واقع نمایند، بر خداوند متعال واجب است (از باب مقرّبیت به سعادت) مسلمین را ارشاد نماید و یا لااقلّ ایجاد اختلاف نماید. لذا در جایی که تعداد بسیاری از فقهاء و یا تمام فقهای یک عصر، اتّفاق نظر بر یک حکم شرعی داشته باشند، به برکت قاعده لطف کشف می‌شود که حکم شرعی همان است. یعنی اگر حکم شرعی چیز دیگر باشد، به طریقی که خداوند متعال بهتر می‌داند باید کاری کند که فتوای خلاف نیز مطرح شود[۲].

مناقشه کبروی در قاعده لطف

به طور طبیعی دو بحث باید شود یعنی ابتدا باید بررسی شود که «قاعده لطف» فی نفسه یک قاعده عقلی صحیح می‌باشد؛ و سپس تطبیق آن بر بحث اجماع بررسی شود؛

شهید صدر فقط به بحث کبروی پرداخته و از آنجا که قاعده لطف را ناتمام دانسته‌اند، بحثی از تطبیق آن بر اجماع نکرده‌اند. ایشان فرموده این قاعده ناتمام است؛ زیرا مسلّم و واضح است که خداوند متعال بر اساس مصلحت و حکمت عمل می‌کند، امّا تشخیص مصلحت و حکمت به طور عادی ممکن نیست. یعنی دنیا دارای تزاحماتی بوده و گاهی یک مفسده ملازم یک مصلحت اهم می‌باشد خصوصاً اگر نسبت به آینده و یا آینده بسیار بعید در نظر گرفته شود. یعنی ممکن است اکنون یک رفتار پسندیده باشد، امّا هزار سال بعد ایجاد اختلاف اجتماعی در

---

۱. تعبیر به «صواب» و «عقاب» ناظر به آخرت بوده، و تعبیر «سعادت» و «شقاوت» ناظر به هر دو دنیاست. سپس متکلّمین بر اساس قاعده لطف، رسالت و امامت را بر خداوند متعال واجب دانستند. یعین بر خداوند متعال لازم است بر مسلمین یک امام قرار دهد. لازمه کلام متکلّمین این است که اولین انسان یک نبی بوده و آخرین انسان نیز یک نبی یا امام باشد. البته در اعتقاد شیعه که نبی اکرم صلّی الله علیه و آله خاتم نبیّین است، انسان آخر فقط امام خواهد بود.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۰۵:«أمَّا المسلک الأول فقد نسب إلی بعض الأقدمین من أصحابنا من جملتهم الشیخ (قده) و هو یبتنی علی أساس قاعدة اللطف العقلیة، و هی قاعدة متفرعة علی أصل العدل الإلهی فی علم الکلام إذ یراد بها إدراک العقل لما یکون واجباً علی اللّه سبحانه و تعالی بحکم کونه عادلًا و تسمیته باللطف تأدباً، و قد تمسّکوا بها فی علم الکلام لإثبات النبوّة العامة و حاول تطبیقها الفقهاء الأقدمون فی مسألة الإجماع لإثبات حجیته بدعوی انَّ من اللطف اللازم علیه سبحانه أنْ لا یسمح بضیاع المصالح الحقیقیة فی أحکام الشارع علی الناس نهائیّاً بل لا بدَّ من انحفاظها و لو ضمن بعض الأقوال فإذا أجمعت الطائفة علی قول ینکشف انَّه هو الحقّ و إلّا لزم خفاء الحقیقة کلیّاً و هو خلاف اللطف».

عالم نماید. کسی که احاطه علمی دارد، این امور را می‌فهمد[۱]. لذا مسلّم است که خداوند متعال هر کاری نماید بر اساس حکمت بوده است. به عنوان مثال اگر خداوند متعال رسولی بفرستد بر اساس حکمت بوده، و اگر نفرستد نیز بر اساس حکمت بوده؛ در نتیجه ممکن است اتّفاق فقهاء بر حکم خلاف واقع نیز بر اساس حکمت و مصلحتی باشد، لذا بر خداوند متعال لازم نیست تا حکم خلاف را مطرح نماید. پس از اجماع علماء نیز حکم شرعی کشف نمی‌شود. با توجّه به این نکته، صغریات «قاعده لطف» قابل احراز نیست؛ زیرا حکمت الهی نسبت به تمام ازمنه و تمام عالم برای انسان قابل تشخیص نیست. بله خداوند متعال از ابتدا تا انتهای عالم را در نظر گرفته و بر اساس مصلحت و حکمت خود، کارهایی انجام می‌دهد[۲]. بنابراین قاعده لطف فی نفسه ناتمام است[۳].

به نظر می‌رسد اگر هم قاعده لطف در موارد دیگر کارآمد باشد، در مورد اجماع کارآمد نبوده و نمی‌تواد به ضمیمه اجماع از حکم شرعی کشف نماید. پس اشکال شهید صدر وارد است.

ج۶۶ ۹۶/۱۰/۲۴

عقل نظری: حساب احتمالات

شهید صدر حجّیت اجماع را بر اساس حساب احتمالات تبیین نموده است. حاصل کلام ایشان این است که اگر اتّفاقی بین فقهاء (با شرائطی که خواهد آمد) باشد، موجب کشف از دلیل شرعی بر حکم می‌شود. در این صورت، اتّفاق معتبر است؛ زیرا موجب علم به دلیل شرعی (نسبت به حکمی که مصبّ اتّفاق است) شده است. علم ناشی از اتّفاق فقهاء با کمک حساب احتمالات به دست می‌آید. توضیح اینکه فقیهی که خبر از حکم شرعی می‌دهد (فتوا همان خبر از حکم شرعی است)، قطعاً دلیلی شرعی دارد؛ زیرا احتمال آن داده نمی‌شود که فقیهی

---

۲. به عنوان مثال در علم حکمت نظام موجود، بهترین نظام ممکن است. یعنی هرچند شرور بسیاری در دنیا وجود دارد، امّا خللی به حکمت خداوند متعال وارد نمی‌کند؛ زیرا ممکن است اگر شرور کم شود، ضرر بزرگتری به نظام عالم مادی وارد شود. بنابراین عالم مادی با شرور کمتر، ممکن نیست. به عبارت دیگر این مقدار شرور موجود در عالم مادی، اقلّ شرور ممکن است. البته این ادّعا بر اساس یک استدلال بوده نه استقراء؛

۱. همانطور که گفته شد متکلّمین از «قاعده لطف» برای اثبات رسالت عامّه و امامت عامّه استفاده کرده‌اند (نه در رسالت و امامت خاصّه، که آنها را با دلیل دیگری اثبات نموده‌اند)؛ امّا شهید صدر با نفی قاعده لطف، دلیلی بر اثبات رسالت و امامت عامّه نداشته بلکه رسالت خاصّه و امامت خاصّه را اثبات نموده که عمده همین رسالت خاصّه است. ایشان رسالت نبی اکرم صلّی الله علیه و آله را بر اساس حساب احتمالات اثبات نموده است، لذا ارسال این رسول خاصّ بر اساس حکمت است.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۰۶:«انَّه لو أُرید من المصالح الحقیقیة الملاکات التکوینیة الثابتة بقطع النّظر عن أحکام الشارع و تشریعاته فمثل هذه الملاکات من الواضح عدم لزوم حفظها من قبل اللّه سبحانه علی البشریة و لم تجر العادة أیضا علی حفظها بتدخل مباشر من اللّه سبحانه بل أُوکل ذلک إلی خبرة البشر و بصیرتهم المتنامیة المتطورة من خلال التجارب و الممارسات و لعلَّ الحکمة فی ترک البشر و خبرته لیتکامل و یکدّ و تتفتّح قدراته و إمکاناته تدریجیّاً، و الحاصل قاعدة اللطف لا یمکن تطبیقه علی مثل هذه الملاکات الأولیّة التکوینیة امّا لعدم المقتضی لمثل هذا التطبیق أو للمزاحمة مع الملاک الّذی ذکرناه، و لهذا لم یلزم علی اللّه سبحانه أنْ یبعث أطبّاءً کما بعث أنبیاء».

بدون دلیل و بر اساس هوس و میل و رغبات خود فتوا دهد. بنابراین اخبار از حکم شرعی، در واقع اخبار از دلیل شرعی است.

اخبار، دو قسم حدسی و حسّی دارد. اخبار حسّی مستند به مدارک حسّی مانند دیدن و شنیدن بوده؛ و اخبار حدسی مبتنی بر مدارک اجتهادی و حدسی مانند فتوای فقیه و رأی پزشک (که درمان این بیمار در فلان داروست) می‌باشد. پزشک بیماری بیمار را به نحو حسّی ندیده، بلکه بر اساس شواهد حدس زده است. فتوای فقیه نیز اخبار حدسی از دلیل شرعی است، زیرا اگر اخبار حسّی باشد باید آن را ذکر نماید. در واقع فقیه از قرائنی منتقل به حکم شرعی شده و فتوا داده است. در هر اخبار حسّی یا حدسی احتمال اصابت و احتمال عدم اصابت وجود دارد. اگر یک خبر حسّی باشد، احتمال اصابه به واقع در آن مثلاً «۵۰ درصد» است. امّا اگر یک خبر دارای دو مخبِر باشد، احتمال اصابه در آن بیشتر می‌شود. اگر پنجاه یا صد نفر خبری دهند، احتمال اصابت به واقع بسیار قوی‌تر می‌شود. اگر تعداد مخبِرین زیاد شود، احتمال اصابه خبر به واقع «۱۰۰ درصد» شده و یا به حدّی می‌رسد که عملاً به احتمال خلاف اعتناء نمی‌شود (یعنی اطمینان به اصابه خبر به واقع حاصل می‌شود). نظیر همین مطلب در اخبار حدسی نیز وجود دارد که اگر یک خبر حدسی توسّط یک مخبِر ذکر شود، احتمال اصابه به واقع در آ« مثلاً «۵۰ درصد» بوده؛ و اگر تعداد مخبِرین زیاد شود، احتمال اصابه خبر حدسی به واقع نیز بیشتر می‌شود. با افزایش تعداد مخبِرین، احتمال اصابه «۱۰۰ درصد» یا قریب به آن شده به نحوی که به احتمال خلاف اعتناء نمی‌شود.

اجماع فقهاء نیز از قبیل خبر حدسی است. اگر تعداد بسیاری از فقهاء یک فتوا دهند، اخبار حدسی از دلیل شرعی داده‌اند که هرچه تعداد بیشتر شود احتمال اصابه هم بیشتر می‌شود. با فرض اجماع و اتّفاق عدد بسیار، برای انسان اطمینان یا علم حاصل می‌شود. البته ایشان فرموده با چهار شرط از اتّفاق فقهاء، قطع یا اطمینان پیدا می‌شود:

الف. شرط اول اینکه باید مجمعین از فقهای متقدّم (یعنی فقیهان زمان غیبت صغری یا نزدیک به آن) باشند؛ زیرا اتّفاق فقهای متقدّم از وجودِ ارتکازی نزد اصحاب ائمه علیهم السلام کشف می‌کند که این حکم شرعی در ارتکاز آنها نیز وجود داشته است. به عنوان مثال از فتوای فقهای متقدّم بر وجوب خمس در فائده کسب، کشف می‌شود که قطعاً ارتکاز ذهنی اصحاب ائمه علیهم السلام نیز بر وجوب خمس در فائده بوده است. ممکن نیست چنین ارتکازی در ذهن اصحاب ائمه علیهم السلام نبوده، و در مدّت کوتاهی در ذهن فقهای متقدّم به وجود آمده باشد. مثال دیگر اینکه از اتّفاق تمام فقهای متقدّم بر برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد از فحص، کشف می‌شود که ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام نیز بر برائت شرعیه بوده؛ زیرا ممکن نیست ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام

بر احتیاط شرعی بوده و آن ارتکاز در مدّت کوتاهی در زمان غیبت تبدیل به ارتکاز دیگری در فقهای متقدّم شده باشد[۱].

ب. شرط دوم اینکه باید مجمِعین یا معظم آنها، برای فتوای خود مدرکی ذکر نکرده باشند. زیرا اگر مدرکی ذکر شده باشد، به نحو علمی یا احتمالی کشف می‌شود که مستند آنها همان مدرک بوده است. در این صورت، اگر مدرک در نظر فقیه ناتمام باشد، نمی‌تواند کاشف از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام باشد.

البته ایشان متوجّه شده گاهی با ذکر مدرک نیز مشکلی پیش نیامده و اتّفاق کشف از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام می‌کند. به عنوان مثال فقهای متقدّم برائتی بوده و دلیل هم بر مدّعای خود ذکر نموده‌اند، که آن دلیل در نظر فقیه ناتمام است. با وجود ذکر مدرک، امّا بسیار بعید است که ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام در شبهات حکمیه بر احتیاط بوده، و سپس ارتکاز فقهای عصر غیبت صغری تبدیل به برائت شده باشد خصوصاً با توجّه به این نکته که این مسأله بسیار مورد ابتلاء بوده است. در این موارد، ذکر مستند نیز اشکالی وارد نخواهد کرد[۲].

ج. شرط سوم اینکه قرائن متعاکس در مقابل اتّفاق فقهاء وجود نداشته باشد. گاهی فقهاء فتوایی داده امّا قرائنی بر خلاف آن وجود دارد که کشف می‌کند آن حکم در ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام نبوده است. ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام نیز از شواهد تاریخی و یا شواهد روایی و یا از اعتبار به دست می‌آید. مراد از اعتبار این است که اگر در ارتکاز آنها امری غیر فلان چیز بود، باید واصل می‌شد؛ لذا از عدم وصول آن، ارتکاز آنها کشف می‌شود. به عنوان مثال اگر ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام بر این بوده که باید اناء سه مرتبه شسته شود، باید بیش از این مقدار روایت واصل می‌شد؛ زیرا غَسل از امور مخالف طبع است. اگر غَسل به مقدارِ بیش از برطرف شدنِ آلودگی نیاز باشد، باید چنین امری واصل شود. مثال دیگر اینکه اگر استدبار و استقبال در باب تخلّی حرام بود، باید روایات بسیاری در این زمینه واصل می‌شد؛ زیرا تخلّی از امور مورد ابتلاء مردم بوده، و در آن زمان اینگونه نبوده که سمت قبله در همه جا (که نوعاً تخلّی انجام می‌شده) معلوم باشد. شرائط آن زمان متفاوت بوده، خصوصاً در سفر و بیابان، جهت قبله مشخص نبوده امّا نیاز به تخلّی بوده است. در نتیجه کشف می‌شود که

---

۱. ادلّه دیگر برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه، دارای اشکال می‌باشند؛ زیرا روایات معتبر فقط در مورد شبهات موضوعیه وارد شده است. بنابراین تنها دلیل برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد از فحص، اتّفاق فقهای عصر غیبت است که کاشف از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام بر برائت شرعیه می‌باشد.

۱. فقهای قدیم ارتکازات بسیار قوّی داشته‌اند. به نظر می‌رسد آنها ابتدا بر اساس ارتکاز ذهنی خود، یک فتوا را مناسب دیده و سپس سعی در مدلّل کردن آن می‌کرده‌اند. یعنی نوعاً اینچنین است که در اذهان فقهاء یا حکماء، یک رأی شکل گرفته و سپس سعی در مدلّل نمودنِ آن دارند. هرگاه نظری در ذهن و ارتکاز اتّخاذ شود، آن شخص به لحاظ روانی اشباع شده که این نظر صحیح است، لذا نوعاً ادلّه را درست دیده و از خطای آن غفلت می‌کند؛ و حتی اگر دلیلی بر خلاف آن ارتکاز ذهنی بیابد، با تمام ذهن و قوای خود سعی می‌کند یک مناقشه در آن دلیل پیدا کند.

ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام بر حرمت تخلّی به سمت قبله نبوده است. به هر حال اگر قرائن متعاکس وجود داشته باشد، اجماع فقهاء (مانند اجماع فقهای متقدّم بر حرمت تخلّی به سمت قبله) کشف از ارتکاز و از حکم شرعی نخواهد کرد.

د. شرط چهارم اینکه نباید احتمال داده شود که فتوای فقهاء بر اساس یک قاعده عقلی یا عقلائی بوده، و یا بر اساس تفریع بر کبرایی بوده است. اگر چنین احتمال داده شود، اتّفاق فقهاء از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام کشف نمی‌کند. گاهی فقهاء مسأله را از تفریعات یک کبرا می‌دانند و بر اساس آن فتوا می‌دهند، امّا در نظر دیگران این تفریع صحیح نیست (گاهی تفریعات بسیار پیچیده هستند). به عنوان مثال فتوا داده شده «ید» از اسباب ضمان بوده و فتوا داده شده «متلف ضامن است»، که در این دو مورد احتمال تطبیق بر قاعده عقلائی وجود داشته و کشف از ارتکاز نمی‌کند[1].

---

۱. دروس فی علم الاصول، ج۱، ص۲۷۳:«الإجماع اتفاق عدد کبیر من أهل النظر و الفتوی فی الحکم بدرجة توجب إحراز الحکم الشرعیّ، و ذلک أنّ فتوی الفقیه فی مسألة شرعیّة بحتة تعتبر إخبارا حدسیّا عن الدلیل الشرعیّ، و الإخبار الحدسیّ هو الخبر المبنی علی النظر و الاجتهاد فی مقابل الخبر الحسّی القائم علی أساس المدارک الحسّیّة، و کما یکون الخبر الحسّی ذا قیمة احتمالیّة فی إثبات مدلوله، کذلک فتوی الفقیه بوصفها خبرا حدسیّا یحتمل فیه الإصابة و الخطأ معا، و کما أن تعدّد الإخبارات الحسّیة یؤدّی بحساب الاحتمالات إلی نموّ احتمال المطابقة و ضآلة احتمال المخالفة، کذلک الحال فی الإخبارات الحدسیّة، حتّی تصل إلی درجة توجب ضآلة احتمال الخطأ فی الجمیع جدّا، و بالتالی زوال هذا الاحتمال عملیّا أو واقعیّا. و هذا ما یسمّی بالإجماع .... و یتأثّر حساب الاحتمال فی الإجماع بعوامل عدیدة: منها: نوعیّة العلماء المتفقین من الناحیة العلمیّة، و من ناحیة قربهم من عصر النصوص. و منها: طبیعة المسألة المتّفق علی حکمها، و کونها من المسائل المترقّب ورود النصّ بشأنها، أو من التفصیلات و التفریعات. و منها: درجة ابتلاء الناس بتلک المسألة و ظروفها الاجتماعیّة، فقد یتّفق أنّها بنحو یقتضی توافر الدواعی و الظروف [علی] إشاعة الحکم المقابل لو لم یکن الحکم المجمع علیه ثابتا فی الشریعة حقّا. و منها: لحن کلام اولئک المجمعین فی مقام الاستدلال علی الحکم، و مدی احتمال ارتباط موقفهم بمدارک نظریّة موهونة. إلی غیر ذلک من النکات و الخصوصیّات».

ج۲، ص۱۴۵:«و تقوم الفکرة فی تفسیر کشف الاجماع بحساب الاحتمال علی انّ الفقیه لا یفتی بدون اعتقاد للدلیل الشرعی عادة، فإذا أفتی فهذا یعنی اعتقاده للدلیل الشرعی، و هذا الاعتقاد یحتمل فیه الاصابة و الخطأ معا، و بقدر احتمال الاصابة یشکّل قرینة احتمالیة لصالح اثبات الدلیل الشرعی، و بتراکم الفتاوی تتجمّع القرائن الاحتمالیة لاثبات الدلیل الشرعی بدرجة کبیرة تتحول بالتالی الی یقین لتضاؤل احتمال الخلاف .... و علی أساس ما عرفنا من طریقة اکتشاف الدلیل الشرعی بالاجماع و تسلسلها، یمکن أن نذکر الامور التالیة کشروط أساسیة لکشف الاجماع عن الدلیل الشرعی بالطریقة المتقدمة الذکر، أو مساعدة علی ذلک: الأول: أن یکون الاجماع من قبل المتقدّمین من فقهاء عصر الغیبة الذین یتّصل عهدهم بعهد الرواة و حملة الحدیث و المتشرعین المعاصرین للمعصومین، لأنّ هؤلاء هم الذین یمکن ان یکشفوا عن ارتکاز عام لدی طبقة الرواة و من الیهم، دون الفقهاء المتأخّرین. الثانی: ان لا یکون المجمعون أو جملة معتدّ بها منهم قد صرّحوا بمدرک محدّد لهم، بل أن لا یکون هناک مدرک معین من المحتمل استناد المجمعین إلیه، و إلّا کان المهمّ تقییم ذلک المدرک، نعم فی هذه الحالة قد یشکّل استناد المجمعین الی المدرک المعیّن، قوة فیه، و یکمل ما یبدو من نقصه. و مثال ذلک: ان یثبت فهم معنی معیّن للروایة من قبل کل الفقهاء المتقدمین القریبین من عصر تلک الروایة و المتاخمین لها، فانّ ذلک قد یقضی علی التشکیک المعاصر فی ظهورها فی ذلک المعنی، نظرا لقرب اولئک من عصر النص و احاطتهم بکثیر من الظروف المحجوبة عنا. الثالث: أن لا توجد قرائن عکسیة تدل علی انه فی عصر الرواة و المتشرعة المعاصرین للائمة علیهم السلام لا یوجد ذلک الارتکاز و الرؤیة الواضحة اللذین یراد اکتشافهما عن طریق اجماع الفقهاء المتقدمین، و الوجه فی هذا الشرط واضح بعد أن عرفنا

مناقشه مبنایی در حجّیت علم ناشی از اجماع

به نظر می‌رسد تهافتی بین صدر و ذیل کلام ایشان وجود دارد؛ زیرا در ابتدای کلام اجماع را اخبار از دلیل شرعی دانسته، و در ذیل کلام اجماع را کاشف از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام دانسته‌اند. لذا روح کلام ایشان به ذیل کلام برمی‌گردد که فتاوای فقهای متقدّم (یعنی فقهای قرن ۳ و ۴ نهایتاً تا شیخ طوسی) به ضمیمه مجموعه شواهد ذکر شده، موجب علم به ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام می‌شود. ارتکاز نیز یا از ائمه علیهم السلام اخذ شده و یا مورد قبول آنها بوده است. به عنوان مثال اگر ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام بر نجاست خمر باشد، این ارتکاز عادةً ممکن نیست بلکه یا از ائمه علیهم السلام اخذ شده و یا مورد امضای آنها بوده است. بنابراین اجماع فقهای متقدّم کاشف از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام می‌شود؛ زیرا بسیار بعید است ارتکاز آنها بر طهارت خمر بوده، و در مدّت کوتاهی ارتکاز فقهای عصر غیبت صغری بر نجاست شکل گیرد. در نتیجه ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام ممکن است از ائمه علیهم السلام تلقّی شده و یا مورد قبول آنها باشد؛ اجماع فقهای متقدّم موجب علمِ به این ارتکاز می‌شود.

با توجّه به بیان فوق، نزاع بین نظهر مشهور و نظر مختار پدیدار می‌شود که «علم» در نظر مشهور حجّت بوده و فقیه می‌تواند بر اساس آن فتوا داده یا طبق آن عمل نماید؛ امّا علم «بما هو علمٌ» در نظر مختار حجّت و قابل احتجاج نیست، بلکه فقط طبق آن عمل می‌شود. البته اگر علم حاصل «علم نوعی» باشد (یعنی برای نوع فقهاء و اهل علم افاده علم نماید) سبب آن نزد عقلاء حجّت و اماره می‌شود. لذا فقیه می‌تواند بر اساس سبب علم نوعی (نه بر اساس نفسِ علم) فتوا نیز بدهد[1].

بنابراین کلام شهید صدر فی الجمله صحیح است؛ زیرا اولاً باید بین صدر و ذیل آن جمع شود؛ و ثانیاً نفسِ علم به ارتکاز اصحاب نیز حجّت نیست. بنابراین اگر اتّفاق فقهای متقدّم کشف از ارتکاز اصحاب نموده و ارتکاز نیز موجب علم نوعی به حکم شرعی شود، فقیه می‌تواند بر اساس آن فتوا دهد. مثالی که می‌شود برای چنین

کیفیة تسلسل الاکتشاف و دور الوسیط المشار الیه فیه. الرابع: أن تکون المسألة من المسائل التی لا مجال لتلقّی حکمها عادة إلّا من قبل الشارع، و أما اذا کان بالإمکان تلقّیه من قاعدة عقلیة مثلا، أو کانت مسألة تفریعیة قد یستفاد حکمها من عموم دلیل أو اطلاق، فلا یتم الاکتشاف المذکور».

۱. اگر در نوعی یا شخصی بودنِ علم حاصل شده تردید شود، فقیه نمی‌تواند بر اساس سبب علم نیز فتوا دهد؛ احراز نوعی یا شخصی بودنِ علم حاصل شده، بسیار دشوار است؛ زیرا خصوصیات ذهنی و سابقه ذهنی افراد بسیار دخیل است (انسان در مورد خود نیز احتمال می‌دهد که فرد نوعی نباشد). به عنوان مثال کسی که به نجاست و طهارت بسیار اهمّیت می‌دهد، سریع علم به نجاست پیدا می‌کند؛ امّا کسی که اهمّیت چندانی به آنها نمی‌دهد، به راحتی علم پیدا نمی‌کند. به هر حال فقط در صورتی که تشخیص داده شود علم نوعی حاصل شده، فقیه می‌تواند بر اساس سبب آن (یعنی فتاوای فقهای متقدّم به ضمیمه شرائط مذکور) فتوا دهد.

اتّفاقی ذکر نمود، فتوای فقهای متقدّم به برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد از فحص است. توضیح اینکه برائت شرعیه در شبهات موضوعیه (قبل و بعد از فحص) روایات معتبر دارد، امّا در شبهات حکمیه بعد از فحص ادلّه معتبری ندارد. تنها دلیل فتاوای فقهای در عصر غیبت صغری است. این فتاوای از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام کشف کرده، و ارتکاز نیز یا از ائمه علیهم السلام تلقّی شده و یا مورد رضایت آنها بوده است. پس ارتکاز موجب علم به حکم شرعی می‌شود؛ زیرا برائت عقلیه و برائت عقلائیه در نظر مختار مورد انکار بوده، و برائت عرفیه نیز تابع اعراف خاصّ است. تنها برائت شرعی باقی می‌ماند که دلیل آن اجماع فقهاء و ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام است.

ج۶۷ ۹۶/۱۰/۲۵

تعبّد و دلیل شرعی: روایت نبوی

مبنای سوم، اعتبار اجماع از باب تعبّد و دلیل شرعی است. روایتی نقل شده که عامّه برای اثبات حجّیت اجماع به آن استدلال کرده‌اند: «حدثنا أبو الحسین محمد بن أحمد بن تمیم الأصمّ ببغداد، حدّثنا جعفر بن شاکر، حدّثنا خالد بن یزید القرنی، حدثنا المعتمر بن سلیمان عن أبیه، عن عبد اللّه بن دینار، عن ابن عمر قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: لا یجمع اللّه هذه الأمّة علی الضلالة أبدا ... إلخ»[1]؛ یعنی امّت اسلام بر ضلالت و گمراهی اتّفاق و اتّحاد نمی‌کنند. بنابراین شارع تعبّد بر عدم خطای اجماع نموده؛ زیرا محذور عقلی در اشتباه تمام مجمِعین وجود ندارد (همانطور که ممکن است تمام انسان‌ها دچار خطا شوند). پس مراد از این روایت این است که اگر همه اشتباه کردند، با آن معامله واقع می‌شود. یعنی اتّفاق یک اماره شرعی است. بنابراین دلیل تعبّدی شرعی دلالت بر اعتبار اجماع دارد.

جواب اول: ضعف سندی

گفته شده این روایت نبوی بوده و سند معتبری نزد شیعه ندارد؛ این روایت در کتب شیعه نقل نشده، و فقط در کتب عامّه نقل شده که وثاقت روات عامّه نزد شیعه ثابت نیست. پس استدلال به این روایت برای اثبات حجّیت اجماع ناتمام است.

اشکالی بر این جواب وارد شده که این روایت مستفیض بوده و خبر مستفیض نیز حجّت است، هرچند روات آن ضعیف باشند.

---

۱. مباحث الاصول، ج۲، ص۲۸۹، پاورقی کتاب.

در این اشکال مناقشه شده که حجّیت خبر مستفیض در جایی است که قرائنی بر خلاف آن نباشد. در مورد این روایت، قرائنی بر خلاف وجود دارد؛ زیرا عامّه برای اثبات خلافت و امامت برخی، از اتّفاق امّت بر امامت آنها استفاده نموده‌اند. سپس به دنبال دلیلی بر حجّیت اتّفاق بوده‌اند، لذا این روایت به داعی حجیّت اجماع، جعل شده است.

به نظر می‌رسد جعل این روایت توسط یک شخص، صورت نگرفته بلکه به اقتضائات جامعه شکل گرفته است. توضیح اینکه در گذشته گمان شده مطاب دروغ ابتداءً توسط عدّه‌ای جعل می‌شود، امّا به نظر می‌رسد مطالب کذب در جامعه با توجّه به اقتضائات جامعه خود به خود شکل می‌گیرد[1]. با توجّه به این نکته نیاز نیست این روایت حتماً توسط یک نفر خاصّ جعل شده باشد، بلکه به واسطه اقتضائات جامعه در آن زمان، برای توجیه امامت برخی شکل گرفته است.

نتیجه اینکه این روایت سند معتبری ندارد، و حتی نزد عامّه نیز نباید معتبر باشد زیرا در صحاح ستّه نقل نشده؛ و فقط توسط حاکم نیشابوری در مستدرک نقل شده که خودِ حاکم در ذیل روایت گفته این روایت سند منقّحی ندارد[2].

جواب دوم: دلالت نداشتنِ روایت بر حجّیت اجماع

با فرض اعتبار سندی روایت، دلالت آن بر حجّیت اجماع نیز ناتمام است. توضیح اینکه روایت بر جمع نشدنِ امّت بر گمراهی دلالت دارد، امّا عمل به خبر واحد و حجّت، و فتوای طبق آنها به یک حکم شرعی گمراهی نیست. یعنی اگر همه به یک روایت حجّت عمل نموده و طبق آن فتوا دهند (هرچند روایت خلاف واقع باشد)، اجتماع بر گمراهی محقّق نشده است. به عبارت دیگر روایت بر اشتباه نکردنِ امّت دلالت ندارد؛ بلکه بر گمراه نشدنِ امّت دلالت دارد[3].

---

۱. به عنوان مثال شخصی بین جماعتی معروف و محبوب بوده، و کم کم اخبار دالّ بر کرامت در مورد وی مطرح می‌شود. این اخبار توسط شخص خاصّی جعل نشده بلکه به لحاظ محبوبیت وی در آن مجتمع خود به خود و به تدریج شکل گرفته است.

۲. مباحث الاصول، ج۲، ص۲۸۹:«و یرد علی الاستدلال بهذه الروایة أوّلا سقوطها سندا، لیس عندنا فحسب باعتبار ورودها عن طریق العامّة بواسطة أفراد مجهولة الحال لدینا، بل هی ساقطة حتی علی أصولهم، فهذه الروایة لم ترد فی الصحاح الستّ، و ذکرها الحاکم فی مستدرکه علی صحیح البخاری و مسلم مشیرا إلی عدم نقاء السند؛ و أمّا تعدّد الروایة فلا ینفعنا فی المقام بدعوی الاستفاضة، فإنّنا نحتمل قویّا اختلاقا بنکتة عامّة لتصحیح الإجماع الّذی تخیل أنّه یصحّح أساس مذهبهم، و مع احتمال نکتة عامّة فی الاختلاق لا یتحقّق شرط الاستفاضة أو التواتر، و لعلّ من یلاحظ ظروف نقل هذه الروایات و حال رواتها یزداد ظنّا باختلافها بنکتة عامّة فی الجمیع».

۳. مباحث الاصول، ج۲، ص۲۹۲:«و ثانیا أنّ الضلالة إنّما هی العدول عن الحقّ عن عمد و تقصیر، و أمّا من خالف حکما من الأحکام فی مسألة من المسائل عن اجتهاد بلا تقصیر فی ذلک فلا یعدّ من الضالّین خصوصا مع رجوعه إلی حکم شرعی ظاهری فی المقام الّذی هو حکم اللّه أیضا

جواب سوم: امّت نبودنِ بخشی از مسلمین

با فرض اعتبار سندی روایت و فرض صحّت دلالت روایت بر حجّیت اجماع مسلمین (یعنی ضلالت به معنای گمراهی نبوده بلکه شامل خطا هم بشود)، باز هم حجّیت اجماع علمای شیعه ثابت نیست؛ زیرا در این روایت از عنوان «امّت» استفاده شده که حتی اگر فرض شود تمام فقهای شیعه یک فتوای واحد داشته باشند، باز هم بخشی از امّت هستند. امّت شامل شیعه و سنّی می‌شود که تمام شیعه فقط بخشی از امّت هستند. بنابراین اگر تمام علمای امامیه فتوا به وجوب خمس فائده یا ارباح مکاسب دهند، در حالیکه فتوای اهل سنّت مخالف آنهاست، اجتماع امّت اسلام بر ضلالت نشده است. لذا این روایت بر اماره بودنِ اجماع علمای شیعه ندارد.

جواب چهارم: جمع نشدنِ بر ضلالت به اعتبار وجود امام بین امّت

برخی این روایت را توجیه نموده‌اند که بنا بر مبنای شیعه در هر زمانی یک امام معصوم بین مسلمین وجود دارد، لذا اگر همه امّت اتّفاق نمایند امام هم بین آنها بوده و ضلالت در آن اتّفاق نخواهد بود؛ زیرا ضلالت در مورد امام معصوم معنی ندارد. لذا این روایت طبق قاعده بوده و دلالت دارد که همیشه یک امام معصوم بین امّت وجود دارد (نه اینکه بر حجّیت اتّفاق علماء دلالت داشته باشد).

در این جواب مناقشه شده که ظاهر روایت جمع نشدنِ امّت «بما هی امّة» بر ضلالت می‌باشد؛ نه اینکه امّت «بما فیهم امامٌ معصومٌ» دچار ضلالت نمی‌شوند. لذا این معنی خلاف ظاهر روایت است[1].

جمع‌بندی اجماع محصّل: حجّیتِ فی الجمله

نتیجه مباحث فوق این می‌شود که اجماع محصّل «فی الجمله» معتبر است. اعتبار اجماع بر اساس عقل عملی (قاعده لطف) و یا بر اساس تعبّد (روایت نبوی) قابل اثبات نبوده؛ و تنها بر اساس عقل نظری (حساب

بشأنه بعد عدم وصوله إلی الحکم الواقعی، فکیف یعتبر ضالا مع أنّه تمسّک بحکم شرعی تمّ له موضوعه واقعا، و هو عدم العلم بالحکم الواقعی؟!».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۰۸:«و قد یناقش فی هذا الاستدلال بأنَّ غایة ما یثبت بهذا المضمون حجیة المجموع و هذا أمر صحیح مسلم عندنا أیضا لوجود المعصوم ضمن المجموع و هو الإمام علیه السلام الموجود فی کلّ زمان، فلیس فی الحدیث علی تقدیر صدوره دلالة علی أکثر من وجود المعصوم فی الأمة. و فیه: انَّ ظاهر الحدیث انَّ موضوع العصمة و ملاکها المجموع حیث عبر بأنها لا تجتمع علی ضلالة لا انَّ ذلک من باب وجود معصوم بینهم بحیث یکون ضمّ سایر الأقوال إلیه من قبیل ضمّ الحجر إلی جنب الإنسان».

احتمالات) به ضمّ شرائطی قابل اثبات است. یعنی اجماع در صورتی معتبر است که اتّفاق فقهای متقدّم بوده و کشف از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام نماید، به نحوی که مخالفی از بین فقهای متقدّم پیدا نشود.

اشکالی نیز به حجّیت اجماع وارد شده که روایات عدیده بر مرجعیت کتاب و سنّت (نه چیز دیگر) در باب دین دلالت دارند. یعنی باید دین، فقط از کتاب و سنّت اخذ شود. اجماع، خارج از کتاب و سنّت می‌باشد زیرا اتّفاق فقهاء، کتاب یا سنّت نیست. بنابراین روایات دلالت بر عدم حجّیت اجماع در دین دارد.

در جواب این اشکال گفته شده کسانی که قائل به اعتبار اجماع هستند، اجماع را «بما هو کاشفٌ من السنّة» حجّت می‌دانند؛ بنابراین اجماع نیز داخل در سنّت شده و آن روایات دلالت بر عدم حجّیت اجماع نخواهند داشت[1].

ج۶۸ ۹۶/۱۰/۲۶

مقام دوم: اجماع مرکّب

«اجماع مرکّب» در جایی است که اتّفاق علماء بر بیش از یک قول (دو یا چند قول) باشد که هر قول هر گروه به تنهایی مورد اتّفاق نبوده، امّا همه اتّفاق بر نفی قول دیگر دارند. به عنوان مثال فرض شود فقهاء نسبت به حکم نماز جمعه در عصر غیبت دو دسته باشند: دسته اول فتوا به «وجوب تعیینی نماز جمعه» و دسته دوم فتوا به «وجوب تعیینی نماز ظهور» داده‌اند، و کسی فتوا به وجوب تخییری بین آنها نداده است. در این صورت اجماع مرکّب بر نفی وجوب تخییری بین نماز جمعه و نماز ظهر محقّق شده است؛ سوال این است که آیا اجماع مرکّب دلالت بر نفی قول ثالث دارد؟ یعنی آیا عدم وجوب تخییری ثابت می‌شود؟

اجماع مرکّب دو صورت دارد که حجّیت هر صورت به نحو مستقلّ بررسی می‌شود:

صورت اول: نفی قول دیگر حتی بر تقدیر رفع ید از قول مختار

صورت اول اجماع مرکّب به این نحو است که هر گروه از مجمِعین نفی قول ثالث نمایند حتی بنابر رفع ید از قول مختار خود؛ به عنوان مثال قائلین به وجوب تعیینی نماز جمعه، قائلند حتی اگر نماز جمعه وجوب تعیینی نداشته باشد، وجوب تخییری نیز نخواهد بود بلکه نماز ظهور وجوب تعیینی خواهد داشت. گروه دوم نیز اگر از قول مختار خود رفع ید نمایند، قائل به وجوب تخییری نمی‌شوند.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۱۴:«الثالث– اعتراض وجهه الأخباریون فی المقام من انَّ الإجماع لیس مدرکاً فی الاستنباط لأنَّ مصادره قد حصرت فی الکتاب و السنّة. و هذا الاعتراض لا ندخل هنا فی صحّة کبراه فی نفسه، فانَّ ذلک قد تقدّم مفصلًا فی بحث حجیة الدلیل العقلی و انَّما یمنع عن حجیة الإجماع لو أُرید تخریجه علی غیر هذا المسلک الّذی سلکناه، فانَّه علی أساس هذا المسلک یکون کاشفاً قطعیّاً علی حدّ کاشفیة التواتر و لیس حجة شرعیة و لا دلیلًا عقلیّاً لینفی الأول و یناقش فی دلیلیّة الثانی فی مجال الاستنباط و هذا واضح».

در این صورت اجماع مرکّب بر اساس هر سه مبنی، معتبر است؛ توضیح اینکه بنابر قاعده لطف باید شارع ابراز خلاف نماید، زیرا همه اتّفاق بر عدم وجوب تخییری دارند که اگر در واقع وجوب تخییری باشد، باید شارع از روی لطف ابراز خلاف بین علماء نماید؛ بنابر مبنای عقل نظری نیز حساب احتمالات موجب می‌شود یقین یا اطمینان به نفی وجوب تخییری پیدا شود، پس اجماع معتبر خواهد بود؛ بنابر اعتبار اجماع بر اساس تعبّد نیز اگر در واقع وجوب تخییری باشد، لازم می‌آید امّت بر ضلالت اتّفاق کرده باشند، زیرا اتّفاق بر نفی وجوب تخییری دارند. پس اجماع اماره بر عدم وجوب تخییری خواهد بود.

صورت دوم: نفی قول فقط از باب اختیار قول خود

صورت دوم اجماع مرکّب به این نحو است که گروه اول دارای نظری بوده که در صورت رفع ید از آن، قول سوم را اختیار کرده و یا لااقلّ ممکن است قول سوم را اختیار نمایند. به عنوان مثال گروه اول فتوا به وجوب تعیینی نماز جمعه داده و در صورت رفع ید از این قول، فتوا به وجوب تخییری داده و یا ممکن است چنین فتوایی دهند. گروه دوم نیز در صورت رفع ید از وجوب تعیینی نماز ظهور، فتوا به وجوب تخییری داده و یا ممکن است چنین فتوایی دهند. یعنی دو گروه بنابر رفع ید از قول خود، قول سوم را ردّ نمی‌کنند.

در این صورت حجّیت اجماع مرکّب مبتنی بر مبانی متفاوت در حجّیت اجماع محصّل خواهد بود:

بنابر قاعده لطف، اینچنین اجماع مرکّبی نیز حجّت خواهد بود؛ زیرا اتّفاق بر عدم وجوب تخییری وجود دارد که اگر واقعاً وجوب تخییری باشد باید شارع از باب لطف ایجاد اختلاف نماید؛

بنابر حجّیت اجماع از باب تعبّد نیز اینچنین اجماع مرکّبی حجّت خواهد بود؛ زیرا اگر حکم واقعی همان وجوب تخییری باشد، امّت اجتماع بر ضلالت کرده‌اند. پس اجماع اماره بر نفی وجوب تخییری خواهد بود؛

بنابر حساب احتمالات اینچنین اجماع مرکّبی معتبر نخواهد بود؛ زیرا علم به بطلان قول لااقلّ یکی از دو طائفه وجود دارد. هر گروه نیز فقط بنابر صحّت قول خود، نفی قول دیگر نموده است. در نتیجه تعداد مجمِعین بر نفی قول سوم، نصف شده است (در بهترین حالت تعداد مجمِعین نصف شده یعنی اگر نصف فقهاء در گروه اول و نصف دیگر در گروه دوم باشند)؛ زیرا علم به بطلان قول یک گروه وجود دارد، که لازمه آن قول سوم خواهد بود. علاوه بر کاهش کمّی تعداد مجمِعین، به لحاظ کیفی نیز مشکلی وجود دارد. توضیح اینکه در حساب احتمالات تعارض از عوامل کیفی بوده که احتمال صحّت را تضعیف می‌کند. به عنوان مثال اگر یک نفر خبر از موت زید دهد، ارزش احتمالی آن نصف خبر دو نفر از موت زید است؛ اگر دو نفر خبر از موت زید داده و دیگری خبر از حیات وی دهد، در این صورت ارزش احتمالی قول دو نفر حتی مساوی ارزش احتمالی قول یک نفر نیز نبوده بلکه کمتر است (یعنی نباید گفته شود قول یک نفر از آن دو نفر با قول نفر مقابل تعارض کرده، و یک نفر که خبر

از موت زید داده باقی مانده لذا ارزش احتمالی آن به اندازه یک نفر مخبر است). به عبارت دیگر احتمال اصابه در مورد یک مخبر که معارض ندارد، بیش از احتمال اصابه در دو مخبرِ دارای یک معارض است. با توجّه به این توضیح، معارضه در باب حساب احتمالات یک عامل کیفی است. در نتیجه در مثال فوق، فرض می‌شود ۵۰ فقیه فتوا به وجوب تعیینی نماز جمعه داده و ۵۰ فقیه نیز فتوا به وجوب تعیینی نماز ظهور داده‌اند. اگر ۵۰ فقیه فتوا به وجوب تعیینی نماز ظهور دهند بدون معارض، ارزش احتمالی آن بیشتر است نسبت به اینکه ۵۰ فقیه فتوایی دهند که معارض دارد. بنابراین در فرض فوق، ارزش احتمالی فتوای یک گروه از فقهاء، کمتر از نصف خواهد بود[۱]. یعنی ارزش احتمال نفی قول سوم، به نصف هم نمی‌رسد.

در نتیجه صورت دوم از اجماع مرکّب فقط بنابر قاعده لطف و تعبّد معتبر است (که هر دو مبنای مورد مناقشه واقع شد)؛ و بنابر مبنای حساب احتمالات (که فی الجمله مورد قبول واقع شد) حجّت نیست[۲].

ج۶۹ ۹۶/۱۰/۲۷

مقام سوم: اجماع منقول

اجماع منقول به این معنی است که فقیه اتّفاق را به دست نیاورده، بلکه ناقل و مخبرِ واحدی اتّفاق را برای وی نقل کرده است. بحث در این مقام فقط در اعتبار نقل می‌باشد و بحث از اعتبار اصلِ اجماع نیست.

بحث از حجّیت اجماع منقول موقوف بر سه اصل موضوعی است (که در مباحث آینده بحث می‌شوند): اول حجّیت خبر ثقه؛ دوم اینکه حجّیت خبر ثقه مختصّ به اخبار حسّی است؛ و سوم اینکه اگر شکّ در حسّی بودن

---

۱. زیرا عامل کمّی قابل اندازه‌گیری است، به عنوان مثال اگر سکّه دو بار پرتاب شود، با توجّه به این تعداد که عامل کمّی است، می‌تواند درصد شیر آمدن را محاسبه نمود؛ امّا عامل کیفی قابل اندازه‌گیری نبوده و نمی‌شود طبق آن درصد معیّن کرد. به عنوان مثال اگر سکّه طوری باشد که یک طرف بیشتر روی زمین می‌آید، در این صورت عامل کیفی بوده که نمی‌توان درصد تعیین کرد. در تعارض نیز که یک عامل کیفی است، نمی‌توان درصد تعیین نمود.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۱۷:«و امّا الإجماع المرکّب فهو عبارة عن الاستناد إلی رأی مجموع العلماء المختلفین علی قولین أو أکثر فی نفی قول آخر لم یقل به أحد منهم، و هنا تارة یفرض انَّ کلًّا من القولین قائله ینفی القول الآخر بقطع النّظر عن قوله، و أُخری یفرض انَّه ینفیه بلحاظ قوله و فی طوله لاستلزامه نفی غیره. أمَّا الأول فالإجماع یکون حجة فی نفی ذلک القول الآخر علی جمیع المسالک المتقدمة فی حجیة الإجماع لأنَّه ملاکاً کالإجماع البسیط. و أمَّا علی الثانی فلا بدَّ من التفصیل فیه بین المسالک، فانَّه بناءً علی المسلک القائل بالحجیة علی أساس قاعدة اللطف تثبت الحجیة أیضا لأنَّه لو کان القول الثالث حجیة لما کان به قائل و هو خلاف اللطف المفروض فیستکشف عدم صحّته. و کذلک بناءً علی القول باستکشاف دخول الإمام علیه السلام فی المجمعین و امّا بناءً علی مسلکنا فلا یکون حجة إذ یعلم بأنَّ القیم الاحتمالیة الموجودة فی مجموع الفتاوی لنفی الثالث قسم منها غیر مصیب للواقع جزماً للعلم بکذب ذلک نتیجة التخالف فی الآراء و هذا لا یؤدّی إلی تقلیل القیم الاحتمالیة للإجماع المرکب عن الإجماع البسیط کمّاً فحسب بل و کیفاً أیضا للتعارض و کون کلّ قیمة احتمالیة لأحد القولین منفیاً بالقیمة الاحتمالیة للقول الآخر المخالف و کذلک تکون القیمة الاحتمالیة لنفی القول الثالث».

خبری شود «اصالة الحسّ» وجود داشته و حمل بر خبر حسّی می‌شود؛ به عنوان مثال مخبِری خبر از عدالت زید داده که شکّ شده خبرش حسّی بوده و یا از مقدّمات حدسی به دست آمده، در این صورت خبر وی حمل بر خبر حسّی شده و حجّت است. این یک اصل عقلائی است که هرچند احتمال حدسی بودن وجود دارد، امّا حمل بر حسّ می‌شود.

با پذیرش این سه اصل موضوعی، باید از حجّیت اجماع منقول بحث شود. به عنوان مقدمه نقل اجماع به سه صورت بوده و اجماع منقول سه قسم است: اول اینکه ناقل از کاشف خبر دهد؛ دوم اینکه از منکشف (رأی امام علیه السلام یا حکم شرعی) خبر دهد؛ و سومین صورت اینکه از جزء کاشف خبر دهد، به عنوان مثال فرض شود فتوای بیست نفر از قدماء موجب کشف از حکم شرعی بوده امّا ناقل فقط فتوای ده نفر را نقل نماید؛ حجّیت هر یک از سه صورت اجماع منقول بررسی می‌شود:

نقل کاشف

نقل کاشف به معنای نقل اقوال علماست. به عنوان مثال فقیهی نقل نماید که فقهای متقدّم (یا فقهای قبل از علامّه) در این مسأله اتّفاق نظر داشته‌اند. بنابراین فقیه فحصی از اتّفاق نکرده و فقط اتّفاق قدماء برایش نقل شده است. اتّفاق فقهای متقدّم به معنی تمام فقهایی که فتوای آنها در معرض دسترسی بوده، می‌باشد.

این قسم از اجماع منقول حجّت است؛ زیرا این نقل یک خبر حسّی بوده و فرض بر وثاقت فقیه ناقل است، بنابراین خبر حسّی ثقه شده که حجّت می‌باشد.

مناقشه در حجّیت نقل کاشف

در مورد اجماع منقول به نحو نقل کاشف، اشکالی مطرح شده که مفاد این خبر اتّفاق فقهاء بوده که نه حکم شرعی و نه موضوع حکم شرعی نیست. به عنوان مثال اتّفاق فقهاء بر وجوب نماز جمعه نقل شده که نفسِ اتّفاق حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی نیست، لذا این نقل نباید حجّت باشد. نظیر اینکه ثقه خبر دهد که تمام علمای فیزیک متّفق بر امر خاصّی هستند. این نقل حجّت نیست؛ زیرا اتّفاق علمای فیزیک یک حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی نیست.

از این اشکال پاسخی داده شده که مبتنی بر یک مقدمه است. مقدمه اینکه علاوه بر حجّیت مدلول مطابقی هر خبر، مدالیل التزامی آن (عرفی یا عقلی) نیز حجّت است (که در بحث خبر واحد مطرح خواهد شد). با توجّه به این نکته اگر یک ثقه خبر از عدالت زید دهد، برای حجّیت این خبر نیازی نیست که عدالت زید حکم شرعی

یا موضوع حکم شرعی باشد، بلکه کافی است که مدلول التزامی آن خبر یک حکم شرعی باشد. فرض شود زید از دنیا رفته، در این صورت نفسِ خبر از عدالت وی نه حکم شرعی و نه موضوع حکم شرعی نیست؛ امّا از امام معصوم علیه السلام شنیده شده که بین عدالت زید و عدالت عمرو ملازمه وجود دارد. در این صورت لازمه خبر از عدالت زید، عدالت عمرو بوده و آن خبر به اعتبار اخبار از عدالت عمرو، حجّت خواهد بود.

با توجّه به این مقدمه، فرض است که بین اتّفاق فقهای متقدّم و رأی امام یا حکم شرعی نیز ملازمه وجود دارد. پس مدلول التزامیِ خبر از اتّفاق فقهای متقدّم، یک حکم شرعی بوده و همین برای حجّیت خبر از اتّفاق آنها کافی است.

نقل منکشف

نقل منکشف به معنای نقل حکم شرعی یا رأی امام علیه السلام توسط فقیه بوده که علم وجود دارد مستند وی اجماع بوده است. یعنی مستند قول وی اتّفاقی بوده آن را معتبر دانسته است (مانند اتّفاق فقهای متأخّر). بنابراین فقیه حکم شرعی را از امام نشنیده و یا رؤیت نکرده بلکه بر اساس یک اتّفاق حدس زده است.

از آنجا که خبر واحد در امور حدسی حجّت نیست، پس اجماع منقول به نحو نقل منکشف نیز حجّت نخواهد بود.

اگر گفته شود فقیه اهل خبره بوده و قول اهل خبره در حدسیات نیز حجّت است؛ پاسخ این است که بحث در نقل اجماع به خبر واحد است نه نقل اجماع به قول اهل خبره؛ یعنی بحث در حجّیت نقل است، که چنین نقلی حجّت نیست.

نقل جزء کاشف

نقل جزء کاشف یعنی فقیهی از فتوای ده نفر از فقهای متقدّم خبر داده در حالیکه اتّفاق لااقلّ بیست نفر برای کشف از حکم شرعی نیاز است. سوال در این است که آیا با ضمیمه فحص از فتوای ده نفر دیگر از فقهای متقدّم، از رأی معصوم کشف می‌شود؟

به نظر می‌رسد نقل فتوای ده فقیه به ضمیمه فحص از فتوای ده فقیه دیگر، کاشف از رأی معصوم علیه اسلام بوده، لذا چنین اجماعی حجّت خواهد بود.

مناقشه در حجّیت نقل جزء کاشف

مرحوم محقّق اصفهانی فرموده این قسم از اجماع منقول حجّت نیست؛ زیرا مدلول مطابقی یا التزامی چنین نقلی حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی نیست. پس چنین خبری نمی‌تواند متّصف به حجّیت شود. توضیح اینکه مدلول مطابقی خبر از قول ده فقیه، حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی نیست؛ و مدلول التزامی چنین خبری نیز حکم شرعی نیست؛ زیرا فرض این است که قول ده فقیه ملازمه با حکم شرعی یا رأی معصوم ندارد.

مرحوم شهید صدر از این اشکال پاسخ داده که به مدلول التزامی اخذ می‌شود؛ زیرا مدلول التزامی این خبر این نیست که رأی امام همین حکم است، بلکه مدلول التزامی خبر این است که اگر قول ده فقیه دیگر نیز به قول این ده نفر ضمیمه شود، کشف از رأی امام می‌شود. پس مدلول التزامی موجب حجّیت این خبر خواهد بود، و با احراز شرط آن، مشروط هم ثابت شده و کشف از رأی معصوم خواهد شد.

مدلول التزامی بر اساس ذهنیت مخاطب خواهد بود و ارتباط با اعتقاد متکلّم ندارد. به عنوان مثال اگر متکلّمی خبر دهد که امیرالمؤمنین علیه السلام در مسجد کوفه است، در حالیکه اعتقاد دارد ایشان با همین بدن عنصری می‌تواند در چند مکان دیگر نیز باشد؛ فرض شود سامع معتقد است ایشان نمی‌تواند در یک آن با بدن عنصری در چند مکان باشد. در این صورت، مدلول التزامی کلام این خواهد بود که امام علیه السلام در کربلا نبوده است[۱].

به نظر می‌رسد کلام شهید صدر صحیح بوده، و اشکال مرحوم محقّق اصفهانی وارد نیست.

جمع‌بندی اجماع منقول

در نتیجه مباحث فوق، اجماع منقول به نحو نقل کاشف حجّت خواهد بود. البته مرحوم شهید صدر به این نکته اشاره فرموده که هرچند نقل اجماع به نحو کبروی حجّت است، امّا به جهت صغروی نقل‌های علماء بسیار مسامحه داشته و حجّت نیست. به عنوان مثال در مواردی دیده شده یک فقیه در یک کتاب خود فتوایی داده و ادّعای اجماع بر آن نموده، و در کتاب دیگر نیز فتوایی خلاف آن داده و ادّعای اجماع بر آن نموده است؛ و یا

---

۱. مباحث الاصول، ج۲، ص۳۱۴:«ذکر المحقّق الأصفهانی– رحمه اللّه–: أنّ دلیل الحجّیة لا یشمل جزء الکاشف لأنّ دلیل الحجّیة یدلّ علی التنزیل و التنزیل یکون بلحاظ الأحکام الشرعیة، و المنقولة فی المقام لا هو حکم شرعی و لا هو موضوع لحکم شرعی. نعم لو کان النقل نقلا لتمام الکاشف الملازم للحکم الشرعی قلنا: إنّ هذا نقل بالملازمة للحکم الشرعی فیتمّ التنزیل بلحاظ الدلالة الالتزامیة، أمّا جزء الملازم للحکم فلیس ملازما له کی یکون نقله نقلا بالالتزام للحکم الشرعی. و یرد علیه: أنّ الحکم الشرعی و إن لم یکن لازما لجزء الکاشف علی الإطلاق لکنه لازم له علی تقدیر تحقّق الجزء الآخر، فالناقل ینقل بالملازمة الحکم الشرعی علی تقدیر تحقّق الجزء الآخر، و قد أحرزنا الجزء الآخر بالوجدان أو بالتعبّد».

اینکه در فقه اختلاف اقوال بسیار است که در چند قول ادّعای اجماع شده است. پس در موارد بسیاری با تهافت و تسامح مواجه شده‌ایم. پس باید تتّبع بیشتری شود تا قرائنی بر صدق اجماع به دست آید[۱].

البته مراد این نیست که اجماع را جعل کرده‌اند؛ بلکه یک مسأله را صغرای روایتی مسلّم یا صغرای یک آیه شریفه یا صغرای یک قاعده مسلّم دانسته در حالیکه یا صغری نبوده یا قاعده مسلّم نبوده است. یعنی به ذهنیت خود نظر کرده، و گمان کرده‌اند هر کسی این آیه را ببنید همین فتوا را خواهد داد. به عنوان مثال بیع صبی را صحیح دانسته به سبب اینکه مصداق «احلّ الله البیع» است، لذا ادّعای اجماع در آن می‌کردند؛ حتی در صورت پیدا کردنِ قول مخالف، اجماع تقدیری مطرح نموده‌اند که اگر آن شخص مخالف نیز از این دلیل مطّلع شود، فتوا به این قول خواهد داد.

به هر حال، در علم فقه به ندرت پیش می‌آید که از اجماع منقول استفاده شود، زیرا اعتمادی به نقل‌ها نیست؛ فقط در زمان استیصال به دنبال اجماع منقول رفته می‌شود. تتّبع در کلمات فقهاء نیز بسیار دشوار است؛ زیرا بسیاری از فتاوای علماء (مانند مرحوم شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی و صدوق و والد صدوق و مرحوم کلینی) اصلاً در دست نیست.

در نتیجه هرچند اجماع منقول در نقل کاشف به لحاظ کبروی حجّت است؛ امّا به لحاظ صغروی تقریباً به هیچ اجماع منقولی اعتماد نمی‌شود.

ج۷۰ ۹۶/۱۰/۳۰

اماره چهارم: شهرت

یکی از اموری که به عنوان اماره در علم اصول مطرح شده «شهرت» است. ابتدا در مورد معنای شهرت توضیح داده شده، و سپس حجّیت آن بررسی می‌شود:

تعریف و اقسام شهرت

شهرت در لغت به معنی «وضوح» بوده و در اصطلاح اصولی سه قسم برای آن ذکر شده که هر یک مستقلّاً تعریف می‌شود:

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۲۰:«هذا کلّه علی مقتضی القاعدة العامة إلّا انَّه حیث ثبت عندنا وقوع تسامح نوعی و اصطلاح عمومی من قبل علمائنا الأقدمین فی نقل الإجماع و ادعائه أو اعتمادهم لمشارب غیر صحیحة فی تشخیصه فلم یبق للفقیه ثقة کبیرة بمثل دعاوی الإجماع المنقولة فی الکتب ما لم تتضافر الدعاوی و تنضمّ إلیها القرائن و الشواهد و المؤیدات علی صحّتها».

الف. شهرت روایی: شهرت روایی در جایی است که روات و ناقلین یک روایت متعدّد باشند(به عنوان مثال هفت یا ده نفر آن روایت را نقل کرده باشند). شهرت روایی به معنای کثرت ناقلین یک روایت بوده و در مبحث «تعارض ادلّه» از مرجّح بودن یا نبودن آن بحث می‌شود.

ب. شهرت عملی: شهرت عملی در جایی است که روایت ضعیفی وجود داشته[1] و مشهور (جماعت عدیده‌ای از فقهاء) به آن عمل کرده باشند. یعنی مشهور فقهاء به روایت ضعیفی استناد کرده و فتوا داده باشند. در مبحث «حجّیت خبر واحد» از شهرت عملی بحث می‌شود که آیا جابر ضعف روایت می‌شود یا نه؟ (همان بحث معروفِ جبرانِ ضعف سند روایت به وسیله عمل مشهور).

ج. شهرت فتوایی: شهرت فتوایی در جایی است که تعداد کثیری از فقهاء فتوای واحدی دهند. در مبحث «امارات» از شهرت فتوایی بحث می‌شود که آیا فتوای مشهور می‌تواند مستند و حجّت باشد تا فقیه به آن اخذ نموده و طبق آن فتوا دهد؟ اگر شهرت فتوایی مستند فتوا طبق آن شود، در این صورت یکی از حجج بوده؛ و اگر مستند نشود، از حجج نخواهد بود. به هر حال، شهرت فتوایی در جایی محقّق می‌شود که اکثریت فقهاء، فتوای واحدی داشته باشند.

استدلال بر حجّیت شهرت فتوایی

بررسی حجّیت شهرت فتوایی (که آیا اماره و حجّت نسبت به فقیه می‌باشد که مستنداً به فتوای مشهور، فتوا دهد؟) در دو مقام انجام می‌شود: اول در مقتضای قاعده (صرف نظر از روایات و تعبّد شارع)؛ و دوم در مقتضای روایات خاصّه و تعبّد شرعی؛

مقام اول: مقتضای قاعده

بحث در مقام اول در این است که آیا بدون در نظر گرفتن روایات، شهرت فتوایی حجّت است؟ گفته شده حجّیت آن (اگر حجّت باشد) بر اساس حساب احتمالات خواهد بود. هرچند «اجماع» بر اساس حساب احتمالات حجّت است، امّا دو عامل باعث می‌شود که «شهرت فتوایی» بر اساس حساب احتمالات موجب علم به حکم شرعی و واقع نشود:

---

۱. وجود روایت ضعیف از شرائط تحقّق شهرت عملی است.

الف. عامل کمّی: در اجماع «اتّفاق کلّ» یا «اتّفاق عدد کبیر» از علماء وجود داشت؛ امّا در شهرت فقط مشهور فقهاء (یعنی اکثر فقهاء) فتوا داده و جماعتی از فقهاء نیز فتوا به خلاف داده یا توقّف کرده و فتوا نداده‌اند. این عامل کمّی موجب می‌شود علم به تکلیف شرعی پیدا نشود.

ب. عامل کیفی: فتوای مشهور، معارض نیز دارد. وجودِ معارض موجب کاهش احتمال اصابه در شهرت فتوایی می‌شود.

پس نه از نظر کمّی و نه از نظر کیفی، شهرت به مرتبه اجماع نمی‌رسد؛ لذا شهرت فتوایی بر اساس حساب احتمالات، موجب علم به تکلیف نمی‌شود[1].

به عبارت دیگر هرگاه جمعیت کبیری از علماء در فتوایی اتّفاق نمودند، و آن اتّفاق موجب علم به تکلیف شرعی باشد «اجماع» محقّق می‌شود؛ و اگر علم به تکلیف شرعی پیدا نشود «شهرت فتوایی» است. یعنی فتوای مشهور به تعداد فتوایی گفته می‌شود که بر اساس حساب احتمالات، لزوماً موجب احراز واقع نمی‌شود.

در نتیجه شهرت فتوایی «علی القاعدة» و فی نفسه، حجّت نیست.

مقام دوم: مقتضای روایات خاصّه

در مقام دوم، حجّیت شهرت فتوایی بر اساس روایات خاصّه و تعبّد شرعی بررسی می‌شود. گفته شده روایاتی بر حجّیت شهرت فتوایی دلالت دارند.

دلیل اول: مقبوله عمر بن حنظله

اولین روایت مقبوله عمر بن حنظله است. در این روایت بعد از اینکه دو نفر نزد حکَمی رفته که حُکمی صادر نموده، و سپس نزد حکَم دیگری رفته که حُکم دیگری نموده، نزد حضرت آمده و سوال نموده‌اند. در روایت بعد از اینکه راوی، تساوی دو ناقل را فرض نموده این فراز آمده است:

«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

---

۱. مباحث الاصول، ج۲، ص۳۲۵:«و أمّا علی أساس العلم و الاطمئنان فالکلام فیها هو الکلام فی الإجماع من أنّ حصول القطع بذلک یکون علی أساس حساب الاحتمالات، و أنّه یفترق ذلک عن باب التواتر بوجود عوائق خمسة عن حصول العلم بذلک، و تزید الشهرة علی الإجماع بضعف کمّی باعتبار أقلیّة عدد المفتین، و بضعف کیفی باعتبار أنّ وجود المخالف یزاحم الحساب المتحصّل من آراء الموافقین».

میراث فَتَحَاکَمَا .... قَالَ فَقَالَ یُنْظَرُ إِلَی مَا کَانَ مِنْ رِوَایَاتِهِمَا عَنَّا فِی ذَلِکَ الَّذِی حَکَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ عِنْدَ أَصْحَابِکَ فَیُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُکْمِنَا وَ یُتْرَکُ الشَّاذُّ الَّذِی لَیْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِکَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ»[1]؛

به این روایت استدلال شده که فتوای مشهور «بما هو مشهور» حجّت است. تقریب استدلال به کمک دو مقدّمه است:

الف. مقدمه اول اینکه در روایت از عنوان «مجمع علیه» استفاده شده که به معنای «مشهور» است؛ دو قرینه بر این معنی وجود دارد: قرینه اول اینکه امام علیه السلام فرض نموده در مقابل مجمع‌علیه «قول شاذّ» وجود دارد، که اگر مراد اجماع باشد نباید در مقابل آن اقوال دیگری باشد. پس مراد شهرت است که در مقابل آن، قول شاذّ قرار دارد؛ قرینه دوم در فراز «فیترک الشاذّ الذی لیس بمشهورٍ» است که گفته شده شاذّ همان غیرمشهور است، پس باید در مقابل آن مشهور باشد (به عبارت دیگر اگر مراد اجماع بوده باید گفته می‌شد «شاذّ چیزی است که مجمع علیه نیست»؛ نه اینکه «چیزی باشد که مشهور نیست»).

ب. مقدمه دوم اینکه هرچند این روایت در مورد شهرت روایی است (نه فتوایی)، امّا فهم عرفی از «فانّ المجمع‌علیه لاریب فیه» تعلیل بوده که بر حجّیت شهرت فتوایی نیز دلالت دارد[2].

اشکال اول در استدلال: به معنای مشهور نبودنِ «مجمع‌علیه»

اشکال اول اینکه مراد از «مجمع‌علیه» در این روایت، مشهور نبوده بلکه همان معنای اتّفاق است. توضیح اینکه قرینه اول تمام نیست؛ زیرا در شهرت روایی (که مقبوله بر آن دلالت دارد) ممکن است یک روایت را همه نقل کرده، و روایت دیگر را نیز برخی نقل کرده باشند. به عنوان مثال فرض شود تعداد علماء ۱۰۰ نفر بوده و همه یک روایت را نقل نموده، و روایت دیگر (که معارض با روایت قبل است) را نیز چند نفر نقل کرده باشند. در این صورت روایت دوم شاذّ شده و مشکلی نیست که در مقابل اجماع یک نقل شاذّ نیز باشد.

قرینه دوم نیز تمام نیست؛ زیرا شهرت در فراز «لیس بمشهور» به معنی وضوح است. یعنی روایت شاذّ، واضح نیست. پس مشهور به معنای عرفی و لغوی به کار رفته و معنای اصطلاحی آن مراد نیست تا قرینه شود که مجمع‌علیه به معنای مشهور است.

---

۱. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۱۰۶؛ باب وجوه الجمع بین الاحادیث المختلفة و کیفیة العمل بها، حدیث۱.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۲۲:«و الاستدلال بها موقوف علی تمامیة مقدمتین: أولاهما– أن یراد بالإجماع الإجماع النسبی المساوق مع الشهرة إلحاقاً للمخالف النادر بالعدم و القرینة التی قد تدعی علی ذلک انَّه قد فرض فی الروایة وجود الشاذ النادر فی قبال المشهور عند الأصحاب فیکون قرینة علی أنَّ المراد بالمجمع علیه فی الذیل (فان المجمع علیه لا ریب فیه) هو المشهور أیضا. الثانیة– انَّ الروایة و إن کانت فی مورد الشهرة الفتوائیة إلّا انَّ قوله (فان المجمع علیه لا ریب فیه) مسوق مساق التعلیل و هو یقتضی التعمیم و حمل الکلام علی انَّ کلّ مشهور لا ریب فیه فتثبت حجیة الشهرة».

در نتیجه مقدمه اول ناتمام بوده، و استدلال به این روایت برای حجّیت شهرت فتوایی ناتمام خواهد بود[۱].

اشکال دوم: عدم ریب در صدور

مقدمه دوم استدلال نیز ناتمام است؛ زیرا «فانّ المجمع‌علیه لاریب فیه» به معنای حقیقی به کار رفته، یعنی چیزی که تردید و ریب در آن نیست. ظهور تعلیل در معنای حقیقی ریب است.

اگر اشکال شود که مجمع‌علیه هم ریب دارد ولو به لحاظ روایت شاذّ که مقابل آن قرار گرفته، پس معنای حقیقی مراد نخواهد بود که هیچ ریبی در آن نباشد؛ پاسخ این است که مقبوله بر نفی ریب حقیقی به لحاظ صدور روایت دلالت دارد. یعنی روایت مجمع‌علیه قطعاً صادر شده و روایت دیگر مورد تردید است، در این موارد باید به روایتی اخذ شود که صدور آن مورد تردید نیست. صدور روایات متعارض از ائمه علیهم السلام نیز ممکن است، به سبب تقیه یا به سبب نکته دیگری، لذا ممکن است شکّ در صدور یک روایت و قطع به صدور روایت معارض آن باشد.

پس مراد از این فراز مقبوله نفی ریب حقیقی به لحاظ صدور است، لذا شامل شهرت فتوایی نبوده و دلالت بر حجّیت آن ندارد.

ج۷۱ ۹۶/۱۱/۰۱

دلیل دوم: مرفوعه زراره

دلیل تعبّدی دوم برای اثبات حجّیت شهرت فتوایی، استدلال به مرفوعه زراره است که در کتاب «عوالی اللآلی» به صورت مرفوع از علامّه نقل شده، که او نیز به صورت مرفوع از زراره نقل کرده است:

«عَوَالِی اللاَّلِی، رَوَی الْعَلَّامَةُ مَرْفُوعاً إِلَی زُرَارَةَ بْنِ أَعْیَنَ قَالَ: سَأَلْتُ الْبَاقِرَ ع فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ یَأْتِی عَنْکُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِیثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَیِّهِمَا آخُذُ فَقَالَ ع یَا زُرَارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَیْنَ أَصْحَابِکَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ ....»[۲]؛

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۲۲:«و کلتا المقدمتین باطلتان. امّا الأُولی– فلان الشهرة فی إطلاق الروایة یراد منها المعنی اللغوی المنطبق علی الإجماع أیضا، و ما قیل من القرینة غیر صالح لذلک لأنَّ النّظر فیها إلی الشهرة الروائیّة لا الفتوائیة و فی باب الروایة یعقل الاتفاق و الإجماع علی نقل روایة مع وجود روایة شاذة یتفرد بنقلها بعض أولئک لا کلهم و لیست الروایة کالفتوی لیکون وجود النقل الشاذ منافیاً مع الاتفاق علی نقل الروایة المشهورة و معه لا موجب لحمل قوله علیه السلام (فان المجمع علیه لا ریب فیه) علی الشهرة الاصطلاحیة أصلا».

۲. مستدرک الوسائل، ج۱۷، ص۳۰۳؛ باب وجوب الجمع بین الاحادیث المختلفة و کیفیة العمل بها، حدیث ۲.

اصطلاح «خبر» در جایی است که مطلبی نقل شود، و اصطلاح «حدیث» در جایی به کار می‌رود که کلام امام یا معصوم نقل شود. بنابراین خبر اعمّ از حدیث است[۱].

وجه استدلال به این روایت این است که در فراز «خذ بما اشتهر» از «ما» موصوله استفاده شده که اطلاق داشته و شامل هر چیز مشهور از جمله روایت و فتوا می‌شود. بنابراین دستور داده شده که به مشهور اخذ شود، یعنی باید به شهرت فتوایی هم اخذ شود. پس مقتضای اطلاق آن، حجّیت فتوای مشهور است.

اشکال اول: ضعف سندی

اولین اشکالی که در این استدلال مطرح شده، ضعف سندی و ارسال روایت است. سند این روایت از علامّه تا زراره مشخص نیست. بنابراین استدلال به این روایت برای اثبات حجّیت شهرت فتوایی، ناتمام است.

اشکال دوم: عدم اطلاق در «ما» موصوله

اشکال دوم اینکه دلالت این روایت بر حجّیت شهرت فتوایی نیز ناتمام است؛ زیرا «ما» موصوله اطلاقی ندارد تا شامل شهرت فتوایی شود. توضیح اینکه متفاهم عرفی از «ما» موصوله که در جواب سوال قرار می‌گیرد، خصوص مورد سوال بوده و «ما» جایگزین آن شیء مورد سوال می‌شود. به عنوان مثال اگر سوال شود «چه کتابی بخرم؟» و پاسخ داده شود «اشتر ما ینفعک»، عرف از «ما» موصوله اطلاقی برداشت نمی‌کند. یعنی از این پاسخ برداشت نمی‌شود که «ماشینی هم که به نفع توست، خریداری کن»!

بنابراین هرچند «ما» موصوله از اسماء مبهم می‌باشد امّا در این موارد و استعمالات، اطلاق ندارد. مراد از «ما» موصوله در روایت فوق، به تناسب سوال «روایت مشهور» است.

اشکال سوم: فرضِ تعارض در مرفوعه

مرفوعه زراره با فرض صحّت سند آن، و فرض اطلاق در «ما» موصوله، باز هم دلالت بر حجّیت شهرت فتوایی فی نفسه ندارد. توضیح اینکه فرض راوی در مرفوعه، تعارض دو روایت است. در پاسخ امام علیه السلام فرموده هنگام تعارض دو خبر، باید به روایت مشهور اخذ شود. با فرض اطلاق، فقط این مقدار استفاده می‌شود که در هنگام تعارض، باید به فتوای مشهور هم اخذ شود.

---

۱. درتاریخ حدیث گفته شده مسلمین برای اولین بار به سخنان پیامبر صلّی الله علیه و آله عنوان «حدیث» گفته‌اند، برای تکریم سخنان ایشان؛ زیرا حدیث به معنی چیزی است که همیشه تازه و نو بوده و کهنه نمی‌شود. هرچند این اصطلاح برای کلمات معصومین در بین شیعه متعارف نبوده، امّا احیاناً به کار برده شده است. شیعه بیشتر به سخنان معصومین «روایت» گفته‌اند.

بنابراین فتوای مشهور دارای معارض نباشد، مرفوعه صحبتی در مورد آن ندارد. یعنی مرفوعه ناظر به مواردی نیست که مشهور فقهاء فتوایی داشته و سائر فقهاء ساکت باشند. به عبارت دیگر شهرت در این روایت مرجّحی در ظرف تعارض (فقط تعارض خبرین، و یا اعمّ از تعارض دو فتوا) می‌باشد که به وزان «اعلمیت» برای مجتهد است. اعلمیت از شرائط جواز تقلید نیست، بلکه موجب ترجیح فتوای اعلم در ظرف تعارض با فتوای غیراعلم است.

در نتیجه مرفوعه بر حجّیت شهرت فتوایی دلالت ندارد، بلکه نهایتاً بر ترجیح فتوای مشهور در ظرف تعارض دلالت دارد.

دلیل سوم: ادلّه لفظی خبر واحد

سومین دلیل تعبّدی برای اثبات حجّیت شهرت، تمسّک به ادلّه حجّیت خبر واحد است. در مباحث آینده خواهد آمد که برای حجّیت خبر واحد به ادلّه‌ای تمسّک شده از کتاب و سنّت که یکی از ادلّه معروف «آیه نبأ» است. بر فرض دلالت آیه نبأ بر حجّیت خبر واحد (که در مباحث آینده بررسی خواهد شد)، از حجّیت خبر ثقه[1]، حجّیت فتوای مشهور نیز به دست می‌آید؛ زیرا ملاک حجّیت خبر واحد همان «کاشفیت» و «اصابه اکثر به واقع» می‌باشد. نفسِ همین ملاک (و یا بیش از مقداری که در خبر واحد وجود دارد) در شهرت فتوایی نیز وجود دارد. یعنی شهرت فتوایی نیز کاشفیت داشته و اصابه اکثر به واقع دارد. بنابراین شهرت فتوایی نیز حجّت می‌باشد.

اشکال اول: احتمال خطای بیشتر در امور حدسی

خبر واحد در امور حسّی حجّت است، در حالیکه فتوا از امور حدسی است. احتمالِ خطا در امور حدسی به مراتب بیش از امور حسّی است[2]. بنابراین نمی‌توان از حجّیت خبر واحد، به حجّیت فتوای مشهور رسید؛ زیرا احتمال خطا در فتوای مشهور بیش از احتمال خطا در خبر واحد است.

---

۱. آیه نبأ بنابر اینکه دارای مفهوم باشد، در نظر مشهور بر حجّیت «خبر عادل» دلالت داشته، و در نظر مختار بر حجّیت «خبر ثقه» دلالت دارد، که این بحث در مباحث حجّیت خبر واحد می‌آید.

۲. به عنوان مثال با بررسی امور عقلی معلوم می‌شود که در اکثر یا همه آنها اختلاف وجود دارد. اختلافات و اقوال مختلف در علوم عقلی، ناشی از کثرت خطا در آنهاست. در این موارد، غیر از یک قول لااقلّ تمام اقوال دیگر باید اشتباه باشند.

اشکال دوم: عدم حجّیت شهرت فتوایی در سیره عقلاء

علاوه بر اشکال اول، دلیل حجّیت خبر واحد نیز منحصر در سیره بوده، و سائر ادلّه لفظی هم امضاء سیره می‌باشند. با توجّه به این نکته، تردیدی نیست که شهرت فتوایی در سیره عقلاء حجّت نمی‌باشد. به عنوان مثال نظر اکثر اطّباء بر طبیب دیگر حجّت نبوده و قابل احتجاج نیست؛ و یا اگر شهرت فتوایی قابل احتجاج باشد، باید یکی از ادلّه در علم فلسفه و کلام نیز نظر مشهور فلاسفه یا متکلّمین باشد!

جمع‌بندی: عدم حجّیتِ شهرت فتوایی

با توجّه به مباحث فوق، این نتیجه به دست می‌آید که شهرت فتوایی برای فقیه حجّت نیست؛ زیرا حجّیت شهرت فتوایی نه مقتضای قاعده اولیه بوده و نه دلیل تعبّدی بر حجّیت آن دلالت دارد.

نکته مهمّ این است که اگر مشهور مجتهدین در یک زمان فتوایی داشته و مجتهدی (هرچند اعلم از مشهور باشد) فتوای دیگری داشته باشد، وظیفه عامّی چیست؟ در نظر مشهور باید به مجتهد اعلم رجوع نماید؛ امّا در نظر مختار به تبع برخی، باید به فتوای مشهور رجوع نماید.

اماره پنجم: خبر واحد

به عنوان مقدمه باید «خبر واحد» تعریف شود. «خبر» تقسیم به «خبر علمی» و «خبر غیرعلمی» شده است:

الف. خبر علمی: خبری است که نوعاً و در اغلب افراد، موجب علم می‌شود.

ب. خبر غیرعلمی: خبری است که نوعاً و در اغلب افراد، موجب علم نیست.

بنابراین هر خبری علمی و یا غیرعلمی بوده و قسم سومی در عرض آنها وجود ندارد. مراد از «علم» نیز اعمّ از قطع و اطمینان است. یکی از اقسام مشهورِ خبر علمی «خبر متواتر» است که در نظر اصولیون مفید قطع است.

در اصطلاح اصول به خبر غیرعلمی «خبر واحد» گفته می‌شود. پس مراد از «خبر واحد» در علم اصول این نیست که مخبر آن یک نفر باشد؛ بلکه اگر هشت نفر یک خبر را نقل نمایند که به سبب خصوصیتی افاده علم نکند[1]، خبر واحد محسوب می‌شود.

مقدمه: خبر متواتر

شهید صدر در ابتدای بحث از خبر واحد، به عنوان مقدمه از خبر متواتر نیز بحث نموده، که این مباحث به تبع ایشان مطرح می‌شود تا از جمیع اقسام خبر بحث شده باشد. بیشتر مباحثی که مطرح می‌شود از ایشان بوده، که به همراه برخی اصلاحات است:

احتمال اصابه به واقع و مخالفت با واقع، در هرخبری وجود دارد. به عنوان مثال خبر «زیدٌ عادلٌ» ممکن است مطابق واقع بوده و یا مخالف واقع باشد. مخالفت با واقع، به سبب یکی از این دو علّت است: خطای مخبِر؛ و کذب مخبِر؛ خطای مخبر مانند اینکه شخصی دوست زید بوده و گناهی از او ندیده لذا علم به عدالت زید پیدا کرده و خبر داده، در حالیکه زید فاسق است. لازمه اینکه زید نزد کسی غیبت نکرده، این نیست که هیچ جا غیبت نکرده باشد؛ و کذب مخبر نیز مانند اینکه خبر از عدالت زید دهد در حالیکه علم به فسق او دارد.

در صورتی که یک خبر توسط دو نفر نقل شود نیز ممکن است مخالف واقع باشد. مخالف واقع در این فرض ناشی از خطای هر دو، و یا کذب هر دو، و یا کذب یکی و خطای دیگری خواهد بود. همین احتمال در مورد

---

۱. البته باید دقّت شود که معیار این نیست که نزد یک نفر افاده علم کند؛ بلکه باید نزد اکثر افراد افاده علم نماید.

خبری که توسط سه نفر نقل شده نیز وجود دارد. احتمال خطا در افراد عدیده کمتر شده، و احتمال کذب «لمصلحةٍ» نیز در افراد عدیده کمتر می‌شود. به عنوان مثال احتمال خطا در خبرِ «زیدٌ عادلٌ» به مقدار «۵۰ درصد» بوده؛ و اگر نفر دیگری نیز این خبر را نقل نماید، احتمال خطای مجموع دو نفر «۲۵ درصد» خواهد شد. اگر نفر سومی نیز نقل نماید، احتمال خطای همه به «۱۲.۵ درصد» کاهش پیدا کرده، و در صورت نقل نفر چهارم به «۶.۲۵ درصد» کاهش می‌یابد.

ج۷۲ ۹۶/۱۱/۰۲

همانطور که گفته شد وقتی خبری نقل شود، احتمال موافقت و مخالفت با واقع در آن وجود دارد. مخالفت با واقع یا به سبب خطای مخبر بوده و یا به سبب کذب وی می‌باشد. به عنوان مثال احتمال خطا بررسی می‌شود. فرض شود احتمال مخالفت یک خبر «۵۰ درصد» باشد، در این صورت اگر دو نفر آن خبر را نقل کنند، احتمال خطای هر دو با هم «۲۵ درصد» می‌شود. اگر سه نفر خبر دهند، احتمال خطای همه اضعف شده و همینطور که تعداد مخبِرین افزایش یابد، احتمال خطای همه کمتر می‌شود. هرچه احتمال خطای مخبِرین پایین آید، احتمال صدق خبر افزایش می‌یابد. احتمال خطای خبر با افزایش تعداد مخبِرین، به حدّی می‌رسد که عملاً یا واقعاً صفر می‌شود. مراد از «عملاً» این است که در مقام عمل به آن خطا اعتناء نشده و تمام آثار مخبربه بار می‌شود (یعنی اطمینان به صدق خبر پیدا می‌شود)، و مراد از «واقعاً» این است که احتمال خطا وجود نداشته و قطع به صدق خبر پیدا می‌شود. البته هرچند از ضرب یک کسر در کسر دیگر، عدد بسیار کوچکی به دست می‌آید و صفر نمی‌شود؛ امّا ذهن بشر طوری آفریده شده که امور ضعیف و کوچک را درک نمی‌کند. به عنوان مثال وقتی جسمی دور شده و کوچک دیده شود، به مرحله‌ای می‌رسد که توسط چشم دیده نمی‌شود؛ و یا وقتی فاصله با یک صوت زیاد می‌شود، به مرحله‌ای می‌رسد که گوش نمی‌تواند آن را بشنود؛ ادراکات عقلی نیز اینگونه‌اند، که اگر احتمالی بسیار کوچک شود، قوّه عاقله آن احتمال را درک نکرده، و صفر می‌شود.

خصوصیات مؤثّر در خبر متواتر

خصوصیات مخبِر در خبر متواتر دخالت دارد. به عنوان مثال «عدد مخبِرین» و «عدالت مخبِرین» در پیدایش علم از خبر متواتر مؤثّر است. یعنی هرچه عدد بیشتر شود، موجب می‌شود احتمال مخالفت سریع‌تر به صفر برسد. همچنین خصوصیات کیفی مخبِرین مانند عدالت (و یا اینکه احتمال خطا به گونه خاصّی در مورد آنها باشد) نیز تأثیر دارد.

خصوصیات خبر و مفاد خبر نیز در خبر متواتر و پیدایش علم از آن دخیل است. خصوصیت خبر به دو دسته تقسیم می‌شوند: خصوصیات عامّه؛ و خصوصیات نسبیة؛

الف. خصائص عامّه: خصوصیاتی که نسبت به خبر سنجیده می‌شود با قطع نظر از اینکه مخبِر آن چه کسی است. به عنوان مثال گاهی خبر فی نفسه بسیار بعید است، مانند این خبر که «زید در هر وعده غذایی، چهل نان می‌خورد». هرچند این خبر یک امر محال نیست، امّا بسیار بعید است. در این موارد، احتمال مخالفت خبر واحد بیش از نصف خواهد بود. پس اگر قطع در موارد عادی با «۲۰ خبر» محقّق شود، در این موارد با «۳۰ خبر» و یا بیشتر محقّق خواهد شد. این از خصائص عامّه است که هرچه محتوای خبر عادی باشد، قطع بهتر و راحت‌تر مورد قبول واقع شده و سریع‌تر قطع به آن محقّق می‌شود.

ب. خصائص نسبیّه: خصوصیاتی که با توجه به مخبر سنجیده می‌شود. به عنوان مثال خبر یک نفر از اهل سنّت در مورد ولایت امیر المومنین علیه السلام، موجب می‌شود احتمال خطا و کذب کمتر باشد؛ زیرا داعی بر کذب در مورد شخص مخالفت شیعه بسیار ضعیف بوده، و حتی احتمال خطای او نیز بسیار ضعیف است (وقتی مخالف مضمون خبر باشد، خطای در نقل و شنیدن نیز کمتر می‌شود، یعنی با دقّت بیشتری مطرح انجام می‌شود). بر خلاف اینکه یک شیعه روایتی با مضمون فوق را نقل نماید، که احتمال صدق آن به حدّ خبر مخالف نیست.

حجّیت خبر متواتر

اعتبار خبر متواتر در نظر شهید صدر از باب علم (اعمّ از قطع و اطمینان) می‌باشد. یعنی علم حجّت بوده، و خبر متواتر نیز موجِد آن شده و سبب پیدایش حجّت می‌شود.

امّا علم «بما هو علمٌ» در نظر مختار حجّت نبوده، بلکه اگر علم نوعی باشد، سبب آن نزد عقلاء حجّت است. علم حاصل از خبر متواتر نیز یک علم نوعی بوده و شخصی نمی‌باشد، لذا خودِ «خبر متواتر» حجّت است (زیرا سبب پیدایش علم نوعی است)؛ نه اینکه موجِد حجّت و سبب پیدایش آن باشد.

اقسام خبر متواتر

در اصطلاح به تعدّد خبر «تواتر» گفته شده؛ و به خبر دارای تعدّد «خبر متواتر» گفته می‌شود. خبر متواتر سه قسم دارد:

خبر متواتر لفظی

خبر متواتر لفظی در جایی است که مخبِرین یک قضیه لفظیه، متعدّد باشند. به عنوان مثال «۲۰ نفر» خبرِ «زیدٌ عادلٌ» را نقل کرده باشند. البته مراد از قضیه لفظیه این نیست که الفاظ تمام مخبِرین یکسان باشد. به عنوان مثال خبرها به صورت «زیدٌ عدلٌ» و «زیدٌ عادلٌ» و «زیدٌ یکون عادلاً» و «زیدٌ لیس بفاسقٍ (با این فرض که شقّ سومی بین عدالت و فسق نباشد)» و «عدالةُ زیدٍ واضحٌ» و «عدالةُ زیدٍ معلومٌ» و «عدالةُ زیدٍ ثابتٌ» و مانند آنها باشد. در این صورت نیز تواتر لفظی محقّق می‌شود. به عبارت دیگر با خبرهای متعدّد به یک محتوا تلفظ شوند هرچند صیاغت تلفظی متفاوت باشد. این قسم از تواتر نسبت به دو قسم دیگر، اقوی است.

خبر متواتر معنوی

خبر متواتر معنوی در جایی است که معنای واحدی توسط مخبِرین متعدّد به تعابیر مختلف بیان شده باشد. به عنوان مثال «زیدٌ عادلٌ» و «زیدٌ یجور تقلیده» و «زیدٌ یجوز الاقتداءُ به (با این فرض که کنایه از عدالت وی باشد)» و «زیدٌ لایعصی الله (با همان فرض که کنایه از عدالت وی باشد)» و مانند آنها، که در همه این موارد به نحوی اخبار از عدالت زید داده شده است.

خبر متواتر اجمالی

اختلافی در تعریف تواتر اجمالی وجود دارد که از مجموع کلمات سه تعریف به دست می‌آید:

تعریف اول: خبرهای دارای لازمه واحد

شهید صدر خبر متواتر اجمالی را اینگونه تعریف نموده که خبرهای مختلفی دارای لازم واحدی باشند. به عنوان مثال لازمه خبرهای «همراه زید بودم که مفصّل شرب خمر نمود» و «زید دیروز با گوشت خنزیر از میهمانش پذیرایی کرد» و «زید نماز نمی‌خواند» و «زید زکات نمی‌دهد»، فسق زید است. یعنی هرچند هیچ خبری از فسق زید داده نشده، امّا به تواتر فسق زید ثابت خواهد شد.

تعریف دوم: خبرهای دارای مضمون اخصّ

برخی خبر متواتر اجمالی را تعریف نموده‌اند به اینکه خبرهایی که هرچند مضامین مختلفی دارند، امّا یک مضمون اخصّ در تمام آنها باشد. به عنوان مثال در تألیفات زید اختلاف شده که از « ۱۰۰ کتاب» تا «۳۵ کتاب»

برای وی نقل شده است. یعنی برخی «۴۰ کتاب» و برخی «۵۰ کتاب» و برخی «۸۰ کتاب» و مانند آن نقل نموده‌اند به طوری که تواتر به دست آمده است. اختصّ مضامین خبرهای فوق این است که زید «۳۵ کتاب» دارد، لذا وجود این تعداد کتاب برای زید به تواتر ثابت است.

فرض شود تعداد خبری که برای تحقّق تواتر لازم است «۲۰ خبر» باشد، و همین تعداد برای زید تألیفات مختلفی بین «۳۵» تا «۱۰۰» کتاب نقل کرده‌اند. در این صورت، هرچند فقط یک نفر خبر از «۳۵ کتاب» برای زید داده، امّا وجود «۳۵ کتاب» برای زید به تواتر ثابت خواهد بود؛ زیرا تعداد «۳۵ کتاب» به این معنی است که این میزان کتاب را نوشته نه اینکه بیش از این ننوشته باشد (یعنی اصطلاحاً «به شرط لا» نیست)؛ لذا اگر فرض شود تعداد کتاب نقل شده بعد از «۳۵» عدد «۴۰» باشد، در این صورت «۱۹ نفر» از آن خبر داده‌اند و تواتر محقّق نشده است. همین طور در مورد سائر خبرها نیز تواتری محقّق نشده است.

امّا اگر عدد مورد نیاز برای تحقّق تواتر «۱۹ خبر» باشد، در این صورت هم «۳۵ کتاب» و هم «۴۰ کتاب» به تواتر برای زید ثابت خواهند بود.

تعریف سوم: علم به مطابقت برخی از خبرها با واقع

به نظر می‌رسد تعریف دیگری برای تواتر اجمالی بهتر است (این تعریف مختار بوده و تواتر اجمالی به همین معنی به کار می‌رود). خبر متواتر اجمالی در جایی است که تعدادی خبر باشد که علم به مطابقت برخی از آنها با واقع وجود داشته باشد. به عنوان مثال فرض شود «۵۰ نفر» خبرهای مختلفی دارند که آن خبرها نه لفظ مشترک و نه لازم مشترک ندارند. در این صورت، احتمالِ کذب «همه ۵۰ خبر» باهم به صفر خواهد رسید. یعنی قطع به صدق برخی از آنها وجود خواهد داشت. در این صورت این خبرها دارای تواتر اجمالی خواهند بود.

تواتر اجمالی به این معنی، گاهی کارآمد است. به عنوان مثال ادّعا شده روایات تحریف قرآن، بیش از دو هزار روایت است که دلالت بر تحریف دارند. اگر فرض شود «۱۰۰ روایت» دلالت خوبی داشته باشند، علم به صدور یکی از آنها از امام علیه السلام وجود دارد. در این صورت تواتر اجمالی محقّق می‌شود که یکی صادر شده (نه اینکه یکی صادق است). تواتر اجمالی به این معنی گاهی با تواتر لفظی و معنوی نیز جمع می‌شود.

ج۷۳ ۹۶/۱۱/۰۳

معنای حجّیتِ خبر واحد

در ابتدای بحث از حجّیتِ خبر واحد، توضیحی پیرامون حجّیت آن داده می‌شود. خبر واحد خبری است که علمی نبوده و برای نوع افراد عادةً افاده علم نکند. پس ممکن است تعداد مخبِرین متعدّد نیز باشد امّا به سبب خصوصیتی در آنها یا در خبر، در نوع افراد افاده علم نکند. در نتیجه مراد این نیست که مخبر آن، واحد است.

حجّیت خبر واحد یا هر حجّتی به معنای منجّزیت و معذّریت است. اگر حجّت به تکلیف فعلی تعلّق گیرد موجب تنجّز آن شده، و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد موجب تعذّر آن می‌شود.

حجّیتِ خبر واحد به لحاظ مدلول التزامی

ممکن است اشکال شود خبر واحد عمدتاً در مورد روایات معصومین علیهم السلام بوده که مفاد آنها وجود تکلیف فعلی یا عدم آن نیست. غالباً در روایات موجود، حکم کلی بیان می‌شود. تکلیف فعلی همیشه حکم جزئی است، امّا روایت بر حرمت شرب عصیر عنبی و یا وجوب غُسل جمعه دلالت دارد که حکمی کلی است. به عبارت دیگر حجّت باید به وجود یا عدمِ تکلیف فعلی (تکلیف جزئی) تعلّق گیرد تا حجّیت آن معنی‌دار شود؛ امّا در روایت فقط حکم کلی بیان شده است.

پاسخ این است که فرض شود خبر زراره که بر حرمتِ شرب عصیر عنبی دلالت دارد برای زید اقامه شده در حالیکه در مقابل وی یک عصیر عنبی وجود دارد. مدلول مطابقی روایت، حرمت شرب عصیر عنبی است؛ امّا مدلول التزامی آن «حرمة شربِ هذا العصیر علی زیدٍ» است. خبر واحد به لحاظ مدلول التزامی حجّت خواهد بود یعنی موجوب تنجّز تکلیف فعلی است. در حجّیت مدلول التزامی، نیازی به حجّیت مدلول مطابقی نیست. بنابراین به عنوان مثال اگر خبر زراره بر استحباب غُسل جمعه دلالت کند، در روز شنبه مدلول التزامی ندارد؛ امّا در روز جمعه نسبت به زید، این مدلول التزامی پیدا می‌شود که «غُسل الجمعة لیس بواجبٍ علی زید»؛ زیرا در روز شنبه، علم به عدم تکلیف فعلی وجود داشته، و فقط روز جمعه حکم فعلی وجود دارد. در این صورت خبر واحد نسبت به زید، معذّر خواهد بود. یعنی حتی اگر در واقع غُسل روز جمعه بر زید واجب باشد، این تکلیف فعلی بر زید منجّز نبوده و زید در ترک آن معذور است.

با توجّه به این مقدمه بحث از حجّیت خبر واحد در دو مقام انجام می‌شود: اول در اثبات حجّیت خبر واحد؛ و دوم در تحدید دائره حجّیت و شرط حجّیت آن؛

مقام اول: ادلّه اثباتی حجّیت خبر واحد

حجّیت خبر واحد بین علماء مشهور می‌باشد[۱]، و برای حجّیت آن به ادلّه اربعه استدلال شده است. این استدلالات بررسی می‌شوند:

استدلال به کتاب کریم برای اثبات حجّیت خبر واحد

برای اثبات حجّیت خبر واحد به آیاتی از کتاب تمسّک شده که باید مورد بررسی قرار گیرند:

آیه اول: آیه نبأ

معروف‌ترین آیه از کتاب که برای اثبات حجّیت خبر واحد به آن تمسّک شده، آیه نبأ است:

«یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصیبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمین»[۲]؛ شأن نزول آیه بدین شرح است که نبی اکرم صلّی الله علیه و آله، ولید بن عقبة را نزد قوم «بنی المصطلق» فرستاد تا زکات آنها را دریافت نماید. در جاهلیت بین وی با این قوم نزاعی بوده، لذا وقتی جمعیتی از این قوم برای استقبال و تکریم از فرستاده پیامبر آمدند، او توهّم کرد این قوم برای قتل وی آمده‌اند. ولید به مدینه بازگشت و به پیامبر صلّی الله علیه و آله خبر داد که آن قوم زکات نداده و قصد قتل مرا داشتند. ایشان نیز به حسب ظاهر عزم بر جنگ با آن قوم نمودند، امّا عدّه‌ای از آن قوم نزد ایشان آمده و ماجرا را بیان نمودند. در این حال آیه شریفه نازل شد[۳].

«فاسق» به همان معنای مرکوز در ذهن بوده که توضیح بیشتر آن خواهد آمد. «نبأ» همان خبر است. «فتبیّنوا» به معنای تحقیق از صدق و کذب خبر می‌باشد. «أن تصیبوا» نیز «مفعول‌له» برای فعل «تبیّنوا» می‌باشد «تبیّنوا خشیةَ ان تصیبوا» یعنی مبادا با قومی به جهالت برخورد کنید. «بجهالةٍ» نیز «حال» برای «واو» یا ضمیر فاعلی در «تصیبوا» می‌باشد، یعنی از روی جهل با قومی برخورد کنید. پس تقدیر اینچنین است که «أن تصیبوا قوماً حال کونکم جاهلین». مراد از «فتصبحوا» هم «فتصیروا» است، یعنی پشیمان شوید که چرا چنین کاری انجام داده‌اید.

---

۱. دو حجّت از بین تمام حجج وجود دارند که اگر حجّیت یکی از آنها ثابت نشود، قول به انسداد پدید خواهد آمد. آن دو «خبر واحد» و «ظهور» هستند. در مورد حجّیت ظهور اختلاف اندکی وجود دارد و حتی کسی منکر حجّیت مطلق ظهورات نیست، بلکه مثلاً حجّیت ظواهر کتاب انکار شده است. امّا در مورد خبر واحد اختلاف بیشتری وجود دارد، لذا این بحث بسیار مهمّ است.

۲. سورة الحجرات، الآیة۶.

۳. فقه القرآن (للراوندی)، ج۱، ص۳۷۱.

تقریب استدلال به این آیه شریفه برای اثبات حجّیت خبر واحد به دو نحوه «مفهوم شرط» و «مفهوم وصف» می‌باشد. این دو فقره در آیه باید بررسی شود:

تقریب استدلال به نحو مفهوم شرط

آیه شریفه دلالت دارد که اگر فاسقی خبر آورد، باید تبیّن شود. گفته شده مفاد آیه شریفه معادلِ «النبأ إن جاء به الفاسق فتبیّنوا» است؛ بنابراین مفهوم این جمله شرطیه می‌شود «إن جاء به العادل فلاتبیّنوا». پس خبر عادل تبیّن نمی‌خواهد که دو احتمال در آن هست: اول اینکه بدون تحقیق و تبیّن باید ردّ شود؛ و دوم اینکه بدون تحقیق و تبیّن باید قبول شود؛ لازمه احتمال اول این است که مخبرِ عادل «اسوأ حالاً» از مخبرِ فاسق شود که قابل التزام نیست، پس احتمال دوم ثابت می‌شود. در نتیجه مفهوم آیه این می‌شود که عمل به خبر عادل جائز است و حجّیت خبر عادل ثابت می‌شود. یعنی باید بدون تبیّن، به خبر عادل عمل شود.

مناقشه در استدلال به مفهوم شرط

مناقشات مختلفی بر این استدلال شده که برخی مفهوم شرط را منکر شده، و برخی نیز با قبول مفهوم شرط اشکالات دیگری مطرح نموده‌اند. اشکالات مختلف با فرض قبول مفهوم شرط، به یک اشکال برمی‌گردد که آیه شریفه از قضایای شرطیه محقّق موضوع بوده و فاقد مفهوم است. نظیر جمله شرطیه «إن رزقتَ ولداً فاختنه» که محقّق موضوع بوده و مفهوم ندارد. مفهوم این نیست که «اگر پسردار نشدی، ختنه واجب نیست»؛ زیرا بدون وجودِ پسر، موضوع ختان منتفی می‌شود.

پس اشکال اساسی این است که جمله شرطیه در آیه شریفه، محقّق موضوع می‌باشد و مفهوم ندارد؛ منطوق آیه شریفه «إن جاءکم فاسق بنبأ» بوده که در شرط بودن اختلافی نیست، و اختلاف در محقّق موضوع بودن آن می‌باشد. برای بررسی این اشکال باید «شرط» و «موضوع» دقیقاً مشخص شود. سه احتمال در مفاد آیه شریفه وجود دارد:

الف. اول اینکه مفاد آیه شریفه «نبأ الفاسق إن جاءکم فتبیّنوا» باشد. در این صورت، شرط از قضایای محقّق موضوع بوده و فاقد مفهوم است. یعنی منطوق دلالت دارد اگر نبأ فاسق رسید باید تبیّن شود؛ لذا اگر خبر فاسق نرسید موضوعی برای تبیّن نیست (پس مفهوم این نیست که «نبأ عادل اگر رسید»).

ب. دوم اینکه مفاد آیه شریفه «النبأ إن جاء به الفاسق فتبیّنوا» باشد. در احتمال اول «فاسق» در موضوع اخذ شده بود، امّا در این احتمال در شرط اخذ شده است. جمله شرطیه در این صورت ظاهراً مفهوم دارد، مفهوم می‌شود «النبأ إن لم یجیء به الفاسق فلایجب التبیّن». نبئی که فاسق آن را نیاورد، پس عادل آن آورده است.

ج. سوم اینکه مفاد آیه شریفه «الجائی بالخبر إن کان فاسقاً فتبیّنوا» باشد. در این صورت، موضوع «الجائی بالخبر» که واضح است این جمله مفهوم دارد. مفهوم این می‌شود که «الجائی بالخبر إن لم یکن فاسقاً فلایجب التبیّن». مفهوم جمله شرطیه در این احتمال، روشن‌تر است.

ج۷۴ ۹۶/۱۱/۰۴

پاسخ از مناقشه در استدلال به مفهوم شرط

اشکال بر استدلال به آیه نبأ این بود که جمله شرطیه در آیه شریفه، محقّق موضوع بوده و مفهوم ندارد. همانطور که گفته شد سه احتمال در مفاد آیه شریفه وجود دارد. آیه شریفه بنابر احتمال اول، فاقد مفهوم بوده؛ و بنابر احتمال دوم، ظاهر در مفهوم بوده؛ و بنابر احتمال سوم نیز صریح در مفهوم است.

محقّق خوئی[1]، و شهید صدر[2]، ظاهر آیه شریفه را احتمال دوم دانسته و مفهوم جمله شرطیه را محقّق موضوع ندانسته‌اند. بنابراین جمله شرطیه در آیه شریفه دلالت بر مفهوم دارد.

نظر مختار: مفهوم نداشتن آیه شریفه

به نظر می‌رسد ظاهر آیه شریفه، احتمال اول (نبأ الفاسق إن جاءکم فتبیّنوا) است. بنابراین شرط در آیه شریفه محقّق موضوع بوده و فاقد مفهوم است. مراد از آیه شریفه این است که اگر خبر فاسق رسید باید تبیّن شود. توضیح اینکه ظاهر آیه شریفه این است که موضوع «نبأ الفاسق» و یا «مجیء الفاسق بالنبأ» می‌باشد. شاهد اینکه به کار بردن اسم نکره در جملات نوعاً فائده نداشته و چنین کاربردی لغو است. در آیه شریفه نیز «نبأ» به صورت نکره آمده که برای خروج از لغویت عرفی باید قیدی همراه آن باشد. در این آیه شریفه، قید فاسق موجب خروج از لغویت است. بنابراین مراد از نبأ در آیه شریفه همان «نبأ الفاسق» است هرچند در لفظ بدون مضاف‌الیه می‌باشد. البته این نکته برهان و استدلال خاصّی ندارد، و تنها یک استظهار است. بنابراین آیه شریفه فاقد مفهوم شده و

---

۱. مصباح الاصول، ج۱، ص۱۸۴:«و فیه: أنّ الموضوع فی القضیّة هو النبأ، و مجیء الفاسق به شرط لوجوب التبین عنه، فلا تکون القضیّة الشرطیة مسوقةً لبیان تحقق الموضوع».

۲. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۵۳:«و التحقیق إنّ الموضوع و الشرط فی الجملة الشرطیة المذکورة یمکن تصویرها بانحاء: منها: أن یکون الموضوع طبیعی النبأ، و الشرط مجیء الفاسق به. و منها: أن یکون الموضوع نبأ الفاسق، و الشرط مجیئه به، فکأنّه قال: نبأ الفاسق اذا جاءکم به، فتبیّنوا. و منها: أن یکون الموضوع الجائی بالخبر، و الشرط فسقه، فکأنه قال: الجائی بالخبر إذا کان فاسقا فتبینوا. و لا شک فی ثبوت المفهوم فی النحو الاخیر، لعدم کون الشرط حینئذ محققا للموضوع. کما لا شک فی عدم المفهوم فی النحو الثانی، لأن الشرط حینئذ هو الاسلوب الوحید لتحقیق الموضوع. و أما فی النحو الأول، فالظاهر ثبوت المفهوم و إن کان الشرط محققا للموضوع، لعدم کونه هو الاسلوب الوحید لتحقیقه، و فی مثل ذلک یثبت المفهوم، کما تقدم توضیحه فی مبحث مفهوم الشرط. و الظاهر من الآیة الکریمة هو النحو الأول، فالمفهوم اذن ثابت».

استدلال به آن برای اثبات حجّیت خبر واحد ناتمام است (محقّق خوئی و شهید صدر نیز قبول نموده‌اند که اگر مراد از آیه شریفه همان احتمال اول باشد، مفهوم نخواهد داشت).

با فرض عدم تعیّن احتمال اول نیز مراد از آیه شریفه مردّد بین احتمال اول و دوم شده و نتیجه با قول مختار یکی می‌شود. یعنی منطوق آیه شریفه مبیّن بوده و دلالت بر عدم حجّیت خبر فاسق دارد، امّا مفهوم آن مجمل می‌شود.

در نتیجه به نظر می‌رسد در آیه شریفه فرض وجود نبأ نشده تا مفهوم آن دلالت بر حجّیت خبر عادل نماید، بلکه فرض وجود «مجیء الفاسق بالنبأ» و یا «نبأ الفاسق» شده لذا دلالت بر حجّیت خبر عادل ندارد.

تقریب استدلال به نحو مفهوم وصف

در تقریب دوم از عنوان وصف استفاده شده است. مراد از «إن جاءکم فاسقٌ» همان «إن جاءکم مخبرٌ فاسقٌ» است، یعنی فاسق وصفی برای موضوع مقدّر است. مفهوم وصف دلالت بر حجّیت خبر عادل دارد. وجوهی برای دلالت آیه شریفه بر مفهوم وصف ذکر شده است:

وجه اول: مفهوم وصف به نحو مطلق

در وجه اول به طور مستقیم از مفهوم وصف استفاده شده یعنی وصف نیز مفهوم دارد. به عنوان مثال وصف در جمله «اکرم الرجلَ العادلَ» مفهومی دارد که اکرام غیر عادل لازم نیست. مفاد آیه شریفه نیز این است که «قول المخبر الفاسق لیس بحجّةٍ»، پس مفهومش این می‌شود که «قول المخبر العادل حجّةٌ».

مناقشه در وجه اول: عدم دلالت وصف بر مفهوم، خصوصاً بدون ذکر موصوف

این استدلال ناتمام است؛ زیرا اولاً در علم اصول گفته شده وصف فاقد مفهوم است و در نظر مختار نیز وصف مفهومی ندارد؛ و ثانیاً در مورد وصفی ادّعای مفهوم شده که همراه موصوف باشد. شاید اتّفاق نظر وجود داشته باشد که وصف بدون موصوف، مفهوم ندارد. یعنی ممکن است گفته شود وصف در «اکرم الرجل العادل» دلالت بر مفهوم دارد؛ امّا کسی ادّعای مفهوم در جمله «اکرم العادلَ» نکرده است. در اصطلاح علم اصول به چنین مفهومی، مفهوم لقب گفته می‌شود.

وجه دوم: دخالت فسق، در عدم حجّیتِ خبر

شهید صدر وجهی بر دلالت آیه شریفه بر مفهوم وصف از مرحوم شیخ انصاری نقل نموده است[۱]. مرحوم شیخ فرموده خبر فاسق دو عنوان دارد: خبر واحد؛ و خبر الفاسق؛ خبر هر شخص فاسقی این دو عنوان را دارد. از بین این دو عنوان، «خبر واحد بودن» ذاتی بوده و قابل سلب نیست؛ امّا «خبر فاسق بودن» عرضی بوده و قابل زوال است. آیه بر عدم حجّیت خبر فاسق دلالت دارد. سه احتمال در ملاک عدم حجّیت خبر فاسق وجود دارد: خبر واحد بودن؛ خبر فاسق بودن؛ و یا اینکه هر دو عنوانی مستقلّ باشند که موجب عدم حجّیت هستند (یعنی هر یک به تنهایی برای عدم حجّیت کافی است)؛

احتمال اول خلاف ظاهر آیه شریفه است؛ زیرا عدم حجّیت در آیه حمل بر «خبر فاسق» شده است، لذا باید خبر فاسق نیز نقش در عدم حجّیت داشته باشد.

احتمال سوم نیز نمی‌تواند مراد باشد؛ زیرا اگر دو عنوان ذاتی و عرضی موجب عدم حجّیت باشند، همیشه عنوان ذاتی در علّیت اسبق از عنوان عرضی است. در باب محاورات (و حتی غیر محاوره) همیشه معلول به اسبق علل نسبت داده می‌شود. به عنوان مثال فرض شود زید تیری به یک حیوان زده که بعد از نیم ساعت خواهد مرد، و عمرو نیز پس از چند دقیقه تیر دیگری به همان حیوان بزند، و بعد از آن حیوان بمیرد. در این صورت هر تیر به تنهایی می‌توانست موجب مرگ حیوان شود. عرف یا عقلاء در این موارد، قتل را به علّت اسبق منتسب نموده و زید را قاتل می‌دانند. در آیه شریفه نیز اگر هر دو علّت برای عدم حجّیت کافی باشند، باید عدم حجّیت به خبر واحد منتسب شود نه اینکه گفته شود خبر فاسق حجّت نیست.

در نتیجه احتمال دوم متعیّن خواهد شد. پس ملاک عدم حجّیت خبر همان فاسق بودنِ مخبر است. با توجّه به این ملاک، خبر عادل حجّت خواهد بود؛ زیرا عنوان عرضی فسق که موجب عدم حجّیت شده، را ندارد[۲].

---

۱. مباحث الاصول، ج۲، ص۴۰۴:«الأوّل- ما یتراءی من کلام الشیخ الأنصاری- رحمه اللّه- من أنّ خبر الواحد إضافة إلی کونه خبرا واحدا قد یکون خبرا قد أتی به الفاسق، و عندئذ فعنوان کون الجائی به فاسقا عنوان عرضیّ له، بینما عنوان کونه خبرا واحدا هو عنوانه الذاتی، و علّة وجوب التبیّن إن کانت هی فسق المخبر فقط هذا یعنی أنّ خبر الواحد بما هو خبر لا یجب التبیّن عنه، و هو معنی حجّیة خبر غیر الفاسق، و إن کانت هی کونه خبرا واحدا من دون دخل للفسق فی ذلک، فهذا خلاف ظاهر الآیة التی أخذت وصف الفسق فی المقام، و إن کانت هناک علّتان لوجوب التبیّن و هما ذات کون الخبر واحدا مع وصف فسق المخبر فلا یمکن إناطة الحکم بالوصف العرضی ما دام الوصف الذاتی علّة أسبق منه رتبة، و الشیء یسند إلی أسبق العلل».

۲. فرائد الاصول، ج۱، ص۲۵۴:«أنّه تعالی أمر بالتثبّت عند إخبار الفاسق، و قد اجتمع فیه و صفان، ذاتیّ و هو کونه خبر واحد، و عرضیّ و هو کونه خبر فاسق، و مقتضی التثبّت هو الثانی؛ للمناسبة و الاقتران؛ فإنّ الفسق یناسب عدم القبول، فلا یصلح الأوّل للعلّیّة؛ و إلّا لوجب الاستناد إلیه؛ إذ التعلیل بالذاتیّ الصالح للعلّیّة أولی من التعلیل بالعرضیّ؛ لحصوله قبل حصول العرضیّ، فیکون الحکم قد حصل قبل حصول العرضیّ، و إذا لم یجب التثبّت عند إخبار العدل، فإمّا أن یجب القبول، و هو المطلوب، أو الردّ، فیکون حاله أسوأ من حال الفاسق، و هو محال. أقول: الظاهر أنّ أخذهم للمقدّمة الأخیرة- و هی أنّه إذا لم یجب التثبّت وجب القبول؛ لأنّ الردّ مستلزم لکون العادل أسوأ حالا من الفاسق- مبنیّ علی ما یتراءی

مناقشه در وجه دوم: جواز استناد به عنوان عرضی در صورت نکته عقلائی

به نظر می‌رسد استدلال مرحوم شیخ نیز ناتمام است؛ زیرا احتمال دارد فاسق بودن و خبر واحد بودن، دو عنوان مستقلّ برای عدم حجّیت باشند (یعنی احتمال سوم از احتمالات شیخ)، امّا به علّت اسبق هم استناد داده نشده باشد. توضیح اینکه اولاً استناد به علّت اسبق فقط در اسبق زمانی است، در حالیکه فاسق بودن نسبت خبر واحد بودن، اسبق رتبی است؛

و ثانیاً اگر فرض شود عقلاء در اسبق رتبی نیز معلول را علّت اسبق نسبت می‌دهند، نیز این استناد در جایی است که در استناد به علّت متأخّر هیچ نکته عقلائی نباشد. یعنی اگر استناد به علّت متأخّر نیز یک نکته عقلائی و غرض عرفی باشد، این استناد جائز خواهد بود. در آیه شریفه نیز ممکن است هر دو علّت مستقلّ برای عدم حجّیت باشند، امّا به سبب نکته عقلائی و عرفی به علّت متأخّر استناد داده شده باشد. نکته عقلائی و عرفی محتمل، اشعار به فسق ولید است که یک قضیه خارجیه می‌باشد. یعنی آیه شریفه علاوه بر بیان عدم حجّیت خبر به واسطه فسق، این نکته را نیز می‌فهماند که ولید از فسّاق است. بنابراین همین نکته عقلائی و عرفی، موجب جواز استناد عدم حجّیت خبر به علّت متأخّر (یعنی فسق) است.

ج۷۵ ۹۶/۱۱/۰۷

وجه سوم: استهجان عرفی در اسناد حکم به عنوان عَرَضی

مرحوم میرزای نائینی فرموده گاهی یک حکم برای شیئی به عنوان ذاتی ثابت است. در این صورت اگر همان حکم به آن شیء به عنوان عرضی اسناد داده شود، استهجان عرفی دارد. به عنوان مثال حکم نجاست برای دم به عنوان ذاتی ثابت است. اگر حکم نجاست به دم اسناد داده به عنوان اینکه ملاقات با بول کرده، استهجان دارد. یعنی هرچند جمله «الدم اللاقی للبول نجسٌ» یک جمله صادق است، امّا در نظر عرف مستهجن می‌باشد؛ زیرا دم نجس است چه ملاقات با بول داشته باشد و چه نداشته باشد. پس در این موارد فقط باید گفته شود «الدم نجسٌ».

معنای آیه شریفه نیز این است که «نبأ الفاسق إن جاءکم فتبیّنوا». اگر هیچیک از خبر فاسق و خبر عادل حجّت نباشد، پس باید عدم حجّیت خبر به عنوان ذاتی یعنی خبر واحد بودن اسناد داده شود، نه اینکه به فسقِ مخبِر که عنوان عرضی است اسناد داده شود تا نظیر «الدم الملاقی للبول نجسٌ» مستهجن شود. لذا از اینکه از

من ظهور الأمر بالتبیّن فی الوجوب النفسیّ، فیکون هنا امور ثلاثة، الفحص عن الصدق و الکذب، و الردّ من دون تبیّن، و القبول کذلک. لکنّک خبیر: بأنّ الأمر بالتبیّن هنا مسوق لبیان الوجوب الشرطیّ، و أنّ التبیّن شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل، فالعمل بخبر العادل غیر مشروط بالتبیّن، فیتمّ المطلوب من دون ضمّ مقدّمة خارجیّة، و هی کون العادل أسوأ حالا من الفاسق».

عنوان عرضی در آیه استفاده شده، کشف می‌شود عنوان ذاتی دخالت در حکم ندارد. پس نبأ «بما هو نبأ» حکم عدم حجّیت را ندارد (یعنی حجّت است)، و عنوان عَرَضیِ فسقِ مخبِر موجب عدم حجّیت آن می‌شود. نظیر اینکه گفته شود «الماء الملاقی للدم نجسٌ» که فهم عرفی این است که آب فی نفسه طاهر بوده و ملاقات با دم موجب نجاست آن می‌شود. در نتیجه در آیه شریفه نیز باید نکته عدم حجّیت همان خبر فاسق باشد نه نفسِ خبر واحد؛ لذا حجّیت خبر عادل از آن استفاده می‌شود.

مناقشه در وجه سوم: عدم استهجان با وجود نکته عقلائی

از این استدلال پاسخ داده شده که هرچند اسناد به عنوان عَرَضی در جایی که حکم برای شیء به عنوان ذاتی ثابت است، استهجان عرفی دارد؛ امّا این استهجان در جایی است که نکته عقلائی و عرفی در چنین اسنادی نباشد. در آیه شریفه یک غرض عقلائی و عرفی از اسناد به عنوان عَرَضی وجود دارد، که همان اخبار از قضیه خارجیه «کذب مخبِر» است. لذا ممکن است مراد این باشد که نبأ «بما هو نبأ» نیاز به تبیّن دارد، امّا عدم حجّیت به خبر فاسق اسناد داده شده برای بیان فسق ولید؛ در نتیجه نمی‌توان به این آیه شریفه برای اثبات حجّیت خبر عادل، استدلال نمود[1].

جمع‌بندی آیه نبأ: عدم دلالت بر حجّیت خبر واحد

در نتیجه آیه نبأ دلالت بر حجّیت خبر واحد ندارد؛ زیرا شرط در آن برای تحقّق موضوع بوده و فاقد مفهوم است؛ و وصف فاسق نیز در آن دلالتی بر مفهوم ندارد.

آیه دوم: آیه نفر

دومین آیه شریفه که برای اثبات حجّیت خبر واحد به آن استدلال شده، آیه نفر است:

«وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»[2]؛

۱. مباحث الاصول، ج۲، ص۴۰۵:«علی أنّه یرد علی هذا الوجه أنّه یکفی لمناسبة ذکر الوصف العرضی و هو الفسق فی الآیة التنبیه علی القضیة الخارجیة من فسق المخبر».

۲. سوره توبه، آیه ۱۲۲.

ابتدا معنای آیه اجمالاً توضیح داده می‌شود[۱]. در تفسیر و معنای آیه گفته شده در مواردی پیامبر صلّی الله علیه و آله مردم را دعوت به قتال نمود که آنها دعوت را قبول نکرده و تخلّف کردند. سپس آنها مورد توبیخ قرار گرفتند لذا در یکی از سرایا، همه به جنگ رفتند. در چنین شرائطی، این آیه شریفه نازل شد. «ما کان المومنون لینفروا کافّة» یعنی نباید تمام مؤمنین برای جنگ بروند؛ «فلولا» به معنای تحضیض و «فهلّا» می‌باشد یعنی باید این کار را بکنند. «نفر من کلّ فرقة منهم طائفة لیتفقّهوا فی الدین» یعنی از هر قبیله یک طائفه و جماعتی به جنگ رفته، و باقی افراد در مدینه نزد پیامبر صلّی الله علیه و آله بمانند تا متفقّه و آشنا به دین و شریعت شوند. «و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم» یعنی وقتی از جنگ برگشتند به مردم دیگر احکام دین را تعلیم نمایند. مراد از «قومهم» نیز همان کسانی هستند که به جنگ رفته بودند، و «اذا رجعوا» یعنی وقتی از جنگ برگشتند. «لعلّهم یحذرون» یعنی تا قوم و راجعین از جنگ، حذر کرده و بترسند و احتیاط کنند. مراد از «یحذرون» نیز حذر از عذاب الهی است به این صورت که امر و نهی وی را امتثال نمایند[۲].

تقریب استدلال

به این آیه شریفه برای اثبات حجّیت خبر واحد، استدلال شده است (حتی برخی بزرگان فرموده‌اند این آیه از آیه نبأ نیز ادلّ است، یعنی حتی اگر آیه نبأ هم دلالت نماید، دلالت این آیه بر حجّیت خبر واحد واضح‌تر است). وجه استدلال اینکه آیه شریفه دلالت بر وجوب حذر دارد. دو قرینه نیز برای دلالت بر وجوب حذر، وجود دارند: اول اینکه «لعلّ» دلالت بر مطلوبیت و وجوب دارد؛ و دوم اینکه عذاب الهی چیزی نیست که گفته شود حذر از آن مستحبّ است. در نتیجه آیه دلالت بر وجوب حذر عقیب انذار دارد. وجوب حذر نیز مطلق است یعنی تفاوتی ندارد که سامعین علم به انذار پیدا کنند یا نکنند. به عنوان مثال اگر انذار از روزه شود، باید بر حذر از آن بود. پس آیه به مقتضای اطلاق، دلالت بر وجوب حذر از خبر واحد دارد. اگر خبر واحد حجّت نباشد، معنی ندارد از آن حذر نمود. لذا وجوب حذر از خبر واحد، مساوق حجّیت خبر واحد است. یعنی وجوب حذر موجب حجّیت خبر می‌شود، زیرا همیشه انذار از مصادیق خبر است.

---

۱. در تفسیر این آیه و آیات دیگر اختلافاتی وجود دارد که فقط به نکاتی اشاره می‌شود که در بحث تأثیر دارد. در تفسیر این آیه نکات بسیاری مورد اختلاف است که تفسیر فوق نوعاً از کتاب «تفسیر جلالین» به عنوان یک اهل خبره نقل می‌شود که تفسیر موجَزی است. لذا معنای فوق برای آیه نظر مختار و تحقیق در مسأله نیست.

۲. این ظاهر آیه شریفه به حسب بیان برخی مفسّرین می‌باشد؛ امّا چهار نحوه تفسیر و معنای دیگر نیز برای این آیه شریفه بیان شده تأثیری در بحث فعلی ندارد.

مناقشه اول: عدم دلالت بر وجوب حذر

اولین اشکال در استدلال فوق این است که آیه شریفه دلالت بر وجوب حذر عقیب انذار ندارد؛ زیرا «لعلّ» به معنای ترقّب و انتظار است (نه به معنای ترجّی و مطلوبیت که نظر مشهور چنین است). شاهد این معنی این است که «لعلّ» در مورد «مرغوبٌعنه» نیز به کار می‌رود، به عنوان مثال «لعلّک عن بابک طردتنی» به این معنی است که شاید تو مرا از در خانه‌ات رانده‌ای؛ و واضح است که طرد از باب خداوند متعال، مبغوض است. لذا «لعلّ» به معنای ترقّب و انتظار است.

در نتیجه معنای آیه شریفه این می‌شود که انتظار و احتمال وجود دارد که سامعین بعد از انذار، تحذّر نمایند. یعنی دلالت بر وجوب تحذّر ندارد. به عبارت دیگر حتی مطلوبیت شرعی نیز از «لعلّ» استفاده نمی‌شود.

مناقشه دوم: عدم اطلاق در وجوب حذر

با فرض تسلّم دلالت آیه شریفه بر مطلوبیت و وجوب حذر، باز هم دلالت بر حجّیت خبر واحد ندارد؛ زیرا وجوب حذر اطلاقی ندارد تا شامل موارد عدم علم سامع به انذار هم بشود. یعنی ممکن است فقط در موارد علم سامع به انذار، حذر بر وی واجب باشد؛ زیرا آیه شریفه از این حیث در مقام بیان نیست، بلکه در مقام بیان ترغیب در تفقّه دین است.

لذا ممکن است حذر فی الجمله واجب باشد، و اگر خبر واحدی انذار نمود که موجب علم سامع نشد، واجب نباشد. پس آیه شریفه دلالت بر وجوب عمل به انذار در صورت عدم علم به آن (که مساوق حجّیت خبر واحد است) ندارد.

ج۷۶ ۹۶/۱۱/۰۸

آیه سوم: آیه کتمان

سومین آیه برای اثبات حجّیت خبر واحد، آیه کتمان است:

«إِنَّ الَّذینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتابِ أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُون»[۱]؛

این آیه شریفه مرتبط به قوم یهود و تورات است. آیاتی در توارت در مورد پیامبر صلّی الله علیه و آله وجود داشته که یهود آنها را مخفی کرده بودند. «انّ الذین یکتمون ما انزلنا من البیّنات و الهدی من بعد بیّناه للنّاس» یعنی کسانی که بیّنات را بعد از اینکه در کتاب گفته شده، کتمان می‌کنند. مراد از «کتاب» تورات است. «اولئک یلعنهم

۱. سوره بقره، آیه۱۵۹؛

الله» لعنت خداوند متعال به این معنی است که خداوند متعال آنها را از رحمت خود دور می‌کند (نه اینکه نفرین نماید). «و یلعنهم اللاعنون» لعنت دیگران به معنای دعای علیه آنها و نفرین است. مراد از بیّنات نیز همان آیاتی است که اگر بیان شود، بیان اسلام است.

تقریب استدلال

این آیه شریفه بر حرمت کتمان به صورت مطلق (چه مخاطبِ بیان به علم برسد چه نرسد) دلالت دارد. حرمت مطلق کتمان مستلزم وجوب قبول بیان به نحو مطلق (چه بیان موجب علم شود و چه نشود) می‌باشد. حرمت کتمان به نحو مطلق در جایی که قبول واجب نباشد، لغو خواهد بود (زیرا حرمت کتمان، حرمت طریقی برای اظهار بیّنات است). بنابراین از آیه شریفه استفاده می‌شود که مخاطب بیان باید قبول نماید، چه به علم برسد و چه نرسد.

حرمت مطلق کتمان موجب وجوب مطلق قبول شده؛ و وجوب مطلق قبول نیز به معنای حجّیت خبر واحد است (خبر واحد همان خبر غیر علمی است که از اطلاق وجوب قبول، حجّیت آن استفاده می‌شود).

اشکال اول: عدم اطلاق در وجوب قبول

اشکال اول اینکه ممکن است اظهار واجب بوده و کتمان حرام باشد، تا مخاطب به علم رسیده و عمل نماید. یعنی وجوب اظهار و بیان به معنای وجوب قبول به نحو مطلق نیست. توضیح اینکه اطلاق در ناحیه حرمت کتمان، می‌تواند به سبب احتیاط باشد که امری عرفی و عقلائی است. یعنی عرف یا عقلاء در بسیاری از موارد، دائره حکم را اوسع قرار می‌دهند. به عنوان مثال عرفی نظر می‌کند که برای احترام به طلبه‌های خوب و متدیّن، اگر گفته شود «به طلبه متدیّن احترام گذار» در نصف موارد هم احترام نمی‌شود (یعنی موارد بسیاری با این تکلیف مخالفت می‌شود). در این صورت عرف به نحو اوسع حکم را بیان می‌کند تا به غرض خود برسد، یعنی به نحو مطلق گفته می‌شود «به طلبه‌ها احترام بگذار» تا غرضش تأمین شود. این طریقه یک روش عرفی است که دائره تکلیف وسیع‌تر باشد تا غرض تأمین شود (گاهی والدین به فرزند می‌گویند «جلوتر از دو متری لب پشت بام نرو» در حالیکه خطر در جایی است که نزدیک‌تر از یک متر باشد؛ یعنی حکم اوسع گفته شده برای احتیاط).

با توجّه به این نکته، شاید اگر اظهار فقط در مواردی واجب بود که موجب علم سامع شود، در این صورت مکلّفین در موارد بسیاری اظهار را ترک کرده و غرض شارع تأمین نمی‌شد؛ به همین سبب شارع اظهار را به نحو مطلق واجب نموده تا غرضش به طور کامل استیفاء شود و در تمام مواردی که اظهار موجب علم است، اظهار محقّق شود.

بنابراین آیه شریفه دلالت بر وجوب قبول به نحو مطلق ندارد، تا دلالت بر حجّیت خبر واحد نماید.

اشکال دوم: حرمت نفسیِ کتمان

استدلال به آیه شریفه مبتنی بر این است که حرمت کتمان طریقی بوده تا ملازمه با حجّیت خبر واحد داشته باشد؛ درحالیکه حرمت کتمان در آیه شریفه حرمتی نفسی بوده و طریقی نیست. توضیح اینکه در کتمان یک نحوه عناد با دین وجود دارد، لذا کتمان حرام شده است. پس حرمت کتمان یک حرمت نفسی است خصوصاً با وجودِ این قرینه در آیه که از «لعنت» استفاده شده که با حرمت طریقی جمع نمی‌شود.

بنابراین آیه شریفه دلالت بر حرمت طریقی نداشته، و حرمت نفسی نیز ملازمه با حجّیت خبر واحد ندارد.

آیه چهارم: آیه ذکر

آخرین آیه از کتاب که برای اثبات حجّیت خبر واحد به آن استدلال شده، آیه ذکر است:

«وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ إِلاَّ رِجالاً نُوحی إِلَیْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُون»[1]؛

این آیه شریفه در مورد کفّار نازل شده است. کفّار در ابتدای بعثت اشکالی به پیامبر صلّی الله علیه و آله داشتند که تو نیز مانند ما یک انسان هستی، و خداوند متعال فرشته را به عنوان رسول نفرستاده است. آیه شریفه در ردّ این اشکال نازل شده است. یعنی شما که نصرانی یا یهودی هستید، بدانید تا به امروز فرشته و ملک به عنوان نبی نیامده و تمام انبیاء رجالی بودند که به آنها وحی شده است. در واقع خداوند متعال می‌فرماید اگر حرف من را قبول ندارید از علمای یهود و نصاری سوال کنید. «و ما ارسلنا قبلک» یعنی قبل از تو که خاتم هستی پیامبری نیامده، «الّا رجالاً» مگر اینکه مرد بوده است. یعنی هیچ زنی به پیامبری نرسیده است. «فاسئلوا أهل الذکر إن کنتم لاتعلمون» پس اگر شکّ دارید که فرشته به عنوان رسول آمده باشد، سوال کنید.

تقریب استدلال

آیه شریفه بر وجوب سوال دلالت دارد، که مستلزم قبول جواب می‌باشد؛ زیرا اگر قبول جواب لازم نباشد، سوال کردن لغو خواهد بود. وجوب قبول جواب به طور مطلق (یعنی هرچند برای سائل، علم حاصل نشود)، مساوق حجّیت خبر واحد است.

---

۱. سوره نحل، آیه۴۳.

در نتیجه سوال به نحو مطلق واجب بوده، لذا قبول جواب نیز به طور مطلق واجب خواهد بود؛ پس خبر واحد حجّت است.

اشکال اول: عدم اطلاق در قبول جواب

اشکال اول در استدلال به آیه کتمان، به این استدلال نیز وارد است. یعنی آیه شریفه بر وجوب قبول به نحو مطلق، دلالت ندارد. شاید سوال واجب باشد تا از جوابهای مختلف، علم حاصل شده و قبول در این صورت لازم باشد. پس ممکن است در این مورد نیز دائره حکم اوسع جعل شده تا غرض شارع تأمین شود. یعنی سوال به نحو مطلق واجب شده، تا در مواردی که علم به جواب حاصل می‌شود نیز سوال ترک نشده و غرض شارع تأمین شود. همین احتمال برای مناقشه در استدلال کافی است.

اشکال دوم: امر ارشادی به سوال

اشکال دیگر اینکه «امر به سوال» در آیه شریفه یک امر ارشادی است. امر به سوال در آیه شریفه نمی‌تواند مولوی باشد؛ زیرا خطاب به مخالفین و کسانی است که اسلام را قبول ندارند. بنابراین امر به سوال یک امر ارشادی به طریقه عقلائی است که باید به اهل خبره و اطّلاع رجوع شود. اگر سوال مرتبط به امور اعتقادی باشد، باید علم حاصل شود؛ و در غیر آن موارد باید به قول اهل خبره عمل شود.

در نتیجه آیه شریفه بر حجّیت خبر واحد دلالت نداشته، و اگر هم خبرواحد در سیره عقلاء حجّت باشد، این آیه ارشاد به همان طریقه عقلائی می‌کند.

اشکال سوم: اختصاص آیه به اصول دین

«فاء» در آیه شریفه برای تفریع است «فاسئلوا اهل الذکر»، لذا اطلاقی برای وجوب سوال منعقد نمی‌شود بلکه به میزان مفرّع‌علیه است. مفرّع‌علیه یا مطلب قبل مرتبط به رسالت بوده که از اصول دین است. در باب اصول دین مورد اتّفاق است که خبر واحد حجّت نبوده و اعتباری ندارد (خبر واحد فقط در دائره فروع و احکام شرعی اعتبار دارد). پس زمانی به قول اهل علم می‌توان عمل نمود که علم به رسالت پیدا شود. یعنی آیه شریفه بر وجوب سوال به نحو مطلق دلالت ندارد، تا قبول جواب هم به نحو مطلق واجب باشد و اقتضای اطلاق قبول جواب، حجّیت خبر واحد شود.

اعتقاد به اصول دین لازم است، امّا نیاز نیست که اعتقاد از روی دلیل باشد. حتی در امر توحید همین مقدار کافی است که این عالم مبدأ واحد دارد (هرچند شخص معتقد باشد که عالم می‌توانست مبادیء دیگر داشته باشد

امّا اکنون یک مبدأ دارد)؛ و یا همین مقدار که پیامبر صلّی الله علیه و آله از انبیای الهی است، برای اعتقاد به نبوّت کافی است (هرچند معتقد به خاتم بودن ایشان نباشد بلکه معتقد باشد نبی دیگری در آینده خواهد آمد)؛ همین دو اعتقاد برای تحقّق اسلام کافی بوده و نیاز به دلیل آنها نیست. یعنی حتی اگر از روی تقلید این اعتقاد را داشته باشد، کافی است.

بنابراین هیچ یک از چهار آیه شریفه دلالت بر حجّیت خبر واحد ندارد.

ج۷۷ ۹۶/۱۱/۰۹

استدلال به سنّت برای اثبات حجّیت خبر واحد

برخی برای اثبات حجّیت خبر واحد به روایات استدلال نموده‌اند. واضح است که اثبات حجّیت خبر واحد به وسیله خبر واحد ممکن نیست، نظیر اینکه وثاقت شخصی با قول خودش ثابت شود. بنابراین باید روایات دالّ بر حجّیت خبر واحد به حدّ تواتر (معنوی و یا اجمالی) برسد.

فقهاء روایات دالّ بر حجّیت خبر واحد را در طوائفی دسته‌بندی نموده‌اند، که هر طائفه به طور مستقلّ بررسی می‌شود.

طائفه اول: تصحیح کتاب یا روایت خاصّ توسط ائمه علیهم السلام

ائمه علیهم السلام در برخی روایات، یک کتاب یا روایت خاصّ را صحیح دانسته‌اند. به عنوان مثال روایتی از ابی بصیر نقل شده که «وَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ حَمَّادِ بْنِ عُبَیْدِ اللَّهِ بْنِ أُسَیْدٍ الْهَرَوِیِّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِی قَالَ: أَدْخَلْتُ کِتَابَ یَوْمٍ وَ لَیْلَةٍ- الَّذِی أَلَّفَهُ یُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ- عَلَی أَبِی الْحَسَنِ الْعَسْکَرِیِّ ع فَنَظَرَ فِیهِ وَ تَصَفَّحَهُ کُلَّهُ ثُمَّ قَالَ هَذَا دِینِی وَ دِینُ آبَائِی (کُلُّهُ) وَ هُوَ الْحَقُّ کُلُّه»[1]؛ حجّیت خبر واحد از تأیید امام علیه السلام استفاده می‌شود؛ زیرا کتب در آن زمان به نحو خبر واحد نقل شده‌اند، پس خبر واحد مورد تأیید قرار گرفته است.

مناقشه در طائفه اول: دلالت نداشتن بر حجّیت خبر واحد

به نظر می‌رسد این طائفه از روایات دلالتی بر حجّیت خبر واحد ندارند؛ زیرا امام علیه السلام روایات کتاب را دیده و شهادت بر صحّت آنها داده که این مطلب ربطی به تعبّد به خبر واحد ندارد. یعنی شهادت به صحّت یک

۱. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۱۰۰، حدیث۷۵.

روایت ملازمه با حجّیت خبر واحد ندارد، زیرا ممکن است یک روایت یا یک کتاب از شخص کاذب نیز صحیح باشد و شخص کاذب هم در تمام موارد کذب نمی‌گوید.

طائفه دوم: تشویق بر نشر و حفظ و بازگو کردن حدیث

روایات بسیاری خصوصاً از پیامبر صلّی الله علیه و آله بر حثّ و تشویق در مورد نشر و حفظ و بازگو کردن حدیث دلالت دارند. اگر خبر واحد حجّت نباشد، از بین رفتن حدیث نیز اشکالی نداشته و نباید تشویق به حفظ آن مطرح شود. بنابراین دستور به حفظ کشف می‌کند که خبر واحد حجّت و معتبر است. به عنوان مثال روایت معروف «وَ عَنْ (طَاهِرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَيَاةَ الْفَقِيهِ) 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: مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثاً مِنَ السُّنَّةِ كُنْتُ لَهُ شَفِيعاً يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[1]؛ مراد از «حفظ» در این روایت انتقال حدیث به دیگران است. اگر خبر واحد فاقد اعتبار باشد، نباید حفظ آن موجب شفاعت باشد؛ بنابراین این روایت دلالت بر حجّیت خبر واحد دارد.

روایات بسیاری نیز بر مدح محدّثین دلالت دارد، و در روایاتی نیز دستور به حفظ کتب داده شده، و در روایات دیگری دستور به نوشتن احادیث داده شده، که مضمون همه آنها شبیه مضمون همین طائفه است.

مناقشه در طائفه دوم: احتمال نشر حدیث برای تحقّق علم در سامعین

به نظر می‌رسد این طائفه نیز دلالتی بر حجّیت خبر واحد ندارد؛ زیرا تشویق به نشر حدیث با تعبّد به خبر واحد ملازمه ندارد. یعنی ممکن است مراد از تشویق این باشد که همه حدیث را نشر دهند تا برای سامع ایجاد علم نماید. کثرت نقل در نوع افراد، علم به مضمون حدیث ایجاد می‌کند.

طائفه سوم: دستور به نقل یک حدیث خاصّ

امام علیه السلام در برخی روایات دستور به نقل یک حدیث خاصّ داده‌اند. به عنوان مثال در روایت ابان بن تغلب آمده «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: يَا أَبَانُ إِذَا قَدِمْتَ الْكُوفَةَ فَارْوِ هَذَا الْحَدِيثَ مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصاً وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ قَالَ قُلْتُ لَهُ إِنَّهُ يَأْتِينِي مِنْ كُلِّ صِنْفٍ مِنَ الْأَصْنَافِ أَ

۱. همان، ص۹۴، حدیث ۵۸؛ در همین باب احادیث به همین مضمون نیز وجود دارد مانند احادیث ۶۰ و ۶۱ و ۶۲ و ۶۴ و ۷۱ و ۷۲؛

فَأَرْوِی لَهُمْ هَذَا الْحَدِیثَ قَالَ نَعَمْ یَا أَبَانُ إِنَّهُ إِذَا کَانَ یَوْمُ الْقِیَامَةِ وَ جَمَعَ اللَّهُ الْأَوَّلِینَ وَ الْآخِرِینَ فَتُسْلَبُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مِنْهُمْ إِلَّا مَنْ کَانَ عَلَی هَذَا الْأَمْرِ»[1]. پس به ابان دستور داده شده این حدیث را نقل کند که اگر کسی از روی اخلاص و اعتقاد، به توحید شهادت دهد (نه از روی دعاوی و اغراض)، بهشت بر وی واجب می‌شود.

تقریب استدلال اینکه اگر خبر واحد حجّت نباشد، اطلاق در ناحیه وجوب نقل حدیث لغو خواهد شد. یعنی نقل حدیث و خبر واحد برای کسی که علم پیدا نکند، بی‌فائده است. پس مقتضای ظهور اطلاقی در امر به نقل روایت (یعنی چه مفید علم برای دیگران شود و چه نشود)، حجّیت خبر واحد است.

مناقشه در طائفه سوم: جعل حکم به نحو اوسع

مناقشه در این استدلال همان اشکالی است که در مباحث قبل به آن اشاره شد. گاهی یک حکم به نحو اوسع از غرض جعل می‌شود تا موجب تأمین تمام غرض شود. به عنوان مثال اگر گفته شود «فقهاء را اکرام نما» ممکن است برخی فقهاء اکرام نشوند، لذا حکم به نحو اوسع جعل شده و گفته می‌شود «روحانیون را اکرام نما» تا تمام فقهاء اکرام شوند. یعنی برای احتیاط و تأمین تمام غرض، حکمی اوسع از غرض جعل می‌شود. در این طائفه از روایات نیز ممکن است غرض امام علیه السلام این باشد که افرادی که از نقل این روایت به علم رسیدند، به آن عمل نمایند؛ امّا ترغیب به نقل روایت به نحو مطلق بوده تا احتیاط شده و غرض به طور کامل تأمین شود.

نظیر باب عدّه، که فقهاء فرموده‌اند شارع عدّه را برای حفظ انساب قرار داده، امّا در جایی که احتمال بچه هم نیست (مانند اینکه شوهر ۴۰ سال در زندان باشد، که تماسی با همسر نداشته) هم باید عدّة نگه داشته شود. یعنی شارع عدّه را به نحو مطلق واجب کرده هرچند غرض حفظ نسب است، تا در تمام موارد احتیاط شده و غرض به طور کامل تأمین شود. در آیه شریفه نیز در وجوب نقل، اطلاق وجود دارد؛ امّا غرض این است که کسی که علم پیدا کرد عمل نماید، نه اینکه همه عمل نمایند هرچند ظنّ داشته باشند تا دلالت بر حجّیت خبر واحد نماید. بنابراین از اطلاق روایت، تعبّد به عمل به خبر واحد استفاده نمی‌شود.

طائفه چهارم: ارجاع به شخص خاصّ

ائمه علیهم السلام گاهی اصحاب خود را شخص خاصّی ارجاع داده‌اند تا دین از وی تعلّم شود. به عنوان مثال روایت عبدالعزیز (که از خواصّ حضرت رضا علیه السلام است) یکی از مهمّترین روایات این طائفه است «وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقُتَیْبِیِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِیزِ بْنِ الْمُهْتَدِی وَ کَانَ خَیْرَ قُمِّیٍّ رَأَیْتُهُ وَ کَانَ وَکِیلَ الرِّضَا ع وَ خَاصَّتَهُ قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا ع فَقُلْتُ إِنِّی لَا أَلْقَاکَ فِی کُلِّ وَقْتٍ فَعَمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِینِی فَقَالَ خُذْ عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ»[2]؛

---

۱. الکافی، ج۲، ص۵۲۰.

۱. همان، ج۲۷، ص۱۴۸، حدیث۳۴.

در این روایت عبدالعزیز به یونس ارجاع داده شده که اگر کلام یونس برای وی حجّت نباشد، چنین ارجاعی لغو خواهد بود. پس نفسِ ارجاع بر حجّیت خبر یونس دلالت دارد؛ و از سویی نیز واضح است که شخصِ یونس خصوصیتی ندارد بلکه یونس «بما هو رجل ثقة» مورد ارجاع بوده که از وی الغای خصوصیت به تمام ثقات می‌شود. بنابراین خبر تمام ثقات مانند زراره و محمد بن مسلم و ابن ابی یعفور و ابن ابی عمیر و جمیل نیز حجّت خواهد بود[۱].

مناقشه اول در طائفه چهارم: احتمال خصوصیت در یونس

اشکالی بر استدلال فوق مطرح شده که شاید امام علیه السلام علم داشتند که یونس در اخبار خود تعمّد به کذب ندارد. علم به عدم کذب، حتی نیاز به علم عصمت و امامت هم ندارد؛ بلکه به علم عادی روشن است که برخی افراد، کذب نمی‌گویند. پس ارجاع امام علیه السلام به سبب علم ایشان به عدم کذب یونس بوده است.

احتمال غفلت یونس نیز وجود دارد که از این روایت فهمیده می‌شود که امام علیه السلام اصل عقلائی عدم غفلت را مورد امضاء قرار داده است.

جواب از مناقشه: عدم احتمال کذب در مورد ثقه

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست؛ زیرا «ثقه» یا «عادل» به کسی گفته می‌شود که علم به عدم کذب وی وجود داشته باشد. عدم مطابقت مضمون خبر با واقع به یکی از سه عامل است: خطا؛ و غفلت؛ و کذب؛ یعنی ممکن است ناقل اشتباه کرده و هرچند زید را دیده امّا گمان کرده عمرو را دیده است؛ و ممکن است غفلت کرده و بخشی از خبر را در مقام اخبار نقل نکند؛ و ممکن است دروغ بگوید. در ثقه یا عادل، احتمال سوم نیست؛ زیرا با وجود احتمال کذب، دیگر ثقه یا عادل نخواهد بود. احتمال غفلت نیز با اصل عقلائی، الغاء شده و شخص همیشه ملتفت در نظر گرفته می‌شود. احتمال خطا در مورد خبر ثقه نیز وجود دارد؛ امّا حجّیت خبر واحد به معنای الغای آن است.

بنابراین در روایت فرض وثاقت یونس شده یعنی احتمال کذب در او نیست؛ و احتمال غفلت یونس نیز با اصل عدم غفلت دفع می‌شود؛ احتمال خطای وی نیز در صورت حجّیت خبر واحد، ملغی خواهد بود. در نتیجه اینکه امام علیه السلام عالم به عدم کذب از یونس باشند، موجب خصوصیت نشده و از یونس الغای خصوصیت می‌شود به هر ثقه که احتمال کذب در موردش نیست.

---

۲. در بررسی حجّیت روایات در این طوائف نیازی به بررسی سند نیست؛ زیرا همانطور که گفته شده باید تعداد روایات به حدّ تواتر برسد تا استدلال بر حجّیت خبر واحد تمام شود. البته اگر سند صحیح باشد، تواتر و علم سریع‌تر پیدا می‌شود.

مناقشه دوم در طائفه چهارم: ارجاع به اهل خبره

استدلال بر حجّیت خبر واحد به طائفه چهارم نیز تمام نیست؛ زیرا امام علیه السلام در معالم دین به یونس ارجاع داده‌اند. یونس فقیه و محدّث بوده، لذا ممکن است ارجاع به وی نیز از جهت خبرویت وی در احکام دین باشد؛ خصوصاً که عنوان «معالم دین» در روایت به کار رفته که به معنای احکام شرعی بوده و نیاز به فقاهت و خبرویت دارد. بنابراین این طائفه بر حجّیت قول اهل خبره دلالت دارند، و ربطی به حجّیت خبر واحد ندارند؛ زیرا قول اهل خبره از باب حدس بوده در حالیکه خبر واحد از باب حسّ است. احتمال این مطلب برای دفع استدلال کافی است.

البته از یونس الغای خصوصیت به تمام اهل خبره می‌شود امّا دلالت بر حجّیت خبر واحد ندارد. به عبارت دیگر اگر به یک راوی ارجاع داده شود که فقیه نیست، حجّیت خبر واحد از آن استفاده می‌شود؛ امّا با ارجاع به فقیه نمی‌توان حجّیت خبر واحد را استفاده نمود. در نتیجه با وجود چنین احتمالی، روایت مجمل شده و قابل استدلال نیست.

ج۷۸ ۹۶/۱۱/۱۰

طائفه پنجم: مدح محدّثین

روایات عدیده بر مرح محدّثین دلالت دارد. اگر خبر واحد حجّت نبوده و بی‌اعتبار باشد، مدح ناقل آن بی‌معنی خواهد بود. یعنی مدح با اعتبار خبر واحد متناسب است، لذا این روایات به ملازمه عرفیه دلالت بر حجّیت خبر واحد دارند. به عنوان مثال روایتی در مورد زراره وارد شده که «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»[1]؛

مناقشه در طائفه پنجم: عدم ملازمه با حجّیت خبر واحد

استدلال فوق نیز ناتمام است؛ زیرا هرچند اگر محدّثین نبودند، شریعت به نسل‌های بعدی منتقل نمی‌شد؛ امّا مدح محدّث با حجّیت خبر واحد ملازمه ندارد. خبر واحد در موارد بسیاری موجب علم یا اطمینان می‌شود، خصوصاً اگر بدون واسطه باشد. بنابراین نقل روایت توسط محدّثین بسیار مهمّ است امّا ممکن است فقط زمانی که موجب علم و اطمینان باشد، وجوب عمل داشته باشد.

---

۱. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۱۴۳، حدیث ۲۰.

طائفه ششم: ترغیب به کتابت

ائمه علیهم السلام در روایات بسیاری ترغیب به کتابت حدیث نموده‌اند و فرموده‌اند محدّث در زمانی به آنها محتاج خواهد شد. این روایات نیز ملازمه عرفیه با اعتبار خبر واحد دارند؛ زیرا اگر خبر واحد حجّت نباشد، کتابت و حفظ آن هیچ ارزشی نخواهد داشت. به عنوان مثال «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»[1]؛

مناقشه در طائفه ششم: خطاب به محدّثین، نه به امّت

به نظر می‌رسد عبارت «فانّکم سوف تحتاجون الیه» خطاب به محدّثین و مؤلّفین بوده و خطاب به امّت نیست. یعنی اگر انسان چیزی را یادداشت نکند، فراموش خواهد کرد؛ پس باید یادداشت کند تا زمان نیاز به آن مراجعه نماید. یعنی مؤلّف احتیاج پیدا کرده و به آن کتابت رجوع می‌کند؛

علاوه بر اینکه حفظ کتب و نوشتن آن در موارد بسیاری موجب علم یا اطمینان می‌شود، و همین مقدار برای امر به کتابت کافی است. پس امر به کتابت نیز ملازمه با حجّیت خبر واحد ندارد.

طائفه هفتم: ارجاع به ثقات یا تعلیل به ثقه بودن

طائفه هفتم مهمّترین طائفه از روایات دالّ بر حجّیت خبر واحد است. ائمه علیهم السلام در روایاتی اشخاص را به ثقات ارجاع داده و یا علّت ارجاع به شخصی را ثقه بودنی وی بیان نموده‌اند. از این روایات استفاده می‌شود که نکته ارجاع همان ثقه بودنِ شخص است. به عنوان مثال به دو روایت اشاره می‌شود:

الف. صحیحه ابن ابی یعفور (که از علمای بزرگ و اصحاب امام صادق علیه السلام بوده و در زمان حضرت از دنیا رفته است) یکی از روایات این طائفه است «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]؛ امام علیه السلام عبدالله بن ابی یعفور را مؤاخذه نمودند، و مؤاخذه بر امور مرکوز انجام می‌شود. یعنی چرا از محمد بن مسلم سوال نمی‌کنی، و واضح است که

۲. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۸۱، حدیث ۱۷.

۱. همان، ص۱۴۴، حدیث۲۳.

وقتی وی شخص وجیهی نزد پدرم بوده باید از او سوال شود (به عنوان مثال مؤاخذه بر سوال نکردنِ از مغازه‌دار نزدیک خانه نمی‌شود، بلکه بر سوال نکردن از کسی می‌شود که باید از وی سوال شود). امر مرکوز که بر آن مؤاخذه شده، رجوع به ثقات است. اینکه در مورد محمد بن مسلم گفته شده فرد وجیهی نزد پدرم بوده، بر وثاقت وی دلالت دارد.

ممکن است بر استدلال به این روایت اشکال شود که ارجاع به محمد بن مسلم از باب ارجاع به اهل خبره بوده و دلالت بر حجّیت خبر واحد ندارد؛ امّا پاسخ این است که عبدالله بن ابی یعفور از فقهاء بوده و نسبت به محمد بن مسلم نیز به فقاهت معروف‌تر است. یعنی عبدالله بیشتر به فقاهت معروف بوده، و محمد بن مسلم بیشتر به راوی معروف بوده است؛ با توجّه به این نکته ارجاع به محمد بن مسلم نمی‌تواند از باب ارجاع به اهل خبره باشد، خصوصاً که از روایت استفاده می‌شود که عبدالله به دنبال کلام ائمه علیهم السلام بوده و به دنبال استنباط دیگران نبوده است. بنابراین ارجاع وی به محمد بن مسلم نظیر ارجاع اعلم به مفضول خواهد بود، و احتمال این مطلب در روایت نیست؛ علاوه بر اینکه امام علیه السلام در تعلیل رجوع به محمد بن مسلم فرمودند «فإنّه سمع من ابی» که این نکته نیز تأکید بر راوی بودن محمد بن مسلم دارد (یعنی ارجانع از باب فقاهت محمد بن مسلم نبوده، و اگرنه باید به جای این جمله گفته شود «فإنّه فقیهٌ»).

ب. روایت دوم از این طائفه روایت یونس است «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 النَّصْرِي»[1]؛ حارث از اصحاب امام باقر و امام صادق و امام کاظم علیهم السلام بوده و نجاشی در مورد وی دو مرتبه فرموده «ثقة ثقة»[2]. حارث از روات مورد وثوق بوده، هرچند فقیه نیست. همان بیان موجود در روایت قبل، در این روایت نیز وجود دارد که ارجاع به امری مرتکز است و حجّیت خبر واحد مرکوز در اذهان بوده است.

روایات دیگری نیز با این مضمون وجود دارند.

مناقشه اول در طائفه هفتم: عدم تواتر روایات این طائفه

اولین اشکال در استدلال به این طائفه از روایات برای اثبات حجّیت خبر واحد، این است که این روایات به حدّ تواتر نمی‌رسند و داخل در خبر واحد هستند. واضح است که برای اثبات حجّیت خبر واحد، نمی‌توان به خبر واحد استدلال نمود.

---

۱. همان، ص۱۴۵، حدیث۲۴.

۲. رجال النجاشی، ص۱۳۹:«حارث بن المغیرة النصری من نصر بن معاویة بصری روی عن أبی جعفر و جعفر و موسی بن جعفر و زید بن علی علیهم السلام ثقة ثقة».

مناقشه دوم در طائفه هفتم: اثبات نکردنِ حجّیت خبر با واسطه

اشکال دوم در دلالت روایات این طائفه است. به عنوان مقدمه، روایات ائمه علیهم السلام تقریباً توسط سه نفر (یعنی اصحاب کتب اربعه) در دسترس فقهاء قرار دارد. هرچند فقهاء معتقدند که نسخ کتب اربعه متواتر است، امّا مؤلّفین کتب اربعه اکثر روایات را با واسطه چند نفر نقل نموده‌اند؛ زیرا اکثر روایات کتب اربعه (شاید بیش از «۹۰ درصد» آنها) از امام باقر و امام صادق علیهما السلام است که شهادت امام صادق علیه السلام در سال ۱۲۸ هجری قمری واقع شده است. وفات شیخ طوسی در سال ۴۶۰ هجری قمری، و شیخ صدوق در سال ۳۸۱ هجری قمری، و شیخ کلینی در سال ۳۲۸ هجری قمری واقع شده است. بنابراین اختلاف بین آنها با ائمه علیهم السلام حدود ۲۰۰ سال خواهد بود. هیچ روایتی از ائمه علیهم السلام بدون واسطه به آنها نرسیده و همه روایات با واسطه رسیده است.

با توجّه به این مقدمه، روایات طائفه هفتم بر حجّیت خبر کسی دلالت دارند که خودش مستقیماً از امام علیه السلام شنیده و نقل نماید؛ در حالیکه تمام روایات موجود و در دسترس، با واسطه نقل شده است (حتی یکی از مشکلات حجّیت خبر واحد، این است که عدّه‌ای در سیره عقلاء در عمل به خبر با واسطه، تشکیک کرده‌اند). بنابر این طائفه نیز دلالت بر حجّیت خبر واحد بدون واسطه داشته و حجّیت خبر با واسطه را ثابت نمی‌کنند.

ج۷۹ ۹۶/۱۱/۱۴

استدلال به اجماع برای اثبات حجّیت خبر واحد

برخی از علماء برای حجّیت خبر واحد به اجماع تمسّک نموده‌اند. اجماع بر حجّیت خبر واحد به چهار وجه قابل تقریر است:

وجه اول: اجماع منقول

اولین تقریب برای اجماع، استدلال به نقل اجماع توسط شیخ طوسی در کتاب «عدّة الاصول» است[1]. شیخ طوسی فرموده علمای امامیه در عمل به خبر واحد، اتّفاق دارند. بنابراین خبر واحد حجّت می‌شود.

---

۱. العدّة فی الاصول، ج۱، ص۱۲۶:«فأما ما اخترته من المذهب فهو: أن خبر الواحد إذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، و كان ذلک مرويا عن النبی صلی اللّه عليه و آله و سلم أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام، و كان ممن لا يطعن فی روايته، و يكون سديدا فی نقله، و لم تكن هناک قرينة تدل علی صحة ما تضمنه الخبر، لأنه إن كانت هناک قرينة تدل علی صحة ذلک، كان الاعتبار بالقرينة، و كان ذلک موجبا للعلم– و نحن نذكر القرائن فيما بعد– جاز العمل به. و الّذی يدل علی ذلک: إجماع الفرقة المحقة، فإنی وجدتها مجمعة علی العمل بهذه الأخبار

اشکال اول: خبر واحد بودنِ اجماع منقول

اولین اشکال در این تقریب از اجماع، این است که اجماع منقول زیر مجموعه خبر واحد است. واضح است که برای اثبات حجّیت خبر واحد نمی‌شود به خبر واحد استدلال نمود. به عبارت دیگر اجماع منقول از افراد خبر واحد بوده و باید از قبل حجّیت آن ثابت باشد.

اشکال دوم: حدسِ در نقل اجماع

ظاهر کلام مرحوم شیخ طوسی، نقل منکشف و حجّیت خبر واحد است (نه نقل توافق و اتّفاق علماء، که نقل کاشف باشد)، که خبر ایشان حدسی است. حدس ایشان به عنوان قول اهل خبره بوده و برای مجتهد حجّیتی ندارد. بنابراین استدلال به اجماع منقول از ایشان، صحیح نیست.

وجه دوم: اجماع قولی علماء غیر سید مرتضی

تمام علمای امامیه (غیر سید مرتضی) اتّفاق قولی در حجّیت خبر واحد دارند. مخالفت سید مرتضی نیز ضرری به اجماع ندارد، زیرا اجماع (همانطور که تعریف شد) اتّفاق عدد کبیری از علماست که با مخالفت یک یا چند نفر نیز، اجماع محقّق است.

اشکال: مدرکی یا محتمل المدرک بودنِ اجماع

هرچند عدد کبیری از علماء، خبر واحد را حجّت می‌دانند؛ امّا علم وجود دارد که این اجماع مدرکی بوده و تعبدّی نیست. یعنی احتمال ندارد چیزی غیر از مدارک گذشته (از آیات و روایات)، موجب این فتوا شده باشد. بنابراین اجماع مدرکی و یا لااقلّ «محتمل المدرک» می‌باشد، که حجّت نیست.

وجه سوم: اجماع قولی تقدیری

سومین تقریب برای اجماع این است که اجماع قولی بر حجّیت خبر واحد (حتی از سید مرتضی) وجود دارد. یعنی اجماع تقدیری وجود دارد که خبر واحد حجّت است. توضیح اینکه در زمان سید مرتضی باب علم منفتح بوده، لذا ایشان قائل به عدم حجّیت خبر واحد شده است؛ امّا در زمان فعلی که باب علم منسدّ است، لذا

التی رووها فی تصانیفهم و دونوها فی أصولهم، لا یتناکرون ذلک و لا یتدافعونه، حتی أن واحدا منهم إذا أفتی بشیء لا یعرفونه سألوه من أین قلت هذا؟ فإذا أحالهم علی کتاب معروف، أو أصل مشهور، و کان راویه ثقة لا ینکر حدیثه، سکتوا و سلموا الأمر فی ذلک و قبلوا قوله».

خبر واحد حجّت است. بنابراین حتی سید مرتضی نیز در زمان انسداد باب علم، خبر واحد را حجّت خواهد دانست.

انسداد علم دو معنی دارد: اول اینکه فقط باب علم منسدّ بوده و قطع یا اطمینان به احکام شرعی به دست نمی‌آید. انسداد باب علم به این معنی در زمان فعلی، روشن است؛ زیرا علم به حکم شرعی فقط در مورد تعداد محدودی از احکام شرعی (آن هم به نحو کلی مانند وجوب نماز) وجود دارد. مراد از انسداد در استدلال فوق، همین معنی از انسداد است؛ معنای دوم انسداد اینکه باب علم و علمیّ منسدّ باشد. مراد از علمیّ همان اماره‌ای است که حجّت می‌باشد (به عنوان مثال اگر اماره و خبر واحد دلالت بر حرمت شرب خمر نماید، علم به حرمت نیست امّا علمیّ به حرمت وجود دارد). این معنی از انسداد در استدلال مراد نیست، و باب علم به این معنی در زمان فعلی نیز منسدّ نیست؛ زیرا باب علمیّ در مورد احکام شرعی منفتح است.

با توجّه به توضیح فوق، اجماع قولی بر حجّیت خبر واحد در زمان فعلی (یعنی زمان انسداد باب علم) وجود دارد. سید مرتضی در زمانی قائل به عدم حجّیت شده که باب علم منفتح بوده است.

اشکال: حجّیت خبر «بما هو ظنٌّ» در زمان انسداد

اشکال این تقریب برای اجماع در این است که امثال سید مرتضی در زمان انفتاح باب علم، خبر واحد را حجّت ندانسته؛ و در زمان انسداد نیز خبر واحد را «بما هو خبر واحد» حجّت نمی‌دانند، بلکه «بما هو ظنٌّ» حجّت می‌دانند. به عبارت دیگر شاید در زمان انسداد، ظنّ شخصی را حجّت بدانند. بنابراین حجّیت خبر واحد در زمان انسداد نیز مورد اجماع نخواهد بود.

وجه چهارم: اجماع عملی

چهارمین تقریب اجماع به این نحوه است که اجماع عملی بر حجّیت خبر واحد وجود دارد، و تمام فقهاء به خبر واحد عمل کرده‌اند. تمام فقهاء در مباحث درس خارج و در کتب فقهی، به خبر واحد استدلال می‌کنند. پس اجماع عملی بر حجّیت خبر واحد در باب احکام وجود دارد.

اشکال: عدم دلالت عمل فقهاء بر حجّیت تعبّدی

اشکال این تقریب در این است که هرچند عمل فقهاء به خبر واحد صحیح است، ممکن است عمل فقهاء به سبب حجّیت خبر واحد نباشد؛ زیرا عمل برخی از علماء از باب انسداد علم می‌باشد مانند میرزای قمّی؛ و عمل برخی نیز از باب قطع به صدور روایات از ائمه علیهم السلام می‌باشد مانند اخباریون؛ بنابراین ثابت نیست که عمل

به روایات، از باب حجّیت خبر واحد باشد، لذا اجماع عملی نیز کاشف از رأی معصوم علیه السلام نبوده و حجّت نیست. علاوه بر اینکه اگر هم عمل تمام فقهاء ثابت باشد، بر اساس آیات و روایاتی دالّ بر حجّیت خبر واحد است که در آن ادلّه مناقشه شد. بنابراین این تقریب از اجماع نیز، دلالت بر حجّیت خبر واحد ندارد.

استدلال به عقل برای اثبات حجّیت خبر واحد

دلیل عقلی به طور مستقیم، حجّیت خبر واحد را ثابت نمی‌کند، بلکه نتیجه استدلال عقلی همان نتیجه حجّیت خبر واحد است. توضیح اینکه روایات بسیاری در کتب حدیثی مانند وسائل وجود دارد که به ائمه علیهم السلام می‌رسد. علم اجمالی وجود دارد که عدد عظیمی از این روایات از امام علیه السلام صادر شده است. این مطلب نظیر تواتر اجمالی در آن روایات است. علم اجمالی نیز مانند علم تفصیلی منجّز تکلیف است. در نتیجه باید به تمام روایات دالّ بر وجوب یا حرمت، عمل شود تا با علم اجمالی مخالفت نشود؛

از آنجا که حجّیت علم اجمالی عقلی می‌باشد، این استدلال زیر مجموعه دلیل عقلی می‌شود. همانطور که واضح شد، این دلیل بر حجّیت خبر واحد دلالت ندارد، بلکه نتیجه آن با حجّیت خبر واحد یکسان است. یعنی باید احتیاط شده و به مفاد خبرهای واحد عمل شود. این بهترین تقریبِ دلیل عقل بر حجّیت خبر واحد است.

ج۸۰ ۹۶/۱۱/۱۵

تقریب دلیل عقل به طور خلاصه این است که ده‌ها هزار روایت در کتب حدیثی وجود دارد که قطع به صدور تعدادی از آنها وجود دارد. اخبار مقطوع الصدور، متضمّن تکالیفی هستند که علم اجمالی منجّز آنهاست. تنجّز علم اجمالی مانند تنجّز علم تفصیلی، عقلی می‌باشد. در نتیجه مقتضای علم اجمالی این است که احتیاط شده و آن تکالیف امتثال شوند.

اشکال اول: وجود اخبار ضعاف در اطراف علم اجمالی

اشکال اول به استدلال فوق از کلام شیخ انصاری در رسائل استفاده می‌شود. ایشان فرموده اگر چنین علم اجمالی وجود داشته باشد، احتیاط اختصاصی به عمل به خبر واحد و ثقات ندارد بلکه برای احتیاط باید به اخبار ضعاف نیز عمل شود (به عنوان مثال اگر خبر ضعیفی دلالت بر وجوب غسل جمعه نماید، باید به آن عمل شود)؛ زیرا اطراف علم اجمالی تمام اخبار (اعمّ از ثقات و ضعاف) می‌باشد.

همانطور که در تقریب استدلال بیان شد، علم به صدورِ بسیاری از روایات کتب حدیثی وجود دارد. بنابراین اطراف علم اجمالی تمام اخبار اعمّ از خبر ثقه و خبر ضعیف بوده و اختصاصی به خبر ثقه ندارد (ضعف خبر به

معنای عدم صدور آن نیست، بلکه احتمال صدور در خبر ضعیف نیز وجود دارد). این در حالی است که کسی از علماء قائل به لزوم علم به خبر ضعیف نیست[۱].

پاسخ از اشکال اول: انحلال علم اجمالی کبیر به صغیر

مرحوم آخوند از اشکال فوق پاسخی داده که علم اجمالی کبیر منحلّ به علم اجمالی صغیر می‌شود؛ لذا در دائره اخبار ضعاف نیازی به احتیاط نیست[۲].

توضیح اینکه علم اجمالی به لحاظ اطراف، کبیر یا صغیر می‌شود. یعنی گاهی در اطراف یک علم اجمالی، یک مجموعه دیگر شکل می‌گیرد که نسبت به آن صغیر است. اطراف علم اجمالی صغیر باید بخشی از اطراف علم اجمالی کبیر و زیر مجموعه آن باشد. به عنوان مثال فرض شود در یک مجموعه ۱۰۰ گوسفند وجود دارد که از ۵۰ گوسفند سیاه و ۵۰ گوسفند سفید تشکیل شده است. علم اجمالی به غصبی بودن ۱۰ گوسفند از مجموعه ۱۰۰ گوسفند، وجود دارد. بعد از تحقیق، ۱۰ گوسفند غصبی و یا بیشتر در بین گوسفندهای سیاه پیدا می‌شود. در این فرض، علم اجمالی به غصبی بودنِ ۱۰ گوسفند از ۱۰۰ گوسفند، علم اجمالی کبیر بوده و مشهور بین علماء این است که انحلال به علم اجمالی صغیر و شکّ بدوی پیدا می‌کند. یعنی هرچند احتمال دارد در بین گوسفندهای سفید نیز گوسفند غصبی باشد، امّا نسبت به آنها برائت جاری می‌شود؛ زیرا علم اجمالی کبیر منحلّ به صغیر می‌شود. بحث مبسوط انحلال در علم اجمالی خواهد آمد.

با توجّه به این مقدمه، فرض شود ۴۰ هزار روایت در کتب حدیثی وجود دارد که برخی ضعیف (یعنی وثاقت رواة آن ثابت نیست) و برخی نیز از ثقات نقل شده‌اند. علم اجمالی به صدور برخی از آنها وجود دارد، که به

---

۱. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۶۷:«و قد اعترض علی هذا الدلیل باعتراضین: الأول- نقضیّ: و حاصله انه لو تمّ هذا، لأمکن بنفس الطریقة اثبات حجیة کل خبر، حتی اخبار الضّعاف، لأنّنا اذا لاحظنا مجموع الاخبار بما فیها الاخبار الموثقة و غیرها، نجد انّا نعلم اجمالا أیضا بصدور عدد کبیر منها، فهل یلتزم بوجوب العمل بکل تلک الاخبار تطبیقا لقانون منجزیة العلم الاجمالی؟».

مقرّر: این مطلب در کلام شهید صدر وجود دارد، امّا نقض مذکور در کلام شیخ انصاری نسبت به سائر امارات دیگر مانند شهرت است، نه خصوص اخبار ضعیف؛ فرائد (طبع مجمع الفکر)، ج۱، ص۳۵۷.

۱. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۶۷:« و الجواب علی هذا النقض ما ذکره صاحب الکفایة من انحلال احد العلمین الاجمالیین بالآخر، وفقا لقاعدة انحلال العلم الاجمالی الکبیر بالعلم الاجمالی الصغیر- المتقدمة فی الحلقة السابقة- إذ یوجد لدینا علمان إجمالیّان الأول: العلم الذی ابرز من خلال هذا النقض، و اطرافه کل الأخبار. و الثانی: العلم المستدلّ به، و اطرافه أخبار الثقات. و لانحلال علم اجمالی بعلم اجمالی ثان، وفقا للقاعدة التی أشرنا الیها، شرطان- کما تقدم فی محله-: أحدهما: ان تکون اطراف الثانی بعض اطراف الأول. و الآخر: ان لا یزید المعلوم بالأول عن المعلوم بالثانی، و کلا الشرطین منطبقان فی المقام، فإنّ العلم الاجمالی الثانی فی المقام- أی العلم المستدلّ به علی الحجیة- اطرافه بعض اطراف العلم الاول الذی ابرز فی النقض، و المعلوم فی الاول لا یزید علی المعلوم فیه، فینحلّ الأول بالثانی، وفقا للقاعدة المذکورة».

کفایة الاصول؛ ص۳۰۵.

عنوان مثال فرض شود کمتر از هزار روایت نیست. بعد از تأمّل، در اخبار ثقات نیز چنین علمی پیدا می‌شود که قطعاً هزار روایت از آنها صادر شده و روایات مقطوع الصدور آنها نیز کمتر از هزار روایت نیست. در نتیجه اطراف علم اجمالی کبیر، تمام اخبار اعمّ از اخبار ضعیف بوده؛ و اطراف علم اجمالی صغیر، اخبار ثقات است؛ و معلوم اجمالی در هر دو یکسان می‌باشد؛ لذا علم اجمالی کبیر منحلّ به علم اجمالی صغیر و شبهه بدوی می‌شود. پس باید فقط در دائره اخبار ثقات احتیاط شود و اگر احتمال تکلیف در دائره اخبار ضعیف داده شود نیز برائت جاری می‌شود.

به نظر می‌رسد پاسخ ایشان فی الجمله صحیح است (در مباحث آینده اشاره خواهد شد که انحلال علم اجمالی در این موارد، در نظر ایشان انحلال حقیقی بوده، و در نظر مختار انحلال حکمی است؛ امّا نتیجه یکسان است. لذا گفته شد پاسخ ایشان فی الجمله صحیح است).

اشکال دوم: جاری نشدن آثار حجّیت در برخی اخبار

در استدلال عقلی گفته شده هرچند علم اجمالی، حجّیت خبر واحد را ثابت نمی‌کند؛ امّا آثار حجّیت خبر واحد را داراست. اشکال دوم این است که تمام آثار حجّیت خبر واحد نیز وجود نداشته و علم اجمالی نسبت به دو دسته از خبرهای واحد، اثری نخواهد داشت:

الف. دسته اول روایاتی که بر عدم تکلیف دلالت دارند. توضیح اینکه اگر خبر واحد حجّت باشد، خبر دالّ بر عدم تکلیف نیز معذّر خواهد بود؛ امّا بنابر علم اجمالی چنین اثری نیست. به عنوان مثال علم به طهارت یکی از دو اناء وجود دارد، امّا علم اجمالی فقط اثر تنجیزی داشته و در این موارد اثر تعذیری ندارد. یعنی اگر یکی از دو اناء فوق شرب شده و اتّفاقاً نجس باشد، آن شخص معذور نیست. پس علم اجمالی نسبت به این خبرهای واحد اثر تعذیری نداشته و خبر واحد را معذّر نمی‌کند. بنابراین نتیجه علم اجمالی با نتیجه حجّیت خبر واحد متفاوت است.

ب. دسته دوم روایات مخصّص یا مقیّدِ یک دلیل قطعی الصدور هستند. توضیح اینکه اگر دلیلی قطعی بوده و خبر ثقه نسبت به آن مخصّص یا مقیّد باشد، در این صورت اگر خبر واحد حجّت باشد باید تخصیص یا تقیید شود؛ امّا علم اجمالی موجب تخصیص یا تقیید توسط خبر واحد نمی‌شود. به عنوان مثال فرض شود عامّی مانند «اکرم الفقیر» دلیلی قطعی باشد، و خبر واحدی نیز بر حرمت اکرام فقیر فاسق دلالت نماید. در این صورت

تخصیص به خبر واحد ممکن نیست، زیرا حجّیت مخصّص ثابت نیست[۱]. بنابراین در این موارد نیز نتیجه حجّیت خبر واحد غیر از نتیجه علم اجمالی خواهد بود[۲].

به نظر می‌رسد این اشکال نیز بر استدلال به دلیل عقل وارد است.

اشکال سوم: تأثیر نداشتنِ علم اجمالی بنابر نظریه احتیاط عقلی

اشکال سوم بر دلیل عقلی، اشکالی مبنایی است. توضیح اینکه در مبحث «برائت» دو مسلک وجود دارد: اول مسلک برائت عقلیه؛ و دوم مسلک احتیاط عقلی؛

در مسلک اول در تکالیف غیرمقطوعه برائت عقلی جاری شده و فقط در تکالیف مقطوعه استحقاق عقوبت وجود دارد. به عبارت دیگر هر تکلیف مقطوعی منجّز بوده، و هر تکلیف غیرمقطوعی غیرمنجّز است. اگر شارع بخواهد تکلیف غیر مقطوع را منجّز نماید، باید جعل منجّزیت در چیزی مانند خبر واحد نماید. وقتی شارع خبر واحد را حجّت کند، هر تکلیف غیرمقطوعی که خبر ثقه قائم بر آن شود، نیز منجّز خواهد شد. پس شارع نیازی به جعل معذّر ندارد (زیرا تکالیف غیرمقطوع، خود به خود معذّر هستند)، بلکه باید جعل منجّز نماید. در این مسلک، علم اجمالی در مجموعه‌ای از اخبار ثقات که متضمّن تکلیف می‌باشند، موجب تنجیز تکالیف است؛ امّا اخبار ثقاتی که متضمّن حکم ترخیصی هستند، نیاز به علم اجمالی نیست.

در مسلک احتیاط عقلی، تمام تکالیف مقطوع یا محتمل منجَّز می‌باشند. به عبارت دیگر هر تکلیفی که مکلّف احتمال آن را بدهد، منجّز می‌شود هرچند احتمال بسیار ضعیف باشد. بنابراین شارع نیاز به جعل منجّز نداشته و به صرفِ احتمال، هر تکلیفی منجَّز می‌شود. بنابراین شارع باید جعل معذّر نماید، یعنی شارع با جعل

---

۱. ابتدا استاد مثالی زده و سپس فرمودند در این مثال تسامح وجود دارد. مثال اینکه فرض شود دلیلی قطعی السند بر تکلیفی دلالت دارد مانند آیه «حرّم الربا» و خبر ثقه نیز بر عدم ربا بین والد و ولد دلالت دارد. در این صورت، اگر خبر واحد حجّت باشد، آیه را تخصیص می‌زند؛ امّا علم اجمالی، موجب تخصیص یا تقیید آیه به خبر ثقه نیست؛ زیرا آیه حجّت است در حالیکه حجّیت مخصّص ثابت نیست. این مثال تسامح دارد زیرا در این مثال خبر واحد بر ترخیص دلالت دارد. خبر واحد دالّ بر ترخیص در دسته اول قرار داشت که در متن ذکر شده است.

۲. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۶۸:«الثانی جواب حلّی: و حاصله انّ تطبیق قانون تنجیز العلم الاجمالی لا یحقّق الحجیة بالمعنی المطلوب فی المقام، و ذلک أولا لأنّ هذا العلم لا یوجب لزوم العمل بالأخبار المتکفلة للاحکام الترخیصیة، لأنّ العلم الاجمالی إنّما یکون منجّزا و ملزما، فی حالة کونه علما اجمالیا بالتکلیف لا بالترخیص، بینما الحجیة المطلوبة هی حجیة خبر الثقة بمعنی کونه منجّزا إذا انبأ عن التکلیف، و معذّرا إذا انبأ عن الترخیص. و ثانیا لأنّ العمل بأخبار الثقات علی اساس العلم الاجمالی انما هو من اجل الاحتیاط للتکالیف المعلومة بالاجمال. و من الواضح انّ الاحتیاط لا یسوّغ ان یجعل خبر الثقة مخصّصا لعام أو مقیدا لمطلق فی دلیل قطعی الصدور، فان التخصیص و التقیید معناه رفع الید عن عموم العام أو اطلاق المطلق فی دلیل قطعی الصدور و معلوم الحجیة. و من الواضح انّه لا یجوز رفع الید عما هو معلوم الحجیة إلّا بحجیة اخری تخصیصا أو تقییدا، فما لم تثبت حجیة خبر الثقة، لا یمکن التخصیص بها أو التقیید، فاذا ورد مطلق قطعی الصدور یدلّ علی الترخیص فی اللحوم مثلا، و ورد خبر ثقة علی حرمة لحم الارنب، لم یکن بالامکان الالتزام بتقیید ذلک المطلق بهذا الخبر ما لم تثبت حجیته بدلیل شرعی».

حجّیت برای خبر واحد، آن را معذّر قرار می‌دهد. تنجیز احتمال به نحو تعلیقی بوده و معلّق بر عدم معذِّر است. در این مسلک در اخبار ثقاتی که مثبِت تکلیف هستند، نیازی به علم اجمالی نیست (بلکه آن تکالیف به صرفِ احتمال منجَّز می‌شوند)؛ و علم اجمالی به صدور برخی از اخباری که نافی تکلیف هستند، نیز اثری ندارد؛ زیرا همانطور که گفته شد علم اجمالی به وجود معذّر، اثری نداشته و علم اجمالی فقط اثر تنجیزی دارد.

با توجّه به این مقدمه، در نظر مختار (قول به احتیاط عقلی و انکار برائت عقلی) چنین علم اجمالی اثری نخواهد داشت[1].

ج۸۱ ۹۶/۱۱/۱۶

استدلال به سیره برای اثبات حجّیت خبر واحد

استدلال به ادلّه اربعه برای اثبات حجّیت خبر واحد، بررسی شد. نتیجه اینکه کتاب و سنّت و عقل و اجماع دلالت بر حجّیت خبر واحد ندارند. اکنون به استدلال به سیره بررسی می‌شود، که در دو مقام سیره متشرّعه و سیره عقلاء بحث می‌شود:

مقام اول: سیره متشرّعه

دو تقریب برای استدلال به سیره متشرّعه بر حجّیت خبر واحد وجود دارد:

تقریب اول از سیره متشرّعه

هزاران روایت در باب احکام بعد از امامین صادقین علیهما السلام در دست اصحاب بوده است. روایات بسیاری در باب احکام و غیر احکام وجود داشته که روایات باب احکام شرعی نیز بسیار زیاد است. در کتاب جامع احادیث شیعه که فقط روایات شیعه در باب احکام شرعی جمع‌آوری شده، بیش از ۴۸ هزار روایت نقل شده است. احتمال جعل تمام یا اکثر این روایات بعد از صادقین علیهما السلام وجود ندارد، هرچند ممکن است برخی از آنها جعل شده باشند. البته بخشی از احادیث نیز به نسل بعدی منتقل نشده، و تخمین زده می‌شود ۵۰ هزار حدیث در دست اصحاب بوده باشد.

---

۱. مبحث برائت دارای اهمّیت بسیاری در فقه می‌باشد. سه نوع برائت وجود دارد: برائت عقلی؛ و برائت عقلائی؛ و برائت شرعی؛ مشهور علماء هر سه را قبول نموده‌اند. در نظر مختار فقط برائت شرعی مورد قبول است؛ و در نظر شهید صدر برائت عقلی در دائره احکام شرعی مردود بوده و در دائره احکام عقلائیه مورد قبول است، علاوه بر اینکه برائت شرعی و عقلائی نیز مورد قبول است. یعنی ایشان برائت شرعی و عقلائی را قبول نموده، و در برائت عقلی تفصیل داده است.

اصحاب ائمه علیهم السلام در قبال این روایات کثیره چه می‌کردند؟ اگر اصحاب به این روایات عمل می‌کرده‌اند، کشف می‌شود اخبار ثقات نزد ائمه علیهم السلام نیز حجّت بوده است؛ زیرا اگر خبر ثقه را معتبر ندانسته باشند، باید از اخذ به روایات ردع می‌کردند؛ و اگر اصحاب به این روایات عمل نمی‌کردند، باید سوال کنند که وقتی به این روایات عمل نمی‌شود، در احکام شرعی چه باید کرد؟ یعنی اگر عمل نکنند، باید به ائمه علیهم السلام رجوع کرده باشند و در این صورت قطعاً جواب ائمه علیهم السلام واصل می‌شد. اگر ائمه علیهم السلام از عمل به خبر ثقه ردع نمایند، باید ردع آنها با کثرت روایات در آن زمان متناسب باشد. به عبارت دیگر ممکن نیست این مقدار حدیث در دست شیعه باشد، و ائمه علیهم السلام نسبت به آنها موضعی نداشته باشند. لذا از اینکه ردعی واصل نشده، اطمینان به عدم ردع توسط ائمه علیهم السلام حاصل می‌شود؛ یعنی ائمه علیهم السلام نیز با سکوت یا لسان خود عمل به خبر واحد را تأیید کرده‌اند.

تقریب دوم از سیره متشرّعه

تقریب دوم از سیره متشرّعه، متوقّف بر این پیش فرض است که در سیره عقلاء به خبر ثقه عمل می‌شود (این مقدمه در ادامه مباحث، ثابت خواهد شد). با توجّه به عمل عقلاء به خبر ثقه، اگر اصحاب ائمه علیهم السلام به خبر ثقه عمل نکنند، باید جایگزین داشته باشند و آن جایگزین واصل شود؛ در حالیکه جایگزینی واصل نشده است. نظیر اینکه عقلاء به اماره «ید» عمل می‌کنند، که اگر اصحاب در آن زمان به اماره ید عمل نکنند، باید جایگزین داشته و واصل شود (که جایگزینی واصل نشده، لذا کشف می‌شود که ید مورد عمل اصحاب ائمه علیهم السلام بوده است). در مورد خبر واحد نیز از اینکه جایگزینی واصل نشده، کشف می‌شود عمل به آن مورد تأیید ائمه علیهم السلام بوده است. به عبارت دیگر از عدم وصول جایگزین برای خبر ثقه، کشف می‌شود جایگزینی نبوده و اصحاب نیز به خبر ثقه عمل می‌کرده‌اند؛ و از عمل اصحاب، تأیید عمل به خبر ثقه توسط ائمه علیهم السلام کشف می‌شود.

مقام دوم: سیره عقلاء

برای استدلال به سیره عقلاء در اثبات حجّیت خبر واحد، دو مقدمه باید ثابت شوند:

الف. سیره عقلاء به معنای ارتکازاتی است که در طیّ زندگی اجتماعی برای انسان شکل می‌گیرد. برای احراز سیره نیازی نیست نظر به عمل زید و بکر و سائر عقلاء شود، بلکه ارتکاز عقلائی بررسی می‌شود. به نظر می‌رسد ارتکاز عقلائی نشان دهنده اعتماد عقلاء به خبر ثقه است. یعنی عقلاء هم به خبر ثقه عمل می‌کنند، و هم به آن احتجاج می‌کنند. اعتماد عقلاء به خبر ثقه هم در امور تشریعی و هم در غیر آن است؛ به عنوان مثال اگر

زید از بیماری عمرو خبر دهد، و استدلال نماید که شخصی ثقه چنین خبری داده، از وی پذیرفته می‌شود. یعنی استدلال وی مورد اشکال قرار نمی‌گیرد که این خبر واحد بوده و نباید به آن اعتماد کرد، هرچند ممکن است اشکال شود که آن مخبِر راستگو نبوده و یا حواس صحیحی ندارد.

از مؤیّدات عمل عقلاء به خبر واحد، عمل عقلاء به اماره «ید» است. توضیح اینکه عقلاء به ید عمل می‌کنند، یعنی برای خرید اشیاء از هر فروشنده، او را مالک می‌دانند هرچند احتمال دزدی در مورد وی وجود دارد. پس تحقیق و بررسی برای مالک بودن صاحب ید نمی‌کنند. مثال عرفی دیگر اینکه وقتی شخصی به عنوان خیرات چیزی به زید تعارف می‌کند، با اینکه زید اصلاً آن شخص را نمی‌شناسد، خرما را برداشته و می‌خورد. با توجّه به این نکته، ممکن نیست عقلاء به قاعده ید عمل کرده امّا به خبر واحد عمل نکنند. چطور ممکن است ید مورد قبول عقلاء باشد، امّا اگر ثقه بگوید «این خرما برای من است» به آن عمل نشود! در حالیکه تمام سلوک و زندگی انسان بر اساس عمل به خبر واحد است. حتی سیره عقلاء در عمل به خبر واحد، چنان قوی و واضح است که برخی ادّعا نموده‌اند در سیره عقلاء به تمام اخبار عمل می‌شود هرچند مخبِر آن ثقه نباشد! لذا شکّی در عمل عقلاء به خبر واحد وجود ندارد.

ب. سیره عقلائی در عمل به خبر واحد، آنچنان در انسان نهادینه شده که ناخودآگاه در دامنه شرع نیز به خبر واحد عمل می‌کند. به عنوان مثال اگر شخصی ثقه به زید خبر از فتوای مرجع تقلیدش خبر دهد، زید به آن خبر واحد عمل می‌کند. یعنی ارتکاز و جبلّیت در ذهن موجب شده در دائره شرع نیز به خبر واحد عمل شود. البته این سیره عقلاء نیاز به امضاء شارع دارد. با توجّه به ارتکاز قوّی در عمل به خبر واحد و غفلتی که از آن به وجود می‌آید، اگر شارع عمل به خبر واحد را قبول نداشته باشد باید ردعی متناسب با آن ارتکاز نماید. چنین ردع متناسبی نشده، زیرا اگر ردع متناسب شده بود قطعاً واصل می‌شد. از عدم وصول ردع، امضای شارع کشف می‌شود. یعنی اگر شارع به عمل به خبر واحد در دائره شرع راضی نباشد، باید ردع نماید تا انسان دچار اشتباه و غفلت نشود.

به عنوان مثال انسان تمایل به قیاس (تشبیه و تمثیل) دارد، لذا شارع ردع شدیدی از عمل به قیاس در شرع نموده است. به عنوان مثال زید ادّعا می‌کند امسال هوا در زمستان گرم خواهد شد و استدلال می‌کند به اینکه یک سال باران کم آمده لذا زمستان آن سال بسیار گرم شد! این نحوه قیاس و تمثیل در انسان‌ها وجود دارد، امّا رسوخ آن در انسان قابل مقایسه با رسوخ عمل به خبر واحد در انسان نیست. با وجود این، شارع ردع بسیار و شدید از عمل به قیاس در شرع نموده است. بنابراین ممکن نیست که از خبر واحد ردع شده و واصل نشده باشد.

جمع‌بندی

این دو مقدمه باید قطعی باشد، تا استدلال تمام شود. یعنی اولاً در سیره عقلاء به اخبار ثقات اعتماد و احتجاج می‌شود؛ و ثانیاً شارع نیز ردعی از این سیره نکرده است (اگر ردع نماید قطعاً واصل می‌شود، زیرا ردع از چنین سیره‌ای باید شدید و غلیظ باشد، و چنین ردعی قطعاً واصل می‌شود)[1].

در نتیجه فی الجمله، استدلال به سیره عقلاء و سیره متشرّعه بر حجّیت خبر واحد صحیح است.

اشکال اول: ردع از سیره توسط آیات ناهیه از عمل به ظنّ

برای استدلال به سیره باید امضای شارع نیز احراز شود. هرچند سیره بر عمل به خبر واحد است، امّا آیات ناهیه از عمل به ظنّ نیز وجود دارد. این آیات نهی از عمل به خبر واحد می‌کنند؛ زیرا مقوّم خبر واحد این است که غیرعلمی باشد، لذا از افراد ظنّ بوده و «لاتقفُ ما لیس لک به علمٌ» شامل آن می‌شود. بنابراین شارع از عمل به خبر واحد در شرع، ردع نموده است.

این اشکال به طور مفصّل در مبحث سیره عقلاء بررسی شد. به طور اجمالی پاسخ داده شد که اگر چیزی حجّت باشد، مصداق ظنّ یا عدم علم نیست. یعنی عمل به حجّت، اتّباع از علم بوده و اتّباع از ظنّ محسوب نمی‌شود. در نتیجه اگر حجّیت خبر واحد ثابت باشد، آیات رادعه شامل آنها نخواهد شد.

ج۸۲ ۹۶/۱۱/۱۷

اشکال دوم: لّبی بودنِ سیره

برای اثبات حجّیت خبر واحد به سیره متشرّعه تمسّک شد، که سیره دلیلی لّبی بوده و باید به قدر متیقّن آن اخذ شود. قدر متیقّن از سیره در جایی است که اطمینانِ از خبر حاصل شود. یعنی شاید عمل اصحاب در جایی بوده که از خبر به اطمینان می‌رسیدند. نزد اصحاب نیز پذیرفته شده که یکی از امارات، اطمینان است. پس عمل به خبر واحد از باب عمل به اطمینان است.

این اشکال منحصر در سیره متشرّعه نبوده و در سیره عقلاء نیز جریان دارد.

---

۱. اگر اشکال شود که ممکن است شارع عمل به خبر واحد را قبول نداشته امّا به سبب مصلحت اهمّ یا به سبب دفع یک مفسده اعظم، سکوت نموده و در عین حال آن را تأیید نکرده است؛ پاسخ این است که سکوت دارای ظهور بوده و ظهور حجّت (قابل احتجاج) است. سکوت ظهور در تأیید دارد (هرچند به جهت دفع یک مفسده باشد) و همین ظهور کافی است تا احتجاج به آن شود.

جواب تفصیلی

ابتدا پاسخی تفصیلی داده می‌شود که نسبت به هر یک از سیره متشرّعه و سیره عقلاء مستقلاً وجود دارد، و سپس دو جواب اجمالی داده خواهد شد.

جواب تفصیلی نسبت به سیره متشرّعه

اطمینان وجود دارد که اصحاب ائمه علیهم السلام در مواردی بدون اینکه از خبر واحد به اطمینان برسند، به خبر واحد عمل کرده‌اند:

الف. اخبار علاجیه: از روایات علاجیه معلوم می‌شود که اصحاب در دو خبر متعارض، دچار تحیّر شده‌اند. در عین اینکه تحیّر داشته‌اند به ائمه علیهم السلام رجوع نموده‌اند تا راهکاری برای حلّ تعارض بیابند. یعنی در عین اینکه از دو خبر به اطمینان نرسیده‌اند، امّا در ارتکاز آنها در دو خبر مقتضی حجّیت بوده لذا باید به یکی عمل شود؛ نه اینکه سوال از مسأله فقهی شده و دو خبر متعارض کنار قرار داده شوند.

تعارض دو خبر در عصر ائمه علیهم السلام بسیار نمایان شده، و حتی شیخ طوسی کتاب تهذیب را به همین دلیل نوشته است. شیخ طوسی متوجّه شد عدّه‌ای با در مواجه با اخبار متعارض، از ایمان خود رفع ید نمودند. لذا کتاب تهذیب را نوشت تا مشکل تعارض بین روایات را حلّ کند. تحیّر در دو خبر متعارض، نشان می‌دهد اصحاب بر اساس اطمینان به خبر واحد عمل نمی‌کردند؛ زیرا اگر بر اساس اطمینان باشد، تحیّری نخواهد بود. انسان عادةً در دو خبر متعارض به اطمینان نمی‌رسد. در نتیجه اگر خبر واحد «بما هو خبر واحد» معتبر نباشد، باید حکم مساله از امام پرسیده شود، نه اینکه از حکم تعارض دو خبر سوال شود.

به عبارت دیگر اخبار علاجیه، برای علاج تعارض بین دو خبر بوده، نه برای پاسخ به مساله فقهی که مضمون دو خبر است. پس در ارتکاز آنها نیز خبر واحد حتی در ظرف تعارض، مقتضی حجّیت را دارد هرچند در آن ظرف، اطمینانی نیست.

ب. خبر شفاهی: امری رائج بین اصحاب ائمه علیهم السلام بوده که به خبر شفهی عمل می‌کرده‌اند. یعنی راوی شفاهةً نقل کرده که از امام علیه السلام چنین خبری را شنیده، لذا به آن خبر شفاهی عمل می‌کرده‌اند. گاهی بین تحمّل و نقل روایت فاصله زمانی بسیاری بوده، که به طور عادی از خبری که زمان تحمّل و ادا فاصله زیادی داشته باشد، اطمینان حاصل نمی‌شود. انسان به طور عادی تجربه کرده که مطلبی که بعد از چهل سال نقل می‌شود، عادةً به طور کامل در ذهن ناقل باقی نمانده است.

ج. خبر با واسطه: در زمان ائمه علیهم السلام نیز گاهی راوی با یک یا دو یا سه واسطه، خبری را نقل کرده و به آن عمل شده است. اکثر اخبار از امامین صادقین علیهما السلام بوده و در زمان ائمه متأخّر با واسطه نقل

شده‌اند. پس نقل با واسطه در زمان معصوم علیه السلام بوده که نوعاً از خبر با واسطه اطمینان حاصل نمی‌شود. بنابراین در عصر ائمه به خبر با واسطه هم عمل کرده‌اند.

بنابراین اصحاب نیز در بسیاری از موارد اطمینان نداشته، امّا به خبر واحد عمل کرده‌اند. علاوه بر اینکه به طور عادی از خبر واحد، اطمینان حاصل نمی‌شود بلکه ظنّ قوی حاصل می‌شود. اگر قرائن دیگری ضمیمه شود، اطمینان می‌آید.

جواب تفصیلی نسبت به سیره عقلاء

در سیره عقلاء نیز در دو مقام به خبر واحد اعتماد می‌شود: مرحله عمل؛ و مرحله احتجاج؛ حتی اگر در مرحله عمل نیز فرض شود عقلاء فقط بر اساس اطمینان عمل می‌کنند (یعنی عمل عقلاء به اطمینان در مرحله عمل تسلّم شود، و قبول شود که عقلاء فقط به خبری که اطمینان آور باشد عمل کرده‌اند)، امّا احتجاج به خبر واحد نمی‌تواند به سبب حصول اطمینان باشد. توضیح اینکه در جایی که احتجاج به غیر شده با خبر واحد، آن غیر نیز قبول می‌کند درحالیکه آن غیر نمی‌تواند بداند طرف مقابل برایش اطمینان حاصل شده یا نه! به عنوان مثال مدیر مدرسه بگوید چرا غیبت کردی؟ زید پاسخ دهد فلانی از تعطیلی مدرسه خبر داد. پس زید به خبر واحد احتجاج نموده و مدیر نمی‌تواند احراز کند که زید با آن خبر به اطمینان رسیده یا نه؛ در این موارد مدیر مدرسه احتجاج زید را قبول می‌کند و حتی نوعاً سوال از حصول یا عدم حصول اطمینان نمی‌شود.

بنابراین اعتماد عقلاء بر نفس خبر واحد بوده، و نمی‌تواند به سبب حصول اطمینان از خبر واحد باشد. از آنجایی که احتمال تفکیک بین این دو مقام (مرحله عمل و مرحله احتجاج) در مورد عقلاء نیست، لذا عقلاء در مقام عمل نیز به نفسِ خبر واحد عمل می‌کنند (نه به اطمینان حاصل از آن). شاهد اینکه در این موارد به اطمینان احتجاج نشده، و به نفسِ خبر احتجاج می‌شود (یعنی اگر به اطمینان احتجاج شود و مثلاً زید غیبت خود را به سبب اطمینانش به تعطیلی مدرسه بداند، از وی قبول نمی‌شود).

جواب اجمالی اول: ارتکاز بر عمل به نفسِ خبر واحد

پاسخ اجمالی اینکه خودِ ما نیز داخل در عقلاء بوده و ارتکاز بر حجّیت خبر واحد داریم. لبی بودنِ سیره از این جهت تأثیری ندارد، زیرا سیره عقلاء را بر عمل به خبر واحد دانسته و شکّی نداریم تا قدر متیقّن را اخذ نماییم. بنابراین این اشکال به سیره عقلاء وارد نخواهد بود؛ حتی اشکال به سیره متشرّعه نیز وارد نیست، زیرا نسبت به اصحاب ائمه علیهم السلام نیز احتمال وجودِ ارتکازی بر خلاف ارتکاز خود، نمی‌دهیم. چنین احتمالی به معنای انکار سیره عقلاء در عمل به خبر واحد است. در نتیجه این اشکال به سیره متشرّعه نیز وارد نخواهد بود.

جواب اجمالی دوم: عدم اشکال با انکار حجّیت اطمینان

اصلِ این شبهه و اشکال مبتنی بر مسلک مشهور در حجّیت اطمینان است. در مسلک مشهور، اطمینان چه نوعی و چه شخصی حجّت است[۱]. بنابر مسلک مشهور، این شبهه وجود دارد که ممکن است عقلاء از باب اطمینان به خبر واحد عمل کنند؛

امّا در مسلک مختار که اطمینان حجّت نبوده و فقط طبق آن عمل می‌شود، این شبهه جایی ندارد؛ توضیح اینکه تفاوت اطمینان شخصی و نوعی در این است که سبب اطمینان نوعی، حجّت بوده؛ و سبب اطمینان شخصی حجّت نیست. اگر ادّعا شود عقلاء یا متشرّعه از خبر واحد به اطمینان می‌رسند، چنین اطمینانی نوعی شده و سبب آن (که خبر واحد است) حجّت خواهد بود. این سبب حتی نسبت به شخصی که اطمینان ندارد نیز حجّت است. بنابراین باز هم خبر واحد حجّت می‌شود.

در نتیجه سیره عقلاء بر عمل به خبر واحد بوده و حجّیت خبر واحد از همین راه ثابت می‌شود[۲].

ج۸۳ ۹۶/۱۱/۱۸

مقام دوم: تحدید دائره حجّیت خبر واحد

از آنجا که فقط سیره به عنوان دلیل حجّیت خبر واحد مورد قبول واقع شد، و سیره نیز دلیلی لبّی است، باید دائره حجّیت خبر واحد تعیین شود. سعه و ضیق حجّیت خبر واحد، نسبت به موارد مختلفی (بیش از ده مورد) بررسی می‌شود:

مورد اول: خبر مجهول

«مجهول» کسی است که علم به وثاقت یا عدم وثاقت وی وجود ندارد. یک مقدمه در مورد وثاقت، قبل از بحث از حجّیت خبر مجهول بیان می‌شود. مراد از «ثقه» کسی است که اولاً متجنّب از کذب بوده و عمداً کذب

---

۱. اطمینان شخصی و نوعی دو اصطلاح متفاوت دارد، که مراد همان اصطلاح در نظر مختار است. توضیح اینکه اطمینان حاصل در ذهن زید ممکن است شخصی یا نوعی باشد. حدوث شیء بدون علّت محال است پس اطمینان نیز سببی دارد. اگر سبب حصول اطمینان در ذهن زید، علّتی برای ایجاد اطمینان در ذهن اکثریت افراد باشد، اطمینان زید «اطمینان نوعی» خواهد بود؛ و اگر در ذهن اکثریت افاده اطمینان نکند، اطمینان زید «اطمینان شخصی» خواهد بود. هر دو قسم اطمینان نزد مشهور حجّت است. به عنوان مثال اگر زید اطمینان به طهارت این آب داشته باشد، در نوشیدن آن معذور است؛ و تفاوتی ندارد که اطمینان وی شخصی باشد مثلاً از استخاره، و یا نوعی باشد مثلاً از خبر چند ثقه.

۱. البته خبر «بما هو خبر» حجّت است نه از باب اینکه مفید ظنّ نوعی است.

نمی‌گوید؛ و ثانیاً ضبط متعارفی دارد. برخی افراد ضبط ضعیفی داشته و نمی‌توانند مطالب را همانگونه که تحمّل کرده‌اند، نقل نمایند. تجنّب از کذب نسبت به جمیع اخبار برای وثاقت نیاز نیست، بلکه تجنّب از کذب در نظائر این خبری که داده، کافی است. به عنوان مثال کاسبی نسبت به امور کسب و کار (مثلاً اینکه فلان جنس را به چه قیمت خریداری نموده) خبر کذب می‌گوید، امّا در امور دیگر کذب نمی‌گوید. لذا اگر مطلبی در غیر مسائل کاری بگوید، ثقه محسوب می‌شود.

با توجّه به این نکته، انسان‌ها به لحاظ وثاقت واقعی تقسیم به دو دسته می‌شوند: ثقه؛ و غیر ثقه؛ و به اعتبار اعتقاد دیگران به وثاقت آنها تقسیم به سه دسته می‌شوند: اعتقاد به وثاقت وی وجود دارد؛ اعتقاد به عدم وثاقت وی وجود دارد؛ و انسانی که اعتقاد به وثاقت یا عدم وثاقت وی وجود ندارد؛ با توجّه به این دو تقسیم، مجموع انسان‌ها شش دسته خواهند شد:

۱. انسانی که در واقع ثقه بوده، و اعتقاد به وثاقت وی وجود دارد؛

۲. انسانی که در واقع ثقه نبوده، و اعتقاد به وثاقت وی وجود دارد؛

۳. انسانی که در واقع ثقه بوده و اعتقاد به عدم وثاقت وی وجود دارد؛

۴. انسانی که در واقع ثقه نبوده، و اعتقاد به عدم وثاقت وی وجود دارد؛

۵. انسانی که در واقع ثقه بوده، و اعتقادی به وثاقت یا عدم وثاقت وی وجود ندارد؛

۶. و انسانی که در واقع ثقه نبوده، و اعتقادی به وثاقت یا عدم وثاقت وی وجود ندارد؛

مراد از «اعتقاد» در این بحث، حداقلّ اطمینان است. باید حجّیت خبر هر یک از شش دسته بررسی شود. در مورد دو دسته (دسته اول و چهارم) امر روشن است. دسته اول که فردی واقعاً ثقه بوده و اعتقاد به وثاقت وی وجود دارد، خبرش حجّت است؛ و دسته چهارم که فردی واقعاً ثقه نبوده و اعتقاد به عدم وثاقت وی وجود دارد، خبرش حجّت نیست؛ چهار دسته باقی می‌مانند که در سه صنف قرار می‌گیرند: اول فردی که واقعاً ثقه بوده و اعتقاد به عدم وثاقت وی وجود دارد؛ دوم فردی که واقعاً ثقه نبوده و اعتقاد به وثاقت وی وجود دارد؛ و سوم فردی که اعتقاد به وثاقت یا عدم وثاقت وی وجود ندارد، چه واقعاً ثقه باشد و چه نباشد (دسته پنجم و ششم).

صنف اول: اعتقاد به عدم وثاقت در مورد فرد ثقه

هر تنجیز و تعذیری، دائر مدار وصول آن است. قول ثقه زمانی متّصف به حجّیت می‌شود که علم به وثاقت وی وجود داشته باشد. بنابراین اگر فردی واقعاً ثقه بوده امّا اعتقاد به وثاقت وی نباشد، واقعاً قولش منجّز و معذّر نیست (البته وصول همانطور که به علم ممکن است، به واسطه اصل عملی یا اماره نیز ممکن است).

با توجّه به نکته فوق، حجّیت امری نسبی خواهد بود. یعنی ممکن است چیزی نسبت به یک نفر حجّت بوده و نسبت به دیگری حجّت نباشد. به عنوان مثال زید به دو نفر خبر از نجاست آبی داده، که نفر اول اعتقاد به وثاقت زید داشته و دیگری اعتقاد به عدم وثاقت زید دارد. این خبر نسبت به نفر اول واقعاً منجّز بوده؛ و نسبت به نفر دوم واقعاً منجّز نیست. لذا اگر هر دو از این آب شرب نمایند، اولی عاصی بوده و دیگری عاصی نبوده و استحقاق عقوبت ندارد.

صنف دوم: اعتقاد به وثاقت در مورد فرد غیرثقه

فرض شود فردی که ثقه نبوده امّا اعتقاد به وثاقت وی وجود دارد، از طهارت آبی خبر دهد که واقعاً نجس است. در این صورت شرب آن آب حرمت فعلی دارد؛ زیرا تکالیف واقعی تابع فعلیت موضوع بوده و به علم مکلّف ربطی ندارد. این حرمت فعلی، منجّز نبوده و معذَّر است؛ زیرا عذر در مخالفت آن وجود دارد. خبر مخبِر در این مثال معذِّر حرمت فعلی نیست، بلکه اطمینان به وثاقت مخبِر موجب عذر است[1]. یعنی واقعاً معذوریت از خبر وی نیست؛ زیرا آن فرد واقعاً ثقه نیست. پس معذوریت ناشی از اطمینان به وثاقت وی است.

صنف سوم: خبر مجهول

صنف سوم افرادی هستند که اعتقادی به وثاقت یا عدم وثاقت آنها وجود ندارد (خواه در واقع ثقه باشد یا نباشد). چنین شخصی مجهول نامیده می‌شود که اصلِ بحث برای بررسی حجّیت خبر وی بوده، و حجّیت خبر سائر افراد برای تمیم بحث بررسی شد.

خبر فرد مجهول حجّت نیست هرچند واقعاً ثقه باشد؛ زیرا وثاقت وی واصل نشده و شرط اتّصاف به حجّیت، وصول است. بنابراین اگر واقعاً ثقه نباشد، واضح است که خبرش حجّت نخواهد بود؛ یعنی وقتی خبر غیرثقه در صورت اعتقاد به وثاقت وی حجّت نیست، در صورت عدم اعتقاد به طریق اولی حجّت نخواهد بود.

بنابراین خبر شخص مجهول، حجّت نیست.

جمع‌بندی

در نتیجه از شش قسم مذکور، فقط قول دسته اول حجّت است که اولاً ثقه بوده و ثانیاً اعقاد به وثاقت وی وجود دارد (یعنی علم به وثاقت وی وجود داشته؛ و یا اماره‌ای مانند خبر ثقه دیگر، و یا اصل عملی مانند

---

۱. البته اطمینان در نظر مشهور معذِّر و منجِّز بوده، امّا در نظر مختار سبب اطیمنان معذّر و منجّز است.

استصحاب، دلالت بر وثاقت وی نماید). خبر چنین فردی حجّت بوده و معذّر و منجّز است؛ امّا خبر سائر افراد، حجّت نیست.

ج۸۴ ۹۶/۱۱/۲۳

استثنائاتی از عدم حجّیت خبر مجهول

همانطور که گفته شده خبر مجهول در سیره عقلاء حجّت نبوده و به آن عمل نمی‌شود؛ امّا مواردی به عنوان استثناء ذکر شده که در سیره عقلاء به خبر شخص مجهول اخذ می‌شود. این موارد (با توجّه به عدم حجّیت خبر مجهول در سیره عقلاء) باید بررسی شده و توجیهی برای آنها بیان شود:

اول: خبرِ شاهد

مورد اول در باب قضاوت است که اگر شخصی به عنوان شاهد خبری دهد، قاضی در مورد وثاقت وی تحقیق نمی‌کند. به عبارت دیگر شنیده نشده که در مورد وثاقت شاهد تحقیقی شود. پس خبر شاهد با اینکه مجهول است، پذیرفته شده و این استثناء از عدم حجّیت خبر مجهول است.

از این نقض بر عدم حجّیت خبر مجهول، جواب داده شده که هرچند در باب قضاء از وثاقت شاهد تحقیق نمی‌شود، امّا خبر شاهد نیز تحت شرائطی پذیرفته می‌شود. اینگونه نیست که هر چه شاهد بگوید پذیرفته شده و طبق آن عمل شود. یکی از شرائط تحقیق از صدق کلام وی (مفاد خبر شاهد) است. به عنوان مثال اگر شاهدی خبر از قتل زید دهد، سوالاتی از «زمان قتل» و «وسیله قتل» و «مکان قتل» و مانند آنها می‌شود تا صحّت خبر بررسی شود. اگر پزشک قانونی مخالف آن زمان را ثابت نماید، شهادت وی قبول نمی‌شود. شرط دوم اینکه شهادت باید همراه «حلف» باشد تا پذیرفته شود (شاهد در هنگام قَسَم می‌داند که اگر کذب بگوید، عقوبتی در انتظار وی است).

علاوه بر اینکه قاضی وقتی به شهادت اخذ می‌کند، که اطمینان به صدق پیدا نماید. اگر قاضی یا هیأت منصفه به اطمینان نرسند، طبق شهادت شاهد عمل نمی‌کنند. بنابراین به صرفِ شهادت شخص مجهول، طبق آن عمل نمی‌شود و چنین خبری حجّت نزد عقلاء نیست.

دوم: سوال از آدرس

مورد دوم از نقوض به عدم حجّیت خبر مجهول، سوال از «آدرس» است. اگر آدرسی معلوم نباشد، از هر کسی (هرچند مجهول باشد) سوال شده و طبق خبر وی عمل می‌شود. به عنوان مثال مسافری به قم آمده و آدرس

مسجد جمکران را نمی‌داند، در این صورت از رهگذری سوال می‌کند، بدون اینکه از وثاقت وی تحقیقی نماید. طبق همان خبر نیز عمل می‌کند، یعنی خبر مجهول را بدون تحقیق از صحّت کلامش، معتبر می‌داند. پس این مورد نیز نقضی بر عدم حجّیت خبر مجهول محسوب می‌شود، که عقلاء به خبر مجهول در این مورد عمل می‌کنند.

پاسخ از این نقض اینکه اولاً ممکن است اعتماد عقلاء از باب انسداد علم باشد، زیرا راهی برای احراز وثاقت وجود ندارد و باب علم نسبت به وثاقت منسدّ است؛ و ثانیاً ممکن است در چنین مواردی انسان اطمینان به وثاقت مخبِر پیدا کند، زیرا در باب آدرس، انگیزه‌ای برای کذب وجود ندارد. به عبارت دیگر انسان‌ها نوعاً به طور عمدی آدرس کذب نمی‌دهند (مگر انسان بیماری باشد که عمداً آدرس اشتباه دهد). همانطور که گفته شد نیاز نیست شخص ثقه، در تمام اخبارات وثاقت داشته باشد، بلکه همینکه در این نحوه اخبارات دارای وثاقت باشد، کافی است (نظیر کسبه نوعاً در مسائل مالی ثقه نیستند). در نتیجه افراد نوعاً در آدرس دادن، وثاقت دارند. بنابراین عمل عقلاء به خبر مجهول در باب آدرس نیز نقض به عدم حجّیت خبر مجهول نخواهد بود.

سوم: خبر کارمند و مسئول

نقض سوم به عدم حجّیت خبر مجهول نزد عقلاء، این است که عقلاء به خبر کارمندان عمل می‌کنند بدون اینکه از وثاقت وی تحقیق کنند. به عنوان مثال زید از کارمندی سوال می‌کند «اشکالی ندارد این برگه را یک ماه دیگر بیاورم؟» و او نیز پاسخ می‌دهد «اشکالی ندارد». در این مورد اگر واقعاً برگه را دیر تحویل داده باشد، معذور است. یعنی هرچند وثاقت کارمند برای زید مجهول است، امّا عقلاء عمل به خبر وی را تأیید می‌کنند.

جواب از این نقض اینکه قول کارمند و مسئول حجّت بوده و وثاقت وی معتبر نیست. یعنی حتی اگر علم به عدم وثاقت وی باشد، قولش نزد عقلاء حجّت است[۱]. بنابراین در مسئولین نیازی به احراز وثاقت نیست؛ امّا خبر مسئول «بما هو مسئول» حجّت است. یعنی ربطی به حجّیت خبر واحد ندارد، نظیر اینکه قول «ذو الید» حجّت است هرچند ثقه نباشد. به عبارت دیگر برخی عناوین، موضوع برای حجّیت هستند، و نیاز به وثاقت در آنها نیست؛ پس این موارد نقض محسوب نمی‌شوند.

چهارم: اقرار

چهارمین نقض در باب اقرار است. توضیح اینکه از مسلّمات فقه بوده که اگر کسی علیه خودش اقرار نماید، قول وی حجّت است. اقرار شخص مجهول مورد قبول است هرچند مجهول و یا حتی عدم وثاقت وی معلوم باشد. به عنوان مثال اگر زید بگوید «گوسفند عمرو را من دزدیده‌ام» طبق آن عمل می‌شود، هرچند ثقه نباشد.

۱. بله اگر اطمینان به خلاف خبرش باشد، حجّت نیست؛ زیرا حجّیت تمام امارات مشروط به عدم اطمینان بر خلاف است.

پاسخ این نقض اینکه اخذ به به کلام مقرّ از باب اطمینان به صدق کلام وی، و یا اطمینان به وثاقت وی در موارد اقرار است. پس نفوذ اقرار علیه مقرّ یک قاعده مستقلّ نیست تا نقضی بر عدم حجّیت خبر مجهول باشد؛ بلکه اقرار نیز زیرمجموعه خبر واحد بوده و از به سبب ایجاد اطمینان، حجّت است. یعنی افراد در اینگونه اخبار، ثقه هستند.

ج۸۵ ۹۶/۱۱/۲۴

جمع‌بندی خبر مجهول

نتیجه بحث از خبر مجهول این شد که خبر مجهول نزد عقلاء حجّت نیست؛ بلکه خبر ثقه‌ای که وثاقت وی معلوم باشد (یعنی علم وجدانی و یا علم تعبّدی و یا اصل عملی بر وثاقت وی باشد) حجّت است. غیر از این مورد، سائر اخبار در سیره عقلاء فاقد حجّیت هستند.

مویّد عدم حجّیت خبر مجهول در سیره عقلاء، کلام «ابن الغضائری» در مورد «سهل بن زیاد» است: «**سهل بن زیاد أبو سعید الآدمی الرازی کان ضعیفا جدا فاسد الروایة و الدین. و کان أحمد بن محمد بن عیسی الأشعری أخرجه من قم و أظهر البراءة منه و نهی الناس عن السماع منه و الروایة عنه. و یروی المراسیل و یعتمد المجاهیل**»[1]؛

این عبارت دلالت دارد که اعتماد بر شخص مجهول به عنوان قدح بوده، و حتی موجب اخراج معتمد بر خبر مجهول از شهر شده است. لذا کشف می‌شود ارتکازی وجود داشته که نباید به خبر مجهول اعتماد نمود.

مورد دوم: خبر فاسق

مراد از خبر فاسق، خبر «ثقه فاسق» است. توضیح اینکه فاسق در معنای عرفی و لغوی کسی است که به التزامات دینی عمل نکند (مسلمان یا غیرمسلمان). فاسق در اصطلاح فقهاء در مقابل «عادل» بوده و به معنی منحرف در عقیده یا عمل می‌باشد. منحرف در عقیده یعنی اعتقاد شیعه اثنی عشری را نداشته باشد؛ و منحرف در عمل یعنی هرچند شیعه است، امّا تجری یا معصیت را مرتکب می‌شود. به عنوان مثال اگر زید آبی را شرب نماید که واقعاً طاهر بوده امّا ثقه از نجاست آن خبر داده، مرتکب تجرّی شده؛ و اگر واقعاً آب نجس باشد، مرتکب عصیان شده است. در هر دو صورت، زید دارای فسق عملی است.

۱. رجال ابن‌الغضائری، ج۱، ص۶۷.

حجّیت خبر فاسق در سیره عقلاء

همانطور که گفته شد «فاسق» کسی است که از جاده شرع، انحراف عملی یا اعتقادی دارد. حجّیت خبر ثقه فاسق باید بررسی شود. اشکالی نیست که در سیره عقلاء تفاوتی بین عادل و فاسق نبوده و به خبر ثقه فاسق نیز عمل می‌شود؛ زیرا عقلاء نظری به اعتقاد و یا انحراف اعتقادی و عملی افراد ندارند، و فقط وثاقت برای آنها مهمّ است.

مؤیّد حجّیت خبر ثقه فاسق در سیره عقلاء، کلام مرحوم شیخ طوسی است که از فقهاء نقل نموده است:«**و قد نقل الشیخ الطوسی- قدّس سرّه- عن الفقهاء و الأصحاب أنّهم یعملون جیلا بعد جیل بأخبار الثقات المنحرفین، و الفاسدی المذهب**»[1]؛

مؤیّد دیگر روایت ثقه عادل بر جواز عمل به خبر ثقه است، مانند صحیحه احمد بن اسحاق «**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) 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 الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَ مَا قَالا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثِّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ الْحَدِيث**»[2]؛ در روایت برای اخذ به قول «العمری» و پسرش تعلیلی آورده شده که آنها ثقه هستند؛ پس معیار و ضابطه برای اعتبار یک روایت همان «وثاقت» بوده و نیازی به عدالت (عدم فسق) نیست.

اشکال: دلالت منطوق آیه نبأ بر عدم حجّیت قول فاسق

اشکالی به استدلال فوق مطرح شده که باید بررسی شود. گفته شده منطوق آیه نبأ بر تبیّن و تحقیق از خبر فاسق دلالت دارد. مدلول التزامی عرفی از وجوب تحقیق، عدم حجّیت خبر فاسق است. بنابراین هرچند آیه شریفه فاقد مفهوم باشد، امّا منطوق آن بر عدم حجّیت خبر فاسق دلالت دارد.

بنابراین آیه شریفه موجب ردع از سیره عقلاء در عمل به خبر ثقه فاسق شده، و موجب تقیید اطلاق روایات در عمل به خبر ثقه می‌شود. توضیح اینکه آیه شریفه بر عدم حجّیت خبر فاسق دلالت دارد (چه ثقه باشد چه نباشد)، و روایت نیز بر حجّیت خبر ثقه دلالت دارد (چه فاسق باشد چه نباشد)؛ پس ماده افتراق در آیه شریفه، خبر فاسق غیرثقه بوده، و ماده افتراق در روایت نیز خبر ثقه غیرفاسق بوده، و ماده اجتماع هر دو خبر ثقه فاسق است. هرچند رابطه آیه شریفه با روایت، عموم و خصوص من وجه است؛ امّا سند کتاب قطعی بوده و در تعارض

۱. مباحث الاصول، ج۲، ص۵۷۸.

۲. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۱۳۸.

مقدّم می‌شود. اگر تقدیم دلیل قطعی در تعارض قبول نشود، در ماده اجتماع تعارض و تساقط کرده، و دلیلی بر اعتبار خبر ثقه فاسق نخواهد بود.

به هر حال منطوق آیه نبأ بر عدم حجّیت خبر فاسق دلالت دارد.

جواب اول: فسق خبری در آیه

به نظر می‌رسد مراد از «فسق» در آیه نبأ «فسق خبری» می‌باشد، و آیه بر عدم حجّیت خبر فاسق به فسق اعتقادی یا عملی دلالت ندارد. فاسق به فسق خبری، کسی است که در خبر از کذب تجنّبی ندارد؛ در مقابل عدل خبری که به معنای اجتناب از کذب در خبر است. این معنی به مناسبت حکم و موضوع از آیه شریفه فهمیده می‌شود، یعنی تناسبی بین فسق عملی و حجّیت خبر نیست.

شاهد اینکه در سیره عقلاء بحثی از فسق در اعتقاد و عمل نبوده، و فسق خبری ملاک است. برخی بزرگان مانند شهید صدر نیز قبول کرده‌اند که آیه شریفه ناظر به فسق خبری است[۱].

جواب دوم: تقیید صدر آیه نباء، توسط تعلیل

جواب دومی نیز با صرف نظر از جواب اول وجود دارد. یعنی اگر تسلّم شود که مراد آیه شریفه همان فسق اعتقادی و عملی است (نه خصوص فسق خبری، بلکه اعمّ است) باز هم بر عدم حجّیت خبر فاسق ثقه دلالتی ندارد. فسق اعتقادی به معنای این است که مؤمن نباشد، و فسق عملی به معنای این است که متجرّی یا عاصی باشد. صدر آیه نبأ بر عدم حجّیتِ خبرِ مطلق فاسق دلالت دارد. تعلیلی در ذیل آیه شریفه آمده که مبادا با قومی از روی جهالت برخورد کنید. جهالت به معنای «عدم علم» نبوده بلکه به معنای «نادانی» و «سفاهت» است. پس صدر آیه یعنی «إن جاءکم فاسق بنبأ فتبیّنوا» معلّل شده به ذیل آن یعنی «أن تصیبوا قوماً بجهالةٍ». یعنی در جایی که سفاهت باشد نیاز به تبیّن بوده و خبر حجّت نیست، در حالیکه اعتماد به خبر ثقه فاسق، سفاهت نیست؛ زیرا فرض شده خبر ثقه فاسق نزد عقلاء حجّت است. اعتماد بر حجّت عقلائی، سفاهت محسوب نمی‌شود. بنابراین تعلیلی که در ذیل آیه شریفه آمده، مانع انعقاد اطلاق در صدر آیه می‌شود که حکم عدم حجّیت شامل خبرِ ثقه فاسق نیست.

به عبارت دیگر صدر آیه بر عدم حجّیت فاسق (کسی که اعتقاداً و یا عملاً منحرف باشد) دلالت داشته، امّا تعلیل ذیل موجب تقیید به فاسق غیرثقه می‌شود. بنابراین آیه شریفه بر عدم حجّیت خبر فاسق ثقه دلالتی ندارد.

---

۱. در باب شهادت شاهد نیز به نظر می‌رسد مراد از عدالت شاهد همان «عدل خبری» است، بر خلاف نظر مشهور که عدل در مقابل فسق اعتقادی و عملی را ملاک می‌دانند. بنابر نظر مشهور مشکلاتی بسیاری به وجود خواهد آمد؛ زیرا فرد عادل، کم پیدا می‌شود.

در بین متأخّرین نیز اختلافی نیست که خبر ثقه فاسق، حجّت است. یعنی ملاک حجّیت خبر «عدل» نیست، بلکه «وثاقت» است.

مورد سوم: مخبِر متّهم در خبرش

حجّیت خبر ثقه متّهم در خبر، نیز باید بررسی شود. توضیح اینکه کذب ممکن است خبری و یا مخبِری باشد. «کذب مخبِری» در جایی است که اولاً اخبار خلاف واقع داده شود و ثانیاً مخبِر نیز بداند که خبرش خلاف واقع است[1]. «کذب خبری» فقط یک ملاک دارد که خبری مخالف واقع باشد.

فرض شود ثقه خبری داده که قرائن ظنّیه بر کذب خبری وجود دارد (اگر قرائن ظنّیه بر کذب مخبِری باشد، وثاقت محرز نخواهد بود). یعنی احتمال داده می‌شود که مخبِر دچار غفلت و یا اشتباه شده، لذا خبرش خلاف واقع می‌باشد. فقهاء مواردی در فقه برای این مطلب ذکر کرده‌اند. به عنوان مثال قول زن در اموری مسموع است نظیر اینکه در ایام حیض قرار دارد و یا قرار ندارد؛ و یا خلیّه بوده و شوهر ندارد، و یا دارد؛ و یا اینکه حمل دارد و یا ندارد؛ در تمام این امور قول وی مسموع است.

یک استثناء مطرح شده که قول زن مسموع است مگر در معرض تهمت باشد. فقهاء در مورد زنی که در معرض تهمت است، سه موقف دارند: برخی خبر وی را نیز حجّت دانسته؛ و برخی حجّت نمی‌دانند؛ و برخی نیز احتیاط کرده و فتوایی ندارند.

ج۸۶ ۹۶/۱۱/۲۵

عدم حجّیت خبر ثقه متّهم

همانطور که گفته شد شخص ثقه عمداً کذب نمی‌گوید، امّا ممکن است دچار خطا و اشتباه شود. حجّیت خبر ثقه متّهم در خبرش (یعنی قرائن ظنّیه بر اشتباه وی وجود دارد)، باید بررسی شود.

دلیل حجّیت خبر ثقه همان سیره است که بعد از تأمّل در آن احراز می‌شود خبر ثقه متّهم حجّت نبوده و عقلاء به آن اعتماد نمی‌کنند؛ لااقلّ انسان دچار تردید و شکّ در حجّیت چنین خبری می‌شود، که در نتیجه چنین خبری دلیل بر اعتبار نخواهد داشت.

---

۱. با انتفاء هر یک از دو شرط، دیگر مخبِر را کاذب محسوب نمی‌کنند. اگر خبری خلاف واقع نباشد در حالیکه مخبِر آن را خلاف واقع بداند، در این صورت گفته نمی‌شود «کاذب است»؛ همینطور اگر خبری خلاف واقع باشد و مخبِر عالم به مخالفت با واقع نباشد، گفته نمی‌شود «کذب گفته است» بلکه گفته می‌شود «خلاف واقع گفته است».

اشکال اول: اعتبار ظهور همراه ظنّ بر خلاف

اشکالی نسبت به عدم حجّیت خبر متّهم مطرح شده که از بحثی در مبحث حجّیت ظهور به دست می‌آید. در مبحث حجّیت ظهور گفته شد ظواهر حجّت هستند هرچند ظنّ بر خلاف آنها وجود داشته باشد. این اشکال مطرح می‌شود که چه تفاوتی بین ظهور و خبر ثقه وجود دارد که ظنّ به خلاف موجب عدم حجّیت ظهورد نشده، امّا موجب عدم حجّیت خبر واحد می‌شود؟

پاسخ این است که تفاوت واضحی بین این بحث وجود دارد. ظنّ به خلاف در بحث ظهور یک ظنّ شخصی است؛ امّا در بحث خبر واحد یک ظنّ نوعی است. بنابراین تفصیل بین دو مقام صحیح است و قرائنی که نوعاً ظنّ به خلاف در خبر واحد ایجاد کنند، موجب عدم حجّیت آن می‌شوند.

اشکال دوم: فتوای به حجّیت در برخی مصادیق

اشکال دوم اینکه جماعتی از فقهاء در مسأله قول زن در مسائل مخصوص خودش، فتوا به حجّیت زن حتی در صورت اتّهام دارند. این دسته از فقهاء نیز از مجموعه عقلاء خارج نیستند، لذا سیره عقلاء بر عدم حجّیت در مورد مطلق خبر متّهم نخواهد بود.

پاسخ اینکه مستند فتوای فوق تمسّک به اطلاق دلیل لفظی است. بنابراین این فتوا نافی سیره نبوده بلکه از باب تعبّد است. در روایتی اشاره شده که «یصدّقن فی خمسة امور علی کلّ حالٍ»[1]، که اطلاق دارد که چه زنان متّهم باشند و چه نباشند.

اگر اشکال شود در ادلّه حجّیت خبر ثقه نیز اطلاقاتی مانند «فانّه ثقةٌ» وجود داشت که آنها نیز مطلق بوده و دلالت بر حجّیت خبر ثقه متّهم دارند؛ پاسخ این است که با وجود سیره و ارتکاز بر عدم حجّیت خبر متّهم، اطلاقی در دو دلیل (ادلّه حجّیت خبر ثقه، و ادلّه حجّیت قول زن) منعقد نمی‌شود.

تنبیه: تفاوت بین حجّیت خبر و حجّیت قول زن

در بحث اصولی در مورد حجّیت خبر ثقه متّهم، قرائن ظنّیه بر کذب خبر وجود دارد؛ زیرا همانطور که گفته شد اگر قرائن ظنّیه بر کذب مخبِر باشد، خلاف وثاقت مخبِر است.

۱. وسائل الشیعة، ج۲، ص۳۵۸:«مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: الْعِدَّةُ وَ الْحَیْضُ لِلنِّسَاءِ إِذَا ادَّعَتْ صُدِّقَتْ».

امّا در بحث فقهی در مورد حجّیت قول زن، بحث اعمّ است از اینکه قرائن ظنّیه بر کذب خبر و یا بر کذب مخبِر باشد؛ زیرا در بحث قول زن، فرض ثقه بودن وی نشده است. یعنی قول زن در امور خاصّ حجّت است چه ثقه باشد چه نباشد.

مورد چهارم: خبر موثوقٌبه

حجّیت خبر موثوق‌به نیز نیاز به بررسی دارد. گاهی از این خبر، تعبیر به «خبر موثوق الصدور» می‌شود. یعنی علاوه بر حجّیت خبر ثقه، باید حجّیت خبر غیرثقه که «موثوق الصدور» است، نیز بررسی شود.

عنوان «موثوق الصدور» به معنای «موثوق الصدق» است، زیرا صدق در مورد روایت به صدور آن از معصوم علیه السلام وابسته است. برخی ادّعا فرموده‌اند خبری (هرچند مخبِر آن غیرثقه باشد) که «موثوق الصدور» باشد، حجّت است. مراد از خبر «موثوق الصدور» دو احتمال دارد که ادلّه حجّیت در هر احتمال بررسی می‌شود:

احتمال اول: اطمینان فعلی به صدق و صدور خبر

احتمال اول اینکه کلامی «موثوق‌به» است که انسان اطمینان (شخصی یا نوعی) به صدق آن و صدورش از معصوم علیه السلام دارد. یعنی اطمینان فعلی به صدور خبر محقّق شده است.

اشکال اول: خروج از بحث خبر واحد

اگر همین معنی مراد باشد، نیاز به بررسی دلیل آن نبوده، و دو اشکال اساسی دارد. اشکال اول اینکه بحث از حجّیت چنین خبری، خروج از بحث حجّیت خبر واحد است؛ زیرا خبر واحد (همانطور که تعریف شد) خبری است که موجب علم نمی‌شود و بحث از حجّیت خبر علمی (که قطع یا اطمینان به آن وجود دارد) از بحث خارج است؛

اشکال دوم: حجّیت سببِ اطمینان نوعی

اشکال دوم اینکه نزد مشهور اطمینان مطلقاً حجّت است، لذا اگر از خبر اطمینان حاصل شود، نزد مشهور حجّت بوده و تفاوتی ندارد که سبب اطمینان چه چیزی باشد (یعنی سبب اطمینان در کنار اطمینان «کالحجر فی جنب الانسان» است)[1].

---

۱. در نظر مشهور اگر مخبِری غیرثقه نبوده و اطمینان به صدق خبرش باشد، فقط یک حجّت (اطمینان) وجود دارد؛ و اگر مخبِری ثقه بوده و اطمینان به صدق خبرش باشد، برخی قائلند دو حجّت (خبر و اطمینان) وجود دارد؛ در نظر مختار نیز دو حجّت وجود دارد، با این تفاوت که در نظر مختار نفسِ قطع یا اطمینان حجّت نیست، بلکه احتمال منجّز و حجّت است.

بنابراین در نظر مشهور خبر غیرثقه حجّت نبوده و اطمینان حاصل از آن (شخصی یا نوعی) حجّت است؛ در نظر مختار اطمینان شخصی حجّت نبوده و سبب اطمینان نوعی حجّت است. در نتیجه اولاً در موارد اطمینان شخصی حجّتی وجود ندارد، و ثانیاً نفسِ خبر که سبب اطمینان نوعی شده، حجّت است.

احتمال دوم: اطمینان نوعی به صدق و صدور خبر

احتمال دوم اینکه مراد از «خبر موثوق الصدور» خبری باشد که برای انسان اطمینان فعلی نیاورده امّا سبب نوعی برای اطمینان است (یعنی در اکثر افراد موجب اطمینان است). در این احتمال سخنی از حجّیت اطمینان نیست؛ زیرا طبق فرض برای انسان اطمینان فعلی محقّق نشده است. در بررسی حجّیت خبر موثوق‌به، عمده بررسی همین احتمال است. جماعتی قائل به حجّیت چنین خبری شده و به وجوهی برای اثبات حجّیت آن استدلال نموده‌اند:

وجه اول: تمسّک به ادلّه حجّیت خبر ثقه

دلیل اول تمسّک به سنّت است. برخی اخبار بر حجّیت خبر ثقه دلالت دارند، که وثاقت مخبرِ موضوعیتی نداشته بلکه حجّیت خبر ثقه از باب این است که اصابه بیشتری به واقع دارد. با توجّه به این مقدمه، خبر غیرثقه که سبب اطمینان نوعی باشد، نیز اصابه بیشتری به واقع دارد (حتی ممکن است اصابه به واقع در خبر موثوق‌به بیش از اصابه به واقع در خبر ثقه باشد)؛ پس دلیل حجّیت خبر ثقه به ملازمه عرفیه دلالت بر حجّیت خبر موثوق‌به دارد.

از این استدلال پاسخ داده شده که هرچند خبر موثوق‌به اصابه بیشتری به واقع دارد و حجّیت خبر ثقه نیز به سبب اکثریت اصابه به واقع است، امّا بین این دو تفاوتی وجود دارد که مانع ملازمه عرفیه می‌شود. تفاوت در سیره عقلاست که به خبر موثوق‌به عمل نکرده، امّا به خبر ثقه عمل می‌کنند. پس عقلاء نیز فارقی بین این دو دیده‌اند، لذا ملازمه عرفیه بین حجّیت خبر ثقه و خبر موثوق‌به وجود ندارد.

وجه دوم: عمل علماء به خبر موثوق‌به

دلیل دوم تمسّک به سیره علماء در عمل به اخبار ضعیف است. گفته شده علماء در موارد بسیاری به اخبار ضعیف عمل کرده و طبق آن فتوا داده‌اند. عمل فقهاء به خبر ضعیف وجهی ندارد مگر اینکه وثوق به صدور آن داشته و به خبر موثوق‌به عمل کرده باشند. از عمل علماء به خبر ضعیف کشف می‌شود خبر موثوق‌به نزد آنها حجّت بوده است. شاهد برای عمل علماء به اخبار ضعیف اینکه هنگام نقل روایت ضعیفی که به عمل کرده‌اند،

تعابیر مانند «فی خبر» و «فی حدیث» و اینگونه عناوین به کار برده و از تعابیری نظیر «فی موثّق» و یا «فی صحیح» استفاده نکرده‌اند. بنابراین خبر موثوق‌به نزد آنها حجّت بوده است. این دلیل نیاز به یک تتمه دارد که از این ارتکاز علماء کشف می‌شود بین عقلاء ارتکازی بر حجّیت خبر موثوق‌به وجود داشته است.

از این استدلال پاسخ داده شده که معلوم نیست عمل علماء به اخبار ضعیف از باب عمل به خبر موثوق‌به باشد؛ شاید وجه عمل آنها این بوده که به اطمینان رسیده‌اند. بنابراین ارتکاز بین عقلاء بر عمل به خبر موثوق‌به کشف نمی‌شود.

وجه سوم: سیره عقلاء بر عمل به خبر موثوق‌به

دلیل عمده برای حجّیت خبر موثوق‌به، تمسّک به سیره عقلاست. گفته شده در سیره عقلاء تفاوتی بین خبر ثقه و خبر موثوق‌به نبوده و به هر دو عمل می‌شود. پس سیره عقلاء بر حجّیت خبر موثوق‌به است.

از این استدلال پاسخ داده شده هرچند سیره عقلاء بر عمل به خبر موثوق‌به باشد، امّا دلیلی بر امضای آن وجود ندارد. توضیح اینکه خبر ثقه در مرأی و منظر بوده شارع بوده، امّا خبر موثوق‌به (به معنای دوم) بسیار اندک است و معلوم نیست در مرأی و منظر شارع بوده باشد. یعنی خبری که نوعاً موجب اطمینان شده و شخص نیز از آن به اطمینان نرسیده باشد، فرد نادری بوده، که امضای عمل به چنین خبری احراز نمی‌شود.

وجه چهارم: حجّیت سبب نوعی اطمینان نزد عقلاء

به نظر می‌رسد «خبر موثوق الصدور» بلکه هر یک از اسباب نوعی اطمینان، حجّت عقلائی هستند. یعنی هر امری که نوعاً افاده اطمینان نماید، در سیره عقلاء معتبر است.

با توجّه به نکته فوق «خبر موثوق الصدور» به معنای دوم نیز مانند خبر ثقه حجّت است؛ زیرا بدون تردید در سیره عقلاء تفاوتی نیست بین خبر ثقه و خبر «موثوق الصدور» و یا هر شیء که سبب نوعی اطمینان باشد. دلیل امضای این سیره عقلائی نیز در مبحث سیره گذشت، که منهج شارع در باب تبیین احکام، این است که تمام حجج عقلائیه را در دائره تکالیف خود تنجیزاً و تعذیراً امضاء و تأیید نموده است. این دلیل حتی سِیَر مستحدثه را نیز ثابت می‌کند. بنابراین خبر موثوق‌به (به معنای دوم) نیز سبب اطمینان نوعی بوده و حجّت است.

ج۸۷ ۹۶/۱۲/۰۵

مورد پنجم: خبر با واسطه

گاهی زراره خبر از وجوب سوره می‌دهد یعنی خبر می‌دهد که امام علیه السلام فرمودند «سوره در نماز واجب است»، در این صورت خبر زراره، خبر بدون واسطه است؛ زیرا حجّیت کلام امام علیه السلام از باب حجّیت خبر نبوده بلکه از باب حجّیت کلام معصوم علیه السلام است.

گاهی زراره ناقلی دارد، یعنی کسی خبر زراره را نقل می‌کند. ناقل می‌گوید که زراره گفته که امام علیه السلام فرمودند «سوره واجب است». در این صورت دو خبر وجود دارد، یکی خبر ناقل که مضمون آن اخبار زراره بوده؛ و دیگری خبر زراره که مضمون آن کلام امام علیه السلام است. به خبر ناقل در اصطلاح خبر با واسطه گفته می‌شود.

بنابراین اگر زراره خودش خبری از امام علیه السلام نقل نماید، خبرش «خبر بدون واسطه» شده؛ و اگر ناقلی خبر زراره را نقل نماید، خبر ناقل در اصطلاح «خبر با واسطه» است؛ امّا به خبر زراره در این صورت اصطلاحاً نه خبر باواسطه و نه خبر بدون واسطه گفته نمی‌شود. به هر حال، تمام بحث در حجّیت خبر ناقل است که مضمون آن خبر دیگری می‌باشد.

وجه تسمیه خبر با واسطه

نامگذاری خبر ناقل به «خبر با واسطه» به این سبب است که مضمون آن تکلیف فعلی نیست (بلکه با یک واسطه دلالت بر تکلیف فعلی دارد). توضیح اینکه حجّیت خبر به معنی منجّزیت و معذّریت بوده، و خبر در صورتی متّصف به منجّزیت و معذّریت می‌شود که مضمون آن اثبات یا نفی یک تکلیف فعلی باشد. به عنوان مثال اگر ثقه‌ای به زید از نجاست این آب خبر دهد، مضمون التزامی خبر حرمت شرب آن بر زید (ثبوت حکم فعلی جزئی) است؛ و اگر از طهارت آن خبر دهد، مضمون التزامی آن عدم حرمت شرب آن بر زید (نفی حکم فعلی) است. بنابراین هر خبری به لحاظ ثبوت یا عدم ثبوت تکلیف، متّصف به منجّزیت یا معذّریت می‌شود.

مضمون خبر ناقل تکلیف نبوده بلکه اخبار و خبر زراره است که ثبوت یا نفی تکلیف فعلی نیست؛ امّا مضمون خبر زراره تکلیف فعلی است، لذا مضمون خبر ناقل با یک واسطه تکلیف فعلی خواهد بود. بحث نیز در حجّیت خبر با واسطه است (یعنی همانطور که خبر بدون واسطه حجّت است، آیا خبر با واسطه هم متّصف به حجّیت می‌شود؟).

مقدمه: دو رکن برای اتّصاف هر خبری به حجّیت

به عنوان مقدمه هر خبری برای اتّصاف به حجّیت، دو رکن نیاز دارد:

رکن اول اینکه خبری محقّق شده باشد، زیرا تا خبری نباشد اتّصاف به حجّیت معنی ندارد. توضیح اینکه فعلیت هر حکمی دائماً به فعلیت موضوع آن است، لذا تا خبری محقّق نباشد پس موضوعی وجود ندارد تا متّصف به حجّیت بشود یا نشود. خبر نسبت به حکمِ حجّیت، به وزان حکمِ نجاست نسبت به دم است (تا خون نباشد، متّصف به نجاست نمی‌شود).

رکن دوم به منزله شرط است که باید مضمون خبر، ثبوت یا نفیِ یک تکلیف فعلی باشد تا خبر متّصف به حجّیت (منجّزیت و معذّریت) شود. اگر مضمون خبری ثبوت تکلیف باشد، منجّز بوده؛ و اگر نفی تکلیف باشد، معذّر است.

حجّیت خبر با واسطه

تقریب روشنی برای حجّیت خبر با واسطه توسط علماء مطرح شده است. گفته شده دو خبر وجود دارد که یکی خبر ناقل و دیگری خبر زراره است. خبر ناقل بالوجدان احراز شده و مضمون آن نیز خبر زراره است. خبر زراره متّصف به حجّیت می‌شود یعنی موضوعی برای حجّیت است.

خبر ناقل نیز حجّت است؛ زیرا در نظر مشهور هر دو رکن برای اتّصاف آن به حجّیت وجود دارد. رکن اول (تحقّق خبر) بالوجدان احراز شده یعنی خبر ناقل احراز وجدانی شده است؛ و رکن دوم یعنی اثر شرعی داشتنِ مضمون خبر، وجود دارد. در نظر مشهور هر خبرِ متضمّن حکم شرعی یا موضوع آن (اثباتاً یا نفیاً) متّصف به حجّیت می‌شود. در مثال فوق نیز مضمون خبر ناقل اثبات موضوعِ حکم شرعی (یعنی خبر زراره که موضوعِ حجّیت می‌باشد) کرده است. در نتیجه هر دو رکن برای اتّصاف خبر ناقل به حجّیت محقّق شده، و خبر با واسطه نیز حجّت خواهد بود.

اشکال بر حجّیت خبر با واسطه: استلزامِ امرِ مُحال

اشکالی بر استدلال فوق شده که دلیل حجّیت خبر واحد نمی‌تواند شامل خبر با واسطه (خبر ناقل) شود؛ زیرا حجّیت خبر با واسطه، مستلزم محال بوده و هر امرِ مستلزم محال، نیز محال می‌باشد. برای بیان استحاله دو تقریب ذکر شده است:

تقریب اول استحاله: تقدّمِ حکم بر موضوع

تقریب اول استحاله اینکه لازمه حجّیت خبر با واسطه، اثبات «موضوع» به وسیله «حکم» است. حکم همیشه متأخّر از موضوع است؛ زیرا وزان حکم به موضوع، وزان علّت به معلول است. پس لازمه اثبات موضوع به وسیله حکم، تقدّمِ متأخّر است (یعنی حکم باید در رتبه قبل از موضوع باشد، تا آن را اثبات نماید).

توضیح اینکه خبر ناقل احراز وجدانی شده امّا خبر زراره احراز وجدانی نشده بلکه احراز آن در طول حجّیت خبر ناقل است. پس حجّیت خبر ناقل، به معنای احراز خبر زراره به وسیله حجّت (احراز تعبّدی) است. پس از حجّیت خبر ناقل (یعنی حکم شرعی)، یک موضوع برای همان حکم (یعنی خبر زراره که موضوعِ حجّیت است) اثبات شد. یعنی به جای اینکه موضوع، حجّیت را ثابت نماید؛ حجّیت، موضوع (خبر زراره) را ثابت کرد. در نتیجه حجّیت خبر با واسطه مستلزم اثبات موضوع به وسیله حکم بوده، لذا مُحال می‌باشد.

جواب: اثبات موضوع حکم، توسط حکمی دیگر

به نظر می‌رسد در این تقریب مغالطه‌ای وجود دارد؛ توضیح اینکه در خبر با واسطه دو خبر (خبر ناقل و خبر زراره) و دو حجّیت وجود دارد. خبر ناقل احراز وجدانی شده، و خبر زراره به حجّیتِ خبرِ ناقل احراز شده نه اینکه به حجّیتِ نفسِ خبر زراره احراز شود تا مشکل تقدّم متأخّر لازم آید. احکام انحلالی بوده و به عدد موضوعات، حکم وجود دارد. خبر زراره توسط حکمِ حجّیت خبر زراره ثابت نشده، بلکه به حجّیت خبر ناقل (حکم دیگری) ثابت شده است. اثبات موضوع حکمی توسط حکم دیگر، اشکالی ندارد؛ نظیر اینکه کسی نذر نماید «اگر نماز صبح بر من واجب شد، یک درهم صدقه می‌دهم». در این مثال نیز حکم وجوب نماز، موضوع حکم وجوب صدقه را ثابت کرده است.

در نتیجه هر حکمی متأخّر از موضوع خودش بوده و در خبر با واسطه نیز تقدّم حکم بر موضوع خودش وجود ندارد تا محال باشد.

تقریب دوم استحاله: اتّحاد شرط و مشروط

تقریب دوم برای استحاله حجّیت خبر با واسطه اینکه هر مشروطی متأخّر از شرط بوده، و اتّحاد بین دو شیء دارای تقدّم و تأخّر نیز ممکن نیست. همانطور که گفته شد خبر ناقل احراز وجدانی شده، و شرط حجّیت هر خبری این است که متضمّن حکم فعلی باشد. خبر ناقل متضمّنِ موضوع حکم (یعنی خبر زراره که موضوع حجّیت است) می‌باشد. در نتیجه حجّیت خبر ناقل موقوف بر وجود اثر برای مضمون آن (یعنی وجود اثر در خبر زراره) می‌باشد.

از آنجا که خبر زراره، موضوعی برای حکمِ حجّیت است، پس شرط حجّیت خبر ناقل نیز حجّیت خبر زراره است. بنابراین حجّیت، شرط بوده و خودِ حجّیت نیز مشروط است. در نتیجه حجّیت خبر با واسطه مستلزم اتّحاد شرط و مشروط خواهد بود.

جواب: اشتراط یک حجّیت به حجّیت دیگر

همان جواب تقریب اول، در این تقریب استحاله نیز وجود دارد. یعنی شرط حجّیت خبر ناقل، حجّیت خبر زراره بوده و اینها دو حکم متفاوت هستند زیرا احکام به نحو انحلالی می‌باشند. یعنی شرط یک حجّیت بوده و مشروط نیز حجّیت دیگری است، لذا اتّحاد بین شرط و مشروط نشده تا مستلزم محال باشد.

جمع‌بندی

در نتیجه اشکالی متوجّه حجّیت خبر با واسطه نبوده، و خبر با واسطه نیز متّصف به حجّیت می‌شود. علاوه بر اینکه در سیره نیز تفاوتی بین خبر بدون واسطه و خبر با واسطه نبوده و هر دو نزد عقلاء معتبر هستند.

ج۸۸ ۹۶/۱۲/۰۶

مورد ششم: خبر مستفیض

روایت مستفیض روایتی است که راویان متعدّد داشته، و این تعدّد در تمام طبقات باشد، و به حدّ تواتر نیز نرسد. بنابراین خبر مستفیض نیز از اقسام خبر واحد است (زیرا خبر غیر علمی خواهد بود).

عددِ محقّقِ استفاضه

اختلافی در تعیین حداقلّ تعداد برای مستفیض شدن خبر، وجود دارد. چهار قول در این مسأله وجود دارد که بررسی می‌شوند:

الف. روایت مستفیض روایتی است که مخبرِ آن بیش از یک نفر بوده و به حدّ تواتر نرسد. یعنی برای مستفیض شدن یک خبر، حداقلّ دو نفر لازم است، و اگر بیش از دو نفر باشند نباید به حدّ تواتر برسد. این قول در بین اصحاب حدیث، به «قیل» نسبت داده شده است[1].

۱. رسائل فی درایة الحدیث، ج۲، ص۳۶۶.

ب. روایت مستفیض روایتی است که عدد مخبِرین آن زائد بر دو نفر بوده و به حدّ تواتر نرسد. یعنی حداقل سه نفر برای تحقّق استفاضه نیاز است. این قول منسوب به میرزای آشتیانی است[1].

ج. روایت مستفیض روایتی است که تعداد راویان آن بیش از سه نفر بوده و به حدّ تواتر نرسد. یعنی برای تحقّق استفاضه نیاز به حداقل چهار نفر وجود دارد. این قول نسبت به اکثر علماء داده شده (یعنی «مستفیض» در عبارت اکثر علماء به معنای خبر چهار نفر به بالاست).

د. روایت مستفیض روایتی است که مفید اطمینان بوده و به حدّ تواتر نرسد. یعنی تعداد راویان آن مهمّ نبوده، بلکه باید به حدّی باشند که افاده اطمینان کنند. این قول از محقّق خوئی است که فرموده:

«**و فیه أن الروایة المستفیضة هی التی توجب أقل مراتب الاطمئنان بصدورها عن المعصوم (علیه السلام)، و مع انحصار الروایة فی ثلاث أو أربع و کلها ضعاف کیف تکون الروایة مستفیضة و موجبة للاطمئنان بصدورها؟**»[2]؛ یعنی اطمینان نیز مانند ظنّ دارای مراتبی است، که روایت مستفیض موجب اقلّ مراتب اطمینان خواهد بود. ظاهر کلام ایشان تبیین اصطلاح علماء است، نه اینکه اصطلاحی مختصّ خودشان را تبیین نموده باشند.

جمع‌بندی

به نظر می‌رسد نیازی به کشف مصطلح علماء در مورد خبر مستفیض نیست، بلکه باید تمام شقوق مسأله برای بحث از حجّیت چنین خبری در نظر گرفته شود. دو مورد قطعاً از محلّ بحث خارج است:

الف. راویان یک روایت متعدّد بوده و در بین آنها حداقلّ یک نفر ثقه باشد. این مورد از محلّ بحث خارج است؛ زیرا هرچند اصطلاحِ علم حدیث شامل چنین خبری هست (زیرا در آن علم فقط به تعدّد نظر شده و ممکن است تمام راویان آن روایت ثقه باشند و به آن مستفیض نیز گفته شود)، امّا در علم اصول پذیرفته شده که خبر ثقه حجّت است، لذا حجّیت چنین خبری نیاز به بحث جدید نداشته و همان بحث از حجّیت خبر ثقه است.

ب. تعدّد روایان به حدّی باشد که موجب اطمینان شخصی یا نوعی شود. این مورد نیز از محلّ بحث خارج است؛ زیرا حجّیت اطمینان شخصی و نوعی نیز نزد مشهور مفروغ‌عنه است (البته در نظر مختار فقط سبب اطمینان نوعی حجّت است).

---

۱. کتاب القضاء(للآشتیانی)، ص۴۱:«**و لکن الإنصاف انه لم یعلم منها أقل ما یحصل به الاستفاضة من الثلاثة أو الأربعة و ان علم منها عدم حصولها بالاثنین**».

۲. موسوعة الامام الخوئی، ج۹، ص۳۰۰.

در نتیجه در علم اصول باید از حجّیت خبری بحث شود که روایان متعدّد داشته، و بین آنها فرد ثقه نبوده، و موجب اطمینان نیز نشود. حجّیت چنین خبری نیاز به بحث دارد هرچند اصطلاحاً به آن خبر مستفیض گفته نشود.

ادلّه حجّیت خبر مستفیض

وجوهی برای اثبات حجّیت خبر مستفیض ذکر شده، که بررسی می‌شوند:

وجه اول: اولویت نسبت به شهادت عدلین

اولین وجه برای اثبات حجّیت خبر مستفیض از شهید ثانی در کتاب مسالک است. ایشان فرموده:

«**أنّ الظن [الحاصل] من الاستفاضة إذا کان غالبا فهو أولی بالاعتبار من شهادة العدلین**»[1]؛ مراد از «غالب» این است که بیش از سه نفر باشند.

این استدلال مبتنی بر مبنای قدماء در حجّیت خبر واحد است. در نظر قدماء خبر واحد از باب افاده ظنّ نوعیه حجّت شده است. این مسلک امروزه مورد قبول علماء نیست، یعنی حجّیت خبر واحد ارتباطی به افاده ظنّ نوعی ندارد. در نتیجه نمی‌توان از حجّیت شهادت عدلین، اولویت در حجّیت خبر مستفیض را ثابت نمود.

وجه دوم: استدلال به روایت صحیحه

دومین وجه برای اثبات حجّیت روایت مستفیض تمسّک به روایتی صحیحه است که بر حجّیت خبر بیش از دو نفر دلالت دارد. یعنی اولاً تعداد استفاضه به دست آمده، و ثانیاً حجّیت چنین خبری ثابت می‌شود. این روایت همان صحیحه حریز است:

«**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**

---

۱. کتاب القضاء و الشهادات (للشیخ الانصاری)، ص۷۹:«و بالجملة، فلم نعثر علی دلیل علی حجیة الاستفاضة الظنیة فی المقام، و أضعف ما یقال– هنا–: أنّ الظن [الحاصل] من الاستفاضة إذا کان غالبا فهو أولی بالاعتبار من شهادة العدلین کما فی المسالک»؛

البته در کتاب مسالک این عبارت به کار رفته است:«و إن اکتفینا فی الاستفاضة بالظنّ الغالب المتاخم للعلم احتمل اختصاصه بهذه، و القدح فی بعضها حیث لا نصّ. و یمکن القول بالتعمیم أیضا، لأن أدنی مراتب البیّنة الشرعیّة لا یحصل بها الظنّ [الغالب] المتاخم للعلم، فیکون ما أفاده أقوی ممّا وقع النصّ و الإجماع علی ثبوته به، فکان أولی أیضا، و إن کان مساویا لبعض مراتب البیّنة أو قاصرا عن بعضها، لأن مفهوم الموافقة یکفی فی المرتبة الدنیا بالقیاس إلی ذلک الفرد المتنازع فیه لو أقیمت علیه بیّنة کذلک أو حصل به تسامع یفید مرتبة أقوی». مسالک الافهام، ج۱۳، ص۳۵۴.

وَ عِنْدِی کَذَا وَ کَذَا دِینَارٌ أَ فَتَرَى أَنْ أَدْفَعَهَا إِلَيْهِ يَبْتَاعُ لِی بِهَا بِضَاعَةً مِنَ الْيَمَنِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا بُنَیَّ أَ مَا بَلَغَکَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَقَالَ إِسْمَاعِيلُ هَکَذَا يَقُولُ النَّاسُ فَقَالَ يَا بُنَیَّ لَا تَفْعَلْ فَعَصَى إِسْمَاعِيلُ أَبَاهُ وَ دَفَعَ إِلَيْهِ دَنَانِيرَهُ فَاسْتَهْلَکَهَا وَ لَمْ يَأْتِهِ بِشَیْءٍ مِنْهَا فَخَرَجَ إِسْمَاعِيلُ وَ قُضِیَ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع حَجَّ وَ حَجَّ إِسْمَاعِيلُ تِلْکَ السَّنَةَ فَجَعَلَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ يَقُولُ اللَّهُمَّ أْجُرْنِی وَ أَخْلِفْ عَلَیَّ فَلَحِقَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَهَمَزَهُ بِيَدِهِ مِنْ خَلْفِهِ وَ قَالَ لَهُ مَهْ يَا بُنَیَّ فَلَا وَ اللَّهِ مَا لَکَ عَلَى اللَّهِ هَذَا وَ لَا لَکَ أَنْ يَأْجُرَکَ وَ لَا يُخْلِفَ عَلَيْکَ وَ قَدْ بَلَغَکَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَائْتَمَنْتَهُ فَقَالَ إِسْمَاعِيلُ يَا أَبَهْ إِنِّی لَمْ أَرَهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ إِنَّمَا سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ فَقَالَ يَا بُنَیَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فِی کِتَابِهِ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ يَقُولُ يُصَدِّقُ لِلَّهِ وَ يُصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِينَ فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَکَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُمْ وَ لَا تَأْتَمِنْ شَارِبَ الْخَمْرِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فِی کِتَابِهِ وَ لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَکُمُ فَأَیُّ 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 فَاسْتَهْلَکَهَا لَمْ يَکُنْ لِلَّذِی ائْتَمَنَهُ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَأْجُرَهُ وَ لَا يُخْلِفَ عَلَيْهِ»[1]؛

مراد از «فإذا شهد عندک المومنون فصدّقهم» تصدیق عملی و ترتیب آثار بوده و «مومنون» نیز بیش از دو نفرند. یعنی باید حداقلّ سه نفر باشند تا «مومنون» صادق باشد. بنابراین خبر سه نفر به بالا معتبر خواهد بود. «مومن» در این روایت نیز به معنای شیعه نبوده بلکه به معنای مسلمان است. نکته دیگر اینکه روایت نشان می‌دهد که استفاضه خبر به حدّ اطمینان نبوده زیرا اسماعیل در ابتدای روایت گفته «هکذا یقول الناس» و در ذیل روایت نیز گفته «إنّی لم أره یشرب الخمر إنّما سمعتُ الناس یقولون»، یعنی خودش اطمینان به شرب خمر وی نداشته است.

در مورد استدلال به این روایت برای اثبات حجّیت خبر مستفیض، اشکالاتی مطرح شده که فقط به یکی از آنها اشاره می‌شود. اشکال اینکه روایت یک قضیه خارجیه است و شاید عدد راویان به تعدادی بوده که عقلاء به آن تعداد اعتماد می‌کنند. مورد روایت، مانع انعقاد اطلاق برای روایت است که ممکن است اخبار به تعدادی بوده موجب اعتماد عقلاء شده است، و اطلاقی ندارد که هر خبر مستفیضی را شامل شود.

ج۸۹ ۹۶/۱۲/۰۷

وجه سوم: حساب احتمالات

سومین وجه برای اثبات حجّیت خبر مستفیض، از شهید صدر است. ایشان فرموده حجّیت خبر ثقه از باب حساب احتمالات است، و همین نکته در مورد خبر مستفیض نیز وجود دارد. یعنی مطابقت با واقع از باب حساب احتمالات، در مورد خبر مستفیض نیز اگر بیش از خبر ثقه نباشد، کمتر هم نیست. یعنی واضح است که احتمال

۱. وسائل الشیعة، ج۱۹، ص۸۲.

اصابه به واقع در خبر سه نفر که تواطؤ بر کذب ندارند، بیش از احتمال اصابه در خبر واحد ثقه است. بنابراین خبر مستفیض نیز مانند خبر ثقه، معتبر است.

به نظر می‌رسد حجّیت خبر ثقه فقط از باب حفظ نظام اجتماعی می‌باشد هرچند منشأ آن کثرت وجود اخبار ثقه باشد[1]. یعنی ممکن است امری دیگری باشد که اصابه بیشتری به واقع دارد، امّا به سبب اینکه کثرت خبر ثقه را نداشته، حجّت نشده باشد. توضیح اینکه انسان بر اساس علم و اطمینان عمل کرده و در مقابل علم و اطمینان عکس العمل نشان می‌دهد. انسان در یک مورد به ظنّ یا احتمال نیز عکس العمل نشان می‌دهد، در جایی که ظنّ یا احتمال وی موافق احتیاط باشد. به عنوان مثال احتمال بارش باران موجب می‌شود چتر برداشته شود هرچند در «۸۰ درصد» موارد که هوا ابری بوده بارانی نیامده باشد. عمل به این احتمال در این موارد، موافق احتیاط بوده و انسان نسبت به آن نیز عکس العمل نشان می‌دهد. یعنی ساختار ذهنی انسان اینگونه است که بر اساس علم و اطمینان عمل کرده، و در مواردی که احتمال موافق احتیاط باشد، به آن نیز عمل می‌کند.

پس عمل عقلاء به خبر ثقه باید در جایی باشد که اولاً مفید علم نبوده و ثانیاً موافق احتیاط نباشد، تا اعتبار آن ثابت شود. اگر عقلاء در غیر این دو مورد به خبر ثقه عمل نکردند، به معنای عدم حجّیت آن است؛ امّا اگر در غیر دو مورد هم به خبر ثقه عمل نمودند به معنای اعتبار آن نزد عقلاست. دلیل اعتبار خبر ثقه این است که اگر خبر ثقه کنار گذاشته شود، زندگی مختلّ خواهد شد.

در مورد خبر مستفیض نیز فرض شده به اعتبار حساب احتمالات مساوی یا بهتر از خبر ثقه است؛ امّا اگر به خبر مستفیض عمل نشود، اختلالی لازم نمی‌آید؛ زیرا اخبار مستفیض به کثرت اخبار ثقه نیستند. همین نکته کافی است که حجّیت خبر ثقه و عدم حجّیت خبر مستفیض (هرچند میزان اصابه به واقع در هر دو یکسان باشد)، توجیه شود. یعنی عقلاء در صورتی که به اطمینان رسیده و در صورتی که خبر مستفیض موافق احتیاط باشد، به آن عمل می‌کنند. عمل عقلاء بدون اراده دسته جمعی بوده و بر فقط بر اساس حفظ نظام و دفع اختلال نظام است. بنابراین این وجه نیز ناتمام است.

وجه چهارم: سبب اطمینان نوعی

فرض شود راویان خبر مستفیض دو یا سه نفر باشند، و اطمینان باشد که تبانی و توافق بین آنها نباشد (به این صورت که مثلاً دو خبر، به مخبرِ واحد منتهی نشود)؛ در این صورت نوعاً از خبر مستفیض اطمینان پیدا می‌شود. یعنی بسیار بعید است که صرفِ اتّفاق موجب شود دو گزاره کاملاً شبیه یکدیگر باشند. بنابر حساب

---

۱. هرچند سابقاً نظر مختار نیز همان بیان شهید صدر بود که حجّیت خبر ثقه از باب حساب احتمالات و اصابه بیشتر به واقع است؛ امّا از این بیان عدول نموده و نظر مختار این شد که حجّیت خبر ثقه فقط از باب حفظ نظام اجتماعی یا دفع اخلال به نظام است.

احتمالات، اطمینان به چنین خبری پیدا می‌شود خصوصاً اگر تعداد راویان بالا رفته، و خصوصاً در جایی که گزاره‌ها بسیط نبوده و پیچیده باشند. به عنوان مثال اگر دو نفر بگویند «زید وقتی از جلوی خانه عبور می‌کرد، ماشین به وی زده و کشته شد»، نوعاً احتمال داده نمی‌شود که خلاف واقع باشد. هرچه جزئیات خبر بیشتر باشد، بهتر افاده اطمینان می‌کند. بنابراین خبر مستفیض یک سبب برای تحقّق اطمینان نوعی بوده و حتی برای شخصی که اطمینان فعلی ندارد، حجّت است[۱].

تفاوت بین خبر ثقه و مستفیض در نظر مختار این است که خبر ثقه «بما هو خبر ثقه» حجّت است، امّا خبر مستفیض «بما هو سبب اطمینان نوعی» حجّت است. با توجّه به این نکته (که خبر مستفیض «بما هو خبر مستفیض» حجّت نیست)، خبر مستفیض قابل تحدید نخواهد بود، بلکه در موارد مختلف باید بررسی شود که سبب اطمینان نوعی هست یا نیست.

پس خبر مستفیض هر خبری است که سبب اطمینان نوعی باشد. این تعریف نیز خروج از بحث نیست[۲] زیرا خبر مستفیض در صورتی که موجب اطمینان فعلی نشود، خبر واحد بوده و از باب سبب اطمینان نوعی حجّت است.

استفاضه نیز عدد خاصّی ندارد و در بسیاری از موارد اگر دو نفر خبر دهند، استفاضه محقّق می‌شود خصوصاً اگر جزئیات خبر زیاد باشد؛ و گاهی خبر چهار نفر هم سبب اطمینان نوعی نبوده و محقّقِ استفاضه نیست.

مورد هفتم: خبر ثقه در موضوعات

بحث از حجّیت خبر ثقه در موضوعات بسیار مهمّ است. مشهور بین قدماء این بوده که خبر ثقه در شبهات موضوعیه حجّت نبوده و در آنها نیاز به بیّنه (یعنی خبر عدلین) است. یعنی اگر دو نفر عادل خبر از نجاست این آب دهند، نجاست آن ثابت می‌شود؛ امّا اگر یک عادل یا یک ثقه به تنهایی خبر از نجاست آن دهد، نجاستش ثابت نمی‌شود. در بین متأخّرین نیز شهرت به سمت حجّیت خبر واحد در موضوعات تمایل دارد.

به هر حال، علماء سه موقف نسبت به خبر ثقه در موضوعات دارند: اول اینکه حجّت است؛ و دوم اینکه حجّت نیست؛ و سوم اینکه برخی توقّف نموده و فتوایی نداده‌اند.

ج۹۰ ۹۶/۱۲/۰۸

---

۱. البته نزد مشهور خودِ اطمینان حجّت است لذا اگر برای شخصی اطمینان حاصل نشود حجّت نخواهد بود؛ امّا در نظر مختار سبب نوعی اطمینان حجّت است، لذا اگر برای کسی اطمینان نیاورد، هم متّصف به حجّیت می‌شود.

۲. یعنی اشکال نشود که بحث در حجّیت خبر واحد بود یعنی خبری که مفید علم یا اطمینان نباشد؛ امّا با این تعریف دیگر خبر واحد نخواهد بود. اگر چنین اشکالی شود، پاسخ این است که ... .

استدلال بر حجّیت خبر واحد در موضوعات

حجّیت خبر واحد در دائره احکام شرعی به عنوان پیش فرض بوده، و حجّیت آن در موضوعات باید بررسی شود. همانطور که گفته شده سه موقف بین فقهاء وجود دارد که باید دلیل حجّیت و دلیل عدم حجّیت بررسی شود.

تنها دلیل بر حجّیت خبر واحد در موضوعات، تمسّک به سیره عقلاست. در سیره عقلاء تفاوتی بین احکام و موضوعات نبوده و خبر واحد در تمام موارد معتبر است. شارع نیز از این سیره ردعی نکرده، لذا خبر واحد در موضوعات نیز نزد شارع حجّت است.

استدلال بر عدم حجّیت خبر واحد در موضوعات

شارع در نظر منکرین حجّیت خبر واحد در موضوعات، از سیره عقلاء ردع نموده است. بنابراین در اصلِ سیره عقلاء اختلافی نبوده و فقط در ردع شارع از آن اختلاف شده است. البته مطلبی هم مورد اتّفاق است که شارع در دائره احکام از عمل به خبر واحد، ردع ننموده است. در نتیجه فقط ردع از عمل به خبر واحد در موضوعات، مورد اختلاف است.

ادلّه رادعه دو دسته‌اند: دسته اول روایات عامّه رادعه از عمل به خبر واحد در موضوعات؛ و دسته دوم روایات رادعه از عمل به خبر واحد در برخی شبهات موضوعیه خاصّ؛

ردع عامّ از عمل به خبر واحد در موضوعات

تنها یک روایت وجود دارد که ادّعا شده بر ردع از عمل به خبر واحد در موضوعات به نحو عامّ، دلالت دارد. روایت مسعدة بن صدقة:

«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 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»[1]؛

مراد از «بعینه» با توجّه به مثال‌های ذکر شده توسط امام علیه السلام، این است که احتمال حرمت در تمام لباس‌های شهر وجود دارد، امّا علم به حرمت نسبت به خصوص این لباس (که قصد خرید آن را دارد) نیست. تمام تطبیقات امام علیه السلام در شبهات موضوعیه است. «و الاشیاء کلّها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک او تقوم

۱. وسائل الشیعة، ج۱۷، ص۸۹؛

به البیّنة» یعنی هر چیز قابل استفاده است مگر در دو صورت: اول اینکه علم پیدا شود به اینکه ملک غیر است؛ و دوم اینکه بیّنه بر آن قائم شود.

«بیّنه» دو معنی عرفی و اصطلاحی دارد: معنای عرفی بیّنه همان «حجّت واضحه» بوده؛ و معنای اصطلاحی بیّنه «خبر عدلین» یا «شهادة عدلین» است؛ در این روایت به معنای شرعی به کار رفته، زیرا قسیم برای «حتی یستبین لک غیر ذلک» قرار گرفته است. اگر معنای عرفی اراده شده باشد، تکرار لازم می‌آید. همین نکته قرینه می‌شود بر اینکه مراد معنای عرفی بیّنه نبوده بلکه معنای شرعی می‌باشد.

این روایت عامّی است که از آن استفاده شده خبر واحد در موضوعات حجّت نیست. زیرا تمام موارد مباح است مگر خبر عدلین یا علم به خلاف آن باشد. در جایی که خبر ثقه دلالت بر نجاست آبی نماید، نه علم به خلاف و نه خبر عدلین بر خلاف نیست، لذا آن آب داخل در مغیّی بوده و حلال است[1].

اشکال اول: ضعف سندی

اولین اشکال بر استدلال فوق، ضعف سند روایت است؛ زیرا توثیق «مسعدة بن صدقة» ثابت نیست. راوی دیگری به نام «مسعدة بن زیاد» توثیق خاصّ دارد، امّا «مسعدة بن صدقة» توثیق خاصّ نداشته و برخی برای اثبات وثاقت وی به توثیقات عامّه تمسّک نموده‌اند. توثیقات عامّه در مورد مسعده یکی از این سه امر است: تفسیر علی بن ابراهیم؛ کتاب کامل الزیارات؛ و اینکه مسعده از معاریفی است که قدحی در مورد وی نیامده، پس حُسن ظاهر وی ثابت شده و حُسن ظاهر نیز اماره بر عدالت است؛

هیچیک از این سه مبنا مورد قبول نیست؛ زیرا نسخه موجود از تفسیر علی بن ابراهیم، ثابت نیست که همان کتاب علی بن ابراهیم باشد. یعنی تفسیر علی بن ابراهیم نسخه متواتری ندارد، لذا اصلِ کتاب ثابت نیست؛ در کتاب کامل الزیارات نیز مصنّف ادّعا نموده این مطالب از ثقات رسیده، و کافی است که یک روایت یا چند روایت از ثقه نقل شده باشد (نه اینکه تمام افراد موجود در اسناد آن از ثقات باشند). یعنی ممکن است یک مضمون ده روایت داشته امّا فقط یک یا چند روایت از ثقات نقل شده باشند؛ معروف بودنِ فرد نیز دلالت بر عدالت ندارد، زیرا ممکن است کسی معروف باشد امّا مراوده با مردم و دیگران نداشته که قدح وی را دیده و نقل نمایند. پس از عدم قدح در مورد معاریف نمی‌توان عدالت را به دست آورد.

---

۱. البته دلیل استصحاب نسبت به این روایت اخصّ بوده لذا موجب تقیید روایت فوق خواهد بود. پس اگر علم یا شهادة عدلین یا استصحاب نباشد، تمام اشیاء مباح هستند.

راه چهارمی برای توثیق مسعده نیز بیان شده که شواهد و قرائنی بر اتّحاد وی با «مسعدة بن زیاد» ذکر شده (و از آنجا که مسعده بن زیاد توثیق خاصّ دارد، پس وثاقت وی ثابت می‌شود)؛ که این قرائن و شواهد دالّ بر اتّحاد، ظنّی و حدسی بوده لذا موجب اطمینان نمی‌شوند.

در نتیجه سند روایت ضعیف بوده و وثاقت مسعده ثابت نیست.

اشکال دوم: اراده معنای عرفی از بیّنه در روایت

اشکال دوم اینکه مراد از بیّنه در این روایت، معنای شرعی نیست. قرینه ذکر شده بر اینکه معنای شرعی اراده شده، این بوده که بیّنه در عرض علم قرار داده شده و اگر معنای عرفی اراده شده باشد، تکرار لازم می‌آید؛ زیرا حجّت واضحه نیز علم است.

این قرینه صحیح نیست، زیرا معنای عرفی بیّنه همان حجّت یا اماره واضحه است، که از مصادیق علم نیست. یعنی در عرف به علم، بیّنه گفته نمی‌شود (به عنوان مثال اینگونه گفته نمی‌شود که بر این مدّعی بیّنه‌ای هست که همان علم من است!). بنابراین مراد از بیّنه ممکن است همان معنای عرفی بوده و تکرار نیز لازم نمی‌آید. در این صورت روایت مسعده ردع از عمل به خبر واحد در موضوعات نمی‌کند، زیرا بیّنه به معنای عرفی شامل خبر واحد می‌شود. پس اگر خبر واحد بر نجاست آبی قائم شود، داخل در غایت بوده و عمل به آن لازم است؛ و ممکن است معنای بیّنه مردّد بین معنی عرفی و شرعی شده، لذا ردع از عمل به خبر واحد در موضوعات ثابت نمی‌شود.

اشکال سوم: عدم ردع از سیره مرتکزه با یک روایت

اشکال سوم اینکه ردع از سیره با این روایت ممکن نیست؛ زیرا سیره در اذهان مرتکز بوده و سیره مرتکزه در اذهان با یک روایت قابل ردع نیست.

برای ردع از سیره به وسیله این روایت به ضمیمه روایات رادعه خاصّه، باید دلالت روایات خاصّه بر ردع بررسی شود.

ج۹۱ ۹۶/۱۲/۰۹

ردع خاصّ از عمل به خبر واحد در موضوعات

همانطور که گفته شد خبر ثقه نزد مشهور قدماء در موضوعات حجّت نیست، و حتی خبر دو ثقه نیز کافی نبوده و باید دو عادل شهادت دهند. دلیل آنها ردع شارع از سیره عقلاء در عمل به خبر واحد در موضوعات است.

رادع از سیره نزد آنها دو نوع است: اول ردع عامّ که همان روایت مسعده بود و نقد و بررسی شد؛ و دوم روایات ردع خاصّ که بررسی می‌شود:

روایت اول: باب جُبُن

اولین روایت (که از عبدالله بن سلیمان بوده و سند آن تمام است[1]) در خصوص «جبن» وارد شده است: «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 كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ أَنَّ فِيهِ مَيْتَةً»[2]. اگر یک نفر شهادت دهد میته در پنیر وجود دارد، خبرش معتبر نبوده و چنین پنیری حلال است. در نتیجه خبر واحد در باب جبن معتبر نیست.

روایت دوم: باب وصیت

دومین روایت (که از محمد بن مسلم بوده و سند تمامی دارد) در باب وصیت وارد شده:«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَرَكَ مَمْلُوكاً بَيْنَ نَفَرٍ فَشَهِدَ أَحَدُهُمْ أَنَّ الْمَيِّتَ أَعْتَقَهُ قَالَ إِنْ كَانَ الشَّاهِدُ مَرْضِيّاً لَمْ يَضْمَنْ وَ جَازَتْ شَهَادَتُهُ وَ يُسْتَسْعَى الْعَبْدُ فِيمَا كَانَ لِلْوَرَثَةِ»[3]؛ مراد از «مرضیاً» این است که مورد اعتماد و موّثق باشد. بنابراین اگر یک سوم عبد برای شاهد باشد، به مقدار یک سوم آزاد شده و باید کار کرده و پول دو سوم خودش را به ورثه دیگر بدهد تا کاملاً آزاد شود.

این روایت به وضوح نشان می‌دهد که خبر واحد در موضوعات حجّت نیست؛ زیرا اگر قول شاهد حجّت بود، باید آن مملوک کاملاً آزاد می‌شد. آزاد شدن یک سوم عبد نیز از باب اقرار شاهد علیه خود بوده و از باب عمل به خبر واحد در موضوعات نیست.

روایت سوم: باب شهادت نساء

سومین روایت در باب شهادت نساء است که روایات این باب گاهی در نکاح دیگری، یا عدّه زن، و یا امور دیگر وارد شده و گاهی نیز مطلق شهادت زن مردود شمرده شده است. در برخی امور شهادت یک رجل به همراه

۱. استاد دام ظلّه در جلسه ۹۳ از این بیان استدراک نموده و فرمودند توثیق عبدالله بن سلیمان ثابت نیست.

۲. وسائل الشیعة، ج۲۵، ص۱۱۸.

۳. وسائل الشیعة، ج۲۳، ص۸۸.

دو زن را لازم دانسته‌اند، که از این روایات فهمیده می‌شود قول رجل واحد نیز مقبول نیست. اکثر روایات مرتبط به شهادت زن در «بَابُ مَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِيهِ وَ مَا لَا تَجُوز» از کتاب وسائل الشیعه آمده است[۱].

روایت چهارم: باب ثبوت هلال

چهارمین روایت در باب ثبوت هلال است که باید دو رجل عادل شهادت دهند، و با شهادت یک مرد نیز ثابت نمی‌شود. پس خبر ثقه در باب ثبوت هلال نیز حجّت نیست[۲].

روایت پنجم: باب شهادت بر شهادت

در روایات بابی وجود دارد که شهادت بر شهادت جائز است. به عنوان مثال گاهی یک نفر شهادت بر عدالت زید داده، و دیگری شهادت می‌دهد که شاهد اول چنین شهادتی داده است. صاحب وسائل فرموده شهادت فقط با شهادت دو نفر عادل قابل اثبات است. یعنی اگر یک نفر بگوید زید فلان شهادت را داده، شهادت زید ثابت نمی‌شود[۳].

روایت ششم: باب قضاء

یکی از مسلّمات علم فقه، عدم حجّیت خبر واحد در باب قضاء است. توضیح اینکه اگر کسی در باب قضاء مدّعی شود که «فرش و یا عبای زید برای من است» و خبر ثقه یا عادلی هم شهادت به آن دهد؛ در این صورت گفته شده این خبر حجّت نبوده و مدّعی با وجود چنین خبری نیز مبدلّ به منکر نمی‌شود.

یکی از تعاریف «مدّعی» و «منکر» در باب قضاء این است که مدّعی قولش موافق حجّت بوده و منکر کسی است که قولش مخالف حجّت باشد. با توجّه به این تعریف، اگر خبر واحد در باب قضاء حجّت بود، باید مدّعی عبای زید بعد از قیام خبر واحد، تبدیل به منکر شود؛ در حالیکه در باب قضاء مسلّم است که در این حالت مدّعی تبدیل به منکر نمی‌شود (یعنی در هیچ مبنایی به چنین شخصی منکر گفته نمی‌شود). در نتیجه خبر واحد در باب قضاء نیز حجّت نیست.

---

۱. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۳۵۰.

۲. وسائل الشیعة، ج۱۰، ص۲۸۶؛ به عنوان مثال این روایت وارد شده:«وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْهِلَالِ وَ لَا يَجُوزُ إِلَّا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ عَدْلَيْن»؛

۳. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۴۰۲؛ به عنوان مثال این روایت آمده:«وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَنْ أَبِيهِ) عَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّهُ كَانَ لَا يُجِيزُ شَهَادَةَ رَجُلٍ عَلَى رَجُلٍ إِلَّا شَهَادَةَ رَجُلَيْنِ عَلَى رَجُل»؛

روایت هفتم: باب حدود

آخرین روایت در باب حدود وارد شده که هم به لحاظ روایت و هم به لحاظ فتوا هیچیک از حدود شرعی به خبر واحد ثابت نمی‌شوند. در تمام حدود نیاز به تعدّد شاهد وجود دارد که در برخی چهار و در برخی دو شهاد نیاز است. بنابراین حتی یک حدّ شرعی نیز وجود ندارد که با خبر واحد ثابت شود. در نتیجه خبر واحد در باب حدود نیز حجّت نیست.

جمع‌بندی: حجّت نبودنِ خبر واحد در موضوعات

از مجموع این روایات ثابت می‌شود خبر واحد در موضوعات، حجّت نیست؛ زیرا در امثله متفاوت در ابواب متفاوت (باب ثبوت هلال و شهادت و حدود و ...) به خبر واحد اعتناء نشده بود. علماء نیز از قدیم همین مبنا را داشته‌اند، لذا اگر یک نفر شهادت به عدالت مجتهدی دهد کافی نبوده و باید دو نفر عادل شهادت دهند.

این امر عرفی است که اگر موارد متعدّد شود، خصوصیت مورد الغاء شده و تعمیم داده شود. به عبارت دیگر اگر یکی دو مورد خبر واحد از حجّیت ساقط شده بود، ممکن بود ادّعا شود در این موارد خاصّ از حجّیت خبر واحد ردع شده؛ امّا با تعدّد موارد، از مجموعه روایات خاصّ برای فقیه قطع یا اطمینان به دست می‌آید که شارع خبر واحد را در باب موضوعات از حجّیت ساقط نموده است. در نتیجه خبر واحد در موضوعات حجّت نیست. به بیان دیگر این روایات در موضوعات عدیده وارد شده و تواتر معنوی دارند. هرچند که در روایات خاصّه سند تمام وجود داشته، امّا آنقدر عدد زیاد است که نیاز به بحث سندی ندارد. و از نظر دلالی نیز دلالت خوبی دارند، زیرا در موضوعات متعدّد وارد شده‌اند. به عنوان مثال در بحث ثبوت هلال (که از امور حسّی است) خبر یک عادل کافی نیست (هلال از مواردی است که گفته شده احتمال خطا در آن زیاد است).

ج۹۲ ۹۶/۱۲/۱۲

اشکالات بر روایات خاصّه در ردع

اشکالات بسیاری بر استدلال به روایات خاصّه برای اثبات ردع شارع از سیره عقلاء در عمل به خبر واحد در موضوعات مطرح شده:

اشکال اول: ارتباط غالب روایات با حکم حاکم

اولین اشکال اینکه غالب این روایات مرتبط به حکم حاکم است که برخی ابتداءً ارتباط دارد مانند حدود و هلال (در مورد هلال اختلافی نیست که از شؤون حاکم و امام است، امّا در عصر غیبت اختلاف شده که از شؤون

حاکم شرع باشد)، و برخی نیز منتهی به آن می‌شود مانند باب شهادت و قضاء و نکاح و طلاق؛ بنابراین اگر از مجموع این روایات قطع به ردع پیدا شود، فقط در قدر مشترک یعنی باب قضاء قطع به ردع از عمل به خبر واحد پیدا خواهد شد؛ امّا امورِ کاملاً شخصی مانند طهارت و نجاست این زمین یا لباس و یا این آب، خبر واحد حجّت خواهد بود. پس ردع از خبر واحد در جایی که ترقّب حکم و مقام مرافعه نیست، ثابت نمی‌شود.

اشکال دوم: کافی نبودنِ این مقدار برای ردع از سیره مرتکزه

اشکال دوم اینکه گفته شده این مقدار بیان، برای ردع کافی نیست؛ زیرا حجّیت خبر واحد در موضوعات، سیره‌ای مترسّخه در اذهان بوده؛ و از سوی دیگر تمام این روایات خاصّه رادعه، بعد از زمان امام باقر علیه السلام صادر شده است (یعنی عمل به سیره در قرن اول مسکوت بوده)، بلکه تجمیع این روایات در جوامع روایی و در کنار یکدیگر (که اثرگذار در اذهان شود) در عصر بعد از ائمه علیهم السلام بوده است. یعنی قبل از آن هر روای یا محدّث فقط یک روایت در اختیار داشته، که این مقدار از ردع صلاحیت برای شکستن چنین ارتکاز و سیره مترسّخه‌ای را ندارد.

اشکال سوم: اولویت خبر ثقه نسبت به برخی امارات شرعیه

اماریت اموری در فقه مسلّم است، مانند اماریت «ید» و «فراش» (که نسبت را ثابت می‌کند) و «سوق» و «ید مسلمان» و «تصرّف مسلمان» و «اقرار مالک التصرّف» (این قاعده معروف است که «من مَلِکَ شیئاً مَلِکَ الاقرار به» یعنی اگر کسی بتواند تصرّف اعتباری نماید، اقرار وی در آن زمینه مقبول است؛ به عنوان مثال زید کسی را وکیل کرده خانه‌اش را بفروشد، در این صورت اقرار وکیل که «خانه را فروختم» نافذ است)، و «قول ذی الید» و «قول امین» و «قول زن در امور خاصّه»؛ و یکی از اصول مسلّمه نزد فقهاء نیز «اصالة الصحّة» است. اماریت این امور از مسلّمات فقهی است.

با توجّه به این نکته، اگر خبر ثقه حجّت نباشد یعنی خبر ثقه در مورد این امارات حجّت نخواهد بود. به عنوان مثال اگر متصرّف به عنوان ثقه خبر از فروش خانه دهد حجّت نبوده؛ امّا اگر به عنوان «ذوالتصرّف» خبر دهد حجّت خواهد بود؛ و یا اگر ثقه تصرّف در مال نماید، اماره بر ملکیت و معتبر خواهد بود؛ امّا اگر خبر از ملکیت خودش دهد حجّت نیست! و یا شخصِ «ذوالید» فعلش حجّت بوده، امّا قولش که «این عبا برای من است»، حجّت نیست. این امور با ارتکازات عرفی و عقلائی، و با وجدان عقلائی تنافی دارد. در نتیجه اماریت این امور نشان می‌دهد که خبر ثقه نیز اماره است، زیرا حال خبر ثقه بدتر از این امور نیست.

اشکال چهارم: تعارض با روایات دالّه بر حجّیت خبر ثقه در برخی موضوعات

اشکال چهارم اینکه این روایات متعارض هستند با روایاتی که دلالت بر حجّیت خبر واحد در برخی موضوعات دارند:

الف. روایت هشام بن سالم در باب وکالت:«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 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 إِنَّ الْوَكِيلَ إِذَا وُكِّلَ ثُمَّ قَامَ عَنِ الْمَجْلِسِ فَأَمْرُهُ مَاضٍ أَبَداً وَ الْوَكَالَةُ ثَابِتَةٌ حَتَّى يَبْلُغَهُ الْعَزْلُ عَنِ الْوَكَالَةِ بِثِقَةٍ يُبَلِّغُهُ أَوْ يُشَافَهُ بِالْعَزْلِ عَنِ الْوَكَالَةِ»[1]؛ پس خبر ثقه واحد در عزل وکیل معتبر است.

ب. موثّق اسحاق بن عمّار در باب وصیت:«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»[2]؛ پس در باب وصیت هم خبر واحد حجّت است.

جمع‌بندی

از مجموع چهار اشکال فوق در کنار روایات رادعه از سیره، چند احتمال به وجود می‌آید:

احتمال اول اینکه تفصیل در حجّیت خبر واحد داده شود به این نحو که خبر واحد در امورِ مربوط به حاکم مانند باب ثبوت هلال و نکاح، حجّت نباشد؛ امّا در امور شخصیه مانند طهارت و نجاست حجّت باشد؛

احتمال دوم اینکه خبر واحد به نحو مطلق حجّت باشد، امّا در خصوص مواردی که روایت خاصّ وارد شده مانند جُبُن، تعبّد به عدم حجّیت شده باشد؛

۱. وسائل الشیعة، ج۱۹، ص۱۶۲.

۲. وسائل الشیعة، ج۱۹، ص۴۳۳.

احتمال سوم اینکه هیچیک از روایات رادعه (عامّه و خاصّه)، صلاحیت ردع را نداشته و به آنها عمل نشود (یعنی این اخبار رادعه در سیره عقلاء اعتباری ندارند). لذا خبر واحد در تمام موضوعات حجّت است.

هرچند این احتمالات وجود دارد، امّا به نظر می‌رسد جمع بین اشکالات فوق و روایات رادعه در این است که خبر واحد در قضاء شرعی (قضاوت در مرافعات بر اساس شرع) حجّت نبوده و در سائر موارد حجّت باشد.

توضیح اینکه دو نحوه قضاء در مرافعات ممکن است: قضاء شرعی و قضاء عرفی. فقهاء معتقدند قاضی باید شرائطی داشته باشد مانند اینکه «مرد» و «عاقل» و «اثنی عشری» و «مجتهد» باشد. حتی برخی شرط کرده‌اند که قاضی باید «اعلم فی البلد» باشد. علاوه بر آن قاضی باید بر اساس موازینی که شارع تعیین کرده، قضاوت کند (مانند تعداد و شرائط شهود، و اقرار، و مانند آنها). در نتیجه اگر شخصِ منکر به جای «یمین» بر طبق نظرش «شاهد» آورد، فائده نداشته و باید قسم بخورد. شخصِ مدّعی نیز باید بیّنه آورد. این روش اصطلاحاً «قضاء شرعی» است.

در مقابل این نحوه از قضاوت، «قضاء عرفی» قرار دارد. قضاء عرفی، قضاوت شخصی بین دو نفر است بدون اینکه قاضی، قضاوتِ خود را بر اساس شرع بداند. به این نحوه قضاوت در لسان قدماء «قاضی تحکیم» گفته شده، و برخی منکر جواز این نحوه از قضاوت بوده‌اند هرچند مشهور فقهاء این نحوه قضاوت را قبول نموده‌اند. قضاء عرفی در نظر مختار حرمت ذاتی نداشته (یعنی فی نفسه جائز است)، و تنها حرمت تشریعی دارد. یعنی اگر کسی قضاوت کرده و ادّعا نماید که این حکم بر اساس شرع بوده و نسبت به شارع دهد، این کار وی حرام خواهد بود؛ امّا اگر قضاوت کرده و فقط نظر خودش را برای حلّ مرافعه انشاء نماید، حرام نخواهد بود. پس قضاء عرفی در هر صورت، حرمت ذاتی ندارد[۱].

با توجّه به دو نوع قضاوت، خبر واحد در قضاء شرعی معتبر نبوده و نیاز به تعدّد خبر وجود دارد؛ امّا در قضاء عرفی حجّت است و نیازی به تعدّد خبر نیست. در امور دیگر مانند طهارت و نجاست نیز خبر واحد حجّت است[۲].

ج۹۳ ۹۶/۱۲/۱۳

۱. نظیر حرمت نماز خواندن بر حائض؛ اگر حائض به قصد دوست داشتن نماز، نماز بخواند و به شرع نسبت ندهد، این عمل حرام نیست؛ امّا اگر به قصد دین، نماز بخواند و به شرع نسبت دهد، این عمل حرمت تشریعی داشته و حرمت ذاتی ندارد.

۲. در مورد برخی امور که قضاء شرعی نیست مانند هلال نیز، خبر واحد حجّت نیست؛ زیرا همانطور که گفته شد در باب ثبوت هلال، احتمال اشتباه فراوان بوده و معمولاً قرائن ظنّیه بر خلاف خبر واحد وجود دارد، که چنین خبری حجّت نخواهد بود.

خاتمه: حجّیت قول اهل خبره، و حجّیت قول رجالیون

نتیجه بحث از حجّیت خبر واحد در موضوعات، این شد که خبر واحد در احکام و موضوعات حجّت بوده و فقط در باب قضاء شرعی حجّت نیست. دو بحث به عنوان خاتمه ذیل بحث حجّیت خبر واحد در موضوعات باید بررسی شود:

اول: حجّیت قول اهل خبره

همانطور که گذشت جماعتی از فقهاء (که شاید مشهور باشند)، خبر واحد در موضوعات را حجّت نمی‌دانند. قائلین به عدم حجّیت خبر واحد در موضوعات، تفصیلی بین خبر حسّی و حدسی (خبر حدسی در موضوعات همان قول اهل خبره است) ندارند. به عنوان مثال اخبار از عدالت زید یک خبر حسّی بوده، و اخبار از اجتهاد و اعلمیت وی یک خبر حدسی است، که هیچکدام به شهادت یک نفر ثابت نمی‌شوند.

امّا برخی تفصیل بین خبر حسّی و حدسی در موضوعات داده‌اند، که خبر واحد حسّی حجّت نبوده، امّا خبر واحد حدسی (قول اهل خبره در موضوعات) حجّت است. یعنی قول اهل خبره نیاز به تعدّد نخواهد داشت. به عنوان مثال عدالت زید از امور حسّی بوده و برای اثبات آن نیاز به شهادت دو نفر عادل وجود دارد؛ امّا اجتهاد و اعلمیت از امور حدسی بوده و برای اثبات آنها خبر یک ثقه خبره کافی است[۱].

نظر مختار: حجّیت قول اهل خبره در موضوعات

خبر واحد در موضوعات در نظر مختار، حجّت است؛ امّا با فرض عدم حجّیت خبر واحد در موضوعات، باید تفصیل بین خبر حسّی و حدسی داده شود. یعنی خبر حسّی در موضوعات حجّت نبوده و خبر حدسی (قول اهل خبره) حجّت است. دلیل عدم حجّیت خبر واحد در موضوعات فقط شامل خبر حسّی شده و خبر حدسی را دربرنمی‌گیرد. توضیح اینکه عدم حجّیت خبر واحد به سبب ردع شارع است، یعنی هرچند سیره عقلاء بر عمل به خبر واحد در موضوعات است، امّا شارع از آن سیره ردع نموده است. اخبار رادعه (چه خبر عامّ دالّ بر ردع، و چه اخبار خاصّه رادعه) همه مختصّ خبر حسّی هستند. بنابراین اگر ردع پذیرفته شود، فقط ردع از اخبار حسّی در موضوعات خواهد بود. لذا در دائره اخبار حدسی هیچ رادعی نبوده و سیره عقلاء بر عمل به آنها حجّت خواهد بود. بنابراین اگر یک متخصّص بگوید زید مجتهد یا اعلم است، قول وی معتبر است.

---

۱. صاحب عروه فرموده عدالت مرجع تقلید به شهادت دو عدل ثابت می‌شود، و اجتهاد و اعلمیت نیز به شهادت دو عدل ثابت می‌شود. در ذیل کلام ایشان جماعتی تعلیقه دارند که اجتهاد و اعلمیت به شهادت یک خبره ثقه ثابت می‌شود.

امر دوم: حجّیت قول رجالیون

قائلین به عدم حجّیت خبر واحد در موضوعات، قول رجالی را استثناء کرده‌اند؛ یعنی جرح و تعدیل رجالیون معتبر است. به عنوان مثال اگر نجاشی یک راوی را توثیق نماید که در سند روایتی قرار دارد، این توثیق پذیرفته می‌شود؛ البته اگر آن شخص در سند هیچ روایتی نباشد، و یا اینکه در سند روایتی آمده که در آن روایت هیچ تکلیفی نیامده، توثیق وی معتبر نیست. به عبارت دیگر توثیق و جرح و تعدیل راویان فقط در مواردی حجّت است که آن راوی با واسطه یا بلاواسطه یک تکلیف کلی را از امام علیه السلام نقل کرده باشد. در نتیجه توثیق تمام اصحاب کتب اربعه (که روایات از طریق آنها به دست متأخّرین رسیده) و افرادی مانند صاحب وسائل و صاحب بحار (که روایاتی را نقل نموده‌اند که در کتب اربعه موجود نیست) معتبر خواهد بود.

استدلال بر حجّیت قول رجالی

با توجّه به این مقدمه که فقط خبری متّصف به حجّیت می‌شود که اثباتاً یا نفیاً و به نحو مطابقی یا التزامی، متضمّن تکلیف فعلی باشد (با توجّه به این قاعده کلی) باید وجه فنّی حجّیت قول رجالی بررسی شود. یعنی باید تفاوت بین قول رجالی و سائر موضوعات بررسی شود.

وجه فنّی اینکه خبر ثقه در سیره عقلاء هم در احکام (که متضمّن تکلیف فعلی است التزاماً) و هم در موضوعات (که متضمّن تکلیف فعلی است التزاماً یا مطابقةً) حجّت است. فقط به مقداری که شارع از آن ردع نموده، از اعتبار ساقط است. ردع شارع فقط در جایی است که شبهه موضوعیه محض بوده و در طریق حکم کلی نباشد. تمام اخبار رادعه عامّه یا خاصّه، مختصّ به شبهات موضوعیه هستند یعنی شبهاتی که در طریق اثبات تکلیف فعلی و جزئی است.

توثیق راوی توسط رجالی یک خبر است که در طریق اثبات حکم کلی است، نه اینکه در طریق اثبات حکم جزئی باشد. توثیق خبری است که در اخبار رادعه از آن ردع نشده است. پس با قبول اخبار رادعه، فقط در دائره موضوعات (حکم فعلی و جزئی) ردع ثابت می‌شود که توثیق راوی از تحت آن خارج است. بنابراین قول رجالیون تحت سیره عقلاء باقی مانده و حجّت است.

بنابراین اگر یک ثقه خبر از عدالت زید دهد، این خبر برای جواز اقتداء به زید کافی نیست (با این پیش فرض که خبر ثقه در موضوعات حجّت نیست)، زیرا این خبر در طریق اثبات حکم جزئی است؛ امّا همین خبر برای اثبات جواز تقلید از زید کافی است، زیرا خبر ثقه در این صورت در طریق اثبات حکم کلی است. مثال دیگر اینکه خبر واحد از وثاقت زید برای حجّیت نقل فتوا توسط زید نیز کافی است. یعنی وثاقت زید در این صورت در طریق حکم کلی است.

در نتیجه نه تنها قول رجالی بلکه هر خبری که در طریق حکم کلی باشد، در سیره عقلاء حجّت بوده و ردعی از آن ثابت نیست.

جمع‌بندی خبر ثقه در موضوعات

نتیجه در بحث از حجّیت خبر ثقه در موضوعات این است که خبر ثقه در موضوعات نیز حجّت است، مگر در باب قضاء شرعی که حجّت نیست.

ج۹۴ ۹۶/۱۲/۱۴

مورد هشتم: خبر ضعیف در سنن

همانطور که گفته شد خبر ضعیف و خبر مجهول حجّت نیست، که جامع بین آنها «خبر غیرموثّق» نام دارد. برخی فرموده‌اند خبر ضعیف یا مجهول در مستحبات و مکروهات حجّت است. به عنوان مثال اگر روایت ضعیفی بر استحباب غُسل در روز نوروز دلالت کند، می‌شود آن غُسل را به نیت استحباب انجام دهد و فقیه نیز می‌تواند به استحباب آن غُسل فتوا دهد. این به معنی حجّیت خبر ضعیف در باب سنن است. البته خبر ضعیف نزد قائلین به حجّیت، نیز فقط در دائره سنن حجّت است؛ و در دائره تکالیف حجّت نمی‌باشد. یعنی تمسّک به روایت ضعیف برای نفی حرمت، صحیح نیست (به عنوان مثال اگر روایتی بر استحباب عملی دلالت داشت، و احتمال حرمت وجود داشته باشد، در این صورت تمسّک به روایت ضعیف برای نفی حرمت صحیح نیستر).

مشهور با این نظر مخالفت کرده‌اند، و حجّیتِ خبر ضعیف در باب سنن را نیز قبول نکرده‌اند.

استدلال به اخبار «مَن بَلَغ» برای اثبات حجّیت خبر ضعیف در باب سنن

تنها دلیل حجّیت خبر ضعیف در باب سنن، مجموعه روایاتِ مشهور به اخبار «مَن بَلَغ» است. ادّعا شده این اخبار دلالت بر حجّیت خبر ضعیف در باب سنن دارند.

به نظر می‌رسد این مطلب صحیح نیست، یعنی خبر ضعیف در باب سنن هم حجّت نیست و فقیه نمی‌تواند طبق آن فتوای به استحباب یا کراهت دهد؛ زیرا اخبار «مَن بَلَغ» بر حجّیت خبر ضعیف دلالت ندارد، بلکه مفاد آنها این است که اگر کسی به آن عمل نمود، همان ثوابی که رجاء داشته را به وی می‌دهند.

این بحث به بحثِ «تسامح در ادلّه سنن» معروف بوده و بحث از دلالت این اخبار (که سند آنها خوب است)، ذیل بحث برائت و در تنبیهات برائت مطرح می‌شود.

مورد نهم: خبر ضعیفِ مورد عملِ مشهور

گاهی خبر ضعیفی وجود دارد که مشهور علماء به آن عمل و اعتماد کرده، و مستنداً به آن فتوا داده‌اند. حجّیت چنین خبری نیاز به بررسی دارد. گفته شده مشهور بین علماء، حجّیت چنین خبری است. یعنی اگر مشهور فقهای قدیم به روایت ضعیفی عمل کرده باشند، حجّت خواهد بود. این همان مسأله معروفِ «جبر سند روایت ضعیف به عمل مشهور» است.

عنوان «خبر الضعیف» غیر از عنوان «الخبر الضعیف» است. «خبر الضعیف» به خبری گفته می‌شود که راوی آن ضعیف باشد؛ و «الخبر الضعیف» به خبری گفته می‌شود که حجّت نیست. عدم حجّیت آن ممکن است به سبب ضعف راوی یا مجهول بودنِ وی، و یا به جهت تعارض و مانند آن باشد. این بحث در مورد «الخبر الضعیف» یعنی خبری که یک نحوه ضعف داشته و مشهور به آن عمل کرده باشند.

ادّله حجّیت خبر ضعیفِ مورد عمل مشهور

مرحوم آخوند و میرزای نائینی از قائلین به حجّیت چنین خبری هستند. سه دلیل عمده برای اثبات حجّیت چنین خبری مطرح شده، که نیاز به بررسی دارند:

دلیل اول: حجّیت خبر مظنون الصدور

مرحوم صاحب کفایه فرموده اگر قدماء به روایت ضعیفی عمل کرده باشند، ظنّ به صدور آن روایت از امام علیه السلام پیدا شده و روایت موثوق الصدور (مظنون الصدور) خواهد بود. دلیل حجّیت خبر واحد نیز سیره عقلاست که خبر مظنون الصدور در سیره عقلاء نیز حجّت است. در نتیجه روایت ضعیفی که مشهور به آن عمل کرده‌اند، حجّت خواهد بود[1].

۱. کفایة الاصول، ص۳۳۲:«الظن الذی لم یقم علی حجیته دلیل هل یجبر به ضعف السند أو الدلالة بحیث صار حجة ما لولاه لما کان بحجة أو یوهن به ما لولاه علی خلافه لکان حجة أو یرجح به أحد المتعارضین بحیث لولاه علی وفقه لما کان ترجیح لأحدهما أو کان للآخر منهما أم لا. و مجمل القول فی ذلک أن العبرة فی حصول الجبران أو الرجحان بموافقته هو الدخول بذلک تحت دلیل الحجیة أو المرجحیة الراجعة إلی دلیل الحجیة کما أن العبرة فی الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دلیل الحجیة فلا یبعد جبر ضعف السند فی الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه و دخوله بذلک تحت ما دل علی حجیة ما یوثق به فراجع أدلة اعتبارها».

شهید صدر در تفسیر کلام مرحوم آخوند فرموده عمل قدماء به خبر ضعیف موجب اطمینان به صدور آن می‌شود؛ امّا خودِ آخوند در صدر کلامش تصریح دارد که عمل مشهور موجب ظنّ به صدور است، هرچند در ذیل فرموده چنین خبری زیر مجموعه خبر موثوق الصدور می‌شود.

اشکال: عدم حجّیت خبر مظنون در سیره عقلاء

مرحوم آخوند ادّعا نمودند خبر مظنون الصدور نزد عقلاء حجّت است؛ این مطلب دارای بحث فنّی نبوده و در مقابل ایشان ادّعا می‌شود چنین خبری در سیره عقلاء حجّت نیست. بنابراین حجّیت چنین خبری به وسیله سیره عقلاء، ثابت نمی‌شود.

اگر مراد ایشان این باشد که چنین خبری، نزد شارع حجّت است؛ پاسخ این است که دلیلی بر حجّیت آن در شرع وجود ندارد.

دلیل دوم: منطوق آیه نبأ

مرحوم میرزای نائینی استدلالی بر حجّیت خبر ضعیفِ مورد عمل مشهور بیان نموده و مرحوم محقّق خوئی نیز در دوره اول این بیان را قبول نموده است[۱]. ایشان فرموده منطوق آیه نبأ بر حجّیت چنین خبری دلالت دارد. منطوق آیه می‌گوید اگر فاسقی برای شما خبر آورد، تبیّن کنید. پس خبر فاسق بعد از تبیّن حجّت است؛ زیرا اگر بعد از تبیّن هم حجّت نباشد، تبیّن لغو خواهد بود. بنابراین خبر فاسق بعد از تبیّن، حجّت است. خبر ضعیفی که قدماء به آن عمل کرده باشند، نیز مصداق خبر بعد از تبیّن است. در نتیجه منطوق آیه نبأ بر حجّیت خبر ضعیفِ مورد عمل مشهور دلالت دارد.

اشکال کبروی: عدم حجّیت خبر فاسق حتی بعد از تبیّن

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست؛ زیرا خبر فاسق هیچگاه حجّت نیست، چه قبل از تبیّن و چه بعد از تبیّن؛ بلکه منطوق آیه نبأ می‌گوید خبر فاسق باید «کأن لم یکن» تلقّی شده و مطلب را استیضاح کرد. سپس به آن مضمون متبیّن عمل می‌شود، نه به خبر فاسق! یعنی باید مطلب به علم وجدانی یا تعبّدی فهمیده شده و به همان عمل شود. پس منطوق آیه شریفه دلالتی بر حجّیت خبر فاسق بعد از تبیّن ندارد.

---

۱. مصباح الاصول، ج۱، ص۲۳۵:«الأمر الأوّل أنّ الخبر إن کان ضعیفاً فی نفسه هل ینجبر ضعفه بعمل المشهور أم لا؟ المشهور بین المتأخرین هو ذلک. و ذکر المحقق النائینی (قدس سره) فی وجه ذلک: أنّ الخبر الضعیف المنجبر بعمل المشهور حجّة بمقتضی منطوق آیة النبأ، إذ مفاده حجّیة خبر الفاسق مع التبین، و عمل المشهور من التبین».

اشکال صغروی: محقّق نشدنِ تبیّن به عمل مشهور

علاوه بر اینکه کبرای استدلال ایشان تمام نیست، تطبیق آن بر محلّ بحث نیز ناتمام است. یعنی حتی با فرض اینکه منطوق آیه بر حجّیت خبر فاسق بعد از تبیّن دلالت دارد، حجّیت خبر ضعیفِ مورد عمل مشهور ثابت نمی‌شود؛ زیرا عمل مشهور موجب تبیّن نیست، و چنین خبری مصداق خبر بعد از تبیّن نخواهد بود. تبیّن به معنی استیضاح و تحقیق است، لذا باید مفاد خبر بررسی شود و صرفِ عمل مشهور موجب تبیّن مفاد خبر نیست.

دلیل سوم: توثیق عملی راوی

سومین دلیل برای اثبات حجّیتِ خبر ضعیفی که مشهور قدماء به آن عمل کرده‌اند، این است که فتوای قدماء به یک خبر، به منزله توثیق عملی روات آن خبر است. توثیق راوی گاهی لفظی است مانند اینکه نجاشی بگوید «سهل بن زیاد ثقةٌ»، و گاهی عملی است مانند اینکه یکی از قدماء به روایت آن راوی عمل نماید.

با توجّه به این نکته، خبر ضعیف موردِ عمل مشهور قدماء در واقع خبر ضعیف نبوده و خبر ثقه محسوب می‌شود. حجّیت خبر ثقه نیز به سیره عقلاء ثابت است.

اشکال اول: عدم حجّیت اعتقاد قدماء به وثاقت راوی، بر دیگران

به نظر می‌رسد استدلال فوق صحیح نیست؛ زیرا نهایت دلالت عمل قدماء، این است که قدماء اعتقاد به وثاقت راوی داشته‌اند. اعتقاد یک شخص بر دیگران حجّت نبوده و فقط بر خودِ آن شخص حجّت است[۱]. بنابراین عمل قدماء بر وثاقت راوی برای دیگران دلالتی ندارد.

اشکال دوم: عدم دلالت فتوا به روایت بر توثیق راوی آن

اشکال دیگر اینکه عمل قدماء به روایت ضعیف، توثیق عملی راوی نیست. توضیح اینکه اگر عمل قدماء به منزله توثیق راوی باشد، باید به تمام روایات دیگر آن فرد ضعیف نیز عمل نمایند؛ در حالیکه دیده شده قدماء به یک روایت از فلان ضعیف عمل کرده، و به روایات دیگر وی عمل نکرده‌اند. همین نکته نشان می‌دهد که عمل قدماء، شهادت عملی بر وثاقت نیست.

---

۱. شاهد این مطلب اینکه در علم اصول فقط از حجّیت ذاتی قطع بحث شده و از حجّیت جعلی آن بحثی نشده است. قطع هر شخص بر خودش حجّیت ذاتی دارد، امّا حجّیت آن برای دیگران (اگر حجّت باشد) ذاتی نبوده و باید جعلی باشد. لذا از اینکه از حجّیت جعلی قطع هیچ بحثی نشده، کشف می‌شود کسی حجّیت قطع بر دیگران را قبول ندارد.

خاتمه: اشکال در احراز عمل مشهور به یک روایت

ادلّه حجّیت خبر ضعیفِ موردِ عمل مشهور قدماء، مورد مناقشه واقع شد؛ بنابراین باید دلیل حجّیت خبر واحد رجوع شود و شمول آن نسبت به چنین خبری بررسی شود. دلیل حجّیت خبر واحد همان سیره عقلاست که با رجوع به آن معلوم می‌شود چنین خبری در سیره حجّت نیست، مگر سبب برای اطمینان نوعی باشد.

تمام مباحث فوق، بحث کبروی است؛ بحث صغروی یعنی احراز اینکه مشهور قدماء به یک خبر ضعیف عمل کرده باشند، در غایت اشکال است؛ زیرا اولین فقیهی که کتاب استدلالی در فقه دارد، شیخ طوسی در قرن پنجم (متوفّای ۴۶۰) است. پس از ایشان نوشتنِ کتب فقهی استدلالی رائج شد. لذا نهایتاً کشف می‌شود فقهاء فتوایی موافق مضمون این خبر داشته‌اند امّا اینکه مستند آنها نیز همین روایت باشد واضح نیست، زیرا ممکن است مستند آنها سیره یا اجماع یا قاعده باشد و مضمون خبر را مطابق قاعده دیده باشند[1].

ج۹۵ ۹۶/۱۲/۱۵

مورد دهم: خبر ثقه همراه اعراض مشهور از آن

موارد بسیاری در فقه وجود دارد که مشهور از عمل به خبر یک ثقه اعراض دارند. به عنوان مثال خبر ثقه بر وجوب جواب نامه (مانند وجوب جواب سلام) دلالت دارد که دلالت آن بر وجوب نیز واضح و «کالنصّ» است، امّا کسی از علماء فتوا به وجوب جواب دادنِ نامه نداده است. یعنی مشهور از این روایت ثقه، اعراض کرده‌اند. حجّیت چنین خبری باید بررسی شود. البته بحث در جایی است که خبر ثقه معارضی نداشته باشد، و در عین حال مورد اعراض مشهور باشد.

---

۱. مصباح الاصول، ج۱، ص۲۳۶:«هذا کلّه من حیث الکبری و أنّ عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر أم لا. و أمّا الصغری و هی استناد المشهور إلی الخبر الضعیف فی مقام العمل و الفتوی، فاثباتها أشکل من إثبات الکبری، لأنّ مراد القائلین بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم (علیه السلام) و القدماء لم یتعرّضوا للاستدلال فی کتبهم لیعلم استنادهم إلی الخبر الضعیف، و إنّما المذکور فی کتبهم مجرد الفتوی، و المتعرض للاستدلال إنّما هو الشیخ الطوسی (قدس سره) فی المبسوط، و تبعه من تأخر عنه فی ذلک دون من تقدّمه من الأصحاب، فمن أین یستکشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعیف و استنادهم إلیه، غایة الأمر أنّا نجد فتوی منهم مطابقة لخبر ضعیف، و مجرّد المطابقة لا یدل علی أنّهم استندوا فی هذه الفتوی إلی هذا الخبر، إذ یحتمل کون الدلیل عندهم غیره».

محقّق خوئی[۱]، و شهید صدر[۲] (در دوره اول اصول در کتاب مباحث)، چنین خبری را حجّت دانسته؛ امّا شهید صدر (در دوره دوم اصول در کتاب بحوث) از این نظر عدول نموده و قائل به عدم حجّیت چنین خبری شده است[۳]. به مشهور هم نسبت داده شده که قائل به عدم حجّیت چنین خبری هستند.

استدلال اول بر عدم حجّیت خبر ثقه معرض‌عنه

شهید صدر در استدلال بر عدم حجّیت چنین خبری فرموده حجّیت امارات و حجج بر اساس کاشفیت است. یعنی بر اساس اصابه بیشتر به واقع، حجّت شده‌اند. در این صورت اگر اماره اقوی بر خلاف خبر ثقه باشد، کاشفیت و اماریت را ندارد. به عنوان مثال اگر ثقه خبری دهد، خبرش بر اساس کاشفیت حجّت است؛ امّا اگر معارض با خبر ثقه دیگر شود کاشفیت ندارد. در محلّ بحث نیز اگر ثقه خبری دهد، احتمال موافقت و اصابت دارد؛ امّا اگر مشهور به این خبر عمل نکرده و عدم عمل آنها بر طبق قاعده نباشد (مثلاً عدم عمل مشهور به سبب تعارض با

---

۱. مصباح الاصول، ج۱، ص۲۳۶:«الأمر الثانی: أنّ الخبر إن کان صحیحاً أو موثقاً فی نفسه هل یکون إعراض المشهور عنه موجباً لوهنه و سقوطه عن الحجّیة أم لا؟ المشهور بینهم هو ذلک، بل صرّحوا بأنّه کلّما ازداد الخبر صحّة ازداد ضعفاً و وهناً باعراض المشهور عنه. و التحقیق عدم تمامیة ذلک أیضاً، إذ بعد کون الخبر صحیحاً أو موثقاً مورداً لقیام السیرة و مشمولًا لاطلاق الأدلة اللفظیة علی ما تقدّم ذکرها، لا وجه لرفع الید عنه لاعراض المشهور عنه. نعم، إذا تسالم جمیع الفقهاء علی حکم مخالف للخبر الصحیح أو الموثق فی نفسه، یحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأنّ هذا الخبر لم یصدر من المعصوم (علیه السلام) أو صدر عن تقیّة فیسقط الخبر المذکور عن الحجّیة لا محالة، کما تقدّمت الاشارة إلیه، و لکنّه خارج عن محل الکلام. و أمّا إذا اختلف العلماء علی قولین و ذهب المشهور منهم إلی ما یخالف الخبر الصحیح أو الموثق و أعرضوا عنه، و اختار غیر المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذکور فلا دلیل لرفع الید عن الخبر الذی یکون حجّة فی نفسه لمجرد إعراض المشهور عنه».

۲. مباحث الاصول، ج۲، ص۵۸۳:«و أمّا القسم الثانی– فکما لو تعارض خبر الثقة مع أخبار عدیدة من غیر الثقات، أو مع الشهرة، أو نحو ذلک من الأمارات الظنّیة، ففقد ما کان له من الکشف بحسب نظر العقلاء، فعندئذ هل یکون هذا الخبر حجّة أو لا؟. تارة یستشکل فی حجیّته ثبوتا، و أخری یستشکل فیها إثباتا. أمّا الإشکال الثبوتی– فبتقریب أنّ مبنانا فی الأحکام الظاهریة یکون علی الطریقیّة لا السببیّة، و علیه فلا یعقل ثبوتا جعل الحجیّة لهذا الخبر، لأنّ جعلها له دون نقیضه ترجیح بلا مرجّح. و بکلمة أخری أن ملاک الحجیّة غیر موجود فی المقام، لأنّ ملاکها الکشف، و هو غیر ثابت لهذا الخبر، فإنّ نسبة هذا الخبر و نقیضه إلی الواقع علی حدّ سواء. و أمّا الإشکال الإثباتی– فتقریبه أنّ الوثاقة کما عرفت أخذت بما لها من الکشف لا بما هی حالة نفسیّة، و مع قطع النّظر عن الکشف یصبح التعلیل بالوثاقة تعلیلا تعبّدیّا صرفا. و المفروض أنّ الخبر فیما نحن فیه غیر کاشف بالفعل، و اقتضاء الکشف غیر الکشف .... و ربما یجاب عن الإشکالین ... و الصحیح مع ذلک هو حجیّة خبر الثقة و إن عارضته أمارة أخری غیر حجّة فانتفی کشفه فی مورده، فإنّه لیس فی ذلک محذور ثبوتی و لا إثباتی».

۳. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۴۲۶:«الأول– انَّ خبر الثقة إذا زوحم بأمارة أقوی من وثاقة الراوی فی الأماریة فهل یکون مشمولًا لدلیل الحجیة أیضا؟ الصحیح: عدم شمول دلیل الحجیة له، و السبب فیه انَّ الوثاقة التی هی ملاک الحجیة تکون بحسب الارتکاز العقلائی و ظهور الدلیل و السنة اللفظیة المحمولة علی الارتکازات العقلائیة ملحوظة باعتبار کاشفیتها النوعیة لا علی وجه الصفتیة و الموضوعیة فإذا ابتلیت بمزاحم أقوی أوجب وهن احتمال صحّة النقل فلا تشمله السیرة العقلائیة، و لا یتمّ فیه تقریبنا للاستدلال بسیرة المتشرعة کما تنصرف عنه السنة اللفظیة. و من مصادیق ذلک المسألة المعروفة بإعراض المشهور عن خبر صحیح فانَّه یوجب سقوطه عن الحجیة إذا کانت الشهرة من قبل الأقدمین من علمائنا القریبین لعصر النصوص و لم یکن تفسیر مدرکی اجتهادی واضح لفتاواهم».

روایت دیگر و ترجیح آن روایت نباشد)، در این صورت عدم عمل مشهور کاشفیت از مطلبی بر خلاف مضمون این خبر دارد. به عنوان مثال در وجوب جواب نامه، عدم عمل مشهور از مضمونی کشف می‌کند که دلالت بر عدم وجوب دارد. کاشفیت اعراض مشهور اگر اقوی از کاشفیت خبر ثقه نباشد، اضعف هم نیست. لذا کاشفیت خبر کاهش یافته و از حجّیت ساقط می‌شود. به عبارت دیگر حجّیت خبر ثقه بر اساس حساب احتمالات بوده، که در صورت وجود اماره بر خلاف، حساب احتمالات در خبر ثقه تمام نشده و حجّت نخواهد بود.

البته همانطور که گفته شد اعراض مشهور نباید به سبب قواعد باشد. به عنوان مثال روایت ثقه وجود دارد که سنّ بلوغ در دختران ۱۳ سالگی است، امّا مشهور به این روایت عمل نکرده‌اند. در این مورد، اعراض مشهور به سبب تعارض بوده لذا موجب عدم حجّیت این روایت نخواهد شد[۱].

بنابراین خبر ثقه که مشهور از آن اعراض کرده، حجّت نیست؛ لذا معروف شده چنین خبری «کلّما ازداد صحّةً ازداد ضعفاً» یعنی هرچه دلالت روایت بهتر باشد، از اینکه مشهور عمل نکرده‌اند، شکّ بیشتری در آن می‌شود. در نتیجه اگر مشهور از خبر ثقه اعراض نمایند، با این شرائط که سند و دلالت روایت تمام بوده و در کتب حدیثی موجود بوده و معارضی نداشته، در این صورت چنین خبری حجّت نیست.

استدلال دوم بر عدم حجّیت خبر ثقه معرض‌عنه

به نظر می‌رسد این مدّعی صحیح بوده و چنین خبری حجّت نیست، امّا نه به بیان ایشان، زیرا مبنای ایشان (که حجّیت خبر ثقه از باب کاشفیت است) مورد قبول نمی‌باشد.

توضیح اینکه حجّیت خبر ثقه از باب حفظ نظام اجتماعی است. خداوند متعال انسان را طوری آفریده که عملش بر اساس باور ذهنی است. یعنی عمل وی بر اساس علم است، و یکی از خصائص انسان نیز محتاط بودن است. انسان در مواردی که احتمالی موافق احتیاط وجود داشته باشد، به احتمال نیز عمل می‌کند. بنابراین شاید عمل نکردنِ عقلاء به چنین خبری، به این دلیل باشد که ترک آن موجب اخلال نظام نیست.

طبع انسان در عمل به علم است، امّا اگر در دائره تکالیف عقلائی لازم باشد دائماً بر اساس علم عمل شود، اخلال نظام می‌شود. لذا غیر از علم نیز اموری هستند که باید بر اساس آنها عمل شود، و از اینجا امارات تنجیزی و تعذیری بین عقلاء شکل گرفته است. یکی از این امارات خبر ثقه است، و در مباحث گذشته مطرح شد که در جایی که ثقه متّهم بوده و قرائن ظنّی بر خلاف خبر وی باشد، به آن خبر عمل نمی‌شود؛ زیرا فقط به مقداری به خبر ثقه عمل می‌شود که حفظ نظام شده و اخلال ناشی از لزوم عمل به علم دفع شود. بنابراین سیره عقلاء بر

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۴۲۶.

خبری نیست که قرائن ظنّی بر خلاف آن باشد. خبری که مشهور از آن اعراض کرده باشند نیز قرائن ظنّی بر خلاف دارد، لذا سیره عقلاء بر عمل به آن نیست. به عبارت دیگر عمل به اماره خلاف طبع انسان بوده و انسان بر اساس علم عمل می‌کند؛ لذا در مخالفت طبع، به مقداری اکتفاء می‌شود که اخلال نظام نشود. عمل به اخباری که قرائن ظنّی بر خلاف آن نباشد، برای حفظ نظام کافی است. پس چنین خبری داخل در بحث خبری که قرائن ظنّیه در خلاف آن است (یعنی خبر متّهم) می‌شود.

در نتیجه خبر ثقه که مشهور از آن اعراض کرده‌اند، حجّت نیست هرچند سند و دلالت تمام داشته و در کتب حدیثی باشد و معارض هم نداشته باشد.

مورد یازدهم: خبر ثقه در امور هامّه

خبر به لحاظ مضمونی تقسیم به خبر مهمّ و غیرمهمّ می‌شود. خبر مهمّ خبری است که به لحاظ مضمونی در عموم مردم یا برخی اثرگذار است. به عنوان مثال از بین دو خبر «زید گفت هزار تومانِ من را به فقیر بده»؛ و «گفت ده میلیون تومانِ من را به فقیر بده» خبر دوم از امور هامّه محسوب می‌شود؛ زیرا ده میلیون مبلغ قابل توجّهی است. بحث در حجّیت چنین خبری است. مثال فقهی واضح صحیح ابی ولّاد است که مضمونی مهمّ داشته و تنها خبری است که مستند فقهاء در مسأله‌ای خاصّ واقع شده است.

ج۹۶ ۹۶/۱۲/۱۶

تطبیق فقهیِ خبر واحد در امور هامّه

همانطور که گفته شد مثالی در فقه وجود دارد که خبر واحد در امور هامّه محسوب شده و برخی به استناد یک خبر واحد، فتوا داده‌اند. خبر واحد همان صحیحه ابی ولّاد است.

توضیح اینکه مسأله ضمان قیمیات در فقه مطرح شده است. اختلاف شده که کسی که ضامن گوسفندی است، باید کدامیک از قیمت «یوم الضمان» یا «یوم التلف» یا «یوم الاداء» را بدهد. فرض شود قیمت گوسفندی در زمان غصب، یک دینار بوده؛ و هنگام ذبح و خوردن، دو دینار بوده؛ و هنگام تصمیم به اداء، سه دینار شده باشد. در این صورت باید یک یا دو یا سه دینار اداء شود؟ اکثر فقهاء قائل شدند قیمت «یوم الاداء» باید پرداخت

شود، که نظر مختار نیز همین نظر است. برخی قیمت «یوم التلف» را لازم دانسته؛ و اقلّیتی نظیر محقّق خوئی و محقّق تبریزی نیز قیمت «یوم الغصب» یا «یوم الضمان» را لازم دانسته‌اند[۱].

منشأ اختلاف فتوا اولاً در سیره عقلاء و ثانیاً در دلالت صحیحه ابی ولّاد است. سیره عقلاء در نظر مشهور بر پرداخت قیمتِ «یوم الاداء» بوده، و در نظر جماعتی از علماء در پرداخت قیمتِ «یوم التلف» است. یعنی اتّفاق وجود دارد که سیره عقلاء بر پرداخت قیمتِ «یوم الضمان» نیست. مستند قول سوم (قیمتِ «یوم الضمان» یا «یوم الغصب») فقط صحیحه ابی ولّاد است. در این روایت از تعبیر «یوم خالفته» استفاده شده که دلالت بر روز غصب و یا روز ضمان دارد[۲].

بر این استدلال اشکالاتی مطرح شده و در دلالت روایت بر چنین مطلبی خدشه شده است. در نظر مختار حتی با صرفِ نظر از آن اشکالات، استدلال به این روایت ناتمام است؛ زیرا در بحثی که از امور مالی و اموال مردم است، نمی‌توان به صرفِ یک خبر واحد مطلبی را ثابت نموده و به آن خبر در اینگونه امور اکتفاء نمود. یعنی در سیره عقلاء به خبر واحد در امور هامّه مانند مسأله فوق، اعتماد نمی‌شود.

استدلال بر عدم حجّیت خبر واحد در امور هامّه

مثال فوق و استدلال مذکور، بحثی فقهی بود؛ امّا بحث اصولی همان حجّیت خبر واحد در امور هامّه است، که برای بررسی آن باید به دلیل حجّیت خبر ثقه نظر شود. دلیل حجّیت خبر ثقه، سیره عقلاء و یا دلیل لفظی است:

الف. سیره عقلاء: خبر ثقه در امور هامّه در سیره عقلاء مورد اعتماد نبوده و به آن عمل نمی‌شود. یعنی عقلاء در مورد اموال و نفوس مردم به خبر ثقه عمل نکرده و حتی به بیّنه هم عمل نمی‌کنند. عمل عقلاء برای حفظ نظام است درحالیکه تصرّف در اموال مردم با یک خبر، نه تنها موجب حفظ نظام نیست، بلکه موجب اخلال نظام نیز می‌شود. بنابراین اگر دلیل حجّیت خبر ثقه همان سیره عقلاء باشد، چنین خبری حجّت نخواهد بود.

ب. دلیل لفظی: اگر دلیل حجّیت خبر ثقه، آیاتی مانند «آیه نبأ» و یا روایاتی مانند «العمری و ابنه ثقتان» باشد، باز هم حجّیتِ خبر واحد در امور هامّه ثابت نمی‌شود. توضیح اینکه اگر ارتکاز لبّی و عقلائی بر مطلبی وجود داشته باشد، همین ارتکاز یک قرینه لبیه شده و مانع انعقاد اطلاق در دلیل لفظی بر خلاف آن خواهد شد. یعنی در مورد بحث، ارتکاز عقلائی بر عدم حجّیت خبر ثقه در امور هامّه، مانع انعقاد اطلاق در دلیل حجّیت خبر واحد (آیات و یا روایات) می‌شود. بنابراین دلیل لفظی بر حجّیت خبر ثقه در امور هامّه وجود نخواهد داشت.

---

۱. سید یزدی در عروه در بحث اجاره فرعی مرتبط با این بحث مطرح نموده که تعلیقات بسیاری دارد. اکثر معلّقین قائل به «یوم الاداء» شده و برخی مانند محقّق خوئی «یوم الضمانی» شده است.

۲. کافی، ج۵، ص۲۹۱:«.... قَالَ نَعَمْ قِيمَةُ بَغْلٍ يَوْمَ خَالَفْتَه .... ».

در نتیجه دلیلی بر حجّیت خبر واحد در امور هامّه وجود ندارد، و اگر فتوا در امر مهمّی باشد که مربوط به نظام اجتماعی یا مطلب دارای اهمّیتی است، نمی‌توان به استناد یک خبر به آن فتوا داد.

خاتمه: ضابط هامّه بودنِ یک امر

معیار در اهمّیت داشتن یا نداشتن یک امر، عقلاء هستند. یعنی امری که در نظر عقلاء از امور هامّه باشد، خبر واحد در آن کافی نیست.

گاهی تردید وجود دارد که عقلاء چنین امری را هامّه بدانند، و گاهی نیز خودِ عقلاء در هامّه بودنِ امری تردید دارند. نسبت به تردید دوم، عقلاء در جایی که تفصیلی داشته و شک در آن نمایند، احتیاط می‌کنند؛ زیرا بین عقلاء در هیچ شبهه‌ای برائت جاری نیست. و نسبت به تردید اول، اگر شکّ در هامّه بودنِ امری نزد عقلاء شود، باید احتیاط نمود؛ زیرا احتیاط در این موارد قاعده عقلائی است.

مورد دوازدهم: خبر ثقه در اخبار حدسی

تقسیم خبر به حسّی و حدسی، به عنوان مقدمه توضیح داده می‌شود:

مقدمه: انواع خبر حسّی و حدسی

هر یک از خبر حسّی و حدسی انواعی دارند که ابتدا توضیح داده شده و سپس حجّیت هر یک بحث می‌شود:

انواع خبر حسّی

خبر حسّی سه نوع می‌باشد:

الف. گاهی مخبِر، مضمون خبر را ادراک حسّی نموده مانند اینکه مخبِری بارش باران را دیده و این خبر را بدهد «السماء یمطر». مخبِر در این صورت نسبت به باریدن باران ادراک حسّی دارد.

ب. گاهی هرچند نفسِ مضمون خبر قابل ادراک حسّی نیست، امّا آثاری دارد که قابل ادراک حسّی است. به عنوان مثال عدالت زید (با هر تعریفی از عدالت) قابل درک حسّی با حواسّ پنجگانه نیست، امّا لوازم و آثاری دارد که قابل درک و احساس است. یعنی اگر کسی در مدّتی با زید معاشرت نماید، از آثار و لوازمی که حسّ نموده می‌تواند به عدالت وی پی ببرد؛ مانند اینکه دیده اگر در مورد زمینه گناه پیش آید، زید عقب می‌کشد؛ و یا

هر موردی که زمینه انجام واجب باشد، زید پیش آمده و مقدّم می‌شود. اگر مخبِر از این لوازم و آثار به عدالت زید رسیده و از آن خبر دهد، چنین خبری نیز حسّی است.

ج. گاهی نیز مخبِر به نحو حسّی مضمون خبر را نیافته بلکه به ادراک حسّی به وی رسیده، مانند اینکه شخصِ ثقه به مخبِر از بارش آسمان خبر داده، و مخبِر نیز این خبر را نقل نماید. در این صورت نیز خبر وی حسّی است؛ زیرا هرچند بارش باران و لوازم آن احساس نشده، امّا به درک حسّی آن را دریافت نموده است.

انواع خبر حدسی

خبر حدسی نیز دو نوع دارد:

الف. گاهی مضمون خبر از امور قابل حسّ نبوده و آثار و لوازم آن نیز قابل حسّ نیست، مانند اخبار فقهاء از احکام شرعی (به عنوان مثال خبر از وجوب امر به معروف، یا حرمت شرب عصیر عنبی). این امور قابل ادراک حسّی نبوده و لوازم آنها نیز قابل درک حسّی نیستند. اگر فقیهی خبر از حرمت شرب عصیر عنبی دهد، چنین خبری حدسی خواهد بود، و در اصطلاح به آن «قول اهل خبره» گفته می‌شود. قول اهل خبره در جایی است که شخص از روی حدس به آن برسد.

ب. گاهی مضمون خبر و یا لوازم و آثار آن قابل درک حسّی بوده امّا مخبِر آن را حدس زده است. به عنوان مثال بارش باران از امور حسّی است، امّا اگر کسی حدس بزند که باران می‌بارد و خبر از بارش باران دهد، چنین خبری حدسی است (به عنوان مثال همسایه‌ای دارد که اگر باران بیاید از خانه خارج نمی‌شود، و امروز صدای درب خانه همسایه را نشنید، لذا حدس زده امروز باران می‌بارد بدون اینکه خودش حسّ کرده باشد). مثال دیگر اینکه کسی از جلوی درب خانه زید ردّ شده و پارچه سیاه دیده و زید نیز چند وقت مریض بوده است. از این قرائن حدس زده که زید مرده و خبر از موت زید داده است (ممکن است دیروز فرزند زید تصادف کرده و مرده، امّا خودِ زید که مریض بوده هنوز زنده باشد). این خبر نیز حدسی است.

تحریر محلّ نزاع

خبر ثقه در امور حسّی حجّت است (یعنی هر سه نوع از خبر حسّی حجّت هستند)؛ امّا حجّیت خبر ثقه در اخبار حدسی باید بررسی شود. در نوع اول از خبر حدسی مانند اینکه فقیهی از حرمت شرب عصیر عنبی خبر دهد، دو نفر در مقابل اهل خبره قرار دارند: عامّی و مجتهد؛ حجّیت قول اهل خبره برای عامّی مورد سیره قطعی عقلاست، یعنی قول اهل خبره برای غیر اهل خبره حجّت است؛ امّا در نظر مشهور فقهاء قول اهل خبره برای مجتهد و اهل خبره حجّت نیست.

با این پیش فرض که قول اهل خبره برای اهل خبره از باب قول خبره حجّت نیست، این سوال مطرح می‌شود که قول اهل خبره برای اهل خبره از باب خبر ثقه حجّت است؟ اگر حجّت باشد، به این معنی است که در حجّیت قول اهل خبره تفاوتی بین عامّی و مجتهد نیست. حجّیت چنین خبری یکی از مواردی است که مورد بحث واقع خواهد شد.

مورد دیگر که مورد بحث واقع خواهد شد، نوع دوم از خبر حدسی است. یعنی اگر کسی از عدالت زید یا موت زید یا نزول مطر، خبر دهد درحالیکه از روی حدس آنها را درک نموده، آیا چنین خبری حجّت است؟ به عبارت دیگر اخبار از اموری که با حسّ درک می‌شود امّا مخبِر از روی حدس به آنها رسیده، حجّت است؟

در نتیجه حجّیت خبر واحد در سه نوع از اخبار حسّی، مفروغ‌عنه است؛ و بحث در حجّیت دو نوع اخبار حدسی می‌باشد.

ج۹۷ ۹۶/۱۲/۱۹

استدلال بر عدم حجّیت خبر ثقه در حدسیات

همانطور که گفته شد مضمون خبر گاهی از امور حدسی بوده و حسّ در آن یا لوازم آن راه ندارد، و گاهی نیز از امور حسّی بوده، امّا مخبِر با حدس به آن رسیده، که حجّیت خبر ثقه در این دو مورد باید بررسی شود. به نظر می‌رسد خبر ثقه در حدسیات (هر دو نوع آن) حجّت نیست. برای بررسی حجّیت چنین خبری باید به دلیل حجّیت خبر ثقه نظر شود، که دلیل حجّیت خبر ثقه نیز سیره عقلاء، و یا سیره متشرّعه، و یا دلیل لفظی است.

الف. سیره عقلاء: خطای در خبر حسّی (اگر خطایی داشته باشد) ممکن است ناشی از کذب یا خطای مخبِر باشد. خطای در خبر حسّی در غالب موارد ناشی از کذب مخبِر است؛ زیرا خطای در امور حسّی، کمتر است. با قید ثقه بودنِ مخبِر، جلوی کذب وی گرفته شده و از بخش بزرگی از خطای در خبر حسّی جلوگیری شده است. یعنی خطای در خبر حسّی ثقه، بسیار اندک خواهد شد؛ امّا خطای در خبر حدسی ممکن است ناشی از کذب یا خطای مخبِر باشد، که در غالب موارد ناشی از خطای مخبِر است؛ زیرا خطا در امور حدسی بیشتر است. وثاقت مخبِر نیز نقش چندانی در جلوگیری از خطای در اخبار حدسی ندارد؛ زیرا مهمّترین بخش خطای خبر ناشی از خطای مخبِر است (که وثاقت مانع خطای مخبِر نیست).

با توجّه به این تحلیل، وثاقت مخبِر نقشی در خبر حدسی نداشته امّا موجب کاهش خطا در خبر حسّی است. به همین سبب در سیره عقلاء، وثاقت در جلوگیری از کذب مخبِر در امور حسّی حجّت است (یعنی خبر ثقه حجّت است)؛ امّا وثاقت در جلوگیری از خبر حدسی حجّت نبوده و تفاوتی بین دو نوع خبر حدسی از این لحاظ وجود ندارد. یعنی در سیره عقلاء هیچیک از دو نوع خبر حدسی حجّت نیست (البته در قسمی که مخبِر

اهل خبره بوده و برای اهل خبره خبر می‌دهد، تفصیلی وجود دارد که خواهد آمد). در نتیجه اگر سیره عقلاء دلیل حجّیت خبر ثقه باشد، حجّیت خبر حدسی ثابت نخواهد شد.

ب. سیره متشرّعه: اگر سیره متشرّعه دلیل حجّیت خبر ثقه باشد، این دلیل لبّی بوده و قدر متیقّن آن خبر حسّی است؛ زیرا خبر حدسی مورد ابتلاء نبوده تا با سکوت از آن، امضاء شارع ثابت شود. در نتیجه اگر سیره متشرّعه دلیل حجّیت خبر ثقه باشد، نیز حجّیت خبر حدسی ثابت نمی‌شود.

ج. دلیل لفظی: امّا اگر سنّت دلیل حجّیت خبر ثقه باشد مانند روایت «العمری و ابنه ثقتان فما ادّیا عنّی فعنّی یؤدّیان» نیز حجّیت خبر حدسی ثابت نمی‌شود؛ زیرا در ذیل آن روایت این تعلیل آمده که «فانّهما ثقتان مأمونان»؛ ظهور تعلیل در چنین مواردی به امر ارتکازی است، و آنچه وثاقت در آن نقش دارد، خبر حسّی است (وثاقت در خبر حدسی نقش ندارد، همانطور که توضیح داده شد). پس با توجه به ذیل، صدر روایت فقط ناظر به امور حسّی بوده و نظری به خبر حدسی ندراد؛ زیرا در خبر حدسی، مهمّ خبرویت و بصیرت مخبِر است. در نتیجه اگر دلیل لفظی دلالت بر حجّیت خبر ثقه نماید، نیز حجّیت خبر حدسی ثابت نمی‌شود.

در نتیجه خبر ثقه فقط در اخبار حسّی حجّت است، و دلیلی بر حجّیت خبر حدسی وجود ندارد؛ بلکه دلیل بر عدم حجّیت خبر حدسی وجود دارد که سیره عقلاء بر عدم عمل به چنین خبری بوده و این سیره مورد امضاء شارع است (تمام سیر عقلائی به واسطه منهج شارع، امضاء شده‌اند).

خاتمه: شکّ در حسّی یا حدسی بودنِ خبر

گاهی شکّ در حسّی یا حدسی بودنِ خبر ثقه می‌شود، که حجّیت چنین خبری نیاز به بررسی دارد. توضیح اینکه مخبِری که از عدالت یا موت زید و یا بارش باران خبر داده، سه احتمال در مورد وی وجود دارد: اول اینکه خودش مضمون خبر را به نحو حسّی درک کرده باشد؛ دوم اینکه مضمون خبر را حدس زده باشد؛ و سوم اینکه خبر را از ثقه‌ای شنیده باشد که آن ثقه مضمون خبر را به نحو حسّی درک کرده است.

ظاهراً اختلافی در حجّیت چنین خبری نبوده و اتّفاق نظر بین علماء در حجّیت آن وجود دارد. باید دلیل حجّیت خبرِ «مشکوک الحسّ و الحدس» بررسی شود.

دلیل اول بر حجّیت: اصالة الحسّ عقلائیه

برخی علماء مانند مرحوم آخوند، و محقّق خوئی دلیل حجّیت خبر مشکوک الحسّ و الحدس را اصلِ عقلائی «اصالة الحسّ» می‌دانند. یعنی عقلاء در باب محاورات اگر شکّ در حسّی یا حدسی بودن یک خبر کنند،

آن خبر را حمل بر خبر حسّی می‌کنند. بنابراین این خبر نیز خبر حسّی محسوب شده و در سیره عقلاء حجّت است[۱].

دلیل دوم بر حجّیت: ظهور خبر در حسّی بودن

شهید صدر اصل عقلائیِ «اصالة الحسّ» را قبول ننموده، و راه دیگری برای اثبات حجّیت چنین خبری پیموده است. ایشان فرموده هر مخبِری که از امور قابل درک به احساس خبر دهد، ظاهر کلامش در این است که درک حسّی داشته است. یعنی اگر مخبِری خبر دهد «زیدٌ مات»، تقدیر کلام وی اینچنین است که «ادرکتُ حسّاً انّ زیداً مات». این ظهور کلام مخبِر در امور حسّی است، نظیر اینکه رائج است که گفته می‌شود «امام صادق علیه السلام فرمودند» در حالیکه مخبِر نه مستقیم از امام علیه السلام شنیده و نه به طور مستقیم از ثقه دیگر شنیده است. در این مورد نیز تقدیر جمله این است که «در روایتی آمده که امام صادق علیه السلام فرمودند».

تقدیر خبر در امور حسّی، اخبار حسّی است که با این پیش فرض که مخبِر آن ثقه می‌باشد، نیازی به «اصالة الحسّ» وجود نداشته و خبر وی حسّی و حجّت خواهد بود. بنابراین اصل عقلائی دیگری در کنار دو اصل عقلائیِ «اصالة الظهور» و اصل عقلائیِ «حجّیت خبر ثقه» نبوده، و همین دو اصل عقلائی برای اثبات حجّیت چنین خبری کافی هستند[۲].

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۸۹:«و أما فیما اشتبه فلا یبعد أن یقال بالاعتبار فإن عمدة أدلة حجیة الأخبار هو بناء العقلاء و هم کما یعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس یعملون به فیما یحتمل کونه عن حدس حیث إنه لیس بناؤهم إذا أخبروا بشیء علی التوقف و التفتیش عن أنه عن حدس أو حس بل العمل علی طبقه و الجری علی وفقه بدون ذلک».

۲. مباحث الاصول، ج۲، ص۵۹۸:«و تحقیق الکلام فی هذا المقام هو أنّ بناء العقلاء علی الحسّ قائم علی أساس نکتة الکشف فی نفس الخبر، توضیح ذلک: أنّه مضی أنّ البناء العقلائی لا یقوم علی أساس أمر تعبّدی صرف بأن یرجّحوا أحد طرفی الاحتمال المتساویین علی الآخر تعبّدا، بل یقوم علی أساس ثبوت الکاشف فی المرتبة السابقة، و لمّا کان الغالب فی الأخبار التی من شأنها إدراکها بالحسّ کونها بداعی الإخبار عن حسّ لا عن حدس تحقّق للخبر ظهور تصدیقیّ سیاقی فی کونه بهذا الداعی نظیر أنّ غلبة کون مثل قوله: (زید قائم) بداعی الإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع أوجبت ظهورا تصدیقیا سیاقیا للکلام فی ذلک، فالمخبر حینما یخبر عن شیء من شأنه إدراکه حسّا کموت زید یکون کأنّه قال مثلا: إنّی أدرکت حسّا أنّ زیدا مات، فإذا کان هذا المخبر ثقة اعتمدنا علی ما یظهر من کلامه من أن إخباره إخبار حسیّ، فالحسیّة فی الحقیقة تثبت بضمّ قانون حجّیّة الظهور إلی حجّیة خبر الثقة من دون أن تکون أصالة الحسّ أصلا ثالثا مستقلا فی قبال أصالة الظهور و حجّیّة خبر الثقة، فلو اکتنف الکلام بما یصلح للقرینیّة علی الحدس و یوجب الإجمال سقط الدلیل علی حسیّة الخبر، کما یسقط لدی إقامة القرینة الفعلیّة علی الحدس. أمّا لو قلنا بأصالة الحسّ کأصل مستقلّ بقطع النّظر عن ظهور الکلام فأجریناها فی موارد اکتناف الکلام بما یصلح للقرینیّة علی الحدس و یوجب الإجمال، فهذا یعنی أنّ أصالة الحسّ أصل تعبّدی بحت، و ترجیح لأحد طرفی الاحتمال المتساویین علی الآخر تعبّدا غیر قائم علی أساس ثبوت کاشف فی المرتبة السابقة، و قد قلنا: إنّ بناء العقلاء لا یقوم علی أساس من هذا القبیل».

اشکال اول: عدم ظهور خبر در حسّی بودن

اشکالی در عبارت ایشان وجود دارد که اشکال مهمّی نیست، و آن اینکه ایشان فرموده این مطلب، ظهور خبر است؛ در حالیکه این مطلب، ظهور اخبار است. یعنی ایجاد جمله ظاهر در حسّی بودن چنین خبری است، نه اینکه ظهور جمله در حسّی بودن باشد؛ زیرا ظهور تصدیقی (تصدیق به حسّی بودنِ خبر) نمی‌تواند مرتبط به کلام باشد، بلکه همیشه مرتبط به فعل متکلّم (اخبار و ایجاد خبر) است. ظهورات و مدالیل تصدیقه همیشه مرتبط به فعل هستند، و از نفسِ کلام به دست نمی‌آیند.

اشکال دوم: خلاف ظاهر نبودنِ اخبار حدسی

به نظر می‌رسد در مواردی که مضمون خبر قابل درک حسّی است، اخبار حدسی نیز خلاف ظاهر نیست. به عنوان مثال فرض شود شخص ثقه از خانه زید صدای شیون شنیده و زید نیز مریض بوده، و آن شخص از موت زید خبر دهد. در این صورت اخبار وی که «مات زیدٌ» هیچ خلاف ظاهری در نظر عرف ندارد.

در امور متعارف که مردم بر اساس آن حدس می‌زنند، خلاف ظاهری در اخبار وجود نخواهد داشت. بله اگر حدس به واسطه امر غیر متعارف باشد، با وثاقت مخبرِ سازگار نیست. به عنوان مثال اگر شخص ثقه با استخاره به عدالت زید رسیده و از عدالت زید خبر دهد، چنین خبری با وثاقت وی سازگار نیست؛ مگر اینگونه خبر دهد که «استخاره کرده و اطمینان به عدالت زید پیدا نمودم».

نظر مختار: جریان اصل عقلائیِ «اصالة الحسّ» در موارد شکّ

به نظر می‌رسد در مواردی که شکّ در حسّی یا حدسی بودنِ خبر می‌شود، اصل عقلائیِ «اصالة الحسّ» جاری خواهد بود، و عقلاء چنین خبری را حمل بر خبر حسّی می‌کنند؛ لذا سیره عقلاء بر حجّیت چنین خبری است.

در مواردی که حدس به واسطه امری متعارف است مانند خبر از عدالت زید به واسطه اینکه عمرو پشت سر وی نماز می‌خواند، این موارد تنافی با وثاقت نداشته و خبرش حمل بر خبر حسّی می‌شود یعنی «اصالة الحسّ» جاری است. پس اگر خبر از عدالت زید یا موت زید را دهد و شکّ شود در حسّی بودن و اینکه حدس متعارفی زده، در این موارد خبرش حجّت است.

«اصالة الحسّ» اصلی غیر از «اصالة الظهور» و حجّیت خبر ثقه است. این اصل در تمام موارد شکّ در منشأ اخبار (که حسّی بوده یا حدسی بوده) جاری شده و حمل بر خبر حسّی می‌شود.

دو تنبیه در ذیل حجّیت خبر حدسی

در انتهای بحث از حجّیت خبر حدسی ثقه، دو امر نیاز به تنبیه دارند:

تنبیه اول: حجّیت قول اهل خبره بر اهل خبره دیگر

قول اهل خبر مانند فتوای مجتهد بوده که در نظر مشهور علماء فقط برای عامّی حجّت بوده و بر مجتهد دیگر حجّت نیست. یعنی مجتهد دیگر نمی‌تواند طبق به استناد آن، فتوا داده یا عمل کند؛ امّا در نظر مختار، تفصیلی وجود دارد که توضیح داده می‌شود:

در مقام عمل مجتهد

گاهی مجتهد دیگر خودش در آن مسأله استنباطی دارد، که در این صورت نمی‌تواند در آن مسأله از مجتهد دیگر (که فتوایی بر خلاف فتوای وی دارد) تقلید نماید، هرچند مجتهد اعلم فتوایی بر خلاف نظر وی داده باشد؛ امّا اگر هنوز در آن مسأله استنباط و رجوع به ادلّه نکرده (در حالیکه توانایی آن را دارد)، در این صورت می‌تواند از مجتهد دیگر تقلید نماید.

دلیل این تفصیل، فقط سیره عقلاست. سیره علماء سابق نیز همینگونه بوده، و در مواجهه با یک مسأله در حین عمل، فوری به استنباط نپرداخته بلکه به فتوای دیگران عمل می‌کرده‌اند. ارتکاز علماء نیز بر جواز تقلید در مسأله‌ای که هنوز اجتهاد در آن نشد، می‌باشد.

بنابراین مجتهدی که قدرت استنباط داشته امّا هنوز استنباطی نکرده، می‌تواند از مجتهد دیگر تقلید نماید. به عبارت دیگر در سیره عقلاء تفاوتی وجود ندارد بین عامّی و قادر بر استنباط که استنباط فعلی ندارد. یعنی فقط کسی که استنباط فعلی دارد، تفاوت داشته و نمی‌تواند تقلید نماید.

در مقام فتوای مجتهد

اگر مجتهدی در یک مسأله استنباط نکرده و از مجتهد دیگر تقلید نماید، نمی‌تواند به استناد فتوای مجتهد دیگر، فتوا دهد؛ زیرا وقتی در آن مسأله، اخذ به فتوا نموده دیگر در آن مسأله اهل خبره نبوده بلکه مقلّد است، لذا فتوای وی بر دیگران حجّت نیست (البته اگر افتاء به استناد فتوای دیگری دهد، افتای وی جائز بوده؛ امّا بر دیگران حجّت نیست).

در نتیجه همانطور که گفته شد خبر ثقه در اخبار حسّی حجّت بوده، و در اخبار حدسی حجّت نیست. بله خبر حدسی ثقه از باب قول اهل خبره بر عامّی و اهل خبره‌ای که اعمال خبرویت نکرده، حجّت است.

ج۹۸ ۹۶/۱۲/۲۰

تنبیه دوم: حجّیت قول رجالی

در تنبیه دوم حجّیت قول رجالی بررسی می‌شود که اولاً اصلِ حجّیت قول رجالی؛ و ثانیاً از باب حجّیت خبر ثقه و یا حجّیت قول اهل خبره بودنِ آن بررسی می‌شود.

دو اشکال اساسی در حجّیت قول رجالی وجود دارد: اول اینکه خبر ثقه در موضوعات حجّت نیست؛ و دوم اینکه وثاقت از امور حسّی (قریب به حسّ مانند عدالت) بوده و حدس رجالی معتبر نیست.

پاسخ اشکال اول در مباحث قبل گذشت، که اولاً خبر ثقه در موضوعات در نظر مختار حجّت است؛ و ثانیاً اگر خبر ثقه در موضوعات حجّت نباشد، باز هم قول رجالی استثناء بوده و حجّت است؛ زیرا تنها دلیل بر عدم حجّیت خبر ثقه در موضوعات، ردع شارع است. ادلّه ردع اطلاقی ندارند که شامل قول رجالی شوند، یعنی شامل موضوعاتی نیستند که در طریق استنباط حکم شرعی می‌باشند.

اشکال در حجّیت قول رجالی: عدم اعتبار حدس در امور حسّی مانند وثاقت

اشکال دوم، عمده بوده و نیاز به بررسی بیشتری دارد. اشکال اینکه توثیق رجالیون از روی حدس بوده است، در حالیکه وثاقت نظیر عدالت از امور قریب به حسّ است. دو طریق برای احراز عدالت یا وثاقت وجود دارد: اول اینکه در اثر معاشرت با وی، عدالت یا وثاقت او احساس شود؛ و دوم اینکه کسی در اثر معاشرت پی به وثاقت یا عدالت شخصی برده، و آن را نقل نماید. هر دو راه در مورد اصحاب رجالی ممتنع است؛ زیرا عمده توثیقات از نجاشی و کشّی و شیخ است (در قرن پنجم به بعد) که معاشرتی با اصحاب ائمه علیهم السلام و یا با معاصرین آنها نداشته‌اند. پس اطمینان حاصل می‌شود با این بُعد زمانی، توثیقات آنها بر اساس حدس و اجتهاد بوده است.

جواب محقّق خوئی: اصالة الحسّ

مرحوم محقّق خوئی پاسخی از این اشکال داده و برخی نیز این پاسخ را پذیرفته‌اند. ایشان فرموده دو احتمال در توثیق رجالی وجود دارد: اول اینکه توثیق راوی توسط معاصرین وی احساس شده و سینه به سینه نقل شده تا به نجاشی و رجالیون دیگر رسیده است، که در این صورت یک توثیق حسّی خواهد بود؛ و احتمال دوم اینکه بر اساس حدس و استنباط بوده است. قاعده این است که در موارد شکّ در حسّی و حدسی بودنِ خبر ثقه «اصالة الحسّ» جاری شده و حمل بر خبر حسّی شود (تفاوتی ندارد این اصل از صغریات «اصالة الظهور» باشد همانطور که شهید صدر فرموده؛ و یا اصل مستقلّی در عرضِ آن باشد، همانطور که مشهور قائلند).

عبارت ایشان در کتاب رجالی اینچنین است:

«فإن قيل إن إخبارهم عن الوثاقة و الحسن – لعله – نشأ من الحدس و الاجتهاد و إعمال النظر، فلا تشمله أدلة حجية خبر الثقة، فإنها لا تشمل الأخبار الحدسية، فإذا احتمل أن الخبر حدسى كانت الشبهة مصداقية. قلنا: إن هذا الاحتمال لا يعتنى به بعد قيام السيرة على حجية خبر الثقة فيما لم يعلم أنه نشأ من الحدس. و لا ريب فى أن احتمال الحس فى أخبارهم – و لو من جهة نقل كابر عن كابر و ثقة عن ثقة – موجود وجدانا. كيف؟ و قد كان تأليف كتب الفهارس و التراجم لتمييز الصحيح من السقيم أمرا متعارفا عندهم، و قد وصلتنا جملة من ذلک و لم تصلنا جملة أخرى. و قد بلغ عدد الكتب الرجالية من زمان الحسن بن محبوب إلى زمان الشيخ نيفا و مائة كتاب على ما يظهر من النجاشى و الشيخ و غيرهما. و قد جمع ذلک البحاثة الشهير المعاصر الشيخ آقا بزرگ الطهرانى فى كتابه مصفى المقال. قال الشيخ فى كتاب العدة فى آخر فصل فى 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 فى حديثه، و فلان كذاب، و فلان مخلط، و فلان مخالف فى المذهب و الاعتقاد، و فلان واقفى، و فلان فطحى، و غير ذلک من الطعون التى ذكروها. و صنفوا فى ذلک الكتب و استثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف فى فهارسهم، حتى أن واحدا منهم إذا أنكر حديثا طعن فى أسناده و ضعفه بروايته. هذه عادتهم على قديم و حديث لا تنخرم»[1]؛

بنابراین ایشان توثیقات رجالیون را از باب حجّیت خبر ثقه قبول نموده، مانند اینکه شخصِ ثقه از عدالت یا وثاقت زید خبر دهد.

مناقشه اول: اطمینان به حدسی بودنِ توثیق رجالی

با نظر در توثیقات و تضعیفات رجالیون، از روی قرائنی اطمینان حاصل می‌شود که قول رجالی طبق نقل سینه به سینه نبوده و بر اساس استنباط و حدس بوده است. به عنوان مثال نجاشی «حسن بن علی بن محبوب» را توثیق نکرده با اینکه مصنّفات بسیاری داشته[2] و توثیق صریح از دیگران دارد. این نشان می‌دهد نقل توثیقی نشده و توثیقات نجاشی از روی نقل گذشتگان نبوده، و اگرنه همانطور که دیگران توثیق کرده‌اند ایشان نیز باید طبق نقل گذشتگان توثیق کرده باشد. مثال دیگر اینکه برخی معاریف و بزرگان هستند که هیچ توثیق صریحی ندارند مانند «ابراهیم بن هاشم»، لذا معلوم می‌شود که توثیقات رجالی با توجّه به نقل گذشتگان و از روی حسّ نبوده، بلکه بر اساس حدس و استنباط بوده است. مثال دیگر اینکه افرادی قبل از شیخ دارای توثیق بوده امّا توسط

۱. معجم رجال الحديث، ج۱، ص۴۱.

۲. کتاب نجاشی به صورت فهرست بوده، و شیخ یک کتاب به صورت فهرست و کتاب دیگری به صورت رجال دارد.

نجاشی و شیخ توثیق نشده‌اند[۱]. این امر نیز نشان می‌دهد توثیقات شیخ و نجاشی از روی نقل گذشتگان و حسّی نبوده است. بنابراین به طور دقیق نمی‌توان گفت که آنها بر چه اساسی توثیق و تضعیف راوی نموده‌اند، امّا به هر حال کتب روایی و رجالی و توثیق و تضعیف در اختیار آنها بوده و روایات یک راوی و مروی‌عنه و رواة از وی نیز در اختیار آنها بوده، که بر اساس آنها وثاقت یا ضعف راوی را حدس زده و استنباط کرده‌اند.

شاهد محقّق خوئی که صد و اندی کتاب رجالی قبل از شیخ بوده و توثیق و تضعیف را نقل کرده، ناتمام است؛ زیرا ممکن است تمام آن کتب در یک قرن اخیر بوده و فاصله بسیاری تا زمان اصحاب ائمه علیهم السلام داشته باشند. وفات نجاشی در سال ۴۵۰ نقل شده که اگر فرض شود در یک قرن آن کتب رجالی تدوین شده، پس از سال ۳۵۰ نوشته شده‌اند. این کتب نیز طبق این احتمال نمی‌توانند نقل حسّی از توثیق و تضعیف راویان داشته باشند؛ علاوه بر اینکه معلوم نیست این نوشته‌ها چه وزانت علمی در آن زمان داشته‌اند.

مناقشه دوم: عدم احراز وثاقت ناقلین

اشکال دوم اینکه با فرض نقل سینه به سینه به رجالیون، امّا معلوم نیست تمام افرادی که در این سلسله قرار دارند، از افراد ثقه باشند. افرادی که در این سلسله قرار دارند، شناخته شده نیستند، لذا خبر آنها معتبر نخواهد بود. نظیر روایات مرسل است که به آنها اعتماد نمی‌شود. یقین وجود دارد که صدوق خودش این روایات را جعل نکرده امّا علماء به مرسلات صدوق عمل نمی‌کنند؛ و یا اینکه اگر روایتی نقل شود که «عن بعض اصحابنا» دارد، کسی به این روایت عمل نمی‌کند زیرا وثاقت این شخص احراز نشده است. در این مورد نیز وثاقت افرادی که توثیقات و تضعیفات را نقل کرده‌اند، معلوم نبوده لذا به آنها عمل نمی‌شود. معظم روایات فقهی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام رسیده و حدود «۹۰ درصد» روایات بین سالهای «۱۰۰» تا «۱۵۰» هجری صادر شده است، که فاصله آنها با نجاشی (متوفّای ۴۵۰) حدود «۳۰۰» سال است. باید احراز شود افرادی که این توثیقات را نقل کرده‌اند از ثقات بوده‌اند، و اگرنه نمی‌توان به اخبار آنها عمل کرد.

گاهی قصد کذب نیز نیست، بلکه افراد خبری را به سبب عدم وثاقت، اشتباه نقل می‌کنند. یعنی حتی در مدّت زمان کوتاهی سخنان یک شخص به اشتباه نقل می‌شود (خصوصاً در این زمان که وسائل ارتباط جمعی فراوان بوده و صحبت‌ها ضبط شده و ... نیز این اشتباهات به مرّات دیده می‌شود؛ تا چه رسد به فاصله سیصد ساله

۱. شیخ مفید قبل از نجاشی و شیخ بوده که شاید شیخ هر دو بوده باشد، امّا بسیاری هستند که شیخ مفید آنها را توثیق نموده در حالیکه نجاشی و شیخ آنها را توثیق نکرده‌اند. پس توثیقات آنها بر اساس نقل گذشتگان و از روی حسّ نبوده است.

در گذشته). بنابراین وثاقت ناقلین توثیقات و تضعیفات احراز نشده، و احتمال تغییر بدون اینکه تحریف عمدی باشد، در مورد آنها وجود دارد؛ لذا نقل آنها معتبر نخواهد بود.

مناقشه سوم: عدم جریان «اصالة الحسّ» در اینگونه موارد

اشکال سوم اینکه «اصالة الحسّ» اصلی لفظی نبوده بلکه اصلی عقلائی است و تنها در جایی جریان دارد که احتمال حسّیت باشد. در محلّ بحث که فاصله چند قرنه افتاده، احتمال عقلائی حسّی بودنِ خبر نیست. در چنین مواردی اگر گفته نشود که سیره عقلاء بر حمل به حدسی بودن است، لااقلّ سیره عقلاء بر «اصالة الحسّ» و حمل بر حسّی نمودن نیز نمی‌باشد.

بنابراین توثیقات رجالیون یا سینه به سینه نقل شده و یا بر اساس حدس و اجتهاد است. اگر از روی حدس و اجتهاد باشد از باب قول اهل خبره حجّت بوده و میتوان به آن عمل کرد. ظنّ ما بر این است که اجتهادی و حدسی است، و اگر هم نباشد احتمال دیگر مشکل دارد مگر اطمینانی حاصل شود با قرائن دیگری.

دو اشکال در قول آنها از باب اهل خبره است: اول اینکه وثاقت از امور حسّی است که حدس و اجتهاد در آن معتبر نیست. جواب اینکه وثاقت از امور حسّی است نسبت به کسانی که معاصر هستند، امّا نسبت به گذشتگان از امور حدسی و اجتهادی است.

اشکال دوم اینکه فتوای مجتهدی که مستند آن همان توثقات و تضعیفات است، چرا بر ما حجّت باشد؟ مجتهد در این زمینه مقلّد است و نباید قول وی بر ما حجّت باشد. جواب اینکه در اهل خبره در مقدّمات قریبه باید مجتهد باشد یعنی در مسائل علم اصول و مسائل فقهیه مجتهد باشد. امّا نیاز نیست در تمام مقدّمات مجتهد باشد. به عنوان مثال پزشک که دارو میدهد آثار تمام داروها را اجتهاد ندارند بلکه داروساز خبره آن بوده و از وی تقلید میکنند که چه مقدار و چه حجمی خوب بوده و چه افرادی نباید از این دارو استفاده کنند. در فقیه نیز اهل خبره است در مقدّمات قریبه یعنی قواعد فقهی و اصولی، امّا تقلید در صرف و نحو و رجال مانعی ندارد.

اگر اهل خبره هستند پس چرا به توثیقات متأخّرین مانند مجلسی و شیخ بهایی اعتناء نمیشود. جواب اینکه توثیق شیخ بهایی از باب اجتهاد نیست بلکه عن حدس است زیرا باب اجتهاد در این زمان منسدّ است. یعنی اسباب و وسائل و کتبی بوده که در زمان نجاشی بوده امّا در زمان مجلسی نبوده است. اجتهاد صرفِ حدس نیست بلکه باید مقدّمات موصوله در اختیار باشد. به عنوان مثال مجتهد در جایی باشد که کتاب حدیثی در اختیار ندارد، در این صورت باب اجتهاد برایش منسدّ است، امّا حدس میتواند بزند از روی فتاوای فقهاء. این فتوا حدسی بوده و اجتهادی نیست.

پس مقدّمات بعیده که تقلیدی باشد، اشکال ایجاد نمیکند. لذا قول رجالی از باب قول اهل خبره حجّت است.

ج۹۹ ۹۶/۱۲/۲۱

مورد سیزدهم: خبر ثقه در نقل به معنی

گاهی الفاظ دیگری توسط شخصی ثقه نقل شده و نقل به لفظ انجام می‌شود؛ و گاهی نیز معانی الفاظ دیگران نقل می‌شود مانند خبر از مرگ زید به مضامین «زید مات» یا «زید توفّی» یا «زید متوفّی» یا «زید راحل الی ربّه». نقل مضمون کلام دیگری، نقل به معنی است.

حجّیت نقل به معنی در سیره عقلاء

دلیل حجّیت خبر ثقه سیره عقلاست که در سیره عقلاء تفاوتی بین نقل به لفظ و نقل به معنی وجود نداشته و هر دو نزد عقلاء حجّت هستند؛ امّا باید به سه نکته توجّه شود:

نکته اول: صلاحیت مِخبِر

نکته اول اینکه مخبِر باید صلاحیت نقل چنین خبری را داشته باشد، تا خبر وی متّصف به حجّیت شود. به عنوان مثال انسان عادی صلاحیت نقل به معنی در مورد مضمونِ «موت زید» را دارد؛ امّا اگر خبر یک نکته دقیق و یا نکته‌ای نیازمند تخصّص باشد، نقل انسان عادی کافی نیست[1]. بنابراین باید توجّه داشت که راوی، صلاحیت نقل به معنی را داشته باشد.

اگر روایت نقل شده کوتاه باشد، امکان نقل به لفظ و نقل به معنی وجود دارد؛ امّا اگر روایتی طولانی و در چند خط باشد، ممکن است اطمینان به نقل به معنی پیدا شود. البته باید دقّت شود گاهی کلام امام علیه السلام یک کلمه مانند «لابأس» بوده، امّا در این موارد سوال راوی بسیار مهمّ است.

نکته دوم: عدم دقّت زیاد در نقل به معنی

نکته دوم اینکه در نقل به معنی با کلمات محکیه نباید معامله کلام امام علیه السلام شده و دقّت در ریزه‌کاری عبارت شود. به عنوان مثالا تفاوت بین «بالعوام» و «علی العوام»، و یا بین «علی الزوجة المسلمة» و «مع الزوجة

۱. غالب افراد امروزه هرگاه سوالی در مسائل فقهی کنند، متفطّن بسیاری از مسائلی نبوده لذا جواب را دقیق نقل نمی‌کنند. به عنوان مثال سوالی در طهارت و نجاست پرسیده و به او جواب داده شده «نیازی به اجتناب نیست»، امّا جواب را اینگونه نقل می‌کند که «طاهر است».

المسلمة» و یا بین معنی «باء» و «فاء» از نکات بسیار دقیق بوده و نباید این دقّت‌ها در روایاتی که نقل به لفظ نشده، انجام شود.

دلیل محکمی وجود ندارد که روایات واصله، نقل به لفظ و یا نقل به معنی شده باشد، لذا نباید دقّت‌هایی که در الفاظ قرآن می‌شود (و چنین دقّت‌هایی در عبارات قرآن به جاست) در روایات انجام شود.

نکته سوم: نقل به معنی توسط وسائط

نکته سوم اینکه هرچند نقل به معنی در سیره عقلاء معتبر است، امّا اگر خبری چندین واسطه داشته که هر روای، خبرِ راویِ قبل را نقل به معنی کرده باشند، چنین خبری در سیره عقلاء حجّت نیست. یعنی راوی اول، نقل به معنی نموده و راوی دوم نیز کلام راوی اول را نقل به معنی کرده، و راوی سوم نیز کلام راوی دوم را نقل به معنی کرده، در این صورت چنین خبری در سیره عقلاء حجّت نیست. به عبارت دیگر نقل به معنی در جایی حجّت است که واسطه نداشته باشد. اگر همه سلسله نقل به معنی کنند، چنین خبری حجّت نیست.

اگر راوی اول نقل به معنی کرده و سائر روات نقل به لفظ کنند، و یا راوی اولی و دوم نقل به معنی کرده و سائر روات نقل به الفاظ نمایند، در این صورت نیز چنین خبری در سیره عقلاء حجّت است، هرچند وسائط بسیاری داشته باشد.

دلیل عدم حجّیت خبری که تمام وسائط آن را نقل به معنی کرده‌اند، این است که به تجربه دیده شده در چنین مواردی بسیار اشتباه رخ می‌دهد (همان ضرب المثل یک کلاغ، چهل کلاغ). به همین سبب در ترجمه نیز اگر از یک زبان به زبان دیگری ترجمه شود، این ترجمه معتبر است؛ امّا اگر وسائط زیاد شده و از یک زبان به زبان دیگر ترجمه شده و از زبان دوم به زبان دیگر ترجمه شده و همینطور به چند زبان ترجمه شود، چنین ترجمه‌ای معتبر نیست.

با توجّه به این نکته، نقل به معنی در روایات واصله معتبر است؛ زیرا نقل به معنی در روایات، در تمام سلسله نبوده است. روایات در اصول اولیه نگاشته شده و به عنوان مثال زراره یک روایت را نقل به معنی کرده، و در اصول نوشته شده و بعد از نگارش، همه آن روایت را نقل به لفظ کرده‌اند. یعنی نقل به معنی فقط در طبقه اول و یا دوم رخ داده است. غیر از طبقه اول، محدّثین تقیّد به نقلِ تمام الفاظ روایت به طور دقیق داشته‌اند (یکی از تعاریف «اصل» در بحث «اصول اربعمأة» کتابی است که خودِ راوی از امام علیه السلام شنیده و یا از روای مستقیم از امام علیه السلام شنیده باشد. یعنی روایات اصول اولیه کمتر از دو واسطه داشته‌اند، لذا بعد از اینکه اصلی نگارش یافته، روایاتِ آن نقل به الفاظ شده و نقل به معنی در آن نبوده است).

مورد چهاردهم: خبر ثقه در غیر تکلیف

گاهی مضمون خبر ثقه، اثبات یا نفی یک تکلیف فعلی نیست. حجّیت چنین خبری نیاز به بررسی دارد. برای بحث از حجّیت چنین خبری در سه جهت بحث می‌شود: ابتدا از حجّیت خبر ثقه در تکالیف فعلیه؛ و سپس در حجّیت خبر ثقه در اعتقادات؛ و در انتها نیز از حجّیت خبر ثقه در غیر آنها مانند معارف و تاریخ؛

ج۱۰۰ ۹۶/۱۲/۲۲

مقدمه: معنای حجّت

«حجّت» مشترک لفظی بوده و دارای سه معنی می‌باشد:

الف. معنای عرفی: حجّت در معنای عرفی همان «ما یصحّ الاحتجاج به عرفاً» می‌باشد.

ب. معنای منطقی: حجّت در معنای منطقی همان «قیاس» است. قیاس در اصطلاح منطق به مجموع صغری و کبری گفته می‌شود (بنابراین نتیجه، خارج از قیاس است).

ج. معنای اصولی: حجّت در معنای اصولی همان «ما یکون منجّزا او معذّراً» می‌باشد. البته در بین متأخّرین از عالمان اصول بحث‌هایی مطرح شده که با توجّه به آن مباحث نباید حجّت در علم اصول را به این معنی بیان نمود؛ به عنوان مثال برخی «احتمال» را منجّز تکلیف دانسته‌اند، امّا در اصطلاح اصولیون به آن حجّت گفته نمی‌شود؛ و برخی «جهل» را معذّر دانسته‌اند، امّا در اصول به آن حجّت گفته نمی‌شود. به هر حال تعریف حجّت هنوز تغییر نکرده و در علم اصول همین تعریف برای حجّت گفته شده است. این نحوه تعریف حجّت به سبب این است که اصولی نظر به فقه داشته و آنچه در فقه اهمّیت دارد این است که مکلّف کاری انجام دهد که مستحقّ عقوبت بر مخالفت نشود.

بنابراین حجّت در علم اصول به معنای منجّز و یا معذّر است. «منجّز» یعنی چیزی که اگر به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تنجیز آن می‌شود؛ و «معذّر» چیزی است که موجب تعذیر تکلیف فعلی است.

جهت اول: حجّیت خبر ثقه در تکالیف

هر تکلیف در یک تقسیم‌بندی، تقسیم به کلی یا جزئی می‌شود. به عنوان مثال «وجوب حجّ بر مستطیع» یک تکلیف کلی بوده که به آن «جعل» گفته می‌شود؛ و «وجوب حجّ بر زید» یک تکلیف جزئی بوده که به آن «مجعول» یا «تکلیف فعلی» گفته می‌شود. فقط تکلیف فعلی یا جزئی، تنجّز و تعذّر را قبول می‌کند؛ اگر خبر ثقه بر تکلیف فعلی قائم شود، آن تکلیف منجَّز شده؛ و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آن تکیلف معذَّر می‌شود.

اگر خبر ثقه بر حرمت شرب عصیر دلالت نماید، حجّیت و معذّریت آن به اعتبار مدلول التزامی است. مدلول التزامی چنین خبری این است که «شرب العصیر حرام علیک»؛ و اگر خبر ثقه بر استحباب غُسل جمعه دلالت کند نیز حجّیت و معذّریت آن به لحاظ مدلول التزامی است. مدلول التزامی چنین خبری این است که «غُسل هذا الیوم لیس واجباً علیک»؛ یعنی اگر در واقع غُسل روز جمعه واجب باشد، مکلّف در مخالفت آن معذور است.

تنجیز و تعذیر بر مسلک احتیاط عقلی

در نحوه تنجیز و تعذیر بین مسلک «برائت عقلیه» و مسلک «احتیاط عقلی» تفاوت وجود دارد. توضیح اینکه هر تکلیف فعلی شرعی ممکن است معلوم یا محتمل و یا مجهول باشد؛ در «تکلیف مجهول» اتّفاق نظر وجود دارد که اطاعت آن عقلاً بر عبد واجب نیست. به عنوان مثال اگر این مایع نجس بوده و زید غافل یا جاهل مرکب از آن باشد، تقریباً اتّفاق نظر وجود دارد که از نظر عقلی مخالفت آن توسط زید اشکالی ندارد. البته اختلافی وجود دارد که در نظر مشهور در این مورد اصلاً تکلیف فعلی (وجوب) نیست، و در نظر برخی مانند شهید صدر تکلیف فعلی وجود داشته امّا منجَّز نیست. در «تکلیف فعلی معلوم» نیز اتّفاق نظر وجود دارد که اطاعت آن عقلاً بر عبد لازم است؛ امّا در «تکلیف فعلی محتمل» اختلافی بین مسلک برائت عقلیه و احتیاط عقلی وجود دارد. در نظر مشهور اطاعت از تکلیف محتمل عقلاً لازم نیست که این همان مسلک «برائت عقلیه» است؛ و در نظر برخی اطاعت چنین تکلیفی عقلاً لازم است که این مسلک «احتیاط عقلی» است.

با توجّه به این مقدمه، فرض شود خبر ثقه بر تکلیف فعلی دلالت دارد. در این صورت بنابر مسلک برائت عقلیه، این تکلیف فعلی دارای یک منجِّز یعنی همان «خبر ثقه» است؛ امّا بنابر مسلک احتیاط عقلی دارای دو منجِّز یعنی «احتمال» و «خبر ثقه» است. اکنون فرض شود خبر ثقه بر عدم تکلیف فعلی دلالت دارد. در این صورت بنابر مسلک برائت عقلی این تکلیف دارای دو معذِّر یعنی «خبر ثقه» و «جهل» یا «عدم علم» است؛ امّا بنابر مسلک احتیاط عقلی دارای یک معذِّر یعنی همان «خبر ثقه» است.

البته این مقدار تفاوت دارای ثمره عملی نبوده و فقط ثمره علمی محسوب می‌شود.

جهت دوم: حجّیت خبر ثقه در اعتقادات

مراد از حجّیت خبر ثقه در تکالیف معلوم شد. اکنون حجّیت خبر متضمّن اعتقادات بررسی می‌شود. یعنی باید حجّیت خبر ثقه در باب اعتقادات و معنای حجّیت آن معلوم شود. علماء عقائد را سه قسم کرده‌اند که هر قسم مستقلاً بحث می‌شود: قسم اول عقائدی است که مکلّف عقلاً باید به آنها اعتقاد پیدا کند. دو مورد از عقائد مورد اتّفاق است که از این قسم می‌باشند، اول «توحید» و دوم «نبوّت نبی اکرم صلّی الله علیه و آله». در لزوم

اعتقاد به این دسته از عقائد نیازی به بلوغ نبوده بلکه همان تمییز شخص کافی است. بنابراین بر هر فرد ممیّزی عقلاً لازم است که اعتقاد به توحید و نبوّت خاصّه پیدا کند؛ قسم دوم عقائدی است که مکلّف شرعاً باید به آنها اعتقاد پیدا کند. دو مورد نیز گفته شده از این دسته از عقائد است، اول «اعتقاد به امامت» و دوم «اعتقاد به معاد جسمانی» (نزد محقّق خوئی اعتقاد به معاد جسمانی واجب شرعی است). یعنی باید هر مکلّفی اعتقاد به امامت را در خود ایجاد نماید[1]؛ قسم سوم عقائدی است که تحصیل آنها نه عقلاً و نه شرعاً واجب نیست، «اعتقاد به رجعت» و «اعتقاد به وجودِ عالم برزخ» (برزخ عالمی بین دنیا و آخرت است یعنی انسان ابتدا در عالم دنیا بوده و سپس در عالم برزخ زندگی کرده و سپس در عالم آخرت زندگی خواهد داشت. مشّائین منکر عالم برزخ بوده و فقط حکمت متعالیه معتقد به وجودِ آن است؛ فقهای متأخّر از حکمت متعالیه، نیز معمولاً قائل به وجود آن هستند).

عقائد غیر واجب

ابتدا حجّیت خبر ثقه متضمّن عقائدی که تحصیل آنها لازم نیست، بررسی می‌شود. محقّق خوئی فرموده چنین خبری نیز حجّت است. یعنی می‌توان قلباً ملتزم به آن شده و «عقد القلب» بر اساس آن حجّت پیدا کرد. به عنوان مثال خبر ثقه بر رجعت دلالت دارد که چنین خبری مانند نماز و روزه نیست که طبق آن عملی انجام شود، امّا «عقد القلب» بر اساس آن خبر ثقه ممکن است. یعنی التزام بر اساس حجّت موجب عذر است. «عقد القلب» نیز امری اختیاری بوده و غیر از اعتقاد است[2].

اشکال اول: عدم وجدانِ التزام قلبی غیر از اعتقاد

اشکالی مبنایی در این مطلب وجود دارد که چیزی به عنوان «عقد القلب» و یا «التزام» که غیر از اعتقاد باشد، وجدان نمی‌شود. در نفس فقط همان اعتقاد و تصدیق قلبی وجود دارد و غیر آنها چیزی به نام التزام نیست. اعتقاد نیز امری اختیاری نبوده و ممکن است خبر ثقه موجب اعتقاد شده یا نشود.

---

۱. مصباح الاصول، ج۱، ص۲۳۶:«و اما الظن المتعلق بالأصول الاعتقادية، فلا ينبغي الشک فی عدم جواز الاکتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا، کمعرفة الباری جل شأنه، أو شرعاً کمعرفة المعاد الجسمانی».

۲. مصباح الاصول، ج۱، ص۲۳۸:«و اما ان کان الظن متعلقاً بما يجب التبانی و عقد القلب عليه و التسليم و الانقياد له، کتفاصيل البرزخ و تفاصيل المعاد و وقائع يوم القيامة و تفاصيل الصراط و الميزان و نحو ذلک مما لا تجب معرفته، و انما الواجب عقد القلب عليه و الانقياد له علی تقدير اخبار النبی صلی اللّه عليه و آله به، فان کان الظن المتعلق بهذه الأمور من الظنون الخاصة الثابتة حجيتها بغير دليل الانسداد فهو حجة، بمعنی انه لا مانع من الالتزام بمتعلقه و عقد القلب عليه، لأنه ثابت بالتعبد الشرعی، بلا فرق بين ان تکون الحجية بمعنی جعل الطريقية کما اخترناه، أو بمعنی جعل المنجزية و المعذرية کما اختاره صاحب الکفاية (ره)».

اشکال دوم: جواز التزام به خبر ضعیف

اشکال دوم اینکه فرض شود «عقد القلب» به عنوان امری اختیاری غیر از اعتقاد در نفس وجود دارد، در این صورت نیز التزام به خبر ضعیف هم جائز است. یعنی دلیلی بر حرمت التزام و «عقد القلب» بدون حجّت وجود ندارد. بنابراین اگر خبری ضعیف بر رجعت دلالت نماید، نیز التزام به آن جائز است، لذا حجّیت خبر ثقه در این مورد نیز بی‌معنی است.

اشکال سوم: عدم انطباق حجّیت عرفی یا منطقی یا اصولی بر چنین خبری

اشکال سوم اینکه حجّیت به هیچیک از معانی سه‌گانه بر چنین خبری منطبق نمی‌شود. توضیح اینکه حجّیت اصولی در جایی است که خبر ثقه به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، که در این مورد نه مدلول مطابقی و نه مدلول التزامی خبر ثقه، یک تکلیف فعلی نیست؛ حجّیت منطقی نیز به معنای قیاس (مجموع صغری و کبری) بوده و واضح است که چنین خبری حجّت منطقی نیست؛ و حجّیت عرفی نیز به معنای صحّت احتجاج به چنین خبری نزد عرف است. به نظر می‌رسد عرف چنین احتجاجی را نمی‌پذیرد، یعنی صحیح نیست گفته شود «در قیامت رجعت اتّفاق خواهد افتاد، به دلیل کلام ثقه که از امام علیه السلام نقل نموده است»، و خبر ثقه حجّت عرفی نیز نمی‌باشد.

بنابراین در اموری که اعتقاد در آن لازم نیست، حجّیت خبر ثقه بی معنی بوده و اگر اعتقادی طبق خبر ثقه به مضمون آن پیدا شود یا نشود، اشکالی ندارد.

ج۱۰۱ ۹۶/۱۲/۲۳

عقائد واجب شرعی

فرض شود یک ثقه از معاد جسمانی خبر داده، که ممکن است از چنین خبری علم به معاد جسمانی حاصل شده یا نشود. در صورت حصول علم، حجّیت خبر بی‌معنی است زیرا اگر از خبر ضعیف هم علم حاصل شود، به وظیفه (یعنی تحصیل اعتقاد) عمل شده است؛ و در صورت عدم حصول علم، گاهی تحصیل علم ممکن بوده و گاهی نیست. در صورت عدم امکان تحصیل علم، اعتقاد واجب شرعی نخواهد بود زیرا تمام تکالیف شرعیه مشروط به قدرت می‌باشند. اگر تحصیل علم ممکن باشد، حجّیت چنین خبری و جانشین علم شدنِ آن باید بررسی شود.

عدم حجّیت چنین خبری، و عدم جانشینی از علم

به نظر می‌رسد چنین خبری نمی‌تواند جانشین علم شود؛ زیرا آنچه واجب است تحصیل شود «علم» بوده و خبر ثقه از افراد علم نیست. پس این خبر نمی‌تواند جانشین علم واجب التحصیل شود.

اشکال: نیابت اماره از علم موضوعی

به این مطلب اشکال شده که از خبر ثقه «علمی» حاصل نشده و تحصیل علم نیز لازم است. در نتیجه خبر ثقه جانشین علم می‌شود، زیرا خبر ثقه اماره بوده که جانشین قطع طریقی و موضوعی می‌شود.

محقّق خوئی از این اشکال پاسخی فرموده که علم سه قسم «طریقی» و «موضوعی طریقی» و «موضوعی صفتی» دارد که اماره فقط جانشین «علم طریقی» و «علم موضوعی طریقی» شده، امّا نمی‌تواند جانشین «علم موضوعی صفتی» شود. در محلّ بحث نیز «علم موضوعی صفتی» اخذ شده است[1].

مناقشه در اشکال: عدم نیابت اماره از متعلّق تکلیف

به نظر می‌رسد اصل اشکال و پاسخ محقّق خوئی هر دو ناتمام هستند. توضیح اینکه بحث از جانشینی اماره در جایی است که علم، موضوع تکلیف باشد؛ در حالیکه در محلّ بحث «علم» متعلّق تکلیف بوده و موضوع تکلیف نیست تا «علم موضوعی» شود. دلیل بر وجوب تحصیل علم به معاد دلالت دارد، که «علم» متعلّق آن تکلیف است. اماره جانشین علمی که متعلّق تکلیف است، نشده بلکه جانشین علم موضوعی طریقی (نزد قائلین آن) می‌شود. در نتیجه تحصیل علم واجب بوده و اماره چیزی غیر از خودِ علم است.

البته جانشینی اماره بر علم موضوعی طریقی نیز مورد قبول نیست.

عقائد واجب عقلی

فرض شود یک ثقه از رسالت پیامبر صلّی الله علیه و آله و یا از توحید، خبر دهد. ممکن است از این خبر، علم به توحید یا رسالت حاصل شده و یا نشود. دو نظر در مورد علم نیز وجود دارد که برخی علم تقلیدی را کافی دانسته و برخی علم استدلالی را لازم می‌دانند. علم استدلالی نیز تقسیم به منطقی و عرفی (استدلال عرفی

---

۱. مصباح الاصول، ج۱، ص۲۳۶:«و اما الظن المتعلق بالأصول الاعتقادية، فلا ينبغي الشک فی عدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا، كمعرفة الباری جل شأنه، أو شرعاً كمعرفة المعاد الجسمانی، إذ لا يصدق عليه المعرفة، و لا يكون تحصيله خروجا من ظلمة الجهل إلى نور العلم، و قد ذكرنا فی بحث القطع ان الأمارات لا تقوم مقام القطع المأخوذ فی الموضوع على نحو الصفتية، فلا بد من تحصيل العلم و المعرفة مع الإمكان، و مع العجز عنه لا إشكال فی انه غير مكلف بتحصيله، إذ العقل مستقل بقبح التكليف بغير المقدور».

مانند اینکه عالم بسیار بزرگ است و بدون خالق نمی‌تواند باشد، لذا خدایی وجود دارد) می‌شود. قدماء برای این دسته از عقائد، علم استدلالی عرفی را لازم دانسته، و متأخّرین همان علم تقلیدی را کافی دانسته‌اند.

عدم حجّیت خبر ثقه در عقائد واجب عقلی

اگر از خبر ثقه، علم حاصل شده و علم تقلیدی را کافی بدانیم، همین علم کافی بوده حتی اگر از خبر ضعیف حاصل شود؛ لذا خبر ثقه حجّیتی نخواهد داشت؛ اگر علم حاصل نشده و تحصیل علم نیز ممکن نباشد، باز هم خبر ثقه حجّت نیست؛ زیرا حجّیت در واجبات شرعیه بوده و در واجبات عقلیه بی‌معنی است.

مشهور فقهاء معتقدند در صورت عجز از تحصیل علم، استحقاق عقوبت نیست؛ زیرا عقوبت شخص عاجز عقلاً قبیح است. بنابراین اگر مکلّفی تلاش کرده امّا اعتقاد به توحید پیدا نکرد، در قیامت استحقاق عقوبت ندارد. در مقابل، مرحوم آخوند در هامش کفایه فرموده چنین شخصی استحقاق عقوبت دارد؛ زیرا هرچند مکلّف قدرت بر تحصیل علم ندارد، امّا عقوبت الهی بر اساس بُعد از وی بوده و مثوبت نیز بر اساس قُرب به وی است. قُرب و بُعد اشخاص نیز بر اساس ذات اشخاص بوده و ذاتی نیاز به دلیل ندارد. پس نباید از دلیل عقوبت وی سوال شود؛ زیرا لازمه خبث ذاتی اوست. عذاب یعنی بُعد از رحمت الهی و لازمه خُبث ذاتی شخص بوده که مانع پیدایش علم در وی شده است. یعنی خداوند متعال عقوبت نکرده بلکه عقوبت ذاتی این فرد است[۱].

این کلام بر اساس مبانی مرحوم آخوند صحیح است؛ امّا بر مبنای مشهور فقهاء صحیح نیست؛ زیرا در نظر مشهور فقهاء جهنّم و بهشت دائر مدار افعال اختیاری انسان بوده و ربطی به خُبث و حُسن ذاتی افعال انسان ندارد[۲].

---

۱. کفایة الاصول(با تعلیقه سبزواری)، ج۲، ص۳۸۵:«و لا ینافی ذلک عدم استحقاقه درجة، بل استحقاقه درکة، لنقصانه بسبب فقدانه للإیمان به تعالی أو برسوله أو لعدم معرفة أولیائه، ضرورة أنّ نقصان الإنسان لذلک یوجب بعده عن ساحة جلاله تعالی، و هو یستتبع لا محالة درکة من الدرکات. و علیه فلا إشکال فیما هو ظاهر بعض الروایات و الآیات من خلود الکافر مطلقا و لو کان قاصرا. فقصوره إنّما ینفعه فی دفع المؤاخذة عنه بما یتبعها من الدرکات، لا فیما یستتبعه نقصان ذاته و دنوّ نفسه و خساسته، فإذا انتهی إلی اقتضاء الذات لذلک فلا مجال للسؤال عنه بلم ذلک، فافهم. منه [أعلی اللّه مقامه]».

۲. مصباح الاصول، ج۱، ص۲۳۷:«و (اما المقام الثالث) فالمعروف بینهم ان الجاهل القاصر غیر مستحق للعقاب و هو الصحیح، إذ العقل مستقل بقبح العقاب علی امر غیر مقدور، و انه من أوضح مصادیق الظلم، فالجاهل القاصر معذور غیر معاقب علی عدم معرفة الحق بحکم العقل إذا لم یکن یعانده، بل کان منقاداً له علی إجماله. و لعل هذا ظاهر، و لکن مع ذلک التزم صاحب الکفایة (ره) فی حاشیته علی الکفایة بأنه مستحق للعقاب، و هو مبنی علی ما ذکره فی بحث الطلب و الإرادة (تارة) و فی بحث القطع (أخری) من ان العقاب انما هو من تبعات البعد عن المولی الناشئ من الخباثة الذاتیّة، فینتهی الأمر بالاخرة إلی امر ذاتی، و الذاتی لا یعلل. و هذا الکلام و ان صدر من هذا العالم العلیم، إلا انه خلاف الصواب و قد ذکرنا ما فیه فی بحث الطلب و الإرادة و لا نعید».

جهت سوم: حجّیت خبر ثقه در غیر تکلیف و اعتقاد

برخی روایات در متضمّن تکلیف یا اعتقاد نبوده بلکه در مورد «آسمان» و «زمین» و «طبّ» و «تاریخ» و مانند آنها هستند. به عنوان مثال اینکه «حضرت نوح علی نبیّنا و آله و علیه السلام این مقدار عمر کرده‌اند» و یا «داستان فرزندان حضرت آدم علی نبیّنا و آله و علیه السلام» و «اخبار تفسیری» از این دسته هستند. حجّیت این اخبار باید بررسی شود.

استدلال بر حجّیت خبر ثقه در غیر تکلیف و اعتقاد

محقّق خوئی فرموده بنابر مسلک مختار که شارع مقدس خبر واحد (و سائر امارات مانند ظهور) را «علم» اعتبار کرده، چنین خبری نیز موصوف به حجّیت می‌شود؛ توضیح اینکه برخی روایات بر حرمت اخبار بدون علم دلالت دارد، و بنابر فرض شارع مقدّس فرموده خبر ثقه «علم» است. در نتیجه اگر از اتّفاقی تاریخی خبر داده شود به استناد خبر یک ثقه، در این مورد اخبار از روی علم داده شده و جائز است. حجّیت خبر ثقه در این موارد به لحاظ جواز اسناد و اخبار طبق مفاد آن است.

سپس ایشان فرموده بنابر مسلک مرحوم آخوند که شارع خبر واحد را «منجّز» و یا «معذّر» قرار داده، چنین خبری حجّت نخواهد بود؛ زیرا اگر یک ثقه از گذشتن هفت هزار سال از خلقت حضرت آدم علی نبیّنا و آله و علیه السلام خبر دهد، در این صورت علم به این مفاد وجود نداشته بلکه حجّیت خبر فقط به معنای معذّر و یا منجّز خواهد بود که این معنی فقط در مورد تکالیف کاربرد دارد[1].

---

۱. مصباح الاصول، ج۱، ص۲۳۹:«و اما الظن المتعلق بالأمور التکوینیة أو التاریخیة، کالظن بأن تحت الأرض کذا أو فوق السماء کذا، و الظن بأحوال أهل القرون الماضیة و کیفیة حیاتهم و نحو ذلک، فان کان الظن مما لم یقم علی اعتباره دلیل خاص (و هو الّذی نعبر عنه بالظن المطلق) فلا حجیة له فی المقام. و الوجه فیه ظاهر. و اما ان کان من الظنون الخاصة فلا بد من التفصیل بین مسلکنا و مسلک صاحب الکفایة (رحمه اللّه) فانه علی مسلکنا من ان معنی الحجیة جعل غیر العلم علماً بالتعبد یکون الظن المذکور حجة باعتبار أثر واحد و هو جواز الاخبار بمتعلقه، فإذا قام ظن خاص علی قضیة تاریخیة أو تکوینیة: جاز لنا الاخبار بتلک القضیة بمقتضی حجیة الظن المذکور، لأن جواز الاخبار عن الشیء منوط بالعلم به، و قد علمنا به بالتعبد الشرعی. و هذا بخلاف مسلک صاحب الکفایة (ره) فان جعل الحجیة لشیء بمعنی کونه منجزاً و معذراً لا یعقل إلا فیما إذا کان لمؤداه أثر شرعی و هو منتف فی المقام، إذ لا یکون أثر شرعی للموجودات الخارجیة و لا للقضایا التأریخیة لیکون الظن منجزاً و معذراً بالنسبة إلیه. و اما جواز الاخبار عن شیء فهو من آثار العلم به لا من آثار المعلوم بوجوده الواقعی. و لذا لا یجوز الاخبار عن شیء مع عدم العلم به و لو کان ثابتاً فی الواقع، کما ان الأمر فی القضاء کذلک، فان الناجی من القضاء هو الّذی یحکم بالحق و یعلم انه الحق. و اما الّذی یحکم بالحق و هو لا یعلم انه الحق فهو من الهالکین، کالذی یحکم بغیر الحق سواء علم بأنه غیر الحق أو لم یعلم علی ما فی الروایة. و ظهر بما ذکرناه انه– علی مسلک صاحب الکفایة (ره)– لا یجوز الاخبار البتی بما فی الروایات من الثواب علی المستحبات أو الواجبات، بأن نقول (من صام فی رجب مثلا کان له کذا) بل لا بد من نصب قرینة دالة علی انه مروی عنهم علیهم السلام: بأن نقول مثلا روی انه من صام فی رجب کان له کذا».

اشکال اول: عدم حجّیت حتی بر مبنای جعل علمیت

بحث مبنایی در حجّیت خبر واحد فعلاً محلّ بحث نیست، امّا دو اشکال بر کلام محقّق خوئی وجود دارد. اشکال اول اینکه جواز اسناد و اخبار طبق مبنای ایشان، و عدم جواز اخبار طبق مبنای مرحوم آخوند، به معنی حجّیت خبر نیست؛ زیرا حجّیت منطقی و عرفی مراد نبوده بلکه حجّیت اصولی مراد است که به لحاظ مضمون خبر می‌باشد یعنی خبر ثقه به لحاظ مضمونش منجّز و یا معذّر باشد. در این موارد خبر ثقه به لحاظ مضمون، معذّر نیست.

علاوه بر اینکه خبر ثقه در این موارد، حتی نسبت به جواز اخبار نیز معذّر و حجّت نیست؛ زیرا معذّر به معنای عدم استحقاق عقوبت بر مخالفت تکلیف فعلی است؛ در حالیکه اگر مفاد خبر ثقه در امور تاریخی خلاف واقع باشد (به عنوان مثال در واقع از زمان خلقت ایشان ۷ هزار سال نگذشته باشد) باز هم اخبار از آن واقعاً جائز است نه اینکه مخالفت تکلیف فعلی رخ داده و معذور باشد! به عبارت دیگر خبر ثقه موجب می‌شود اخبار از آن واقعه تاریخی واقعاً جائز شود نه اینکه ظاهراً جائز بشود[1].

بنابراین خبر ثقه در غیر تکالیف و اعتقادات، نه به معنی عرفی و نه منطقی و نه اصولی، حجّیت ندارد.

اشکال دوم: عدم حرمت اخبار به استناد خبر ثقه

اشکال دوم اینکه مراد از «علم» در ادلّه دالّه بر حرمت اخبار بدون علم، به مناسبت حکم و موضوع همان حرمت اخبار بدون قطع و اطمینان و حجّت (که عقلاء در اخبار به آن اعتماد می‌کنند) می‌باشد. عقلاء در مقام اخبار به خبر ثقه اعتماد دارند، لذا حتی بر مسلک مرحوم آخوند نیز چنین اخباری جائز است. یعنی از این سه مورد (قطع و اطمینان و حجّت عقلائی) تعبیر به علم شده، و علم در آن ادلّه جامع بین این سه مورد است.

جمع‌بندی: عدم حجّیت خبر ثقه در غیر تکالیف و اعتقادات

در نتیجه خبر ثقه در غیر اعتقادات و تکالیف، متّصف به حجّیت (نه به معنی عرفی نه منطقی و نه اصولی) نمی‌شود.

یک نکته باقی است که خبر ثقه در امور تکوینی و تاریخی، به لحاظ اخبار از آن موصوف به حجّیت می‌شود (حجّیت عرفی)؛ یعنی اگر خبر داده شود «۷۰۰۰ سال از عمر حضرت آدم علی نبیّنا و آله و علیه السلام گذشته

---

۱. اگر فقیه فتوایی خلاف واقع دهد، اخبارش از حکم شرعی واقعاً حلال است نه اینکه حرام باشد امّا فقیه معذور باشد. اینکه برخی فرموده‌اند فقیه هنگام فتوای خلاف واقع، معذور است، صحیح نمی‌باشد. یعنی روایات (که طبق آنها فتوایی خلاف واقع داده) معذِّر فقیه نبوده، بلکه موجب می‌شوند اخبار فقیه از حکم شرعی جائز شود.

است» و سوال از مستند در اخبار شود، می‌شود پاسخ داد که یک ثقه از معصوم علیه السلام نقل کرده است؛ امّا اگر سوال از مدّعی شود که «چرا این مقدار از آن زمان گذشته است؟» در نظر عرف احتجاج به خبر ثقه کافی نیست. به عبارت دیگر حجّیت به معنی عرفی در مورد خبر ثقه فقط به لحاظ اخبار بوده امّا به لحاظ مخبرٌبه نیست.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - مقرر: حسین مهدوی نهاد

اماره ششم: ظنّ

گفته شده یکی از امارات شرعیه ظنّ است یعنی اگر ظنّ به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تنجیز آن شده؛ و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تعذیر آن است.

مراد از ظنّ همان «احتمال راجح» بوده و شامل اطمینان نیز می‌شود. یعنی بحث از حجّیت اطمینان «بما هو ظنٌّ» نیز می‌شود هرچند اطمینان «بما هو اطمینانٌ» نزد مشهور حجّت است. نظیر اینکه قطع «بما هو قطعٌ» در نظر مشهور حجّت بوده امّا در نظر مختار «بما هو احتمالٌ» حجّت است.

بنابراین بحث در حجّیت ظنّ است، یعنی باید منجّزیت و معذّریت ظنّ «بما هو ظنٌّ» بررسی شود. اگر ظنّ حجّت باشد، در صورت تعلّق به تکلیف فعلی موجب تنجّز آن شده؛ و در صورت تعلّق به عدم تکلیف فعلی موجب تعذّر آن می‌شود. جماعتی از علماء، ظنّ را منجّز و معذّر دانسته و به وجوهی استدلال کرده‌اند، که عمده وجوه همان وجه معروف به «دلیل انسداد» می‌باشد. وجه تسمیه این است که دلیل انسداد مشتمل بر مقدّماتی است که یکی از آنها «انسداد باب علم» است.

تمام بحث در ذیل اماره ششم، در مورد بررسی «دلیل انسداد» است. ابتدا در صحّت آن دلیل بحث شده، و سپس بحث می‌شود که بنابر صحّت دلیل انسداد، چه نتیجه‌ای خواهد داشت (کسانی که دلیل انسداد را تمام دانسته یا فرض بر تمامیت آن گذاشته‌اند، در نتیجه حاصل از آن دلیل اختلاف دارند).

دلیل انسداد

دلیل انسداد مشتمل بر پنج مقدمه بوده که ابتدا این مقدّمات توضیح داده می‌شود (به ترتیب ذکر شده در کتاب کفایه) و سپس هر مقدمه مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت:

مقدمه اول: علم اجمالی به تکالیف فعلیه شرعیه

هر مکلّفی علم اجمالی به تکالیف فعلیه بسیاری در شرع دارد. توضیح اینکه تکلیف همان «وجوب» و «حرمت» بوده و دو قسم کلی و جزئی دارد. «تکلیف کلی» همان جعل بوده، و «تکلیف جزئی» همان مجعول یا تکلیف فعلی است. به عنوان مثال «وجوب الحجّ علی المکلّف المستطیع» یک تکلیف کلی است، زیرا به لحاظ موضوع کلیت داشته و موضوع آن «المکلّف المستطیع» است؛ و یک جعل است، زیرا تابع و معلولِ تشریع و جعل شارع است (نام سبب روی مسبّب گذاشته شده است). یعنی این تکلیف زمانی در عالم اعتبار یا واقع محقّق می‌شود

که تشریع و جعلی رخ داده باشد. «وجوب الحجّ علی زید» نیز یک تکلیف جزئی است، زیرا موضوع آن جزئی بوده و «زید» می‌باشد؛ و یک تکلیف فعلی است، زیرا طلب از زید به صورت تقدیری نبوده و فعلی است؛ و یک مجعول است، زیرا آنچه به عهده مکلّف قرار داده همین حکم جزئی بوده و حکم کلی بر عهده مکلّف نیست. حکم جزئی و مجعول به عدد مکلّفین مستطیع انحلال پیدا کرده و وجود دارد.

پس هر مکلّفی (هر کسی که اعتقاد به نبوّت نبی اکرم صلّی الله علیه و آله دارد) می‌داند و برایش واضح و مسلّم است که برخی تکالیف فعلی متوجّه وی می‌باشد یعنی برخی اعمال بر وی حرام بوده و برخی واجب است مانند «حرمت غیبت زید بر او» یا «حرمت شرب این خمر بر او» یا «وجوب نماز ظهر بر او». در علم اجمالی تفاوتی بین زمان حاضر و آینده (امور دفعی و تدریجی) نیست.

مقدمه دوم: انسداد باب علم و علمی

مقدمه دوم این است که باب علم و علمی نسبت به کثیری از این تکالیف بر انسان مسدود است. «باب علم» یعنی قطع به آن تکالیف، و «باب علمی» نیز یعنی اماراتی بر آن تکالیف که قطع به حجّیت آن امارات وجود دارد (لذا شامل اصول عملیه نیست).

توضیح اینکه هرچند قطع به برخی تکالیف وجود دارد مانند «وجوب نماز» و «وجوب صوم شهر رمضان» امّا اکثر تکالیف، مقطوع نیست. اماراتی نیز که قطع به حجّیت آنها بوده و این تکالیف کثیر را ثابت نماید، وجود ندارند. یعنی خبر واحد و ظنّ وجود دارد امّا قطع به حجّیت آنها در دائره احکام شرعیه وجود ندارد. در نتیجه قطع یا اماره قطعی بر اکثر تکالیف معلوم بالاجمال وجود نداشته و نسبت به اکثر تکالیف باب علم و علمی منسدّ است.

مقدمه سوم: عدم اهمال تکالیف از نظر عقل

مقدمه سوم اینکه اهمال تکالیف معلوم بالاجمال عقلاً جائز نیست. یعنی عقل حکم می‌کند به اینکه در مخالفت با چنین تکالیفی، استحقاق عقوبت وجود دارد. در نتیجه اهمال تکالیف معلوم بالاجمال که در اکثر آنها باب علم و علمی مسدود است، عقلاً جائز نمی‌باشد.

مقدمه چهارم: عدم وجوب احتیاط تامّ

مقدمه چهارم اینکه احتمال داده نمی‌شود شارع مقدس در دائره تمام این تکالیف، احتیاط تامّ را واجب کرده باشد. احتیاط تامّ یعنی در هر مورد که احتمال حرمت فعلی یا وجوب فعلی داده شود، باید احتیاط شود. نه تنها احتمال ندارد که احتیاط تامّ واجب باشد، بلکه گاهی چنین احتیاطی جائز هم نیست، مانند مواردی که موجب اختلال نظام باشد. در نتیجه احتمال وجوب احتیاط تامّ وجود نداشته، و سیره متشرّعه نیز بر چنین احتیاطی نبوده است. این نحوه از احتیاط موجب اختلال نظام اجتماعی و فردی است.

از سوی دیگر نیز احتمال ندارد که شارع در دائره تمام تکالیف معلوم بالاجمال، ارجاع به اصل عملی داده باشد. یعنی در تمام مواردی که احتمال تکلیف داده می‌شود، برائت جاری شده و اگر برائت جریان نداشت، احتیاط عقلی جاری شود. اگر در تمام موارد برائت عقلی یا شرعی جاری شود، علم به مخالفت قطعیه نیز پیدا می‌شود.

مقدمه پنجم: مرجوحیت عمل به تکالیف مشکوکه و موهومه

مقدمه پنجم اینکه با توجّه به عدم اهمال این تکالیف باید وظیفه مکلّف در قبال آنها معلوم شود. از آنجا که مکلّف نمی‌تواند به تمام تکالیف معلوم بالاجمال عمل نماید، پس باید به بخشی از آنها عمل کند. این تکالیف ممکن است موهوم یا مشکوک یا مظنون باشند. اگر مکلّف فقط به تکالیف مشکوکه و موهومه عمل نموده و به تکالیف مظنونه عمل نکند، ترجیح مرجوح شده (زیرا احتمال اصابه در موهومات و مشکوکات، ضعیف‌تر از احتمال اصابه در مظنونات است) و چنین کاری عقلاً قبیح است.

جمع‌بندی دلیل انسداد

از این پنج مقدمه به دست می‌آید که نباید تمام تکالیف معلوم بالاجمال را اهمال نمود؛ زیرا این کار بر خلاف مقدمه سوم است؛ و احتیاط در دائره تمام تکالیف نیز بر خلاف مقدمه چهارم است؛ و عمل نمودن به تکالیف موهومه و مشکوکه به تنهایی، نیز بر خلاف مقدمه پنجم است؛ در نتیجه باید در دائره تکالیف مظنونه احتیاط شود. نتیجه احتیاط در دائره مظنونات، با حجّیت ظنّ یکسان است. به عبارت دیگر باید در دائره تکالیف مظنونه، به ظنّ عمل شود. یعنی اگر ظنّ به وجود تکلیف باشد باید اتیان شده، و اگر ظنّ به عدم تکلیف باشد نیز احتیاط ترک می‌شود[1].

[1]. کفایة الاصول، ص۳۱۱:«الرابع دلیل الانسداد و هو مؤلف من مقدمات یستقل العقل مع تحققها بکفایة الإطاعة الظنیة حکومة أو کشفا علی ما تعرف و لا یکاد یستقل بها بدونها و هی خمس. أولها أنه یعلم إجمالا بثبوت تکالیف کثیرة فعلیة فی الشریعة. ثانیها أنه قد انسد علینا باب العلم

ج۱۰۳ ۹۷/۰۱/۱۵

بررسی دلیل انسداد

برای نقد دلیل انسداد ابتدا هر یک از مقدّمات آن به طور مستقلّ بررسی می‌شود:

بررسی مقدّمه اول

در مقدّمه اول گفته شد علم اجمالی به احکام کثیری در شرع وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود صد اناء باشد که طهارت ده اناء از آنها معلوم بوده و نجاست ده اناء نیز معلوم بوده، و نجاست هشتاد اناء دیگر مشکوک باشد. در شرع نیز جواز برخی افعال معلوم بوده (مانند راه رفتن و غذا خوردن) و حرمت برخی افعال نیز معلوم است (مانند شرب خمر)، و جواز یا حرمت برخی افعال نیز مشکوک است (مانند ترک نماز آیات هنگام طوفان، و شرب عصیر عنبی). بنابراین مقدمه اول این است که علم اجمالی به وجود تکالیف کثیره در موارد شبهه وجود دارد.

این مقدّمه تمام نیست؛ زیرا همانطور که در مبحث علم اجمالی خواهد آمد، اگر در برخی اطراف یک علم اجمالی، تعداد معلوم بالاجمال وجود داشته باشد، آن علم اجمالی منحلّ خواهد شد. به عنوان مثال فرض شود صد گوسفند وجود دارد که پنجاه گوسفند سیاه و پنجاه گوسفند سفید در بین آنها وجود دارد. از سویی علم به غصبی بودن حداقلّ ده گوسفند از بین آنها وجود دارد (یعنی ممکن است بیش از ده گوسفند غصبی باشند). در این صورت اگر با فحص و قرائنی در بین گوسفندهای سیاه نیز حداقلّ ده گوسفند غصبی پیدا شود، و یا اینکه بعد از آن علم اجمالی کبیر، یک علم اجمالی دیگر پیدا شود که در بین گوسفندهای سیاه نیز حداقلّ ده گوسفند غصبی وجود دارد، علم اجمالی کبیر منحلّ خواهد شد. البته در انحلال چنین علم اجمالی کبیر، سه قول وجود دارد: قول اول اینکه علم اجمالی کبیر منحلّ نشده و باید در تمام گوسفندان احتیاط شود؛ قول دوم اینکه علم اجمالی انحلال حقیقی پیدا کرده و فقط در گوسفندان سیاه باید احتیاط کرد؛ و قول سوم اینکه علم اجمالی انحلال حکمی پیدا کرده و در دائره گوسفندان سفید برائت جاری می‌شود؛ قول سوم همان نظر مختار است.

و العلمی إلی کثیر منها. ثالثها أنه لا یجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لامتثالها أصلا. رابعها أنه لا یجب علینا الاحتیاط فی أطراف علمنا بل لا یجوز فی الجملة کما لا یجوز الرجوع إلی الأصل فی المسألة من استصحاب و تخییر و براءة و احتیاط و لا إلی فتوی العالم بحکمها. خامسها أنه کان ترجیح المرجوح علی الراجح قبیحا فیستقل العقل حینئذ بلزوم الإطاعة الظنیة لتلک التکالیف المعلومة و إلا لزم بعد انسداد باب العلم و العلمی بها إما إهمالها و إما لزوم الاحتیاط فی أطرافها و إما الرجوع إلی الأصل الجاری فی کل مسألة مع قطع النظر عن العلم بها أو التقلید فیها أو الاکتفاء بالإطاعة الشکیة أو الوهمیة مع التمکن من الظنیة. و الفرض بطلان کل واحد منها».

در علم اجمالی به احکام شرعی نیز نظیر همین مطلب اتّفاق می‌افتد. توضیح اینکه شبهات دو دسته هستند: دسته اول شبهاتی که در مورد آنها خبر ثقه بر تکلیف فعلی وجود دارد[۱]؛ و دسته دوم شبهاتی که در مورد آنها خبر ثقه به تکلیف فعلی نیست؛ اگر فرض شود که علم اجمالی به وجودِ حداقلّ صد تکلیف در بین تمام شبهات وجود دارد، در این صورت علم اجمالی صغیر نیز به وجودِ حداقلّ صد تکلیف در بین شبهاتی که در مورد آنها خبر ثقه بر تکلیف وجود دارد، پیدا می‌شود. پس در برخی اطراف علم اجمالی کبیر، همان معلوم بالاجمال وجود داشته و علم اجمالی کبیر منحلّ به علم اجمالی صغیر در دائره شبهاتی که خبر ثقه دارند، و شبهه بدوی در سائر شبهات خواهد شد. در نتیجه در شبهاتی که در مورد آنها خبر ثقه بر تکلیف وجود دارد، باید احتیاط شده و در سائر شبهات نیز برائت جاری شده و نیازی به احتیاط نیست. یعنی اگر فرض شود هزار شبهه بوده که در دویست مورد خبر ثقه بر تکلیف وجود دارد، و در هشتصد مورد خبر ثقه نیست؛ در این صورت علم اجمالی به وجودِ حداقلّ صد تکلیف بین تمام شبهات بوده و همین مقدار نیز بین دویست شبهه خواهد بود. پس علم اجمالی انحلال حکمی پیدا کرده و در دائره هشتصد تکلیف دیگر برائت جاری می‌شود.

بنابراین علم اجمالی کبیر منحلّ به علم اجمالی صغیر شده و احتیاط در اطراف علم اجمالی صغیر ممکن بوده و موجب حرج و اختلال نیست؛ امّا احتیاط تامّ در اطراف علم اجمالی کبیر موجب حرج است. یعنی نتیجه علم اجمالی کبیر که به سبب عسر و حرج، احتمال ندارد شارع احتیاط تامّ را در اطراف آن بخواهد، به دست نمی‌آید، زیرا احتیاط در اطراف علم اجمالی صغیر موجب عسر و حرج و اختلال نظام نیست.

در نتیجه علم اجمالی منحلّ شده و مقدمه اول تمام نیست.

ج۱۰۴ ۹۶/۰۱/۱۸

بررسی مقدّمه دوم

مقدمه دوم این بود که باب علم و علمی نسبت به تکالیف فعلیه معلوم بالاجمال، منسدّ است. یعنی قطع به آن تکالیف و یا اماره «مقطوع الحجّیة» بر آنها نیست.

این مقدّمه نسبت به انسداد باب علم صحیح بوده و تعداد اندکی تکلیف مقطوع مانند «وجوب صوم شهر رمضان بر زید» و یا «وجوب نماز صبح بر زید» وجود دارد؛ امّا قطع به بسیاری از تکالیف فعلیه مانند «شرب آبی که با دست نجس ملاقات داشته» و «شرب عصیر عنبی» و تکالیف بسیار دیگری وجود ندارد.

---

[۱]. حرمت عصیر عنبی در شرع مشکوک است یعنی معلوم نیست که حلال یا حرام است. خبر ثقه‌ای که دلالت بر حرمت شرب عصیر عنبی دارد، به مدلول التزامی دلالت بر حرمت این عصیر بر زید دارد. پس حکم فعلی را ثابت کرده است.

امّا این مقدّمه نسبت به انسداد باب علمی صحیح نیست؛ زیرا اگر دو اماره «ظهور» و «خبر واحد» حجّت باشند، باب علمی منسدّ نخواهد بود. بله اگر حجّیت آن دو اماره انکار شده و ثابت نباشد، باب علمی به تکالیف فعلیه نیز منسدّ است؛ زیرا اکثر تکالیف واصله از طریق «خبر ثقه» و «ظهور» واصل شده است. یعنی مستند معظم فقه، همین دو اماره هستند.

اگر «ظهور» حجّت بوده امّا «خبر ثقه» حجّت نباشد، یعنی فقط اخبار دارای سند قطعی (که شامل کتاب و خبر متواتر است) حجّت بوده و سائر اخبار حجّت نباشند، در این صورت نیز باب علمی منسدّ است؛ زیرا معظم فقه با خبر ثقه ظنّی ثابت است. اگر «خبر ثقه» حجّت بوده و «ظهور» حجّت نباشد، باز هم باب علمی منسدّ است؛ زیرا اخبار ثقاتی که صریح بوده و به ظهور اثبات حکم نکنند، بسیار اندک می‌باشند.

در نتیجه باب علم منسدّ بوده، امّا طبق نظر مشهور فقهاء (حجّیت ظهور و خبر ثقه) که نظر مختار نیز تابع آن است، باب علمی منفتح است[1]؛ زیرا اکثر تکالیف فعلیه به وسیله خبر ثقه رسیده است. بنابراین قطع به حجّیت دو اماره ظهور و خبر ثقه وجود داشته و همین برای فهم اکثر تکالف فعلیه کافی است. بنابراین باب علمی نسبت به تکالیف فعلیه منفتح بوده و معظم فقه به دست می‌آید. پس مقدّمه دوم نیز ناتمام است.

بررسی مقدّمه سوم

مقدّمه سوم این بود که اهمال تمام تکالیف فعلیه در اطراف علم اجمالی و مخالفت با تمام آن تکالیف، جائز نیست. اهمال به معنای جریان برائت در احتمال تکلیف است. بنابراین فقط باید تکالیف مقطوعه مانند «وجوب نماز صبح» و «حرمت سرقت» و «حرمت شرب خمر» باید امتثال شوند. پس مقدمه سوم این است که جریان برائت در تمام شبهات صحیح نیست.

مقدّمه سوم صحیح است. توضیح اینکه دو برائت عقلیه و شرعیه وجود دارد:

عدم جریان برائت عقلیه در تمام اطراف

برائت عقلیه بنابر همه مسالک، جریان نخواهد داشت. توضیح اینکه سه مسلک در برائت عقلیه وجود دارد:

مسلک اول انکار برائت عقلی و قول به احتیاط عقلی است که برخی مانند شهید صدر فرموده‌اند. در این صورت واضح است که برائت عقلیه نیست تا جریان آن در تمام شبهات، بررسی شود؛

[1]. حجّیت ظواهر توسط کسی از علماء مورد انکار واقع نشده، و هرچند حجّیت ظواهر کتاب مورد اختلاف است، امّا بیشتر احکام در ظواهر اخبار ثقات است؛ حجّیت خبر واحد مورد اختلاف بوده مشهور فقهاء خبر ثقه را حجّت دانسته که نظر مختار نیز حجّیت خبر ثقه است.

مسلک دوم از برخی بزرگان مانند مرحوم آخوند است که «ظنّ» در ظرف انسداد به منزله «قطع» در ظرف انفتاح بوده و بیان محسوب می‌شود. یعنی «ظنّ» در ظرف انسداد نیز حجّیت ذاتیه دارد. بنابر این نظر برائت عقلیه در شبهاتی که ظنّ به تکلیف در آنها وجود دارد، جاری نیست؛ زیرا «ظنّ» بیان بر تکلیف فعلی است. در نتیجه نمی‌شود در تمام شبهات (حتی شبهاتی که ظنّ به تکلیف فعلی در مورد آنها وجود دارد) برائت عقلیه جاری شود؛

مسلک سوم از برخی مانند محقّق خوئی است که اولاً برائت عقلیه وجود داشته و مسلک اول مردود است، و ثانیا تفاوتی بین ظرف انسداد و انفتاح نبوده و «ظنّ» حجّیت ذاتی ندارد، لذا مسلک دوم نیز مردود است؛ امّا برائت عقلیه در تمام شبهات جریان ندارد، زیرا در بیان بودن، تفاوتی بین قطع تفصیلی و اجمالی وجود ندارد. یعنی برائت عقلیه جاری نیست زیرا بیان بر تکلیف فعلی وجود دارد، یعنی قطع اجمالی بر تکلیف فعلی هست.

لذا برائت عقلیه بنابر هیچیک از سه مسلک فوق جاری نیست، و نظر مختار نیز همان مسلک اول است.

عدم جریان برائت شرعیه در تمام اطراف

برائت شرعیه نیز در تمام اطراف علم اجمالی جریان نخواهد داشت. توضیح اینکه دلیل برائت شرعی ممکن است «خبر واحد» و یا «آیه‌ای از کتاب» باشد[1]. اگر حدیث رفع مستند برائت شرعیه باشد، حجّیت خبر واحد (طبق فرض انسداد) ثابت نیست تا برائت شرعیه در اطراف علم اجمالی جریان یابد؛ و اگر آیه شریفه مانند آیه «و ما کنّا معذّبین حتی نبعث رسولا» مستند برائت شرعی باشد، در صورت عدم حجّیت ظواهر واضح است که برائت شرعیه ثابت نیست (یعنی این ظاهر کتاب نیز مانند خبر واحد خواهد بود) تا در اطراف علم اجمالی جریان یابد (زیرا دلالت آیه شریفه به ظهور بوده و نصّ نیست)؛ و در صورت حجّیت ظواهر[2] نیز برائت شرعیه جریان نخواهد داشت، زیرا در محلّ خود خواهد آمد که در اطراف علم اجمالی، برائت شرعیه جاری نمی‌شود.

در نتیجه مقدّمه سوم تمام بوده و رجوع به برائت در تمام شبهات، ممکن نیست؛ لذا اهمال تکالیف در جمیع موارد شبهه ممکن نیست.

ج۱۰۵ ۹۶/۰۱/۱۹

[1]. مستند برائت شرعیه نزد مشهور فقهاء همان خبر واحد بوده و دلالت آیات بر برائت شرعیه نزد مشهور تمام نیست.

[2]. ممکن است اشکال شود که حجّیت ظواهر با مقدّمه دوم یعنی انسداد باب علمی سازگار نیست؛ امّا پاسخ این است که اگر ظواهر حجّت بوده و خبر واحد حجّت نباشد نیز باب علمی منسدّ خواهد بود.

بررسی مقدّمه چهارم

مقدّمه چهارم این بود که احتیاط تامّ در تمام اطراف علم اجمالی لازم نیست. توضیح اینکه مقتضی احتیاط در اطراف علم اجمالی موجود است. بنابر مسلک مشهور (قبول برائت عقلیه) علم اجمالی وجود دارد که اصل اقتضاء آن بر احتیاط مورد قبول است هرچند در علّت تامّه بودنِ آن اختلاف شده است؛ و بنابر مسلک انکار برائت عقلیه (منجّزیت احتمال) علاوه بر علم اجمالی، احتمال تکلیف فعلی در تک تک شبهات وجود داشته و موجب تنجّز تکلیف فعلی خواهد بود. یعنی بنابر این مسلک دو منجّزِ «علم اجمالی» و «احتمال» وجود داشته و بنابر مسلک برائت عقلیه فقط یک منجّزِ «علم اجمالی» وجود دارد. به هر حال مقتضی برای احتیاط در اطراف علم اجمالی وجود دارد.

استدلال بر عدم لزوم احتیاط در تمام شبهات

با وجود مقتضی برای احتیاط در اطراف علم اجمالی، امّا احتیاط لازم نیست. دلیل عدم وجوب احتیاط از مرحوم شیخ انصاری نقل شده است. ایشان فرموده احتیاط در جمیع اطراف علم اجمالی موجب عُسر و حرج بوده، و واجب نیست.

پس نتیجه مقدمه چهارم این می‌شود که نباید در جمیع شبهات احتیاط واجب باشد، زیرا موجب عسر و حرج بر مکلّف می‌شود. یعنی اگر احتیاط لازم باشد زندگی وی مختلّ شده و دائماً باید در حال احتیاط باشد. این قاعده نفی عسر و حرج یک قاعده قطعیه شرعیه بوده و ظنّی نمی‌باشد، لذا در ظرف انسداد نیز حجّت است[۱].

اشکال: رفع نشدنِ حکم عقل به قاعده شرعی نفی حرج

مرحوم آخوند بر این بیان شیخ اشکالی مطرح نموده که مفادِ قاعده نفی عسر و حرج (که قاعده قطعی شرعیه است) رفع تکالیف شرعی در صورت حرجی بودنِ آنهاست؛ امّا تکالیف عقلیه حرجی را رفع نمی‌کند. به عبارت دیگر اگر عقل وجوب احتیاط در تمام شبهات را درک کند (حتی در صورت حرجی بودنِ این احتیاط)،

[۱]. فرائد الاصول، ج۱، ص۴۰۴:«الثانی لزوم العسر الشدید و الحرج الأکید فی التزامه؛ لکثرة ما یحتمل موهوما وجوبه خصوصا فی أبواب الطهارة و الصلاة، فمراعاته ممّا یوجب الحرج، و المثال لا یحتاج إلیه؛ فلو بنی العالم الخبیر بموارد الاحتیاط فیما لم ینعقد علیه إجماع قطعیّ أو خبر متواتر علی الالتزام بالاحتیاط فی جمیع اموره یوما و لیلة، لوجد صدق ما ادّعیناه. هذا کلّه بالنسبة إلی نفس العمل بالاحتیاط».

شارع نمی‌تواند این حکم عقلی را بردارد؛ زیرا هیچ مولی و حاکمی نمی‌تواند در دائره تکالیف حاکم دیگر تصرّف نماید، یعنی شارع «بما هو شارعٌ» دخالتی در حکم عقل نمی‌کند[۱].

جواب: رفع موضوع حکم عقل به وسیله قاعده شرعی

از این اشکال جواب داده شده که نه در مقام ثبوت و نه در مقام اثبات، اشکالی متوجّه کلام شیخ نبوده و احتیاط در تمام اطراف لازم نیست. توضیح اینکه اشکال مرحوم آخوند ممکن است ثبوتی و یا اثباتی باشد:

الف. اشکال ثبوتی اینکه شارع «بما هو شارعٌ» نمی‌تواند در احکام عقل تصرّف نماید، زیرا عقل مناطات و احکام خود را دارد. یعنی حکم عقلی توسط حاکم و مولای دیگر قابل رفع نیست.

جواب این است که باید و نبایدهای عقلی به نحو تعلیقی می‌باشد. یعنی عقل حکم به لزوم احتیاط دارد مگر اینکه شارع ترخیص در مخالفت دهد، و یا حکم به برائت عقلیه و ترخیص دارد مگر در مواردی که شارع ایجاب احتیاط نماید. بنابراین اگر عقل حکمی تعلیقی به احتیاط در جمیع اطراف داشته و شارع ترخیص داده باشد، این حکم عقلی به سبب رفع «معلّقٌ علیه» رفع شده و احتیاط لازم نخواهد بود[۲].

به نظر می‌رسد این جواب ناتمام است؛ زیرا «معلّقٌ علیه» در حکم عقلی، ترخیص یا احتیاط ظاهری است؛ در حالیکه قاعده نفی حرج ترخیصی واقعی است. توضیح اینکه ایجاب احتیاط عقلی و برائت عقلی دو حکم ظاهری هستند. احتیاط عقلی معلّق بر عدم ترخیص شرعی ظاهری بوده و برائت عقلی معلّق بر عدم احتیاط

---

[۱]. کفایة الاصول، ص۳۱۳:«و أما المقدمة الرابعة فهی بالنسبة إلی عدم وجوب الاحتیاط التام بلا کلام فیما یوجب عسرة اختلال النظام و أما فیما لا یوجب فمحل نظر بل منع لعدم حکومة قاعدة نفی العسر و الحرج علی قاعدة الاحتیاط و ذلک لما حققناه فی معنی ما دل علی نفی الضرر و العسر من أن التوفیق بین دلیلهما و دلیل التکلیف أو الوضع المتعلقین بما یعمهما هو نفیهما عنهما بلسان نفیهما فلا یکون له حکومة علی الاحتیاط العسر إذا کان بحکم العقل لعدم العسر فی متعلق التکلیف و إنما هو فی الجمع بین محتملاته احتیاطا».

مصباح الاصول، ج۱، ص۲۳۰:«و اختار صاحب الکفایة (ره) عدم حکومة قاعدة نفی الحرج و الضرر علی قاعدة الاحتیاط، بدعوی ان ظاهر الأدلة إنما هو نفی الحکم بلسان نفی الموضوع، و ان النفی بحسب ظاهر الأدلة متوجه إلی الفعل الحرجی أو الضرری و یکون المراد نفی الحکم عن الفعل الحرجی أو الضرری، نظیر قوله علیه السلام: (لا ربا بین الوالد و الولد) فانه نفی للحکم بلسان نفی الموضوع، فإذاً لا تکون قاعدة نفی الحرج و الضرر حاکمة علی قاعدة الاحتیاط، إذ الفعل الّذی تعلق به الحکم الشرعی واقعاً المردد بین أطراف الشبهة لیس حرجیاً و لا ضرریاً، کی یرتفع حکمه بأدلة نفی الحرج و الضرر، بل الحرج انما ینشأ من الاحتیاط، و الجمع بین المحتملات، و وجوب الجمع بین المحتملات لیس حکماً شرعیاً لیرتفع بأدلة نفی الحرج، و انما هو بحکم العقل، و علیه فلا بد من الاحتیاط و ان کان مستلزماً للعسر و الحرج».

بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۴۴۰:«الثانی تطبیق القاعدة علی نفس وجوب الاحتیاط، و قد استشکل فیه صاحب الکفایة (قده) بأنَّ وجوب الاحتیاط عقلی و القاعدة ترفع ما یکون من الشارع لا أحکام العقل».

[۲]. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۴۴۰:«و فیه: انَّه إنْ أُرید انَّ حکم العقل غیر قابل للرفع، فالجواب: انَّ بید المولی رفعه بالترخیص فی بعض الأطراف لأنَّ حکم العقل کما هو معلوم معلّق علی عدم الترخیص».

شرعی ظاهری است. از سوی دیگر قاعده نفی عسر و حرج، یک حکم واقعی بوده و ترخیص در مخالفت نیست. یعنی حکم عقل به برائت عقلی، معلّق بر عدم احتیاط شرعی است که حکمی ظاهری می‌باشد؛ و حکم عقل به احتیاط عقلی نیز معلّق بر عدم ترخیص شرعی است که حکمی ظاهری می‌باشد؛ در حالیکه قاعده نفی عسر و حرج یک قاعده واقعی بوده و به معنای ترخیص شارع در مخالفت نیست. لذا این جواب ثبوتی تمام نیست.

البته اشکال ثبوتی نیز تمام نیست و همان جوابی که به اشکال اثباتی داده می‌شود، جواب برای اشکال ثبوتی نیز هست که خواهد آمد.

ب. اشکال اثباتی اینکه ادلّه نفی عسر و حرج ناظر به تکالیف شرعیه بوده و نظری به تکالیف عقلیه ندارند. «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» یعنی در بین تکالیف شرعی هیچ تکلیف حرجی جعل نشده است. و «ما من محرّم الا و قد احلّه الاضطرار» که یکی از موارد اضطرار نیز حرج است. این دلیل ناظر به تکالیف شرعیه است زیرا مراد از «محرّم» همان تکلیف شرعی است که اعمّ از وجوب و حرمت می‌باشد. بنابراین ادلّه نفی حرج ناظر به تکلیف عقلی نیستند.

پاسخ اشکال اثباتی اینکه مفاد قاعده نفی عسر و حرج، عدم وجوب و حرمت حرجی در شرع است. یعنی واجب یا حرامی که امتثال آنها حرجی باشد، در شرع وجود ندارد. موضوع وجوب احتیاط نیز «احتمال تکلیف فعلی» است. بنابراین اگر احتیاط در یک شبهه (اتیانِ واجب در شبهه وجوبیه و ترکِ حرام در شبهه تحریمیه) موجب حرج باشد، قطع به عدم تکلیف شرعی در آن شبهه پیدا می‌شود یعنی قطع پیدا می‌شود یا در واقع واجب و یا حرام نیست، و یا اگر وجوب یا حرمت داشته به سبب حرج واقعاً برداشته شده و فعلی نیست (یعنی یا اصلاً جعلی نبوده و یا اگر جعل شده، در حقّ آن مکلّف که موجب حرج برایش شده، نبوده است). پس وجوب احتیاط عقلی در موردی است که احتمال تکلیف باشد، در حالیکه مکلّف در این صورت قاطع به عدم تکلیف است، لذا موضوع احتیاط عقلی منتفی شده و احتیاط عقلی بر چنین مکلّفی لازم نیست.

بنابراین قاعده نفی حرج موجب رفعِ «معلّقٌ علیه» نیست بلکه موجب رفع موضوع احتیاط عقلی است (در اشکال ثبوتی گفته شده بود که موجب رفعِ «معلّقٌ علیه» است). پس اگر احتیاط موجب حرج باشد، قاعده نفی حرج، لزوم آن را برمی‌دارد. به عبارت دیگر قاعده نفی عسر و حرج وارد بر حکم عقلی به احتیاط است.

بنابراین مقدّمه چهارم صحیح بوده و احتیاط تامّ در جمیع اطراف واجب نیست.

بررسی مقدّمه پنجم

نتیجه چهار مقدّمه اول این شد که تکلیف فعلی در جمیع اطراف شبهه نباید اهمال شود، و احتیاط نیز در جمیع اطراف شبهه، لازم نیست؛ یعنی باید برخی از اطراف امتثال شده و برخی نیز ترک شوند. شبهات دو دسته

هستند: مظنونه؛ و غیرمظنونه؛ یعنی در برخی اطراف ظنّ به تکلیف وجود داشته و در برخی ظنّ به تکلیف نیست. احتیاط در یک دسته از شبهات و ترک احتیاط در دسته دیگر، مقدور است.

مقدّمه پنجم این است که در چنین شرائطی در نظر عقل باید در مورد شبهات مظنونه احتیاط شود؛ زیرا احتمال اصابه تکلیف در این دسته بیشتر است. اگر در شبهات غیرمظنونه احتیاط شده و شبهات مظنونه اهمال شوند، ترجیح مرجوح بر راجح در مقام امتثال خواهد شد. عقل چنین کاری را قبیح می‌داند، و حکم به استحقاق عقوبت در مخالفت تکالیف فعلی موجود بین شبهات مظنونه می‌کند. بنابراین این کار تعیّن دارد که امر راجح و شبهه مظنونه بر غیر آن مقدّم شده و در مورد آنها احتیاط شود، و در سائر شبهات نیز ترک احتیاط شود. در این صورت اگر مخالفت با تکلیف فعلی در ناحیه شبهات غیرمظنونه شود، استحقاق عقوبت نیست.

مقدّمه پنجم صحیح بوده و با فرض صحّت مقدّمات قبل باید به در ناحیه تکالیف مظنونه احتیاط نمود.

جمع‌بندی دلیل انسداد

نتیجه پنج مقدّمه اینکه مکلّف در ظرف انسداد باب علم و علمی باید در شبهات ظنّیه احتیاط نموده و در شبهات غیرظنّیه ترک احتیاط نماید. این به معنای عمل کردنِ به ظنّ است. یعنی مکلّف در تکالیف مظنونه احتیاط کرده، و در مواردی که ظنّ به تکلیف ندارد ترک احتیاط می‌کند.

وقتی یک مقدمه مخدوش باشد، نتیجه تمام نخواهد بود. همانطور که گذشت مقدّمه اول و دوم ناتمام بوده و علم اجمالی منحلّ شده و باب علمی نیز منسدّ نیست. بنابراین دلیل انسداد ناتمام خواهد بود.

ج۱۰۶ ۹۷/۰۱/۲۰

نتیجه دلیل انسداد

همانطور که گذشت دلیل انسداد ناتمام است زیرا هرچند سه مقدّمه اخیر صحیح بودند امّا دو مقدّمه اول (علم اجمالی به تکالیف در تمام شبهات؛ و انسداد باب علم و علمی) در نظر مختار ناتمام بودند. اگر فرض شود دلیل انسداد اشکالی ندارد، باید نتیجه حاصل از آن بررسی شود؛ زیرا برخی (از کسانی که دلیل انسداد را تمام دانسته، و یا کسانی که آن را تسلّم نموده‌اند) نتیجه آن را حجّیت ظنّ و برخی عدم حجّیت ظن دانسته، و قائلین به حجّیت نیز برخی حجّیت ظنّ را به نحو کشف دانسته و برخی به نحو حکومت می‌دانند. لذا باید بررسی شود که در صورت تمامیت مقدّمات و دلیل انسداد، کدامیک از نتائج به دست خواهد آمد.

معنای حجّیت ظنّ به نحو کشف و به نحو حکومت

قبل از ورود به بحث دو اصطلاح «حجّیت ظنّ به نحو کشف» و «حجّیت ظنّ به نحو حکومت» باید توضیح داده شوند:

حجّیت ظنّ به نحو کشف

مراد از «حجّیت ظنّ به نحو کشف» این است که عقل از این مقدّمات کشف می‌کند که شارع ظنّ را در ظرف انسداد، حجّت قرار داده است. به این درک عقلی «کشف» گفته می‌شود زیرا تنها یک ادراک و کشف عقلی است.

حجّیت ظنّ به نحو حکومت

در تبیین مراد از «حجّیت ظنّ به نحو حکومت» اختلاف شده که عمده دو وجه از مرحوم آخوند و از محقّق خوئی است:

معنای حکومت نزد مرحوم آخوند

مرحوم آخوند فرموده اگر دلیل انسداد تمام باشد، عقل حجّیت ظنّ توسط شارع را کشف نکرده بلکه عقل به حجّیت ظنّ در ظرف انسداد حکم می‌کند. یعنی همانطور که عقل حکم به حجّیت قطع در ظرف انفتاح دارد، حکم به حجّیت ظنّ در ظرف انسداد داشته و حجّیت ظنّ در ظرف انسداد را ذاتی و غیر جعلی می‌داند. یعنی حجّیت به نحو کشف یک حجّیت جعلی بوده و حجّیت به نحو حکومت یک حجّیت ذاتی بوده که در طول جعل و اعتبار شارع نیست. پس حجّیت به نحو حکومت نزد آخوند، همان حجّیت عقلیه در مقابل حجّیت شرعیه (حجّیت به نحو کشف) است[1].

معنای حکومت نزد محقّق خوئی

محقّق خوئی فرموده اگر مقدّمات انسداد تمام باشد عقل حجّیت ظنّ توسط شارع را، و یا حجّیت ظنّ در ظرف انسداد را درک نمی‌کند؛ بلکه عقل به کفایت ظنّ در مقام امتثال حکم می‌کند. توضیح اینکه حاکم در مقام

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۴۲۸:«و امّا حجیة الظنّ علی الحکومة فقد فسّرها صاحب الکفایة (قده) بحکم العقل بحجیة الظنّ عند الانسداد علی حدّ حکمه بحجیة القطع عند الانفتاح».

امتثال و اطاعت، عقل است. همانطور که اصلِ لزوم اطاعت توسط عقل درک شده، تعیین دائره و حدود اطاعت نیز به عهده عقل است. به عنوان مثال اگر علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء باشد، عقل به امتثال تکلیف فعلی موجود و ترک هر دو اناء حکم می‌کند.

با توجّه به اینکه فرض شده احتیاط تامّ (یعنی امتثال تمام تکالیف فعلیه) ممکن نبوده و یا حرجی است، پس در هر صورت عقلاً لازم نیست تمام تکالیف فعلیه امتثال شوند. در چنین حالتی عقل به امتثال بخشی از تکالیف فعلیه (نه همه آنها) حکم می‌کند. طبق فرض، تکالیف فعلیه تقسیم به مظنونه و غیرمظنونه می‌شوند. امتثال تکالیف فعلیه در دائره مظنونات، ممکن بوده و حرجی نیست. هرچند امتثال تکالیف فعلیه در دائره غیرمظنونات نیز ممکن و غیرحرجی است، امّا عقل تشخیص می‌دهد باید احتیاط در دائره مظنونات شود و احتیاط در غیر آنها ترک شود.

پس عقل همانطور که اصلِ اطاعت مولی را درک می‌کند، در فرضی که اطاعت تمام تکالیف ممکن نبوده و یا حرجی است، به امتثالِ مقداری از تکالیف که مقدور بوده و حرجی نیست، حکم می‌کند. یعنی عقل به امتثال بخشی از تکالیف حکم کرده و اگر از عقل سوال شود مقدار ممکن و غیر حرجی در دائره مظنونات باید امتثال شود و یا در غیر مظنونات؟ پاسخ عقل این است که باید تکالیف فعلیه در دائره مظنونات امتثال شوند زیرا احتمال اصابه در آنها بیشتر است. هرچند عقل به قُبحِ مخالفت مولی حکم می‌کند، امّا در چنین فرضی که تکالیف در دائره مظنونات امتثال شده‌اند، مخالفت با سائر تکالیف را قبیح نمی‌داند؛ امّا اگر تکالیف فعلیه در دائره غیرمظنونات امتثال شوند، مخالفت با سائر تکالیف قبیح بوده و عقل حکم به عدم قبحِ عقوبت شارع بر آن مخالفت دارد.

بنابراین ظنّ در ظرف انسداد هم حجّت نیست، و فقط در مقام امتثال باید مظنونات امتثال شوند؛ زیرا عقل حکم می‌کند وقتی قدرت مکلّف در مورد مظنونات صرف شده و قدرتی بر غیر آنها ندارد، استحقاق عقوبتی در مخالفت سائر تکالیف نیست. یعنی اگر در دائره مظنونات احتیاط شود، بر مخالفت در دائره غیر مظنونات، استحقاق عقوبت نیست. لذا نفسِ ظنّ معذّر و یا منجّز تکالیف فعلیه نیست. معذوریت تکالیف در دائره غیرمظنونات، از صرف قدرت در مظنونات و عدم قدرت بر غیر آنها ناشی می‌شود. بنابراین علم اجمالی در مقدار مقدور موجب تنجیز تکالیف است، و هرچند قدرت بر مظنونات به تنهایی و غیرمظنونات به تنهایی وجود دارد، امّا عقل حکم می‌کند اگر قدرت صرف مظنونات شود، استحقاق عقوبت در مخالفت سائر تکالیف نیست. به عبارت دیگر همانطور که مخالفت تکلیف فعلی قبیح است، تعجیز از تکلیف فعلی (اینکه مکلّف خودش را عاجز از انجام تکلیف فعلی نماید) نیز قبیح است؛ امّا در چنین فرضی عقل حکم می‌کند که تعجیزِ از تکالیف در دائره مظنونات قبیح بوده، و تعجیزِ از تکالیف در دائره غیرمظنونات قبیح نیست؛ زیرا فرض شده مکلّف قدرت بر مجموع تکالیف نداشته و قدرت را صرف چیزی کرده که احتمال اصابه بیشتری دارد.

با توجّه به توضیحات فوق، محقّق خوئی قائل به حجّیت ظنّ در ظرف انسداد نیست (حتی به نحو حکومت)، لذا کلام ایشان ذیل بحث حجّیت ظنّ به نحو حکومت تسامحاً مطرح شد.

جمع‌بندی

پس در مورد نتیجه دلیل انسداد سه نظریه وجود دارد: اینکه دلیل انسداد حجّیت ظنّ را نتیجه نداده بلکه لزوم امتثال تکالیف مظنونه را نتیجه می‌دهد؛ دوم اینکه دلیل انسداد حجّیتِ ظنّ به نحو کشف را ثابت می‌کند (یعنی شارع ظنّ را در ظرف انسداد حجّت قرار داده است)؛ و سوم اینکه دلیل انسداد حجّیتِ ظنّ به نحو حکومت را ثابت می‌کند (یعنی عقل حکم به حجّیتِ ذاتیِ ظنّ در ظرف انسداد دارد).

ج۱۰۷ ۹۷/۰۱/۲۱

بررسی قول به کشف و قول به حکومت

قبل از ورود به اصلِ بحث و بررسی قول به کشف و قول به حکومت ظنّ در باب انسداد، ابتدا منشأ اختلاف این دو قول بررسی می‌شود:

منشأ اختلاف در قول به کشف و اقوال دیگر

محقّق خوئی فرموده اختلاف قائلین به کشف با اقوال دیگر در تبیین مقدّمه چهارم (عدم لزوم احتیاط تامّ در تمام اطراف) است. توضیح اینکه دو بیان برای تبیین عدم لزوم احتیاط در تمام اطراف وجود دارد:

الف. بیان اول اینکه احتیاط در تمام اطراف، غیر مقدور و یا حرجی است. اگر وجه عدم لزوم احتیاط همین باشد، باید اقوال دیگر (غیر از قول به کشف) اختیار شود، یعنی قول به عدم حجّیت ظنّ و یا قول به حجّیت ظنّ به نحو حکومت اختیار شود. یعنی در این صورت عقل به حجّیت ذاتی ظنّ و یا به کفایت امتثال ظنّی حکم می‌کند.

ب. بیان دوم اینکه اجماع وجود دارد که امتثال اجمالی در تکالیف شرعی کافی نبوده و باید امتثال تفصیلی شوند. یعنی امتثال باید با قصد وجه و قصد جزمیت همراه باشد. با توجّه به اینکه «قطع» در ظرف انسداد بسیار اندک بوده و اماراتی نظیر «خبر ثقه» و «ظهور» و «فتوای مجتهد» و «شهرت» حجّت نیستند، بنابراین تنها راهِ باقی مانده برای تصحیح قصد وجه و قصد جزمیت همان «ظنّ» است. اگر شارع ظنّ در ظرف انسداد را حجّت قرار دهد، امتثال تفصیلی و قصد وجه و جزم ممکن می‌شود؛ و از آنجا به اجماع علماء باید امتثال تفصیلی باشد، در نتیجه کشف می‌شود که شارع ظنّ در ظرف انسداد را حجّت قرار داده، که این همان حجّیت ظنّ به نحو کشف است.

بنابراین اگر برای نفی احتیاط تامّ به عدم قدرت و حرج تمسّک شود، قول به غیر کشف اختیار شده؛ و اگر به اجماع تمسّک شود، قول به کشف اختیار می‌شود. پس ریشه نزاع، در تحریر مقدّمه چهارم است.

به نظر می‌رسد بیان ایشان موافق اعتبار است و هرچند به لحاظ تاریخی فحصی انجام نشده امّا ممکن است همین نکته وجهی برای قائلین به کشف باشد. به هر حال فرض بر تمامیت مقدّمات انسداد گذاشته شده و مقدّمه چهارم به هر دو تحریر در نظر گرفته شده، و در چنین شرائطی نتیجه دلیل انسداد بررسی می‌شود:

بررسی قول به کشف

اگر دلیل قول به کشف همین بیان محقّق خوئی باشد، چنین دلیلی ناتمام است؛ زیرا اجماعی بر عدم کفایت امتثال اجمالی وجود ندارد. توضیح اینکه قطع وجود دارد که شارع مقدّس یک نحوه خاصّ از امتثال را ابداع نکرده و به همان روش عقلاء در امتثال اکتفاء نموده است. مکلّف نزد عقلاء بدون هیچ اشکالی، مخیّر بین امتثال اجمالی و تفصیلی است (چه در واجبات چه در محرّمات؛ چه در تعبّدیات و چه در توصّلیات). به عنوان مثال زید علم دارد که باید «هزار تومان» به یکی از این دو اداره بپردازد، و بدون اینکه تحقیق نماید به هر اداره هزار تومان می‌پردازد. در این صورت مورد تقبیح عقلاء نیست.

بنابراین راهی برای قول به کشف نیست، و نهایتِ دلالت دلیل انسداد بر «حکومت» یا «امتثال ظنّی» یعنی عدم حجّیت ظنّ است.

بررسی اقوال دیگر (حکومت یا عدم حجّیت ظنّ)

همانطور که گفته شده قول اول یعنی قول به کشف دلیلی ندارد؛ امّا قول دوم از مرحوم آخوند یعنی حجّیت ذاتی ظنّ در ظرف انسداد (نظیر حجّیت ذاتی قطع در ظرف انفتاح)، و قول سوم از محقّق خوئی یعنی عدم حجّیتِ ظنّ و کفایت امتثال ظنّی، باید بررسی شوند. این دو قول با توجّه به دو مسلک انکار برائت عقلیه (قول مختار) و مسلک برائت عقلیه بررسی می‌شوند:

مسلک انکار برائت عقلیه

در مسلک انکار برائت عقلیه، باید در شبهات احتیاط عقلی شود. یعنی احتمال هرچند وهمی باشد موجب تنجّز تکالیف در ظرف انفتاح است. با توجّه به این نکته ابتدا منجّزیت ظنّ و سپس معذّریت ظنّ در ظرف انسداد بررسی می‌شود:

منجّزیت ظنّ در ظرف انسداد

به نظر می‌رسد بنا بر مسلک انکار برائت عقلیه کلام آخوند صحیح بوده و ظنّ در ظرف انسداد حجّت است؛ زیرا ظنّ در ظرف انفتاح نیز حجّت بوده و حتی احتمال وهمی و شکّی نیز حجّت است. یعنی احتمال هرچند ضعیف باشد، موجب تنجیز تکلیف فعلی است. بنابراین هرچند باب علم منفتح باشد، ظنّ منجّز است. در نتیجه دو منجّز برای تکالیف فعلیه وجود دارد، یکی احتمال تفصیلی و دیگری قطع اجمالی.

معذّریت ظنّ در ظرف انسداد

امّا ظنّ در مرحله معذّریت، معذّر نیست. یعنی ظنّ موجب تعذّر تکلیف فعلی نمی‌شود، و حتی در صورت قطع به عدم تکلیف نیز قطع معذّر نبوده بلکه معذّریت تکلیف فعلی از باب عدم وجودِ منجِّز است.

با وجودِ عدم معذّریت ظنّ در باب انفتاح، امّا در ظرف انسداد باز هم کلام مرحوم آخوند صحیح است. توضیح اینکه اگر در ظرف انسداد نیز هر احتمالی منجّز تکلیف فعلی باشد، این مطلب خلاف پیش فرض مسأله است که احتیاط تامّ در تمام اطراف لازم نیست. اگر شارع جعلی در ظرف انسداد نداشته باشد، باید ظنّ به عدم تکلیف در ظرف انسداد موجب معذّریت شود تا جلوی منجّزیت احتمالِ وهمی گرفته شود. معذّریتِ «ظنّ به عدم تکلیف» عقلی بوده، و به معنای عدم منجّزیتِ وهم و شکّ در ظرف انسداد است.

پس از آنجا که در ظرف انسداد باید فقط در دائره مظنونات احتیاط شود، بنابراین نباید احتمال وهمی و شکّی منجِّز تکلیف فعلی باشند، و فقط احتمال ظنّی باید منجِّز تکلیف فعلی باشد. به عبارت دیگر عقل با این پیش فرض که احتیاط تامّ لازم نیست، تشخیص می‌دهد که احتمال ظنّی منجّز بوده و احتمال غیر ظنّی منجّز نیست[۱].

این مطلب دقیقاً همان کلام مرحوم آخوند نیست، زیرا ایشان خودِ ظنّ را در ظرف انسداد معذّر می‌داند؛ امّا بنابر نظر مختار، عدم وجودِ منجّز موجب تعذیر تکلیف فعلی است[۲]. یعنی منجّز تکلیف فعلی در نظر عقل فقط احتمال ظنّی است زیرا منجّزیت احتمال وهمی و شکّی بر خلاف فرض و بر خلاف احتیاط تامّ است[۳]. بنابراین این قول غیر از قول مرحوم آخوند بوده، و با قول محقّق خوئی نیز تفاوت دارد؛ زیرا ایشان اصلاً ظنّ را معذّر و منجّز نمی‌داند. پس نظر مختار این است که ظنّ نه به نحو حکومت حجّت است (نظر مرحوم آخوند)، و نه موجب

---

[۱]. اینگونه نیست که احتمال در نظر عقل منجّز تکلیف بوده و این منجّزیت همانطور که معلّق بر عدم ترخیص شرعی است، معلّق بر عدم معذّر عقلی نیز باشد؛ زیرا حکم عقل بر عدم حکم دیگر عقلی، معلّق نمی‌شود لذا از همان ابتدا حکم عقل به این است که فقط احتمال ظنّی منجّز بوده و احتمال وهمی و شکّی منجّز نیست.

[۲]. دو تفاوت بین نظر مختار و نظر مرحوم آخوند وجود دارد: اولاً ایشان حجّیت ظنّ را به سبب انسداد دانسته، امّا در نظر مختار قبل از انسداد و در ظرف انفتاح نیز ظنّ حجّت است؛ و ثانیاً ایشان نفسِ ظنّ را معذِّر دانسته، امّا معذِّر تکلیف فعلی در نظر مختار نبودِ منجّز برای آن است.

[۳]. البته اگر احتیاط در دائره احتمالات ظنّی و شکّی ممکن بوده و حرجی نباشد، در این صورت احتمال ظنّی و شکّی هر دو منجِّزِ تکلیف فعلی بوده و فقط احتمال وهمی منجِّز نخواهد بود.

تبعضّ در امتثال است (نظر محقّق خوئی)، بلکه ظنّ در ظرف انسداد موجب تنجّز تکلیف فعلی است که منجّزیت آن از ناحیه انسداد نیامده بلکه از در ظرف انفتاح نیز همراه ظنّ بوده است.

ج۱۰۸ ۹۷/۰۱/۲۲

جمع‌بندی

همانطور که گفته شد[1] احتمال بنابر انکار قاعده «قبح عقاب بلابیان» در ظرف انفتاح هم حجّت است، و احتمال ظنّی در ظرف انسداد حجّت بوده امّا احتمال وهمی و شکّی حجّت نیست. یعنی نه نظر مرحوم آخوند و نه نظر محقّق خوئی صحیح نیست، و قول دیگری پیدا شده است.

ممکن است اشکال شود که هرچند احتمال در ظرف انسداد به طور مطلق حجّت نبوده بلکه فقط احتمال ظنّی حجّت است؛ امّا علم اجمالی منجّز تکلیف فعلی بوده و دائره آن منحصر به مظنونات نیست بلکه شامل موهومات و مشکوکات نیز می‌شود. یعنی هرچند احتمال موجب تنجّز تکالیف فعلی موجود در دائره موهومات و مشکوکات نیست، امّا علم اجمالی موجب تنجّز آنها خواهد شد.

پاسخ این است که وقتی احتمال شکّی و وهمی منجّز تکلیف نباشند علم اجمالی نیز فقط در دائره مظنونات منجّز تکالیف فعلیه خواهد بود و نمی‌تواند در دائره موهومات و مشکوکات موجب تنجیز تکلیف شود؛ زیرا با فرض عدم امکان یا عدم لزوم احتیاط، نباید تمام اطراف امتثال شوند. در نتیجه تکالیف فعلیه موجود در دائره موهومات و مشکوکات از فعلیت خارج نمی‌شوند بلکه در تمام شبهات (مظنونات و مشکوکات و موهومات) بر فعلیت باقی می‌مانند[2]. فقط تکالیف فعلیه موجود در دائره مظنونات دارای دو منجِّز، یعنی علم اجمالی و احتمال تفصیلی خواهند بود؛ امّا تکالیف فعلیه در دائره غیرمظنونات هیچ منجِّزی ندارند.

پس علم اجمالی موجب تنجّز تمام تکالیفِ معلوم بالاجمال و مظنون بالتفصیل شده، و نسبت به سائر تکالیف منجّز نیست. احتمال ظنّی نیز منجّز تکالیف بوده و احتمالات غیر ظنّی منجّز نیستند.

---

[1]. البته در مباحث قبل گفته شد که نتیجه مقدّمات انسداد، حجّیت ظنّ به نحو کشف نیز نمی‌باشد؛ زیرا کشف موقوف بر اجماع تعبّدی است که اگر عدم آن محرز نباشد، وجودش هم محرز نیست.

[2]. هرچد قاعده نفی حرج در جایی که یک تکلیف فعلی موجب حرج باشد، آن را از فعلیت خارج می‌کند؛ امّا در بحث فوق احتیاط در مجموع اطراف موجب حرج شده، لذا برخی از تکالیف از تنجّز خارج می‌شوند. یعنی تک تک تکالیف و جمیع آنها حرجی نیستند تا از فعلیت خارج شوند، بلکه مجموع حرجی است. همین که برخی از تکالیف از منجّزیت خارج شوند، احتیاط نیز لازم نیست تا منجّر به حرج شود؛ زیرا احتیاط در جایی است که تکلیف منجّزی وجود داشته باشد. پس در این مورد، از قاعده نفی عسر و حرج برای خروج برخی از تکالیف فعلی از منجّزیت استفاده شده است.

مسلک برائت عقلیه

همانطور که گفته بنابر مسلک انکار برائت عقلیه، هیچیک از دو قول حکومت و تبعّض در امتثال پذیرفته نشد؛ امّا بنابر مسلک مشهور و قاعده «قبح عقاب بلابیان» فقط تکلیفی منجّز است که یا مقطوع باشد و یا اماره‌ای بر آن باشد که قطع به حجّیت آن اماره وجود دارد.

به نظر می‌رسد بنابر این مسلک کلام محقّق خوئی صحیح است؛ زیرا فقط قطع موجب تنجّز تکلیف فعلی است. یعنی باید قطعی در کنار تکلیف فعلی باشد، تا آن تکلیف منجَّز شود. بنابراین قطع اجمالی وجود داشته و موجب تنجّز تکالیف فعلیه است؛ امّا از آنجا که احتیاط در تمام اطراف لازم نیست، قطع اجمالی نمی‌تواند موجب تنجّز تمام تکالیف باشد و فقط در بخشی از اطراف یعنی مظنونات موجب تنجّز تکالیف فعلیه می‌شود. در نتیجه فقط قطع حجّت بوده و ظنّ حجّت نمی‌باشد.

البته حقیقت نظر محقّق خوئی به تبعّض در منجّزیتِ علم اجمالی برمی‌گردد، هرچند ادّعای ایشان تبعّض در امتثال است. یعنی باید قطع اجمالی در نظر ایشان موجب تنجّز تکالیف فعلیه در دائره مظنونات باشد، و موجب تنجّز سائر تکالیف فعلیه نباشد.

به هر حال قطع اجمالی در ظرف انفتاح موجب تنجّز تمام اطراف شده و در ظرف انسداد فقط موجب تنجّز تکالیف مظنونه است.