

بسم الله الرحمن الرحيم

درس خارج اصول

استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

المقصد السادس: في الحجج و الامارات

مقرّر: حسین مهدوی نهاد

المقصد السادس: الحجج و الامارات

در کفایه هشت مقصد در مورد مباحث علم اصول وجود دارد. پنج مقصد اول در مورد مباحث الفاظ، و سه مقصد اخیر در مورد مباحث حجج و اصول عملیه (مباحث عقلیه) است. بیشترین آثار علم اصول به لحاظ کاربردی سه مقصد اخیر است. این سه مقصد هم از حیث نظری اهم است زیرا پیچیدگی خاصی دارد؛ و از حیث عملی و کاربردی اهم است زیرا در فقه بیشتر مورد استفاده است.

مقدمه: تعریف حجّت و اماره

قبل از ورود به اصل بحث، عنوان این مقصد به طور اجمال توضیح داده می‌شود. «حجّت» و «اماره» دو اصطلاح اصولی هستند:

معنای «حجّت» در علم اصول

برای «حجّت» معانی مختلفی ذکر شده است، اما در علم اصول به چیزی گفته می‌شود که «منجّز» یا «معذر» باشد. در علم اصول، احکام شریعت دارای دو قسم «تکلیفی» و «وضعی» می‌باشند. احکام تکلیفی نیز تقسیم به «لزومی» و «غیر لزومی» می‌شود. حکم لزومی هم تقسیم به «وجوب» و «حرمت» می‌شود. هر یک از وجوب و حرمت تقسیم به «منجّز» و «معذر» می‌شود.

اگر مکلفی با یک وجوب مخالفت نموده و مستحق عقوبت شود، این وجوب «منجّز» است؛ اگر هم مستحق عقوبت نباشد، این وجوب «غیر منجّز» است. اگر عقوبت الهی در مورد شخص قبیح نباشد، گفته می‌شود وی مستحق عقوبت است؛ و اگر قبیح باشد، گفته می‌شود استحقاق عقوبت ندارد. یعنی مراد از استحقاق عقوبت همان «عدم قبح عقوبت» است. در بحث حُسن و قُبْح، سه دسته حُسن و قُبْح شمرده شده است: عقلی؛ و عقلائی؛ و عرفی؛ در این بحث اصولی مراد از قبح عقوبت، همان قبح «عقلی» یا «عقلائی» است.

منجّزیت از امور واقعی است (تنجیز امر واقعی است)، و حجّیت نیز از امور واقعی است. امور واقعی دو دسته‌اند: گاهی یک امر واقعی در طول هیچ اعتباری نیست، که به آن «واقعی واقعی» گفته می‌شود؛ اما گاهی نیز یک امر واقعی در طول یک اعتبار است، که به آن «واقعی اعتباری» گفته می‌شود؛ در علم اصول گفته شده

منجزیت نیز گاهی در طول اعتبار است و گاهی نیست؛ یعنی منجزیت عقل، واقعی واقعی است. منجزیت خبر واحد، واقعی اعتباری است.

معنای «اماره» در علم اصول

منجزیت نیز تقسیم به عقلی و شرعی شده است. منجزیت عقلی به این معنی است که منجزیت واقعی واقعی است، یعنی در طول اعتبار نیست. منجزیت شرعی به معنی منجزیت واقعی اعتباری است، یعنی در طول اعتبار است. «اماره» در علم اصول به حجت شرعی گفته می‌شود. با توجه به تعریف حجت و اماره، معلوم می‌شود که اماره اخص از حجت است؛ البته یک حجت شرعی وجود دارد که اماره نیست و آن اصلی عملی است. اصل عملی یک حکم طریقی است که منجز یا معذر است لذا به آن «حجت» گفته می‌شود، و از آنجا که در طول اعتبار است حجت شرعی است.

اصطلاح دیگری برای حجت وجود دارد که در مقابل اصل عملی است، لذا شامل اصل عملی نمی‌شود؛ یعنی حجت دو اصطلاح عام و خاص دارد، که در اصطلاح عام شامل حجت عقلی، و اماره (حجت شرعی)، و اصلی عملی است. در اصطلاح خاص فقط شامل حجت عقلی و اماره (حجت شرعی) است.

مراد از حجت در این مقصد، معنای خاص است؛ زیرا بحث اصول عملیه در مقصد دیگری مطرح خواهد شد. بنابراین در این مقصد از حجج بحث خواهد شد، و به ترتیب مباحث کتاب کفایه ابتدا از حجت عقلی یعنی قطع شروع خواهد شد. سپس بحث اماره یعنی حجج شرعی مطرح خواهد شد. علاوه بر این مباحث که در کفایه آمده است، دو بحث دیگر هم در این مقصد بررسی می‌شوند. اول بحث از «سیره عقلاء» و بحث دوم از «اطمینان» است. بحث از سیره عقلاء در مباحث حجج مطرح می‌شود که به لحاظ علم اصول استطرادی نیست اما به لحاظ مقصد حجج، استطرادی است. بحث از اطمینان نیز با عنوان مستقلى در علم اصول مطرح نشده است که مناسب است در این مقصد بحث شود؛ زیرا در مورد اطمینان، این نزاع وجود دارد که حجت عقلی است یا شرعی، و مشهور آن را حجت شرعی می‌دانند.

ج ۲۹ ۹۵/۰۸/۱۱

بحث اول: قطع

پیش از شروع اصل بحث، به عنوان مقدمه عنوان «قطع» توضیح داده می‌شود. قطع در علم اصول «تصدیق و اعتقاد جزئی است به نحوی که احتمال خلاف یا خطا نباشد». در مقابل قطع «احتمال» است که با توجه به

مراتب آن نامهای مختلفی دارد. احتمالی رجحانی در اطراف آن نیست «شک»، و احتمال مرجوح «وهم»، و احتمال راجح «ظن» است. «اطمینان» نیز از افراد ظن است، یعنی ظن قریب به قطع است. احتمالی که مقابل قطع است، «احتمال نفسانی» است. به دلیل تقابل، قطع با احتمال نفسانی بر خلاف، قابل جمع نیست. اما «احتمال عقلی» همان امکان است، که با قطع قابل جمع است. به عنوان مثال شخصی قطع به عدالت زید دارد و احتمال نفسانی بر خلاف ندارد (یعنی احتمال نفسانی نمی دهد که این قطع وی به عدالت زید، خاطئ باشد)، اما در نظر وی امکان عقلی وجود دارد که زید عادل نباشد (زیرا ممکن است این قطع وی، نسبت به عالم واقع، جهل مرکب باشد). وقتی گفته می شود امکان عقلی دارد، یعنی از مخالفت این قطع با واقع، هیچ تناقضی لازم نمی آید. بنابراین احتمال نفسانی بر خلاف با قطع جمع نمی شود اما احتمال عقلی جمع می شود. البته یک مورد وجود دارد که قطع با احتمال عقلی هم جمع نمی شود. اگر قطع به «استحاله» تعلق گیرد، نه با احتمال نفسانی و نه با احتمال عقلی جمع نمی شود.^۱ به عبارت دیگر در قطع به عدم شریک الباری، احتمال عقلی بر خلاف هم نیست زیرا این احتمال مساوق با عدم قطع است. یعنی قطع به استحاله وجود شریک الباری، با احتمال عقلی جمع نمی شود. در نتیجه قطع با احتمال نفسانی بر خلاف جمع نمی شود، اما ممکن است با احتمال عقلی بر خلاف جمع شود؛ و در یک مورد با احتمال عقلی هم جمع نمی شود، در جایی که قطع به استحاله باشد.

اصطلاح «قطع» در علم اصول

قطع در علم اصول، همان اعتقاد و تصدیق جزمی است. در منطق تصدیق به دو قسم «ظنی» و «جزمی» تقسیم می شود. تصدیق جزمی همان قطع است. در علم اصول، تفاوتی ندارد که این قطع مطابق واقع باشد یا نباشد؛ و تفاوتی ندارد که منشأ پیدایش قطع امری رائج یا غیر رائج، و یا امری متعارف یا غیر متعارف، باشد. اما «علم» دارای دو معنی اصطلاحی و عرفی است: در علم اصول، علم به معنای «قطع» است (علم اجمالی همان قطع اجمالی، و علم تفصیلی همان قطع تفصیلی است). یعنی اگر علم بدون قرینه در علم اصول به کار رود، به معنای قطع است؛ اما در معنای عرفی، علم همان قطع نیست. نسبت بین علم عرفی و قطع، عموم و خصوص من وجه است. ماده افتراق علم عرفی «اطمینان» است، زیرا علم به معنای عرفی شامل اطمینان می شود (یعنی اگر اطمینان به عدالت زید باشد، عرفاً گفته می شود عدالت زید معلوم است؛ اما گفته نمی شود عدالت زید مقطوع است). ماده افتراق قطع نیز «جهل مرکب» است، زیرا قطع شامل قطع غیر مطابق واقع هم می شود. یعنی قطع دو

۱. امکان عقلی این است که اگر قطع مخالف واقع باشد، تناقضی از آن لازم نیاید؛ بنابراین اگر در موردی مخالفت قطع با واقع موجب تناقض شود، امکان عقلی هم نیست. قطع به استحاله مخالف واقع باشد، تناقض لازم می آید؛ در نتیجه در این قطع احتمال خلاف هم نیست.

قسم دارد: قطع مطابق واقع؛ و قطع غیر مطابق واقع؛ اما در عرف به قطع غیر مطابق، علم گفته نمی‌شود (یعنی به شخص جاهل مرکب، «عالم» گفته نمی‌شود بلکه «جاهل» گفته می‌شود). علم در آیات و روایات به معنای عرفی حمل می‌شود.

اما «یقین» در علم اصول، کاربرد زیادی ندارد. در علم اصول در مواردی که یقین به کار می‌رود، به معنای قطع است.

جهت اول: حجّیت قطع

بحث از حجّیت قطع در مقاماتی خواهد بود:

مقام اول: معنای حجّیت قطع

«حجّیت» معانی متعدّدی (که متعارف بین اهل علم است) دارد. به نظر می‌رسد همه معانی تحت یک تعریف واحد درمی‌آیند. حجّت «ما یصحّ الاحتجاج به» است، که این معنی شامل جمیع اقسام آن می‌باشد. هرچند احتجاج در تعریف اخذ شده است، اما چون تعریف حقیقی نیست و توضیح و تبیین است، استفاده از آن در تعریف حجّت اشکالی ندارد. یعنی به این تعریف، اشکال دور وارد نیست. حجّت به اعتبار «مصحّح» یا «من کان عنده صحیحاً»، تقسیم به شش قسم می‌شود:

معانی حجّیت

الف. حجّت منطقی: به معنای «ما یصحّ الاحتجاج به، عند العقل النظری» است. یعنی در منطق و در نگاه عقل نظری احتجاج به آن صحیح است. به عبارت دیگر به لحاظ قواعد منطقی، استدلال به آن صحیح است. در منطق فقط یک حجّت وجود دارد که قیاس است. قیاس حجّتی است که مفید قطع و یقین است، یعنی محال است قیاس صحیح باشد اما نتیجه آن خاطی باشد. استقراء و تمثیل در علم منطق (استقراء تامّ از افراد قیاس است، لذا مراد از استقراء همان استقراء ناقص است)، حجّت نیست.

ب. حجّت علمی: حجّتی است که در علوم به آن استدلال می‌شود. به عنوان مثال در علوم تجربی، استقراء حجّت است، مثلاً در علم فیزیک گفته می‌شود هر فلزی با حرارت منبسط می‌شود؛ در علم ادبیات عرب نیز، شعر شاعر جاهلی برای اثبات یا ابطال یک نظریه حجّت است.

ج. حجت عقلی: به این معنی است که بر اساس عقل عملی به آن احتجاج می‌شود. در علم اصول مراد از عقل عملی همان حسن و قبح عقلی است. به عنوان مثال «قطع» حجت بر تکلیف است، یا «خبر واحد» حجت بر تکلیف است. حجت قطع به معنای عدم قبح عقوبت بر تکلیف است. به همین دلیل در کلمات اصولیون به حجت عقلی، «المنجز» و «المعذر» گفته می‌شود.

د. حجت عقلایی: امری است که عرف (همه مردم) به آن احتجاج می‌کنند، و منشأ صحت احتجاج حفظ نظام اجتماعی است. به عنوان مثال در عرف به «بینة» و «ظهور» احتجاج می‌شود. دلیل صحت احتجاج به ظهور این است که اگر به ظهورات اعتماد نشود، نظام اجتماعی مختل می‌شود.

ذ. حجت عرفی: حجتی که همه یا بخشی از مردم به آن احتجاج می‌کنند، و منشأ صحت احتجاج حفظ نظام اجتماعی نیست بلکه ممکن است در سنت آنها یا فرهنگ آنها اینگونه باشد. به عنوان مثال مردم بسیار به تمثیل احتجاج نموده، و دیگران هم می‌پذیرند. در عرف طلبه‌ها رائج است که به قول بزرگان یک علم احتجاج می‌شود برای توضیح یک اصطلاح در آن علم، مثلاً در علم اصول گفته می‌شود «معنای حجت، الف است» و فقط به قول صاحب کفایه استناد می‌شود. این احتجاج مورد قبول است، زیرا قول بزرگان یک علم، مرجعیت دارد (البته ممکن است گفته شود حرف آخوند اشتباه است و حجت در علم اصول معنایی دیگر دارد، اما به کلام کسی که احتجاج نموده است، اشکال نمی‌شود).

ر. حجت شرعی: حجتی است که شارع آن را بین خود و عبدش قرار داده باشد.^۱ به عنوان مثال گفته شده است «ظن» در باب تعداد رکعات نماز یا قبله، حجت شرعی هستند. یعنی اگر در این دو مسأله به ظن عمل شود، در قیامت می‌شود به آن احتجاج نمود.

ج ۳۰ ۹۵/۰۸/۱۲

معنای حجت قطع

در معنای عرفی حجت گفته شد «ما یصح الاحتجاج به»، و احتجاج هم همان «اقامه حجت» است. با دقت در شش معنای حجت، معلوم می‌شود حجت، مشترک لفظی است. در برخی موارد مراد از حجت همان «دلیل» است؛ و در برخی موارد مراد همان «منجز» و «معذر» است (که دلیل نیستند)؛ و در برخی موارد هم مراد اعم از دلیل، و منجز و معذر است؛ منجز امری است که موجب تنجز یک تکلیف، و معذر امری است که موجب تعذر یک تکلیف است. بنابراین باید یک تکلیف فعلی وجود داشته باشد تا «منجز» یا «معذر» محقق شوند؛ اما برای تحقق

۱. این معنای حجت شرعی است، یعنی چه وجود آن پذیرفته شود چه نشود، به این معنی است.

دلیل نیازی به وجود تکلیف فعلی نیست؛ به عنوان مثال دلیل بر حدوث عالم، و وجود حق تعالی، و عصمت امام، و ... همه دلیل هستند، اما تکلیفی نیست و تنجیز و تعذیری نیست. در نتیجه هر معذر و منجزی دلیل است، اما هر دلیلی معذر یا منجز نیست.

به هر حال حجّت در حجّت منطقی و علمی، به معنای «دلیل» است؛ و در حجّت عقلی و عقلانی و شرعی به معنای «منجز» و «معذر» است؛ اما در حجّت عرفی به معنای اعمّ از هر دو است؛ زیرا در احتجاجات عرفی گاهی از دلیل استفاده می‌شود، و گاهی هم عرف برای تنجیز و تعذیر از منجز و معذر استفاده می‌کند. بنابراین حجّت به معنای دلیل یا منجز و معذر است. دلیل همان قضیه یا قضایایی است که در اثبات یا ابطال یک قضیه از آن استفاده می‌شود؛ و منجز و معذر اموری هستند که موجب تنجیز یا تعذیر تکلیف است، که ممکن است در طول یک اعتبار نباشد (مانند حجّت عقلی)، و ممکن است در طول اعتبار باشد (مانند حجّت عقلانی و عرفی و شرعی). در بحث حجّیت قطع، کدامیک از حجّت‌ها مراد است؟ به عبارت دیگر مراد منجزیت و معذرت عقلی است یا عقلانی یا شرعی یا عرفی؟ در اصول مراد حجّیت عقلی است. به دلیل اینکه در علم اصول، نظریه رائج حجّیت عقلی قطع بوده است، بحثی از حجّیت عقلانی یا شرعی یا عرفی قطع مطرح نشده است؛ اما حجّیت عقلی قطع از سوی متأخرین مورد تأمل واقع شده است، لذا در مورد حجّیت عقلانی و شرعی و عرفی آن نیز بحث شده است. پس مراد حجّیت عقلی، یعنی معذرت و منجزیت بدون هیچ اعتباری است.

مقام دوم: اثبات حجّیت قطع

بحث در این است که آیا حجّیت برای قطع، ثابت است؛ یا ثابت نیست؛ و یا لااقلّ قابل اثبات نیست. به عنوان مقدمه همانطور که گفته شد حجّیت همان «منجزیت» و «معذرت» است. احکام شرعی به احکام وضعی و احکام تکلیفی تقسیم شده‌اند. احکام تکلیفی نیز تقسیم به لزومی و غیر لزومی شده‌اند. از سوی دیگر نیز حکم شرعی تقسیم به «جعل» و «مجمعول» یا «حکم کلی» و «حکم جزئی» یا «حکم فعلی» و «حکم غیرفعلی» شده است. به عنوان مثال «وجوب الصلاة علی المکلف» همان حکم کلی یا جعل است؛ و «وجوب الصلاة علی زید فعلیاً» نیز همان حکم جزئی یا حکم فعلی یا مجمعول است. بنابراین حکم فعلی همان حکم جزئی است که به آن «مجمعول» گفته می‌شود. «منجز» چیزی است که حکم را منجز کند، و «معذر» چیزی است که حکم را معذر کند. از بین احکام شرعی فقط «وجوب فعلی» و «حرمت فعلی» (یعنی احکام تکلیفی لزومی)، متّصف به معذر و منجز می‌شوند. یعنی احکام وضعی کلی و جزئی، و احکام تکلیفی جزئی غیر لزومی، و احکام تکلیفی کلی، قابل اتّصاف به تعذیر و تنجیز نیستند.

مقدمه: منجزیت و معذرت قطع

اگر زید یک وجوب یا حرمت فعلی داشته و نسبت به آن قطع پیدا کند، در این صورت قطع وی موجب تنجیز آن وجوب می‌شود. یعنی در مخالفت آن استحقاق عقوبت بوده، و عقوبت الهی بر آن مخالفت قبیح نیست؛ و اگر زید قطع به عدم آن تکلیف داشته باشد، در این صورت قطع وی موجب تعذیر از آن تکلیف است. یعنی در مخالفت آن تکلیف استحقاق عقوبتی نیست و عقوبت الهی بر آن مخالفت قبیح است. به عنوان مثال اگر قطع داشته باشد این مایع طاهر است و فی علم الله نجس باشد، حرمت شرب فعلی برای مکلف معذر است. به هر حال در جایی که یک تکلیف فعلی وجود داشته باشد، اگر قطع به وجود آن پیدا شود آن تکلیف «منجز» شده، و اگر به عدم آن قطع پیدا شود آن تکلیف «معذر» می‌شود (تعذر و تنجز وصف تکلیف فعلی هستند، که فعلیت تکلیف هم دائر مدار فعلیت موضوع است).

اشکال اول: جهل معذر است نه قطع

مرحوم استاد تبریزی فرموده‌اند قطع معذر نیست و فقط منجز است. اگر تکلیف فعلی وجود داشته و مکلف نسبت به آن قطع داشته باشد، در این صورت آن تکلیف، منجز است؛ اما اگر تکلیف فعلی وجود داشته و قطع به عدم آن باشد، در نظر مشهور قطع موجب تعذیر از آن تکلیف، و در نظر ایشان قطع موجب تعذیر نیست بلکه جهل موجب تعذیر از آن تکلیف است. به عبارت دیگر در معذر بودن تکلیف اختلافی نیست، و اختلاف در تعیین معذر است. شاهد بر کلام استاد، این است که شخص غافل (که قطع به عدم تکلیف ندارد)، هم معذور است. یعنی تکلیف فعلی برای وی معذر است با اینکه قطعی در کار نیست. لذا معلوم می‌شود امر دیگری موجب تعذیر است.

اشکال دوم: جهل مرکب رافع اصل تکلیف است نه معذر

اگر این اشکال تمام باشد، موضوع برای اشکال قبل باقی نمی‌ماند. به عنوان مقدمه در نظر مشهور و مرحوم استاد، جاهل مرکب (یعنی کسی که تکلیف فعلی دارد اما قطع به عدم تکلیف دارد) اصلاً تکلیفی ندارد و خطاب شامل وی نیست. یعنی اگر شرب این مایع بر زید حرام فعلی باشد و زید قطع به عدم حرمت آن داشته باشد، در این صورت شرب آن واقعاً حرام نیست. این مبنای مشهور و استاد، با کلامشان در این بحث سازگار نیست؛ زیرا قطع به عدم وجوب یا حرمت فعلی، موجب تعذیر نیست بلکه رافع تکلیف است. در مقام تشریع، جاهل مرکب از موضوع تشریع خارج است.

به عبارت دیگر مخالفتی با یک تکلیف نشده است تا گفته شود در آن مخالفت فی امان الله هست. یعنی تکلیف معذّر است به دلیل اینکه اصلاً تکلیفی نیست! بنابراین نه قطع و نه جهل معذّر نیستند؛ زیرا اصلاً مخالفتی نشده است تا گفته شود معذور است.

بله بر مبنای مختار که تکلیف در مورد جاهل مرکب هم فعلی است، باید گفته شود این تکلیف منجز نیست، و معذّر است. بنا بر این مبین نیز کلام مشهور صحیح نیست که قطع موجب تعذیر است، بلکه باید گفته شود جهل موجب تعذیر است. در نتیجه در مبنای مختار، قطع موجب تنجیز، و جهل موجب تعذیر است.

ج ۳۱ ۹۵/۰۸/۱۵

حجّیت عقلی قطع

همانطور که گفته شد، ابتدا در حجّیت عقلی قطع بحث خواهد شد (اگر حجّیت عقلی ثابت نشود، نوبت به حجّیت عقلانی، و سپس عرفی، و در نهایت حجّیت شرعی می‌رسد). اگر قطع به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تنجیز آن تکلیف می‌شود، و در مخالفت آن استحقاق عقوبت است، یعنی عقوبت الهی در مورد آن قبیح نیست؛ و اگر قطع به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تعذیر آن تکلیف می‌شود، و در مخالفت آن تکلیف، استحقاق عقوبت وجود ندارد، یعنی عقوبت الهی قبیح است. همانطور که گذشت، قطع نمی‌تواند معذّر باشد، اما ممکن است منجز باشد. بنابراین فقط در مورد اثبات منجزیت قطع بحث می‌شود. اگر تکلیف فعلی وجود داشته و قطع به آن پیدا شود، منجز می‌شود (استحقاق عقوبت در مخالفت آن است، یعنی عقوبت الهی نسبت به آن قبیح نیست).

اگر سه مقدمه مورد قبول واقع شود، جای بحث از حجّیت عقلی قطع وجود دارد؛ و با انکار یکی از این مقدمات، بحث از حجّیت عقلی قطع بی‌معنی است. یک مقدمه در علم حکمت و کلام بررسی می‌شود؛ و هرچند دو مقدمه دیگر نیز مرتبط با علم حکمت و کلام هستند، اما اصولیون به بررسی آنها پرداخته‌اند. به همین سبب فقط به بررسی همین دو مقدمه اکتفاء می‌شود: مقدمه اول اینکه حسن و قبح عقلی قبول شود؛ و مقدمه دوم اینکه وجوب اطاعت خداوند، عقلی باشد؛

مقدمه اول: حسن و قبح عقلی

یکی از مباحث مطرح در بحث قطع، بحث «حسن و قبح عقلی» است. همه علماء حسن و قبح اعتباری را مورد قبول قرار داده، و به این بحث پرداخته‌اند که آیا علاوه بر آن، حسن و قبح واقعی هم وجود دارد؟ به عنوان

۱. مقدمه سوم که در علم حکمت و کلام بحث می‌شود، این است که خداوند مَنّان، فاعل مختار است یا فاعل مضطر؟

مثال «علیت» و «تلازم» از امور واقعی هستند، و این بحث وجود دارد که آیا حسن و قبح هم واقعی هستند؟ اگر حسن و قبح واقعی پذیرفته شود، حسن و قبح عقلی اثبات خواهد شد.

این مقدمه باید قبول شود تا بحث از حجیت عقلی قطع مطرح شود؛ زیرا معنای تنجز تکلیف همان استحقاق عقوبت و عدم قبح عقوبت الهی است. در حالیکه اگر حسن و قبح اعتباری باشند، فعل الهی متّصف به آنها نخواهد شد. به عبارت دیگر بنابر اعتباریت، فقط فعل انسان متّصف به این دو می‌شود؛ زیرا اعتبار نزد عقلاء یا عرف است. در نتیجه اگر حسن و قبح واقعی و عقلی انکار شود، فعل خداوند متّصف به حسن و قبح نشده و تنجز تکلیف بی معنی خواهد شد. به عبارت دیگر قبیح نیست، اما سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود.

عدم نیاز به قبول حسن و قبح عقلی، برای اثبات حجیت قطع

اکثریت قریب به اتفاق علماء، حسن و قبح عقلی را قبول نموده‌اند. در مقابل مرحوم اصفهانی این مقدمه را انکار نموده و حسن و قبح عقلی را نپذیرفته‌اند؛ اما ایشان فرموده‌اند برای اثبات حجیت قطع، نیازی به این مقدمه نیست. علمای بعد از ایشان، این مطلب را قبول نکرده، و فرموده‌اند بدون اثبات حسن و قبح عقلی، حجیت قطع، قابل اثبات نیست.

مرحوم اصفهانی فرموده است^۱ خداوند واحدی از عقلاء بلکه رئیس العقلاء است، لذا افعال خداوند هم داخل افعال عقلانی است. بنابراین همانطور که افعال عقلاء متّصف به حسن و قبح می‌شود، افعال خداوند نیز متّصف به حسن و قبح می‌شود. در نتیجه اگر خداوند قاطع به تکلیف را عقوبت نماید، در نزد عقلاء قبیح نیست^۲.

۱. نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع جدید)، ج ۲، ص ۳۱۳: «و من الواضح أن اقتضاء الفعل المحبوب و الفعل المكروه للمدح و الذم على أحد نحوین: إما بنحو اقتضاء السبب لمسيبه و المقتضى لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية. فالأول فيما إذا أساء إنسان إلى غيره، فأنه بمقتضى ورود ما ينافره عليه و تألمه منه ينقدح في نفسه الداعي إلى الانتقام منه و التشفى من الغيظ الحاصل بسببه ذمه و عقوبته، فالسببية للذم هنا واقعية و سلسلة العلل و المعلولات مترتبة واقعاً. و الثاني فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح و الذم حفظ النظام و بقاء النوع بلحاظ اشتغال العدل و الإحسان على المصلحة العامة و الظلم و العدوان على المفسدة العامة فتلك المصلحة العامة تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها و تلك المفسدة تدعو إلى الحكم بدم فاعل ما يشتمل عليها، فيكون هذا التحسين و التقبيح من العقلاء موجباً لانحفاظ النظام و رادعاً عن الإخلال به، و ما يناسب الحكم العقلاني الذي يصح نسبته إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني، دون الأول الذي لا يناسب الشارع بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء ...».

۲. به نظر می‌رسد حجیت عقلی قطع بدون قبول حسن و قبح عقلی، بی معنی است؛ این بیان مرحوم اصفهانی نیز حجیت عقلانی قطع را ثابت نمود. بنابراین برای اثبات حجیت عقلی قطع، باید حسن و قبح عقلی قبول شود.

اشکال اول: خداوند داخل در عقلاء نیست

اشکال اول این است که خداوند احدی از عقلاء نیست؛ زیرا عقلاء یک اصطلاح است. مجموعه انسان‌ها که در اثر یک زندگی اجتماعی به یک خرد جمعی رسیده‌اند، عقلاء هستند. لذا این اصطلاح مفرد ندارد، یعنی مفرد آن «عاقل» نیست. توضیح اینکه «کلی» در مقابل «جزئی» و «کل» در مقابل «جزء» است. به عنوان مثال مجموعه انسان‌های داخل یک اتاق، کل دارای اعضاء است. نسبت هر مجموعه به اعضاء، نسبت کل به جزء است نه نسبت کلی به جزئی؛ و عقلاء نیز یک مجموعه است که تک تک افراد اجتماع، اعضاء آن هستند، نه اینکه افراد اجتماع جزئی برای کلی باشند. بنابراین مجموعه عقلاء حتی فرد هم ندارد، بر خلاف طبیعی انسان که فرد دارد (فرد طبیعی انسان، زید است، و مصداق مفهوم انسان نیز زید است؛ در مقابل مفهوم زید یک مصداق دارد که همان زید است، اما معنای زید دارای فرد نیست؛ وزان مجموعه به اعضاء، وزان اعلام شخصی است نه طبیعی). در نتیجه افراد مجموعه روی هم، مصداقی برای مفهوم «انسان‌های اتاق» می‌باشد، اما فرد ندارد.

به هر حال خداوند منان، نه از اعضای عقلاء است؛ و نه فردی داخل در مجموعه عقلاء در این اصطلاح می‌باشد.

اشکال دوم: افعال الهی متّصف به حسن و قبح عقلانی نمی‌شود

اگر فرض شود خداوند هم داخل در مجموعه عقلاء باشد، اما موضوع حسن و قبح عقلانی فقط «فعل اختیاری انسان» است. لذا افعال الهی متّصف به حسن و قبح عقلانی نمی‌شوند. یعنی با فرض داخل بودن خداوند، فعل خداوند از این قاعده خارج است.

علاوه بر اینکه حتی موضوع حسن و قبح عقلانی، «فعل اختیاری انسان در دنیا» می‌باشد؛ لذا از این حیث نیز فعل خداوند در قیامت متّصف به حسن و قبح عقلانی نخواهد بود.

جمع‌بندی: نیاز به حسن و قبح عقلی، برای اثبات حجّیت قطع

بنابراین افعال الهی متّصف به حسن و قبح عقلانی نیستند، و باید حسن و قبح عقلی ثابت شود تا بحث از حجّیت قطع مطرح شود. البته در این بحث، حسن و قبح عقلی تسلّم شده و بحث از آن در ادامه خواهد آمد.

مقدمه دوم: اطاعت خداوند، واجب عقلی است

مقدمه دوم برای اثبات حجیت عقلی قطع این است که وجوب اطاعت خداوند، عقلی است. وجوب عقلی یعنی «حُسن»، و واجب عقلی یعنی «حَسَن». البته فعل حَسَن گاهی ترکش قبیح نیست و گاهی نیز ترک آن قبیح است. واجب همان فعل حَسَنی است که ترک آن قبیح است.

در این مقدمه ثابت می شود که امتثال اوامر و نواهی خداوند، عقلاً بر انسان واجب است (مانند ردّ امانت که وجوب عقلی دارد). در نظر متکلمین اطاعت الهی، وجوب عقلی دارد؛ و فقهاء نیز نوعاً این وجوب عقلی را پذیرفته اند. البته در بین متأخرین تشکیک در عقلی بودن این وجوب شده است. پس مشهور علماء وجوب اطاعت را عقلی می دانند، که برای آن دو وجه ذکر شده است:

وجه اول: شکر منعم

این وجه توسط متکلمین مطرح شده است که وجوب عقلی اطاعت از باب «وجوب شکر منعم» است. مراد از نعمت همان «نعمت وجود» است که معطی آن خداوند است (چه مستقیم چه غیر مستقیم). به هر حال وجود هر فرد، نعمت است و معطی آن خداوند است. در نظر عقل هم لازم است که شکر منعم شود. البته شکر نیز به حسب منعم متفاوت است. شکر یک انسان به تشکر یا تعریف از اوست، اما در مورد خداوند تشکر زبانی معنی ندارد، بلکه اطاعت از دستورات وی همان شکر است؛ زیرا خداوند نیاز به تشکر یا تعریف ندارد. یعنی چون نیازی ندارد پس اقدامی از سوی ما، شکر محسوب نمی شود. این وجه را مشهور گفته و نوعاً فقهاء قبول نموده اند.

ج ۳۲ ۹۵/۰۸/۱۶

وجه دوم: وجوب عقلی اطاعت از مولای حقیقی

شهید صدر فرموده است مولویت برای موالی سه قسم است: مولویت ذاتیه؛ مولویت اعتباریه شرعیه؛ مولویت اعتباریه عقلائیه؛ این سه قسم مولویت توضیح داده می شود:

گاهی مولویت مولی اعتباری نیست، و در طول اعتبار و جعل هم نیست، بلکه ذاتی و حقیقی است. منشأ این مولویت همان خالقیت و مبدئیت عالم است. بنابراین اطاعت خالق عقلاً واجب است و تفاوتی هم ندارد که منعم باشد یا نباشد، بلکه چون مبدأ عالم است، اطاعت وی عقلاً واجب است. به عبارت دیگر اطاعت خداوند «بما هو خالق» و «بما هو مبدأ العالم» عقلاً واجب است، نه «بما هو منعم»؛ گاهی نیز مولویت، اعتباری یا در طول یک اعتبار است (تفاوت «اعتباری» و «در طول اعتبار»، در بحث امر واقعی و تقسیم آن به واقعی واقعی و واقعی اعتباری گذشت). مولویت گاهی در طول اعتبار عقلاء است، مانند اینکه کسی را رئیس جمهور اعتبار

می‌کنند؛ و گاهی نیز مولویت شرعیه است یعنی مولویتی که شارع اعتبار نموده (مولویت در طول اعتبار شارع است)، مانند مولویتی که خداوند برای نبی اکرم صلی الله علیه و آله، و ائمه علیهم السلام قرار داده است که «امام المسلمین» شده‌اند؛

در نتیجه اطاعت مولای حقیقی، وجوب عقلی دارد «لکونه مولی ذاتیاً»، نه «لکونه منعماً»^۱.

نقد و بررسی وجوب عقلی اطاعت

ابتدا نظریه وجوب اطاعت از مولای حقیقی نقد شده و سپس نظریه وجوب شکر منعّم نقد خواهد شد:

نقد وجوب عقلی اطاعت مولای حقیقی

در نظر شهید صدر، علت وجوب اطاعت خداوند در نظر عقل، همان خالقیت خداوند است. به نظر می‌رسد این وجه بازگشت به کلام متکلمین دارد؛ زیرا مراد متکلم از نعمت نیز همان «نعمت وجود» است. یعنی خالق عبارت اخری «منعم الوجود» است. بنابراین این کلام وجه مستقّلی برای اثبات وجوب عقلی اطاعت نیست. برخی مقررین ایشان نیز همین اشکال را نموده‌اند.^۲

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۸: «ثم ان المولوية و حق الطاعة تكون على ثلاثة أقسام: ۱- المولوية الذاتية الثابتة بلا جعل و اعتبار و الّذی هو امر واقعی على حد واقعیات لوح الواقع، و هذه مخصوصة باللّٰه تعالیٰ بحکم مالکیتة لنا الثابتة بملاک خالقیتة، و هذا مطلب ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم الّذی حاول الحكماء أن يخرجوا بها مولوية اللّٰه سبحانه و لزوم طاعته، فان ثبوت الحق بملاک المالکية و الخالقية شیء و ثبوته بملاک شکر المنعم شیء آخر. بل هذا حذوه حذو سيادة اللّٰه التكوينية، فكما ان إرادته التكوينية نافذة في الكون كذلك إرادته التشريعية نافذة عقلا على المخلوقين. و هذا النحو من المولوية كما أشرنا لا تكون إلا ذاتية و يستحيل أن تكون جعلية، لأن نفوذ الجعل فرع ثبوت المولوية في المرتبة السابقة فلو لم تكن هناك مولوية ذاتية لا تثبت الجعلية أيضا لأن فاقد الشيء لا يعطيه. و بناء العقلاء على هذه المولوية ليس بمعنى جعلهم لها- كما توهم- بل بمعنى إدراكهم لها على حد إدراكهم للقضايا الواقعية الأخرى. ۲- المولوية المجعولة من قبل المولى الحقیقی، كما فی المولوية المجعولة للنبي أو الولی، و هذه تتبع فی السعة و الضيق مقدار جعلها لا محالة. ۳- المولوية المجعولة من قبل العقلاء أنفسهم بالتوافق على أنفسهم، كما فی الموالی و السلطات الاجتماعية و هذه أيضا تتبع مقدار الجعل و الاتفاق العقلائی. ثم ان المولوية الأولى دائما يحقق القطع صغرها الوجدانية لأن ثبوت القطع لدى القاطع وجدانی و ثبوت مولوية المولى الحقیقی فی موارد القطع بديهی أيضا لأنه القدر المتيقن من حدود هذه المولوية، إذ لا يعقل أن تكون اكتمال درجة الكشف عن حکم المولى موجبا لارتفاع مولويته و قتلها موجبة لمولويته».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۹، فی هامشه: «لو كان المقصود من المالکية الاختصاص و السلطنة الاعتبارية فهو واضح البطلان و ان كان المقصود السلطنة و القدرة التكوينية فيلزم ان لا يكون له حق الطاعة فيما إذا كان خالقا و لم يكن قادرا و مسلطا عليه بقاء مع وضوح بقاء حقه، و ان كان المقصود نفس الخالقية رجع إلى مقالة الحكماء فانهم لا بد و ان يريدوا بالمنعم الواهب لنعمة الوجود و الخلق للإنسان».

نقد وجوب عقلی اطاعت به دلیل شکر منعم

در کلام متکلمین که وجوب عقلی اطاعت را به سبب وجوب عقلی شکر منعم می دانند، نیز سه اشکال وجود دارد:

«منعم علیه» وجود ندارد

در کلام متکلم مراد از نعمت همان «نعمت وجود» است. عقل حکم به لزوم شکر منعم دارد. در هر نعمت سه عنوان «منعم» و «منعم علیه» و «نعمت» وجود دارد؛ وجود نیز نعمتی است که خداوند به بنده مانند زید داده است. قبل از عطای نعمت وجود، زیدی نیست زیرا زید هم در طول وجود محقق می شود. به عبارت دیگر زید، خود نعمت است، یعنی «منعم علیه» وجود ندارد. در کبرای قاعده عقلی، شکر منعم بر «منعم علیه» واجب است، اما بر نعمت واجب نیست.

ممکن است گفته شود در مورد زید ترکیب نعمت با منعم علیه، شده است. یعنی زید از یک حیث نعمت است و از یک حیث منعم علیه است. در نتیجه از این حیث که منعم علیه است، شکر منعم بر وی واجب است؛ اما پاسخ این است که این ترکیب نعمت و منعم علیه، اتحادی و تحلیلی است. یعنی ترکیب واقعی نیست. توضیح اینکه اگر زید مصداق «فقیر» و «حکیم» باشد، اتحاد وجودی بین فقیر و حکیم محقق شده است. این اتحاد وجودی، تحلیلی نیست زیرا واقعاً زید دو حیث دارد (هم معروض علم فقه، و هم معروض علم حکمت است)؛ اما اگر زید مصداق «فقیه» و «عالم» باشد، اتحاد وجودی در این مورد تحلیلی است، زیرا از همان حیث که مصداق فقیه است مصداق عالم هم می باشد (یعنی چون فقیه است عالم هم شده است). بنابراین در بحث ما، منعم علیه وجود ندارد. بله اگر مراد از نعمت همان رزق و هوا و مانند آن باشد، منعم علیه وجود دارد. اما اگر مراد از نعمت همان وجود باشد، چیز سومی نیست که منعم علیه باشد. در نتیجه با قبول اینکه شکر منعم بر منعم علیه واجب است، اما وجوب عقلی اطاعت بر زید که خود نعمت است، واجب نخواهد بود. به عبارت دیگر عقل حکمی ندارد که شکر منعم بر نعمت واجب است.

وجود از حیث بقاء نعمت است نه از حیث وجود

اشکال دوم این است که با فرض اینکه زید نیز منعم علیه باشد، اما بالوجدان بقاء وجود نعمت است، نه حدوث وجود (حدوث همان «وجود بعد العدم» است، و بقاء نیز «وجود بعد الوجود» است)؛ زیرا وقتی زید حادث

شد، حبّ به بقاء دارد لذا بقاء برای وی نعمت می‌شود. «وجود بعد العدم» نعمت نیست، زیرا زید حبّی نیست به آن ندارد تا با حدوث وجود، ارضاء شود؛

در نظر متکلم نیز فقط حدوث مستند به خداوند است نه بقاء وجود! پس وجودی که نعمت است (بقاء وجود) مستند به خداوند نیست، و وجودی که مستند به خداوند است (حدوث وجود) نعمت نیست.

شکر منعم، حسن است اما ترک آن قبیح نیست

اشکال سوم این است که با صرف نظر از دو اشکال بالا و قبول اینکه زید نیز منعم علیه بوده، و حدوث وجود وی هم نعمت محسوب می‌شود، کبرای عقلی ناتمام است؛ زیرا بالوجدان شکر منعم وجوب عقلی ندارد. یعنی شکر منعم، حسن است اما ترک تشکر، فعل قبیحی نیست (پس حسن غیر لزومی دارد نه اینکه لازم باشد). به عنوان مثال فرض شود کسی صد میلیارد پول به زید داده است. اگر این شخص از زید یک لیوان آب بخواهد، در نظر عقل ندادن آب قبیح نیست (هرچند ممکن است عقلاً قبیح باشد)، یعنی در نظر عقل استحقاق عقوبت ندارد (یعنی حق ندارد وقتی زید آب به وی نداده است، در گوش وی بزند).

ج ۳۳ ۹۵/۰۸/۱۸

وجوب اطاعت خداوند، فطری است

در حکمت حسن و قبح عقلی مورد انکار واقع شده، لذا وجوب اطاعت خداوند، عقلی نخواهد بود؛ اما در کلام حسن و قبح عقلی مورد قبول است لذا وجوب اطاعت خداوند عقلی بوده و از باب شکر منعم است، که فقهاء هم این مطلب را قبول نموده‌اند (البته وجوب عقلی اطاعت خداوند، در نظر شهید صدر از باب حق الطاعة است). با توجه به اشکالات وجوب عقلی اطاعت (هم در وجوب شکر منعم و هم در حق الطاعة)، به نظر می‌رسد وجوب اطاعت خداوند عقلی نبوده، بلکه فطری است.

غریزه و فطرت انسان اینگونه است که از عذاب فراری است. یعنی اگر احتمال دهد عذابی در کار است، از آن گریزان است. به عبارت دیگر عقل انسان وجوبی درک نمی‌کند بلکه به دلیل اینکه احتمال عقاب می‌دهد، مرتکب مخالفت نخواهد شد. این غریزه در حقیقت «وجوب» نیست؛ زیرا وجوب تنها پنج قسم دارد که غریزه از آنها خارج است: وجوب عقل نظری؛ وجوب عقل عملی؛ وجوب عقلایی؛ وجوب عرفی؛ و وجوب شرعی؛ بنابراین لزوم اطاعت اوامر الهی از باب فطرت انسان است. «لزوم دفع ضرر محتمل» نیز همان وجوب فطری است. وجوب فطری یعنی انسان به دلیل گرایش به حبّ ذات، از آلام فراری است زیرا ذات از آلم متأذی می‌شود. این دفع ضرر محتمل اختصاصی به انسان هم ندارد، بلکه حیوان هم همین گونه است.

توقف حجیت عقلی قطع، بر وجوب عقلی طاعت

با توجه به این که فطرتاً و غریزهً انجام اوامر الهی لازم است، عبد با مخالفت اوامر الهی، خلاف تکالیف عقلی عمل نکرده است. لذا عقوبت چنین عبدی در نظر عقل قبیح نیست، یعنی عبد به تکالیف عقلی خود عمل کرده است. در نتیجه حجیت عقلی قطع با وجوب فطری اطاعت تنافی دارد. به عبارت دیگر اگر وجوب اطاعت عقلی نبوده، فطری باشد (از باب دفع ضرر محتمل نه از باب شکر منعم یا حق الطاعة)، حجیت قطع عقلی نخواهد بود؛ زیرا عقلاً عبد در مقابل خداوند کوتاهی نکرده، تا در نظر عقل مستحق عقوبت شده و عقوبت الهی قبیح نباشد. در نتیجه حجیت قطع، عقلی نخواهد بود.

با توجه به اشکال در مقدمه دوم برای ادامه بحث از حجیت عقلی قطع، همانطور که مقدمه اول تسلّم شد، مقدمه دوم هم باید تسلّم شود. یعنی هم حُسن و قُبْح عقلی و هم وجوب عقلی اطاعت خداوند، باید تسلّم شده تا زمینه بحث از حجیت عقلی قطع پیدا شود.

اشکال در حجیت عقلی قطع

بعد از قبول حُسن و قُبْح عقلی، و قبول وجوب عقلی اطاعت، آیا قطع به تکلیف در نظر عقل منجز تکلیف است؟

برخی اصولیون فرموده‌اند با قبول این دو مقدمه نیز، قطع در نظر عقل منجز تکلیف نیست. اگر وجوب اطاعت خداوند عقلی باشد، مخالفت با تکلیف مقطوع مقتضی برای عذاب است نه علّت تامّه. از طرفی نیز اینگونه نیست که با وجود مقتضی، همیشه مقتضی هم محقق شود؛ بلکه باید علاوه بر مقتضی شرائط موجود، و موانع مفقود نیز باشند. در بحث عدم قبح عقوبت الهی، شرط هیچگاه احراز نمی‌شود زیرا قدرت بر احراز وجود ندارد. به عنوان مثال اگر فرض شود زید عصیان مولای خودش کرد، این عصیان مقتضی برای عقوبت است نه علّت تامّه. مولی باید در این عقوبت مصلحت ببیند تا عقاب نماید. مثلاً اگر زید بعد معصیت دیوانه شد، آیا مولی می‌تواند به دلیل عصیان در زمان عقل، وی را عقوبت کند؟ این عقوبت قبیح است؛ و یا مثلاً اگر زید بعد عصیان از دنیا رفت، آیا مولی می‌تواند جسد وی را آتش زده یا سر از تن وی جدا نماید؟ این امور قبیح است؛ زیرا مجازات مجنون یا مرده، منفعتی ندارد.

اشکال این است که حکمت و فائده‌ای برای عقوبت الهی احراز نمی‌شود (نه اینکه حکمت و مصلحتی نباشد بلکه احراز نمی‌شود). به عنوان مثال زید که فاسق و فاجر است اگر در قیامت عقاب شود، فائده آن چیست؟ فائده باید به زید، یا به خداوند، یا به غیر برگردد. در مورد خداوند فائده‌ای تصویر نمی‌شود زیرا خداوند از تعذیب کسی

منتفع نمی‌شود؛ در مورد زید نیز فائده‌ای تصویر ندارد زیرا فرض این است که آخرت دار تکلیف نیست و با عقاب وی در قیامت، دیگر تنبیه شدن و انجام دادن سائر تکالیف، مطرح نیست. در مورد غیر هم فائده‌ای تصویر ندارد زیرا تنها فائده ممکن همان تشفی و التیام و خوشحالی کسانی است که زید به آنها ظلم کرده است. در این صورت اولاً عقوبت منحصر به مواردی خواهد بود که به فردی ظلم شده است، یعنی بر ترک نماز و شرب خمر نباید عقوبتی باشد، در حالیکه عقوبت برای عاصی است نه برای ظالم؛ و ثانیاً سبب حالات روحی مانند تشفی، فقط علم و اعتقاد است نه واقع، یعنی همین که این اعتقاد برای شخص پیدا شود که زید عذاب شده است، تشفی حاصل می‌شود و نیازی نیست که واقعاً عذاب شود (به عنوان مثال برای تشفی مظلوم لازم نیست واقعاً ظالم به دره افتد، بلکه همین که اعتقاد مظلوم این باشد، کافی است؛ لذا اگر در قیامت این اعتقاد برای مظلوم پیدا شود، کافی است و نیازی نیست که ظالم هم عذاب شود).

به هر حال برای عقوبت زید فائده‌ای تصویر نمی‌شود (نه اینکه فائده‌ای برای عقوبت زید نباشد، بلکه قابل احراز نیست). در نتیجه عدم قبح عقوبت الهی احراز نشده، و استحقاق عقاب عقلی ثابت نمی‌شود. در این صورت حجیت عقلی قطع ثابت نمی‌شود.

دو وجه برای تصویر حکمت برای عقوبت اخروی انسان عاصی مطرح شده است که نیاز به بررسی دارند.

ج ۳۴ ۹۵/۰۸/۱۹

جواب اول: عدم قبح عقوبت

همانطور که گفته شد اگر قطع به تکلیف تعلّق گیرد، منجز تکلیف نیست؛ زیرا این اشکال وجود دارد که عقوبت الهی نسبت به آن قبیح است. قبح عقوبت به دلیل این است که فائده‌ای برای آن تصویر نمی‌شود (نه در معذب و نه در معذب و نه در غیر).

از سوی مستشکل، جوابی داده شده است. از طرفی مسلم و معلوم است که اگر عذاب بی فائده شود، عذابی نخواهد بود؛ و از سوی دیگر نیز در دین مسلم است که فجّار و کفّار عذاب می‌شوند؛ هر دو امر مسلم هستند، لذا با حفظ هر دو، این نتیجه به دست می‌آید که عقوبت اثر طبیعی و قهری گناه (یا تجرّی) در دنیا است. یعنی عذاب اخروی نتیجه طبیعی معصیت و تجرّی در دنیا است مانند اینکه دست در آتش می‌سوزد. این همان تجسم اعمال است که گفته می‌شود.

این جواب صحیح نیست و در مجموع سه اشکال در آن وجود دارد:

الف. این تفسیر فی نفسه دور از ذهن است؛ زیرا اولاً اینکه خداوند اراده‌ای در عذاب نداشته باشد، بعید است؛ و ثانیاً اینکه مثلاً اگر یک قطره شرب خمر شود، نتیجه طبیعی آن این مقدار از عذاب باشد نیز کمی دور از

ذهن است؛ و ثالثاً در مورد شفاعت (که مثلاً زید شفاعت شده و عمرو نمی‌شود) نیز باید گفته شود نتیجه طبیعی رفتار است، که این هم دور از ذهن است که شفیع اراده‌ای نداشته باشد؛ و رابعاً اگر عقوبت نتیجه قهری عمل باشد، چرا جاهل قاصر که شرب خمر نموده، همین نتیجه قهری را نداشته و عقوبت ندارد.

ب. با فرض قبول این تفسیر برای عقوبت اخروی نیز حجّیت (معدّریّت و منجزیّت) عقلی قطع ثابت نیست؛ زیرا بحث از حجّیت در واقع بحث از قبح یا عدم قبح عقاب است (یعنی اگر عقاب قبیح نباشد، قطع منجز و معذّر است)، در حالیکه با این تفسیر نفسِ معصیت در دنیا موجب جهنّم در آخرت است. بنابراین بر اساس حُسن و قبح عقلی، عقاب تصحیح نمی‌شود بلکه عقاب همان نتیجه قهری عمل در دنیاست. لذا این تفسیر در بحث ما مفید نیست.

ج. اصل این تفسیر از عقوبت اخروی، اشکال اساسی دارد؛ زیرا این تفسیر مبتنی بر این است که اثبات شود عذاب الهی بی فائده است، در حالیکه با بیان فوق تنها وجود فائده احراز نشد (نه اینکه بی فائده بودن ثابت شود). بنابراین این تفسیر نیازمند اثبات بی فائده بودن عقوبت اخروی است، که ثابت نشده است.

جواب دوم: فائده عقوبت، دنیوی است

جواب دیگری هم داده شده است، که عقوبت قبیح نیست زیرا دارای فائده است. نیازی نیست فائده عقوبت در قیامت باشد (تا گفته شود نه در معذّب و نه در معذّب و نه در غیر فائده‌ای نیست)، بلکه فائده آن عذاب اخروی در دنیا ظاهر می‌شود. همین که شخص در دنیا بداند که با مخالفت قطع، عذاب اخروی خواهد داشت، مخالفت نخواهد کرد. همین بازدارندگی از گناه، فائده وجود عذاب اخروی است. بنابراین عقوبت اخروی دارای فائده شده، و عقوبت قبیح نخواهد بود.

این جواب نیز صحیح نیست و پاسخ از آن در مباحث قبل گفته شد. تأدّب در دنیا معلول خود عذاب الهی نیست، بلکه معلول «علم به عذاب الهی» است.

جواب سوم: احراز فائده از مدلول التزامی آیات عذاب

جواب دیگری هم داده شده که در قرآن سخن از عذاب وجود دارد. مدلول مطابقی آیات عذاب، وجود عذاب بوده، و مدلول التزامی آنها وجود حکمت و فائده برای عذاب است. زیرا فرض این است که خداوند حکیم است و معذّب اوست، لذا کار لغو انجام نمی‌دهد. در نتیجه هرچند فائده بخصوصه معلوم نباشد، اما وجود فائده احراز می‌شود.

این استدلال مغالطه دارد، زیرا از آیات استفاده می‌شود در عذاب قیامت حکمت است. به عبارت دیگر اگر عذابی باشد، قطعاً دارای فائده است. اما این اخبار یا ابعاد مورد عمل است و کفار واقعاً به جهنم می‌روند؟ به عنوان مثال اگر گفته شود «ان کان زید حماراً کان ناهقاً»، این قضیه صادق است؛ اما در مورد حمار بودن زید ساکت است. پس اگر خداوند عذاب نماید، قطعاً دارای حکمت است؛ اما آیا عذاب می‌کند؟ پس دلالت التزامی این است که اگر عذاب نماید، دارای حکمت است.

در مورد این آیات دو احتمال وجود دارد: این آیات انشاء عذاب باشد یعنی «وعید» هستند، و یا این آیات اخبار از عذاب هستند. در صورت اول، تخلف وعید قبیح نیست؛ مانند اینکه معلمی به دانش آموز بگوید اگر غیبت نمودی دو نمره از نمرهات کم می‌شود. نیاز نیست به این عمل شود، بلکه ممکن است بر اساس مصلحتی به آن عمل نشود. به نظر می‌رسد این آیات انشائی بوده و دلالت بر وعید دارند. در صورت دوم (که این آیات اخبار از عذاب باشند) نیز در باب اخبار گفته شده «خبر کذب» فی نفسه قبیح نیست (یعنی قبیح ذاتی ندارد، بلکه قبیح اقتضائی دارد)، مانند اینکه به بچه گفته شود اگر کوچه بروی گربه تو را می‌خورد. این موجب می‌شود کوچه نرفته و آسیب نبیند، که این امری قبیح نیست.

البته چون وجوب فطری قبول شد، احتمال عذاب کافی است، و ممکن است خداوند عذاب نماید. بنابراین با تسلّم دو مقدمه، هم حجّیت عقلی قطع ثابت نمی‌شود اما احتمال نفسانی عقوبت کافی است که اطاعت لازم باشد (حتی با قطع به استحقاق هم نسبت به عذاب احتمالی هستیم، ممکن است شفاعت شود یا مانند آن)، که همین احتمال عقوبت موجب وجوب فطری اطاعت خداوند می‌شود.

ج ۳۵ ۹۵/۰۸/۲۲

جمع‌بندی: عدم حجّیت عقلی

با توجه به مباحث گذشته معلوم شد حجّیت عقلی قطع، مبتنی بر حسن و قبح عقلی و بر عقلی بودن وجوب اطاعت خداوند متعال است. با قبول این دو مقدمه، اگر برای مکلفی قطع به تکلیفی فعلی حاصل شود، تکلیف فعلی بر وی منجز است. یعنی بر مخالفت آن مستحق عقوبت است، یعنی عقاب وی قبیح نیست. مشهور علماء هر دو مقدمه را پذیرفته‌اند، لذا قائل به حجّیت عقلی قطع شده‌اند. به نظر می‌رسد وجوب اطاعت خداوند، عقلی نیست بلکه فطری است. در نتیجه منجزیت عقلی قطع قابل قبول نیست.

حجیت عقلائی قطع

حجیت عقلائی قطع به این معنی است که عقوبت الهی بر مخالفت تکلیف مقطوع، در نزد عقلاء قبیح نیست. به عنوان مقدمه باید حسن و قبح عقلائی توضیح داده شود. عقلاء همان انسان‌ها هستند که به صورت اجتماعی زندگی می‌کنند. اکثر حیوانات زندگی انفرادی دارند یعنی به تنهایی زندگی می‌کنند؛ و برخی از آنها زندگی جمعی دارند یعنی در کنار هم زندگی می‌کنند اما تعامل اجتماعی ندارند؛ و برخی از آنها نیز زندگی اجتماعی دارند یعنی در کنار هم زندگی کرده و با هم تعاملات اجتماعی دارند، مانند مورچه‌ها و زنبورها؛ زندگی انسان‌ها نیز اجتماعی است. برای اینکه کمترین ضرر به زندگی دیگران وارد شود، باید برخی کارها را انجام داده، و برخی را ترک کنند. لذا عقلاء یک دسته مفاهیم اعتباری ساخته‌اند و نسل‌های بعدی را بر اساس همین امور تربیت می‌کنند. این مفاهیم همان حسن و قبح عقلائی هستند. به عنوان مثال «صدق» حسن، و «کذب» قبیح است. این حسن و قبح نظیر ملکیت و زوجیت است که اموری اعتباری هستند یعنی در واقع علقه‌ای نیست بلکه اعتبار است (پس حسن صدق امری اعتباری است مانند علقه بین زید و عبای او). در نتیجه حسن و قبح عقلائی کاملاً اعتباری است و مبتنی بر ادامه زندگی اجتماعی است (بر خلاف حسن و قبح عقلی که امری واقعی هستند). البته خود حسن و قبح عقلائی اعتباری، اما منجزیت و معذرت عقلائی از امور واقعی هستند. به عبارت دیگر منجزیت عقلائی قطع، واقعی اعتباری است، یعنی در طول اعتبار عقلاست (بر خلاف منجزیت عقلی قطع که واقعی واقعی است، یعنی در طول اعتبار نیست).

اثبات حجیت عقلائی قطع

با توجه به مقدمه فوق، به اصل بحث در مورد حجیت عقلائی قطع می‌پردازیم. آیا قطع نزد عقلاء منجز است؟ یعنی اگر قطع به تکلیف فعلی تعلق گیرد، آیا نزد عقلاء عقوبت بر مخالفت آن قطع، قبیح است؟ اگر عقوبت بر مخالفت قطع قبیح نباشد، حجیت عقلائیه ثابت است؛ و اگر قبیح باشد، حجیت عقلائی ثابت نیست. معذرت در قطع به عدم تکلیف نیز همین بحث را دارد (عقلاء می‌توانند برای تکلیف مجهول یا برای تکلیف مقطوع عدمه، حجیت جعل نمایند؛ زیرا اعتبار به دست عقلاء است. لذا اشکال در معذرت عقلی قطع در مورد معذرت عقلائی قطع وارد نیست).

بحث از حجیت عقلائی قطع در دو مقام خواهد بود: حجیت عقلائی قطع در دایره انسان‌ها؛ در دایره خداوند

و انسان:

اول: حجّیت عقلائی قطع در دائره انسان‌ها

به عنوان مقدمه تقسیم ظنّ و قطع به شخصی و نوعی توضیح داده می‌شود. قطع شخصی و نوعی دارای دو اصطلاح متفاوت است که در این بحث، یک اصطلاح مدّ نظر بوده و همان توضیح داده می‌شود. اگر ظنّ یا قطع برای زید حاصل شود ممکن است شخصی یا نوعی باشد. «قطع شخصی» به قطعی گفته می‌شود که از سببی پیدا شده که در نزد اکثر افراد افاده قطع نمی‌کند. به عنوان مثال زید کسی است که با شنیدن یک خبر قطع پیدا می‌کند ولو مخبر را نشناسد؛ «قطع نوعی» به قطعی گفته می‌شود که سبب قطع برای اکثر افراد افاده قطع می‌کند. مانند اینکه یک خبر از پنج نفر شنیده شود، و قطع به مضمون خبر پیدا شود («ظنّ شخصی» نیز ظنّی است که سبب آن برای اکثر افراد افاده ظنّ نکند؛ و «ظنّ نوعی» ظنّی است که سبب آن برای اکثر افراد افاده ظنّ کند).

معذّریّت عقلائی قطع

اگر قطع به عدم تکلیف فعلی پیدا شود و با آن تکلیف مخالفت شود، در نزد عقلاء عذر محسوب می‌شود؟ به نظر می‌رسد در این موارد، نفس قطع موجب تعذیر نیست. به عنوان مثال اگر یک دانش آموز به مدرسه نرود و بگوید قطع داشتم که مدرسه تعطیل است، این عذر مقبول نیست (یعنی نفس قطع به عنوان دلیل مقبول نیست). به عبارت دیگر جستجو نمی‌کنند که آیا صادق است که قطع پیدا کرده یا کاذب است. البته ممکن است مستند قطع موجب تعذیر شود، مانند اینکه بگوید ده نفر از دوستان من گفتند مدرسه تعطیل است. این قول ده نفر، معذّر هست اما نفس قطع معذّر نیست. شاهد اینکه قوانین حکومت‌ها مانند «عبور از چراغ قرمز ممنوع است» و یا «کشیدن مواد مخدر ممنوع است» و یا «دزدی ممنوع است»، استثناء ندارند. یعنی گفته نشده این قوانین وجود دارد مگر برای انسانی که قطع به عدم ممنوعیت دارد! در احکام و تکالیف عقلائی بین عالم و جاهل (بسیط یا مرکب یا غافل) تفاوتی نیست، یعنی تکلیف مشترک است (البته تنجّز یا عدم تنجّز تکلیف بحث دیگری است). به هر حال، در هیچ موردی نفس قطع موجب تعذیر نیست.

ج ۳۶ ۹۵/۰۸/۲۳

منجّزیت عقلائی قطع

اگر به تکلیفی از تکالیف عقلائیه قطع پیدا شده و با آن تکلیف مخالفت شود، به نظر می‌رسد قطع منجّز باشد. به عنوان مثال اگر زید قطع داشته باشد استفاده از مواد مخدر ممنوع است، و از آن استفاده کند، در این مورد در نزد عقلاء مجازات وی قبیح نیست. به عبارت دیگر در اینکه تکلیف مقطوع نزد عقلاء منجّز است، شکی نیست. اما به نظر می‌رسد در این موارد، خود قطع منجّز نیست؛ زیرا حتی اگر زید احتمال هم بدهد که مصرف موارد

مخدر ممنوع است، این احتمال منجز است و عقوبت وی قبیح نیست. هر تکلیف فعلی عقلانی منجز است مگر مجوز و عذری در مخالفت آن وجود داشته باشد. به عنوان مثال اگر زید به مدرسه نرود به دلیل اینکه ناظم به وی گفته مدرسه تعطیل است، در این مورد مجازات وی قبیح است؛ زیرا قول ناظم حجت است هرچند اشتباه کرده و یا دروغ گفته باشد.^۱ در این موارد قول ناظم معذر است.

بنابراین در این موارد، قطع منجز نیست؛ و حتی احتمال هم منجز نیست، بلکه بدون احتمال هم تنجیز وجود دارد. به عنوان مثال اگر زید به اشتباه چراغ قرمز را سبز دیده و عبور کند، تکلیف منجز بوده و مجازات وی قبیح نیست.^۲ در نتیجه در حجج عقلانی هر تکلیف به فعلیت موضوع، منجز است. برای مخالفت تکلیف فعلی، باید عذر وجود داشته باشد. به عبارت دیگر در دائره عقلاء، نیازی به منجز نیست.

دوم: حجیت عقلانی قطع در دائره انسان و خداوند

در بحث از حجیت عقلانی قطع بین انسان و خداوند، در دو مورد به طور مستقل بحث خواهد شد: ابتدا در مورد رفتار انسان در مقابل خداوند؛ و سپس در مورد رفتار خداوند در مقابل انسان؛

الف. در مورد رفتار انسان در مقابل خداوند این سوال مطرح است که آیا نزد عقلاء، اطاعت خداوند واجب است؟ به نظر می‌رسد عقلاء در مورد اطاعت خداوند نظری ندارند، زیرا اعتبارات عقلانی فقط در مورد نظام اجتماعی خودشان است. البته ممکن است برخی امور که نزد عقلاء ممنوع است، توسط شارع هم حرام شود، مانند دزدی و سرقت که هم حرمت عقلانی و هم حرمت شرعی دارند. اما برخی امور دیگر مانند نماز و روزه (که ارتباطی با حفظ یا خلل در نظام اجتماعی انسان ندارند) خارج از اعتبار عقلاء است. پس اطاعت خداوند در نزد عقلاء حسن یا قبیح نیست، زیرا اطاعت «بما هی اطاعت» ارتباطی با حفظ و اخلاق به نظام اجتماعی ندارد.

ب. در مورد رفتار خداوند در مقابل انسان نیز این سوال مطرح می‌شود که آیا عقوبت الهی در قیامت قبیح است یا قبیح نیست؟ به نظر می‌رسد عقوبت الهی در آخرت، ارتباطی با نظام اجتماعی بلکه با امور دنیوی ندارد. بنابراین عقلاء «بما هم عقلاء» در این مورد هم نظری ندارند. پس رفتار خداوند در مقابل انسان هم خارج از اعتبارات عقلانی است.

۱. در مثال به اینکه زید از چراغ قرمز عبور کرده و عذرش این است که پلیس گفته است، اصلاً تکلیفی وجود ندارد تا مخالفت شده باشد؛ زیرا در تعارض بین حرف پلیس و چراغ قرمز، حرف پلیس مقدم است. به خلاف مثال فوق که تکلیف به حضور در مدرسه دارد، اما مخالفت کرده است.

۲. البته پاره‌ای از افراد جاهل، عذر محسوب می‌شود؛ مانند اینکه قانون تازه تصویب شده و زید از آن بی اطلاع است.

نکته: عمل عقلاء به قطع

در انتهای بحث از حجّیت عقلائی قطع، نیاز است نکته‌ای تذکر داده شود. عقلاء همیشه بر طبق قطع عمل می‌کنند، و حتی به اطمینان هم عمل می‌کنند. بلکه در امور هامه بر ظنّ هم عمل کرده، و بالاتر اینکه در امور اهمّ به احتمال هم عمل می‌کنند. به عنوان مثال اگر احتمال وجود سمّ در یک ظرف باشد، لب به آن نمی‌زنند. به هر حال در عمل عقلاء به قطع، تردیدی نیست. بحث از حجّیت عقلائیه قطع، در احتجاج به قطع در بین عقلاء است. یعنی آیا نزد عقلاء قطع «بما هو قطع» حجّت است؟ قطع در بین عقلاء معذّر و منجز نیست.

جمع‌بندی: عدم حجّیت عقلائی قطع

از مباحث گذشته این نتیجه به دست می‌آید که خود قطع حجّیت عقلائیه ندارد. یعنی خود قطع در نزد عقلاء معذّر یا منجز نیست.

اما همانطور که گفته شد قطع تقسیم به «شخصی» و «نوعی» می‌شود. به نظر می‌رسد در قطع شخصی، نه «خود قطع» و نه «سبب قطع» حجّت نیست؛ و در قطع نوعی هر چند «خود قطع» حجّت نیست، اما «سبب قطع» در نزد عقلاء حجّت است. به عنوان مثال از خبر پنج نفر به قطع پیدا می‌شود، که حجّت است. یا از مجموعه‌ای از قرائن نوع مردم به قطع می‌رسند، که در این موارد «سبب قطع» هم معذّر و هم منجز است.

ج ۳۷ ۹۵/۰۸/۲۴

حجّیت عرفیه قطع

مراد از حجّیت عرفیه قطع این است که آیا بر اساس حسن و قبح عرفی (نه عقلی یا عقلائی) قطع حجّت است؟ قبل از ورود به بحث حسن و قبح عرفی توضیح داده می‌شود. به طور اجمال حسن و قبح سه قسم است: حسن و قبح عقلی؛ و حسن و قبح عقلائی؛ و حسن و قبح عرفی؛

تفاوت «حسن و قبح عرفی» با «حسن و قبح عقلی» در این است که حسن و قبح عقلی دو امر واقعی هستند مانند «علیت» و «استحالة» و «تلازم» که از امور واقعی هستند؛ اما حسن و قبح عرفی از امور اعتباری هستند مانند «ملکیت» و «زوجیت» که از امور اعتباری هستند.

هر چند «حسن و قبح عرفی» و «حسن و قبح عقلائی» هر دو از امور اعتباری هستند، اما سه تفاوت دارند:

الف. منشأ حسن و قبح عقلائی همیشه حفظ نظام است. اگر منشأ حسن و قبح حفظ نظام نباشد، عرفی

می‌شود. پس تفاوت اول در منشأ اعتبار عقلاء است.

ب. زمان و مکان و دیانت و مانند آنها در حُسن و قبیح عقلائی تأثیری ندارد، اما در حُسن و قبیح عرفی مؤثر است. یعنی اینکه در قدیم یا در آینده یا در آن مکان خاص و یا در بین مسلمین، چنین حُسن و قبیحی وجود دارد، مربوط به حُسن و قبیح عقلائی نیست بلکه مربوط به حُسن و قبیح عرفی است. البته حُسن و قبیح عقلائی نیز ممکن است به لحاظ مصداق در عرف‌های مختلف یا زمان‌های مختلف تغییر کند، اما علت آن، تغییر موضوع است. به عنوان مثال برده داری در گذشته ممد نظام اجتماعی بوده، اما امروزه موجب اخلال به نظام اجتماعی است. پس سیره عقلاء عوض نشده بلکه موضوع عوض شده است. مثال دیگر اینکه اگر زمانی بیاید که دروغ مخل به نظام اجتماعی نباشد، قبیح نخواهد بود.

ج. حُسن و قبیح عقلائی فقط در دایره فعل اختیاری انسان در قبال سائر انسان‌هاست، اما حُسن و قبیح عرفی اعم بوده و در دایره رفتار خداوند در مقابل انسان، و رفتار انسان در مقابل خداوند نیز می‌شود. به عنوان مثال در عرف مسلمین معصیت، قبیح است؛ و یا در تمام عرف‌ها عذاب الهی نسبت به اطفال قبیح است (یعنی حتی کسانی که به خداوند اعتقاد ندارند، این مطلب را قبول دارند که اگر خدایی باشد اینکه در قیامت اطفال را به جهنم ببرد، کار قبیحی است)؛ و یا تعذیب حیوان در دنیا قبیح است، که قبیح عرفی دارد؛

«حُسن و قبیح عرفی» برگرفته از آداب و سنن و اعتقادات و تعلیم و تربیت، و یا از «حُسن و قبیح عقلائی» است. توضیح اینکه عرف تفتن ندارد که خداوند خارج از دایره عقلاست، لذا همانطور که عقلاء تعذیب صغار در دنیا را قبیح می‌دانند، در نظر عرف تعذیب آنها توسط خداوند نیز قبیح است. در واقع عرف در حال شبیه‌سازی است یعنی تمثیل می‌کند.

اثبات حجیت عرفی قطع

با توجه به مقدمه فوق این سوال مطرح است که آیا قطع در نظر عرف حجّت است؟ یعنی فرض شود قطع به تکلیف فعلی پیدا شده و با آن مخالفت شده، آیا عقوبت مولی نسبت به آن قبیح است (تا قطع منجز نباشد)، و یا قبیح نیست (تا قطع منجز باشد)؟

مقام اول: در دایره انسان با انسان

در رابطه انسان با انسان، قطع نزد عرف معذّر نیست. توضیح اینکه اگر کسی با تکلیف فعلی که قطع به عدم آن دارد مخالفت نماید، معذور نیست. البته در این موارد ممکن است قطع، شخصی یا نوعی باشد. اگر قطع نوعی

۱. منکرین حسن و قبیح عقلی، رفتار خداوند را بر اساس حسن و قبیح عرفی می‌دانند؛ زیرا حُسن و قبیح عقلی را مورد انکار آنها بوده، و رفتار خداوند نیز از حُسن و قبیح عقلائی موضوعاً خارج است.

باشد سبب قطع نزد عرف معذر است؛ و اگر قطع شخصی باشد مجازات مخالف، قبیح نیست (یعنی نه خود قطع و نه سبب آن، عذر عرفی محسوب نمی شود).

همین طور قطع در رابطه انسان با انسان منجز هم نیست. البته اگر با تکلیف فعلی مقطوع مخالفت نماید، مجازات می شود؛ زیرا عرف هم مانند عقلاء است یعنی هر تکلیفی را منجز می داند مگر عذری وجود داشته باشد (لذا در عرف جاهل مرکب هم به نفس مخالفت مستحق عقوبت است)؛ اما این تنجیز به سبب قطع نیست، بلکه به سبب عدم وجود معذر است. بنابراین نفس قطع در نزد عرف، نه معذر و نه منجز نیست.

مقام دوم: در دائره انسان و خداوند

در رابطه انسان و خداوند نیز عرف دقیقاً همان نظری را دارد که در رابطه انسان با انسان دارد. یعنی قطع نه معذر و نه منجز تکلیف نمی باشد؛ زیرا عرف تفاوتی بین موالی عرفی و مولای حقیقی نمی بیند.

جمع بندی: عدم حجیت عرفی قطع

جمع بندی اینکه حجیت قطع بر اساس حسن و قبح عقلی، مورد قبول نیست زیرا وجوب اطاعت فطری است نه عقلی؛ و بر اساس حسن و قبح عقلانی نیز قطع حجّت نیست زیرا رفتار خداوند از دائره عقلانی خارج است؛ و بر اساس حسن و قبح عرفی نیز قطع حجّت نیست زیرا عرف قطع را عذر یا منجز نمی داند.

ج ۳۸ ۹۵/۰۹/۱۳

حجیت شرعیه قطع

همانطور که گذشت حسن و قبح سه قسم است: عقلی؛ و عقلانی؛ و عرفی؛ بنابراین باید حجیت شرعیه توضیح داده شود. مراد از حجیت شرعیه این است که شارع چیزی را اماره قرار دهد. هر مولایی می تواند نسبت به عبید خود، چیزی را اعتبار نماید. حجیت شرعیه قطع به این معنی است که قطع توسط شارع اماره بر تکلیف قرار گیرد (اماره تنجیزی یا تعذیری). اگر حجیت قطع عقلی نباشد، یعنی شرعی یا عقلانی یا عرفی باشد، قطع نیز اماره خواهد بود. البته همانطور که گفته شد حجیت به معنی عدم قبح عقاب بر تکلیف است. عدم قبح نیز ممکن است عقلی یا عقلانی یا عرفی باشد. اگر شارع قطع را حجّت قرار دهد، عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع عرفاً

۱. حجیت عقلی یا عقلانی یا عرفی، بر اساس حسن و قبح هستند؛ اما حجیت شرعیه بر اساس حسن و قبح نیست.

قبیح نخواهد بود. بنابراین در این مورد نیز از حُسن و قبح عرفی استفاده می‌شود که البته جعل آن به دست عرفی نیست بلکه به دست شارع است.

استدلال بر حجّیت شرعیّه قطع: نهی از اتّباع غیر علم

تنها دلیلی که بر حجّیت شرعیّه قطع ممکن است اقامه شود، این آیه شریفه است «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^۱. در این آیه از اتّباع غیر علم نهی شده است، که متفاهم عرفی همان اتّباع علم است. به عنوان مثال اگر دو راه وجود داشته باشد که گفته شود «از این راه برو»، فهم عرفی این است که «از راه دیگر برو». بنابراین از این آیه شریفه نیز عرفاً اتّباع از علم فهمیده می‌شود. معنای عرفی علم نیز همان جامع بین قطع و اطمینان است. در نتیجه قطع حجّت خواهد بود.

به نظر می‌رسد این آیه شریفه دلالت بر حجّیت قطع ندارد. توضیح اینکه انسان همیشه بر اساس قطع عمل می‌کند، که این اثر تکوینی علم است. یعنی وقتی شخصی قطع به سمّ بودن مایعی داشته باشد، از آن نمی‌نوشد و در نظر وی مهمّ هم نیست که واقعاً سمّ باشد یا نباشد. به هر حال تحرّک انسان بر اساس علم و قطع است. البته عده‌ای از مردم به ظنّ و احتمال هم عمل می‌کنند. انسان غیر خردمند به ظنّ و احتمال نیز عمل می‌کند مثلاً احتمال می‌دهند سرقتی کار زید باشد، همین را اعلام می‌کنند. افراد خردمند هم ممکن است به ظنّ و احتمال عمل کنند، اما این عمل از باب احتیاط است و از باب عمل به ظنّ یا احتمال نیست. یک احتمال نیز در این آیه شریفه وجود دارد که ارشاد به روش خردمندانه بین انسان‌ها می‌باشد. یعنی آیه دستور می‌دهد تابع علم باشید و به ظنّ و احتمال عمل نکنید. پس آیه ناظر به اثر تکوینی علم است، و دلالتی بر جعل و اعتبار ندارد. البته احتمال دیگر هم در آیه شریفه وجود دارد، اما همین احتمال کافی است تا استدلال به این آیه شریفه برای اثبات حجّیت شرعیّه قطع، ناتمام باشد.

تنبیهاتی ذیل اثبات حجّیت قطع

در نتیجه قطع یک حالت روانی است که اثر تجبیزی و تعذیری ندارد. به عبارت دیگر قطع «بما هو قطع» حجّت نیست (نه عقلاً و نه عقلاً و نه عرفاً و نه شرعاً). در ذیل مقام دوم (اثبات حجّیت قطع) نیاز است چند تنبیه مطرح شود.

۱. سوره اسراء، آیه ۳۶.

ج ۳۹ ۹۵/۰۹/۱۴

تنبیه اول: عدم حجّیت چیزی، بدون حجّیت قطع

نتیجه بحث‌های گذشته این شد که قطع حجّت نیست، اما اشکالی در عدم حجّیت قطع مطرح شده است که باید جواب داده شود. گفته شده اگر قطع حجّت نباشد، حجّیت هیچ شیء قابل اثبات نیست. به عنوان مثال یکی از حجج مطرح در علم اصول عبارت از «ظهور» است. اگر ظهور حجّت است، نسبت به حجّیت آن قطع وجود دارد یا قطعی در کار نیست؟ اگر قطعی نباشد پس معلوم نیست که ظهور حجّت باشد؛ و اگر قطع وجود داشته باشد باز هم طبق فرض این قطع حجّت نیست، پس باز هم حجّیت ظهور معلوم نخواهد بود؛ در نتیجه حجّیت ظهور قابل اثبات نیست. دلالت قطعی که حجّت نیست بر حجّیت ظهور، نظیر دلالت خبر ضعیفی بر حجّیت ظهور است. یعنی وقتی استدلال به خبر ضعیف برای اثبات حجّیت ظهور ناتمام است، استدلال به قطع هم برای اثبات حجّیت ظهور ناتمام خواهد بود.

هر حجّتی در علم اصول دچار این اشکال خواهد بود. در ذهن علمای اصول همه حجج به قطع برمی‌گردد و یک حجّت بالذات وجود دارد که باقی حجج به واسطه حجّیت قطع حجّت هستند. نهایت چیزی که برای حجّیت یک چیز وجود دارد، این است که به قطع برگردد. پس اگر قطع حجّت نباشد، هیچ چیزی حجّت نخواهد بود.

پاسخ شبهه: عدم حجّیت قطع مضرّ به حجّت‌های دیگر نیست

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست، زیرا بحث از حجّیت قطع غیر از بحث از عمل به قطع است. توضیح اینکه قطع یک اثر تکوینی دارد که محلّ نزاع نیست. اثر تکوینی قطع این است که انسان دائماً طبق قطع عمل می‌کند و منفعل می‌شود. به عنوان مثال اگر شخصی قطع داشته باشد این مایع سمّ است، آن را شرب نمی‌کند (ولو واقعاً سمّ نباشد)؛ و اگر قطع داشته باشد سمّ نیست، آن را شرب می‌کند ولو واقعاً سمّ باشد. یعنی انسان اینگونه خلق شده است که بر اساس حالت روانی قطع، عمل می‌کند، و این خصوصیت در خود قطع نیست بلکه ممکن بود خداوند انسان را طوری خلق نماید که همیشه بر خلاف قطع عمل نماید، یا بر اساس احتمال هم عمل نماید.

به هر حال بحث از عمل به قطع، غیر از بحث از حجّیت قطع است. پس حجّیت ظهور منافاتی با عدم حجّیت قطع ندارد. به عبارت دیگر قطع به حجّیت ظهور وجود دارد که به این قطع عمل می‌شود هرچند احتجاج به آن قطع نمی‌شود زیرا حجّت نیست. عمل به قطع نیز به سبب دفع ضرر محتمل است که فطری انسان است. پس انسان طوری خلق شده است که به قطع عمل نماید.

گویا این محذور از زمان مرحوم شیخ انصاری بوده که حجّیت قطع ذاتی در نظر گرفته شده است. یعنی با این محذور مواجه شده‌اند که حجّیت ظهور نباید با چیزی ثابت شود که خودش حجّت نیست. اما به نظر می‌رسد

محدوری نیست؛ زیرا قطع به حجت ظهور وجود دارد، و طبق این قطع عمل می شود، در عین حال به قطع احتیاج نمی شود. بنابراین همانطور که گفته شد قطع «بما هو قطع» معذر و منجز نیست، و این مطلب تنافی با حجت سائر امور ندارد. بلکه در کنار قطع یک خصوصیت وجود دارد که منجز تکلیف است و آن خصوصیت همان احتمال تکلیف فعلی است.^۱

ج ۴۰ ۹۵/۰۹/۱۵

تنبیه دوم: تنجیز حکم فعلی به قطع یا احتمال

به عنوان مقدمه اشاره ای به مراحل حکم در نزد علماء می شود. مرحوم آخوند تکلیف را به چهار مرحله تقسیم نموده اند. بعد از مرحوم آخوند مرحوم میرزای نائینی فرموده اند حکم دارای دو مرحله است. نظریه میرزا بعد ایشان با تغییرات یا تقسیمات دیگری مورد قبول واقع شد. به هر حال نظر رائج این است که حکمی تقسیم به کلی و جزئی می شود. به عنوان مثال «طهارة الماء» حکمی کلی، و «طهارة هذا الماء» حکمی جزئی است؛ و یا «وجوب الحج» حکمی کلی، و «وجوب الحج علی زید» حکمی جزئی است. مرحوم میرزا نام حکم کلی را «جعل» و نام حکم جزئی را «مجعل» نهادند.^۲ البته برای حکم جزئی نام دیگری نیز نهاده شده که همان «حکم فعلی» است.

مرحوم میرزا فرمودند حکم کلی عقیب «انشاء» محقق می شود، که شهید صدر به جای انشاء از اصطلاح «عملیة الجعل» استفاده نموده است، و ما نیز از اصطلاح «تشریع» استفاده می کنیم. پس جعل یا حکم کلی عقیب تشریع پیدا می شود. مجعول نیز وقتی محقق می شود که موضوع در خارج فعلی شود. در مثال حج وقتی برای اولین بار «و لله علی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلاً» صادر شد، «تشریع» و «عملیة الجعل» محقق شده است، که عقیب آن، حکم کلی «وجوب الحج علی المکلف المستطیع» محقق شده است. مجعول نیز وقتی محقق می شود که در خارج مکلفی مستطیع شود. یعنی اگر زید مستطیع شود، مجعول «وجوب الحج علی زید» نیز محقق می شود.

در نظر علماء فقط مجعول است که متصف به «تنجیز» و «عدم تنجیز» می شود. یعنی تکلیف فعلی دو قسم منجز و غیر منجز دارد، اما جعل این دو قسم را ندارد. هر تکلیف فعلی در خارج، یا منجز و یا غیر منجز است.

۱. ممکن است اشکال شود که اگر ظهوری باشد و قطع به آن نباشد، حجت نیست. پس معلوم می شود قطع هم حجت است نه خود ظهور؛ پاسخ این است که بلکه ظهور واصل (مقطوع) حجت است اما وصول، حجت نیست. به عبارت دیگر همان احتمال موجود در کنار قطع، موجب تنجیز تکلیفی است که ظهور دلالت بر آن دارد.

۲. شاید این نام خیلی مناسب نباشد، به هر حال احتمالاً نامی مناسب تر از آن پیدا نشده است، و بعد از میرزا هم نام جدیدی انتخاب نشد.

به عنوان مثال وجوب نماز ظهر نسبت به زید، عند الزوال فعلی می‌شود. این تکلیف ممکن است نسبت به زید منجز و نسبت به عمرو غیر منجز باشد یا بالعکس. معنای منجز این است که در مخالفت تکلیف استحقاق عقوبت هست و معنای غیر منجز این است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نیست. مراد از استحقاق در نظر علماء، همان استحقاق عقلی یعنی عدم قبح عقلی در عقوبت است. پس تکلیف غیر منجز همان تکلیفی است که عقلاً در مخالفت آن استحقاق عقوبت نیست بلکه عقاب بر آن در نظر عقل قبیح است.

مقوم فعلیت و منجزیت یک تکلیف

فعلیت یک تکلیف همیشه مقوم به تحقق موضوع در خارج است؛ اما در مقوم تنجز یک تکلیف دو نظریه مطرح شده است:

نظر مشهور: تنها قطع، منجز تکلیف است

نظر رائج و مشهور این است که تنجز تکلیف فقط از ناحیه «قطع» می‌آید. یعنی تا قطعی نباشد تکلیف به مرحله تنجز نمی‌رسد. قطع نیز بدون مقطوع یا متعلق، محقق نمی‌شود. اگر قطع به یکی از این سه امر تعلق گیرد تکلیف فعلی، منجز می‌شود:

الف. قطع تفصیلی به نفس تکلیف فعلی: اگر قطع به نفس تکلیف فعلی تعلق گیرد آن را منجز می‌کند. به عنوان مثال اگر زید قطع به وجوب حج بر خودش پیدا کند، تکلیف فعلی وی منجز خواهد بود.
ب. قطع تفصیلی به حجّت بر تکلیف فعلی: اگر قطع به حجّت یک حجّت بر تکلیف فعلی تعلق گیرد نیز آن را منجز می‌کند. یعنی اگر قطع به وجوب حج بر خودش نداشته باشد اما شخص ثقه‌ای به زید بگوید حج بر تو واجب است، و زید هم قطع دارد که خبر ثقه حجّت است، در این صورت نیز تکلیف منجز می‌شود. در این حالت هر چند خبر ثقه واسطه در تنجز تکلیف است، اما حجّت بالذات برای قطع است (نظیر شوری آب که هرچند گفته می‌شود آب شور است اما در حقیقت نمک موجود در آن شور است).

ج. قطع اجمالی به تکلیف یا حجّت: اگر قطع اجمالی به دو صورت اول پیدا شود نیز تکلیف منجز خواهد بود. به عنوان مثال اگر تکلیف وجوب حج بر زید فعلی باشد، و زید قطع اجمالی پیدا کند که تکالیف فعلی دارد اما نمی‌داند الآن حج یا صوم یا نماز بر وی واجب است، در این صورت نیز وجوب حج بر زید منجز می‌شود؛ و یا اگر زید قطع اجمالی به حجّت یکی از دو خبر پیدا کند، و هر دو خبر یک تکلیف را بیان نمایند، آن تکلیف نیز منجز می‌شود.

بنابراین فقط یک منجز وجود دارد که قطع است که اگر تفصیلاً به تکلیف فعلی یا حجت تعلّق گیرد، و یا اجمالاً به یکی از آنها تعلّق گیرد، موجب تنجز تکلیف می‌شود.

نظر شهید صدر: احتمال موجب تنجز تکلیف است

شهید صدر بر خلاف نظر مشهور، فرموده است قطع منجز نیست، یعنی برای تنجز تکلیف نیازی به قطع نیست. یعنی همین که در تکالیف شرعیه احتمال تفصیلی به یک تکلیف فعلی تعلّق گیرد، برای تنجز آن تکلیف کافی است. تنجز به این معنی است که اگر احتمال تکلیف فعلی داده شود و با آن مخالفت شود، عقوبت عقلاً قبیح نیست. به عبارت دیگر اگر معذری نباشد ولو احتمال بسیار اندک باشد، تکلیف را منجز می‌کند.^۱ در نتیجه برای تنجز یک تکلیف نیازی به قطع نیست.

نظر مختار: منجزیت احتمال

به نظر می‌رسد فرمایش شهید صدر صحیح است، اما دو تعمیم در کلام ایشان باید داده شود:

الف. اولین تعمیم این است که «احتمال اجمالی» هم منجز است. فرض شود وجوب حجّ بر زید فعلی است زیرا مستطیع شده است. به مجرد اینکه زید احتمال دهد در شرع تکالیف فعلیه وجود دارد، وجوب حجّ بر وی منجز خواهد شد. پس باید همه تکالیف را اتیان نماید، مگر اصل مؤمنی داشته باشد. اما شهید صدر فرموده است وجوب حجّ برای شخص غافل، فقط فعلی است و منجز نیست، هر چند احتمال اجمالی تکلیف فعلی بدهد.

ب. دومین تعمیم این است که احتمال در دائره تکالیف عقلائیّه نیز منجز است. شهید صدر در تکالیف عقلائیّه تابع نظر مشهور است که منجز آن قطع است نه احتمال (به خلاف تکالیف شرعیه که منجز آنها احتمال است). اما به نظر می‌رسد در بین عقلاء هم نفس احتمال منجز است، و نیازی به قطع نیست.

البته باید توجه شود که در یک صورت احتمال هم منجز نیست. اگر احتمال احد التکلیفین وجود داشته باشد (یعنی احتمال وجوب باشد، و یا احتمال حرمت باشد)، منجز است؛ اما اگر احتمال هر دو باهم (احتمال وجوب و حرمت) وجود داشته باشد، منجز نیست، زیرا این احتمال مانند عدم احتمال است.

ج ۴۱ ۹۵/۰۹/۱۶

۱. البته اگر احتمال بسیار ضعیف باشد در نظر ایشان هم منجز نیست زیرا در این صورت معذر وجود دارد. توضیح اینکه اگر احتمال بسیار ضعیف باشد در مقابل اطمینان به عدم تکلیف محقق شده که در نظر ایشان عذر محسوب می‌شود.

اشکال به منجزیت احتمال: بازگشت به نظر مشهور

ممکن است اشکال شود نظریه شهید صدر که احتمال منجز تکلیف است هم به نظر مشهور برمی گردد؛ زیرا در صورتی احتمال تکلیف موجب تنجز آن می شود که شخص قاطع به احتمال باشد، در نتیجه منجزیت احتمال هم به قطع برمی گردد.

پاسخ این است که اگر کسی احتمال تکلیف فعلی دهد و قاطع هم به احتمال نباشد (البته قاطع به عدم هم نیست)، در این صورت نیز احتمال منجز است. یعنی لازم نیست احتمال هم به قطع برگردد. بنابراین اینگونه نیست که هر منجزیتی به قطع برگردد.

جمع بندی تنبیه دوم: منجزیت احتمال

با توجه به اینکه دو مقدمه حسن و قبح عقلی، و عقلی بودن وجوب اطاعت، تسلّم شده و مورد قبول واقع شد (که نظر رائج در علم اصول هم پذیرش این دوم مقدمه است)، احتمال تکلیف موجب تنجز آن می شود (یعنی نیازی به قطع نیست). تنجز به این معنی است که اگر احتمال تکلیف فعلی دهد در مخالفت آن، استحقاق عقوبت وجود داشته و عقاب وی عقلاً قبیح نیست. علاوه بر شرع، در دائره عقلاء نیز احتمال تکلیف منجز است. به عبارت دیگر تکلیف مقطوع منجز است اما نه از باب قطع بلکه از باب اینکه محتمل است. پس اگر احتمال تکلیف باشد، موجب تنجز آن است مگر معذر شرعی در دائره شرع، و یا معذر عقلانی در دائره تکالیف عقلاییه، و یا معذر عرفی در دائره تکالیف عرفیه، وجود داشته باشد.

ج ۴۲ ۹۵/۰۹/۱۷

تنبیه سوم: قطع مانع حجّیت امارات است

همانطور که گفته شد قطع حجّت نبوده و تنها احتمال منجز تکالیف است؛ اما یک اثر نیز وجود دارد که مختصّ قطع است، یعنی قطع مانع حجّیت حجج می شود. اگر قطع به تکلیف فعلی باشد، اماره‌ی بر خلاف آن، حجّت نیست؛ و اگر قطع به عدم تکلیفی فعلی باشد، اماره‌ی بر تکلیف، حجّت نیست. به عنوان مثال زید قطع به طهارت این آب دارد، و فردی ثقه به وی می گوید این آب نجس است، در این صورت قول ثقه حجّت نیست. نکته مانعیت قطع این است که اثر تکوینی قطع (عمل بر طبق قطع) موجب می شود در سیره عقلاء اماره بر خلاف آن جعل نشود. یعنی خبر ثقه در سیره عقلاء حجّت است، اما برای کسی که قاطع به عدم مضمون آن نباشد. بنابراین اگر قطع به خلاف اماره باشد، اماره نه منجز است و نه معذر است. شارع نیز به دلیل وجود این ارتکاز

بین عقلاء، اماره بر خلاف قطع جعل نخواهد کرد. یعنی جعل اماره در حق قاطع به عدم، محذور ثبوتی ندارد اما در بین عقلاء جعل نشده است.

تنبیه چهارم: معذرت قطع

همانطور که گفته شد با تسلّم دوم مقدمه حسن و قبح عقلی و وجوب عقلی اطاعت، منجزیت احتمال و قطع (البته نه «بما هو قطع») پذیرفته شد. این بحث در مورد منجزیت قطع بود، و معذرت قطع نیز باید بررسی شود. سوال این است که اگر قطع به عدم تکلیف فعلی باشد مانند اینکه زید قطع به عدم حرمت فعلی این مایع داشته باشد، آیا این قطع معذر است؟ و یا اگر زید قطع به عدم وجوب نماز جمعه داشته باشد در حالیکه در واقع نماز جمعه واجب است، آیا این قطع معذر است؟

به نظر می‌رسد نفس قطع معذر نیست، و باید منشأ قطع بررسی شود. همانطور که در مباحث قبل اشاره شد قطع گاهی شخصی و گاهی نوعی است. سبب قطع شخصی معذر نیست اما سبب قطع نوعی معذر است. به عنوان مثال فرض شود مایعی وجود دارد که طهارت آن معلوم نیست در حالیکه در واقع نجس است. در این فرض اگر زید استخاره کرده و نتیجه بگیرد این مایع طاهر است و حرمت شرب ندارد، این قطع شخصی است که نه نفس قطع و نه منشأ آن هیچکدام معذر نیستند. اما اگر پنج شخص ثقه به زید خبر دهند که این مایع طاهر است و زید قطع پیدا کند که حرمت شرب ندارد، این قطع نوعی است که نفس قطع معذر نیست اما منشأ آن معذر است. در نتیجه اگر سبب قطع امری متعارف باشد (یعنی سببی باشد که موجب قطع اکثر افراد باشد)، آن سبب معذر است.^۱ جمع‌بندی اینکه قطع و احتمال منجز تکلیف فعلی هستند؛ اما معذر تکلیف فعلی نیستند. تنها معذر تکلیف فعلی که مؤمن ندارد، سبب قطع نوعی به عدم آن است.

۱. اگر اشکال شود که وقتی قطع به عدم تکلیف فعلی وجود دارد، آن تکلیف نباید منجز باشد؛ زیرا چیزی که موجب تنجز تکلیف می‌شود احتمال است که در این فرض منتفی است. پاسخ این است که یک احتمال اجمالی نسبت به وجود تکالیفی فعلی در شرع وجود دارد که همان احتمال منجز است. توضیح اینکه اگر احتمال اجمالی به وجود تکالیفی فعلی در دایره تکالیف محتمل نفسانی باشد (یعنی تکالیفی که قطع به عدم آنها وجود دارد، از اطراف این احتمال اجمالی خارج باشند)، در این صورت این احتمال اجمالی منجز تکلیفی که قطع به عدم آن وجود دارد، نیست؛ اما اگر احتمال اجمالی در دایره تمام تکالیف باشد (ولو تکالیفی که قطع تفصیلی به عدم آنها وجود دارد)، این احتمال منجز تکلیف خواهد بود؛ زیرا نفس انسان طوری است که بیان این احتمال (که نامعین است) و این قطع می‌تواند جمع نماید.

مقام سوم: ذاتیت حجّیت قطع

همانطور که گفته شد مشهور علماء حجّیت قطع را قبول نموده‌اند. سپس این سوال را مطرح کرده‌اند که آیا این حجّیت ذاتی قطع است؟ قبل از بررسی پاسخ این سوال، باید مراد از حجّیت ذاتی توضیح داده شود:

معانی «ذاتی»

«ذاتی» دارای سه معنی (دو معنای منطقی و یک معنای اصولی) است:

الف. ذاتی باب ایساغوجی: مراد از ذاتی باب ایساغوجی همان جنس و فصل و نوع است (ذاتی باب کلیات خمس)، مانند انسانیت زید یا حیوانیت زید یا ناطقیت زید؛

ب. ذاتی باب برهان: ذاتی باب برهان همان لوازم ذات و ماهیت یک شیء (در مقابل لوازم وجود شیء) است. البته تفسیر دیگری هم برای ذاتی باب برهان وجود دارد که فعلاً مورد بحث نیست. ذاتی باب برهان مانند «زوجیت اربعه» است، یعنی زوجیت لازمه ذات اربعه است. بنابراین اگر ماهیت اربعه به وجود عینی موجود شود، زوجیت را دارد؛ و اگر هم به وجود ذهنی موجود شود، زوجیت را دارد.

ج. ذاتی اصولی: در علم اصول نیز گاهی ذاتی به معنای لازم ماهیت موجود در خارج است، (یعنی اگر ماهیت در ذهن موجود شود، این لازمه را ندارد). به عنوان مثال حرارت نسبت به نار، و برودت نسبت به ماء، ذاتی هستند. یعنی حرارت لازمه ماهیت نار موجود در خارج است. اما نار موجود در ذهن، حارّ نیست.

«ذاتیت قطع» در علم اصول

در علم اصول وقتی گفته می‌شود حجّیت قطع ذاتی است، مراد همین معنای سوم است. یعنی قطع موجود در خارج همین اقتضاء را دارد و نیازی به جعل و اعتبار نیست. به عبارت دیگر حجّیت قطع، نظیر حرارت برای نار و یا برودت برای ماء است (البته تفاوتی بین حرارت نار و برودت ماء وجود دارد که اولی منفک از نار نیست و دومی گاهی منفک از ماء می‌شود؛ در بحث آینده بررسی خواهد شد که حجّیت قطع دقیقاً مانند حرارت نار است یا برودت ماء). منجزیت احتمال هم به این معنی ذاتی است.

این سه قسم ذاتی در عرض هم، مورد تسلّم واقع شده است و اینکه قطع از قسم سوم است نیز تسلّم می‌شود؛ اما مهمّ این است که حجّیت قطع، جعلی نیست. به عبارت دقیق‌تر حجّیت قطع نه از قبیل حرارت نار و نه از قبیل برودت ماء است، بلکه حجّیت قطع امری واقعی است (بر خلاف حرارت و برودت که از امور حقیقی هستند). امور

واقعی نیز گاهی در طول یک اعتبار بوده (مانند مالیت اسکناس)، و گاهی در طور اعتبار نیستند (مانند مالیت طلا)، که منجزیت و معذرتیت قطع از قبیل آن دسته از امور واقعی است که در طول اعتبار نیستند.

ج ۴۳ ۹۵/۰۹/۲۰

مقام چهارم: امکان ردع از عمل به قطع

بحث دیگری در مورد قطع مطرح شده که با قبول حجیت قطع (ولو از باب حجیت احتمال)، آیا مولی می‌تواند از عمل به قطع ردع نماید؟ یعنی آیا ممکن است در برخی موارد حجیت قطع الغاء شود؟ در علم اصول بحث قطع به این ترتیب پیش رفته که ابتدا اصل حجیت قطع، و سپس ذاتی بودن آن، بحث شده و معمولاً مورد قبول واقع شده است. بعد از این دو بحث، از ردع یا الغاء حجیت قطع بحث شده است (بعد از اینکه حجیت و ذاتی بودن آن مورد قبول واقع شد، بحث از ردع از آن شده است). سوال این است که آیا حجیت قطع تنجیزی است تا قابل ردع نباشد، و یا تعلیقی است تا امکان ردع آن نیز باشد؟ در نظر مختار نیز که حجیت قطع از باب حجیت احتمال مورد قبول واقع شد، همانطور که گفته شد این حجیت ذاتی است. پس باید بررسی شود که آیا ممکن است شارع مانع از منجزیت قطع شود؟

مشهور علمای علم اصول (بلکه شاید تمام آنها) ردع از حجیت قطع را محال می‌دانند. البته علماء به دو دسته کلی تقسیم شده‌اند، که برخی (همه غیر از شهید صدر) این استحاله را ثبوتی دانسته، و برخی نیز اثباتی می‌دانند. استحاله اثباتی به این معنی است که این ردع قابل ایصال به مکلف (قاطع به تکلیف) نیست، لذا این ردع اثری نداشته و لغو است (نظیر غافل که جعل تکلیف برای وی محال است، زیرا قابل ایصال به غافل نبوده و لغو است).

ادله استحاله ردع از عمل به قطع

همانطور که گفته شد در نظر بسیاری از علماء ردع از عمل به قطع، ثبوتاً ممکن نیست. در نظر شهید صدر نیز اثباتاً ممکن نیست. در مجموع چهار دلیل وجود دارد که سه دلیل مرتبط با استحاله ثبوتی است:

دلیل اول: ذاتیت حجیت به معنای عدم انفکاک است

اولین دلیلی که بر استحاله ردع از عمل به قطع بیان شده این است که «عدم امکان ردع از عمل به قطع» یک قضیه بدیهی است؛ زیرا همانطور که گذشت حجیت قطع، امری ذاتی بوده و امور ذاتی از ذات منفک نمی‌شوند.

به همین دلیل واضح است که حجیت قطع قابل الغاء نیست؛ زیرا اگر قابل الغاء و انفکاک از قطع باشد، ذاتی نخواهد بود. بنابراین ردع از عمل به قطع (در حالی که قطع باقی است) ممکن نخواهد بود.^۱

به نظر می‌رسد این بیان تمام نیست؛ زیرا همانطور که گفته شد اصطلاح «ذاتی» دارای سه معنی است. ذاتی در معنی اول (ذاتی باب ایساغوجی) و معنی دوم (ذاتی باب برهان) منفک از ذات نمی‌شود، اما ذاتی به معنی سوم (لازمه ماهیت موجود در خارج) ممکن است از ذات منفک شود. توضیح اینکه ذاتی به معنی سوم، گاهی به نحو علت و گاهی به نحو اقتضاست. اگر به نحو علی باشد مانند حرارت برای نار، قابل انفکاک نیست؛ اما اگر به نحو اقتضایی باشد مانند برودت برای ماء، قابل انفکاک است (یعنی به هر آبی دست زده شود سرد است، اما آب قابل گرم شدن می‌باشد).

با توجه به این نکته، ممکن است قائل به امکان ردع از حجیت قطع، حجیت قطع را به وزان «برودت ماء» بداند که در عین اینکه حجیت برای قطع ذاتی است اما قابل انفکاک از قطع هم می‌باشد.

دلیل دوم: تضاد یا اعتقاد به تضاد

دلیل دوم از محقق خوئی است که لازمه ترخیص شارع در مخالفت تکلیف قطعی، تضاد یا اعتقاد به تضاد است که هر دو محال است؛ زیرا اگر قطع مطابق واقع باشد، لازمه آن اجتماع دو حکم لزومی و غیر لزومی یعنی تضاد است؛ و اگر قطع مطابق واقع نباشد، لازمه آن اعتقاد مکلف به وجود دو حکم متضاد است. به عنوان مثال زید قطع به وجوب صوم شهر رمضان بر خودش دارد، و شارع به وی ترخیص در مخالفت داده است. در این صورت اگر قطع وی مطابق واقع باشد، تضاد لازم می‌آید زیرا صوم هم واجب و هم مباح خواهد بود؛ و اگر قطع خاطی باشد، اعتقاد به تضاد لازم می‌آید زیرا صوم در اعتقاد زید هم واجب و هم مباح خواهد بود. اعتقاد به تضاد نیز از صغریات تضاد است. بنابراین در دو حالت اصابه و خطأ قطع، استحاله لازم می‌آید.^۲

به نظر می‌رسد این دلیل نیز تمام نیست، که با توضیح یک مقدمه به نقد آن خواهیم پرداخت. مقدمه اینکه ترخیص ممکن است واقعی یا ظاهری باشد. ترخیص واقعی به این معنی است که در فعل ترخیص داده شود مانند ترخیص در شرب ماء و اکل خبز؛ ترخیص ظاهری به این معنی است که مولی ترخیص در مخالفت یکی از تکالیف

۱. ممکن است این دلیل از صدر کلام محقق خوئی در مصباح الاصول استظهار شود، که کلام ایشان خواهد آمد.

۲. مصباح الاصول، ج ۱، ص: ۱۶ «الجهة الثالثة، إذ بعد كون الحجية من اللوازم العقلية للقطع امتنع المنع عن العمل به، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً و مطلقاً في صورة الاصابة، إذ مع القطع بوجوب شيء لو منع الشارع عن العمل بالقطع و رخص في تركه، فلو كان القطع مطابقاً للواقع لزم اجتماع الوجوب و الاباحة واقعاً و اعتقاداً، و لو كان القطع مخالفاً للواقع لزم اجتماعهما اعتقاداً، و الاعتقاد بالمحال لا يكون أقل من المحال في عدم إمكان الالتزام به».

خود (تکالیف احتمالی یا مقطوع) دهد. به عنوان مثال مولی صوم را واجب می‌کند (یعنی ترخیص در ترک صوم داده نشده است)، در عین حال ترخیص می‌دهد که با این تکلیف فعلی مخالفت شود (یعنی این ترخیص در طول تکلیف است). با توجه به این مقدمه معلوم می‌شود که بحث در ترخیص ظاهری است یعنی قطع به تکلیف وجوب صوم وجود داشته و شارع ترخیصی در ترک صوم ترخیص نداده، بلکه تنها اذن در مخالفت تکلیف داده شده است.^۱ اثر اذن در مخالفت تکلیف فعلی این است که تکلیف به مرحله تنجز نمی‌رسد. البته نه در اذن در ترک عمل و نه در اذن در مخالفت عقابی وجود ندارد، اما این تفاوت وجود دارد که در اذن در ترک عمل اصلاً تکلیفی نیست. نظیر اینکه عبدی به مولا بگوید اجازه می‌دهید پایم را جلوی شما دراز نمایم، و مولی اجازه دهد. در این مورد عبد با دراز کردن پا اصلاً هتکی مرتکب نشده است. اما اگر اذن در این دهد که در گوش مولی بزند، در این مورد هتک مولی شده است اما مولی حق عقاب ندارد.

با توجه به نکته، اذن مولی در مخالفت تکلیف فعلی، موجب تضاد نیست.

دلیل سوم: ترخیص در معصیت یا تجرّی محال است

دلیل سومی نیز در کلمات محقق خوئی در بحث‌های دیگر، و در کلمات میرزای نائینی به چشم می‌خورد. گفته شده ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی عقلاً محال است؛ زیرا اگر قطع مصیب باشد خداوند ترخیص در معصیت داده است، و اگر قطع خاطی باشد خداوند ترخیص در تجرّی داده است. چون معصیت و تجرّی عقلاً قبیح هستند، پس ترخیص در معصیت و تجرّی نیز عقلاً قبیح است. شارع که حکیم است اذن در عمل قبیح نخواهد داد، پس ترخیص در معصیت و تجرّی نخواهد داد.

جواب از این دلیل نیز از جواب دلیل دوم معلوم می‌شود. «معصیت» مخالفت با تکلیف فعلی منجز، و «تجرّی» مخالفت با حجت است. در این موارد که شارع اذن در مخالفت تکلیف فعلی می‌دهد، نه معصیتی محقق شده و نه تجرّی محقق خواهد شد؛ زیرا ترخیص مولی موجب می‌شود تکلیف فعلی از منجزیت ساقط شود، پس اگر قطع مطابق واقع باشد هم معصیتی رخ نداده است (همانطور که گفته شد وقتی مولی اذن در مخالفت داده،

۱. تفاوت اذن در ترک عمل با اذن در مخالفت تکلیف این است که طلب فعلی با اذن در ترک جمع نمی‌شود زیرا ممکن نیست مولی هم طلب داشته باشد و هم نداشته باشد؛ اما طلب فعلی با اذن در مخالفت جمع می‌شود بلکه بیان اذن در مخالفت مؤید وجود تکلیف است. در جمع بین حکم واقعی و ظاهری نیز این نکته بسیار مهم است؛ زیرا به نظر می‌رسد گمان شده حکم ظاهری همان «ترخیص در ترک عمل» است، لذا راه‌های مختلفی برای حلّ این اشکال بیان شده است (حتی مرحوم آخوند طلب را از فعلیت انداخته است)، اما به نظر می‌رسد حکم ظاهری همان ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی است. به هر حال در مثال فوق مولی صوم را طلب نموده و اذن در ترک نداده است، اما اذن در مخالفت تکلیف فعلی داده است.

عقاب قبیح می‌شود؛ و تجرّی هم دائر مدار وجود حجت است، که گفته شد هر چند منجزیت قطع ذاتی است اما به وزن برودت برای ماء است، یعنی تعلیقی بوده و با اذن در مخالفت دیگر حجتی وجود ندارد.

دلیل چهارم: محذور اثباتی

مرحوم شهید صدر نیز این سه دلیل را باطل می‌داند، لذا در نظر ایشان فقط محذوری اثباتی وجود دارد. مولی به سبب این محذور اثباتی، نمی‌تواند ترخیص را به قاطع برساند، لذا این ترخیص لغو خواهد شد. نظیر اینکه اگر دیوار یا نائم یک بچه در حال غرق شدن را نجات دهد خوب است و مصلحت دارد، اما چون نمی‌تواند، این تکلیف لغو است.

ج ۴۴ ۹۵/۰۹/۲۱

همانطور که گفته شد شهید صدر قائل است اگر شارع ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع دهد، محذور ثبوتی نداشته و تنها محذوری اثباتی دارد. محذور اثباتی این است که شارع نمی‌تواند این تکلیف را به مکلف قاطع برساند (شارع «بما هو شارع» نمی‌تواند، هر چند «بما هو عالم بالغیب» می‌تواند به کسانی که قطع خاطی دارند برساند). این محذور اثباتی با توجه به مبنای ایشان در جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری است که به طور اجمال به آن اشاره می‌شود.

در نظر شهید صدر در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی، تراحم در سه مرحله وجود دارد: مرحله ملاک؛ و مرحله امتثال؛ و مرحله حفظ ملاک؛ تراحم در مرحله حفظ ملاک به این معنی است که نمی‌شود شارع ملاک‌های خود را (لزومی و ترخیصی) با هم حفظ نماید. یعنی باید ملاک لزومی فدای ملاک ترخیصی شود، و یا ملاک ترخیصی فدای ملاک لزومی شود. شارع با نظر به تکالیف مقطوع نزد مکلف، درمی‌یابد که در برخی موارد قطع به واقع اصابه نموده لذا ملاک لزومی دارد؛ و در برخی موارد قطع به واقع اصابه نکرده لذا ملاک ترخیصی دارد. وقتی شارع تمام قطع‌های مکلفین را لحاظ نماید، ملاک ترخیصی برایش اهم می‌شود (مثلاً به این دلیل که درمی‌یابد تعداد قطع‌های خاطی بیشتر است یا دلیل دیگر)، لذا اذن یا ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع می‌دهد تا بر ملاک‌های ترخیصی خودش که اهم است، تحفظ نماید.

با توجه به این مبنای ایشان در جمع بین حکم واقعی و ظاهری، در مورد ظنون و احتمال مشکلی نیست، اما این ترخیص قابل ایصال به مکلف قاطع نیست؛ زیرا هر مکلف قاطع به تکلیف فعلی، قطع به مصیب بودن قطعش نیز دارد (یعنی قطع دارد که این قطعش خاطی نیست). با توجه به این نکته که این ترخیص شارع برای کسانی است که قطع خاطی دارند تا ملاک شارع حفظ شود، پس خودشان را مخاطب ترخیص نمی‌بینند. به عبارت

دیگر هر مکلف قاطعی می‌داند که هر چند خطاب ترخیص لفظاً شامل وی می‌شود، اما روحاً و لباً شامل وی نیست. تمام مکلف‌های قاطع خود را حقیقهً مخاطب این ترخیص شارع ندانسته، و خود را روحاً خارج از خطاب می‌بینند. وقتی مکلفین قاطع خود را مرخص ندانند، پس ترخیص مولی هرگز به آنها واصل نخواهد شد. در نتیجه صدور چنین ترخیصی از مولی لغو بوده و محال است.^۱

جواب از استدلال شهید صدر

به نظر می‌رسد این فرمایش نیز تمام نیست و ترخیص کاملاً قابل ایصال است. توضیح اینکه هر چند هر قاطعی، قطع به اصابه قطعش نیز دارد (زید اگر قطع دارد الآن روز است قطع هم دارد که این قطع مصیب است)، اما هر مکلف قاطع این را نیز می‌داند که شارع برای حفظ ملاک‌های ترخیصی راهی ندارد جز اینکه ترخیص در مخالفت دهد هم به قاطع مصیب و هم به قاطع خاطی؛ پس هر مکلف قاطعی می‌داند ترخیص مولی در مخالفت تکلیف مقطوع، هم شامل وی است که قطع به اصابه دارد، و هم شامل قاطع‌های دیگر؛ بنابراین این ترخیص قابل ایصال بوده و مکلف قاطع هم خود را مرخص می‌بیند. به عبارت روشن‌تر وقتی زید قطع به اصابه قطعش دارد، می‌داند که تمام قاطعین هم قطع به اصابه قطع خود دارند. پس می‌داند مولی برای حفظ ملاک ترخیصی راهی ندارد مگر اینکه به قاطع مصیب و خاطی هر دو ترخیص دهد (یعنی فقط با ترخیصی که شامل مصیب هم بشود، به غرض خود خواهد رسید، پس خطاب ترخیصی را شامل خودش هم می‌داند)، و می‌داند که مولی با این ترخیص در مخالفت تکالیف مقطوع (به قطع مصیب یا خاطی)، مثلاً ۷۰ درصد از ملاکات خود را حفظ می‌کند.

در نتیجه ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع، هیچ محذور ثبوتی یا اثباتی ندارد. یعنی ممکن است شارع ترخیص در مخالفت تکالیف قطعیه دهد، اما اگر اماره بر تکلیفی باشد ترخیص در مخالفت آن ندهد؛ زیرا این ترخیص قابل ایصال است و تمام قاطعین خود را مرخص می‌بینند هر چند خود را مصیب هم می‌دانند. لذا ردع از عمل به قطع ممکن است و الغاء حجیت قطع محذوری ندارد هر چند حجیت قطع ذاتی است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۳: «و اما إذا كان القطع بحکم إلزامیّ و أريد جعل حکم ظاهری ترخیصی فأیضاً غیر معقول، لأنه إن كان نفسياً ففيه مشكلة التضاد فی المبادئ، و إن كان طریقاً ناشئاً عن التزام بین الملاکات الواقعية الترخیصية و الإلزامية و تقديم مصلحة الترخیص علی الإلزام فمثل هذا الحکم الطریقى لا یمكن أن یكون مؤمناً و معذراً للمکلف، لأن القاطع یری ان قطعه یصیب الواقع دائماً فهو بهذا یری انه یستطیع أن یحفظ الملاک الإلزامی للمولی من دون تراحم، أى انه یری عدم شمول الخطاب له روحاً و ملاکاً و إن كان شاملاً خطاباً و من باب ضیق الخناق علی المولی بحيث لو كان یمكنه أن یستثنی لاستثناه - بحسب نظره - و مثل هذا الخطاب لا یكون معذراً عقلاً. و الحاصل جعل الخطاب الظاهری فی مورد القطع لا یعقل لا نفسياً لاستلزامه التضاد، و لا طریقاً لأن القاطع یری نفسه مستثنی عن الخطاب روحاً و ملاکاً و إن كان مشمولاً له صورة، و کل خطاب یكون شموله للمکلف من باب ضیق الخناق و بحسب الصورة فقط لا یكون منجزاً أو معذراً».

مقام پنجم: حجیت قطع مختص قاطع است

همانطور که گفته شده قطع حجّت است (ولو از باب احتمال)، اما باید توجه شود این قطع تنها نسبت به یک نفر حجّت است که همان قاطع می باشد. یعنی قطع زید فقط برای زید حجّت است.

در نظر مشهور اگر برای زید قطعی پیدا شود ممکن است متعلّق به تکلیف فعلی باشد که قطع موجب تنجّز آن تکلیف می شود مانند قطع به وجوب حجّ که منجّز آن وجوب است؛ و ممکن است قطع متعلّق به چیزی مرتبط با تکلیف فعلی باشد. به عنوان مثال اگر ثقه ای به زید بگوید حجّ بر تو واجب است، این خبر ثقه نیز حجّت است زیرا زید به حجّیت خبر نسبت به خودش قطع دارد؛ با توجه به دو مورد فوق، قطع حجّیت بدون واسطه دارد و خبر ثقه حجّیت با واسطه دارد. به عبارت دیگر وزان حجّیت برای قطع وزان شوری برای نمک است، پس هر چند آب هم شور است اما شوری بدون واسطه برای نمک است. وزان حجّیت برای خبر ثقه نیز وزان شوری برای آب است. اما در نظر مختار، حجّیت قطع نیز از باب احتمال صد درصد بودن است. پس اگر زید قطع به نفس تکلیف فعلی داشته باشد، همان احتمال صد درصد وی منجّز تکلیف فعلی است؛ و اگر زید قطع به حجّیت خبر ثقه داشته و ثقه ای به وی بگوید حجّ بر تو واجب است، در این صورت نیز احتمال تکلیف فعلی منجّز است (و خبر ثقه منجّز تکلیف نیست). البته قطع هم بازدارنده از حجّت بر خلاف بوده و مانع حجّت بر خلاف خواهد بود.

به هر حال، احتمال یا قطع فقط برای قاطع یا محتمل حجّت است، و برای اشخاص دیگر حجّت نیست. گاهی به اشتباه گفته می شود قطع یک شخص برای دیگران حجّت است. به عنوان مثال در علم رجال گفته شده مرحوم کلینی تعداد زیادی روایت از سهل بن زیاد نقل نموده است، پس معلوم می شود ایشان قاطع یا مطمئن به وثاقت سهل بن زیاد بوده است؛ اما با فرض قبول این بیان، تنها ثابت می شود ایشان قطع به وثاقت سهل داشته است، و این قطع فقط برای ایشان حجّت است. مثال دیگر اینکه اگر ثقه ای بگوید «این آب نجس است»، و یا «این آب طاهر است» قول وی برای زید حجّت است؛ اما اگر ثقه بگوید «من نمی گویم این آب نجس یا طاهر است، اما قطع به نجاست آن دارم»، قول وی برای زید حجّت نیست. مثال دیگر اینکه اگر مجتهدی بگوید فتوا نمی دهم اما اعتقاد من این است که این عمل واجب نیست، این قولش برای مقلّد حجّت نیست.

ج ۴۵ ۹۵/۰۹/۲۲

مقام ششم: دو معنی دیگر برای حجّیت قطع

همانطور که گفته شد حجّیت قطع به معنای منجزیت است و در نظر برخی به معنای منجزیت و معذّرت است. دو معنی دیگر نیز برای حجّیت قطع گفته شده است:

حجّیت قطع به معنای «کاشفیت» است

در نظر برخی حجّیت قطع به معنای «کاشفیت» است. گفته شده این کاشفیت ذاتی قطع بوده و قابل انفکاک از قطع نیز نمی باشد. یعنی قطع عین کاشفیت و ارائه و طریقیست است.

این فرمایش نمی تواند صحیح باشد؛ زیرا در معنی کاشفیت سه احتمال وجود دارد، که طبق برخی قطع حجّت نخواهد شد و طبق برخی حجّیت قطع بی فائده خواهد بود:

الف. ارائه واقعی واقع: ممکن است مراد از کاشفیت قطع همان ارائه واقع باشد، یعنی هر قطعی حقیقه واقع را معلوم می کند. حجّیت قطع به این معنی، واضح البطلان است؛ زیرا کثیر بلکه اکثر قطع ها مطابق واقع نبوده و جهل مرکب است. به عنوان مثال غیر مسلمان ها قطع دارند که نبی اکرم صلی الله علیه و آله پیامبر الهی نیست، و مسلمان ها نیز قطع دارند ایشان پیامبر الهی است. بدون اینکه قضاوتی داشته باشیم، لااقل یکی از این دو خطا است، که تعدادی زیادی از قطع ها خاطی خواهند بود.

ب. ارائه واقع در اعتقاد قاطع: ممکن است مراد از کاشفیت ارائه حقیقی واقع نباشد بلکه ارائه واقع در نظر قاطع باشد. یعنی در اعتقاد قاطع، قطع همیشه واقع را معلوم می کند. حجّیت قطع به این معنی، صحیح است و تمام قطع ها اینگونه هستند؛ اما این معنی ارزشی ندارد و بی فائده است، زیرا اینکه هر قاطعی قطع خود را واقع می داند (اعم از قاطع مصیب و جاهل مرکب) نه ارزش معرفتی دارد و نه اثر تنجیزی دارد. به عبارت دیگر حجّیت قطع به این معنی، یا فاقد ارزش است و یا باید به معنای منجزیت قطع برگردد که نقد آن گذشت.

ج. حکایت از وراء قطع: ممکن است مراد از کاشفیت این باشد که قطع حکایت از واقع دارد و ناظر به عالم خارج است. یعنی هر قطعی تصدیق است، و هر تصدیقی ناظر به وراء خودش است. به عبارت دیگر مراد از کاشفیت ارائه نفس واقع نیست، بلکه حکایت از آن است. حجّیت قطع به این معنی نیز مختص قطع نبوده و در مورد احتمال و ظن هم وجود دارد؛ زیرا حکایت در همه آنها وجود دارد، با این تفاوت که قطع همراه جزم بوده اما ظن و احتمال همراه جزم نیستند. یعنی از جهت حکایت تفاوتی ندارند، زیرا تفاوت آنها در جزم است که جزم یک حالت نفسانی است و ربطی به حکایت ندارد. حجّیت قطع به این معنی نیز فائده ندارد مگر اینکه به منجزیت برگردد.

در نتیجه حجّیت به معنای «کاشفیت» ممکن است در مورد قطع وجود نداشته باشد (اگر مراد از آن ارائه نفس واقع حقیقه باشد)، و ممکن است به منجزیت برگردد (اگر مراد از آن دو معنی دیگر باشد)، که مورد نقد قرار گرفت.

حجّیت قطع به معنای «وجوب تبعیت»

در نظر برخی نیز حجّیت قطع به معنای «وجوب تبعیت از قطع» است. توضیح اینکه گاهی تبعیت بی معنی است، مانند اینکه زید قطع دارد اینجا دیوار وجود دارد؛ اما گاهی تبعیت معنی دار است، مانند اینکه زید قطع به وجوب داشته باشد که در این صورت عقل حکم به لزوم تبعیت می‌کند. مراد از «وجوب» در این معنی، وجوب عقل عملی است، یعنی تبعیت حسن و مخالفت با آن قبیح است. ظاهر کلام آخوند در برخی عبارات همین معنی برای حجّیت است.^۱

این معنی برای حجّیت قطع، اگر هم پذیرفته شود، مراد فقیه و اصولی نیست. توضیح اینکه گاهی بحث در مورد فعل عبد نسبت به خداوند است، که آیا اطاعت عقلاً واجب است؟ و گاهی نیز بحث در مورد فعل الهی یعنی عقوبت عبد در قیامت است، که آیا قبیح است؟ آنچه برای اصولی و فقیه مهم است بحث دوم است. یعنی فقیه در پی این است که چه چیزی موجب می‌شود انسان در روز قیامت در امان باشد. بنابراین اگر هم مراد از حجّیت قطع همان وجوب تبعیت از قطع باشد، باید به این بحث بگردد که قطع منجز و معذّر است. به عبارت دیگر این معنای حجّیت قطع نیز در علم اصول بی فائده است مگر به تنجز برگردد.

ملازمه‌ای بین وجوب عقلی اطاعت و عدم قبح عقلی عقاب هم وجود ندارد، زیرا هرچند طاعت عقلاً واجب باشد اما ممکن است عقوبت الهی فائده نداشته و لغو باشد.^۲ بنابراین بحث از حجّیت قطع باید به این بحث برگردد که عقوبت الهی قبیح هست یا نیست، که این بحث نیز عبارت آخری از منجزیت است.

جمع‌بندی جهت اول

با توجه به مباحث قبل این نتیجه گرفته می‌شود که قطع حجّت است اما نه «بما هو قطع» بلکه «بما هو احتمال»؛ و مراد از حجّیت قطع همان منجزیت است، زیرا معذّریّت قطع پذیرفته نشده و تنها منجزیت قطع از باب احتمال قبول شد؛ منجزیت قطع، ذاتی بوده و اعتباری نیست؛ ذاتیت منجزیت برای قطع، به نحو «علی» نیست بلکه به نحو «اقتضائی» است، لذا شارع می‌تواند منجزیت قطع را الغاء نماید؛ و منجزیت تنها برای شخص قاطع است؛

۱. کفایة الاصول، ص ۲۵۸: «الأمر الأول لا شبهة فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلا و لزوم الحركة علی طبقه جزما و كونه موجبا لتتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم والعقاب علی مخالفته و عذرا فيما أخطأ قصورا و تأثيره فی ذلك لازم و صريح الوجدان به شاهد و حاكم فلا حاجة إلى مزيد بیان و إقامة برهان. و لا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تألیفی حقيقة بین الشئ و لوازمه بل عرضا بتبع جعله بسیطا».

۲. همانطور که در مباحث گذشته گفته شد با قبول حسن و قبح عقلی و عقلی بودن وجوب طاعت، باز هم منجزیت قطع اثبات نمی‌شود.

جهت دوم: تجرّی

اگر قطع به تکلیف فعلی پیدا شود و با آن مخالفت شود، «معصیت» یا «تجرّی» محقق شده است. اگر قطع مصیب باشد، «معصیت» رخ داده، و اگر قطع خاطی باشد، «تجرّی» رخ داده است. به عنوان مثال شرب مایعی که قطع به حرمت شرب آن وجود دارد، معصیت یا تجرّی است.^۱

برای اینکه تعریف شامل تکلیف مقطوع و مظنون و محتمل شود، «معصیت» مخالفت با تکلیف فعلی منجز خواهد بود (چه تکلیف مقطوع باشد و چه مظنون یا محتمل بوده و با اماره ثابت شده باشد)؛ و «تجرّی» مخالفت با حجّتی است که مخالفت با تکلیف فعلی منجز نباشد (چه مخالفت با قطع باشد چه مخالفت با اماره یا اصل باشد).

در مورد تجرّی در سه مقام بحث وجود دارد: اول در قُبَح تجرّی؛ دوم در حرمت شرعی تجرّی؛ و سوم در استحقاق عقاب متجرّی؛

مقام اول: قبح تجرّی

در بحث قُبَح تجرّی سه قول وجود دارد:

الف. در نظر مرحوم شیخ و مرحوم آخوند فعل تجرّی عقلاً قبیح نیست.
ب. در نظر بسیاری (شاید نظر مشهور همین باشد) مانند محقق خوئی و شهید صدر فعل تجرّی قبیح عقلی است؛

ج. در نظر مرحوم میرزای نائینی تفصیل وجود دارد که فعل تجرّی قُبَح فاعلی دارد، اما قبح فعلی ندارد.

ج ۴۶ ۹۵/۰۹/۲۳

مقدمه: تقسیم افعال انسان

در علم فلسفه تقسیماتی برای فاعل ذکر شده از جمله تقسیم آن به فاعل مختار و فاعل غیر مختار، که فاعل غیر مختار نیز تقسیم به فاعل مضطرّ و فاعل موجب می‌شود. یعنی افعال انسان گاهی اختیاری و گاهی اضطراری و گاهی ایجابی است. این بحث متناسب با علم حکمت است اما در علم اصول نیز از این تقسیم استفاده شده است.

۱. در اصطلاح به فعل شرب مایع گفته می‌شود «متجرّی به»، اما مراد از «تجرّی» در این بحث همان فعل شرب است.

سپس مرحوم آخوند متوجه نکته‌ای شده (که ممکن است از خود ایشان و یا از مرحوم شیخ باشد) و تقسیم دیگری متناسب با مباحث علم اصول مطرح نموده‌اند. البته ایشان به نحو صریح و با این اصطلاحات این تقسیم را ذکر نکرده است، اما این تقسیم مستفاد از کلام ایشان است. افعال انسان تقسیم به فعل ارادی و فعل غیر ارادی می‌شود، که افعال ارادی نیز تقسیم به فعل اختیاری و فعل غیر اختیاری می‌شود. بنابراین افعال انسان سه دسته‌اند: الف. فعل غیر ارادی: فعلی است که مسبوق به اراده انسان نیست، مانند حرکت دست مرتعش (در علم حکمت این فعل غیر اختیاری اضطراری است)؛

ب. فعل ارادی اختیاری: فعلی است که مسبوق به اراده بوده و فاعل قاصد فعل باشد، مانند اینکه زید تیری به حیوانی بزند تا کشته شود. در این مثال، زید فاعل قتل است، و قتل نیز فعلی ارادی و اختیاری است، زیرا هم مسبوق به اراده است و هم زید قصد قتل نموده است؛

ج. فعل ارادی غیر اختیاری: فعلی است که مسبوق به اراده هست اما فاعل قصد آن فعل را نکرده است، مانند اینکه در مثال قبل وقتی زید تیری پرتاب کرد، آن تیر به عمرو اصابت کرد و عمرو به قتل رسید. در این مثال نیز زید، فاعل قتل بوده و این قتل فعلی ارادی است اما اختیاری نیست؛ زیرا زید قاصد قتل عمرو نبود؛ با توجه به این تقسیم، بحثی وجود دارد که کدام دسته از افعال انسان متّصف به حُسن و قبیح می‌شود؛ در «فعل غیر ارادی» اتفاق وجود دارد که این افعال متّصف به حُسن و قبیح نمی‌شوند؛ در «فعل ارادی اختیاری» نیز اتفاق وجود دارد که این افعال متّصف به حُسن و قبیح می‌شوند؛ اما در «فعل ارادی غیر اختیاری» اختلاف وجود دارد. سوال این است که آیا قتل عمرو در مثال فوق نظیر ارتعاش دست است تا متّصف به حُسن و قبیح نشود؛ و یا نظیر قتل حیوان است تا متّصف شود؛ مرحوم آخوند فرموده است این دسته از افعال انسان (افعال ارادی غیر اختیاری) متّصف به حُسن و قبیح نمی‌شود. بنابراین قتل عمرو در مثال فوق، هرچند فعل زید است اما چون اختیاری نیست نه می‌شود گفت «حُسن است» و نه می‌شود گفت «قبیح است».

به نظر می‌رسد این فرمایش مرحوم آخوند صحیح است و افعال ارادی غیر اختیاری متّصف به حُسن و قبیح نمی‌شوند.

استدلال بر عدم قبیح تجرّی

همانطور که گفته شد در بحث قبیح تجرّی سه قول وجود دارد؛ قول اول از مرحوم شیخ و مرحوم آخوند است که قائل به عدم قبیح تجرّی هستند. برای عدم قبیح تجرّی وجوهی ذکر شده، که عمده آنها همان دو وجهی است که مرحوم آخوند به آنها اشاره نموده است:

وجه اول: تجرّی، فعل ارادی غیر اختیاری است

مرحوم آخوند فرموده است تجرّی از افعال ارادی غیر اختیاری است، لذا اصلاً متّصف به حُسن و قبح نمی‌شود. بنابراین تجرّی قبیح نخواهد بود. توضیح اینکه زید که قطع به حرمت شرب این مایع دارد، با قصد شرب در واقع قصد معصیت خداوند را نموده است. بعد از شرب، در خارج معصیت محقّق نشده بلکه تجرّی محقّق شده است. بنابراین تجرّی فعل اختیاری (فعلی که قصد شده باشد) نیست بلکه فعل ارادی غیر اختیاری است؛ زیرا قصد تجرّی نشده است (بلکه می‌شود گفت هیچگاه تجرّی عن قصد محقّق نمی‌شود).^۱

اشکال: تجرّی «بما هو هتک للمولی» قبیح است

بعد از مرحوم آخوند بسیاری از علماء بر ایشان اشکال نموده‌اند. اشکالات ناشی از عدم تفکیک صحیح بین فعل اختیاری و فعل غیر اختیاری است. با توجه دقیق به تقسیم فعل انسان در مقدمه بحث، اشکالات مطرح شده، مندفع خواهند شد. به همین سبب به بررسی اشکالات نخواهیم پرداخت.

هرچند فرمایش مرحوم آخوند از نظر کبروی صحیح است، اما در بحث تجرّی تطبیق نمی‌شود. توضیح این مطلب با استفاده از یک مثال بیان می‌شود. اگر فرض شود تیری به سمت زید (که انسانی بری و بی گناه است) پرتاب شده و موجب قتل زید شود. در این صورت این قتل فعلی ارادی و اختیاری بوده و قبیح است. سوالی مطرح می‌شود که آیا قبح قتل به سبب این است که قتل زید است، یا به سبب این است که قتل انسان بری و بی گناه است؟ واضح است که زید بودن خصوصیتی ندارد، بلکه قتل هر انسان بی گناه قبیح است؛ حال فرض شود تیری به سمت زید پرتاب شده و موجب قتل وی شود، اما بعد از قتل معلوم شود که اشتباه شده و مقتول همان عمرو بوده است. یعنی هنگام قتل، اعتقاد بر زید بودن وجود داشته، اما اشتباه شده و سپس معلوم شده عمرو (که وی نیز انسان بی گناهی است) بوده است. در این صورت نیز قتل عمرو فعلی اختیاری و قبیح است؛ بله به عنوان قتل عمرو فعلی غیر اختیاری است زیرا قصد نشده است، اما به عنوان قتل انسان بی گناه، قبیح است، زیرا فعل اختیاری است. بله اگر هنگام پرتاب تیر قصد شود قتل این انسان بری، در این مورد قتل عمرو مقصود نبوده و قبیح نیست هرچند اقدام بر قتل زید قبیح است. تجرّی از قبیل مثال اول است یا از قبیل مثال دوم؟ به نظر می‌رسد وقتی قصد معصیت شده و تجرّی محقّق شود، از قبیل مثال اول است زیرا معصیت خداوند بما هو هتک للمولی قبیح است، و تجرّی نیز بما هو هتک (اگر قائل به قبح شویم) قبیح است.

۱. کفایة الاصول، ص ۲۶۰: «هذا مع أن الفعل المتجرأ به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريا فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ الآلي بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا و من مناسبات الوجوب أو الحرمة شرعا و لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية».

ج ۴۷ ۹۵/۰۹/۲۴

همانطور که گفته شد «تجری» فعل اختیاری نیست، اما تجری «بما هو تجری» قبیح نیست بلکه تجری «بما هو هتک» قبیح است. در موارد تجری هتک محقق شد، اما در ضمن فرد معصیت محقق نشده بلکه هتک در ضمن فرد دیگری محقق شده است. نظیر اینکه قتل زید قصد شود و کشته شود، اما بعد قتل معلوم شود عمرو را کشته است. در این صورت که قصد قتل زید را داشته، قصد قتل یک انسان بری هم وجود داشته، که در ضمن فرد دیگری یعنی عمرو محقق شده است. زیدیت یا عمرویت دخالتی در حسن و قبح ندارد، لذا قصد قتل عمرو بری اختیاری نیست اما قصد قتل انسان بری اختیاری است. در تجری نیز با قصد معصیت، قصد هتک هم محقق شده، لذا هرچند تجری همراه قصد نیست اما هتک همراه قصد است (مرحوم آخوند هم هتک بودن را منکر نیست بلکه می خواهد آن را از اختیاری بودن خارج نماید). معیار در هتک همان عرف است که این فرد را هتاک به مولی می دانند.

جمع بندی اینکه تجری فعلی اختیاری انسان نیست؛ از طرفی نیز تجری «بما هو تجری» قبیح نیست، حتی معصیت «بما هی معصیه» نیز قبیح نیست، بلکه هر دو «بما هو هتک للمولی» قبیح اند. هتک نیز فعلی اختیاری است، هرچند متجری اعتقاد داشته این هتک در ضمن فرد معصیت است، اما در ضمن فرد تجری است.

وجه دوم: وجدان

وجه اول از مرحوم آخوند بود، و ایشان وجه دیگری نیز بیان نموده است. مرحوم آخوند در ضمن یک مثال به وجدان تمسک نموده است. اگر عبدی ببیند عدو مولی در حال غرق شدن است، وظیفه عقلی اش عدم انقاذ است، زیرا حفظ جان عدو قبیح است. در این صورت اگر عبد با توجه به اینکه عدو مولی است انقاذ نمود (اگر دیگری بود وی را انقاذ نمی کرد)، و بعد متوجه شد ولد مولی را نجات داده است، این انقاذ محبوب مولی است. حتی اگر عبد به مولی بگوید اگر می دانستم ولد است انقاذ نمی کردم، و چون گمان کردم عدو است، انقاذ نمودم، در این صورت نیز این فعل انقاذ، محبوب مولی است. اگر این رفتار قبیح باشد، چطور ممکن است نزد مولی محبوب شود؟ یعنی از محبوبیت عمل، عدم قبح آن کشف می شود. اگر واقعاً رفتار عبد قبیح است، چطور محبوب مولی می شود؟ لذا با توجه به اینکه فعل انقاذ، مصداق تجری است، پس تجری قبیح نیست. این مثال یک منبه وجدانی است بر اینکه تجری قبیح نیست^۱.

۱. کفایة الاصول، ص ۲۶۰: «ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلا ولا ملاكا للمحبوبية والمبغوضية شرعا ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبغوضا

اشکال: گاهی حُسن منشأ محبوبیت نیست

به نظر می‌رسد این فرمایش هم صحیح نیست، زیرا محبوبیت گاهی ناشی از حسن، و گاهی ناشی از منفعت است (یعنی یک فعل هرچند قبیح باشد، به دلیل منفعتی که دارد، حَسَن می‌شود). به عنوان مثال سرقت واقعاً نزد سارق محبوب است، هرچند سارق هم می‌داند این کار قبیحی است. محبوبیت سرقت به دلیل منفعت آن برای سارق است. مظلوم از ظلم به ظالم خوشحال می‌شود، زیرا مصلحت تشفی (که منفعتی برای مظلوم است) دارد. در حالیکه ظلم حتی در مورد ظالم نیز قبیح است.

در مثال مرحوم آخوند نیز هرچند مولی تصریح می‌کند کار عبد قبیح است، اما در عین حال محبوب نیز هست (به دلیل منفعتی که برای مولی دارد). به عبارت دیگر در موالی عرفیه حبّ و بغض دائر مدار حسن و قبح نیست، بلکه ممکن است منفعت نیز منشأ حبّ و بغض شود. در نتیجه این مثال منبّه وجدان نخواهد بود.

استدلال بر قُبَح تجرّی

قول دوم این است که تجرّی (یا عمل متجرّی به)، قبیح است. گفته شد شاید قول مشهور همین نظر باشد. برای این قول نیز وجوهی ذکر شده است که به دو وجه اشاره می‌شود:

وجه اول: شمول حقّ الطاعه نسبت به فعل تجرّی

شهید صدر فرموده است قبح تجرّی مرتبط به حقّ الطاعه است. یعنی در هر موردی حقّ الطاعه ثابت باشد، مخالفت آن قبیح است؛ و در هر موردی حقّ الطاعه ثابت نباشد، مخالفت با آن قبیح نیست؛ در مورد خداوند متعال حقّ الطاعه ممکن است فقط در تکالیف واقعیّه (اعمّ از واصل و غیر واصل)، و یا فقط در تکالیف واصله، و یا فقط در وصول تکلیف (اعمّ از فرض وجود تکلیف واقعی و عدم آن)، باشد. واضح است که دائره حقّ الطاعه فقط در تکالیف واقعیّه نیست زیرا در صورت قطع به عدم تکلیف، معلوم است که حقّ الطاعه وجود ندارد؛ با توجه به دو مقدمه معلوم می‌شود که احتمال اخیر متعین است:

مقدمه اول این است که نفع اطاعت یا ضرر معصیت متوجه خداوند نیست بلکه متوجه مکلف است. یعنی اگر تمام انسان‌های روی زمین خداوند متعال را اطاعت کنند ذره‌ای انتفاع برای خداوند ندارد، و اگر تمام انسان‌ها

له فقتل ابن المولی لا یکاد یخرج عن کونه مبعوضاً له و لو اعتقد العبد بأنّه عدوه و کذا قتل عدوه مع القطع بأنّه ابنه لا یخرج عن کونه محبوباً أبداً».

عاصی باشند نیز خداوند متعال ذره‌ای از این معصیت‌ها متضرر نمی‌شود. اگر در اطاعت مصلحتی هست برای مطیع، و اگر در معصیت مفسده‌ای هست برای عاصی است. این مقدمه جای خدشه ندارد؛ مقدمه دوم اینکه حق الطاعة خداوند اعتباری نیست، بلکه واقعی است.

با توجه به این دو مقدمه، دائره حق الطاعة فقط در موارد وصول تکلیف است؛ زیرا اطاعت و معصیت در خداوند تأثیری ندارد بلکه بنده باید در مقابل مولای حقیقی ادب عبودیت را رعایت کند. رعایت ادب عبودیت، مبتنی بر رعایت واصلات است هرچند تکلیفی واقعی در بین نباشد. به عبارت دیگر رعایت تکالیف واقعی مهم نیست، زیرا تأثیری در خداوند ندارد. بنابراین حق الطاعة شامل موارد تجرّی (که وصول تکلیف هست، اما تکلیفی واقعی در بین نیست) نیز خواهد بود، پس تجرّی نیز قبیح است.^۱

ج ۴۸ ۹۵/۰۹/۲۸

اشکال اول: قبیح تجرّی در طول حق الطاعة نیست

در نظر شهید صدر، قبیح تجرّی وابسته به دائره حق الطاعة است، که این کلام صحیح نیست. یعنی قبیح تجرّی موقوف بر حق الطاعة نیست، بلکه ممکن است گفته شود قبیح تجرّی و حق الطاعة ملازم بوده و آنها دو روی یک

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۶: «و الّذی ینبغی أن یقال: انه بعد أن عرفنا ان حکم العقل یرجع بحسب تحلیلنا إلى حق المولی علی العبد فلا بد من الفحص عن دائرة هذه المولیة و حق الطاعة و هل یشمل ذلک موارد التجرّی أم لا و من هنا نطرح ثلاثة تصورات. ۱- أن یكون موضوع هذا الحق تکالیف المولی الواقیة. و بناء علی هذا الاحتمال یلزم أن یكون حق الطاعة للمولی غیر ثابت فی موارد التجرّی لأن تمام موضوع هذا الحق هو التکلیف بوجوده الواقی و المفروض عدم وجوده فی موارد التجرّی إلا ان هذا الاحتمال ساقط فی نفسه، باعتبار ما تقدم من ان لازمه تحقق المعصیة فی موارد مخالفة التکلیف الواقی و لو لم یکن منجزا بل حتی إذا کان قاطعا بعدم و هو واضح البطلان. ۲- أن یكون موضوعه إحراز التکلیف بمنجز شرعی أو عقلی سواء کان هناك تکلیف فی الواقع أم لا، فالإحراز المذكور هو تمام الموضوع. و بناء علیه تكون موارد التجرّی أيضا مما فیہ للمولی حق الطاعة لأن المفروض إحراز التکلیف فیها بالقطع المنجز عقلا. ۳- أن یكون موضوعه مرکبا من التکلیف بوجوده الواقی و من إحرازه بمنجز عقلی أو شرعی و هذا وسط بین السابقین، و بناء علیه یثبت عدم الحق فی موارد التجرّی لعدم تمامیة موضوعه. و لنا فی المقام کلامان. أولا- ان الصحیح هو التصور الثانی لا الأول و لا الثالث. و ثانيا- انه بناء علی التصورین الآخرين أيضا نقول بقیح التجرّی. اما الکلام الأول فحاصله: ان حق الطاعة تارة یكون حقا مجعولا و أخرى یكون حقا ذاتیا، و محل کلامنا هو الثانی لا الأول. و هذا الحق الذاتی لیس شأنه شأن الحقوق الأخری التي لها واقع محفوظ بقطع النظر عن القطع و الشک نظیر الحقوق الأخری و التکالیف الشرعیة، بل یكون للانکشاف و القطع دخل فیہ، لأن هذا الحق بحسب الحقیقة حق للمولی علی العبد ان یطیع مولاه و یقوم بأدب العبودیة و الاستعداد لأداء الوظیفة التي یأمره بها و لیس بمالک تحصیل مصلحة له أو عدم إضرار به كما فی حقوق الناس و أموالهم، ففي حق المالک فی ملکة قد یقال بان من أتلف مالا یتخیل انه لیزید ثم تبین انه مال نفسه لم یکن ظالما لیزید لأنه لم یخسره شیئا و لم یتعد علی ماله، و اما هنا فالاعتداء بلحاظ نفس حق الطاعة و أدب العبودیة، و من الواضح ان مثل هذا الحق الاحترامی یكون تمام موضوعه نفس القطع بتکلیف المولی أو مطلق تنجزه لا واقع التکلیف، فلو تنجز التکلیف علی العبد و مع ذلک خالف مولاه کان بذلک قد خرج عن أدب العبودیة و احترام مولاه و لو لم یکن تکلیف واقعا».

سکه اند، و ممکن است گفته شود حق الطاعه موقوف بر قبح تجرّی است. توضیح این مطلب در اشکال بعدی خواهد آمد.

اشکال دوم: عدم درک واقعی بودن حق الطاعه

در نظر شهید صدر حق الطاعه دارای دو قسم واقعی و اعتباری است، یعنی در مورد خداوند متعال واقعی، و در مورد تمام موالی دیگر اعتباری است. پس همانطور که حسن و قبح دارای دو قسم واقعی و اعتباری هستند، حق الطاعه نیز دو قسم واقعی و اعتباری دارد. در حسن و قبح اعتباری (یعنی عرفی یا عقلانی) اختلافی نیست، اما در حسن و قبح عقلی اختلاف است (فقیه حسن و قبح عقلی را قبول نموده، و حکیم قبول ننموده است). به هر حال حق الطاعه خداوند متعال واقع است، و حق الطاعه سائر موالی مانند پدر، و نبی، و مانند آنها، اعتباری است. شهید صدر حق الطاعه واقعی را در کلمات خود، توضیح نداده اند اما مراد ایشان از «واقعی» ممکن است یکی از دو احتمال ذیل باشد:

الف. ممکن است مراد همان واقعی در بحث حسن و قبح باشد، یعنی درک عقل عملی است و امری واقعی می باشد؛ در این صورت پاسخ این است که «حق الطاعه واقعی» را درک نمی کنیم (همانطور که حسن و قبح عقلی را درک نمی کنیم). علاوه در این معنی، حق الطاعه و تجرّی ملازم یکدیگر هستند و هیچیک متوقف بر دیگری نیست (امور واقعی طولیت ندارند، بلکه امور حقیقی طولیت برمی دارند). به عبارت دیگر در جایی که حق الطاعه باشد، تجرّی قبیح است؛ و در جایی که تجرّی قبیح باشد، حق الطاعه وجود دارد؛ بنابراین هر دو صحیح بوده، و طولیتی وجود ندارد.

ب. ممکن است مراد از واقعی در عبارت ایشان «انتزاعی» باشد. توضیح اینکه مسلم است که خداوند حق الطاعه اعتباری ندارد، اما از طرفی وجوب طاعت، عقلی است و از طرف دیگر معصیت خداوند عقلاً قبیح است، که ذهن با توجه به این دو نکته، حق الطاعه را برای خداوند متعال انتزاع می کند. بنابراین حق الطاعه در مورد خداوند متعال، اعتباری نبوده بلکه انتزاعی است. از آنجا که تمام امور انتزاعی، واقعی هستند به این انتزاع عقل نیز عنوان «واقعی» گفته شده است؛ در این صورت نیز هر چند این معنی از واقعی، صحیح و مورد قبول است، اما قبح تجرّی متوقف بر حق الطاعه نیست. یعنی ذهن از معصیت و تجرّی، حق الطاعه را انتزاع می کند، پس حق الطاعه متوقف بر قبح تجرّی است (در واقع انتزاع حق الطاعه متوقف بر قبح تجرّی است، نه خود حق الطاعه).

اشکال سوم: در عرف تفاوتی بین موالی نیست

در نظر شهید صدر، قبح تجرّی متوقف بر ذاتی بودن حق الطاعه در مورد خداوند است (لذا این بیان در موالی عرفیه که حق الطاعه اعتباری دارند، موجب قبح تجرّی نیست). به نظر می‌رسد «هتک» عنوانی عرفی است و هر موردی که عرفاً هتک محسوب شود، قبیح خواهد بود. در عرف تفاوتی بین موالی عرفیه و مولای حقیقی وجود ندارد. به عنوان مثال اگر اطاعت مدیری عقلاً واجب باشد، و معصیت مدیر عقلاً قبیح باشد (واقعی اعتباری)، در این صورت نیز تجرّی قبیح است. یعنی اگر منجزی بر دستور مدیر باشد و شخصی تمرّد نماید، این تجرّی بوده و عقلاً قبیح است. به عبارت دیگر استفاده از ذاتیت حق الطاعه، موجب بُعد مسیر بوده، و نیازی به آن نیست. در هر مورد که معصیت عقلاً قبیح باشد، تجرّی نیز عقلاً قبیح خواهد بود.

ج ۴۹ ۹۵/۰۹/۲۹

وجه دوم: تمسّک به وجدان

وجه دیگر برای اثبات قبح تجرّی، تمسّک به وجدان است. با پذیرش دو مقدمه بالوجدان، قبح تجرّی نیز ثابت خواهد بود:

مقدمه اول اینکه تجرّی، هتک مولی است. توضیح اینکه فرض شود زید آبی شرب نموده که قطع دارد آن شرب، معصیت است. در ضمن زید قطع دارد معصیت خداوند قبیح بوده و هتک مولی است. به نظر می‌رسد در این موارد، فعل زید در نظر عرف «هتک خداوند» محسوب می‌شود.

مقدمه دوم اینکه فعل متجرّی به، از افعال ارادی اختیاری است. توضیح اینکه با قبول مقدمه اول و فرض اینکه فعل زید، هتک است، به نظر می‌رسد این شرب هم ارادی است و هم اختیاری است؛ زیرا زید واقعاً قصد هتک مولی را داشته، اما گمان کرده هتک «بالمعصیه» محقق خواهد شد در حالیکه هتک «بالتجرّی» محقق شده است.

با پذیرش وجدانی این دو مقدمه، معلوم می‌شود فعل متجرّی به قبیح است. مرحوم آخوند این فعل را هتک غیر اختیاری دانسته لذا قبح آن را قبول نکرده است، اما به نظر می‌رسد این فعل هتکی اختیاری بوده و قبیح خواهد بود. در نتیجه به نظر می‌رسد تجرّی قبیح است، و قول دوم مورد قبول است.

۱. فعلی قصدی است که فاعل آن قصد انجام آن را داشته، و یا فاعل علم و التفات به آن داشته باشد؛ به عنوان مثال همین که زید می‌داند شرب این مایع حرام است و با التفات به حرمت آن را شرب نماید، قصد معصیت محقق شده است. به عبارت دیگر لازم نیست خصوص معصیت را قصد نماید.

استدلال بر تفصیل بین قبیح فعلی و فاعلی

مرحوم میرزای نائینی فرموده فعل قبیح دو قسم است: فعلی که «قبیح فعلی» دارد؛ و فعلی که «قبیح فاعلی» دارد؛ مراد از «قبیح فاعلی» این نیست که فاعل قبیح است، بلکه خود فعل قبیح دو قسم دارد. از آنجا که مرحوم میرزا به کلام مرحوم شیخ انصاری بسیار اهتمام دارد، دو کلام شیخ را قبول نموده است. اول اینکه شیخ فرموده «تجرّی قبیح نیست»، مرحوم نائینی فرموده این کلام صحیح است و مراد همان قبیح فعلی است، اما تجرّی قبیح فاعلی دارد؛ دوم اینکه شیخ فرموده «متجرّی استحقاق عقوبت ندارد»، مرحوم نائینی فرموده این کلام نیز صحیح است، زیرا عقاب دائر مدار قبیح فاعلی نبوده و مبتنی بر قبیح فعلی است.

بعد از ایشان در تفسیر کلام ایشان اختلاف شده است. تفاوت قبیح فعلی و قبیح فاعلی معلوم نیست. برخی مانند شهید صدر فرموده‌اند کلام ایشان مجمل، بلکه متعارض است (زیرا در تفسیر این کلام شاگردان میرزا نیز اختلاف دارند، مرحوم کاظمینی در فوائد تفسیری متفاوت با مرحوم محقق خوئی در اجود دارند). اگر کلام مجمل تفسیر شود، باید احتمالات مختلفی که ممکن است مراد باشد، بیان شود. این احتمالات متعدد مطرح نمی‌شود، بلکه به ذکر اقرب احتمالات اکتفاء می‌شود.

ج ۵۰ ۹۵/۰۹/۳۰

تفسیر کلام مرحوم میرزای نائینی

همانطور که گفته شد در کلام مرحوم میرزا ابهام وجود داشته، و اختلاف «اجود» و «فوائد» بسیار است. اقرب احتمالات در کلام میرزا، به کلام «فوائد» نزدیکتر است. توضیح اینکه اتّصاف افعال به حسن و قبیح به دو نحوه ممکن است:

الف. گاهی یک فعل «بما هو» متّصف به حسن و قبیح می‌شود؛ مانند عدل که «بما هو» حسن است، و ظلم که «بما هو» قبیح است، و یا ردّ امانت که «بما هو» حسن است، و غصب که «بما هو» قبیح است. این قسم از حسن و قبیح را «حُسن و قبیح فعلی» می‌نامند.

ب. گاهی نیز فعل «بما هو مضاف الی فاعله» متّصف به حسن و قبیح می‌شود؛ یعنی فعل مضاف به فاعل در نظر گرفته شده و حسن یا قبیح آن عوض می‌شود. به عنوان مثال غصب «بما هو» قبیح است، اما صدور غصب از انسان مضطرّ قبیح نیست، زیرا برای نجات از غصب باید از زمین غصبی عبور کند. مثال دیگر اینکه خیانت در

امانت «بما هو» قبیح است، اما اگر مضطرّ (کسی که با نخوردن نان می‌میرد) یک نان امانتی را خورده و خیانت در امانت نماید، فعل او قبیح نیست. این قسم از حُسن و قبح را «حُسن و قبح فاعلی» می‌نامند.^۱

سپس مرحوم میرزا متفطن اشکالی شده و از آن پاسخ داده است. اگر اشکال شود در هر فعل ممکن است یک عنوان ثانوی عارض شده و موجب تغییر حسن یا قبح آن فعل شود. در این موارد هم حسن فاعلی در عرض حسن فعلی نیست بلکه همان حسن فعلی است با عروض عنوانی ثانوی؛ پاسخ این است که اضافه به فاعل برای یک فعل عنوان محسن یا مقبح نمی‌سازد. یعنی حسن و قبح جدید، به سبب عنوان ثانوی نیست بلکه به سبب اضافه به فاعل است، لذا این حسن و قبح برای فعل نیز قسم جدیدی از حسن و قبح است که حسن و قبح فاعلی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر برخی عناوین مانند عنوان «نافع» موجب تحسین یک فعل قبیح می‌شود مانند کذب نافع؛ و برخی عناوین مانند عنوان «ضار» موجب تقبیح یک فعل حَسَن می‌شود مانند صدق ضار؛ اما عنوانی مانند «الصادر عن الفاعل» و یا «الصادر عن المضطر» عنوانی نیست که مقبح و یا محسن باشد.^۲

با توجه به این تقسیم مرحوم میرزا فرموده است شرب الماء «بما هو» قبیح نیست، اما «بما هو صادر عن القاطع بحرمته» قبیح است. پس قبح فاعلی دارد، اما قبح فعلی ندارد. بر همین اساس مرحوم میرزا فرموده استحقاق عقوبت دائر مدار قبح فعلی است نه قبح فاعلی، لذا متجرّی مستحقّ عقوبت نیست.

با توجه به توضیح کلام ایشان معلوم می‌شود مراد ایشان از قبح فاعلی، «سوء سریره فاعل» نیست؛ لذا بهتر است نام دیگر برای این قسم از حُسن و قبح مانند «قبح صدوری» یا «قبح اضافی» انتخاب شود.

اشکال شهید صدر بر کلام میرزا

شهید صدر دو اشکال بر کلام مرحوم میرزا با این تفسیر دارند:

۱. برای این قسم نیز مثال‌های بسیاری ممکن است زده شود مانند اینکه ورزش مثل دویدن در خیابان، فعلی حَسَن است؛ اما اگر از یک معمم صادر شود یعنی طلبه معمم در خیابان بدود، این فعل قبیح است. این قبح، قبح فاعلی است.

۲. فوائد الاصول، ج ۳، ص ۴۱: «الجهة الثانية دعوى أنَّ صفة تعلق العلم بشيء تكون من الصفات و العناوين الطارئة على ذلك الشيء المغيرة لجهة حسنه و قبحه، فيكون القطع بخمرية ماء موجبا لحدوث مفسدة في شربه تقتضى قبحه. و الإنصاف أنَّه ليس كذلك، فإن إحراز الشيء لا يكون مغيرا لما عليه ذلك الشيء من المصلحة و المفسدة. و ليس من قبيل الضرر و النفع العارض على الصدق و الكذب المغير لجهة حسنه و قبحه، لوضوح أنَّ العلم بخمرية ماء و تعلق الإحراز به لا يوجب انقلاب الماء عما هو عليه و صيرورته قبيحا، فدعوى أنَّ الفعل المتجرى به يكون قبيحا و يستتبعه الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة، واضحة الفساد».

اشکال اول: عدم وجدان حسن و قبح فعلی

اشکال اول انکار «حسن و قبح فعلی» در اصطلاح میرزا است؛ زیرا یک فعل «بما هو» نمی تواند حسن یا قبیح باشد. شاهد این مدعی این است که در تعریف حسن و قبح نیز اضافه به فاعل لحاظ شده است. فعل حسن «ما یمدح علیه فاعله» و فعل قبیح «ما یذم علیه فاعله» است، یعنی حیثیت صدور و اضافه نیز مد نظر است. پس یک فعل هیچگاه «بما هو» متصف به حسن و قبح نیست بلکه با نظر به فاعل متصف به حسن و قبح می شود.

اشکال دوم: قبح فاعلی نیز موجب استحقاق عقاب است

اشکال دوم شهید صدر این است که وجدان حکم می کند همانطور که «حسن و قبح فعلی» موجب استحقاق عقاب است، «حسن و قبح فاعلی» نیز موجب استحقاق عقاب است. اگر یک فعل از فاعل خاص قبیح باشد، استحقاق ذم نیز خواهد داشت، و حتی گاهی که قبح فاعلی ندارد استحقاق عقاب نیز نخواهد داشت، نظیر مضطری که خیانت کرده و غذای امانتی را می خورد. در این صورت نفس فعل «بما هو» خیانت در امانت است که قبیح می باشد؛ اما چون قبح فاعلی ندارد، موجب استحقاق عقاب هم نیست. به هر حال صرف قبح فاعلی نیز برای استحقاق عقاب کافی است.^۱

جواب از اشکال شهید صدر

به نظر می رسد اشکال دوم شهید صدر صحیح است. البته ایشان بیانی دارند که همانطور که «قبح فعلی» موجب استحقاق عقاب می شود، «قبح فاعلی» نیز موجب استحقاق عقاب می شود؛ در حالیکه به نظر می رسد فقط «قبح فاعلی» موجب استحقاق عقاب است، و «قبح فعلی» به تنهایی موجب استحقاق نیست. پس اگر تفصیل مرحوم میرزا پذیرفته شود، فقط «قبح فاعلی» موجب استحقاق عقاب خواهد بود. شاهد اینکه در مثال مضطری نیز با اینکه خیانت در امانت «بما هو» قبیح است اما این قبح فعلی موجب استحقاق عقاب نیست، زیرا قبح فاعلی وجود ندارد. پس استحقاق عقاب دائر مدار قبح فاعلی است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۹: «و یرد علیه أولا انه لا معنی لهذا التقسیم منهجیا، لأن القبیح و الحسن لا یضافان إلى الأفعال فی أنفسها بل بلحاظ صدورها من الفاعل، و كأن هذا التفصیل خلط بین باب المصلحة و المفسدة و باب الحسن و القبح فان المصلحة و المفسدة موضوعهما الفعل فی نفسه و اما الحسن و القبح فلیس موضوعه إلا الفعل بما هو مضاف إلى فاعله، لأن القبح و الحسن عبارة عما یذم علیه الفاعل و یمدح و هذا لا یكون إلا بعد إضافة الفعل إلى الفاعل لا الفعل فی نفسه كما هو واضح. و ثانیاً لو سلمنا التفصیل فلماذا لا یستحق الفاعل العقاب علی التجری ما دام الفعل بما هو مضاف إلیه قبیح فان العقاب و التبعة ینفی فی هذا المقدار من القبح بلا إشکال، و لهذا لو کنس العالم الشارع و کان فعله قبیحاً کان مذموماً لا محالة. و الحاصل لم یرفع وجه حیثیذ لتخصیص استحقاق العقاب بخصوص صدور القبیح فی نفسه و یقطع النظر عن الفاعل».

اشکال اول ایشان تمام نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد حکم وجدان این است که هر فعل نیز بدون لحاظ فاعل متّصف به حسن و قبح می‌شود. البته از تعریف حسن و قبح، استفاده می‌شود اضافه به فاعل همیشه وجود دارد، اما این استفاده نمی‌شود که حسن و قبح نیز به سبب اضافه به فاعل است. یعنی تعریف تنها دلالت دارد اگر حسن از فاعلی صادر شود موجب مدح است، اما این تعریف دلالتی ندارد که اضافه به فاعل در نظر گرفته شده است یا در نظر گرفته نشده است. به عبارت دیگر «فاعل» که در تعریف به کار رفته است، عنوانی مشیر است که حسن فعلی است که فاعل آن ممدوح است. پس خود فعل متّصف به حسن شده است، که حیث اتّصاف معلوم نیست (یعنی معلوم نیست که با لحاظ اضافه به فاعل متّصف می‌شود، یا بدون آن).

ج ۵۱ ۹۵/۱۰/۰۱

نظر مختار: انکار حسن و قبح فاعلی

به نظر می‌رسد کلام مرحوم میرزا صحیح نیست، زیرا حسن و قبح همیشه مرتبط با فعل «بما هو» می‌باشد. یعنی «قبح فاعلی» وجود ندارد زیرا اضافه به فاعل تأثیری در حسن و قبح ندارد. بلکه باید فعل اختیاری باشد تا متّصف به حسن و قبح شود. اما اینکه مرحوم میرزا فرمود هر فعلی «بما هو صادر عن الفاعل» نیز متّصف به حسن و قبح می‌شود، قابل تصوّر نیست؛ زیرا ایشان قبول نمودند که عنوان «الصادر عن الفاعل» از عناوین محسنه یا مقبحه نیست، با این وجود موجب حسن و قبح خود فعل می‌شود. چطور ممکن است عنوانی که بر یک فعل عارض می‌شود از عناوین مقبحه نباشد اما موجب قبح آن فعل شود؟ و یا از عناوین محسنه نباشد، اما موجب حسن آن فعل شود؟ باید عنوان خودش حسن باشد، تا قبح فعل را برطرف کند؛ و یا عنوان قبیح باشد تا حسن فعل را برطرف نماید.

علاوه بر این به نظر می‌رسد مغالطه‌ای رخ داده است؛ زیرا هر چند «الصادر عن الفاعل» یک عنوان محسن نیست، اما گاهی ملازم با یک عنوان محسن شده و موجب حسن فعل قبیح می‌شود و یا بالعکس. به عنوان مثال غصب قبیح است، اما «بما هو صادر عن المضطر» ملازم با عنوان «ذات المصلحة الایم» می‌شود که از عناوین محسنه است. یعنی «الغصب ذات المصلحة الایم» یک فعل حسن است. بنابراین اگر یک فعل ملازم با عنوان حسن باشد، قبح آن برطرف شده، و اگر ملازم با عنوان قبیح باشد، حسن آن برطرف می‌شود.

در نتیجه چیزی به عنوان «حسن و قبح فاعلی» وجود ندارد، بلکه تنها «حسن و قبح فعلی» است که با عناوین ثانوی (یا ملازم با عنوان محسن یا مقبح شدن) ممکن است تغییر کند. به عنوان مثال غصبی که مصلحت ایمن داشته باشد، قبیح نیست؛ اما غصب «بما هو» قبیح است. به عبارت دیگر عنوان «الصادر عن المضطر» نظیر

عنوان «الصادر عن زيد» است که هیچیک از عناوین محسنه نیستند، لذا قبیح را برطرف نمی‌کنند؛ اما عنوان ملازم آنها یعنی عنوان «ذات المصلحة الاله» از عناوین محسنه است که موجب برطرف شدن قبیح می‌شود.

جمع‌بندی

افعال متّصف به «حسن و قبیح فعلی» می‌شوند اما گاهی بر فعل قبیح، عنوانی محسن عارض شده و موجب برطرف شدن قبیح آن می‌شود؛ و گاهی بر یک فعل دو عنوان محسن و مقبیح عارض می‌شود که باید کسر و انکسار شود؛ اگر بعد از کسر و انکسار یکی باقی بماند متّصف به حسن یا قبیح می‌شود، اما اگر یکی از عناوین غالب نشود، آن فعل نه حسن است و نه قبیح است.

در نتیجه از بین سه قول موجود در مساله قبیح تجرّی، قول دوم صحیح است یعنی تجرّی (یا فعل متجرّی به) در نظر عقل قبیح فعلی است؛ وجه قبیح نیز همان هتک مولی بودن تجرّی است، که فعلی اختیاری است.

مقام دوم: حرمت شرعی تجرّی

در مقام دوم در مورد حرمت شرعی تجرّی یا فعل متجرّی به، بحث می‌شود. اگر زید شرب الماء نماید در حالیکه قطع به حرمت آن دارد، آیا این شرب مانند شرب الخمر است؟ به عبارت دیگر تجرّی عقلاً قبیح و ممنوع است اما از نظر شرع هم حرام است؟

مشهور علماء قائل به حرمت شرعی نیستند، اما به جماعتی از علماء نسبت داده شده که قائل به حرمت شرعی تجرّی هستند، یعنی یکی از محرّمات الهی در عرض سائر محرّمات، فعل متجرّی به است. برای حرمت ادله‌ای ذکر شده که اهم آنها ذکر می‌شود:

دلیل اول: ادله حرمت محرّمات شرعیه

در شرع محرّماتی وجود دارد که ادله مختلف دلالت بر حرمت آنها دارد. از این ادله استفاده می‌شود که تجرّی نیز حرام است. به عنوان مثال دلیل حرمت شرب خمر «لاتشرب الخمر» است که از آن استفاده می‌شود شرب آب مقطوع الخمریه نیز حرام است.

برای توضیح این استدلال باید به دو نکته توجه شود: نکته اول اینکه نسبت «خمر» و «معلوم الخمریه» عموم من وجه است. نسبت بین «شرب خمر» و «شرب معلوم الخمریه» نیز عموم من وجه است؛ نکته دوم اینکه در بین فقهاء کالاتفاق است که شرط تکلیف، مقدوریّه متعلّق تکلیف است. اگر متعلّق تکلیفی مقدور نباشد، آن

تکلیف فعلی نمی‌شود. تکلیف عبارت از وجوب و حرمت است، پس باید مکلف قدرت بر انجام فعل داشته باشد تا آن فعل واجب شود؛ و باید مکلف قادر بر ترک یک فعل باشد تا آن فعل حرام شود؛ پس نظر رائج این است که قدرت شرط فعلیت تکلیف است.

با توجه به این دو نکته، دلیل «لاتشرب الخمر»، دلالت دارد حرمت به شرب خمر تعلّق گرفته است. از آنجا که نسبت بین «شرب خمر» و «شرب معلوم الخمریه» عموم من وجه بوده، و مکلف فقط بر ترک «معلوم الخمریه» قدرت دارد (و بر ترک شرب خمر واقعی قدرت ندارد) پس تکلیف به ترک شرب «معلوم الخمریه» ممکن است؛ زیرا اگر خمر واقعی باشد اما مکلف قطع داشته باشد آن خمر نیست، قدرت بر ترک آن ندارد. این قرینه عقلیه موجب می‌شود روایت حمل بر ترک شرب «معلوم الخمریه» شود. پس اصلاً شرب خمر حرام نیست، بلکه شرب «معلوم الخمریه» حرام است. تجرّی نیز مصداق شرب «معلوم الخمریه» بوده و حرام است.

اشکال: حرمت خمر واقعی، محذوری ندارد

به عنوان مقدمه یک نکته توضیح داده می‌شود که در نظر فقهاء، تکلیف فعلی ممکن است احراز شود یا نشود. برای مکلف سه نحوه احراز ممکن است: «احراز بالوجدان» یعنی قطع به تکلیف پیدا کند؛ و «احراز بالاماره» مانند اینکه خبر ثقه دلالت بر تکلیف کند؛ و «احراز بالاصل» مانند استصحاب که اصل شرعی است، و یا احتیاط که اصل عقلی است؛ در مورد «اطمینان» نیز مشهور آن را اماره دانسته، و مرحوم آقا ضیاء آن را احراز بالوجدان می‌داند.

با توجه به این مقدمه، در دلیل «لاتشرب الخمر» اگر خمر واقعی حرام باشد، محذوری ندارد؛ زیرا حرمت فعلی خمر ممکن است احراز شود یا نشود؛ اگر احراز شده باشد، بر شخص محرّز ترک شرب خمر مقدور است و تکلیف بر ترک شرب خمر محذوری ندارد؛ اگر احراز نشده است، ممکن است مکلف احتمال بدهد یا ندهد. اگر احتمال خمریت دهد حرمت فعلی غیر منجز دارد، که محذوری نیست زیرا تکلیف فعلی به ترک در این موارد مقدور مکلف است؛ و اگر احتمال ندهد در نظر مشهور، اصلاً حرمت فعلی ندارد، تا محذور قدرت نداشتن مطرح شود. در نتیجه هیچگاه تکلیف فعلی بدون وجود قدرت مکلف محقق نخواهد شد، لذا محذوری در حرمت خمر واقعی نیست تا لازم باشد دلیل حرمت شرب خمر حمل بر حرمت شرب «معلوم الخمریه» شود.

این بیان در تمام احکام شرع وجود دارد، لذا در همه مواردی که تکلیف فعلی وجود دارد، قدرت نیز وجود دارد.

البته در جایی که تکلیف فعلی احراز نشده است و مکلف احتمال نمی‌دهد، تابع نظر شهید صدر هستیم که در این مورد نیز تکلیف فعلی وجود دارد، اما منجز نیست. به هر حال چون استحقاق عقاب وجود ندارد، پس اشکالی وجود ندارد^۱.

ج ۵۲ ۹۵/۱۰/۰۴

دلیل دوم: قاعده ملازمه

برای اثبات حرمت شرعیه تجرّی به قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع نیز تمسّک شده است. از آنجا که مشهور حسن و قبح عقلی را قبول نموده، و محقق اصفهانی فقط حسن و قبح عقلائی را قبول نموده است (و منکر حسن و قبح عقلی شده‌اند)، استدلال به این قاعده با دو صیانت انجام شده است.

در مبنای مشهور تقریر استدلال متشکّل از یک صغری و یک کبری است. صغری این است که تجرّی عقلاً قبیح است (این بحث در مقام اول گذشت)؛ و کبرای اینکه هر چه عقلاً قبیح باشد، شرعاً هم حرام است. از این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که تجرّی نیز حرام شرعی هست.

در مبنای محقق اصفهانی نیز تقریر استدلال همینگونه است اما به جای قبیح عقلی از قبیح عقلائی استفاده شده است. صغری این است که تجرّی عقلاً قبیح است؛ و کبری اینکه هر چه عقلاً قبیح باشد، شرعاً نیز حرام است. از این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که تجرّی حرام شرعی است.

قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع، بین اصولیون معروف شده است. گفته شده عملی که نزد عقل لازم (حسن لزومی) یا مستحب (حسن غیر لزومی) یا حرام (قبیح لزومی) یا مکروه (قبیح غیر لزومی) است، حتماً حکم شرعی به همان وزان نیز دارد. در نزد محقق اصفهانی نیز نزد عقلاء حسن و قبیح هست که هر کدام لازم یا غیر لازم است، و بر وزان هر کدام یک حکم شرعی نیز وجود دارد.

اشکال: انکار قاعده ملازمه

در این استدلال از قاعده ملازمه استفاده شده است، که دلیل اثبات این قاعده در مبنای مشهور با مبنای محقق اصفهانی تفاوت دارد. به همین دلیل، هر یک از دو تقریر استدلال به طور مستقلّ بررسی خواهد شد:

۱. مقرر: به نظر می‌رسد اگر قدرت شرط فعلیت تکلیف باشد، در این موارد مکلف قدرت بر ترک نداشته و نباید تکلیف فعلی داشته باشد.

قاعده ملازمه بر اساس حسن و قبح عقلی

برای اثبات حرمت تجرّی با استفاده از قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع، دو مقدمه بود: اول اینکه تجرّی عقلاً قبیح است؛ و دوم اینکه هر چه قبیح عقلی باشد، حرام شرعی نیز هست؛ مقدمه اول مورد قبول است و تجرّی عقلاً قبیح است، که در مقام اول بحث از آن گذشت. اما مقدمه دوم صحیح نیست. در بین قدماء این قاعده مورد قبول بوده، و در بین متأخرین تقریباً مشهور آن را انکار نموده‌اند.

دلیل اثبات قاعده ملازمه

دلیل اثبات این قاعده نزد قائلین، دلیل روشنی با دو مقدمه است: اول اینکه اگر فعلی حسن یا قبیح است اتّفاقی و بدون ملاک نیست بلکه باید دارای مصلحت یا مفسده باشد. به عنوان مثال اگر «ردّ امانت» حسن است به دلیل مصلحتی است که در ردّ امانت وجود دارد، و اگر «خیانت در امانت» قبیح است به دلیل مفسده موجود در خیانت است؛ مقدمه دوم اینکه امر و نهی شارع نیز اتّفاقی نیست، بلکه تابع مصالح و مفاسد است. هر عملی که به آن امر شده است دارای مصلحت در مأموریه است، و هر عملی مورد نهی نیز دارای مفسده در منهی عنه است. البته مصلحت گاهی لزومی و گاهی غیر لزومی است. به هر حال امر و نهی شارع تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلّق امر و نهی وجود دارد؛ زیرا خداوند متعال حکیم است (بر خلاف موالی عرفیه)، لذا بی جهت امر و نهی نمی‌کند. مقتضای حکمت الهی این است که امرش به عمل دارای مصلحت باشد، و نهی وی نیز به عمل دارای مفسده باشد.

با توجه به این دو مقدمه، هرچه را عقل به دلیل مصلحت و یا مفسده، حسن یا قبیح بداند، به همان دلیل مصلحت یا مفسده، شرع نیز آن را واجب یا حرام می‌داند (البته این قاعده دو طرفه است و هر چه شرع به آن حکم کند، عقل نیز به آن حکم می‌کند؛ اما گاهی عقل درک نمی‌کند. به همین دلیل به این قاعده «ملازمه» گفته شده نه «استلزام»).

اشکال: نیاز به مصلحت در متعلّق اوامر نیست

مقدمه اول مورد قبول است که فعلی عقلاً حسن خواهد بود که دارای مصلحت باشد، و فعلی عقلاً قبیح خواهد بود که دارای مفسده باشد؛ اما مقدمه دوم تمام نیست زیرا مقتضای حکمت الهی این نیست که متعلّق امر یا نهی وی دارای مصلحت یا مفسده باشد، بلکه مقتضای حکمت این است که «تشریع» دارای مصلحت باشد. یعنی ایجاب و تحریم باید دارای مصلحت باشند، اما واجب و حرام ممکن است مصلحتی نداشته باشند. گاهی در ایجاب مصلحت است اما در واجب مصلحتی نیست، حتی گاهی عملی دارای مفسده مهمی است اما در تحریم آن نیز

مفسده وجود داشته و شارع تحریم نمی‌کند. بالاتر اینکه گاهی عملی دارای مفسده است و ایجاب آن مصلحت دارد، نظیر بچه لجبازی که اگر پدر به وی امر کند سیگار بکش، لج نموده و سیگار نمی‌کشد. بنابراین مقتضی حکمت الهی، مصلحت داشتن تشریع است، اما ممکن است متعلق آن دارای مصلحت نباشد. پس امر و نهی شارع تابع وجود مصلحت و مفسده در نفس فعل نیست (چه بسا عملی مصلحت لزومیه دارد، اما خداوند به همان حسن عقلی اکتفاء نموده و ایجاب نمی‌کند).

ج ۵۳ ۹۵/۱۰/۰۵

قاعده ملازمه بر اساس حسن و قبح عقلانی

همانطور که گذشت مرحوم اصفهانی فرموده است تجرّی نزد عقلاء قبیح است، و هر چه نزد عقلاء قبیح باشد نزد شرع هم حرام است. پس حرمت شرعی تجرّی ثابت می‌شود.

اشکال اول: عدم قبح تجرّی نزد عقلاء

صغرای کلام ایشان (اینکه تجرّی عقلاء قبیح است)، ناتمام است؛ زیرا بالوجدان فعل متجرّی به عقلاء قبیح نیست. به عنوان مثال اگر کسی از چراغ سبز عبور کند به اعتقاد اینکه چراغ قرمز است، در این صورت مستحقّ عقوبت نیست. این شاهد است بر اینکه فعل متجرّی به عقلاء قبیح نیست، و استحقاق عقوبت ندارد. در باب شرع، ملاک حسن و قبح «هتک» است؛ اما در باب عقلاء، ملاک حسن و قبح «حفظ نظام» است. به سبب همین نکته تجرّی نزد عقلاء قبیح نیست، زیرا موجب اختلال به نظام نمی‌شود. البته در بین عقلاء نیز برخی از امور مهم هستند که به دلیل اهمیت آنها مقدمات آنها نیز ممنوع است، مانند «اقدام به قتل شخصی» که همین مقدمه نیز قبیح است (که این امور از بحث خارج است).

اشکال دوم: عدم ملازمه بین حکم عقلاء و حکم شرع

علاوه بر صغرای استدلال ایشان، کبرای آن استدلال نیز باطل است. توضیح اینکه کبرای استدلال این است که هرچه نزد عقلاء قبیح باشد، شارع هم آن را حرام می‌کند؛ زیرا اگر عقلاء حکمی داشته باشند، معلوم می‌شود عقلاء «بما هم عقلاء» این کار را انجام می‌دهند. شارع نیز یکی از عقلاست (بلکه سید عقلاست)، لذا شارع نیز «بما هو واحد من العقلاء» این حکم را خواهد داشت (پس مطلوب ثابت است). اگر شارع بر طبق حکم عقلانی حکم ننماید، معلوم می‌شود این حکم برای عقلاء «بما هم عقلاء» نیست، که این خلف فرض است. در نتیجه شارع نیز چون فردی از مجموعه عقلاست، همان حکم عقلاء را خواهد کرد.

این کبری صحیح نیست؛ زیرا اولاً شارع یکی از عقلاء نیست، و ثانیاً با قبول اینکه شارع یکی از عقلاء است، باز هم این قاعده تمام نیست. هر یک از این دو اشکال توضیح داده می‌شود:

شارع یکی از عقلاء نیست

اشکال اول این است که شارع نمی‌تواند یکی از عقلاء باشد، زیرا تصور ایشان از «عقلاء» نادرست است. توضیح اینکه خرد (یا عقل) تقسیم به فردی و جمعی می‌شود:

الف. خرد فردی: قوه‌ای است که در حکمت گفته شده فارق بین انسان و سائر حیوانات است. یعنی همان قوه عاقله در انسان است، که کلیات را درک می‌کند. انسان قوای متعددی دارد که مدرکه و محرکه هستند، و از بین تمام قوای انسان فقط قوه عاقله کلیات را درک می‌کند (اصل این کلام باید در جای خود اثبات شود، که این بحث از محل بحث خارج است؛ در صورت انکار این قوه باید تفسیر دیگری از قوه عاقله ارائه شود). خصوصیت عقل فردی این است که از ابتدا انسان دارای این قوه بوده، و این قوه مقوم انسانیت است.

ب. خرد جمعی: عقلی که در طول سال‌های زندگی اجتماعی انسان به وجود آمده است. توضیح اینکه در علم جدید گفته شده زندگی انسان سه مرحله را گذرانده است: زندگی انفرادی؛ زندگی جمعی؛ زندگی اجتماعی (در بین حیوانات نیز این سه نحوه زندگی وجود دارد. به عنوان مثال زندگی گربه‌ها «فردی»، و زندگی گوزن‌ها و آهوها و گوره‌خرها «جمعی»، و زندگی مورچه‌ها و زنبورهای عسل «اجتماعی» است؛ زندگی انسان ابتدا زندگی فردی بوده و سپس تبدیل به زندگی جمعی شده و بعد از مدتی تبدیل به زندگی اجتماعی شده است (که در تمام این ادوار، عقل فردی یا قوه عاقله در انسان وجود داشته است).

در نتیجه دو تفاوت اساسی بین عقل فردی و جمعی وجود دارد: اول اینکه «خرد جمعی» معلول زندگی اجتماعی است و اینگونه نیست خداوند آن را از ابتدا در انسان قرار داده باشد. در طول هزاران سال زندگی فردی و جمعی، خرد جمعی وجود نداشته است و با زندگی اجتماعی این خرد جمعی به وجود آمده است (لذا در واقع باید به آن «خرد اجتماعی» گفته شود). البته خرد فردی هم در آن نقش دارد اما زندگی اجتماعی انسان نیز در آن نقش دارد. اگر انسان زندگی اجتماعی نداشت، به خرد جمعی نمی‌رسید اما خرد فردی وجود داشت (هرچند خرد فردی هم با زندگی اجتماعی تقویت می‌شود)؛ تفاوت دوم این است که «خرد فردی» مقوم به فرد بوده و در تمام انسان‌ها وجود دارد، هرچند در برخی انسان‌ها مانند مجنون و صغیر بسیار ضعیف است، اما «خرد جمعی» مقوم به فرد نیست بلکه مقوم به مجموعه است. مجموعه‌ای از سیره‌ها و ارتکازات و مفاهیم، معلول خرد جمعی است، اما تک تک افراد متصف به آن نمی‌شوند بلکه به نحو مجموعی است. به عبارت دیگر نتیجه خرد جمعی،

دسته‌ای از سیره‌ها و ارتکازات و مفاهیم^۱ است (یعنی این امور که آثار خرد جمعی است به دست انسان آمده است نه اینکه خود خرد جمعی چیزی مانند قوه عاقله یا در کنار آن، برای انسان باشد).

ج ۵۴ ۹۵/۱۰/۰۶

با توجه به تقسیم عقل به فردی و جمعی باید توضیح داده شود که شارع یکی از عقلاء نیست. همانطور که گفته شد عقل فردی متقوم به فرد، و عقل جمعی متقوم به مجموعه‌ای از انسان‌هاست که خرد فردی داشته و زندگی اجتماعی داشته‌اند. یعنی اگر انسان خرد فردی نداشت مانند مورچه‌ها، و یا زندگی اجتماعی نداشت مانند انسان‌های اولیه، «خرد جمعی» شکل نمی‌گرفت. خرد جمعی به آثاری مانند ارتکازات و ارزش‌ها و معاملات و قراردادهای، محقق می‌شود.

خرد فردی از امور «حقیقی» است. یعنی همان قوه‌ای که موجود است و متقوم به نفس است (در نزد مشائیین «عَرَض»، و در نزد حکمت متعالیه «جوهر» است)؛ اما خرد جمعی از امور «موهوم» است. یعنی وجود خارجی ندارد اما آثاری مانند ارزش‌ها و ارتکازات دارد.

زید مصداق برای مفهوم «الانسان» هست، اما مصداق برای مفهوم «الناس» نیست؛ زیرا هر مفهوم باید قابل حمل بر مصداقش باشد، و «زید انسان» صحیح است اما «زید ناس» صحیح نیست. نسبت «زید» به «ناس» نسبت «عضو» به «مجموعه» است؛ اما زید فردی برای انسان است، نه اینکه عضوی از انسان باشد. در لغت گاهی برای «مجموعه» نام‌گذاری شده است. «عقلاء» نیز مانند «ناس» اسم برای مجموعه است، یعنی عقلاء که در حسن و قبح عقلانی گفته می‌شود نام یک مجموعه است. به عبارت دیگر «عقلاء» نام مجموعه‌ای از انسان‌هاست که زندگی اجتماعی داشته‌اند. با این توضیح معلوم خواهد شد که هیچ انسانی مصداقی برای مفهوم «عقلاء» نیست، بلکه هر انسان عضوی از مجموعه عقلاست. خداوند عالم مصداق عقلاء نیست و حتی عضوی از مجموعه عقلاء نیز نمی‌باشد، زیرا زندگی اجتماعی ندارد. خداوند متعال، عاقل هست اما از عاقلانی که زندگی اجتماعی داشته باشند، نیست.

ممکن است مرحوم اصفهانی «عقلاء» را جمع عاقل دانسته لذا خداوند متعال را هم مصداقی برای آن دانسته است، اما «عقلاء» نام مجموعه است و اعضای آن عاقل‌ها هستند.

۱. به عنوان مثال، مفاهیمی مانند «ولایت» و «سلطنت» و همچنین مفاهیمی مانند خوب و بد (نزد منکرین حسن و قبح عقلی) از جمله مفاهیمی است که در نتیجه زندگی جمعی به دست آمده است؛ حتی گفته شده «زبان» معلول زندگی اجتماعی انسان است، و اگر زندگی اجتماعی نبود نیاز به زبان هم وجود نداشت.

شارع «بما هو شارع» حکم به حرمت قبیح عقلائی ندارد

همانطور که در ابتدای اشکال مطرح شد، دو اشکال در کبرای استدلال مرحوم اصفهانی وجود دارد. اشکال اول این است که شارع یکی از عقلاء نیست، و توضیح آن گذشت. اشکال دوم این است که اگر هم شارع یکی از عقلاء باشد، ملازمه‌ای بین حکم عقلاء و حکم شرع نیست.

توضیح اینکه در کبرای استدلال مرحوم اصفهانی گفته شد هرچه در نزد عقلاء قبیح و حرام باشد، حرام شرعی هم خواهد بود؛ زیرا اگر نزد شارع حرام نباشد خلف فرض خواهد شد که نزد عقلاء حرام است. به عبارت دیگر اگر نزد شارع هم حرام باشد، مطلوب ثابت است؛ و اگر حرام نباشد، خلف فرض است.

اما به نظر می‌رسد در این استدلال مغالطه‌ای وجود دارد؛ زیرا هرچند هر عمل قبیح و حرامی نزد عقلاء، در نزد شارع هم حرام است، اما نزد شارع «بما هو من العقلاء» حرام است. این در حالی است که بحث ما در «حرمت شرعی» یعنی چیزی که شارع «بما هو شارع» حرام نموده است، می‌باشد. حرمت شرعی دائر مدار تشریع است، و تشریع هم وابسته به حکمت است. یعنی ممکن است عملی نزد عقلاء قبیح باشد، و نزد شارع «بما هو من العقلاء» نیز حرام باشد، اما ردع انشائی از آن نکند به دلیل مفسده‌ای که در ردع وجود دارد. پس ملازمه‌ای بین حرمت عقلائی و حرمت شرعی نیست. حتی ممکن است شارع در برخی موارد به تحریم عقلائی اکتفاء کرده و ردع تشریعی نکند، مانند اینکه خیانت در امانت را حرام نکند چون عقلاء قبیح و ممنوع است. یعنی همان ممنوعیت عقلائی برای غرض شارع کافی است، و یا اگر کافی نیست اما با تحریم شارع نیز فائده‌ای مترتب نشده و آن غرض تأمین نمی‌شود. بنابراین ملازمه‌ای بین حرمت و ممنوعیت عقلائی و حرمت شرعی وجود ندارد.

در نتیجه دلیل اثبات قاعده ملازمه، باطل بوده و ملازمه‌ای بین حکم عقل یا عقلاء با حکم شرع وجود ندارد.

ج ۵۵ ۹۵/۱۰/۰۷

دلیل سوم: اخبار

علاوه بر ادله گذشته، به روایاتی نیز استدلال شده که دلالت بر حرمت تجرّی دارند. از بین این اخبار به سه روایت اشاره می‌شود:

روایت عبدالسلام بن صالح هروی: رضایت بر گناه نیز حرام است

متن روایت این است «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادٍ بْنُ جَعْفَرٍ الْهَمْدَانِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي حَدِيثِ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ

إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ عَ قَتْلَ ذَرَارِيَّ قَتْلَةِ الْحُسَيْنِ عِ بِفَعَالٍ آبَائِهِمْ فَقَالَ عَ هُوَ كَذَلِكَ فَقُلْتُ وَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى مَا مَعْنَاهُ قَالَ صَدَقَ اللَّهُ فِي جَمِيعِ أَقْوَالِهِ وَ لَكِنْ ذَرَارِيَّ قَتْلَةِ الْحُسَيْنِ عِ يَرْضُونَ بِأَفْعَالِ آبَائِهِمْ وَ يَفْتَخِرُونَ بِهَا وَ مَنْ رَضِيَ شَيْئًا كَانَ كَمَنْ أَتَاهُ وَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَتَلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِيَ بِقَتْلِهِ رَجُلٌ فِي الْمَغْرِبِ لَكَانَ الرَّاضِي عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ شَرِيكَ الْقَاتِلِ وَ إِنَّمَا يَقْتُلُهُمُ الْقَائِمُ عِ إِذَا خَرَجَ لِرِضَاهُمْ بِفَعَالِ آبَائِهِمْ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ بَأَى شَيْءٍ يَبْدَأُ الْقَائِمُ عِ مِنْكُمْ إِذَا قَامَ قَالَ يَبْدَأُ بِنَبِيِّ شَيْبَةَ فَيَقَاطِعُ أَيْدِيَهُمْ لِأَنَّهُمْ سُرَّاقُ بَيْتِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ؛

این روایت دلالت دارد که فعل متجرّی به حرام است؛ زیرا اگر کسی راضی به فعلی باشد استحقاق عقوبت داشته پس حرام است (رضایت امری درونی و باطنی است، به عنوان مثال اگر کسی راضی به شرب خمر باشد استحقاق عقوبت دارد؛ و یا اگر زید شرب خمر کرد، و بکر در قلب خود از این کار راضی شد مستحق عقوبت است)، بنابراین به طریق اولی اگر فعلی انجام دهد که معتقد است شرب خمر است اما واقعا ماء است، مستحق عقوبت بوده و کار حرام مرتکب شده است. در صورت رضایت هیچ کاری انجام نشده است، اما در تجرّی علاوه بر رضایت، اقدام به گناه هم شده است.

اشکال اول: عدم تعدّی از مورد روایت

بر این استدلال اشکال شده است که مورد این روایت «قتل» است، و الغای خصوصیت به سائر گناهان ممکن نیست؛ زیرا قتل خصوصیتی دارد که در سائر گناهان نیست. یعنی قتل مورد اهتمام بیشتری است به دلیل ثقلاتی که این گناه دارد. بنابراین این روایت دلالت ندارد که اگر کسی از فعل غیبت کننده و یا شارب خمر و مانند آنها راضی شود هم مستحق عقوبت بوده و کار حرامی مرتکب شده باشد.

به نظر می‌رسد این اشکال بر استدلال وارد نیست؛ زیرا در متن روایت عبارت «من رضى شيئاً كمن اتاه» وجود دارد که به نظر می‌رسد کبرایی است که قتل بر آن تطبیق شده است. پس ظاهر روایت شامل تمام معاصی هست، که قتل به عنوان یکی از مصادیق در روایت ذکر شده است. بنابراین روایت دلالت دارد اگر کسی به گناه دیگری راضی باشد، کار حرامی کرده است.

اشکال دوم: تنافی با مسلمات فقه

اشکال عمده در استدلال به این روایت این است که خلاف مسلمات فقه است؛ زیرا در فقه واضح است کسی که راضی به قتلی باشد، کشته نمی‌شود. با توجه به این نکته، التزام به مضمون این روایت ممکن نیست لذا «نرد علمه الی اهله».

۱. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۷۳. راجع ایضاً وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۱۳۸.

تفکیک در حجّیت هم در این روایت ممکن نیست (به این صورت که گفته شود کشته شدن راضی به قتل، خلاف مسلّمات است پس روایت در این بخش حجّت نیست؛ اما اینکه رضایت به گناه دیگران نیز حرام است، خلاف مسلّمات فقه نیست، پس این بخش روایت حجّت است)؛ زیرا این تفکیک عرفی نیست و عرف در این موارد تفکیک را مستهجن می‌داند. نظیر اینکه شخص ثقه‌ای خبر دهد «زید و عمر بن سعد ثقه هستند»؛ در این صورت قول وی در مورد زید هم مسموع نیست، زیرا چنین تفکیکی عرفی نیست؛ اما اگر ثقه‌ای خبر دهد «زید و بکر ثقه هستند»، در این صورت قول وی در مورد وثاقت زید مسموع است هرچند با قرائنی (غیر واضح و غیر مسلّم) بدانیم که بکر ثقه نیست، زیرا این تفکیک عرفی است. به عبارت دیگر اگر واضح و معلوم باشد که بخشی از مضمون خبر باطل است، در این صورت تفکیک حجّیت عرفی نیست.

روایت ابو هاشم: نیت گناه نیز حرام است

متن روایت این است «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمُنْقَرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لَأَن نِّيَاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَن لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَن يَعُصُوا اللَّهَ أَبَدًا وَ إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لَأَن نِّيَاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَن لَوْ بَقُوا فِيهَا أَن يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا فَبِالنِّيَّاتِ خُلِدَ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ قَالَ عَلَى نِيَّتِهِ»؛

سوال در مورد خلود در عذاب، از گذشته وجود داشته است. یعنی شخصی که ۸۰ سال معصیت کرده، چرا باید در زمان بی نهایت عذاب شود. در این روایت امام علیه السلام از این سوال جوابی فرموده است که دلیل خلود در عذاب این است که نیت شخص این بوده که اگر تا ابد در دنیا باشد، معصیت کند. پس این روایت دلالت دارد کسی که نیت معصیت داشته، مستحق عقوبت است (زیرا اهل نار به دلیل نیت گناه تا ابد، خالد در نار هستند). به عبارت دیگر معصیت وی موقت بوده، اما نیت او دائمی بوده است، لذا دائماً در عذاب است. به هر حال وقتی نیت گناه اسحاق عقوبت دارد، به طریق اولی عمل متجرّی به نیز موجب استحقاق عقاب است؛ زیرا در نیت هیچ عمل و اقدامی شکل نگرفته است اما در تجرّی اقدام به گناه نیز شده است.

اشکال: ضعف سندی و دلّالی

این روایت سندی ضعیف دارد؛ علاوه بر اینکه هرچند فهم عرفی و ظهور روایت این است که ثواب مرتبط با حسن سریره و عقاب مرتبط با سوء سریره است، اما این روایت مخالف آیه «فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا

نَسِينَاكُمْ وَ ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»^۱ است. در بحث تعارض خواهد آمد که خبر مخالف ظاهر کتاب حجت نیست (یعنی اگر هم سند خوبی داشت، حجت نبود).

روایت زید بن علی: اراده گناه نیز حرام است

متن روایت این است «عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي الْجَوَازِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ آبَائِهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا التَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا عَلَى غَيْرِ سُنَّةِ الْقَاتِلِ وَالْمَقْتُولِ فِي النَّارِ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ الْقَاتِلُ فَمَا بِالِ الْمَقْتُولِ قَالَ لَأَنَّهُ أَرَادَ قِتْلًا»^۲؛

تقریب استدلال به این روایت اینگونه است که اگر اراده قتل موجب استحقاق عقاب است، به طریق اولی تجرّی نیز موجب استحقاق عقاب است؛ زیرا در اراده هیچ اقدام و عملی نیست اما در تجرّی اقدام و عمل وجود دارد.

اشکال: ضعف سندی و دلالتی

این روایت نیز علاوه بر ضعف سندی، دلالت بر مدّعی ندارد؛ زیرا مراد از «اراد قتلًا» در این روایت، صرف اراده بدون اقدام و عمل نیست. فهم عرفی و ظهور روایت در این است که مقتول نیز اراده قتل داشته و اقدام به قتل کرده است. «اقدام به قتل» نیز از محرّمات است. به هر حال این روایت دلالتی ندارد که اقدام بر هر معصیتی، حرام باشد.

به هر حال روایات و اخبار دلالت بر حرمت تجرّی ندارند.

خاتمه: استحاله حرمت تجرّی

همانطور که گفته شد ادله حرمت شرعی تجرّی ناتمام است؛ در مقابل برخی حرمت تجرّی توسط شارع را محال می دانند؛ زیرا خطاب حرمت تجرّی قابل وصول به متجرّی نبوده، لذا این جعل لغو خواهد بود. توضیح اینکه اگر شارع تجرّی را حرام کند، متجرّی خود را مخاطب آن جعل نخواهد دید زیرا عمل خود را معصیت می بیند. یعنی وقتی قطع دارد این عمل معصیت است، خود را مخاطب خطاب «التجرّی حرام» نخواهد دید. پس وصول این خطاب ممکن نبوده لذا جعل آن لغو خواهد بود.

۱. سوره مبارکه سجده، آیه ۱۴.

۲. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۶، ص ۱۷۴؛ راجع ایضاً وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۱۴۸.

اشکال اول: شمول خطاب نسبت به متجری در اماره و اصل ممکن است

به نظر می‌رسد خطاب حرمت تجری در برخی موارد قابل وصول است؛ زیرا تجری منحصر به موارد قطع نیست، بلکه شامل مخالفت با اصل عملی و اماره نیز می‌باشد. هرچند خطاب حرمت در موارد تجری در قطع قابل وصول نیست، اما در موارد تجری در اماره و اصل قابل وصول است. به عنوان مثال اگر ثقه‌ای خبر دهد این مایع خمر است، شرب آن نیز تجری است هرچند قطع به خمریت آن نباشد. همینطور اگر استصحاب خمریت یک مایع شود، شرب آن نیز تجری خواهد بود. در این موارد خطاب قابل وصول شده و لغو نخواهد بود؛ زیرا اگر اماره یا اصل مصیب باشد این فعل شارب از باب معصیت، و اگر مصیب نباشد از باب تجری، حرام است. بنابراین هرچند نداند این عمل معصیت است یا تجری، اما فائده این است که به هر حال حرام خواهد بود.

اشکال دوم: شمول خطاب نسبت به متجری در قطع، لغو نیست

خطاب حرمت تجری شامل متجری در اماره و اصل شد، علاوه بر آن شامل متجری در قطع نیز می‌شود. در استدلال گفته شد وصول خطاب حرمت تجری ممکن نبوده لذا جعل آن لغو است، نظیر غافل که جعل تکلیف برای وی لغو است زیرا وصول به غافل ممکن نیست.

به نظر می‌رسد جعل خطاب حرمت تجری (به نحوی که حتی شامل متجری در قطع هم بشود) ممکن است؛ زیرا گاهی جعل فائده دارد بدون اینکه وصول ممکن باشد. توضیح اینکه در بحث تکلیف غافل، مشهور فقهاء قائلند جعل تکلیف برای غافل محال است. در مقابل برخی مانند شهید صدر فرموده‌اند جعل تکلیف برای غافل به دو نحوه متفاوت باید بررسی شود: گاهی یک تکلیف منحصراً برای غافل جعل می‌شود، که در این صورت چنین تکلیفی به دلیل عدم قابلیت وصول، لغو است؛ اما گاهی نیز تکلیف به شکل اعم (از ملتفت و غافل) جعل می‌شود، که در این صورت لغو نیست (مویّد عدم لغویت چنین تکلیفی، این است که احکام عقلانی نیز شامل غافل می‌شود، به عنوان مثال اگر کسی از روی غفلت از چراغ قرمز عبور کند نیز در نظر عقلاء مستحق مجازات است). تکلیف شامل غافل و ملتفت ممکن است دارای فوایدی باشد نظیر اینکه وضع قانون به شکل عام (که تبصره و استثنای کمتری داشته باشد) موجب تقلیل غفلت شده و اوقع در نفوس است. همین تأثیر روانی در جامعه کافی است تا چنین خطابی لغو نشود. بنابراین شارع می‌تواند تکلیف «التجری حرام» را جعل نماید به نحوی که شامل تمام اقسام تجری (یعنی تجری در قطع یا اماره یا اصل) شود. چنین جعلی لغو نبوده و فائده دارد.

اشکال سوم: امکان تحریم تجرّی در قطع بالخصوص

علاوه بر اینکه ممکن است خطاب تحریم تجرّی شامل متجرّی در قطع هم می‌شود حتی ممکن است شارع خصوص تجرّی در قطع را نیز حرام نماید. در نظر فقهاء ممکن نیست خصوص تجرّی در قطع حرام شود زیرا چنین خطابی نظیر تکلیف غافل، قابل وصول نبوده و لغو است.

اما به نظر می‌رسد جعل این تکلیف نیز ممکن بوده و لغویتی پیش نخواهد آمد. توضیح اینکه^۱ اگر تجرّی در شرع حرام شود و خطاب «التجرّی بالقطع حرام» صادر شود، فائده تصوّر می‌شود. اگر زید قطع به حرمت یک مایع پیدا کرده و شرب نماید، هرچند احتمال نفسانی نمی‌دهد که این کارش تجرّی باشد (زیرا قطع دارد که معصیت است)، اما احتمال عقلی یعنی امکان خطای قطع وجود دارد. با توجه به این نکته اگر قطع زید مصیب باشد از باب معصیت، و اگر مخطی باشد از باب تجرّی حرام است. همین نکته موجب می‌شود قانون حرمت شرب خمر، اوقع در نفوس شده و نسبت به آن اهتمام بیشتری شود. این فائده برای عدم لغویت کافی است.

ج ۵۶ ۹۵/۱۰/۰۸

مقام سوم: استحقاق عقوبت متجرّی

بحث از قبح تجرّی و حرمت شرعی آن به پایان رسید، و اکنون بحث در استحقاق عقاب متجرّی است. سوال این است که آیا متجرّی مستحق عقوبت است؟ یعنی آیا در نظر عقل عقوبت متجرّی در روز قیامت قبیح نیست؟ اگر عقوبت متجرّی در قیامت قبیح نباشد، استحقاق هست؛ و اگر قبیح باشد استحقاق نیست. اگر در بحث قبل کسی قائل به حرمت شرعی تجرّی شود، این نظر ملازمه با استحقاق عقوبت متجرّی دارد زیرا معصیت است؛ اما اگر تجرّی حرام نباشد (هرچند قبیح باشد) ملازمه‌ای با استحقاق عقوبت ندارد.

نظر مختار: استحقاق عقوبت متجرّی

با توجه به نظر مختار که تجرّی قبیح است اما حرام شرعی نیست، به نظر می‌رسد متجرّی نیز در نظر عقل مستحق عقوبت است، یعنی عقوبت متجرّی در قیامت در نظر عقل قبیح نیست؛ برای توضیح این مطلب، ابتدا استحقاق عقاب در معصیت توضیح داده می‌شود. در مورد عاصی اشکالی نیست که استحقاق عقوبت دارد، یعنی عقوبت وی عقلاً قبیح نیست. با توجه به اینکه معصیت در خداوند متعال موجب تضرّر و یا سلب نفع و یا ناراحتی و تأثر نبوده و در اغراض الهی تغییری ایجاد نمی‌کند، سبب استحقاق عقاب در عاصی چیست؟ تنها نکته‌ای که

۱. دو وجه ممکن است بر این مدّعی ارائه شود که یک وجه ساده و وجه دیگری کمی پیچیده است، که فعلاً به ذکر وجه ساده بسنده می‌شود.

موجب استحقاق عقاب در عاصی است «هتک حرمت مولی» است. یعنی به جهت هتک است که عقاب عبد در قیامت عقلاً قبیح نیست. البته در موالی عرفیه علاوه بر هتک، جهت «تضرر مولی» نیز دخالت دارد؛ اما در مورد خداوند متعال تنها جهت عقاب همان هتک مولی است.

با توجه به نکته عقاب در عاصی، در متجری نیز استحقاق عقاب وجود دارد؛ زیرا تجری نیز هتک است (که این مطلب، در مقام اول ثابت شد). پس با قبول اینکه تجری «هتک مولی» است، متجری نیز استحقاق عقاب دارد. به عنوان مثال فرض شود کسی که قبله را نمی‌داند، احتیاط نکرده بلکه فقط به یک سمت نماز بخواند. در این صورت هرچند دقیقاً به سمت قبله نماز خوانده باشد، استحقاق عقاب دارد؛ زیرا هتک مولی نموده است.

جهت سوم: اقسام قطع

در علم اصول این بحث طرح شده که آیا اماره و اصل می‌توانند جانشین قطع شوند؟ علماء برای ورود به این بحث، اقسام قطع را نیز ذکر کرده‌اند تا جانشینی هریک را مستقلاً بررسی نمایند. قطع تقسیم به طریقی و موضوعی شده است. قبل از توضیح اقسام قطع، این مقدمه ذکر می‌شود که در علم اصول تکلیف دو قسم است: تکلیف کلی که «جعل» نام دارد؛ و تکلیف جزئی که «مجعلول» یا «تکلیف فعلی» نام دارد؛ به عنوان مثال «وجوب الحجّ علی المستطیع» حکم کلی و جعل است، اما «وجوب الحجّ علی زید» حکم جزئی یا مجعلول است. در بحث حجّیت نیز گفته شد بین علماء مفروغ عنه است که «قطع» حجّت است. یعنی قطع (هرچند «بما هو احتمال»)، منجز است. منجزیت قطع به این معنی است که اگر قطع به مجعلول تعلّق گیرد، تکلیف فعلی به برکت قطع منجز می‌شود. در مقابل مجعلول، اگر قطع به جعل تعلّق گیرد، منجز تکلیف نیست. بنابراین در جایی قطع به تکلیف فعلی تعلّق می‌گیرد که «قطع به جعل»، و «قطع به موضوع» با هم محقق شوند. به عنوان مثال اگر زید قطع به جعل وجوب حجّ داشته باشد اما قطع به استطاعت نداشته باشد، قطع به تکلیف فعلی نخواهد داشت؛ اگر هم قطع به استطاعت داشته و قطع به جعل وجوب حجّ نداشته باشد، باز قطع به تکلیف فعلی نخواهد داشت؛ پس فقط در جایی که هر دو قطع باشند، قطع به تکلیف فعلی محقق خواهد شد.

قطع طریقی و موضوعی

با توجه به مقدمه فوق، اقسام قطع توضیح داده می‌شود. تقسیم قطع به «قطع طریقی» و «قطع موضوعی» اولین تقسیمی است که برای قطع ذکر شده است:

الف. قطع طریقی: قطعی که شارع آن را در موضوع تکلیف (مراد مجعول است)، اخذ نکرده است. یعنی اگر قطع هیچ نقشی در فعلیت تکلیف نداشته باشد، قطع طریقی است؛ به عنوان مثال اگر زید قطع به جعل وجوب حجّ و قطع به موضوع پیدا کند، قطع به وجوب حجّ بر خودش خواهد داشت. قطع به موضوع یعنی قطع به مکلف بودن و قطع به استطاعت، که مکلف همان انسان عاقل قادر بالغ ملتفت است. پس اگر زید قطع به جعل وجوب حجّ بر مکلف مستطیع پیدا کرده، و قطع پیدا کند خودش مکلف و مستطیع است، قطع به وجوب حجّ بر خودش دارد. این قطع زید به وجوب حجّ بر خودش (یعنی قطع به مجعول)، قطع طریقی است؛ زیرا این قطع هیچ نقشی در فعلیت تکلیف ندارد. یعنی برای فعلیت تکلیف کافی است که زید مکلف بوده و مستطیع باشد، و نیاز نیست زید قاطع به چیزی باشد تا تکلیف فعلی شود. پس این قطع در تنجز نقش دارد، اما در فعلیت تکلیف نقشی ندارد.

ب. قطع موضوعی: قطعی که شارع آن را در موضوع تکلیف فعلی اخذ کرده باشد. یعنی اگر قطع موجب فعلی شدن تکلیف باشد، قطع موضوعی است؛ به عنوان مثال در «إذا قطعت بحیاة ولدک، فتصدّق» اگر زید قطع به حیات ولد داشته باشد، تکلیف فعلی خواهد شد. پس اگر زید قطع به حیات ولد پیدا کند، قطع به وجوب تصدّق بر خودش پیدا می‌کند. قطع به حیات ولد قطعی موضوعی است (زیرا اگر این قطع نباشد، تکلیف هم فعلی نخواهد بود)، و قطع به وجوب تصدّق طریقی است (زیرا اگر این قطع نباشد هم تکلیف فعلی است).

با توجه به این تقسیم و توضیح آنها، معلوم می‌شود اکثر قطع‌ها طریقی است و تأثیری در فعلیت تکلیف ندارد، مانند قطع زید به وجوب نماز ظهر بر خودش که طریقی است. مثال‌های معدودی هم در شرع وجود دارد که قطع موضوع حکم شرعی قرار گرفته است، مانند اینکه فتوا دادن فقط بر مجتهد قاطع به احکام الهی جائز است، و یا قضاوت کردن فقط بر قاطع به احکام الهی جائز است.

ج ۵۷ ۹۵/۱۰/۱۱

قطع موضوعی منجز تکلیف نیست

همانطور که گفته شد قطع تقسیم به موضوعی و طریقی می‌شود. این تقسیم به نحو منع خلو، است. یعنی ممکن است یک قطع نسبت به یک حکم، طریقی و نسبت به حکم دیگر موضوعی باشد. به عنوان مثال در «إذا قطعت بحرمة شیء، فتصدّق» اگر زید قطع به حرمت شرب یک مایع پیدا کند، این قطع نسبت به حکم حرمت شرب، طریقی و نسبت به حکم وجوب تصدّق موضوعی است.

به هر حال قطع موضوعی منجز تکلیف نیست بلکه شرط فعلی شدن تکلیف است؛ اما قطع طریقی موجب تنجز تکلیف است (و در فعلی شدن تکلیف تأثیری ندارد). در مثال فوق قطع به حرمت شرب، موجب فعلی شدن

و جوب تصدّق است اما وجوب تصدّق را منجز نمی‌کند؛ اما همان قطع موجب تنجز حرمت شرب است و در فعلیت آن تأثیری ندارد (مثلاً اگر ثقه‌ای بگوید شرب این مایع حرام است، با اینکه قطع نیست اما تکلیف فعلی است). از توضیح فوق به دست می‌آید که نسبت بین قطع موضوعی و قطع طریقی، عموم و خصوص من وجه است. یعنی گاهی قطع فقط موضوعی است مانند قطع به حیات ولد در مثال «إذا قطعت بحیاة ولدک فتصدّق» که طریقی نیست (زیرا تنجز در حیات ولد معنی ندارد تا قطع منجز آن باشد)؛ و گاهی فقط طریقی است مانند قطع به وجوب تصدّق در همان مثال؛ و گاهی نسبت به یک حکم طریقی و نسبت به حکم دیگر موضوعی است، مانند قطع به حرمت شرب مایع در مثال «إذا قطعت بحرمة شیء فتصدّق» که نسبت به حرمت شرب، طریقی و نسبت به حکم وجوب تصدّق، موضوعی است.

در مورد اقسام قطع و بحث از جانشینی اماره و اصل به جای قطع در مقاماتی بحث می‌شود:

مقام اول: اقسام قطع موضوعی

برای قطع موضوعی نیز تقسیماتی ذکر شده است، که تقسیم مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند خراسانی اشاره می‌شود:

مرحوم شیخ فرموده است قطع موضوعی دو قسم دارد: قطع موضوعی صفتی؛ و قطع موضوعی طریقی؛ اگر مولی قطع را از آن حیث که صفتی قائم به نفس است، موضوع حکم شرعی قرار دهد، این قطع «قطع موضوعی صفتی» خواهد بود؛ و اگر قطع را از آن حیث که نمایانگر و کاشف واقع است، موضوع حکم شرعی قرار دهد، این قطع «قطع موضوعی طریقی» خواهد بود.

مرحوم آخوند (با پذیرش تقسیم مرحوم شیخ) تقسیم دیگر نیز اضافه نموده است. ایشان فرموده است هر یک از قطع موضوعی صفتی و موضوعی طریقی، ممکن است «تمام الموضوع» حکم شرعی باشند (یعنی واقع نقشی در حکم شرعی ندارد)، مانند اینکه در «إذا قطعت بحیاة الولد فتصدّق» زنده بودن ولد مهم نیست، بلکه تنها قطع به حیات موضوع حکم شرعی است؛ و ممکن است «جزء الموضوع» حکم شرعی باشند (یعنی جزء دوم موضوع همان واقع یا مقطوع است)، مانند اینکه در مثال فوق حکم شرعی دو جزء دارد یعنی هم باید قطع به حیات باشد و هم باید ولد واقعاً زنده باشد، تا حکم شرعی فعلی شود^۱.

۱. کفایة الاصول، ص ۲۶۳: «أنه قد عرفت أن القطع بالتکلیف أخطأ أو أصاب یوجب عقلاً استحقاق المدح و الثواب أو الذم و العقاب من دون أن یؤخذ شرعاً فی خطاب و قد یؤخذ فی موضوع حکم آخر یخالف متعلقه لا یماتله و لا یضاده کما إذا ورد مثلاً فی الخطاب أنه إذا قطعت بوجوب شیء یموجب علیک التصدق بكذا تارة بنحو یمکن تمام الموضوع بأن یمکن القطع بالوجوب مطلقاً و لو أخطأ موجباً لذلك و أخرى بنحو یمکن جزءه و قیده بأن یمکن القطع به فی خصوص ما أصاب موجباً له و فی کل منهما یؤخذ طوراً بما هو کاشف و حاک عن متعلقه و آخر بما

مراد از صفتی و طریقی بودن قطع

در تقسیمات قطع موضوعی گفته شد گاهی قطع موضوعی، صفتی و گاهی طریقی است. قبل از توضیح این دو قسم، این مطلب تذکر داده می‌شود که هر موجودی دارای جهات کثیره و عدیده است.^۱ به عنوان مثال زید دارای جهاتی مانند علم و قدرت و حیات و نطق و مانند آن است. این جهات واقعی هستند. قطع نیز دارای جهات کثیره خواهد بود؛ زیرا قطع نیز یکی از موجودات عالم وجود است (یعنی قطع، عرضی یا کیف متقوم به نفس است). یکی از جهات و حیثیات قطع این است که عارض بر نفس شده و موجب آرامش و طمأنینه آن می‌شود؛ و جهت دیگر این است که موجب کاشفیت و راء خودش شده و آن را نشان می‌دهد. تفاوت قطع و شک در این جهت نظیر تفاوت آینه و دیوار است؛ آینه خارج را نشان می‌دهد به خلاف دیوار، و قطع نیز به وزان آینه، و شک هم به وزان دیوار است.^۲

هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به و ذلك لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة و لذا كان العلم نورا لنفسه و نورا لغيره صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه و حاك عنه فتكون أقسامه أربعة مضافا إلى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعا».

۲. در علم حکمت نیز این مطلب مورد قبول است و حتی در ابسط موجودات (یعنی حق تعالی) نیز گفته شده حیثیات عدیده وجود دارد، و به همین سبب خداوند متعال دارای صفات مختلف مانند عالم، حی، قدیم، قادر، ابدی، ازلی، و مانند آن است. اگر در خداوند این جهات کثیره نباشد ممکن نیست این صفات را بپذیرد. البته در حکمت گفته شده جهات کثیره در حق تعالی اعتباری (اعتباری در فلسفه سه اصطلاح دارد، که مراد حکماء در این مورد اعتباری به معنای ساخته ذهن است)، و در سائر موجودات واقعی است. به عنوان مثال زید دارای صفاتی مانند عالم، ناطق، حادث، حیوان، جوهر، و مانند آن است (البته ممکن سائر موجودات نیز جهات اعتباری داشته باشد).

به نظر می‌رسد این کلام حکماء صحیح نیست؛ زیرا جهات کثرت در خداوند متعال هم واقعی است. یعنی جهات کثرت هم در خداوند متعال و هم در سائر موجودات واقعی است، با این تفاوت که در خداوند متعال جهات کثرت ناشی از کثرت موجودات نیست اما در سائر موجودات جهات کثرت ناشی از موجودات کثیره است. بنابراین اتصاف خداوند به قدرت و عالمیت ناشی از کثرت موجودات نیست، مثلاً که قدرت موجودی غیر از خداوند متعال و علم نیز موجودی غیر از آن دو باشد و با اتحاد این سه موجود خداوند متصف به قدرت و عالمیت شده باشد؛ زیرا خداوند متعال عین قدرت و علم است. این بر خلاف قدرت و علم زید است که موجب جهات کثیره واقعی در زید شده است. در این مثال جهات کثیره ناشی از کثرت موجوداتی است که با هم متحد شده‌اند. یعنی زید و قدرت و علم هر سه از موجودات هستند. این سه، موجود به یک وجود شده‌اند و اصطلاحاً اتحاد در وجود دارند.

در نتیجه قدرت و علم (و تمام جهات کثرت) در خداوند متعال نیز واقعی هستند و ارتباطی با ذهن انسان ندارد؛ زیرا اگر ذهنی هم نباشد، خداوند متعال دارای قدرت (و تمام جهات کثرت که گفته شد) می‌باشد. به عبارت دیگر جهات کثرت همیشه واقعی هستند، اما در مورد خداوند به جهات حقیقی بر نمی‌گردد، اما در سائر موجودات به جهات حقیقی بر می‌گردد (یعنی موجودات کثیره وجود دارند).

۱. در مورد معنای کاشفیت دو احتمال وجود دارد: ممکن مراد همان نشان دادن واقع باشد، که در این صورت باید گفته شود قطع قابلیت کشف دارد، زیرا قطع گاهی به واقع اصابه نمی‌کند؛ و ممکن مراد همان حکایت و مرآتیت واقع باشد، که در این صورت قطع همیشه حاکی هست. البته باید دقت شود که قطع نیز نظیر آینه است. گاهی آینه تصویری نشان می‌دهد که منطبق بر واقع است؛ و گاهی آینه در شیء تصرف کرده و مثلاً

با توجه به این مقدمه، موضوعی صفتی بودن قطع به این معنی است که شارع مقدس آن را از این حیث که موجب آرامش نفس است، موضوع حکم شرعی قرار داده است (یعنی اگر این صفت را نداشت، موضوع حکم شرعی نمی‌شد)؛ و موضوعی طریقی بودن قطع به این معنی است که شارع آن را از این حیث که ویژگی مرآتیت دارد، موضوع حکم شرعی قرار داده است (یعنی حیث حالت نفسانی و آرامش نفس، لحاظ نشده است). به عنوان مثال در «اذا قطعت بحکم شرعی فیجوز لک الافتاء»، معلوم است که صفت نفسی مهم نیست بلکه مرآتیت مد نظر است.

همانطور که گفته شد هر یک از این دو قسم قطع موضوعی، ممکن است برای یک حکم شرعی «تمام الموضوع» و یا «جزء الموضوع» باشند. بنابراین قطع موضوعی چهار قسم دارد.

مقام دوم: نیابت اماره و اصل از قطع طریقی

پس از توضیح اقسام قطع، اصل بحث مطرح می‌شود که آیا اماره و اصل هم جانشین قطع می‌شوند؟ مراد از «اماره» چیزی است که شارع حجت قرار داده است؛ و مراد از «اصل» همان اصل عملی است. یعنی چیزی که در فرض جهل به واقع، و عدم وجود اماره به آن تمسک می‌شود. اصل ممکن است شرعی یا عقلی باشد، که هر کدام منجز یا معذر است. البته برخی از اصل‌ها نسبت به یک حکم شرعی منجز، و نسبت به حکم شرعی دیگر معذر هستند؛ مراد از «قطع طریقی» نیز همانطور که گفته شد قطعی است که نسبت به حکم شرعی فقط طریقیست داشته، و در موضوع آن اخذ نشده است.

بحث در این است که آیا اماره و اصل می‌توانند نقش قطع طریقی را انجام دهند (قطع طریقی همانطور که توضیح داده شد، حجت است یعنی معذر یا منجز است، پس آیا اماره و اصل هم می‌توانند معذر و منجز باشند)؟ هیچ نزاعی وجود ندارد که اماره و اصل نیز حجت بوده و معذر و منجز هستند؛ اما یک شبهه وجود دارد که منجز بودن آنها مستلزم تناقض است، که باید پاسخ داده شود.

شبهه منجزیت اماره و اصل

اگر اماره و اصل جانشین قطع شوند، منجز تکلیف خواهند بود. از یک طرف مشهور علمای اصول، برائت عقلی یعنی «قیح العقاب بلا بیان» را قبول نموده‌اند. یعنی عقوبت بر تکلیف فعلی غیر معلوم قبیح است؛ از طرف

طول آن را کمتر یا بیشتر نشان می‌دهد؛ قطع نیز گاهی واقع را نشان داده، و گاهی چیزی غیر از واقع را نشان می‌دهد. مراد ما از کاشفیت همین معنای دوم است.

دیگر اگر اماره بر نجاست یک مایع قائم شود، شرب آن حرام بوده و عقاب کردن شخص شارب قبیح نخواهد بود، زیرا اماره هم حجّت و منجزّ تکلیف است؛ بنابراین قاعده قبح عقاب با منجزّیت اماره و اصل تناقض دارد. زیرا طبق منجزّیت اماره عقاب شخص شارب قبیح نیست؛ اما طبق برائت عقلی، عقوبت شخص شارب قبیح است زیرا حرمت شرب برای مکلف معلوم نیست.

ج ۵۸ ۹۵/۱۰/۱۲

همانطور که توضیح داده شد منجزّیت اماره و اصل با قاعده قبح عقاب بدون بیان تنافی دارد؛ زیرا بیان در این قاعده به معنی علم است (مشهور از قدیم اینگونه معنی می‌کرده‌اند)، پس اگر اماره بر حرمت شرب یک مایع قائم شود، از طرفی اماره منجزّ است و عقاب شخص شارب قبیح نیست. از سوی دیگر علم به حرمت شرب وجود ندارد لذا عقاب شخص شارب قبیح است. این تناقض است، و منجزّیت اماره با این قاعده جمع نمی‌شود.

جواب‌های مختلف از شبهه

از این اشکال جواب‌های متفاوتی داده شده، که به چهار جواب معروف اشاره می‌شود. شهید صدر این اجوبه را نقل نموده است:

جواب اول: جعل تنجیز برای اماره

مرحوم آخوند فرموده قاعده قبح عقاب بدون علم صحیح است، اما شارع برای اماره و اصل جعل منجزّیت کرده است (یعنی مسلک ایشان در حکم ظاهری جعل منجزّیت است). بنابراین در جایی که خود شارع اماره را منجزّ قرار داده است هرچند قاعده عقلی وجود دارد، اما اماره هم منجزّ خواهد بود. به عبارت دیگر در طول جعل و اعتبار شارع، اماره واقعاً منجزّ می‌شود.

برخی به این بیان اشکال کرده‌اند که منجزّیت یک امر واقعی است و قابل جعل نیست؛ اما به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست زیرا ممکن است در طول اعتبار یک امر واقعی محقق شود. به عنوان مثال اسکناس واقعاً دارای ارزش است، اما ارزش آن در طول اعتبار عقلانی است (بر خلاف ارزش طلا که واقعی است بدون اینکه در طول اعتبار باشد).^۱

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۷۷: «ان صاحب الکفایة (قده) فی بحث الجمع بین الحکم الظاهری و الواقعی قد اختار ان المجعول فی باب الأحکام الظاهرية هو المنجزية و المعذرية، و قد استشكل علیه من قبل مدرسة المحقق النائینی (قده) بان جعل المنجزية و المعذرية غیر معقول،

جواب دوم: مؤدای اماره به منزله واقع است

مرحوم شیخ نیز با قبول قاعده عقلی (قیح عقاب بدون بیان)، مؤدای اماره را نازل منزله واقع می‌دانند (یعنی مسلک ایشان در حکم ظاهری، جعل حکم مماثل و یا مسلک تنزیل است). به عنوان مثال اگر ثقه‌ای به زید خبر دهد «شرب این مایع بر تو حرام است»، در این صورت شارع مؤدای اماره را نازل منزله واقع نموده است. زید هرچند نسبت به حکم واقعی علم ندارد، اما نسبت به واقع تنزیلی علم دارد. وقتی علم داشته باشد قاعده قیح عقاب بدون بیان شامل وی نبوده و عقوبت وی در صورت شرب مایع قبیح نیست.^۱

جواب سوم: اعتبار علمیت برای اماره

جواب دیگر از مدرسه میرزای نائینی است که مسلک اعتبار دارد. ایشان فرموده عقاب بدون علم قبیح است؛ اما شارع اماره یا اصل را «علم» اعتبار کرده است. به عنوان مثال استصحاب را «یقین به بقاء» اعتبار کرده است. در این صورت نیز هرچند علم به واقع حقیقه وجود ندارد، اما علم تبعدی وجود دارد. بنابراین عقاب شخص مخالف، قبیح نخواهد بود. به عبارت دیگر دلیل اعتبار اماره یک نحوه حکومت بر این قاعده عقلی دارد.^۲

اشکال به سه جواب اول: عقاب بر واقع نا معلوم قبیح است

سه جواب از شبهه تناقض منجزیت اماره و قاعده قیح عقاب بدون بیان داده شد. به این سه جواب یک اشکال مشترک وارد است. با این بیان‌ها واقع تغییر نمی‌کند، یعنی چه برای اماره جعل منجزیت شده باشد، و یا اعتبار علمیت شده باشد، و یا نازل منزله واقع شده باشد، به هر حال حکم واقعی تغییر نکرده است. قاعده عقلی

۱. إذ لو أريد واقع المنجزية فهو حكم عقلي لا معنى لجعله من قبل الشارع، وإن أريد عنوان المنجزية و مفهومها فالإنشاء و إن كان سهل المئونة إلا أن مثل هذا الإنشاء لا يعقل أن يكون مستتبعا للمنجزية حقيقة لأنه على خلاف قاعدة قیح العقاب بلا بیان.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۷۸: «ما ذهب إليه مدرسة الأنصاري (قده) حيث ادعت ان التنزيل بحسب الحقيقة لمؤدى الأمانة منزلة المقطوع لأن المؤدى اما حكم شرعى أو موضوع لحكم شرعى فيكون قابلا للإسراء الشرعى».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۷۴: «و اما على مسالك المشهور فقد يجاب على الشبهة بجواب مبتن على تصورات مدرسة المحقق النائینی (قده) و ذلك بأن يقال ان البیان المأخوذ عدمه موضوعا فى قاعدة قیح العقاب بلا بیان قد تم و وجد بقیام الأمانة لأن دلیل الحجية قد جعل الأمانة علما و بیانا. و هذا المدعى تارة یبین بلسان الحكومة و ان دلیل الحجية ينزل الظن الخبری مثلا منزلة العلم فيكون حاکما على دلیل قیح العقاب بلا بیان و أخرى یبین المدعى بلسان الورود و ان موضوع القاعدة هو البیان الأعم من الظاهرى أو الواقعى. و إن شئت قلت الأعم من العلم الوجدانى و التعبدی فيجعل العلمیة للأمانة یتحقق فرد من هذا الجامع حقيقة».

نیز ناظر به تکلیف واقعی نامعلوم است، یعنی عقاب بر تکلیف واقعی نامعلوم قبیح است. بنابراین با هر سه نظر، هنوز علم به حرمت واقعی پیدا نشده و عقاب بر مخالفت با آن قبیح است.
پس این جواب‌ها (حتی اگر فی نفسه صحیح باشند) موجب حل اشکال نخواهند شد.

جواب چهارم: شهید صدر و محقق عراقی

در کلمات مرحوم آقا ضیاء^۱، و مرحوم شهید صدر^۲، نیز جوابی مطرح شده است که در آن به نحوی در قاعده عقلی تصرف شده است. هرچند این دو بیان کمی تفاوت دارند، اما در هر دوی آنها تصرفی در قاعده قبح عقاب بدون بیان شده است تا شامل موارد وجود اماره یا اصل نشود. بنابراین اشکال تناقضی برطرف خواهد شد. این دو جواب در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری مفصلاً بررسی خواهند شد.

اشکال جواب چهارم: این بیان پذیرش اشکال است

با فرض صحت این دو بیان در جمع حکم واقعی و ظاهری، اشکال حل نخواهد شد؛ زیرا این دو بیان در حقیقت تسلیم در مقابل اشکال است، نه جواب از اشکال! یعنی صورت مسأله تغییر کرده، تا اشکال منتفی شود؛ اما با فرض قبول قاعده قبح عقاب این اشکال مورد پذیرش قرار گرفته است.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۷۶: «ثم انه يظهر من بعض كلمات المحقق العراقي (قده) محاولة للجواب على هذه الشبهة بان الخطاب الظاهري في مورد الأمانة أو الأصل امره مردد بين أن يكون مطابقاً للواقع فيكون خطاباً واقعياً منجزاً، إذ لا نريد بالخطاب الواقعي المنجز عقلاً إلا خطاباً وراء ملاكات و مبادئ حقيقية، و بين أن يكون خطاباً ظاهرياً أجوف لا ملاك وراءه. و بما أن أصل الخطاب معلوم وجداناً فهذا يعني انه على أحد التقديرين و هو تقدير مطابقة الخطاب للواقع يكون البيان ثابتاً في حقنا فيكون المقام شبهة مصداقية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا يصح التمسك بها».

۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۷۵: «فالصحيح في العلاج أن يقال انه لو تنزلنا عن إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان و سلمنا بها فلا بد و أن لا نسلم بها على إطلاقها بل في قسم مخصوص من الأحكام و هو الحكم المشكوك الذي لا يعلم بأنه على تقدير ثبوته فالمولى لا يرضى بتفويته حتى من الشاك لمزيد اهتمامه به كما في مورد احتمال هلاك المولى نفسه مثلاً، و اما الحكم الشرعي المشكوك الذي يعلم في مورد أنه على تقدير ثبوته فالمولى لا يرضى بتفويته فالعقل لا يحكم بقبح العقاب بل يحكم بالعقاب على تقدير التفويت، كما يشهد بذلك مراجعة حكم العقلاء في مورد المثال المذكور، و دليل الحكم الظاهري المنجز يكون بحسب الحقيقة دالاً على ان التكليف في مورد من هذا القسم فيرتفع موضوع القاعدة العقلية لا محالة. و وجه هذه الدلالة قد يقرب بطريق الإن، و ذلك بان يدعى كشف دليل الحكم الظاهري الإلزامي عن اهتمام الشارع بالحكم الواقعي المشتبه حتى في حال الاشتباه لكونه معلولاً عن هذه المرتبة من الاهتمام، إلا ان هذا موقوف على أن يضم إلى دليل الحكم الظاهري البراهين المذكورة في حقيقة الحكم الظاهري و التي تثبت ان الحكم الظاهري لا يعقل دفع محذور التضاد أو التصويب أو غير ذلك فيه إلا بافتراض انه حكم ناشئ عن ملاك التحفظ على الواقع و الاهتمام به، فيعلم من ذلك بان الحكم الواقعي المشتبه على تقدير وجوده في مورد الحكم الظاهري مما يهتم به المولى فيرتفع بهذه القضية الشرطية موضوع القاعدة العقلية».

به عبارت دیگر اشکال با این پیش فرض است که بیان به معنی «علم» باشد، همانطور که قدماء فهمیده‌اند. در این صورت اشکال مورد قبول واقع شده و تنها اشاره شده که اگر بیان به معنی «حجّت» یا «منجّز» یا معنای دیگری باشد، این اشکال وارد نخواهد بود.

جواب پنجم: نظر مختار در جواب از شبهه

به نظر می‌رسد هرچند بیان به معنی «علم» باشد، محذوری نبوده و تنافی بین قاعده عقلی و منجّزیت اماره یا اصل وجود ندارد. توضیح اینکه اشکال ناشی از این است که متعلّق علم «تکلیف فعلی» باشد، در حالیکه در قاعده عقلی اصلاً متعلّق علم مشخص نشده است.

اگر متعلّق علم یکی از این دو امر باشد، اشکالی نیست: تکلیف فعلی؛ و یا حجّیت تکلیف فعلی؛ یعنی اگر علم به این دو نباشد، عقاب قبیح خواهد بود. در نظر علماء در علم اصول، تنها راه رفع عقوبت این است که «علم» وجود داشته باشد. قطع ممکن است به «تکلیف فعلی» تعلّق گیرد، مانند اینکه زید قطع به حرمت شرب یک مایع و یا به وجوب حجّ بر خودش داشته باشد؛ و ممکن است به «حجّت بر تکلیف فعلی» تعلّق گیرد، مانند اینکه تقه‌ای به زید خبر دهد از وجوب حجّ بر وی و یا به حرمت شرب یک مایع بر وی، که در این صورت زید نسبت به تکلیف فعلی قطعی ندارد اما نسبت به حجّیت خبر تقه قطع دارد.

البته نحوه سومی هم ممکن است که واسطه رسیدن به قطع بیشتر شود، مانند اینکه استصحاب حرمت شرب مایع شود. در این صورت قطع به حرمت شرب یعنی تکلیف فعلی وجود ندارد، و قطع به حجّیت استصحاب نیز وجود ندارد (زیرا استصحاب ظاهر یک دلیل است که ظنی است)، اما یک قطع در مرحله قبل وجود دارد. یعنی به عنوان مثال نسبت به استصحاب خبر زراره وجود دارد، که قطع به حجّیت این خبر وجود دارد (حتی ممکن است گفته شود قطع به وثاقت زراره هم نیست تا قطع به حجّیت خبر وی باشد، که در این صورت باید به یک مرحله قبل رفته و گفته شود توثیق نجاشی در مورد زراره وجود دارد که موجب حجّیت قول وی می‌شود؛ به هر حال به همین ترتیب باید به قطع رسید).

بنابراین علمی که در ذهن علماء بوده است به معنای قطع است. یعنی باید بالاخره به قطع رسید تا استحقاق عقاب پیدا شود، و بدون قطع نیز عقوبت قبیح است. تمام این کلام بر مسلک مشهور است که حجّیت قطع را «بالذات» دانسته و حجّیت سائر حجج را به واسطه حجّیت قطع یعنی «بالواسطه» می‌دانند. با این توضیح اگر بیان به معنی علم باشد و متعلّق آن تکلیف فعلی نباشد، مشکل حلّ می‌شود.

ج ۵۹ ۹۵/۱۰/۱۳

تذیل: معانی «علم» در علم اصول

در علم اصول لفظ «علم» بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد. این کلمه در معانی مختلفی استعمال دارد، که در علم اصول به چهار معنی ممکن است به کار رود (و گاهی موجب مغالطه می‌شود):

الف. قطع: گاهی علم در اصول به معنی قطع به کار می‌رود. قطع همان تصدیق جزئی اعم از مصیب و مخطئ است. به عنوان مثال در علم اصول بحثی با عنوان «علم اجمالی» وجود دارد، که در مورد علم به معنای «قطع» است. یعنی این بحث در حقیقت در مورد «قطع اجمالی» است (هرچند در برخی کلمات مرحوم آخوند از لفظ قطع اجمالی استفاده شده است، اما در کلمات دیگران معمولاً علم اجمالی به کار رفته است).

ب. قطع مصیب: گاهی علم در اصول به معنای قطع مطابق واقع به کار می‌رود. یعنی در حصّای از قطع به کار می‌رود. به عنوان مثال در بحث اخیر در مورد قاعده قبح عقاب بدون بیان، علم به همین معنی است. یعنی قاعده این است که عقوبت در مخالفت با تکلیفی که قطع مصیب به آن نیست^۱، قبیح است.

ج. اعتقاد قطعی یا اطمینانی: گاهی علم به معنای اعتقاد به کار می‌رود که شامل قطع و اطمینان است که هر یک ممکن است مصیب یا مخطئ باشند. اطمینان نیز به معنی ظنّ قریب به قطع است. به عنوان مثال علمی که در «حدیث رفع» به کار رفته است به همین معنی است. یعنی تکلیفی که مکلف قطع یا اطمینان به آن ندارد (هرچند این قطع یا اطمینان او خاطئ باشد)، رفع شده است. مثال دیگر در بحث حجّیت اماره در حقّ عالم به خلاف آن است، که گفته شده اماره در حقّ عالم به خلاف حجّت نیست. در این بحث نیز مراد از عالم کسی است که قطع یا اطمینان به خلاف اماره دارد (هرچند این قطع یا اطمینان وی خلاف واقع باشد).

د. اعتقاد قطعی یا اطمینانی مصیب: گاهی علم به معنای اعتقاد به کار می‌رود که شامل قطع و اطمینانی است که مصیب هستند. به نظر می‌رسد همانطور که عده‌ای فرموده‌اند، معنای عرفی علم همین معنی است^۲. به عنوان مثال در علم اصول از اشتراط علم در فعلیت تکلیف یا تنجّز تکلیف بحث شده است. مشهور اصولیون علم را شرط فعلیت تکلیف ندانسته بلکه شرط حجّیت تکلیف می‌دانند. در این بحث مراد از علم معنی عرفی آن یعنی همین معنای چهارم است.

ادّعا شده است که علم در اصول گاهی به معنایی غیر این چهار معنی نیز به کار می‌رود. گاهی علم به معنی «حجّت» یعنی منجّز و معذّر به کار می‌رود. این مطلب صحیح است که گاهی اصولیون علم را به این معنی به کار

۱. مقرر: توضیح اینکه اگر شارع تکلیفی داشته باشد و مکلف با آن مخالفت نماید، گاهی عقاب وی قبیح و گاهی غیر قبیح است. اگر مکلف تکلیف را بداند عقاب وی قبیح نیست؛ و اگر تکلیف را نداند عقاب وی قبیح است. به عبارت دیگر پیش فرض این است که شارع تکلیفی دارد، لذا علم به آن همیشه مصیب خواهد بود. بنابراین مراد از علم در این قاعده همان قطع مصیب است.

۲. هرچند معنای چهارم معنای عرفی علم است، اما در حدیث رفع به دلیل قرائن داخلی در معنای سوم به کار رفته است.

می‌برند، اما به نظر می‌رسد این معنی برای علم مجازی است. یعنی اگر گفته شود «علم» که شامل استصحاب یا خبر ثقه غیر مفید ظن نیز بشود، مجاز خواهد بود.

در مقابل علم، در اصول قطع فقط یک معنی دارد که همان «اعتقاد جازم اعم از مصیب و مخطی» است.

تتمه: جمع‌بندی بحث منجزیت و معذرت

همانطور که گفته شد حجت به معنای معذر و منجز است. تکلیف فعلی که همان تکلیف جزئی یا مجعول است، در صورتی منجز می‌شود که منجزی برای آن وجود داشته باشد. در این صورت مخالفت کننده با آن مستحق عقوبت است، یعنی عقاب وی عقلاً قبیح نیست؛ و در صورتی معذر می‌شود که معذری بر آن باشد. در این صورت مخالفت کننده با آن استحقاق عقاب ندارد، یعنی عقاب وی عقلاً قبیح است؛

منجز و معذر در نظر مشهور

در نظر مشهور تنها «قطع» است که موجب تنجیز تکلیف فعلی می‌شود، یعنی فقط قطع منجز بالذات است. پس مخالفت با تکلیف مقطوع استحقاق عقاب می‌آورد (از اینکه گفته می‌شود تکلیف فعلی به وسیله علم تنجیز می‌یابد، معلوم می‌شود علم مصیب مراد است). در مقابل قطع تنها یک معذر برای تکلیف فعلی وجود دارد که «جهل» (یعنی عدم قطع) است.^۱ بنابراین اگر زید نسبت به یک تکلیف فعلی قاطع باشد آن تکلیف منجز، و اگر جاهل باشد آن تکلیف معذر است.

تنجیز قطع «تنجیزی» و «حتمی» و «علی» است، یعنی هیچ مانعی برای آن نیست و کسی نمی‌تواند تنجیز قطع را زایل نماید؛ به خلاف تعذیر جهل که «تعلیقی» است، یعنی هرچند ذاتی بوده و جعلی نیست اما شارع می‌تواند در برخی موارد معذرت جهل را سلب نماید. شارع با جعل منجز می‌تواند مانع معذرت جهل شود، به عنوان مثال جاهلی که خبر ثقه بر تکلیف دارد معذور نیست.

منجزیت قطع از امور واقعی است نه اعتباری و یا وهمی، مانند «علیت» و «استحالة» و «تلازم» که از امور واقعی هستند. با توجه به این نکته، این سوال مطرح می‌شود که چگونه شارع خبر ثقه یا استصحاب یا ظهور را منجز کرده و این صفت واقعی را در آن ایجاد می‌کند؟ پاسخ این است که صفات واقعی دو دسته‌اند:

الف. واقعی واقعی: برخی از امور واقعی با جعل و اعتبار محقق نمی‌شوند. به عنوان مثال تلازم بین دو شیء قابل جعل و اعتبار نیست، یعنی نمی‌شود تلازم بین سنگ و حرارت را با اعتبار محقق نمود.

۱. البته در نظر مشهور قطع هم منجز است و هم معذر است، اما روح کلام مشهور این است که جهل معذر است.

ب. واقعی اعتباری: برخی از امور واقعی در طول جعل و اعتبار محقق می‌شوند. به عنوان مثال «مالیت» امری واقعی است، یعنی برخی اشیاء مورد رغبت مردم است و حاضرند از اموال خود در مقابل آن بدهند. به عنوان مثال گوسفند مالیت دارد، اما مگس و سوسک مالیت ندارد یعنی مردم حاضر نیستند آن را با بخشی از اموال خود معاوضه کنند. مثال دیگر اینکه یک قطعه کاغذ مالیت ندارد، اما اگر دولت آن را «پول» یا «مال» اعتبار نماید، واقعاً مالیت پیدا می‌کند، یعنی مردم حاضرند برخی اموال خود را در مقابل آن بدهند.^۱ بنابراین مالیت گاهی در طول یک اعتبار محقق می‌شود. «احترام» و «هتک» نیز دو امر واقعی هستند که گاهی در طور یک اعتبار به وجود می‌آیند. به عنوان مثال اگر در یک عرف کلاه برداشتن هتک باشد، وقتی زید کلاهش را مقابل کسی بردارد واقعاً هتک کرده است.

منجزیت نیز مانند مالیت و هتک است، یعنی گاهی در طول یک اعتبار محقق می‌شود. وقتی شارع خبر واحد و استصحاب را حجت قرار دهد، عقلاً در مخالفت با آنها استحقاق عقاب وجود دارد. پس منجزیت خبر ثقه و استصحاب واقعی اعتباری است بر خلاف منجزیت قطع که واقعی واقعی است.

ج ۶۰ ۹۵/۱۰/۱۴

در نظر مشهور، مجموع منجزها پنج عدد است. از این بین فقط منجزیت قطع ذاتی بوده (یعنی در طول جعل و اعتبار نبوده) و قابل سلب نیست. به این منجز، «منجز عقلی» یا «حجت عقلی» گفته می‌شود. چهار منجز دیگر ذاتی نبوده و در طول اعتبار هستند، که به آنها «منجز شرعی» یا «حجت شرعی» گفته می‌شود (زیرا حتی اگر عرفی یا عقلانی هم باشند، باید توسط شرع امضاء شوند).

منجزهای شرعی در نظر مشهور

همانطور که گفته شد در نظر مشهور چهار منجز شرعی وجود دارد که عبارتند از: اطمینان؛ اماره؛ استصحاب؛ و احتیاط عقلی؛

الف. اطمینان: عبارت از ظن قریب به قطع است. اطمینان تحت عنوان اماره قرار نمی‌گیرد زیرا برخی منجزیت آن را ذاتی دانسته‌اند، همانطور که حجیت قطع ذاتی است (البته برخی نیز منجزیت اطمینان را شرعی می‌دانند). هر چند حجیت اطمینان نزد برخی ذاتی است، اما این موجب نمی‌شود که در نزد آنها اطمینان نیز حجت عقلی شود؛ زیرا در حجت عقلی دو شرط وجود دارد: اولاً باید حجیت آن ذاتی باشد؛ و ثانیاً قابلیت سلب نداشته

۲. اگر زید پولی چاپ کرده و اعتبار مالیت کند، مالیت پیدا نمی‌کند. و یا اگر دولت برای مورچه و سوسک مالیت اعتبار کند، مردم حاضر نیستند در مقابل آن مال بدهند. پس هر کسی نمی‌تواند اعتبار کند و محدوده چیزهایی که اعتبار مالیت برای آنها ممکن است نیز محدود است.

باشد؛ در حالیکه فائلین به حجّیت اطمینان، این حجّیت را به نحو اقتضاء می‌دانند نه علی، یعنی معلّق بر عدم جعل معذّر از سوی مولی است. بنابراین حجّیت اطمینان را ذاتی اما قابل سلب می‌دانند، لذا اطمینان نزد آنها نیز حجّت عقلی نیست.^۱

ب. اماره: اماره حجّیت اعتباری دارد، یعنی در طول یک اعتبار محقّق می‌شود اعمّ از اینکه اماره اصولی باشد مانند «خبر ثقه» و «ظهور»؛ و یا اماره فقهی باشد مانند «قاعده ید» و «سوق مسلمین».^۲

ج. استصحاب: حجّیت استصحاب نیز اعتباری است یعنی در طول اعتبار محقّق می‌شود. استصحاب یک اصل شرعی است که گاهی منجزّ تکلیف است، و گاهی معذّر تکلیف فعلی است.

د. احتیاط عقلی: حجّیت احتیاط عقلی مانند حجّیت اطمینان است، یعنی منجزّیت آن ذاتی اما اقتضائی است. شارع می‌تواند جعل معذّر نماید، و مانع منجزّیت احتیاط عقلی شود. احتیاط عقلی فقط در دو مورد وجود دارد: اول در جایی که شک در تکلیف فعلی به نحو شبهه حکمیه بوده و قبل از فحص باشد. به عنوان مثال اگر زید نداند سیگار کشیدن حرام است، و هنوز فحص نکرده است (مجتهد در ادله، و عامّی در فتوای مجتهد فحص می‌کند)، باید احتیاط کند. در این مورد شارع ترخیص نداده است لذا وظیفه زید احتیاط است^۳؛ مورد دوم در جایی است که شک در تکلیف فعلی به نحو شبهه موضوعیه بوده اما شک در بقاء تکلیف فعلی باشد. به عنوان مثال زید بعد از اینکه اذان ظهر شده و یک ساعت گذشت، شک کند که نماز خوانده یا نخوانده، که در این صورت شک در بقاء تکلیف فعلی منجزّ دارد. در این صورت باید احتیاط کند و تکلیف منجزّ است زیرا شارع ترخیص نداده است^۴ (استصحاب نیز اگر جاری شود، منجزّ شرعی تکلیف بوده و مقدّم بر احتیاط عقلی است).

۱. پس اینکه برخی گمان نموده‌اند محقّق عراقی حجّیت اطمینان را عقلی می‌داند، اشتباه است؛ زیرا ایشان هرچند حجّیت اطمینان را ذاتی می‌دانند اما آن را قابل سلب توسط شارع می‌دانند. به نظر ما نیز هرچند حجّیت اطمینان را ذاتی است، اما اطمینان حجّت عقلی نیست بلکه سلب حجّیت از آن ممکن است (پس حتی اگر سلب حجّیت از قطع ممکن نباشد، اما سلب حجّیت از اطمینان ممکن است).

۲. اگر اماره در استنباط حکم شرعی دخالت داشته باشد «اماره اصولی»، و اگر دخالتی نداشته باشد «اماره فقهی» خواهد بود.

۱. حدیث رفع شامل این مورد نیست؛ زیرا در نظر برخی این حدیث شامل شبهه حکمیه قبل از فحص نیست (که نظر مختار همین است)؛ و در نظر برخی نیز هرچند حدیث رفع شامل این مورد است، اما توسط حدیث «هَلَّا تَعَلَّمْتَ» تخصیص خورده است.

۲. در موارد شک در بقاء تکلیف فعلی گاهی شارع ترخیص داده است و گاهی نیز ترخیصی نداده است. در مثال فوق ترخیص نداده است؛ اما اگر زید در مثال فوق نماز ظهر خوانده اما شک کند وضو داشته یا نه، در این صورت شارع ترخیص داده است. یعنی هرچند بنابر احتیاط عقلی باید نماز بخواند، اما شارع توسط قاعده فراغ ترخیص داده است.

تنجیز تکلیف توسط مدلول التزامی اماره

همانطور که توضیح داده شد در نظر مشهور، در فرض جهل یعنی عدم قطع، چهار منجز شرعی وجود دارد: اطمینان؛ اماره؛ استصحاب؛ و احتیاط عقلی؛ با در نظر گرفتن قطع که منجز عقلی است، مجموعاً پنج منجز در شرع وجود دارد. فرض شود خبر زراره بر حرمت شرب عصیر عنبی دلالت دارد، و زید قطع دارد که این مایع عصیر عنبی است. زید نسبت به حرمت شرب این مایع قطع ندارد (فرض شود که از این خبر برای زید حتی اطمینان هم حاصل نشده است). در این صورت زید احتمال تکلیف یعنی حرمت شرب این مایع را می‌دهد، و ظن به خبر هم دارد، و قطع دارد این مایع نیز عصیر عنبی است. در نزد مشهور کدامیک منجز تکلیف است؟ منجز این حکم، خبر زراره است. مدلول مطابقی خبر این است که شرب عصیر عنبی حرام است، و مدلول التزامی (به واسطه قطع زید) این است که شرب این مایع حرام است. بنابراین مدلول التزامی خبر موجب تنجیز تکلیف است.

در تمام روایات، مدلول التزامی موجب تنجیز تکلیف واقعی می‌شود، زیرا مدلول مطابقی ناظر به جعل و حکم کلی است که تنجیز بردار نیست، و فقط حکم جزئی و مجعول منجز می‌شود.

معدّر و منجز در نظر مختار

در نظر ما نیز تنها یک منجز وجود دارد که همان «احتمال» است. مراد از احتمال همان «احتمال نفسی» است نه احتمال عقلی. همین که احتمال به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آن را منجز می‌کند. احتمال موجب تنجیز تکلیف است اعمّ از اینکه درجه بسیار ضعیف داشته باشد و یا درجه بسیار قوی داشته باشد که به قطع برسد. پس مرتبه قطع بودن تأثیری در تنجیز تکلیف ندارد، زیرا بدون آن هم تکلیف منجز می‌شود.

منجزیت احتمال ذاتی است یعنی در طول جعل نیست اما قابل سلب هست؛ زیرا منجزیت احتمال (حتی اگر به درجه قوی مانند قطع برسد) اقتضائی است، یعنی معلّق است بر اینکه شارع ترخیص یا معدّر جعل نکند. مراد از ترخیص مولی «ترخیص در مخالفت تکلیف محتمل» است. بنابراین منجزیت قطع نیز تعلیقی خواهد بود. تفاوتی هم بین احتمال تفصیلی و اجمالی نیست. همین که انسان یک لحظه احتمال دهد در طول عمرش تکالیف فعلی دارد، تمام تکالیف فعلی در حقّ وی منجز می‌شوند مگر ترخیصی از سوی شارع وجود داشته باشد.

جهل (که در اصطلاح ما همان عدم احتمال است)، فی الجمله عذر است. البته این تعبیر تسامحی است، زیرا در موارد جهل در حقیقت منجز تکلیف وجود ندارد. یعنی کسی که احتمال تکلیف نمی‌دهد، منجز تکلیف ندارد تا نیاز به عذر داشته باشد، پس هرچند گاهی مکلف معذور است اما در حقیقت به سبب عدم وجود منجز است. به عبارت دیگر فعلیت تکلیف دائر مدار وجود موضوع در خارج است، و تنجز تکلیف دائر مدار وجود احتمال است. بنابراین اگر احتمال نباشد اصلاً منجزی نیست نه اینکه معدّر وجود دارد.

جهل (یا عدم احتمال) فقط دو مورد تحقق می‌یابد: در جاهل مرکب؛ و در غافل؛ مراد از جهل عدم احتمال تفصیلی نیست، بلکه عدم احتمال اعم از تفصیلی و اجمالی است. یعنی اگر احتمال تفصیلی نباشد و از اطراف احتمال اجمالی هم خارج باشد، در این صورت تکلیف منجز نخواهد بود و مکلف معذور است.

ج ۶۱ ۹۵/۱۰/۱۵

تفاوت نظر مختار با نظر شهید صدر

همانطور که در نظر مختار توضیح داده شد، حجیت احتمال ذاتی هست، اما عقلی نیست زیرا قابل سلب است. شهید صدر نیز قائل به منجزیت احتمال تکلیف، و معذرت جهل (یا عدم احتمال) است؛ اما نظر مختار در دو نکته با نظر شهید صدر تفاوت دارد:

تفاوت اول با نظر شهید صدر

شهید صدر فقط احتمال تفصیلی را منجز می‌داند. توضیح اینکه ایشان مولی را تقسیم به حقیقی و اعتباری نموده است. «مولی» کسی است که اطاعت وی واجب است. «مولای حقیقی» کسی است که برایش جعل مولویت نشده است بر خلاف «مولای اعتباری» که برایش جعل مولویت شده است. حق الطاعة در مولای حقیقی «حقیقی» و در مولای اعتباری «جعلی» است. مولای حقیقی فقط خداوند متعال است و سائر موالی اعتباری هستند. موالی اعتباری سه دسته است: موالی شرعی که جاعل در آنها خداوند متعال است مانند مولویت انبیاء و ائمه علیهم السلام؛ و موالی عقلائی که جاعل در آنها عقلاء هستند مانند مولویت حاکم و قاضی؛ و موالی عرفی که جاعل در آنها عرف است مانند مولویت پدر و مادر؛ در نظر شهید صدر منجز تکالیف مولای حقیقی «احتمال» (هرچند مرتبه پایینی از احتمال باشد)، و منجز تکالیف موالی اعتباری «قطع» است (همانطور که در موالی اعتباری مشهور نیز قطع را منجز می‌دانند). بنابراین در مبنای ایشان اگر احتمال باشد که نبی دستور مولوی (غیر بیان احکام شرع) داده، این احتمال منجز تکلیف نیست.

اختلاف نظر مختار با نظر شهید صدر در این است که به نظر می‌رسد در موالی اعتباری نیز «احتمال» منجز تکلیف است. البته این اختلاف صغروی است، زیرا کبرای ایشان مورد قبول است که حق الطاعة در دائره جعل

۱. در نظر مشهور علاوه بر دو مورد فوق، در یک مورد دیگر نیز جهل تحقق دارد، که در مورد شخص ناسی است؛ اما به نظر می‌رسد ناسی نیز همیشه به یکی از جاهل مرکب یا غافل برمی‌گردد.

است (یعنی در هر جا مولویت جعل شده باشد حق الطاعه دارد). در نظر ایشان اعتبار حق الطاعه فقط در دائره تکالیف مقطوعه شده است، اما به نظر می‌رسد در تکالیف محتمله شده است. در نتیجه در تمام موالی (حقیقی یا اعتباری) «احتمال» منجز تکلیف است.

تفاوت دوم با نظر شهید صدر

در نظر شهید صدر «جهل» (یعنی عدم احتمال) عذر است. توضیح اینکه جاهل تقسیم به بسیط و مرکب و غافل می‌شود.^۱ در نظر مشهور تکالیف شرعیه مشترک بین «جاهل بسیط» و «عالم» است، اما «جاهل مرکب» و «غافل» تکلیف فعلی ندارند.

در مقابل در نظر شهید صدر «جاهل مرکب» و «غافل» نیز تکلیف فعلی دارند که منجز نیست. در نظر ایشان جهل (یعنی عدم احتمال)، همیشه عذر بوده و هیچ فرد غافل یا جاهل مرکبی، مستحق عقاب نیست. به عبارت دیگر تکلیف فعلی وجود داشته اما در حق وی منجز نیست. به عنوان مثال اگر زید واقعاً مستطیع باشد، اما قطع به عدم وجوب حج بر خودش، و یا غفلت از وجوب حج بر خودش داشته باشد، در این صورت تکلیف فعلی وجوب حج دارد که منجز نیست.

تفاوت نظر مختار با نظر شهید صدر در این است که به نظر می‌رسد هر جهلی عذر محسوب نمی‌شود. اگر «جاهل مرکب» و «غافل» مقصر باشند، تکلیف فعلی بر آنها منجز است؛ و اگر قاصر باشند، تکلیف فعلی بر آنها منجز نیست؛ البته در نظر شهید صدر جاهل مرکب یا غافلی که مقصر هستند نیز استحقاق عقوبت دارند، اما این عقوبت به سبب قصور آنهاست. در نظر مختار نیز برای آنها استحقاق عقوبت هست، و این عقوبت به سبب مخالفت با تکلیف فعلی منجز است.

تنجز تکلیف بر جاهل مرکب که احتمالی نمی‌دهد

ممکن است اشکال شود که در نظر مختار فقط احتمال منجز تکلیف است، پس چگونه کسی که جاهل مرکب است و احتمال تکلیف نمی‌دهد، نیز در صورت قصور تکلیف فعلی منجز دارد؟

۱. در علم اصول جاهل تقسیم به بسیط و مرکب و غافل و ناسی شده است. یعنی ناسی نیز در عرض سه عنوان دیگر قرار گرفته است. به نظر می‌رسد ناسی نیز همیشه تحت یکی از سه عنوان مذکور خواهد بود. این اشتباه ناشی از مباحث فقهی است. توضیح اینکه گاهی در فقه حکمی برای ناسی وجود دارد که در جاهل غیر ناسی وجود ندارد. به عنوان مثال گفته شده حدیث «لاتعداد» فقط شامل ناسی بوده و سائر افراد جاهل را شامل نیست. در حالیکه در علم اصول، بحث از روایات و ظهور عناوین موجود در روایات نیست، بلکه بحث عقلی است. در بحث عقلی امکان ندارد ناسی از این سه قسم خارج باشد.

پاسخ این است که احتمال منجز تکلیف است هرچند احتمال اجمالی باشد. توضیح اینکه همین که انسان حتی قبل بلوغ (در سن تمیز) احتمال دهد در طول عمرش تکالیف فعلی خواهد داشت، تمام تکالیف فعلی در طول عمرش منجز می‌شوند.

تفاوت تقصیر و قصور

ممکن است گفته شود احتمال اجمالی همانطور که تکالیف فعلی را بر جاهل مقصر منجز می‌کند، بر جاهل قاصر هم منجز می‌کند. بنابراین چه تفاوتی بین قاصر و مقصر وجود دارد که در قاصر استحقاق نیست اما در مقصر استحقاق عقاب هست؟

پاسخ این است که هرچند منجزیت احتمال ذاتی است اما این منجزیت اقتضائی و قابل سلب از سوی شارع است. شارع در جاهل بسیط و مرکب و غافل که قاصر هستند، ترخیص داده است؛ اما اگر مقصر باشند به آنها ترخیص نداده است. بنابراین تکالیف فعلی در مورد جاهل قاصر منجز نشده و استحقاق عقاب ندارد، اما در مورد جاهل مقصر منجز شده و استحقاق عقوبت دارند.

ج ۶۲ ۹۵/۱۰/۱۸

مقام سوم: نیابت اماره و اصل از قطع موضوعی طریقی

بحث در نیابت اماره و اصل از قطعی است که به سبب کاشفیت در موضوع تکلیف اخذ شده است. بحث در این مقام ضمن مسائلی مطرح خواهد شد، که قبل از آنها مقدمه‌ای ذکر می‌شود:

مقدمه: یقین در استصحاب

مثال معروف این بحث در فقه «استصحاب» است. استصحاب تبعدی از سوی شارع است که در موضوع آن، «یقین» و «شک» اخذ شده است. اگر یقین به شیء و شک در بقاء همان شیء باشد، شارع تبعد به بقاء آن شیء نموده است. بنابراین موضوع استصحاب یقین به وجود شیء و شک در بقاء همان شیء است؛ به عنوان مثال اگر عدالت زید در روز شنبه مورد یقین، و در روز یکشنبه مورد شک باشد (زیرا این احتمال هست که زید معصیتی مرتکب شده باشد)، در این صورت شارع تبعد به بقاء عدالت زید نموده است. یقین در استصحاب موضوعیت

دارد، و به مناسبت حکم و موضوع، معلوم است که این یقین به سبب کاشفیت و طریقت است که موضوع قرار گرفته است.

نیابت اماره از یقین مأخوذ در استصحاب

در علم اصول بحث شده است که آیا اماره قائم مقام یقین مأخوذ در استصحاب می‌شود یا نه؟ به عنوان مثال اگر در روز شنبه به جای یقین به عدالت زید، ثقه‌ای خبر از عدالت وی در روز شنبه دهد، استصحاب جاری است؟ اگر اماره جانشین قطع مأخوذ در دلیل استصحاب شود، استصحاب عدالت جاری خواهد شد؛ و اگر اماره جانشین آن قطع نباشد، استصحاب جاری نخواهد بود؛

در بین علماء اختلافی در کبرای بحث نیست که اماره می‌تواند قائم مقام قطع موضوعی طریقی شود، و این کبرا مفروغ عنه است؛ اما بحث در این است که آیا ادله حجیت امارات دلالت بر نیابت اماره از قطع دارد؟ یعنی دلیل حجیت اماره همانطور که دلالت بر حجیت اماره دارد دلالت بر نیابت از قطع نیز دارد؟ برای پاسخ به این سوال نیاز به مقدمه‌ای در مورد «حکومت به توسعه» وجود دارد:

حکومت به توسعه، از انحاء جمع عرفی نیست

در مباحث تعارض ادله بحث تحت عنوان «جمع عرفی» وجود دارد. اگر دو دلیل متنافی باشند، با تصرف در یکی یا هر دو، تنافی برطرف شده لذا به هر دو یا یکی فی الجمله اخذ می‌شود. یکی از انحاء جمع عرفی «حکومت» است. در حکومت یک دلیل حاکم، و دیگری محکوم است. تقدیم دلیل حاکم بر دلیل محکوم، حکومت نام دارد. به عنوان مثال خطاب «اکرم کلّ عالم» وارد شده و سپس خطاب «العالم الفاسق لیس بعالم» و یا خطاب «الفاسق لیس بعالم» وارد می‌شود. دلیل اول محکوم، و دلیل دوم حاکم است؛ زیرا به واسطه آن در دلیل اول تصرف می‌شود. به عبارت دیگر دلیل اول ظهور در وجوب اکرام عالم فاسق دارد، زیرا مطلق است. بعد از وارد شدن دلیل دوم، این ظهور را نفی می‌شود.

۱. در آینده این بحث خواهد آمد که یقین در استصحاب موضوعیت دارد، اما پاره‌ای از علماء مانند شهید صدر فرموده‌اند یقین در استصحاب موضوعیت ندارد؛ زیرا اینگونه نیست که هرچه در لسان دلیل بیاید، موضوعیت داشته باشد. در نظر ایشان وجود متیقن موضوع دلیل است؛ به هر حال به نظر می‌رسد یقین در روایت استصحاب به معنای علم جامع قطع و اطمینان است، اعم از اینکه مصیب باشد یا نباشد.

در حکومت گاهی دلیل حاکم در «عقد الوضع» دلیل محکوم تصرف کرده، و گاهی در «عقد الحمل» آن تصرف می‌کند؛ در تصرف در «عقد الوضع» نیز گاهی «تصرف به تضییق» و گاهی «تصرف به توسعه» است. به عنوان مثال اگر مولی بگوید «اکرم کلّ عالم» و سپس بگوید «الفاسق لیس بعالم»، تصرف به تضییق در موضوع دلیل شده است. یعنی اگر دلیل حاکم نبود، ظهور خطاب اول در عموم بوده و اکرام همه علماء (حتی عالم فاسق) واجب بود؛ اما با ورود دلیل حاکم، این ظهور کنار رفته و وجوب اکرام برای عالم فاسق نخواهد بود. این حکومت به تضییق است؛ مثال برای حکومت به توسعه این است که خطاب «اکرم کلّ عالم» وارد شده و سپس خطاب «العادل عالم» و یا «کل عادل عالم» وارد شود. در این فرض، خطاب اول شامل «جاهل عادل» نبوده و وجوب اکرام برای جاهل عادل ثابت نمی‌گردد، اما بعد از ورود دلیل حاکم وجوب اکرام جاهل عادل نیز ثابت می‌شود. این حکومت به توسعه است. مثال فقهی نیز برای حکومت به توسعه وجود دارد مانند خطاب «لا صلاة الا بطهور» که محکوم است، و خطاب «الطواف بالبيت صلاة» حاکم است. یعنی در دلیل اول اثبات طهارت در نماز شده است، و در دلیل دوم اشتراط طهارت به طواف نیز توسعه داده شده است.

در حکومت به توسعه، تصرف ثبوتی می‌شود

در بحث استصحاب نیز از حکومت به توسعه استفاده شده است. توضیح اینکه موضوع دلیل استصحاب «یقین» است. اگر اماره نیز جانشین آن شود باید دلیل حجّیت اماره موجب توسعه در موضوع این دلیل شده، تا حکم استصحاب برای «اماره» نیز ثابت شود. یعنی باید مثلاً دلیل حجّیت خبر واحد دلالت کند بر اینکه خبر واحد نیز علم و یقین است.

به نظر می‌رسد «حکومت به توسعه»، جمع عرفی بین دو دلیل نیست؛ زیرا حکومت از انحاء جمع عرفی است. در جمع عرفی باید تصرف اثباتی بین دو دلیل شود، و اگر تصرف ثبوتی شود جمع عرفی نخواهد بود. این در حالیکه در حکومت به توسعه «تصرف ثبوتی» شده، پس حکومت به توسعه جمع عرفی نیست. توضیح اینکه در تصرف اثباتی، واقع ثابت است و تغییر نمی‌کند بلکه بین دو دلیل طوری جمع می‌شود که واقع معلوم شود؛ اما در تصرف ثبوتی، واقع تغییر می‌کند. به عنوان مثال اگر مولی بگوید «اکرم کلّ فقیر»، و سپس بگوید «لاتکرم زیداً»، دو نحوه تصرف ممکن است: اگر مولی از ابتدا در نظرش این باشد که زید هم باید اکرام شود، و سپس

۱. تصرف در «عقد الحمل» تصرفی اثباتی است، به عنوان مثال قاعده «لاضرر» نسبت به ادله احکام حاکم بوده و در «عقد الحمل» آنها تصرف می‌کند. توضیح تصرف اثباتی خواهد آمد.

کلاس راهنما: مرحوم آخوند قائل است «لاضرر» تصرف در موضوع احکام دارد؛ و مرحوم شیخ قائل است تصرف در محمول دارد، یعنی وضو چه ضرری باشد و چه نباشد واجب است، اما وجوب وضوی ضرری، نیاز به امتثال ندارد.

نظرش عوض شد، در این صورت «تصرف ثبوتی» شده است که همان «نسخ» اصطلاحی است؛ اما اگر از ابتدا نظر مولی این نباشد که اکرام زید واجب است، اما تصمیم مولی این بوده که خطاب اول عام بوده و سپس در خطاب جدایی زید را استثناء کند. به عبارت دیگر در این صورت مولی از ابتدا هم نسبت به اکرام زید «طلب انشائی» نداشته است هرچند خطاب عام بوده است. در این صورت «تصرف اثباتی» که همان «تخصیص» اصطلاحی است؛ در نتیجه همانطور که گفته شد در جمع عرفی فقط تصرف اثباتی می شود نه تصرف ثبوتی، زیرا جمع عرفی جمع بین دو خطاب لفظی است بدون اینکه واقع تغییر کند. به عبارت دیگر یک واقع واحد با دو خطاب بیان شده است.

حکومت به تضییق جمع عرفی است، نه حکومت به توسعه

با توجه به توضیح جمع عرفی و توضیح اقسام حکومت، این نتیجه گرفته می شود که «حکومت به تضییق» جمع عرفی است. به عنوان مثال اگر خطاب «اکرم کلّ عالم» وارد شده و سپس خطاب «الفاسق لیس بعالم» وارد شود، در این فرض در حقیقت «تخصیص» رخ داده است. این تخصیص به لسان حکومت است، یعنی حقیقت آن تخصیص است و تنها لفظ آن متفاوت است (یعنی حقیقه از افراد تخصیص است). بنابراین تصرف اثباتی است، و این یک جمع عرفی است.

اما «حکومت به توسعه» جمع عرفی نیست زیرا تصرفی ثبوتی است. به عنوان مثال اگر خطاب «اکرم کلّ عالم» وارد شده و سپس خطاب «العاذل عالم» وارد شود، چگونه بین این دو جمع می شود؟ آیا با ورود خطاب دوم کشف می شود که مراد از عالم در خطاب اول اعمّ عالم و جاهل عادل است؟ اگر چنین کشفی شود این یک نحوه جمع عرفی است؛ اما به نظر می رسد چنین کشفی نیست بلکه ظهور دلیل دوم در جعل و تکلیف جدید است. یعنی برای تحقق انشاء نیاز به «مبرز» وجود دارد، اما صیغه مبرز به دست مولی است، که در این موارد از مبرز تنزیلی استفاده شده است. بنابراین خطاب دوم ظاهر در جعل وجوب اکرام برای جاهل عادل است. همینطور در مثال فقهی فوق نیز احتمال داده نمی شود با ورود خطاب «الطواف بالبيت صلاة» کشف شود که مراد از «صلاة» در خطاب «لا صلاة الا بطهور» جامع بین نماز و طواف باشد؛ بلکه خطاب «الطواف بالبيت صلاة» یک جعل جدید است که طهارت را در طواف شرط می کند، با صیاحت که طواف نازل منزله نماز است.^۱

۱. این مطلب در جایی است که دو خطاب مذکور، خطاب تشریع باشند؛ و اگر این دو خطاب در کلام امام علیه السلام باشند، خطاب اول ارشاد به اشتراط طهارت در نماز، و خطاب دوم نیز ارشاد به اشتراط طهارت در طواف است؛ و در مثال عرفی خطاب «اکرم کلّ عالم» ارشاد به وجوب اکرام تمام علماء، و خطاب «العاذل عالم» نیز ارشاد به وجوب اکرام عادل در شریعت است.

بنابراین در این موارد، حکومتی (به عنوان جمع عرفی) وجود ندارد، بلکه جعل جدیدی تحقق یافته است که میرز آن متفاوت است (یعنی از صیانت تنزیل که یکی از راه‌های بیان جعل جدید است، استفاده شده است؛ به خلاف جعل اول که از صیانت امر استفاده شده است). پس «حکومت به توسعه» از افراد حکومت یا از افراد جمع عرفی نیست، بلکه جعل جدید و مستقلی است.

برای نیابت اماره از یقین مأخوذ در استصحاب، جعل جدید نیاز است

با توجه به مقدمات فوق، معلوم شد که برای اینکه اماره قائم مقام قطع موضوعی مأخوذ در دلیل استصحاب باشد، نیاز به جعل جدیدی است که حکم به عدم نقض اماره با شک نماید مثلاً گفته شود «الأمره یقین». البته این در صورتی است که یقین مأخوذ در موضوع استصحاب موضوعیت داشته و یقین موضوعی باشد. در این صورت در موضوع حکم استصحاب، یقین اخذ شده، و برای نیابت اماره از آن باید حکومت به توسعه داده شده و حکم استصحاب برای اماره نیز ثابت شود. حکومت به توسعه نیز همانطور که گفته شد، در حقیقت یک جعل جدید است. اگر از ادله حجّیت اماره استفاده شود که جانشین قطع است حکومت به توسعه است که گفته شد نیاز به جعل جدید است.

جمع‌بندی: حکومت به توسعه، جعل جدید است

در مواردی که دلیل دوم لسان نظارت داشته و حکومت به توسعه داده شده است، در حقیقت جعل جدیدی رخ داده است. در امثله فوق با خطاب «العدل عالم» و یا «الطواف بالبيت صلاة» جعل جدید شده است؛ زیرا مفهوم «صلاة» شامل طواف نیست، و یا مفهوم «عالم» شامل جاهل عادل نیست، بلکه با لسان تنزیل حکم جدیدی برای طواف و جاهل عادل جعل شده است.

به عبارت دیگر عرف با نظر به دو خطاب «اکرم کلّ عالم» و «کلّ عادل عالم» نمی‌فهمد که یک حکم تشریع شده است که موضوع آن اعم (از عالم و عادل جاهل) است؛ بلکه عرف اینگونه می‌فهمد که دو تشریع اتفاق افتاده

۱. اما اگر کسی مانند شهید صدر قائل شود یقین مأخوذ در دلیل استصحاب موضوعیت نداشته و وجود شیء موضوع دلیل استصحاب است، و یا مانند برخی گفته شود یقین مأخوذ در دلیل استصحاب به معنای «حجّت» است که شامل اماره هم هست، خروج از محل بحث خواهد شد؛ زیرا در این صورت نیازی به نیابت نبوده و خود دلیل استصحاب شامل اماره هم خواهد بود.

است. بنابراین عرف بین این دو خطاب جمع عرفی نمی‌کند، زیرا در جمع عرفی نباید در مفاهیم (مانند مفهوم عالم) تصرف شود، بلکه در اطلاق یک مفهوم تصرف می‌شود.^۱

نتیجه نهایی این است که برای نیابت اماره از یقین مأخوذ در دلیل استصحاب نیاز به جعل دومی وجود دارد (یعنی برای نیابت نیاز به جعل جدید علاوه بر حجیت اماره است، و از صرف دلیل حجیت اماره چنین نیابتی استفاده نمی‌شود). اگر خطابی از مولی صادر شود هرچند لسان نظارت به دلیل استصحاب داشته باشد، اما جعل جدید محسوب می‌شود زیرا حکومت به توسعه همیشه جعل مستقل و جدیدی است.

ج ۶۳ ۹۵/۱۰/۱۹

نیابت اماره از قطع موضوعی طریقی

بحث از نیابت اماره از قطع موضوعی طریقی بحث مفیدی است که حیثیات مختلفی دارد. برای تفکیک جهات مختلف بحث، در ضمن سوالاتی بحث پیش برده خواهد شد:

سوال اول: نیابت نزد عقلاء

سوال اول این است که آیا نزد عقلاء هم اماره قائم مقام قطع موضوعی طریقی می‌شود (همانطور که نزد عقلاء اماره قائم مقام قطع طریقی هست)؟ در مراد از این سوال دو احتمال وجود دارد، که طبق هر احتمال جواب داده خواهد شد:

الف. نیابت بین عقلاء: ممکن است سوال اینگونه مطرح شود که با توجه به اینکه در بین عقلاء قطع طریقی و موضوعی وجود دارد، آیا اماره همانطور که جانشین قطع طریقی است، جانشین قطع موضوعی هم می‌شود؟ پاسخ این است که سوال صحیح نیست؛ زیرا در بین عقلاء «قطع موضوعی» وجود ندارد. توضیح اینکه به حسب استقراء حکمی در بین عقلاء پیدا نشد که در موضوع آن قطع اخذ شده باشد. یعنی در بین عقلاء قطع فقط جهت طریقیّت دارد. با تسلّم اینکه قطع موضوعی هم در احکام عقلائیه باشد، اگر عقلاء در حکمی قطع موضوعی

۲. البته باید توجه شود در این موارد حتی اگر مراد مولی از «عالم» جاهل عادل باشد هم تشریع اعمّ محقق نخواهد شد؛ یعنی حکم وجوب اکرام برای عالم و عادل جاهل نخواهد بود؛ زیرا میرز در هر انشاء باید عرفی باشد، در حالیکه اراده هردو از مفهوم عالم عرفی نبوده و میرز این جعل عرفی نخواهد بود، پس جعل اعمّ محقق نخواهد شد.

داشته باشند، و بخواهند اماره جانشین شود، از ابتدا یک جعل انجام می دهند که موضوع آن اعم باشد (مثلاً موضوع آن حجت بوده و شامل قطع موضوعی و اماره می باشد).^۱

ب. نیابت در یکی از موالی عقلائیه: ممکن است سوال اینگونه مطرح شود که آیا در فرضی که یکی از موالی عقلائیه در موضوع حکم خود قطع را اخذ نماید، باز هم اماره جانشین آن قطع می شود؟ به عنوان مثال فرض شود در بین عقلاء، حاکم و قاضی مولویت دارند. اگر قاضی به زید حکمی کند که در موضوع آن قطع اخذ شده باشد مانند «اگر قطع به حکمی خاص پیدا کردی، چنین وظیفه ای داری»، در این صورت اماره هم می تواند جانشین این قطع شود؟

پاسخ این است که اماره نیابت از چنین قطعی نمی کند؛ زیرا از طرفی هر حکمی توسط مولی جعل می شود، و در جانشینی نیز جعل دومی نیاز است که باید توسط مولی جعل شود؛ و از طرف دیگر در بین عقلاء، هیچ مولایی حق ندارد در اوامر مولای دیگر تصرف نماید؛ با توجه به این دو نکته اگر هم عقلاء جعل جدیدی در مورد اماره نمایند، ربطی به جعل قاضی نخواهد داشت. بنابراین نیابت بی معنی خواهد بود.

سوال دوم: نیابت در امارات امضائیه

سوال دوم این است که اگر دلیلی شرعی بر امضای یکی از امارات عقلائیه دلالت کند، آیا از آن دلیل نیابت اماره عقلائیه از قطع هم استفاده می شود؟ به عبارت دیگر دلیل شرعی دلالت بر نیابت اماره عقلائیه از قطع طریقی دارد، اما آیا دلالت بر نیابت از قطع موضوعی طریقی هم دارد؟

برای پاسخ به این سوال باید دلیل امضاء توضیح داده شود. امضای یک اماره عقلائی (یا دلیل امضاء) به دو شکل ممکن است:

الف. امضاء با دلیل لَبّی: یعنی یک اماره عقلائیه وجود دارد که شارع در مقابل آن سکوت می کند. سکوت شارع ظهور در امضای اماره عقلائیه دارد. به عنوان مثال «ظهور» نزد عقلاء اماره و حجت است (ظهور یک لفظ یا یک فعل یا ظهور حال)، که شارع و ائمه علیهم السلام در مقابل حجّیت ظهور سکوت نموده اند. یعنی از عمل به ظهور، ردع یا منع نشده است. از سکوت شارع استفاده می شود ظهور در دائره احکام شرعی نیز حجت است و شارع اماریت آن را پذیرفته است. سکوت دلیلی لَبّی است؛

ب. امضاء با دلیل لفظی: یعنی یک اماره بین عقلاء وجود دارد که شارع نیز در خطابی حجّیت و اماریت آن را بیان نماید. به عنوان مثال خبر واحد بین عقلاء اماره و حجت است، که شارع مقدّس نیز حجّیت آن را در آیه نبأ مطرح نموده است. آیه نبأ دارای منطوق و مفهوم است که مفهوم آن (نزد قائلین به دلالت آیه بر حجّیت خبر

۱. اگر ابتدا موضوع حکم عقلائی قطع باشد و سپس تصمیم گرفته شود اماره نیز همین حکم را داشته باشد، در این صورت از جعل قبل که فقط موضوعش قطع موضوعی بود، رفع ید کرده و جعل جدیدی با موضوع اعم می کنند. به هر حال جعل آنها با موضوعی اعم خواهد بود.

واحد) دلالت بر حجّیت خبر عادل دارد. بنابراین آیه نبأ امضای این اماره عقلائی است (پس اینگونه نیست که به لفظ امضاء دلیلی شرعی وجود داشته باشد، بلکه همین که یک اماره عقلائی توسط دلیل شرعی مطرح شود، آن دلیل شرعی امضاء محسوب می‌شود).

با توجه به این نکته به نظر می‌رسد دلیل امضای اماره عقلائیه، دلالت بر نیابت اماره از قطع موضوعی طریقی ندارد؛ زیرا دلیل لَبّی (یعنی سکوت شارع در مثال فوق) لسانی ندارد، و نهایت ظهور آن در این است که شارع اماره عقلائی را حجت قرار داده است. حجّیت اماره عقلائی به این معنی است که جایگزین قطع طریقی می‌شود، اما سکوت ظهوری در نیابت اماره از قطع موضوعی ندارد. به عبارت دیگر دلیل لَبّی امضاء، نسبت به قطع موضوعی طریقی ساکت است، و قدر متیقّن آن نیابت اماره از قطع طریقی است. یعنی اگر دلیل حجّیت اماره دلالت بر نیابت اماره از قطع طریقی نکند به طریق اولی دلالت بر نیابت اماره از قطع موضوعی هم نخواهد کرد. بنابراین قطعاً دلیل حجّیت اماره دلالت بر نیابت اماره از قطع طریقی خواهد داشت. یعنی اگر اماره حجت شده، به لحاظ طریقت و کاشفیت است (به عنوان مثال اگر ظهور حجت شده است به لحاظ کاشفیت است پس نیابت از قطع طریقی که فقط نقش کاشفیت دارد، نیز می‌کند؛ اما امضاء حجّیت ظهور به معنی اثبات حکم استصحاب برای ظهور نیست).

دلیل لفظی نیز دلالت بر نیابت اماره از قطع موضوعی ندارد؛ زیرا مفهوم آیه نبأ دلالت دارد خبر عدل جایگزین قطع طریقی است، اما دلالت ندارد که جایگزین قطع موضوعی هم باشد. توضیح اینکه در جایی که خطاب مطلق وارد شده و ارتکازی بر خلاف اطلاق آن در بین عرف و عقلاء وجود دارد، این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق است. با توجه به این کبرا، در محل بحث نیز نزد عرف و عقلاء قطع فقط کاشفیت و طریقت و منجزیت دارد اما حیثیت موضوعیت ندارد (زیرا در احکام عقلائیه قطع موضوعی وجود ندارد). بنابراین حتی اگر آیه نبأ در مقام بیان هم باشد، این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق آن است. یعنی مفهوم آیه فقط دلالت بر نیابت خبر واحد از قطع طریقی دارد، و اطلاق ندارد که اماره از قطع موضوعی هم نیابت کند.

سوال سوم: جعل طریقت و موضوعیت با یک تشریع

سوال سوم این است که آیا ممکن است با یک تشریع و جعل، برای اماره هم جعل طریقت و هم جعل موضوعیت شود تا نیابت از قطع طریقی و موضوعی نماید؟ به عبارت دیگر جعل طریقت و موضوعیت برای اماره با یک تشریع ممکن است؟

برخی مانند مرحوم آخوند آن را محال می‌دانند، و برخی نیز آن را ممکن دانسته‌اند. بدون اشاره به اقوال و استدلال هر گروه، پاسخ این سوال توضیح داده می‌شود.

معنای نیابت اماره از قطع طریقی و موضوعی

به عنوان مقدمه باید بررسی شود برای اینکه اماره جایگزین قطع طریقی شود، شارع چه کاری باید انجام دهد؟ و برای اینکه جایگزین قطع موضوعی طریقی شود، چه کاری باید انجام دهد؟

معنای نیابت اماره از قطع طریقی

همانطور که توضیح داده شد «منجزیت» امری واقعی است. امور واقعی گاهی «واقعی واقعی» و گاهی «واقعی اعتباری» (یعنی امری واقعی که در طول یک اعتبار و جعل، محقق می‌شود) هستند. نزد علماء اصول، منجزیت «قطع» واقعی واقعی است. یعنی اگر قطع به تکلیف فعلی تعلق گیرد در مخالفت آن استحقاق عقوبت است.

در مقابل منجزیت «اماره» ذاتی نیست، یعنی اگر یک اماره دلالت بر تکلیف فعلی نماید، در مخالفت با مفاد آن (قبل از اینکه شارع آن اماره را حجت کند) استحقاق عقوبت نیست. برای اینکه مخالف مفاد اماره نیز مستحق عقاب شود، باید مولى برای آن اماره نیز منجزیت جعل نماید. در جعل منجزیت نیز تفاوتی وجود ندارد که نیست از صياغت انشاء یا خبر و یا از صياغت‌های مختلف استفاده شود. به عنوان مثال «اعمل بخبر الثقة» و یا «جعلتُ خبر الثقة حجةً» و یا «خبر الثقة قطعٌ» (که صياغت تنزیل است)، و یا «اعتبرتُ خبر الثقة قطعاً» و یا «مؤدی خبر الثقة مؤدی القطع» (که اخبار است)، و یا «أني اعتبرتُ خبر الثقة» و یا «أني احاسبُ عبیدی علی اساس خبر الثقات» و مانند آنها، همه موجب منجزیت خبر ثقه خواهند شد.

به هر حال نیابت اماره از قطع طریقی در منجزیت است، پس اگر اماره منجز شود نیابت از قطع طریقی کرده است.

معنای نیابت اماره از قطع موضوعی

با توجه به توضیحاتی که در مورد نیابت اماره از قطع مأخوذ در استصحاب داده شد، معلوم می‌شود که برای نیابت اماره از قطع موضوعی باید حکمی جدید (مماثل حکمی که برای قطع موضوعی جعل شده است)، توسط شارع برای اماره نیز جعل شود. به عنوان مثال در استصحاب باید شارع مکلف را متعبد به بقاء کند در مورد چیزی که اماره بر آن دلالت دارد. در این فرض نیز صياغت تعبیر شارع مهم نیست، ممکن است گفته شود «لا تنقض خبر الثقة بالشك»، و یا گفته شود «خبر الثقة یقین» (که لسان تنزیل دارد)، به هر حال این خطاب جعل جدید خواهد بود.

بنابراین نیابت در این موارد در حقیقت به معنای جعل حکم جدید برای اماره است.

وحدت مبرز ممکن است، و وحدت تشریع محال است

با توجه به توضیح نیابت اماره از قطع طریقی و موضوعی، آیا هر دو نیابت با تشریع واحد ممکن است؟ برای پاسخ به این سوال نیاز است معنای تشریع معلوم شود. دو احتمال در مراد از تشریع وجود دارد:

الف. ابراز: اگر مرد از تشریع همان ابراز باشد، در این صورت ممکن است با یک مبرز دو نیابت برای اماره جعل شود. توضیح اینکه تشریعات و انشاءات متعدد توسط یک مبرز ممکن است. به عنوان مثال اگر به زید گفته شود «این کتاب را به این قیمت به تو فروختم»، و «این عبد را از طرف تو عتق کردم» و «این مالت را از طرف تو وصیت کردم» و «این خانه را به این قیمت در این مدت به تو اجاره دادم» و انشاءات دیگر مانند آنها، در این صورت اگر زید بگوید «قبلتُ الجميع»، با یک ابراز تمام انشاءات (انشاء قبول در تمام در عقدهای فوق) محقق می شود. در این مثال انشاء متعدد، اما مبرز واحد است. بنابراین چند جعل و انشاء، توسط یک مبرز امری معقول است. لذا در محل بحث نیز شارع ممکن است دو جعل (جعل حجیت برای اماره، و جعل حکم جدید برای اماره) داشته باشد که با یک مبرز، محقق شوند. به عنوان مثال گفته شود «خبر الثقة قطع» که این ابراز برای جعل حجیت برای خبر واحد، و ابراز برای جعل حکم مماثل (مثلاً حکم مماثل استصحاب) برای خبر واحد باشد.

ب. نفس جعل: اگر مراد از تشریع، خود جعل و انشاء حکم باشد، در این صورت محال است که دو تشریع با یک جعل محقق شود؛ زیرا در این موارد دو جعل وجود دارد که نیاز به دو انشاء دارند، و با یک انشاء دو جعل محقق نخواهد شد. یعنی جعل حجیت برای خبر واحد، و جعل حکم مماثل برای آن، دو انشای کاملاً متباین هستند که محال است با یک انشاء محقق شوند. به عبارت دیگر محال است با یک جعل، دو جعل محقق شود. به نظر می رسد قائل به استحاله نظر به جعل داشته است، و قائل به امکان نظر به ابراز داشته است.

ج ۶۴ ۹۵/۱۰/۲۲

ملاک وحدت و تعدد در تشریع

همانطور که گفته شد با تشریع واحد ممکن نیست طریقت و موضوعیت معاً برای اماره جعل شود. هر انشائی نیاز به قصد و ابراز دارد. مولی می تواند چندین قصد داشته و با یک مبرز، ابراز نماید. در این صورت به عدد قصدها، تشریع محقق می شود. در نتیجه اگر مراد از «تشریع واحد»، ابراز واحد باشد ممکن است؛ اما اگر مراد جعل واحد، ممکن نیست.

اکنون این سوال مطرح می شود که ضابطه در وحدت و تعدد جعل چیست؟ در بین متأخرین هر حکم دارای سه مرحله «انشاء یا تشریع»، و «جعل یا حکم کلی»، و «مجعول یا حکم جزئی» می باشد. ملاک تعدد تشریع،

تعدد مجعول نیست زیرا کثرت مجعول ناشی از کثرت موضوع است. به عنوان مثال در لحظه اذان صبح بر زید یک نماز واجب است و بر بکر یک نماز و بر هر مکلف یک نماز واجب است در حالیکه وجوب نماز به تشریع واحد است؛ همینطور ملاک تعدد تشریع، تعدد جعل نیست زیرا کثرت در حکم کلی تابع کثرت در جعل است؛ بنابراین برای تعدد در تشریع صوری وجود دارد:

الف. تعدد انشاء: اگر دو انشاء محقق شود، دو تشریع نیز محقق خواهد شد. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید «اکرم الفقير الفاسق»، و سپس بگوید «اکرم الفقير العادل»، در این صورت اکرام تمام فقراء واجب است (فرض این است که فقیر فقط دو حصه فاسق و عادل دارد). مولی می‌توانست از یک انشاء استفاده نماید و بگوید «اکرم الفقير»، اما در این مثال از دو انشاء استفاده نموده است. در این مورد واقعاً دو تکلیف، دو وجوب، و دو طلب وجود دارد. برای این نحوه جعل، کافی است که در دو تشریع حکمتی باشد.

ب. تعدد متعلق: اگر یک انشاء باشد، اما دو متعلق داشته باشد نیز دو تشریع محقق می‌شود. به عنوان مثال در «علیکم الصلاة و الصيام» از یک انشاء استفاده شده است، اما دو تشریع وجود دارد. البته این مثال در فرضی است که جامعی بین صلاة و صيام نباشد تا متعلق جامع در نظر گرفته شود و تشریع نیز واحد شود؛ و یا اگر جامعی وجود داشته باشد مد نظر مولی نباشد. در این صورت هم تشریع متعدد خواهد شد.

ج. تعدد عنوان در موضوع: اگر موضوع طلب از حیث عنوان دو تا باشد، نیز دو تشریع محقق خواهد شد. توضیح اینکه گاهی موضوع از حیث مصداق متعدد است (اما از حیث عنوان واحد است) مانند «يجب علی المكلف الحج»، که در این مثال مکلف دارای مصادیق متعدد و کثیری است، اما تشریع متعدد نیست بلکه مجعول متعدد است؛ اما گاهی موضوع از حیث عنوان متعدد است (و به تبع آن از حیث مصداق هم متعدد خواهد شد) مانند «يجب علی زید و بکر الصيام»، که در این صورت دو تکلیف و دو تشریع و دو طلب محقق می‌شود. بنابراین اگر موضوع از حیث عنوان متعدد شود، نیز تشریع متعدد خواهد شد.

در بحث ما (جعل طریقی و موضوعیت برای اماره، به جعل واحد) تشریع متعدد است، از این جهت که متعلق تکلیف متعدد است^۱. یعنی متعلق جعل شارع، هم حجیت برای اماره است و هم جعل حکم مماثل قطع موضوعی (مانند استصحاب) برای اماره است. بنابراین با یک تشریع باید حجیت برای اماره جعل شود (تا اماره قائم مقام قطع طریقی باشد)، و استصحاب هم برای اماره جعل شود (تا اماره قائم مقام قطع موضوعی شود)، که این ممکن نیست؛ زیرا نیاز به دو تشریع است تا هر دو متعلق جعل شوند.

۱. کلاس راهنما: به نظر می‌رسد تعدد جعل در این موارد از باب تعدد حکم است. یعنی امر چهارمی وجود دارد که موجب تعدد تشریع می‌شود.

جمع بندی

به هر حال همانطور که گفته شد جعل طریقت و موضوعیت برای اماره با تشریع واحد محال است. این بحث، بحثی ثبوتی است؛ اما در واقع در دائره احکام شرعی با «خطاب تشریع» مواجه نیستیم، بلکه با «خطاب تبلیغ» مواجه هستیم که همان کلام معصوم علیه السلام است. کلام تبلیغی نیز تشریع حکم شرعی نیست، بلکه ارشاد به احکام و تشریعات الهی است.

با توجه به این نکته واضح است که با کلام تبلیغی ممکن است ارشاد به چندین جعل شود و استحاله‌ای وجود ندارد. به عنوان مثال ممکن است امام علیه السلام بفرماید «الخبر قطع» در حالیکه داعی ایشان هم این باشد که در شرع برای خبر واحد حجّیت جعل شده، و هم این باشد که استصحاب برای خبر جعل شده است. البته اینکه در روایات چنین ارشادی وجود داشته باشد، نیاز به کار فقهی دارد.

در نتیجه در بحث ثبوتی، تشریع «حجّیت» و تشریع «حکمی مماثل برای اماره» به تشریع واحد ممکن نیست، اما به مبرز واحد ممکن است. در بحث اثباتی نیز ممکن است امام علیه السلام با یک خطاب، ارشاد به هر دو تشریع نمایند.

سوال چهارم: نیابت اماره از یقین مأخوذ در استصحاب

سوال چهارم این است که آیا اماره جانشین «یقین» مأخوذ در دلیل استصحاب می‌شود؟ این بحث مرتبط با مباحث اصول عملیه و بحث «استصحاب» است که خواهد آمد. به همین سبب تنها به اشاره اجمالی به جواب اکتفاء می‌شود. به عنوان مثال اگر یک ثقه خبر دهد «زید روز شنبه عادل بود»، و در روز یکشنبه شک در عدالت وی شود، استصحاب جاری شده و عدالت وی در روز یکشنبه ثابت می‌شود. مشهور علماء قائل به نیابت اماره از یقین مأخوذ در دلیل استصحاب شده و استصحاب در مثال فوق را جاری می‌دانند. ایشان برای مدّعی خود سه بیان دارند:

الف. در نظر برخی مراد از «یقین» در دلیل استصحاب همان «حجّت» است که شامل تمام امارات می‌شود؛ زیرا در نظر عرف یقین خصوصیتی نداشته لذا از عنوان یقین در دلیل الغاء خصوصیت شده و این حکم برای اماره هم ثابت است. یعنی ذکر «یقین» از باب بیان اظهر مصادیق حجّت است.

ب. در نظر برخی «یقین» دخالتی در حکم ندارد، و البته به معنای «حجّت» هم نیست. مراد از یقین در دلیل استصحاب «وجود سابق» است. در محاورات عرفی رائج است از عناوینی مانند علم و فهم استفاده شود در حالیکه خصوصیتی برای آنها وجود ندارد. به عنوان مثال گاهی گفته می‌شود «اگر فهمیدی زید آمده، به دیدن وی برو». در این مثال گفته نشده «اگر زید آمد» بلکه از عنوان فهم استفاده شده که در نظر عرف موضوع همان «آمدن

زید» است نه فهم مخاطب. به هر حال در دلیل استصحاب نیز هرچند از عنوان «یقین» استفاده شده است، اما موضوع حقیقی همان «وجود سابق» است که حکم به بقاء آن شده است.

ج. بیان سوم که معروف تر از دو بیان قبلی است، اینکه یقین به معنای «حجت» نبوده، و مراد از آن هم «وجود سابق» نیست، بلکه مراد همان یقین است. بنابراین هرچند یقین موضوعی خواهد بود، اما از دلیل حجّیت اماره استفاده می شود که شارع آن را «علم» اعتبار نموده است، لذا اماره نیز جانشین این قطع موضوعی مأخوذ در دلیل استصحاب خواهد بود.

نظر مختار: عدم نیابت اماره از یقین مأخوذ در استصحاب

به نظر می رسد معنای اول و دوم خلاف ظاهر است و مورد قبول نیست، اما معنای سوم صحیح است. البته هرچند معنی سوم ظاهر دلیل استصحاب است، اما اماره جانشین قطع مأخوذ در استصحاب نمی شود زیرا از دلیل اعتبار اماره بیش از این استفاده نمی شود که اماره حجت بوده و جایگزین قطع طریقی می شود، اما نیابت اماره از قطع موضوعی از دلیل اعتبار اماره استفاده نمی شود.

در نتیجه در مواردی که حالت سابقه توسط اماره ثابت شود، موضوع استصحاب محقق نشده و در نتیجه استصحاب جاری نیست.

البته مراد از «یقین» در دلیل استصحاب اعتقاد جامع بین «یقین» و «اطمینان» است که شامل اماره نیست؛ پس شامل اطمینان هم هست، زیرا اگر مراد خصوص یقین باشد، فرد نادر خواهد شد، اما معمولاً برای مردم اطمینان به وجود می آید.

تتمه: یقین مأخوذ در دلیل حرمت فتوای بدون علم

علاوه بر استصحاب، دلیل دیگری هم وجود دارد که یقین و علم در موضوع آن اخذ شده است. در دلیل حرمت افتاء بدون علم نیز، یقین موضوعی است. یعنی حرام است فقیه بدون علم فتوا دهد، هرچند آن فتوا مطابق واقع باشد.

به نظر می رسد به سبب قرائنی، مراد از علم در آن دلیل، «حجت» است. یعنی اگر مجتهد بر اساس حجت فتوا دهد، کافی است. البته مراد از حجت همان جامع بین «قطع» و «اماره» بوده و شامل اصول عملیه نیست. یعنی حجت، جامع بین حجت عقلی (یعنی قطع) و حجت شرعی (اماره) است. بنابراین آن دلیل به تناسب حکم و موضوع دلالت دارد فقیه باید بر اساس حجت فتوا دهد، و طبق استصحاب نمی تواند فتوا دهد.

مقام چهارم: نیابت اماره و اصل از قطع موضوعی صفتی

از مباحثی که در قطع موضوعی طریقی گذشت، معلوم می‌شود نیابت اماره از قطع موضوعی صفتی نیز ثبوتاً محذوری ندارد. فقط کافی است شارع همان حکم قطع موضوعی صفتی را برای اماره نیز جعل نماید. همینطور در این مورد، واضح است دلیل حجیت اماره به هیچ وجه دلالتی بر جانشینی ندارد (زیرا قطع از آن حیث که صفتی نفسانی است، موضوع دلیل است که اماره قطعاً اینچنین نیست).

البته باید مثال فقهی برای قطع موضوعی صفتی بررسی شود تا جانشینی اماره معلوم شود. برخی ادعا نموده‌اند در موضوع حکم جواز شهادت، قطع صفتی اخذ شده است.

به نظر می‌رسد این مثال صحیح نیست، زیرا اصلاً قطع در موضوع جواز شهادت اخذ نشده است. البته در برخی موارد شهادت باید حسّی باشد مانند اینکه در شهادت بر شرب خمر یک نفر، باید شاهد دیده باشد و اگر حسّی نباشد، حتی اگر قطع هم داشته باشد، نمی‌تواند شهادت دهد (بلکه حتی اگر صد نفر شهادت دهند که زید شرب خمر کرده، نمی‌تواند شهادت دهد و باید خودش ببیند). این به دلیل نکته‌ای است که در باب قضاء مطرح است، و در موضوع این دلیل هم قطع اخذ نشده است (یعنی با قطع هم نمی‌تواند شهادت دهد، چه رسد به اماره).

جهت چهارم: اخذ علم به حکمی در موضوع آن حکم

آیا شارع می‌تواند علم به یک حکم را در موضوع همان حکم اخذ نماید؟ یا اخذ علم به حکم، در موضوع همان حکم محال است؟ مقدمه اینکه اگر علم به حکمی در موضوع حکمی اخذ شود چهار حالت دارد: اول اینکه هر دو حکم متخالف باشند؛ دوم اینکه متضاد باشند؛ سوم اینکه متماثل باشند؛ و چهارم اینکه متحد باشند؛ عنوان بحث فقط قسم چهارم است یعنی علم به حکمی در موضوع همان حکم اخذ شود، که دو حکم متحد خواهند بود.

ج ۶۵ ۹۵/۱۰/۲۵

مقدمه: توضیح «قطع» و «حکم»

برای بحث از اخذ علم در موضوع حکم شرعی، نیاز به ذکر یک مقدمه است. در این مقدمه از قطع و از حکم بحث خواهد شد.

امر اول: توضیح «قطع»

«قطع» یک حالت ذهنی و روانی، یعنی همان اعتقاد جزمی است. در هر قطع یک «مقطوع» وجود دارد، یعنی ممکن نیست یک قطع بدون مقطوع محقق شود. به عنوان مثال قطع به عدالت زید، یا به وجود خداوند متعال محقق می‌شوند. مقطوع نیز «بالذات» و «بالعرض» است. مقطوع بالذات، در افق نفس و ذهن است مانند قطع به عدالت زید، که در نظر مشهور «مفهوم عدالت زید» مقطوع است.^۱ مقطوع بالعرض در مثال فوق همان «عدالت زید» در خارج است. مقطوع بالعرض ممکن است وجود واقعی و یا وهمی داشته باشد. مراد از واقعی در مقابل وهمی است که شامل حقیقی هم می‌شود. در مثال فوق ممکن است زید واقعاً عادل باشد یا نباشد. اگر زید عادل باشد، مقطوع بالعرض امری واقعی بوده؛ و اگر فاسق باشد، مقطوع بالعرض امری وهمی خواهد بود. بنابراین در هر قطعی یک مقطوع بالذات و یک مقطوع بالعرض نیز وجود دارد، که موطن قطع و مقطوع بالذات یکی است؛ و موطن مقطوع بالعرض یا عالم واقع (در مقابل وهم) است یا عالم وهم.

شارع می‌تواند قطع را که یک پدیده تکوینی است، در موضوع حکم خود اخذ نماید. گاهی شارع نظر به مقطوع ندارد مانند اینکه بگوید «إذا قطعت بشيء فتصدق» در حالیکه نظری به مقطوع بالذات یا بالعرض ندارد؛ گاهی نیز نظر به مقطوع بالذات دارد، مانند اینکه بگوید «إذا قطعت بعدالة زيد فتصدق» در حالیکه فقط نظر به مقطوع بالذات دارد. یعنی همین که در افق نفس مکلف قطعی پیدا شود کافی بوده، و کاری به واقع ندارد؛ گاهی نیز نظر شارع به مقطوع بالعرض هم هست، یعنی مقطوع بالعرض باید امری واقعی باشد مانند اینکه بگوید «إذا علمت بحياة الولد فتصدق» و مراد این است که علم مصیب به واقع موضوع حکم است؛

گاهی مقطوع یک حکم شرعی است، یعنی قطع به یک حکم شرعی در موضوع حکم شرعی اخذ شده است. به عنوان مثال «إذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق» که نظر به مقطوع بالذات شده است، و یا «إذا علمت بوجوب الصلاة فتصدق» که نظر به مقطوع بالعرض شده است زیرا مراد از علم همان علم مصیب به واقع است.

در بحث اخذ علم در موضوع حکم شرعی، قطع به حکم شرعی در موضوع آن اخذ شده، و نظر به مقطوع بالعرض شده است (همانطور که در عنوان مسأله «علم» به کار رفته است یعنی علم مصیب به واقع) مانند «إذا علمت بوجوب الصلاة فتصدق». بنابراین باید مکلف قطع داشته باشد، و باید مقطوع بالعرض واقعاً وجود داشته باشد تا حکم فعلی شود. همانطور که معلوم شد متعلق قطع یک حکم شرعی (معلوم بالعرض) است، که حکم اول می‌باشد؛ و حکمی که قطع در موضوع آن اخذ شده است، حکم دوم است. در مثال فوق «وجوب نماز» حکم اول

۱. برخی بحث‌ها وجود دارد که از محل کلام در علم اصول خارج است، مانند اینکه آیا مقطوع «مفهوم» است یا «غیر مفهوم»؟ و یا اینکه رابطه قطع با مقطوع «اتحاد» است یا «تغایر»؟

است که مقطوع بالعرض است، و «وجوب تصدق» حکم دوم است که در موضوع آن قطع اخذ شده است. در موضوع حکم اول هیچ قطعی اخذ نشده است.

امر دوم: توضیح «حکم»

در یک تقسیم در علم اصول «حکم» تقسیم به کلی و جزئی شده است. در مدرسه میرزا «حکم کلی» همان جعل بود، و «حکم جزئی» همان مجعول یا حکم فعلی است. به عنوان مثال «وجوب حج بر مکلف مستطیع» یک حکم کلی یا جعل است (حکم کلی گاهی به صورت قضیه مطرح می شود مانند «الحج واجب علی المستطیع»، و گاهی به صورت مفهومی مطرح می شود مانند «وجوب الحج علی المستطیع»)، و «وجوب حج بر زید» نیز یک حکم جزئی یا مجعول است (که گاهی به صورت قضیه مانند «الحج واجب علی زید»، و گاهی به صورت مفهومی مانند «وجوب الحج علی زید» مطرح می شود).

در این بحث، مراد از حکم همان «حکم جزئی» یا «مجعول» است؛ زیرا اولاً تمام اشکالات عقلی در مورد علم به مجعول است (اگر علم به جعل در موضوع حکمی اخذ شود، مشکل چندانی به وجود نخواهد آمد)؛ و ثانیاً اگر اشکالات اخذ علم در مجعول حل شود، حل مشکل در جعل بسیار آسان خواهد شد. البته برخی مانند محقق خوئی و شهید صدر این بحث را تعمیم به جعل داده اند، اما مراد آنها از حکم کلی همان حکم اول است (یعنی حکم دوم نزد آنها نیز باید مجعول باشد). به هر حال مراد ما از حکم اول نیز مجعول است، به سبب اینکه بحث روشن باشد (و با حل اشکال در مجعول، اشکال در جعل نیز حل خواهد شد).

در تقسیم دیگری در علم اصول، «حکم» تقسیم به واقعی و ظاهری شده است. همانطور که گفت شد، در محل بحث دو حکم وجود دارد. مراد از حکم اول (یعنی مقطوع بالعرض) همان «حکم واقعی» است؛ اما مراد از حکم دوم «اعم از واقعی و ظاهری» است. البته به دلیل اینکه اشکال در حکم ظاهری کمتر بوده، و این اشکال به طور مستقل در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی خواهد آمد، مراد ما از حکم دوم هم همان «حکم واقعی» خواهد بود.

بنابراین سوال این خواهد شد که اخذ علم (یعنی علم مصیب) به مجعول واقعی (در مقابل حکم ظاهری) در موضوع همان مجعول ممکن است؟

صور مختلف اخذ علم به حکمی، در موضوع یک حکم

گفته شده اخذ علم به حکمی، در موضوع یک حکم، چهار صورت دارد؛ زیرا آن دو حکم ممکن است متخالف، یا متضاد، یا متمائل، و یا متحد باشند. البته اصل بحث در مورد صورت چهارم یعنی اخذ علم به یک حکم در موضوع همان حکم است؛ اما برای تتمیم بحث، صور دیگر نیز بررسی خواهد شد:

صورت اول: تخالف دو حکم

متخالف بودن دو حکم، به این معنی است که دو تکلیف جدا و مستقل بوده و بین آنها تضاد یا تمائل یا اتحاد نباشد. به عنوان مثال در «اذا قطعت بوجوب الصوم عليك، فتصدق» حکم اول «وجوب صوم»، و حکم دوم «وجوب تصدق» است که بین آنها تضاد یا تمائل یا اتحاد نیست. همینطور مثال «اذا قطعت بحرمة شرب الخمر عليك فتصدق» که حرمت شرب و تصدق دو حکم متخالف هستند. به هر حال در این صورت اخذ علم به یک حکم در موضوع حکم متخالف با آن اشکالی ندارد.

صورت دوم: تضاد دو حکم

گاهی حکم دوم ضد حکم اول است. تضاد دو حکم به دو شکل ممکن است: اول اینکه یکی از دو حکم ترخیصی (مراد از حکم ترخیصی، ترخیص واقعی است) و دیگری لزومی باشند؛ دوم اینکه هر دو الزامی بوده اما یکی الزام به فعل و دیگر الزام به ترک باشند؛ به عنوان مثال در «اذا قطعت بوجوب الصلاة عليك فانت مرخص فی ترکها» دو حکم وجوب نماز و ترخیص در ترک نماز، متضاد هستند؛ و در مثال «اذا قطعت بوجوب الصلاة عليك فهی محرمة عليك» دو حکم وجوب نماز و حرمت نماز نیز متضاد هستند. مشهور علماء در این صورت، جعل حکم دوم را محال می دانند (کسی قائل به امکان نیست). وجوه مختلفی برای استحاله بیان شده است، که به ذکر نظر شهید صدر اکتفاء می شود.

دلیل اول بر استحاله: استحاله ردع از حجیت قطع

شهید صدر فرموده است در بحث های قبل ثابت شد که ردع از حجیت و کاشفیت قطع محال است. با توجه به این نکته، در صورت تضاد دو حکم نیز شارع از حجیت قطع نسبت به متعلق آن ردع نموده است. یعنی وقتی

مکلف قطع به وجوب نماز دارد، ردع از این قطع ممکن نیست، و شارع با تحریم یا ترخیص نماز از این قطع ردع نموده است. بنابراین جعل حکم متضاد با حکم اول نیز محال است.^۱

به نظر می‌رسد این بیان تمام نیست، زیرا با قبول اینکه قطع حجت است، تکلیف اول (وجوب نماز در مثال فوق) بر وی منجز است. به عبارت دیگر با تکلیف دوم منجزیت قطع نسبت به وجوب نماز از بین نرفته، بلکه پیش فرض بحث وجود تکلیف اول است. پس بحث در این است که در عین حال که وجوب نماز منجز است، آیا ممکن است مولی تحریم نماز یا ترخیص در نماز نماید؟ اگر وجوب نماز منجز نباشد، خارج از بحث است.

دلیل دوم بر استحاله: استحاله ترخیص در معصیت یا تکلیف عاجز

به نظر می‌رسد در این صورت نیز جعل تکلیف دوم محال است، که وجه استحاله در صورت اول تضاد (ترخیصی بودن یک حکم) متفاوت از وجه استحاله در صورت دوم تضاد (لزومی بودن هر دو حکم) است: اگر یکی از دو حکم لزومی و دیگری ترخیصی باشد، در این صورت حکم به ترخیص در واقع ترخیص در معصیت است. ترخیص در معصیت نیز عقلاً قبیح بوده، و صدور قبیح از خداوند متعال هم محال است. یعنی در مثال فوق فرض این است که نماز واجب منجز است، و ترخیص در ترک آن، در حقیقت ترخیص در ارتکاب معصیت است.

اگر هر دو حکم لزومی باشند، در این صورت مکلف قدرت بر امتثال هر دو تکلیف لزومی ندارد. یعنی مکلف برای امتثال وجوب باید نماز را اتیان نماید، و برای امتثال تکلیف حرمت باید اتیان نماز را ترک نماید، که قدرت بر اتیان و ترک اتیان نماز را ندارد. تکلیف عاجز نیز عقلاً قبیح بوده، و صدور قبیح از خداوند متعال محال است.

در نتیجه جعل حکم متضاد با حکم اول محال است؛ زیرا لازمه آن ترخیص در معصیت و یا تکلیف عاجز است، که هر دو عقلاً قبیح بوده و صدور آنها از مولی محال است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۹۹: «و اما القسم الثانی و هو أخذ القطع بحکم فی موضوع حکم مضاد كما إذا قال إذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك أو إذا قطعت بحرمة الخمر فهو حلال لك. فهذا مستحيل لأنه يعني جعل حکم رادع عن طريقة القطع و کاشفیه و قد تقدم انه لا یعقل لا علی أن یكون حکما ظاهریا لعدم معقولیة ملاکة فی مورد القطع و لا واقعیا للزوم التضاد و نقض الغرض علی ما تقدم شرحه فیما سبق مفصلاً».

۱. ترخیص در مخالفت یک تکلیف غیر از ترخیص در ترک یک فعل است. در بحث قطع گفته شده منجزیت قطع تعلیقی است یعنی امکان ردع از آن وجود دارد. این ردع از قطع، به ترخیص در مخالفت تکلیف قطعی است که اشکالی ندارد. این ترخیص، یک ترخیص ظاهری است؛ اما ترخیص در ترک یک فعل، ترخیص واقعی است.

ج ۶۶ ۹۵/۱۰/۲۶

صورت سوم: تماثل دو حکم

تماثل دو حکم در جایی است که مولی بگوید «اذا قطعتَ بوجوب الصلاة عليك فهي واجبة عليك» در حالیکه دو تکلیف و دو وجوب دارد. تکلیف اول وجوب نماز است که موضوع آن مکلف است؛ و تکلیف دوم هم وجوب نماز است که موضوع آن مکلف قاطع به وجوب نماز است؛ تکلیف دوم اخص از تکلیف اول است که اگر مکلف قاطع نباشد یک وجوب دارد و اگر قاطع باشد دو وجوب دارد که متعلق هر دو یک فعل یعنی نماز است. به عبارت دیگر بر قاطع به وجوب نماز، دو وجوب نماز فعلی وجود خواهد داشت. سوال این است که آیا جعل تکلیف دوم ممکن است یا محال است؟

دلیل استحاله: اجتماع مثلین

جماعتی این صورت را محال می دانند؛ زیرا دو وجوب نماز بر فرد واحد شده، که اجتماع مثلین شده و محال است. به عنوان مثال یک جسم نمی تواند دو بیاض داشته باشد، یعنی دو بیاض در محل واحد جمع نمی شوند. در این صورت نیز دو وجوب نماز برای زید (که واحد است) جعل شده است که اجتماع مثلین بوده و محال است.

جواب اول: اعتباریت احکام شرعی

برخی از این استحاله پاسخ داده اند که استحاله اجتماع مثلین فقط در امور واقعی و تکوینی است، اما در امور اعتباری، اجتماع مثلین محال نیست. در تکالیف شرعی نیز که اموری اعتباری هستند، اجتماع مثلین یا اضرار اشکالی ندارد. به عنوان مثال ممکن است یک مال مملوک دو نفر باشد، یعنی دو اعتبار ملکیت شده باشد که کتاب واحد هم بتمامه ملک زید باشد و هم بتمامه ملک عمرو باشد.

به نظر می رسد این جواب صحیح نیست؛ زیرا تکلیف از امور واقعی است لذا اجتماع مثلین در آن نیز محال است. توضیح اینکه تکلیف، خود طلب انشائی است. همانطور که توضیح آن گذشت، طلب انشائی امری واقعی بوده و اعتباری نیست.

جواب دوم: عدم اجتماع مثلین

با قبول اینکه در احکام شرعی نیز اجتماع مثلین محال است، در عین حال در صورت سوم یعنی تماثل دو حکم نیز محذوری وجود ندارد؛ زیرا در این صورت اجتماع مثلین لازم نمی آید. یعنی مولی دو طلب دارد که تکلیف اول متوجه «مکلف» بوده، و تکلیف دوم متوجه «مکلف قاطع» است. مولی دو انشاء دارد، یکی طلب نماز

به اعتبار اینکه زید مکلف است، و دیگری طلب نماز به اعتبار اینکه زید مکلف قاطع است. بنابراین هرچند مطلوب (نماز) و مطلوب منه (به عنوان مثال زید) واحد است، اما طلب متعدد است؛

در نتیجه اشکالی ندارد توسط دو انشاء، یک عمل به دو اعتبار بر مکلف واحد واجب باشد، مانند اینکه زید نذر کند نماز صبح بخواند که دو وجوب نماز صبح بر زید هست؛ و یا مانند اینکه شارع جعل وجوب نماز بر مکلف، و جعل وجوب نماز بر رجال نماید، که در این صورت دو وجوب نماز بر زید فعلی خواهد شد. البته طلب دوم باید فائده داشته و لغو نباشد، که در این مثال فائده اش این است که اگر نماز نخواند استحقاق دو عقاب دارد (هرچند با یک نماز هر دو ساقط می شوند).

بنابراین صورت سوم که دو حکم متمائل باشند، نیز مانند صورت اول معقول است.

صورت چهارم: اتحاد دو حکم

آیا ممکن است علم به یک حکم، در موضوع خود آن حکم اخذ شود؟ تفاوتی بین این صورت با سه صورت قبل وجود دارد. در سه صورت قبل دو تکلیف و دو حکم وجود داشت، اما در این صورت فقط یک حکم وجود دارد. به عبارت دیگر در این صورت اگر زید علمی نداشته باشد، اصلاً تکلیفی ندارد (به خلاف صورت قبل که با عدم علم هم یک وجوب فعلی بود)؛ و اگر قاطع به تکلیف باشد، تنها یک تکلیف و یک وجوب دارد. یعنی متعلق علم همان حکمی است که در موضوع آن قطع اخذ شده است. پس در مثال «إذا علمت بوجوب الصلاة فهی واجبة لك» وجوب نماز زمانی بر زید فعلی می شود که علم به وجوب نماز بر خودش پیدا کند.

آیا این صورت عقلاً ممکن است؟ مشهور علماء این صورت را عقلاً محال می دانند (یعنی مخالفی نمی شناسیم). البته در بین متأخرین معروف شده است که شهید صدر راه حلی برای امکان این صورت پیدا کرده است؛ اما در واقع ایشان بدیلی برای این قسم پیدا کرده است که به جای «علم به مجعول»، در موضوع تکلیف «علم به جعل» اخذ شود. در عین حال ایشان نیز قبول دارند که اخذ علم به مجعول، در موضوع همان مجعول محال است.

به نظر می رسد این صورت نیز محذور عقلی ندارد. باید ادله استحاله نقد شود و سپس امکان توضیح داده شود. عمده ادله استحاله، سه دلیل است:

دلیل اول استحاله: دور

گفته شده اگر علم به حکم در موضوع خود حکم اخذ شود، دور لازم می آید؛ و چون دور محال است، اخذ علم هم محال خواهد بود.^۱ توضیح اینکه «علم به حکم» و «حکم» بر یکدیگر توقف دارند؛ یعنی در مثال فوق وجوب نماز موقوف بر قطع به وجوب نماز است (زیرا فعلیت هر حکمی متوقف بر فعلیت موضوع آن حکم است، که در مثال فوق علم به حکم در موضوع آن حکم اخذ شده است)؛ و قطع به وجوب نماز نیز موقوف بر تحقق وجوب نماز است (زیرا اگر وجوب فعلی نباشد، تحقق نداشته و علم به آن ممکن نخواهد بود). این دور صریح است.

جواب اول: قطع موقوف بر مقطوع بالعرض نیست

شهید صدر این دلیل بر استحاله را قبول نکرده است. توضیح اینکه ایشان توقف اول را پذیرفته است یعنی فعلیت وجوب، موقوف بر قطع زید به وجوب است همانطور که فعلیت هر حکم موقوف بر فعلیت موضوع آن است؛ اما توقف دوم تمام نیست؛ زیرا قطع زید به وجوب نماز، موقوف بر وجوب نماز در واقع نیست. یعنی ممکن است در واقع نماز واجب نباشد، اما زید قطع به وجوب نماز داشته باشد. به عبارت دیگر قطع موقوف بر مقطوع بالذات است، اما موقوف بر مقطوع بالعرض نیست.^۲

به نظر می رسد این کلام صحیح نیست؛ زیرا هرچند قطع موقوف بر مقطوع بالذات بوده و موقوف بر مقطوع بالعرض نیست، اما همانطور که در عنوان بحث گفته شد، بحث در «علم به حکم شرعی» است نه در «قطع به حکم شرعی»^۳. به عبارت دیگر اگر معلوم بالعرض (وجوب نماز در واقع) نباشد، علمی برای زید محقق نخواهد شد. پس فعلیت حکم موقوف بر علم و علم موقوف بر فعلیت حکم است.

۱. «استحاله ذاتی» در جایی است که در خود آن تناقض یا محالی باشد؛ و «استحاله وقوعی» در جایی است که لازمه آن تناقض یا محالی باشد. در این استدلال استحاله وقوعی وجود دارد.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۰۲: «و إن أريد أخذ القطع دون المقطوع به أي القطع بما هو مضاف إلى المقطوع به بالذات ففي الصياغة المذكورة للمحذور إشكال واضح و هو ان الحكم الذي أخذ في موضوعه العلم به و إن كان موقوفا على العلم و لكن العلم به غير موقوف على الحكم بل يتوقف بحسب بنائه و وجوده التكويني على المعلوم بالذات فان ما يقوم العلم هو المعلوم بالذات القائم في نفس العالم لا المعلوم بالعرض الموجود في الخارج ببرهان تخلفه عنه في موارد خطأ القطع و عدم اصابته للواقع».

۳. همانطور که در مقدمه توضیح داده شد، مراد از «قطع» اعتقاد جزمی اعم از مصیب به واقع و غیر مصیب است؛ اما «علم» همان قطع مصیب به واقع است.

جواب دوم: تنها دور علی محال است

در علم فلسفه گفته شده «دور» محال است، اما تنها یک شکل از دور محال است. یعنی دور بین علت و معلول محال است. مراد از علت نیز «مبدأ وجود» است. یعنی ممکن نیست «الف» مبدأ وجود «ب» بوده، و «ب» نیز مبدأ وجود «الف» باشد. در سائر موارد، دور محال نیست.

در محل بحث نیز «فعلیت حکم» موقوف بر «علم» بوده، و «علم» نیز موقوف بر «فعلیت حکم» است، که این دور علی نبوده و محال نیست؛ علاوه بر اینکه در ادامه مباحث خواهد آمد که در این صورت اصلاً دور محقق نمی شود.

دلیل دوم: لغویت

دلیل دیگر بر استحاله اخذ علم به یک حکم در موضوع همان حکم، این است که چنین جعلی لغو است. توضیح اینکه موضوع تکلیف «قطع زید به وجوب نماز» است. یعنی اگر زید قطع به تکلیف نداشته باشد، تکلیفی هم ندارد. این تکلیف لغو است؛ زیرا قطع زید ممکن است محرکیت بر اتیان نماز داشته باشد یا نداشته نباشد. اگر قطع زید محرکیت بر اتیان نماز داشته باشد، همین قطع کافی بوده و نیاز به جعل جدید نیست؛ و اگر هم قطع زید محرکیت نداشته باشد، با جعل مولی هم محرکیتی برای وی محقق نخواهد شد. بنابراین در هر صورت این تکلیف، لغو خواهد بود و اثری ندارد (اثر تکلیف محرکیت مکلف به اتیان است، که در این موارد جعل چنین اثری ندارد). به عبارت دیگر همانطور که جعل تکلیف برای خصوص ناسی و یا خصوص غافل، لغو بوده و اثری ندارد؛ جعل تکلیف برای خصوص قاطع هم لغو است^۱.

جواب: جعل تکلیف، اثر دارد

به نظر می رسد این اشکال وارد نیست؛ زیرا جعل چنین تکلیف نیز دارای اثر است. توضیح اینکه اولاً گاهی نفس تکلیف «تجب الصلاة علی القاطع بوجوب الصلاة» موجب قطع به تکلیف می شود. یعنی عرف چنین توجهات عقلی ندارد و با وصول این خطاب، توهم می کند خطاب شامل خودش هم می شود (هرچند توهم ضعیفی باشد)،

۱. باید توجه شود این اشکال ناظر به مرحله قبل از جعل تکلیف است. یعنی قبل از جعل تکلیف اگر زید قطع نداشته باشد که تکلیفی نخواهد داشت (حتی با جعل تکلیف برای قاطع هم زید تکلیفی نخواهد داشت)؛ و اگر قطع به تکلیف داشته باشد همین قطع برای محرکیت کافی است و نیازی نیست تا حکمی جعل شده و قطع زید تبدیل به علم شود.

لذا این مناقشه بر اشکال وارد نمی شود که در بحث از عنوان «علم» استفاده شده در حالیکه این اشکال در جایی است که «قطع» باشد و احتمال خطای آن نیز باشد؛ زیرا جعل تکلیف برای قاطع محال است و نوبت به این نمی رسد که زید عالم به تکلیف شود.

لذا قطع به تکلیف فعلی پیدا می‌کند؛ و ثانیاً «ترک نماز» در صورتی که تکلیفی جعل نشود «تجری» است؛ و در صورتی که تکلیف جعل شود «معصیت» است؛ ممکن و معقول است که مولی بین معصیت و تجری تفاوت بگذارد. یعنی به هر حال در تجری یا استحقاق عقاب کمتری وجود دارد، و یا استحقاق عقاب اصلاً وجود ندارد. بنابراین چنین تکلیفی نیز دارای اثر خواهد بود.

ج ۶۷ ۹۵/۱۰/۲۷

دلیل سوم: توقف شیء بر خودش

شهید صدر فرموده است اگر علم به حکم در خود حکم اخذ شود مستلزم امری محال (یعنی دور) است. در مرحله وصول تکلیف، دور لازم آمده، لذا اخذ علم در موضوع تکلیف مستلزم محال می‌شود. اگر تکلیفی در مرحله وصول محال شود، به فعلیت نمی‌رسد، و جعل چنین تکلیفی محال است.

استلزام دور نیاز به توضیح دارد. وصول هر تکلیف فعلی موقوف بر «وصول موضوع آن» است. وقتی قطع به تکلیف فعلی پیدا می‌شود که قطع به موضوع آن در خارج پیدا شود. با توجه به این مقدمه، برای وصول تکلیف «إذا قطعت بحرمة شرب الخمر، فهو حرام عليك» باید زید قطع به موضوع پیدا کند. موضوع تکلیف نیز قطع به حرمت است، پس باید قطع به «قطع به حرمت شرب خمر» در خارج محقق شود تا این تکلیف فعلی به زید واصل شود. از طرفی قطع نیز از صفات نفسی و وجدانی بوده، و علم به چنین صفاتی به شکل «علم به وجود» است نه «علم به صورت» (یعنی علم به صفات نفسی، علم حضوری است نه علم حصولی). وجود قطع به قطع نیز همان قطعی است که در افق نفس محقق شده است، بنابراین قطع به «قطع به حرمت شرب خمر» همان وجود «قطع به حرمت شرب خمر» است. در نتیجه قطع به تکلیف فعلی (یعنی قطع به حرمت شرب خمر)، موقوف بر قطع به موضوعش (یعنی قطع به حرمت شرب خمر) خواهد شد که حقیقت «دور» را دارد.

«دور» نیاز به دو طرف دارد که مثلاً «الف» موقوف بر «ب» باشد و «ب» نیز موقوف بر «الف» باشد. استحاله دور به این سبب است که بازگشت به توقف شیء بر خودش دارد. در استدلال فوق دو طرف وجود ندارد اما حقیقت و ملاک استحاله دور (یعنی توقف شیء بر خودش) لازم می‌آید.

۱. مباحثه: به عنوان مثال اگر شخصی در رساله مرجع تقلید خود بخواند «مردی که ۱۵ سال قمری تمام داشته و شرائط تکلیف را داشته باشد، اگر بداند نماز بر وی واجب است باید نماز بخواند»، در این صورت قطع پیدا می‌کند که بعد از خواندن این جمله نماز بر وی واجب است، اما قبل خواندن این جمله در رساله، نماز بر وی واجب نبوده است.

کلاس راهنما: مراد همان جهل مرکب است، یعنی عرف با دیدن چنین خطایی اشتباهاً و تسامحاً خود را شامل خطاب می‌بیند و جهل مرکب پیدا می‌کند.

بنابراین وصول این تکلیف مستلزم امری محال است و این تکلیف قابلیت فعلی شدن ندارد؛ لذا جعل چنین تکلیفی لغو خواهد بود، و انجام امر لغو بر شارع محال است.^۱

به نظر می‌رسد این استدلال بر استحاله اخذ علم به حکمی در موضوع همان حکم، اضعف ادله بر استحاله است. در این بحث تنها به چهار اشکال در این استدلال اشاره می‌شود:

اشکال اول: وصول تکلیف فعلی موقوف بر وصول موضوع نیست

این مقدمه در کلام ایشان مورد قبول نیست که وصول تکلیف فعلی، موقوف بر وصول موضوع است (یعنی هرچند وصول تکلیف فعلی از طریق وصول موضوع هم ممکن است، اما از راه دیگر هم ممکن است). به عنوان مثال اگر یک معصوم علیه السلام به زید خبر از حرمت شرب این مایع بر او دهد، نیز تکلیف فعلی واصل شده است بدون اینکه موضوع تکلیف واصل شده باشد؛ زیرا موضوع هنوز هم معلوم نیست، و ممکن است موضوع حرمت تکلیف در واقع، خمریت و یا مسکریّت و یا نجاست و یا مانند آنها باشد. حتی اگر مکلف احتمال خمریت بدهد، اما احتمال سمّ بودن را هم ندهد (و فرض شود در واقع نیز حرمت این مایع از باب حرمت سمّ باشد)، در این صورت نیز تکلیف واصل شده است بدون اینکه موضوع آن واصل شود.

با توجه به این مثال، در محلّ بحث نیز دلیل «إذا قطعت بحرمة شرب الخمر، فهو حرام علیک» وجود دارد. برای وصول این تکلیف فعلی کافی است که زید قطع به حرمت شرب این مایع پیدا کند. موضوع تکلیف نیز همان قطع است، و نیاز نیست که زید قطع به موضوع پیدا کند بلکه همین که قطع به این حکم پیدا کند، موضوع در خارج فعلی شده است. بنابراین زید بدون اینکه التفاتی به موضوع تکلیف داشته باشد، یقین به حکم فعلی پیدا

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۰۳: «الوجه الثالث انه يلزم منه الدور في عالم وصول الحكم فتكون فعليته مستحيلة و كل جعل يستحيل فعليته يستحيل جعله، وجه اللزوم يتضح ببيان مقدمتين: ۱- ان الأحكام بمعنى المجعولات الفعلية التي هي محل الكلام في المقام وصولها انما يكون بوصول موضوعاتها بعد فرض إحراز أصل الجعل فالعلم بالمجعول تابع للعلم بموضوعه خارجا أي يكون مستنتجا استنتاجا لميا دائما و لا يتصور فيه العكس إذ ليس المجعول امرا خارجيا حسيا ليحس به مباشرة. ۲- ان تطبيق هذا فيما إذا كان العلم بالحكم مأخوذا فيه مستحيل لأن القطع بالحكم يكون متوقفا على القطع بموضوعه بحكم المقدمة الأولى و المفروض ان موضوعه هو نفس هذا القطع و هذا يعني ان القطع بالحكم يتوقف على القطع بالقطع بالحكم و هذا دور، اما لأن القطع بالقطع هو نفس القطع لأن هذا هو قانون كل الصفات الوجدانية الحضورية، فانها معلومة بنفس وجودها لا بصورة زائدة عنها فيكون معناه توقف القطع بالحكم على القطع بالحكم و هو روح الدور و نقطة استحالته. و اما لو افترض ان القطع بالقطع غير القطع نفسه بل صورة زائدة مقتبسة منه على أساس الإحساس به على حد الإحساس بالأمر الخارجية و الإحساس بالشئ غير إدراكه فلا إشكال في ان القطع بالصفات الوجدانية معلول لها و ليس من قبيل العلم بالأمر الخارجية و لهذا لا يعقل فيها الخطأ و التخلف فيكون القطع بالقطع بالحكم في المقام متوقفا على القطع بالحكم فإذا كان القطع بالحكم متوقفا على القطع بالقطع كان دورا لا محالة، و هذا يعني استحالة وصول هذا الحكم و فعليته و معه يستحيل جعله أيضا. و هذا وجه صحيح أيضا. و هكذا يتبرهن استحالة الأخذ بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم».

کرده و تکلیف فعلی به وی واصل شده است. به عبارت دیگر در فعلیت تکلیف، وصول معتبر نیست؛ بلکه واقع معتبر است، و حتی اگر علم به جعل هم نداشته باشد، با قطع به حرمت شرب خمر، تکلیف فعلی خواهد شد.

اشکال دوم: در قطع به «قطع به شیء»، دو قطع وجود دارد

ایشان فرموده است قطع به «قطع به شیء» در افق نفس، همان «قطع به شیء» است. به عنوان مثال قطع به «قطع به عدالت زید»، همان «قطع به عدالت زید» است. به نظر می‌رسد در این موارد دو قطع متفاوت وجود دارد زیرا دو متعلق برای قطع وجود دارد. یعنی متعلق قطع اول «عدالت زید» بوده، و متعلق قطع دوم «قطع به عدالت زید» است. بنابراین قطع به «قطع به شیء»، عین «قطع به شیء» نیست.

البته این اشکال فقط به مقدمه ایشان است، و اصل مدعی را مخدوش نمی‌کند؛ زیرا این اشکال موجب می‌شود وجه استحاله «توقف الشیء علی نفسه» نباشد، بلکه «دور» شود^۱.

اشکال سوم: علم حضوری به قطع

ایشان فرموده است همه صفات وجدانی مانند «حب» و «بغض» و «اراده» و «غضب» که عارض بر نفس می‌شوند، در نزد نفس حاضرند. یعنی این صفات «بوجودها» برای نفس معلوم هستند، نه «بصورتها»؛ و به عبارت دیگر علم به این صفات علم حضوری است نه علم حصولی؛

دو تعلیقه نسبت به این بیان ایشان وجود دارد:

الف. اول اینکه اینکه به نظر می‌رسد خلطی بین علم حضوری و حصولی رخ داده است. توضیح اینکه گفته شد قطع به موضوع، موجب فعلیت تکلیف است. قطع به موضوع یعنی قطع به تحقق موضوع در خارج، که همیشه علم حصولی خواهد بود. در حالیکه در بیان ایشان قطع به «قطع به حکم» وجود دارد که قطع به قطع همیشه علم حضوری است. به عبارت دیگر آنچه در موضوع دلیل اخذ شده است «علم» یعنی قطع مصیب به واقع است. تقسیم قطع به مصیب و غیر مصیب در مورد علم حصولی است. اما علم به علم همیشه از نوع علم حضوری است که از انقسامات علم حصولی نخواهد بود (یعنی قطع مصیب به واقع در موضوع اخذ شده، که قطع به قطع از تحت آن خارج است). بنابراین برای احراز موضوع باید علم حصولی محقق شود، در حالیکه با توضیح ایشان علم حضوری به موضوع محقق شده که موجب فعلیت تکلیف نیست.

۱. توضیح اینکه با استدلال اول، قطع به تکلیف فعلی موقوف بر قطع به تکلیف فعلی شده و محال بود؛ اما با این اشکال وجه استحاله این می‌شود که قطع به تکلیف فعلی موقوف بر قطع به «قطع به تکلیف فعلی» می‌شود، و از آنجا که قطع به «قطع به تکلیف فعلی» هم موقوف به «قطع به تکلیف فعلی» است، پس قطع به تکلیف فعلی با یک واسطه موقوف به قطع به تکلیف فعلی شده است که همان دور است.

ب. تعلیقه دوم اینکه درک صفات وجدانی نیز به علم حصولی است. یعنی علم حضوری برای انسان آگاهی نمی‌آورد، به عنوان مثال احساس گرسنگی تا تبدیل به علم حصولی نشود و صورت آن در ذهن حاضر نشود، آگاهی نخواهد بود. البته این بحث فلسفی است که در جای خود باید بحث شود.

اشکال چهارم: «وصول» شرط تنجز تکلیف است نه فعلیت آن

اشکال چهارم به نتیجه استدلال ایشان و با غرض نظر از اشکالات قبل به مقدمات ایشان است. توضیح اینکه ایشان از این استدلال نتیجه گرفته‌اند چنین تکلیف به فعلیت نرسیده لذا جعل آن لغو است. به نظر می‌رسد از این استدلال، عدم تنجز تکلیف نتیجه گرفته می‌شود نه عدم فعلیت تکلیف؛ زیرا «وصول» مرتبط با فعلیت تکلیف نیست، بلکه شرط تنجز تکلیف است (خود ایشان نیز وصول را شرط فعلیت تکلیف نمی‌داند لذا غافل و جاهل مرکب را نیز دارای تکلیف فعلی می‌دانند؛ حتی وصول احتمالی را نیز شرط فعلیت تکلیف نمی‌دانند). بنابراین همانطور که ایشان فرموده است تشریع تکلیفی که به فعلیت نرسد لغو است، اما با این استدلال فقط ثابت می‌شود تکلیف به تنجز نمی‌رسد، که جعل چنین تکلیفی لغو نیست.

جمع‌بندی: امکان اخذ علم به حکمی در موضوع همان حکم

با توجه به مطالب فوق، در سه دلیل عمده که بر استحاله اخذ علم مطرح شده بود، مناقشه شد. البته باید توجه شود با ابطال ادله استحاله نمی‌شود نتیجه گرفت که مدعی باطل بوده و اخذ علم ممکن است (زیرا ملازمه بین بطلان دلیل و بطلان مدعی نیست).

بنابراین برای اثبات اینکه اخذ علم به حکمی در موضوع همان حکم، ممکن است، نیاز به توضیح و استدلال وجود دارد. به نظر می‌رسد اخذ علم ممکن بوده، و حتی واقع شده است. حتی در مواردی جز این نکته توجیهی برای تکلیف وجود ندارد.

ج ۶۸ ۹۵/۱۰/۲۸

مقدمه: توضیح «قطع» و «علم»

«قطع» اعتقاد جزمی است که همیشه همراه متعلق یا مقطوع است. همراه هر قطعی یک مقطوع بالذات وجود دارد که قطع بدون آن محقق نخواهد شد، و یک مقطوع بالعرض وجود دارد که گاهی وهمی و گاهی واقعی است. بنابراین برای تحقق قطع، باید مقطوع بالذات وجود داشته باشد، و وجود یا عدم مقطوع بالعرض تأثیری ندارد.

«علم» نیز حصّه‌ای از قطع، یعنی قطع مصیب به واقع است. بنابراین برای تحقق علم علاوه بر نیاز به مقطوع بالذات، باید مقطوع بالعرض نیز در خارج موجود باشد. یعنی علم عبارت از قطعی است که در خارج مقطوع بالعرض دارد.

با توجه به تعاریف فوق، برای تحقق قطع فقط نیاز به مقطوع بالذات است؛ و برای تحقق علم علاوه بر مقطوع بالذات نیاز به مقطوع بالعرض نیز وجود دارد. البته اینکه برای تحقق علم یا قطع نیاز به مقطوع بالذات است، امری عقلی است (یعنی قطع بدون متعلق محقق نخواهد شد)؛ اما اینکه برای تحقق علم نیاز به وجود مقطوع بالعرض در خارج است، امری است که از تعریف علم به دست می‌آید.

برای تحقق علم نیاز نیست مقطوع بالعرض از قبل محقق شود

«قطع» حادثی از حوادث است یعنی موجودی مسبوق به عدم است؛ زیرا قطع از حالت انسان است که این حالات بر نفس عارض می‌شوند و قدیم نیستند. همانطور که گفته شد برای تحقق «علم» نیاز به وجود خارجی مقطوع بالعرض است. وجود مقطوع بالعرض نسبت به وجود قطع سه حالت دارد:

الف. گاهی مقطوع بالعرض قبل از قطع وجود دارد، مانند قطع به وجود باری تعالی (وجود باری تعالی ازلی است اما قطع حادث شده است، لذا مقطوع بالعرض قبل از حدوث قطع خواهد بود). در این صورت واضح است که قطع از حین حدوث از افراد «علم» است.

ب. گاهی در آن تحقق قطع، مقطوع بالعرض نیز محقق می‌شود. به عنوان مثال فرض شود زید عادل نبوده و قطعی به عدالت وی نیز وجود ندارد. ممکن است در حین پیدایش قطع به عدالت زید، در خارج نیز زید توبه کرده و عادل شود. در این صورت نیز به نظر می‌رسد قطع از همان حین حدوث از افراد «علم» است؛ زیرا در تعریف علم نیامده که باید مقطوع بالعرض قبل از قطع باشد، بلکه علم همان قطعی است که مقطوع بالعرض دارد (ولو از حین حدوث قطع، مقطوع بالعرض داشته باشد، و قبل از آن مقطوع بالعرض نباشد).

ج. گاهی نیز مقطوع بالعرض بعد از حدوث قطع، در خارج محقق می‌شود. به عنوان مثال فرض شود زید عادل نبوده اما قطع به عدالت وی پیدا شده، و بعد از یک ساعت زید نیز توبه کرده و عادل شود. در این صورت قطع در آن حدوث از افراد علم نیست؛ اما بعد از یک ساعت (که مقطوع بالعرض در خارج موجود شد)، این قطع بقاءً از افراد علم خواهد شد.

اخذ قطع به تکلیف در موضوع همان تکلیف

با توجه به این مقدمه، ابتدا اخذ «قطع» در موضوع تکلیف بررسی می‌شود. اگر یک مولی قطع به حکم را در موضوع همان حکم اخذ نماید، محذوری ندارد. فرض شود یک مولی فقط دو تشریع دارد: تشریع اول «اذا قطعت بوجوب شیء علیک فهو واجب علیک»؛ و تشریع دوم «اذا قطعت بحرمة شیء علیک فهو حرام علیک»؛ در این صورت هیچ محذوری عقلی وجود ندارد (زیرا در ادله استحاله مانند دور و لغویت مناقشه شد).

در علم اصول مفروغ عنه است که فعلیت هر تکلیف، به فعلیت موضوع آن در خارج است. البته نه اینکه در یک زمان موضوع تحقق پیدا کرده، و در زمان بعدی حکم فعلی شود؛ بلکه تقدّم رتبی بوده و آن حدوث موضوع همان آن حدوث فعلیت تکلیف است. بنابراین در مثال فوق که موضوع همان قطع به تکلیف است، آن حدوث قطع در نفس، آن فعلیت تکلیف است. یعنی آن حدوث قطع به وجوب یک تکلیف، همان آن فعلیت آن وجوب؛ و آن حدوث قطع به حرمت یک تکلیف، آن تحقق حرمت فعلی آن تکلیف است.

از آنجا که در این موارد از حین حدوث قطع، مقطوع بالعرض نیز محقق می‌شود، پس این قطع از حین حدوث از افراد «علم» است. به عبارت دیگر قبل از قطع تکلیفی وجود ندارد؛ و بعد از حدوث قطع، تکلیف فعلی (مقطوع بالعرض) نیز در همان آن، حادث می‌شود. بنابراین این قطع از افراد علم است، و حتی محال است در این مثال قطعی محقق شود که علم نباشد؛ زیرا با تحقق قطع، تکلیف فعلی نیز محقق شده و مقطوع بالعرض موجود می‌شود، لذا علم محقق شده است.

بنابراین برای اخذ «علم» در موضوع یک تکلیف فعلی، کافی است شارع «قطع» را در موضوع آن تکلیف فعلی اخذ نماید. در این صورت دائماً موضوع این تکلیف علم خواهد بود و تکلیف فقط با تحقق علم فعلی می‌شود.

اخذ علم به تکلیف در موضوع همان تکلیف

با توجه به توضیح فوق، تفاوتی نیست بین اینکه شارع حکم «اذا قطعت بحرمة شیء علیک فهو حرام علیک» را جعل نماید، و یا اینکه حکم «اذا علمت بحرمة شیء علیک فهو حرام علیک» را جعل نماید؛ زیرا در هر دو صورت موضوع تکلیف، قطعی است که مطابق خارجی دارد. یعنی به هر حال اگر قطعی در خارج ایجاد شود، همیشه از افراد «علم» خواهد بود (بلکه محال است علم نباشد).

در نتیجه ممکن است در موضوع یک تکلیف، «علم به همان تکلیف» اخذ شود.

ج ۶۹ ۹۵/۱۰/۲۹

جواب دیگر از شبهه دور

همانطور که در ادله استحاله گذشت، یکی از دلائل استحاله اخذ علم «دور» بود. در پاسخ از این شبهه گفته شد تنها «دور علی» محال است.^۱

اما ممکن است طوری اخذ علم در موضوع تکلیف تقریب شود که اصلاً دور لازم نیاید. اگر شارع در موضوع دلیل از عنوان «قطع» استفاده نماید، مصداق آن در خارج حتماً «علم» خواهد بود. در این صورت حتی دور معی هم لازم نخواهد آمد؛ زیرا وجود «قطع» موقوف بر وجود «مقطوع بالعرض» نیست، و فقط وجود «مقطوع بالعرض» موقوف بر وجود «قطع» است. به عبارت دیگر قطع فقط موقوف بر وجود مقطوع بالذات است نه مقطوع بالعرض.

بنابراین هرچند غرض مولی به واقع علم تعلّق گرفته، اما در انشاء از عنوان «قطع» استفاده نموده، که در نتیجه همیشه در خارج «علم» محقق شده و غرض مولی تأمین خواهد شد.

تطبیقاتی از اخذ علم به حکم در موضوع همان حکم

همانطور که گفته شد مشهور علماء که قائل به استحاله اخذ علم هستند. در صورت استحاله، دو عویصه وجود خواهد داشت که یکی در اصول و دیگری در فقه است:

اخذ «التفات» به حکم در موضوع همان حکم

در علم اصول این عویصه وجود دارد که مشهور علماء «التفات» را شرط فعلیت تکلیف می‌دانند (التفات فقط در احکام تکلیفی شرط است نه در احکام وضعی). یعنی در نظر مشهور شرائط عامه تکلیف چهار امر «بلوغ» و «عقل» و «قدرت» و «التفات» است. بنابراین شرب خمر بر غیر بالغ یا مجنون یا عاجز حرام نبوده، و بر غیر متلفت نیز حرام نیست. اگر زید در حال غفلت شرب خمر نماید، فعل حرامی مرتکب نشده است. در مقابل مشهور، تعداد قلیلی از علماء هستند که شرائط عامه تکلیف را سه امر «عقل» و «قدرت» و «بلوغ» می‌دانند (نظر مختار نیز همین است). بنابر این نظر التفات شرط تنجز تکالیف است نه شرط فعلیت تکالیف.

به هر حال بنابر نظر رائج در علم اصول که از شرائط فعلیت تکلیف «التفات» است، همان محذور و استحاله اخذ علم در موضوع تکلیف، در مورد التفات نیز وجود خواهد داشت. توضیح اینکه وجود «التفات» به تکلیف

۱. اگر گفته شود تمام اقسام دور محال است، یک جواب نقضی وجود دارد. جواب این است که نباید برای کسی قطع حاصل شود زیرا مستلزم دور بوده و محال است. توضیح اینکه وجود «قطع» متوقف بر وجود «مقطوع بالذات» است (زیرا قطع باید متعلق داشته باشد)؛ و از طرفی وجود «مقطوع بالذات» نیز متوقف بر وجود «قطع» است (زیرا قبل از قطع، مقطوعی نخواهد بود).

موقوف بر وجود «تکلیف فعلی» است؛ و از سوی دیگر وجود «تکلیف فعلی» نیز موقوف بر وجود «التفات به آن» است (زیرا برای فعلیت تکلیف نیاز به تحقق موضوع در خارج است)؛

به نظر می‌رسد اگر قائل به استحاله اخذ علم به حکم در موضوع همان حکم، باید اخذ التفات به حکم در موضوع همان حکم را نیز محال بداند. بنابراین مشهور که قائل به شرطیت التفات در فعلیت تکلیف هستند، باید از این شبهه پاسخ دهند؛ و بنابر مبنای مختار که اخذ علم در موضوع تکلیف محال نیست، مشکلی در التفات نبوده و ممکن است التفات شرط فعلیت تکلیف شود (هرچند در نظر مختار التفات شرط تنجز تکلیف است).

اخذ علم در برخی فروع فقهی

در فقه نیز برخی فروع فقهی وجود دارد که مختص به عالم یا به غیر عالم است (تفاوتی نیست که در موضوع دلیل «علم» اخذ شود و یا «عدم علم» اخذ شود، و ادله استحاله در هر دو مورد وجود دارد). به عنوان مثال جهر نماز صبح بر عالم به جهر واجب است، یعنی اگر کسی عالم به جهر نباشد فقط قرائت بر وی واجب است می‌تواند به جهر یا اخفات بخواند؛ و مثال دیگر اینکه بر مسافر عالم به قصر، نماز قصر واجب است (یعنی اگر جاهل به وجوب قصر باشد و نماز تمام بخواند صحیح است)؛ و مثال دیگر اگر مسافر علم به وجوب افطار نداشته باشد، روزه بر وی واجب است؛ به هر حال اگر شخص عالم اخفاتاً نماز صبح بخواند، نماز باطل بوده؛ و اگر شخص جاهل اخفاتاً نماز صبح بخواند، نمازش واقعاً صحیح است (نه اینکه به حدیث «لا تعاد» صحیح باشد). چگونه فقهاء چنین فتوایی داده‌اند، در حالی که اخذ علم را محال می‌دانند؟

جواب اول: علم به جعل در موضوع اخذ شده است

شهید صدر از این عویصه پاسخ داده است که در این فروع فقهیه، هرچند علم به حکم در موضوع همان حکم اخذ شده، اما «علم به جعل» در موضوع مجعول اخذ شده است. یعنی همینکه زید بداند بر رجال نماز صبح به صورت جهر واجب است (با علم به این قضیه کلی) وجوب جهر بر وی فعلی شده و مجعول محقق می‌شود. به نظر می‌رسد این جواب حل عویصه نیست؛ زیرا آنچه فقهاء در فقه گفته‌اند و محل نزاع است اخذ «علم به مجعول» است نه اخذ «علم به جعل». به عنوان مثال زید می‌داند نماز صبح بر رجال به جهر واجب است (یعنی

۱. با مقداری تتبع در کلمات شهید صدر، جوابی از این اشکال یافت نشد؛ ممکن است عدم توجه ایشان به این اشکال، به دلیل این باشد که در نظر ایشان «التفات» از شرائط عامه تکلیف نبوده، و شرط تنجز تکلیف است. مرحوم استاد محقق تبریزی نیز مواجه با این اشکال بودند، اما جوابی از ایشان پیدا نشد. البته این نکته صحیح است که با وجود یک شبهه نباید از اعتقاد دست کشید. یعنی با این شبهه همچنان التفات را از شرائط فعلیت تکلیف می‌دانستند.

علم به حکم کلی دارد)، اما غافل است از اینکه در حال خواندن نماز صبح است (یعنی علم به مجعول ندارد). در این صورت نیز اگر به نماز صبح را به اخفات بخواند، نمازش واقعاً صحیح است.

ممکن است گفته شود صحت نماز در مثال فوق به دلیل حدیث «لاتعاد» است نه به سبب اینکه واقعاً تکلیفش جامع بین اخفات و جهر است. یعنی تکلیف فعلی همان نماز به جهر است، اما به سبب حدیث «لاتعاد» در ظاهر مجزی دانسته شده است؛ اما جواب این است که در هر چند در مثال فوق ممکن است به حدیث «لاتعاد» تمسک شود، اما در مثال نماز مسافر تمسک به این حدیث ممکن نبوده در عین حال حکم به صحت شده است. یعنی کسی که می‌داند مسافر نمازش قصر است، اما غفلت دارد الآن مسافر است (یعنی علم به جعل دارد اما علم به مجعول ندارد)، اگر نماز کامل بخواند نمازش واقعاً صحیح خواهد بود. بنابراین «علم به مجعول» مهم است نه «علم به جعل»، که این مطلب به لحاظ فقهی مسلم است. لذا در این مسائل فقهی علم به مجعول اخذ شده است.

جواب دوم: امکان اخذ علم

به نظر می‌رسد تنها جواب از این مسائل فقهی نیز این است که گفته شود اخذ علم به مجعول در موضوع همان مجعول ممکن است.

البته در مورد التفات نیز راه حل شهید صدر کافی نیست؛ زیرا در آن مسأله نیز مسلم است که التفات به مجعول در موضوع همان مجعول اخذ شده است. به عنوان مثال اگر زید یقین به حرمت شرب خمر داشته، اما التفات به خمریت این مایع نداشته باشد، در این صورت مسلم است که تکلیف فعلی ندارد. پس حل اشکال در مسأله اصولی و بحث التفات نیز فقط به امکان اخذ التفات در موضوع مجعول است.

ج ۷۰ ۹۵/۱۱/۰۲

جهت پنجم: موافقت التزامیه

بحث در این است که آیا علاوه بر وجوب عمل به احکام شرعی، موافقت التزامی با احکام شرعی هم لازم است؟ توضیح اینکه انسان دو نحوه فعل دارد: افعال جوارحی مانند حرکت دست و پا؛ و افعال جوارحی مانند تفکر و تعقل و تخیل؛ «موافقت التزامیه» به معنای خشوع و رضایت به تکالیف الهی است. به عنوان مثال امر به نماز، موجب موافقت عملی است یعنی باید نماز بخوانیم، که همان امتثال این امر است؛ سوال این است که آیا باید

۱. به نظر می‌رسد این دفاع از کلام شهید صدر نیز تمام نبوده و مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا در مفاد حدیث «لاتعاد» نیز مورد قبول است که صحت واقعی است. یعنی از جمع بین این حدیث و ادله جهر، کشف می‌شود که جهر بر عالم به جهر واجب است. لذا همان اشکال استحاله وجود خواهد داشت.

موافقت التزامی به آن هم داشته باشیم؟ ممکن است زید امتثال وجوب نماز نموده و نماز بخواند، اما نسبت به وجوب آن، استنکار قلبی داشته باشد.

بنابراین موافقت التزامیه همان رضای باطنی و خشوع قلبی و انقیاد در مقابل اوامر الهی است، که این التزام امری اختیاری و ارادی است. یعنی ممکن است با یک امر عملاً مخالفت شده و نماز خوانده نشود، اما قلباً موافقت التزامی به وجوب نماز داشته باشد؛ و ممکن است عملاً موافقت شده و نماز بخواند، اما قلباً مخالفت التزامیه با وجوب نماز شود. در نتیجه موافقت التزامیه همان عقد القلب است که غیر از ایمان است، زیرا ایمان در مورد اعتقادات است مانند ایمان به توحید یا ایمان به معاد یا ایمان به نبوت و مانند آن؛ و غیر از تصدیق و اعتقاد جزمی است. یعنی گاهی در نفس یک تصدیق ایجاد شده، و گاهی ایمان محقق می‌شود، و گاهی عقد القلب و موافقت التزامیه محقق می‌شود.

به نظر می‌رسد در افق نفس فقط همان «اعتقاد» و «تصدیق» است، و امر دیگری در نفس به نام «ایمان» و «عقد القلب» وجود ندارد. یعنی تصویری از «موافقت التزامیه» وجود ندارد. اعتقاد جزمی یا تصدیق نیز اختیاری نیست، هرچند گاهی مقدمات آن اختیاری است. به عنوان مثال تصدیق به وجود زید یا عدم زید در یک اتاق ممکن نیست (بدون مقدمه) در نفس محقق شود، اما با مقدمه اختیاری ممکن است چنین تصدیقی محقق شود. یعنی اگر درب اتاق باز شده، و درون آن دیده شود، جزم به وجود یا عدم زید در اتاق حاصل می‌شود.

استدلال بر عدم وجوب موافقت التزامیه

به هر حال سوال این است که آیا علاوه بر امتثال اوامر الهی، موافقت التزامیه هم لازم است؟ اصل بحث عقلی است، اما لزوم شرعی هم بحث خواهد شد:

الف. وجوب شرعی: با مراجعه به ادله شرعی، مطلوب در اوامر الهی همان «نماز» یا «صیام» است، که این امور از افعال جوارحی هستند نه افعال جوانحی؛ و یا در امر به وجوب «حج» آنچه در شرع مطلوب است همین طواف و احرام و مانند آن است، نه چیز بیشتر. بنابراین «وجوب موافقت التزامیه» از ادله تکالیف الهی استفاده نمی‌شود.

ب. وجوب عقلی: عقل حکم به لزوم اطاعت خداوند دارد؛ یعنی به هرچه امر نموده است، باید اتیان شود. به عنوان مثال امر به نماز و صیام شده است لذا باید نماز و صیام اتیان شوند. همانطور که در مقدمه قبل گفته شد ادله فقط افعال جوارحی مانند نماز و صوم را واجب می‌دانند. عقل نیز بیش از اطاعت همان اوامر را لازم نمی‌داند.

ثمره وجوب موافقت التزامیه

گفته شده بحث از موافقت التزامیه، دارای ثمره اصولی در برخی مسائل علم اصول است. توضیح اینکه گاهی در اطراف علم اجمالی، دو اصل جاری می‌شود. یعنی زمینه جریان هر دو اصل وجود دارد، و از جریان دو اصل هیچ مخالفت عملیه‌ای لازم نمی‌آید. در این موارد قول به وجوب موافقت التزامیه ثمره دارد، که اگر واجب نباشد هر دو اصل جاری خواهند بود؛ و اگر واجب باشد هر دو اصل با هم جاری نخواهند بود؛ زیرا هر چند از جریان دو اصل مخالفت عملیه لازم نمی‌آید، اما با موافقت التزامیه به تکلیف واقعی منافات دارد. به عنوان مثال اگر یقین به طهارت یکی از دو اناء وجود داشته باشد، که هر دو استصحاب نجاست دارند، در این مورد هر دو اصل جاری می‌شوند یا نمی‌شوند؟ در صورت عدم وجوب موافقت التزامیه، از جریان این دو اصل با هم مخالفت عملیه لازم نمی‌آید؛ زیرا هر دو منجز تکلیف هستند و با ترک هر دو با هیچ تکلیفی مخالفت نشده است؛ اما در صورت وجوب موافقت التزامیه، نباید دو اصل با هم جاری شوند؛ زیرا باید موافقت التزامیه به طهارت یکی از آن دو (که علم به چنین حکمی در واقع دارد) وجود داشته باشد.

این ثمره نیز تمام نیست؛ زیرا از این ثمره جواب داده شده که مشکلی ندارد زید قلباً موافقت التزامیه به طهارت واقعی یکی از دو اناء داشته، و ظاهراً به نجاست ظاهری دو اناء ملتزم شود. بنابراین این ثمره صحیح نیست.

جهت ششم: حجّیت دلیل عقلی

مرحوم آخوند بحث از حجّیت دلیل عقلی را مطرح ننموده است، اما شهید صدر بعد از بحث اخذ علم و قبل از بحث قطاع، این بحث را اضافه نموده است. اصل بحث در مورد معارضه کلمات علمای اخباری با علمای اصولی است. مطالبی که به علمای اخباری استناد داده می‌شود، به نقل از شهید صدر است.

علمای اصولی در موارد زیادی از علم اصول به مقدمات عقلیه استدلال می‌نمایند مانند بحث «ضدّ» و بحث «ترتّب» و بحث «اجتماع امر و نهی» و بحث «مقدمه واجب»؛ و حتی در بحث ادله حجّیت خبر واحد نیز یکی از ادله «دلیل عقل» است؛ و در مباحث تعارض ادله نیز از استدلالات عقلیه استفاده شده است. در علم فقه نیز بر اساس همین استدلالات، وارد استنباط احکام شده‌اند.

در مقابل علمای اصولی^۱، در اعتقاد علمای اخباری، قطعی که از مقدمات عقلیه حاصل شود، حجت نیست. یعنی چنین قطعی معذر و منجز نیست (حتی «بما هو احتمال» هم منجز نیست). اخباریون با روش علمای اصولی مخالفت نموده و فرموده‌اند باید به دنبال «کتاب» و «سنت» بود. با مراجعه به آنها ممکن است وجوب یا حرمت عملی معلوم شود؛ اگر هم وجوب یا حرمت عملی معلوم نشد، با مراجعه به کتاب و سنت، وظیفه عملی مکلف معلوم خواهد شد؛ زیرا در شبهات تحریمیه امر به احتیاط، و در شبهات وجوبیه برائت جاری شده است. البته اخباریون نیز دلیل عقلی را در دو مورد قبول نموده‌اند:

الف. قبل از شریعت: واضح است که وجود خداوند متعال و نبی اکرم صلی الله علیه و آله، با گفته خود آنها قابل اثبات نیست. بنابر این در این موارد باید به دلیل عقلی تمسک کرد.

ب. بعد از شریعت: بعد از اینکه با مراجعه به کتاب و سنت احکامی شرعی معلوم شدند، چرا باید امتثال شوند؟ حکم به لزوم اطاعت خداوند نیز با کمک عقل به دست خواهد آمد.

به عبارت دیگر این دو مورد نیز در عرض کتاب و سنت نیستند، یعنی در مرحله استنباط احکام الهی نباید از دلیل عقلی کمک گرفت، بلکه باید احکام شرعی از ادله شرعی (کتاب و سنت) استنباط شوند.

ج ۷۱ ۱۳۹۵/۱۱/۰۳

مقام اول: کاشفیت دلیل عقلی

در مورد دلیل قطعی یک بحث معرفتی وجود دارد که آیا دلیل عقلی، مفید علم است یا قاصر از آن است؟ اخباریون مدعی شده‌اند دلیل عقلی افاده علم ندارد؛

استدلال بر عدم تحقق قطع از دلیل عقلی

استدلال اخباریون بر اینکه دلیل عقلی افاده قطع ندارد، این است که اختلاف شدیدی در ادله عقلیه وجود دارد. توضیح اینکه در دو علم کلام و فلسفه از ادله عقلیه استفاده می‌شود. با نظر به این دو علم، حتی یک مسأله واحد هم پیدا نمی‌شود که تمام فیلسوفان (اعم از مسلمان و غیر مسلمان) در آن اتفاق نظر داشته باشند؛ و یا یک مسأله نیست که تمام متکلمین (اعم از مسلمان و غیر مسلمان) در آن اتفاق نظر داشته باشند؛ این در حالی است که همه فیلسوفان و متکلمان ادعا دارند بر اساس ادله عقلیه، مطالب خود را اثبات و مطالب دیگران را ابطال

۱. مرحوم فیض در «کتاب الاصول الاصلیه» فوارق بین نظر علمای اصولی و اخباری را در سی مسأله اساسی بیان نموده، و سپس از نظریه اخباریون دفاع کرده است. این کتاب برای به دست آوردن اختلافات بین اصولیون و اخباریون کتاب خوبی است.

کرده‌اند (البته ممکن است برخی مسائل مانند استحاله اجتماع نقیضین، اتفاق نظر باشد؛ اما این مسأله نیز از مسائل کلامی و فلسفی نیست). با توجه به این اختلاف کثیر که حتی بعد از هزاران سال بحث و گفتگو یک میلیمتر هم جلو نرفته (یعنی در طول دو هزار سال در یک مسأله هم به توافق نرسیده‌اند، بلکه از هم دورتر شده‌اند؛ به عنوان مثال در یک مسأله قبلاً فقط دو نظر وجود داشته، اما اکنون پنج نظر یا بیشتر پیدا شده است)، چگونه ممکن است بر دلیل عقلی اعتماد نمود؟ با توجه به این اختلاف کثیر در ادله عقلیه، برای انسان از آنها قطع حاصل نمی‌شود. بنابراین باید برای استنباط احکام شرع، به کتاب و سنت مراجعه نمود.

سپس اخباریون اشکالی بر این بیان گرفته و از آن پاسخ داده‌اند. اشکال اینکه علم ریاضی (یعنی حساب و هندسه) نیز از علوم عقلی است، اما در آن اختلاف چندانی نیست. به عنوان مثال در قضیه «زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است» اختلافی وجود ندارد؛ و یا در قضیه «۲۰ تقسیم به ۵ برابر ۴ می‌شود» اختلافی نیست.

مرحوم امین استرآبادی پاسخ داده که ریاضی یک خصوصیت دارد که مقدمات آن حسّی یا قریب به حسّ است. به همین سبب مسائل علم ریاضی از واضحات بوده و اختلافی در آن نیست. به عنوان مثال برای اثبات قضیه «۲۰ تقسیم بر ۵ برابر ۴ می‌شود»، ممکن است ۲۰ تخم مرغ را پنج تا پنج تا کنار هم گذاشته تا معلوم شود چهار دسته خواهند شد. یعنی از راه حسّ صحت آن قضیه معلوم می‌شود. این خصوصیت در ادله عقلیه، در بحث فقه وجود ندارد همانطور که در کلام و فلسفه وجود ندارد. بنابراین از ادله عقلیه در فقه و یا کلام و فلسفه برای انسان قطعی حاصل نخواهد شد.

به هر حال خلاصه کلام اخباریون این است که به ادله عقلیه اعتباری نیست، و از آنها قطعی محقق نمی‌شود. یعنی این ادله عقلیه که در دنیا کارآمد نبوده و مفید قطع نیست چگونه ممکن است در کشف احکام الهیه (که امور غیبی هستند)، کارآمده شده و قطع از آنها حاصل شود؟

جواب از استدلال اخباریون

اصولیون از این استدلال اخباریون پاسخ‌هایی داده‌اند. ابتدا در مورد مدرکات عقل نظری، و سپس در مورد مدرکات عقل عملی بحث خواهد شد:

جواب‌ها به اشکال بر عقل نظری

اصولیون از این اشکال به مدرکات عقل نظری، سه جواب نقضی و یک جواب حلّی داده‌اند:

جواب اول: اثبات وجود خداوند با ادله عقلیه

جواب نقضی اول این است که برای اثبات باری تعالی نیز از ادله عقلیه استفاده می‌شود، و اگر ادله عقلیه مفید قطع نباشد در اثبات باری تعالی نیز نباید قطعی از آن حاصل شود. همینطور برای اثبات نبوت و امامت نیز از ادله عقلیه استفاده می‌شود. اثبات اصول اعتقادات تنها از راه ادله عقلیه ممکن است، زیرا واضح است که با قول خود خداوند نمی‌توان اثبات باری تعالی نمود.

مناقشه در جواب: اصول اعتقادات از امور حسّی است

شهید صدر در این جواب نقضی مناقشه نموده و فرموده این نقض بر اخباریون نخواهد بود. ایشان فرموده اصول اعتقادات از واضحات است و از امور حسّی و «کالبدیهی» می‌باشد. بنابراین ادله عقلیه در این امور مفید یقین است مانند ریاضیات که قریب به حسّ بوده و ادله عقلیه در آن مفید قطع است. در مقابل، ادله و مسائل علمی مانند فلسفه قریب به حسّ نبوده و ادله عقلیه در آن مفید قطع نیست.

توضیح اینکه شهید صدر متوجه شده که ادله متکلمین در اعتقادات به لحاظ استدلالی و فنی مشکل دارد لذا به دنبال بیان دیگر بوده است. ایشان اصول اعتقادات را اثبات استقرائی نموده که مانند مسائل علم ریاضی مبتنی بر حساب احتمالات است. تمام مبادی و اصول اعتقادات از توحید تا معاد باید از طریق حساب احتمالات ثابت شود که از تجربیات است و مناقشه‌ای در آن نیست. ایشان با توجه به این مبنای خود، فرموده چنین نقضی بر اخباریون وارد نیست و هرچند ادله عقلیه در اصول اعتقادات مفید قطع است، اما در سائر مسائل مفید قطع نیست.

به نظر می‌رسد مناقشه ایشان وارد نیست؛ زیرا وجود احتمالات کلامی مختلف (حتی در توحید و نبوت) بین متکلمین نشان می‌دهد این مسائل مانند مسائل ریاضی نیست. به عنوان مثال در مسأله توحید، حتی قائلین به توحید نیز تفسیرهای مختلفی از آن ارائه می‌دهند؛ و در مسأله نبوت، هیچ نبوتی نیست مگر مخالفین آن اکثریت هستند. به عنوان مثال در مورد مسیحیت که گفته شده از نظر پیرو اکثر عدداً می‌باشند، منکرین نبوت حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه السلام بیشتر از تعداد قائلین به نبوت ایشان است (گفته شده حدود دو میلیارد مسیحی در جهان وجود دارند که کمتر از یک سوم جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند، یعنی بیش از دو سوم مردم جهان نیز منکر نبوت حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه السلام به عنوان پیامبر این عصر هستند)؛ و در مسأله امامت حتی بین مسلمین یعنی شیعه و اهل سنت نیز اختلاف وجود دارد. یعنی اهل سنت که اکثریت عددی را تشکیل می‌دهند، مخالف این نحوه امامت هستند.

در نتیجه با این همه اختلاف در اصول اعتقادات از مسائل کلامی، چطور ممکن است گفته شود ادله عقلیه در این مسائل حسّی یا «کالبدیهی» هستند؟ بنابراین مناقشه شهید صدر وارد نبوده، و جواب نقضی به اخباریون صحیح است. یعنی اگر در ادله عقلیه اشکالی باشد و ادله عقلیه موجب قطع نشوند، این نقض به خود اخباریون وارد است که قطع به اصول اعتقادات نیز ممکن نیست.

جواب دوم: اختلاف فقهاء در استدلال به آیات و روایات

نقض دیگری که به این استدلال اخباریون شده، این است که اگر اختلاف در ادله عقلیه موجب عدم اعتماد به عقل باشد، همین اختلاف در استدلال فقهاء به اخبار و آیات نیز وجود دارد، پس باید این ادله نیز بی اعتبار باشند! توضیح اینکه اختلاف بین فقهاء کمتر از اختلاف بین فلاسفه و متکلمین نیست (هرچند در برخی کلیات اتفاق بین فقهاء وجود دارد مانند وجوب نماز صبح، اما در جزئیات اختلاف بسیاری وجود دارد). همین اختلاف موجب عدم اعتماد به اخبار و آیات است یعنی موجب می شود از استدلال به آیه و خبر هم قطعی محقق نشود.

مناقشه در جواب: ظهور از امور قریب به حسّ است

شهید صدر این نقض بر اخباریون را نیز قبول نکرده است. ایشان فرموده در استدلالات فقهی و استنباط احکام شرعی به اموری مانند ظهورات و حجّیت سند و جمع بین ادله متعارض نیاز است. این امور نیز مانند حسّیات بوده و اختلافی در آنها نیست. بنابراین تحقّق قطع از این ادله ممکن است، اما ادله فلاسفه و متکلمین حسّی نبوده و نباید این دو را به هم قیاس کرد^۱.

به نظر می رسد این مناقشه ایشان نیز صحیح نیست؛ زیرا این مقایسه کاملاً ممکن است. توضیح اینکه اختلافات فقهی وجود داشته و رو به تکاثر است نه رو به تقلیل. به عنوان مثال با نظر به کتاب «العروة الوثقی» و تعلیقه های مختلف آن، معلوم می شود اختلافات بسیاری بین فقهاء در استظهارات وجود دارد. یعنی تقریباً تمام

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۲۶: «و کلا هذین النقضین الظاهر عدم ورودهما علی المحدثین، و ذلک لأنهم ليسوا بصدد إنکار کاشفیه الدلیل العقلی جملة و تفصیلاً بل خصوص الأدلة العقلية ذات الطابع النظری التجریدی المستعمل فی علمی الکلام و الفلسفة و الأصول أحياناً، أی ینکرون العقل النظری القبلی - قبل التجربة و الحس و بقطع النظر عنه - و مثل هذا العقل لا یحتاج إلیه لا فی إثبات أصول الدین و لا فی الاستدلالات الفقهية. اما فی الأول فلما ذکرناه فی مقدمة الفتاوی الواضحة من ان قضایا أصول الدین و العقيدة ثبوتها لدینا کثبوت القضایا العرفية و التجربية فی الوضوح و الحاقية لأنها تملک رصیدا من الدلیل الحسی و الاستقرائی علی حد سائر القضایا الاستقرائية التجربية و إن کان یمكن الاستدلال علیها بالأدلة العقلية النظرية أيضاً. و اما الثاني فلان الاستدلالات الفقهية لا تعتمد غالباً إلا علی قضایا الظهور و الدلالة و التوفیق فیما بینهما و السند و نحو ذلک، و هی کلها قضایا عرفية و لیست بنظرية برهانية و لا إشکال فی ان نسبة الخطأ فیها لا تبلغ نسبته فی النظريات العقلية».

مسائل دارای یک یا چند تعلیقه هستند، و حتی گاهی در یک مسأله چند ده تعلیقه وجود دارد (کتاب عروه بدون تعلیقات حدود دو یا سه جلد است، اما در چاپ با تعلیقه این کتاب دارای ۱۵ جلد است. یعنی نزدیک ۱۲ جلد که چهار برابر متن کتاب است، تعلیقه است). این اختلاف شاهد می‌شود که استدلالات فقهی و استظهارات نیز از امور قریب به حس نیستند.

در نتیجه این نقض بر اخباریون وارد است و اگر در فلسفه و کلام، اختلافات شدید موجب بی‌اعتمادی به ادله شود؛ باید در فقه نیز این اخلافات شدید موجب بی‌اعتمادی به ادله شود.

ج ۷۲ ۹۵/۱۱/۰۴

جواب سوم: علم به وقوع خطا نیز مقدمه عقلیه است

نقض سوم از کلمات شهید صدر به دست می‌آید. توضیح اینکه در استدلال اخباریون گفته شد «علم به خطای کثیر در استدلالات عقلیه، مانع تحقق قطع است». سوال این است که از چه مقدماتی علم به وقوع خطای کثیر تحقق یافت؟ اگر گفته شود از مقدمات عقلیه استفاده شد و علم به خطای کثیر پیدا شد، پاسخ این است که از این مقدمات قطعی حاصل نخواهد شد! بنابراین اگر مقدمات عقلیه موجب قطع نباشند، در این استدلال نیز موجب قطع نشده، و استدلال تمام نخواهد بود. یعنی برای عدم اعتبار دلیل عقلی، به دلیل عقلی تمسک شده است (اشکال ایشان ناظر به صورت استدلال نیست، بلکه ناظر به ماده استدلال است. یعنی در نظر ایشان «العلم بوقوع الخطا» که یکی از مقدمات نظری استدلال است، باید به کمک ادله عقلیه ثابت شود).

مناقشه در جواب: علم به خطا از مقدمات تجربی است

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست زیرا ممکن است از طرف اخباریون پاسخ داده شود که این مقدمه (یعنی علم به خطای کثیر) از مجربات یا از امور قریب به حس است. بنابراین هر چند ادله عقلیه موجب قطع نیست اما در این مورد مانند ریاضیات قریب به حس بوده و موجب قطع است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۲۸: «و هذا التقريب يرد عليه: تقضا بان المقصود لو كان دعوى قضية كلية هي ان العلم بوقوع الخطأ مانع عن حصول اليقين في كل معرفة عقلية نظرية فهذه القضية بنفسها لا بد و أن تستند اما إلى قضية رياضية فيرجع إلى التقريب السابق أو إلى قضية عقلية فتكون بنفسها محكومة بحكم القضايا العقلية الأخرى، و ان كان المقصود دعوى ان المحدث لا يحصل له بعد أن علم بالخطأ كثيرا اليقين من الدليل العقلي فهذا معناه انه شك لا يقين له و ليس دليلا على عدم انبغاء حصول اليقين موضوعيا و منطقيا للآخرين الذين قد حصل لديهم منشأ لليقين».

جواب چهارم: تحقّق قطع بالوجدان

جواب حلّی به اخباریون وضوح بطلان استدلال است؛ زیرا بالوجدان از ادله عقلیه نیز قطع حاصل می‌شود. از ابتدا تا آخر فلسفه، قطع‌های بسیاری برای انسان ایجاد می‌شود، و از ابتدای کلام تا آخر آن نیز قطع‌های بسیاری محقّق می‌شود، مانند قطع به وجود باری تعالی، و قطع به نبوت و مانند آن. حتی فلاسفه که با ادله عقلیه مواجه بوده‌اند در تمام موارد ادّعای خود را از روی قطع و علم ثابت دانسته‌اند، نه اینکه فقط نقل اقوال دیگران نمایند.

مناقشه در جواب: قطع از نفس ادله عقلیه نیست

به نظر می‌رسد این جواب نیز کافی نیست؛ زیرا در مدّعی اخباریون دو احتمال وجود دارد: الف. عدم اعتبار قطع حاصل از مقدمات عقلیه: ممکن است مراد اخباریون این باشد که کثرت اختلاف در مقدمات عقلیه (که منجر به کثرت خطا می‌شود)، موجب عدم اعتبار منطقی این ادله می‌شود؛ در این صورت جواب چهارم مشکل را حلّ نخواهد کرد. توضیح اینکه هرچند بالوجدان برای انسان قطع ایجاد می‌شود، اما این قطع فاقد اعتبار است.

ب. عدم تحقّق قطع از مقدمات عقلیه: ممکن است مراد آنها این باشد که کثرت خطا در مقدمات عقلیه موجب می‌شود تکویناً قطعی برای انسان تحقّق نیابد؛ در این صورت نیز هرچند بالوجدان در فلسفه و کلام هم برای انسان قطع محقّق می‌شود، اما اخباریون می‌توانند پاسخ دهند که از نفس دلیل عقلی هیچ قطعی حاصل نمی‌شود. توضیح اینکه قطع با توجه به حالات روانی نفس محقّق می‌شود که نیاز به برخی مقدمات دارد. به عنوان مثال قائل به «اصالة الوجود» با نظر به ادله اصالة الوجود و اینکه اشکالی نیافته و با نظر به ادله دیگران و یافتن اشکال در آنها زمینه ایجاد قطع برایش محقّق می‌شود. به عبارت دیگر نوعاً برای انسان از ادله قطع حاصل نمی‌شود، زیرا قطع یک حالت روانی بوده و نیاز به زمینه و مقدماتی دارد. شاهد این مدّعی این است که اعتقاد به وجود مبدأ بسیار راحت‌تر از اعتقاد به ادله‌ای است که برای آن مطرح شده است.

در نتیجه اگر ادّعای اخباری‌ها این باشد که از نفس این ادله عقلیه، انسان به قطع نمی‌رسد، جواب چهارم صحیح نبوده و نمی‌توان اثبات کرد که از نفس همین ادله عقلیه، قطع ایجاد شده است (زیرا در هر موردی ممکن است زمینه پیدایش قطع از قبل وجود داشته و یا با کمک امور مختلف دیگر برای انسان قطع شده باشد).^۱

۱. در نظر شهید صدر تحقّق علم برای انسان بر اساس حساب احتمالات است (یعنی قیاس ارزشی ندارد، زیرا در نفس کبرا نیز نتیجه وجود دارد)؛ و در نظر برخی نیز تحقّق علم برای انسان تابع مقدماتی غیر اختیاری است. به هر حال اینکه در مسائل کلامی و فلسفی قطع پیدا می‌شود صحیح است، اما اینکه این قطع از استدلال ایجاد شده است، قابل اثبات نیست؛ لذا گفته شده در مسائل فلسفی فقط تصور صحیح است که موجب تصدیق است، و دلیل تنها نقش ایجاد تصور دارد.

به هر حال در مجموع به نظر می‌رسد جواب نقضی اول و دوم موجب حل اشکال اخباریون می‌شود؛ البته دلیل نقضی برای از کار انداختن استدلال کافی است، اما برای ابطال مدعا کافی نیست.

جواب‌ها به اشکال بر مدرکات عقل عملی

انسان یک قوه به نام «عاقله» دارد (یعنی دو قوه عاقله ندارد) که فقط درآکه است. این قوه به لحاظ ادراکات آن تقسیم به دو دسته شده است: برخی از مدرکات آن در مورد حسن و قبح افعال است که از حیث درک این مدرکات به آن «عقل عملی» گفته می‌شود؛ برخی از مدرکات نیز امور دیگری مانند تناقض، و استلزام، و علت و معلول، است که از حیث درک این مدرکات به آن «عقل نظری» گفته می‌شود.

عقل، حسن و قبح واقعی در مورد افعال اختیاری را درک می‌کند. به عنوان مثال «الکذب قبیح» توسط قوه باصره یا واهمه درک نمی‌شود، بلکه توسط قوه عاقله درک می‌شود؛ و استحاله تناقض نیز توسط همین قوه درک می‌شود. مدرکات عقل عملی فقط حسن و قبح است و چیز سومی نیست که عقل عملی آن را درک نماید. در بحث عقل عملی و مدرکات آن در دو مرحله درک می‌شود:

مرحله اول: اعتبار ادراکات عقل عملی

ابتدا در مورد اعتبار مدرکات عقل عملی بحث می‌شود که به علمای اخباری نسبت انکار اعتبار این ادراکات داده شده به دلیل کثرت اختلافی که بین مردم در مورد آنها وجود دارد. به عنوان مثال «نکاح با محارم» در یک عرف بسیار قبیح است، اما در عرف دیگر اصلاً قبیحی ندارد؛ و یا «تعدد زوجات» در برخی عرف‌ها بسیار قبیح، اما در برخی عرف‌ها اصلاً قبیحی ندارد؛ و مثال‌هایی از این قبیل که بسیار هستند. این کثرت اختلاف موجب بی‌اعتباری این ادراکات است (حتی به برخی اخباری‌ها نسبت داده شده که این اختلاف آنها را به انکار حسن و قبح کشانده، و آنها حسن و قبح را اعتباری دانسته‌اند). به عبارت دیگر این اختلاف کثیر موجب سلب اعتماد از ادراکات عقل عملی می‌شود، حتی انسان به ادراک عقل خودش نیز بی‌اعتماد می‌شود. به عنوان مثال اگر شخصی چندین بار به یک طبیب مراجعه کرده، و نسخه وی را انجام دهد اما خوب نشود؛ در این صورت نسبت به آن طبیب بی‌اعتماد می‌شود.

۲. عقل عملی دو اصطلاح اصولی و فلسفی دارد، که تعریف مذکور در مورد عقل عملی در اصول است. در اصول هرگاه اصطلاح عقل عملی به کار رود، به همین معنی است.

جواب نقضی: حکم عقل عملی به وجوب طاعت

جواب نقضی به این استدلال این است که وجوب اطاعت خداوند نیز از احکام عقل عملی است؛ اگر مدرکات عقل عملی بی اعتبار باشد، پس قطع به وجوب اطاعت نیز بی اعتبار خواهد بود (یعنی وجوب اطاعت اوامر الهی باید عقلی باشد زیرا بی معنی است که وجوب آن شرعی باشد. یعنی نمی شود از قول خود شارع وجوب اطاعت وی را به دست آورد). بنابراین چطور بر حکم عقل عملی بر وجوب اطاعت اوامر الهی اعتماد شده است؟

مناقشه در جواب نقضی: محرک اتیان اوامر الهی، دفع ضرر محتمل است

به نظر می رسد این جواب نقضی صحیح نیست؛ زیرا محرک اتیان اوامر الهی، وجوب عقلی اطاعت نیست، بلکه همان احتمال عقوبت است (که دفع ضرر محتمل فطرتاً لازم است). یعنی حتی اگر اطاعت خداوند عقلاً هم واجب نباشد، تغییری در رفتار مومنین ایجاد نمی شود؛ زیرا اطاعت بر اساس وجوب فطری است، یعنی انسان از عقوبت گریزان است. به عنوان مثال اگر در قوانین راهنمایی و رانندگی نیز عقوبت برداشته شود، قوانین رعایت نخواهد شد (یعنی اگر اعلام شود مجازاتی نیست بلکه برای رعایت نظم باید این قوانین رعایت شوند، در این صورت کسی قوانین را رعایت نخواهد کرد).

ج ۷۳ ۹۵/۱۱/۰۵

جواب حلی: اختلافات تنها در صغری است

جواب حلی به استدلال اخباریون این است که اختلاف زیادی که در مورد مدرکات عقل عملی وجود دارد، مربوط به کبراهای عقل عملی نیست، بلکه دائماً مرتبط با صغریات آنهاست. یعنی همه در این کبرا اتفاق دارند که «العدل حسن» و «الظلم قبیح» است، اما در مصادیق و صغریات آن اختلاف وجود دارد. به عنوان مثال در یک عرف شرب خمر مصداق ظلم بوده لذا حکم به قبح آن شده است؛ اما در عرف دیگر مصداق ظلم نبوده لذا حکم به قبح آن نشده است. به عبارت دیگر عقل عملی دارای دو مدرک است یعنی حسن عدل و قبح ظلم، که در آنها اختلافی نیست. بنابراین از آنجا که در این دو مدرک عقل عملی اختلافی نیست، مدرکات آن بی اعتبار نیستند.

مناقشه اول: مدرکات عقل عملی، همان مصادیق است

شهید صدر جواب حلی را نپذیرفته زیرا دو قضیه «الظلم قبیح» و «العدل حسن» را قضایای تجمیعی می داند. توضیح اینکه بازگشت احکام عقل عملی به دو این قضیه صحیح نیست؛ زیرا ظلم و عدل از عناوین مشیره هستند که اشاره به مصادیق ظلم مانند خیانت در امانت و کذب و غیرهما، و اشاره به مصادیق عدل مانند رد امانت و

صدق و غیرهما دارند. یعنی خود عنوان ظلم و عدل خصوصیتی ندارند، مانند «مَنْ فِي الْغُرْفَةِ هَاشِمِيٌّ» که رابطه‌ای بین این اتاق و سیادت نیست، بلکه به نحو اتّفاقی تمام افراد داخل اتاق هاشمی بوده‌اند. بنابراین اصلاً کبرایی وجود ندارد بلکه آنچه حسن است همان ردّ امانت و صدق و مانند آنهاست که مورد اختلاف بسیار است. به عبارت دیگر نزاع صغروی نبوده و کبروی است مانند اینکه «شرب خمر» و یا «ازدواج با محارم» قبیح هستند یا نه؟ که در یک عرف قبیح بوده و در عرف دیگر نیست. با توجه به این اختلاف مدرکات عقل عملی اعتباری نخواهند داشت.^۱

به نظر می‌رسد این مناقشه بر جواب حلّی صحیح نیست؛ زیرا دو قضیه حسن عدل و قبح ظلم، از قضایای حقیقه هستند. تفصیل این بحث در مبحث «حسن و قبح عقلی» خواهد آمد، و گفته خواهد شد که ممکن نیست این دو قضیه از قضایای تجمیعی باشند.

مناقشه دوم: قطع به کبرای بدون تعیین صغریات، بی‌فائده است

به نظر می‌رسد جواب حلّی صحیح نیست؛ زیرا هرچند مورد قبول است که اختلاف در صغریات وجود دارد نه در کبریات، اما قطع به کبرا بدون تعیین صغریات آن فائده ندارد. یعنی کبرای کلی به تنهایی کارآمد نیست، بلکه صغریات مهمّتر از کبری است. همانطور که گفته شده در صغریات نیز اختلاف کثیری وجود دارد که این اختلاف زیاد، مانع اعتماد بر مقدمات عقلیه است.

جواب سوم: اختلافی در حسن و قبح عقلی یا عقلانی نیست

به نظر می‌رسد اشکال اخباریون صحیح نیست؛ زیرا اختلافات ذکر شده فقط در حسن و قبح عرفی است در حالیکه بحث در حسن و قبح عقلی و یا عقلانی است. توضیح اینکه همانطور که در مباحث قبلی توضیح داده شد حسن و قبح سه نوع است:

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۳۷: «و هذا الجواب صوری يتضح وجه المناقشة فيه مما تقدم في بعض البحوث السابقة حيث أوضحنا هنالك ان قضيتي قبح الظلم أو حسن العدل ليستا هما المدرکین العقلین العملیین الأولیین لأنهما قضیتان بشرط المحمول، إذ الظلم و العدوان هو الخروج عن الحد و ليس المراد به الحد التكوینی إذ لا خروج عنه بل الحد الذی يضبطه العقل و یحدده بنفسه بأنه ینبغی أو لا ینبغی أن یتعده الإنسان و هو عبارة أخرى عن التبیح بل هذه القضية ان كانت مفيدة فهي تفید كإشارة إلى مدرکات العقل العملی اختصارا و إجمالا لا أكثر، فعنوان الظلم أخذ مشیرا و معرفا إلى واقع ما لا ینبغی فعله فی نظر العقل من الكذب و الخيانة و مخالفة الوعد و غیر ذلك، و كذلك عنوان العدل یكون مشیرا إلى واقع ما ینبغی فی نظر العقل فعله من الإحسان و الشكر و الصدق و المروءة إذا فقضیتا حسن العدل و قبح الظلم تكونان فی طول القضايا العقلية العملية لا انهما الأساس لها كما أفید».

الف. عقلی: حسن و قبح عقلی دو امر واقعی می‌باشند (امور واقعی مانند تلازم بین نار و حرارت، و استحاله، و علیت، و امکان، و مانند آنهاست). نزاع موجود در مورد حسن و قبح نیز در همین قسم یعنی حسن و قبح عقلی (یا ذاتی) است (که فقها آن را قبول نموده و حکماء منکر هستند).

ب. عقلائی: حسن و قبح عقلائی دو امر اعتباری می‌باشند که منشأ اعتبار آنها حفظ نظام اجتماعی است. فلاسفه که منکر حسن و قبح عقلی هستند، تمام مصادیق آن را داخل در حسن و قبح عقلائی می‌دانند.

ج. عرفی: حسن و قبح عرفی نیز مانند حسن و قبح عقلائی از امور اعتباری می‌باشند، با این تفاوت که منشأ حسن و قبح عرفی، حفظ نظام نیست بلکه ناشی از روحیات و آداب و سنن و ادیان و مانند آنهاست. به عنوان مثال «نکاح با محارم» و یا «شرب خمر» در عرف مسلمین قبیح است، و قبح شرب خمر ریشه دینی دارد (اما در عرف مسیحیت شرب خمر قبیح نیست و دین آنها منشأ برای قبح نشده است).

با توجه به این نکته، تمام امثله ذکر شده در کلام اخباریون از موارد حسن و قبح عرفی است. در حسن و قبح عرفی نیز اختلافی وجود ندارد بلکه حسن و قبح عرفی امری نسبی است (یعنی اینگونه نیست که قبح شرب خمر در عرف مسلمین اشتباه باشد، و یا عدم قبح در عرف دیگر اشتباه باشد، بلکه اقتضائات عرف‌ها متفاوت بوده لذا نتیجه متفاوت به دست آمده است). به عنوان مثال مردم در خوشمزه و بدمزه اختلافی ندارند بلکه این دو از امور نسبی هستند لذا یک چیز واحد مانند پلوخورشت نزد یک نفر خوشمزه و نزد دیگری بدمزه است (یعنی اینگونه نیست که یکی اشتباه کرده باشد، بلکه هر دو واقعاً صحیح است). علاوه بر این عدم اختلاف در حسن و قبح عرفی، در مورد حسن و قبح عقلی و عقلائی نیز اختلافی نبوده و حتی این دو از امور نسبی هم نیستند (اگر هم اختلافی باشد اندک بوده و کثیر نیست تا موجب عدم اعتماد شود).

به هر حال در مدرکات عقل عملی که همان حسن و قبح عقلی یا عقلائی است، اختلاف کثیری نیست تا موجب بی‌اعتمادی به آنها شود، و اشکال اخباریون وارد نیست. بنابراین این کلام اخباریون نقض بر ادراکات عقل عملی نیست.

مرحله دوم: قاعده ملازمه

ادعاً شده بین حکم عقلی یا عقلاء و حکم شرع ملازمه وجود دارد. پس دو صیانت برای قاعده ملازمه وجود دارد که باید بررسی شود:

استدلال بر ملازمه حکم شرع با حکم عقلی

صیاغت اول در مورد ملازمه بین حکم شرع و حکم عقلی عملی است. یعنی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»، که نزد عقل عملی چهار قسم حکم به حسن و قبح وجود دارد: وجوب؛ حرمت؛ استحباب؛ و کراهت؛ قاعده ملازمه دلالت دارد اگر عملی عقلاً حرام باشد، شرعاً هم حرام است. برای این قاعده وجوهی ذکر شده (که یک وجه قبلاً بیان و بررسی شد) و اکنون یک وجه دیگر بیان می‌شود:

هر واجب عقلی مانند ردّ امانت ممکن است در شرع واجب باشد یا نباشد؛ اگر واجب باشد که مطلوب ثابت است، و اگر واجب نباشد یعنی شارع ترخیص بر ترک آن داده است. ترخیص در ترک واجبات عقلیه مانند ردّ امانت نیز ترخیص در انجام کار قبیح عقلی است که این ترخیص هم قبیح است. صدور امر قبیح از خداوند هم محال است. بنابراین محال است شارع واجب عقلی را در شرع واجب نکرده باشد.

مناقشه: عدم وجوب شرعی یک فعل، مساوق با ترخیص شرعی در آن نیست

به نظر می‌رسد در این استدلال یک مغالطه وجود دارد. توضیح اینکه فعلی از سوی شارع واجب نشود، دارای دو فرد است: اینکه ترخیص در آن داده شود؛ و یا اینکه نه واجب شده و نه ترخیص شرعی داده شود (ترخیص ظاهری نیز قبیح نیست، زیرا ممکن است ترخیص ظاهری بر مخالفت تکلیف داده شود). به هر حال ممکن است عدم وجوب شرعی به سبب اکتفای شارع به وجوب عقلی باشد (یعنی عدم ایجاب شرعی به سبب لغویت نیست که برخی ادعا نموده‌اند) که وافی به غرض مولی هست.

ج ۷۴ ۹۵/۱۱/۰۶

استدلال بر ملازمه حکم شرع با حکم عقلانی

منکرین حسن و قبح عقلی، به صیغتی دیگر قاعده ملازمه را قبول نموده‌اند. در این صیاغت ملازمه بین حکم شرع و حکم عقلانی وجود دارد یعنی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع». شاید اولین بار قاعده ملازمه با این صیاغت از سوی مرحوم محقق اصفهانی مطرح شد.

این صیاغت تفاوتی مهم با صیاغت قبلی دارد. در صیاغت قبل احکام عقل عملی فقط چهار حکم وجوب و استحباب و حرمت و کراهت بود؛ اما در این صیاغت ملازمه فقط در چهار حکم نیست بلکه احکامی عقلانی مانند «حق» و «ملکیت» و «صحّت» و «بطلان» و «سلطنت» و اموری از این قبیل نیز با حکم شرع ملازمه خواهند داشت. به عنوان مثال اگر حقی را عقلاً برای مولف قائل باشند، شارع هم حکم به چنین حقی برای وی خواهد نمود. بنابراین هر حق عقلانی، حق شرعی هم خواهد بود و هر ملکیت عقلانی، ملکیت شرعی هم خواهد

بود. در نتیجه اگر این قاعده با صیانت عقلائی ثابت شود، گستره آن بسیار وسیع بوده و تمام امور عقلائی را شرعی می‌کند (مگر جایی که شارع از آن ردع کرده باشد).

دلیل قاعده ملازمه با این صیانت در مباحث قبل هم بیان شد. گفته شده شارع نیز یکی از عقلاء می‌باشد. اگر امری نزد عقلاء واجب باشد، نزد شارع هم واجب خواهد بود. اگر شارع طبق آن حکم نکند معلوم می‌شود این حکم عقلائی نبوده است. در واقع این صیانت از قاعده ملازمه، با تسامح ملازمه خواهد بود، و در حقیقت تضمینی است. یعنی حکم مجموعه عقلاء متضمن حکم شارع نیز هست.

مناقشه: نیاز نیست شارع «بما هو شارع» طبق احکام عقلائی حکم نماید

در مباحث قبل این استدلال نقد شد، و علاوه بر نقد سابق اضافاتی نیز بیان می‌شود. به این استدلال دو اشکال وجود دارد:

الف. اگر مراد از شارع خداوند متعال باشد، نه می‌شود گفت شارع یکی از عقلاء بوده و در مجموعه عقلاء عضویت دارد، و نه می‌شود گفت شارع یکی از افراد «عاقلین» است. توضیح اینکه به نظر می‌رسد «عقلاء» مجموعه‌ای از انسانهای دارای قوه عاقله هستند که در طول زندگی اجتماعی به خرد جمعی رسیده‌اند. بنابراین خداوند متعال عضوی از این مجموعه نیست زیرا زندگی اجتماعی ندارد. حتی اگر مراد از «عقلاء» تفسیر مذکور نباشد بلکه مراد همان «عاقلین» یعنی جمع عاقل باشد، باز هم خداوند متعال از عقلاء نیست؛ زیرا دارای قوه عاقله یا خرد فردی (که مایز بین انسان و سائر حیوانات است) نمی‌باشد.

ممکن است گفته شود اینکه خداوند متعال دارای چنین قوه‌ای نیست، امری واضح است؛ اما مراد این است که همانگونه که انسان به وسیله قوه عاقله به اموری علم پیدا می‌کند، خداوند متعال نیز عالم به این امور با علم حضوری است یعنی این مدرکات عقل عملی برای انسان «بصورتها» حاصل می‌شود و برای خداوند متعال «بوجودها» حاصل است. در این صورت پاسخ این است که قوه عاقله فقط ادراک به علم حصولی دارد یعنی علم حضوری توسط قوه عاقله درک نمی‌شود (در مکتب فلسفی ملاصدر تحقّق علم حصولی برای خداوند متعال محال است و محقّق اصفهانی نیز تابع همین مکتب است؛ بنابراین ادراک عقل عملی که علمی حصولی است، بر خداوند متعال محال است).^۱

۱. ممکن است اشکال شود که به هر حال مدرک عقل عملی برای انسان یک علم حصولی است، اما خداوند متعال نیز همین مدرک را به علم حضوری درک می‌کند. بنابراین شارع هم به همان حکم عقلائی، حکم دارد؛ پاسخ این است که اموری که عاقلین توسط قوه عاقله درک می‌کنند، و ادّعای ملازمه حکم شرع با آنها شده است، از امور اعتباری هستند (مانند ملکیت و حقّ و سلطنت و ...). این امور قابل درک به علم حضوری

البته اگر مراد از شارع همان نبی اکرم صلی الله علیه و آله باشد، اشکال اول وارد نخواهد بود؛ زیرا ایشان داخل در مجموعه عقلاء بوده و از افراد عاقلین هم هستند. یعنی هم دارای قوه عاقله و علم حصولی بوده، و هم زندگی اجتماعی داشته‌اند.

ب. با غضّ نظر از اشکال اول، و قبول اینکه شارع هم «بما هو من العقلاء» طبق احکام عقلانی حکم می‌کند، قاعده ملازمه ثابت نخواهد بود؛ زیرا این حکم شارع «بما هو عاقل» است، که از محلّ بحث خارج است. یعنی ادّعا در اثبات حکم شرعی است که از شارع «بما هو شارع» صادر شده باشد. ممکن است شارع به همان حکم عقلانی اکتفاء کرده و همان حکم را وافی به غرض خود ببیند، لذا حکم شرعی طبق آن نکند. به عبارت دیگر صیانت تضمّنیّه فقط اثبات حکم عقلانی کرده که متضمّن حکم شارع «بما هو عاقل» است؛ اما اثبات حکم شرعی نمی‌کند.

این اشکال بر قاعده ملازمه به صیانت دوم وارد است و تفاوتی ندارد که مراد از شارع، خداوند متعال باشد یا نبی اکرم صلی الله علیه و آله باشد.

مقام دوم: حجّیت دلیل عقلی

همانطور که در ابتدا توضیح داده شد ابتدا از کاشفیت دلیل عقلی بحث شده و سپس از حجّیت دلیل عقلی، که نتیجه بحث اول این شد که دلیل عقلی کاشف هست. اکنون سوال این است که اگر از طریق استدلالات عقلیه یک قطع به حکم شرعی (فعلی) پیدا شد، آیا این قطع نسبت به آن تکلیف حجّت (و منجز) است؟

استدلال بر عدم حجّیت قطع حاصل از مقدمات عقلیه

از مرحوم شیخ انصاری نقل شده است که اخباریون قطع حاصل از مقدمات عقلیه را حجّت نمی‌دانند. ایشان فرموده کلام اخباریون به دو نحوه قابل تقریب است:

نیستند؛ زیرا وجودی ندارند تا «بوجودها» نزد کسی حاضر شوند (یعنی علم حضوری فقط در امور حقیقی است نه امور اعتباری و واقعی؛ زیرا تعریف علم حضوری وجود معلوم نزد عالم است که چنین اموری وجود ندارند).

۱. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۵۱: «فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف؛ و لو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجري مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل. و إن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية؛ لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها، فلو سلم ذلك و اغمض عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية، فله وجه، و حينئذ: فلو خاض فيها و حصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك؛ لتقصيره في مقدمات التحصيل. إلّا أن الشأن في ثبوت كثرة الخطأ أزيد ممّا يقع في فهم المطالب من الأدلة الشرعية».

الف. شارع نهی تکلیفی از ورود به ادله عقلیه نموده، و استفاده از مقدمات عقلیه نیز یکی از عناوین محرّمه در شرع مانند «کذب» و «غیبت» است (شبیّه حرمت تفکر در ذات الهی). اگر کسی مرتکب این معصیت شده (یعنی وارد ادله عقلیه شود) و قطع به تکلیفی پیدا نماید، هرچند مضطرّ شده و باید به قطع عمل نماید، اما اگر به مخالفت واقع افتد، استحقاق عقاب دارد؛ زیرا به سوء اختیار قطع به خلاف واقع پیدا کرده، لذا واقع بر وی منجز است. به عبارت دیگر اضطرار ناشی از سوء اختیار است، لذا این قطع عذر محسوب نمی‌شود.

ب. شارع از عمل به قطع حاصل از ادله عقلیه، ردع نموده است. یعنی از تنجیز و تعذیر این قطع، ردع نموده است. به عنوان مثال اگر کسی از ادله عقلیه قطع به حرمت شرب این عصیر عنبی پیدا کند، شارع از تنجیز این قطع ردع نموده لذا ترخیص در مخالفت و شرب آن داده است؛ و یا اگر کسی قطع به عدم حرمت شرب عصیر عنبی پیدا نماید، شارع از تعذیر آن ردع نموده لذا احتیاط را واجب نموده است. پس این قطع معذر و منجز نیست. به هر حال، این دو بیان به اخباریون نسبت داده شده، و ظاهراً مراد آنها روشن نبوده است. برای بررسی این ادعا نیاز به یک بحث ثبوتی و یک بحث اثباتی است. در بحث ثبوتی امکان ردع شارع از عمل به قطع بررسی شده (یعنی از امکان سلب منجزیت و معذّریّت از قطع)؛ و در بحث اثباتی با فرض امکان ردع از حجّیت قطع، ادله اثباتی از کتاب و سنت و دلالت آنها بر ردع بررسی خواهد شد؛ اخباریون در بحث اثباتی به آیات و روایات بسیاری استدلال نموده‌اند.

بحث ثبوتی: امکان ردع حجّیت قطع

آیا حجّیت قطع مانند زوجیت عدد اربعه است تا سلب حجّیت از قطع ممکن نباشد، و یا مانند آن نیست تا سلب حجّیت از قطع ممکن باشد؟ قائلین به استحاله، حجّیت قطع را ذاتی دانسته، و آن را قابل انفکاک از قطع نمی‌دانند. یعنی حجّیت قطع ذاتی است که چه «ذاتی باب برهان» باشد، و چه «ذاتی باب ایساغوجی» باشد، در هر صورت حجّیت از قطع قابل انفکاک نخواهد بود.

همانطور که گفته شد به نظر می‌رسد این استدلال تمام نیست؛ زیرا مراد از ذاتی بودن حجّیت قطع، همان معنای اصولی است نه به معنی باب ایساغوجی و نه به معنی باب برهان. ذاتی اصولی به این معنی است حجّیت قطع در طول جعل و اعتبار نیست. به عنوان مثال حجّیت ظهور و حجّیت خبر واحد در طول اعتبار هستند، اما حجّیت قطع در طول اعتبار نیست. «ذاتی» در اصطلاح علم اصول، ممکن است به نحو «اقتضاء» یا «علّیت» باشد. اگر به نحو اقتضاء باشد، قابل انفکاک است و اگر به نحو علّی باشد قابل انفکاک نیست. این مطلب نیز برهان ندارد بلکه امری وجدانی است، که به نظر می‌رسد حجّیت قطع، ذاتی به نحو اقتضاء است. یعنی قطع منجز است معلقاً بر عدم ترخیص از سوی مولی؛ و معذر است معلقاً بر عدم ایجاب احتیاط از سوی مولی.

در نتیجه به نظر می‌رسد در بحث ثبوتی کلام اخباریون ممکن است، یعنی هیچ محذوری در ردع حجّیت از قطع وجود ندارد.

ج ۷۵ ۹۵/۱۱/۰۹

بحث اثباتی: وقوع ردع از حجّیت قطع

در بحث ثبوتی گفته شد ردع حجّیت از قطع ممکن است. اکنون سوال این است که آیا در روایات و آیات دلیلی وجود دارد که دلالت بر ردع از عمل به قطع حاصل از مقدمات عقلی (یعنی دلالت بر ردع از حجّیت قطع) داشته باشد؟ و یا در آیات و روایات دلیلی دلالت بر حرمت ورود به ادله عقلیه دارد؟ برای اثبات این ردع و حرمت، به وجوهی استدلال شده (که برخی در کلمات اخباریون آمده، و برخی نیز توسط اصولیون برای تتمیم بحث ذکر شده است):

وجه اول: حرمت حکم به غیر «ما انزل الله»

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که دلالت بر حرمت حکم نمودن به غیر آنچه خداوند متعال نازل نموده دارد، یعنی به غیر احکام الهی نباید حکم نمود:

الف. «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرّبّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْا اللَّهَ وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»؛

ب. «وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛

ج. «وَ لِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛

در این آیات شریفه «حکم نکردن» به کار رفته که ممکن است به معنای جامع بین قضاوت و افتاء باشد و ممکن است خصوص قضاوت باشد؛ در صورت اول دلالت بر حرمت افتای مستند به مقدمات عقلیه دارد. در صورت دوم نیز هرچند دلالت بر حرمت قضاوت دارد اما به تنقیح مناط شامل افتاء نیز می‌شود. مراد از «ما انزل الله» در این آیات نیز احکام شرعی است که توسط خداوند در قرآن، و توسط ائمه علیهم السلام در روایات بیان

۱. سورة المائدة، آية ۴۴.

۲. همان، آية ۴۵.

۳. همان، آية ۴۷.

شده است. فهم عرفی از «لم يحکم بما انزل الله» نیز حکم کردن به غیر «ما انزل الله» است (یعنی این آیات دلالت بر وجوب افتاء ندارند).

با توجه به این توضیحات، اگر کسی به کمک استدلال عقلی فتوای به وجوب یا حرمت یک عمل دهد، حکم به غیر «ما انزل الله» نموده است زیرا فرض این است که نه قرآن و نه سنت دلالت بر وجوب یا حرمت آن عمل ندارند. در نتیجه فتوای مستند به دلیل عقلی، حکم به غیر «ما انزل الله» بوده و جائز نیست.

مناقشه: دلیل برای خود، موضوع نمی‌سازد

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست؛ زیرا همانطور که گفته شد مراد از «ما انزل الله» همان احکام الهی است که یکی از طرق رسیدن به آنها کتاب و سنت بوده، و یک طریق هم عقل است. بنابراین فتوای مستند به دلیل عقلی، حکم به غیر «ما انزل الله» نیست. به عبارت دیگر باید در مرحله قبل، ثابت شود که عقل طریقی برای رسیدن به احکام الهی نیست، و سپس آیات شامل آن شود. یعنی آیات، موضوع‌سازی نمی‌کنند، و فقط دلالت بر حرمت حکم به غیر «احکام الهی» دارند، اما طرق رسیدن به احکام الهی را بیان نمی‌کند. در نتیجه اینکه عقل طریقی برای استنباط احکام الهی هست یا نه، نیاز به دلیل دیگری دارد.

وجه دوم: حرمت قول بدون علم

روایات وجود دارند که دلالت بر حرمت قول بدون علم و یا قول بدون حجت دارند.^۱ در این روایات «قول» شامل افتاء نیز می‌باشد. اگر برای اثبات حکم شرعی به دلیل عقلی استدلال شود، قول بدون علم و بدون حجت است. بنابراین استدلال به مقدمات عقلیه برای اثبات حکم شرعی، حرام است.^۲

مناقشه: روایات دلالتی بر عدم حجیت دلیل عقلی ندارند

به نظر می‌رسد این استدلال نیز صحیح نبوده بلکه عجیب است؛ زیرا «علم» در ادله به معنای «حجت» است همانطور که بسیاری از فقهاء چنین استظهاری دارند؛ به هر حال این روایات دلالتی بر عدم حجیت قطع

۱. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۴۳: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي يَعْقُوبَ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ اللَّهَ خَصَّ عِبَادَهُ بِأَتَيْنٍ مِنْ كِتَابِهِ أَنْ لَا يَقُولُوا حَتَّى يَعْلَمُوا». کافی، «باب النهي عن القول بغير علم».

۲. این روایات حتی منشأ برای این فتوای فقهاء شده که علاوه بر «کذب»، «قول بدون علم» نیز حرام است. به عنوان مثال اگر زید خبری خلاف واقع دهد در حالیکه می‌داند خلاف واقع است مانند اینکه بگوید «بکر عادل است»، مرتکب حرامی به نام کذب شده است؛ اما اگر خبر از عدالت وی دهد در حالی که نمی‌داند بکر عادل است یا نه، در این صورت نیز مرتکب حرام شده است هرچند بکر در واقع عادل باشد، و این حرام نیز قول بدون علم نام دارد.

حاصل از مقدمات عقلیه ندارند، بلکه فقط دلالت بر حرمت قول بدون حجّت دارند. یعنی دلالتی ندارند چه چیزی حجّت است و چه چیزی حجّت نیست.

وجه سوم: حرمت استقلال از ائمه علیهم السلام

روایات بسیاری بر نهی از استقلال از ائمه علیهم السلام دلالت دارند.^۱ یعنی باید در احکام شرع به ائمه علیهم السلام رجوع شود. استفاده از ادله عقلیه نوعی خودمختاری و استقلال از ائمه علیهم السلام است. در نتیجه نباید به ادله عقلیه مراجعه نمود (این استدلال با احتمال اول در کلام شیخ انصاری سازگار است که ورود به ادله عقلیه حرام است).

مناقشه: دلیل عقلی استقلال از ائمه علیهم السلام نیست

به نظر می‌رسد این استدلال نیز صحیح نیست؛ زیرا استفاده از مقدمات عقلیه، به معنای استقلال از ائمه علیهم السلام نیست. توضیح اینکه اگر ائمه علیهم السلام از ورود به استدلالات عقلیه ردع نموده باشند، نباید به استدلالات عقلیه تمسک کرد، و این کار استقلال است؛ اما چنین نهی‌ای وجود ندارد. در این صورت همین که نهی نباشد (نیازی به امر هم نیست)، از سکوت استفاده می‌شود که مخالفتی با این روش وجود ندارد. این سکوت نیز نوعی ظهور است، یعنی سکوت آنها ظهور در حجّت این روش دارد. بنابراین استفاده از مقدمات عقلیه، استقلال از ائمه علیهم السلام نیست.

وجه چهارم: حرمت عمل به رأی

روایاتی نیز دلالت بر حرمت عمل به رأی دارند که به این طائفه نیز برای عدم حجّیت قطع حاصل از مقدمات عقلیه استدلال شده است، که عمده دلیل در این بحث همین استدلال است. توضیح اینکه در روایات بسیاری مانند برخی روایات تفسیر قرآن از عمل به رأی نهی شده است. اطلاق این روایات شامل موردی می‌شود که رأی انسان قطعی باشد. بنابراین اگر کسی از ادله عقلیه به قطع برسد، به رأی خود عمل کرده که مورد نهی است. بنابراین نباید به قطع حاصل از مقدمات عقلیه عمل نمود.^۲

۳. وسائل الشیعه، ۲۷، ص ۱۶۵: «وَفِي عِيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ الْمُسَمَعِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِثْمِيِّ عَنْ الرُّضَاعِ فِي حَدِيثِ اخْتِلَافِ الْأَحَادِيثِ قَالَ وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَوْجُوهِ فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ فَتَحْنُ أَوَّلِي بِذَلِكَ وَ لَا تَقُولُوا فِيهِ بَارَأْنَكُمْ وَ عَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ وَ التَّثْبُتِ وَ الْوُقُوفِ وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّى يَأْتِيَكُمُ الْبَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا».

۱. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۵۳۶: «وَعَنْهُ أَنَّهُ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ الْحُكْمِ بِالرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ وَقَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ وَمَنْ حَكَمَ فِي شَيْءٍ مِنْ دِينِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِرَأْيِهِ خَرَجَ مِنْ دِينِهِ».

مناقشه اول: عمل به رأی حاصل از قیاس و استحسان حرام است

گفته شده با مراجعه به این روایات و تتبع در آنها معلوم می‌شود که این نهی در مورد تمسک به ادله ظنیه مانند قیاس و استحسان بوده، و ناظر به آراء قطعی نیست. بنابراین قطع حاصل از مقدمات عقلیه، منهی نیست. بررسی این مطلب نیاز به تتبع و بررسی فقهی روایات نهی از عمل به رأی دارد، که اگر معلوم شود روش غالب و متعارف در آن زمان عمل به ادله ظنیه بوده، این استظهار تمام خواهد بود. بنابراین این مناقشه فعلاً، نه رد شده و نه قبول می‌شود.

ج ۷۶ ۹۵/۱۱/۱۰

مناقشه دوم: در برخی مسائل، تنها راه موجود، استفاده از مقدمات عقلیه است

فرض شود ابتداءً روایات ناهیه از عمل به رأی، شامل دلیل قطعی حاصل از مقدمات عقلیه نیز می‌شود؛ اما چاره‌ای غیر از تخصیص روایات وجود ندارد. توضیح اینکه در آرائی که علمای اصولی تمسک به ادله عقلیه نموده‌اند (مانند بحث ضد و ترتب و اجتماع امر و نهی و مانند آن)، راه دیگری وجود ندارد. یعنی اینگونه نیست که علمای اخباری راه دیگر داشته و راه اصولیون را تخطئه نمایند.

به عنوان مثال در بحث اجتماع امر و نهی، چاره‌ای جز اتخاذ مبنا در این مسأله نیست. یعنی اگر شارع بگوید «اکرم فقیراً» و سپس بگوید «لا تکرّم الفسّاق»، صغرای بحث اجتماع امر و نهی خواهد شد. از اخباریون سوال می‌شود امر به اکرام نسبت به کسی که فقیر فاسق را اکرام نموده، ساقط است؟ چه پاسخی وجود دارد؟ اخباری نمی‌تواند بگوید سوال نکنید و یا حکم آن را نمی‌دانم؛ زیرا هرچند فتوا دادن واجب نیست، اما باید موقف عملی نیز معلوم شود. به هر حال چند جواب ممکن است داده شود:

الف. اگر بگوید «اکرم فقیراً» شامل اکرام فقیر فاسق هم هست، باید ابتدا شبهه استحاله‌ای که قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی دارند، را پاسخ دهد. چطور ممکن است با وجود شبهه استحاله حکم به اطلاق نمود؟ پس این جواب صحیح نخواهد بود؛ اگر هم بگوید شامل اکرام فقیر فاسق نیست، سوال این است که چرا شامل نیست (در حالیکه فرض این است که مقدمات حکمت تمام بوده و مانعی از شمول عنوان فقیر نسبت به فقیر فاسق نیست)؟ اطلاق نیز مبتنی بر قول به جواز اجتماع امر و نهی است. هر یک از این دو قول را بگوید باید همان بحث عقلی بین اصولیون را انجام دهد.

ب. اگر هم بگوید در این مورد باید احتیاط کرد و فقیر عادل را هم اکرام کرد، سوال این است که این وظیفه عقلی است یا شرعی؟ احتیاط عقلی در جایی است که اطلاق و دلیل لفظی نباشد، در حالیکه اگر «اکرم فقیراً»

شامل فقیر فاسق هم باشد، دلیل لفظی موجود است. پس باید بحث شود که اطلاق وجود دارد یا ندارد (که این بحث هم مبتنی بر قول به امتناع یا جواز در بحث اجتماع امر و نهی است)؛ و احتیاط شرعی نیز نیاز به دلیل دارد که چنین دلیل لفظی موجود نیست، و اخباریون در شبهات وجوبیه قائل به احتیاط نیستند.

به هر حال برای پاسخ به این سوال راه حلی غیر از استدلالات عقلیه وجود ندارد. این مثال و تمام مثال‌های از این قبیل، نیاز به پاسخ دارند، مانند اینکه اگر کسی در حال غرق شدن است، اما زید انقاذ را ترک نموده و مشغول نماز شود، آیا این نماز صحیح است؟ در تمام این موارد اگر دلیل لفظی و روایت وجود داشته باشد، اصولیون نیز به آن استدلال کرده و مثلاً حکم به صحت می‌کنند (البته هرچند قائل به امتناع این عمل را امتثال نمی‌داند، اما آن را مسقط امر خواهد دانست).

بنابراین اخباری هم اگر بخواهد در این مسائل فتوا دهد، باید ادله عقلیه را بحث کند. یعنی در تمام مباحث عقلیه در علم اصول، راهی غیر از استدلالات عقلیه وجود ندارد. پس در نظر اصولیون اینگونه نیست که استدلال عقلیه راه بهتری باشد و راه دیگری هم موجود باشد، بلکه استدلالات عقلیه راه انحصاری است. با توجه به این نکته که اخباریون راه جایگزینی برای این مباحث عقلیه ندارند، چطور با نادیده گرفتن این مباحث اجتهاد می‌کنند؟ آیا این «قول بلاعلم» نیست؟ چگونه ممکن است شبهه استحاله اجتماع جواب داده نشود، اما به اطلاق دلیل تمسک شود؟

مناقشه سوم: وجود روایات معارض

فرض شود که اطلاقات ادله نهی از عمل به رأی شامل قطع حاصل از مقدمات عقلیه هم هست، و تقییدی هم وجود ندارد. در این صورت نیز دسته‌ای از آیات و روایات دلالت بر تشویق به علم و برائت ذمه کسی که به علم عمل نماید، دارند.^۱ این ادله با ادله موجود در استدلال فوق تعارض دارند؛ زیرا روایات ردع از عمل به رأی،

۱. ادله تشویق به علم مانند سوره المجادلة، الآیه ۱۱: «... يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ»؛ و کافی، «باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحث عليه»، ج ۱، ص ۳۰: «أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْحُسَيْنِ الْفَارِسِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَلَا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بَغَاةَ الْعِلْمِ».

و ادله برائت ذمه در عمل به علم مانند سوره الاسراء، الآیه ۳۶: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»؛ فهم عرفی این است که به علم، عمل کن لذا این عمل مجزی خواهد بود. و کافی، «باب استعمال العلم»، ج ۱، ص ۴۴: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي كَلَامٍ لَهُ خُطِبَ بِهِ عَلَى الْمُنْبَرِ أَيُّهَا النَّاسُ إِذَا عَلِمْتُمْ فَأَعْمَلُوا بِمَا عَلِمْتُمْ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ إِنَّ الْعَالِمَ الْعَامِلَ بغيره كَالْجَاهِلِ الْحَائِرِ الَّذِي لَا يَسْتَفِيقُ عَنْ جَهْلِهِ بَلْ قَدْ رَأَيْتُ أَنْ الْحُجَّةَ عَلَيْهِ أُعْظِمَ وَالْحُسْرَةَ أَدْوَمَ عَلَى هَذَا الْعَالِمِ».

نسبت به رأی علمی اطلاق دارد (یعنی ردع از رأی ظنی و علمی شده است). از سوی دیگر نیز روایات تشویق به علم نیز اطلاق داشته و شامل علم حاصل از مقدمات عقلیه نیز هست. بنابراین نسبت بین این دو طائفه از ادله عموم و خصوص من وجه شده و تعارض شکل می‌گیرد. یعنی علم حاصل از ادله عقلیه، محل اجتماع است که طائفه ردع، از آن نهی کرده، و طائفه تشویق و برائت ذمه نیز آن را حجت دانسته است. بنابراین این دو طائفه تساقط کرده، لذا دلیلی از سوی شارع بر نهی و ردع از عمل به مقدمات عقلیه نخواهد بود.

تذیل: قطع قطاع

در ذیل بحث از حجیت دلیل عقلی، بحث از حجیت قطع قطاع شده است.^۱ قطاع کسی است که از راه متعارف قطع پیدا نمی‌کند بلکه کثراً از طرق غیر عادی برایش قطع حاصل می‌شود. به این مناسبت وارد بحث اعمی می‌شویم که شامل قطاع هم می‌شود. توضیح اینکه قطع دو قسم «شخصی» و «نوعی» دارد. یعنی هر قطع که برای انسان حاصل شود، نوعی یا شخصی است: الف. قطع شخصی: اگر سبب قطع برای اکثر افراد مفید قطع نباشد، آن قطع شخصی خواهد بود. به عنوان مثال قطع حاصل از «خبر واحد» یا «استخاره» شخصی است. ب. قطع نوعی: اگر سبب قطع امری باشد که برای اکثر افراد موجب قطع شود، آن قطع نوعی است. به عنوان مثال قطع حاصل از «اخبار بیست مخبر» نوعی است؛ و یا قطع حاصل از «برهان نظم» نوعی است زیرا برای اکثر افراد مفید قطع است.

اکنون این سوال مطرح است که آیا منجزیت قطع در هر دو قسم است یا فقط قطع نوعی منجز تکلیف است؟

ج ۷۷ ۹۵/۱۱/۱۱

مقدمه: قطع شخصی و قطع قطاع

همانطور که گفته شده قطع به لحاظ سبب آن تقسیم به شخصی و نوعی می‌شود. البته باید توجه شود قطع حاصل از مکاشفه و یا تشرف، هرچند برای اوحدی از مردم حاصل می‌شود اما قطع نوعی است، زیرا اگر این حالت برای دیگران هم حاصل شود قطع آور است.

الْمُنْسَلَخُ مِنْ عِلْمِهِ مِنْهَا عَلَى هَذَا الْجَاهِلِ الْمُتَحِيرُ فِي جَهْلِهِ وَ كِلَاهُمَا حَائِرٌ بَائِرٌ....» و همان: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ذَكَرَهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ إِذَا سَمِعْتُمُ الْعِلْمَ فَاسْتَعْمِلُوهُ....»

۱. مرحوم آخوند در کفایه ابتدا بحث را از حجیت قطع قطاع شروع کرده، و سپس در ذیل آن بحث به مناسبت وارد بحث از حجیت دلیل عقلی شده است.

قَطَاع نیز ممکن است قطع شخصی یا نوعی پیدا کند. به عنوان مثال اگر قَطَاع از «خبر واحد» به قطع رسد، قطع وی شخصی است؛ و اگر از «خبر ده نفر» به قطع رسد، قطع وی نوعی است. مراد اصولیون از قطع قَطَاع در این بحث، همان قطع شخصی قَطَاع است. یعنی قطعی که سبب شخصی دارد که آن سبب بر نوع مردم قطع آور نیست. بنابراین قَطَاع خصوصیتی ندارد، بلکه باید از حجّیت قطع شخصی بحث شود زیرا قطع شخصی برای غیر قَطَاع نیز حاصل می شود (غیر قَطَاع ممکن است قطع شخصی نداشته و ممکن است قطع شخصی اندک داشته باشد).

با توجه به این نکته، حجّیت قطع نوعی مفروغ عنه بوده و باید از حجّیت قطع شخصی بحث شود. به عنوان مثال اگر کسی از «حسن ظاهر» یا «خبر واحد» یا «استخاره» یا «ظهور یک کلام» به قطع رسد، این قطع برای وی حجّت است؟ ابتدا نظر مختار و سپس نظر مشهور توضیح داده می شود:

حجّیت قطع شخصی در نظر مختار

برای بررسی حجّیت قطع شخصی باید قطع شخصی به لحاظ منجزیت و به لحاظ معذّریّت مستقلاً بررسی شود:

الف. منجزیت قطع شخصی: در مبنای مختار قطع شخصی منجز است؛ زیرا احتمال (هرچند ضعیف باشد) منجز تکلیف است (فضلاً از قطع شخصی).^۱

ب. معذّریّت قطع شخصی: در مبنای مختار برای معذّریّت باید سبب قطع شخصی بررسی شود. اگر سبب قطع شخصی فی نفسه معذّر باشد، آن سبب عذر محسوب می شود. به عنوان مثال اگر زید از قول یک ثقه به قطع برسد که این آب نجس نیست، این خبر برای وی معذّر است. بنابراین هرچند تکلیف معذّر است، امّا به دلیل قطع معذّر نیست بلکه به دلیل خبر ثقه معذّر شده است؛ و اگر سبب قطع شخصی فی نفسه حجّت نباشد، نه سبب و نه قطع عذر محسوب نمی شوند. به عنوان مثال اگر زید از «خبر غیر ثقه» یا «استخاره» قطع به عدم نجاست این آب پیدا کند، معذور نیست.

البته توجه شود در قطع نوعی، سبب قطع همیشه معذّر محسوب می شود؛ بر خلاف قطع شخصی که ممکن است سبب آن عذر نباشد.

۱. احتمال منجز تکلیف است چه شخصی باشد و چه نوعی باشد؛ امّا در مورد وسواسی، شارع ردع از منجزیت احتمال نموده، و حتی ردع از حجّیت علم در مورد وسواسی نموده است. بنابراین علم و ظنّ و احتمال وسواسی اثری ندارد، مگر با چشم ببیند.

حجّیت قطع شخصی در نظر مشهور

مشهور نیز قائل به حجّیت هر قطعی (حتی قطع شخصی) هستند. در استدلال برای حجّیت قطع شخصی گفته شده است حجّیت برای قطع ذاتی است. ذاتی هرگز منفک نمی‌شود، حتی از حصّه نیز منفک نمی‌شود. به عنوان مثال حیوانیت برای انسان، ذاتی است. لذا حتی یک انسان یافت نخواهد شد که حیوان نباشد. بنابراین حجّیت از قطع شخصی نیز منفک نخواهد شد، لذا قطع شخصی هم حجّت است.

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست؛ زیرا «ذاتی بودن حجّیت قطع» نمی‌تواند حدّ وسط برای اثبات حجّیت قطع شخصی باشد. یعنی ذاتی بودن حجّیت در مورد مطلق قطع است یا فقط در مورد قطع نوعی است؟ اگر گفته شود فقط در مورد قطع نوعی است، در این صورت نباید سرایت به قطع شخصی داده شود (یعنی در قطع شخصی نیاز به استدلال جدیدی است)؛ و اگر گفته شود در مورد مطلق قطع است، در این صورت همان دلیل حجّیت مطلق قطع، دلیل بر حجّیت قطع شخصی است نه اینکه مطلق قطع دلیلی بر حجّیت داشته و قطع شخصی دلیل دیگری بر حجّیت داشته باشد. به هر حال «ذاتی بودن» نباید حدّ وسط برای اثبات حجّیت قطع شخصی باشد.^۱

در نتیجه باید گفته شود حجّیت قطع شخصی نیز مانند حجّیت قطع نوعی بالوجدان ثابت است. به هر حال مشهور قطع شخصی را نیز منجز و معذّر می‌دانند (یعنی باید گفته شود بالوجدان تفاوتی بین قطع شخصی و نوعی در معذّریّت و منجزیّت وجود ندارد).

البته در مبنای محقّق تبریزی قطع شخصی و نوعی تفاوتی در منجزیّت ندارند؛ اما در مورد معذّریّت باید گفته شود جهل معذّر است که بالوجدان تفاوتی بین جهل موجود در قطع نوعی و قطع شخصی وجود نداشته و هر دو عذر محسوب می‌شوند.^۲

۱. اگر گفته شود این کلام مشهور در حقیقت استدلال نیست، بلکه تنبیه بر حجّیت قطع شخصی است؛ در این صورت نیز، این اشکال پذیرفته شده است که «ذاتی بودن» حدّ وسط برای اثبات قطع شخصی نیست.

۲. به هر حال نتیجه این است که در نظر مشهور (حتی در مبنای محقّق تبریزی)، تفاوتی بین قطع شخصی و نوعی نیست؛ اما در نظر مختار در منجزیّت تفاوتی بین قطع شخصی و نوعی نیست (زیرا در هر دو مورد احتمال منجز است)، و در معذّریّت در قطع نوعی دائماً سبب قطع عذر است و در قطع شخصی ممکن است عذر باشد یا نباشد.

جهت هفتم: قطع اجمالی

جهت بعدی در بحث قطع، بررسی علم اجمالی است.^۱ قبل از ورود به بحث، نیاز است یک مقدمه مطرح شود:

مقدمه: توضیح «علم اجمالی» و «مخالفت احتمالی»

مراد از علم اجمالی در اصول، همان قطع اجمالی است (به همین سبب اگر گفته شود علم مراد معنای قطع مصیب یا مانند آن نیست، بلکه فقط مراد قطع است).

توضیح علم اجمالی

در یک تقسیم «علم» تقسیم به «علم تفصیلی» و «علم اجمالی» شده است. به عنوان مثال اگر زید علم به حرمت این شیء داشته باشد، علم تفصیلی دارد؛ و اگر علم به حرمت یکی از این دو مایع داشته باشد، علم اجمالی دارد. البته در اصطلاح اصولی، علم اجمالی در جایی است که «تکلیف فعلی» وجود داشته باشد. یعنی اگر زید علم داشته باشد به عدم حرمت یکی از این دو مایع، در این صورت اصطلاحاً «علم اجمالی» ندارد.

در علم اصول در دو بحث سخن از علم اجمالی به میان آمده است. ابتدا در مباحث «قطع» و سپس در مباحث «اصول عملیه» که این دو بحث تکراری نیست. در بحث «قطع» در مورد منجزیت علم اجمالی بحث شده، و منجزیت علم اجمالی در مرحله «مخالفت قطعیه» و در مرحله «مخالفت احتمالی» بررسی می‌شود (ممکن است فقط در یک مرحله، منجز باشد)، و بررسی می‌شود که در صورت منجزیت، این منجزیت به نحو علی است یا به نحو اقتضائی است (و یا در یک مرحله علی و در مرحله دیگر اقتضائی است)؛ اما در بحث «اصول عملیه» مثلاً در صورت منجزیت اقتضائی، جراین برائت در دو طرف علم اجمالی و یا در یک طرف آن بررسی می‌شود.

ج ۷۸ ۹۵/۱۱/۱۲

مخالفت احتمالی

در مقدمه بحث، دو نکته باید توضیح داده شود. «علم اجمالی» توضیح داده شد، و اکنون «مخالفت احتمالی» توضیح داده می‌شود. در قطع تفصیلی فقط یک نحوه مخالفت وجود دارد که «مخالفت قطعیه» است. به عنوان مثال اگر زید یک اناء را شرب نماید که علم به حرمت آن دارد، مرتکب «مخالفت قطعیه» شده است؛ اما در قطع اجمالی دو نحوه مخالفت وجود دارد که «مخالفت قطعیه» و «مخالفت احتمالی» است.

۳. این بحث بسیار پر نکته و کمی دشوار است.

توضیح مطلب با یک مثال بیان می‌شود. فرض شود زید قطع به حرمت یکی از دو اناء داشته، و در واقع اناء یسار حرام است. در این صورت زید ممکن است یکی از چهار موقف را داشته باشد:

الف. شرب هر دو اناء: اگر هر دو اناء را شرب کند، در این صورت شرب اناء یسار مخالفت با تکلیف فعلی است (فعلیت تکلیف دائر مدار وجود موضوع آن تکلیف در خارج است، و ربطی به علم زید ندارد). این مخالفت از نوع «مخالفت قطعیه» است؛ با شرب هر دو، علم به ارتکاب حرمت فعلی دارد (هرچند نمی‌داند کدام اناء حرام بوده است).

ب. ترک شرب دو اناء: اگر زید شرب هر دو اناء را ترک نماید، در این صورت موافقت با تکلیف فعلی نموده و قطع دارد که حرمت فعلی را مرتکب نشده است. این موافقت از نوع «موافقت قطعیه» است.

ج. شرب اناء یمین: اگر فقط اناء یمین (که واقعاً حلال است) را شرب نماید، در این صورت با تکلیف فعلی موافقت نموده، و احتمال مخالفت تکلیف فعلی هم می‌دهد. توضیح اینکه حرام فعلی را شرب نکرده پس با تکلیف موافقت نموده که از نوع «موافقت احتمالی» است. یعنی در واقع با تکلیف فعلی موافقت شده، اما خودش علم به آن موافقت ندارد. از سوی دیگر اصلاً مخالفت با هیچ تکلیف فعلی نکرده تا مخالفت احتمالی هم محقق شده باشد (یعنی با نظر به عالم واقع، با تکلیف فعلی مخالفت نکرده است).

د. شرب اناء یسار: اگر فقط اناء یسار (که واقعاً حرام است) را شرب نماید، در این صورت مرتکب حرمت فعلی شده و با تکلیف فعلی مخالفت نموده است. این مخالفت از نوع «مخالفت احتمالی» است (یعنی در واقع با تکلیف فعلی مخالفت کرده، اما علم به مخالفت نداشته بلکه احتمال مخالفت وجود داشته است). در این صورت چون تکلیف فعلی دیگری نیست، موافقت با تکلیف فعلی محقق نشده است، بلکه فقط احتمال موافقت محقق شده است.

بنابراین «مخالفت قطعیه» فقط در جایی است که هر دو را شرب نماید؛ و «موافقت قطعیه» در جایی است که شرب هر دو را ترک کند؛ و «موافقت احتمالی» در جایی است که انائی را شرب کند که در واقع حلال است؛ و «مخالفت احتمالی» نیز در جایی است که انائی را شرب کند که در واقع حرام است؛

مراد از منجزیت قطع یا علم، این است که اگر مخالفتی با تکلیف فعلی رخ دهد، استحقاق عقوبت وجود دارد. در بحث علم اجمالی نیز مراد از منجزیت این خواهد بود که اگر مخالفتی با تکلیف فعلی تحقق یابد، آیا استحقاق عقاب وجود دارد؟ از آنجا که در علم اجمالی دو نحوه مخالفت وجود دارد، پس در علم اجمالی دو سوال وجود دارد: آیا در صورت مخالفت قطعیه با علم اجمالی، استحقاق عقاب وجود دارد؟ و سوال دوم اینکه در صورت مخالفت احتمالی با علم اجمالی، استحقاق عقاب وجود دارد؟ بنابراین بحث در علم اجمالی فقط در صورت اول (شرب هر دو اناء)، و چهارم (شرب انائی که واقعاً حرام است) خواهد بود؛ اما صورت دوم (ترک

شرب هر دو اناء، و سوم (شرب انائی که در واقع حلال است) از بحث خارج است؛ زیرا در این موارد اصلاً مخالفتی رخ نداده است (البته در صورت سوم نیز بحث تجرّی پیش خواهد آمد، که باز هم از محلّ بحث خارج است). با توجه به این دو سوال، باید در دو مقام بحث شود (در مخالفت قطعی و در مخالفت احتمالی):

مقام اول: مخالفت قطعی با علم اجمالی

سوال در مقام اول این است که آیا اگر قطع به مخالفت با علم اجمالی وجود داشته باشد، این علم اجمالی منجزّ تکلیف است؟ باید در دو مرحله بحث شود: ابتدا در اصل منجزّیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعی؛ و سپس در علیّ یا اقتضائی بودن منجزّیت آن؛

مرحله اول: اصل منجزّیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعی

به نظر می‌رسد منجزّیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعی، مورد اتفاق بوده و اختلافی در آن نیست؛ توضیح اینکه در مسلک مختار، احتمال منجزّ تکلیف است. همانطور که گفته شد احتمال اجمالی نیز منجزّ است، بنابراین به طریق اولی قطع اجمالی هم منجزّ خواهد بود؛ در مسلک مشهور نیز قطع اجمالی منجزّ تکلیف است و در مخالفت قطعی استحقاق عقاب وجود دارد. مشهور نیز در منجزّیت علم اجمالی در مرحله مخالفت قطعی اختلافی ندارند.

مرحله دوم: علیّ یا اقتضائی بودن منجزّیت علم اجمالی

با توجه به عدم اختلاف در منجزّیت علم اجمالی، باید در مورد اقتضائی یا علیّ بودن آن بحث شود. سوال این است که آیا شارع می‌تواند در دو طرف معاً ترخیص دهد (تا منجزّیت علم اجمالی اقتضائی باشد)، و یا ترخیص در دو طرف معاً محال است (تا منجزّیت آن علیّ باشد)؟ به نظر می‌رسد منجزّیت علم اجمالی در مرحله مخالفت قطعی، اقتضائی است. توضیح اینکه در منجزّیت قطع تفصیلی سه مسلک وجود داشت:

۱. با توجه به مبنای مختار، اگر زید علم اجمالی به حرمت یکی از دو اناء داشته باشد، نسبت به حرمت فعلیه اناء یسار دو منجزّ دارد: احتمال تفصیلی حرمت آن؛ و علم اجمالی به حرمت یکی از آنها؛ یعنی مجموع آن دو، منجزّ است (یک منجزّ وجود دارد که دو جزء دارد، یعنی تحلیلاً دو تا هستند).

الف. در مسلک مشهور، منجزیت قطع تفصیلی به نحو «علی» است. یعنی شارع نمی‌تواند ترخیص در مخالفت تکلیف معلوم بالتفصیل دهد. در نظر مشهور ترخیص در مخالفت علم تفصیلی، محذور ثبوتی دارد و در عالم ثبوت محال است چنین ترخیصی صادر شود؛

ب. در مسلک شهید صدر، منجزیت قطع تفصیلی به نحو «اقتضائی» است. یعنی در عالم ثبوت هیچ منعی در ترخیص مخالفت با قطع تفصیلی نیست، اما محذور اثباتی وجود دارد. یعنی شارع نمی‌تواند این ترخیص را در مقام اثبات به مکلف برساند؛

ج. در نظر مختار، منجزیت قطع تفصیلی به نحو «اقتضائی» بوده، و در مقام اثبات نیز منعی از ایصال این ترخیص به مکلف وجود ندارد.

این سه مسلک در قطع تفصیلی است، اما در قطع اجمالی فقط دو مسلک خواهد بود (زیرا شهید صدر نیز در علم اجمالی ایصال به مکلف را ممکن می‌داند):

الف. در مسلک مشهور، منجزیت علم اجمالی نیز به نحو «علی» است. یعنی ترخیص در مخالفت دو طرف معاً نیز منع ثبوتی دارد؛

ب. در مسلک مختار و مسلک شهید صدر، منجزیت علم اجمالی نیز به نحو «اقتضائی» است. یعنی ترخیص در مخالفت دو طرف معاً ثبوتاً محذوری نداشته و در مقام اثبات نیز ایصال آن به مکلف ممکن است. با توجه به مبنای مختار همان نکته که موجب شد منجزیت علم تفصیلی به نحو اقتضاء باشد، موجب می‌شود منجزیت علم اجمالی نیز به نحو اقتضاء باشد که توضیح آن گذشت؛ اما علی بودن منجزیت علم اجمالی (یعنی منع ثبوتی ترخیص در مخالفت در مورد علم اجمالی) نیاز به توضیح دارد.

ادله علی بودن منجزیت علم اجمالی

همانطور که گفته شد در نظر مشهور، منجزیت علم اجمالی به نحو «علی» است. وجوه مختلفی برای این مطلب بیان شده، که عمده دو دلیل است (دلیل اول از مرحوم محقق عراقی؛ و دلیل دوم از مرحوم میرزای نائینی):

دلیل اول: عدم تفاوت بین علم تفصیلی و اجمالی

محقق عراقی (به نقل شهید صدر) فرموده است منجزیت علم اجمالی به نحو «علی» است. توضیح اینکه در علم تفصیلی و اجمالی، علم به طلب مولی وجود دارد. تفاوت فقط در یک نکته است که متعلق علم تفصیلی معلوم

۱. البته در نظر مرحوم آخوند نیز هر چند منجزیت علم تفصیلی به نحو «علی» است؛ اما منجزیت علم اجمالی به نحو «اقتضائی» است. بنابراین مرحوم آخوند نیز در علم اجمالی در مسلک دوم قرار دارند.

و معین است؛ اما متعلق علم اجمالی مردّد بین دو چیز است. بنابراین در هر دو، علم به تکلیف فعلی وجود دارد. تفاوت مذکور نیز در حکم عقل به وجوب امتثال، تأثیری ندارد. یعنی علم یا جهل به متعلق تکلیف اثری نداشته، و «تمام الموضوع» برای حکم به وجوب امتثال نزد عقل، علم به تکلیف فعلی است. بنابراین حکم عقل به وجوب امتثال مهمّ است که علم به متعلق تأثیری در آن ندارد. به عنوان مثال اگر زید علم اجمالی به وجوب نماز داشته و نداند که نماز ظهر بر وی واجب است یا نماز جمعه، در این صورت تفصیلاً می‌داند که یک تکلیف فعلی دارد. حکم عقل این نیست که اگر نماز جمعه متعلق تکلیف بود باید امتثال شود و یا اگر نماز ظهر متعلق تکلیف بود باید امتثال شود، بلکه عقل حکم می‌کند هر وجوبی باید امتثال شود. عقل نظر ندارد که متعلق تکلیف چه چیزی است، بلکه همین که حرمت یا وجوب را تشخیص داد حکم به امتثال می‌کند.

بنابراین تفاوتی بین قطع اجمالی و تفصیلی نیست، و اگر منجزیت قطع تفصیلی به نحو «علی» باشد، منجزیت قطع اجمالی نیز باید به نحو «علی» باشد. از آنجا که در علم تفصیلی، علیّت پذیرفته شد، در علم اجمالی هم منجزیت به نحو علی خواهد بود.^۱

به نظر می‌رسد این استدلال در مرحله مخالفت قطعیّه صحیح است و تفاوتی بین منجزیت علم تفصیلی و اجمالی وجود ندارد. بنابراین اگر منجزیت علم تفصیلی به نحو علی باشد، در علم اجمالی نیز به نحو علی خواهد بود. البته هرچند این استدلال محقق عراقی مورد قبول است، اما منجزیت علم اجمالی به نحو اقتضائی است؛ زیرا در نظر مختار منجزیت علم تفصیلی نیز اقتضائی است.

ج ۷۹ ۹۵/۱۱/۱۳

دلیل دوم: ترخیص در معصیت قبیح است

میرزای نائینی (به نقل شهید صدر) فرموده است منجزیت علم اجمالی به نحو علی بوده و ترخیص در دو طرف معاً محال است. توضیح اینکه مخالفت قطعیّه، معصیت خداوند است؛ و ترخیص در مخالفت قطعیّه ترخیص در معصیت است. همانطور که معصیت عقلاً قبیح است، ترخیص در معصیت نیز عقلاً قبیح است. از آنجایی که

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۵۴: «و اما المحقق العراقي (قده) فقد أفاد في المقام بأن لا تتعلّق الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في المنجزية لأن الإجمال إنما هو في خصوصيات لا دخل لها فيما يدخل في موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال، لأن ما هو موضوع لذلك إنما هو الأمر أو النهي الصادران من المولى و اما خصوصية كونه متعلقاً بصلاة الجمعة أو الظهر فلا دخل لها في المنجزية و إلا كان وجوب صلاة الجمعة مثلاً منجزاً لكونه وجوباً لصلاة الجمعة بالخصوص و هو واضح البطلان و عليه فالمنجز هو أصل الإلزام و هو معلوم تفصيلاً و لا إجمال فيه».

صدور قبیح از خداوند متعال محال است، پس صدور ترخیص از خداوند متعال نیز محال خواهد بود. بنابراین ترخیص در علم اجمالی ممکن نیست، لذا منجزیت علم اجمالی به لحاظ مخالفت قطعی به نحو علی است.^۱

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست. توضیح اینکه در کلمات مرحوم میرزا و در مدرسه میرزا، تفکیک روشنی بین «مخالفت تکلیف فعلی» و «مخالفت تکلیف فعلی منجز» وجود ندارد. تکلیف فعلی موقوف بر فعلیت موضوع در خارج است، که تقسیم به «منجز» و «غیر منجز» می‌شود. «تکلیف فعلی منجز» تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقاب وجود دارد؛ و «تکلیف فعلی غیر منجز» تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقاب نباشد. به عنوان مثال اگر زید شک در نجاست یک اناء داشته باشد، تکلیف فعلی حرمت شرب متوجه اوست؛ در این صورت اگر استصحاب نجاست در حق وی جاری باشد، حرمت فعلی «منجز» می‌شود؛ و اگر برائت جاری باشد، حرمت فعلی «غیر منجز» خواهد شد.

با توجه به توضیح فوق، «مخالفت با تکلیف فعلی» اعم از «معصیت تکلیف فعلی» خواهد بود. توضیح اینکه مخالفت یک تکلیف در جایی محقق می‌شود که اگر وجوبی هست، ترک شود؛ و اگر حرامی هست، انجام شود؛ هرگاه با تکلیف فعلی مخالفت شود «مخالفت» محقق شده است، اما ممکن است معصیت نباشد؛ زیرا «معصیت» در جایی است که با تکلیف فعلی منجز مخالفت شود. «معصیت» عقلاً قبیح است، اما «مخالفت» در جایی که منجر به معصیت نشود عقلاً قبیح نیست. به عنوان مثال اگر در مثال فوق قاعده طهارت جاری باشد، شرب مایع عقلاً قبیح نیست.

با توجه به این نکته که تفکیک روشنی در مدرسه میرزا بین مخالفت تکلیف و معصیت تکلیف وجود ندارد، استدلال ایشان صحیح نیست؛ زیرا اگر منجزیت علم اجمالی به نحو اقتضائی باشد، ترخیص شارع در اطراف علم اجمالی ترخیص در «مخالفت» است نه ترخیص در «معصیت» لذا قبیح نیست. به عبارت دیگر بنابر اقتضاء، منجزیت علم اجمالی معلق بر عدم ترخیص شارع است، که اگر شارع ترخیص دهد هیچ معصیتی محقق نمی‌شود (هرچند مخالفت تکلیف فعلی رخ داده است). بنابراین استدلال ایشان بر علی بودن منجزیت علم اجمالی، با این پیش فرض است که منجزیت علم اجمالی علی باشد (تا ترخیص در آن، ترخیص در معصیت شود)؛ در نتیجه این استدلال صحیح نیست.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۵۲: «ذهب مدرسة المحقق النائینی (قده) إلى علیة العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية و امتناع جعل الترخيص الشرعی الظاهری فی تمام أطرافه لأن فی المخالفة القطعية عصیانا قطعیا للمولی و هو قبیح فیکون الترخيص فیہ قبیحا ممتنعا علی الشارع».

جمع‌بندی: اقتضائی بودن منجزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعی

با توجه به مطالب قبل، معلوم شد که دلیل محقق عراقی صحیح است (یعنی تفاوتی بین علم تفصیلی و اجمالی در مخالفت قطعی وجود ندارد)، لذا تفصیل بین منجزیت علم اجمالی و تفصیلی صحیح نیست (لذا این اشکال بر نظر مرحوم آخوند وارد است که چگونه ممکن است نسبت به مخالفت قطعی، منجزیت علم تفصیلی به نحو علی؛ و منجزیت علم اجمالی به نحو اقتضائی باشد؟).

البته اقتضائی بودن منجزیت علم اجمالی نیز با برهان ثابت نمی‌شود، بلکه این مطلب امری وجدانی است؛ یعنی بالوجدان یکی از شؤون مولی این است که می‌تواند ترخیص دهد در مخالفت تکلیف فعلی خودش دهد. این ترخیص به سبب مصلحتی است که وجود دارد. با ورود این ترخیص، تکلیف فعلی دیگر منجز نخواهد بود. بنابراین هرچند ترخیص مولی در معصیت امری قبیح است، اما اگر این ترخیص موجب انتفاء معصیت شود، اشکالی ندارد. به هر حال علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعی نیز «منجز» است، و این منجزیت به نحو اقتضاء است یعنی عقلاً ممکن است شارع در اطراف علم اجمالی ترخیص دهد. البته در بحث اصول عملیه باید بررسی شود که به چه دلیلی برائت در اطراف علم اجمالی جاری نیست (یعنی در نظر مشهور جریان برائت در اطراف علم اجمالی، محذور عقلی و ثبوتی دارد؛ اما در نظر مختار که چنین محذوری نیست، چرا جاری نشود).

مقام دوم: مخالفت احتمالی با علم اجمالی

فرض شود زید علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء دارد که در واقع اناء یسار نجس است. در صورتی که زید اناء یسار را شرب نماید، مخالفت احتمالی انجام داده است؛ زیرا هرچند با واقع مخالفت کرده، اما در افق نفس خودش احتمال مخالفت دارد نه قطع به مخالفت. اکنون سوال این است که آیا قطع اجمالی نسبت به «مخالفت احتمالی» نیز منجز است؟ آیا عبد در چنین مخالفتی نیز مستحق عقوبت است؟ این بحث دارای اهمیت بیشتری نسبت به بحث قبل است. در این بحث نیز در دو مرحله بحث خواهد شد: ابتدا در اصل منجزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی؛ و سپس در علی یا اقتضائی بودن منجزیت آن؛

مرحله اول: اصل منجزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی

در مورد منجزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی، سه مسلک وجود دارد:
الف. منجزیت: مسلک اول این است که علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی نیز «منجز» است. یعنی شخص مخالفت کننده در این صورت نیز عقلاً مستحق عقوبت است. مرحوم آخوند و محقق عراقی این نظر را

داشته، و به مرحوم میرزا در کتاب «فوائد الاصول» نیز نسبت داده شده است. به نظر می‌رسد در بحث منجزیت علم اجمالی، نظر صحیح، همین نظر است.

ب. عدم منجزیت: مسلک دوم این است که علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی «غیر منجز» است؛ در این صورت هرچند علم اجمالی مبادرتاً منجز تکلیف نیست، اما موجب تعارض اصول مؤمنه در اطراف علم اجمالی خواهد شد. بعد از تساقط اصول، تکلیف فعلی «منجز» خواهد شد (یعنی علم اجمالی با واسطه موجب تنجز تکلیف می‌شود). این نظر در مدرسه میرزا مورد قبول است (یعنی مرحوم میرزا در کتاب «اجود التقريرات» و شاگردان میرزا این نظر را دارند).

ج. تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه: مسلک سوم از شهید صدر است که ایشان قائل به تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه شده است. در نظر ایشان علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی، در شبهات حکمیه (مانند علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه) منجز نیست؛ اما در شبهات موضوعیه (مانند علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء) منجز است.

گفته شده منشأ اختلاف در این سه مسلک، اختلاف در حقیقت علم اجمالی است (یعنی در بیان تفاوت علم اجمالی با علم تفصیلی است). در حقیقت علم اجمالی، سه نظریه مطرح است: نظریه مرحوم آخوند؛ نظریه مرحوم میرزای نائینی؛ و نظریه مرحوم محقق عراقی؛

ج ۸۰ ۹۵/۱۱/۱۶

مقدمه: حقیقت علم اجمالی

به نظر می‌رسد که در اذهان مفروغ عنه است که در یک نقطه تفاوتی بین علم تفصیلی و اجمالی نیست، یعنی در هر دو تصدیق جزمی وجود دارد. به عنوان مثال در قطع تفصیلی جزم به نجاست یک اناء وجود دارد، در علم اجمالی نیز یک تصدیق جزمی وجود دارد، که قطع به نجاست یک اناء است.

اختلاف در حقیقت علم اجمالی ناشی از اختلاف در تشخیص متعلق علم اجمالی است. متعلق علم تفصیلی امری واضح است که فرد متعین است؛ اما در مورد متعلق علم اجمالی سه نظر وجود دارد: فرد مردد (یا فرد نامتعیّن که در واقع هم تعین ندارد)؛ جامع؛ و فرد نامتعیّن (یعنی فردی که در واقع متعین است، اما برای ما معین نیست).

نظریه اول: فرد مردد

مرحوم آخوند یک نظر منحصر به فرد دارد که ظاهراً قائلی غیر ایشان ندارد. ایشان این نظر را در مبحث قطع یا علم اجمالی نفرومده، بلکه در بحث اوامر یک پاورقی در مورد واجب تخییری دارند که ادعا شده با توجه

به این کلام، مبنای ایشان در علم اجمالی «فرد مردّد» خواهد بود. البته شکی وجود دارد که کلام ایشان دلالت بر فرد مردّد نماید، و توضیح آن خواهد آمد.

به هر حال، کلام ایشان اینگونه تفسیر شده است که همیشه متعلّق علم تفصیلی یک فرد معین است؛ در مقابل متعلّق علم اجمالی یک فرد مردّد است. مراد از اصطلاح «فرد مردّد» همیشه فردی است که در واقع نیز نامتعیّن است.^۱

اشکال: فرد مردّد مصداق خارجی ندارد

بر نظریه مرحوم آخوند اشکالی مطرح شده است. گفته شده مراد ایشان از اینکه متعلّق علم اجمالی همان فرد مردّد است، ممکن است مفهوم یا مصداق فرد مردّد باشد:

اگر مراد مفهوم فرد مردّد باشد، واضح است که متعلّق علم اجمالی، مفهوم نجاست «احد انائین» است؛ نه مفهوم نجاست «فرد مردّد»؛ مفهوم «احد الانائین» غیر از مفهوم «فرد مردّد» است.

اگر هم مراد مصداق فرد مردّد باشد، وجود خارجی ندارد. یعنی مفهوم فرد مردّد فاقد مصداق است.^۲ مفهوم فرد مردّد بالوجدان فاقد مصداق است، در عین حال برهانی نیز دلالت بر عدم مصداق برای آن دارد؛ زیرا با دقت در تعریف فرد مردّد، معلوم می‌شود تناقضی در آن وجود دارد. برای توضیح باید «فرد» و «مردّد» بیان شوند. اگر یک ماهیت با وجود عینی^۳ متحد شود، «فرد ماهیت» محقّق می‌شود.^۴ به هر حال فرد همان ماهیت متحد با وجود عینی است، که وجود برای آن عین تعین و تشخّص است؛ در حالیکه تردّد عین عدم تشخّص و عدم تعین است. بنابراین «فرد مردّد» در درون خود دارای تناقض است (مانند مثلث چهارضلعی)، لذا فاقد مصداق است. یعنی نمی‌شود در خارج فردی باشد و در عین حال مردّد نیز باشد.

۱. کفایة الاصول، ص ۱۴۱، الحاشیة: «فانه و إن كان ممّا یصحّ أن یعلّق به بعض الصفات الحقیقیة ذات الاضافة کالعلم فضلاً عن الصفات الاعتباریة المحضة كالوجوب والحرمة و غیرهما ممّا کان من خارج المحمول الذی لیس بحذائه فی الخارج شیء غیر ما هو منشأ انتزاعه الاّ أنّه لا یکاد یصحّ البعث حقیقة الیه و التحریک نحوه، کما لا یکاد یتحقّق الداعی لإرادته و العزم علیه ما لم یکن نائلاً الی ارادة الجامع و التحرک نحوه فتأمل جیداً».

۲. در منطق مفاهیم به دو دسته تقسیم می‌شوند، برخی مصداق دارند برخی ندارند. مفهوم «مثلث چهارضلعی» یا «اجتماع تقيضین» یا «شریک الباری» فاقد مصداق هستند، یعنی حتی در درون ذهن هم مصداقی ندارند. یکی از مفاهیمی که اصلاً مصداق ندارد مفهوم فرد مردّد است.

۳. فلاسفه وجود را دو قسم نموده‌اند: ذهنی و عینی؛ در تعریف فلاسفه برای تحقق «فرد» باید ماهیت با وجود عینی متحد شود؛ اما بنابر نظر مختار یعنی انکار وجود ذهنی، نیازی به قید «عینی» در تعریف فرد نیست.

۴. هرگاه ماهیت با وجود متحد شود، از حیث اتّحاد با وجود «فرد» است، و از حیث اتّحاد با این وجود خاصّ «شخص» است؛ البته تفاوت شخص و فرد این است که در تفرد نیاز به اتّحاد با وجود عینی است، اما در تشخّص اتّحاد با وجود ذهنی نیز کافی است.

به هر حال متعلق علم اجمالی، نمی تواند فرد مردّد باشد؛ زیرا مفهوم فرد مردّد، متعلق علم اجمالی نبوده بلکه متعلق آن مفهوم احد انائین است؛ و مصداق فرد مردّد نیز متعلق نیست، زیرا مفهوم فرد مردّد فاقد مصداق است (یعنی محال است مصداقی در خارج پیدا کند).

جواب از اشکال: معلوم بالعرض در علم اجمالی، فرد مردّد است نه معلوم بالذات

به نظر می رسد دفاع از نظریه مرحوم آخوند ممکن است به اینکه مراد مرحوم آخوند مصداق بوده و مراد از متعلق علم اجمالی در کلام ایشان «معلوم بالعرض» است نه معلوم بالذات. در کلام مستشکل معلوم بالذات، فرد مردّد دانسته شده بود، لذا این اشکال وارد شد؛ اما اگر مراد مرحوم آخوند این باشد که معلوم بالعرض فرد مردّد است، اشکال وارد نخواهد بود؛ زیرا کلام مرحوم آخوند این است که «معلوم بالعرض» در علم اجمالی، فرد مردّد یا «احدی النجاستین» است.

ممکن است گفته شود فرد مردّد مصداقی ندارد، و تفاوتی ندارد که «معلوم بالذات» مصداق فرد مردّد باشد یا «معلوم بالعرض»، به هر حال اشکال وارد است؛

پاسخ این است که در «معلوم بالعرض» نیازی به وجود مصداق نیست، و برای تحقق علم تنها باید معلوم بالذات وجود داشته باشد. یعنی محال است علم بدون معلوم بالذات باشد، اما ممکن است بدون معلوم بالعرض باشد. به عنوان مثال در «یقین به عدالت زید» باید معلوم بالذات وجود داشته باشد، زیرا علم بدون متعلق ممکن نیست؛ اما ممکن است زید فاسق باشد، و معلوم بالعرض تحقق نداشته باشد.

بنابراین این اشکال در کلام مرحوم آخوند قابل دفاع است؛ البته کلام مرحوم آخوند به طور کلی صحیح نیست که نقد آن بعداً خواهد آمد.

ج ۸۱ ۹۵/۱۱/۱۷

نظریه دوم: جامع

معروفترین نظریه در متعلق علم اجمالی این است که علم اجمالی به جامع بین اطراف تعلق گرفته است. این نظریه مشهور است و قائلین بسیاری مانند محقق اصفهانی، و شهید صدر، و محقق خوئی، و دیگران دارد. گفته شده علم تفصیلی همیشه به فرد تعلق گرفته، و علم اجمالی همیشه به جامع تعلق می گیرد. توضیح اینکه گاهی علم به نجاست «هذا الاناء» وجود دارد که علمی تفصیلی است، و گاهی علم به نجاست «احد الانائین» وجود دارد که همان علم به جامع یعنی علم اجمالی است.

مرحوم محقق اصفهانی برای اثبات این نظریه برهانی ارائه نموده که مورد پذیرش صاحبان این نظریه واقع شده است. ایشان فرموده متعلق علم اجمالی عقلاً از چهار صورت خارج نیست؛ زیرا علم اجمالی ممکن است دارای متعلق باشد یا نباشد؛ و اگر متعلق داشته باشد ممکن است فرد یا جامع باشد؛ و اگر به فرد تعلق گرفته باشد ممکن است فرد مردّد یا معین باشد؛ همه صور غیر از جامع، دارای محذور بوده و باطل است، بنابراین باید علم اجمالی به جامع تعلق گرفته باشد. توضیح اینکه صورتی که علم اجمالی متعلق نداشته باشد، خلف فرض است، زیرا علم، بدون متعلق پدید نخواهد آمد؛ و فرد معین نیز متعلق علم اجمالی نیست، زیرا فرض این است که علم تفصیلی وجود ندارد و تنها در علم تفصیلی فرد معین متعلق است؛ و فرد مردّد نیز نمی‌تواند متعلق علم اجمالی باشد، زیرا فرد مردّد وجودی ندارد. در نتیجه متعلق علم اجمالی دائماً جامع است.^۱

مناقشه: تعلق به فرد معین اشکالی ندارد

به نظر می‌رسد این برهان ناتمام است؛ زیرا تعلق علم اجمالی به فرد معین اشکالی ندارد. برای توضیح این مطلب نیاز به ذکر یک مقدمه است. در علم منطق مفهوم همان صورت عقلی اشیاء در ذهن است که تقسیم به «کلی» و «جزئی» می‌شود.^۲ به عنوان مثال مفاهیمی مانند مفهوم «هذا الرجل» و «هذا الكتاب» مفهوم جزئی؛ و مفاهیمی مانند مفهوم «رجل» و «كتاب» مفهوم کلی هستند. تقسیم دیگر وجود دارد که در علم منطق توجهی به آن نشده است. مفهوم جزئی نیز دارای دو قسم است: گاهی مصداق مفهوم جزئی، معلوم و مشخص است، که به آن «معین» گفته می‌شود؛ و گاهی نیز مصداق مفهوم جزئی، مشخص نیست، که به آن «نامعین» گفته می‌شود؛ به عنوان مثال «مفهوم زید» یک مفهوم جزئی است که ممکن است مصداقش معلوم بوده، و ممکن است ناشناس باشد. همینطور اگر فرض شود مردی در فاصله دور دیده شده اما قابل تشخیص نیست، در این صورت مفهوم «ذاک الرجل» یک مفهوم جزئی است که اشاره به آن مرد دارد. این مفهوم جزئی ناشناس است.

با توجه به این مقدمه، علم اجمالی همیشه به یک مفهوم تعلق می‌گیرد، که این مفهوم نیز جزئی است (نه اینکه علم اجمالی به جامع تعلق گیرد). اگر علم به مفهومی تعلق گیرد که جزئی بوده و مصداقش نیز معلوم است

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۵۶: «أن يكون متعلقاً بالجامع فالعلم الإجمالي علم تفصيلي بالجامع و شك في الخصوصيات و هو ما ذهب إليه مدرسة المحقق النائيني و ذهب إليه أيضا المحقق الأصفهاني (قده) و قد حاول البرهنة عليه بان الأمر في متعلق العلم الإجمالي لا يخلو من أحد شقوق أربعة، فاما أن لا يكون متعلقاً بشيء أصلاً أو يكون متعلقاً بالفرد بعنوانه التفصيلي أو بالفرد المردد أو بالجامع. و الشقوق الثلاثة الأولى كلها باطلة لأن الأول خلف كون العلم من الصفات ذات الإضافة، و الثاني يوجب انقلاب العلم الإجمالي تفصيلاً إذ لا يقصد به إلا ذلك، و الثالث مستحيل بالبرهان المتقدم في رد مسلك صاحب الكفاية، فيتعين الرابع».

۲. در تفسیر مفهوم جزئی و کلی و بیان حقیقت تفاوت آنها، اختلافی وجود دارد که به مناسبتی توضیح داده خواهد شد، اما اکنون فقط به ذکر امثله مفهوم جزئی و کلی اکتفاء می‌شود.

«علم تفصیلی» است؛ و اگر علم به مفهومی تعلّق گیرد که جزئی بوده و مصداقش معلوم نباشد «علم اجمالی» است. یعنی معلوم نبودن مصداق مفهوم جزئی، موجب تبدیل آن مفهوم به مفهوم کلی نخواهد شد. بنابراین اگر علم تعلّق گیرد به مفهوم جزئی که مصداق نامعین دارد، علم اجمالی خواهد بود. یعنی در علم اجمالی متداول، متعلّق همان مفهوم جزئی نامعین است.

بنابراین برهان نظریه دوم نیز ناتمام است و تعلّق علم اجمالی به فرد معین محذوری ندارد^۱.

نظریه سوم: فرد نامعین

مرحوم آقا ضیاء فرموده متعلّق علم اجمالی فرد و واقع بوده و تفاوتی از این حیث با علم تفصیلی ندارد. تفاوت علم اجمالی با تفصیلی در این است که علم اجمالی کدر بوده و شفاف نیست (یعنی تفاوت در متعلّق نیست بلکه تفاوت در نفس علم است). در واقع علم اجمالی نظیر یک انسان پشت شیشه غیر شفاف (که در این صورت تشخیص داده نمی شود چه کسی است، اما اگر پشت شیشه شفاف هم قرار گیرد، همان فرد است. یعنی شفاف بودن یا نبودن شیشه تفاوتی در آن فرد ندارد) است. بنابراین تفاوت اینگونه است که اگر با علم تفصیلی نظر شود اناء نجس دیده شده و تشخیص داده می شود؛ اما اگر با علم اجمالی نظر شود، هرچند باز هم اناء نجس دیده می شود اما تشخیص داده نمی شود. نظیر اینکه دو نفر به زید نظر کنند که یکی از پشت شیشه شفاف و دیگری از پشت شیشه غیر شفاف باشد. در این صورت هر دو زید را می بینند و شخص پشت شیشه تغییری نکرده است، اما یکی زید را تشخیص داده و دیگری تشخیص نمی دهد^۲.

سپس محقق عراقی اشکالی را متوجه نظریه دوم نموده است که اگر متعلّق علم اجمالی همان جامع باشد (جامع همان حیثیت مشترک است)، باید گفته شود علم به نجاست حیثیت مشترک وجود دارد! در حالیکه واضح است که در علم اجمالی، علم به نجاست یک فرد وجود دارد، و علم به نجاست حیثیت مشترک بی معنی است.

۱. البته بطلان دلیل موجب بطلان مدّعی نیست؛ لذا در مباحث بعد بیان خواهد شد که مدّعی نیز باطل (بلکه اضعف نظریات موجود در علم اجمالی) است.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۵۷: «ما ذهب إليه المحقق العراقي (قده) من دعوى تعلق العلم الإجمالي بالواقع. و قد ذكر انه بلغني ان بعض أهل الفضل من المعاصرين يدعى تعلقه بالجامع و انه لا تفاوت بينه و بين العلم التفصيلي من حيث العلم و انما الفرق بينهما في المعلوم انه في التفصيلي صورة الفرد و في الإجمالي صورة الجامع مع الشك في الخصوصية الفردية، و هذا غير تام بل الفرق بينهما من ناحية نفس العلم مع كون المعلوم فيهما معا الواقع أى الفرد المعين و انما العلم الإجمالي علم مشوب بالإجمال كالمرآة غير الصافية بخلاف العلم التفصيلي و الفرق بينهما نظير الفرق بين الإحساس الواضح و الإحساس المشوب».

مناقشه اول: گاهی متعلق علم اجمالی، معین نیست

مرحوم میرزای نائینی یک اشکال نقضی بر این کلام محقق عراقی دارد. ایشان فرموده فرض شود زید علم اجمالی به نجاست احد الثوبین به بول داشته، و در واقع هر دو ثوب نجس به بول باشند. در این صورت کدام فرد متعلق علم اجمالی است؟ معلوم بالاجمال هیچیک نخواهند بود؛ زیرا هریک باشند ترجیح بلامرجح خواهد بود. بنابراین نباید علم اجمالی به فرد و واقع تعلق گرفته باشد.^۱ به نظر می‌رسد این نقض وارد نیست؛ زیرا اولاً مثال ایشان دقیق نیست، و ثانیاً در تحقیق معلوم خواهد شد که این مورد نقض بر محقق عراقی نیست.

ج ۸۲ ۹۵/۱۱/۱۸

مناقشه دوم: جامع انتزاعی حاکی از خصوصیات فرد است

شهید صدر از اشکال مرحوم محقق عراقی بر اینکه متعلق علم اجمالی جامع باشد، پاسخ حلی داده است. محقق عراقی فرموده اگر متعلق علم اجمالی جامع باشد، پس علم به نجاست حیثیت مشترک خواهد بود؛ زیرا جامع قابل انطباق بر فرد با خصوصیات نیست (بلکه بخشی از فرد که همان حیثیت مشترک با سائر افراد است را حکایت می‌کند). شهید صدر فرموده است جامع دو نحوه دارد:

الف. جامع ذاتی: جامع ذاتی حکایت از خصوصیات فرد ندارد و تنها از خصوصیت مشترک بین تمام افراد (یعنی ذات) حکایت دارد. به عنوان مثال «انسان» و «شجر» و «فرس» از جوامع ذاتی هستند؛ یعنی «انسان» از زید با خصوصیاتش حکایت ندارد، بلکه از ذات زید که با عمرو و خالد و بکر مشترک است حکایت دارد. ب. جامع عرضی: جامع عرضی می‌تواند از خصوصیات فرد هم حکایت کند. به عنوان مثال «فرد» و «شخص» و «خاص» از جوامع عرضی هستند. عنوان «فرد الانسان» جامع است زیرا زید و بکر و عمرو مصادیق آن هستند. این جامع از خصوصیات هم حکایت دارد زیرا «فردیت» عین تعین است. یعنی اگر از فرد بودن حکایت کند در واقع تعین را حکایت کرده که خصوصیات را داراست.^۲ بنابراین عنوان «فرد الانسان» از زید «بخصوصیات» حکایت داشته و از تمام افراد انسان «بخصوصیاتها» حکایت دارد.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ۱۵۸: «و قد اعترض علیه من قبل مدرسة المحقق النائینی (قده) بان العلم الإجمالي لو كان متعلقاً بالواقع فما ذا يقال فی الموارد التي لا تعین فيها للواقع ثبوتاً كما لو علم بنجاسة أحد إناءین بالنجاسة البولیة مثلاً و كانا واقعا معا نجسین بالبول فان نسبة النجاسة المعلومة بالاجمال هنا إلى كل منهما على حد واحد تطبیقه على كل منهما بعینه جفاف محض، و تطبیقه علیهما معا خلف كون المعلوم نجاسة واحدة لا نجاستین فلا محیص عن الالتزام بتعلقه بالجامع الذی هو امر واحد».

۲. ممکن است اشکال شود در تعریف فرد گفته شد که اگر ماهیت با وجود متحد شود «فرد» شده و اگر از این حیث که با «این وجود» متحد شده است «شخص» می‌شود. بنابراین در تفرد اتحاد با «نوع وجود» است، که حکایت از شخص وجود خارجی ندارد بلکه این حیث مشترک

در نتیجه برخی از مفاهیم هستند که از خصوصیات فرد هم حکایت دارند، و متعلق علم اجمالی نیز از مفاهیم انتزاعی و عرضی است که حکایت از خصوصیت فرد دارد. یعنی مشکلی ندارد که متعلق علم اجمالی «جامع انتزاعی» باشد.^۱

جواب از مناقشه: جامع انتزاعی نمی‌تواند از تمام خصوصیات فرد حکایت کند

به نظر می‌رسد این بیان شهید صدر صحیح نیست؛ زیرا عنوان «احدهما» که در علم اجمالی وجود دارد غیر از عنوان «فرد الانسان» است (عنوان اول جزئی بوده، و عنوان دوم کلی است؛ که توضیح آن خواهد آمد). به هر حال اینکه مفاهیم انتزاعی از مصادیق با خصوصیات حکایت دارند، قابل قبول نیست؛ زیرا اگر یک مفهوم کلی باشد پس همه افراد مصداق آن هستند، لذا باید از حیثیت مشترک بین افراد حکایت نماید. ممکن نیست تمام افراد مصداق آن مفهوم باشند، و در عین حال آن مفهوم از تمام خصوصیات افراد حکایت کند. منشأ اشتباه مرتبط با امری است که در فلسفه و منطق بیان شده است. توضیح اینکه هر مفهوم نسبت به مصداقش، ممکن است ذاتی یا عرضی باشد. به عنوان مثال مفهوم «انسان» نسبت به «زید» که مصداقی برای آن می‌باشد، «ذاتی» است؛ اما مفهوم «عالم» نسبت به «زید» که مصداقی برای آن می‌باشد، «عرضی» است (البته ممکن است در برخی امثله تشخیص این مطلب کمی پیچیده شود، اما در مواردی مانند این دو مثال روشن است). یکی از مفاهیم کلی «مفهوم وجود» است که مصادیق فراوانی مانند «وجود حق تعالی» و «وجود زید» و «وجود عمرو» و مانند آن دارد. در فلسفه مشاء گفته شده این مفهوم نسبت به مصادیقش «عرضی» است. از سوی دیگر در تعریف فرد گفته شد «ماهیت متحد با وجود»، که مراد همان حقیقت وجود است. یعنی تفرّد از ناحیه وجود مفهومی که عرضی است محقق نمی‌شود بلکه از ناحیه مصداق وجود که حقیقی است، پیدا می‌شود.

تمام افراد است که با وجود متحد شده‌اند؛ پاسخ این است که اولاً با تغییر عنوان از «فرد الانسان» به «شخص الانسان» این اشکال دفع می‌شود زیرا شخص باید حکایت از یک وجود خاص خارجی داشته باشد، که در نتیجه تمام خصوصیات فرد را داراست؛ و ثانیاً همانطور که در تعریف فرد گفته شد تفاوت «فرد» و «شخص» تنها در حیثیت بوده و این دو یک چیز هستند.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۵۸: «..... إلا ان هذا انما يتم لو سلمنا الأصل الموضوعي له و هو ان كل عنوان جامع يستحيل أن ينطبق على الفرد بخصوصيته إلا اننا ذكرنا في بحث الوضع العام و الموضوع له الخاص أن هذا ليس بصحيح على إطلاقه، و إن هناك نوعا من الجوامع ينطبق على الفرد بخصوصه و هي الجوامع العرضية بالنسبة لما هو فرد بالعرض لا بالذات كعنوان الفرد و الخاص و الشخص فراجع. بل المحقق العراقي (قده) نفسه أيضا التزم بذلك و قد اعتبرها جوامع اختراعية اصطلاحية من قبل الذهن لا انها منتزعة من الخارج و معه كيف يستدل في المقام على تعلق العلم الإجمالي بالواقع بأنه ينطبق على الفرد بتمامه. اللهم إلا ان يقصد من تعلقه بالواقع نفس هذا المعنى أي انه غير متعلق بالجامع الذاتي المنتزعة من الخارج بل بجامع عرضي أو اختراعي هذا حاصل الكلام في توضيح هذا الاتجاه».

در کلمات شهید صدر اشتباهی بین این دو وجود شده است (یعنی مفهوم وجود که عرضی است، و حقیقت وجود که موجب تعین است). کأنّ ایشان گمان کرده مفهوم وجود برای مصادیقش ذاتی است، در حالیکه همانطور که اشاره شد عرضی است. به عبارت دیگر تفرّد از ناحیه حقیقت وجود است، اما مفهوم «الوجود» حیثیتی خارج ذات و مشترک بین همه افراد است. پس مفهوم «فرد الانسان» ناظر به حقیقت وجود نیست، بلکه ناظر به مفهوم عرضی وجود است؛ زیرا این مفهوم کلی است و از حیثیت مشترک حکایت دارد، نه اینکه از زید با تمام خصوصیات حکایت داشته باشد. یعنی از زید با تمام اجزاء و خصوصیات نمی شود یک مفهوم کلی انتزاع کرد (بلکه اگر مفهومی انتزاع شود قطعاً جزئی خواهد بود). بنابراین مفهوم «فرد الانسان» یک مفهوم کلی و (نسبت به مصادیقش) عرضی است، که از تمام خصوصیات افراد حکایت ندارد.

در نتیجه اشکال حلّی شهید صدر تمام نبوده و این اشکال به کلام محقق عراقی وارد نیست. یعنی جامع انتزاعی نیز حکایت از افراد ندارد، لذا نباید متعلّق علم اجمالی جامع باشد.

مناقشه سوم: نفس علم در اجمالی و تفصیلی متفاوت نیست

همانطور که گفته شد اشکال نقضی و حلّی به کلام محقق عراقی وارد نیست، اما کلام ایشان محقق عراقی نیز دارای دو اشکال است: اولاً این تفسیر در تمام افراد علم اجمالی جریان ندارد، یعنی برخی از افراد علم اجمالی وجود دارد که متعلّق آنها نمی تواند واقع باشد؛ و ثانیاً بین علم اجمالی و تفصیلی تفاوتی در خود علم وجود ندارد. یعنی اینگونه نیست که علم اجمالی کدر باشد و علم تفصیلی شفاف باشد. تفاوت بین علم اجمالی و تفصیلی فقط در ناحیه متعلّق آنهاست.

بیان بیشتر در مورد این دو اشکال در توضیح نظر مختار خواهد آمد. البته نظر بهتر از بین این سه نظریه همان نظر محقق عراقی است.

نظر مختار

به نظر می رسد علم اجمالی به لحاظ متعلّق دارای دو حصّه است، و نظریه محقق عراقی در حصّه ای که اکثریت افراد را دارد صحیح است. یعنی در آن حصّه، متعلّق علم اجمالی «واقع» یا فرد معین است. برای توضیح نظر مختار نیاز به ذکر یک مقدمه در بیان چند اصطلاح است (که برخی از آنها در مباحث قبل نیز توضیح داده شده بود):

مقدمه: توضیح «مفهوم» و «محکی» و «مقطوع»

در مقدمه چند اصطلاح «مفهوم» و «محکی» و «مقطوع» توضیح داده خواهد شد:

توضیح «مفهوم»

همانطور که در مباحث الفاظ بیان شد، پاره‌ای از الفاظ «اسم» برای اشیاء هستند. هر اسم دارای یک «معنی» است، که ممکن است عامّ باشد مانند معنی «انسان» و «حجر» و «شجر»، و یا خاصّ باشد مانند معنی «زید». مفهوم نیز که صورت معنی در ذهن است، ممکن است کلی یا جزئی باشد. اگر صورت معنی خاصّ در ذهن حاضر شود «مفهوم جزئی» بوده، و اگر صورت معنی عامّ حاضر شود «مفهوم کلی» خواهد بود. بنابراین هر مفهومی، جزئی یا کلی است، که مفاهیم جزئی دائماً دارای مصداق بوده و بیش از یک مصداق هم ندارند؛ اما مفاهیم کلی ممکن است مصداق نداشته باشند، و اگر دارای مصداق باشند ممکن است یک مصداق و یا مصادیق کثیر داشته باشند.

ج ۸۳ ۹۵/۱۱/۱۹

در مورد مفهوم دو نکته دیگر نیاز به توضیح داد:

نکته اول اینکه همانطور که گفته شد مفهوم ممکن است جزئی یا کلی باشد و هر مفهوم یکی از این دو قسم است، یعنی هیچ مفهومی از این دو حال خارج نیست. برخی الفاظ وجود دارند که در یک جمله دارای مفهوم جزئی و در جمله دیگر دارای مفهوم کلی می‌شوند. به عنوان مثال مفهوم «هذا الانسان»، فرض شود در جمله «هذا الانسان رجل مومن» اشاره به زید دارد، در این صورت «هذا الانسان» مفهوم جزئی است؛ اما در جمله «الانسان اشرف المخلوقات و هذا الانسان قد يكون اذلّ من الانعام»، مفهوم کلی است. بنابراین جزئیت و کلیت اسماء اشاره تابع معنی است، یعنی اگر به معنی خاصّ اشاره شود «مفهوم جزئی» و اگر به معنی عامّ اشاره شود «مفهوم کلی» خواهند داشت.

نکته دوم اینکه همانطور که گفته شد مفهوم جزئی همیشه یک مصداق دارد، که باید مصداق آن موجود باشد. البته نیازی نیست مصداق مفهوم جزئی، در زمان حاضر (زمان تکلم) موجود باشد؛ بلکه باید در یک زمانی (هرچند زمان گذشته باشد) وجود داشته باشد. مصداق آن نیز گاهی برای ما معین و گاهی نامعین است. به عنوان مثال مفهوم «زید» یک مفهوم جزئی است، که گاهی مصداق آن برای ما معین است و گاهی نامعین است.

توضیح «محکی»

«محکی» اصطلاحی است که در کنار «معنی» و «مفهوم» و «مصدق» اضافه شده است. نقش محکی در کلام نسبت به نقش آنها، به مراتب مهم‌تر است. مراد از محکی معنی لغوی آن نیست، بلکه معنای اصطلاحی مراد است که باید توضیح داده شود. هر لفظی در نظر مختار از این سه قسم خارج نیست:

الف. اسم: لفظی است که به عنوان یک نام برای یک شیء قرار گیرد، مانند «زید»، و «بکر»، و «انسان»، و «شجر»؛

ب. علامت: برخی الفاظ نام برای اشیاء نیستند (بلکه علامت قرار داده شده‌اند برای امری)، مانند تمام حروف مثل «حتی»، و «من»، و «علی»؛

ج. مرکب: برخی الفاظ نیز مرکب از اسم و علامت هستند، مانند تمام افعال؛ به عنوان مثال «ذهب» مرکب از اسم (یعنی ماده)، و علامت (یعنی صورت و هیئت) است.

در هر زبانی باید الفاظ اسمی و علائم باشند، البته ممکن است لفظ مرکب در پاره‌ای از زبان‌ها نباشد. به عنوان مثال در زبان فارسی لفظ «است» علامتی است که در زبان عربی به شکل هیئت نمایان می‌شود. به هر حال ممکن نیست در یک زبان همه الفاظ «اسم» باشند، و یا همه الفاظ «علامت» باشد.

با توجه به این مقدمه، اگر «اسم» در یک جمله به کار برده شود، باید یک مشارالیه ذهنی در آن اسم باشد. یعنی ممکن نیست اسم درون جمله به کار رود بدون اینکه مشارالیه داشته باشد. «محکی» همان مشارالیه ذهنی یک اسم در جمله است. به عنوان مثال موضوع در سه جمله «الانسان نوع من الحيوان»، و «الانسان کلی»، و «الانسان یموت»، لفظ «الانسان» است. مفهوم (و معنی) انسان در این سه جمله یکی است و متفاوت نیست، اما مشارالیه انسان در این سه جمله متفاوت است. مشارالیه انسان در جمله اول «طبیعت انسان» است نه مفهوم انسان (که اصلاً حیوان یا حتی جوهر یا جسم نیست)؛ و در جمله دوم «مفهوم انسان» است؛ و در جمله سوم «افراد انسان» است (زیرا معنی یا مفهوم انسان مرگ ندارد). بنابراین تشخیص محکی یک اسم در جمله بسیار مهم است. البته ممکن است محکی یک اسم فرد متعین و یا مردّد باشد، به عنوان مثال محکی انسان در جمله «رایتُ انساناً» فرد متعین بوده؛ و در جمله «اکرم انساناً» فرد مردّد است؛

در نتیجه در غالب موارد، محکی یکی از این پنج امر (مفهوم، معنی، افراد، فرد متعین، و فرد مردّد) است؛ هرچند ممکن است امر دیگری نیز محکی واقع شود. گاهی ممکن است محکی در جمله واحد متفاوت باشد، به عنوان مثال در جمله «رایتُ انساناً» اگر متکلم صادق باشد، محکی انسان «فرد متعین» بوده؛ و اگر متکلم کاذب باشد، محکی انسان در آن جمله «فرد مردّد» خواهد بود.

توضیح «مقطوع»

«قطع» یکی از صفات نفسانی بوده که عبارت از «تصدیق جزمی» یا «اذعان صددرصد» است. مراد از «مقطوع» همان متعلق یک قطع در افق نفس است. «قطع» عارض بر نفس شده (و در افق نفس است) و متعلق آن نیز در افق نفس خواهد بود. تحقق قطع بدون متعلق ممکن نیست، همانطور که تحقق حبّ بدون محبوب (متعلق بالذات برای حبّ در افق نفس) ممکن نیست؛ زیرا قطع از مفاهیم ذات اضافه می‌باشد که بدون مقطوع محقق نمی‌شود.

سه نظر (نظر اصولیون، و نظر منطقیون، و نظر مختار) در مورد متعلق قطع و تصدیق جزمی وجود دارد:

الف. در نظر منطقیون، متعلق قطع همیشه یک «نسبت» است. توضیح اینکه در نظر فلاسفه با تکلم به یک جمله سه قضیه طولیه محقق خواهد شد: قضیه محسوسه یا ملفوظه؛ و قضیه مسموعه؛ و قضیه معقوله. «قضیه معقوله» مرکب از سه جزء است: تصور موضوع؛ تصور محمول؛ و نسبت حملیه بین آنها؛ که هر سه در قوه عاقله هستند (یعنی قضیه معقوله، مجموعه این سه جزء است). در نظر منطقیون متعلق هر قطعی «نسبت حملیه» است که بین دو تصور در قوه عاقله (در قضیه معقوله) وجود دارد.^۱

به نظر می‌رسد نظریه منطقیون صحیح نیست؛ زیرا اولاً در نظر مختار قضیه‌ای به عنوان «قضیه معقوله» وجود ندارد؛ و ثانیاً بر فرض وجود قضیه معقوله، در آن «نسبت حملیه» وجود ندارد. البته این بحث‌ها مرتبط با علم اصول نبوده و باید در جای خود بحث شود، لذا این اشکال مبنایی است.

ج ۸۴ ۹۵/۱۱/۲۰

متعلق قطع در نظر منطقیون، نسبت حملیه در قضیه معقوله است؛ اما همانطور که گفته شد اولاً «قضیه معقوله» وجود ندارد، و ثانیاً با فرض وجود قضیه معقوله «نسبت حملیه» در آن وجود ندارد، و ثالثاً با فرض قبول قضیه معقوله و نسبت حملیه در آن، متعلق قطع نسبت حملیه نیست.

ب. در نظر اصولیون قطع صفتی نفسانی است که دائماً به یک «مفهوم» تعلق می‌گیرد. به عنوان مثال اگر یقین به عدالت زید وجود داشته باشد، متعلق قطع «مفهوم عدالت زید» در افق نفس است؛ و یا در قطع به وجود باری تعالی، متعلق قطع «مفهوم وجود باری تعالی» است. موطن مفهوم همیشه افق ذهن است.^۲

۱. به همین سبب برخی مانند «تفتازانی» در تعریف علم گفته‌اند «ان العلم ان كان اذعائاً للنسبة فتصدیق و الا فتصور».

۲. سپس اصولیون وارد این بحث شده‌اند که ترکیب «قطع» و «مقطوع» به نحو اتّحادی است یا انضمامی؟ اگر قطع و مقطوع، به یک وجود موجود باشند ترکیب آنها اتّحادی خواهد بود (نظریه مرحوم اصفهانی)؛ و اگر به دو وجود موجود شوند ترکیب آنها انضمامی خواهد بود.

به نظر می‌رسد این کلام هم صحیح نیست. توضیح اینکه در الفاظ، «مفهوم» و «مصدق» وجود دارد. به عنوان مثال لفظ «انسان» دارای مصداقی مانند زید است، و مفهوم آن نیز در ذهن است. لفظ «قطع» نیز دارای مفهوم و مصداق است. مصداق قطع همان تصدیقات جزئی در افق نفس است؛ و مفهوم آن، اعتقاد جزئی است. اشتباه نظر اصولیون در این است که نظر به مفهوم قطع کرده و متعلق آن را تبیین نموده‌اند (یعنی در قطع به عدالت زید، متعلق مفهوم قطع، مفهوم عدالت است)، در حالیکه بحث در تبیین متعلق مصداق قطع است. مصداق قطع ممکن نیست به مفهوم عدالت زید تعلق گیرد؛ زیرا مفهوم «عدالت زید» یک مرکب ناقص است، و از طرفی باید متعلق قطع یک مرکب تام باشد. به عبارت دیگر مفهوم عدالت زید، نمی‌تواند مشکوک یا مظنون یا مقطوع باشد. بنابراین بی‌معنی است که قطع به مفهوم عدالت زید تعلق گیرد. بلکه متعلق مفهوم قطع، یک مفهوم است مانند «القطع بعدالة زید» که مفهوم قطع دارای متعلقی است که همان مفهوم عدالت زید است. یعنی برای گزارش از یکی از مصادیق قطع، از آن مفهوم گرفته می‌شود؛ اما مصداق قطع موجود در افق نفس، به مفهوم تعلق نخواهد گرفت.

ج. در نظر مختار، متعلق تصدیق دائماً یک «قضیه» است. قطع یک حالت روانی است که به قضیه تعلق می‌گیرد. به نظر می‌رسد این قضیه در قوه مخیله وجود دارد، و در قوه عاقله نیست. بنابراین متعلق تصدیق و اعتقاد جزئی «قضیه متخیله» است. توضیح اینکه قضیه «زید عادل» ممکن است در قوه سامعه و یا در قوه متخیله به وجود آید. تصدیق همیشه مقارن است با یک قضیه در قوه متخیله، و به «نسبت» یا «مفهوم» تعلق نمی‌گیرد. بلکه اگر از این تصدیق به قضیه متخیله گزارش داده شود به صورت مفهوم بیان می‌شود مانند «القطع بعدالة زید».

تفاوت علم اجمالی و تفصیلی

برای توضیح تفاوت علم تفصیلی و اجمالی از یک مثال استفاده می‌شود. گاهی قطع به نجاست «هذا الاناء» پیدا می‌شود، که محکی آن همان اناء متعین در خارج و معین نزد ذهن است. یعنی قطع به قضیه «هذا الاناء نجس» تعلق گرفته، که محکی «هذا الاناء» یک اناء متعین و معین است. در این صورت مصداق و محکی یک شیء هستند. این علم تفصیلی است.

گاهی نیز علم اجمالی وجود دارد که قطع به نجاست «احد الانائین» یا «احدهما» وجود دارد. اینکه گفته می‌شود قطع به نجاست احدهما وجود دارد، در واقع مفهوم‌گیری از مصداق قطع است. پس قطع به قضیه «احدهما نجس» تعلق گرفته است. بنابراین در علم تفصیلی قطع به «هذا نجس» تعلق گرفته، و در علم اجمالی قطع به «احدهما نجس» تعلق گرفته است. یعنی «هذا» در علم تفصیلی تبدیل به «احدهما» در علم اجمالی شده است. «احدهما» در علم اجمالی دو صورت کلی دارد:

صورت اول علم اجمالی: فرد متعین غیر معین

گاهی با احدهما به فرد متعین اشاره می‌شود. به عنوان مثال زید با چشم دیده خونی در یک اناء افتاد، اما نمی‌داند آن اناء در یسار بود یا یمین بود. در این صورت احدهما اشاره به یک فرد متشخص در واقع، و نامعلوم در ذهن دارد.^۱ بنابراین محکی احدهما یک فرد متعین، و دقیقاً مانند «هذا» در علم تفصیلی است.

در مورد علم تفصیلی گفته شد «هذا» اشاره به فرد متعین دارد، و مفهوم «هذا الاناء» نیز یک مفهوم جزئی است. در نظر مشهور مفهوم «احدهما» یک مفهوم کلی است که محکی آن فرد واحد است؛ اما به نظر می‌رسد «احدهما» یک مفهوم جزئی است. توضیح اینکه در جمله «رایت زیداً الیوم»، مفهوم زید یک مفهوم جزئی است؛ و در جمله «رایت ذاک الرجل الیوم» نیز مفهوم «ذاک الرجل» یک مفهوم جزئی است (زیرا اشاره به همان زید دارد)؛ و در جمله «رایت رجلاً الیوم»، هرچند محکی یک فرد متعین است (که اشاره به همان زید دارد)، اما مفهوم «رجلاً» یک مفهوم کلی است؛ بحث در این است که مفهوم «احدهما» نظیر مفهوم «ذاک الرجل» و جزئی است، و یا نظیر مفهوم «رجلاً» است که مفهوم کلی بوده و محکی متعین دارد؟

به نظر می‌رسد مفهوم «احدهما» نیز نظیر مفهوم «ذاک الرجل» و جزئی است؛ بر خلاف نظر مشهور که آن را یک مفهوم کلی دارای محکی متعین می‌دانند. هرچند نظر مختار این است که مفهوم «احدهما» جزئی بوده و محکی آن فرد متعین است، اما این نزاع چندان مهم نیست؛ زیرا تمام ملاک در مباحث قطع و تنجز «محکی» است (یعنی مفهوم تنجز پیدا نمی‌کند، بلکه محکی تنجز پیدا می‌کند). بنابراین این نزاع با مشهور در این بحث اثری ندارد، زیرا در هر دو نظر، محکی «احدهما» یک فرد متعین است.

ج ۸۵ ۹۵/۱۱/۲۶

صورت دوم علم اجمالی: فرد متعین یا مردد

گفته شد علم اجمالی دو صورت دارد، و صورت اول در جایی است که اشاره ذهنی به واقع متعینی شده که برای شخص معین نیست. در این موارد محکی متعلق علم اجمالی، فردی متعین و متشخص است (مفهوم احدهما نیز هرچند در نظر مختار مفهومی جزئی است، اما اگر هم کلی باشد، به هر حال محکی تنجز می‌یابد).

در صورت دوم علم اجمالی، با مفهوم «احدهما» اشاره ذهنی به فرد متعین نمی‌شود. اگر معصوم علیه السلام خبر دهد این دو اناء معاً طاهر نیستند (یعنی یا یکی از آنها و یا هر دو نجس هستند)، در این صورت نیز علم

۱. حتی اگر فرض شود در اناء دوم هم خونی افتاده باشد، در این صورت نیز «احدهما» اشاره به همان فرد متعین است که افتادن خون درون آن دیده شده است؛ بنابراین اشکال تقضی میرزا فائده ندارد، زیرا فقط یک اناء را دیده، و احدهما اشاره به همان فرد دیده شده دارد. بنابراین در این صورت نیز قضیه متیقنه یا مقطوع «احدهما نجس» است که «احدهما» اشاره به فردی متعین و نامعین در ذهن دارد.

اجمالی به نجاست احدهما پیدا می‌شود. ذهن در این فرض به اناء متعین اشاره نمی‌کند. صورت دوم علم اجمالی به لحاظ واقع دو صورت می‌شود:

الف. گاهی در واقع یک اناء طاهر و دیگری نجس است؛ فرض شود اناء یمین طاهر و اناء یسار نجس باشد. در این صورت محکی علم اجمالی، فرد متعین یعنی اناء یسار است (یعنی محکی «احد الانائین» در این مثال اناء یسار و متعین است).

ب. گاهی در واقع هر دو اناء نجس هستند؛ محکی «احد الانائین» در این صورت، فرد مردّد است. بنابراین محکی علم اجمالی، اناء یمین یا اناء یسار یا هر دو معاً نمی‌باشد.

این دو صورت وجه اشتراکی دارند که با رجوع به ذهن، معلوم نیست که محکی علم اجمالی «فرد متعین» است یا «فرد مردّد» است؛ زیرا اشاره ذهنی به فرد متعینی وجود ندارد و عالم واقع معلوم نیست.

جمع‌بندی حقیقت علم اجمالی، و تفاوت آن با علم تفصیلی

در نتیجه بحث انجام شده، علم اجمالی سه صورت دارد: صورت اول جایی است که محکی علم اجمالی، فرد متعین بوده و در هم اشاره ذهنی به آن می‌شود (یعنی شخص می‌داند که محکی علم اجمالی، فرد متعین است)؛ صورت دوم جایی است در واقع فرد متعین، محکی علم اجمالی است اما شخص عالم هم نمی‌داند که محکی آن، فرد متعین است یا فرد مردّد است؛ و صورت سوم جایی است که در واقع فرد مردّد، محکی علم اجمالی است و شخص نیز نمی‌داند که محکی آن فرد متعین است یا فرد مردّد است.

بنابراین در حقیقت علم اجمالی، کلام محقق عراقی فی الجمله پذیرفته شد (در صورت اول و دوم علم اجمالی)، و کلام مرحوم آخوند نیز فی الجمله پذیرفته شد (در صورت سوم علم اجمالی)، اما «جامع» نمی‌تواند متعلق علم اجمالی باشد. پس نظر مختار به نظریه محقق عراقی نزدیکتر است؛ زیرا اولاً در دو صورت از صور علم اجمالی شبیه نظر ایشان است، و ثانیاً اکثر موارد علم اجمالی به نحو صورت اول است.

بنابراین تفاوت علم اجمالی و تفصیلی این خواهد شد که محکی علم تفصیلی همیشه «فرد متعین معین» است؛ اما محکی علم اجمالی ممکن است «فرد متعین نامعین» و یا «فرد مردّد» باشد.

تکمله: تفاوت «فرد» و «فرد مردّد»

تفاوت بین فرد و فرد مردّد، در انطباق و تطبیق است. در «فرد» انطباق مفهوم بر آن به نحو قهری است یعنی فردیت نیز قهری بوده و دست دیگری نیست. به عنوان مثال مفهوم «رجل» افرادی در خارج دارد، که انطباق آن

بر تک تک افراد به شکل قهری است. در «فرد مردد» انطباق قهری مفهوم بر آن نیست، بلکه فرد مردد قابلیت تطبیق بر هریک از افراد را دارد، یعنی تطبیق آن به دست دیگری است. به عنوان مثال «زید» و «بکر» و «عمرو» و «خالد» و ... از افراد مفهوم «رجل» هستند. اگر گفته شود «اکرم رجلاً»، قطعاً مفهوم «رجلاً» به نحو قهری منطبق بر زید یا سائر افراد نیست؛ زیرا نمی توان گفت اکرام زید واجب است. بنابراین اکرام هیچ فردی بخصوصه واجب نیست، بلکه اکرام یک فرد «لا علی التعین» واجب است. در فرد مردد این خصوصیت وجود دارد که مکلف می تواند آن را بر تک تک افراد تطبیق نماید. یعنی با اکرام زید در مثال فوق، طلب مولی را امتثال کرده است. مثال دیگر اینکه در بیع «کلی در معین» زید یکی از این ده کیسه را به ده هزار تومن می فروشد. در این صورت مبیع هیچ کدام از این ده کیسه نیست، اما زید می تواند مبیع را بر یک کیسه تطبیق دهد. اگر زید مبیع را بر یکی تطبیق دهد، مبیع در حقیقت همان کیسه خواهد شد. بنابراین در فرد مردد انطباق قهری بر فرد خاص یا تمام افراد وجود ندارد، بلکه تطبیق آن بر یک فرد به دست دیگری است (یعنی تطبیق فرد مردد، بر یک فرد خاص به نحو ارادی بوده و قهری نیست).

منجزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی

بعد از تبیین حقیقت علم اجمالی، به اصل بحث می پردازیم. سوال این است که آیا علم اجمالی می تواند تکلیف فعلی را منجز نماید، در حالی که تکلیف فعلی، متعین نامعین است؟ و یا در حالی که تکلیف فعلی فرد مردد است؟ به عبارت دیگر آیا قطع می تواند منجز تکلیف فعلی باشد در حالیکه علم به تکلیف متعین نامعین (یعنی محکی آن متعین نامعین است)، و یا به فرد مردد تعلق گرفته است؟

همانطور که گفته شد در بحث منجزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی، سه مسلک وجود دارد (که گفته شده این سه مسلک مرتبط با حقیقت علم اجمالی است)، که هر یک به طور مستقل بررسی خواهد شد:

مسلک اول: منجزیت علم اجمالی

نظریه رائج و مشهور این است که علم اجمالی منجز بوده و این منجزیت به نحو اقتضائی است. بنابراین شارع می تواند در بعضی از اطراف، ترخیص در مخالفت دهد. گفته شده این مسلک با نظریه محقق عراقی (فرد متعین نامعین) سازگار است؛ زیرا علم اجمالی به فرد متعین تعلق گرفته و موجب تنجیز آن شده است. این تنجیز نیز اقتضائی است؛ زیرا آن فرد متعین، نامعین بوده و ترخیص در آن ممکن است.

۱. با توضیح دقیق محل بحث، معلوم می شود که تفاوتی بین مخالفت قطعی و احتمالی در منجزیت علم اجمالی وجود ندارد.

اصل منجزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی

به نظر می‌رسد این مسلک صحیح بوده و علم اجمالی نیز منجز تکلیف فعلی در مرحله مخالفت احتمالی می‌باشد. البته همانطور که در حقیقت علم اجمالی گفته شد، سه صورت برای علم اجمالی وجود دارد. متعلق علم اجمالی در این سه صورت ممکن است «فرد متعین» و یا «فرد مردد» باشد:

الف. فرد متعین: در صورتی که علم اجمالی به فرد متعین تعلق گیرد، منجز است. البته برهانی بر اثبات این ادعا وجود ندارد، و تنها وجدان حاکم به آن است. توضیح اینکه در جایی که علم اجمالی به فرد متعین تعلق گیرد، بالوجدان مخالفت با آن تکلیف استحقاق عقاب دارد.

ب. فرد مردد: در صورتی که علم اجمالی به فرد مردد تعلق گیرد (صورت سوم علم اجمالی)، نیز برهانی برای اثبات منجزیت وجود نداشته و تنها وجدان حاکم به آن است. توضیح اینکه در فرد مردد تطبیق به دست مکلف است. اگر انائی شرب شود که در واقع نجس است، همین مقدار برای استحقاق عقاب در نظر عقل کافی است. بنابراین عقوبت در مخالفت احتمالی نیز عقلاً قبیح نیست (طرف مقابل هم دلیل و برهان ندارد، زیرا این امور وجدانی می‌باشند).

منجزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی، اقتضائی است

علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی، منجز است. این منجزیت بنابر نظر مختار، اقتضائی است؛ زیرا در نظر مختار منجزیت علم تفصیلی نیز اقتضائی است. بنابراین شارع می‌تواند ترخیص در مخالفت احتمالی دهد. از آنجا که این امور وجدانی است پس کسی که منجزیت علم تفصیلی را علی بداند (کما علیه المشهور)، در مورد علم اجمالی نیز باید به وجدان خودش رجوع نماید. البته به نظر می‌رسد کسی که منجزیت علم تفصیلی را علی می‌داند، باید وجدان وی حکم به علیت منجزیت علم اجمالی در فرد متعین (یعنی صورت اول علم اجمالی)، و اقتضائیت آن در فرد مردد نماید (صورت دوم و سوم علم اجمالی که نمی‌داند فرد متعین است یا مردد).

ج ۸۶ ۹۵/۱۱/۲۷

مناقشه در منجزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی

به نظر می‌رسد مسلک اول که مسلک مرحوم آخوند است، صحیح بوده و علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی نیز منجز تکلیف فعلی است. اگر محکی علم اجمالی فرد متعین باشد، منجزیت واضح است؛ و اگر فرد مردد باشد، همین که قابل تطبیق بر اطراف است، کافی است تا عقل حکم به استحقاق عقوبت در صورت مخالفت احتمالی نماید. این منجزیت نیز به نحو اقتضائی است؛ زیرا منجزیت قطع تفصیلی نیز اقتضائی است، و ترخیص

در مخالفت از اموری است که در دائره حق مولویت مولی است، لذا می تواند اذن در مخالفت دهد. به عنوان مثال شارع در مورد وسواسی ترخیص در مخالفت با قطع داده است.

شهید صدر اشکالی بر این مسلک دارند که این مسلک در صورتی صحیح است که متعلق علم اجمالی فرد بوده و جامع نباشد. توضیح اینکه تکلیف به مقدار علم به آن منجز می شود، زیرا تنجیز تکلیف دائر مدار منجز آن تکلیف است، که بنابر فرض در این مورد علم اجمالی منجز است. لذا اگر علم اجمالی به جامع تعلق گیرد، تکلیف نیز در حد جامع منجز خواهد شد. بنابراین اگر با جامع مخالفت شود، استحقاق عقاب وجود خواهد داشت. در صورتی با جامع مخالفت می شود که با هر دو اناء مخالفت شود؛ زیرا اگر با یک اناء مخالفت شود، و با دیگری موافقت شود، با جامع مخالفت نشده است (بلکه با خصوص یک فرد مخالفت شده است). پس اگر با خصوص انائی مخالفت شود که در واقع نجس است، استحقاق عقابی نیست.

البته اگر علم اجمالی به فرد متعین تعلق گیرد، در صورت مخالفت با انائی که واقعاً حرام است، استحقاق عقاب هست؛ زیرا تکلیف به مقدار علم منجز می شود که در این فرض علم به واقع تعلق گرفته است.

جواب مبنایی: جزئیت مفهوم «احدهما»

تعلق علم اجمالی به جامع مبتنی بر این است که مفهوم «احدهما» که اشاره به یک اناء دارد، مفهومی کلی باشد؛ اما به نظر می رسد مفهومی جزئی است.

توضیح اینکه مفهوم «رجل» در جمله «اکرم الرجل» یک مفهوم کلی است. گاهی توسط اسماء اشاره (و یا موصولات و یا ضمائر و یا «ال») یک اسم دستوری ساخته می شود، که اشاره به معنایی خاص و یا عام دارد. بنابراین مفهوم به دست آمده از آن، ممکن است کلی یا جزئی باشد. به عنوان مثال اختلافی در جزئی بودن مفهوم «ذاک الرجل» (که اشاره به مردی از دور شود) وجود ندارد. با توجه به این مقدمه به نظر می رسد متعلق علم اجمالی یعنی مفهوم «احدهما» که اسم دستوری مرکب از اسم اشاره است نیز یک مفهوم جزئی است؛ زیرا اشاره به فرد متعین داشته و معنایی خاص دارد. البته اثبات این ادعا برهانی نبوده بلکه وجدانی است. در نظر شهید صدر و مشهور، مفهوم «احدهما» یک مفهوم کلی است. به همین سبب متعلق علم اجمالی را مفهوم کلی و جامع می دانند. بنابراین متعلق علم اجمالی یک مفهوم جزئی است و نمی تواند جامع باشد. البته این مطلب در صورت اول و دوم علم اجمالی است که متعلق آن فرد متعین است؛ اما در صورت سوم علم اجمالی که متعلق آن فرد مردد است، مفهوم «احدهما» که اشاره به فرد مردد دارد نیز کلی است. پس در این صورت اشکال مبنایی به شهید صدر وارد نخواهد بود.

جواب بنایی: تنجیز برای محکی است نه مفهوم

با فرض اینکه مفهوم «احدهما» مفهومی کلی است، نیز اشکال شهید صدر وارد نخواهد بود. توضیح اینکه در باب تنجیز، معیار «مفهوم» نیست بلکه «محکی» است. به عبارت دیگر علم اجمالی موجب تنجیز «محکی» است نه تنجیز «مفهوم». در کلام شهید صدر گمان شده چون متعلق علم اجمالی یک مفهوم کلی است، پس جامع منجز خواهد شد که مخالفت با آن به مخالفت با تمام اطراف است؛ اما حتی اگر متعلق علم اجمالی یک مفهوم کلی باشد، نیز جامع منجز نیست، بلکه محکی آن مفهوم کلی منجز خواهد شد.

محکی نیز ممکن است فرد متعین یا فرد مردد باشد، که اگر فرد متعین باشد منجزیت تکلیف امری روشن است؛ و اگر فرد مردد باشد، از آنجایی قابلیت تطبیق بر تمام اطراف را دارد پس نسبت به هر طرف منجز خواهد بود. در نظر عقل همین مقدار که قابلیت تطبیق بر تمام اطراف باشد، برای منجزیت نسبت به تمام اطراف کافی است. نظیر اینکه در جمله «اکرم رجلاً» هر چند یقین به عدم وجوب اکرام زید و بکر و عمرو و ... وجود دارد، اما وجوب اکرام نیز منجز است؛ زیرا قابلیت تطبیق وجود دارد. بنابراین جامع نمی تواند در هیچ یک از سه صورت علم اجمالی، منجز باشد. بنابراین علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی نیز منجز است^۱.

در نتیجه در علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء، اگر هر دو اناء شرب شود یک معصیت و یک تجرّی رخ داده است؛ و اگر فقط اناء یمین شرب شود، تنها تجرّی رخ داده است؛ و اگر فقط اناء یسار شرب شود، تنها یک معصیت رخ داده است.

مسلك دوم: عدم منجزیت علم اجمالی مباشرة

در نظر مرحوم میرزای نائینی و تابعین ایشان در مدرسه میرزا، علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی، منجز تکلیف نیست (هر چند تکلیف منجز است). توضیح اینکه علم اجمالی در مرحله مخالفت قطعی منجز بوده و تنجیز آن به نحو علی است، یعنی ترخیص در دو طرف ممکن نیست. در علم اجمالی نیز در اطراف علم اجمالی، اصول مؤمنه تعارض کرده و تساقط خواهند کرد. بنابراین در اناء یسار که احتمال تکلیف فعلی وجود دارد، هیچ اصل مؤمنی از ناحیه شارع وجود نخواهد داشت. پس تکلیف فعلی منجز خواهد بود، زیرا اصل مؤمن وجود ندارد، نه اینکه تنجیز آن به سبب علم اجمالی باشد. به عبارت دیگر در این موارد عقل حکم به وجوب دفع ضرر محتمل دارد.

ج ۸۷ ۹۵/۱۱/۳۰

۱. در نتیجه اناء یسار که در واقع نجس است، منجز به دو منجز است: احتمال تفصیلی؛ و علم اجمالی؛

استدلال مرحوم میرزای نائینی

مرحوم میرزای نائینی در مورد علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی دو دعوی دارد: اول اینکه علم اجمالی منجز نیست؛ و دوم اینکه تکلیف فعلی در اثر تساقط اصول مؤمنه، منجز می‌شود:

اما اینکه علم اجمالی منجز نیست، به این سبب است که علم به جامع تعلّق گرفته است. توضیح اینکه اگر علم به نجاست «احد الانائین» بوده و در واقع اناء یسار نجس باشد، در این صورت علم به نجاست «احدهما» تعلّق گرفته است که عنوان جامع بین اناء یمین و یسار است. علم موجب تنجیز جامع شده پس نباید با جامع مخالفت شود، یعنی نباید هر دو اناء معاً شرب شود. در این صورت اگر اناء یسار که واقعاً نجس است، شرب شود استحقاق عقوبتی نیست؛ زیرا مخالفت جامع نشده بلکه شرب «احدهما» ترک شده، و با جامع موافقت شده است.

اما اینکه اصول مؤمنه در اطراف علم اجمالی تساقط می‌کنند، به این سبب است که جریان قاعده طهارت در دو اناء، مستلزم ترخیص در مخالفت جامع است. ترخیص در مخالفت جامع نیز ترخیص در مخالفت قطعیه بوده و عقلاً ممکن نیست؛ زیرا ترخیص در معصیت بوده و صدور قبیح از شارع محال است. بنابراین دو اصل تعارض کرده، و تساقط می‌کنند. در این صورت احتمال حرمت شرب اناء یسار وجود داشته و اصل مؤمنی برای شرب آن نیست. بنابر قاعده دفع ضرر محتمل، باید شرب اناء یسار نیز ترک شود.

اشکال بر دعوای اول: علم اجمالی موجب تنجیز فرد است

به نظر می‌رسد هیچیک از دو دعوای ایشان تمام نیست. دعوای اول (اینکه علم اجمالی به جامع تعلّق گرفته)، دارای دو اشکال است: اولاً متعلّق علم اجمالی در غالب موارد (یعنی صورت اول)، مفهومی جزئی بوده و نمی‌تواند جامع باشد؛ زیرا مفهوم «احدهما» در آن موارد مفهومی جزئی است، مانند «ذاک الرجل» که اشاره به مردی از دور دارد، و مانند «رأیت رجلاً» نیست که مفهوم کلی داشته باشد؛ و ثانیاً معیار در باب تنجیز، مفهوم نیست بلکه محکی است، که محکی علم اجمالی همیشه فرد متعین یا مردّد است. در هر صورت نیز فرد منجز خواهد شد.

اشکال بر دعوای دوم: احتمال منجز تکلیف نیست

دعوای دوم میرزا (اینکه دو اصل مؤمن تساقط کرده و تکلیف فعلی به سبب دفع ضرر محتمل منجز خواهد شد) نیز ناتمام بوده و دارای دو اشکال است (که دو روی یک سکه هستند):

اول اینکه این بیان با مبنای ایشان که قبول برائت عقلی است، سازگار نمی‌باشد. توضیح اینکه در مبنای ایشان فقط «علم» منجز تکلیف بوده، و «احتمال» موجب تنجیز تکلیف فعلی نیست، زیرا در موارد احتمال قاعده قبح عقاب بدون بیان که همان برائت عقلی جاری خواهد بود. در نتیجه در مورد علم اجمالی نیز علم به حرمت اناء یسار وجود نداشته پس احتمال حرمت آن نباید موجب تنجیز شود. برائت عقلی در مدرسه میرزا وارد بر قاعده دفع ضرر محتمل است.

دوم اینکه هرچند اصل مؤمن شرعی (برائت شرعی یا قاعده طهارت) در اطراف علم اجمالی تعارض کرده و تساقط می‌کنند، اما برائت عقلی جاری خواهد بود. توضیح اینکه تعارض در جایی است که دو دلیل وجود داشته که تنافی دارند، و یا جریان یک دلیل در دو فرد خودش تنافی داشته باشد. در برائت شرعی یک دلیل وجود دارد که جریان آن نسبت به اطراف علم اجمالی، با علم به جامع تنافی دارد. در نتیجه اصول مؤمنه در اطراف علم اجمالی تعارض کرده، و تساقط می‌کنند. ادله شرعی ناظر به افراد حقیقی هستند و شامل فرد مردد و یا فرد انتزاعی نیستند (پس نمی‌شود گفت نسبت به «زائد بر جامع» و یا نسبت به «اناء یسار بخصوصه» برائت شرعی جاری می‌شود)؛ اما برائت عقلی امری ثبوتی است و دلیل اثباتی ندارد. به همین دلیل، اصول عقلیه می‌توانند فرد مردد یا انتزاعی را شامل شوند. بنابراین نسبت به زائد بر جامع یا نسبت به اناء یسار بخصوصه، برائت عقلی جاری خواهد بود. در نتیجه اگر اناء یسار بخصوصه یا اناء یمین بخصوصه را شرب نماید، استحقاق عقاب نخواهد داشت و اصل مؤمن (برائت عقلی) وجود دارد.^۱

در نتیجه به نظر می‌رسد اگر کسی برائت عقلی را قبول داشته، و متعلق علم اجمالی را جامع بداند، باید مخالفت احتمالی در اطراف علم اجمالی را جائز بداند.

مسلك سوم: تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه

شهید صدر در مورد منجزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی بین شبهات حکمیه (که علم اجمالی منجز نیست) و شبهات موضوعیه (که منجز است) تفصیل داده است. بنابراین ایشان نیز دو دعوی دارد:

۱. توضیح اینکه جریان برائت عقلی، فقط در اناء یسار و یا فقط در اناء یمین، با علم اجمالی تنافی ندارد؛ زیرا تنافی در جایی است که برائت عقلی در هر دو طرف معاً جاری شود. بنابراین جریان برائت عقلی در اناء یسار بخصوصه و یا در اناء یمین بخصوصه منافاتی با علم اجمالی ندارد. اما برائت شرعی شامل افراد انتزاعی نیست لذا در مورد فقط اناء یسار جاری نخواهد بود. یعنی افراد حقیقی فقط یک اناء در یسار و یک اناء در یمین است، که جریان برائت در یکی دون دیگری ترجیح بلامرجح است، و در هر دو نیز منافی علم اجمالی است. به عبارت دیگر یک اناء بخصوصه فرد انتزاعی است که برائت عقلی شامل آن می‌شود اما برائت شرعی نمی‌شود.

عدم منجزیت علم اجمالی در شبهات حکمیه

ایشان فرموده علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی، نسبت به شبهات حکمیه منجز نیست. مثال علم اجمالی در شبهه حکمیه مانند اینکه در روز جمعه علم به وجوب نماز جمعه یا نماز ظهر وجود داشته باشد؛ و یا اینکه مسافری که سه فرسخ رفته و پنج فرسخ تا وطن برگشته، علم اجمالی به وجوب نماز تمام یا وجوب نماز قصر دارد (زیرا این مسأله در بین فقهاء مورد اختلاف است).

در نظر شهید صدر علم اجمالی در این موارد منجز تکلیف نیست، لذا در مثال اول اگر فقط نماز ظهر خوانده شود کافی است؛ زیرا نخواندن نماز جمعه مخالفت احتمالی بوده و اشکالی ندارد (یعنی علم اجمالی منجز تکلیف نسبت به مخالفت احتمالی نیست)^۱. توضیح اینکه در نظر ایشان علم اجمالی به «جامع» تعلق گرفته، و تکلیف نیز به مقدار علم اجمالی، منجز می‌شود. فرض شود در مثال فوق، نماز جمعه واقعاً واجب است. در این صورت علم به وجوب نماز جمعه بخصوصه وجود ندارد، بلکه علم به وجوب «احدی الصلاتین» وجود دارد. بنابراین اگر مکلف فقط نماز ظهر بخواند، هرچند با تکلیف فعلی مخالفت کرده اما آن تکلیف در حق وی منجز نبوده است؛ زیرا علم به آن تکلیف نداشته است. در این مثال مخالفتی با جامع (احدی الصلاتین) که معلوم است، رخ نداده است^۲. به عبارت دیگر در نظر شهید صدر فقط جامع واصل شده، که اتیان شده است؛ اما خصوص نماز جمعه واصل نشده است لذا نیازی به اتیان آن نیست.

۲. البته شهید صدر در این مثال قائل به اکتفاء به نماز ظهر نیست؛ زیرا ایشان احتمال را نیز منجز می‌داند، پس در جایی که احتمال وجوب نماز جمعه علاوه بر نماز ظهر وجود دارد، باید نماز جمعه نیز خوانده شود. به هر حال در نظر ایشان، علم اجمالی منجز هر دو تکلیف نیست.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۶۱: «اما الدعوى الأولى، فتتضح صحتها من خلال بيان مقدمتين: أولاها ان العلم الإجمالي ینجز المقدار الذى تم علیه العلم لأن هذا هو الذى یرجعه عن اللایان إلى البیان و بالتالى عن التأمین إلى التنجیز، و من الواضح ان العلم الإجمالی لا یجعلنا عالمین بأكثر من الجامع على جمیع المبانی و الاتجاهات المتقدمة فی شرح العلم الإجمالی حتى المبنى الأول و الثالث منها، لأن الإشارية فی العلم الإجمالی غیر متعينة من قبل نفس الإشارة - كما شرحنا - فلا توصلنا إلى أكثر من الجامع، بل الأمر كذلك حتى لو جمدنا على حرفية كلام المحقق العراقي (قده) و افترضنا تعلق العلم الإجمالی بالواقع و لكن بمعنى ان الصورة العلمية یختلط فیها جانب الوضوح مع الخفاء فان الحد الواقعي على هذا التقدير و ان كان داخلا فی الصورة العلمية و لكنه فی الطرف المجل منها لا المبين فلا یكون بلحاظه قد تم البیان. نعم بناء على التفسیر المغلوط الذى افترضته مدرسة المحقق النائینی (قده) لكلامه من تعلق العلم بالواقع الخارجی یتجه القول بالمنجزية و لكنك قد عرفت انه ليس بصحيح و لا هو مراد للمحقق العراقي (قده). ثانیتهما ان الجامع الذى اشتغلت به الذمة عقلا و تنجز تحصل موافقة القطعية بإتیان بالجامع و هو یتحقق بإتیان أحد الفردین أو الافراد، لأن الجامع یوجد بوجود فردة فتكون موافقة قطعية للمقدار المنجز المعلوم، و بعبارة أخرى ان المقدار المعلوم هو إضافة الوجوب إلى الجامع بین الظهر و الجمعة لا الظهر بعدها و لا الجمعة بعدها فتكون إضافته إلى كل من الحدين تحت تأمین القاعدة و اما إضافته إلى الجامع بینهما فتحصل موافقة القطعية بالإتیان إحداهما. فالحاصل: الجامع بین الوجوبین ليس له إلا الجامع بین الاقتضاءین لا مجموعهما. و على ضوء هاتین المقدمتين یثبت ان العلم الإجمالی لا یقتضى وجوب الموافقة القطعية فی الشبهة الحکمية».

ج ۸۸ ۹۵/۱۲/۰۱

منجزیت علم اجمالی در شبهات موضوعیه

شهید صدر علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی در شبهات موضوعیه را منجز می‌داند. به عنوان مثال فرض شود خطاب «اکرم العالم» وارد شده که دلالت بر وجوب اکرام تمام افراد عالم دارد. مکلف نیز می‌داند از بین زید و عمرو قطعاً یکی عالم است. در این صورت علم اجمالی به وجوب اکرام زید و یا عمرو خواهد داشت. ایشان فرموده این علم اجمالی منجز بوده و باید احتیاط کرده و هر دو را اکرام نماید؛ زیرا در این موارد قاعده اشتغال جاری است. توضیح اینکه وقتی می‌داند اکرام عالم واجب است، در واقع علم به وجوب اکرام یک انسان دارد که باید عالم باشد (به تعبیر ایشان اکرام ذاتی واجب است که عالم باشد). بنابراین اگر فقط زید اکرام شود، مکلف می‌داند ذاتی اکرام شده، اما نمی‌داند آن ذات عالم است؛ و اگر فقط عمرو اکرام شود نیز می‌داند ذاتی اکرام شده، اما نمی‌داند عالم باشد. مقتضای قاعده اشتغال این است که اشتغال یقینی نیاز به فراغ یقینی دارد. پس باید هر دو را اکرام نماید تا فراغ یقینی حاصل شود.

مناقشه در کلام شهید صدر

مسئله سوم نیز قابل التزام نیست، و کلام شهید صدر در شبهات حکمیه و موضوعیه به طور مستقل بررسی

خواهد شد:

اشکال مبنایی در شبهات حکمیه

شهید صدر در شبهات حکمیه فرموده است علم به جامع تعلق گرفته لذا نباید با جامع مخالفت شود. مخالفت با جامع به مخالفت با تمام اطراف علم اجمالی است.

این استدلال فقط اشکال مبنایی دارد، یعنی اگر علم اجمالی به جامع تعلق گرفته و همان جامع منجز شود، این استدلال صحیح بوده و علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی منجز نخواهد بود؛ اما همانطور که در بحث حقیقت علم اجمالی بیان شد، علم اجمالی در دو صورت به مفهوم جزئی تعلق گرفته که نمی‌تواند جامع باشد؛ علاوه بر اینکه با فرض تعلق علم اجمالی به جامع و مفهوم کلی، آنچه منجز خواهد شد محکی است نه مفهوم، و محکی دائماً فرد متعین یا فرد مردد است.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۶۲: «و اما الدعوی الثانیة و هی المنجزیة فی الشبهة الموضوعیة فمن باب ان الشغل البقینی تستدعی الفراغ البقینی، فإذا علم بوجوب إکرام العالم و تردد بین زید و عمرو فقد علم بوجوب إکرام ذات و ان یكون عالما و کلاهما قد اشتغلت الذمة بهما یقیناً لأنهما معاً معلومان فلا بد من الفراغ البقینی و لا یكون إلا بالاحتیاط، و هذا بخلاف موارد الشبهة الحکمیة فان المقدار المعلوم فیه لیس بأكثر من أحدهما الذی یتحقق بإتیان أى واحد منهما».

به هر حال اگر علم اجمالی به جامع تعلّق گیرد، باید در شبهات حکمیه قائل به عدم وجوب موافقت قطعیه شد.

اشکال بنایی در شبهات موضوعیه

شهید صدر در شبهات موضوعیه فرموده است به سبب قاعده اشتغال باید احتیاط کرده و علم اجمالی منجز است؛ کلام ایشان صحیح نیست زیرا شبهه موضوعیه به دو نحوه فرض می‌شود که در هیچیک علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی منجز نیست:

الف. ممکن است دلیل وجوب اکرام انحلالی باشد مانند «اکرم العالم»، که مکلف می‌داند زید یا عمرو عالم است. در این صورت علم اجمالی به وجوب اکرام احدهما دارد. از آنجا که در این موارد علم اجمالی به جامع تعلّق گرفته است، پس تکلیف نیز به مقدار جامع واصل شده، و با اکرام یکی از آنها تکلیف نیز ساقط می‌شود. یعنی نوبت به قاعده اشتغال نمی‌رسد؛ زیرا معیار در علم اجمالی همیشه تکلیف فعلی و مجعول است، اما علم به وجوب اکرام ذاتی که باید عالم باشد، فائده ندارد (زیرا علم اجمالی به جعل و حکم کلی است). بنابراین اگر فرض شود شارع اکرام عالم را واجب کرده که انحلال به تمام افراد عالم دارد، در این صورت مکلف علم اجمالی به وجوب اکرام «احدهما» دارد. با اکرام هر یک از زید یا عمرو، جامع نیز امتثال می‌شود؛

علاوه بر اینکه حتی اگر فرض شود بیان ایشان صحیح بوده و علم به وجوب اکرام ذاتی باشد که عالم است (در نتیجه قاعده احتیاط حکم به لزوم امتثال هر دو نماید)، نیز علم اجمالی منجز نخواهد بود؛ زیرا قاعده اشتغال موجب تنجز تکلیف فعلی شده است. این در حالی است که بحث در منجزیت علم اجمالی است.

به هر حال بسیار بعید است مراد ایشان همین نحوه از شبهه موضوعیه باشد.

ب. ممکن است دلیل وجوب اکرام بدلی باشد مانند «اکرم عالماً»، که مکلف می‌داند زید یا عمرو عالم هستند. این تکلیف انحلال به افراد عالم ندارد بلکه می‌داند اکرام یک عالم بر وی واجب بوده، و می‌داند زید یا عمرو نیز عالم می‌باشند. در این صورت نیز هرچند شبهه موضوعیه بوده و نباید در مقام امتثال به اکرام یکی از آنها اکتفاء شود، اما این مثال از بحث علم اجمالی خارج است؛ زیرا در این موارد علم اجمالی به وجوب اکرام زید یا عمرو وجود ندارد. یعنی نمی‌شود گفت اکرام زید واجب است یا اکرام بکر عالم واجب است، بلکه عنوان «عالماً» در دلیل اشاره به فرد مردّد دارد. به عبارت دیگر علم اجمالی به تکلیف فعلی (وجوب اکرام زید یا عمرو بر خودش) ندارد. نظیر اینکه فرض شود زید در ظهر می‌خواهد نماز بخواند، و می‌داند که قبله به سمت مشرق یا مغرب می‌باشد. در این موارد باید به هر دو طرف نماز بخواند، اما علم اجمالی به وجوب نماز به سمت مشرق یا مغرب ندارد، بلکه از باب احتیاط باید به دو طرف نماز بخواند.

تذکر: شبهه موضوعیه و حکمیه

به مناسبت مسلک سوم که تفصیل بین شبهات موضوعیه و حکمیه داده است، این نکته توضیح داده می‌شود که در مورد شبهه حکمیه امری مرتکز در اذهان است که صحیح نمی‌باشد. گمان شده است که در شبهات حکمیه، شک در یک حکم کلی وجود دارد نه حکم جزئی، که این مطلب صحیح نیست. توضیح اینکه در شبهه حکمیه، شک در حکم کلی (مانند نجاست کتابی، و یا حرمت اکل گوشت خرگوش) نیست؛ بلکه حکم جزئی (مانند اینکه نجاست و طهارت دست زید، و حرمت و حلیت اکل این شیء) مشکوک است. بنابراین در تمام شبهات موضوعیه و حکمیه، مشکوک یک حکم جزئی است.

اصول عملیه نیز فقط در جایی جریان خواهند داشت که شک در حکم جزئی و مجعول باشد مانند اینکه شک در حلیت یا حرمت اکل لحم این خرگوش وجود داشته باشد. در شک در حکم کلی، هیچ اصل عملی وجود ندارد، نه برای مقام علم و نه برای مقام افتاء (یعنی نه اصل منجز و نه اصل مؤمن وجود ندارد). به عبارت دیگر شخص شاکی به لحاظ شک در شبهه کلی هیچ اصلی ندارد، بلکه به لحاظ شک در تکلیف فعلی و تکلیف جزئی دارای اصول عملیه است.

البته تقسیم شبهات به موضوعیه و حکمیه صحیح بوده و ناشی از منشأ شک است. اگر شک در تکلیف جزئی ناشی از شک در تکلیف کلی باشد (مانند شک در کشیدن این سیگار)، به آن «شبهه حکمیه» گفته می‌شود؛ و اگر شک در حکم جزئی ناشی از امور خارجی باشد (مانند شک در نجاست آب به سبب اینکه معلوم نیست با نجس ملاقات کرده یا نه؛ در حالیکه علم به حرمت شرب متنجس وجود دارد)، به آن «شبهه موضوعیه» گفته می‌شود.

در نتیجه همیشه جریان اصول عملیه در شک در حکم جزئی یا مجعول است. با توجه به این نکته نباید تفصیل بین شبهه حکمیه یا موضوعیه داده شود؛ زیرا تفاوتی بین شک در وجوب نماز ظهر و جمعه، و یا شک در وجوب اکرام زید یا عمرو، وجود نداشته و هر دو شک در حکم جزئی است.

ج ۸۹ ۹۵/۱۲/۰۲

مرحله دوم: اقتضائی یا علی بودن منجزیت علم اجمالی

اصل منجزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی مورد قبول واقع شد. به هر حال بنابر منجزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی، اکنون سوال این است که این منجزیت به نحو علی است یا اقتضائی؟ اگر

اقتضائی باشد، مولی می تواند در مخالفت احتمالی ترخیص دهد؛ و اگر علی باشد، نمی تواند ترخیص دهد. ترخیص نیز به سه نحوه «لابأس بشرب احدهما»، و «لابأس بشرب الیمین»، و «لابأس بشرب الیسار» ممکن است. مشهور علماء منجزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی را اقتضائی دانسته، و محقق عراقی در مقابل آنها منجزیت را علی می داند (یعنی شارع همانطور که نمی تواند در جمیع اطراف ترخیص دهد، در بعض اطراف هم نمی تواند ترخیص دهد؛ ترخیص در بعض اطراف به هیچ یک از سه نحوه فوق ممکن نیست).

استدلال بر اقتضائیت منجزیت علم اجمالی

مشور متعلق علم اجمالی را جامع می دانند، و این منجزیت نسبت به جامع و در مرتبه علم، به نحو علی است. یعنی شارع نمی تواند ترخیص در هر دو طرف معاً دهد. منجزیت علم اجمالی نسبت به یک طرف، اقتضائی است و شارع می تواند ترخیص در یک طرف دهد؛ زیرا نسبت به یک طرف علمی وجود ندارد. بنابراین شارع می تواند ترخیص در اثناء یسار دهد، زیرا علم به حرمت شرب آن وجود ندارد.

استدلال بر علیت منجزیت علم اجمالی

محقق عراقی متعلق علم اجمالی را واقع و فرد می داند. با توجه به این مبنا، احتمال حرمت واقعی شرب اثناء یسار وجود دارد. بنابراین اگر شارع ترخیص در شرب اثناء یسار دهد، ترخیص در «محتمل المعصية» داده است که عقلاً امری قبیح است؛ زیرا در نظر عقل «معصیت» و «ترخیص در معصیت» و «ترخیص در محتمل المعصية» هر سه قبیح اند. به همین سبب شارع به هیچ یک از سه نحوه مذکور نمی تواند ترخیص دهد (در بحث اصول عملیه خواهد آمد که به لحاظ مبنای محقق عراقی اصل مومن در بعض اطراف جاری نیست، مگر با بیانی که خواهد آمد؛ اما به لحاظ مبنای مشهور باید جاری باشد).

به نظر می رسد نزاع بین مشهور و محقق عراقی یک نزاع لفظی است؛ زیرا در واقع هر دو طرف قائل به علیت منجزیت علم اجمالی هستند و اختلاف در مسأله دیگری است. در حقیقت، نزاع آنها در متعلق علم اجمالی است. توضیح اینکه علم اجمالی به هر چه تعلق گرفته باشد، تنجیز آن به نحو علی است. در نظر مشهور علم به جامع تعلق گرفته لذا تکلیف در حد جامع به نحو علی منجز می شود و شارع نمی تواند ترخیص در مخالفت علم اجمالی دهد؛ در نظر محقق عراقی علم اجمالی به فرد تعلق گرفته لذا تکلیف فعلی به فرد نیز به نحو علی منجز می شود و شارع نمی تواند ترخیص در مخالفت علم اجمالی دهد.

در نتیجه در نظر مشهور ترخیص در بعض اطراف علم اجمالی، ترخیص در زائد بر علم اجمالی بوده، و ترخیص در مخالفت معلوم اجمالی نیست. پس نزاع صغروی بوده و نسبت به کبرا علیت پذیرفته شده است. به عبارت دیگر وقتی متعلق علم اجمالی جامع باشد، مخالفت جامع به نحو احتمالی بی معنی بوده، و ممکن نیست.

نظر مختار: اقتضائیت منجزیت علم اجمالی

نظر مختار در علم تفصیلی به تبع شهید صدر، این بوده که منجزیت آن اقتضائی است. بنابراین به طریق اولی باید منجزیت علم اجمالی نیز اقتضائی باشد. البته در نظر شهید صدر هر چند منجزیت علم تفصیلی به نحو اقتضائی بود، اما محذوری اثباتی وجود داشت که شارع نتواند ترخیص در مخالفت علم تفصیلی دهد؛ در مورد علم اجمالی آن محذور اثباتی نیز وجود ندارد. بنابراین منجزیت علم اجمالی، اقتضائی خواهد بود.

بنابر اینکه در علم تفصیلی مانند مشهور منجزیت را علی بدانیم، در علم اجمالی نیز منجزیت را علی خواهیم دانست. توضیح اینکه در علم اجمالی بر خلاف نگاه مشهور، نباید نظر به متعلق شود بلکه باید نظر به محکی شود، و محکی نیز فرد متعین یا مردد است. با توجه به این نکته، تکلیف فعلی نسبت به فرد متعین یا مردد، منجز شده و مولی نمی تواند در بعض اطراف ترخیص دهد؛ زیرا جامع منجز نشده بلکه به تبع محقق عراقی فرد را منجز خواهیم دانست، لذا استدلال محقق عراقی تمام خواهد بود.

ج ۹۰ ۹۵/۱۲/۰۳

جهت هشتم: امثال اجمالی

امثال اجمالی یک تکلیف، در مقابل امثال تفصیلی تکلیف است. گاهی معلوم است عمل انجام شده، مصداق مأموریه و واجب است، که به آن عمل امثال تفصیلی گفته می شود؛ و گاهی دو عمل انجام می شود که معلوم است یکی از آنها مصداق مأموریه و واجب است، که به آن عمل امثال اجمالی گفته می شود.

مقدمه: تبیین محل نزاع

امثال اجمالی گاهی همراه علم اجمالی است مانند اینکه مکلف علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه در روز جمعه دارد، که در این صورت ممکن است امثال تفصیلی کرده و با رجوع به مرجع تقلید، به همان وظیفه عمل نماید؛ و ممکن است امثال اجمالی کرده و هر دو نماز را بخواند؛ و گاهی امثال اجمالی نیز همراه علم اجمالی نیست مانند اینکه علم به نجاست یکی از دو لباس و طهارت دیگری دارد، که در این صورت ممکن است

امتنال تفصیلی کرده و یکی از دو لباس را تطهیر و با آن نماز بخواند؛ و ممکن است امتثال اجمالی کرده و با هر لباس یک نماز بخواند. در این صورت علم اجمالی تکلیف فعلی ندارد؛ زیرا تنها یک تکلیف وجود دارد که علم تفصیلی به آن دارد (یعنی وجوب نماز انحلال پیدا نکرده که با هر لباس یک نماز واجب باشد یا علم به وجوب نماز در این لباس یا آن لباس باشد). بنابراین امتثال اجمالی گاهی همراه علم اجمالی بوده، و گاهی همراه علم اجمالی نیست.

سوال این است که آیا مکلف می تواند به امتثال اجمالی اکتفاء نماید، و امتثال اجمالی مجزی است؟ البته در سه مورد از موارد امتثال اجمالی، اتفاق وجود دارد که امتثال اجمالی نیز کافی است:

الف. واجب توسلی: در واجبات توسلی نزاعی نیست که امتثال اجمالی نیز کافی است. به عنوان مثال وفای به نذر از واجبات توسلی است. فرض شود شخصی نذر کرده پولی را به عنوان هدیه به یک فقیر خاص بدهد، اما فراموش نموده آن فقیری که نذر نموده بود زید است یا عمرو است. فرض شود نذر خود را در دفتری یادداشت نموده و در آن دفتر نام فقیر را نیز نوشته است. در این صورت نیازی به امتثال تفصیلی و رجوع به دفتر نیست، بلکه می تواند آن مبلغ را هم به زید و هم به عمرو بدهد. اگر به هر دو همان مبلغ را بدهد، علم پیدا می کند که به نذرش عمل نموده است.

ب. واجب تعبّدی بدون قدرت بر امتثال تفصیلی: نزاعی وجود ندارد در کفایت امتثال اجمالی در مورد واجب تعبّدی که قدرت بر امتثال تفصیلی آن نیست. به عنوان مثال فرض شود زید به مکانی سفر نموده و نمی داند نمازش را باید به صورت قصر بخواند یا به صورت تمام، در حالیکه دسترسی به مجتهد (یا کسی که وظیفه چنین شخصی را بداند) نیز ندارد (و یا فرض شود زید مجتهدی است که دسترسی به ادله ندارد). در این صورت نیز امتثال اجمالی به این صورت که دو نماز بخواند، کافی است.

ج. عدم تکرار عمل: اگر امتثال اجمالی موجب تکرار عمل نشود نیز اتفاق وجود دارد که امتثال اجمالی کافی است. به عنوان مثال زید نمی داند در نماز باید سه مرتبه تسبیحات اربعه بگوید یا یک مرتبه، اما علم به جواز سه مرتبه گفتن دارد. در این صورت نیز امتثال اجمالی کافی است به این نحوه که یک نماز با سه تسبیحات اربعه بخواند. در این صورت نیز امتثال اجمالی شده است؛ زیرا نمی داند تحقق امتثال تکلیف با اولین تسبیحات اربعه است یا با سومین تسبیحات اربعه است، اما می داند بعد از سه بار قطعاً امتثال تکلیف محقق شده است.

بنابراین در این سه فرض اختلاف و نزاعی نبوده و امتثال اجمالی کفایت می کند، لذا این سه فرض از محل بحث خارج است. در نتیجه بحث در جایی است که اولاً واجب تعبّدی بوده، و ثانیاً قدرت بر امتثال تفصیلی وجود داشته، و ثالثاً عمل تکرار شود. سوال این است که آیا در این موارد هم امتثال اجمالی کافی است؟ به عنوان مثال اگر زید علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه داشته باشد، و دسترسی به مجتهد هم داشته باشد، می تواند هم

نماز ظهر و هم جمعه را بخواند و به مجتهد رجوع نکند؟ و یا در مثال علم به طهارت یک لباس و نجاست دیگری، آیا می‌تواند با هر لباس یک نماز بخواند (نه اینکه یک نماز با یکی از لباس‌ها که تطهیرش کرده بخواند)؟ و یا در مثال قصر و تمام، می‌تواند دو نماز بخواند؟

اقوال در مسأله و ادله هر قول

در نظر مشهور امتثال اجمالی نیز کافی است، لذا مکلف مخیر بین امتثال تفصیلی و اجمالی است؛ اما در نظر برخی مانند میرزای نائینی باید امتثال تفصیلی شود. برای اثبات عدم کفایت امتثال اجمالی وجوهی بیان شده، که توسط مشهور مورد خدشه واقع شده‌اند (در ضمن این خدشه‌ها، وجه مشهور برای اثبات کفایت امتثال اجمالی نیز معلوم خواهد شد):

وجه اول بر عدم کفایت امتثال اجمالی: حکم عقل

مکلف در امتثال اجمالی منبعث از احتمال امر است. یعنی داعی وی بر اتیان نماز دو رکعتی «احتمال امر به نماز دو رکعتی» بوده، و داعی وی بر اتیان نماز تمام نیز «احتمال امر به نماز تمام» است. لذا داعی مکلف در امتثال اجمالی، خود امر نیست بلکه احتمال امر است؛ اما در امتثال تفصیلی داعی مکلف بر اتیان عمل «نفس امر» است. با توجه به این مقدمه، در نظر عقل امتثالی که داعی در آن خود امر باشد، مقدم است بر امتثالی که داعی در آن احتمال امر باشد. به عبارت دیگر عقل حکم به عدم تحقق امتثال می‌کند در مورد کسی که متمکن از خود امر باشد، اما به داعی احتمال امر عملی را انجام دهد.

اشکال اول: دلیل بر تقدم عقلی نیست

این استدلال تنها یک ادعا بوده، و دلیلی ذکر نشده که چرا عقل امتثال خود امر را مقدم بر امتثال احتمال امر می‌داند. به عبارت دیگر دلیلی ذکر نشده که چرا عقل امتثال اجمالی را امتثال تکلیف نمی‌داند. به نظر می‌رسد در نظر عقل تفاوتی نیست که منشأ امتثال خود امر باشد یا احتمال امر باشد. بنابراین چه منشأ خود امر و چه احتمال امر باشد، در هر صورت امتثال محقق شد است.

اشکال دوم: نفس امر موجب انبعاث بر امتثال تفصیلی نیست

اشکال دیگر این است که مطلبی که در استدلال بیان شده، از اساس صحیح نیست؛ زیرا انبعاث مکلف بر اتیان امتثال تفصیلی نیز از نفس امر نیست. توضیح اینکه در افق نفس انسان، امور خارجی دخالتی ندارند. به عنوان مثال ترس از عقرب به دلیل وجود خارجی عقرب نیست. اگر اعتقاد به وجود عقرب باشد، ترس محقق خواهد شد هرچند عقربی در خارج نباشد؛ و اگر اعتقاد به عدم وجود عقرب باشد، ترسی محقق نخواهد شد هرچند در خارج عقرب باشد. بنابراین تأثیر و تأثیری از عالم خارج در نفس به وجود نمی آید. البته گاهی خارج علت معده برای تأثیری در افق نفس می شود مانند اینکه وجود خارجی گرگ، علت معده برای اعتقاد به وجود گرگ و ترس از آن شود.

در محل بحث نیز «نفس امر» که امری خارجی است، موجب انبعاث مکلف نیست؛ بلکه اعتقاد به وجود امر موجب انبعاث مکلف است. یعنی اعتقاد به وجود امر در افق نفس، موجب انبعاث مکلف است خواه در مرحله احتمال باشد و یا در مرحله بالاتر (یعنی مرحله علم) باشد.

وجه دوم: اجماع بر بطلان عمل بدون تقلید و اجتهاد

دلیل دیگر بر عدم کفایت امتثال اجمالی این است که ادعای اجماع بر بطلان عمل مکلفی شده است که بدون تقلید و اجتهاد باشد. یعنی اگر مکلف عملی انجام دهد که از روی تقلید یا اجتهاد نباشد، آن عمل باطل است (مگر در جایی که تقلید یا اجتهاد ممکن نباشد). بنابراین در محل بحث نیز فرض شده که زید مجتهد نیست و تمکن از رجوع به مجتهد هم دارد، اما نماز ظهور و جمعه را معاً خوانده است. در این صورت عمل وی بدون اجتهاد یا تقلید بوده، لذا باطل است. در نتیجه امتثال اجمالی کافی نخواهد بود.

اشکال: صغرای اجماع، محرز نیست

به نظر می رسد این استدلال صحیح نیست؛ زیرا اجماعی که تا حدودی مورد توجه است، اجماع بین قدمای امامیه است. یعنی اگر قدمای امامیه بر بطلان چنین عملی اجماع داشته باشند، برای انسان علم به بطلان آن حاصل می شود؛ اما تحقق چنین اجماعی محل تردید است، زیرا بحث از امتثال تفصیلی یا اجمالی اصلاً بین قدماء مطرح نبوده است. بنابراین قدمای امامیه نظری در مورد امتثال اجمالی نداشته اند تا اجماعی در کار باشد. در نتیجه صغرای اجماع، محقق نشده است.

ج ۹۱ ۹۵/۱۲/۰۴

وجه سوم: عدم اطلاق ادله احکام، نسبت به امتثال اجمالی

وجه سوم عمدۀ وجوه برای اثبات عدم کفایت امتثال اجمالی است. گفته شده بر اساس قاعده است که امتثال اجمالی کافی نیست، و این مطلب نیازی به دلیل ندارد. توضیح اینکه فرض شود زید نمی داند قبله به سمت مشرق یا مغرب است، لذا به هر سمتی یک نماز می خواند. در این صورت امتثال اجمالی کرده است (یعنی با فرض اینکه نماز به سمت مشرق واقعاً امتثال است، اما زید نمی داند کدامیک از دو نمازی که خوانده موجب امتثال شده است). برای اینکه این عمل امتثال محسوب شود، باید دلیل وجوب نماز یعنی «اقم الصلاة» دارای اطلاق نسبت به آن عمل باشد.

اطلاق این دلیل متوقف بر این است که متعلق امر تقیید به امتثال تفصیلی نداشته باشد. تقیید متعلق امر به امتثال تفصیلی، محال است؛ زیرا در جای خود ثابت شده است که تقیید متعلق امر به قیود ثانوی محال است. مراد از قیود ثانوی، تقسیماتی برای امر است که در طول طلب و امر پیدا می شود، به عنوان مثال باید امری باشد تا عمل به قصد امتثال آن امر اتیان شود، پس «قصد امتثال» از قیود ثانوی است. جماعتی مانند مرحوم آخوند، اخذ این قیود در متعلق امر را محال می دانند. بنابراین تقیید متعلق امر به امتثال تفصیلی نیز محال است، و استحاله تقیید موجب استحاله اطلاق است. یعنی از اینکه تقیید به امتثال تفصیلی ذکر نشده است، نمی شود اطلاق دلیل را نتیجه گرفت تا دلیل شامل امتثال اجمالی نیز بشود.

در نتیجه اطلاق دلیل وجوب، شامل امتثال اجمالی نیست، پس باید به اصل عملی رجوع شود. در مثال فوق، زید علم به اجزای امتثال تفصیلی داشته، و علم به اجزای امتثال اجمالی ندارد. در این مورد تمسک به اصل عملی برائت بعد از اتیان امتثال اجمالی، ممکن نیست؛ زیرا برائت در امور و قیود عقلیه جاری نیست، بلکه در امور شرعیه جاری می شود. یعنی برائت حکم شارع است و تعبد به آن در اموری است که جعل و رفع آن به دست شارع باشد (در حالیکه امتثال و عدم امتثال از احکام عقلی است). با عدم جریان برائت، نوبت به اصل عملی اشتغال می رسد؛ زیرا یقین به تکلیف داشته، و شک در سقوط آن با امتثال اجمالی دارد، پس باید یقین به فراغ پیدا کند. یقین به فراغ نیز با امتثال تفصیلی حاصل می شود. بنابراین لزوم امتثال تفصیلی بر طبق قاعده است.

اشکال اول: امکان اخذ قیود ثانوی در متعلق امر

اشکال اول به این استدلال، اشکالی مبنایی است که اخذ قیود ثانوی در متعلق امر، ممکن است (مرحوم آخوند و شهید صدر قائل به استحاله اخذ قیود ثانوی در متعلق امر هستند؛ و محقق خوئی نیز قائل به عدم استحاله

است، اما وجه ایشان نیز مورد قبول نیست). بنابراین تقبید ممکن بوده، و عدم ذکر قید نیز دلالت بر اطلاق خواهد داشت. یعنی اطلاق ادله وجوب، شامل امتثال اجمالی نیز خواهد شد.

اشکال دوم: امکان اخذ قیود ثانوی در خطاب

دومین اشکال به استدلال فوق، اشکالی بنایی است که با فرض استحاله اخذ قیود ثانوی در متعلق امر، نیز اطلاق مقامی ممکن است. توضیح اینکه شارع می تواند قید ثانوی را در خطاب خود اخذ نموده و بگوید «صل بقصد الامتثال التفصیلی». در این صورت قید «قصد امتثال تفصیلی»، از قیود متعلق امر و مأموریه نیست؛ زیرا استحاله عقلی دارد. با این وجود، از قید مذکور در خطاب شارع، کشف می شود برای تحصیل غرض شارع باید عمل همراه قصد امتثال باشد. به عبارت دیگر از این قید کشف می شود ملاک، در عمل همراه قصد امتثال بوده و در حصه (نماز بدون قصد امتثال) ملاکی نیست.

بنابراین از عدم ذکر قید، کشف می شود هیچ قیدی در ملاک و غرض شارع دخیل نیست. به این نحوه اطلاق در اصطلاح «اطلاق مقامی» گفته می شود. بنابراین اطلاق مقامی محال نبوده، و ادله به اطلاق مقامی شامل امتثال اجمالی نیز هستند.

اشکال سوم: جریان برائت شرعیه

فرض شود اخذ قیود ثانوی محال بوده و اطلاق ممکن نیست، در این صورت نیز اصل عملی برائت جاری است؛ زیرا برائت شرعی در قیود عقلیه نیز جریان دارد. توضیح اینکه اخذ قیود ثانوی در متعلق تکلیف محال است، اما بیان دخالت قصد امتثال در غرض شارع به وسیله جمله خبریه ممکن است. یعنی شارع می تواند بگوید «غرض من فقط از نماز با قصد امتثال تأمین می شود». یعنی ابتدا شارع امر به نماز نموده، و سپس در جمله خبری خبر دهد که غرضش حاصل نمی شود مگر با عمل همراه قصد امتثال اتیان شود. همین مقدار که گفتن چنین جمله ای برای شارع مقدور است، برای جریان برائت شرعی کافی است. یعنی شارع می تواند خبر از دخالت قصد امتثال در غرض دهد، لذا در صورت خبر ندادن به برائت شرعیه تمسک می شود.

اشکال چهارم: جریان برائت عقلی

فرض شود اخذ قیود ثانوی محال بوده و اطلاق ممکن نیست و برائت شرعیه نیز جاری نمی شود، در این صورت نیز امتثال اجمالی کافی است؛ زیرا در صورت فقدان اطلاق نوبت به اصل عملی رسیده، و هرچند برائت

شرعی جاری نیست، اما جریان براءت عقلیه اشکالی ندارد. در مورد امور و قیود عقلی، تمسک به براءت عقلیه مانعی ندارد. یعنی بعد از امتثال اجمالی، بیانی بر تکلیف وجود نداشته و عقل حکم به قبح عقاب بلا بیان می‌کند. بنابراین نیاز به امتثال تفصیلی نبوده، و امتثال اجمالی کفایت می‌کند.

وجه چهارم: لعب به امر مولی

آخرین استدلالی که برای اثبات عدم کفایت امتثال اجمالی بیان شده، این است که امتثال اجمالی موجب لعب به امر مولی و استهزاء مولی است. لعب مولی نیز در نظر شرع و عقل حرام است. از طرفی بنابر قول به امتناع اجتماع امر و نهی، عمل حرام نمی‌تواند مصداق مأموره واقع شود (هرچند نظر مختار بر خلاف نظر مشهور، امکان اجتماع امر و نهی است، اما در نظر مختار نیز اجتماع امر و نهی در عبادات ممتنع است). بنابراین امتثال اجمال، مصداق مأموره نبوده، و کافی نیست؛ لذا باید امتثال تفصیلی شود.

اشکال اول: نقض به واجب توسلی

اولین اشکال به این استدلال، اشکالی نقضی است. در ابتدای بحث گفته شده کفایت امتثال اجمالی در واجب توسلی، مورد اتفاق است. از آنجایی که مشهور در واجبات توسلی نیز قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستند، پس در واجبات توسلی نیز باید گفته شود امتثال اجمالی مصداق مأموره نبوده و کفایت نمی‌کند. بنابراین اگر این استدلال صحیح باشد، باید در واجب توسلی نیز عدم کفایت امتثال اجمالی اثبات شود؛ در حالیکه مشهور قائل به کفایت امتثال اجمالی در واجب توسلی هستند.

اشکال دوم: وجود داعی عقلائی در غالب موارد

اشکال دیگر این است که امتثال اجمالی همیشه موجب لعب به امر مولی نیست؛ زیرا در نوع موارد دارای غرض و داعی عقلائی است. به عنوان مثال گاهی تطهیر لباس امری بسیار مشکل بوده و یا گاهی آب در دسترس نیست، لذا با هر لباس یک نماز خواندن، بسیار آسان‌تر است؛ و یا گاهی پرسش مشکل بوده و یا دسترسی به هیچ کسی که پاسخ دهد، وجود ندارد، در این مورد نیز دو نماز خواندن آسان‌تر است. بنابراین معمولاً کسی که امتثال اجمالی می‌کند، دارای غرض عقلائی است. در نتیجه استدلال فوق اخصاً از مدعا بوده و شامل موارد کثیری که غرض عقلائی وجود دارد، نمی‌شود.

تنبيهات امتثال اجمالی

با توجه به اینکه استدلالات و وجوه مطرح شده برای اثبات عدم کفایت امتثال اجمالی، مخدوش هستند؛ بنابراین امتثال اجمالی نیز کافی است. در انتهای بحث از امتثال اجمالی نیاز است تنبّه به دو امر داده شود:

تنبيه اول: امتثال اجمالی وجدانی و امتثال تفصیلی تعبّدی

در بحث قبل برخی قائل به تقدّم امتثال تفصیلی بر امتثال اجمالی شده‌اند. امتثال ممکن است وجدانی یا تعبّدی باشد. مکلف در «امتثال وجدانی» علم به امتثال داشته، و در «امتثال تعبّدی» حجت بر تحقق امتثال دارد. به عنوان زید دارای دو لباس است که علم اجمالی به طهارت یکی و نجاست دیگری دارد، و لباس سومی نیز دارد که یک فرد ثقه خبر از طهارت آن داده است. در این مورد اگر یک نماز با لباس اول و یک نماز با لباس دوم بخواند «امتثال اجمالی وجدانی» محقق شده، و اگر با لباس سوم نماز بخواند «امتثال تفصیلی تعبّدی» محقق شده است.

سوال این است که آیا در این موارد نیز امتثال تفصیلی تعبّدی بر امتثال اجمالی وجدانی مقدّم است؟ به عبارت دیگر آیا تقدّم امتثال تفصیلی بر امتثال اجمالی به نحو مطلق است تا شامل این موارد (که امتثال تفصیلی به نحو تعبّدی و امتثال اجمالی به نحو وجدانی است) نیز بشود؟ پاسخ این سوال نزد قائلین به تقدّم امتثال تفصیلی متفاوت است؛ زیرا با توجه به وجه تقدّم امتثال تفصیلی، ممکن است اطلاق ثابت شده یا نشود:

اگر وجه اول پذیرفته شود، نباید در صورت فوق امتثال تفصیلی مقدّم شود؛ زیرا هرچند مکلف برای امتثال اجمالی وجدانی نیز منبعث از احتمال امر است، اما برای امتثال تفصیلی تعبّدی نیز منبعث از احتمال امر است. بنابراین در صورت فوق امتثال اجمالی وجدانی مانند امتثال تفصیلی تعبّدی شده و هیچیک بر دیگری مقدّم نخواهد بود.

اگر وجه دوم پذیرفته شود، باید امتثال تفصیلی در صورت فوق نیز مقدّم شود؛ زیرا اجماع بر بطلان عمل تارک اجتهاد و تقلید وجود دارد. شخصی که تارک اجتهاد و تقلید است، معمولاً بر اساس امتثال وجدانی عمل می‌کند، لذا عمل وی باطل شده، پس باید امتثال تفصیلی تعبّدی نماید.

بنابراین تقدّم امتثال تفصیلی تعبّدی بر امتثال اجمالی وجدانی، تابع وجهی است که بر عدم کفایت امتثال اجمالی بیان شده است.

تنبيه دوم: امتثال تفصیلی تعبّدي و امتثال تفصیلی وجدانی

سوال دیگر این است که اگر دو امتثال تفصیلی ممکن باشد که یکی تعبّدي و دیگری وجدانی است، کدامیک مقدّم است؟ به عنوان مثال اگر زید یقین به طهارت یک لباس داشته، و در مورد لباس دوم نیز استصحاب طهارت یا قاعده طهارت جاری باشد، می تواند با لباس اول یا دوم نماز بخواند. در صورت اول امتثال وجدانی شده و در صورت دوم امتثال تعبّدي شده است.

در این موارد کسی قائل به تقدّم امتثال تفصیلی وجدانی بر تعبّدي نیست، یعنی حتی مرحوم میرزای نائینی نیز قائل به تقدّم نیست. به نظر می رسد نظر مشهور صحیح بوده و تقدّمی وجود ندارد. به عبارت دیگر این دو امتثال در عرض یکدیگر می باشند. توضیح اینکه معنای حجّیت استصحاب و قاعده همین است که اکتفاء به آنها بدون مانع است. یعنی ممکن نیست استصحاب جاری باشد، امّا عمل مجزی نباشد. فرض این است که استصحاب جاری است، یعنی پیش فرض مسأله این است که ادلّه اعتبار استصحاب و قاعده اطلاق داشته و شامل موارد تمکّن از علم هم هستند. بنابراین اگر نتواند با استصحاب یا قاعده و یا اماره نماز بخواند، این به معنی عدم حجّیت آنها در این فرض است. در نتیجه تفاوتی بین امتثال تفصیلی وجدانی و امتثال تفصیلی تعبّدي نیست.

ج ۹۲ ۹۵/۱۲/۰۷

جهت نهم: حسن و قبح عقلی

آخرین جهت از مباحث قطع در مورد حسن و قبح است. نیاز است این جهت، در چند مقام مورد بحث و بررسی قرار گیرد. قبل از ورود به مقامات بحث، یک مقدمه ذکر می شود:

مقدمه: توضیح چند نکته

در مقدمه بحث حسن و قبح، چند نکته توضیح داده می شود:

اول: تعریف و اقسام «حسن و قبح»

تعاریف بسیاری برای «حسن و قبح» ذکر شده که به تعدادی از آنها اشاره می شود:

۱. حُسْن عبارت از «کمال» و قبح عبارت از «نقص» است؛
۲. حُسْن همان «مصلحت» و قبح نیز «مفسده» است؛
۳. حُسْن عبارت از «لَذّت معنوی» و قبح نیز «اشمئزاز نفسی» است؛

۴. حُسْن به معنای «کون الشيء ملائماً للطبع» و قبح به معنای «کونه منافراً له» می باشد؛

۵. حُسْن یعنی «کون الشيء بحیث ینبغی فعله» و قبح یعنی «کونه بحیث لا ینبغی فعله»؛

۶. حُسْن «کون الشيء بحیث یتحقق فاعله المدح» و قبح «کون الشيء بحیث یتحقق فاعله الذم» است؛

۷. «الحسن و القبح مفهومان بديهیان لا تعریف لهما»؛

در مورد تعریف هفتم، نیاز است این نکته توضیح داده شود که هرچند برخی از مفاهیم بدهی تعریف حدی ندارند، اما همه مفاهیم بدهی قابل تعریف رسمی هستند. «تعریف رسمی» تعریف به خصوصیتی غیر ذاتی در معرف است، که در غیر آن نیست (به عنوان مثال تعریف مرحوم آخوند به «صاحب کتاب کفایة الاصول» یک تعریف رسمی است؛ زیرا اولاً غیر ذاتی است یعنی اگر فرض شود ایشان کتابی با این نام نداشته باشند، آخوند از آخوند بودن خارج نمی شود؛ و ثانیاً این خصوصیت در غیر ایشان نیست).

در مورد چهار تعریف اول نیز اختلافی وجود ندارد، بنابراین نباید مراد از حسن و قبح در بحث، یکی از این چهار تعریف باشد. توضیح اینکه بحث از حسن و قبح در مورد این است که این دو از امور واقعی هستند یا از امور اعتباری؛ در حالیکه در مورد چهار معنی اول جای بحث نیست و همه از امور واقعی هستند.

معنای پنجم و ششم به عنوان تعریف حسن و قبح دارای اشکالی نیستند؛ اما حُسْن و قبح دارای معنایی عرفی بوده که ظاهراً در تمام زبانها معادل دارند (به عنوان مثال در زبان فارسی به معنای «خوبی و بدی» و یا «زیبایی و زشتی» هستند). این معنای عرفی، ارتکازی بوده و نزد همه معنایی واحد است. در نتیجه نیاز به تعریف آنها نیست، اما می شود در تعریف آنها با عباراتی مانند «الحسن هو کون الشيء بحیث ینبغی فعله» و یا «الحسن هو کون الشيء بحیث یتحقق فاعله المدح» اشاره به معنای ارتکازی نمود.

اقسام «حُسْن و قبح»

حُسْن و قبح دارای چهار قسم «عقلی» و «عقلائی» و «عرفی» و «شرعی» می باشند:

الف. عقلی: حسن و قبح عقلی دو امر واقعی و قابل درک برای عقل است. موصوف به حُسْن و قبح عقلی نیز می تواند فعل خداوند متعال و یا فعل انسان باشد.

ب. عقلائی: حُسْن و قبح عقلائی دو امر اعتباری بوده که عقلاء «بما هم عقلاء» برای حفظ نظام اجتماعی آنها را اعتبار کرده اند. موصوف به حسن و قبح عقلائی می تواند افعال انسان در دنیا باشد، اما فعل خداوند متصف به حسن و قبح عقلائی نمی شود.

ج. عرفی: حُسْن و قبح عرفی دو امر اعتباری بوده که عرف آنها را (نه برای حفظ نظام اجتماعی) اعتبار کرده است. حسن و قبح عرفی تابع آداب و سنن و ملل و نحل و محیط و شرائط محیطی است (یعنی برای حفظ

نظام اجتماعی نیست). به عنوان مثال در عرف مسلمین «شرب خمر» عملی قبیح است، اما ممکن است بین عقلاء کار قبیحی نباشد.

د. شرعی: حُسن و قبح شرعی نیز دو امر اعتباری بوده که شارع برای یک فعل اعتبار کرده است. ادعا شده در برخی ادله از این حسن و قبح استفاده شده مانند اینکه فلان کار بر مومنین قبیح است (اگر این تعابیر همان حسن و قبح عرفی باشد، اعتبار شرعی نخواهد بود؛ اما اگر اشاره به حُسن و قبح عرفی نباشد، اعتبار شرعی خواهد بود). البته گاهی ممکن است یک فعل ابتدا در شرع حرام شده، سپس در بین عرف مسلمین نیز قبیح شمرده شود.

بنابراین فقط «حُسن و قبح عقلی» از امور واقعی بوده، و سائر اقسام حُسن و قبح از امور اعتباری هستند.

ج ۹۳ ۹۵/۱۲/۰۸

دوم: موصوف به «حُسن و قبح»

گاهی ذوات متّصف به حُسن و قبح شده و گاهی نیز افعال متّصف به حُسن و قبح می‌شوند. اتّصاف ذات به حُسن و قبح مانند «وجه زید حسن او قبیح»، و یا «این دست خط یا تابلو زشت است». این قسم از حُسن و قبح از محلّ بحث خارج است (حُسن و قبح در این موارد، ممکن است در معنای دیگری غیر از معنای محلّ بحث به کار رفته باشد، و ممکن است همان معنی محلّ بحث به نحو استعمال مجازی در این موارد نیز به کار رفته باشد). به هر حال بحث در حسن و قبحی است که افعال به آن متّصف می‌شوند. به عنوان مثال «ردّ امانت» فعلی است که متّصف به حُسن شده، و «خیانت در امانت» فعل قبیح است.

مقدمه: تقسیمات فعل

برای اینکه بیان شود کدام دسته از افعال متّصف به حُسن و قبح می‌شوند، باید ابتدا انقسامات فعل بیان شود. فعل تقسیم به «ارادی» و «غیر ارادی» می‌شود. «فعل ارادی» فعل مسبوق به اراده است. مراد سبق رتبی است؛ زیرا فعل و اراده در یک آن محقق می‌شوند به این دلیل که اراده در سلسله علل فعل است (بین علّت و معلول نیز فاصله زمانی نیست). به عنوان مثال راه رفتن، نشستن، ایستادن، خوردن، تکلم، از افعال ارادی انسان هستند؛ «فعل غیر ارادی» مسبوق به اراده نیست مانند تمام «افعال صادره از اشیاء فاقد شعور»، و یا «حرکت قلب» و یا «حرکت شش» در انسان، و یا «حرکت ید مرتعش» که این افعال فاعل بالاراده ندارند. حرکت دست مرتعش علّتی دارد، که فاعل بالاراده نیست.

«فعل ارادی» نیز تقسیم به «اختیاری» و «غیر اختیاری» می‌شود. «فعل ارادی اختیاری» یک فعل ارادی است که فاعل آن را قصد کرده است. به عنوان مثال اگر کسی سنگی را به قصد اصابه به درخت به سمت درخت پرتاب کند و سنگ به درخت اصابه نماید، فعل «اصابه سنگ به درخت» یک فعل ارادی اختیاری است؛ «فعل ارادی غیر اختیاری» نیز فعلی ارادی است که بدون قصد باشد. به عنوان مثال اگر در مثال فوق سنگ اشتباهاً به سر زید برخورد نماید، فعل «اصابه سنگ به سر زید» یک فعل ارادی غیر اختیاری است.

بنابراین در مجموع سه دسته از افعال وجود دارد (یعنی فعل غیر ارادی؛ و فعل ارادی اختیاری؛ و فعل ارادی غیر اختیاری)، و بحث در این است که کدام دسته متّصف به حُسن و قبیح می‌شوند.
نظر مشهور: فقط فعل ارادی/اختیاری متّصف به حُسن و قبیح می‌شود

در نظر مشهور، تنها فعل ارادی اختیاری متّصف به حُسن و قبیح (عقلی یا عقلانی یا عرفی) می‌شود. یعنی فعل ارادی غیر اختیاری، متّصف به حُسن و قبیح نمی‌شود. به عنوان مثال اصابه سنگ به سر زید در مثال فوق، نه حُسن است و نه قبیح است. البته تمام افعال ارادی اختیاری نیز متّصف به حُسن و قبیح نمی‌شوند، بلکه ممکن است یک فعل ارادی اختیاری نیز نه حُسن و نه قبیح باشد (مانند زدن سنگ به درخت در صورت اصابه به درخت).

نظر مختار: برخی از اقسام فعل ارادی غیر اختیاری نیز متّصف به حُسن و قبیح می‌شوند

به نظر می‌رسد نظر مشهور در این مقدار صحیح است که فعل ارادی اختیاری می‌تواند متّصف به حُسن و قبیح شود؛ اما یک قسم از اقسام فعل ارادی غیر اختیاری نیز می‌تواند متّصف به حُسن و قبیح شود. توضیح اینکه «فعل ارادی غیر اختیاری» تقسیم به دو قسم می‌شود؛ زیرا خطای در قصد، گاهی خارجی و گاهی ذهنی است: الف. خطای خارجی: اگر کسی تیری به سمت زید پرتاب نماید به قصد اصابه به زید، اما اشتباهاً اصابه به عمرو نماید (نه به شخصی که قصد کرده بود تیر به آن اصابه نماید)، در این صورت خطای خارجی رخ داده است. در مواردی از فعل ارادی غیر اختیاری که خطای خارجی رخ داده، این فعل متّصف به حُسن و قبیح نمی‌شود. ب. خطای ذهنی: فرض شود شخصی یک تیر به سمت زید پرتاب نماید به قصد اصابه به زید، و تیر به همان شخص که قصد کرده بود برخورد نماید، اما وقتی نزدیک رفت معلوم شود آن شخص عمرو بوده است. در این صورت خطای در ذهن وجود داشته نه در خارج، زیرا تیر در خارج به همان شخصی اصابه نموده که قصد شده بود.

۱. مراد از فعل در این تقسم، معنای فلسفی آن یعنی مقوله «أن يفعل» نیست؛ بلکه مراد معنای عرفی است. لذا اصابه سنگ به درخت فعل شخص پرتاب کننده محسوب می‌شود هر چند از آن مقوله نباشد.

«فعل ارادی غیر اختیاری دارای خطای ذهنی» نیز دارای دو قسم است؛ زیرا گاهی آن دو فعل، اختلاف در حُسن و قبیح داشته و گاهی اشتراک در حُسن و قبیح دارند. به عنوان مثال اگر در مثال فوق زید فردی «محقون الدم» و عمرو فردی «مهدور الدم» باشد، اختلاف در حُسن و قبیح وجود دارد (زیرا قتل زید امری قبیح است، اما قتل عمرو قبیح نیست)؛ و اگر هر دو «محقون الدم» باشند، اشتراک در حُسن و قبیح وجود دارد. در صورت اختلاف در حُسن و قبیح نیز آن فعل متّصف به حُسن و قبیح نمی‌شود، اما در صورت اشتراک، متّصف به حُسن و قبیح می‌شود.^۱ بنابراین اگر هر دو «محقون الدم» باشند و عمرو کشته شده باشد، این قتل فعلی قبیح است (هرچند این قتل ارادی غیر اختیاری است، اما متّصف به قبیح می‌شود).

در نتیجه اگر فعل ارادی غیر اختیاری دارای خطای ذهنی بوده و دو فعل اشتراک در حُسن و قبیح داشته باشند^۲، در این صورت این فعل نیز متّصف به حُسن و قبیح می‌شود.

ج ۹۴ ۹۵/۱۲/۱۴

سوم: انقسامات شیء

تمام اشیاء و امور در علم اصول، داخل در این چهار قسم هستند (بر حسب استقراء): واقعی؛ حقیقی؛ اعتباری؛ وهمی؛ به عبارت دیگر هر مفهومی که در ذهن در نظر گرفته شود، مصداقی در یکی از این عوالم (عالم واقعیت؛ عالم حقیقت؛ عالم اعتبار؛ عالم وهم) دارد^۳.

امر واقعی

امر واقعی امری است که وجود ندارد و در عین حال واقعیت داشته و متقوم به اذهان انسانها یا افراد ذی‌شعور نیست. امر واقعی دارای امثله بسیاری است، مانند استحاله تناقض (استحاله تناقض مسلماً واقعی است نه اعتباری،

۱. همانطور که در بحث تجرّی توضیح داده شده، سرّ مطلب در این است که قتل زید «بما هو زید» قبیح نیست، بلکه «بما هو قتل محقون الدم» قبیح است؛ فقط در ذهن اشتباهی رخ داده و عمرو «محقون الدم» کشته شده است. قبح تجرّی نیز به همین بیان توجیه شده است.

۱. اشتراک در حُسن و قبیح نیز باید به سبب عنوانی واحد باشد که بر دو فعل منطبق می‌شود. در مثال فوق «قتل انسان محترم» عنوانی است که بر قتل زید و بر قتل عمرو منطبق است.

۲. اصولیون به این تقسیم معتقد بوده؛ و شهید صدر در تبیین این چهار قسم، بیش از همه حرف زده و تطبیقات آنها را ذکر نموده است.

و نه حقیقی که وجود داشته باشد؛ و تلازم بین علّت و معلول؛ و عدم شریک الباری (که واقعیت دارد، نه اینکه وجود داشته باشد)؛

اگر در عالم هیچ ذی شعوری نباشد، استحاله تناقض و یا تلازم واقعیت دارند. امور واقعی هیچ وعائی نیز ندارد (وعاء برای موجود است، یعنی موجود ممکن است در وعاء ذهن یا خارج باشد، اما خود وجود یا تلازم هیچ وعائی ندارند). تمام مفاهیم انتزاعی نیز از امور واقعی هستند، مانند فوقیت این دفتر نسبت به میز، و یا عالمیت زید (هرچند زید امری حقیقی است).^۲

امر حقیقی

امر حقیقی امری است که وجود داشته و «شیء له الوجود» بر آن صادق است. به عنوان مثال انسان از امور حقیقی است؛ زیرا «شیء له الوجود» است. امور حقیقی نیز مثال‌های بسیاری مانند «خداوند متعال»؛ «زید»؛ «جبرائیل»؛ «جن» و مانند آنها دارد، و همه این امور «شیء له الوجود» هستند (بر خلاف «عناء» که وجود نداشته و از امور حقیقی نیست).

خود «مفهوم» نیز در ذهن وجود داشته و از امور حقیقی است. «تصور» و «تصدیق» و «صور خیالیه» نیز از امور حقیقی هستند.^۳

امر اعتباری

امر اعتباری امری است که واقعیت نداشته و وجود نیز ندارد، بلکه تنها اعتبار شده است. به عنوان مثال ملکیت بین زید و عبایش امری اعتباری است هرچند زید و عبا هر دو از امور حقیقی هستند. پس علقه بین آن دو، امری اعتباری بوده و این علقه بین عمرو و آن عبا برقرار نیست. بنابراین بین دو امر حقیقی، یک علقه فرض شده است. این علقه در ذهن اعتبار شده لذا اعتبار کننده آن ذهن است؛ نه اینکه ظرف علقه در ذهن باشد.

۳. وجود باری تعالی نیز امری واقعی بوده و اعتباری یا موهوم نیست. توضیح اینکه خود باری تعالی امری حقیقی بوده و وجود دارد، اما وجود باری تعالی دیگر وجود ندارد بلکه عین وجود است. به عبارت دیگر وجود باری تعالی «شیء له الوجود» نیست بلکه «عین الوجود» است. بنابراین تمام وجودات مانند وجود جبرائیل و وجود زید و مانند آنها، از امور واقعی هستند.

۴. بحث مهمی که با توجه به امور واقعی وجود دارد، این است که در فلسفه اموری که به عنوان مقوله بیان شده، امر واقعی هستند یا حقیقی؟ به عنوان مثال فعل، یا کم یا کیف وجود دارند یا واقعیت دارند.

۱. اصطلاح «واقعی» در بسیاری از موارد در علم اصول، به معنای اعم از «حقیقی» و «واقعی» به کار می‌رود. یعنی مراد این است که امر وهمی یا اعتباری نیست، نه اینکه واقعی به همین اصطلاح و در مقابل حقیقی باشد.

مثال دیگر برای امر اعتباری، علقه زوجیت است. زوجیت نیز یک امر اعتباری است نه اینکه بعد از تحقق عقد نکاح بین دو نفر، چیزی موجود شده باشد.

امر وهمی

امر وهمی امری است که واقعی یا حقیقی یا اعتباری نباشد. به عنوان مثال «وجود شریک الباری» واقعیت و یا وجود نداشته، و اعتباری نیست؛ بلکه از امور وهمی است. «عدم حق تعالی» نیز امر موهومی است؛ «امکان اجتماع نقیضین» نیز موهوم است. وجود زید در این اتاق امر موهومی است (وقتی زید در این اتاق نباشد)؛ واقعیت داشتن «ملکیت» نیز امر وهمی است، همانطور که اعتباری بودن تلازم امر وهمی است.

ج ۹۵ ۹۵/۱۲/۱۵

چهارم: تحریر محل نزاع

اگر حسن عدل و قبح ظلم امری واقعی باشند، حسن و قبح «عقلی» خواهد بود؛ زیرا عقل آن واقعیت را درک می کند. اگر امری اعتباری باشند، حسن و قبح «عقلانی» خواهند بود. بنابراین نزاع در این است که آیا حسن و قبح از امور واقعی هستند، و یا از امور اعتباری هستند.

و به عبارت دیگر حسن و قبح اعتباری فی الجمله مورد قبول است، و نزاع در این است که آیا حسن و قبح عقلی هم وجود دارد؟ اگر حسن و قبح عقلی باشند، یعنی حسن عدل امری واقعی است؛ و اگر حسن و قبح عقلانی باشند، حسن عدل نیز اعتباری خواهد بود.

پنجم: ثمره بحث

دو ثمره برای قبول حسن و قبح عقلی و یا انکار آن، ذکر شده است که به بررسی هر یک به طور مستقل می پردازیم:

ثمره اول: نسبیت حسن و قبح

اولین ثمره بحث از حسن و قبح این است که اگر حسن و قبح «واقعی» و «عقلی» باشند، از امور مطلق بوده و نسبی نخواهند بود؛ اما اگر حسن و قبح «عقلانی» و «اعتباری» باشند، از امور نسبی خواهند بود؛ زیرا در این صورت ممکن است یک امر واحد در یک زمان حسن و در زمان دیگر قبیح باشد، و یا در یک مکان حسن

و در مکان دیگر قبیح باشد. به عبارت دیگر اگر حسن و قبح از امور اعتباری باشد، ارزش‌ها و اخلاق نیز نسبی خواهند بود؛ زیرا ممکن است برای یک ارزش یا امر اخلاقی، در یک مقطع اعتبار حسن شده و در مقطع یا مکان دیگر اعتبار قبح شود.

به نظر می‌رسد این ثمره صحیح نیست؛ زیرا حسن و قبح چه «عقلی» باشند چه «عقلانی»، از امور مطلق بوده و نسبی نخواهند بود. توضیح اینکه در کنار حسن و قبح عقلی و عقلانی، حسن و قبح عرفی نیز وجود دارد. حسن و قبح عرفی امری نسبی است و ممکن است یک عمل خاص در یک عرف قبیح باشد و در عرف دیگر حسن باشد. به عنوان مثال شرب خمر در عرف مسلمین قبیح بوده، اما در عرف ادیان دیگر قبیح نیست. در مقابل حسن و قبح عرفی، حسن و قبح عقلی یا عقلانی وجود دارند که نسبی نیستند. البته ممکن است گاهی موضوع حسن و قبح تغییر کرده و حسن آن تبدیل به قبح یا بالعکس شود. به عنوان مثال علت قبح سرقت، اختلال به نظام اجتماعی است. اگر فرض شود در یک جامعه سرقت موجب اختلال نباشد (مثلاً مسائل امنیتی بسیار شدید شده که به ندرت سرقت رخ دهد، و موارد نادر نیز موجب اختلال به نظام نشود)، در این صورت سرقت قبحی ندارد؛ اما تغییر قبح آن به سبب تغییر موضوع است. مثال دیگر اینکه فرض شود ساعتی اختراع شده که بر دست افراد بسته شده و با دروغ گفتن آن شخص، علامتی خاص می‌دهد. در این صورت نیز دروغ بسیار اندک شده و در موارد نادر نیز اختلال نظام محقق نمی‌شود، زیرا دروغ هر شخص برای دیگران معلوم می‌شود. در این صورت نیز قبح کذب از بین رفته، اما ارتفاع قبح به سبب تبدیل موضوع است.

به هر حال، حسن و قبح عرفی امری نسبی است؛ اما حسن و قبح عقلی و عقلانی از امور مطلق بوده و نسبی نیستند. فقط گاهی موضوع آنها تغییر کرده، و موجب تغییر حسن یا قبح عملی می‌شود.

ثمره دوم: اتصاف افعال خداوند متعال به حسن و قبح

ثمره دوم این است که اگر حسن و قبح «عقلی» باشند، افعال خداوند متعال نیز متصف به حسن و قبح عقلی می‌شود؛ اما اگر حسن و قبح «عقلانی» باشند، افعال خداوند متعال متصف به آنها نمی‌شود؛ زیرا موضوع حسن و قبح عقلانی فعل انسانی است که در اجتماع زندگی کرده است. بنابراین عقاب خداوند متعال در روز قیامت متصف به حسن و قبح نخواهد شد، و سائر افعال خداوند نیز متصف به حسن و قبح نخواهند شد.

به نظر می‌رسد این ثمره فی الجمله صحیح بوده و ثمره مهمی است؛ اما دو تعلیقه بر آن وجود دارد: اول اینکه برای تحقق این ثمره باید خداوند متعال «فاعل بالاراده» باشد تا افعالش متصف به حسن و قبح عقلی شود (در نظر فقهاء و متکلمین خداوند متعال «فاعل بالاراده» است، اما در نظر حکماء اینگونه نیست)؛ تعلیقه دوم اینکه در هر صورت (قبول یا انکار حسن و قبح عقلی)، فعل خداوند متعال متصف به حسن و قبح عرفی می‌شود. به

عنوان مثال اگر خداوند متعال اطفال را به جهنم ببرد، نزد عرف این کار قبیح است (حتی منکر وجود خداوند متعال نیز می‌گوید اگر خداوندی باشد و چنین تعذیبی نماید، کار قبیحی انجام داده است).^۱

ج ۹۶ ۹۵/۱۲/۱۶

ششم: اقوال در مسأله

در مجموع چهار قول در این مسأله وجود دارد؛ زیرا منکرین حسن و قبح عقلی، سه مسلک متفاوت دارند، که به ضمیمه قول به قبول حسن و قبح عقلی، چهار نظر خواهد شد:

قول اول: انکار حسن و قبح عقلی

نظر اول انکار حسن و قبح عقلی و قول به حسن و قبح عقلانی یا عرفی است. در نظر حکماء حسن و قبح، اعتباری بوده و آنها منکر حسن و قبح عقلی هستند (البته به یک نفر از حکماء یعنی مرحوم حاجی سبزواری نسبت داده شده که ایشان قائل به حسن و قبح عقلی بوده‌اند). در بین فقهاء نیز مرحوم اصفهانی تبعیت از حکماء نموده و منکر حسن و قبح عقلی است.

البته حکماء این مسأله را به طور روشن و مستقل بحث نکرده‌اند، لذا برخی در نسبت انکار حسن و قبح عقلی به آنها تشکیک کرده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد حکماء منکر حسن و قبح عقلی هستند، و دلیل بر مدعی این است که در نظر حکماء «واقعیت» مساوق «وجود» بوده و سائر امور نیز موهوم هستند. سپس حکماء موجودات عالم را در تقسیمی استقراء نموده‌اند، و ادعا دارند که هیچ موجودی خارج از این تقسیم نیست. در نظر آنها موجود تقسیم به واجب و ممکن شده، که ممکن نیز تقسیم به جوهر و عرض می‌شود. جوهر دارای پنج قسم، و عرض دارای نه قسم است. بنابراین موجودات عالم داخل در این پانزده قسم بوده، و سائر امور موهوم هستند. حسن و قبح نیز اگر امر واقعی (موجود) باشد، باید داخل این اقسام باشد. واضح است که حسن و قبح، داخل واجب یا جوهر نبوده، و از بین اعراض نیز کم یا وضع یا این یا اضافه نیست. لذا تنها قسمی از عرض که ممکن است بر حسن و قبح منطبق باشد، «کیف» است. در حکمت «کیف» تقسیم به چهار قسم «کیف محسوس» و «کیف نفسانی» و «کیف مختص کم» و «کیف استعدادی» شده، که پر واضح است حسن و قبح داخل هیچیک از اقسام کیف نیست. بنابراین در حکمت حسن و قبح امری موهوم است (اعتبارات در حکمت امری موهوم هستند).

در نتیجه قول اول انکار حسن و قبح عقلی، و قول به اعتباریت حسن و قبح است.

۱. به وسیله این نکته پاره‌ای از اشکالات منکرین حسن و قبح عقلی پاسخ داده می‌شود.

قول دوم: قبول حُسن و قبح عقلی

در نظر برخی نیز حسن و قبح، امری عقلی و واقعی است. قائلین به این نظر، سه مسلک متفاوت دارند که هر یک مستقلاً ذکر می‌شود:

مسلک اول: حُسن و قبح عقلی در طول امر و نهی شارع

در نظر اشاعره حسن و قبح از امور عقلی و واقعی است، اما در طول امر و نهی شارع واقعیت پیدا می‌کند. همانطور که در مباحث قبل توضیح داده شد امور واقعی دارای دو قسم «واقعی واقعی» و «واقعی اعتباری» هستند. امر واقعی واقعی در طول اعتبار نیست مانند مالیت طلا، و امر واقعی اعتباری در طول یک اعتبار است مانند مالیت اسکناس. در نظر اشاعره حسن و قبح واقعی اعتباری هستند؛ و اگر خداوند متعال امر به صدق نماید، صدق واقعاً حسن شده؛ و اگر نهی از آن نماید صدق واقعاً قبیح می‌شود. پس «حُسن» و «قبح» دو وصف واقعی برای افعال هستند که در طول امر و نهی شارع واقعیت پیدا می‌کنند. لذا افعال با صرف نظر از امر و نهی شارع، حُسن یا قبح نیستند (روشن است که با این تفسیر، افعال الهی متّصف به حسن و قبح نمی‌شوند؛ لذا نظر اشاعره از این حیث شبیه نظر منکرین حسن و قبح عقلی یا قول به اعتباریت حسن و قبح است).

البته تفسیر دیگری از کلام اشاعره نیز شده، و شهید صدر فرموده اشاعره منکر حسن و قبح عقلی و واقعی هستند. ایشان تفاوت بین نظر حکماء و اشاعره را اینگونه توضیح داده است که در نظر حکماء، حسن و قبح اعتباری بوده و به اعتبار عقلاء است؛ در نظر اشاعره نیز هرچند حسن و قبح اعتباری است، اما به اعتبار شارع است.

به نظر می‌رسد این تفسیر از کلام اشاعره صحیح نبوده، و با مراجعه به کلام بزرگان اشاعره مانند تفتازانی، بطلان این تفسیر معلوم می‌شود.^۱

به هر حال این نظریه حتی اگر نظر اشاعره نباشد، به عنوان یک نظر در بحث حُسن و قبح مطرح است.

مسلک دوم: امر و نهی شارع، کاشف از حُسن و قبح عقلی

در نظر اخباریون نیز حسن و قبح عقلی و واقعی بوده و در طول امر و نهی شارع نیست. بنابراین هر فعلی با قطع نظر از امر و نهی شرعی، ممکن است متّصف به حسن و قبح شود. به عنوان مثال «ردّ امانت» حُسن است

۱. کتاب شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۸۳؛ این کتاب تفتازانی از بهترین کتب کلامی اهل سنت است.

حتی اگر امر شرعی به آن نباشد. البته در مقام اثبات، عقل به تنهایی نمی تواند حسن و قبح افعال را درک نماید؛ زیرا حسن و قبح از امور بسیار پیچیده بوده و دارای خفاء است، لذا فقط با امر شرعی، حسن و قبح افعال کشف می شود. بنابراین اینگونه نیست که حسن و قبح ناشی از امر شرعی باشد، بلکه امر و نهی شرعی کاشف از حسن و قبح یک فعل است.

در نظر اخباریون اگر حسن و قبحی قبل از امر و نهی شارع نباشد، امر و نهی شرعی به یک فعل نیز نخواهد شد؛ زیرا اگر همه افعال یکسان باشند، دلیلی نیست که شارع به برخی افعال امر نموده و از برخی افعال نهی نماید.

مسئله سوم: درک حسن و قبح افعال توسط عقل

در نظر معتزله و عدلیه و فقهاء، نیز حسن و قبح عقلی و واقعی بوده و در طول امر و نهی شرعی نیست. در مقام اثبات نیز نیازی به امر و نهی شرعی نداشته و با عقل نیز قابل درک است. البته مراد این نیست که عقل دارای عصمت است، بلکه امکان خطا در درک عقل نیز وجود دارد، اما به هر حال عقل به تنهایی می تواند حسن و قبح برخی از افعال را درک نماید.

مقام اول: ادله اثبات حسن و قبح عقلی

همانطور که گفته شد در نظر برخی، حسن و قبح امری واقعی و عقلی هستند. برای اثبات این نظر، ادله بسیاری ذکر شده که به اهم آنها اشاره می شود و به برخی اشکالات هر دلیل نیز اشاره می شود:

دلیل اول: اثبات نبوت

دلیل اول این است که با انکار حسن و قبح عقلی، نبوت هیچ نبی قابل اثبات منطقی نیست. بنابراین باید حسن و قبح عقلی پذیرفته شود تا نبوت هر نبی ثابت شود. توضیح اینکه تمام متکلمین در اثبات نبوت نبی خود، از حسن و قبح عقلی استفاده کرده اند (یعنی در مقدمات استدلال برای اثبات هر نبوتی از حسن و قبح عقلی استفاده شده است). به عنوان مثال در استدلال بر اثبات نبوت حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام، گفته می شود ایشان معجزه داشته و این مفروغ عنه است. این نبی ممکن است صادق یا کاذب باشد. اگر صادق باشد که مطلوب ثابت خواهد بود. اگر کاذب باشد، این قدرت بر اعجاز را خداوند متعال به وی اعطاء کرده است. اعطاء قدرت به کاذب برای تضلیل دیگران عقلاً قبیح است. صدور قبیح نیز از خداوند متعال است.

بنابراین متکلمین نیز متوجه بوده‌اند که اثبات صدق دعوی نبیّ توسط اعجاز، ممکن نیست؛ زیرا رابطه‌ای بین «صدق گفتار» و «تبدیل عصا به ثعبان» وجود ندارد. به همین دلیل از مقدمه حسن و قبح عقلی استفاده نموده‌اند.

اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، تضلیل خداوند نیز عقلاً قبیح نخواهد بود (زیرا عقلی حکم به حسن یا قبح هیچ عملی ندارد)؛ و از سوی دیگر نیز فعل خداوند متعال متّصف به حسن و قبح عقلانی نمی‌شود؛ و دلیلی نیز بر استحاله صدور فعل قبیح عرفی، از خداوند متعال وجود ندارد.

اشکال اول: اثبات نبوت بر حسب حساب احتمالات

شهید صدر فرموده اثبات نبوت نیاز به مقدمه حسن و قبح عقلی ندارد، بلکه بر اساس حساب احتمالات و منطق استقراء نبوت نبی اکرم صلی الله علیه و آله، اثبات می‌شود. سپس نبوت سائر انبیاء نیز با قول نبی اکرم صلی الله علیه و آله ثابت می‌شود.^۱

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست؛ زیرا با تسلّم این استدلال و اثبات نبوت بر بر اساس حساب احتمالات، این استدلال اثبات منطقی است نه اثبات علمی؛ در حالیکه کلام مستدلّ ورود خدشه به استدلال منطقی است. توضیح اینکه اثبات منطقی اثباتی مبتنی بر برهان است (البته اثبات منطقی دو اصطلاح دارد: اثبات مبتنی بر قیاس، و اثبات مبتنی بر برهان؛ و برهان زیر مجموعه قیاس، و اخصّ از آن است؛ در ما نحن فیه مراد اثبات مبتنی بر برهان است). اثبات علمی نیز اثباتی مبتنی بر استقراء بوده (استقراء نیز مبتنی بر حساب احتمالات است) و در علومى مانند طبّ و فیزیک و شیمی و مانند آن از این روش استفاده می‌شود.

اگر اثبات نبوت اثبات علمی شود، به این معنی است که عدم نبوت نیز ممکن است؛ اما اگر اثبات منطقی شود، عدم نبوت ممکن نبوده و نبوت این شخص امری ضروری است. حساب احتمالات فقط مفید باور و قطع است. بنابراین با تسلّم استدلال با حساب احتمالات نیز اثبات منطقی نبوت به دست نمی‌آید.

ج ۹۷ ۹۵/۱۲/۱۷

اشکال دوم: عدم اثبات منطقی نبوت، دلالتی بر عدم نبوت ندارد

فرض شود ملازمه بین انکار حسن و قبح عقلی، و عدم اثبات منطقی نبوت ثابت باشد؛ اما با عدم اثبات منطقی نبوت یک نبی ثابت نمی‌شود که آن نبی فاقد نبوت باشد، زیرا ابطال دلیل دلالت بر ابطال مدّعی ندارد. در

۱. الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ص ۶۱.

جهان صدها میلیون نفر اعتقاد به نبوت انبیاء دارند، که بر اساس این دلیل (قبیح تضلیل ناس) نمی‌باشد. بلکه ممکن است مردم عامی این دلیل را اصلاً متوجه نشوند.

برهان در ذهن متکلمین و مستدل، امر بسیار مقدسی و مهمی بوده، و هر مدعایی نیاز به برهان داشته است؛ درحالیکه به نظر می‌رسد برهان کاربرد چندانی ندارد؛ زیرا همانطور که در حکمت گفته شده فقط علم ریاضیات و طبیعیات و الهیات مبتنی بر برهان است. اگر ریاضیات کنار گذاشته شود، امروزه ثابت شده تمام پراهمین به کار رفته در طبیعیات، مورد خدشه است؛ و در الهیات نیز اختلاف بسیار شدیدی هست به طوری که حتی شاید یک مسأله فلسفی نیز نباشد که همه بر آن متفق باشند. اکثر ادله فیلسوفان (نه مدعی آنها) نیز امروزه مورد خدشه بوده و مورد نقد است. به عبارت دیگر برهان قیاسی است که مقدمات یقینی و بدیهی دارد؛ اما وجود این همه نزاع در علم فلسفه، با برهانی بودن مسائل آن سازگار نیست. به عنوان مثال قضیه «شیخ انصاری از فقهاء است» برهانی ندارد، در حالی که از برخی قضایای بدیهی نیز بدیهی تر است. لذا با اینکه هیچ تردیدی در فقاہت شیخ انصاری نیست، اما قابل برهان منطقی نیز نیست (یعنی این قضیه داخل در اقسام بدیهی منطقی نبوده، و برهان منطقی نیز ندارد). نبوت انبیاء و امامت ائمه نیز دقیقاً مانند این قضیه است.

به هر حال برهان نداشتن، آسیبی به اصل ثبوت نبوت برای یک شخص، و به اعتقاد مردم به نبوت یک شخص، وارد نمی‌کند (به دلیل نادرستی این ادله متکلمین، شهید صدر به دنبال حساب احتمالات رفته است)؛ زیرا ممکن است نبوت اثبات علمی داشته، و یا معجزه این اثر تکوینی را داشته باشد که تبعیت مردم را به دنبال آورد (معجزه هرچند حد وسط استدلال بر اثبات نبوت نیست، اما این اثر تکوینی را دارد که تبعیت مردم را به دنبال خواهد آورد).

دلیل دوم: وجوب اطاعت خداوند متعال

دلیل نقضی دیگر این است که اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، اطاعت از خداوند متعال نیز لازم نبوده و می‌شود با تکالیف الهی مخالفت نمود. توضیح اینکه اطاعت از خداوند متصف به حسن عقلانی یا عرفی نیست، لذا اگر حسن عقلی هم نداشته باشد، پس دلیلی بر اثبات اطاعت نخواهد بود. بنابراین مخالفت با خداوند متعال نیز ممکن خواهد شد.

اشکال: اطاعت به سبب دفع ضرر محتمل است

به نظر می‌رسد در این دلیل مغالطه‌ای شکل گرفته است. توضیح اینکه انکار حُسن و قبیح عقلی، تنها موجب می‌شود اطاعت خداوند متعال دارای حُسن عقلی نباشد (زیرا اصلاً حُسن عقلی وجود ندارد)؛ اما ثابت نمی‌کند معصیت خداوند متعال جائز است.

اطاعت انسانها نیز ربطی به حُسن عقلی ندارد، بلکه به سبب احتمال عقوبت است. یعنی احتمال نبوت موجب احتمال عقوبت است، و احتمال عقوبت موجب اطاعت است. شاهد اینکه اگر فرض شود پیامبر فرموده خداوند متعال که امر به نماز نموده است، عقوبتی ندارد (یعنی قیامت و جهنمی نیست) و تنها بنده نمازخوان را دوست دارد. در این صورت تعداد بسیار اندکی از مسلمین نماز می‌خواندند. در این فرض حتی اگر اطاعت حُسن عقلی هم داشته باشد، این حُسن موجب اطاعت مسلمین خواهد بود. بنابراین اطاعت مسلمین به سبب حُسن عقلی آن نیست، بلکه به سبب دفع ضرر محتمل است؛ زیرا انسان بر اساس منفعت عمل می‌کند.

دلیل سوم: عدم لغویت شرائع

دلیل نقضی دیگر این است که اگر حُسن و قبیح عقلی انکار شود، شرائع لغو خواهد شد؛ زیرا با انکار حُسن و قبیح عقلی، تمام افعال یکسان بوده و متّصف به حُسن یا قبیح نخواهند بود. در این صورت تفاوتی بین شرب خمر و صوم، و یا بین ردّ امانت و خیانت در امانت، نخواهد بود؛ لذا دلیلی ندارد به یک فعل امر شده و از دیگری نهی شود. در نتیجه شریعت که مجموعه اوامر و نواهی است، لغو خواهد بود.

اشکال: عدم تبعیت امر و نهی شرعی از حُسن و قبیح عقلی

این دلیل نیز نادرست است؛ زیرا در نظر عدلیه امر و نهی تابع حُسن و قبیح عقلی افعال نبوده، و تابع مصلحت و مفسده است. البته دو نظر وجود دارد: اول نظر قداماء است که امر و نهی تابع مصلحت و مفسده در «متعلّق امر و نهی» است؛ دوم نظر متأخرین است که امر و نهی تابع «مصلحت در تشریع» است (البته مصلحت تشریع نیز گاهی ناشی از مصلحت در متعلّق امر و نهی می‌باشد).

به هر حال امر و نهی تابع حُسن و قبیح عقلی نبوده و تابع مصلحت و مفسده، و یا مصلحت در تشریع است.

دلیل چهارم: عدم اختلاف در مجتمع‌های مختلف، کشف از واقعیت حسن و قبح می‌کند

دلیل چهارم این است که در مجتمعات مختلف که حتی برخی از آنها از دیگران اطلاع و خبری نداشته‌اند، اتفاق بر حسن یا قبح برخی افعال وجود دارد. به عنوان مثال همه کذب را قبیح، و رد امانت را حسن، می‌دانند. اگر حسن و قبح، عقلی نبوده و عقلانی باشد، اتفاقی نخواهد بود (احتمال ندارد همه صدقه یک چیز را اعتبار کرده باشند). لذا کشف می‌شود واقعیتی وجود داشته که همه آن را درک کرده‌اند.

اشکال: حسن و قبح عقلانی نیز تابع اخلاق نظام است

پاسخ این است که اگر حسن و قبح، عقلانی باشد نیز به نحو گتره‌ای نیست؛ بلکه برای حفظ نظام است. پس اینکه اتفاق در حسن و قبح برخی افعال هست، به سبب جهت مشترک در همه نظام‌ها (عدم اخلاق به نظام اجتماعی) است. به عنوان مثال سرقت در تمام جوامع موجب اخلاق است (و اینگونه نیست که در یک جامعه موجب اخلاق شود، و در جامعه دیگر موجب حفظ شود). در نتیجه اتفاق بر قبح سرقت وجود دارد. بنابراین منشأ حسن و قبح عقلانی نیز اخلاق نظام است که امری واقعی است.

ج ۹۸ ۹۵/۱۲/۱۸

دلیل پنجم: وفای خداوند متعال به وعده‌هایش

اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، وفای خداوند متعال به وعده‌هایش نیز دلیلی نداشته و لازم نیست به وعده عمل شود. توضیح اینکه خداوند متعال وعده‌های بسیاری در کتاب کریم از جمله وعده به بهشت و نهرهای آن داده است. خلف وعده نیز عقلاً قبیح است، لذا به وعده‌های خود عمل خواهد نمود. در حالیکه با انکار حسن و قبح عقلی، خلف وعده خداوند متعال نیز قبیح نخواهد بود؛ زیرا قبح عقلی که وجود ندارد، و افعال الهی متصف به قبح عقلانی و عرفی هم نمی‌شوند. بنابراین محذور انکار حسن و قبح عقلی، این است که لزوم عمل خداوند متعال به وعده‌هایش ثابت نمی‌شود.

اشکال اول: با قبول قبح عقلی نیز، وفای به وعده ثابت نمی‌شود

اولین اشکال به این دلیل این است که حتی با پذیرش قبح عقلی نیز وفای خداوند متعال به وعده‌ها قابل اثبات نیست. توضیح اینکه گاهی عدم وفای به وعده قبیح نبوده، و بلکه گاهی حسن است. به عنوان مثال فرض شود تنها راه برای خوراندن دارو به یک بچه مریض (که راه منحصر به‌بودی وی نیز خوردن آن دارو است)، وعده

خریدن موتور برای وی باشد. در این صورت اگر پدر وعده داده اما پول خرید موتور نداشته باشد، خلف وعده قبیح نیست؛ و اگر فرض شود موتور وسیله خطرناکی برای بچه بوده و جان وی را به خطر می اندازد، خلف وعده حسن خواهد بود.

با توجه به این مقدمه، با قبول اینکه خلف وعده گاهی قبیح است، اثبات نمی شود که خداوند متعال به وعده هایش عمل کند؛ زیرا ممکن است در مورد خداوند متعال نیز خلف وعده عقلاً قبیح نباشد. فرض شود انسانها در دنیا دچار فساد فراوان شده و اگر به آنها وعده داده نشود، یکدیگر را کشته یا بسیار در حق هم ظلم می کنند. بنابراین ترس یا طمع موجب می شود اجتماع بشری حفظ شده و با مشکلی مواجه نشود. به عبارت دیگر تنها راه برای تأدیب انسان و اینکه عالم را به فساد نکشد، این است که خداوند متعال وعده جهنم و بهشت دهد. در این صورت خلف وعده قبیح نیست^۱.

اشکال دوم: اثبات وفای به وعده با حکمت الهی

اشکال دوم این است که با فرض انکار حسن و قبح عقلی نیز اثبات وفای خداوند متعال به وعده ممکن است. در مقدمه استدلال به جای حسن و قبح عقلی از حکمت الهی استفاده می شود. توضیح اینکه خداوند متعال حکیم است. حکیم بر اساس مصلحت عمل کرده، و فعل لغو و بر خلاف مصلحت ندارد. از سوی دیگر نیز خداوند متعال قدرت بر وفای به وعده داشته، و وفای به وعده (بهشت رفتن مردم) نیز به نفع عباد است. در این صورت خداوند متعال نیز به وعده وفاء کرده و عباد را به بهشت خواهد برد؛ زیرا وفاء نکردن به وعده در این شرائط، کار لغو و بر خلاف حکمت و مصلحت خواهد بود. لذا اگر خداوند متعال وفاء به وعده نکند، با حکمت وی سازگار نبوده و تناقض خواهد شد.

دلیلی ششم: وجدان حسن و قبح عقلی

دلیل ششم تمسک به وجدان برای اثبات حسن و قبح عقلی است، که شاید روشن ترین و بهترین دلیل باشد. یعنی همانطور که وجدان می شود تمام اشیا که دیده می شوند، موجوداتی و رای انسان هستند؛ همانطور هم حسن برخی افعال وجدان می شود. به عنوان مثال اگر کسی کودک در حال غرق شدن را نجات دهد، بالوجدان فعل حسنی انجام داده است. مثال دیگر اینکه کسی که کودکی را بدون دلیل به قتل برساند، کار قبیحی انجام داده است.

۱. در این بیان فرض این است که تمام اوامر الهی برای تأدیب اجتماعی است، و این فرض محتمل بوده، و دلیلی بر ابطال آن نیست؛ لذا با توجه به نظر فلاسفه که معتقد بودند قیامتی که فقهاء و متکلمین قبول دارند (با همان خصوصیات مادی و توصیفاتی که در ظاهر ادله آمده)، عقلاً محال است. با فرض صحت نظر حکماء، خداوند متعال قدرت بر امر محال نداشته، لذا در فرض عدم قدرت نیز خلف وعده قبیح نیست.

البته حسن و قبح برخی افعال وجدان نمی شود، اما بسیاری از افعال نیز هستند که حسن و قبح آنها وجدانی است. بنابراین حسن و قبح افعال از امور واقعی بوده، و توسط عقل درک می شود.

اشکال: وجدان، مؤدب است

اشکال این دلیل، مؤدب بودن وجدان ماست. به عبارت دیگر حسن و قبح برخی افعال، قابل خدشه نیست و وجدان حکم به آن دارد. بحث در این است که آیا وجدان انسان قبل از تأدیب (انسان دارای دو تأدیب محیطی و ژنتیکی است) و بزرگ شدن در اجتماع نیز چنین حکمی دارد؟ این مطلب قابل اثبات نیست؛ زیرا اگر انسان در شرائطی خاص قرار نگرفته باشد، وجدان و احساس آن شرائط را نخواهد داشت. به عنوان مثال انسان کاملاً سیراب، هرگز نمی تواند با تصور حال انسانی که چند روز در بیابان تشنه مانده، احساس و وجدان وی را داشته باشد. اگر از وی سوال شود با دیدن آب چه احساس و وجدانی داری، پاسخ می دهد احساس خاصی ندارم (بله می تواند تصور حال وی نموده، و تصور کند نیاز شدیدی به آب داشته و با دیدن آب بسیار خوشحال می شود؛ اما وجدان و احساس خوشحالی ندارد. به عبارت دیگر هرچند تصور اشتیاق به آب داشته باشد، اما احساس نیازی به آب ندارد).

مقام دوم: ادله انکار حسن و قبح عقلی

ادله بسیاری نیز برای انکار حسن و قبح عقلی بیان شده، که به سه دلیل عمده اکتفاء می شود:

دلیل اول: اتصاف امور عدمی به حسن و قبح

برخی امور عدمی نیز متصف به حسن و قبح می شوند، به عنوان مثال «عدم رد امانت» نیز قبیح است. امور عدمی متصف به امور وجودی و واقعی نمی شوند. بنابراین از اتصاف امور عدمی به حسن و قبح، اعتباری بودن آنها کشف می شود؛ زیرا نزاع در واقعی یا اعتباری بودن آنهاست، که اگر واقعی بودن انکار شود، اعتباریت ثابت خواهد شد.

اشکال اول: بازگشت امور عدمی متصف به حسن و قبح، به امور وجودی

اشکال این استدلال در مقدمه اول است که امور عدمی متصف به حسن و قبح می شوند؛ زیرا ممکن است گفته شود آن امور عدمی بازگشت به امور وجودی کرده و به این سبب متصف به حسن و قبح می شوند. به عنوان

مثال قبیح «عدم رد امانت»، در واقع همان قبیح «خیانت در امانت» است. بنابراین آنچه متّصف به حُسن و قبیح می شود، امور وجودی بوده که از آنها با ملازم عدمی آنها تعبیر شده است.

اشکال دوم: حُسن و قبیح امور عدمی، عرفی است

اشکال دیگر این است که اگر حُسن و قبیح عقلی انکار شود، حُسن و قبیح اعتباری وجود دارد. یعنی حُسن و قبیح عقلائی و عرفی هر دو اعتباری خواهند بود. بنابراین ممکن است گفته شود حُسن و قبیح اموری وجودی مانند حُسن رد امانت، عقلائی بوده؛ و حُسن و قبیح امور عدمی مانند قبیح عدم رد امانت، عرفی است. بنابراین واضح است که امور عدمی متّصف به حُسن و قبیح شده و حُسن و قبیح آنها عقلی نیست، اما ثابت نمی شود حُسن و قبیح امور وجودی نیز نمی تواند عقلی باشد.

اشکال سوم: امر عدم نیز متّصف به امور واقعی می شود

اشکال سوم در مقدمه دوم استدلال است که گفته شده امور عدمی متّصف به امور واقعی نمی شوند؛ زیرا هرچند امور عدمی متّصف به امر وجودی نمی شوند، اما اتّصاف آنها به امر واقعی ممکن است. به عنوان مثال امر عدمی متّصف به مناقضه شده که امری واقعی است، لذا گفته می شود «العدم یناقض الوجود». بنابراین اگر حُسن و قبیح از امور حقیقی باشند، امر عدمی متّصف به آنها نمی شود؛ اما اگر از امور واقعی باشند، ممکن است امر عدمی هم متّصف به آنها شود.

دلیل دوم: تشکیک در حُسن و قبیح

حُسن و قبیح افعال امری تشکیکی است. از طرفی نیز تشکیک فقط در امور حقیقی و اعتباری وجود دارد. نزاعی نیست که حُسن و قبیح از امور حقیقی نیستند، لذا از امور اعتباری خواهند بود. توضیح اینکه حُسن و قبیح برخی افعال شدیدتر از فعل دیگر است. به عنوان مثال قتل نفس اقبح از کذب بوده، و احسان به افراد دیگر نیز احسن از رد امانت است. بسیار کم پیش می آید که حُسن و قبیح دو فعل مساوی باشند، بنابراین حُسن و قبیح امری تشکیکی است. از سوی دیگر نیز تشکیک در امور حقیقی راه دارد مانند اینکه نور دارای مراتب است؛ و در امور اعتباری نیز راه دارد مانند اینکه یک فعل احترام بیشتری نسبت به فعل دیگر است و یا اینکه احترام مادر بیشتر از پدر لازم است (لذا مادر محترم تر است)؛ اما در امور واقعی تشکیک نیست

مانند اینکه تلازم بین این نار و این حرارت، بیشتر از تلازم دیگر نیست، و یا علّیت این علّت بیش از دیگری نیست.

بنابراین اگر حُسن و قبح از امور واقعی باشند نباید تشکیکی باشند، در حالیکه واضح است که حُسن و قبح افعال تشکیکی است، لذا کشف می‌شود که حُسن قبح از امور اعتباری هستند؛ زیرا مفروغ‌ عنه است که از امور حقیقی نیستند.

اشکال: نقض به «وجود»

این استدلال یک اشکال نقضی دارد که ممکن است امر واقعی نیز تشکیکی باشد. توضیح اینکه «وجود» نیز از امور واقعی است، و قابل تشکیک است^۱. بنابراین کبرای کلی که امور واقعی قابل تشکیک نیستند، مورد خدشه بوده، لذا استدلال مخدوش می‌شود.

دلیل سوم: حُسن و قبح داخل در اقسام امور واقعی نیست

دلیل دیگر بر انکار واقعیت حُسن و قبح این است که حُسن و قبح داخل در اقسام امور واقعی نیست. امور واقعی منحصر در سه قسم هستند: «وجود»، «عدم»، «شؤون وجود و عدم» (برخی امور از شؤون وجود و عدم هستند مانند تلازم و استحاله). واضح است که حُسن و قبح داخل در «وجود» یا «عدم» نبوده و داخل شؤون آنها نیز نیستند. بنابراین حُسن و قبح نباید از امور واقعی باشند، لذا داخل در امور اعتباری خواهند بود.

اشکال: استقرائی بودن تقسیم

اشکال این استدلال در این است که حصر اقسام امور واقعی، استقرائی بوده و عقلی نیست. بنابراین ممکن است حُسن و قبح نیز قسم جدیدی برای امور واقعی باشد. در نتیجه برهانی بر اعتباریت حُسن و قبح وجود نخواهد داشت.

۱. تشکیک محلّ بحث تشکیک منطقی است که در مورد «وجود» اتفاق نظر وجود دارد که تشکیک منطقی دارد. در مقابل تشکیک منطقی، تشکیک فلسفی قرار دارد که فقط در حکمت متعالیه برای «وجود» ثابت شده است. یعنی در حکمت مشاء «وجود» تشکیک منطقی دارد، اما تشکیک فلسفی ندارد.

جمع‌بندی: نقصان ادله منکرین و مثبتین

با توجه به مباحث فوق، دلیلی بر اثبات حسن و قبح عقلی وجود نداشته، و دلیلی بر انکار حسن و قبح عقلی نیز وجود ندارد. بنابراین واقعی یا اعتباری بودن حسن و قبح قابل اثبات نیست. البته ممکن است کسی با نظر در این ادله و امور دیگر و مراجعه به وجدان، معتقد به واقعی یا اعتباری بودن حسن و قبح شود؛ و یا توقف نماید.

ج ۹۹ ۹۵/۱۲/۲۱

همانطور که گذشت ادله مثبتین حسن و قبح عقلی مورد مناقشه واقع شده، و ادله منکرین نیز مورد مناقشه واقع شد. بنابراین اثبات و ابطال حسن و قبح عقلی ممکن نیست. توضیح اینکه اثبات ممکن است منطقی یا علمی باشد. اثبات منطقی بر اساس برهان و دلیل «إن» و «لم» و یا ملازمات عقلی بوده که همه در مورد «وجود» است و امر واقعی اثبات منطقی ندارد؛ اثبات علمی نیز بر اساس تجربه بوده که آن هم نیاز به «وجود» داشته و امر واقعی اثبات علمی ندارد. در نتیجه اثبات یا ابطال امور واقعی ممکن نبوده، و تنها ممکن است امور واقعی وجدان شوند.

مقام سوم: نقد کلام اشاعره

کلام اشاعره در مورد حسن و قبح عقلی، خالی از تشویش نبوده و مراد آنها به نحو روشن معلوم نیست. لذا برای بررسی کلام اشاعره باید احتمالات مختلف مطرح در کلام آنها بررسی شوند. در مجموع چهار احتمال نسبت به کلام اشاعره وجود دارد:

الف. ممکن است مراد این باشد که هرچند حسن و قبح، عقلی و واقعی است اما راهی برای درک آن نیست. برای فهم حسن و قبح باید به شرع مراجعه کرد. با کمک شرع فعل حسن و قبیح شناخته خواهد شد.

ب. ممکن است مراد این باشد که حسن و قبح از امور اعتباری بوده (نه واقعی و عقلی)، و از اعتبارات شارع است (بر خلاف نظر حکماء که حسن و قبح را از اعتبارات عقلاء می‌دانند). شهید صدر، کلام اشاعره را بر این معنی حمل نموده است.

ج. ممکن است مراد این باشد که حسن و قبح از امور واقعی بوده و در طول امر و نهی شارع به واقعیت می‌یابند. اگر شارع امر به یک فعل نماید، آن فعل واقعاً حسن می‌شود. بنابراین اگر شارع امر به نماز نمی‌کرد،

واقعاً حُسنی نداشت؛ و اگر شارع نهی از غیبت نمی‌کرد، اصلاً قبیحی نداشت. به نظر می‌رسد این احتمال به کلام اشاعره نزدیک‌تر است. کلام تفتازانی در شرح مقاصد مؤید این احتمال است:

«قلنا الامر و النهی عندنا من موجبات الحسن و القبح، بمعنى أن الفعل امر به فحسن و نهی عنه فقبیح، و عندهم من مقتضياته بمعنى أنه حسن فامر به او قبح فنهی عنه فالامر و النهی اذا وردا كشفا عن حسن و قبح سابقین حاصلین للفعل لذاته او لجهاته»^۱.

ظاهر عبارت این است که نزاع و اختلاف در وجود حُسن و قبیح نیست بلکه در این است کدامیک از «حُسن» یا «امر شارع» سبب دیگری است. بنابراین حُسن و قبیح مورد قبول همه است، و تنها بحث در این است که آیا حُسن عقلی سبب امر شارع است، و یا امر شارع سبب حُسن عقلی است.

د. ممکن است مراد این باشد که حُسن به معنی «کون الفعل مأموراً به» و قبیح به معنی «کون الفعل منهيّاً عنه» است، لذا هر دو از امور واقعی هستند. بنابراین حُسن بودن یک فعل به معنای مأمور به بودن آن است. ظاهر کلام قوشجی (از بزرگان اشاعره که کتاب شرح تجرید دارد) این تفسیر است:

«نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر و المدح و القبح عن كونه متعلق النهی و الذم»^۲.

نقد احتمالات چهارگانه در کلام اشاعره

برای نقد کلام اشاعره باید تمام احتمالات در تفسیر کلام آنها نقد شود:

الف. نقد احتمال اول، در نقد کلام اخباریون خواهد آمد.

ب. نقد احتمال دوم این است که این تفسیر بازگشت به قول منکرین حُسن و قبیح عقلی کرده، و نظر مستقلی نخواهد بود. پس هر حُسن و قبیحی اعتباری خواهد بود، که ادله این قول بررسی شد.

ج. نقد احتمال سوم، این است که علمای اشاعره ادله بسیاری برای نظر مختار خود ذکر نموده‌اند که در «شرح المقاصد» و «شرح قوشجی» ذکر شده و ادله قابل توجهی نیست. به هر حال علاوه بر ضعف استدلالات فی نفسها، دو احتمال در این کلام وجود دارد: اگر مراد این است که با امر شارع به صوم، صوم «بما هو صوم» حُسن شده و با نهی شارع، کذب «بما هو کذب» قبیح می‌شود، این بر خلاف وجدان است؛ و اگر مراد این است که صوم «بما هو مأمور به» حُسن شده و کذب «بما هو منهي عنه» قبیح می‌شود، بازگشت این کلام به کلام قائلین به حُسن و قبیح عقلی است؛ زیرا در این صورت «حُسن صوم» به «حُسن اطاعت» بوده، و «قبیح کذب» به «قبیح معصیت» است.

۱. شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۸۳.

۲. شرح تجرید قوشجی (تک جلدی)، ص ۳۳۹.

د. نقد احتمال چهارم، این است که این تفسیر از محل بحث خارج است؛ زیرا حُسن و قبح دارای معنای ارتکازی و عرفی بوده که بر خلاف این معنی است. به عبارت دیگر ممکن است «حُسن» نزد اشاعره چنین اصطلاحی داشته باشد، اما وقتی گفته می‌شود «عدل حُسن است» به این معنی نیست که مأمور به است. بنابراین در این اصطلاح نزاعی وجود ندارد، و اختلاف در همان معنای عرفی و ارتکازی حُسن و قبح است.

ج ۱۰۰ ۹۵/۱۲/۲۲

مقام چهارم: نقد کلام اخباریون

حُسن و قبح در نظر اخباریون از امور واقعی بوده، اما برای کشف آنها و در مقام اثبات، نمی‌شود به عقل اکتفاء نموده بلکه باید به شرع مراجعه کرد. پس حُسن و قبح عقلی افعال، با امر و نهی شرع تمییز داده می‌شود. اخباریون به اختلاف بسیار بین مردم و اعراف در مورد حُسن و قبح افعال، استدلال نموده‌اند. گاهی یک فعل در زمانی قبیح و در زمان دیگر حُسن می‌شود، و یا در یک قبیله حُسن و در قبیله دیگر قبیح است. این کثرت اختلاف نشان می‌دهد ادراکات عقلی قابل اعتماد نیست.

ممکن است گفته شود این کثرت اختلاف، به سبب اغراض و حُب و بغض‌های مردم و اعراف است، اما این ساده کردن مساله است؛ این اختلاف ناشی از غموض بسیار مساله حُسن و قبح عقلی است. به عنوان مثال تعدد زوجه در برخی اعراف بسیار قبیح بوده اما در برخی دیگر قبیح نیست. ازدواج با محارم در برخی اعراف قبیح بوده و در برخی نیست. بنابراین برای تمییز حُسن و قبح افعال باید به دنبال شرع رفت.

اشکال نقضی: وجوب اطاعت خداوند متعال

اگر ادراکات عقلی قابل اعتماد نباشد، وجوب اطاعت خداوند متعال نیز ثابت نخواهد شد؛ زیرا تنها راه اثبات وجوب اطاعت، تمسک به وجوب عقلی است. به عبارت دیگر امر و نهی شرعی در مورد اطاعت و معصیت محاذیری داشته و ممکن نیست. بنابراین حکم عقل به وجوب اطاعت نیز قابل اعتماد نبوده و حکم عقل به ترک معصیت و قبح آن نیز قابل اعتماد نخواهد بود.

شهید صدر جوابی از این نقض داده که با مراجعه به شریعت قطع به حُسن عقلی اطاعت و قبح عقلی معصیت پیدا می‌شود. توضیح اینکه با رجوع به شرع و ملاحظه تعداد بسیار امر و نهی شرعی، و ترغیب بسیاری که در

آیات و روایت نسبت به اطاعت شده، و ترهیب بسیاری که نسبت به معصیت شده، کشف می‌شود درک عقلی از حُسن اطاعت و قبح معصیت صحیح و قابل اعتماد است.^۱

به نظر می‌رسد این پاسخ صحیح نیست؛ زیرا اگر مراد تحقق قطع نفسانی و حالت روانی قطع باشد، این قطع نیز مانند سائر قطع‌ها بوده و قابل اعتماد نیست. بلکه حتی اگر برای خود اخباری نیز قطع حاصل شده و ادعا شود قابل اعتماد است نیز قابل اثبات منطقی نیست. پس قطع به صحت قطع اول، نیز مانند قطع اول بوده و قابل اعتماد نخواهد بود؛ اگر هم مراد این است که با مراجعه به آیات و روایات صحت این قطع اثبات منطقی می‌شود، این استدلال موقوف بر اثبات قبح تضلیل و قبح کذب بر خداوند متعال، در رتبه سابق است. بنابراین این نقض وارد است که اگر اعتماد بر عقل نباشد، وجوب اطاعت نیز قابل اعتماد نیست.

جواب حلّی اول: اختلاف در کبری نیست

اختلاف کثیر که موجب بی‌اعتمادی به قطع است، فقط در تطبیق و صغریات بوده، و در کبری اختلافی نیست. به عنوان مثال حُسن عدل، و قبح ظلم مورد اتفاق است. البته این اختلاف وجود دارد که نکاح با محارم مصداق عدل است یا ظلم، و یا شرب خمر مصداق کدامیک از عدل و ظلم است. بنابراین در کبریات اختلافی نبوده، و قابل اعتماد هستند.

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست؛ زیرا اولاً ممکن است گفته شود نفس حُسن عدل و قبح ظلم از عناوین مشیر بوده و عدل و ظلم چیزی نیست بلکه حکم عقل به همان مصادیق تعلّق می‌گیرد (مختار شهید صدر همین نظر است)؛ و ثانیاً حتی اگر قبول شود در کبری حُسن عدل و قبح ظلم اختلافی نیست، اما این کبرا به تنهایی کارآمد نیست. اگر کبرایی قبول شود اما تطبیق آن قابل اعتماد نباشد، بی‌فائده است.

جواب حلّی دوم: اختلاف در حُسن و قبح عرفی است

جواب دیگر این است که تمام امثله اخباریون از موارد حُسن و قبح عرفی است، در حالیکه حُسن و قبح عقلی یا عقلانی محلّ نزاع است. به عنوان مثال نکاح با محارم یا تعدّد زوجات، ربطی به حُسن و قبح عقلی یا عقلانی ندارد. پس در صورت اثبات یا انکار حُسن و قبح عقلی، حُسن و قبح عرفی وجود دارد که از امور اعتباری

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۳۵: «و هذا النقض جوابه واضح. اما إذا كان التشكيك في العقل العملي إثباتياً كما هو لدى المحدثين فلا مكان استكشاف إصابة العقل في خصوص هذا الحكم من الأدلة الشرعية الواردة بهذا الصدد وما أكثرها كتاباً و سنة».

و نسبی بوده و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت است. بنابراین از اختلاف در حُسن و قبح عرفی، نباید نتیجه گرفته شود درک عقل از حُسن و قبح قابل اعتماد نیست.

ج ۱۰۱ ۹۵/۱۲/۲۳

مقام پنجم: عدل و ظلم

در انتهای مباحث حُسن و قبح به تناسب بحثی در مورد «عدل» و «ظلم» نیز مطرح می‌شود؛ زیرا از مباحث مهم و تأثیرگذار در فقه است. این بحث ضمن اموری بیان می‌شود:

اول: تعریف عدل و ظلم

دو تعریف از عدل و ظلم در کلمات علماء وجود دارد:

الف. تعریف متکلمین: در تعریف اول گفته شده «العدل هو وضع الشيء في محله (أو موضعه)»، و «الظلم هو وضع الشيء في غير محله». این تعریف در بین متکلمین رائج است؛ زیرا در کلام نیاز به تعریفی بوده که با افعال الهی متناسب باشد. در علم کلام، بحث از عدل و ظلم در ذیل مباحث فعل خداوند متعال مطرح شده لذا تعریفی متناسب با بحث خود ارائه نموده‌اند. بنابر این تعریف اگر فعل انسان رفتاری متناسب باشد، عدل است مانند احترام به عالم، و استفاده از غذای فاخر و کثیر برای میهمان؛ و اگر فعل انسان رفتاری غیر متناسب باشد، ظلم است مانند بی‌احترامی به عالم، و استفاده از غذای فاخر و کثیر برای خودش؛ این تعریف با معنای عرفی عدل و ظلم سازگار نیست.

ب. تعریف فقهاء: تعریف دیگر اینکه «العدل هو اعطاء الحق لمن له الحق»، و «الظلم هو سلب الحق ممن له الحق». این تعریف در بین فقهاء (خصوصاً در کلمات فقهای متأخر مانند مرحوم اصفهانی) رائج است؛ زیرا اولاً فقهاء به رفتار الهی نظر نداشته بلکه به رفتار انسان نظر داشته‌اند، و ثانیاً این معنی همان معنای عرفی عدل و ظلم بوده که باید عناوین موجود در آیات و روایات حمل بر معنای عرفی شوند. بنابر این تعریف اکثر افعال انسان متّصف به عدل و ظلم نمی‌شود مانند خوابیدن، راه رفتن، حرف زدن.

عدل مقابل ظلم، و عدل مقابل فسق

فقهاء در کتب فقهی مختلف در تعریف عدل و عدالت «الاستقامة في الدين» و یا «الاستقامة في جادة الشرع» گفته‌اند. عدل در این تعریف، غیر از عدل در محلّ بحث بوده و مشترک لفظی هستند. توضیح اینکه گاهی عدل در

مقابل فسق است و گاهی در مقابل ظلم است. «فسق» ارتکاب معصیت و یا تجرّی بوده، و «ظلم» سلب حقّ از ذی حقّ است. نسبت بین «ظلم» و «فسق» عموم و خصوص من وجه است. ماده افتراق فسق، شرب خمر است که فسق بوده و ظلم نیست؛ ماده افتراق ظلم، نیز مانند فعلی که جواز شرعی داشته اما ظلم باشد. به عنوان مثال اگر فقیهی فتوا به جواز ظلم به غیر مسلمان مانند سرقت اموال آنان دهد، در این صورت زید مقلّد وی اگر ظلم نموده و اموال غیر مسلمانی را سرقت نماید، عمل وی ظلم بوده و فسق نیست؛ ماده اتّفاق نیز مانند سرقت اموال مسلمان یا قتل وی، که ظلم و فسق است.

بنابراین «عدل مقابل فسق»، غیر از «عدل مقابل ظلم» بوده و نسبت بین این دو نیز عموم و خصوص من وجه است. بحث در عدل مقابل ظلم است، و عدل مقابل فسق (که در تعریف فقهاء در کتب فقهی بیان شده) خارج از محلّ بحث است. در سراسر فقه سخن از عدل مقابل فسق است مانند اشتراط عدالت در مورد «شاهد» و «امام جماعت» و «قاضی» و «مخبر خبر واحد» و «مجتهد»، که در فقه بحث می‌شود. البته در یک مورد سخن از عدل مقابل ظلم است، در بحث حرمت ظلم که به مناسبت از عدل مقابل آن هم بحث شده است.

تعریف مختار: اعطاء و سلب حقّ از «ذی حقّ»

تعریف متکلمین رنگ و بوی کلامی داشته و مرتبط با افعال الهی است، اما بحث در اصول و فقه مرتبط با افعال انسان است. به همین سبب تعریف فقهاء ملاک بحث قرار می‌گیرد که هم مرتبط با افعال انسان بوده، و هم معنای عرفی عدل و ظلم است. بنابراین تمام بحث با توجه به تعریف فقهاء مطرح می‌شود. در تعریف عدل و ظلم (اعطاء الحقّ لمن له الحقّ، و سلب الحقّ عنّ له الحقّ) از سه اصطلاح «حقّ» و «اعطاء» و «سلب» استفاده شده که نیاز به توضیح دارند.

توضیح حقّ و اقسام آن

مراد از «حقّ» در این بحث معنای اصطلاحی «حقّ» و برخی از معانی عرفی آن نبوده، بلکه مراد یکی از معانی عرفی آن است که در فقه مورد استفاده است. «حقّ» عبارت از اولویت یا سلطنت یک شخص است. در باب حقیقت «حقّ» دو نظریه وجود دارد:

نظر اول: اعتباریت حقّ

در نظر اول (که شاید مشهور هم باشد) حقّ امری اعتباری مانند «ملکیت» و «زوجیت» و «سلطنت» و «ولایت» می‌باشد. فقهاء این بحث را در تفاوت بین «حقّ» و «حکم» بیان کرده‌اند. حقّ نیز اقسامی دارد.

ج ۱۰۲ ۹۵/۱۲/۲۴

حقّ به اعتبار منشأ و معتبر، سه قسم شده است: حقوق عقلائیّه؛ حقوق عرفیه؛ و حقوق شرعیه؛ برای پاسخ به این سوال که در تعریف عدل کدام قسم از اقسام حقّ اخذ شده، ابتدا باید اقسام حقّ توضیح داده شود:

حقوق عقلائیّه

حقّ عقلائی بر اساس حفظ نظام اجتماعی است. هر حقّی که به سبب حفظ نظام اجتماعی برای اشخاص اعتبار شده، حقّ عقلائی است. حقّ عقلائی دارای دو قسم «حقوق عقلائیّه اصلیه» و «حقوق عقلائیّه تبعیه» می‌باشد:

الف. حقوق عقلائیّه اصلیه: اگر یک حقّ برای انسان «بما هو انسان» و با قطع نظر از قومیت و ملیّت و زبان و مذهب، اعتبار شود، حقّ اصلی نام دارد. به عنوان مثال «حقّ الحیاة» و «حقّ الحرّیة» از حقوق اصلیه عقلائیّه هستند. «حقّ الحرّیة» برای انسان به این معنی است که انسان هرچند می‌تواند مالک اشیاء باشد، اما نمی‌تواند مالک انسان دیگر شود.

برخی از حقوق اصلی به هیچ عنوان قابل سلب نیستند (حتی به عنوان مجازات) مانند «حقّ الحرّیة»، لذا اگر در یک عرف به عنوان مجازات قاتل را از مملوکین وّلی مقتول محسوب نمایند، سائر عقلاء این حقّ را قبول نکرده و محترم نمی‌دانند؛ برخی از حقوق اصلیه هرچند فی نفسه قابل سلب نیستند، اما به عنوان مجازات قابل سلب هستند مانند سلب «حقّ الحیاة»، لذا اگر در یک عرف به عنوان مجازات، قاتل را قصاص کنند، مورد قبول سائر عقلاء بوده و محترم است^۱.

ب. حقوق عقلائیّه تبعیه: در مقابل حقوق اصلیه، حقوق عقلائی تبعیه قرار دارد. توضیح اینکه گاهی در برخی اعراف برای افراد حقّی اعتبار شده که سائر عقلاء آن را محترم می‌دانند. به عنوان مثال در یک عرف تعدّد زوجات از حقوق مرد بوده، و سائر عقلاء نیز این حقّ را محترم می‌دانند (البته به این معنی نیست که همه عقلاء این حقّ را برای مرد در تمام اعراف قائل هستند، بلکه عقلاء حکم می‌کنند در همان عرف این حقّ برای مرد وجود دارد، یعنی زن دوم هم در نزد همه عقلاء متزوّجه محسوب می‌شود).

۱. هرچند حقّ حیاة اقوی از حقّ حرّیت است، اما نزد عقلاء سلب حقّ حیات برای مجازات ممکن بوده و سلب حقّ حرّیت ممکن نیست. سرّ مطلب در این است که سلب حقّ حرّیت موجب اختلال در نظام بین الملل می‌شود (به عنوان مثال اگر فرض شود با مسافرت به هر کشوری، ممکن باشد مملوک کسی واقع شود، اختلال نظام بین الملل لازم می‌آید). البته زمان و مکان فقط نقش در تغییر و تبدیل موضوع دارد (به عنوان مثال برده‌داری در گذشته موجب اختلال نظام نبوده، اما امروزه هست).

بنابراین این حق از حقوق تبعیه است، یعنی به تبع پاره‌ای از اعراف بوده که امری نسبی و تابع زمان و مکان است. البته ممکن است برخی از حقوق عرفی را نیز سائر عقلاء امضاء نکنند.

حقوق عرفیه

حق عرفی حقی است که یک عرف خاص برای اشخاص آن عرف، اعتبار کرده است. به عنوان مثال یک عرف خاص برای مرد حق اختیار همسر دوم، اعتبار کرده است؛ و یا در یک عرف خاص حق طلاق (اتمام زوجیت نه فسخ آن) به دست مرد است، اما در بسیاری از اعراف به دست دادگاه است. همانطور که گفته شد، برخی از حقوق عرفیه در نظر سائر اعراف نیز محترم است، مانند حق اختیار همسر دوم برای مرد در بین مسلمین که نزد سائر اعراف نیز محترم است؛ اما برخی از حقوق عرفیه نزد سائر اعراف محترم نیست، مانند جواز تصرف مسلمان در اموال غیر مسلمانان در عرف مسلمین، که توسط سائر اعراف حق محترمی نیست.

حقوق شرعیه

حق شرعی حقی است که شارع برای مردم یا افرادی یا مسلمین اعتبار نموده است. حقوق شرعیه تقسیم به حق تأسیسی و حق امضائی شده است:

الف. حقوق شرعیه تأسیسیه: حقوق تأسیسیه مانند حق فسخ در «خیار مجلس» که شارع اعتبار نموده و اختصاص به مسلمین نیز ندارد. به عنوان مثال اگر یک مسلمان با یک بودایی معامله کرده، و بودایی در همان مجلس معامله را فسخ نماید، در این صورت باید مسلمان نیز فسخ وی را قبول کند. مثال دیگر حق فسخ در «خیار حیوان» که تأسیس شارع بوده و بین عقلاء مطرح نبوده است. مثال دیگر سلب حق تصرف موصی در اموال خودش غیر از ثلث آنها، که یک سلب تأسیسی و شرعی است.

ب. حقوق شرعیه امضائیه: حقوق امضائیه حقوقی هستند که تأسیس شارع نبوده بلکه حق وجود داشته و شارع آن را امضاء نموده است.

گاهی حقوق امضائی فقط در یک عرف وجود داشته و شارع آن را امضاء نموده مانند «حق قصاص» که برای ولی مقتول امضاء شده، اما قصاص یک حق عقلائی نیست بلکه در شبه جزیره عربستان مطرح بوده است. یعنی شارع برای اولین بار حق قصاص را برای ولی مقتول جعل نکرده، بلکه در یک عرف خاص وجود داشته که شارع آن را امضاء نموده است؛ و گاهی نیز حقوق امضائی در بین عقلاء وجود داشته و شارع آن را امضاء نموده

است. به عنوان مثال «حقّ التحجیر» به این معنی است که اگر کسی مکان مباحی را دیوار بکشد، نسبت به آن مکان حقّ می‌یابد. این حقّ از حقوق عقلائی بوده که توسط شارع نیز امضاء شده است. حقّ شرعی بسیار مهمّ است زیرا فقهاء دائماً به دنبال حقّ شرعی هستند.

جمع‌بندی: اخذ «حقّ عقلائی» در تعریف عدل

با توجه به توضیح اقسام حقّ، ممکن است یک حقّ هم عقلائی و هم عرفی و هم شرعی باشد؛ البته گاهی نیز یک حقّ فقط عرفی و شرعی بوده و عقلائی نیست، مانند حقّ تصرف در اموال غیر مسلمین برای مسلمین (بنابر اینکه بین مسلمین رائج باشد)؛ و گاهی نیز یک حقّ فقط شرعی بوده و عرفی یا عقلائی نیست، مانند حقوقی که شارع برای مسلمان جعل کرده اما در بین مسلمین رائج نیست. به عنوان مثال اندکی از فقهاء فتوا به جواز تملّک غیر مسلمانان توسط مسلمان داده‌اند. این حقّ تملّک در عرف مسلمین نیز به عنوان یک حقّ مطرح نیست، لذا حقّ عرفی در بین مسلمین نبوده و حقّ عقلائی نیز نیست. بنابراین فقط حقّ شرعی محسوب می‌شود. در نتیجه حقوق عقلائیه و عرفیه و شرعیه، سه حقّ هستند که مانعة الجمع نیستند.

اکنون به اصل بحث رجوع می‌شود که حقّ اخذ شده در تعریف معنای عرفی عدل و ظلم، کدامیک از این سه قسم است؟ به نظر می‌رسد «حقّ عقلائی» در تعریف عدل و ظلم، اخذ شده است. بنابراین سلب حقّ شرعی یا عرفی، در نظر عرف ظلم نیست. به عنوان مثال حقّ تألیف، یک حقّ عقلائی بوده و سلب آن ظلم است.

شاهد اینکه فرض شود یک مسلمان برود برای سرقت اموال غیر مسلمان یا تملّک وی، و آن فرد غیر مسلمان مانع تصرف و تملّک شود. در این صورت فعل فرد غیر مسلمان، سلب حقّ نبوده و ظلم عرفی محسوب نمی‌شود. همین مطلب کشف می‌کند حقّ عرفی (با فرض اینکه در عرف مسلمین چنین تصرفی جائز است، فرد مسلمان حقّ عرفی دارد) در تعریف ظلم نیست؛ زیرا اگر سلب حقّ عرفی هم ظلم باشد، باید در نزد عرف در چنین فرضی نیز فعل غیر مسلمان (سلب حقّ عرفی مسلمان) ظلم محسوب شود. بنابراین تنها سلب حقّ عقلائی ظلم محسوب می‌شود، و در فرض فوق نیز به سبب اینکه حقّ عقلائی وجود ندارد، سلب آن ظلم محسوب نمی‌شود.

ج ۱۰۳ ۹۵/۱۲/۲۵

نظر دوم: حق اعتباری و واقعی

حق در نظر مشهور امری اعتباری است، که نظر مختار نیز تابع نظر مشهور است. بنابراین در مفهوم «ظلم» و «عدل» نیز حق اعتباری اخذ شده است. شهید صدر در مقابل مشهور، بین حقوق تفصیل داده است. در نظر ایشان حق مأخوذ در تعریف «عدل» و «ظلم» دو قسم است: حق اعتباری؛ و حق واقعی؛

حق واقعی فقط در مورد «حق الطاعة» خداوند متعال است. یعنی خداوند متعال بر گردن تمام انسان‌ها حق دارد که اگر طلبی نماید، عبد باید اطاعت کند. اگر اطاعت نکند، سلب حق الهی کرده که ظلم به خداوند متعال است. یکی از مصادیق ظلم، معصیت است. ایشان با نظر به اینکه خداوند متعال باید دارای حق باشد (ممکن نیست گفته شود حق الطاعة ندارد)، و از سوی دیگر حق الطاعة خداوند متعال نمی‌تواند اعتباری باشد؛ زیرا اعتبار حق برای خداوند متعال توسط عرف یا عقلاء یا حتی خودش، بی‌معنی است. لذا ایشان نتیجه گرفته پس باید حق الطاعة امری واقعی باشد.

نقد نظر دوم: حق واقعی در تعریف ظلم اخذ نشده است

به نظر می‌رسد حتی اگر حق الطاعة ثابت شود نیز در معنای عرفی «عدل» و «ظلم» اخذ نشده است. توضیح اینکه اولاً چنین حقی به عنوان امر واقعی را درک نمی‌کنیم؛ و ثانیاً ایشان برای نفی براءت عقلیه از حق الطاعة به عنوان حق واقعی استفاده نموده است، در حالیکه نیازی به قبول حق الطاعة به عنوان حق واقعی نبوده و بدون آن هم براءت عقلیه قابل نفی است. برای نفی براءت عقلیه، از حُسن و قبح استفاده می‌شود. توضیح اینکه معصیت خداوند متعال قبیح است، و مخالفت با تکالیف الهی سه مرحله دارد: مخالفت با تکلیف مقطوع، و مخالفت با تکلیف مظنون، و مخالفت با تکلیف موهوم یا محتمل؛ برای نفی براءت عقلیه کافی است مخالفت در هر سه مرحله قبیح باشد، لذا براءت عقلیه جاری نخواهد شد.

به هر حال در مورد سلب حق خداوند متعال «ظلم» به کار نمی‌رود. بنابراین در تعریف عرفی «عدل» و «ظلم» حق الطاعة یا حق واقعی اخذ نشده، بلکه همان حق اعتباری اخذ شده است.

توضیح «اعطاء» و «سلب»

در تعریف «عدل» و «ظلم» علاوه بر عنوان «حق» از عناوین «اعطاء» و «سلب» نیز استفاده شده است. روشن است که در این تعریف، اعطاء و سلب به معنای دادن و گرفتن تکوینی نیست؛ بلکه اعطاء و سلب حق به معنای رعایت حق است. یعنی اعطاء حق این است که مانع از استیفای حق نشویم، و سلب حق این است که مانع از استیفای حق شویم. به عنوان مثال فرض شود حق تقدّم در صف با زید است که جلوی دیگری ایستاده، اگر

کسی جلوتر از زید قرار گرفته و مانع استیفای حق وی شود، در این صورت حق زید را سلب کرده است. البته اگر زید خودش کسی را جلو فرستد و یا حق خودش را استیفاء نکند، در این صورت سلب حق و ظلم نشده است.

بنابراین «اعطاء» به معنای دادن حق نیست، بلکه به معنای رعایت حق است. یعنی اجازه دهیم بتواند حق خودش را استیفاء نماید.

ج ۱۰۴ ۹۶/۰۱/۱۴

در نظر مختار معنای عرفی عدل «اعطاء الحق لمن له الحق» بوده و معنای عرفی ظلم نیز «سلب الحق ممن له الحق» است. به عبارت دیگر اگر حق به ذی حق اعطاء شود «عدل» محقق شده، و اگر از وی سلب شود «ظلم» محقق شده است. همانطور که گفته شده در معنای عرفی «عدل» و «ظلم» همان «حق عقلانی» اخذ شده، و اعطاء و سلب «حق عرفی» یا «حق شرعی» عدل و ظلم نیست.

دوم: مفهوم عدل و ظلم

گاهی از شبئی بحث شده و بعد از تبیین مفهوم آن، بحث‌هایی در مورد خود مفهوم انجام می‌شود. به عنوان مثال در مورد «انسان» و حقیقت آن و خصوصیات آن بحث شده، و بعد از معین شدن مفهوم آن (حیوان ناطق)، بحث‌هایی پیرامون خود مفهوم انجام می‌شود^۱ مانند اینکه آیا مفهوم انسان کلی است یا جزئی؟ اگر مفهوم انسان کلی باشد، آیا متواطئ است یا مشکک؟ مفهوم انسان نسبت به مصادیقش ذاتی است یا عرضی؟ بین مفهوم انسان و مفهوم بشر چه رابطه‌ای از نسب اربعه وجود دارد؟ مفهوم انسان حقیقی است یا اعتباری؟ بحث از عدل و ظلم انجام شده که معنای عرفی عدل «اعطاء الحق» و معنای عرفی ظلم «سلب الحق» معرفی شد. اکنون در مورد مفهوم «عدل» و «ظلم» در ضمن سه نکته بحث می‌شود:

نکته اول: رابطه حسن و عدل، و رابطه قبیح و ظلم

گاهی دو مفهوم وجود دارند که از حیث مفهوم واحد هستند مانند مفهوم «انسان» و مفهوم «بشر»، و گاهی نیز مختلف هستند مانند مفهوم «انسان» و مفهوم «ناطق»؛ در صورت اختلاف دو مفهوم نیز ممکن است از حیث

۱. بحث‌های پیرامون نفس مفهوم، بسیار مهم بوده و گاهی بین بحث‌های پیرامون شیء و بحث‌های پیرامون مفهوم آن شیء خلط می‌شود.

مصدق، مساوی باشند یا نباشند. به عنوان مثال مفهوم انسان و مفهوم ناطق مختلف بوده اما از حیث مصداق، مساوی هستند.

ادعا شده دو مفهوم «حسن» و «عدل» از حیث مفهوم واحد هستند، و دو مفهوم «قبیح» و «ظلم» نیز از حیث مفهوم واحد هستند. به نظر می‌رسد مفهوم عدل و ظلم، غیر از مفهوم حسن و قبیح است؛ زیرا اولاً ارتکاز عرفی همین است که «عدل» غیر از «حسن» بوده و رابطه آنها مانند دو مفهوم «انسان» و «بشر» نیست؛ و ثانیاً همانطور که در بحث بعد توضیح داده خواهد شد، مفهوم عدل و حسن و همچنین مفهوم ظلم و قبیح از حیث مصداق نیز تساوی ندارند، که همین مطلب شاهد بر اختلاف دو مفهوم است.

برخی بزرگان ادعا نموده‌اند دو مفهوم عدل و حسن هرچند مختلف هستند اما از حیث مصداق تساوی دارند. یعنی هر حسنی عدل بوده و هر عدلی حسن است، و هر ظلمی قبیح بوده و هر قبیحی ظلم است؛ اما به نظر می‌رسد رابطه عدل و حسن از حیث مصداق عموم و خصوص مطلق است، یعنی هر عدلی حسن است اما هر حسنی عدل نیست. به عنوان مثال «احسان به دیگران» و «ایثار» و «جود» همه حسن هستند، اما عدل نیستند؛ زیرا عدل «اعطاء الحق لذي الحق» است در حالیکه طرف مقابل در ایثار هیچ حقی ندارد. مثال دیگر اینکه کذب همیشه قبیح است، اما همیشه ظلم نیست. اگر کسی به دروغ از خودش تعریف نماید، این عمل وی قبیح است اما مصداق ظلم نیست؛ زیرا حقی از کسی سلب نکرده است. بنابراین حسن و قبیح اعم از عدل و ظلم هستند.

نکته دوم: عنوان اولی و ثانوی

عناوین ممکن است اولی یا ثانوی باشند. عنوان اولی نام است برای فعلی خاص مانند «اکل» و «شرب» و «مشی» و «تکلم»؛ اما عنوان ثانوی یک اسم برای فعلی خاص نیست، بلکه بر افعال کثیره صدق می‌کند مانند «غصب» که ممکن است بر «مشی» یا «شرب» یا «اکل» صدق کند. مثال دیگر عنوان «احترام» است که گاهی بر ایستادن و گاهی بر کلاه از سر برداشتن صدق می‌کند.

عدل و ظلم نیز از عناوین ثانویه بوده و نام برای فعل معینی نیستند بلکه بر افعال کثیره صدق می‌کنند. به عنوان مثال «ایستادن» گاهی مصداق ظلم و گاهی مصداق عدل است، و یا «مشی» گاهی مصداق ظلم و گاهی مصداق عدل است.

نکته سوم: عناوین ذاتی و التفاتی و قصدی

عناوین ممکن است «ذاتی» یا «تفاتی» یا «قصدی» باشند، که ابتدا هر یک توضیح داده شده، و سپس بررسی می‌شود که عنوان عدل و ظلم از کدام دسته از عناوین هستند:

الف. عناوین ذاتیه: عنوان ذاتی بر یک فعل صدق می‌کند هرچند فاعل از آن عنوان غافل بوده و یا قصد آن را نداشته باشد. به عنوان مثال اگر کسی در حال خواب شرب نموده و یا راه برود، فعل «شرب» یا «مشی» محقق شده، هرچند فاعل آن شاعر نیست. بنابراین عناوین «اکل» و «شرب» و «مشی» از عناوین ذاتیه هستند.

ب. عناوین التفاتی: عنوان التفاتی بر فعلی صدق می‌کند که فاعل التفات به آن عنوان داشته باشد (هرچند داعی فاعل همان عنوان نباشد). به عنوان مثال «هتک» از عناوین التفاتی است. توضیح اینکه اگر زید پایش را جلوی عالمی دراز نماید، همین که التفات داشته باشد در نظر عرف دراز کردن پا جلوی عالم هتک است، کافی است تا این فعل وی متصف به هتک شود. یعنی در این صورت هتک محقق شده هرچند داعی زید اصلاً هتک نبوده بلکه به داعی رفع خستگی یا این کار را انجام داده باشد. بنابراین در این موارد واقعاً هتک محقق شده، و عنوان هتک امری واقعی در طول یک اعتبار است (هتک امری واقعی است و امری اعتباری مانند ملکیت نیست).

ج. عناوین قصدیه: برای تحقق یک عنوان قصدی، باید فاعل نیز آن عنوان را قصد نماید و التفات به تنهایی کافی نیست. به عنوان مثال «احترام» از عناوین قصدیه بوده و برای تحقق آن باید فاعل علاوه بر التفات، فعل را نیز به داعی احترام انجام دهد. توضیح اینکه اگر عالمی وارد شده و زید به داعی احترام جلوی پای عالم بایستد، «احترام» محقق می‌شود؛ اما اگر به داعی دیگری مانند رفع خستگی یا بایستد، احترام محقق نشده است. البته در این مورد ممکن است دیگران توهم احترام کنند، اما اگر داعی زید را بدانند، متوجه می‌شوند که احترام نیست.

عدل و ظلم از عناوین ذاتیه یا التفاتی یا قصدیه نیستند

همانطور که گفته شد هر عنوانی تحت یک دسته از عناوین ذاتیه و التفاتی و قصدیه درمی‌آید. در مورد عنوان «عدل» و «ظلم» این مشکل وجود دارد که در ظاهر تحت هیچیک از سه دسته نیست.

شاهد بر اینکه از عناوین ذاتیه نیستند، این است که اگر فرض شود زید عبایی خریده و استفاده نموده که آن عبا دزدی بوده است. در این مورد فعل زید، مصداق ظلم نیست. اگر عدل و ظلم از عناوین ذاتیه باشند جهل زید تأثیری در تحقق آنها نداشته و این مورد نیز باید مصداق ظلم باشد. بنابراین عنوان ظلم از عناوین ذاتیه نیست. شاهد بر اینکه از عناوین التفاتی نیستند، این است که اگر فرض شود زید در ملک دیگری تصرف نماید، در حالیکه می‌داند مالک آن شخص دیگری است که راضی به تصرف وی نیست، اما از عنوان ظلم غفلت دارد،

در این صورت ظلم محقق شده است. اگر ظلم از عناوین التفاتی باشد، این مورد نباید ظلم باشد زیرا التفات به عنوان ظلم ندارد. بنابراین عنوان ظلم از عناوین التفاتی نیست.

شاهد بر اینکه از عناوین قصديه نیستند، این است که اگر فرض شود زید می‌داند این آب ملک دیگری بوده و التفات دارد، اما داعی ظلم ندارد بلکه داعی رفع عطش دارد و یا التفاتی به عنوان ظلم ندارد، در این صورت نیز بدون شک ظلم است. اگر ظلم از عناوین قصديه باشد، در این مورد که داعی ظلم ندارد نباید عنوان ظلم محقق شود. بنابراین عنوان عدل و ظلم از عناوین قصديه نیز نیستند.

عدل و ظلم از عناوین ذاتیه هستند

به نظر می‌رسد عدل و ظلم از عناوین ذاتی هستند. توضیح اینکه در مثال فوق که زید در عباى دزدی که خریده تصرف نموده، هرچند سلب حق بوده اما ظلم نیست؛ زیرا در عدل و ظلم نکته‌ای وجود دارد که موجب می‌شود در این موارد عدل و ظلم صدق نکند.

توضیح اینکه همانطور که گذشت فعل تقسیم به «ارادی» و «غیر ارادی» شده، و فعل ارادی نیز تقسیم به «اختیاری» و «غیر اختیاری» می‌شود. از بین این سه دسته از افعال، فقط فعل ارادی اختیاری متصف به عدل و ظلم می‌شود (البته به ضمیمه همان دو استثناء از فعل ارادی غیر اختیاری). در مثال فوق تصرف در عبا یک فعل ارادی غیر اختیاری است، لذا متصف به ظلم نمی‌شود زیرا ظلم سلب حقی است که ارادی اختیاری باشد.

بنابراین در فعل ارادی اختیاری، دو عنوان عدل و ظلم از عناوین ذاتی هستند؛ به عبارت دیگر عدل و ظلم از عناوین ذاتی است که موصوف آن دارای شرطی است که ارادی اختیاری باشد. پس باید اعطاء و سلب حق اختیاری و با قصد اعطاء و سلب باشد، تا متصف به عدل و ظلم شود.

ج ۱۰۵ ۹۶/۰۱/۱۵

سوم: قاعده حسن عدل و قبح ظلم

دو قضیه «العدل حسن» و «الظلم قبیح» مورد قبول منکرین و معتقدین به حسن و قبح عقلی است، البته نزد معتقدین «العدل حسن عقلاً» و «الظلم قبیح عقلاً» اما نزد منکرین «العدل حسن عقلاً» و «الظلم قبیح عقلاً» می‌باشد. این دو قضیه مورد اتفاق بوده و حتی به عنوان مثال برای قضیه عام بدون تخصیص ذکر می‌شود. یعنی یک تخصیص هم بر این دو قضیه وارد نمی‌شود و ممکن نیست یک فعل در عین اینکه عدل است، حسن نباشد، و یا یک فعل در عین اینکه ظلم است قبیح نباشد.

بحث در این است که آیا این دو قضیه، فقط دو قضیه هستند یا قاعده می‌باشند؟ و اگر قاعده نباشند آیا دو تجمیعی هستند یا دو قضیه به شرط محمول هستند؟ مشهور علماء این دو را قاعده دانسته و در مقابل شهید صدر آنها را دو قضیه به شرط محمول می‌داند.^۱

تفاوت قاعده و قضیه

به عنوان مقدمه تفاوت قاعده و قضیه، و به عبارت دیگر ضابطه و ملاک قاعده بودن یک قضیه توضیح داده می‌شود. اگر یک قضیه دارای دو شرط باشد، قاعده می‌باشد:

الف. در قاعده باید قضیه کلی باشد، بنابراین قضیه «زید عادل» و یا «زید مجتهد» قاعده نیستند.
ب. در قاعده باید نکته واحد ثبوتی منشأ کلیت و عمومیت شده باشد. توضیح اینکه فرض شود قضیه از مجعولات و تشریعات شرعی باشد. به عنوان مثال «قاعده فراغ» یا «قاعده تجاوز» یک تشریع واحد دارند هرچند در «نماز» و «روزه» و «حج» و سائر عبادات و تمام معاملات جاری هستند. این دو قضیه، قاعده شرعی هستند هرچند تأسیسی نبوده و امضائی‌اند. قاعده فراغ یک تشریع واحد دارد، و اینگونه نیست که یک قاعده فراغ در حج، و یکی در صوم، و یکی در نماز جعل شده باشد، بلکه در تمام موارد یک قاعده واحد جعل شده است؛ گاهی نیز تشریع متعدد وجود داشته، اما نکته همه تشریعات امری واحد است. به عنوان مثال قاعده «لا حرج» و یا «لا ضرر» تشریع واحد نداشته بلکه تشریعات متعدد به عدد موارد دارند. یعنی یک تشریع در نماز شده، و یک تشریع در صوم، و یک تشریع در حج، و ... شده است. بنابراین قاعده «لا ضرر» جاری در نماز، غیر از قاعده «لا ضرر» جاری در حج است (توضیح بیشتر این مطلب در قاعده «لا ضرر» خواهد آمد). با وجود تشریعات متعدد، اما نکته تشریع قاعده «لا ضرر» و یا «لا حرج» در تمام موارد آن، امری واحد (به عنوان مثال تسهیل بر عباد و آسان بودن دین) می‌باشد.

بنابراین اگر در یک قضیه تشریعات متعدد بوده و نکته جعل تشریعات نیز متفاوت باشد آن قضیه، قاعده نخواهد بود. به عنوان مثال در قضیه «کلُّ من فی البیت مجتهد» رابطه‌ای بین «اجتهاد» و «داخل خانه بودن» وجود ندارد، بلکه اتفاقاً بیست نفر داخل خانه شده که همه مجتهد بوده‌اند. بنابراین در این قضیه، نکته ثبوتی واحد برای عمومیت اجتهاد افراد وجود ندارد؛ و یا در مثال «کلُّ انسان یموت» نیز نکته ثبوتی واحد برای عمومیت وجود ندارد. یعنی در انسانیت نکته‌ای وجود ندارد که موجب موت باشد، بلکه نکته چیز دیگری است مانند اینکه همه افراد انسان «ممکن الوجود» هستند. پس این قضایا، قاعده نخواهند بود.

۱. نظر شهید صدر در ابتدای دوره قبل اصول، نظر مختار بود؛ اما در انتهای دوره قبل اصول، نظر مشهور اختیار شد.

تبیین قاعده حسن عدل و قبح ظلم

با توجه به مقدمه فوق، بحث در این است که آیا «العدل حسن» یک قاعده است یا یک قضیه می‌باشد؟ همانطور که گفته شد، سه نظریه ممکن است مطرح شود که به بررسی هر یک پرداخته می‌شود:

قاعده بودن حسن عدل و قبح ظلم

قضیه حسن عدل در نظر مشهور، یک قاعده بوده و نظر مختار نیز همین است.^۱ همانطور که گفته شد یک قاعده باید دو شرط کلیت و نکته واحد ثبوتی داشته باشد. ادعا شده نکته واحد ثبوتی در این قضیه که موجب عمومیت شده، این است که عدل همان «اعطاء حق» است، و همین موجب عمومیت حسن در تمام موارد عدل است. به عنوان مثال رد امانت «بما هو اعطاء الحق» حسن است. به عبارت دیگر تمام حسن عدل، به خود عدل است؛ و تمام منشاء ظلم، به خود ظلم (سلب حق) است. سپس مشهور ادعای دیگری نیز نموده‌اند که اصلاً تمام حسن افعال به سبب عدل بودن است، یعنی رد امانت «بما هو عدل» حسن است.

به هر حال این دو قضیه کلی بوده و نکته حسن عدل، خود عدل بوده، و نکته قبح ظلم، نیز خود ظلم است. بنابراین این دو قضیه، قاعده هستند.

به نظر می‌رسد کلام مشهور صحیح است که این دو قضیه، قاعده هستند و نکته ثبوتی واحد نیز در حسن عدل همان اعطاء حق و در قبح ظلم همان سلب حق است؛ اما ادعای دیگر مشهور که تمام حسن و قبح افعال به دلیل عدل و ظلم است، صحیح نیست. یعنی اینگونه نیست که قبح خیانت به جهت ظلم بودن باشد (توضیح این مطلب خواهد آمد). به هر حال این دو قضیه، قاعده بوده و نظیر «لاضرر» و «لاتعاد» هستند، و نظیر «الانسان یموت» و یا «کلُّ من فی البیت مجتهد» نیستند.

در نتیجه قضیه حسن عدل و قبح ظلم، قاعده هستند؛ که این مطلب هم موافق ارتکاز است، و هم موافق نقد احتمال دوم و سوم است.

قضیه تجمیعی بودن حسن عدل و قبح ظلم

احتمال دوم این است که قضیه حسن عدل و قبح ظلم، دو قضیه تجمیعی باشند. در قضیه تجمیعی عنوانی در موضوع اخذ شده برای اشاره به افراد، مانند «کلُّ من فی البیت مجتهد» که عنوان «کلُّ من فی الدار» برای

۱. تمام این مباحث در قضیه قبح ظلم نیز جریان دارد.

اشاره به صد نفری است که در خانه هستند. یعنی به جای اینکه صد قضیه گفته شود که «زید مجتهد» و «بکر مجتهد» و ...، در موضوع از یک عنوان مشیر استفاده شده است. پس رابطه‌ای بین «در خانه بودن» و «اجتهاد» وجود ندارد. با توجه به این توضیح، در قضیه حُسن عدل نیز «عدل» عنوانی برای اشاره به تمام افعال متَّصف به حُسن (مانند صدق و ردّ امانت و ...) بوده، و «ظلم» نیز عنوانی برای اشاره به تمام افعال متَّصف به قبح (مانند کذب و خیانت در امانت و ...) است. بنابراین قبح خیانت به سبب «ظلم بودن» نیست بلکه به سبب «خیانت بودن» است. شهید صدر در برخی کلمات این نظر را پذیرفته است.

به نظر می‌رسد این احتمال صحیح نیست؛ زیرا برخی افعال متَّصف به عدل و ظلم نشده اما متَّصف به حُسن و قبح می‌شوند. به عنوان مثال برخی کذب‌ها ظلم نیستند اما همه قبیح‌اند، و یا ایثار حُسن است اما عدل نیست. بنابراین عنوان عدل نمی‌تواند اشاره به تمام افعال حُسن داشته باشد.

قضیه به شرط محمول بودن حُسن عدل و قبح ظلم

احتمال سوم نیز در کلام شهید صدر مطرح شده است که قضیه حُسن عدل و قبح ظلم از قضایای به شرط محمول هستند. توضیح اینکه «ظلم» همان تجاوز از حدّ بوده و ظالم کسی است که تجاوز از حدّ نماید. از سوی دیگر، قبح نیز چیزی غیر از تجاوز از حدّ نبوده و «لاینبغی فعله» اشاره به تجاوز از حدّ دارد. بنابراین قضیه «الظلم قبیح» به معنای این است که تجاوز از حدّ، همان تجاوز از حدّ است! این قضیه به شرط محمول است. البته ایشان در آخر کلام یک تنزّل نموده و فرموده است اگر کسی این مطلب را قبول نکند، قضیه حُسن عدل و قبح ظلم از قضایای تجمیعی خواهند بود. به هر حال ایشان قاعده بودن این دو قضیه را قبول ندارد.^۱

اشکال اول: تعبیر «به شرط محمول» صحیح نیست

قضیه حُسن عدل با پذیرش توضیح ایشان از قضایای به شرط محمول نبوده بلکه از قضایای تحلیلی خواهد بود. توضیح اینکه قضیه دارای سه قسم است:

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۳۷: «و هذا الجواب صوری يتضح وجه المناقشة فيه مما تقدم في بعض البحوث السابقة حيث أوضحنا هنا لك ان قضيتي قبح الظلم أو حسن العدل ليستا هما المدرکین العقلین العمليين الأوليين لأنهما قضيتان بشرط المحمول، إذ الظلم و العدوان هو الخروج عن الحد و ليس المراد به الحد التكويني إذ لا خروج عنه بل الحد الذي يضبطه العقل و يحدده بنفسه بأنه ينبغي أو لا ينبغي أن يتعده الإنسان و هو عبارة أخرى عن القبح بل هذه القضية ان كانت مفيدة فهي تفيد كإشارة إلى مدرکات العقل العملي اختصاراً و إجمالاً لا أكثر، فعنوان الظلم أخذ مشيراً و معرفاً إلى واقع ما لا ينبغي فعله في نظر العقل من الكذب و الخيانة و مخالفة الوعد و غير ذلك، و كذلك عنوان العدل يكون مشيراً إلى واقع ما ينبغي في نظر العقل فعله من الإحسان و الشكر و الصدق و المروءة إذا فقضيتا حسن العدل و قبح الظلم تكونان في طول القضايا العقلية العملية لا انهما الأساس لها كما أفيد».

الف. قضیه تحلیلی: قضیه‌ای که محمول آن در تعریف موضوع یا اجزاء موضوع اخذ شده باشد. به عنوان مثال قضیه «الانسان ناطق» و یا «الحيوان جسم» از قضایای تحلیلیه است؛ زیرا ناطقیت (یعنی محمول قضیه اول) در تعریف انسان (یعنی موضوع قضیه اول) اخذ شده است، و جسمیت (محمول قضیه دوم) در تعریف حیوان (موضوع قضیه دوم) اخذ شده است. لذا قضیه «الانسان ناطق» هیچ علم جدیدی به دست نمی‌دهد، بلکه از تحلیل موضوع به دست می‌آید.

ب. قضیه تألیفی: قضیه‌ای که محمول آن در تعریف موضوع یا اجزاء موضوع (حتی به چند واسطه) اخذ نشده است. قضیه تألیفی در مقابل قضیه تحلیلی قرار دارد. به عنوان مثال «الانسان ممکن الوجود» یک قضیه تألیفی است زیرا امکان (محمول قضیه) در تعریف انسان (موضوع قضیه) اخذ نشده است. یعنی با تجزیه و تحلیل انسان به جوهر رسیده که در تعریف جوهر، امکان اخذ نشده است (هرچند مقسم جوهر و عرض ممکن است). ج. قضیه به شرط محمول: قضیه‌ای که محمول آن در موضوع اخذ شود. به عنوان مثال «الانسان الممكن ممکن» به شرط محمول است.

با توجه به این مقدمه، قضیه «الظلم قبیح» به شرط محمول نیست زیرا محمول آن در موضوع اخذ نشده است. این قضیه یک قضیه تحلیلی است زیرا با تحلیل ظلم به تجاوز از حد رسیده که همان قبح است، نظیر قضیه «الانسان ناطق» یا «الانسان حیوان».

اشکال دوم: قضیه حسن عدل، قضیه تألیفی است

اشکال اساسی این است که قضیه حسن عدل یا قبح ظلم از قضایای تألیفی است. توضیح اینکه معنای عرفی عدل «اعطاء حق» و معنای عرفی ظلم «سلب حق» است؛ در حالیکه قبیح به معنای «سلب حق» نیست بلکه به معنای «لاینبغی فعله» یا «یستحق فاعله الذم» است. بنابراین در تعریف موضوع قضیه از محمول استفاده نشده، و با تحلیل موضوع نیز محمول به دست نمی‌آید. در نتیجه این دو قضیه، تألیفی هستند.

ج ۱۰۶ ۹۶/۰۱/۱۶

چهارم: قاعده نفی ظلم

در آیات کثیره از خداوند متعال نفی ظلم شده، که در برخی مطلقاً ظلم نفی شده، و در برخی ظلم به مردم نفی شده، و در برخی ظلم به مردم در قیامت شده است. به عنوان مثال به چند آیه شریفه اشاره می‌شود:

۱. «ان الله لا يظلم مثقال ذرة و إن تك حسنة يضاعفها و يؤت من لدنه اجراً عظيماً»؛ عنوان «مثقال» از «ثقل» به معنای وزن است. یعنی خداوند به اندازه وزن یک ذره (نه حجم آن) نیز ظلم نمی‌کند. وزن ذره حتی با دقیق‌ترین ترازوها (مانند ترازوی مخصوص طلا) نیز قابل تشخیص نیست. ذره همان چیزی است که معلق در هوا بوده و در زیر نور آفتاب دیده می‌شود.
۲. «إن الله لا يظلم الناس شيئاً و لكن الناس انفسهم يظلمون»؛ یعنی خداوند متعال هیچ ظلمی به مردم ندارد.
۳. «و وضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه و يقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها و وجدوا ما عملوا حاضراً و لا يظلم ربك أحداً»؛
۴. «تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق و ما الله يريد ظُلماً للعالمين»؛ یعنی خداوند متعال حتی اراده ظلم هم ندارد. مراد از «عالمین» ممکن است تمام موجودات و یا فقط انسان‌ها باشد.
۵. «مثل داب قوم نوح و عاد و ثمود و الذين من بعدهم و ما الله يريد ظُلماً للعباد»؛ یعنی خداوند متعال اراده ظلم به مردم هم ندارد.
۶. «ذلك بما قدمت أيديكم و أن الله ليس بظلام للعبيد»؛ عنوان «ظلام» به معنای «ذی ظلم» است.
۷. «ما يبدل القول لدى و ما أنا بظلام للعبيد»؛

مقدمه اول: معنای ظلم نفی شده از خداوند متعال

همانطور که گفته شد معنای عرفی ظلم «سلب الحق عمّن له الحق» است. خداوند متعال نیز اگر بخواهد ظلم به انسان کند، باید حق وی را سلب نماید. پس باید در مرحله قبل حقّی برای انسان بر عهده خداوند متعال فرض شود، تا گفته شود خداوند متعال آن حق را سلب نمی‌کند. اکنون این سوال مطرح است که آیا مردم حقّی بر عهده خداوند متعال دارند؟ اگر حقّی نبوده و این معنی صحیح نباشد، ظلم در این آیات باید به معنای دیگری باشد. به نظر می‌رسد ظلم در این آیات به همان معنای عرفی ظلم به کار رفته است. معنای عرفی ظلم همان سلب حقّ عقلائی است. همانطور که توضیح داده شد، حقّ عقلائی دو قسم اصلی و تبعی دارد. حقّ عقلائی اصلی همان

۱. سورة النساء، آية ۴۰.

۲. سورة يونس، آية ۴۴.

۳. سورة الكهف، آية ۴۹.

۱. سورة آل عمران، آية ۱۰۸.

۲. سورة الغافر، آية ۴۱.

۳. سورة آل عمران، آية ۱۸۲.

۴. سورة ق، آية ۲۹.

حقّی است که عقلاء «بما هم عقلاء» برای حفظ نظام اجتماعی اعتبار نموده‌اند. حقّ عقلائی تبعی حقّی است که عرف اعتبار نموده و عقلاء نیز موقفی بر خلاف آن ندارند. عرف همانطور که حقوقی برای خداوند بر عهده عباد قائل است، برای انسان نیز حقوقی بر عهده خداوند متعال قائل است. به عنوان مثال یکی از حقوق انسان این است که وسائل معیشت مردم در دنیا و رزق آنها در دنیا وجود داشته باشد، و یا تکالیف دارای مفسده بر انسان جعل نکند، و یا بی جهت ضرری بر مردم وارد نکند، و یا بی جهت مردم را عذاب یا مؤاخذه نکند. این حقوق، عقلائی تبعیه هستند. یعنی عرف عامّ این حقوق را برای انسان بر عهده خداوند متعال قائل بوده و عقلاء نیز موقفی بر خلاف آن ندارند.

بنابراین عنوان ظلم در این آیات حمل بر معنای عرفی ظلم می‌شود، و به طور کلی در تمام آیاتی که نفی ظلم از خداوند متعال شده است، همین معنای عرفی ظلم مراد است.

مقدمه دوم: حقیقت ظلم نفی شده از خداوند متعال

خداوند متعال دارای سه مقام و موقعیت است: مقام تکوین؛ مقام تشریع؛ و مقام تحکیم؛ مقام تکوین همان مقام ایجاد ما سوی الله است. مقام تشریع همان مقام جعل و تشریع احکام (اعمّ احکام تکلیفی مانند ایجاب و تحریم، و احکام غیر تکلیفی) است. مقام تحکیم نیز همان مقام جزاء دادن و حکم کردن در روز قیامت است که تک تک اعمال عباد بدون استثناء بررسی می‌شود (که این آیه شریفه اشاره به آن دارد «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» ﴿٢٥٤﴾ و مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» ﴿٢٥٥﴾)؛ مقام تکوین هم مرتبط با دنیا و هم مرتبط با آخرت بوده، و مقام تشریع فقط مرتبط با دنیا بوده، و مقام تحکیم نیز فقط مرتبط با آخرت است. اکنون سوال این است که نفی ظلم از خداوند متعال در کدامیک از سه مقام فوق است؟

به نظر می‌رسد نفی ظلم از خداوند متعال در هر سه مقام است (هرچند تنها مقامی که محلّ مناقشه است فقط ظلم در تکوین است، یعنی آیا ظلم به معنای عرفی در مقام تکوین ممکن است؟). البته آنچه متناسب با بحث اصولی است مقام تشریع است (و ظلم در مقام تکوین و تحکیم، متناسب با مباحث کلامی است). بنابراین از این آیات استفاده می‌شود خداوند متعال تشریع ظالمانه (به معنای عرفی) نداشته و نخواهد داشت.

آیا تشریع ظالمانه در مورد خداوند متعال تصوّر دارد تا توسط این آیات نفی شده باشد؟ واضح است که چنین تشریعی تصوّر دارد مانند اینکه حکم قصاص پدر قاتل جعل شود، و یا همسر یا برادر قاتل قصاص شود.

بنابراین تشریع ظالمانه در مورد خداوند متعال نیز معنی دار است، و توسط این آیات از خداوند متعال نفی شده است.

مقدمه سوم: نسبیت ظلم در تشریع

البته باید دقت شود ظالمانه بودن یک قانون یا تشریع، امری نسبی است. پس ممکن است حکمی در یک زمان ظالمانه و در زمان دیگر غیر ظالمانه باشد، و یا برای برخی مردم ظالمانه و برای دیگران غیر ظالمانه باشد. به عنوان مثال اگر اکنون جریمه عبور از چراغ قرمز صد هزار تومان باشد ظالمانه نیست، اما اگر چهل سال قبل این قانون جعل شده باشد ظالمانه است (زیرا این قیمت در آن زمان بسیار زیاد بوده است). مثال دیگر اینکه در کشوری که درآمد مردم بالا باشد، قانون مجازات اگر پنجاه هزار تومان باشد ظالمانه نیست، اما بین مردمی که درآمد آنها یک صدم است این قانون ظالمانه است. شاهد بر نسبی بودن قوانین اینک در برخی قوانین بین افراد ۱۶ ساله و ۵۰ ساله تفاوت وجود دارد، و حتی بسیاری از قوانین شناور است مانند مجازات بین ۳ تا ۶ سال زندان، و حتی گاهی بسیار شناور است مانند مجازات بین ۶ ماه تا ۵ سال. بنابراین قانون و مجازات و تشریع، مطلق نبوده و نسبی است.

ج ۱۰۷ ۹۶/۰۱/۱۹

جمع بندی: نفی تشریع ظالمانه در شرع

با توجه به سه مقدمه مطرح شده که ظلم نفی شده از خداوند متعال به معنای عرفی بوده و همان سلب حق عقلائی طبیعی است، و در تشریع الهی ظلم معنی دار است (مانند امر به قباحتی مثل خیانت در امانت)، و تشریع ظالمانه امری نسبی است که ممکن است در یک عصر تشریعی ظلم بوده و در عصر دیگر ظلم نباشد؛ قاعده نفی ظلم ثابت می شود. توضیح اینکه عصر تشریع در اسلام از زمان بعثت نبی اکرم صلی الله علیه و آله شروع شده و تا زمان رحلت ایشان ادامه داشته است (زمان تشریع ۲۳ سال طول کشیده است). تشریع در اسلام نیز در مکان شبه جزیره حجاز بوده است. مجموعه زمان و مکان تشریع «مقطع تشریع» نام دارد. هیچیک از تشریعات انجام شده در مقطع تشریع، ظالمانه نبوده است؛ اما اگر یک تشریع در مقطع دیگری ظلم محسوب شود، آیات شریفه فوق دلالت بر نفی آن تشریع در آن مقطع دارند.

بنابراین اگر تشریعی در یک زمان ظالمانه محسوب شود، چنین تشریعی از خداوند متعال نفی شده است. به عنوان مثال ممکن است گفته شود «دیه قتل خطئی» از این موارد باشد. توضیح اینکه دیه قتل خطئی بر عهده قاتل نبوده (هرچند بسیار غنی باشد) و بر عهده عاقله قاتل است. مراد از عاقله همان اقرباء پدری قاتل هستند.

ممکن است این دیه بر عهده عاقله، قبل از اسلام (در جوامع قبیله‌ای) مرسوم بوده و توسط اسلام امضاء شده باشد. این دیه در جوامع قبیله‌ای ظالمانه نبوده لذا تشریع آن اشکالی ندارد؛ اما در این عصر ممکن است گفته شود ظالمانه است که یک نفر در استرالیا بسیار غنی بوده و قتلی مرتکب شود، اما دیه آن توسط طلبه فقیری در قم پرداخت شود. البته این مثال به عنوان احتمال بیان شده، و جزمی نیست.

قاعده نفی تشریع ظالمانه نظیر قاعده نفی ضرر و نفی حرج است. قاعده نفی ضرر و حرج دلالت بر نفی تشریع از کسی دارند که تکالیف و تشریعات برای وی ضرری و حرجی باشد. به عبارت دیگر تکلیفی برای آن اشخاص جعل نشده است. البته یک نکته باید توجه شود که در قاعده نفی ضرر و حرج، تشخیص ضرر و حرج دائماً به دست مکلف است. فقیه تنها فتوا می‌دهد روزه حرجی واجب نیست، اما تعیین مصداق نمی‌کند؛ اما در قاعده نفی ظلم، تشخیص آن به دست مکلف نیست بلکه ظالمانه بودن تشریع در یک عصر را فقیه باید تشخیص دهد؛ زیرا عرف غالباً این امور را تشخیص نمی‌دهد. حتی ممکن است گفته شود در این موارد قول یک فقیه نیز حجت نیست بلکه باید چند فقیه تشخیص دهند یک تشریع در این عصر ظالمانه بوده و معارضی هم نداشته باشند، تا حجت بر نفی تشریع باشد. توضیح اینکه در مواردی قول اهل خبره حجت نیست و باید چند خبره نظر دهند، مانند اینکه عمل جراحی یک بیمار دارای خطر مرگ بسیار بالایی باشد که باید چند پزشک در مورد عمل جراحی وی نظر دهند. مثال دیگر اینکه در یک تصمیم نظامی که بسیار مهم است، با صرف مشورت با یک شخص خبره، تصمیم گرفته نمی‌شود. لذا در موارد عدیده‌ای به قول یک نفر اهل خبره نباید اعتماد شود، و باید چندین خبره نظر دهند. با توجه به این نکته، بعید نیست در بحث قاعده نفی ظلم نیز تشخیص یک فقیه کافی نباشد؛ زیرا این موارد مانند فتوا و استنباط نبوده و بسیار مهم است. بنابراین بعید نیست در این موارد قول فقیه واحد حجت نبوده، و نیاز باشد مجموعه‌ای از فقهاء که معارض ندارد تشخیص دهند این حکم در این عصر ظالمانه است، تا نفی چنین تشریعی شود.

پنجم: قاعده حرمت ظلم

قاعده نفی ظلم که در نکته چهارم بررسی شد، ناظر به نفی ظلم از خداوند متعال بود؛ اما قاعده حرمت ظلم که در امر پنجم بررسی می‌شود، ناظر به ظلم انسان است. به نظر می‌رسد اختلافی در حرمت ظلم بین فقهاء نباشد و شاید حرمت ظلم از ضرویات مذهب یا ضروریات دین باشد. به عنوان مثال وجوب صوم و حج و حرمت شرب خمر از ضرویات دین یا مذهب است. از آنجا که عنوان ظلم بر بسیاری از محرمات شرع مانند خیانت و تهمت و غصب صادق است، لذا تعبیر به «قاعده حرمت ظلم» شد. به هر حال اشکالی نیست که حرمت ظلم از بدیهیات و ضروریات است، و علاوه بر آن آیات و روایات عدیده نیز دلالت بر حرمت ظلم دارند:

۱. «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛ مراد از «بغی» همان تعدی است. در مفهوم تعدی «به غیر حق» بودن نیز نهفته است که گاهی ذکر هم می‌شود، مانند انسان ناطق است.

۲. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»؛ مراد از بغی نیز تعدی و ظلم است.

۳. «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»؛ مراد از سبیل در این آیه شریفه «مؤاخذه» است. پس عذاب الیم برای کسانی است که ظلم می‌کنند.

۴. «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا»؛ از این آیه شریفه استفاده می‌شود در بطن کسی که ظلم کند، نار است. این مطلب معنی عرفی آیه است که ظلم حرام است، و «اکل مال یتیم» نیز از باب ظلم حرام است.

به هر حال از این آیات به وضوح استفاده می‌شود که «ظلم به مردم» یکی از محرّمات شرعی است.

ج ۱۰۸ ۹۶/۰۱/۲۰

تحدید معنای ظلم محرم

ظلم به مردم یکی از محرّمات شرعیه است. در کلمات فقهاء به مناسبت اشاره به حرمت ظلم شده، اما هیچگاه معنای ظلم حرام تحدید نشده است. فقهاء بسیاری از عناوین محرمه مانند «غیبت» و «غناء» و «سرقت» و «هجو» را تحدید و مشخص نموده‌اند، اما معنای ظلم که از گناهان کبیره است را تحدید نکرده‌اند (حداقل در کتاب حدائق و جواهر و مکاسب محرمه شیخ، در مورد تحدید معنای ظلم بحثی نشده است). پس باید برای تعیین معنای ظلم حرام به کلمات دیگر و مرتکازات و مدالیل التزامی عبارات فقهاء مراجعه شود.

نظر مشهور: سلب حق شرعی

با مراجعه به برخی کلمات فقهاء، روشن می‌شود که ظلم حرام در ارتکاز آنها، ظلم به معنای عرفی نیست بلکه سلب حق شرعی، ظلم حرام است. به عنوان مثال عناوین محرمه بسیاری در فقه ذکر شده که از اصناف

۱. سورة الاعراف، آیه ۳۳.

۲. سورة النحل، آیه ۹۰.

۳. سورة الشوری، آیه ۴۲.

۴. سورة النساء، آیه ۱۰.

«ظلم» است. در تمام این عناوین قیدی مانند «مؤمن» و یا «مسلم» اضافه شده است. مراد از «مؤمن» شیعه اثنی عشری بوده، و مراد از «مسلم» مسلمان غیر شیعه است (البته اگر مسلم در مقابل شیعه باشد؛ اما اگر مسلم به تنهایی ذکر شود، شامل مسلمان شیعه و مسلمان غیر شیعه می‌باشد). به عنوان مثال یکی از عناوینی که مصداق ظلم است «قتل» است که در کلمات فقهاء «قتل مسلم» حرام است. فقهاء در شمارش عناوین حرامی که مصداق ظلم هستند، همیشه از قید مؤمن یا مسلم استفاده کرده‌اند مانند حرمت «قتل مسلم» و «غیبت مؤمن» و «سب مؤمن» و «لعن مؤمن» و «اهانت مؤمن» و «هجاء مؤمن» و «إخافه مؤمن» و «بهتان به مؤمن»، و «نیمه بین مؤمنین» و «هجر مسلم» (یعنی قهر و دوری از مؤمن) و «غش با مسلم» و «تصرف در مال مسلم» و «اضرار به مسلم»، که در تمام این موارد قید دارای مفهوم است. یعنی مثلاً غیبت غیر شیعه حرام نیست، و اضرار به کافر حرام نیست.

با توجه به این عناوین و اضافه شدن قید مسلم یا مؤمن به آنها، ارتکاز فقهاء از ظلم حرام به دست می‌آید. توضیح اینکه معنای عرفی ظلم، سلب حق است (که مراد از حق توضیح داده شد). از تقیید این عناوین به مسلم یا مؤمن به دست می‌آید که ظلم عرفی حرام نیست بلکه ظلمی اخص از آن حرام است (اگر ظلم عرفی حرام باشد، باید تصرف در مال غیر مسلم هم حرام باشد). بنابراین نزد فقهاء ظلمی که حرام است «سلب حق شرعی» است. به عنوان مثال سلب حقی مانند «حق تألیف» که حقی عرفی بوده و شرعیت آن ثابت نیست، حرام نمی‌باشد؛ زیرا فقط سلب حق شرعی حرام است.

نسبت ظلم حرام و ظلم عرفی، عموم و خصوص من وجه است

نسبت بین «ظلم عرفی» و «ظلم محرم»، عموم و خصوص من وجه است. توضیح اینکه ماده افتراق ظلم عرفی، اضرار به غیر مسلمان است. به عنوان مثال سنگ زدن به شیشه خانه غیر مسلمان، ظلم عرفی هست اما ظلم شرعی نیست. ماده افتراق ظلم محرم، حق ماره است. به عنوان مثال فرض شود شخصی از کنار باغی عبور نموده و بخواهد از میوه آن استفاده کند، اما صاحب باغ مانع شود. این منع، ظلم شرعی بوده و حرام هست اما ظلم عرفی نیست^۱. ماده اجتماع نیز مواردی مانند اضرار به مسلمان است، که هم ظلم عرفی بوده و هم ظلم محرم است.

فقهاء به طور مفصل وارد این بحث نشده‌اند، و ممکن است علت آن مشکلاتی باشد که در ذهن فقهاء وجود داشته و قابل التزام نیست. به هر حال از کلمات فقهاء استفاده می‌شود ظلم از محرمات شرعیه بوده و مراد همان سلب حق شرعی است. حقوق شرعیه تقسیم به تأسیسیه و امضائیه می‌شود. به عنوان مثال «حق فسخ در خیار

۱. بنابر نظر برخی فقهاء که حق الماره حقی شرعی بوده و قبل اسلام بین عرف و عقلاء چنین حقی وجود نداشته است.

حیوان» و «حق فسخ خیابار مجلس» و «حق مارة» از حقوق شرعیه تأسیسیه است؛ و «حق تحجیر» از حقوق شرعیه امضائیه است.

مثال دیگر اینکه فقهاء غیرمسلمان (کافر) را چهار دسته می‌دانند: کافر ذمی؛ کافر مستأمن؛ کافر معاهد؛ و کافر حربی؛ کافر حربی، کافری نیست که در حال جنگ با مسلمین است، بلکه کافری است که از سه قسم اول نباشد. در نظر برخی فقهاء مانند محقق خوئی و تبریزی در عصر حاضر فقط یک قسم از کفار یعنی کافر حربی وجود دارد. پس تمام کفار در عصر حاضر کافر حربی محسوب می‌شوند. طبق فتوای فقهاء، تملک اموال غیر مسلمان یعنی کافر حربی، جائز است. یعنی شارع برای مسلمین حق تصرف در اموال غیرمسلمان را جعل نموده است، که عقلاء و عرف عامّ چنین حقی را قبول ندارند. بنابراین تصرف در اموال آنها یک حق شرعی شده، و سلب آن ظلم بوده و حرام است. یعنی اگر کسی این حق را از مسلمانی سلب نماید، ظلم کرده و کار حرامی مرتکب شده است.

نظر مختار: سلب حق عقلائی

تبیین و تحدید معنای ظلم حرام، بحثی مرتبط با فقه است، که به طور اجمال به آن اشاره می‌شود. به نظر می‌رسد ظلم محرم همان ظلم به معنای عرفی است. در آیات فوق نیز عنوان «بغی» و «ظلم» به کار رفته، که دلالت بر حرمت ظلم عرفی دارد؛ زیرا عناوین اخذ شده در خطاب باید حمل بر معنای عرفی شود.

ادله و آیات دیگری نیز دلالت بر حرمت ظلم دارند، اما اختلافی در معنای آنها وجود داشته، لذا مطرح نشدند. به عنوان مثال در آیه شریفه «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ»^۱، «ركون» به معنای میل کردن است. پس آیه شریفه دلالت بر حرمت رضای باطنی به ظلم دیگران دارد. البته برخی فرموده‌اند مراد از «ظلم» در این آیه شریفه، «شرک» است. بنابر این احتمال، آیه شریفه دلالت بر حرمت ظلم ندارد.

به هر حال یکی از عناوین محرمه در شرع «ظلم» است. این عنوان قابل تخصیص نیست، لذا ممکن نیست ظلم به مسلمان حرام بوده، اما ظلم به بودایی حرام نباشد. فقهاء در مباحث فقهی، حرمت مطلق ظلم را به اموری نقض کرده‌اند، که آن موارد مورد قبول نیست. یعنی هیچیک از امثله مذکور، تشریع ظالمانه عقلائی نبوده است. در نتیجه ظلم به معنای عرفی حرام است؛ زیرا این قاعده کلی وجود دارد که اگر عنوانی در یک خطاب اخذ شود، باید حمل بر معنای عرفی شود. پس ظلم و بغی به هر انسانی از محرمات الهی بوده، و عنوان «ظلم» یک عنوان آبی از تخصیص است.

۱. سورة الهود، آیه ۱۱۳.

ج ۱۰۹ ۹۶/۰۱/۲۱

جهت دهم: معرفت بشری

بحث در معرفت و شناخت بشری است. ابتدا یک مقدمه برای شروع بحث مطرح شده و سپس به بررسی نظریه حساب احتمالات شهید صدر می‌پردازیم:

مقدمه

ابتدا باید دلیل طرح این نظریه توسط شهید صدر، در علم اصول بیان شده، و سپس محل نزاع تبیین شود. بعد از مقدمه، نظر مشهور و نظریه شهید صدر در معرفت بشری بررسی می‌شود:

اول: علت طرح این بحث در علم اصول

اخباریون برای استنباط احکام شرع، استدلال عقلی را بی اعتبار می‌دانند. یعنی نباید برای استنباط حکم شرعی، به دلیل عقلی رجوع شود، نه رجوع مستقیم و نه رجوع غیرمستقیم. رجوع مستقیم به دلیلی عقلی مانند اینکه با دلیل عقلی وجوب مقدمه واجب ثابت شود، و رجوع غیرمستقیم مانند اینکه در استنباط حکم شرعی از قواعد و مسائل علم اصول استفاده شود؛ زیرا مسائل علم اصول با دلیل عقلی ثابت شده است. پس دلیل مخالفت اخباریون با علم اصول، این است که رجوع غیرمستقیم به دلیل عقلی برای استنباط احکام شرع را جائز نمی‌دانند. اخباریون تنها راه استنباط احکام شرع را رجوع به کتاب و سنت می‌دانند. در نظر آنها دلیل عقلی بی اعتبار است، و شاهی بر بی اعتباری دلیل عقلی ذکر می‌کنند. شاهد اینکه در علوم می‌شود که در آنها از دلیل عقلی استفاده می‌شود (در بین علوم حوزوی، در سه علم فلسفه و علم کلام و علم اصول، از دلیل عقلی استفاده می‌شود) بسیار اختلاف و نزاع است. اختلاف در تمام مسائل آن علوم وجود داشته و این اختلاف در حدی است که تمام احتمالات ممکنه قائل پیدا کرده است (به عنوان مثال در مسأله «اصالة الوجود و الماهية» قول به اصالت وجود و قول به اصالت ماهیت و قول به اصالت هر دو نیز مطرح شده است). این اختلاف از استدلال عقلی ناشی شده، و حتی اگر در این سه علم فقط اظهار نظر شده و استدلال نمی‌شد، اختلافات کمتری به وجود می‌آمد. این شاهی بود که اخباریون برای بی اعتباری دلیل عقلی مطرح کرده و باور داشته‌اند. پس در نظر آنها دلیل عقلی قابل اعتماد و اتکاء نیست. علمای اصولی در مقابل اخباریون، دلیل عقلی را معتبر دانسته، و در صدد توجیه این اختلاف و نزاع در علوم عقلی برآمده‌اند. برای توجیه این اختلاف گفته شده عدم رعایت قواعد علم منطق، سبب اختلاف شده است.

یعنی در نزاع در مسائل علوم عقلی هر طرف نظر خود را صحیح دانسته و اشتباه طرف مقابل را به سبب عدم رعایت قواعد منطقی دانسته است.

شهید صدر در نزاع بین اخباریون و اصولیون، نظر اخباریون را ترجیح داده است. ایشان فرمود قواعد منطقی به نحو کبرا و تطبیق آنها بر صغریات، بدیهی است یا نظری؟ اگر گفته شود قواعد منطقی بدیهی است، پاسخ این است که خطا در بدیهیات راه ندارد و این مطلب مورد قبول اصولیون و منطقیون است، پس چرا این همه اختلاف وجود دارد؟ و اگر گفته شود برخی قواعد منطقی نظری و برخی بدیهی است، پاسخ این است که چه ملاک و قاعده‌ای برای بررسی صحت قواعد نظری منطقی، وجود دارد؟ یعنی ضابطه‌ای برای بررسی صحت کبرای نظری منطقی نیست. بنابراین نظر اخباریون صحیح بوده و اختلاف بسیاری وجود دارد و ناشی از رعایت نشدن قواعد منطقی نیست. سپس ایشان فرموده کلام منطقیون و فلاسفه در باب معرفت بشری صحیح نیست.

دوم: توضیح «معرفت» و «شناخت»

قبل از ورود به بحث باید «معرفت» و «شناخت» که به صورت مترادف به کار می‌رود، توضیح داده شود. در علم حکمت و منطق عنوان «ادراک» که مفهوم روشنی دارد، دارای پنج قسم استقرائی است (یعنی حداکثر پنج ادراک وجود دارد؛ زیرا یک مورد یعنی ادراک وهمی اختلافی بوده و چهار مورد دیگر اتفاقی است): ادراک حسی؛ ادراک تخیلی؛ ادراک وهمی؛ ادراک عقلی؛ ادراک حضوری؛ در مورد ادراک وهمی اختلاف وجود دارد که آیا علاوه بر چهار ادراک مذکور، ادراک پنجمی هم وجود دارد؟ نظر مختار این است که ادراک وهمی وجود دارد. به هر حال فقط ادراک عقلی از بین این ادراکات، در بحث معرفت بررسی می‌شود. پس فقط ادراک عقلی محل بحث است، که باید توضیح داده شود:

معرفت در نظر اصولیون و منطقیون

انسان قوه‌ای به نام «قوه عاقله» دارد که تمام فارق بین انسان و حیوان است. یعنی در تمام قوای دیگر انسان و حیوان مشترک هستند. ادراکات قوه عاقله دو قسم «تصور» و «تصدیق» دارد. تصور به معنای «صورة الشیء عند العقل» و یا «حضور صورة الشیء عند العقل» بوده (که هر دو تعبیر صحیح است اما بر دو مبنای مختلف)؛ به عنوان مثال تصور «وجود»، یا «عدم»، یا «انسان»، یا «عدد»، همان مفاهیم این اشیاء نزد عقل است. تصدیق نیز «اذعان به نسبت» است. توضیح اینکه قضیه سه نوع است: محسوسه؛ و مسموعه؛ و معقوله؛ قضیه معقوله سه جزء دارد: تصور موضوع؛ و تصور محمول؛ و نسبت؛ تصدیق، اذعان به نسبت موجود در قضیه معقوله

است. به هر حال معرفت بشری در نزد حکماء و منطقیون، منحصر در تصور و تصدیق است. بنابراین ادراکات دیگر، معرفت نیست.

معرفت در فلسفه جدید

معرفت بشری در علم معرفت‌شناسی یا فلسفه جدید، منحصر در تصدیق است. همانطور که گفته شد قضیه معقوله سه جزء دارد، و در علم معرفت‌شناسی جدید از معرفت تعبیر به «قضیه» می‌شود. مراد از قضیه در کلام آنها قضیه‌ای است که نسبت موجود در آن، متعلق تصدیق است. پس مراد قضیه‌ای است که مقارن تصدیق است، و خود قضیه مراد نیست. تصدیق نیز دو قسم «تصدیق ظنی» و «تصدیق جزمی» دارد که هر دو قسم داخل محل بحث است.

معرفت در نظر مختار

به نظر می‌رسد متعلق تصدیق، خود قضیه است نه نسبت موجود در قضیه معقوله، لذا قضیه در کلام به معنای قضیه‌ای است که تصدیق به آن تعلق گرفته، و تفاوتی ندارد که آن قضیه ایجابی یا سلبی باشد، و کلی یا جزئی باشد، و حملیه یا شرطیه باشد. متعلق تصدیق در نظر مشهور، نسبت است لذا در قضیه سالبه به مشکل و توجیه روی آورده‌اند، اما بر مبنای مختار چه سالبه باشد چه موجه باشد، به هر حال قضیه است، و مشکلی نیست. بنابراین در نظر مختار، «شناخت» به دقت همان «تصدیق» است؛ اما از آن با عنوان قضیه تعبیر می‌شود به دلیل رواجی که این عنوان در معرفت‌شناسی دارد.

سوم: تقسیمات تصدیق در منطق

همانطور که توضیح داده شد معرفت در منطق شامل تصور و تصدیق می‌شود، اما در معرفت‌شناسی فقط شامل تصدیق است، لذا فقط تصدیق در کلام منطقیون بررسی می‌شود. تصدیقات در افق ذهن انسان، در علم منطق ممکن است متولد از تصدیقات دیگر باشد یا نباشد. تصدیقاتی که متولد از تصدیقات دیگر باشند «تصدیقات مکتسبه» (یا تصدیقات نظریه) نام دارند؛ و تصدیقاتی که متولد از تصدیقات دیگر نباشند «تصدیقات بدیهیه» نام دارند. بنابراین هر قضیه که متعلق تصدیق است، ممکن است نظری یا بدیهی باشد.

در علم منطق در تصدیقات غیر متولد، خطا راه ندارد (نه اینکه این تصدیقات خطاناپذیر باشند بلکه به عنوان اصل موضوعی پذیرفته شده است که خطا در این تصدیقات راه ندارد). یعنی اگر عواملی خارج ذهن دخالت نکند، ذهن در تصدیقات اولیه دچار خطا نمی‌شود. سپس شش قسم برای تصدیقات بدیهیه به حسب استقراء شمرده شده است: اولیات مانند قضیه «الکل اعظم من جزئه»؛ و فطریات مانند قضیه «الاربعة زوج»؛ و مشاهدات مانند قضیه «خورشید نورانی است»؛ و تجربیات مانند قضیه «آتش سوزنده است»؛ و متواترات مانند قضیه «کعبه در شهر مکه است»؛ و حدسیات مانند قضیه «نور ماه مستفاد از خورشید است»؛

در این شش قسم از قضایا خطایی رخ نمی‌دهد، و این معارف انسانی بدیهی هستند. به عبارت دیگر این گزاره‌ها از عصمت برخوردار بوده و مطابق واقع (یعنی صادق) هستند.

ج ۱۱۰ ۹۶/۰۱/۲۶

همانطور که در جلسه قبل توضیح داده شد، مراد از معرفت و شناخت نزد منطقیون «علم» است، و در معرفت‌شناسی «تصدیق» است. تعریف علم در منطق «صورة الشيء عند العقل» یعنی ادراک عقلی ما از اشیاء است. در علم منطقی ادراک عقلی یا علم دارای دو قسم «تصور» و «تصدیق» است. منطقیون نوعاً در تعریف تصور از تعریف علم استفاده کرده و گاهی در تعریف تصدیق نیز از تعریف علم استفاده نموده‌اند، و گاهی در تعریف تصدیق گفته‌اند «التصدیق هو الاذعان بالنسبة». در علم معرفت‌شناسی فقط از تصدیق بحث شده است، و از سوی دیگر اختلاف بین شهید صدر و مشهور در پاره‌ای از تصدیقات است نه در تصورات، لذا در این بحث نیز فقط از تصدیقات بحث شده، و از تصورات بحث نخواهد شد.

در علم منطق تصدیق همان اذعان یا اعتقاد به نسبت است. مراد از نسبت در این تعریف، نسبت موجود در قضیه معقوله (یعنی نسبت موجود در مرتبه تعقل یا تخیل) است. بنابراین مراد از قضیه همان قضیه‌ای است که نسبت موجود در آن متعلق اذعان و تصدیق است (و در نظر مختار، نفس قضیه متعلق اذعان بوده، لذا مراد از قضیه همان قضیه‌ای است که متعلق اذعان است).

تصدیق بدیهی و نظری

تصدیق یا قضیه در علم منطق، تقسیم به بدیهی و نظری شده است. البته تقسیم اصلی در مورد تصدیق است، و تقسیم قضیه به اعتبار تصدیق به آن است. یعنی قضیه بدیهیه، قضیه‌ای است که متعلق تصدیق بدیهی بوده؛ و قضیه نظریه نیز قضیه‌ای است که متعلق تصدیق نظری است. بنابراین تقسیم قضیه به نظری و بدیهی، به لحاظ تصدیق است. پس باید تصدیق بدیهی و نظری تبیین شود.

«تصدیق بدیهی» یا «تصدیق اولی» در علم منطق، تصدیقی است که بدون تولّد از تصدیقات دیگر، در افق نفس پیدا شود. پس قضیه بدیهیه نیز قضیه‌ای است که دارای تصدیق غیرمتولّد باشد؛ و «تصدیق نظری» یا «تصدیق اکتسابی» تصدیقی است که متولّد از دو تصدیق دیگر است (در منطق هیچگاه یک تصدیق از تصدیق واحد، متولّد نمی‌شود بلکه از دو تصدیق متولّد می‌شود). پس قضیه نظری نیز قضیه‌ای است که متعلّق تصدیق متولّد است.

تصدیق یقینی و غیر یقینی

تصدیق (اعمّ از بدیهی و نظری) در منطق، تقسیم به «یقینی» و «غیر یقینی» یا «ظنی» نیز شده است.^۱ اکنون به طور اجمال یقین یا تصدیق یقینی در علم منطق توضیح داده شده، و توضیح مفصّل آن به آینده موکول می‌شود. تعریف تصدیق یقینی یا یقین در علم منطق «اعتقاد جزمی مطابق واقع و ثابت» است. پس تصدیق در علم منطق، سه ویژگی دارد:

الف. جزمیت اعتقاد: یقین یک اعتقاد جزمی است لذا اعتقاد ظنی از تعریف خارج است. پس اگر در یک قضیه احتمال خلاف (ولو بسیار ضعیف) داده شود، یقین به آن محقق نشده است. به عنوان مثال اگر کسی اعتقاد به عدالت زید داشته، و یک در هزار احتمال فسق وی را بدهد، در این صورت اعتقاد به عدالت زید یک یقین نبوده و اعتقادی ظنی است.

ب. مطابقت با واقع: یقین اعتقادی است که مطابق واقع باشد، لذا اعتقاد غیرمطابق خارج از تعریف است. به عنوان مثال اگر کسی اعتقاد به عدالت زید داشته و احتمال خلاف ندهد، اما در واقع زید فاسق باشد، در این صورت یقین محقق نشده است بلکه جهل مرکب محقق شده است.

ج. ثابت بودن: یقین اعتقادی است که ثابت باشد، لذا امر قابل زوال، خارج از تعریف است. پس اعتقاد جزمی مقلّدين (اعمّ از احکام شرعی) قابل زوال بوده (یعنی ثابت نیست) و یقین نیست. به عنوان مثال کسی که حسن ظنّ به پدر یا رئیس قبیله داشته، و از گفتار آنها به جزم برسد، در این صورت یقین ندارد.

۱. در علم منطق، هر تصدیقی چه نظری چه بدیهی، ممکن است یقینی یا ظنی باشد. البته تعبیر «غیر یقینی» دقیق‌تر از «ظنی» است؛ زیرا شامل قطع غیر مطابق هم می‌شود. البته هر چند در اصطلاح منطقین، تصدیق ظنی نیز شامل «قطع غیر مطابق» است؛ اما این اصطلاح خلاف معنای اصطلاحی ظنّ در علم اصول است.

مقام اول: قضایای بدیهیه

قضیه بدیهیه، قضیه‌ای است که متعلق تصدیق بدیهی باشد. همانطور که گفته شد در این بحث مراد از «قضیه» همان تصدیق به آن قضیه است. قضیه بدیهیه نیز دو قسم یقینی و غیریقینی دارد. در منطق ارسطویی بر حسب استقراء شش قسم قضیه یقینی وجود دارد که دارای تمام ویژگی‌های یقین هستند:

۱. اولیات: قضایایی که تصور موضوع و محمول برای تصدیق به آن قضیه کافی است، مانند «اجتماع النقیضین محال»؛

۲. فطریات: قضایایی که قیاس آنها در خود آن قضایا وجود دارد. در نظر برخی فطریات به قضایای اولی برمی‌گردد، اما در نظر مشهور فطریات مستقل از اولیات است. قضیه فطری مانند «الاربعة زوج»؛

۳. مشاهدات: قضایایی که به حس ظاهری یا باطنی درک می‌شود. مثال برای حس ظاهری «الشمس طالعة»، و مثال برای حس باطنی «من الآن خوشحال هستم» می‌باشد؛

۴. تجربیات: قضایایی که احساس نشده بلکه تجربه شده‌اند، مانند «السقمینا مسهل»؛

۵. حدسیات: قضایایی است که از یک حدس استفاده شده‌اند، مانند «نور القمر مستفیض من نور الشمس»؛

۶. متواترات: مانند قضیه «الکعبه فی مکه».

در نظر شهید صدر فقط دو قسم اول از بدیهیات یقینیه، بدیهی بوده؛ و چهار قسم اخیر نظری هستند. یعنی فقط اولیات و فطریات از قضایای یقینی بدیهی هستند.

ج ۱۱۱ ۹۶/۰۱/۲۷

نقد شهید صدر بر قضایای بدیهیه

شهید صدر بر نظریه منطق ارسطویی اشکالی دارد که بدیهی منحصر در دو قسم اولیات و فطریات است (یعنی اولیات و فطریات دو قسم مستقل و بدیهی هستند). اما مشاهدات و حدسیات و مجربات و متواترات از قضایای نظری است یعنی علم ثانوی بوده که با حساب احتمالات یقین به آنها پیدا می‌شود. بنابراین واسطه در یقین به آنها، حساب احتمالات است که توضیح آن خواهد آمد.

اشکال اول: حساب احتمالات، قضیه نیست

حصر بدیهیات در دو یا شش قسم، تأثیر چندانی در مباحث معرفت‌شناسی ندارد؛ زیرا به هر حال این تمام اقسام ششگانه از یقینیات خواهند بود. بنابراین اگر نقدی به این کلام شهید صدر وارد می‌شود، تنها به معنی اشکال در کلام ایشان بوده و تأثیری در بحث معرفت‌شناسی ندارد.

تعلیق اول این است که کلام ایشان منافاتی با کلام منطقه ندارد؛ زیرا اگر چهار قسم اخیر از یقینیات بدیهیه، با واسطه حساب احتمالات ثابت شود، باز هم بدیهی خواهد بود. توضیح اینکه قضیه بدیهیه در منطق، قضیه‌ای است که متولد از قضایای دیگر نباشد، هرچند با واسطه حساب احتمالات به دست آید. نظیر مجربات که در منطق هرچند با واسطه تجربه و تکرار عمل به دست می‌آید، اما متولد از قضایای دیگر نبوده و بدیهی هستند. بنابراین صرف وساطت امری در پیدایش یک قضیه، موجب نظری شدن قضیه نیست. پس بر اساس تعریف منطقه نیز تمام اقسام ششگانه از بدیهیات خواهند بود.

شهید صدر نیز در تبیین حساب احتمالات، قضیه حاصل از آن را تولد قضیه از قضیه نمی‌داند بلکه قائل به توالد ذاتی است. بنابراین کلام ایشان منافاتی با کلام منطقیون ندارد، و شاید ایشان گمان کرده مراد از بدیهی این است که تصور موضوع و محمول برای تصدیق کافی بوده و نیاز به واسطه دیگری نیست؛ لذا اشکال نموده در این چهار قسم نیاز به واسطه حساب احتمالات بوده و اینها بدیهی نیستند.

اشکال دوم: رجوع فطریات به اولیات

تعلیق دوم بر کلام منطقیون وارد است، و از آنجا که کلام منطقیون مورد قبول شهید صدر است، بر کلام ایشان هم وارد می‌باشد. فطریات در علم منطق یک قسم مستقل از اولیات و قسیم آنها می‌باشد، و شهید صدر نیز پذیرفته که فطریات به اولیات بر نمی‌گردد بلکه فطریات و اولیات دو قسم و دو سنخ از قضیه هستند.

به نظر می‌رسد فطریات قسم مستقلی در عرض اولیات نیستند، بلکه ممکن است رجوع به اولیات نموده و یا ممکن است نظری باشند. توضیح اینکه اگر زوج به معنی «ما ینقسم الی المتساوین» باشد، در این صورت این قضیه از اولیات بوده و تصور موضوع و محمول برای تصدیق به آن کافی است؛ و اگر به معنی دیگری (مثلاً همان معنی ارتکازی) باشد، آن قضیه یک قضیه نظری خواهد بود و استدلال نیاز دارد که «الاربعة ینقسم الی متساوین و کل ما ینقسم الی متساوین زوج، فالاربعة زوج»، و این یک قیاس است.

مقام دوم: قضایای نظریه

تمام تصدیقات در علم منطق داخل در یکی از دو قسم بدیهی و نظری است، یعنی هر تصدیقی یا متولد از تصدیقات دیگر است، یا متولد نیست. دقت شود برای نظری شدن یک قضیه باید تولد از قضیه دیگر داشته باشد، نه اینکه ناشی از امری غیر قضیه و تصدیق باشد. به عنوان مثال برای تصدیق به اینکه زید در اتاق است، باید رفت و درب اتاق را باز نموده و یا چراغ را روشن کرد، اما این امور تصدیق و قضیه نیستند لذا یقین به وجود زید در اتاق نظری نبوده بلکه بدیهی یعنی غیرمتولد از قضیه و تصدیق دیگر است.

طرق حصول تصدیق در علم منطق

قضیه و تصدیق (اعم از یقینی و غیریقینی) در علم منطق، بر حسب استقراء از طریق سه حجت و استدلال حاصل می شود:

الف. استقراء: اگر از بررسی برخی افراد، تصدیق کلی به تمام افراد پیدا شود، این تصدیق از راه استقراء به دست آمده است. به عنوان مثال فرض شود صد طلبه در مدرسه وجود دارد، و از بررسی نود قضیه (زید زبان عربی می داند، عمرو زبان عربی می داند، ...) معلوم شود تمام صد طلبه مدرسه توانایی تکلم به زبان عربی را دارند. این قضیه از راه استقراء به دست آمده که استقراء نیز باید ناقص باشد، زیرا اگر استقراء تام شود از افراد قیاس است.

ب. تمثیل: به عنوان مثال فرض شود عمرو دزد است، و یقین به قضیه زید دزد است نیز پیدا شود. توضیح اینکه استدلال شود بر دزد بودن زید به اینکه عمرو دزد بوده و تمام کارهای زید مانند عمرو است (مانند اینکه زید نیز مانند عمرو شب از خانه بیرون رفته، و یک دسته کلید به کمر دارد، و عینک دودی به چشم می زند، و کم از خانه بیرون می آید). یقین به دزد بودن زید از راه تمثیل به دست آمده است.

استقراء و تمثیل در علم منطق فاقد اعتبار بوده و حتی اگر قضایای اولیه یقینی باشند (مثلاً نود قضیه ابتدایی در مثال استقراء، همه یقینی بوده؛ و چند قضیه در مثال تمثیل نیز که عمرو دزد است و زید شبیه وی شب از خانه بیرون می رود و ... همه یقینی باشند)، نتیجه استقراء و تمثیل یقینی نخواهند بود.

ج. قیاس: قیاس استدلالی است که دارای صغری و کبری و نتیجه می باشد. قیاس چهار شکل دارد که منتج بودن شکل اول بدیهی بوده، و سه شکل دیگر نیز رجوع به شکل اول دارند. در یک قیاس، صغری دارای اصغر و وسط بوده، و کبری دارای اکبر و وسط است، و نتیجه نیز از اصغر و اکبر تشکیل می شود. به عنوان مثال در قیاس

«زید انسان است، و هر انسان فناپذیر است، پس زید فناپذیر است»، اصغر همان «زید» و اکبر همان «فناپذیر بودن» و وسط همان «انسان» است.

همانطور که گفته شد استقراء و تمثیل در علم منطق مفید یقین نیست، و تنها راه مفید یقین همان قیاس است. البته هر قیاسی نیز در منطق مفید یقین نیست بلکه باید اولاً شکل قیاس شکل اول بوده، و ثانیاً صغری و کبری نیز باید یقینی باشند. شکل مرتبط با صورت، و صغری و کبری مرتبط با ماده استدلال است. یقینی بودن صغری و کبری به این است که آنها یکی از بدیهیات ششگانه بوده، و یا نتیجه قیاسی باشند که مقدمات آن یقینی بدیهی هستند. بنابراین علم یقینی در منطق علمی است در قالب قیاس و از بدیهیات یا نظریاتی که نتیجه یک برهان است، تشکیل شده باشد. برهان نیز قیاسی است که صغری و کبرای آن یقینی است. در نتیجه در منطق ارسطویی، فقط هفت قسم قضیه یقینی وجود دارد که شش قسم آنها بدیهی، یک قسم نیز نظری (یعنی نتیجه برهان) است.

اشکال مشهور: وجود نتیجه در شکم کبرای قیاس

بر کلام منطقه دو اشکال شده، که اشکال اول مشهور بوده و قبل از شهید صدر مطرح شده و مورد قبول ایشان واقع شده است؛ و اشکال دوم از شهید صدر است. اشکال مشهور این است که این کلام منطقه است که علم یقینی نظری فقط «برهان» است. اشکال شده که با دقت معلوم می شود که قیاس مفید علم نیست؛ زیرا همیشه نتیجه در دل کبرا وجود دارد. به عنوان مثال در قیاس «زید انسان است، و هر انسانی فناپذیر است، پس زید فناپذیر است»، اگر یقین به کبرا باشد که هر انسانی فناپذیر است، پس باید یقین به فناپذیری زید هم وجود داشته باشد، و اگر نه یقین به کبرای کلی وجود نخواهد داشت. پس باید در مرتبه سابق، یقین به فناپذیری زید باشد، لذا نتیجه از کبرا به دست نیامده، بلکه کبرا از نتیجه به دست آمده است! یعنی اگر ظن به فناپذیری زید باشد، یقین به کبرا وجود نخواهد داشت. بنابراین چنین برهانی هیچگاه افاده علم جدید نمی کند. این اشکال مشهور را شهید صدر نیز قبول نموده که قیاس فقط موجب التفات است. به نظر می رسد این اشکال وارد است.

اشکال شهید صدر: حساب احتمالات نیز موجب یقین است

اشکال دوم از شهید صدر است که یقین جدید و علم جدید ناشی از استقراء ناقص است که مبتنی بر حساب احتمالات است.

ج ۱۱۲ ۹۶/۰۱/۲۸

بیان منطقیون در شمارش قضایای یقینی، موجب نگرانی شهید صدر شده و ایشان را به پیدا کردن راهی برای تحصیل یقین واداشت. با حصر قضایای یقینی در هفت قسم فوق، کمتر قضیه یقینی برای انسان باقی خواهد ماند؛ زیرا با قضایای ششگانه بدیهیه تعداد اندکی برهان به دست می آید (خصوصاً با مبنای ایشان که بدیهیات را منحصر در دو قسم می داند) و بیشتر ادراکات انسان از مشاهدات و تجربیات است. لذا ایشان برای تحصیل یقین به دنبال راه دیگری رفت که از آن هفت قسم (بدیهیات ششگانه و قضیه یقینی نظری) نباشد.

برای توضیح مبنای ایشان، مقدماتی در ضمن امور و نکاتی توضیح داده شده، و سپس با کنار هم قرار دادن آنها نتیجه گیری می شود:

مقدمه اول: حساب احتمالات

مقدمه اول که باید توضیح داده شود بحث «احتمال» یا «حساب احتمالات» است. مباحث حساب احتمالات از شاخه های علم ریاضی است که در مورد پدیده های تصادفی و غیر حتمی بحث می کند. یعنی در این شاخه از علم ریاضی، پدیده های تصادفی ارزیابی و تحلیل می شود. احتمال وقوع هر پدیده از سه صورت خارج نیست: صفر؛ یک (یعنی همان صد درصد)؛ و یا بین صفر و یک؛ به عنوان مثال فرض شود مجموعه ای از مهره های سفید داخل یک کیسه وجود دارد. اگر بدون دیدن مهره ها یکی به تصادف خارج شود، «بیرون آوردن مهره از کیسه» یک پدیده است. احتمال سیاه بودن این مهره «صفر» و احتمال سفید بودن آن «یک» است. حال فرض شود تعدادی از مهره های داخل کیسه سیاه و تعدادی سفید هستند، و یکی به تصادف خارج شود. احتمال سیاه بودن آن مهره «صفر» نیست، همانطور که احتمال سفید بودن آن «یک» نیست. بنابراین سفید بودن یا سیاه بودن آن به تصادف است (یعنی پدیده ای است که ما از آن بی اطلاع هستیم، و نمی توانیم پیش بینی نماییم). بلکه یقین وجود دارد که مهره خارج شده رنگ دیگری ندارد، و این احتمال «صفر» است.

روش تعیین میزان احتمال یک پدیده

البته میزان احتمال یک پدیده تشکیکی بوده و ممکن است یک درصدی، و یا ۱۶ درصدی، و یا ۹۹ درصدی باشد. در مثال فوق که دو احتمال سفید و سیاه بودن مهره هست، آیا این دو احتمال در یک درجه هستند یا بین آنها اختلاف درجه وجود دارد؟ این مطلب تابع تعداد مهره های سیاه و تعداد مهره های سفید در داخل کیسه است. اگر تعداد مهره های سیاه با تعداد مهره های سفید برابر باشد، احتمالها درجه مساوی (هر احتمال ۵۰ درصد است)؛

و اگر تعداد مهره‌ای سیاره بیشتر باشد، احتمال سیاه بودن بیشتر است (به عنوان مثال اگر ده مهره سفید و سی مهره سیاه باشد، احتمال سفید بودن درجه کمتری دارد، یعنی احتمال سفید بودن ۲۵ درصد، و احتمال سیاه بودن ۷۵ درصد است).

در حساب احتمالات، هر مقدار تعداد مهره‌ها زیاد شود، احتمال طرف مقابل به «صفر» نمی‌رسد. به عنوان مثال^۱ فرض شود تعداد یک میلیارد مهره داخل کیسه هست که روی هر یک از مهره‌ها یک عدد از یک تا یک میلیارد نوشته شده است. با خارج کردن یک مهره، احتمال اینکه عدد یک باشد و یا نه باشد، مساوی است. احتمال اینکه عدد یک باشد «صفر» نیست؛ زیرا اگر احتمال تک تک اعداد صفر باشد، پس نباید هیچ عددی روی مهره باشد. احتمال نه بودن «یک میلیارد» و احتمال غیر نه بودن بسیار قوی (یعنی نهصد و نود و نه میلیون و نهصد و نود و نه هزار و نهصد و نود و نه، در میلیارد) است. به هر حال در پدیده‌های تصادفی احتمالاتی وجود دارد که قبل وقوع آن نمی‌توان پیش‌بینی دقیقی از آن داشت.

مثال دیگر احتمال شیر یا خط در پرتاب یک سکه است. اگر یک بار سکه انداخته شود احتمال شیر یا خط وجود دارد که دو صورت ممکن است. اگر دو بار انداخته شود، چهار صورت ممکن است (هر دو شیر، هر دو خط، فقط اولی شیر، و فقط اولی خط). اگر سه بار انداخته شود، هشت صورت ممکن است و به همین ترتیب صور ممکنه افزایش می‌یابد. به عنوان مثال احتمال اینکه پنج بار خط بیاید «یک در سی و دو» است. کسر یک احتمال به این روش به دست می‌آید که صورت مطلوبه در صورت کسر احتمال، و تعداد صور ممکنه در مخرج کسر احتمال قرار می‌گیرد. پس احتمال اینکه پنج بار مساوی (یعنی پنج بار شیر، و یا پنج بار خط) باشد، «دو در سی و دو» است^۲.

به هر حال، رشته احتمالات از شاخه‌های علم ریاضی بسیار مفید بوده و در بسیاری از علوم مورد استفاده است. به عنوان مثال در بیمه، بر اساس حساب احتمالات پول دریافت می‌شود. یعنی محتمل است بیمه‌گذار پنجاه سال زنده باشد یا فردا بمیرد، لذا بر اساس سن و سابقه بیماری خانوادگی و سلامت شخص باید مبلغی خاصی پرداخت نماید. هرچند ممکن است در مورد یا مواردی خطا رخ دهد، اما در مجموع افراد تعدیل می‌شود. به عنوان مثال اگر یک سکه یک بار انداخته شود ممکن است خط یا شیر باشد؛ و اگر چهار بار انداخته شود ممکن است

۱. ابتدا استاد این مثال را بیان فرمودند که فرض شود هزار مهره داخل کیسه هست که فقط یکی سفید است، در این صورت نیز احتمال سفید بودن هست (یعنی احتمال سفید بودن «صفر» نیست). سپس این مثال را تعویض نموده و مثال داخل متن را بیان نمودند، به دلیل شبهه‌ای که در این مثال وجود داشت.

۲. توضیح اینکه صورت مطلوبه این است که همه شیر و یا همه خط باشد، که دو صورت از صور ممکنه است. پس صورت کسر احتمال عدد دو و مخرج آن عدد سی و دو است.

سه بار شیر باشد؛ اما اگر عدد بالا رود و مثلاً هزار بار یک سکه انداخته شود، تقریباً تعداد شیر و خط مساوی می شود (یعنی با اختلاف بسیار اندک هر کدام ۵۰۰ بار می شود).

ج ۱۱۳ ۹۶/۰۱/۲۹

مقدمه دوم: اقسام و انحاء منطق

در نظر شهید صدر منطق دارای سه قسم «عقلی» و «تجربی» و «ذاتی» است؛ ابتدا علم منطق توضیح داده شده و سپس فوارق این اقسام بیان می شود:

توضیحی پیرامون علم منطق

دو راه برای رفع جهل نسبت به سوالی که برای انسان ایجاد می شود وجود دارد:

الف. حسّ و تجربه: گاهی برای رفع جهل، از حسّ و تجربه استفاده می شود. به عنوان مثال برای رفع جهل نسبت به وجود یا عدم زید در یک اتاق، داخل اتاق را نگاه می کنیم. در این صورت از طریق حسّ رفع جهل می شود. اما بسیاری از مجهولات قابل حسّ نیستند، لذا برای رفع جهل باید به دنبال راه دوم رفت.

ب. تفکر: برای رفع جهل در مواردی که حسّ راهی در آنها ندارد نظیر اینکه «عالم متناهی است یا نامتناهی؟» و «عالم قدیم است یا حادث؟» و «با فرض حدوث عالم، آیا مبدأ و موجدی دارد؟» و «با فرض قدمت عالم، آیا صانعی دارد؟» و «آیا انسان نفس مجرد دارد؟» و موارد بسیار دیگر، به جای تجربه باید راه دیگری پیموده شود. انسان برای پاسخ به این مجهولات، داده های ذهنی و معلومات خود را در کنار یکدیگر قرار می دهد تا شاید جواب برخی از آن مسائل را به دست آورد. این عملیات در اصطلاح «فکر» نامیده می شود. به عنوان مثال با تجربه و بررسی هزار آتش، این قضیه به دست می آید که «این آتش ها داغ اند»، و این علم از راه حسّ به دست آمده است؛ اما پاسخ این سوال که «آیا تمام آتش ها داغ اند؟» از راه حسّ ممکن نیست، زیرا راهی برای تجربه و حسّ تمام آتش ها (آتش روی کره زمین یا آتش در جای دیگر، و آتش هزار سال قبل و آتش هزار سال بعد) وجود ندارد. برای رفع جهل این مسأله، باید معلومات ذهنی کنار هم گذاشته شود و ممکن است نتایجی نیز به دست آید.

راه دوم در موارد بسیاری دچار خطا می شود. یعنی با ملاحظه فکر، خطای آن در مواردی کشف می شود. برای هر انسانی اتفاق افتاده که در یک مسئله به یک نتیجه رسیده، و در زمان دیگر با تفکر جدید به نتیجه دیگر رسیده و پی به خطای نتیجه قبل برده است. همینطور با ملاحظه نتایجی که عالمان مختلف در یک علم به آن

۲. یعنی احتمال تساوی تعداد شیر و تعداد خط (سه در هشت)، کمتر از احتمال عدم تساوی (پنج در هشت) است.

رسیده‌اند، خطای در تفکر کشف می‌شود؛ زیرا فقط یکی از آن نتایج، درست است. به عنوان مثال در مسئله علم خداوند متعال، گفته شده پانزده نظر وجود دارد، که ممکن است یک نظر از بین آنها صحیح باشد، و حتی ممکن است تمام انظار اشتباه باشد.

با توجه به این اشتباهات در تفکر انسان، برخی از علماء به دنبال قواعد و مسائلی برای جلوگیری از این اشتباه رفتند. قواعد و مسائلی که مانع خطای فکر انسان است، «علم منطق» را به وجود آورد. پس علم منطق ناظر به تفکر انسان بوده و برای جلوگیری از اشتباه در فکر پدید آمده است.

منطق عقلی و تجربی و ذاتی

همانطور که گفته شده سه نحوه منطق وجود دارد، که باید هر یک از انحاء به طور مستقل توضیح داده شود تا تفاوت آنها معلوم گردد:

الف. منطق عقلی: منطق عقلی همان منطق ارسطویی است که تنها روش خالی از خطا و اشکال را «برهان» می‌داند. در منطق عقلی هر گزاره متولد از برهان، صد در صد مطابق واقع بوده و دچار خطا نخواهد شد؛ و هر قضیه متولد از غیربرهان، احتمال خطا دارد. پس هر علم یا گزاره که برهان نباشد، احتمال کذب داشته و قابل اعتماد نیست. برهان استدلالی است که صورت قیاسی و ماده یقینی دارد. برهان منحصر در هفت نوع گزاره و قضیه است که شش نوع آنها بدیهی و یک نوع نظری است. بنابراین منطق عقلی فکر را فقط در جایی که از برهان استفاده کند، تأیید می‌کند.

ب. منطق تجربی: منطق تجربی مبتنی بر استدلال استقرائی است. در علوم تجربی از استقراء و منطق تجربی استفاده می‌شود، به عنوان مثال قضایای نظیر «اگر فلزی حرارت داده شود، منبسط می‌شود» و یا «آب در دمای صد درجه به جوش می‌آید» از راه استقراء به دست آمده‌اند. هرچند استقراء در منطق عقلی دارای احتمال خطا در واقع است، اما این مطلب برای علمای تجربی اهمیتی ندارد؛ زیرا کشف واقع برای آنها مهم نیست. علمای تجربی تنها به دنبال راه‌اندازی امور انسان‌ها هستند، و اینکه آبی پیدا شود که در صد و شصت درجه بجوشد، برای آنها مهم نیست. یعنی با کمک قضایای علم فیزیک و شیمی امور انسان‌ها برطرف شده و تا کنون مشکلی پیش نیامده است (پس اگر در آینده مشکلی پیش آید، راهی برای آن پیدا خواهد شد). تمام مسائل علوم تجربی مانند فیزیک و شیمی و طب بر اساس استقراء پیش رفته است.

ج. منطق ذاتی: منطق ذاتی مبتنی بر حساب احتمالات است (حساب احتمالات علاوه بر کمک به استقراء، در موارد دیگری نیز کاربرد دارد). در منطق ذاتی برای حل یک مسئله و رفع جهل از آن، از حساب احتمالات کمک گرفته شده و یقین حاصل می‌شود.

تفاوت منطق ذاتی با منطق عقلی

منطق عقلی پاسخگوی اکثر معارف بشری نیست؛ زیرا برهان بسیار اندک است و اقامه برهان بر مسائلی مانند «آب در صد درجه به جوش می آید» ممکن نیست. اشکال دیگر این است که قیاس موجب علم جدید نیست بلکه موجب تفصیلی شدن علم به نتیجه است. در مقابل، منطق ذاتی بسیار پر کاربرد است و موجب علم جدید است، نه اینکه فقط موجب تفصیلی شدن علم به نتیجه باشد.

تفاوت منطق ذاتی با منطق تجربی

منطق تجربی نیز در بسیاری موارد پاسخگو نیست؛ زیرا همانطور که گفته شد حسّ در بسیاری از مسائل راهی ندارد. به عنوان مثال مسائلی نظیر «این عالم صانع دارد یا نه؟» و «اعاده معدوم و معاد ممکن است؟» (متکلمین قائل به امکان آن، و فلاسفه قائل به امتناع آن بوده اند)، قابل تجربه و حسّ نیست. پس منطق تجربی در این مسائل کاربردی ندارد. در مقابل، منطق ذاتی در این مسائل نیز مفید است.

جمع بندی در توضیح منطق ذاتی

در نظر شهید صدر پایه و اساس استقراء، همان منطق ذاتی است. دامنه منطق ذاتی وسیع تر از منطق تجربی و عقلی است (یعنی منطق ذاتی در تمام مواردی که منطق عقلی و برهان راه دارد و تمام مواردی که منطق تجربی و حسّ راه دارد، کاربرد دارد؛ و علاوه بر آن در موارد دیگری نیز کاربرد دارد). در نظر ایشان (بر خلاف نظر منطق عقلی)، نتایج منطق ذاتی نیز یقینی است.

در حساب احتمالات همیشه از حسّ استفاده نمی شود بلکه گاهی فقط از ذهن کمک گرفته و نیازی به بررسی حسّی و تجربه نیست. به عنوان مثال در اثبات معاد نیازی به حسّ و مقدمات تجربی نیست. به همین سبب منطق ذاتی در نظر شهید صدر در تمام مسائل نظیر اثبات امامت و رسالت و حتی توحید، کاربرد دارد (در نظر ایشان اثبات توحید با منطق عقلی، محلّ تردید بوده و اثبات رسالت و امامت ممکن نیست؛ در نظر فلاسفه نیز اثبات رسالت و امامت با برهان و منطق عقلی ممکن نیست؛ اما اثبات برهانی توحید ممکن است).

ج ۱۱۴ ۹۶/۰۱/۳۰

مقدمه سوم: انواع یقین

شهید صدر سه قسم برای یقین ذکر نموده که ابتدا مقسم این سه قسم معنی شده و سپس اقسام توضیح داده می‌شود. یقین جامع سه قسم «تصدیق جزئی مطابق واقع» است. اقسام عبارتند از:

الف. یقین منطقی: یقینی که مقارن و مصاحب قطع دومی به استحاله کذب قطع اول باشد. به عنوان مثال اگر یقین به قضیه «الکل اعظم من جزئه» وجود داشته و یقین دیگری باشد که این قضیه، کاذب نیست، در این صورت یقین اول، یقین منطقی است. مثال دیگر اینکه اگر یقین به زوجیت چهار بوده، و کذب این قضیه محال باشد، در این صورت یقین اول، یقین منطقی است.

ب. یقین موضوعی: یقینی که مقارن قطع نیست، اما مبرر دارد. در اصطلاح فارسی به آن «یقین موجه» و یا «یقین عقلانی» گفته می‌شود. توضیح اینکه گاهی یقین دارای شاهد خارجی بوده که موجب تأیید و توجیه آن می‌شود، که «یقین موجه» نام دارد. به عنوان مثال فرض شود یک مرتبه سکه‌ای انداخته خواهد شد، و کسی از خط آمدن سکه متنفر شده (زیرا موجب باخت وی می‌شود)، لذا برایش یقین حاصل می‌شود که خط نخواهد آمد. با فرض اینکه اتفاقاً سکه خط نیاید، این یقین، ناموجه خواهد بود، زیرا هیچ توجیه و مؤیدی یا شاهی از امور خارجی نیست؛ در مقابل، فرض شود ده مرتبه سکه پرتاب شود، و برای شخصی یقین حاصل شود که ده مرتبه متوالی خط نخواهد شد. با فرض اینکه ده مرتبه خط نیاید، این یقین، موجه و عقلانی است، زیرا شاهد و مبرر خارجی دارد. در اصطلاح شهید صدر به این یقین، یقین موضوعی گفته شده؛ زیرا در زبان فارسی کلمه «عینی» برای امور خارجی به کار می‌رود (مانند شرائط و موقعیت عینی که به معنای موقعیت خارجی است)، اما در زبان عربی از کلمه «موضوعی» استفاده می‌شود. بنابراین مراد ایشان از یقین موضوعی، همان یقینی است که مبرر خارجی دارد. مبرر خارجی در مثال فوق، حساب احتمالات است. یعنی در این موارد قطع به استحاله اینکه ده بار خط بیاید، وجود ندارد و این امر ممکن است، اما آن شخص احتمال آن را نمی‌دهد.

ج. یقین ذاتی^۱: یقینی که مقارن قطع دوم نبوده، و مبرر خارجی هم نداشته باشد. اکثر یقین حاصل برای انسان‌ها، ذاتی است. به عنوان مثال برخی افراد به پدر بزرگ یا مادربزرگ اعتقاد زیادی داشته و از کلام آنها به یقین می‌رسند (بله اگر کلام پدر بزرگ دارای مبرر باشد، یقین موجه خواهد بود. به عبارت دیگر اگر یقین به پدر بزرگ موضوعی باشد، یقین به کلام وی نیز موضوعی خواهد بود؛ اما در مثال فرض شده یقین به پدر بزرگ ناموجه است).

۱. در عبارات شهید صدر، یقین ذاتی به سه معنی به کار رفته است: معنای اعم یقین که شامل سه قسم است؛ معنای جامع بین یقین موضوعی و ذاتی؛ معنایی که قسیم یقین موضوعی و منطقی است؛ برای روشنی بحث، یقین ذاتی به عنوان قسیم یقین منطقی و موضوعی تبیین شده، و به همین معنی به کار می‌رود.

این تقسیم در مباحث آینده کاربرد دارد. یقین منطقی بسیار اندک است، و یقین موضوعی کمی بیشتر، و یقین ذاتی بسیار فراوان است. یکی از اشکالات تقسیم یقین به ذاتی و موضوعی، این است که تمیز کامل آنها از یکدیگر ممکن نیست. به عنوان مثال در چند بار پرتاب سکه، مبرر وجود خواهد داشت (مثلاً اگر سکه پنج بار، یا چهار بار انداخته شود و یقین حاصل شود، آن یقین ذاتی است یا موضوعی)؟

مقدمه چهارم: معارف اولیه و ثانویه

شهید صدر، معارف بشری را تقسیم به معارف اولیه و معارف ثانویه نموده است. معارف اولیه، متولد از معارف دیگر نبوده، و معارف ثانویه متولد از معارف دیگرند. به عنوان مثال تصدیق به قضیه «اکنون روز است» از معارف دیگر به دست نیامده بلکه احساس شده است، اما تصدیق به قضیه «روشنایی هوا از خورشید است» برای کسی که داخل خانه بوده و خورشید را نمی بیند، از معارف ثانویه است، زیرا از معارف دیگر به دست آمده است. معارف ثانویه نیز ممکن است موضوعی یا ذاتی باشند.

اقسام معارف ثانویه: موضوعی و ذاتی

ایشان پیدایش یک معرفت از معرفت دیگر را «توالد» نامیده، و فرموده هر توالدی ممکن است «موضوعی» یا «ذاتی» باشد. برای توضیح این دو قسم، باید مقدمه‌ای ذکر شود. «تصدیق» یک حالت روانی و ذهنی یعنی همان اذعان است. تصدیق در افق نفس و ذهن بوده و امری تشکیکی (از ۵۱ درصد تا ۱۰۰ درصد) می باشد. تصدیق نیز مانند حب و بغض، محال است بدون متعلق در نفس به وجود آید. متعلق تصدیق در منطق همان نسبت است، اما در عبارت شهید صدر تعبیر «قضیه» برای متعلق تصدیق به کار رفته است (ممکن است این تعبیر تسامحی باشد، و ممکن است با توجه و دقت به کار رفته باشد). به هر حال به نظر می رسد متعلق تصدیق «قضیه» است. بنابراین تصدیق و متعلق آن (قضیه)، در افق نفس وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود کسی یقین به عدالت زید دارد، در این صورت یک تصدیق و یک قضیه «زید عادل» در افق نفس و ذهن وی وجود دارد. «توالد موضوعی» در نظر ایشان، در جایی است که قضیه از قضیه متولد شود؛ و «توالد ذاتی» در جایی است که تصدیق از تصدیقات دیگر متولد شود؛ توالد قضایا از یکدیگر و تصدیقات از یکدیگر باید توضیح داده شود.

ج ۱۱۵ ۹۶/۰۲/۰۲

توالد موضوعی

همانطور که گفته شد، انتاج یک علم از علم دیگر و یا انتاج یک معرفت از معرفت دیگر «توالد» نام دارد، که ممکن است موضوعی یا ذاتی باشد. همراه هر تصدیقی یک قضیه وجود دارد که متعلق آن تصدیق است، اما همراه یک قضیه ممکن است تصدیقی نباشد. «توالد موضوعی» تولد یک قضیه از قضیه دیگر است. توضیح اینکه رابطه بین قضیه متولد و قضیه متولد، رابطه تناقضی و استحاله‌ای است. یعنی اگر قضیه متولد صادق باشد، قضیه متولد هم صادق خواهد بود و اگر صادق نباشد تناقض لازم می‌آید. به عنوان مثال فرض شود تصدیق به قضیه «هر انسان فناپذیر است» وجود داشته و از آن قضیه «زید فناپذیر است» متولد شود. در این صورت اگر قضیه اول صادق باشد، قطعاً دوم هم صادق است؛ زیرا کذب قضیه دوم مستلزم تناقض است. یعنی اگر زید فناپذیر نباشد، این قضیه صادق است که «برخی انسانها فناپذیر نیستند» و این قضیه با قضیه «هر انسانی فناپذیر است» تناقض دارد (موجب کلیه با سالبه جزئیه تناقض دارد). استحاله اجتماع نقیضین در هر منطقی به عنوان پیش‌فرض مورد قبول است.

بنابراین در توالد موضوعی به کمک استحاله اجتماع نقیضین، یک قضیه از قضیه دیگر تولد می‌یابد. توالد موضوعی نیاز به قوه تعقل و تصدیق ندارد، لذا کافی است قواعد انتاج مثلاً به کامپیوتر داده شود، تا نتیجه محاسبه شود. یعنی اگر قضیه «هر انسانی فناپذیر است» و قضیه «زید انسان است» به کامپیوتر داده شود، نتیجه را محاسبه می‌کند (بر خلاف تصدیق که یک حالت روانی و ذهنی بوده و مرتبط با نفس است. در فلسفه حیوانات فاقد قوه عاقله بوده و تصور و تصدیق بر آنها ممتنع است). پس توالد موضوعی توالدی بین قضایا بوده و مبتنی بر اصل استحاله تناقض است.

توالد ذاتی

توالد ذاتی تولد یک تصدیق از تصدیق دیگر است، و نیازی به پیش‌فرض استحاله تناقض ندارد. به عنوان مثال اگر یک سکه یک مرتبه پرتاب شود، احتمال خط آمدن ۵۰ درصد؛ و اگر دو مرتبه پرتاب شود، احتمال خط آمدن هر دو بار ۲۵ درصد؛ و اگر سه مرتبه پرتاب شود، احتمال سه بار خط آمدن ۱۲.۵ درصد است؛ و اگر ده مرتبه پرتاب شود، احتمال اینکه ده بار خط آید تقریباً یک هزارم است. پس اگر صد بار انداخته شود احتمال صد بار خط آمدن، بسیار اندک خواهد بود، لذا یقین وجود دارد که چنین صورتی واقع نخواهد شد. البته اگر هر صد بار خط باشد، تناقضی لازم نمی‌آید؛ اما به لحاظ ذهنی و روانی احتمال آن داده نمی‌شود.

این یقین و تصدیق جزمی در نظر شهید صدر از یک تصدیق ظنی بدون دخالت قضیه متولد شده است. توضیح اینکه احتمال صد بار متوالی خط آمدن، به لحاظ ریاضی صفر نیست، بلکه کسر بسیار کوچکی است.

بنابراین این احتمال که هر صد بار خط نباشد، ظنی بسیار بسیار قوی است. در این حالت که احتمال قوی می‌شود، انقلابی کیفی در ذهن شکل گرفته و تصدیق ظنی تبدیل به تصدیق جزمی می‌شود. یعنی با بالا رفتن کمیت، تبدیلی کیفی در ذهن رخ می‌دهد. این امر مرتبط با نحوه آفرینش ذهن انسان است که مانند قوای دیگر، با بالا رفتن کمیت در آنها یک تبدیل کیفی رخ می‌دهد. به عنوان مثال فرض شود زید در مقابل ما راه می‌رود و هرچه دور می‌شود کوچکتر می‌شود. در این صورت وقتی بسیار بسیار دور شود، ناگهان محو می‌شود. مثال دیگر اینکه یک صوت و صدا که در حال کم شدن است، ناگهان شنیده نمی‌شود. مثال دیگر مانند یک بو که کم شده و کم شده تا اینکه ناگهان محو شده و استشمام نمی‌شود. ذهن نیز اینگونه است که اگر احتمال بسیار کم شود، ناگهان از بین می‌رود.^۱ البته میزان احتمالی که از بین می‌رود، حدّ مشخصی ندارد، بلکه با اختلاف افراد متفاوت می‌شود (ممکن است در یک انسان احتمال ۶ درصد محو شود، و در انسان دیگر احتمال ۱ درصد). این مطلب حالتی کاملاً روانی و ذهنی است و در انسانهای مختلف، متفاوت است.

شهید صدر با توضیح توالد موضوعی و ذاتی اشکالی را متوجه منطق ارسطویی می‌داند. در منطق ارسطویی بحث از توالد موضوعی و تولّد قضیه و گزاره از گزاره دیگر است که متوقّف بر اصل استحاله تناقض است؛ در حالیکه بیشترین معارف بشری از توالد موضوعی و تولّد تصدیق از تصدیق دیگر بوده و مبتنی بر اصل استحاله تناقض نیز نمی‌باشد.

مقدمه پنجم: «علم حسّی» و «علم مبتنی بر علم حسّی»

علم تصدیقی است که به یک قضیه تعلّق گرفته است. «علم حسّی» علمی است که در آن مضمون و محتوای قضیه از راه حسّ تجربه شود. به عنوان مثال فرض شود شخصی دست روی آتش گذارد. با توجه به تعریف علم، احساس گرمای دست برای او، علم نیست؛ اما تصدیق وی به اینکه «این آتش گرم است» یک علم حسّی است، زیرا محتوا و مضمون قضیه حسّ شده است. مثال دیگر اینکه فرض شود شخصی به قضیه «الآن روز است» تصدیق داشته باشد. در این صورت دیدنِ روشنی هوا علم نیست، بلکه قضیه «الآن روز است» علم حسّی است؛ زیرا مضمون آن حسّ شده است.

بسیاری از علوم حسّی نبوده بلکه مبتنی بر علم حسّی هستند. به عنوان مثال شخصی یک آتش را از دور دیده در حالیکه گرمای آتش را احساس نمی‌کند. در این صورت اگر از وی سوال شود «آیا آن آتش گرم است؟» پاسخ مثبت می‌دهد. علم به گرم بودنِ آن آتش، علم حسّی نیست؛ زیرا حرارت آن هرگز حسّ نشده است. مثال

۱. به عنوان مثال اگر یک سکه پرتاب شود سه حالت ممکن است: شیر، خط، صاف و عمودی قرار گرفتن سکه. هرچند حالت عمودی محال عقلی نیست، اما به لحاظ روانی احتمال آن داده نمی‌شود.

دیگر اینکه فرض شود فردی تشنه است و یقین دارد با نوشیدن این آب، عطش وی برطرف می‌شود. رفع عطش با نوشیدن این آب، علم حسّی نیست (بلکه ناشی از تجارب و احساسات قبل او است) زیرا احساس نشده است. قضایای بسیاری وجود دارند که محتوای آنها احساس نشده است مانند «اگر سر کبوتر بریده شود، می‌میرد» و یا «اگر درختی قطع شود، خشک می‌شود» و مانند آنها که از علوم حسّی نیستند؛ زیرا مضمون آنها هنوز حسّ نشده است. این علوم از تجربه و احساسات گذشته آمده، و «علم مبتنی بر علم حسّی» یا «علم مبتنی بر تجربه» نام دارند.

اکنون این پرسش مطرح است که یقین به این قضایا چگونه متولد شده است؟ به عبارت دیگر یقین مبتنی بر تجربه یا علم حسّی چگونه پیدا می‌شود؟ هر یک از منطق عقلی، و منطق تجربی، و منطق ذاتی، پاسخی مستقل به این پرسش داده‌اند.

ج ۱۱۶ ۹۶/۰۲/۰۴

توجیه علم مبتنی بر حسّ در منطق عقلی

قضایایی مانند «آن آتش گرم است» و «تمام فلزها بر اثر حرارت ذوب می‌شوند» در منطق عقلی بر اساس یک قیاس به دست آمده است. یعنی از راه قیاس، یقین به این قضایا محقق شده است. در قضیه اول اشاره به آتش دور شده و گفته می‌شود گرم است. در این مورد از این قیاس استفاده شده که «آن شیء آتش است، و تمام آتش‌ها گرم است، پس آن آتش گرم است». صغرای قیاس از حسّ به دست آمده و علم حسّی است. و کبرای قیاس نیز نتیجه یک قیاس یقینی دیگر است. پس یقین به صغری و کبرا یقین منطقی بوده، لذا یقین به نتیجه هم یقین منطقی است. کبرای این قیاس خودش نتیجه قیاس دیگری است^۱. به عنوان مثال درجه مورد نیاز برای ذوب شدن یک فلز، بی‌نهایت نیست (بلکه در دمای مشخص ذوب می‌شود). این قضیه از یک قیاس به دست آمده که کبرای آن «الاتّفاقی لایکون دائماً و لا غالباً» می‌باشد.

«اتّفاقی» در مقابل «لزومی» است. رابطه لزومی بین دو پدیده این است که یکی از دو پدیده نسبت به دیگری علّت یا معلول بوده و یا هر دو پدیده معلول شیء ثالث باشند. رابطه اتّفاقی در غیر این موارد است (یعنی در جایی که علّیتی وجود ندارد). به عنوان مثال فرض شود با ورود زید به مدرسه، زنگ مدرسه به صدا درمی‌آید. این امر در روزهای بسیاری مشاهده می‌شود. «ورود زید به مدرسه» و «به صدا درآمدن زنگ مدرسه» دو پدیده هستند، که رابطه بین آنها لزومی باشد، باید یکی علّت دیگری و یا هر دو علّت امری سوم باشند؛ و اگر رابطه آنها

۱. قیاس جدید این است که آتش‌های بسیاری که تجربه نمودم گرم بودند، و «الاتّفاقی لایکون غالباً و لا دائماً»، پس گرم بودن آتش نیز اتّفاقی نبوده بلکه ضروری و علّی است. در این صورت، هر آتشی گرم خواهد بود.

اتفاقی باشد، نیازی به رابطه علیت بین آنها نیست (هرچند هزار روز این اتفاق تکرار شود). مثال دیگر اینکه فرض شود فلزی با حرارت ذوب شده و این مطلب تکرار شده و فلزهای بسیار دیگری نیز با حرارت ذوب شدند. اگر در تمام شرائط (در زمستان و تابستان، در تمام فلزات مانند طلا و آهن و مس و غیره، و بالاخره در طول سالهای متمادی انسانهای مختلف این کار را تکرار نمودند) این مطلب تکرار شد، معلوم می‌شود علیتی بین حرارت و ذوب شدن فلز وجود دارد. اگر این رابطه اتفاقی باشد، تصدیق به ذوب شدن آن فلز با حرارت وجود نداشته، و تصدیق به اینکه هر فلزی با حرارت ذوب می‌شود نیز وجود نخواهد داشت؛ اما اگر لزومی باشد، هر دو قضیه یقینی و صادق خواهد بود.

بنابراین بحث در لزومی یا اتفاقی بودن رابطه بین دو پدیده «ذوب شدن فلز» و «حرارت فلز» است. در منطق عقلی گفته شده اگر این مطلب در موارد بسیاری با شرائط مختلف امتحان شده و در تمام موارد یک نتیجه واحد به دست آید، در این صورت یقین به آن قضیه حاصل می‌شود؛ زیرا «الاتفاقی لایکون دائماً و لا غالباً». البته هرچند فقط هزار بار تجربه شده است، و بی‌نهایت مورد نیز پیش‌رو است، اما اگر تمام شرائط مختلف که احتمال دارد در مسأله دخیل باشد، امتحان شود (مانند در کنار دریا و کوه، و در حرارت با هیزم و با نفت، و شرائط محتمل دیگر، و فلزهای مختلف مانند فلزی از معادن آفریقا و اروپا و دیگر فلزها، و تمام اصناف فلزی)، احتمالی داده نمی‌شود که این تقارن یک تقارن اتفاقی باشد. به عبارت دیگر احتمال تقارن اتفاقی صفر شده، و احتمال خلاف این رابطه نیست.

بنابراین تمام گزاره‌های مبتنی بر حس، به قضیه «الاتفاقی لایکون دائماً و لا غالباً» منتهی می‌شود. به عبارت دیگر علوم مبتنی بر علوم حسی و تجربی، همه از قیاسی به دست می‌آیند که کبرای آن «الاتفاقی لایکون دائماً و لا غالباً» می‌باشد.

ج ۱۱۷ ۹۶/۰۲/۰۶

همانطور که گفته شد برخی علوم مانند «علم به روز بودن» و یا «علم به زید بودن این شخص» از علوم حسی بوده، اما برخی علوم مانند «هر کاغذی در مجاورت آتش می‌سوزد» از علوم مبتنی بر حس هستند و اکثر کاغذها و اکثر آتش‌ها حس نشده‌اند. مثال دیگر برای علم مبتنی بر حس اینکه اشاره به آتش دور شده و تصدیق به گرم بودن آن شود، در حالی که آن آتش تجربه نشده است (بلکه تجربه صدها آتش موجب این علم شده است). یقین به قضایای مبتنی بر حس در منطق عقلی یا منطق ارسطویی یا منطق صوری، از قیاسی به وجود آمده که کبرای آن «الاتفاقی لایکون غالباً و لا دائماً» می‌باشد. به عنوان مثال رابطه شش آمدن و تاس یک رابطه ضروری و علی نیست، لذا اگر ده بار یک تاس انداخته شود، در تمام موارد یا اکثر موارد شش نخواهد شد (بلکه

احتمالاً یک یا دو مرتبه شش خواهد آمد). مثال دیگر اینکه رابطه پرتاب سکه و خط آمدن علی و ضروری نیست، لذا اگر ده بار انداخته شود در تمام موارد یا اکثر موارد خط نخواهد آمد. این امور اتّفاقی بوده، لذا اکثری یا دائمی نخواهد بود. با دقت در تمام امثله، معلوم می‌شود امر اتّفاقی به طور اکثری نیست خصوصاً اگر موارد بسیار بالا باشد. اگر تمام امور اتّفاقی تست شود، معلوم می‌شود اکثری یا دائمی نیست. به عنوان مثال اگر یک لیوان شکسته شود، به قطعاتی تقسیم می‌شود. اگر چند لیوان پرتاب شود، ممکن نیست تعداد قطعات و اندازه آنها یکسان شود. مراد از اکثر بیش از نصف، و یا بیش از ۷۵ درصد است.

بنابراین برای تصدیق به قضیه «هر کاغذی در مجاورت آتش می‌سوزد»، تجربه شده در هر بار که آتش بوده و مجاور آن کاغذی بوده، کاغذ سوخته و حتی یک بار هم تخلّف نشده است. به کمک قضیه «الاتّفاقی لایکون غالباً و لا دائماً»، این نتیجه به دست می‌آید که هر آتشی کاغذ مجاور را می‌سوزاند و هر کاغذی در مجاورت نار می‌سوزد.

نقد منطق عقلی

شهید صدر این توجیه را ردّ نموده و براهین بسیاری بر ابطال این نظریه اقامه کرده است. به نظر می‌رسد نیازی به براهین بسیار نیست، زیرا یقین منطقی به کبرای قیاس یعنی قضیه «الاتّفاقی لایکون غالباً و لا دائماً» وجود ندارد. همانطور که شهید صدر نیز فرموده هیچگاه علماء از ماهیت و حقیقت این قضیه بحث نکرده، و تنها به عنوان یک اصل مسلم آن را پذیرفته‌اند. به نظر می‌رسد این قضیه نیز مانند قضایای مبتنی بر حسّ مثل «هر آتشی گرم است» بوده و از راه استقراء به دست آمده است. پس تفاوتی بین این قضیه و سائر قضایای مبتنی بر حسّ وجود ندارد تا موجب شود این قضیه مبنای تحصیل یقین به سائر قضایا باشد. به عبارت دیگر همانطور که باید صد آتش یا هزار آتش امتحان شده تا یقین به گرمای هر آتش حاصل شود، باید قضیه «الاتّفاقی لایکون غالباً و لا دائماً» نیز بارها در موارد مختلف امتحان شود تا یقین به مضمون آن حاصل شود. پس این قضیه نمی‌تواند موجب یقین به سائر قضایای مبتنی بر حسّ باشد، حتی تجربه انسان در قضایایی مانند «هر آتشی گرم است» روشن‌تر است؛ زیرا گرمای آتش به وضوح تجربه شده و توسط انسانهای بسیاری حسّ شده است. به هر حال قضیه «الاتّفاقی لایکون غالباً و لا دائماً» از بدیهیات ستّه نبوده، و قدرت و توان بیشتری ندارد تا سائر قضایا را تبدیل به یقینی نماید.

توجیه علم مبتنی بر حس در منطق تجربی

در منطق تجربی استدلال مبتنی بر قیاس نبوده و مبتنی بر «استقراء» است. به عنوان مثال بر اثر صدها تجربه و بدون کمک از قیاس، یقین به قضیه «هر آبی با حرارت گرم می شود» به دست می آید. توجیهی برای یقین به قضایای مبتنی بر حس در منطق تجربی مطرح نشده است؛ زیرا علمای تجربی به دنبال فلسفه ایجاد یقین نبوده، بلکه به دنبال کاربرد این قضایا و واقعیت بوده اند. آنها بدون اینکه فلسفه ایجاد یقین به این قضایا را بدانند، از این یقین کمک گرفته و یک بار هم با اشکال مواجه نشده اند. یعنی با همین استقراء دست و پا شکسته کار خود را انجام داده و موشک به هوا فرستاده و برق تولید کرده اند. اینکه چرا از استقراء، یقین به دست آمده، اهمیتی برای آنها نداشته است.

البته یکی از علمای تجربی (که فیلسوف هم هست) در سه قرن قبل، به این مسأله پرداخته و پاسخی برای آن ارائه نموده که شهید صدر نیز آن جواب را به عنوان پاسخ منطق تجربی به این مسأله مطرح نموده است. «دیوید هیوم» توجیه عجیبی ارائه نموده که یقین به این قضایا فقط یک ریشه «روانشناسی» داشته و فاقد ریشه های «معرفت شناسی» است. یعنی یقین به قضایای مبتنی بر حس، فقط یک حالت ذهنی و روانی دارد. توضیح اینکه هرگاه یک شیء در مقابل انسان قرار گیرد، در ذهن وی تصویری از آن منقوش می شود. این خصوصیت فیزیکی چشم و مغز انسان است که اگر جسم دارای رنگ در روشنایی جلوی چشم باشد، تصویریش منقوش در ذهن می شود. اکنون فرض شود زید در مقابل انسانی قرار گرفته و در همان لحظه نام «زید» صدا شود تا صورت زید در آن ذهن محقق شد. اگر این اتفاق چندین مرتبه تکرار شود، ذهن شرطی می شود. یعنی به جای نیاز به رؤیت زید، کافی است نام زید صدا شود تا تصویر زید در ذهن حاضر شود. به رؤیت زید «منبه طبیعی»، و به شنیدن نام زید «منبه شرطی»، و به انتقاش تصویر زید هنگام رؤیت «انعکاس طبیعی»، و به انتقاش تصویر زید هنگام شنیدن لفظ زید «انعکاس شرطی» گفته می شود. اگر این اتفاق تکرار نشده و ذهن شرطی نشود، صدبار هم نام زید صدا شود، این تصویر به ذهن نخواهد آمد. مثال دیگر اینکه فرض شود دو نفر هستند که هر دو لواشک را دیده، اما فقط یکی از آنها لواشک خورده است. در این صورت با شنیدن نام لواشک، فقط فردی که لواشک خورده بذاق ترشح می کند. مثال دیگر اینکه اگر آتشی در مجاور کاغذی دیده شود، این تصویر مجاورت در ذهن پیدا می شود. بعد از این مجاورت، سوختن کاغذ دیده می شود. اگر این عمل چندین مرتبه تکرار شد، در این صورت تا فرض مجاورت در ذهن شود، تصدیق به سوختن هم پیدا می شود؛ زیرا تصدیق نیز مانند تصور شرطی می شود. مثال دیگر مسأله حب و بغض است. به عنوان مثال فرض شود کسی در مورد زید که ذهنش نسبت به لفظ یزید شرطی شده، از این لفظ استفاده نماید. این موجب ناراحتی زید شده و اهانت محسوب می شود. این در حالی است که اگر زید نسبت به یزید علاقه مند باشد، استفاده از لفظ یزید در مورد او، موجب خوشحالی و احترام است. نظیر

اینکه در مورد طلبه ای از عنوان «علامه حلّی» یا «شیخ انصاری» استفاده شود. لذا ذهن شرطی شده و لفظ «یزید» اهانت و لفظ علامه «احترام» می شود. این مطلب، تداعی معانی است.

هیوم معتقد است تمام علوم مبتنی بر استقراء فقط یک انعکاس شرطی است. به عنوان مثال اگر زید ده بار آتشی را دیده که داغ است، ذهن وی شرطی شده و با دیدن هر آتشی تصدیق به داغ بوده آن پیدا می کند. ذهن انسان عادی حتی در موارد اندک نیز شرطی می شود. به عنوان مثال فرض شود زید در ده معامله فریب خورده که در تمام آنها طرف قرارداد کفش سفید داشته است. در این صورت، اگر در یک معامله شخص با کفش سفید ببیند، تصدیق به فریبکار بودن وی پیدا می کند (مگر بداند این امر اتفاقی بوده است).

ج ۱۱۸ ۹۶/۰۲/۰۹

در منطق ارسطویی یقین در قضایای مبتنی بر حسّ ناشی از قیاس، و در منطق تجربی نتیجه حالت ذهنی و شرطی شدن است. یعنی از مجموعه ای از تصدیق های جزئی، ذهن شرطی شده و یقین جدید برایش ایجاد می شود.

نقد منطق تجربی

شهید صدر با این نظریه در منطق تجربی نیز موافق نیست. ایشان در طول عمر خود، سه مرحله را سپری نموده است. ابتدا منطق عقلی را قبول نموده، و سپس منکر منطق عقلی و منطق تجربی شده، و در نهایت منطق ذاتی را قبول نموده است. در مرحله وسط منطق تجربی را به طور کلی مورد نقد قرار داده، و در مرحله اخیر تنها نقضی بر این نظریه وارد نموده که برخی تصدیقات وجود دارد که حاصل شرطی شدن ذهن نیست. کان ایشان توجیه منطق تجربی را قبول کرده اما ناکافی می داند. به نظریه هیوم از سه زاویه ممکن است نظر شود:

نظریه منطق تجربی از زاویه فلسفی

از زاویه فلسفی، هیوم اصل علّیت را مورد تشکیک قرار داده به این صورت که علّیت ساخته ذهن است. توضیح اینکه اصل علّیت دو معنی دارد: معنای اول «حدوث شیء بلاعلّه محال» بوده که در فلسفه از بدیهیات است و اثبات نشده، بلکه گفته شده اثبات پذیر نیست. یعنی به عنوان یک اصل مسلّم مورد قبول فلاسفه و متکلمین و اصولیون واقع شده است. شهید صدر فرموده این اصل هرچند بر اساس منطق عقلی و تجربی قابل اثبات نیست، اما بر اساس منطق ذاتی اثبات پذیر است. از سوی فلاسفه متأخر (فلاسفه مغرب زمین) اصل این قضیه مورد تردید واقع شده است؛ معنای دوم اصل علّیت «الشیء ما لم یجب، لم یوجد» است یعنی هرشیء در آن حدوث، واجب

الوجود بالغير می‌شود. این معنی نیز مورد قبول تمام فلاسفه مسلمان بوده و بسیار سعی کرده‌اند این اصل را مبرهن و مدلل نمایند. در مقابل فلاسفه، تمام اصولیون و متکلمین این اصل را منکر شده‌اند (یعنی کلیت قاعده را منکر هستند). ادله فلاسفه را نیز مورد نقد قرار داده‌اند (البته نقد دلیل فلاسفه بیشتر از سوی اصولیون بوده است). در بحث جبر و اختیار معنای دوم مراد است، اما در سائر مباحث از جمله بحث اکنون، معنای اول مراد است. گفته شده هیوم قائل بوده اصل علیت نکته ذهنی دارد نه عینی و خارجی، که این بحث مرتبط با فلسفه است.

نظریه منطق تجربی از زاویه روانشناسی

از زاویه روانشناسی، هیوم تمام تصدیقات را به سبب شرطی شدن ذهن می‌داند، و شهید صدر نیز از این زاویه نظر نموده و اشکالی مطرح نموده که این مطلب عمومیت ندارد (یعنی برخی تصدیقات ناشی از شرطی شدن ذهن نیستند). این بحث نیز ارتباطی به ما در معرفت‌شناسی ندارد.

فلاسفه مسلمان بعد از حل مسأله منطقی (که یقین به قضایای مبتنی بر حس، ناشی از قیاس است)، در مسأله فلسفی گرفتار شده‌اند. به عنوان مثال اگر تصدیق به «زید انسان است» و به «تمام انسان‌ها فناپذیر هستند» وجود داشته باشد، تصدیق سومی به وجود می‌آید به «زید فناپذیر است». بحث فلسفی در مورد علت فاعلی تصدیق سوم است، که معنی ندارد دو تصدیق قبل علت فاعلی آن باشند. علت فاعلی تصدیق به نتیجه در فلسفه «عقل فعال» است که تصدیق سوم را افاضه می‌کند. تصدیق اول و دوم نیز فقط نقش معد را دارند نظیر پدر و مادر نسبت به زید که نقش معد دارند. بنابراین به لحاظ روانشناسی این نظریه عمومیت ندارد.

منطق تجربی از زاویه معرفت‌شناسی

مهم‌ترین بحث، بحث معرفت‌شناسی است. شهید صدر از دید معرفت‌شناسی وارد بحث نشده است. در توضیح نظر شهید صدر در منطق ذاتی این بحث مطرح می‌شود.

توجیه علم مبتنی بر حس در منطق ذاتی

شهید صدر در مرحله اول، منطق عقلی را قبول داشته و کتاب «فلسفتنا» را نوشته است. سپس در مرحله دوم ایشان از منطق عقلی عدول نموده و قائل به نظریه «قریحه» شده است (این بحث را در تعطیلات برای برخی شاگردان گفته که یکی از آنها تقریرات این مباحث را نوشته و در کتاب «رسائل» آمده است). سپس در مرحله

سوم ایشان با این مشکل مواجه شد که با نظریه قریحه هیچ کلامی دارای ارزش نخواهد بود، لذا از این نظریه هم رفع ید نموده و قائل به نظریه «منطق ذاتی» یا «حساب احتمالات» شد که این بحث در کتاب «الاسس المنطقية» آمده است. به ترتیب همین مراحل ابتدا اشکالات ایشان بر منطق عقلی، و سپس اشکالات بر نظریه قریحه و سپس منطق ذاتی توضیح داده می‌شود.

اشکالات منطق عقلی

شهید صدر سه اشکال اساسی بر منطق عقلی داشته: اولاً نهایت کار و فائده منطق ذاتی تبدیل اجمال به تفصیل است؛ و ثانیاً با استقراء معلوم می‌شود منطق عقلی راهگشا نیست، زیرا منطق عقلی در طول دو هزار سال هیچ سقمی را برطرف نکرده و هیچ مریضی را شفا نداده است. یعنی در علوم عقلی مانند کلام و فلسفه اختلافات حتی یک ذره هم کم نشده، بلکه اضافه شده است. عالمان بزرگی مانند ابن سینا و فارابی و ملا صدرا و متکلمینی مانند خواجه بحث نموده‌اند اما به نتیجه واحد نرسیده‌اند. پس منطق عقلی راهگشا نخواهد بود؛ و ثالثاً با استقراء دیگر معلوم می‌شود تمام یا غالب ادله متکلمین نادرست بوده و ادله فلاسفه نیز دست کمی از آن ندارد. پس این ادله نیز معمولاً سست بوده و دارای مغالطه است. اگر واقعاً این مسائل دلیل داشت، این همه به مغالطه روی نمی‌آوردند.

نظریه قریحه و اشکال آن

شهید صدر بعد از مشاهده این اشکالات بر منطق عقلی با این مساله مواجه شد که مشکل علوم عقلی چگونه حل می‌شود و اصلاً قابل حل است؟ ایشان متفطن این نکته شد که اکثر تصدیقات علماء شخصی است یعنی مرتبط با ساختار و پیشینه افراد است. به عنوان مثال اگر زید اعتقاد داشته باشد آنچه دیده می‌شود واقعیت دارد، این یقین زید با براهین و ادله متعدد نیز از بین نمی‌رود (حتی اگر صد سال برهان برایش اقامه شود، همانطور که برخی فلاسفه یونان قدیم مانند زنون اقامه برهان بر استحاله واقعیت داشتن خارج نموده‌اند که دو هزار سال اذهان درگیر آن شده و کسی آن را ابطال نکرد، و بعد از دو هزار سال در یک شاخه از ریاضیات پاسخ وی داده شد؛ و اگر کسی ذهن شکاک داشته و شک در عالم واقع داشته باشد، با هزاران برهان هم ذره‌ای تصدیق برایش حاصل نخواهد شد. نظیر اینکه کسی از غذایی بدش می‌آید که حتی اگر هزاران بار از آن غذا تعریف شود، باز هم بدش می‌آید.

بنابراین ساختار ذهنی و پیشینه افراد در تصدیقات آنها مؤثر است. ایشان نام ذهنیت افراد را «قریحه» نهاد. پس در باب علوم عقلی، برهان نیز فائده‌ای ندارد و باورها و اعتقادات مردم بر اساس قریحه است (تکرار براهین و استدلالات ممکن است موجب تغییر در قریحه شود، اما موجب یقین و تصدیق نیست).

ج ۱۱۹ ۹۶/۰۲/۱۰

منطق ذاتی و توجیه علم مبتنی بر حس

علم مبتنی بر حس از استقراء به دست می‌آید مانند «همه آتش‌ها داغ هستند» و یا «آن آتش داغ است» در حالیکه نسبت به آن آتش یا تمام آتش‌ها تجربه و حس نبوده است. همانطور که گذشت یقین به این قضایا در منطق ارسطویی ناشی از قیاس، و در منطق تجربی ناشی از حالت ذهنی و روانی و شرطی شدن ذهن است. شهید صدر هر دو نظر را ابطال نموده، لذا ایشان به دنبال منشأ این یقین بود.

ایشان از راه حساب احتمالات استفاده کرد که نه تنها در علوم تجربی، بلکه در علوم عقلی نیز مفید است. یقین به پاسخ مسائلی مانند «آیا عالم مبدأ دارد؟»، و یا «آیا حدوث شیء بدون علت ممکن است؟»، و یا «آیا نبی اکرم صلی الله علیه و آله پیامبر خدا هست؟» بر اساس منطق عقلی و تجربی ممکن نیست، اما بر اساس منطق ذاتی از راه حساب احتمالات ممکن است. البته ایشان متوجه بود یقین حاصل از حساب احتمالات یقین منطقی نیست، و یقین ذاتی نیز نمی‌باشد بلکه یقین موضوعی (یعنی یقین موجه) است. بنابراین ایشان گامی برای موجه بودن این یقین برداشته (که دیگران هم این گام را برداشته و قبول دارند)، و گام دیگری برای صفر کردن احتمال مخالف در حساب احتمالات برداشته است:

الف. حساب احتمالات توضیح داده شد که صور ممکنه و صور محتمله در نظر گرفته شده و بین آنها نسبت‌سنجی می‌شود. به عنوان مثال ارزش احتمالی اینکه یک سکه پرتاب شده و خط بیاید «یک دوم» است؛ زیرا صور ممکنه دو صورت، و صور محتمله یک صورت است. بنابراین احتمال خط آمدن، ۵۰ درصد است. اگر سکه دو بار پرتاب شود، احتمال اینکه دو مرتبه خط آید «یک چهارم» یعنی ۲۵ درصد است؛ زیرا صور ممکنه چهار صورت، و صورت محتمله یک صورت است. مثال دیگر پرتاب تاس است که صور ممکنه شش صورت، و احتمال اینکه عدد شش بیاید، یک صورت است. اگر دو مرتبه پرتاب شود، احتمال اینکه هر دو شش باشد «یک سی و ششم» است؛ زیرا صور ممکنه سی و شش صورت، و صورت محتمله یک صورت است.

در این صورت که یک تاس دو مرتبه پرتاب شده و احتمال دو مرتبه شش آمدن «یک سی و ششم» است، این سوال مطرح می‌شود که آیا این احتمال فقط حکایت از حالت ذهنی است، و یا ناظر به خارج و واقع است؟ توضیح اینکه در عالم واقع و خارج ممکن است دو مرتبه شش بیاید و یا نیاید، پس در خارج امر دائر بین «صفر»

و «یک» است. یعنی یکی از دو حالت در خارج واقع می شود که علم به آن وجود ندارد. بنابراین این احتمال فقط ناظر به ذهن بوده و ارزش معرفتی ندارد. اگر علاوه بر ذهن، ناظر به خارج هم باشد، ارزش معرفتی دارد.

پاسخ این است که همانطور که این احتمال ناظر به ذهن است، ناظر به امر واقعی و خارج هم هست. توضیح اگر تاسی یک مرتبه پرتاب شود، احتمال عدد شش «یک ششم» است. مراد از این احتمال این است که عمل پرتاب تاس اگر در خارج در کمیت زیادی تکرار شود، نسبت عدد شش به سائر حالات نسبت «یک به شش» است. یعنی اگر تاسی ششصد مرتبه پرتاب شود، تقریباً یکصد مرتبه عدد شش و پانصد مرتبه سائر اعداد خواهد آمد. این مطلب استقراء شده و در موارد مختلف بسیاری تست شده است. اگر دو تاس با هم پرتاب شود، احتمال شش بودن هر دو «یک سی و ششم» است. یعنی اگر در کمیت بسیاری تکرار شود، نسبت دو عدد شش به سائر حالات «یک بر سی و شش» است. مثال دیگر اینکه گاهی گفته می شود احتمال بهبودی بیماری زید با این دارو ۹۵ درصد است. مراد این است که این دارو اگر به افراد بسیاری که این بیماری را دارند، خورانده شود ۹۵ درصد آنها بهبود خواهند یافت (نه اینکه ۹۵ درصد بیماری یک نفر بهبود یافته، و ۵ درصد از بیماری وی باقی باشد). پس گام اول این است که این مطلب ناظر به ذهن نبوده و ناظر به واقع است، که این گام را دیگران نیز برداشته اند. ب. گام دوم این است که هرچند احتمالات کم و زیاد می شوند، اما صفر نمی شود. پس باید توجیهی برای پیدایش یقین و صفر شدن احتمال خلاف ارائه شود. به عنوان مثال در دو مرتبه پرتاب تاس، احتمال دو مرتبه شش آمدن «یک سی و ششم» است. اگر صد مرتبه پرتاب شود، این احتمال «یک روی شش به توان صد» است. اگر هزار بار پرتاب شود، این احتمال «یک روی شش به توان هزار» است. لذا هرچند در این صور احتمال داده نمی شود تمام موارد شش آید، اما احتمال ریاضی آن صفر نخواهد بود.

شهید صدر فرموده این خصوصیتِ ذهن است که اگر ظن بسیار قوی شود، تبدیل به یقین می شود؛ و اگر احتمال خلاف بسیار کوچک شود، تبدیل به صفر شده و محو می شود. نظیر اینکه با فاصله گرفتن از یک کوه اندک اندک کوچک شده و ناگهان از نظر ناظر محو می شود. همانطور که کسی تاکنون حتی با چشم مسلح «اتم» را ندیده است (اتم هر مقدار با وسائل جدید بزرگ شده، مورد رؤیت واقع نشده، زیرا بسیار کوچک است)، در حالی که از مسلمات علم امروز است که تمام مواد عالم از اتم تشکیل شده است. ذهن نیز مانند چشم بوده و اگر یک احتمال بسیار ضعیف شود، محو شده و انقلاب کیفی در آن صورت می گیرد. بنابراین هرچند احتمال خلاف به لحاظ ریاضی صفر نیست، اما به لحاظ حالت ذهنی یقین ایجاد می شود.

ج ۱۲۰ ۹۶/۰۲/۱۱

همانطور که در منطق ذاتی توضیح داده شد، یقین‌های انسان بر اساس حساب احتمالات است (نه صرف استقراء). به عنوان مثال با تجربه اولین آتش، احساس حرارت شد. این احتمال وجود دارد که حرارت ناشی از عاملی خارجی باشد که اتفاقاً با نار یک جا جمع شده است. فرض شود این احتمال ۵۰ درصد است. با تجربه آتش دوم و احساس حرارت، احتمال اینکه نار منشأ حرارت باشد، تقویت شده و با تجربه نار سوم، نیز تقویت می‌شود. با تجربه‌های بسیار بعدی، احتمال اینکه یک عامل ناشناخته موجب حرارت باشد، ضعیف و ضعیف‌تر می‌شود. بعد از مقداری تجربه انقلاب ایجاد شده و احتمال اینکه منشأ حرارت نار باشد، تبدیل به یقین شده، و احتمال اینکه عامل ناشناخته باشد، تبدیل به صفر می‌شود. این تفسیر را شهید صدر برای تمام موارد استقراء قائل بوده و دو نتیجه از آن می‌گیرد:

الف. نتیجه اول اینکه تمام انسان‌ها بدون استثناء تصدیقاتی با کمک تعمیمات استقرائی دارند. به عنوان مثال هر انسانی که تشنه شود آب می‌خورد، که این فعل نتیجه یک تعمیم استقرائی است که آب رافع عطش است. در این مورد به عدد کارهایی که انجام می‌دهد یقین دارد: یقین دارد آب رافع عطش است، و یقین دارد دویدن و نشستن و داد زدن و ... رافع عطش نیستند. اگر یقین نداشت، دلیلی نبود که حین عطش، آب خوردن را انتخاب نماید. انسان به تجربه یافته که مکان عوض نمی‌شود لذا برای اینکه به «مدرسه خان» برود به «پردیسان» نمی‌رود. تمام کارهای انسان مسبوق به تعمیم و علم عام است که نتیجه استقراء است. پس همه انسان‌ها تعمیم استقرائی دارند و انبانی از یقین‌های استقرائی هستند.

ب. نتیجه دوم اینکه این یقین‌های استقرائی بر اساس فکر نبوده و ناخواسته است. اگر معمایی سوال شود فکر شده و جواب آن داده می‌شود مانند مسائل فلسفی و اصولی و فقهی که با فکر به دست می‌آید. اما یقین‌های مردم با فکر نیست بلکه ناخواسته است. شهید صدر قائل است این روندی طبیعی بر اساس حساب احتمالات است. بنابراین با تجربه اول احتمال مساوی خواهد بود، با تجربه دوم یک احتمال تقویت شده و همینطور ادامه می‌یابد تا تبدیل به یقین می‌شود.

سپس ایشان قائل شده علوم بشر سه مرحله دارد: در مرحله اول، علم انسان به بدیهیات است. علم به بدیهیات با استقراء و تجربه و مشاهده به دست نمی‌آید، و تنها «اولیات» و «فطریات» از علوم بدیهی می‌باشند. این علوم مقدم بر تجربه و استقراء و هر حس است؛ در مرحله دوم، با کمک این قضایای یقینی بر اساس منطق ارسطویی می‌توان استدلال نموده و به نتیجه یقینی رسید. علم ریاضیات و هندسه از این قبیل هستند که با گزاره‌های بدیهی و یقینی شروع شده و استنتاج می‌شود تا علم جدید به دست آید (که این هم تبدیل اجمال به تفصیل است، یعنی کبرا و نتیجه تحلیلی بوده و همیشه نتیجه در درون کبرا وجود دارد)؛ بعد از این مرحله، باب منطق عقلی یا ارسطویی بسته شده و تمام علوم دیگر توالد ذاتی دارند یعنی تصدیق از تصدیق متوالد می‌شود (نه قضیه از قضیه).

یعنی بر اساس تفسیری روانشناسانه تصدیقات جزئی از تصدیقات ظنی متولد می‌شود و هرگاه یک احتمال کوچک شود، از بین می‌رود. در نظر شهید صدر، تمام علوم تجربی نتیجه توالد ذاتی است، همانطور که علوم عقلی نیز از توالد ذاتی به دست می‌آید. به عبارت دیگر توالد ذاتی یا حساب احتمالات، ریشه اساسی علوم تجربی و عقلی را شکل می‌دهد.

نقد و بررسی منطقی ذاتی

در حوزه علمیه از نظریات شهید صدر استقبال نشد، زیرا این مباحث با علوم حوزوی ارتباط ندارد و توسط علماء مورد بررسی قرار نگرفته است (نظیر اینکه اگر یک پزشک نظریه‌ای بدهد، در حوزه بررسی نمی‌شود). این نظریات اگر هم تمام باشد، مرتبط با مباحث معرفت‌شناسی است.

البته یک بخش از مطالب ایشان با علوم حوزوی نیز مرتبط است. ایشان معتقد بوده منطق ذاتی در زمینه کلام و عقائد و فلسفه نیز به برخی مسائل پاسخ می‌دهد. کسانی که در این علوم کار کرده‌اند، قائلند روش ایشان عقیم بوده و پاسخگو نیست (که توضیح آن خواهد آمد). یعنی معضلات کلامی و فلسفی با منطق ذاتی قابل حل نبوده و منطق ذاتی راهگشای حل مسائل آن علوم نیست. به عنوان مثال «عالم حادث است یا قدیم؟» که متکلم قائل به حدوث، و فیلسوف قائل به قدم عالم بوده‌اند؛ و مساله جبر و اختیار نیز که «آیا انسان فاعل مختار است یا مضطر؟» با منطق ذاتی قابل حل نیست (خود ایشان نیز در بحث اختیار از این روش استفاده نکرده است)؛ و مساله «استحاله یا امکان معاد جسمانی» نیز با این منطق قابل حل نیست.

علاوه بر این بخش کلام ایشان که مرتبط با مسائل حوزوی است، مباحث دیگر ایشان نیز نقد شده است. کسانی که در زمینه معرفت‌شناسی کار کرده‌اند (خارج از حوزه علمیه)، مطالب ایشان را قبول نکرده‌اند.

ج ۱۲۱ ۹۶/۰۲/۱۲

سه نقد اساسی در نظریه شهید صدر وجود دارد:

نقد اول: عدم حل مشکل از حیث معرفت‌شناسی

اولین اشکال در نظریه شهید صدر، این است که با بیان ایشان مشکل در ناحیه معرفت‌شناسی حل نمی‌شود بلکه تنها توجیهی در ناحیه روانشناسی ارائه شده است. توضیح اینکه ایشان به سبب ذهنیت اصولی خود، قطع و یقین را مهم دانسته و به دنبال توجیه یقین انسان بوده و این تفسیر روانشناسی است که ربطی به معرفت‌شناسی ندارد. به عبارت دیگر توضیح ایشان نحوه عملکرد ذهن را بیان می‌کند که اگر یک ظن، قوی شود تبدیل به قطع

می‌شود؛ در حالیکه بحث اصلی در ناحیه معرفت‌شناسی است، که صحت این تصدیقات و اعتقادات چگونه تضمین شده، و ضابطه صحت آن چیست. در معرفت‌شناسی فقط قضیه بررسی می‌شود (نه قطع و تصدیق)، و مهم نیست یک قضیه متعلق تصدیق باشد، بلکه سوال این است که آیا راهی برای بررسی صحت قضیه، و بررسی مطابقت آن با خارج وجود دارد؟ ایشان نیز قبول دارد که در گزاره و قضیه، هیچگاه بر اساس حساب احتمالات، قضیه‌ای از قضیه دیگر متولد نمی‌شود بلکه حساب احتمالات فقط موجب تولد تصدیق از تصدیقات دیگر است.

البته در بحث معرفت‌شناسی، به نظر می‌رسد ضابطه‌ای برای تشخیص صحت گزاره وجود ندارد^۱ (یعنی به اعتقاد ما تا کنون ضابطه و ملاکی برای تعیین صحت قضایا ارائه نشده، و ارائه نخواهد شد). به عنوان مثال برای بررسی قضیه «آن آتش گرم است» نهایتاً می‌شود دست به آتش زده تا گرما احساس شود؛ در حالیکه این احساس دلالت ندارد که در خارج گرمایی باشد. در علم جدید ثابت شده و از مسلمات علم فیزیک است که گرما و سرما در خارج نیست بلکه فقط احساس ذهنی انسان است. نظیر رنگ که در خارج نیست بلکه فقط در ذهن انسان است؛ و نظیر صوت که در فیزیک گفته شده تمام اصوات در ذهن است، و در خارج سکوت مطلق است؛ و نظیر طعم که در خارج نیست و فقط در ذهن انسان است، یعنی فقط احساس شوری و احساس شیرینی وجود دارد اما شوری و شیرینی در خارج نیست. به هر حال این تفسیر با فرض صحت آن، ربطی به مباحث معرفت‌شناسی ندارد.

علاوه بر اینکه صحت این تفسیر نیز ثابت نیست. توضیح اینکه ممکن است صرف قوت یک ظن، موجب تبدیل آن به یقین و قطع نباشد؛ بلکه ممکن است امور دیگری نیز در این تحول کیفی دخیل باشد. ممکن است انسان اگر ادراکی دیگری داشت، برداشت متفاوتی می‌کرد.^۲

ج ۱۲۲ ۹۶/۰۲/۱۳

همانطور که گذشت نقد اول بر منطق ذاتی شهید صدر، این است که نظریه ایشان فقط بحث روانشناسی بوده و توضیح چگونگی ایجاد یقین از ظن بر اساس تجربه و حس و بر اساس گزاره‌های ظنی است. یعنی اگر یک ظن قوی شود تبدیل به یقین می‌شود. این بحث معرفت‌شناسی نیست، پس بحث فلسفی یا منطقی نمی‌باشد؛ علاوه

۱. البته اینکه ضابطه وجود ندارد، به این معنی نیست که گزاره‌ها مطابق واقع نباشد.

۱. مولوی در معرفت انسان جمله‌ای دارد. داستان این است که شخص مستی به انسان اعمی مشت می‌زد، و در همان زمان شتر هم صدایی داده که به گوش اعمی می‌رسد. کور معتقد شده که شتر به وی لگد می‌زند:

مشت بر اعمی زند یک جلف مست کور پندارد لگد زن اشتر است

ز آنکه آن دم بانک اشتر می‌شنید کور را گوش است آینه، نه دید

بر اینکه در زمینه روانشناسی نیز مشکل حل نشده بلکه شاید عوامل دیگر نیز دخیل در تحقق یقین باشند. در داستان مولوی، انسان تشبیه به اعمی شده و اطلاعی از باطن و حقائق عالم ندارد، و فقط با حواس پنجگانه ظاهر عالم را می بیند (همین تفسیر شهید صدر نیز ممکن است از این قبیل باشد). به عنوان مثال ممکن است بین نوشیدن آب و سیراب شدن، و یا حرارت و آتش، علیتی نباشد. این مطلب دو مؤید هم دارد:

اول نظریه حکماء است که معتقدند اگر سنگی در آتش قرار گرفته و گرم شود، گرمای سنگ ربطی به آتش ندارد (آتش حتی علت ناقصه هم نیست)؛ و یا حنای کف دست، علت سرخی کف دست نیست (حتی علت ناقصه هم نیست)؛ و یا نوشیدن آب نیز علت سیرابی نیست. این امور علت یا از اجزاء علت تامه نبوده، بلکه معد هستند. علت ناقصه فقط علت فاعلی و علت صوری و علت مادی و علت غایی است (علت معده اصلاً علت نیست، یعنی جزء علت و علت ناقصه هم نیست). سنت الهی بر این است که فقط در زمانی سنگ گرم شود که مجاور نار است (نظیر اینکه زید وعده هزار تومان به کسی دهد که به او سلام می کند؛ در این صورت هیچ رابطه علی بین سلام و هزار تومان نیست، اما هرگاه سلام شود زید نیز هزار تومان می دهد). بنابراین در حکمت محال است که نار موجب حرارت در سنگ شود، و تنها عقل فعال است که مفیض تمامی اموری مانند حرارت است. این اعتقاد علماء نیز مؤید است بر اینکه انسان فقط ظاهر دنیا را درک می کند.

مؤید دوم آیه شریفه «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»^۱ می باشد. هرچند برداشت ها از این آیه مختلف است، اما بنابر یک برداشت تأییدی بر مطلب فوق است. ظاهر آیه شریفه دلالت دارد وقتی انسان تیری پرتاب کند، در حقیقت انسان پرتاب نکرده بلکه دیگری پرتاب می کند. واضح است که «رمی» خصوصیت ندارد (به عنوان مثال اینگونه نیست که مشی و سائر افعال از افعال خود انسان باشد، اما رمی از افعال انسان نباشد)؛ پس تمام افعال انسانی مانند جلوس و قیام و مشی نیز از انسان نفی می شود. از سوی دیگر، مخاطب آیه یعنی انسان نیز خصوصیتی ندارد بلکه افعال تمام حیوانات نیز از آنها نفی شده، و حتی نباتات و جمادات نیز اینگونه خواهند بود. لذا نار نیز که از جمادات است، فعلی به عنوان سوزندگی ندارد. این مطلب نیز تأییدی است بر اینکه انسان فقط ظاهر دنیا را درک می کند.

نقد دوم: عدم اهمیت یقین در معرفت‌شناسی

نقد قدیمی که بر منطق و فلسفه وارد بوده بر ایشان هم وارد است، که ایشان نیز به دنبال «یقین» یعنی قطع مطابق واقع رفته‌اند؛ به خلاف اصولیون که فقط به دنبال قطع رفته‌اند و برای آنها مهم نیست این قطع مطابق باشد یا نباشد. اصولیون معتقدند اگر قطع به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب حجّیت آن تکلیف می‌شود. اگر یقین ملاک باشد، یکی از مشکلات این است که به اعتقاد ما ضابطه‌ای برای مطابقت با واقع وجود ندارد. یعنی هیچ قطعی قابل تست نیست (البته منکر مطابقت قطع با واقع نیستیم، و قطع می‌تواند مطابق باشد؛ اما ضابطه ندارد). حتی ضابطه‌ای برای بررسی صحت همین قطع (که ضابطه برای تست قطع‌ها وجود ندارد) نیز وجود ندارد. در علوم حضوری نیز ضابطه برای تعیین مطابقت وجود ندارد (نه اینکه علم حضوری مطابقت ندارد، بلکه ضابطه ندارد).

بنابراین ایشان نیز نباید به دنبال «یقین» رود، و بررسی «قطع» نیز بی فائده در معرفت‌شناسی است. در معرفت‌شناسی باید به دنبال گزاره‌ها رفت. مراد گزاره‌ای است که نتیجه یک گزاره حسی است. در تمام علوم باید در پی گزاره‌ها بود بدون اینکه ربطی به قطع و یقین و احتمال داشته باشد؛ اما در علم اصول باید به دنبال قطع و احتمال بود. احتمالاً ایشان نیز تحت القائنات اصولی قرار گرفته که به دنبال قطع و یقین رفته است.

نقد سوم: عدم حلّ گزاره‌های کلامی و اعتقادی

شهید صدر نگران علوم تجربی نبوده بلکه دغدغه مباحث اعتقادی را داشته است. در علوم تجربی با همین علم دست و پا شکسته پیشرفت خوبی حاصل شده و انرژی و وسائلی مانند هواپیما و موشک و یخچال و ماشین ساخته شده و مورد استفاده است. شهید صدر صراحتاً فرموده گره‌ای را گشوده‌ام که دو هزار سال ذهن بشر آن را باز نکرده است.

اما به نظر می‌رسد نه تنها گره دو هزار ساله باز نشده، بلکه گره دیگری نیز افزوده شده است. به طور مختصر به این نقد اشاره می‌شود.

ج ۱۲۳ ۹۶/۰۲/۱۶

همانطور که گفته شده انگیزه شهید صدر برای ورود به مباحث معرفت‌شناسی، عدم انتاج منطق عقلی در مباحث اعتقادی و کلامی بوده است. ایشان به دنبال روش جایگزینی برای منطق عقلی بوده، که به منطق ذاتی یا حساب احتمالات رسیده است.^۱

به نظر می‌رسد در این زمینه نیز توفیقی حاصل نشده، و منطق ذاتی پاسخگو نیست. به عنوان مثال برهان نظم برای اثبات واجب، در حکمت مورد استفاده نبوده و عقیم است؛ و در کلام از اهمّ براهین است؛ شهید صدر برهان نظم را با منطق ذاتی زنده نموده، و آن را از حالت کلامی خارج، و وارد فلسفه نموده است (یعنی تبدیل به برهان نموده است). توضیح اینکه کتاب «کفایة الاصول» مؤلفی دارد، که ده‌ها هزار کلمه در آن ذکر کرده است. ممکن است ایشان معانی الفاظ را نمی‌دانسته، بلکه از این کلمات را کنار هم گذاشته و اتفاقاً کتاب کفایه به وجود آمده است؛ و ممکن است مؤلف تک تک کلمات را می‌شناخته و معنای جملات و محتوا را می‌دانسته، و همان که در ذهن داشته در کتاب نوشته باشد. احتمال اول با حساب احتمالات بسیار ضعیف است و یک بر چند میلیارد است، و احتمال دوم بسیار قوی می‌شود. لذا با خواندن خط اول برای انسان یقین حاصل می‌شود که مؤلف کتاب معنای جملات را می‌فهمیده است. احتمال خلاف آنقدر ضعیف است که به هیچ ذهنی قابل رؤیت نیست. هیچ انسانی نیست که تردید و شک داشته باشد که مؤلف کتاب معنای الفاظ را می‌دانسته است. اگر به جای آن کتاب از کتاب «جواهر الکلام» در نظر گرفته شود که بسیار بزرگ‌تر است، احتمال خلاف بسیار کوچک‌تر خواهد شد. این تنظیری از برهان نظم بر اساس حساب احتمالات است، و اگر به جای کتاب تدوینی، کتاب تکوین در نظر گرفته شود که بسیار بزرگ‌تر از کتاب تدوین است، و جهان بزرگ با این نظم عجیب در نظر گرفته شود، احتمال اتفاقی بودن جهان داده نمی‌شود؛ بنابراین یقین به دست می‌آید که جهان ناظمی دارد.

این بیان اشکالاتی دارد که فیلسوفان بیان نموده‌اند، اما اشکال دیگری نیز وجود دارد که بر اساس حساب احتمالات وارد بوده و بر اساس برهان نظم متکلمین، وارد نیست. اگر مؤلف کتاب کفایه و یک کتاب نوشته شده در نظر گرفته شود، یقین به فهم و شعور مؤلف محقق می‌شود؛ اما اگر گفته مؤلفی با بی‌نهایت کتاب تدوین شده در نظر گرفته شود که فقط یک یا چند کتاب از آنها در دسترس است، بر اساس حساب احتمالات نمی‌توان اثبات شعور برای مؤلف شود؛ زیرا احتمال بی‌شعور بودن مؤلف صفر نشده و صورت کسر احتمالات بی‌نهایت است. یکی از این کتب بی‌نهایت، کتاب کفایه است، لذا امکان دارد این مؤلف تعدادی کتاب معنی‌دار و تعدادی بی‌معنی داشته باشد. مخلوقات الهی نیز طبق نظر فلاسفه بی‌نهایت است (یعنی نوع قدیم بوده و مثلاً هر چه به عقب رویم اولین مورچه معلوم نیست)، لذا احتمال خلاف تبدیل به صفر نخواهد شد.

۱. ایشان در مقدمه کتاب «الفتاوی الواضحة» نیز برای اثبات مباحث اعتقادی، از منطق ذاتی استفاده نموده است.

بحث دوم: ظنّ

مقصد ششم از کتاب کفایه، بحث حجج و امارات است، که قبل از اصل بحث دو بحث «قطع» و «ظنّ» مطرح شده است. بحث قطع، خارج از مباحث علم اصول، و بحث ظنّ داخل مباحث علم اصول است. شهید صدر نیز قبل از ورود به بحث ظنّ، از «سیره عقلاء» بحث نموده که پشتوانه بحث از ظنون است. سپس وارد بحث از حجّیت ظنونی مانند «خبر واحد» و «اجماع» و «شهرت» شده‌اند. علاوه بر این تغییر شهید صدر، بحث یکی از امارات به نام «اطمینان» نیز اضافه می‌شود (که شهید صدر آن را بحث نکرده است). بنابراین دو بحث «اطمینان» و «سیره» به مباحث کفایه اضافه می‌شود، که در ضمن سیره از «سیره عقلائیّه» و «سیره متشرعه» و «عرف» بحث می‌شود.

ج ۱۲۴ ۹۶/۰۲/۱۷

مقدمه حجّیت ظنون

«ظنّ» احتمال راجح بوده و در مقابل احتمال مرجوح و مساوی یعنی «وهم» و «شک» است. پس ظنّ شامل «اطمینان» نیز می‌شود (هرچند گاهی ظنّ در مقابل اطمینان به کار می‌رود). بنابراین «قطع» یعنی اعتقاد جزمی، و «وهم» و «شک» از محلّ بحث خارجند. مباحث مقدمه حجّیت ظنّ، در سه جهت بحث می‌شود: بحث اول از حجّیت ذاتی برای ظنّ؛ بحث دوم از امکان جعل حجّیت برای ظنّ؛ و بحث سوم از مقتضای اصل در شکّ در حجّیت ظنّ (شکّ در خود حجّیت ظنّ یا در جعل حجّیت برای ظنّ):

جهت اول: حجّیت ذاتی ظنّ

قبل از ورود به بحث نیاز است مراد از «حجّیت ذاتی» برای ظنّ توضیح داده شود:

مراد از حجّیت ذاتی ظنّ

«حجّیت» در علم اصول به دو معنی «منجزیت» و «معذّریّت» است. منجزیت یعنی اگر شیئی به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، تکلیف فعلی منجز شود؛ و معذّریّت یعنی اگر امری به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آن تکلیف

معذر شود. تکلیف منجز نیز همان تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت وجود دارد؛ و تکلیف معذر نیز تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نیست.

مراد از حجیت در طرح این بحث، فقط «منجزیت» است. بنابراین سوال این است که اگر ظن به تکلیف فعلی تعلق گیرد، آیا موجب تنجز آن تکلیف می‌شود؟ اما در ظن به عدم تکلیف فعلی، بحث از معذریّت مفروغ‌ عنه بوده است؛ زیرا در نزد مشهور فقط قطع، منجز محسوب می‌شود. یعنی در صورتی که ظن به تکلیف باشد هم براءت عقلیه جریان دارد، فضلاً از ظن به عدم تکلیف. به عبارت دیگر اگر قطع به تکلیف نباشد، کافی است تا براءت عقلیه جریان یابد، و نیازی نیست ظن به عدم تکلیف باشد. به هر حال مراد از حجیت ظن در این بحث، منجزیت ظن است.

اقوال در مسأله

بحث در این است که اگر ظن به تکلیف فعلی تعلق گیرد، آیا موجب تنجز آن تکلیف می‌شود؟ در نظر مشهور ظن ذاتاً منجز نبوده و تنجز ظن نیاز به جعل دارد (نظیر مالیت یک اسکناس)؛ بر خلاف حجیت قطع که ذاتی بوده و نیازی به جعل ندارد (نظیر مالیت یک قطعه طلا).

در مقابل مشهور، شهید صدر حجیت ظن را ذاتی می‌داند. ایشان تفاوتی بین «ظن» و «وهم» و «شک» و «قطع» نگذاشته و تمام این امور را موجب تنجز تکلیف فعلی می‌داند. پس شخص مخالفت کننده با تکلیف مظنون نیز عقلاً استحقاق عقاب دارد.

نظر مختار: تفصیل بین معانی مختلف ذاتی

همانطور که گفته شد مراد از حجیت ظن، منجزیت ظن است. در معنای «ذاتی» دو احتمال وجود دارد: اول اینکه ذاتی یعنی نیازی به جعل نداشته و مقتضای خود شیء است؛ و دوم اینکه ذاتی یعنی نیازی به جعل نداشته و از شیء قابل سلب نیست؛ با توجه به هریک از این معنای، ذاتی بودن حجیت ظن بررسی می‌شود:

ذاتی به معنای غیر جعلی

ممکن است مراد از «ذاتی» این باشد که نیازی به جعل نداشته و مقتضای خود شیء است، و در مقابل اعتباری و جعلی می‌باشد؛ حجیت ظن به معنای منجزیت عقلی در مقابل منجزیت شرعی و عرفی است. یعنی محل بحث فقط در حجیت عقلی است به این معنی که مخالفت با آن در نظر عقل استحقاق عقوبت دارد. در این صورت، سه نظر در حجیت ذاتی ظن به این معنی وجود دارد:

الف. «ظن» در نظر مشهور، حجت عقلی و ذاتی نیست، یعنی عقوبت بر مخالفت تکلیف مظنون در نظر عقل قبیح است.

ب. منجزیت «ظن» در نظر شهید صدر عقلی و ذاتی است، یعنی عقوبت بر مخالفت تکلیف مظنون در نظر عقلی قبیح نیست (همانطور که عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع در نظر عقل قبیح نیست).

ج. شهید صدر در کتاب حلقات به قائلی نسبت داده که حجیت ظن اطمینانی را ذاتی دانسته، و حجیت ظن غیر اطمینانی را ذاتی نمی‌داند.^۱

به نظر می‌رسد در این معنی از ذاتی، حجیت ظن ذاتی بوده و نیازی به جعل ندارد. البته این نظر دو تفاوت با نظر شهید صدر دارد:

۱. ایشان منجزیت ذاتی ظن را منحصر به تکالیف شرعی و مولای حقیقی می‌داند (یعنی حجیت ظن در موالی عقلائیه و عرفی ذاتی نبوده و نیاز به جعل دارد). در حالیکه به نظر می‌رسد حجیت ظن در تمام موالی (هم مولای حقیقی و هم موالی عقلائیه و عرفیه) ذاتی است. توضیح اینکه ایشان منکر جریان برائت عقلیه نسبت به مولای حقیقی است، لذا حجیت ظن در مولای حقیقی ذاتی خواهد بود؛ اما به نظر می‌رسد برائت عقلیه در موالی عرفیه و عقلائیه نیز جاری نبوده، لذا حجیت ظن نسبت به تمام موالی ذاتی است. بنابراین علاوه بر قطع، ظن نیز (و حتی وهم و شک نیز) موجب تنجز تکالیف شرعی و عقلائی و عرفی می‌باشد.

۲. اختلاف دوم اینکه در نظر ایشان منجزیت ظن و وهم و شک و قطع در تکالیف شرعیه، از باب «حق الطاعة» است؛ اما به نظر می‌رسد منجزیت آنها از باب «احتیاط عقلی» است. تفاوت این دو نظر در مباحث قبل توضیح داده شده است، و در ابتدای مبحث «اصول عملیه» نیز توضیح داده خواهد شد.

ذاتی به معنای غیر جعلی و غیر قابل ردع

ممکن است مراد از «ذاتی» این باشد که حجیت و منجزیت ظن نیازی به جعل نداشته، و امکان ردع از آن هم نیست. یعنی «ذاتی» متقوم به دو امر است: اول اینکه جعل نمی‌خواهد؛ و دوم اینکه الغای حجیت آن هم ممکن نیست (بر خلاف احتمال اول، که اعم بود از اینکه الغای حجیت آن ممکن باشد یا نباشد). در این صورت، ابتدا اقوال مختلف در ذاتیت حجیت قطع، و سپس در ذاتیت حجیت ظن بررسی می‌شود:

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۲: «و لا شك في حجة الإحراز الواصل إلى درجة القطع تطبيقاً لمبدأ حجة القطع، كما لا شك في أن الإحراز الظني غير كاف للمقصود ما لم يقدّم دليل شرعي على التعبد به فیدخل في نطاق الإحراز التعبدی. و أما الاطمئنان فقد يقال بحجته الذاتية عقلاً تنجزاً و تعذيراً كالقطع، بمعنى أن حق الطاعة الثابت عقلاً كما يشمل حالة القطع بالتكليف كذلك يشمل حالة الاطمئنان به، و كما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه».

در حجّیت ذاتی قطع دو نظر وجود داشت: اول اینکه الغای حجّیت قطع ممکن نیست؛ و دوم اینکه الغای آن ممکن است (نظر مختار نیز امکان الغای حجّیت قطع بود). البته قائلین به عدم امکان الغای حجّیت قطع، دو دسته بودند: الغای حجّیت قطع در نظر مشهور ثبوتاً محال است؛ و در نظر شهید صدر هرچند ثبوتاً ممکن، اما اثباتاً محال است (یعنی اگر مولی حجّیت قطع را الغاء نماید، امکان وصول آن به مکلف نیست؛ لذا چنین الغایی لغو است، و از حکیم صادر نمی‌شود).

در حجّیت ذاتی ظنّ نیز واضح است که بنابر نظر مختار در قطع، الغای حجّیت ظنّ ممکن است (اگر الغای حجّیت قطع ممکن باشد، الغای حجّیت ظنّ به طریق اولی ممکن خواهد بود). پس ظنّ به این معنی از ذاتی، حجّیت ذاتی ندارد؛ در نظر شهید صدر نیز واضح است الغای حجّیت ظنّ محذور ثبوتی ندارد (زیرا در قطع هم محذور ثبوتی نیست)، و آن محذور اثباتی در مورد ظنّ وجود نداشته و الغای حجّیت ظنّ قابل ایصال به مکلف است. پس در نظر ایشان نیز ظنّ به این معنای ذاتی، حجّیت ذاتی ندارد.

بنابراین در نظر مختار و نظر شهید صدر، حجّیت ظنّ به معنای اول ذاتی بوده، و به معنای دوم ذاتی نیست.

ج ۱۲۵ ۹۶/۰۲/۱۸

جهت دوم: امکان جعل حجّیت برای ظنّ

بحث در امکان جعل حجّیت برای ظنّ توسط شارع است که گاهی از این بحث با عنوان «امکان التّعبّد بالظنّ» یاد می‌شود. یعنی آیا عقلاً ممکن است شارع مقدّس برای ظنّ یک حجّیت جعل نماید؟ بحث اعمّ است از اینکه جعل حجّیت برای نفسِ ظنّ شود مانند اعتبار «ظنّ در رکعات نماز»، و از اینکه جعل حجّیت برای سببِ ظنّ شود مانند امارات رائج از جمله «خبر واحد».

دو اشکال اساسی بر جعل حجّیت برای ظنّ مطرح شده که اگر این دو اشکال دفع شوند، جعل حجّیت برای ظنّ ممکن خواهد بود. هر یک از این دو اشکال مستقلاً بررسی می‌شوند:

اشکال اول: تخصیص قاعده برائت عقلی

قاعده «قبح العقاب بلا بیان» در علم اصول پذیرفته شده است. مراد از «بیان» در این قاعده علم است یعنی عقوبت بر تکلیف فعلی غیر معلوم، عقلاً قبیح است. به عنوان مثال فرض شود شرب این مایع حرمت فعلی داشته، و زید نیز علم به حرمت فعلی آن دارد. در این صورت عقوبت زید بر مخالفت آن تکلیف عقلاً قبیح نیست. اکنون فرض شود زید، علم به حرمت نداشته باشد، در این صورت قاعده قبح عقاب شامل زید شده و عقاب زید نیز بر

مخالفت آن تکلیف قبیح خواهد بود. پس اگر زید ظنّ بر حرمت داشته باشد نیز طبق قاعده فوق، عقوبت وی بر مخالفت تکلیف قبیح است. بنابراین شارع نمی تواند ظنّ غیر حجّت را حجّت کند زیرا طبق قاعده فوق، در این موارد عقوبت بر مخالفت قبیح است. به عبارت دیگر اعتبار حجّیت برای ظنّ مستلزم تخصیص قاعده فوق است، در حالیکه قاعده عقلی تخصیص بر نمی دارد؛ زیرا عقل موضوع قاعده را تحدید نموده و آن را درک می کند، لذا باب انشاء نیست تا تخصیص آن ممکن باشد.

جواب اول: عقوبت دائر مدار حکم ظاهری است

جواب اول این است که عقوبت الهی بر مخالفت تکلیف واقعی نبوده، بلکه بر مخالفت تکلیف ظاهری است. به عنوان مثال فرض شود یک ثقه خبر از نجاست و حرمت شرب این مایع داده و در واقع نیز نجس باشد، سپس زید آن را شرب نماید. در این صورت عقوبت زید در قیامت به سبب «شرب نجس» نبوده، بلکه به سبب «مخالفت با خبر ثقه» است؛ بر خلاف اینکه زید عالم به نجاست و حرمت آن مایع باشد، که در قیامت به سبب شرب نجس عقاب می شود.

این جواب مورد قبول مشهور نیست؛ زیرا وجوب تبیعت از اماره، وجوبی طریقی بوده و عقاب بر آن صحیح نمی باشد (یعنی عقاب بر مخالفت اماره قبیح است). وجوب طریقی وجوبی است که برای تعدّر یا تنجّز واقع بوده و خودش ملاکی ندارد. پس همیشه عقوبت دائر مدار تکلیف واقعی است.

جواب دوم: مسلک جعل علمیت

جواب دوم از مدرسه میرزای نائینی است (ایشان این جواب را داده و بسیاری از شاگردان و شاگردان شاگردان ایشان نیز آن را پذیرفته اند). ایشان فرموده در این مورد (مانند مثال فوق)، عقوبت همراه بیان بوده و قبیح نیست (نه اینکه عقوبت بلا بیان و قبیح باشد)؛ زیرا شارع مقدّس، ظنّ را علم اعتبار نموده است. به عنوان مثال اگر خبر ثقه دلالت بر حرمت این مایع نماید و زید شرب نماید، در این صورت عقوبت زید بر مخالفت تکلیف معلوم است؛ البته زید علم وجدانی به حرمت ندارد، امّا علم تعبّدی دارد. بنابراین قاعده شامل این موارد نیست. به نظر می رسد این بیان نیز صحیح نیست؛ زیرا هر چند مسلک جعل علمیت قبول شده و شارع برای خبر واحد اعتبار علمیت نموده باشد، امّا این اعتبار موجب نمی شود خبر واحد حقیقه علم شود. قاعده قبح عقاب نیز دلالت بر قبح عقاب بر مخالفت تکلیف معلوم به علم وجدانی دارد.

جواب سوم: تصرف در قاعده قبح عقاب بدون بیان

به نظر می‌رسد برای دفع این اشکال باید قاعده انکار شده (همانطور که شهید صدر انکار نموده، و نظر مختار همین است)، و یا باید در مفاد قاعده تصرف شود. با فرض اینکه «بیان» به معنای علم و قطع باشد، متعلق علم نباید تکلیف فعلی باشد، بلکه باید اعم از «تکلیف فعلی» و «حجیت امری که قائم بر تکلیف فعلی شده» باشد. پس اگر زید علم به حرمت شرب این اناء داشته، و یا خبر ثقه دلالت بر حرمت آن نماید (درحالیکه علم به حجیت خبر ثقه وجود دارد)، در هر دو صورت زید با شرب آن، مخالفت با تکلیف معلوم نموده است. به هر حال هرچند قاعده قبح عقاب بدون بیان مورد پذیرش نیست، اما اگر مورد قبول باشد باید اینگونه معنی شود.

البته مشهور نیز «بیان» را به معنی علم نمی‌دانند بلکه به معنی «حجّت» می‌دانند (که شامل از «علم وجدانی» و «اماره» و «اصل عقلی» و «اصل شرعی» می‌شود).

به هر حال مراد از «بیان» در این قاعده، علم به تکلیف فعلی نیست. ممکن است مراد از آن «حجّت بر تکلیف فعلی»، و یا «علم به تکلیف فعلی یا علم به حجیت امری که قائم به تکلیف فعلی شده» باشد. در این صورت با تصرف در قاعده قبح عقاب بدون بیان، اشکال اول برطرف شده و تعبد به ظن ممکن خواهد شد.

اشکال دوم: جمع بین حکم واقعی و ظاهری

اشکال دوم بحث معروفی در علم اصول است که به بحث جمع بین «حکم واقعی» و «حکم ظاهری» معروف است. اصل اشکال این است که لازمه جعل حجیت برای ظن، معارضه بین حکم واقعی و ظاهری است.

صور مختلف اشکال جمع بین حکم ظاهری و واقعی

متأخرین متوجه شده‌اند این اشکال بازگشت به سه اشکال دارد:

اول: اجتماع مثلین یا ضدین

اشکال اول این است که لازمه جعل حجیت برای ظن «اجتماع مثلین» و یا «اجتماع ضدین» است. به عنوان مثال فرض شود زید، ظن به عدم حرمت نسبت به شرب این مایع دارد. اگر شارع ترخیص در شرب آن مایع دهد (حکم حرمت یا حلیت شرب آن تغییری نمی‌کند زیرا تصویب را باطل می‌دانیم)، در صورت حرمت واقعی این مایع «اجتماع ضدین» یعنی اباحه و حرمت شده؛ و در صورت حلیت واقعی آن «اجتماع مثلین» یعنی اباحه واقعی و اباحه ظاهری خواهد شد. مثال دیگر در شبهه وجوبیه است که اگر فرض شود زید، علم به استحباب یا وجوب

غسل جمعه ندارد. اگر شارع ترخیص دهد، در صورت وجوب واقعی «اجتماع ضدین» و در صورت استحباب واقعی نیز «اجتماع ضدین» یعنی استحباب و اباحه لازم می‌آید. یعنی تمام احکام خمس، با یکدیگر تضاد دارند. در موارد فوق ترخیص شارع باید با خبر واحد فرض شود تا متناسب با بحث ظن باشد، هرچند اصل مبحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی، علاوه بر امارات در مورد اصول عملیه نیز جریان دارد.

دوم: نقض غرض

اشکال دوم این است که لازمه جعل حجّیت برای ظن «نقض غرض» بوده که عقلاً محال است. به عنوان مثال فرض شود این مایع واقعاً نجس بوده و خبر ثقة دلالت بر طهارت آن نماید. در این صورت اگر شارع خبر واحد را حجّت نماید، نقض غرض است؛ زیرا وقتی شارع حرمت جعل نموده، غرضی داشته که با این ترخیص در شرب، ناقض آن غرض خواهد بود.

نقض غرض نیز عقلاً محال است، زیرا شخص ملتفت نباید غرضش را نقض نماید (در صورت نقض کشف می‌شود یا غرضش غرض واقعی نبوده، و یا نقضش نقض واقعی نیست). نقض غرض مستلزم «اجتماع نقیضین» است که در عین حال که غرض هست، غرض نباشد. به عنوان مثال امکان ندارد کسی که علم دارد در سمت مشرق آبی نیست، برای غرض تحصیل آب به سمت مشرق رود (اگر به سمت مشرق رود، یا غرضش تحصیل آب نیست، و یا علمش به عدم آب در سمت مشرق، علم نیست).

بنابراین در بحث ما نیز اگر شرب این مایع تحریم شده قطعاً شارع غرضی از تحریم آن داشته زیرا حکیم است؛ و اگر ترخیص در شرب آن دهد غرضش نقض می‌شود (یعنی یا غرضش غرض واقعی نیست، و یا ترخیصش ترخیص واقعی نیست).

سوم: تفویض مصلحت و الغای در مفسده

اشکال سوم این است که جعل حجّیت برای ظن «قیح» است؛ زیرا شارع ایجاب و تحریم را بر اساس مصلحت و مفسده انجام می‌دهد (مشهور بین امامیه این بوده که تمام احکام دائر مدار مصلحت و مفسده در متعلق احکام است). به عنوان مثال فرض شود شرب این مایع حرام واقعی بوده و یک ثقة خبر از طهارت آن دهد. در این صورت اگر شارع خبر ثقة را حجّت نماید، این عمل «الغای در مفسده» است زیرا موجب می‌شود مکلف با شرب آن در مفسده واقعی افتد. مثال دیگر اینکه فرض شود غسل جمعه واقعاً واجب بوده و خبر ثقة دلالت بر استحباب آن نماید. در این صورت اگر شارع قول ثقة را حجّت نماید «تفویض مصلحت» کرده، زیرا موجب شده مکلف مصلحت نماز جمعه را درک نکند.

اشکال اول و دوم ناظر به عقل نظری است لذا با هم بررسی می‌شوند، اما اشکال سوم ناظر به عقل عملی است لذا مستقلاً بررسی می‌شود.

ج ۱۲۶ ۹۶/۰۲/۱۹

جواب از صورت اول و دوم اشکال (دو اشکال ناظر به عقل نظری)

اشکال اول یعنی اجتماع ضدین یا مثلین، و اشکال دوم یعنی نقض غرض، ناظر به عقل نظری هستند. از این دو اشکال به وجوهی پاسخ داده شده:

جواب اول: وضعی بودن حکم ظاهری

جماعتی از علماء فرموده‌اند احکام واقعیہ احکامی تکلیفی (وجوب و حرمت) هستند، در حالیکه احکام ظاهریہ احکامی وضعی مانند «حجّیت» و «کاشفیت» و «علمیت» و مانند آنها می‌باشند (نه حکم تکلیفی). بنابراین جعل حکم تکلیفی و وضعی در یک مورد، اجتماع ضدّین یا مثلین نیست. به عنوان مثال ممکن است شرب این مایع حرام فعلی باشد، و در عین حال حجّیت نیز برای خبر دالّ بر ترخیص جعل شده باشد. نقض غرض نیز نمی‌شود زیرا شرب مایع بر حرمت باقی است.

اشکال: باقی ماندن اشکال به لحاظ مبادی و ملاک

مشهور متأخرین از جمله شهید صدر، این جواب را نپذیرفته‌اند. توضیح اینکه اجتماع ضدّین یا مثلین به لحاظ خود حکم نیست (زیرا حکم امری اعتباری است)، بلکه به لحاظ مبادی حکم یعنی اراده و کراهت در نفس مولی، و به لحاظ ملاک حکم یعنی مصلحت و مفسده است. به لحاظ مبادی و ملاک، اجتماع ضدّین وجود دارد؛ زیرا به عنوان فرض مثال انائی حرام واقعی بوده و یک ثقه خبر از طهارت آن می‌دهد. در این صورت اگر شارع آن خبر را حجّت قرار داده و استحقاق عقاب بر شرب آن نباشد، جمع مفسده و عدم مفسده شده، و در نفس مولی جمع بین کراهت و عدم کراهت می‌شود. بنابراین تضادّ به لحاظ ملاک و به لحاظ اراده و کراهت باقی است. همچنین با جعل حجّیت برای خبر، غرض مولی نیز نقض می‌شود؛ زیرا غرضی که شارع از جعل حرمت برای آن داشته، با جعل حجّیت برای این خبر، تأمین نخواهد شد. در نتیجه حکم ظاهری به هر صیاغتی اعتبار شود، مستلزم اجتماع ضدّین و نقض غرض است.^۱

۱. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۳۰: «و الواقع إنّ هذا الوجه لا يدفع شيئاً من الإشكاليين. أمّا إشكال نقض الغرض، فلأنّ الحكم الظاهريّ بأىّ لسان كان إنّ لم تترتب عليه صيرورة المكلف في سعة من ناحية مخالفة الحكم الواقعيّ كان هذا خلفاً، و كان الحكم الظاهريّ لغوا، و لم يكن منتجا

به نظر می‌رسد این اشکال بر جواب فوق وارد است؛ علاوه بر اینکه برخی مبانی مورد استفاده در جواب اول نیز صحیح نیست (مانند تبعیت حکام واقعی از مصلحت و مفسده در متعلق؛ و اراده و کراهت در نفس مولى برای جعل وجوب و حرمت؛ و جعل منجزیت و علمیت و طریقیّت در احکام ظاهری)، که در انتهای بحث این مبانی نقد شده و نظر مختار بیان می‌شود.

جواب دوم: مصلحت حکم ظاهری در نفس جعل

جواب دوم این است که محذوری در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در یک موضوع نیست؛ زیرا مبادی احکام ظاهری غیر از مبادی احکام واقعی است. حرمت به فعل دارای مفسده، و وجوب به فعل دارای مصلحت تعلّق می‌گیرد و ملاک حکم واقعی در متعلق است؛ اما ملاک حکم ظاهری (ترخیص و براءت یا احتیاط)، در نفس جعل است. در براءت و احتیاط، نفس جعل ملاک دارد (نه مرخص فیه، یا محتاط فیه). به عنوان مثال در شرب این اناء مفسده بوده لذا جعل حرمت شده، اما ترخیص (یعنی حجّیت مفاد خبر واحد) ناشی از مصلحت در نفس جعل است (نه به سبب اینکه در شرب مفسده نیست). بنابراین محذوری در جعل حکم واقعی و ظاهری در یک موضوع نیست.

اشکال اول: عدم امکان مصلحت در نفس جعل

شهید صدر به این جواب اشکال نموده که وجود مصلحت در نفس جعل نامعقول بوده و باید مصلحتی در متعلق ولو در طول جعل، وجود داشته باشد. به عنوان مثال اگر شارع تنها در صورتی به صوم امر می‌کند که صوم مصلحت داشته، و یا بعد از امر شارع دارای مصلحت شود؛ اما در صورتی که صوم مصلحت نداشته و در طول امر نیز مصلحت دار نشود، ممکن نیست نفس جعل وجوب برای صوم دارای مصلحت باشد. در این صورت اطاعت چنین امری نزد عقل لازم نبوده و مولى نسبت به این امر حق الطاعه ندارد. به عبارت دیگر اگر مصلحت در نفس

للاثر المقصود و النتيجة المطلوبة من الأحكام الظاهرية. وإن ترتبت عليه هذه السعة لزم نقض الغرض، لأن المكلف يترك الواقع المطلوب اعتماداً على هذه السعة الثابتة له من قبل المولى. و أما إشكال اجتماع الضدين، فلأن الإشكال لم يكن متمركزاً في نفس صياغة الحكمين التكليفيين و كيفية الجعل و الاعتبار، كى يقال: إن الحكم الظاهري ليس حكماً تكليفاً و إنما هو حكم وضعي و جعل للطريقة أو لغيرها من الأمور الاعتبارية. و إنما التضاد متمركز في مبادئ هذه الاعتبارات من المصالح و المفساد و ما في نفس المولى من الحبّ و البغض، و لا تؤثر في حساب ذلك صيغة الجعل و الاعتبار. فما أفادوه في المقام من بيان أقسام جعل الحكم الظاهري من جعل الطريقة و المنجزية و الحجية و غير ذلك غير مرتبط بالمقام أصلاً».

جعل باشد و در متعلق نباشد، اطاعت لازم نیست و چیزی که مصلحت داشته محقق شده و شارع جعل نموده است.^۱

مناقشه اول: عدم جریان این جواب در معذریّت حکم ظاهری

به نظر می‌رسد هرچند جواب ایشان فی نفسه تمام باشد، اما نسبت به معذریّت حکم ظاهری ناتمام است؛ زیرا در حکم ترخیصی حق الطاعة وجود ندارد. توضیح اینکه فرض شود شارع تحریم نموده شرب این مایع را، خبر دالّ بر ترخیص شرب را نیز حجّت قرار داده است. در این صورت اگر در نفس جعل حکم ترخیصی ظاهری، مصلحتی باشد نیازی نیست حق الطاعة داشته باشد. حق الطاعة فقط نسبت به حکم لزومی یعنی وجوب و حرمت وجود دارد. این ترخیص اثر داشته و استحقاق عقوبت در شرب این مایع را برمی‌دارد. بله اگر حکم ظاهری الزامی باشد یعنی خبر ثقه دالّ بر حرمت شرب بوده و در واقع شرب آن حلال باشد، در این صورت ممکن است گفته شود صرف مصلحت در جعل حکم ظاهری حرمت، حق الطاعة ندارد.

مناقشه دوم: وجود مصلحت در نفس مجعول

کلام شهید صدر فی نفسه نیز تمام نیست؛ زیرا مصلحت در نفس جعل، معقول است. شاید ذهن ایشان به سمت وجود مصلحت در «عملیّة الجعل» و «تشریع» بوده، لذا این اشکال را مطرح نموده که آن مصلحت با نفس جعل مولی استیفاء می‌شود؛ اما مراد علماء از وجود مصلحت در جعل، مصلحت در مجعول و حکم جزئی است. به عبارت دیگر در حکم ظاهری ترخیصی، آنچه مصلحت دارد، نفس ملزم نبودن زید نسبت به شرب این مایع است؛ و در حکم ظاهری الزامی، آنچه مصلحت دارد، نفس ملزم بودن زید نسبت به ترک شرب این مایع است (هرچند فعل مکلف به اصلاً مصلحت یا مفسده نداشته باشد).

بنابراین همانطور که شارع می‌تواند امر به صوم نماید در جایی که صوم قبل یا بعد امر دارای مصلحت باشد، همانطور شارع می‌تواند امر به صوم نماید هرچند اصلاً مصلحتی در صوم نباشد (نه قبل از امر و نه بعد از امر) در

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۹۴: «و هذا الوجه أيضاً غير تام لأن نشوء الحكم عن مصلحة في الجعل نفسه غير معقول و انما الحكم لا بدّ و أنّ ينشأ من مصلحة في متعلقه سواء كانت ثابتة فيه بقطع النظر عن جعل ذلك أو في طول الجعل و بلحاظه، كما في الأوامر التي يراد منها تطويع العبيد على الإطاعة و الامتثال، و لعل جملة من الأوامر العبادية تكون كذلك. و أمّا جعل الحكم لمصلحة في نفس الجعل الذي هو فعل المولى مع خلو المتعلق عن كل مصلحة حتى في طول الجعل فمثل هذا الحكم لا يكون موضوعاً لحق الطاعة عقلاً، لأنّ تمام الغرض منه تحقق بنفس جعله الذي هو فعل المولى من دون حاجة إلى امتثال أصلاً. مع انه لا يدفع شبهة نقض الغرض».

جایی که نفس ملزم بودن مکلف به صوم مصلحت داشته باشد. پس مصلحت در نفس جعل معنی دار است و حق الطاعه هم دارد.

اشکال دوم: حلّ نشدن اشکال نقض غرض

هرچند اشکال شهید صدر به جواب دوم، ناتمام است؛ اما جواب دوم نیز صحیح نیست؛ زیرا مشکل نقض غرض مولی را پاسخگو نیست. شارع از تحریم این اناء غرضی داشته، که با جعل حجّیت برای خبر واحد دالّ بر ترخیص، آن غرض نیز نقض خواهد شد.

البته اشکال اجتماع ضدّین نیز تنها به لحاظ حکم پاسخ داده می شود (زیرا مصبّ دو حکم واقعی و ظاهری متفاوت شد یکی در متعلّق و دیگری در جعل است)، اما اجتماع کراهت و عدم کراهت به لحاظ نفس مولی هنوز باقی است.

جواب سوم: عدم فعلیت حکم واقعی

مرحوم آخوند با توجه به مبانی خود، جوابی فرموده است. البته اصل جواب ایشان بسیار مختصر بوده که توسط متأخّرین به شکل مفصّل بیان شده است. ایشان فرموده هر حکم تکلیفی الزامی دارای چهار مرحله است: اقتضاء؛ انشاء؛ فعلیت؛ تنجّز.

مراد آخوند از مراتب حکم فقط وجوب و حرمت است؛ زیرا مرحله چهارم یعنی تنجّز منحصر در دو حکم وجوب و حرمت است.

ج ۱۲۷ ۹۶/۰۲/۲۰

ابتدا مراحل حکم الزامی نزد مرحوم آخوند توضیح داده شده، و سپس جواب ایشان از تنافی حکم واقع و ظاهری بیان می شود:

الف. اقتضاء: مراد از این مرحله، وجود مقتضی (مصلحت و مفسده در متعلّق تکلیف) برای جعل تکلیف است. به عنوان مثال مفسده موجود در شرب خمر، مقتضی جعل حرمت برای آن بوده؛ و مصلحت موجود در صیام، مقتضی جعل وجوب برای آن است. پس مراد از اقتضاء، وجود مقتضی خارجی برای تکلیف به فعل است. ب. انشاء: مولی بر اساس وجود مقتضی، تکلیف را انشاء می کند. به عنوان مثال بر اساس مصلحت صوم، امر به صیام نموده؛ و بر اساس مفسده شرب خمر، نهی از آن نموده است. حقیقت انشاء نزد آخوند ایجاد معنی توسط لفظ است. در این مرحله طلب یا ردع انشاء می شود.

ج. فعلیت: مرحله فعلیت نزد مرحوم آخوند همان اراده و کراهت است که در نفس مولی منقدح می‌شود. یعنی ایشان اراده و کراهت مولی نسبت به فعل عبد را «تکلیف فعلی» نامیده است. به عنوان مثال فرض شود صوم دارای مصلحت بوده و مرحله اول تکلیف وجود دارد. مولی قبل از فرارسیدن ماه رمضان، در ماه رجب صوم شهر رمضان را از زید طلب می‌کند و مرحله دوم تکلیف یعنی انشاء نیز محقق می‌شود. مولی بعد از انشاء هنوز در ماه رجب، اشتیاقی به فعل صوم از زید ندارد؛ اما اکنون مولی اشتیاقی به صوم ماه رمضان از زید دارد؟ این نزاع معروف بین شیخ و آخوند است که شیخ فرموده الآن اشتیاق فعلی دارد، اما مشهور و آخوند فرموده‌اند اکنون اشتیاق فعلی ندارد. بنابراین در مبنای ایشان با ورود ماه رمضان، مولی اشتیاق به صوم زید پیدا می‌کند. این اشتیاق مولی مرحله سوم تکلیف یعنی فعلیت را محقق می‌نماید. پس انشاء و امر در ماه رجب محقق شده، و فعلیت و اشتیاق مولی در شب اول ماه رمضان محقق می‌شود. به عبارت دیگر در هر اشتیاقی نیاز به مشتاق‌عنه وجود دارد، که متعلق اشتیاق در مثال فوق، با ورود ماه رمضان محقق شده و اشتیاق مولی فعلی می‌شود.^۱

د. تنجز: بعد از فعلی شدن یک تکلیف، عقل حکم به لزوم اطاعت و حکم به استحقاق عقوبت در مخالفت آن می‌کند. این مرحله تنجز تکلیف نام دارد.

مراحل حکم نزد ایشان همین چهار مرحله است که اگر مراحل قبل نباشند، نوبت به مرحله بعدی نمی‌رسد. به عنوان مثال فرض شود در شب اول ماه رمضان عمرو ماه را رؤیت می‌کند، در این صورت وجوب صوم نسبت به وی از انشاء به فعلیت و از فعلیت به تنجز می‌رسد. در همان شب یک ثقه به زید خبر می‌دهد فردا ۲۹ ماه شعبان است (یعنی احتمال ماه رمضان نبوده و استصحاب هم نیست)، در این صورت وجوب صوم نسبت به زید فعلی و منجز نیست. مثال واضح‌تر اینکه فرض شود در شب اول ماه شوال عمرو ماه را رؤیت نموده و یک ثقه به زید خبر دهد فردا ماه رمضان است. در این صورت حرمت صوم فردا بر عمرو فعلی و منجز است؛ اما بر زید فعلی نشده و منجز نیست؛ زیرا نسبت به زید استصحاب بقاء ماه رمضان، و یا خبر ثقه وجود دارد.

با توجه به این مقدمه، مولی شوقی نسبت به صوم فردا از زید نداشته و تکلیف وی فعلی نیست (یعنی اراده و کراهت مولی منوط به این است که ترخیصی نداده باشد). بنابراین تضادی در جمع بین حکم واقعی و ظاهری نیست؛ زیرا مولی نسبت به صوم فردا اراده و کراهت ندارد، پس حکم ظاهری ترخیص منافی آن نیست. یعنی نقض غرضی لازم نیامده زیرا اراده یا کراهت فعلی نیست، و اجتماع کراهت و عدم کراهت نمی‌شود.^۲

۱. «فعلیت» در اصطلاح مرحوم آخوند متفاوت از اصطلاح مرحوم میرزا و مشهور است. فعلیت در اصطلاح مرحوم آخوند نسبت به طلب نفسانی است، اما فعلیت در اصطلاح مرحوم میرزا نسبت به طلب انشائی است.

۲. کفایة الاصول، ص ۲۷۷.

اشکال: تنافی این کلام با اشتراک عالم و جاهل در احکام

شهید صدر این جواب را نپذیرفته است؛ زیرا این بیان قبول اشکال بوده و جواب نیست. توضیح اینکه اصل اشکال تنافی حکم واقعی و ظاهری، مبتنی بر اشتراک جاهل و عالم در احکام است، درحالیکه این جواب مرحوم آخوند موجب نفی اشتراک است؛ زیرا مراد علماء از اشتراک و آنچه مسلم بین علماء است، اشتراک در احکام فعلی است. بیان مرحوم آخوند تنها اشتراک عالم و جاهل در احکام انشائی است. علاوه بر اینکه در کلام ایشان از برخی مبانی استفاده شده، که به نظر صحیح نمی‌رسد. به عنوان مثال در تعریف فعلیت حکم، مبنای مرحوم میرزا مورد قبول است.

ج ۱۲۸ ۹۶/۰۲/۲۳

جواب چهارم: اختلاف رتبه حکم واقعی و ظاهری

جواب چهارم از مرحوم شیخ نقل شده است. ایشان فرموده در صورتی بین حرمت و اباحه، و یا وجوب و ترخیص تضاد وجود دارد که در یک رتبه باشند. به عنوان مثال فرض شود شرب این اناء بر زید حرمت فعلی داشته، و به سبب مشکوک بودن حرمت برای زید نیز اباحه ظاهری دارد. در این صورت اباحه دو رتبه متأخر از حرمت است؛ زیرا حرمت به «شرب این اناء» تعلق گرفته، اما متعلق اباحه شرب این اناء نیست بلکه اباحه به «شک» در «حرمت» متعلق به «شرب این اناء» تعلق گرفته است. پس دو واسطه «شک» و «حرمت» بین موضوع حرمت و موضوع اباحه وجود دارد. بنابراین تضادی بین حرمت و اباحه وجود نداشته، و حرمت واقعی و اباحه ظاهری در دو رتبه متفاوت وجود دارند.^۱

اشکال اول: عدم تأخر و تقدم در امور اعتباری

حکم ظاهری در بیان ایشان دو مرتبه متأخر از حکم واقعی است، در حالیکه تأخر و تقدم در امور تکوینی وجود دارد و در امور اعتباری تأخر و تقدمی نیست. در حقیقت حرمت و اباحه (احکام تکلیفی) سه نظر وجود دارد:

الف. امر اعتباری: احکام تکلیفی فعلی در مدرسه مرحوم میرزای نائینی از امور اعتباری هستند؛

۱. حاشیه المشکینی علی کفایة الاصول، ج ۳، ص ۱۸۳: «و تقریبه علی ما فی ظاهر العبارة أن الحكم الظاهري متأخر عن الواقعي بمرتبتین، لکونه متأخراً عن الشک فی الحكم الواقعي المتأخر عنه، كما أن موضوعه متأخر عن موضوعه بمرتبتین، و حیث لا یشمل الحكم الظاهري جميع مراتب الحكم الواقعي، و هی حال العلم بالحکم الواقعي، و حال الشک فیہ، بل هو مختص بالحالة الثانية فقط».

ب. امر وهمی: در نظر شهید صدر، احکام تکلیفی فعلی از امور وهمی هستند؛

ج. امر واقعی: در نظر مختار نیز احکام تکلیفی فعلی از امور واقعی هستند.

بنابراین احکام تکلیفی در هیچ نظری از امور حقیقی نبوده و اختلاف مرتبه در آنها وجود ندارد، خصوصاً در مسلک مشهور که احکام تکلیفی از امور اعتباری هستند، تقدّم و تأخّر نیست.

اشکال دوم: استحاله اجتماع ضدّین مختلف المرتبه در زمان واحد

اشکال دوم این است که حتی اگر اختلاف مرتبه بین حکم واقعی و ظاهری نیز قبول شود، امّا اجتماع متضادّین در زمان واحد محال است هرچند مراتب آنها متفاوت باشد. یعنی حتی دو ضدّ در دو مرتبه متفاوت نیز در یک زمان جمع نمی‌شوند. معیار برای استحاله اجتماع ضدّین و نقیضین، زمان است. یعنی محال است یک جسم در یک زمان هم معروض بیاض و هم معروض سواد باشد (در هشت شرطی که برای استحاله تناقض گفته شده، وحدت رتبه وجود ندارد).

جواب پنجم: حکم ظاهری برای حفظ ملاکات واقعیّه

مرحوم شهید صدر جوابی از تناقض بین حکم واقعی و ظاهری بیان نموده که در ضمن سه مقدمه آن را بیان نموده است:

مقدمه اول: توسعه در محرّکیت به واسطه اهمّیت غرض

مقدمه اول اینکه گاهی غرض از انجام یک فعل (اعمّ از غرض تکوینی که محرّک انجام کار است، و غرض تشریعی که محرّک دستور دادن است)، بسیار مهمّ شده طوری که اگر موارد مشتبه شوند نیز رضایتی به فوت غرض نیست. به عنوان مثال فرض شود غرض به اکرام زید تعلّق گرفته، و زید مشتبه بین دو نفر می‌باشد. اگر غرض از اکرام زید مهمّ باشد، هر دو نفر اکرام خواهند شد هرچند زید مشتبه بوده و غرض فقط به اکرام زید تعلّق گرفته است. گاهی اطراف موارد بیشتر شده و به عنوان مثال زید مشتبه بین ده نفر می‌شود. در این صورت نیز ممکن است غرض بسیار مهمّ بوده و محرّک برای اکرام ده نفر شود. در این موارد اگر غرض مولایی به اکرام زید تعلّق گرفته باشد نیز ممکن است غرض وی مهمّ بوده و امر به اکرام همه نماید. اگر غرض مهمّ نباشد، و یا اطراف بسیار زیاد باشند که غرض به آن اندازه مهمّ نباشد مثلاً زید مشتبه بین صد نفر باشد، در این صورت شاید محرّک برای اکرام آنها یا امر به اکرام آنها نباشد.

پس مقدمه اول این است که اگر مورد غرض مشکوک بوده و غرض بسیار مهم باشد، تحریک نسبت به تمام اطراف محقق می شود؛ و اگر غرض مهم نباشد، تحریکی نسبت به اطراف نخواهد بود. به عنوان مثال صد هزار لیوان هست که یکی سم است، غرض حفظ جان آنقدر مهم است که هیچیک شرب نمی شود.^۱

مقدمه دوم: اقسام تراحم

مقدمه دوم اینکه تراحم در احکام سه قسم است:

الف. تراحم ملاکی: تراحم ملاکی در جایی است که یک فعل واحد دارای ملاک محبوبیت و ملاک مبعوضیت، و دارای مصلحت و مفسده باشد. به عنوان مثال دارویی وجود دارد که برای بیماری قند مفید، و برای بیماری فشار خون مضر است. مثال دیگر اینکه یک فعل عبد از حیثی برای مولی محبوب بوده، و از حیث دیگر مبعوض باشد. در این موارد که تراحم ملاکی محقق می شود، موالی کسر و انکسار می کنند که کدام ملاک اهم است.

ب. تراحم امتثالی: تراحم امتثالی در جایی است که دو موضوع مستقل دارای ملاک وجود دارد که عبد در مقام امتثال قدرت بر اتیان هر دو را ندارد. به عنوان مثال در ضیق وقت نماز مصلحت داشته و انقاذ نیز مصلحت دارد که عبد قدرت بر اتیان هر دو با هم را ندارد.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۰۱: «المقدمة الأولى ان الغرض سواء كان تكوينياً أو تشريعياً إذا أصبح موعداً للاشتباه و التردد فان كان بدرجة بالغة من الأهمية بحيث لا يرضى صاحبه بتفويته فسوف تتوسع دائرة محركته فتكون أوسع من متعلق الغرض الواقعي، فمثلاً لو تعلق غرض تكويني بإكرام زيد و تردد بين عشرة و كان الغرض بمرتبة لا يرضى صاحبه بفواته فلا محالة سوف يتحرك في دائرة أوسع فيكرم العشرة جميعاً لكي يحرز بلوغ غرضه، وهذه التوسعة أمر وجداني لا ينبغي النزاع فيه و هي توسعة في المحركة و فاعلية الغرض و الإرادة لا في نفسها بل الغرض و الحب و الإرادة باقية على موضوعها الواقعي و هو إكرام زيد لا غيره إذ لا غرض نفسي في إكرام غيره ليتعلق شوق أو إرادة به و لا هو مقدمة لوجود المراد و هو إكرام زيد لتتعلق الإرادة الغيرية به. و مرجع ذلك إلى ان نفس احتمال الانطباق منشأ لمحركة الإرادة المتعلقة بالمطلوب الواقعي كالمقطع به لشدة أهميته و نفس الشيء صادق في حق الغرض التشريعي الذي يكون صاحب الغرض و هو المولى و متعلق غرضه فعل مأموره فانه إذا كان غرضه بدرجة عالية من الأهمية بحيث لا يرضى بفواته حتى مع التردد و الاشتباه فسوف يوسع دائرة محركة غرضه من دون أن تتوسع دائرة نفس الغرض بمبادئه و تكون توسعة دائرة المحركة هنا بمعنى جعل الخطابات تحفظ الغرض الواقعي بأى لسان كان من الألسنة، فان ذلك لا يغير من جوهرها شيئاً فان روحها عبارة عن خطابات تبرز بها شدة اهتمام المولى بغرضه الواقعي بدرجة لا يرضى بفواته مع التردد و الاشتباه. و بهذا يكون منجزاً على العبد عقلاً و رافعاً لموضوع البراءة و التأمين العقلي على القول به لأنه مشروط كما تقدم سابقاً بعدم إحراز أهمية غرض المولى بالنحو المذكور. و هذا يعنى ان الخطاب الموسع الذي هو الخطاب الظاهري ليس على طبقه غرض في متعلقه و لكنه مع هذا ليس بمعنى ان المصلحة في نفس جعله كما تقدم في بعض الوجوه السابقة بل هذه الخطابات خطابات جدية و تحريكات مولوية حقيقة يراد بها التحفظ على الغرض الواقعي المهم في نظر المولى و لهذا تكون رافعة لقاعدة البراءة العقلية على القول بها، و هذا بخلاف التصوير المشار إليه حيث قلنا ان مثله لا يكون منجزاً عقلاً، لأن التنجيز لا يكون بأكثر من تنزيل العبد نفسه منزلة جارحة للمولى فإذا كان على هذا التقدير هناك تحرك من قبل المولى كان هناك تنجز و تحرك من قبل العبد و إلّا فلا، و في التصوير المذكور لا تحرك منه لأن المفروض تحقق الغرض بنفس جعل الخطاب بخلافه على هذا التصوير فانه قد أشرنا إلى كيفية توسع دائرة المحركة التكوينية في موارد الاشتباه و التردد».

ج. تزامم حفظی: تزامم حفظی در جایی است که ملاکات احکام و تکالیف بر عبد و یا مولی مشتبه شود. به عنوان مثال «اکرام زید» مصلحت داشته و محبوب مولی است، و «اکرام عمرو» مفسده داشته و مبغوض مولی است. در این صورت اگر زید و عمرو مشتبه شوند (برای مولی یا فقط برای عبد)، مولی نمی تواند هر دو ملاک را حفظ نماید. این تزامم حفظی بوده، و دو موضوع وجود دارد پس تزامم ملاکی نیست؛ و عبد قدرت بر امتثال هر دو را دارد پس تزامم امتثالی نیست. مولی فقط می تواند امر به اکرام هر دو نماید تا ملاک وجوب حفظ شود؛ و می تواند نهی از اکرام هر دو نماید تا ملاک حرمت حفظ شود. مثال دیگر اینکه مولایی به عبدش می گوید انسان مشتبه بین «زید» و «عمرو» را اکرام کن، زیرا در نظر وی ملاک وجوب اهم است؛ و یا بگوید شخص مشتبه بین زید و عمرو را اکرام نکن، زیرا در نظر وی ملاک حرمت اهم است^۱.

ج ۱۲۹ ۹۶/۰۲/۲۴

مقدمه سوم: اباحه اقتضائی و لاقتضائی

مقدمه سوم در کلام شهید صدر این است که اباحه و ترخیص دو قسم است:

الف. «اباحه لاقتضائی»: اگر فعلی ملاک وجوب و ملاک حرمت را نداشته باشد، و شارع در آن فعل ترخیص داده باشد به جهت عدم اقتضاء حرمت یا وجوب، آن فعل «اباحه لاقتضائی» دارد.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۰۳: «المقدمة الثانية ان التزام بين حكيم على ثلاثة أقسام: ۱- التزام الملاكى و هو فيما إذا افترض وجود ملاكين فى موضوع واحد أحدهما يقتضى محبوبيته و الآخر يقتضى ما ينافيها و يضادها كالمبغوضية مثلاً فيقع التزام الملاكى بمعنى انه يستحيل أن يؤثر كل منهما فى مقتضاهما لمكان التضاد بينهما و من خصائص هذا التزام انه لا يكون إلّا فى موضوع واحد و إلّا لم يكن هناك اجتماع الضدين فلو كان كل من الملاكين فى موضوع أو حثية تقييدية غير موضوع الآخر فلا محذور فى تأثيرهما معاً فى إيجاد الحب و البغض. و كذلك من أحكام هذا التزام تأثير أقوى المقتضيين بعد الكسر و الانكسار فى إيجاد مقتضاه و حينئذ يكون مقتضاه فعلياً و مقتضى الآخر ساقطاً مطلقاً. ۲- التزام الامتثالى و هو ما إذا كان الملاكان فى موضوعين و فعلين إلا انه للتضاد بينهما لا يمكن الجمع بينهما فى مقام الامتثال فهذا التزام انما هو فى مرحلة الامتثال الناشئ من ضيق القدرة على الجمع و القدرة تكون دخيلة فى التحريك و الأمر و لا يشترط وجودها فى المحبوب أو المبغوض و من هنا تكون مبادئ الحكم من الحب و البغض فعلية فى موارد هذا السنخ من التزام ما لم يفرض دخل القدرة فى الملاك و الغرض نفسه. ۳- التزام الحفظى و ذلك فيما إذا فرض عدم التزام الملاكى لتعدد الموضوع و عدم التزام الامتثالى لإمكان الجمع بين مصب الغرضين و الفعلين المطلوبين واقعاً و انما التزام فى مقام الحفظ التشريعى من قبل المولى عند الاشتباه و اختلاط موارد أغراضه الإلزامية و الترخيصية أو الوجوبية و التحريمية فإن الغرض المولى يقتضى الحفظ المولى له فى موارد التردد و الاشتباه بتوسيع دائرة المحركة بنحو يحفظ فيه تحقق ذلك الغرض فإذا فرض وجود غرض آخر فى تلك الموارد فلا محالة يقع التزام بين الغرضين و المطلوبين الواقعيين فى مقام الحفظ حيث لا يمكن توسعة دائرة المحركة بلحاظهما معاً فلا محالة يختار المولى أهمهما فى هذا المقام. و من هنا يعرف أن هذا التزام بين الغرضين و الملاكين ليس بلحاظ تأثيرهما فى إيجاد الحب و البغض لأنهما متعلقان بموضوعين واقعيين متعددين و لا بلحاظ تأثيرهما فى الإلزام الواقعى بهما بقطع النظر عن حالة الاشتباه و التردد لأنهما بوجوديهما الواقعيين مما يمكن الجمع بينهما بل بلحاظ تأثيرهما فى توسيع دائرة المحركة من قبل المولى و حفظه التشريعى لكل منهما بالنحو المناسب له».

ب. «اباحه اقتضائی»: اگر فعلی ملاک وجوب و حرمت نداشته، و دارای ملاک ترخیص باشد، آن فعل «اباحه اقتضائی» دارد. یعنی مطلق العنان و آزاد بودن عبد نسبت به آن فعل، ملاک داشته، و شارع نیز به همین جهت ترخیص در آن فعل داده است.

شهید صدر بعد از این تقسیم فرموده اگر ملاک لزومی با ملاک اباحه اقتضائی اشتباه شود، «تزام ملاکی» و «تزام حفظی» ممکن است؛ اما «تزام امتثالی» فرض ندارد، زیرا ترخیص یا اباحه امتثالی ندارد.^۱

جمع بندی: تحفظ بر ملاکات واقعی در جعل احکام ظاهریه

شهید صدر با توجه به این سه مقدمه، نتیجه گیری نموده و مختار خود در جمع بین حکم واقعی و ظاهری را بیان نموده است. توضیح اینکه مولی در احکام تکلیفی پاره‌ای از اعمال مانند صوم و نماز را واجب، و پاره‌ای از اعمال مانند کذب و غیبت و شرب خمر را تحریم، و پاره‌ای از اعمال را نیز مباح (اعم از اقتضائی و لاقتضائی) نموده است. عبد در مواردی دچار شبهه در وجوب یا اباحه یک فعل، و یا در حرمت و اباحه یک فعل می‌شود. موارد عدیده‌ای فرض می‌شود به عنوان مثال شک در تکلیف و یا شک در امتثال؛ و در شک در تکلیف گاهی شک در حدوث و گاهی شک در بقاء؛ و در شک در حدوث گاهی مقترن به علم اجمالی بوده و گاهی نیست؛ و در تقارن با علم اجمالی گاهی شبهه بین اقل و اکثر و گاهی بین متباینین؛ می‌باشد. شارع در هر مورد غرض لزومی و غرض اباحه را مقایسه نموده و حکم ظاهری متناسب جعل می‌نماید تا ملاکات واقعی بیشتری حفظ شود. به عنوان مثال اگر غرض لزومی وجوبی اهم باشد، حکم ظاهری احتیاط جعل شده؛ و اگر غرض ترخیصی اهم باشد، حکم ظاهری ترخیص جعل می‌شود. به همین ترتیب مولای حکیم و علیم در تمام موارد، غرض اهم را لحاظ نموده و متناسب با آن و برای حفظ ملاکات واقعی، حکم ظاهری جعل می‌نماید.

بنابراین اجتماع ضدین و یا نقض غرض لازم نمی‌آید. توضیح اینکه به عنوان مثال فرض شود شک در نجاست و طهارت این مایع وجود داشته در حالیکه واقعاً نجس است، و شارع ترخیص در شبهات بدویه جعل نموده است. در این صورت، شرب مایع واقعاً مبعوض شارع بوده و مفسده دارد، اما شارع خصوص این واقعه را در نظر نگرفته بلکه در مجموع شبهات بدویه تحریمه را لحاظ نموده و به سبب اهمیت غرض ترخیصی نسبت به

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۰۴: «المقدمة الثالثة ان الترخيص على قسمين فتارة يكون ناشئاً من عدم مقتضى في الإلزام، وأخرى يكون ناشئاً من مقتضى في الإباحة وإطلاق العنان، بمعنى ان هناك مصلحة في أن يكون العبد مطلق العنان من قبل مولاه وإن كان كل من الفعل والترك خالياً عن مصلحة. وحينئذ يقع السؤال عن هذا الأخير وانه هل يعقل التزام بينه وبين مقتضى الإلزام؟ وبأى قسم من اقسامه؟ والجواب انه يعقل التزام الملاكي والحفظي بينه وبين مقتضى الإلزام دون التزام الامتثالي إذ لا امثال للتخصيص ليقع التزام بينه وبين الإلزام».

غرض لزومی تحریمی (مثلاً به لحاظ کمیّت) در بیشتر موارد، حکم ظاهری اباحه جعل نموده است. به عنوان مثال شارع در مجموع در صد مورد ترخیص داده، هرچند سی مورد هم غرض لزومی داشته و از دست رفته در ازای هفتاد مورد غرض ترخیصی که حفظ شده است. پس شرب مایع توسط کسی که علم به نجاست مایع داشته و کسی که شک در نجاست دارد، مبعوض بوده و مفسده دارد؛ اما به شک در نجاست، ترخیص داده شده زیرا مجموعه شبهات لحاظ شده که غرض ترخیصی اهم بوده است. لذا اجتماع ضدین لازم نمی آید، زیرا هرچند این عمل مبعوض مولی است اما برای حفظ ملاک اهم ترخیص داده شده است؛ و نقض غرض نیز لازم نمی آید، زیرا برای حفظ غرض اهم ترخیص داده شده است.^۱

اشکال: بقاء اشکال تنافی بین حکم واقعی و ظاهری

به نظر می رسد فرمایش اشکال تنافی حکم واقعی و ظاهری در یک مورد را پاسخ نمی دهد، و هرچند موارد عدیده ای از مقدمات ایشان ناتمام است، اما تنها این اشکال مطرح می شود که با تسلّم تمام کلام ایشان مشکل تعارض حکم ظاهری و واقعی حل نخواهد شد.

توضیح اینکه ممکن است مراد ایشان این باشد که مولی نسبت به مکلف شک، طلب انشائی دارد یا ندارد. اگر مولی طلب انشائی بر ترک شرب داشته باشد، با ترخیص در فعل قابل جمع نیست (که توضیح آن می آید)؛ و اگر طلب انشائی نداشته باشد و فقط مبعوض مولی باشد، پس نسبت به شخص تکلیفی ندارد (ایشان نیز قائل است

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۰۴: «و علی ضوء هذه المقدمات الثلاث نستخلص النتيجة المرجوة في المقام فنقول: انه تارة يكون الحكم الظاهري إلزامياً و الواقعي ترخيصياً كما لو أوجب المولى الاحتياط في قسم من الشبهات بأى لسان كان و أخرى يفرض العكس و في كليهما لا محذور. اما في القسم الأول فلائ مرجعه إلى انّ المولى حينما يشته على عبده أحكامه الإلزامية و لا يوجد طريق لرفع هذا الاشتباه له أو لا مصلحة في ذلك فلا محالة يحفظ أغراضه الإلزامية الواقعية بتوسعة دائرة المحركة لها فيجعل حكماً ظاهرياً إلزامياً روحه عبارة عن إيجاب الاحتياط نتيجة شدة اهتمامه بأغراضه الواقعية الإلزامية و عدم رضاه بفواته حتى في حالات الشك و الاشتباه بالمباحات الواقعية من دون أن يلزم من ذلك اجتماع الضدين في مورد المباح الواقعي و لا المثليين في مورد الحرمة الواقعية، لما قلناه في المقدمة الأولى من انه لا توسعة في غرضية الغرض بمبادئه بل متعلقه هو الأمر الواقعي و ليست هذه الخطابات إلّا توسعة في المحركة لذلك الغرض المنصب على متعلقه الواقعي، كما انّ تقديم الغرض الإلزامي لأهميته لا يعنى زوال الأغراض الواقعية الترخيصية أو غيرها المخالفة مع الغرض الإلزامي الذي رجحه المولى ذاتاً و انما يعنى زوال حفظها التشريعي بتوسيع دائرة محرّكيتها ظاهراً لعدم أهميتها في قبال الأغراض الإلزامية المرجّحة كما تقدم في المقدمة الثانية فلا منافاة بين هذه التوسعة في المحركة و الأغراض الواقعية في مورد المخالفة. و اما في القسم الثاني فلعين ما تقدم في القسم الأول بإضافة نكتة انّ الأحكام الترخيصية الواقعية في هذا القسم لا بدّ و أنّ تكون عن مقتضى للترخيص و أنّ يكون العبد مطلق العنان من قبل مولاه و لا يكفي مجرد عدم مقتضى للإلزام فانّ الحكم الترخيصي الناشئ عن عدم مقتضى للإلزام لا يمكنه أن يزاحم مقتضى الإلزام، فدلّيل جعل الحكم الظاهري الترخيصي بنفسه يدل على وجود أغراض ترخيصية اقتضائية من هذا القبيل. و كذلك الحال فيما إذا جعل حكم ظاهري إلزامي في مورد حكم واقعي إلزامي مخالف. و قد ظهر من مجموع ما تقدم معني قولنا انّ الغرض إذا كان بدرجة من الأهمية فيستدعي من المولى حفظه عند الاشتباه بتوسيع دائرة محرّكته فانّ درجة الأهمية هذه يراد بها ما إذا كان حفظه التشريعي أهم من حفظ الغرض الآخر».

حکم و تکلیف دائر مدار طلب است، و دائر مدار حبّ و بغض نیست؛ به عنوان مثال شرب سرکه مبعوض مولی بوده و مفسده دارد، اما مولی ردع انشائی ندارد، در این صورت مکلف نسبت به ترک شرب هیچ وظیفه‌ای ندارد. وقتی مولی تکلیفی نداشته و طلبی در کار نباشد، اشتراک عالم و جاهل نبوده و تکالیف فعلی مختصّ عالم خواهد شد.

طلب انشائی فعلی با ترخیص جمع نمی‌شود؛ زیرا طلب «السعی نحو المقصود» بوده و سعی به حمل شائع است. به عنوان مثال اگر زید بداند آب سمت مغرب نیست، و برای تحصیل آب به سمت مغرب حرکت کند، در این صورت سعی نحو مقصود نکرده است؛ زیرا می‌داند آبی نیست و حرکت می‌کند. اگر هم بگوید به دنبال آب هستم، این فقط یک تکلم است و طلب نیست. شارع نیز طلب ترک شرب این مایع نموده، و اذن در ترخیص داده که این فعل شارع مصداق طلب و سعی نحو مقصود نیست. اگر مقصود شارع ترک شرب مایع است، با اذن جمع نمی‌شود و با اذن کشف می‌شود غرض شارع ترک شرب نیست. به عبارت دیگر نهی شارع از شرب، طلب به حمل شائع نیست. پس طلب فعلی با ترخیص قابل جمع نیست.

در کلام ایشان صحبتی از طلب به میان نیامده، و فقط از مفسده و مبعوضیت داشتن آن فعل بحث شده است. ایشان نفرموده در این موارد طلب انشائی وجود دارد یا ندارد. پس با بیان ایشان نیز اشتراک احکام فعلی بین علم و جاهل توجیه نشده است.

ج ۱۳۰ ۹۶/۰۲/۲۵

جواب ششم: ترخیص در مخالفت

پنج جواب به اشکال جمع بین حکم واقعی و ظاهری داده شد، که مورد نقد واقع شد. برای بیان جواب ششم نیاز است ابتدا سه مقدمه بیان شود:

مقدمه اول: حقیقت تکلیف واقعی

«حکم» در علم اصول به سه معنی به کار می‌رود: تشریع یا عملیّة الجعل؛ و جعل یا حکم کلی؛ و مجعول یا حکم فعلی یا حکم جزئی؛ مراد از تکلیف واقعی در این بحث، مجعول یا تکلیف فعلی یا تکلیف جزئی مانند حرمت این عمل بر زید، یا وجوب این عمل بر زید می‌باشد؛ زیرا جعل و تشریع اثری ندارد، و تمام اثر برای تکلیف جزئی است.

تکلیف جزئی نظیر اینکه اگر زید مستطیع شود تکلیف به حجّ دارد؛ و یا بعد اذان ظهر، زید تکلیف فعلی نسبت به نماز ظهر پیدا می‌کند؛ و یا اگر آب طاهری نجس شود، حرمت فعلی شرب آن پیدا می‌شود. در نظر مختار

حقیقت تکلیف فعلی جزئی، طلب انشائی است. اگر شارع اتیان یک فعل را طلب نماید، وجوب فعلی؛ و اگر ترک یک فعل را طلب نماید، حرمت فعلی محقق می‌شود.

طلب «السعی نحو المقصود» است، که مثلاً راه رفتن برای آب آوردن، «طلب تکوینی» است؛ و دستور به فرزند برای آب آوردن، «طلب تشریعی» است. در هر دو مورد، سعی نحو مقصود شده است. در طلب انشائی حبّ و بغض هیچ نقشی ندارد، یعنی حبّ و بغض مولی در دائره طلب نیست. پس اگر مولی طلب نماید، باید اطاعت شود (هرچند مولی حبّ و بغض نداشته باشد، کما اینکه حکماء در مورد خداوند متعال فرموده‌اند حبّ و بغض بی‌معنی است. شاید نظر فقهاء نیز همین باشد).

بنابراین اگر طلب انشائی به فعل تعلّق گیرد، وجوب فعلی؛ و اگر به ترک تعلّق گیرد، حرمت فعلی محقق می‌شود. حقّ الطاعه نیز دائر مدار طلب (نه حبّ و بغض مولی) می‌باشد. به عنوان مثال تا اذن ظهر شود، طلب انشائی نسبت به نماز ظهر خواندن زید محقق می‌شود.

مقدمه دوم: موارد وجود حکم ظاهری

فقهاء در مواردی خاصّ قائل به وجود حکم ظاهری هستند. حکم ظاهری در جایی است که سه قید وجود داشته باشد:

الف. حکم تکلیفی: احکام الهی دو قسم تکلیفی و وضعی دارند. حکم وضعی مانند ولایت و نجاست و حجّیت و مانند آنها؛ و حکم تکلیف نیز فقط وجوب و حرمت است. حکم ظاهری در احکام وضعیه جعل نمی‌شود، بلکه در احکام تکلیفیه جعل می‌شود. به عنوان مثال اگر بینّه دلالت بر نجاست آبی نماید که ریخته شده، این بینّه حجّت نیست؛ زیرا موضوع شرب یا وضوء وجود ندارد و نسبت به زید اثری ندارد.

ب. تکلیف فعلی: حکم ظاهری در جایی جریان دارد که تکلیف فعلی باشد. به عنوان مثال اگر شکّ در حرمت یا حلّیت خرگوش شود، قاعده طهارت حکم به طهارت آن ندارد؛ بلکه اگر یک خرگوش در مقابل زید باشد، قاعده طهارت نسبت به وی جریان می‌یابد. بنابراین به عدد خرگوشهای موجود، قاعده طهارت وجود دارد (حتی در شبهه حکمیه نیز باید تکلیف فعلی باشد تا حکم ظاهری جاری شود، و تفاوت شبهه حکمیه و موضوعیه در منشأ شکّ است).

ج. شکّ در تکلیف و عدم تکلیف: مکلف نسبت به تکلیف فعلی سه حالت دارد: قطع به تکلیف فعلی؛ قطع به عدم تکلیف فعلی؛ عدم قطع به آن دو؛ حکم ظاهری فقط در جایی است که قطعی به تکلیف یا به عدم تکلیف نباشد. پس اگر قطع به حرمت این مایع باشد هرچند واقعاً طاهر باشد، حکم ظاهری نسبت به آن وجود ندارد.

البته اگر قطع مصیب نبوده و حکم ظاهری نباشد، تکلیف توهمی وجود دارد. به هر حال، حکم ظاهری در جایی است که مکلف قاطع نباشد و تفاوتی نیست که ظان یا شاک یا متوهم باشد.

در نظر مختار نیز احتمال تکلیف منجز است هرچند احتمال وهمی یا ظنی یا شککی یا اطمینانی باشد. یعنی اگر یک هزارم احتمال نجاست این مایع داده شود، و در واقع نجس باشد، همین احتمال اندک موجب تنجیز تکلیف فعلی است. منجزیت احتمال به نحو تعلیقی است، یعنی معلق بر عدم ترخیص مولی در مخالفت تکلیف احتمالی است.

مقدمه سوم: حقیقت حکم ظاهری

در حقیقت حکم ظاهری اختلافاتی وجود دارد که در بحث اصولی عملیه به شکل مبسوط مطرح می‌شود. در این بحث به نحو اجمالی اشاره به مبنای مختار می‌شود.

به نظر می‌رسد تنها یک حکم ظاهری وجود دارد و تفاوتی بین امارات و اصول عملیه (برائت و احتیاط و استصحاب و قاعده فراغ و مانند آنها) وجود ندارد. پس یک حکم ظاهری وجود دارد که از سنخ حکم تکلیفی است. حکم ظاهری عبارت از «ترخیص مولی در مخالفت تکلیف احتمالی» است. توضیح اینکه تمامی امارات و اصول عملیه در اصطلاح فقهاء «منجز» یا «مؤمن» می‌باشند، و قسم دیگری نیست. «منجز» مانند اینکه استصحاب یا خبر ثقه دلالت بر نجاست این آب نماید، که مشهور در این مورد وجوب احتیاط را مجعول می‌دانند؛ اما به نظر می‌رسد وجوب احتیاط مجعول نبوده بلکه شارع ترخیص جعل نکرده و از عدم جعل ترخیص مولی در تکلیف احتمالی، «احتیاط» انتزاع می‌شود. پس احتیاط امری واقعی و انتزاعی بوده و مجعول نیست. «مؤمن» یا «معدّر» مانند اینکه خبر ثقه بر طهارت آب قائم شود یا استصحاب دلالت بر طهارت نموده، در حالیکه احتمال نجاست هست. در این موارد شارع ترخیص در مخالفت با تکلیف احتمالی جعل نموده است.

جمع‌بندی: عدم تنافی بین حکم واقعی و ظاهری

فرض شود این آب در واقع نجس بوده و خبر ثقه یا بینة دلالت بر طهارت آن نماید. زید نیز قطع به نجاست یا طهارت نداشته، و احتمال نجاست دهد. در این صورت، بنابر اشتراک احکام بین عالم و جاهل، خداوند متعال از زید نیز طلب انشائی دارد که شرب آن آب را ترک کند، و یا ردع از شرب مایع نموده است. این تکلیف واقعی است که مشترک بین زید جاهل و عمرو عالم به نجاست است. در این موارد، حکم ظاهری ترخیص فقط نسبت به زید جعل شده است و نسبت به عمرو عالم جعل نشده است. یعنی شارع نسبت به زید ردع واقعی نموده است، اما ترخیص در مخالفت این ردع و تکلیف فعلی را نیز داده است (نه ترخیص در شرب مایع). ترخیص در مخالفت

نه تنها معاند و مضاد با ردع و طلب ترک نیست، بلکه باید طلبی باشد تا ترخیص در مخالفت آن داده شود. اثر اذن در مخالفت این است که اگر مخالفت بدون اذن باشد، قبیح است؛ اما با اذن واقعاً قبیح نیست لذا استحقاق عقوبت نیست. نظیر اینکه کسی پایش را جلوی دیگری دراز نماید، که هتک و اهانت است؛ اما اگر شخص اذن دهد موضوع اهانت کنار می‌رود (نه اینکه اذن در اهانت باشد).

در تمام مواردی که احتمال تکلیف فعلی وجود دارد، شارع دو موقف ممکن است داشته باشد: ترخیص دهد یا ترخیص ندهد؛ لسان شارع نیز تفاوتی ندارد، چه به لسان اصل عملی باشد چه به لسان اماره باشد و مانند آن. در هر صورت تضادی بین حکم واقعی و ظاهری وجود ندارد؛ زیرا حکم ظاهری همان ترخیص در مخالفت با حکم واقعی است. علاوه بر آن، نقض غرض نیز لازم نمی‌آید؛ زیرا دلیل ردع شارع از شرب این مایع، وجود مفسده در شرب است. ترخیص در مخالفت نیز دارای مصلحت است. شارع هر دو حکم را جعل نموده تا برخی از مفسده شرب دور مانده و اجتناب کنند (یعنی شخص عالم به حرمت)؛ و برخی به مصلحت ترخیص برسند (یعنی شخص جاهل به حرمت). پس در تمام موارد شک، طلب انشائی فعلی بوده و فقط نسبت به برخی از مکلفین ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی داده شده است.

ج ۱۳۱ ۹۶/۰۲/۲۶

جواب از صورت سوم اشکال (اشکال ناظر به عقل عملی)

صورت سوم اشکال تنافی بین حکم واقعی و ظاهری، این بود که شارع با جعل حکم ظاهری موجب الغای در مفسده و تفویت مصلحت از مکلف شده است.

از این اشکال نیز جواب‌های مختلفی داده شده که با توجه به مسالک مختلف در باب امارات است. در باب امارات دو مسلک کلی «سببیت» و «طریقیت» وجود داشته که مسلک سببیت دارای سه مسلک «سببیت اشعری» و «سببیت معتزلی» و «سببیت امامیه» می‌باشد. بنابراین در مجموع چهار مسلک وجود داشته و هر یک از این مسالک پاسخی به این اشکال داده است:

مسلک سببیت اشعری

دو تقریب برای سببیت اشعری ذکر شده که هر دو مسلک پاسخ واحدی به اشکال تفویت مصلحت و الغای در مفسده داده‌اند:

الف. تقریب اول اینکه هیچ حکم و تکلیفی در عالم واقع وجود ندارد، بلکه بر اساس قیام اماره تکالیف الهی شکل می‌گیرد. به عنوان مثال اماره دالّ بر وجوب نماز جمعه برای زید قائم می‌شود، پس حکم وجوب نماز جمعه واقعاً جعل می‌شود؛ اگر خبر دالّ بر استحباب نماز جمعه برای وی قائم شود، حکم استحباب جعل می‌شود.

ب. تقریب دوم اینکه موضوع احکام تمام مکلفین نیست بلکه مکلفینی هستند که اماره برای آنها قائم شده است. پس اگر برای زید اماره قائم نشود، زید حکم فعلی ندارد. پس احکام الهی در تقریب اول تابع قیام امارات بوده، اما در تقریب دوم مقید به قیام امارات هستند.

به هر حال در هر دو تقریب سببیت اشعری، اگر فرض شود یک مایع واقعاً نجس بوده و زید شک در نجاست و طهارت آن دارد، در این صورت حرمت فعلی متوجه زید نبوده و شرب آن مایع برای زید مفسده‌ای ندارد. لذا اشکال الغای در مفسده به وجود نخواهد آمد.

اشکال: فقدان دلیل اثباتی

جماعتی از علماء تقریب اول از سببیت اشعری را محال دانسته، برخی نیز تقریب دوم را دارای اشکال می‌دانند. به نظر می‌رسد اشکالی از حیث ثبوتی در این دو تقریب وجود ندارد؛ اما این دو تقریب فقط ادعا بوده و دلیل اثباتی ندارند، بلکه دلیل اثباتی بر عدم دو تقریب وجود دارد؛ زیرا این دو تقریب مخالف ظواهری مانند «کتب علیکم الصیام» و «لله علی الناس حجّ البیت» و مانند آنهاست که دلالت دارند احکامی جعل شده است، نه اینکه با آمدن اماره جعل شوند.

مسلك سببیت معتزلی

احکام الهی در نظر معتزله در واقع جعل شده‌اند، و وقایع خالی از حکم نیستند؛ اما موضوع این احکام، مکلفی است که اماره بر خلاف ندارد. به عنوان مثال وجوب نماز جمعه جعل شده بر مکلفی که اماره بر خلاف نداشته باشد. مکلفین نسبت به هر حکمی سه دسته‌اند: مکلفینی که اماره بر تکلیف دارند؛ مکلفینی که اماره بر عدم تکلیف دارند؛ و مکلفینی که اماره ندارند. در مثال فوق، فقط بر دسته دوم نماز جمعه واجب نیست.

پس تفاوت سببیت معتزلی با سببیت اشعری در دسته سوم مکلفین است. یعنی در نظر اشاعره دسته سوم تکلیفی ندارند، اما در نظر معتزله تکلیف دارند.

با توجه به این مبنا نیز اشکال الغای در مفسده پاسخ داده می‌شود. به عنوان مثال فرض شود یک مایع در واقع نجس بوده و خبر ثقه دالّ بر طهارت برای زید اقامه شود. در این صورت شرب اناء برای زید حرمت فعلی

نداشته لذا مفسده نخواهد داشت، پس جعل حجّیت برای حکم ظاهری توسط شارع موجب الغای در مفسده نشده است.

اشکال: فقدان دلیل اثباتی

همان اشکال وارد بر نظریه اشاعره، بر نظریه معتزله هم وارد است. یعنی این نظریه فقط یک ادعا بوده، و نه تنها دلیلی بر اثبات آن نیست بلکه خلاف ظواهر آیات و روایت مثبت احکام نیز می باشد.

مسلك سببیت امامیه

مرحوم شیخ انصاری نوعی سببیت را قبول نموده که میرزای نائینی نام «مصلحت سلوکیه» بر آن نهاده است. توضیح اینکه شیخ فرموده احکام الهی تابع مصلحت و مفسده در متعلق است. پس اگر یک مایع واقعاً نجس بوده و اماره یا اصلی دلالت بر عدم نجاست آن نماید، مفسده شرب نجس وجود دارد. با وجود مفسده شرب نجس، اما اگر مکلفی به اصل یا خبر عمل نماید، همین سلوک طبق اماره دارای مصلحت است. پس هرچند با شرب آن مایع مفسده به دست می آید، اما مصلحت سلوکی جبران مفسده به مقدار فوت می کند. به عنوان مثال فرض شود در اول وقت یک ثقه خبر از طهارت آب داده و زید وضو گرفته و نماز خوانده است. زید در وسط وقت، علم به نجاست پیدا می کند، در این صورت باید نماز دوباره بخواند اما مصلحت نماز اول وقت را از دست داده است. در این فرض، سلوک طبق اماره، موجب جبران مصلحت اول وقت می شود؛ اما اگر زید بعد از وقت علم به نجاست آن آب پیدا کند، سلوک طبق اماره موجب جبران مصلحت اداء می شود؛ و اگر زید تا آخر عمرش علم به نجاست آب پیدا نکند، سلوک موجب جبران مصلحت نماز اداء و قضاء می شود.

اشکال: تنافی با قاعده اشتراک

محقق خوئی فرموده مصلحت سلوکی منافی قاعده اشتراک عالم و جاهل در احکام است. توضیح اینکه فرض شود شارع نماز جمعه را واجب نموده و خبر ثقه دال بر وجوب نماز ظهر برای زید قائم شده است. در این فرض برای عالمین به وجوب نماز جمعه، نماز جمعه واجب تعیینی است؛ اما برای جاهلین به وجوب نماز جمعه مانند زید، هم نماز جمعه مصلحت دارد (زیرا واجب شده است واقعاً) و هم نماز ظهر مصلحت دارد (به سبب اینکه سلوک طبق اماره است). در فرض نماز جمعه برای زدی واجب تعیینی نشده بلکه واجب تخییری است. در نتیجه اشتراکی بین عالم و جاهل نیست.

به نظر می‌رسد نظریه مصلحت سلوکیه با قاعده اشتراک منافاتی ندارد. توضیح اینکه در مثال فوق فقط نماز جمعه دارای مصلحت است، و نماز ظهر مصلحت نداشته بلکه منطبق بر عنوانی دارای مصلحت شده است. به عبارت دیگر در این مورد، زید نیز مصلحتی از دست داده، و مصلحت دیگری به دست آورده که کمتر از مصلحت از دسته رفته نیست (نه اینکه این دو مصلحت عدل یکدیگر باشند، تا واجب تخییری شود). نظیر اینکه زید عبایش را به کسی دهد، اما چیزی از او بگیرد که چهار برابر عبا ارزش دارد. پس نماز ظهر اصلاً مصلحت نداشته و فقط سلوک طبق اماره، جبران مصلحت از دست رفته می‌نماید.

بنابراین نظریه مصلحت سلوکیه اشکال ثبوتی ندارد، و اگر هیچ فرضیه‌ای نتوان ارائه نمود، همین نظریه قبول می‌شود.

مسلک طریقت

در مسلک طریقت نیزی بیان‌های مختلفی برای حل اشکال تفویت مصلحت و الغای در مفسده می‌توان ارائه نمود:

بیان اول: مصلحت مطلق العنان بودن مکلف

اماره در مسلک طریقت، فقط طریق بوده و مصلحتی ایجاد نمی‌کند. به عنوان مثال شرب نجس مفسده داشته، و از سوی دیگر مطلق العنان بودن مکلف هم مصلحت دارد. پس اگر فرض شود یک مایع نجس است و اماره بر طهارت آن قائم شده، در این صورت ترخیص شارع قبیح نیست؛ زیرا هرچند برخی به سبب شرب نجس دچار مفسده شده‌اند، اما در ترخیص آنان نیز مصلحت وجود داشته است.

شهید صدر فرموده این همان مصلحت سلوکیه است که نامش عوض شده است. در این بیان اماره دارای اثر بوده و مصلحت دارد، در حالیکه در مسلک طریقت نباید اماره اثر داشته و نباید مصلحت داشته باشد، بلکه فقط باید طریق محض باشد. به نظر می‌رسد این اشکال وارد است.

بیان دوم: خلو متعلق اوامر و نواهی از مصلحت و مفسده

با توجه به اشکال فوق، برخی از قائلین به مسلک طریقت اصل این کلام را منکر شده‌اند که در متعلق امر و نهی باید مصلحت و مفسده باشد. یعنی فرموده‌اند نیازی نیست در متعلق امر و نهی، مصلحت و مفسده باشد؛ بلکه وجود مصلحت در ایجاب و تحریم کافی است. بنابراین الغای در مفسده بی‌معنی خواهد شد.

به نظر می‌رسد بنابر فرض صحت این جواب، با این جواب اشکال قبول شده است. یعنی با فرض وجود مصلحت و مفسده در متعلق، راهی برای دفع تفویت مصلحت و الغای در مفسده وجود ندارد.

بیان سوم: فقدان مصلحت در ایجاب احتیاط

به نظر می‌رسد با تحفظ بر وجود مصلحت و مفسده در متعلق امر و نهی، و تحفظ بر طریقت محض اماره، این اشکال قابل دفع است. توضیح اینکه اگر در موارد اشتباه «ایجاب احتیاط» و «عدم ترخیص» دارای مفسده باشد، همین برای جعل حکم ظاهری کافی است. پس اگر شارع در مورد حرام واقعی مشتبه، حکم ظاهری ترخیص جعل نماید، این حکم ظاهری طریق محض بوده و اثر یا مصلحتی ندارد؛ اما به سبب دفع مفسده در ایجاب احتیاط جعل شده است. در این صورت، ترخیص شارع قبیح نیست؛ زیرا اگر شارع ترخیص ندهد، نوبت به اشتغال عقلی رسیده و مفسده دارد. شارع برای دفع این مفسده، حکم ظاهری ترخیص را جعل نموده است.

مبحث «سیره»

در سال گذشته مباحث مقصد ششم از کتاب کفایة الاصول یعنی «الحجج و الامارات» شروع شد. دو بحث «قطع» و «ظن» 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 ظن، در کتاب کفایه از امارات بحث شده است. بنابراین باید وارد بحث امارات شد،^۲ اما شهید صدر قبل از بحث از امارات، بحث «سیره» را مطرح نموده است. مبحث سیره داخل در مباحث «قطع» یا مباحث «ظن» یا مباحث «امارات» نیست.^۳ به عبارت دیگر مرحوم آخوند برای ورود به مبحث «امارات» تنها دو مقدمه «قطع» و «ظن» را مطرح نموده، اما 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 حجیت «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 «ظن» وارد مباحث «امارات» شد، اما به تبع شهید صدر مقدمه سومی به عنوان مبحث «سیره» مطرح می‌شود.

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.

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

بخش اول: سیره عقلاء

«سیره عقلاء» در کلام علماء به صورت مستقل بحث نشده و شاید اولین کسی که مبحث مستقلی به آن اختصاص داد، شهید صدر باشد. تعاریف مختلفی برای «سیره عقلاء» در ضمن مباحث دیگر، در کلمات علماء وجود دارد؛ اما همیشه «سیره عقلاء» در نظر علماء یک معنی مرتکز واحد داشته و به همان معنی استعمال شده 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. با توجه به توضیح فوق اگر تعریفی برای «سیره عقلاء» ارائه نشود، خللی به بحث وارد نمی‌شود؛ اما تعریف آن کمک می‌کند تا دقت و التفات به آن ایجاد شود. بنابراین تعریف «سیره عقلاء» نیز یک جهت از بحث را به خود اختصاص خواهد داد:

الجهة الاولى: تعريف سيرة 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 العملي في ما يتعلق بنظام المجتمع». در این تعریف از سه عنوان استفاده شده که به توضیح هر یک پرداخته می‌شود:

۱. اگر تنها اشتراک استعمال تنها در معنای ایجابی باشد (یعنی در مواردی که استعمال شده به یک معنی استعمال شده، اما 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، اما 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.

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^۱ 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 العملي: انسان‌ها سلوک بسیاری دارند اما 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 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)، اما 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^۲. توضیح اینکه انسان در علم حکمت دارای قوایی است که تقسیم به «قوه درّاکه» و «قوه 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 مدرک است نه به لحاظ مدرک یا قوه؛ زیرا تنها یک قوه وجود دارد که مدرکات متفاوتی دارد. یعنی اموری که توسط این قوه 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 مدرک 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^۳.

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

۲. تلفظ یک عمل جوارحی 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.

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 اهمیت 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 می باشد (هرچند ممکن است نماز مصلحت اجتماعی هم داشته باشد، اما مراد فقهاء مصلحت شخصی است).

ج ۲ 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 قوه عاقله برخوردار می باشد. همانطور که گفته شد مراد عقل عملی در اصطلاح حکماست که انسان را دارای قوه درّاکه عاقله دانسته و عقل را تقسیم به نظری و عملی می کنند. عقل عملی مصالح و مفاسد (مرتبط با شخص یا خانواده یا اجتماع) را تشخیص می دهد. 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 می توان به صورت خلاصه بیان نمود «السلوک الاجتماعي المشترك بين الناس التابعين لعقولهم». عنوان «التابعين لعقولهم» برای خروج سیره عرفیه است^۱. پس می شود تعریف مختصرتری ارائه نمود «السلوک الاجتماعي المشترك بين العقلاء» که مراد از «عقلاء» مردم تابع عقل عملی آن هم به لحاظ تدبیر اجتماع است.

۱. سیره عرفیه همان سیره مردم «بما هم هم» می باشد؛ اما سیره عقلاء همان سیره مردم «بما هم تابعون للعقل» می باشد.

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، اما در نظر مختار همان سلوک اجتماعی مؤید 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»، اما عمرو می‌گوید «ارذل مخلوقات». در این صورت زید و عمرو در معنی انسان 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 تحقق 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،

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 اما 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 تا است؛ اما زبان‌های از بین رفته بسیار بیشتر از این مقدار بوده است.

به عنوان مثال در هوای گرم عمدتاً برای تکلم دهان زیاد باز می شود بر خلاف مناطق سرد). بنابراین یک سیره واحد بین تمام عقلاء در تمام امکنه و تمام ازمه وجود ندارد.

اگر سلوک اجتماعی در یک جامعه باشد و سائر عقلاء در محدوده آن عرف این سلوک را بپذیرند، سیره عقلاء تحقق یافته است. به عنوان مثال در یک جامعه ازدواج با محارم جائز بوده و عقلاء نیز در محدوده آن جامعه آن را صحیح می دانند یعنی با آن زن ازدواج نمی کنند. در این صورت ازدواج آنها با محارم داخل در سیره عقلاست. البته دقت شود سیره عقلاء بر ازدواج با محارم نیست، بلکه سیره بر صحت 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 گفته اند این معامله نزد عقلاء صحیح و نزد شارع باطل است؛ اما 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 نمی دانند. نظیر اینکه فرض شود در یک عرف خاص تمام اموال میت به زوجه وی می رسد، در این صورت سائر عقلاء آن اموال را بعد از موت زید با زوجه وی معامله می کنند. این سیره نیست که در تمام جوامع پس از مرگ شوهر، اعتبار ملکیت برای زوجه شود؛ اما 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.

ج ۳ ۹۶/۰۶/۱۴

در جلسه قبل گفته شد در نظر مشهور سیره همان سلوک مشترک بین تمام مردم و انسان های 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 صحت 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 حیات در سیره عقلاء سبب ملکیت باشد، پس هر انسان عاقل که از عقل عملی تبعیت نماید، اعتبار ملکیت برای شخص حیات کننده می‌کند. البته هر انسان عاقلی که از قوه عاقله تبعیت کند و آن قوه هم به خطا نرفته باشد یعنی قوه عاقله وی مغلوب نشده و یا کوتاه‌بین و دچار خطا نشود.^۱ اگر قوه عاقله خطا نکند، همه انسان‌ها طبق سیره عقلاء عمل می‌کنند (زیرا اگر خطا نباشد، قوه 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.

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 خاص رسیده‌اند. بنابراین «عقلاء» اسم جمع بوده، و تک تک 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).^۲

ج ۴ ۹۶/۰۶/۱۵

۱. در حکمت قوه عاقله دچار خطا نمی‌شود، مگر مغلوب قوه‌ای از قوای دیگر مانند قوه شهویه شود. این خطای قوه عاقله نیست بلکه خطای قوه 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، اما به سبب اثر قسری به سمت بالا می‌رود. در این صورت اگر اثر قسر تمام شود، دوباره به سمت زمین برمی‌گردد. اگر قوه عاقله دچار فریب قوه شهویه شود به سمت شهوت می‌رود، و اگر اثر قوه شهویه از دست برود قوه عاقله به واقع مطلب می‌رسد؛ اما اصولیون قابلیت خطا برای قوه عاقله را قبول نموده‌اند حتی اگر مغلوب نشود. پس قوه عاقله ممکن است دچار قصور و خطا شود.

۲. در نظر فلاسفه «قوه عاقله» یک موهوب الهی است که خداوند متعال در انسان‌ها قرار داده اما در حیوانات دیگر (حتی در مانند مورچه که دارای زندگی اجتماعی هستند) قرار نداده است؛ اما در علم امروز طبیعیات این قوه 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.

الجهة الثانية: الفارق بين السيرة و البناء و الارتكاز

در مورد «سیره عقلاء» بحث شد، اما در لسان علماء دو عنوان دیگر نیز به صورت مضاف به عقلاء به کار می‌رود: «بناء العقلاء» و «ارتكاز العقلاء». علماء در کلمات علمی کثراً به جای «سیره عقلاء» از «بناء عقلاء» و «ارتكاز عقلاء» و یا «بناءات عقلاء» و «ارتكازات 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 تتبع 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 عملی عقلاء خواهد بود. به عبارت دیگر التزامات عقلانی در مواردی که سیره عقلانی 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 «ارتكاز عقلاء» با «سیره عقلاء»

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

بنابراین «سیره» سلوک عملی، و بناء «التزام قلبی» و ارتكاز «تصدیق ذهنی» است. به همین سبب، «سیره عقلاء» و «ارتكاز عقلاء» تباین مصداقی دارند زیرا سیره سلوک عملی است، اما ارتكاز امری ذهنی و روانی است؛ اما مورداً ارتكاز اعم است، یعنی ممکن است سیره وجود نداشته باشد اما ارتكاز باشد. به عنوان مثال در زمان

شارع ثبوت حق برای مؤلف امری مرکوز بوده، هرچند اصلاً حق تألیف و اعتبار چنین حقی محقق نشده بود؛ زیرا حق تألیف بعد از پدید آمدن صنعت نشر به وجود آمده و صنعت نشر نیز بعد از صدها سال از شروع اسلام بوده است (حق تألیف یعنی حق 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، اما خود سیره وجود نداشته است. علت اینکه ارتکاز وجود داشته این است که «حق تألیف» صغرای احترام به عمل انسان است، و عمل انسان از سال‌ها قبل از زمان نبی اکرم صلی الله علیه و آله وجود داشته است. به عنوان مثال اگر کسی ماهی صید کرده یا سنگ و هیزم جمع می‌کرد، حق پیدا می‌کرده است. حقوقی مانند «حق الحیازة» و «حق الإحياء» و «حق التألیف» و «حق الاختراع» همه از مصادیق این کبری هستند که انسان نسبت به عملش دارای حق 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:

عدم دلالت سکوت از ارتکاز عقلانی 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؛ اما سکوت شارع در مقابل ارتکاز، دلالتی بر امضاء ندارد. به عنوان مثال ارتکاز عقلانی دلالت بر وجود حق برای عمل انسان داشته و شارع هم نسبت به آن سکوت کرده است؛ اما این سکوت دلالتی بر امضاء ارتکاز عقلانی 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 محقق شود، در این صورت سکوت شارع بر این مصداق، امضای تمام مصادیق است. به عبارت دیگر در این موارد، کل ارتکاز امضاء شده است. ایشان مثالی زده که «حق تألیف» صغرای احترام عمل انسان است، و مصادیق دیگر احترام عمل انسان «حق حیازت» و «حق إحياء» است. در زمان شارع مؤلف نبوده (زیرا صنعت چاپ نبوده است)، اما صید

۱. این بحث مرتبط با بحث سیره نیست اما به دلیل اینکه ارتکاز بحث مستقل دیگری ندارد، در همین بحث مطرح می‌شود.

و حیازت وجود داشته است. شارع در مقابل حیازت و صید سکوت نموده، لذا استفاده می شود شارع تمام ارتکاز عقلاء بر احترام عمل انسان را امضاء نموده، که «حق 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 تجسد پیدا کرده، امضا است) 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 عقلایی شکل گرفته و اطلاقی وارد شود، این ارتکاز از ابتدا مانع انعقاد اطلاق می شود. به عنوان مثال تقدّم اهمّ بر مهمّ در تراحم، امری مرکوز است (اگر نجات یک مرغ با نجات یک گوسفند در تراحم باشد، مالیت گوسفند موجب تقدیم نجات وی می شود). 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 می فهمد که باید دروغ بگوید. همان ارتکاز تقدیم اهمّ، مانع انعقاد اطلاق در «هیچگاه دروغ نگو» می شود. بنابراین فرزند با دروغ گفتن، از دستور پدر تخلف نکرده، بلکه متوجه شده دستور پدر شامل این مورد نیست. به عبارت دیگر تراحم بین حفظ مال و حفظ صداقت پیش آمده که معلوم است حفظ مال اهمّ است. مثال دیگر اینکه ادله دام غیبت کننده اصلاً شامل مشورت در خواستگاری و مانند آن نیست، نه اینکه این موارد تخصیص آن ادله باشد!

ج ۵ ۹۶/۰۶/۱۹

الجهة الثالثة: معنى اعتبار السيرة

ابتدا مقدمه ای ذکر می شود و سپس معنی اعتبار سیره عقلاء بیان می شود. از سویی در لسان علماء بسیار از «سیره عقلاء» استفاده می شود، به عنوان مثال در علم اصول بسیار گفته می شود «الظهور حجة للسيرة» و یا «خبر الواحد حجة للسيرة»، و یا در علم فقه گفته می شود «التلف تحت اليد، موجب للضمان للسيرة» و یا «اموال الانسان محترم للسيرة» و یا «العقد لازم للسيرة». 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 نمی شود. 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 طیب که مورد احتجاج نزد عرف است. فقیه و اصولی نمی‌تواند به سیره احتجاج نماید و بگوید «خبر الواحد حجّة للسیره»، زیرا حجّیت نزد عقلاء عین مدعاست (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 «منجز» و «معذر» است. توضیح اینکه حجّت اگر به تکلیف فعلی شارع تعلّق گیرد، موجب تنجز آن تکلیف می‌شود، و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تعذیر آن می‌شود (تکلیف فعلی منجز، تکلیفی است که در مخالف آن عقلاً استحقاق عقوبت وجود دارد؛ و تکلیف فعلی معذر، 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»؛ اما «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 حجت (یعنی منجز و معذر) 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، اما 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 مهم نبوده و اثری ندارد؛ اما 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 مکلف 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 حجت 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 حجت شده و موجب تنجیز یا تعذیر تکلیف فعلی می‌شود.

اعتبار سیره در همین حد است که اگر به سکوت شارع ضمیمه شود، نتیجه آن منجزیت و معذرت 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 حجیت در شبهات حکمیه است، اما 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 مرغّب 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 منجز و معذّر نیست، و اینکه چه چیزی منجز و معذّر است، مرتبط با بحث «نحوه استفاده امضاء از سکوت شارع» است. برخی سکوت شارع را ظهور حالی در تأیید دانسته، که در این صورت «ظهور» منجز و معذّر است؛ و برخی از سکوت شارع به قطع می‌رسند، که در این صورت «قطع» منجز 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؛ اما جزئی از حجّت عرفی (ما یحجّ به) است، یعنی حجّت عرفی، مجموع سیره عقلاء و سکوت شارع است.

ج ۶ ۹۶/۰۶/۲۰

الجهة الرابعة: اعتبار السيرة

بحث در اصل 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 «غیر حجّیت» 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 «منجزیت» و «معذّریّت» 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 حیا زت نزد عقلاء «مملک» 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 مکره «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 مصب سیره، حجیت است

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

تکالیف عقلانی 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 تحقق موضوع در خارج است. به عنوان مثال اگر امانتی نزد زید پیدا شد، «ردّ امانت» عقلاء بر وی واجب است. تکالیف فعلی نیز ممکن است منجز (که در مخالفت آن، عقلاً استحقاق عقوبت است) و یا غیرمنجز (که در مخالفت آن، عقلاً استحقاق عقوبت نیست) باشند. تکلیف فعلی در صورتی منجز می‌شود که منجزی بر آن اقامه شود مانند اینکه فردی ثقه، خبر از ملک غیر بودن این شیء دهد. در این صورت «حرمت تصرف» نسبت به زید، قبل از اخبار منجز نبوده اما بعد از آن منجز می‌شود. اگر فردی ثقه خبر دهد مالک شیء اذن در تصرف به زید داده، تصرف در آن هرچند عقلاً حرام است اما حرمت آن منجز نیست.

مقدمه: حجیت نزد عقلاء و شارع

حجیت نزد عقلاء یعنی اگر خبر ثقه به تکلیف فعلی عقلانی تعلق گیرد، آن تکلیف را منجز می‌کند (که در مخالفت آن تکلیف استحقاق عقوبت خواهد بود)؛ و اگر به نفی تکلیف عقلانی تعلق گیرد، موجب تعذیر آن تکلیف می‌شود (که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نخواهد بود). البته بحث اصولی در اموری است که شبهه حکمیّه باشد، اما شبهه موضوعیه مانند «حجیت قول ذوالید» خارج از مباحث علم اصول است. ابتدا چند نکته در ذیل مقدمه توضیح داده شده، و سپس اصل 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 منجزیت و معذّریّت (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 بگویند «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 اما اطمینان منجز یا معذر 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 منجزیت و معذرت آن نشده، لذا گفته شده اطمینان حجت است).

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

ج ۷ ۹۶/۰۶/۲۱

در نکته اول گفته شد حجت به معنای «عمل کردن» و «احتجاج کردن» از محل بحث خارج است. محل بحث در حجیت به معنای اصولی (منجزیت و معذرت) می‌باشد.

نکته دوم: مراد از «حجیت نزد شارع»

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

پاسخ اینکه این جمله صحیح است و تعبیراتی نظیر «ظهور نزد شارع حجت 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 اما واقعیت دارند مانند «استحاله تناقض»؛ سوم امور اعتباری مانند «علقه ملکیت بین زید و این کتاب»؛ و چهارم امور وهمی مانند «وجود شریک الباری»؛ حجیت نیز از امور واقعی (نظیر «علیت» و «فوقیت» و «استحاله» و «امکان») می‌باشد. امور واقعی نیز تقسیم می‌شوند به «واقعی واقعی» که هیچ امر اعتباری در تحقق آن دخالت ندارد مانند استحاله و مالیت طلا؛ و به امور «واقعی اعتباری» که هرچند واقعیت دارند، اما در طول یک اعتبار واقعی می‌یابند مانند مالیت اسکناس، و اهانت (اهانت از امور واقعی اعتباری است. توضیح اینکه به عنوان مثال

با دراز کردن جلوی کسی «اهانت» محسوب می‌شود؛ اما 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، 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 نفس حجّیت هیچگاه اعتباری نمی‌شود (زیرا حجّیت به معنای منجزیت بوده و منجزیت به معنی عدم قبح 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؛ اما اگر اذن دهد واقعاً قبیح نیست، پس قبح و عدم قبح از امور واقعی است اما در طور اذن زید.

در نتیجه «حجّیت نزد شارع» به معنای نسبی بودن حجّیت نیست. البته از این جهت که حجّیت در طول یک اعتبار است پس حکم امر 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»؛ اما 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؛ اما می‌شود گفت «این اسکناس ده هزار تومانی نزد مردم ایران مالیت دارد» زیرا مالیت اسکناس واقعی اعتباری است.^۲

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

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 غیر قطع 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. صیانت 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 صیانت دیگر.

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 اصل 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.

ج ۸ ۹۶/۰۶/۲۲

نکته سوم: حجّیت نزد شارع و عقلاء به معنای معذّریّت یا منجّزیّت

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

هر تکلیفی^۱ دارای سه مرحله است: مرحله «جعل» یا «تشریع» که مقوم آن تشریع است و از آن تعبیر به «عملیة الجعل» می شود؛ دوم مرحله «فعلیّت» که مقوم به تحقّق موضوع حکم در عالم خارج است؛ سوم مرحله «تنجّز» که مقوم به اقامه منجّز بر آن تکلیف است (تکلیف منجّز، تکلیفی است که اگر مکلف 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 بحث نیست و فقط مرحله «تنجّز» به عنوان مقدمه، توضیح داده می شود. 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 می کند. فقط قطع (اعتقاد جزمی) موجب تنجّز 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 می شود).

بنابراین در این مسلک، هر تکلیف فعلی «غیر منجّز» است مگر قطع به آن تعلّق گیرد. قطع منجّزیّت ذاتی داشته و از دخل و تصرف مولی خارج است. اما مولی می تواند در تکلیف غیر مقطوع تصرف 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 مکلف قاطع به این جعل شد، آن خبر نیز موجب تنجّز تکلیف می شود. پس نزد مشهور اگر قطع به تکلیف تعلّق گیرد، تکلیف منجّز می شود؛ و اگر شیئی که نزد مکلف قطعاً جعل حجّیت برایش شده، به تکلیف تعلّق گیرد، تکلیف منجّز می شود. در نتیجه در ذهن علمای اصول این

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، عقلانی، عرفی، قانونی، شخصی.

شکل گرفته که تکلیف فعلی فقط در صورت تعلّق قطع یا قطعی (چیزی که نزد مکلف قطعاً جعل حجّیت برایش شده است) به آن، منجز می‌شود.

پس حجّیت به معنای معذّریّت، نیازی به جعل مولی ندارد؛ همین که مولی جعل حجّیت برای امری نکند، و منجزی برای تکلیف فعلی نباشد، همین برای معذّریّت 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 «منجز» جعل شود. به عبارت دیگر حجّیت نزد آنها به معنای منجز 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 تکالیف (عقلائی و عرفی و قانونی و شخصی) برایت عقلیه را پذیرفته است؛ اما 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 تنجز تکلیف فعلی فقط به احتمال است (و نیازی به قطع نیست)، هرچند آن احتمال در نهایت ضعف باشد. بنابراین نیازی به جعل منجز ندارد، و احتمال برای تنجیز تکلیف کافی است (در تکالیفی که مکلف احتمال تکلیف نمی‌دهد، در نظر شهید صدر مولی نمی‌تواند جعل منجز نماید). شارع فقط می‌تواند جعل معذّر نماید، یعنی در مواردی که احتمال تکلیف وجود دارد، آن احتمال را از منجزیت بیندازد. به عبارت دیگر منجزیت احتمال به نحو تعلیقی است (بر خلاف نظر مشهور که منجزیت قطع قابل اسقاط نیست، و جعل معذّر برای آن ممکن نیست). در نتیجه در این مسلک، هر تکلیف احتمالی «منجز» است اما شارع می‌تواند برای آن جعل معذّر نماید. حجّیت در این مسلک به معنای معذّریّت است.

جمع‌بندی

حجّیت در نظر مشهور به معنای منجزیت است یعنی مشهور به دنبال منجزها هستند تا ببینند مولی چه چیز را منجز قرار داده؛ و حجّیت در نظر منکرین برائت عقلیه به معنای معذّریّت است، یعنی به دنبال معذرها هستند تا ببینند مولی چه چیز را معذّر قرار داده است.

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

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

ج ۹ ۹۶/۰۶/۲۵

حجیت سیره عقلاء در دائره تکالیف شرعی

بحث در این است که اگر امری نزد عقلاء حجت باشد، نزد شارع هم حجت است؟ به عنوان مثال اگر خبر ثقه نزد عقلاء منجز بوده و به تکلیف فعلی عقلانی تعلق گیرد، موجب تنجیز آن می‌شود؛ اما سوال این است که اگر خبر واحد به تکلیف فعلی شرعی تعلق 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 منجز عقلانی و حجت عقلانی از سوی شارع نرسیده و واصل نشده باشد، برای حجیت آن در دائره احکام شرعی کافی است. پس نه تنها نیازی به امضاء آن منجز عقلانی از سوی شارع نیست، بلکه نیاز به عدم ردع واقعی هم نیست؛ همین که ردعی واصل نشود، برای حجیت و منجزیت آن نزد شارع کافی است.

ب. امضاء: در این مسلک اگر شارع یک حجت عقلانی را در دائره تکالیف شرعی امضاء نماید، منجز می‌شود. پس اگر خبر ثقه نزد عقلاء حجت بوده و شارع حجیت آن را امضاء نکند (نیاز به ردع هم نیست)، در دائره احکام شرع حجت و منجز نیست، و برائت عقلیه وجود دارد. بله ممکن است از عدم ردع کشف امضاء شود، که همین امضاء برای حجیت 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.

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

مسلك اول: عدم وصول ردع

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

وجه اول: حق الطاعه

ادعا شده با توجه به دائره حق الطاعه برای شارع مقدس، 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 حق الطاعه دارد: اول در دائره تکالیف مقطوع؛ و دوم در تکالیفی که نزد عقلاء حجتی بر آن بوده و ردعی از سوی شارع واصل نشده باشد؛ البته اینکه میزان سعه دائره حق الطاعه، برهانی نبوده و بالوجدان درک می‌شود.

اشکال: عدم قبول حق الطاعه

به نظر می‌رسد اشکالی اساسی در این وجه، مبنای حق الطاعه است. در مباحث قبل نیز این مبنا مورد بررسی قرار گرفته و نقد شد. توضیح اینکه برخی امور، اعتباری هستند مانند «حق»؛ و برخی امور، واقعی هستند مانند «فوقیت»؛ اما برخی عناوین وجود دارد که می‌تواند هم اعتباری و هم واقعی باشد مانند «تقدم». به عنوان مثال «تقدم دیروز بر امروز» امری واقعی است؛ و «تقدم عالم بر جاهل» و یا «تقدم غنی بر فقیر» و یا «تقدم شیخ بر شاب» از امور اعتباری هستند.

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

وجه دوم: حسن اطاعت

اطاعت خداوند متعال حسن بوده و معصیت وی قبیح است؛ اما مخالفت هر تکلیفی عقلاً قبیح نیست، به عنوان مثال مخالفت تکلیفی که واصل نشده عقلاً قبیح نیست. پس قبح مخالفت تکلیف خداوند متعال در دو مورد

است: تکلیف مقطوع؛ تکلیف فعلی که حجت عقلائی به آن تعلّق گرفته و ردعی از شارع نیز نسبت به آن حجت در دائره تکالیف شرعی واصل نشده باشد؛

بنابراین در این وجه «حُسن و قبح» جایگزین «حق» شده است. در بین علمای اصول حُسن و قبح امری مورد قبول است. پس در مخالفت تکلیف مقطوع، استحقاق عقوبت وجود دارد؛ و در مخالفت تکلیفی که حجت 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، قبح مخالفت در دو تکلیف است: تکلیف مقطوع؛ تکلیفی که حجتی (که قطع به جعل حجّیت برای آن وجود دارد) به آن تعلّق گرفته است. مشهور برائت عقلیه را قبول نموده‌اند پس مخالفت تکالیف غیرمقطوع که حجت شرعی به آن تعلّق نگرفته است، قبحی ندارد (هرچند حجت 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، منجز است. تکالیف غیرمقطوع منجز نیستند مگر حجت شرعی بر آنها اقامه شده و مولی برای آنها جعل منجز نماید، و آن جعل برای مکلف مقطوع باشد. در نتیجه در این موارد که قطع به تکلیف وجود نداشته و منجز 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 احتمالی قبیح است؛ و مخالفت تکلیف غیرمحمّل قبیح نیست. شارع نیز در تکلیف غیرمحمّل نمی‌تواند تصرّف کرده و جعل منجز کند؛ اما در تکالیف منجز می‌تواند جعل معذّر نماید. اگر جعل معذّر به وصول علمی یا قطعی واصل شود، تکلیف منجز نخواهد بود. در محلّ بحث برای تنجز تکلیف همان احتمال تکلیف کافی بوده و تعلّق 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 منجز 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، منجز می‌شود.

ج ۱۰ 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 می شود. 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 حَرَامًا وَ حَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»، سه احتمال بدوی وجود دارد:

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

این احتمال صحیح نیست؛ زیرا تشریع به اینکه «فلان امر را حرام می کنم» افتراء بر خداوند نبوده و آن فرد مشرّع است نه مفترّی؛ 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.

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. صرف اینکه مخاطب افتراء قولی بسته، اما در عمل خلاف آن انجام دهد، در ضیق نخواهد بود. پس مراد آیه شریفه، صرف 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 می کرده (بدون اینکه بگویند 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 حرمت عصیر عنبی داده، و امضاء عمل به خبر ثقه نیز از سوی شارع نرسیده باشد، برای عمل به خبر ثقه باید مکلف شرب عصیر عنبی را ترک نماید؛ در این صورت، آیه شریفه شامل چنین مکلفی می شود که آیا خداوند متعال اذن چنین کاری را داده، و یا افتراء عملی بر او بسته اید؟ 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؛ 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، اما 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 مخبر نیز علم به مخالفت آن با واقع داشته باشد. با فقدان هر یک از این دو قید، کذب مخبری محقق 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 محقق نشده است (زیرا قید اول مفقود است).

همانطور که گفته شد افتراء نیز از اصناف کذب مخبری است. توضیح اینکه «افتراء» اخص 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.^۱ بنابراین آیه شریفه در مقام توبیخ در جایی است که خود 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 مکلف به آن عمل نماید، افتراء عملی به خداوند متعال محقق نشده است (برای تحقق افتراء باید کذب مخبری محقق شود). افتراء عملی در جایی است که مکلف علم داشته باشد این عمل حرام نیست و در عین حال در عمل از آن اجتناب نماید (در حالیکه در مثال مذکور مکلف علم به عدم حرمت ندارد بلکه احتمال حرمت می‌دهد).

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

مسلک دوم: امضاء

در این مسلک حجیت سیره عقلاء در دائره احکام شرعی، به شرط قبول و امضاء شارع است. دو بحث در این مسلک وجود دارد: بحثی ثبوتی از اینکه حجیت یک حجّت عقلانی در صورتی است که مولی حجیت آن را

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

۱. البته قید دیگری نیز در تحقق افتراء دخیل است که باید مذمت دیگران باشد. این قید در اصل بحث فوق، تأثیری ندارد.

قبول نماید و تفاوتی ندارد که مولی شارع و یا غیر شارع باشد؛ و بحث اثباتی در بررسی اینکه آیا به کمک سیره می شود اثبات کرد شارع حجّیت این حجّت را در دائره تکالیف خود قبول نموده، یا نمی شود.

بحث ثبوتی

بحث در این است که هر حجّتی نسبت به تکلیف شرعی وقتی منجز و معذّر است که مولی آن را در دائره تکالیف خود قبول نموده و امضاء کند. بنابر پذیرش حسن 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 ظنی و وهمی و شکّی اثری ندارد. پس اگر مکلف، قطع به تکلیف پیدا کرد، مخالفت عقلاً حرام است؛ اما اگر ظنّ یا وهم یا شکّ نسبت به تکلیفی داشت، اطاعت مولی بر عبد واجب نبوده و عقلاً مخالفت مولی جائز است.

البته مولی می تواند 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 هر چند مکلف نسبت به شرب عصیر عنبی قطع ندارد، اما 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 مکلف عقلاً حرام است.

اشکال: عدم ثبوت برائت عقلیه

به نظر می‌رسد این مسلک تمام نبوده و برائت عقلیه ثابت نیست، اما 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 تعلیق دیگر 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؛ اما ثبوتاً هر دو یکی هستند.

پس اگر قطع به تکلیف مولی باشد، منجز 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.

ج ۱۱ ۹۶/۰۶/۲۷

منکرین برائت عقلیه

قائلین به احتیاط عقلی، هر تکلیفی را که متعلّق احتمال شود، منجز می‌دانند؛ و اگر احتمال تکلیف داده نشود، آن تکلیف فعلی غیر منجز و معذّر می‌شود. مولی نمی‌تواند کاری کند که تکلیف معذّر تبدیل به تکلیف منجز شود؛ اما می‌تواند تکلیف محتمل را از تنجز 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 منجز به تکلیف معذّر فقط کار 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 خود 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، بلکه عقلاء بر قانون و عرف ولایت دارند اما 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؛ اما 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 معلق بر عدم اذن مولی در مخالفت است.^۱

قول به تفصیل در تکالیف شرعی و عقلائی

شهید صدر براءت 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؛ براءت عقلیه در تکالیف مولای حقیقی وجود ندارد، اما در تکالیف موالی حقوقی جریان دارد.

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

جمع‌بندی: نیاز به امضاء در تمام حجج عقلائی

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

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 حجت 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 حجت عقلائی را نه ردع نموده و نه اثبات نموده بلکه نسبت به آن سکوت نموده است.

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

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؛

ج ۱۲ 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 مستقل 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) ادعا شده که هر یک مستقلاً بررسی می‌شوند:

وجه اول: آیه «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ»

اولین دلیل بر اعتبار حجج عقلائیه استدلال به یکی از آیات شریفه قرآن است «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»؛ در این آیه شریفه سه دستور وارد شده که اولی امر به عفو و بخشش است، امر دوم نیز محل استدلال است، و امر سوم پرهیز از همنشینی با افراد نادان است. مراد از «العرف» 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 حجیت ظهور نیز امری رائج و شناخته شده

است. خداوند متعال به نبی اکرم صلی الله علیه و آله فرموده به امور رائج امر نما، که به دلالت التزامی^۱ شامل امر به حجیت ظهور می شود.

به نظر می رسد این استدلال صحیح نیست، زیرا «عُرف» گرچه در استعمال دیگری به معنی امور متعارف و رائج به کار رفته باشد، اما در این آیه شریفه به معنای امر معروف و مستحسن است. بنابراین شامل حجیت ظهور نبوده و فقط شامل اموری نظیر «رد امانت» و «ایثار» و «تصدق» است که از مستحسنان عرفیه هستند. معنای عُرف در تفسیر بیضاوی نیز «المستحسن من الافعال» گفته شده است.^۲ مؤید این معنی برای عُرف نیز روایتی ذیل این آیه شریفه در تفسیر صافی است «و فی الجوامع عن الصادق علیه السلام أمر الله نبیه بمکارم الأخلاق و لیس فی القرآن آیه أجمع لمکارم الأخلاق منها»^۳، پس آیه ناظر به جهات اخلاقی است.

این استدلال (اگر دلالت آیه تمام بود) اعتبار جمیع حجج عقلاییه را ثابت می کرد.

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 تعدد این مطلب، از آن امور الغای خصوصیت شده لذا اهتمام شارع به امور متعارف در تمام موارد ثابت می شود. از سویی نیز حجیت ظهور از امور متعارف است. بنابراین اعتبار حجج عقلاییه مانند عمل به ظهور ثابت می شود. چهار آیه وجود دارد که ضابط را متعارف قرار داده است:

الف. در مورد وصیت: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ»^۴؛ 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 دانسته اند اما 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).

۲. ملازمه بین آنها لااقل عرفی هست و ممکن است ادعای ملازمه عقلیه نیز بشود؛ به سبب امکان مناقشه در ملازمه عقلیه، دلالت التزامیه عرفیه گفته می شود که مناقشه ای در آن نباشد.

۳. انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج ۳، ص ۴۶؛

۴. تفسیر الصافی، ج ۲، ص ۲۶۱.

۱. سورة البقرة، الآية ۱۸۰.

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 إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَ لَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُواً وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ مَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَ الْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»؛ در این آیه شریفه مراد از «فلبغن اجلهن» نزدیک شدن زمان عده است؛ و مراد از «فامسکوهن» رجوع کردن قبل از اتمام زمان عده است؛ و مراد از «سرحوهن» رها کردن و عدم رجوع تا اتمام زمان عده 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: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَ لَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا»؛ 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 الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ آتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَ لَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَ أَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ در این آیه شریفه نیز امر شده اگر قدرت ندارید با زنان آزاد ازدواج نمایید، با اماء ازدواج کنید؛ اما مهر و اجر آنها را به نحو متعارف بدهید.

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 تعدد 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 متعلق یا موضوع است. توضیح اینکه در سه آیه اول امر به وصیت و امساک و معاشرت شده که این سه متعلق تکلیف بوده و قید آنها «معروف» است. پس معروف در این سه آیه شریفه، قید متعلق است؛ در آیه چهارم نیز امر به اعطاء اجر شده که متعلق تکلیف «اعطاء» و قید متعلق المتعلق یا موضوع نیز «معروف»

۲. سورة البقرة، الآية ۲۳۱.

۳. سورة النساء، الآية ۱۹.

۱. سورة النساء، الآية ۲۵.

است. پس در این موارد امر به «عمل به معروف» نشده، بلکه قید متعلق 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 اما این موارد دلالت بر امر به وضو نداشته و وضو واجب نیست.

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

ج ۱۳ ۹۶/۰۷/۱۶

وجه سوم: آیه مشورت

سومین وجهی برای اثبات اعتبار سیره به آن استدلال شده آیه شریفه «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»^۱ می‌باشد؛ خداوند متعال در این آیه شریفه به نبی اکرم صلی الله علیه و آله دستور مشورت با مردم داده، یعنی نباید مستبد 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 لا اقل به ملازمه عرفیه، امر حاصل از خرد جمعی را نیز محترم می‌داند. ظهور و حجج عقلانی 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 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 اقلیت 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

۲. سورة آل عمران، الآية ۱۵۹.

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 حجت است یا نیست؛ زیرا آنها در این رابطه نظری نداشته و می‌گویند حجیت این حجت عقلایی در دائره احکام شرع، تابع نظر شارع است. سیره عقلاء فقط در حجیت در دائره تکالیف عقلاییه است اما 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 «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ»^۱ 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 عقلاییه 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 عقلاییه از چند مقدمه تشکیل می‌شود. مقدمه اول اینکه در عصر شارع برخی حجج عقلاییه مانند «قول ذوالید» و «ظهور» وجود داشته (که برخی در شبهات موضوعیه جریان دارند مانند «قول ذوالید» و «سوق») که شارع این حجج عقلاییه را در دائره تکالیف شرعی امضاء نموده است. بنابراین حتی از یک حجت عقلایی نیز در دائره احکام شرعی ردع نشده است؛ مقدمه دوم اینکه شارع حتی یک حجت جدید (علاوه بر حجج عقلاییه) تأسیس ننموده است. به عبارت دیگر اماره‌ای جعل نشده که عقلاییه نباشد و فقط شرعی باشد؛ و مقدمه سوم اینکه از دو مقدمه قبل، اطمینان حاصل می‌شود که شارع در دائره تکالیف شرعی نیز همان مسلک عقلاء (اعم از حجج موجوده و حجج آتی عقلاییه) را قبول دارد. به عبارت دیگر اطمینان

۱. سورة الشوری، الآية ۳۸.

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

پیدا می شود که شارع رویه ای غیر منهج عقلائی ندارد.^۱ این اطمینان نیز اطمینان نوعی است؛ در نتیجه تمام حجج عقلائیه مورد امضای شارع خواهد بود.^۲

اگر اشکال شود ردع از یکی از حجج عقلائیه توسط شارع محقق شده است، و شارع از حجیت 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 می رسد این استدلال صحیح است.

وجه پنجم: کلام مرحوم محقق اصفهانی

پنجمین وجه برای اثبات امضاء شارع از مرحوم محقق اصفهانی است. ایشان بیانی فرموده و به صاحب کفایه نسبت داده (به نظر می رسد از کلام آخوند چنین مطلبی استفاده نمی شود). ایشان مدّعی است اگر یک شیء نزد عقلاء حجّت باشد^۳، و ردعی نسبت به آن حجّت از سوی شارع احراز نشود، در نتیجه آن امر نزد شارع نیز حجّت است (از این بیان معلوم می شود 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 عاقل» 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 عاقل» نیز حجّت است. مرحوم اصفهانی کلامی بسیار مجمل و مختصر فرموده که هرگاه نزد شارع «بما هو عاقل» حجّت باشد نزد شارع «بما هو شارع» نیز حجّت است و فرموده این احتمال که نزد شارع «بما هو عاقل» حجّت بوده و نزد وی «بما هو شارع» حجّت نباشد، احتمال قابل اعتنایی نیست.

۲. هر حجّتی که حجّیتش ثابت باشد، می تواند 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 می شود.

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

۴. بحث ایشان اعم از مواردی است که مصبّ سیره حجّیت باشد و یا نباشد، اما 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 متحد المسلک با عقلاء نیست.^۱

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

ج ۱۴ ۹۶/۰۷/۱۷

اشکال اول: عدم اتحاد مسلک شارع «بما هو عاقل» با عقلاء در برخی موارد

شهید صدر فرموده ممکن است حجج عقلانی نزد شارع «بما هو عاقل» 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 متحد 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 عاقل» به دلیل مفسده موجوده در خبر واحد، آن را حجّت نداد؛ و سبب دوم اینکه عقلاء محدودیت‌هایی در ادراکات خود دارند اما شارع محدودیتی نداشته و درک اتم دارد. پس شارع متوجه مفسده‌ای در خبر واحد شده که عقلاء به آن نرسیده‌اند، لذا شارع متحد المسلک با آنها نخواهد بود.^۲

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست؛ توضیح اینکه در نزد حکماء قوه عاقله مصون و معصوم از خطاست و فقط وقتی تحت سیطره قوه 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 عام است، درحالی‌که این دو متفاوت هستند. به عبارت دیگر هرچند ممکن است قوه عاقله تحت رغبات واقع می‌شود، اما سیره حاصل از آن سیره عقلاء نیست،

۱. نهاية الدراية، ج ۳، ص ۲۴۹: «و مینی شیخنا الأستاذ (قدس سره) فی الاکتفاء بنفس عدم ثبوت الردع هو أن الشارع أحد العقلاء بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل متحد المسلک مع العقلاء فهذا مقتض لا اتحاد المسلک، و ردعه الفعلي کاشف عن اختلافه فی المسلک، و أنه بما هو شارع له مسلک آخر. و من الواضح أن ردعه الواقعي لا یكون 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 الصحيح».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۴۵: «و فيه: أولا ان إحراز موافقة الشارع للعقلاء بما هو عاقل لمجرد كونه أحد العقلاء غير صحيح إذ یحتمل مخالفته لهم بما هو عاقل أيضا لأحد سببين، أما لكون السيرة العقلانية غير عقلية بحته بل متأثرة بالعوامل غير العقلية من العواطف و المشاعر الموجودة لدى العقلاء و المؤثرة فی قراراتهم كثيراً و أما لكون مرتبة عقله اتم و أكمل من مراتب عقولهم المستلزم لاتخاذ موقفاً أفضل أو أشمل من موقفهم نتیجة ذلك».

بلکه سیره عرفیه عامّه است. بنابراین سبب اول که ایشان برای تفاوت سیره عقلاء با رویه شارع «بما هو عاقل» بیان نمود، تمام نیست؛ سبب دو نیز تمام نیست زیرا عقلاء به دنبال بهترین طرق ممکنه هستند که بتواند حجّت باشد. اگر حجج عقلانیّه موجوده افضل حجج نباشد، خطای در قوه 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 قوه عاقله دچار خطا نمی‌شود.^۱

البته ممکن است خبر واحد دچار اشتباه شود، اما افضل حجج موجوده است؛ زیرا عقلاء به دنبال افضل و احسن ما ممکن وجوده هستند نه اینکه به دنبال احسن «ما يتصور» 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 تصور دارد (زیرا ممکن است عالمی تصور شود که شرور و بیماری را نداشته اما کمالات حاصل از آنها را داشته باشد. چنین عالمی قابل تصور هست اما به دلیل تراحم در عالم ماده امکان وجود ندارد). در نتیجه اشکال اول شهید صدر وارد نبوده و اگر سیره عقلاء شکل گرفت شارع «بما هو عاقل» نیز آن را معتبر خواهد دانست.

اشکال دوم: عدم ملازمه بین اتحاد مسلک شارع «بما هو عاقل» و شارع «بما هو شارع»

شهید صدر اشکال دومی نیز دارند که تنجیز و تعذیر عقلی فقط در دائره اعمال مولویت مولی «بما هو شارع» است. اگر شارع «بما هو عاقل» 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 عاقل» متحد المسلک با عقلاء باشد، برای حجّیت آن حجّت عقلانی کافی نیست.^۲

۲. مقرر: 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، ج ۴، ص ۲۴۵: «و ثانیاً لو سلّمنا إحراز الاتحاد بینة و بین العقلاء فی المسلک العقلانی فتارة یفرض انّ هذا الاتحاد یوجب القطع بأنّه بما هو شارع ایضا لا یخالفهم فهذا معناه عدم إمكان صدور الردع منه و انتفاء احتماله و هو خلف المفروض، و آخری یفرض انّ احتمال اختلاف موقفه بما هو شارع و مولی عن موقفه العقلانی موجود فمن الواضح حیث انّ مجرد إحراز موقفه بما هو عاقل لا أثر له فی التنجیز و التعذیر عقلاً إذ لا موضوعیة لمواقفه غیر المولیة فی هذا المجال و إن أُرید جعل ذلك کاشفاً ظنیاً عن موقفه بما هو شارع فهذا الظن لا دلیل علی حجّیته ما لم یرجع إلى باب الظهور الحال فی الإمضاء و القبول علی أساس النکات التي تقدّم شرحها».

به نظر می‌رسد این اشکال هم با توجه به مبنای مرحوم اصفهانی وارد نیست. توضیح اینکه مرحوم محقق 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 حجت از طرف مولی به عبد واصل نشود، نزد عقلاء مستحق عقوبت نیست. پس اگر عبد به سبب عمل به رویه عقلائی با تکلیف مولی مخالفت نماید، عقلاء مستحق عقوبت نیست (هرچند مخالفت با تکلیف مولی عقلاً قبیح است، اما ایشان حُسن و قبح عقلی را منکر بوده، و عقلاء نیز در این مورد به سبب وجود حجت عقلائی عقاب را قبیح می‌دانند). بله اگر مولی از آن حجت عقلائی ردع نموده و واصل به عبد شده باشد، در این صورت عقاب وی عقلاً قبیح خواهد بود. ظاهر کلام محقق اصفهانی همین است، البته فرض این است که عبد نیز مقصر نبوده و فحوص در شبهات حکمیه انجام داده و ردعی نیافته است.

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

ج ۱۵ ۹۶/۰۷/۱۸

اشکال سوم: عدم فردیت عاقل برای عنوان «عقلاء»

همانطور که گذشت دو اشکال شهید صدر بر وجه پنجم (بیان محقق اصفهانی) وارد نبوده و پاسخ آنها داده شد. اما 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 مقدس خارج از مجموعه است؛ زیرا عقلاء مجموعه از افراد دارای قوه عاقله هستند که زندگی اجتماعی را تجربه نموده‌اند. عنوان «عقلاء» نظیر عنوان «ناس» است که زید فرد انسان هست، اما فرد ناس نیست بلکه در مجموعه ناس عضویت دارد (لذا «زید انسان» صحیح بوده اما «زید ناس» 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 اما از حُسن و قبیح یک عقوبت انتزاع می‌شود که قبیح نیز از امور اعتباری است.

در نتیجه خداوند مَنّان از افراد مجموعه عقلاء نیست؛ نظیر اینکه خداوند مَنّان سمیع و بصیر است اما قوّه سامعه و باصره ندارد، بلکه آگاه به مسموعات و مبصرات است. لذا خداوند مَنّان عاقل است اما قوّه عاقله ندارد، بلکه آگاه به معقولات است. یعنی قوّه عاقله و زندگی اجتماعی نداشته لذا داخل در مجموعه عقلاء نیست.^۱

تذکر این نکته لازم است که گاهی گفته می‌شود امور اعتباری عقلانی 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؛ اما 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، اما اصلاً سیره‌ای بین عقلاء در دائره احکام شرعی نیست تا شارع «بما هو عاقل» آن را معتبر بداند؛ زیرا عقلاء فقط ناظر به احکامی هستند که در نظام اجتماعی تأثیر دارد، و خود شارع «بما هو عاقل» 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 صلی الله علیه و آله واقعاً عضو مجموعه عقلاست، و خداوند متعال نیز تسلاً عضو مجموعه است)، اما «بما هو شارع» نسبت به حجّیت حجت عقلانی در دائره تکالیف شرعیه موقوفی ندارد. هرگاه عقلاء موقوفی نداشته باشند، نوبت به امضاء شارع نخواهد رسید.

۱. پس حجج عقلانی 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 قبیح شده و سپس حقوق و ملکیت به وجود آمده و سپس حجّیت و منجزیت و معذرت پدید آمده است.

ج ۱۶ ۹۶/۰۷/۱۹

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

علاوه بر دو اشکال شهید صدر، اشکال سومی نیز بر بیان مرحوم اصفهانی وارد است. ایشان فرموده شارع «بما هو عاقل» قطعاً متحد المسلک با عقلاست، اما این احتمال وجود دارد که «بما هو شارع» متحد 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 ادعا مطرح شود، این چهار وجه هستند که هیچیک تمام نیستند:

الف. اطمینان: اطمینان به اتحاد مسلک شارع «بما هو شارع» با عقلاء نمی تواند کافی باشد؛ زیرا اطمینان نیز از حجج عقلائیه بوده و داخل در محل 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. ظن: ظن به اتحاد مسلک نیز کافی نیست؛ زیرا اولاً این ظن اعتباری ندارد، و ثانیاً اگر هم معتبر باشد از حجج عقلائیه بوده و مانند اطمینان داخل در محل نزاع است.

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

د. برائت: برائت نیز می تواند 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 محل 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 حجت شرعی است (نه حجت عقلائی) اما اثبات آن به حجت 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 محل 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 مهم هستند؛ زیرا اماراتی

که مورد قبول نوع فقهاء واقع شده، سه اماره «قول اهل لغت» و «ظهور» و «خبر واحد» هستند. مهمترین 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 مفروغ عنه است؛ بنابراین خبر واحد بسیار مهم است که حجّیت آن موجب قول به «افتتاح باب علم و علمی» و عدم حجّیت آن موجب قول به «انسداد» است. خبر واحد که مهمترین 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 مهم 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 تضییق سعه غرض وی نماید. یعنی شارع می‌داند برخی بر اساس خبر واحد نماز جمعه نمی‌خوانند اما اشکالی ایجاد نمی‌شود زیرا غرض وی فقط در مورد کسانی است که معذّر برای آنها اقامه نشده است.^۱ در این صورت نیز سکوت موجب نقض غرض شارع نخواهد بود. این مطلب با توجه 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 مضیق است.

وجه هفتم: ظهور سکوت 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. مقرر: 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 مضیق 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، اما 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 خود 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، اما 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 حجیت خبر واحد را نیز دربرمی گیرد.

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

ج ۱۷ ۹۶/۰۷/۲۲

بررسی ردع شارع از حجج عقلانیّه

همانطور که گذشت در مواردی که مصبّ سیره عقلاء حجیت است مانند حجیت خبر واحد و ظهور و مانند آنها یعنی در حجج عقلانیّه، نیاز به امضاء شارع وجود دارد. شارع مقدّس در نظر مختار حجج عقلانیّه را پذیرفته، یعنی حجج عقلانیّه در دائره تکالیف شرعیه نیز معتبرند حتی حججی که در زمان معصومین علیهم السلام موجود نبوده اند. بنابراین اگر حجج عقلانیّه 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 عقلانیّه ردع نموده، پس حجج عقلانیّه نزد شارع معتبر نیستند مگر دلیل خاصی دلالت بر اعتبار آنها نزد شارع نماید. به عبارت دیگر یک ردع عامّ از تمام حجج عقلانیّه وجود دارد. رادع عبارت از آیات عدیده دالّه بر نهی از عمل به ظنّ و غیر علم است. تمام حجج عقلانیّه نیز ظنّیه می باشند. به عنوان مثال در فقه گفته شده حجیت 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 بقاء از حجیت ساقط می شود). لذا تمام حجج عقلانیّه، ظنّیه هستند و آیات دالّه بر نهی از عمل به ظنّ شامل آنهاست. چهار آیه شریفه از این آیات ذکر می شوند: الف. آیه اول «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^۱ بوده که کنایه از این است که به ظنّ اعتماد نشده و به آن عمل نشود.

۱. سورة النجم، الآية ۲۸؛ البته این تعبیر در سوره یونس، آیه ۳۶ نیز آمده اما آدرس اول مناسب تر با بحث فعلی است زیرا ظاهراً مرتبط به مباحث اعتقادی نیست.

ب. دومین آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ»^۱ بوده که دلالت دارد از خبر ثقه که مفید ظن است باید دوری شود و ظن انسان را به گناه وامی دارد.

ج. آیه سوم «هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^۲ 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 نمی شود.

د. چهارمین آیه نیز «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»^۳ است که نهی می کند از پیروی از آنچه علم به آن نیست. ظهور و خبر واحد و همه حجج عقلایی نیز علم نیستند. مقتضای این اطلاعات و عمومات (بنابر اینکه نکره در سیاق نفی و نهی مفید عموم باشد) این است که به هیچ حجّتی از حجج عقلاییه نمی توان عمل نمود. به عبارت دیگر حجج عقلاییه نزد شارع معتبر (معدّر یا منجز) 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 عقلاییه بوده و حجّیت آن محلّ کلام است؛ پاسخ داده می شود حجّیت ظهور قطعی است. لذا این آیه از عمل به خبر واحد و برخی حجج عقلاییه دیگر نهی کرده است.

پاسخ از ردع حجج عقلاییه توسط آیات ناهیه از ظن

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

وجه اول: استلزام دور

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

توضیح در ضمن مثال «خبر ثقه» داده می شود. خبر ثقه در دائره تکالیف عقلاییه معدّر و منجز بوده و حجّتی ظنی است. شمول آیات ناهیه نسبت به خبر ثقه و رادعیت آنها متوقّف بر این است که سیره مخصّص این آیات

۲. سورة الحجرات، الآية ۱۲.

۳. سورة آل عمران، الآية ۶۶.

۴. سورة الاسراء، الآية ۳۶.

نباشد (اگر سیره موجب تخصیص آیات شود نتیجه این می‌شود که آیات دلالت بر نهی از هر ظنی غیر حجج عقلانیّه مانند خبر واحد دارند؛ پس ردی از سیره نخواهد بود). از سوی دیگر عدم تخصیص آیات ناهیه نیز متوقف 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 توقف رادعیت بر نفس عدم تخصیص

از این استدلال مرحوم آخوند پاسخ‌هایی داده شده که فقط به جواب محقق خوئی اکتفاء می‌شود که توسط شهید صدر تکمیل شده است. محقق خوئی فرموده طرف اول دور (توقف رادعیت بر عدم تخصیص) صحیح نیست؛ زیرا هرچند نفس عدم تخصیص موقوف بر رادعیت آیات است، اما رادعیت آیات موقوف بر نفس عدم تخصیص نیست، بلکه رادعیت آیات موقوف بر عدم وصول تخصیص است. بنابراین رادعیت آیات مستلزم دور نیست و عدم وصول تخصیص موقوف بر رادعیت نیست بلکه نفس عدم تخصیص موقوف بر رادعیت 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، ص ۳۰۳: «لا یکاد یکون الردع بها إلا على وجه دائر وذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة وهو يتوقف على الردع عنها بها وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها كما لا يخفى».

۲. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۳۱: «و ثانياً أن التحقيق عكس ما ذكره (قدس سره) لأن تخصيص العمومات بالسيرة متوقف على حجيتها المتوقفة على الامضاء، فلا يكفي في التخصيص عدم ثبوت الردع على ما أفاده (قدس سره) بل لا بد من ثبوت عدم الردع فيكون التخصيص دورياً، بخلاف الردع، فإنه غير متوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفي عدم ثبوت التخصيص، إذ العمومات حجة ببناء العقلاء ما لم يثبت خلافها، وعليه فالمتعين هو الالتزام بكون الآيات رادعة عن السيرة، لا أن السيرة مخصصة للآيات».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۹۹: «و اما مدرسة صاحب الكفاية فقد تطورت في مقام التخلّص عن رادعية الآيات في دعوى غريبة، هي استحالة الرادعية لأنّها دورية. إذ رادعية المطلقات عن السيرة فرع عدم تخصيص السيرة لها وإلا لم يكن إطلاقها حجة ليكون رادعاً عن السيرة و عدم مخصصة السيرة فرع الرادعية فتوقفت الرادعية على نفسها. ثم اصطدم صاحب الكفاية بدور آخر في جانب المخصصة انسياقاً مع نفس المنهج في التفكير، لأن مخصصة السيرة أيضاً فرع عدم الرادعية وإلا لم تكن حجة و عدم الرادعية فرع المخصصة وإلا كانت المطلقات حجة فتوقفت المخصصة على نفسها. و النتيجة الغريبة أن المخصصة متمنعة و عدها أيضاً متمنعة مع أن هذا بنفسه متمنع لأن ارتفاع النقيضين ممتنع و فيما يلي نتكلّم في نقطتين: الأولى في تحقيق حال أصل هذه التوقفات المذكورة في تقريب دورية كلّ من مخصصة السيرة و رادعية الآيات. و ليعلم أنّ مثل هذه المغالطة التي أوقعتهم في مثل هذا المأزق و الدوران المغلق أنّما ينشأ من خطأ تورط فيه بعض المحققين عند تطبيق مشكلة الدور على بعض الموارد، حيث تصور أنّ الدور المستحيل أنّما هو وجود ما يتوقف على نفسه خارجاً و لهذا حاول إبطال وجوده و إثبات عدمه خارجاً لأنّه لو وجد كان متوقفاً على نفسه و هو محال، مع أنّ المستحيل هو نفس توقّف الشيء على نفسه و عليّته لنفسه سواء وجد خارجاً أم لا

پاسخ: مساوقت 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 اما علم به وجود یا عدم وی نباشد (یعنی امکان تخلف 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 متقوم به وصول است (نفس تخصیص همان وصول تخصیص است). پس اینگونه نیست که تخصیص وجود داشته اما واصل نشود. به عبارت دیگر تخصیص همان عدم حجیت ظهور سابق در بخشی از مدلول خودش می‌باشد که متقوم به وجود مخصّص نیست بلکه متقوم به وصول مخصّص است. لذا اگر مولی بگوید «اکرم کلّ عالم» و بعد بگوید «لا تکرّم زیداً» و این مخصّص واصل نشود، در این صورت حجیت عام باقی بوده و تخصیص بر آن وارد نمی‌شود.

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

ج ۱۸ ۹۶/۰۷/۲۳

مناقشه دوم: عدم استحاله در دور غیرعلی

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

فلا بدّ من إبطال التوقّف فی نفسه فنقول: أمّا دوریة المخصّصیة من جهة توقّفها علی عدم الرادعیة المتوقّف علی التخصیص، فالجواب علیها: إنّ مخصّصیة السیرة تارة یدعی ...»

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

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

اعتبار و حجیت 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 می شود. پس نهی شارع، منصرف از حجج عقلائیه است. اگر انصراف قبول نشود، لاقلاً اطلاقی برای آیات ناهیه منعقد نمی شود 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 متیقن 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 نص نیست). این وجه نیز مورد قبول است.

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

مرحوم شهید صدر فرموده اگر امری مترسّخ در اذهان باشد، برای رادعیت آن و قلع آن ارتکاز 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 می کنند. لذا شارع نسبت به آن موضع اکید اتّخاذ نموده که قیاس ریشه دین را می زند. 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، نمی توان ارتکاز را از بین برد. پس اطلاق آیات نمی تواند موجب ردع از حجج عقلائیه شود.^۱

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۴۰۸: «و رابعا لو قطعنا النظر عن سيرة المتشرعة و بقينا و سيرة العقلاء مع ذلك نقول لا تصلح إطلاقات الآيات المذكورة للردع عنها لما أشرنا إليه مراراً من أنه لا بدّ من أن يكون البيان الرادع يردع عن نكته السيرة صراحة فلا يكفي فيه مجرد إطلاق أو عموم بل لا يكفي بيان واحد أو بيانات بل لا بدّ من مزيد بيانات و تأكيدات و تصريحات لكي تعلق جذور السيرة و نكته عنها أذهان المتشرعة كما وقع ذلك بالنسبة إلى العمل بالقياس».

مناقشه: معلوم نبودن 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. بلکه اگر شارع بخواهد ریشه سیره را خشک نماید، تأکید و تکثیر بیان لازم است؛ اما 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 توجه به ترسخ سیره و ارتکاز قوی، این مقدار از کلام برای «بیان ردع» و «نهی از اتباع» 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 متأخرین 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 غیر جزمی 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 غیر جزمی 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)؛ اما ظنّ در هیچ استعمالی به معنای اعتقاد مستند به حجت 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 الظنّ لا یغنی عن الحقّ شیئاً» به عنوان یک کبرای کلی مطرح شده (نه اینکه خصوص مورد را بیان نماید) لذا اطلاق دارد.

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

ج ۱۹ ۹۶/۰۷/۲۵

تنبيهات مقام اول

همانطور که گفته شد در بحث اعتبار سیر عقلائیّه در دائره تکالیف شرعیّه، در دو مقام بحث می‌شود. مقام اول بحث از مواردی است که مصبّ سیره عقلاء، حجّیت است (یعنی بحث از حجج عقلائیّه)، 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 عقلائیّه است؛ و سکوت شارع (و همچنین عمل معصومین علیهم السلام به حجج عقلائیّه) که موجب اعتبار حجج عقلائیّه موجوده در زمان معصومین علیهم السلام است.

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

تنبيه اول: شبهه‌ای در مقابل احراز امضاء شارع

همانطور که گفته شد آیات ناهیه از عمل به ظن 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 وجود این آیات ممکن است امضاء شارع از راه منهج شارع و سکوت شارع احراز شود؟

علاوه بر آیات ناهیه از عمل به ظن، 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 ادعا شده دلالت دارد خبر واحد در موضوعات نزد شارع معتبر نبوده و در موضوعات باید بینه اقامه شود.^۱ وثاقت مسعدة مورد اختلاف بوده و در نظر مختار ثابت نیست (البته دو راوی دیگر به نام‌های «مسعدة بن زیاد» و «مصدق بن صدقة» از ثقات هستند).^۲ 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 حجت 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، اما ممکن است مراد جدی آنها شامل خبر واحد نیز باشد؛ و یا هرچند خبر ضعیف دارای ضعف سندی است، اما 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 مسعدة ثابت نیست، بلکه فقط وثاقت وی احراز نشده است).

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

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۸۹: «وَعَنْ 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 بَعَيْنُهُ فَتَدْعُهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ التَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرَقَةٌ أَوْ الْمَمْلُوكُ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدَعِ فَبِيعَ قَهْرًا أَوْ امْرَأَةً تَحْتَكَ وَ هِيَ أَخْتُكَ 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؛ اما به نظر می‌رسد هم سنداً و هم دلالتاً ناتمام است.

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

تنبيه 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 می شود که سکوت دلالت بر امضاء به مقدار همین یک حجّت دارد، و یا امضاء به مقدار نکته ارتکازی را ثابت می کند؟

به عنوان مثال رجوع به عالم و اهل خبره در هر رشته یک امر ارتکازی است، شارع نسبت به رجوع به «فقهاء» و «اطباء» و «مقومین» سکوت نموده، لذا امضاء نسبت به آنها احراز شده است؛ اما آیا سکوت شارع امضاء رجوع به عالم فیزیک و علمای جدید نیز محسوب می شود؟ 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 مثال هایی ذکر نموده مانند اینکه در زمان شارع «تحجیر» و «حیازت» بوده که کسی ماهی را حیازت کرده و یا یک قطعه زمین را تحجیر می کرده است. شارع با سکوت خود مملکت حائز را امضاء نموده، اما در پی تمام این موارد یک ارتکاز وجود دارد که عمل انسان محترم است. در عصر متأخر حقّی به نام حقّ التألیف (حقّ نشر تألیف) پیدا شده است که در زمان شارع وجود نداشته است. هرچند تألیف وجود نداشته، اما 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 نمی شود؛ و اگر دلالت بر امضاء ارتکاز داشته باشد، امضاء حقّ التألیف نیز ثابت می شود (البته این مثال در مورد سیر عقلائیّه که مصبّ آنها حجّت باشد نیست، و ایشان تفکیک بین مصبّ 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 بودن 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!

استدلال شهید صدر که امام علیه السلام وظیفه اصلاح ارتکازات در اذهان را دارد، نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً فقط در مورد امامی که متصدی زعامت باشد چنین کلامی ممکن است گفته شود، نه در مورد امام خانه نشین (که فقط امام اول و دوم در مدت کوتاهی متصدی زعامت مردم بوده‌اند، و آن مدت نیز غالباً به جنگ گذشته است)؛ و ثانیاً اگر امام خانه نشین نیز وظیفه اصلاح ارتکازات اذهان را داشته باشد، ممکن است به سبب مصلحتی اهم، 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.

ج ۲۰ ۹۶/۰۷/۲۶

تنبيه 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، حجت 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 خاص و یا مختص قوم یا مذهب یا فرقه‌ای خاص 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 خاصی ندارد، اما گاهی زمان و مکان مرتبط به مصب 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 قید متعلق 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 تحول نظام اجتماعی بشر، منجر شده برده‌داری مفید برای حفظ نظام در آن عصر، تبدیل شود به امری مضر برای حفظ نظام اجتماعی در این عصر. پس تبدلی در اصل سیره رخ نداده بلکه موضوع سیره تبدل 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 مذمت خواهند کرد. پس تحولات 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 علیهم السلام

تاریخ اصحاب ائمه علیهم السلام خیلی روشن نیست اما 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 متأخر از عصر ائمه علیهم السلام که تاریخ روشنی دارد، احراز شود، کشف می‌شود در عصر ائمه علیهم السلام نیز خبر ثقه نزد عقلاء حجت بوده است؛ زیرا تبدل در سیر عقلائی به صورت سریع محقق 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 تحولاتی کیفی در جامعه است. از سویی در زمان گذشته نیز اینگونه تحولات عظیم اجتماعی وجود نداشته، 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؛ اما سیره عقلاء در عصر علامه و محقق 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 ...) تحول عظیمی به وجود آمده است.

داشته و مختص 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 می شود 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 آتش ها گرم است» صحیح است در حالیکه تمام آتش ها تجربه نشده اند، بلکه با استقراء به تعداد قابل توجهی این نتیجه به دست آمده است. در بحث فوق نیز، اگر هفتاد عرف مختلف با شرائط متفاوت زمانی و مکانی به همراه خصوصیات که احتمال ایجاد تفاوت دارند، بررسی شوند، اطمینان پیدا می شود که در عصر ائمه علیهم السلام نیز چنین سیره ای وجود داشته است. البته همانطور که گفته شد باید تمام شرائط استقراء لحاظ شود و استقراء طوری باشد که خصوصیات 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 سیره ای 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 می شود. به عنوان مثال اماریت ید بر ملکیت، وجدان می شود. سپس احتمالاتی داده می شود که شاید این وجدان شخصی بوده و مرتبط با طلبه بودن، یا مرتبط با مسلمانیت یا ایرانیت یا مانند آنها باشد. با بررسی و دقت در اینکه با هیچیک از احتمالات فوق، ارتباطی ندارد، کشف می شود سیره عقلاست. اگر از این راه نیز علم حاصل شود، سیره احراز می شود.

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 می شود بدیلی وجود نداشته است؛ و از نبودن بدیل، کشف می شود 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 می رفت، چگونه احراز می نمود 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.

ج ۲۱ ۹۶/۰۷/۲۹

تنبیه چهارم: تبدل 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، اما عمل به آنها در عصر کنونی نیاز به بررسی دارد. هرچند عنوان این تنبیه «تبدل سیره» است اما در واقع تبدلی در نفس سیره رخ نداده، بلکه تبدل در موضوع سیره اتفاق افتاده است (یعنی زمینه اجتماعی تغییر پیدا کرده، لذا آن اماره عقلائی دیگر نزد عقلاء اماریت ندارد).

پنج مثال برای تبدل موضوع سیره

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

مثال اول: خبر واحد در امور هامه

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، اما 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 متأخر کم کم دائره حجّیت آن ضیق شده است. به عنوان مثال عقلاء در سابق در امور هامه نیز به خبر واحد عمل نموده، اما کم کم در امور هامه 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 هامة به خبر واحد عمل نمی‌کنند، باید حجیت خبر واحد در امور هامة 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، اما اکنون عقلاء به آن عمل نمی‌کنند (مگر در موارد خاصی 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 مقید 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 نسب 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؛ اما در عصر حاضر «فی الجملة» 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؛ اما 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: فراش

فراش 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 می شود زیرا فراش اماره ولدیت است (هرچند احتمال ولد 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 فراش عمل نموده و حکم صادر نماید؟

مثال پنجم: قول زن در حمل

حمل زن از امور خفیه است که در ماه های اولیه قابل تشخیص نیست. قول زن در عصر ائمه علیهم السلام نزد عقلاء اماره بر حمل یا عدم حمل وی می باشد (حتی اگر عدالت نداشته باشد). یعنی نیازی به فحص نبوده و به قول وی عمل شده و آثار آن بار می شود. 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

مثال های فوق از امارات عقلائیه در آن عصر بودند که حجّیت شرعی نیز داشتند؛ اما 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 می کند (که فقهاء به مناسبت های مختلف از این روایت استفاده نموده اند):

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ فَقَالَ حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ وَقَالَ قَالَ عَلِيُّ عَ مَا أَحَدٌ ابْتَدَعَ بِدْعَةً إِلَّا تَرَكَ بِهَا سُنَّةً»؛

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 حجت هم تغییر نخواهد کرد. پس فهم عرفی صرف حلال و حرام تکلیفی نیست.

برداشت فقهاء اجمالاً صحیح است، اما 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 تحت 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 تحت آلات قمار خارج شود، باز هم حرام است. به عبارت دیگر تبدل موضوع، به معنای تغییر دین نیست. در محل بحث نیز روایت فوق دلالت ندارد هرچه در زمان ائمه علیهم السلام حجت بود، باید اکنون نیز حجت باشد. ممکن است اقرار در آن زمان حجت بوده، اما اکنون حجت نباشد؛ و این نسخ یا کم و زیاد شدن دین نیست تا روایت فوق آن را نفی نماید، بلکه تغییر موضوع است.

احتمال دوم: تفصیل بین دلیل لفظی و لّبی

احتمال دوم تفصیلی بین دلیل لفظی و لّبی است. توضیح اینکه اگر دلیل امضای آن اماره عقلائی دلیلی لّبی باشد، فقط در آن زمان حجت بوده و در عصر حاضر حجت نیست؛ اما اگر دلیلی لفظی باشد، اکنون نیز حجت است؛ زیرا دلیل لّبی اطلاق نداشته و شامل عصر حاضر نمی‌شود، اما دلیل لفظی دارای اطلاق بوده و عصر حاضر را نیز دربرمی‌گیرد. به عنوان مثال دلیل امضای «شیاع» دلیلی لّبی است (یعنی شارع با سکوت آن را امضاء نموده نه اینکه روایت بر امضای آن دلالت نماید)، پس فقط در آن زمان حجت است؛ اما 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 هامة در عصر کنونی نیز حجت است. اگر دلیل امضای خبر واحد نیز سکوت باشد، دلیل لّبی شده و در عصر کنونی در امور هامة حجت نخواهد بود.

به نظر می‌رسد این تفصیل صحیح نیست. این مطلب صحیح است که اگر دلیل امضای یک اماره لَبّی باشد، حجّیت آن اماره در عصر حاضر را ثابت نمی‌کند زیرا دلیل لَبّی بوده و اطلاق ندارد؛ اما 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 عقلائی که در عصر ائمه علیهم السلام حجّیت شرعی داشتند، اما اکنون از امارات عقلائی 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 لَبّی 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 عقلائی نیست.

ج ۲۲ ۹۶/۰۷/۳۰

مقام دوم: مواردی که مصبّ سیره اموری غیر حجّیت 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 صحیح نزد عرف خود نموده، و سیره بر ولایت پدر بر فرزند، و سیره بر سلطنت انسان بر اموالش یا بر خودش، و سیره بر ضمان شخص متلف و شخص «ذو الید»، و سیره بر سببیت (مانند سیره بر سببیت ید نسبت به ضمان،

و سیره بر سببیت اتلاف نسبت به ضمان). پس گاهی متعلق سیره از امور واقعی است مانند «صحت» 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 تعلق گیرد، آیا آن امر نزد شارع نیز ثابت است؟ توضیح اینکه فقهاء در تمام عناوین معاملی دو دستگاه شرعی و عرفی^۱ را قبول نموده‌اند. به عنوان مثال «ملکیت عرفیه» و «ملکیت شرعیه»، و یا «صحت عرفیه» و «صحت شرعیه»، و یا «عقد شرعی» و «عقد عرفی». وقتی یکی از این امور متعلق سیره باشد، سیره بر قسم عرفی آن است یعنی مثلاً سیره بر «ضمان عرفی» و «ملکیت عرفیه» و «صحت عرفیه» است.

بنابراین سوال پیش می‌آید که آیا شارع نیز ضمان و صحت 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 عقلاء 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 حق فسخ را برای بیعان قرار داده، اما عقلاء چنین حقی را ندارند؛ و گاهی عقلائی بوده و شرعی نیست مانند صحت بیع خمر توسط مسلمان به مسلمان دیگر 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 توجه به توضیحات فوق، بحث در این قسم از سیره عقلاء است که متعلق سیره از امور غیر حجّیت باشد. یعنی چنین سیری بین عقلاء را شارع نیز پذیرفته است؟ شرعیت این امور به صرف 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.^۲ مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی قائل به کفایت «عدم وصول ردع» بوده، و مسلک مشهور نیز مسلک «امضاء» است.

نظر مختار: حجّیت سیر عقلائیّه

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

۱. تعبیر فقهاء همان صحت عرفی است، اما تعبیر ادقّ صحت عقلانیّه است.

۲. البته توجه 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 مقدماتی ذکر می‌شود:

اول: دائره حق الطاعة

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

اطاعت و مخالفت در غیر این چهار حکم (وجوب و حرمت، و استحباب و کراهت)، بی معنی است. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید «عقد السفیه عندی باطل»، 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، تصرف در مال حاصل از آن معامله را نیز حرام نماید، که در این صورت مخالفت معنی پیدا می‌کند؛ زیرا حرمت وجود دارد.

در نتیجه حق اطاعت فقط در دو موضوع ایجاب و تحریم بوده، و در غیر این دو مورد هیچ حق اطاعتی نیست. پس به عنوان مثال اگر بیع غرری نزد شارع باطل باشد، نفس انجام بیع غرری، حرام نیست؛ یعنی اگر دو نفر در حالیکه راضی هستند یک بیع غرری انجام داده و تصرف یکدیگر را تجویز نمایند، در این صورت کار حرامی انجام نشده است. بلکه گاهی شارع نفس 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 عقلائی 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 امکانه و در تمام اعراف موجود، یک سلوک واحد داشته باشند. به عنوان مثال اطلاق در سیره عقلاء، سبب ضمان است. پس باید تمام عقلاء در تمام ازمنه و امکانه و در تمام اعراف، اطلاق 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 امکانه 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، اما قبل از این، تمام عرف‌ها پراکنده بوده‌اند به نحوی که

گاهی دو قبیله در چند فرسخی یکدیگر بوده در حالیکه قرن‌ها از یکدیگر بی‌اطلاع بودند. حتی گاهی یک قاره تا چند قرن مجهول بوده و از وجودش اطلاعی 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 تملک نماید، که اگر این فتوا به مومنین هم سرایت نموده و عرف مسلمین ولایت بر تملک اموال غیرمسلمان وجود داشته باشد، در این صورت این ولایت از سوی سائر اعراف پذیرفته نشده است. یعنی مسلمان نزد عقلاء ولایت بر تملک اموال غیرمسلمان ندارد. پس سیره عقلاء بر چنین تملکی نیست.

ج ۲۳ ۹۶/۰۸/۰۱

سوم: معنای عرفی عناوین معاملی

برخی عناوین معاملی در خطابات شرعی (در قرآن و روایات) اخذ شده‌اند نظیر «أوفوا بالعقود» و «تجارة عن تراض»، 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 اتفاق علماء است. بنابراین عناوین معاملی در ادله شرعی نظیر «أحلّ الله النكاح و حرّم السفاح» و «أحلّ الله البيع 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 حق) چیست؟

به عنوان مثال در بیع بحث می‌شود. بیع تقسیم به «صحیح» و «فاسد» می‌شود. به نظر می‌رسد معنای عرفی بیع، خصوص صحیح است و اطلاق بیع بر فاسد استعمال مجازی است. بیع صحیح همان بیع مؤثر است (نظیر نکاح صحیح که همان نکاح مؤثر است، و همینطور در تمام عناوین معاملی). سپس این سوال پیش می‌آید که مراد از «بیع مؤثر» مؤثر نزد چه کسی (عقلاء، یا شارع، یا عرف) می‌باشد؟ پس معنای عرفی «بیع» احتمال دارد فقط بیع مؤثر نزد عقلاء، و یا فقط بیع مؤثر نزد شارع، و یا فقط بیع مؤثر نزد عرف، و یا مؤثر نزد همه، و یا مؤثر نزد برخی از آن سه باشد. به نظر می‌رسد معنای عرفی بیع، همان بیع صحیح نزد عقلاء یعنی بیع مؤثر نزد عقلاء است. توضیح اینکه تبیین معنای عرفی قابل برهان نیست، بلکه امری وجدانی است. بیع مؤثر نزد عرف، ممکن است مورد امضای سائر اعراف باشد که مؤثر 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 مؤثر 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 مؤثر نزد عقلاست (عقلاء به همان معنایی که توضیح داده شد؛ اما اگر اصرار بر معنای عرفی شود که مثلاً بیع نام است برای بیع صحیح نزد یک عرف، در این صورت نیز عنوان بیع در ادله به تناسب حکم و موضوع اطلاق نداشته لذا مختص 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 عقلانی نمی‌باشد، نخواهد بود. البته در این مورد ممکن است سائر اعراف نیز بگویند «فرزندش را فروخت» اما مراد این است که کاری کرد که به اعتقاد خودش بیع است، نظیر اینکه شخصی که اعتقاد دارد زید مجتهد نیست، بگوید «قال زید اُنّی مجتهد» که این استعمال حقیقی است.

در نتیجه معنای عرفی عناوین معاملی همان صحیح نزد عقلاست، و اگر هم معنی این نباشد در ادله شرعیه اطلاقی نبوده لذا مراد از ادله شرعیه همان صحیح نزد عقلاء خواهد بود. به عنوان مثال در «أوفوا 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.

ج ۲۴ 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 ریبیه، 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 می تواند بر اساس حکمت هر چیزی را حرام نماید. به عنوان مثال همانطور که «شرب خمر» را حرام نموده، «بیع خمر» را نیز حرام می نماید. در این صورت نفس بیع خمر حرام شده اما انشاء بیع حرام نیست (زیرا همانطور که گفته شد «بیع» نامی برای ایجاب مؤثر است). بنابراین عمل بیع حرام شده اما اگر زید بیع خمر نمود این بیع صحیح، دارای اثر بوده و نقل و انتقال رخ می دهد. بر خلاف اینکه خمر را به کودک یا مجنون یا سفیه بفروشد، که فعل 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 ممیز) و مجنون نزد عقلاء باطل است، پس بیع بر آن صادق نیست. نظیر اینکه در شرع «قرض ربوی» حرام است، اما اگر به مجنون چنین قرضی داده شود کار حرامی رخ نداده است. پس اگر یک معامله شرائط معامله را نداشته باشد و مؤثر 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، اما 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 اتفاق رخ دهد و بیع خمر نزد عرف مسلمین باطل شود، انجام چنین معامله ای حرام نخواهد بود؛ زیرا وقتی بیع خمر نزد مسلمین باطل شده، و به تبع نزد عقلاء نیز باطل باشد، پس بیع خمر یک مؤثر نزد عقلاء نیست تا نام «بیع» بر آن صادق باشد. به عبارت دیگر حرمت بر عنوان بیع بار شده و انشاء مؤثر نزد عقلاء حرام است، که چنین اتفاقی در خارج نخواهد افتاد. یعنی در این صورت مکلف قادر بر بیع نیست فقط قادر بر انشاء است.

مرحوم فخر المحققین در بحث دلالت نهی بر فساد یک معامله، فرموده نهی شارع دلالت بر صحت 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.^۱ در پاسخ به ایشان گفته شده مراد از صحت معامله همان صحت عقلائی است. یعنی شارع

۱. کفاية الاصول، ص ۱۸۹: «حكي عن أبي حنيفة و الشيباني دلالة النهي على الصحة و عن الفخر أنه وافقهما في ذلك».

نهی نموده از ایجاد معامله صحیح نزد عقلاء، که ممکن است نزد شارع باطل باشد. پس مکلف 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 مکلفین بوده (یعنی هنوز در عرف مسلمین باطل نشده تا به تبع آن نزد عقلاء نیز باطل باشد، پس انجام معامله صحیح عقلانی مقدور مکلفین است)؛ اما با گذشت مدتی 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 عقلانی 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 معاملی

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 اما اکنون حرام نیست؛ زیرا شارع آن معامله (یعنی معامله صحیح نزد عقلاء) را تحریم نموده نه صرف 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 اما 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 اما باطل است)؛ و در صورت دوم که بین مسلمین باطل محسوب نشده، نزد عقلاء نیز صحیح است.

۱. البته ممکن است عنوان محرم دیگری وجود داشته باشد (غیر از حرمت انجام آن معامله) نظیر عنوان «تسلیم خمر» که خودش یک عنوان محرم در شرع است، لذا بیع خمر اگر همراه تسلیم خمر باشد، عنوان محرم 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 مقدمات چهارگانه فوق شارع فقط در دائره تکالیف (وجوب و حرمت) حق اطاعت دارد، و اگر یک عنوان معاملی به وجود آورد در این زمینه حق اطاعت ندارد. البته شارع می‌تواند یک عنوان معاملی را موضوع یا متعلق تکلیف قرار دهد. موضوع تکلیف فرض وجودش شده نظیر «اوفوا بالعقود»، و متعلق نیز دائماً یک فعل ارادی است نظیر «حرّم الربا». در این صورت حق اطاعت دارد؛ اما اگر یک عنوان معاملی موضوع یا متعلق تکلیف نبود، بحث از امضاء یا عدم قبول شارع لغو است. بنابراین عنوان معاملی ممکن است موضوع یا متعلق 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 مدت 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؛ 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، عقلاء 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 می تواند طبیعی یک عنوان معاملی را موضوع حکم شرعی خودش قرار دهد، و می تواند موضوع حکم شرعی را اوسع یا اضیق از آن عنوان معاملی قرار دهد (اما اگر قرینه ای نباشد همان طبیعی موضوع خواهد بود یعنی حمل بر معنای عرفی می شود).

دلیل خاص، حکم وضعی باشد

بنابراین در «اوفوا بالعقود» مراد شارع همان عقد صحیح نزد عقلاست (نه حصّای از عقد صحیح عقلانی 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 عقلانی) محقق نشده تا حکم وجوب وفاء بار شود. در مقابل آیه فوق فرض شود شارع بگوید «بیع العنب باطل»^۱، در این صورت فقهاء گفته اند این دلیل موجب تخصیص آیه است (یعنی به همه عقود وفاء نمایند، غیر از بیع عنب).

به نظر می رسد 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 نمی خورد (و روایت «بیع العنب باطل» نیز حق 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، اما چنین اثری محقق نشده است؛ با وجود این دو احتمال تخصیص ثابت نخواهد شد، زیرا امر دائر بین دو احتمال است که احراز تخصیص نمی شود. پس در هر صورت (بیع عنب بین مسلمین باطل شود یا نشود)، دلیل «بیع العنب باطل» موجب تخصیص آیه نخواهد بود.

ج ۲۵ ۹۶/۰۸/۰۳

گفته شد حق طاعت شارع فقط در وجوب و حرمت بوده و اگر شارع معامله ای را باطل یا صحیح اعلام نماید در این مورد حق طاعت ندارد. شارع می تواند عناوین معاملی را موضوع یا متعلّق تکلیف شرعی قرار دهد تا حق طاعت وی شامل آن شود.

۱. مثال استاد در این جلسه «بیع الخمر باطل» بوده، اما در جلسه بعدی مثال عوض شده و «بیع العنب باطل» شد. نکته تعویض مثال این است که در مثال اول عنوان محرم دیگری وجود دارد که وفاء به بیع خمر نیز حرام می شود؛ زیرا تسلیم و در اختیار دیگران قرار دادن خمر نیز حرام است. اما 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 خاص نماید. به عنوان مثال اگر شارع بگوید «بیع العنب باطل» 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؛ اما 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 می شود. 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 محقق نشده است. بنابراین دو احتمال وجود دارد، لذا تخصیص احراز نمی شود.

دلیل خاص، حکم تکلیفی باشد

اگر دلیل دوم نهی و تحریم یک معامله باشد (نه بطلان آن) مانند «بیع وقت النداء حرام»، در این صورت نیز این خطاب مخصّص «اوفوا بالعقود» نیست؛ زیرا حرمت یک عقد با صحّت آن قابل جمع است.^۱ 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 معامله ای است که هرچند انجام آن کار حرامی است، اما در صورت انجام بیع عنب یک معامله صحیح رخ داده و وجوب وفاء دارد. به هر حال خطاب «بیع وقت النداء حرام» 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؛ اما 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 باطل» عوض شده و مثال «بیع العنب باطل» مطرح شد؛ زیرا در مورد خصوص خمر، وجوب وفاء نیز حرام بوده و عقلاء چنین معامله ای را باطل می دانند (هر معامله ای که وفای به آن ممنوع باشد، نزد عقلاء باطل است).

عنوان معاملی، متعلق تکلیف شرعی باشد

همانطور که گفته شد شارع می تواند یک عنوان معاملی را موضوع یا متعلق تکلیف شرعی قرار دهد. اینکه

عنوان معاملی موضوع تکلیف شرعی باشد، بررسی شد.

اما اگر شارع یک عنوانی معاملی را متعلق 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 می شود. از ادله 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.^۱ به عنوان مثال اگر زنی اجیر شود بر عمل حرامی، چنین معامله ای 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، اما وفای به قرض ربوی حرام نیست.

در نتیجه اگر متعلق حرمت یک عنوان معاملی باشد نیز نظیر مواردی است که متعلق 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 حصّه ای 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 نمی کنند؛ زیرا لازم می آید 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 متشرّع) یا عرفی (یعنی در عرف دیگری غیر عرف متشرّع) یا قانونی یا عقلانی 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 می دانند.

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 متعلق 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 «حرم الربا» دلالت بر حرمت تمام حصص ربا دارد، یا حصه 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 متعلق ادله 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 سنت شده تا اگر آن عنوان معاملی موضوع یا متعلق تکلیفی شرعی بود، بررسی شود که تمام حصص آن موضوع یا متعلق تکلیف قرار گرفته یا برخی حصص آن موضوع یا متعلق تکلیف شرعی قرار گرفته است.^۱

ج ۲۶ 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 «اوفاوا 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 اما 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 عقلانیّه (مصبّ سیره، حجّیت باشد)؛ و در مقام دوم بحث از عناوین معاملی عقلانی (مواردی که مصبّ سیره اموری غیر از حجّیت باشد مانند ضمان و ملکیت و حقّ و عقد) انجام شد.

خلاصه بحث از اعتبار حجج عقلانیّه

در مقام اول یعنی حجج و امارات عقلانیّه، 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 عقلانی را امضاء نموده و حجج عقلانی 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 عقلانیّه

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 مخالفی با دستگاه مستقل یک عرف ندارند مگر مزاحمت‌هایی 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 مستقلی داشته باشند، شارع «بما هو شارع» در مقابل عقلاء مولویت نداشته و اگر دستگاه جدیدی بسازد نیز حق طاعت مستقلی ندارد. یعنی اگر شارع دستگاهی داشته اما تکلیفی نداشته باشد، مکلف می‌تواند از دستگاه عقلانی تبعیت کند. زیرا عقل حکمی در مورد تمایلات و اغراض و حب 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 حرام» باید اطاعت شود؛ اما اگر بگوید «بیع الخمر باطل» حق 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 باطل»، حق طاعتی ندارد، و بیع عنب صحیح بوده و تصرف در عوضین نیز حلال است (زیرا طبق فرض شارع در عالم ثبوت، حرمتی جعل نکرده است نه برای اصل بیع و نه برای تصرف در عوضین). البته شارع می‌تواند در عالم ثبوت، تکلیف نیز جعل نماید که اصل بیع یا تصرف را حرام نماید، در این صورت باید اطاعت شود. در نتیجه هر معامله صحیح عقلانی 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 تصرف نیز حرام می‌شود. پس اگر وفای به یک عقد حرام باشد، نفس عقد حرام نخواهد بود بلکه آن عقد نزد عقلاء باطل خواهد شد.

ج ۲۷ ۹۶/۰۸/۰۷

تتمه: بحث اثباتی

مباحث فوق در مقام ثبوت بود که در مواردی که مصب سیره عقلاء یک عنوان معاملی است، نیاز به امضاء وجود نداشته، و ردع نیز حق طاعت ندارد. اما در مقام اثبات و رجوع به ادله دو صیاحت وجود دارد: نهی از عنوان معاملی، تشریع بطلان یک معامله.

تحریم یک معامله

اگر از یک معامله نهی شود مانند «بیع العنب حرام» و یا «بیع الخمر حرام» و یا «البيع الربوی حرام»، 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 صحت آن معامله ندارد.

البته گاهی در طول تحریم شارع در ذهن متشرعه یا مسلمین بطلان شکل می‌گیرد، لذا هرچند شارع ابطال ننموده و فقط تحریم نموده، اما 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 صرف 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 تصرف در عوضین چه حکمی دارد؟ به عنوان مثال معامله با سفیه و مجنون باطل است، در مورد حکم تصرف در صورت علم و جهل مطالبی گفته شده که در بخشی از آنها مخالف مشهور هستیم.

بطلان یک معامله

اگر تشریع بطلان یک معامله شود و مولی بگوید «بیع العنب باطل» 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 «باطل» کنایه از تحریم بوده و یک تشریع تکلیفی شده است. این احتمال نظیر صیانت قبل (تحریم یک معامله) می‌شود.

ج. احتمال سوم اینکه تشریع تکلیفی بوده اما تحریم نفس معامله نیست، بلکه تحریم تصرف در عوض است. یعنی تصرف در ثمن را حرام نموده است.^۱

احتمال سوم بسیار بعید است، زیرا بسیار بعید است که شارع بگوید اگر چه این بیع عقلاء صحیح است و نزد عقلاء مالک هستی، اما تصرف در ملک خودت، حرام می‌باشد؛ احتمال دوم نیز خلاف ظاهر است زیرا هرچند تحریم نفس بیع، فی نفسه عرفی است، اما اراده «حرمت» از کلمه «بطلان» غیر عرفی است. به عبارت دیگر بین صحت و حرمت تناسب وجود دارد یعنی انجام معامله صحیح حرام باشد، اما 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 باطل» است، و در مثال «بیع الخمر باطل» احتمال چهارمی نیز وجود دارد که تسلیم بیع حرام باشد.

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

بخش دوم: سیره متشرعه

مراد از متشرعه همان اصحاب ائمه علیهم السلام می‌باشند. متشرعه 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 خود ایشان نیز سیره قریب به عصر ائمه علیهم السلام را کاشف از سیره اصحاب ائمه علیهم السلام می‌دانند. در نتیجه سیره متشرعه همان سیره اصحاب ائمه علیهم السلام بوده و سیره قریب نیز در واقع کاشف از سیره اصحاب ائمه علیهم السلام است.

سیره متشرعه 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 فقدان 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 متشرعه نقل نشده، کشف می‌شود سیره وجود داشته است.

حجیت اقسام سیره متشرعه

سیره متشرعه سه قسم دارد:

- الف. معلوم است متشرعه 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 متشرعه 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 عقلائی است و توسط شرع به وجود نیامده‌اند. یعنی مورد طبع عقلائی و ارتکازی بوده است.

۱. برخی علماء مرادشان از سیره متشرعه فقط همین قسم است؛ اما مراد ما از سیره متشرعه 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 «خلیه بودن» و «معتده نبودن» عمل نموده و ازدواج می کردند. 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 متشرعه قضیه به شرط محمول بوده و جای بحث ندارد. یعنی سلوک را از شارع اخذ نموده اند لذا اعتبار در خودش افتاده است.

بررسی حجیت قسم دوم و سوم سیره متشرعه

مصبّ سیره متشرعه 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: حجیت 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. حجیت و اماریت: مواردی که مصبّ سیره متشرعه حجیت و اماریت باشد، نظیر بحث سیره عقلاست که مصبّ آن حجیت و اماریت است. همانطور که در آن بحث گفته شد، از سکوت معصوم کشف می شود این روش را امضاء نموده و این روش در دائره شرع معتبر می باشد. به عنوان مثال از سکوت شارع در قبال عمل متشرعه به خبر واحد، کشف امضاء می شود خصوصاً اگر در خود شرع به خبر واحد عمل کرده باشند (گاهی متشرعه فقط در معاش به خبر واحد عمل می کرده اند، که در این صورت نیز سکوت شارع در مقابل آن، ظهور در امضای عمل به خبر واحد در دائره شرع دارد؛ اما 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 متشرعه بر صحت عقدی باشد (به عنوان مثال فقهاء فرموده اند سیره متشرعه 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 می شود.

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

۲. برای هر قسم از سیره متشرعه، امثله ای در فقه زده شده، به عنوان مثال گفته شده انسان یک جهت فیزیولوژی دارد که نوعاً از راست به چپ دور می زند. معلوم نیست سیره متشرعه 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، می تواند 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 متشرعه

عمده بحث بعد از اعتبار سیره متشرعه، در این است که سعه حکمی که از سیره متشرعه فهمیده می شود، به چه مقداری است؟ به عنوان مثال سیره متشرعه این بوده که نماز ظهرین را به اخفات، و نماز عشاءین را به جهر می خواندند. این سیره بر جواز اخفات دلالت دارد یا بر وجوب آن؟

قول اول: اثبات جواز «بالمعنی الاعم»

سلوک عملی فاقد لسان است، و آنچه استفاده می شود جواز «بالمعنی الاعم» است (یعنی در مثال فوق، اخفات در ظهرین حرام نیست). در جایی که اصحاب ائمه کاری را ترک می کرده اند، به عنوان مثال گفته شده قطع وجود دارد که زن در نماز قدمین را نمی پوشانده، فقط فهمیده می شود ستر واجب نیست (و ترک ستر نیز حرام نیست)، اما حکم «ستر» یا «ترک ستر» معلوم نمی شود.

ج ۲۸ ۹۶/۰۸/۰۸

قول دوم: اثبات استحباب یا وجوب در برخی موارد

شهید صدر فرموده گاهی بیش از جواز «بالمعنی الاعم» از سیره متشرعه استفاده می شود.^۱ ایشان دو مورد را مثال زده اند که بررسی می شوند:

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۴۵: «الجهة الثالثة في مقدار ما يثبت بالسيرة المتشرعية من حدود الحكم الشرعي فنقول: تارة تنعقد السيرة المتشرعية على عدم التقيد بفعل كمسح القدم بتمام الكف فتدل حينئذ على عدم وجوبه بملاك حساب الاحتمالات المتقدم شرحها. وأخرى تنعقد على الإتيان بفعل - أو ترك - فلا إشكال حينئذ في ثبوت الجواز بالمعنى الأعم حينئذ المقابل للحرمة بل الكراهة أيضا بنفس الملاك و أما ثبوت الوجوب أو الاستحباب أو جامع المطلوبة بها؟ فهو بحاجة إلى بحث و تفصيل. لأن السيرة العملية المتشرعية أن أحرزت نكتتها الارتكازية و عنوان عمل المتشرعة فيها كأن علم انهم يعملون ذلك على وجه الاستحباب و الأفضلية بنفس ملاك حجية السيرة جاء بلحاظ النكتة المتفق عليها في السيرة و إلّا بأن كان وجه العمل المتشرعي مجملًا غير واضح فتارة يفرض وجود دواع خارجية طبيعية للالتزام بذلك الفعل كالعرف العام مثلًا فلا يمكن أن يستكشف من انعقاد العمل المطلوبة إذ لعله على أساس ذلك الداعي الخارجي و أخرى يفرض عدم وجود داع كذلك فيكشف ذلك لا محالة عن أصل المطلوبة و لو بدرجة الاستحباب هذا مجمل مفادات سيرة المتشرعة».

مورد اول: وجود ارتکاز همراه سیره

گاهی در کنار سیره متشرعه یک ارتکاز نیز وجود دارد^۱، که مثلاً سیره بر انجام عملی بوده که در ارتکاز متشرعه آن عمل مستحب می باشد. به عنوان مثال سیره متشرعه بر صوم در ماه رمضان بوده که این سیره همراه ارتکاز به وجوب آن صوم بوده است. در این موارد هر چند نفس فعل متشرعه بر بیش از جواز «بالمعنی الاعم» دلالتی ندارد، اما ارتکاز متشرعه دلالت بر بیش از جواز (یعنی استحباب یا وجوب) دارد؛ زیرا منشأ ارتکاز متشرعه ممکن است «شرع» یا «غفلت» باشد، که غفلت با حساب احتمالات نفی می شود. پس منشأ ارتکاز متشرعه شرع بوده است لذا ارتکاز (وجوب یا استحباب عمل) ثابت می شود.

به عبارت دیگر اینکه همه متشرعه 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 تقلب شده باشد (یک مرتبه یا دو مرتبه، و نهایتاً سه مرتبه ممکن است عدد شش بیاید، اما شانزده مرتبه عدد شش، فقط با تقلب احتمال دارد؛ یعنی هر چند عقلاً محال نیست، اما حساب احتمالات آن را نفی می کند).

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

اشکال: عدم نفی خطا توسط حساب احتمالات

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

به عنوان مثال ممکن است تا چند قرن قبل، تمام علماء اعتقاد داشتند که خورشید به دور زمین می چرخد و تا هزاران سال این اعتقاد بین علماء وجود داشته است. اکنون این اعتقاد وجود دارد که زمین به دور خورشید می چرخد. خطای علمای سابق با حساب احتمالات دفع نمی شود؛ زیرا این موارد از حسیات قریب به حدسیات هستند. توضیح اینکه گاهی حس 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 داشته اند 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 متشرعه نیز گاهی از سوال و جواب های موجود در روایات به دست می آید.

برادرش) با حساب احتمالات نفی نمی‌شود. اما اگر فرض شود چنین برادری ندارد، 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 می‌گویند همه دچار خطا شده و دین حق 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؛ اما 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 توجه به نکته فوق، ممکن است متشرّع نیز در ارتکاز خود دچار اشتباه شده باشند. به عنوان مثال ممکن است متشرّع دیده باشند که امام علیه السلام همیشه قبل از طعام، دست خود را شسته‌اند. متشرّع برداشت نموده‌اند که شستن دست قبل طعام مستحب است و دچار خاٹ شده‌اند (زیرا این امر از حسیات قریب به حدس است)، در حالیکه امام علیه السلام به دلیل علاقه به نظافت، دست خویش را شسته‌اند. بنابراین احتمال خطای متشرّع با حساب احتمالات نفی نمی‌شود تا احتمال اخذ از شرع ثابت شود.

مورد دوم: استمرار بر عمل مخالف طبع

شهید صدر فرموده گاهی متشرّع بر عملی استمرار داشته‌اند که موافق طبع نیست. در این صورت نیز کشف می‌شود که آن عمل مستحب یا واجب است. بنابراین اگر سیره متشرّع بر عملی باشد که موافق طبع است فقط جواز «بالمعنی الاعم» از آن استفاده می‌شود نظیر اینکه متشرّع همیشه شام می‌خوردند؛ اما اگر سیره متشرّع 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، اما 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 متشرع 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 متشرع 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 مدتی عادت به مسواک پیدا می‌کند در حالیکه مسواک زدن موافق طبع نیست.

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

ج ۲۹ ۹۶/۰۸/۰۹

بخش سوم: «سیره عرفیه» یا «عرف»

بعد از بحث از سیره عقلاء و سیره متشرع بحث بسیار مهم 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 «نکر» به معنی «ناشناخته» به کار می‌رود. در مورد معنای اصطلاحی آن، تعاریف متعددی (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 العامة فی الفقه المقارن» تعریفی ذکر شده که البته تعریف مصنف کتاب نبوده و تعریف را از دیگری نقل نموده «العرف ما تعارفه الناس و ساروا علیه من قول او فعل او ترک»، که تعریف نسبتاً خوبی است هرچند جامع افراد عرف نیست.

اشکال عمده بر تعریف فوق این است که شامل عرف خاص نمی‌شود (در مباحث بعدی خواهد آمد که عرف تقسیم به عرف خاص و عام 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 خاص). نکته و ملاک اینکه عقلاء کدام جماعت را عرف دانسته و کدام جماعت را عرف نمی‌دانند، واضح نیست. به عنوان مثال مقلدین یک مرجع تقلید، عرف محسوب می‌شوند، پس اگر به فتوای مرجع تقلید یک معامله را به نحو خاصی انجام دهند، عقلاء آن را امضاء می‌کنند؛ اما اگر شاگردان یک مدرسه تصمیم بگیرند یک معامله را به نحو خاصی انجام دهند، عقلاء این معامله را عرفی ندانسته و امضاء نمی‌کنند.^۱ مثال دیگر اینکه اگر مقلدین مرجعی به استناد فتوای وی بدون اذن پدر با دختر ازدواج نمایند، این معامله عرفی محسوب شده و این نکاح توسط عقلاء امضاء می‌شود؛ اما اگر چنین قراری را شاگردان یک مدرسه گذارند، عرف محسوب نشده و نکاح آنها توسط عقلاء امضاء نمی‌شود.^۲

۱. الاصول العامة فی الفقه المقارن، ص ۴۰۵.

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 خاصی انجام دهند، و عقلاء آن را امضاء نمایند، نظام اجتماعی مختل می‌شود.

با توجه 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 اما عادت نیست، به عنوان مثال صحیح است گفته شود «این لفظ عرفاً منصرف به آن معنی است»، اما صحیح نیست گفته شود «عادتاً منصرف به آن معنی است»؛ و یا صحیح است گفته شود «عادة الناس کذا» اما صحیح نیست گفته شود «عرف الناس کذا». بلکه 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 متعددی برای عرف ذکر شده، که دو تقسیم مهم بوده و در مباحث آینده تأثیر دارد، لذا به ذکر همان دو تقسیم اکتفاء می‌شود:

تقسیم اول: عرف عام و خاص

«عرف عام» یعنی عرف اغلیبیت و غالب مردم. اگر گفته شود «تمام مردم» یعنی استقراء تام شده، اما «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 حسن 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؛ اما عرف حتی نسبت به افعال الهی نیز قضاوت دارد، که در این مورد حکم به قبح می‌کند. بنابراین در عرف عام، غالبیت مردم وجود دارد.^۱

«عرف خاص» در مقابل عرف عام بوده و مخصوص جماعتی از مردم است. خصوصیت عرف خاص 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 خاصه هستند. بحث از عرف خاص نیز اهمیت فراوانی دارد که مباحث آینده نقش آن معلوم می‌شود. به عنوان مثال تمام ادیان در عرف خاص پیدا شده، و فقیه باید تشخیص دهد احکام موجود، به سبب عرف خاص بوده یا نه؛ مثلاً زکات در گندم قرار داده شده، اما ممکن است فقهی بگوید برنج هم زکات دارد، زیرا در عرف عرب ذرت و برنج نبوده لذا در ادله از برنج اسم برده نشده است. یعنی

۱. تمیز بین احکام عرف عام و احکام عقلاء، در مباحث آینده توضیح داده می‌شود. به عنوان مثال مجازات صبی در دنیا، قبح عقلانی داشته، اما در آخرت، قبح عرفی دارد؛ زیرا عقلاء نسبت به آخرت نظری ندارند.

از ادله استفاده می شود غله رائج (سه غله در دنیا رائج است: گندم، برنج، ذرت) زکات دارد؛ البته فقیه تشریع نکرده بلکه استنباط کرده جعل زکات برای گندم، به جهت عرف خاص بوده است.

به عنوان مثال فقهاء متوجه شده اند در «وصیت» و «وقف» باید عرف خاص 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 می شده است، اما در زمان فعلی با آن درآمد ده برابر زندگی متعارف یک انسان تأمین می شود. فقهاء در این مورد فتوا داده اند 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 نمی کند، لذا فتوا داده اند که «چهل درصد» درآمد داده شود که یک زندگی متعارف را تأمین می نماید. در نظیر این امثله، با زندگی متعارف سنجش شده است.^۱

ج ۳۰ 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 عقلانی خواهد داشت. مثال دیگر اینکه «رعایت قانون» نزد عقلاء واجب بوده و تخلف از آن جائز نیست، لذا اگر بین جماعتی تخلف 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 صرف روشنائی یک حرم یا امامزاده شود، امروزه باید صرف هزینه روشنائی آنجا شود که چنین فتوایی داده شده است.

۳. تقسیم عرف به صحیح و فاسد، هم در مورد عرف عام و هم در مورد عرف خاص می باشد.

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^۱ نیست. پس اگر بین جماعتی گران فروشی رائج شود، عرف فاسدی است.

جهت سوم تفاوت بین عرف و عقلاء

برای توضیح تفاوت بین «سیره عقلانی» و «سیره عرفیه»، به بررسی تفاوت بین «عقلاء» و «عرف» می‌پردازیم. همانطور که گذشت عرف تقسیم به عرف خاص و عام 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 خاص» و «عقلاء» روشن است، زیرا عرف خاص بخشی از مردم هستند (مانند عرف مسلمین) و عقلاء تمام مردم هستند.

«عرف عام» 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 عام را تشکیل می‌دهند. توضیح اینکه اگر به ناس نظر شود از حیث اینکه مؤدب 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 تأدب به ادب اجتماعی ندارند، و تعقل و التزام به خرد جمعی ندارند، و اکثر مردم قوه عاقله را به کار نیانداخته و به درک نرسیده‌اند بلکه فقط قوه آن را دارند) «عرف عام» خواهند بود. اکثر مردم تزین به خرد جمعی ندارند، بلکه به دنبال هوی و هوس و امیال شخصی هستند. یعنی هر شخص به دنبال بهتر برای خودش می‌باشد (مثلاً کدام درس برای من بهتر است، کدام منبر برای من بهتر است، و هكذا). به عبارت دیگر اکثر مردم مفسده و مصلحت شخصی را در نظر دارند، و توجهی به مصلحت و مفسده اجتماع ندارند.

بنابراین «عقلاء» تمام مردم هستند «بما هو متزینون و متأدبون» به نظام اجتماعی؛ اما «عرف عام» 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 اما از باب تخلف از قانون، و گران فروشی موجب مجازات می‌شود؛ اما اگر قانونی نباشد، زید می‌تواند عباي 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، اما 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.

ج ۳۱ 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 مرجعیت عرف مطرح شده که بررسی می‌شوند:

اول: احکام

اگر در عرف حکمی از قبیل «حُسن و قبح» و یا «ملکیت» و یا «حق» 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 مفصل 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 تمسک 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 حسناً فهو عند الله حسن»^۱ تمسک شده است. این روایت دلالت بر ملازمه بین حسن عرفی بین مسلمین با شرع دارد که دو الغاء خصوصیت نیاز است تا ملازمه بین تمام احکام عرفیه با شرع ثابت شود. ابتدا از حسن الغاء خصوصیت شده و شامل قُبَح نیز می‌شود، و سپس از «حُسن و قُبَح» نیز الغاء خصوصیت شده و شامل تمام احکام عرفیه می‌شود. پس بین ملکیت عرفیه و زوجیت عرفیه و حق 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 خود بن مسعود نسبت به پیامبر نداده است (و حتی احتمال دارد نظر خودش را بیان نموده باشد نه اینکه روایتی از پیامبر صلی 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 حسن به قبیح، صحیح است؛ اما الغاء خصوصیت از «حُسن و قُبَح» به سائر احکام نظیر «حق» و «ولایت» و «حَجَر»، 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. متعلّق متعلّق تکلیف که فرض وجودش نشده؛ گاهی متعلّق المتعلّق در تکالیف، فرض وجودش نشده مانند «وضوء» نسبت به «صلاة» در «صلّ 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. متعلّق متعلّق تکلیف که فرض وجودش شده: متعلّق المتعلّق در تکالیفی مانند «صلّ عند الزوال» و «صوموا فی شهر رمضان» همان «زوال» نسبت به نماز، و «شهر رمضان» نسبت به صوم است (یعنی اگر زوال

۱. الاصول العامة فی الفقه المقارن، ص ۴۱۰.

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

بنابراین موضوع به معنای اعم شامل هر چهار قسم می شود؛ هر چند موضوع به معنای اخص فقط قسم سوم و چهارم است.

مرجعیت 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، محقق موضوع بوده و گاهی معین موضوع است^۱:

عرف محقق موضوع

عرف در برخی موارد محقق موضوع احکام شرعی است، که گاهی عرف زمان ائمه علیهم السلام و گاهی نیز عرف خود مکلف موجب تحقق موضوع حکم شرعی می شوند:

الف. عرف زمان ائمه علیهم السلام: شارع مقدس 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 انسان ها 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 کر را سه و جب در سه و جب معین 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 می شود 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 انسان های متوسطی بوده اند (اگر بسیار بلند قامت، یا بسیار کوتاه قامت بودند، نقل شده و به ما واصل می شد)؛ 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 می کند (نه متعارف عرف قد بلندها، و یا قد کوتاهها).

۱. یعنی فقط طریقی برای کشف موضوع شرعی است.

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

البته باید دقت شود خود متعارف نیز امری معین نیست، بلکه ممکن است دو دست متعارف باشند که یک یا چند سانتی متر با هم اختلاف دارند. از بین افراد متعارف کدامیک ملاک و ضابط حکم شرعی است (حداقل یا حداکثر یا متوسط)؟ در فقه گفته شده ضابط همان حداقل است؛ زیرا اطلاق روایت شامل فرد حداقل نیز می شود که در مثال فوق، کوتاه ترین شبر متعارف نیز «آب کر» محسوب می شود. بنابراین فرد حداقلی نیز ملاک و ضابط حکم شرعی است.

ج ۳۲ ۹۶/۰۹/۰۴

همانطور که گذشت عرف در برخی موارد محقق موضوعات احکام شرعی بوده که گاهی عرف زمان شارع محقق موضوع است، مانند موضوعاتی که توسط شرع تقدیر شده اند؛
ب. عرف مکلف: گاهی نیز عرف زمان و مکان مکلف موجب تحقق موضوع می شود، 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 مکلف در آن زندگی می کند، 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؛ اما در برخی اعراف به یک طبقه مستقل باشد. و در مورد معاشرت متعارف نیز ممکن است زوج ها 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)، اما محقق 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 محقق می شود و در عرف دیگر نمی شود. اگر شارع هتک را حرام نماید، پا دراز نمودن در عرف اول حرام بوده اما 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؛ اما 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 تحقق آلات قمار است، دو فتوا وجود دارد: مشهور فقهاء فرموده‌اند عرف مکلف ملاک است. به عنوان مثال اگر در ایران با یک وسیله مقامره نکنند، لعب با آن وسیله برای مکلف ایرانی حرام نیست؛ برخی مانند محقق تبریزی نیز فرموده‌اند ملاک تحقق 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 عام نیست بلکه در عرف مکلف یا «عرف ما» می‌باشد.^۱

عرف طریق به موضوع

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

سوم: دلالات لفظیه

مهمترین 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 تصویری؛ ظهورات یا مدالیل تصدیقیه؛ ملازمات عرفیه؛

۱. البته دقت 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 مستقلی برای حرمت است.

مقام اول: مفاهیم یا مدالیل تصویری

در بحث مفاهیم یا مدالیل تصویری 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 «موضوع له» یا مسمای یک لفظ است.

ب. معنای عرفی: معنای عرفی همان معنایی است که اکثر مردم عرف، هنگام سماع یک لفظ آن معنی را تصور نموده و می فهمند. گاهی معنای عرفی همان معنای لغوی است مانند معنای کلمه «آب»؛ و گاهی نیز معنای عرفی اوسع است مانند کلمه «مشتري» که در لغت به معنای «شخص مقابل بايع» بوده، اما در عرف به «ارباب رجوع» هم گفته می شود. به عنوان مثال گفته می شود «زيد مشتري فلان بانک است» در حالیکه در بانک خرید و فروش نیست. و یا گفته می شود «زيد مشتري فلان مسجد است» در حالیکه در مسجد خرید و فروشی نشده است؛ و گاهی نیز معنای عرفی اضيق است مانند کلمه «دکتر» که وضع شده برای «کسی که مدرک دکترا در هر رشته ای دارد»، اما 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 موضوع له و مسمای 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 می شود. «مفهوم عرفی» نیز همان صورت معنای عرفی نزد عقل است، که اخص از مفهوم است.

ج ۳۳ ۹۶/۰۹/۰۵

مرجعیت عرف در باب مفاهیم یا مدالیل تصویری

متکلم کلامش را با توجه به معنی الفاظ بیان می کند (یعنی فقط توجه به لفظ و به سجع و وزن کلام ندارد، بلکه نوعاً به معانی نظر دارد). در نثر غالباً توجه به معنی کلام بوده، و گاهی نیز به بلاغت و لفظ هم توجه می شود؛ و در شعر به لفظ و معنی هر دو توجه می شود (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 توجه به معنی وجود دارد، و اکنون این سوال مطرح می شود که به کدام معنا (عرفی یا لغوی) توجه می شود؟ پاسخ این است که قطعاً با توجه به معنای عرفی، تکلم می شود؛ زیرا سیره قطعیه عقلانی در باب محاورات وجود دارد که الفاظ با توجه به معنای عرفی به کار می روند. بنابراین اگر مراد متکلم همان معانی لغوی (که مغایر با معنای عرفی است) باشد، باید قرینه قرار دهد. پس هرچند معنای لغوی همان معنای حقیقی لفظ است، اما در این مورد نیاز به قرینه دارد.

البته گاهی معنای عرفی نزد متکلم 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 خاص حکماء). بنابراین ممکن است گاهی اجمال پیش آید و مراد متکلم 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 «من» را برای وزن به کار ببرد، ممکن است «من» آذربایجانی یا قمی را اراده نماید (فرض شود «من» در آذربایجان به معنای شش کیلو و در قم به معنای پنج کیلو باشد). در این صورت ممکن است از مردم عادی بودن متکلم، قرینه شود که به معنای عرفی خودش («من» آذربایجانی) تکلم می‌کند، اما گاهی نیز اجمال پیش می‌آید.

در نتیجه در این موارد مرجع همان عرف خاص است که ممکن است «عرف متکلم» یا «عرف سامع» باشد. پس اگر معنای لغوی 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 سنت

مرجع در مورد فهم الفاظ کتاب و سنت (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، عرف متکلم و سامع یکسان بوده است. کتاب در عرف حجاز، و سنت 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 عرف عصر تشریع رجوع شود، اختلافی نیست؛ اما در چگونگی احراز عرف 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 مد نظر است؛ زیرا در مقام بیان موضوعات شرعیه بوده‌اند، لذا هر چند امام علیه السلام از عرف حجاز باشد اما 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 خاصی که کلام در آن صادر شده است؛ اما 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 خاص زندگی می‌کند برایش علم و اطمینان حاصل می‌شود که فلان لفظ به معنی خاصی 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) اما با تتبع در متون قدیمی و استقراء، برایش علم یا اطمینان پیدا می‌شود که «صعید» در آن عصر به معنای تراب بوده، و یا «بینه» در آن عصر به معنای «المبین للشیء» بوده و معنای «خبر عدلین» نداشته است؛ در هر دو صورت (زندگی در عرف خاص، و یا استقراء و تتبع) معنای عرفی را وجدان نموده، و این وجدان راهی برای احراز معنای عرفی یک کلمه در عصر تشریع است.

این راه مورد قبول است، اما «علم» یا «اطمینان» به عنوان طریق و اماره یا حجت نیستند؛ 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.^۱

راه دوم: اصالة التطابق عقلانی

دومین راه برای احراز معنای عرفی عصر تشریع استفاده از «اصالة التطابق» یعنی اصل عقلانی است.^۲ اگر زید معنایی مرکوز از یک لفظ داشته و شک 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 «بینه» همان خبر عدلین است، و شک در عرفی بودن این معنی وجود دارد. در این صورت به کمک اصل عقلانی «اصالة التطابق» ثابت می‌شود که معنای عرفی همان است.

۱. البته علم یا اطمینان نیز منجز هستند اما تنجز علم و اطمینان از باب تنجز احتمال است.

۲. به عنوان مثال اگر زید در سالی باشد که هزار عقرب در آن وجود دارد، اما زید علم به وجود عقرب نداشته باشد، اصلاً ترسی ندارد؛ در مقابل اگر واقعاً عقربی در سالن نباشد اما 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.

شک در عرفی بودن 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 بین به معنای خبر عدلین به کار رفته، لذا این معنی برای زید متمرکز شده است. در حالیکه ممکن است خبر عدلین یکی از مصادیق بین به معنای عرفی آن عام باشد. مثال دیگر اینکه لفظ «عالم» برای یک طلبه به معنای «عالم دین» بوده و شک 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؛ اما 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 تعبداً معنای عرفی را همان معنای مرکوز می‌دانند. به عبارت دیگر اگر شک شود این فهم شخصی، همان معنای عرفی می‌باشد یا غیر عرفی است، در این صورت عقلاء بناء بر تطابق بین این فهم شخصی و فهم عرف می‌گذارند. البته گاهی ایشان تعبیر «اصل تعبدی عقلانی» به کار برده و گاهی نیز تعبیر به «اماره عقلانی» نموده است.^۱

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نیست؛ زیرا چنین اصل عقلانی احراز نشده است، بلکه انسان بر اساس «غفلت» یا «و ثوق» 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 عقلانی وجود ندارد که تطابق بین معنای شخصی و مرکوز و معنای عرفی وجود داشته باشد.

ج ۳۴ ۹۶/۰۹/۰۷

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۶۶: «و اما التبادر لدى الفرد فان احتمل نشوؤه من قرينة خاصة فلا سبيل إلى نفي هذا الاحتمال إلا الفحص والبحث والتأكد، و أما إن احتمل نشوؤه من ظروف وملابسات تخص حياة ذلك الفرد فهذا الاحتمال ما دام موجودا لا يتحقق الكشف الوجداني البرهاني عن الوضع، ولكنه ملغى تعبدًا بالاعتماد على قاعدة عقلانية اصطلاحنا عليها في بحث حجية الظهور بأصالة التطابق بين الظهور الشخصي والظهور النوعي، فان الفهم الشخصي لمُدلول اللفظ من قبل إنسان عارف باللغة يكفي عند العقلاء في تشخيص مدلوله النوعي العام الذي هو موضوع حجية الظهور».

راه سوم: اصالة عدم نقل

اگر معنای عرفی یک لفظ در عصری به دست آید، و شک در معنای آن لفظ در گذشته و عصر ائمه علیهم السلام شود، اصل عقلائی عدم نقل جاری شده و ثابت می شود معنای لفظ در آن عصر نیز همین معنای معلوم بوده است.^۱ به عنوان مثال معلوم است که «بینه» در عصر کنونی، و یا در عصر شیخ طوسی، یا در عصر علامه، به معنای «خبر عدلین» بوده و شک 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 بینه در آن عصر نیز همان خبر عدلین خواهد بود. مثال دیگر اینکه فرض شود وقف نامه ای 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 «اصالة عدم نقل» نزد عقلاء ثابت می شود سیصد سال قبل (یعنی در زمان وقف) نیز به معنای عالمان دین بوده است. فقهاء این اصل عقلائی را قبول نموده اند لذا معانی عرفیه در عصر خودشان را معین نموده، و با «اصالة عدم نقل» ثابت می شود در زمان ائمه نیز به همین معنی بوده است.^۲

به نظر می رسد این راه برای احراز معانی عرفیه در عصر تشریع و تبلیغ، صحیح نیست؛ زیرا چنین اصل عقلائی را احراز ننمودیم (به نظر می رسد بین عقلاء چنین اصلی وجود ندارد). البته معمولاً متون به معنای عرفیه عصر کنونی معنی می شوند، که این امر به جهت «اطمینان» یا «غفلت» می باشد. 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 المحققون قد عاجلوا هذه النقطة بأصل عبّروا عنه بأصالة عدم النقل و قد يسمونه بالاستصحاب القهقرائي لأنه يشبه الاستصحاب و لكن مع تقدّم المشكوك على المتيقّن زماناً، إلّا أنّه من الواضح عدم إمكان الاستفادة حجّيته من دليل الاستصحاب و أنّما هو مفاد السيرة العقلانية و قد اُصطلحنا عليه بأصالة الثبات في الظهورات لأنّ هذا كما أشرنا لا يقتصر فيه على الأوضاع اللغوية بل تشمل الظهورات السياقية التركيبية غير الوضعية أيضاً. و لا ينبغي الإشكال في انعقاد السيرة على هذا الأصل و لها مظهران أحدهما عقلائي، و الآخر متشرعي، و المظهر العقلائي يمكن تحصيله في مثل ترتيب العقلاء آثار الوقف و الوصية و نحوهما على النصوص و الوثائق القديمة في الأوقاف و الوصايا طبق ما يفهمه المتولى في عصره و لو كان بعيداً عن عصر الوقف. و المظهر المتشرعي يمكن تحصيله من ملاحظة أنّ أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يعملون بالنصوص الأولية من القرآن و السنة النبوية الشريفة وفق ما يستظهرون منه في عرفهم و زمانهم كما كان يصنع أسلافهم مع أنّه كان يفصلهم عنهم زمان يقارب ثلاثة قرون و قد كانت فترة مليئة بالحوادث و المتغيرات.

و نکته هذه السيرة و ملاكها بحسب الحقيقة ندرة وقوع النقل و التغيير و بطئه بحيث أنّ كلّ إنسان عرفي بحسب خبرته غالباً لا يرى تغييراً محسوساً في اللغة، لأنّ عمر اللغة أطول من عمر كلّ فرد، فأدّى ذلك إلى أنّ كلّ فرد يرى أنّ التغير حادثة على خلاف الطبع و العادة. و حينئذٍ أمّا أنّ يفترض أنّ الأصحاب قد التفتوا إلى احتمال النقل و التغيير في الظهورات السابقة على زمانهم صدوراً و مع ذلك أجروا أصالة الظهور أو أنّهم غفلوا عن هذا الاحتمال بالمرّة و عملوا بما يفهمونه من الظهورات، فعلى الأول يكون بنفسه دليلاً على حجية أصالة الثبات شرعاً، و على الثاني فنفس الغفلة في مثل هذا الموضوع تعرضهم لتفويت أغراض الشارع لو لم تكن أصالة الثبات حجة فسكوت المعصوم عليه السلام و عدم تصديه لإلفاتهم دليل على إمضاء هذه الطريقة و كفاية الظهور الذي يفهمه الإنسان في زمانه في تشخيص الظهور الموضوعي المعاصر لصدور الكلام».

دیگری داشته باشد. پس اگر التفات به این نکته بوده، و اطمینان به این معنی عرفی در آن زمان نباشد (بلکه شک در معنای عرفی آن عصر باشد)، در این صورت هیچ اصل عقلائی وجود ندارد که بناء بر عدم نقل گذاشته شود. در این مورد 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 خاصی ذکر نماید، قول وی حجت است؛ زیرا اهل لغت در تشخیص معانی لغویه و عرفیه، خبره هستند. قول اهل خبره و متخصص نیز حجت 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 کار 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 لفظ اسد نیست)، اما در کتب لغوی چنین معنایی برای لفظ «اسد» ذکر نشده است.

بنابراین قول اهل لغت حجت 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 حجت می‌شود؛ زیرا در این مباحث خبره هستند و توانایی به دست آوردن معانی عرفیه را دارند. علمای اصول و فقه وقتی دقتی 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، حجت نخواهد داشت.

ج ۳۵ ۹۶/۰۹/۰۸

تذییل مقام اول: علائم حقیقت و مجاز

اولین موردی که عرف در دلالات الفاظ مرجعیت دارد، در مفاهیم و مدالیل تصویری 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 صحت سلب و حمل و اطّراد) ذکر شده است. در مورد علائم حقیقت دو نکته نیاز به تذکر 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 تصویری»، و در جایی که یک تصدیق باشد «دلالت تصدیقیه» نامیده می‌شود. هر تصدیقی نیز ممکن است ظنی یا قطعی باشد (و حالت دیگری ندارد)، بنابراین دلالت تصدیقیه نیز (که یک تصدیق است) دو قسم دارد: دلالت تصدیقیه ظنی؛ و دلالت تصدیقیه قطعی؛ «ظهور» نامی برای یک حصّه از دلالت یعنی دلالت تصدیقیه ظنی می‌باشد. پس دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه قطعی از ظهور خارج هستند.^۲ بنابراین ظهور همان دلالت ظنی بوده و تصدیق در آن افتاده است؛ زیرا تصور تقسیم به ظنی و قطعی نمی‌شود.

همانطور که گفته شد «ظهور» تقسیم به «استعمالی» و «جدی» 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 تام) 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 تام مانند «اذهب» و «زید عادل» می‌باشد که بلافاصله بعد از

۱. بحث ظهور در کلمات علمای اصول بسیار مجمل بوده و هر چند فی الجمله از ظهور نام برده‌اند، اما 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 تصویری و تصدیقی دانسته، و ظهور تصدیقی را تقسیم به استعمالی و جدی 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 تصویری، ظهور نیست)، یا برای جعل اصطلاح باشد یعنی ظهور را به معنایی اوسع گرفته‌اند که شامل دلالت تصویری 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 مفصل آن در مبحث ظهور خواهد آمد.

شنیده شدن، مضمون آن تصور می‌شود.^۱ با تصور معنی یا مضمون الفاظ، هنوز ظهور و دلالت تصدیقیه محقق نشده است. اولین تصدیقی که بعد از تصور معنی یا مضمون الفاظ برای سامع ایجاد می‌شود، تصدیق به این است که «این تصور همان مضمون کلام متکلم می‌باشد» و یا اینکه «متکلم این مضمون را القاء نمود». این تصدیق همان «مدلول استعمالی الفاظ» است. مرحله دوم (یعنی تصدیق دوم بعد از تصور 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 متکلم می‌خواهد از عدالت زید اخبار دهد، و یا می‌خواهد طلب ذهاب زید نماید، «مدلول جدی» و یا «ظهور جدی» است.

مرجعیت 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) مهم‌ترین نقش را در ظهور دوم (ظهور جدی) 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، اما مدلول جدی اخبار از جود زید است.^۲ بنابراین ظهور جدی بسیار وابسته به ظهور استعمالی است. ظهور استعمالی نیز وابسته به معنای عرفیه الفاظ (دلالت تصویری) می‌باشد. به عنوان مثال در اصطلاح علم اصول، جمله «زید انسان» دارای سه لفظ «زید» و «انسان» و «هئیت جمله» می‌باشد که هر یک دارای یک معنای تصویری و موضوع‌له می‌باشند؛ مثال دیگر اینکه در اصطلاح اصولی، جمله «زید عادل» دارای چهار لفظ «زید» و «ماده عادل» و «هئیت عادل» و «هئیت جمله» می‌باشد که هر یک دارای معنای تصویری و موضوع‌له می‌باشند؛ 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 حد است که عرف در معنای الفاظ که تشکیل دهنده ظهورات است، دخیل می‌باشد.

۱. در مرکب تامه 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 مشتق در نظر مختار فقط یک وضع دارد (یعنی به جای ماده و هئیت عادل، یک لفظ عادل وجود دارد که دارای معنای واحد است). در مثال «ضرب زید» نظر مشهور و نظر مختار یکسان است که چهار لفظ وجود دارد زیرا فعل دارای دو وضع در ناحیه ماده و هئیت می‌باشد.

برخی علماء گمان نموده‌اند عرف در ظهورات استعمالی نیز مرجعیت دارد، اما با توضیح فوق معلوم می‌شود که عرف در ظهور استعمالی و جدی مرجعیت مستقیم ندارد، بلکه در پایه ظهورات (یعنی معانی الفاظ) مرجعیت دارد. البته در کتب فلسفی و یا کتاب «کفایة الاصول» مرجعیت با عرف عام نیست، بلکه مرجعیت با عرف فلاسفه و اصولیون است؛ اما در متن کتاب و احادیث، مرجعیت با همان عرف عام مردم است. به هر حال، در دلالت تصویریه باید به عرف رجوع شود و مرجعیت با عرف است، اما عرف در ظهور جدی و مدلول استعمالی مرجعیتی ندارد. به عنوان مثال برای ظهور استعمالی یا جدی 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 استظهار مفسر تغییر نموده است.

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

ج ۳۶ ۹۶/۰۹/۱۱

مقام سوم: ملازمات عرفیه

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

کلام صادر از متکلم دارای مضمون می‌باشد، که مضمون کلام تقسیم به «مطابقی» و «التزامی» شده است.^۱ مدلول مطابقی از خود 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 «زید فی المسجد» وجود زید در مسجد بوده، و مدلول التزامی آن بسیاری از مضامین نظیر «زید لیس فی المدرسه» 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). مرجعیت فهم ملازمات عرفیه نیز

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

با عرف است، یعنی باید عرف آن مطلب را استفاده کرده باشد تا ملازمه عرفیه محقق شود. امثله بسیاری بر حسب استقراء برای ملازمه عرفیه ذکر شده که اهم 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 صرف 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 متعدده 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» 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؛ گاهی عنوانی در یک خطاب می‌باشد که آن عنوان «بمفهومه» شامل فردی بوده اما به سبب خصوصیتی در خطاب «باطلاقه» شامل آن فرد نیست.^۲ 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) اما 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، ج ۶، ص ۳۰۳: «عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْجَهْمِ عَنْ أَبِي خَدِجَةَ قَالَ: بَعَثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِلَى أَصْحَابِنَا فَقَالَ قُلْ لَهُمْ إِيَّاكُمْ إِذَا وَقَعَتْ بَيْنَكُمْ خُصُومَةٌ أَوْ تَدَارَى بَيْنَكُمْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَخْذِ وَالْعَطَاءِ أَنْ تَتَحَاكُمُوا إِلَى أَحَدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الْفُسَّاقِ اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلًا مِمَّنْ قَدْ عَرَفَ حَلَالَنَا وَحَرَامَنَا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا...»

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، اما 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. رافعیّت آب مصنوعی نه مدلول مطابقی کلام بوده و نه مدلول التزامی کلام است.

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

سوم: اولویت عرفیه

اولویت عرفیه نیز از مصادیق ملازمات عرفیه می‌باشد. به عنوان مثال در آیه شریفه «و لا تَقْل لهما ف» 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

مباحثی 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 زید فأكرمه» علاوه بر مدلول مطابقی که همان وجوب اکرام «عند المجيء» است، مدلول دومی (عدم وجوب اکرام «عند عدم المجيء») 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، اما متأخرین نظیر شهید صدر متوجه 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.^۱

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 تکلم 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 می باشد. «مدالیل التزامی عرفیه» نیز لوازم عرفیه یک کلام اند. 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 می فهمد. این دو نه مدلول مطابقی کلام بوده و نه مدلول التزامی کلام می باشند (زیرا شارع می تواند 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 تصرف در یکی یا هر دو، تنافی را برطرف می کند. چنین جمعی نیز عرفی بوده و عرف در این مورد مرجعیت دارد. به عنوان مثال خطاب «اکرم الفقیر» با خطاب «لاتکرم الفقیر الفاسق» تنافی دارد؛ زیرا خطاب اول بر وجوب اکرام زید فقیر فاسق دلالت داشته و خطاب دوم بر عدم وجوب اکرام وی دلالت دارد. عرف با تصرف در خطاب اول، وجوب اکرام را فقط در مورد فقیر غیر فاسق ثابت می داند. این فهم عرفی نیز مورد قبول بوده و عرف در این موارد مرجع است.

از موارد جمع عرفی «تقیید» و «تخصیص» و «حکومت» می باشند که در مبحث تعارض ادله از آنها بحث خواهد شد. این تصرف عرفی مورد قبول بوده و در شریعت از آن استفاده می شود.

ج ۳۷ ۹۶/۰۹/۱۲

چهارم: تطبیقات عرفیه

چهارمین مورد از موارد مرجعیت عرف، تطبیقات عرفیه است. مشهور بین علماء این است که در تمام عناوین موجود در خطابات (اعم از قرآن و سنت)، 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 متعلق تکلیف است و «خمر» که موضوع تکلیف است، وجود دارد. برای تعیین مفهوم «شرب» و «خمر» باید به عرف رجوع شود، اما 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، اما 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 خل داشته باشد، ممکن است عرفاً خمر باشد، اما عقلاً خمر نیست).

مرجعیت 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، اما در عرف تسامحاً به «۹۹۹ گرم» نیز گفته می‌شود. پس عرف آن را یک کیلو دانسته، اما عقل آن را یک کیلو نمی‌داند. مثال دیگر اینکه گفته شده اگر در وضوء صورت شسته شود اما به مقدار سر سوزنی از آن مرطوب نشود، غسل باطل است؛ زیرا هرچند در نظر عرف «غسل الوجه» تحقق یافته، اما به دقت عقلی «غسل بعض الوجه» محقق شده است. نظیر همین مثال اینکه در غسل اگر تمام بدن شسته شود جز سر سوزنی از بدن، در این مورد فقهاء آن غسل را باطل می‌دانند؛ زیرا هرچند عرفاً تمام بدن شسته شده، اما 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؛ اما 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 «لا تشرب الخمر»، مفهوم خمر را حرام ننموده بلکه مصداق آن را حرام نموده است. چیزی که عرف با تسامح مصداق خمر بداند، حقیقه 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، حقیقه 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، حقیقهٔ مصداق هفت شوط نخواهد بود.

به نظر می‌رسد در این استدلال همان مدعا تکرار شده است. مدعا 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! اما 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) مدلل نمی‌باشد اما موجه 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» عنوان خمر به افراد و مصادیق خمر اشاره دارد.

در خارج برخی از مصادیق خمر، عقلاً مصداق خمر بوده و برخی نیز عرفاً مصداق خمر می‌باشند. سوال این است که عنوان خمر اشاره به مصادیق عقلی دارد یا به مصادیق عرفی و یا اعم از مصادیق عقلی و عرفی اشاره دارد؟ هر سه احتمال وجود دارد. احتمال دوم (اشاره به مصادیق عرفی) مسلماً 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 اعم 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 جمله «الانسان یموت» و «الانسان کلی» متفاوت است. یعنی هرچند انسان در هر دو جمله به یک مفهوم به کار رفته، اما 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 توجه به مقدمه فوق، در خطاب «لاتشرب الخمر» آیا محکی عنوان خمر افراد دقی است یا اعم از دقی و عرفی؟ به نظر می‌رسد اگر قرینه‌ای در کلام نباشد، ظهور اولی در مصادیق دقی است. یعنی اگر مراد اعم از افراد دقی و عرفی باشد، باید قرینه وجود داشته باشد؛ زیرا مصادیق عرفی به دقت اصلاً مصداق نیستند. این ظهور مبتنی بر سیره عقلاست که اگر متکلم اعم را قصد نماید، باید یک نحوه قرینه در کلام خود قرار دهد. به عنوان مثال در غسل وجه نیز عنوان ممکن است اشاره به مصداق دقی و یا اعم از مصداق دقی و عرفی داشته باشد، که بر خلاف نظر مشهور به نظر می‌رسد اشاره به جامع مصداق دقی و عرفی دارد. همینطور به نظر می‌رسد در مورد «مد» و

«کیلو» اشاره به جامع بین مصداق عرفی و دقّی شده، که باید حداقل 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؛ اما اگر پنجاه گرم کمتر باشد، اعتراض وی به جا است.^۱

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

ج ۳۸ ۹۶/۰۹/۱۳

استثناء از مرجعیت عقل در تطبیقات

همانطور که گفته شده در تبیین مفهوم باید به عرف رجوع نمود، و در تطبیق مصادیق باید به عقل رجوع شود؛ اما 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 اما با چشم عادی قابل رؤیت نیست. این فرد نیز از افراد دم است، زیرا مایعی جاری در عروق حیوان است، اما عرف این ذره کوچک را دم نمی‌داند. عرف مفهوم جدیدی برای دم ساخته که کمیت 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، اما معنای عرفی آن همان «حدود هزار گرم» است که شامل «۹۹۹ گرم» هم می‌باشد. بنابراین «۹۹۹ گرم» نسبت به معنای لغوی مصداق عرفی بوده، اما 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، ج ۶، ص ۱۲۱؛ مباحث الاصول، ج ۵،

بود. پس در این موارد معنای عرفی اضیق از معنای لغوی است (یعنی باید از نظر کمیت 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، حقیقهٔ مصداقی برای مفهوم عرفی دم نیست. پس در این مورد نیز باید به مصداق دقّی رجوع شود، اما مصداق دقّی برای مفهوم عرفی دم، نه اینکه استثنای از مرجعیت 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 حیوان 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، ج ۵، ص ۵۳۰: «و ذلك لأنّ المسامحات العرفية في التطبيق قد تسرى إلى المفهوم، و توسّع أو تضيق المفهوم، و عندئذ تكون متبّعة لا محالة، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فليست المسامحة العرفية في التطبيق في المقام من قبيل مسامحات العرف في التطبيق في الأوزان و المقادير، و إنّما هي من قبيل مسامحة العرف في ماهية الأشياء، حيث ينكرها عند ضآلتها، فمثلاً حينما توجد أجزاء صغار من الدم لا ترى إلّا بالمجهر ينكر العرف وجود الدم؛ لعدم إدراكه للمصداق، و هذا المسامحة في التطبيق سارية إلى المفهوم، فأصبح مفهوم الدم لا يشمل إلّا ما يكون واجداً لدرجة مخصوصة من الحجم تُرى بالعين المجردة».

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

۳. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۵۳۰: «... إنّ المسامحة في التطبيق على قسمين: ۱- المسامحة الواضحة التي يعترف العرف بكونها مسامحة، كما في مسامحته في الوزن و المقدار. فيطلق الفرسخ مثلاً على مسافة أقلّ من الفرسخ بمقدار شبر، و الاوقية على ما يقلّ عنها بمقتال، لكنّه لو سُئل العرف عن أنّ هذا هل هو فرسخ أو اوقية بالضبط لقال: لا، و قال: إنّما هو كذلك تقريباً. و في هذا القسم لا تكون مسامحته متبّعة في الحكم الشرعي، و لا تكون حجة. ۲- المسامحة التي تعبّر على العرف و لا يلتفت إلى كونها مسامحة، و مسامحته في تطبيق مفهوم الوحدة ان تنزّلنا عن دعوى سرايتها إلى المفهوم فلا أقلّ من كونها من هذا القبيل، أي: إنّها سنخ مسامحة لا يعترف 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 تبدلات نیز سازگار است. پس آن حیوان واقعاً مصداق «واحد» است (اما مصداق 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، اما وجودش تغییر نکرده؛ زیرا تبدل تدریجی موجب تبدل 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 محقق 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 محقق می‌شود هرچند مقوم حرکت همان متحرک است. یعنی متحرک تغییر کرده اما حرکت تغییر نکرده است. وزان «متحرک» به «حرکت» (در اینکه ممکن است با تغییر متحرک، 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» حقیقه 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، اما 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 سئل العرف أنّ هذا الجبل هل هو عين الجبل الذي كان قبل مئات السنين بالضبط يقول: نعم، هو عينه بالضبط، فی حين أنّنا نعلم بتبدل كثير من أجزائه، وهذا النوع من المسامحة - بالرغم من فرض عدم سرائته إلى المفهوم - يؤثر فی فهم المقصود من الألفاظ، و يكون حجة.

در مقابل غفلت عرفی، اطلاق مقامی شکل می دهد. اطلاق مقامی یعنی سکوت در مقابل اینکه عرف این تراب را مصداق تراب نمی بیند، که شارع از آن سکوت نموده است.^۱

این استثناء نیز صحیح نیست؛ زیرا به نظر می رسد اگر اجزای یک شیء مستهلک و ریز شود، اصلاً مصداق آن شیء نخواهند بود. به عنوان مثال بخش زیادی از نان، آب است؛ اما عرف قبول نمی کند 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 دقی داده می شود.

ج ۳۹ ۹۶/۰۹/۱۴

استثناء چهارم: تطبیق عرفی توسط سیره متشرعه

چهارمین موردی که استثناء شده و به جای تطبیق دقی باید تطبیق عرفی شود، در مواردی است که سیره متشرعه در آنها بر تطبیق عرفی بوده است. به عنوان مثال آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» بر لزوم «غسل الوجه» برای وضوء دلالت دارد. فقهاء از این آیه شریفه استفاده نموده اند «تمام وجه» باید غسل شود، و اگر مانعی (هرچند بسیار کوچک و به مقدار سر سوزن) وجود داشته باشد، وضوء باطل است.

اما در تطبیق مصادیق بر مفهوم «غسل تمام الوجه» به عرف رجوع نموده و تطبیق دقی عقلی نکرده اند. 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 غسل نرسد، وضوء و غسل صحیح خواهد بود. دلیل فقهاء تمسک به سیره متشرعه در زمان ائمه علیهم السلام است که هنگام وضوء یا غسل چرک زیر ناخن یا زیر پا را پاک نمی کرده اند (اگر سیره بر پاک کردن این موارد بود، باید نقل شده و واصل می شد). عرف این مقدار شستن صورت را «غسل الوجه» دانسته و این مقدار شستن پا را «غسل البدن» می داند. این سیره متشرعه، بر امضاء شارع دلالت دارد. یعنی این تسامح عرفی به سیره ثابت است. در نتیجه در این موارد نیز نیازی به تطبیق دقی نیست.

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

۱. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۵۳۱: «أَنَّا لَوْ سَلَّمْنَا خُرُوجَ الْمَصَادِقِ الْعَرَفِيَّةِ لِلْوَحْدَةِ مِنْ بَابِ الْمَدَائِلِ اللَّفْظِيَّةِ، قُلْنَا: إِنَّهُ بِاعْتِبَارِ أَنَّ مَسَامَحَةَ الْعَرَفِ هُنَا سَنَخْ مَسَامَحَةً لَا يَلْتَفِتُ هُوَ إِلَيْهَا، وَ لَا يَعْتَبِرُهَا مَسَامَحَةً يَنْعَقِدُ فِي الْمَقَامِ إِطْلَاقَ مَقَامِي، فَإِنَّ الشَّارِعَ لَوْ لَمْ يَكُنْ يَرْضَى بِإِجْرَاءِ الْأَسْتِصْحَابِ فِي مَوَارِدِ الْوَحْدَةِ الْعَرَفِيَّةِ لَكَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَنْبَهَ عَلَى ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْعَرَفَ بِصَرْفِ طَبْعِهِ سَوْفَ يَعْمَلُ بِدَلِيلِ الْأَسْتِصْحَابِ فِي تِلْكَ الْمَوَارِدِ، وَ كَذَلِكَ يَنْعَقِدُ الْإِطْلَاقُ الْمَقَامِي لِإَخْرَاجِ الْمَوَارِدِ الَّتِي تَكُونُ الْوَحْدَةُ فِيهَا عَقْلِيَّةً فَحَسَبَ، مِنْ بَابِ أَنَّ الْعَرَفَ لَوْ خَلَّى وَ طَبْعُهُ لَمَّا أُجْرِيَ الْأَسْتِصْحَابُ فِي تِلْكَ الْمَوَارِدِ، فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الشَّارِعَ رَاضِياً بِذَلِكَ لَكَانَ عَلَيْهِ التَّنْبِيهُ، فَهَذَا الْوَجْهُ يَثْبِتُ الْمَدْعَى بِكَلا جَانِبِيهِ».

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

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

جمع بندی: مرجعیت عقل در تمام موارد تطبیق بر مصادیق

بنابراین در تطبیق مصادیق، مرجعیت با عقل بوده و دقی است، اما 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 نمی تواند اعتراض کند که «۵ گرم» کمتر است (اما این اعتراض در «یک کیلو طلا» وجه است).

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

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، اما از بحث در مورد «اطمینان» شروع می‌شود.

اماره اول: اطمینان

اطمینان در نظر نوع اصولیون حجت است، اما در علم اصول از آن بحث نمی‌شود. اصولیون از قطع (که اماره نیست) بحث کرده‌اند، اما از اطمینان (که طبق نظر مشهور اماره است) بحثی نکرده‌اند. ممکن است گفته شود حجیت اطمینان واضح بوده لذا از آن بحثی نشده؛ اما حجیت اطمینان واضح نبوده و از حجیت 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 «إطمأن اذا سكن و استأنس» و در آیه شریفه «ألا بذکر الله تطمئن القلوب» نیز به معنای لغوی به کار رفته یعنی یاد خدا آرامش ضمیر به انسان می‌دهد.

اطمینان در اصطلاح اصولی به معنای «ظن قریب به قطع» است. کسانی که وارد تعریف اطمینان شده‌اند اولین نکته در اطمینان را ظن 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 نام احتمال «۱ درصد» تا احتمال «۴۹ درصد» وهم است؛ و نام احتمال «۵۰ درصد» شک است؛ و نام احتمال «۵۱ درصد» تا احتمال «۹۹ درصد» ظن است؛ و نام احتمال «۱۰۰ درصد» قطع است؛ در معنای لغوی برخی از درجات قوی ظن، اطمینان است مانند احتمال «۹۹ درصد» که هم ظن نامیده می‌شود و هم اطمینان؛ اما در معنای اصطلاحی «وهم» و «شک» و «ظن» و «اطمینان» و «قطع» در عرض هم بوده و به احتمال «۹۹ درصد» فقط اطمینان گفته شده و ظن گفته نمی‌شود (مثلاً از احتمال «۵۱ درصد» تا احتمال «۹۷ درصد» ظن 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 فیہ الخلاف عقلاً. و مرادنا ب (الظن) ما یحتمل فیہ الخلاف احتمالاً واضحاً یعتنی به العقلاء، فلا یجامع هذا الظن مع الاطمئنان فی حال، فیصیر حکمه حکم الشک»؛ توضیح اینکه مراد علمای اصول از «علم عادی» همان جامع بین اطمینان و قطع است؛ زیرا مدعی هستند معنای عرفی علم غیر از معنای اصطلاحی علم است (که این ادعا دور از ذهن نیست).

ب. مرحوم محقق خوئی در شرح عروه فرموده: «و لكن الصحيح كفاية الاطمئنان بالزوال لأنه یقین عقلاً و یطلق علیه یقین فی لسان أهل المحاوره و العامة، كما أنه یقین بحسب اللغة، لأن یقین من یقن بمعنی سکن و ثبت كما أن الاطمئنان بمعنی سکن و استقر فهو یقین لغة و عرفاً و إن كان بحسب الاصطلاح لا یطلق علیه یقین»؛ پس ایشان نیز یقین را اعم از قطع و اطمینان می داند. 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 التي یقوم كشفها على حساب الاحتمال، تؤدی تارة إلى القطع بالدلیل الشرعی، و اخرى إلى قيمة احتمالية كبيرة، و لكن تناظرها فی الطرف المقابل قيمة احتمالية معتد بها، و ثالثة إلى قيمة احتمالية كبيرة تقابلها فی الطرف المقابل قيمة احتمالية ضئيلة جداً، و تسمى القيمة الاحتمالية الكبيرة فی هذه الحالة بالاطمئنان، و فی الحالة السابقة بالظن»؛ در نظر ایشان تمام حالات نفسانی مانند قطع و ظن بر اثر منطق حساب احتمالات است. ایشان نیز احتمال «۹۹ درصد» را فقط اطمینان می داند و نام ظن بر آن نمی گذارد.

ج ۴۰ ۹۶/۰۹/۱۸

تعریف اطمینان

به نظر می رسد 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 می آید، 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 می شود:

۱. العناوین الفقهية، ج ۲، ص ۲۰۲.

۲. موسوعة الامام الخوئی، ج ۶، ص ۴۰۳.

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۲.

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، اما رکن دوم برای تحقق 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 احتمال «۹۹ درصد» اعتماد نمی‌کنند.

ب. فرض شود زید و نوع انسان‌ها آب تلخ نمی‌نوشد و حاضرند تشنگی را تحمل نمایند اما آب تلخ را شرب نکنند. اگر آبی به احتمال «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 خلاف «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 تحقق 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 متعددی 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، موجب 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 توجه به سبب به وجود آورنده اطمینان است. این تقسیم 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 (اعم 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 سببی نامتعارف باشد (اعم 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» متوجه 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.

ج ۴۱ ۹۶/۰۹/۱۹

جهت دوم: حجّیت اطمینان

مشهور علماء قائل به حجّیت اطمینان هستند هرچند در نحوه حجّیت 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.^۱ مرحوم آقا ضیاء به این کلام سید یزدی تعلیقه زده‌اند: «فی الاكتفاء بالاطمئنان نظر لعدم ثبوت حجّيته خصوصاً فی الموضوعات»^۲؛ 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 منتقى 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 منجز و معذور است. پس همانطور که مخالفت تکلیف مقطوع در نظر عقل موجب استحقاق عقوبت است، مخالفت تکلیف مطمئن به نیز نزد عقل موجب استحقاق عقوبت است. یعنی در نظر عقل تفاوتی بین حجّیت قطع و اطمینان نیست. (مراد از شرعی بودن 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).^۳

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، اما از اطمینان ممکن است: «و أمّا الاطمئنان فقد يقال بحجّيته الذاتية عقلاً تنجيزاً و تعذيراً كالقطع، بمعنى أنّ حقّ الطاعة الثابت عقلاً كما يشمل حالة القطع بالتكليف كذلك يشمل حالة الاطمئنان به، و كما لا يشمل

۱. العروة المحشّی، ج ۳، ص ۱۹۰: «إذا أخبر جماعة غير معلومين بالعدالة بعدالته و حصل الاطمینان كفى، بل يكفى الاطمینان إذا حصل من شهادة عدل واحد».

۲. العروة المحشّی، ج ۳، ص ۱۹۰.

۱. منتقى الاصول، ج ۴، ص ۱۸۶: «و الذي نراه في حجية الاطمئنان انها على حد حجية العلم القطعي، بمعنى ان الملاك الذي يتبع به العقل أو العقلاء القطع بعينه هو الملاك الذي يتبع به الاطمئنان نعم يختلف الاطمئنان عن القطع في جواز ردع الشارع عنه لانهما في مرتبة الحكم الظاهري معه: فلا يلزم التناقض اللازم في ردعه عن العمل بالقطع».

حالة القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه، فإن صحّت هذه الدعوى لم تكن بحاجة إلى تعبد شرعيّ للعمل بالاطمئنان، مع فارق: و هو إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمكانه في القطع كما تقدّم؛^۱

تقد و بررسی قول اول

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

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

ذاتی بودن حجّیت 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)؛ اما ذاتی بودن 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 حجّیت اطمینان عقلی غیر ذاتی است زیرا نیاز به جعل ندارد اما قابل سلب می‌باشد.^۲

۲. دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۲.

۱. تعریف روشنی از «حجّیت ذاتیه» در ذهن علماء نبوده، اما 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 می تواند عدم حجّیت اطمینان را تشریع نماید. به نظر می رسد 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 حجّیت 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 حجّیت از آن وجود ندارد. با توجه 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 نمی تواند به عبد واصل نماید (نظیر تکلیف ناسی که مشکل ثبوتی ندارد اما قابل ایصال به ناسی نیست). با توجه 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 توجه به مبناى خود، تفاوت بین قطع و اطمینان را بیان کرده باشد.

ج. سلب حجّیت از قطع در نظر مشهور، دارای محذوری ثبوتی است؛ زیرا مخالفت 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 نمی شود. با توجه به این مبنا، سلب حجّیت از اطمینان نیز ممکن نیست؛ زیرا همان محذور ثبوتی را دارد (یعنی مخالفت با تکلیف مطمئن به نیز معصیت بوده و ترخیص در مخالفت چنین تکلیفی نیز قبیح خواهد بود).

جمع بندی

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 پذیرفته اند)، که اشکال آن از مباحث آینده روشن خواهد شد.

قول دوم: حجّیت جعلی اطمینان

مشهور قریب به اتفاق 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 الاطمئنّان هو طریق عقلائی يعتمد عليه العقلاء كما يعتمدون على العلم الوجداني، و يكتفون بالاطمئنّان في كلّ ما يعتبر فيه الإحراز»؛

مرحوم محقق خوئی نیز فرموده: «لعلّه أراد بالظن القوى الظن غير البالغ مرتبة الاطمئنّان المعبر عنه بالعلم العادى العقلانى الذى يكون احتمال خلافه موهوماً غايته و لا يعتنى به العقلاء، و إلّا فهو حجة عقلائية يعتمد عليه العقلاء فى جميع أمورهم و لم يردع عن عملهم هذا فى الشريعة المقدسة»؛

شهید صدر هم فرموده: «و أمّا الاطمئنّان فقد يقال بحجّيته الذاتية عقلاً تنجيها و تعذيراً كالقطع، بمعنى أنّ حقّ الطاعة الثابت عقلاً كما يشمل حالة القطع بالتكليف كذلك يشمل حالة الاطمئنّان به، و كما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حالة الاطمئنّان بعدمه، فإنّ صحّت هذه الدعوى لم تكن بحاجة إلى تعبد شرعى للعمل بالاطمئنّان، مع فارق: و هو إمكان الردع عن العمل بالاطمئنّان مع عدم إمكانه فى القطع كما تقدّم، و إن لم تصحّ هذه الدعوى تعيّن طلب الدليل على التعبد الشرعى بالاطمئنّان. و الدليل هو السيرة العقلائية الممضاة بدلالة السكوت. و فى مقام الاستدلال على حجّية الاطمئنّان شرعاً بالسيرة العقلائية مع سكوت الشارع عنها، لا بدّ من افتراض القطع بهذين الركنين، و لا يكفى الاطمئنّان، و إلّا كان من الاستدلال على حجّية الاطمئنّان بالاطمئنّان»؛

ج ۴۲ 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 عام) به اطمینان عمل می‌کنند، امّا بحث در حجّیت اطمینان است. یعنی عمل به اطمینان مورد قبول است امّا عمل

۱. فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۴۸.

۲. موسوعة الامام الخوئی، ج ۳، ص ۱۵۹.

۳. دروس فى علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۲.

به آن دلیل بر منجزیت و معذرت اطمینان نیست. پس بین عمل به اطمینان و حجیت اطمینان خلط شده است. دو شاهد وجود دارد که اطمینان نزد عقلاء حجیتی ندارد:

شاهد اول بر عدم حجیت اطمینان نزد عقلاء و مردم

عقلاء و عرف در مقام احتجاج، به اطمینان یا قطع احتجاج نمی‌کنند. به عنوان مثال اینگونه نیست که کسی ادعا کند «این کتاب ملک زید است، به دلیل علم من!» و یا «این شیء نجس است به دلیل علم 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 کثراً 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» منجز تکلیف است. لذا به احتمال هم احتجاج می‌کنند، به عنوان مثال گفته می‌شود «تو احتمال می‌دادی درس باشد پس چرا نیامدی؟»؛ پس احتمال را منجز تکلیف می‌دانند مگر معذرتی بر خلاف آن باشد. در نظر مختار نیز «علم» و «اطمینان» و «ظن» و هر احتمالی منجز تکلیف است، اما منجزیت آنها از باب منجزیت 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، حجت نیست؛ اما 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 ظن و وهم با واقع است).

شاهد دوم بر عدم حجیت اطمینان نزد عقلاء و مردم

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

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

بنابراین اگر ثقة‌ای خبر از عدالت زید دهد، این اخبار حجت بوده و آثار شرعی عدالت زید بار می‌شود؛ اما اگر خبر از عدالت زید نداده بلکه خبر از قطع خودش به عدالت زید دهد، این اخبار حجت نبوده و آثار شرعی عدالت زید بار نمی‌شود؛ زیرا در این مورد «خبر از یقین» داده و «یقین به عدالت زید» دارد، که یقین ثقة به عدالت زید برای دیگران حجت نیست؛ و اخبار از یقین ثقة نیز اثر شرعی برای دیگران ندارد. نکته تفاوت این دو نحوه از اخبار این است که در سیره عقلاء خبر از واقع حجت بوده، اما خبر از اعتقاد حجیتی ندارد^۱.

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، ثقة است؛ برخی پاسخ این استدلال را اینگونه داده‌اند که کثرت نقل مرحوم کلینی از اعتقاد وی به وثاقت سهل کشف می‌کند، که برای دیگران حجت 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 حجت نیست؛ زیرا اگر حجت 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 ثقة به زید اقتداء نموده، در صورتی می‌تواند به زید اقتداء نماید که اطمینان به عدالت زید پیدا کند، و اگر نه 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 حجت نیست (یعنی اخبار به عدالت زید محسوب نمی‌شود)؛ اما اگر عده‌ای 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 حجت نیست.

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

۱. فقهاء متوجه این مطلب شده‌اند و در ارتکاز آنهاست که یقین خود ثقة فقط بر خودش حجت 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؛ اما عمل به علم فقط برای عالم است زیرا انسان اینگونه آفریده شده که تنها طبق علم و اطمینان عمل می‌کند.

ج ۴۳ 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؛ اما اگر شخص عامّی (اکثر مردم عامّی هستند) اطمینان پیدا کند، حجّت نیست.

«... و الحاصل أنه يكفي الوثوق و الاطمئنان للشخص من أي وجه حصل بشرط كونه من أهل الفهم و الخبرة و البصيرة و المعرفة بالمسائل لا من الجهال و لا ممن يحصل له الاطمئنان و الوثوق بأدنى شيء كغالب الناس»؛

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؛ اما 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 خاصی ندارند، لذا موافق با کلام سید هستند. البته گاهی از عدم تعلیقه بر کلام سید، موافقت فهمیده نمی‌شود؛ زیرا در مستحبات و اموری که موافق احتیاط است انگیزه بر تعلیقه زدن نیست. اما 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، اما بسیاری حاشیه ندارند.

قول چهارم: تفصیل بین اطمینان عرفی و غیرعرفی

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

«لأنّ الاطمئنان العرفی حجة عقلائية و لم يردع عنها الشارع»؛

قول پنجم: تفصیل بین اطمینان موضوعی و ذاتی

برخی از متأخرین نیز تفصیلی در حجّت 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، حجت است؛ و اگر بر اساس حساب احتمالات نباشد، حجت 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 محبت کرده لذا آن شخص بدون هیچ سببی اطمینان به عدالت زید پیدا کرده است؛ اما بکر اصلاً احترام به آن شخص نگذاشته و محبتی 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 يكون احتمال الخلاف احتمالا وهميا لا يعتنى به، و هذا هو المعبر عنه بالاطمئنان و الوثوق بالشخصی، و هو حجة بنظرنا إذا كان ناشئا عن دليل حساب الاحتمالات و تراكمها حول محور واحد، و هو الذي نصلح عليه بالیقین الموضوعی فی مقابل یقین الذاتی الناشئ عن العوامل المزاجية و الشخصية»؛^۱

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. مهدّب الاحکام، ج ۸، ص ۱۴۰.

۱. الرافد فی الاصول، ص ۱۳۱.

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، اما 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.

«يُعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني) و بالاطمئنان الناشئ من المبادئ العقلائية»؛

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)^۲. 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، اما به اطمینان احتجاج نمی‌شود.^۳

جمع‌بندی: عدم حجّت اطمینان «بما هو اطمینان»

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 قطع» حجّت نیست؛ اطمینان نیز «بما هو اطمینان» حجّت نیست؛ هرچند عقلاء و مردم عادی بر اساس قطع و اطمینان عمل می‌کنند. بله اطمینان و قطع هر دو «بما هو احتمال» حجّت هستند.

۲. ج ۱ ص ۱۴. الناشئ من المبادئ العقلائية.

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

۴. هم‌نظر که در ادامه اشاره خواهد شد «سبب 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 مطلقاً) شوند.

جهت سوم: آثار اطمینان

برای اطمینان آثاری ذکر شده که باید بررسی شوند:

اثر اول: شرط در حجیت امارات

اولین اثر برای اطمینان این است که حجیت هر اماره به عدم اطمینان بر خلاف آن اماره مشروط می‌باشد. به عنوان مثال خبر ثقه برای کسی که اطمینان به خلاف آن دارد، حجت 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؛ شک در عدالت عمرو دارد؛ و یا اطمینان به فسق عمرو دارد؛ در نظر مشهور علماء خبر فوق فقط در صورتی که زید شک یا مطمئن به عدالت عمرو باشد، حجت است؛ البته برخی نیز فقط در صورتی که زید شک باشد، آن خبر را بر وی حجت می‌دانند؛ پس اتفاق وجود دارد که در صورتی زید مطمئن به فسق عمرو باشد، آن خبر برای وی حجت نیست. در نتیجه یکی از آثار اطمینان، عدم حجیت اماره برای کسی است که اطمینان به خلاف آن اماره دارد.

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

بیان اول: جعل نشدن حجیت بر مطمئن به خلاف

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

برهانی بر ردّ این بیان به نظر نمی‌رسد، اما مطابق وجدان نیست. توضیح اینکه در صورتی که اطمینان به خلاف یک اماره باشد، موضوع حجیت منتفی می‌شود. پس تفاوتی ندارد که نفس اطمینان حجت باشد یا نباشد. اگر گفته شود چرا عقلاء اینگونه تشریع کرده‌اند و موضوع را فقط شک قرار داده‌اند، پاسخ داده می‌شود با همین مقدار جعل حجیت، نظام اجتماعی حفظ می‌شود. پس اشکال فنی متوجه این بیان نیست.^۱

ج ۴۴ ۹۶/۰۹/۲۲

۱. ابتدا همین نظر اختیار شده بود، و هرچند در نظر مختار اطمینان حجت نبود اما مانع حجیت 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 نفس اطمینان حجّت نباشد. مشهور گفته‌اند حجّیت اماره نزد عقلاء برای شخصی است که مطمئن به خلاف نباشد، پس مطمئن به خلاف، خارج از موضوع جعل و تشریع است.

این بیان فی نفسه اشکالی ندارد، اما 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؛ اما 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 بین به بر عدالت زید قائم شود. در این صورت باید به بین اخذ شده و آثار عدالت زید بار شود، نه اینکه بر اساس اطمینان مشی نموده و آثار فسق زید بار شود.

اما در جایی که اطمینان نوعی وجود دارد، نباید به اماره عمل شود؛ زیرا هرچند نفس اطمینان نوعی حجّت نیست، اما سبب آن نزد عقلاء حجّت است. پس اگر اطمینان به خلاف یک اماره باشد، سبب اطمینان نوعی (مانند خبر چند نفر ثقة، 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 ظنی 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 ظنی 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 ظنی 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؛ اما 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 ظنی 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 مؤمن) ممکن است در طول تشریع باشد که شرعی شود، و یا نباشد که عقلی شود؛ و احتیاط (اصل منجز) نیز ممکن است شرعی یا عقلی باشد. مشهور علماء قائلند شخص مطمئن اصلی ندارد، نه اصل شرعی و نه اصل عقلی:

اصل شرعی

اصول شرعیه در مورد شخص مطمئن جاری نیستند؛ زیرا «شک» 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 می تواند 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؛ اما جاری نشدن اصل عملی نسبت به شخص مطمئن، به این دلیل است که جعلی رخ نداده و در موضوع جعل شارع «عدم علم» اخذ شده است (یعنی هرچند جعل اصل عملی برای مطمئن ممکن است، اما شارع این کار را انجام نداده است). یعنی در موضوع اصول شرعیه «شک» اخذ شده، در حالیکه به شخص مطمئن هیچگاه شک گفته نمی شود.

اصل عقلی

اصول عقلیه نیز نسبت به شخص مطمئن جریان ندارند. در موضوع برائت عقلی^۱ «عدم بیان» وجود دارد. در جایی که شخص اطمینان بر خلاف برائت عقلی دارد، نزد علماء «خود 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 نبودن حجت است؛ و اطمینان (یا سبب آن) یکی از حجج می باشد.

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.^۲

۱. هرچند نظر مختار، انکار برائت عقلی است، اما این بحث بر فرض قبول برائت عقلی انجام می شود.

۲. 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 می شود، و اگر نوبت به اصل عملی می رسد؛ و تکلیف معلوم نیز ممکن معلوم «بالتفصیل» یا «بالاجمال» باشد. مشهور علماء تکلیف معلوم تفصیلی را

اثر سوم: تقارن اطمینان نوعی با حجت

سومین اثر برای اطمینان در نظر مختار پیدا می‌شود. توضیح اینکه اطمینان حجت نیست، اما اطمینان نوعی (یعنی نوعی عرفی) همیشه مقارن با یک حجت عقلانی است؛ زیرا عقلاء سبب اطمینان نوعی را حجت می‌دانند. از سویی اطمینان ممکن نیست بدون سبب پیدا شود، و از سوی دیگر نیز ممکن نیست که یک اطمینان نوعی باشد، اما سبب آن حجت نزد عقلاء نباشد؛ پس اطمینان نوعی همیشه مقارن یک حجت 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 سبب اطمینان نوعی (در نظر مختار) حجت 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. 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 عالم» وارد شود. در این صورت مؤمن نیز جانشین عالم است.

پس برای بررسی نیابت اطمینان از قطع موضوعی طریقی نیز باید دلیل اطمینان بررسی شود. دلیل حجیت 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 حجت است، و موضوعیت ندارد. امضاء شارع نیز سکوت است که بر جانشینی دلالت ندارد.

حجت دانسته و چنین تکلیفی را قابل ترخیص نمی‌دانند؛ و در تکلیف معلوم اجمالی اگر موافقت قطعی ممکن باشد، باید احتیاط نمود؛ و اگر ممکن نباشد، تخیر (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؛ اما عدم نیابت از قطع موضوعی صفتی، مورد اتفاق است.

ج ۴۵ ۹۶/۰۹/۲۵

جهت چهارم: حجیت 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 حجیت اطمینان در موضوعات بسیار واضح است: «فی الاكتفاء بالاطمئنان نظر لعدم ثبوت حجّيته خصوصاً فی الموضوعات»؛

استدلال بر حجّت نبودن اطمینان در موضوعات

به نظر می‌رسد وجه فنی حجّت نبودن اطمینان در موضوعات، روایتی در شبهات موضوعیه است. در این روایت امام علیه السلام فرموده لازم نیست به شک اعتناء کنید مگر در دو صورت: علم داشته باشید؛ بینه داشته باشید. علم به معنی قطع بوده و شامل اطمینان نمی‌شود، و بینه (خبر عدلین) نیز شامل اطمینان نیست. روایت از «مسعدة بن صدقة» نقل شده: «وَعَنْ 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 بَعَيْنُهُ فَتَدْعَهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوْ الْمَمْلُوكُ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدْعَ فَبِيعَ قَهْرًا أَوْ امْرَأَةً تَحْتَكَ وَ هِيَ أَخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتَكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ»^۱؛ یعنی اگر بینه و یا علم وجود داشته باشد باید اجتناب شود، و اگر نه اجتناب لازم نیست. به سبب دلالت این روایت بر عدم حجیت اطمینان در موضوعات، مرحوم آقا ضیاء فرموده عدم حجیت اطمینان در موضوعات واضح تر 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 «بینة» ذکر عنوان خاص بعد از عنوان عام است. همانطور که در قطع آشکاری و استبانه وجود دارد، در اطمینان نیز آشکاری و استبانه وجود دارد.

۱. العروة المحشّی، ج ۳، ص ۱۹۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۸۹، حدیث ۴.

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 احتمال 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 مفروغ عنه است که اگر منجز 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 اتفاق 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 توجه 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، احتمال طهارة هر اناء «۹۹ درصد» بوده و احتمال نجاست 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 غیر محصوره باشد احتیاط لازم نیست، مانند اینکه در یک شهر صد نانو باشند که علم به غصبی بودن آرد در یکی از آنها باشد، که احتیاط لازم نبوده بلکه می‌توان از هر یک از نانوهای آن 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 مفصلی 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، منجزّ 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 منجزّ 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 حجیت ظهور نزد وی پیدا می‌شود.

اشکال: اثبات نکردن حجیت برخی ظواهر

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

ج ۴۶ ۹۶/۰۹/۲۶

وجه دوم: سیره عقلاء

سیره عقلاء بر عمل به ظواهر است. اگر بین سید و خادمش کلامی رد 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، محل تردید نیست. این سیره عقلانی در عصر ائمه علیهم السلام نیز تجسد داشته؛ زیرا ظهور امری بدون بدیل بوده و چیزی جایگزین آن نمی‌شود. اگر جایگزینی برای ظهور باشد، نص خواهد بود؛ که جایگزینی نص یا غیر ممکن، و یا در حد عسر و حرج است.

به عنوان مثال «شرب الخمر حرام» ظهور در جمیع افراد خمر داشته و نص نیست. و یا اگر «احل الله البیع» اطلاق داشته باشد، ظهور است. و یا «افوا بالعقود» به ظهور شامل تمام عقود است. در باب محاورات اکثر قریب به اتفاق الفاظ ظاهرند نه نص، 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 استظهار 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 حجت است، اما عقلاء ظهورات کلام متکلم عادی و متعارف را حجت می‌دانند. ائمه علیهم السلام مانند متکلم متعارف نبوده‌اند، زیرا در موارد بسیاری بر قرائن منفصله اعتماد کرده و عام را در یک مجلس و خاص 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 عام و خاص، و مطلق و مقید، و حاکم و محکوم، و مانند آنها فراوان وجود دارد. بنابراین برای حجیت ظواهر کلام آنها، نمی‌شود به سیره عقلاء تمسک نمود^۱.

جواب اول: تعارف کلام ائمه علیهم السلام

به نظر می‌رسد ائمه علیهم السلام نیز مانند متکلم متعارف و عادی تکلم 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 صرف نبودن قید، اطلاق و عمومی محقق شود؛ به عنوان مثال کسی دستش خون آمده و از امام علیه السلام سوال نموده که ایشان در جواب فرموده «الدم نجس». 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 خونهاى 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 توهم 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 اصل تشریع هستند. به عنوان مثال در «کتب علیکم الصیام» اطلاقی نیست که در شک در مفطرت ارتماس به اطلاق تمسک شود (صیام در لغت امساک از اکل و شرب و مباشرت است، لذا اطلاق دلالت بر عدم مفطرت ارتماس خواهد داشت).

البته از همین روایات نیز عمومیت احکام نسبت به همه مکلفین استفاده می‌شود، اما عمومیت احکام نوعاً از اطلاق مقامی و سکوت معصوم در طول چندصد سال استفاده می‌شود. به عنوان مثال «الدم نجس» اطلاق ندارد، اما 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 متأخر معلوم شده و تذکر داده شده و نقل می‌شد.

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

فرض شود تکلم ائمه علیهم السلام به نحو غیرمتعارف باشد، در این صورت وظیفه امام علیه السلام است که این نحوه نامتعارف را بیان نموده و به اطلاع مردم برساند تا برای همه اصحاب روشن شود. مخاطب امام علیه السلام نمی‌داند که نحوه تکلم وی به نحو نامتعارف است، و این مطلب از سوی متأخرین بعد از جمع احادیث فراوان از ائمه علیهم السلام مطرح شده، و اصحاب امام صادق علیه السلام چنین نحوه تکلم را نمی‌دانسته‌اند. بنابراین بر امام علیه السلام لازم بود که این مطلب را بگویند که نحوه تکلم 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 سنت نیز ظهورات است. بخشی از کتاب و سنت 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 حجیت ظهور به وسیله ظهور

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

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

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

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

ب. قدر متیقّن کلام: گاهی متکلم 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؛ اما 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 اتفاق کتاب و سنت را «ظاهر» تشکیل می‌دهد. ارجاع به کتاب و سنت نسبت به «ظهورات» آنها، قدر متیقّن است؛ زیرا اگر مراد فقط عمل به نصوص باشد، ارجاع به کتاب و سنت 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 مطلق اکرام؛ و ظهور در مطلق فقیر؛ با توجه به این نکته ممکن نیست مراد از ارجاع به کتاب و سنت 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 سنت 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 می شود. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید «اکرم الفقیر» در این صورت عنوان فقیر شامل فقیر فاسق هم می باشد. این خطاب، وجوبِ اکرامِ «فقیر فاسق» را به ظهور اثبات می کند؛ اگر مولی وجوبِ اکرامِ 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» می شود؛ زیرا در سیره عقلاء چنین است که اگر همیشه اراده مقید شده، تکرار زیاد اطلاق مستهجن است.

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

ج ۴۷ 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 اصل حجّیت ظهور اختلافی نیست، اما باید بررسی شود کدام ظهور متّصف به حجّیت می شود؛ زیرا الفاظ (نه افعال) دارای چندین ظهور می باشند، که اختلاف وجود دارد که کدام ظهور متّصف به حجّیت می شود. در این بحث به نقل کلام شهید صدر^۱ و نقل قول ایشان از علماء، اکتفاء می شود:

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» می باشد.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۶۶؛ مباحث الاصول، ج ۲ (از قسم دوم)، ص ۱۶۴؛ 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 می باشد؛ دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۳؛

ظهور تصوّری

هرگاه لفظ یا کلامی شنیده شود بلافاصله «معنی» و «مضمون» آن تصوّر می‌شود.^۱ رابطه بین الفاظ و معنای متصوّر، یک رابطه علیّ است. شهید صدر فرموده دو رابطه علیّ در این موارد وجود دارد: اول بین الفاظ ملفوظه و الفاظ مسموعه، یعنی متکلم لفظ را در خارج ایجاد می‌کند که لفظ خارجی علّت وجود لفظ مسموع در ذهن مخاطب می‌شود؛ و دوم رابطه بین لفظ مسموع و معنی یا مضمون، یعنی لفظ مسموع در ذهن سامع، علّت ایجاد معنی یا مضمون در ذهن سامع می‌شود. متکلم 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 علیّ معانی را در ذهن سامع ایجاد می‌کند.

این ظهور و رابطه علیّ در هر جا 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 لفظ فاقد شعور باشد، نیز این مراحل محقق 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 قائم» لفظ مسموع شده و بلافاصله مضمون آن تصوّر می‌شود.

خصوصیت این ظهور این است که هیچ قرینه‌ای (نه متصل و نه منفصل) در این ظهور تأثیر نمی‌گذارد. به عنوان مثال قرینه «فی المدرسة» در جمله «رایت اسداً فی المدرسة» نمی‌تواند ظهور تصوّری لفظ «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 متکلم با تلفظ (که فعل اوست) در مقام ایجاد این مضمون در ذهن سامع می‌باشد. به عنوان مثال مرحله اول در جمله «زید عادل» تصوّر این قضیه بوده،^۲ و بلافاصله مرحله بعد محقق می‌شود یعنی تصدیق به اینکه متکلم ایجاد این مضمون در ذهن سامع را قصد نموده است. این تصدیق، ظهور یا دلالت استعمالی است. پس مدلول یک تصدیق است (به اینکه متکلم از تلفظ، ایجاد این مضمون در ذهن سامع را

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

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

اراده نموده)، و دالّ نیز در نظر ایشان «ظاهر حال متکلم» است (بر خلاف ظهور تصوّر 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؛ اما 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 متکلم 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.^۱ پس قرینه مانع انعقاد ظهور استعمالی با مضمون اول است. در این موارد دالّ ظهور استعمالی مرکّب از «ظهور حال متکلم» و «وجود قرینه» است. بنابراین ظهور دوم نسبت به ظهور اول، به لحاظ موردی اخصّ است؛ زیرا اگر از دیوار یا طوطی «زید عادل» صادر شود، ظهور اول محقّق شده اما ظهور استعمالی محقّق نمی‌شود.

ظهور جدّی یا ظهور تصدیقی دوم

بعد از مرحله دوم که تصدیق پیدا شد به اینکه متکلم ایجاد مضمون کلام در ذهن سامع را اراده نموده، بررسی می‌شود متکلم در این مطلب دارای جدّ بوده یا هازل است. یعنی ممکن است متکلم قصد جدّ 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 متکلم قصد حکایت داشته باشد، جادّ بوده؛ و در غیر این صورت هازل است. بنابراین ظهور جدّی تصدیق به این است که متکلم قصد حکایت همان مضمونی که در ظهور استعمالی بود (نه مضمون موجود در ظهور تصوّر) را دارد. ظهور جدّی در مثال فوق، تصدیق به این است که متکلم می‌خواهد دیدن رجل شجاع را بفهماند.

این ظهور را هیچ قرینه‌ای (نه متّصله و نه منفصله) از بین نمی‌برد. به عنوان مثال اگر متکلمی 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 بقاء هم وجود داشته و تغییر نمی‌کند).^۲

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

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

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

ج ۴۸ 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 جدی؛ 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 بقاء 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 علم به قرینه متّصله و منفصله است (نه عدم وجود قرینه)؛

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۶۶: «الجهة الثانية - فی تشخیص موضوع حجية الظهور و هذا بحث تحليلي يرجع إلى تحليل المرتکزات العقلانية التي هي أساس كبرى حجية الظهور. و قد وقع الخلاف بين المحققين المتأخرين فی تحديد موضوع أصالة الظهور و قبل استعراض كلماتهم لا بدّ من استذکار ما تقدّم فی بحوث العام و الخاصّ من أنّ للكلام ظهورات و دلالات ثلاثة: ۱- الدلالة التصورية و هي الصورة التي تنتقش من سماع اللفظ فی الذهن على أساس من الوضع و المحفوظة اللفظ من لافظ غير ذي شعور. ۲- الدلالة التصديقية الاستعمالية و هي الدلالة على إرادة المتکلم و قصده لإخطار المعنى و المدلول التصوري إلى ذهن السامع، و هذا لا يكون إلّا حيث يكون هناك متکلم عاقل ذي قصد و شعور و لذلك تكون أخصّ من الأول. ۳- الدلالة التصديقية الجدية و هي الدلالة على أنّ المتکلم ليس هازلًا بل مرید جدًّا للمعنى حکاية أو إنشاء و هذا أخصّ من الثاني أيضا، إذ الدلالة التصديقية الأولى تكون محفوظة فی موارد الهزل أيضا. و الدلالة الأولى منشأها الوضع و لا ينثلم بالقرينة، و أنّما القرينة تؤثر على الظهورين الاستعمالي و الجدی إذا كانت متصلة لأنهما ظهوران حاليان للمتکلم بما هو متکلم يدلان على أنّه يريد إخطار ما للألفاظ من مداليل تصوّريّة وضعيّة إلى ذهن السامع و هذا أنّما يكون حیثما لم ينصب بنفسه قرينة على إرادته خلاف ذلك استعمالًا أو جدًّا».

۱. در کلمات اصوليون 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، ج ۲ (قسم دوم)، ص ۱۶۵: «و الظهور التصديقي بكلا شقيّه يكون في مرحلة عدم القرينة المتصلة، و لا يكون مشروطا بعدم القرينة المنفصلة. فتحصل أنّ هناك مرحلتين للظهور: مرحلة الوضع، و هي مرحلة الظهور التصوري. و مرحلة عدم القرينة المتصلة، و هي مرحلة الظهور التصديقي. و أمّا مرحلة عدم القرينة المنفصلة فليست مرحلة للظهور أصلا و إنّما هي مرحلة الحجّية».

ب. قول دوم از مرحوم شیخ و میرزای نائینی می‌باشد که متّصف به حجّیت، ظهور تصدیقی به همراه عدم وجود 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 عدم علم به قرینه منفصله است.^۲

قول اول: ظهور تصوّری به همراه عدم 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 متأثر از علم به واقع بوده و نفس واقع تأثیری در رفتار وی ندارد.^۳ در بحث حجّیت نیز بحث در مورد عمل عقلاء به ظهور (که یک رفتار انسانی است) می‌باشد، لذا اعتقاد و علم در آن مؤثر می‌باشد نه وجود نفس 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؛ اما 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 مقوم ظهور تصدیق اول، قرینه متّصله بوده و اگر قرینه متّصله بر خلاف باشد، ظهوری منعقد نمی‌شود؛ و مقوم ظهور تصدیقی دوم نیز عدم قرینه منفصله است. پس فقط یک ظهور وجود دارد که با قرینه تغییری نمی‌کند که همان ظهور تصوّری است. به عبارت دیگر قرینه متّصله، مقوم اصل ظهور بوده و قرینه منفصله مقوم حجّیت ظهور می‌باشد؛ اما 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، اما 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 ادلّه 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 عدم 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 می‌دانند. 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 اما هر ظهور تصوّری حجّت نیست بلکه باید این شرط باشد که علم به قرینه متصله و منفصله محقق نشود.^۱

اشکال اول: عدم کاشفیت در ظهور تصوّری

شهید صدر کلام محقق اصفهانی را مورد مناقشه قرار داده که حجّیت مرتبط به کاشفیت است و ظهور تصوّری کاشفیت ندارد.^۲ توضیح اینکه عقلاء «حجّیت تعبدیه» ندارند، بلکه حجّیت عقلائی از باب کاشفیت است. به عنوان مثال حجّیت خبر ثقه نزد عقلاء از باب تعبد نیست بلکه از باب کاشفیت می باشد (یعنی غالب اخبار ثقات مطابق واقع است). تمام حجج عقلائیه کاشفیت از واقع دارند، به عنوان مثال حجّیت «قاعده ید» نزد عقلاء از باب تعبد نبوده بلکه از باب کاشفیت ید از ملکیت است؛ و یا حجّیت اطمینان (در صورتی که حجّت عقلائی باشد) از باب کاشفیت آن می باشد یعنی اکثر اطمینان ها مطابق واقع هستند. «ظهور تصوّری» بر اساس علیّت محقق می شود نه از باب کاشفیت، یعنی اگر کلامی القاء شود بلافاصله ظهور تصوّری شکل می گیرد (چه اراده باشد چه نباشد). در مورد اموری که اینگونه بوده و اساس آنها علیّت باشد، کاشفیت از واقع معنی ندارد. پس ظهور تصوّری نمی تواند موضوع برای حجّیت باشد.^۳

۱. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۱۶۷: «و أمّا بناء على ما اختاره المحقق الأصفهاني - رحمه الله - فلا حاجة إلى أصالة عدم القرينة أصلا. فإن موضوع الحجية - بحسب مبناه - مركب من الظهور التصوري، وعدم العلم بالقرينة، وكلا الجزئين محرزان بالوجدان ... ثم إن المحقق الأصفهاني - رحمه الله - برهن على عدم الحاجة إلى أصالة عدم القرينة في القرينة المنفصلة بأن من المستحيل دخل عدم القرينة المنفصلة في الواقع في الحجية عند العقلاء، لأن الشيء بوجوده الواقعي وبغض النظر عن وصوله ولو بمرتبة الوصول الاحتمالي لا يعقل مانعيته عن تأثير الظهور المولوي في جري العقلاء على وفقه لأن جري العقلاء عمل اختياري من قبل العاقل، والعمل الاختياري يستحيل أن يتأثر بأمر خارج عن صقع النفس و غير واصل ببعض مراتب الوصول. فالذي يمكن أن يمنع العقلاء عن العمل بالظهور ليس هو القرينة بوجودها الواقعي بل إمّا هو العلم بوجود القرينة، أو احتماله. والثاني خلف إذ هو يعني سقوط الظهور عن الحجية بمجرد احتمال القرينة المنفصلة، وهذا مقطوع البطلان فبتعين الأول».

۲. به نظر می رسد کلام مقررین شهید صدر دقیق نیست، لذا توضیح فوق همراه تغییر جزئی در تقریرات درس ایشان است؛ زیرا در نظر شهید صدر «باب حجّیت» باب کاشفیت است، نه اینکه «باب اصول عقلائی» باب کاشفیت باشد. خود ایشان نیز قبول دارد که بین عقلاء، اصل تعبدی هست.

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۵ و ۱۸۶: «و التحقيق في تمحيص هذه الاحتمالات، أنّ الاحتمال الأول ساقط، لأنّ المقصود من حجية الظهور تعيين مراد المتكلم بظهور كلامه، و هي أنّما تناط عقلائيّا بالحیثية الكاشفة عن هذا المقصود، إذ ليس مبني العقلاء في الحجية على التعبد المحض. و ما يكشف عن المراد ليس هو الظهور التصوري، بل التصديقي، فإناطة الحجية بغير حیثية الكشف، بلا موجب عقلائيّا، فيتعين ان يكون موضوع الحجية هو الظهور التصديقي».

در این عبارت تصریح شده «حجّیت عقلائی» بر اساس کشف است نه تعبد؛ پس عبارت تقریرات درس ایشان صحیح نیست که «اصول عقلائی» بر اساس کشف است نه تعبد عقلائی؛ بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۶۹: «و عليه فجعل هذا الظهور موضوعاً للحجية خلاف ما ذكرناه من

ج ۴۹ 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 علیّ بوده و تفاوتی بین ظهور تصوّری و تصدیقی (اعمّ از تصدیقی اول و دوم) وجود ندارد.^۱ ظهور به این معنی، همیشه بر اساس نظام علیّ 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 علیّ نخواهد بود. بنابراین ایجاد ظهور تصوّری نیز می‌تواند بر اساس غلبه، کاشفیت داشته باشد (یعنی ممکن است در اکثر موارد مطابق مراد جدیّ 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 اتفاق 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 اطلاق 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 اطلاق که یک ظهور تصدیقی است.

انّ الأصول والقواعد العقلانیة قائمة علی أساس الطریقیة و الکاشفیة»؛ مباحث الاصول، ج ۲ (قسم دوم)، ص ۱۷۰: «و هو إنّ الأصول العقلانیة تكون بحسب طبع العقلاء و ارتکازهم، و باعتراف الأصحاب أصولاً معتبرة بما لها من الكشف لا أصولاً تعبديّة صرفة»؛

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

بنابراین موضوع حجّیت چنین ظهوراتی نمی تواند 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 وجدانی ظهور می شود؛ و اگر شک در قرینه متّصله شود، ظهوری محقق 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 می شود. در این صورت موضوع احراز شده، و حجّیت بار می شود. بر خلاف موردی که در قرینه متّصله شک شود، که اصل ظهور محرز نیست؛ اما در این صورت نیز اصلی نزد عقلاء وجود دارد که منقّح موضوع می باشد. عقلاء در هنگام شک در قرینه متّصله، بنابر عدم وجود قرینه می گذارند. در این صورت نیز جزء اول به واسطه اصل احراز شده، و شرط دیگر نیز به اصل یا وجدان احراز می شود، و در نتیجه حکم به حجّیت ظهور می شود.^۲

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

شهید صدر شبیه اشکال به محقق اصفهانی را متوجّه نظر میرزای نائینی نموده که اگر مراد از اصل عدم قرینه منفصله یک اصل تعبّدی باشد (به وزان اصول شرعی)، که عقلاء در باب حجّیت اصل تعبّدی ندارند بلکه بر اساس کاشفیت عمل می کنند؛ و اگر مراد اصلی باشد که کاشف می باشد، 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 شد که گاهی یک ظهور تصوّری وجود دارد که حجّت نیست.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۶۷: «الفرضية الأولى ما ذهب إليه المحقق النائینی (قده) تبعاً للشيخ (قده) من أنّ موضوع أصالة الظهور مرکّب من جزءین: أحدهما الظهور التصدیقی، و الآخر عدم القرينة المنفصلة، فمتی ما أحرزنا كلا هذين الجزئين كان الظهور حجة و متی شکنا فی ذلك فان شکنا فی الأول من ناحية احتمال القرينة المتصلة التي تقدّم فی المقدمة أنّها تتلّم الظهور التصدیقی أو شکنا فی الثاني من ناحية احتمال القرينة المنفصلة فلا تجری أصالة الظهور بل کنا بحاجة إلى أصل فی المرتبة السابقة ینقح لنا موضوع أصالة الظهور و هو أصالة عدم القرينة المتصلة و المنفصلة فأنّه بأصالة عدم القرينة المتصلة نحز الجزء الأول و هو الظهور التصدیقی و بأصالة عدم القرينة المنفصلة نحز الجزء الثاني فنحتاج إلى إجراء أصليين طویلین إلّا إذا قطع وجداناً بعدم القرينة المتصلة أو المنفصلة».

ظهور تصدیقی موجب کشف شده و نیازی به اصل عدم قرینه منفصله نیست؛ زیرا غالباً ظهور تصدیقی ابقاء شده و قرینه بر خلاف آن نمی آید^۱.

پس موضوع حجیت ظهور نمی تواند 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 تبعیدی عدم قرینه نبوده بلکه اصل عقلائی بر اساس غلبه وجودی باشد.

گاهی رجوع اصل عقلائی به عدم غفلت است مانند «قاعده فراغ» که اگر بعد از عمل، شک در صحت شود، قاعده فراغ جاری شده و بنابر صحت گذاشته می شود. این قاعده عقلائی از باب غلبه است. غلبه به این برمی گردد که شخص نوعاً دچار غفلت نمی شود؛ و گاهی رجوع اصل عقلائی به غفلت نیست مانند «اصل عدم نقل» در باب الفاظ که به عنوان مثال فرض شود در معنای «صعید» در زمان تشریع شک شده، در حالیکه معنای فعلی آن «ارض» است. در این صورت اصل عدم نقل جریان یافته و بنابر این گذاشته می شود که در آن زمان نیز به معنای «ارض» بوده است؛ زیرا نقل از معنای غالباً در الفاظ محقق نمی شود. این اصل عقلائی ربطی به غفلت ندارد^۲.

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

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

کلام مرحوم میرزای نائینی نیز دچار تهافتی درونی است. ایشان ابتدا شرط حجیت ظهور تصدیقی را «عدم وجود قرینه» قرار داده و سپس فرموده این شرط هنگام شک در قرینه، به وسیله اصل عقلائی احراز می شود؛ که اگر عدم قرینه توسط اصل عقلائی احراز شود، باید از ابتدا گفته شود حجیت ظهور مشروط به «عدم احراز قرینه منفصله» است. به عبارت دیگر حجیت ظهور و اصل عدم قرینه هر دو از اصولی عقلائیه می باشند، و نیازی نیست ابتدا اصل اول مشروط به عدم وجود قرینه شده و سپس با اصل دوم بنابر عدم قرینه گذاشته شود، بلکه عقلاء در

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۶: «كما ان الاحتمال الثاني ساقط أيضا، باعتبار انه يفترض الحاجة في مورد الشك في القرينة المنفصلة إلى إجراء اصالة عدم القرينة أولاً، ثم اصالة الظهور، مع ان نفي القرينة المنفصلة عند احتمالاتها لا مبرر له عقلائياً إلا كاشفية الظهور التصديقي عن إرادة مفاده وأن ما قاله بریده، و هي كاشفية مساوقة لنفي القرينة المنفصلة. و حيث ان الاصول العقلانية تعبّر عن حیثیات من الكشف المعبرة عقلائياً، و ليست مجرد تعبّدات بحتة، فلا معنى حينئذ لافتراض اصالة عدم القرينة، ثم اصالة الظهور، بل يرجع الى اصالة الظهور مباشرة، لأن كاشفیه هی المناط فی نفي القرينة المنفصلة، لا انها مترتبة على نفي القرينة باصل سابق».

۲. این اصل عقلائی مورد قبول شهید صدر می باشد، هر چند 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؛ اما وقتی هر دو عقلائی هستند، از ابتدا عدم احراز قرینه اخذ می‌شود.^۱

ج ۵۰ 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 وجود 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 اما شک در قرینه منفصله وجود دارد، که چنین ظهوری نیز حجّت است، زیرا ظهور تصدیقی محقق شده و عدم علم به قرینه منفصله نیز ثابت است؛ و گاهی شک در وجود قرینه متّصله وجود دارد، که این شک 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 اصل 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 متکلم قرینه متّصله را ذکر نموده اما 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 ثقة 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 ثقة باید تمام قرائنی که در فهم معنی دخالت دارد را ذکر نماید.^۲

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، اما تدلیس در جایی است که جعلی رخ نداده بلکه اخفای قرائن یا کاری از این قبیل، موجب تغییر معنی روایت شود. بنابراین راوی ثقة نباید مدّلس یا کذاب 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 مشخص نموده و برخی را استثناء کرده باشد. در این صورت اصل عدم قرینه جاری نبوده و ظهوری منعقد نمی‌شود.

بنابراین قوام اصل 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 اصل «حجّیت ظهور» و «عدم قرینه» مستقلّ از یکدیگر بوده و اصل ظهور در جایی جریان دارد که ظهور تصدیقی احراز شود؛ و اصل 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 اصل عدم قرینه متّصله از صغریات اصل عدم غفلت است.

سپس شهید صدر با توجّه به بیان فوق فرموده کلام مرحوم شیخ که رجوع اصل ظهور را به اصل عدم قرینه دانسته و فقط اصل عدم قرینه را اصلی مستقلّ دانسته؛ و کلام مرحوم آخوند که رجوع اصل عدم قرینه را به اصل ظهور دانسته و فقط اصل ظهور را اصلی مستقلّ دانسته؛ هر دو ناتمام هستند. با توضیح فوق معلوم شد که هر یک از اصل ظهور و اصل عدم قرینه یک اصل مستقلّ بوده و اصل ظهور در جایی جریان دارد که ظهور احراز شود؛ و اصل 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 اصل ظهور بوده، و قرینه منفصله هادم حجّیت 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، اما در عبارتی در کتاب مباحث الاصول اشاره شده که موضوع حجّیت ظهور، مجموع ظهور استعمالی و جدی می‌باشد؛ یعنی یک حجّت وجود دارد که موضوع آن مجموع ظهور استعمالی و جدی است نه اینکه دو حجّت باشند. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۱۷۴: «و التحقيق أنّ کلّتا الدرجتين موضوع للحجّة فإنّه لا بد أن تجرى أولاً أصالة المطابقة بين المدلول التصوّري و المدلول الاستعمالی، و ینقح بذلك موضوع أصل ثان و هو أصالة المطابقة بين المدلول الاستعمالی و المدلول الجدی، فثبت بذلك المراد الجدی للمولی». البته استاد در جلسات بعدی (جلسه ۵۲) استدراک نمودند که ظاهر کلام ایشان این است که هر یک از ظهور استعمالی و جدی، مستقلّاً حجّت می‌باشند.

قول چهارم: نظر مختار

نظر مختار در ضمن اموری توضیح داده می‌شود:

اول: معنای ظهور

«دلال» 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، که در صورت اول «دلالّت تصوّریه» و در صورت دوم «دلالّت تصدیقیه» محقق 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 توجه به این تقسیم‌بندی، 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 توجه 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 لكلامٍ ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة و يكون محتملاً للتأويل و التخصيص»؛

مراد از «الظاهر» همان دالّ بوده، و دلالت همان ظهور است. با قید «لكلام» معلوم می‌شود ظاهر در مورد یک کلمه به کار نمی‌رود بلکه فقط در مورد کلام است. اینکه گفته شده «بنفس الصيغة» برای خروج فهم مقصود متکلم 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 نفس 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، اما احتمال اراده استحباب نیز وجود داشته؛ و مراد از احتمال تخصیص نظیر اینکه «اکرم کلّ عالم» ظهور در وجوب اکرام تمام علماء داشته اما 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» محقق شده است.

۲. کتاب التعریفات، ص ۶۱.

ج ۵۱ ۹۶/۱۰/۰۳

دوم: تقسیمات ظهور

برای ظهور دو تقسیم مطرح شده که هر تقسیم مستقلاً توضیح داده می شود:

تقسیم اول: ظهور استعمالی و جدی

«ظهور» تقسیم به «ظهور استعمالی» و «ظهور جدی» می شود. در هر خطابی لا اقل دو امر «کلام» و «تکلم»، و به عبارت دیگر «الفاظ» و «تلفظ» وجود دارد. «ظهور استعمالی» ظهور مرتبط به الفاظ بوده، و «ظهور جدی» نیز ظهور مرتبط به تلفظ و تکلم است.

توضیح اینکه الفاظ در حکمت از «کیفیات» بوده و در حکمت قدیم «لفظ» دارای دو قسم می باشد: «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 قوه سامعه است. البته «لفظ» در علم امروز در خارج وجود ندارد. «تکلم» نیز فعل انسان بوده و از مقوله «أن يفعل» یا مقوله «فعل» می باشد، مانند «نشستن» و «راه رفتن» که همین مقوله هستند. «تلفظ» یا «تکلم» ایجاد لفظ می باشد (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 می شود. به تعبیر دیگر ذهن از «لفظ مسموع» به «تصور معنی» منتقل می شود، که این دلالت لفظیه است. به عنوان مثال فرض شود متکلمی لفظ «زید انسان» را ایجاد کرده و سامعی آن را می شنود. در این صورت، به محض شنیدن الفاظ، معنای «زید انسان» در ذهن سامع حاضر می شود. تا این مرحله دلالت تصویری بوده، و تصدیقی در میان نیست. ذهن در مرحله بعدی الفاظ را مورد نظر قرار داده و تصدیقاتی پیدا می شود. به عنوان مثال ذهن نظر به الفاظ نموده و تصدیق می کند که متکلم با توجه به معانی عرفیه، الفاظ را به کار برده است؛ و تصدیق پیدا می شود به اینکه الفاظ به نحو حقیقت یا به نحو مجاز استعمال شده اند (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 مشارالیه ذهن در الفاظ اسمی است. به عنوان مثال محکی لفظ «انسان» در جملات «الانسان یموت» و «الانسان نوع» و «الانسان کلی» متفاوت است. پس تصدیق دیگری نیز با توجه به الفاظ وجود دارد که تصدیق به این است که محکی آن عنوان، فلان شیء می باشد. تمام این تصدیقات که برای ذهن با توجه به الفاظ و کلمات پیدا می شود «ظهور استعمالی» می باشند. در نتیجه ظهورات

۱. استاد در جلسه راهنما فرمودند تعیین محکی در مرحله ظهور جدی است.

استعمالیه، چندین ظهور و تصدیق است که با توجه به الفاظ و کلمات صادره از متکلم برای سامع پیدا می‌شود. تا این مرحله نیز هنوز ذهن توجهی به فعل متکلم نکرده است. در مرحله بعد ذهن توجه به تلفظ و تکلم (که فعل ارادی و اختیاری متکلم است) نموده و تصدیق می‌کند که مثلاً متکلم 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 جدیه» هستند.

در نتیجه سه دلالت تصویری و دلالت استعمالیه و دلالت جدیه بدین ترتیب شکل می‌گیرند: دلالت تصویری به محض ایجاد لفظ، پیدا می‌شود؛ 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 تکلم یا فعل گفتاری^۲ متکلم 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 جدی‌اند.

تقسیم دوم: ظهور نوعی و شخصی

«ظهور» تقسیم دیگری به اعتبار شخص مستظهر 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» اعم از فعلی و تقدیری است. توضیح اینکه ظهور نوعی فعلی در جایی است که اکثریت افراد فلان معنی را از این عبارت تلقی می‌کنند؛ و ظهور نوعی تقدیری در جایی است که اگر اکثریت افراد از نکاتی (که نمی‌دانند) مطلع 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؛ اما اگر اکثریت افراد این اطلاع را داشتند که مولی نسبت به زید بسیار دشمن است، آنها نیز خصوص

۲. همانطور که گفته شد دلالت تصویری به محض ایجاد لفظ، محقق می‌شود و برخی این تعمیم را داده‌اند که هرچند لفظ از متکلم نائم صادر شود، دلالت تصویری پیدا می‌شود؛ این کلام صحیح بوده و حتی در نظر مختار تعمیم دیگری نیز در دلالت تصویری داده شده که هرچند سامع نیز نائم باشد، تمام الفاظ را شنیده و دلالت تصویری وجود دارد، اما سامع نائم تصدیقی نسبت به کلام ندارد (بلکه بالاتر اینکه تصور 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.

افراد 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 اعم 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 متصل و منفصل نشده بلکه قوام قرینه به اتصال است. در علم اصول «قرینه» تقسیم به متصل و منفصل شده، و قرینه خصوص لفظ نیست بلکه گاهی امور دیگر است.

«قرینه متصله» در ظهور استعمالی و جدی اثرگذار بوده اما در دلالت تصویری اثری ندارد. به عنوان مثال اگر در جمله «رأیتُ اسداً فی المدرسة»، قید «فی المدرسة» وجود نداشت، استعمال لفظ اسد حقیقی بوده و با وجود این قید، استعمال آن مجازی می‌شود. پس قرینه متصله موجب تغییر در «ظهور استعمالی» شده است؛ مثال دیگر اینکه در جمله «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلاً» اگر قید «و لیکن الفقیر عادلاً» وجود نداشت، استظهار می‌شد که متکلم در مقام اطلاق بوده، اما با وجود آن استظهار می‌شود که در مقام اطلاق نبوده بلکه در مقام تقيید است. پس قرینه متصله گاهی نیز موجب تغییر در «ظهور جدی» می‌شود.

«قرینه منفصله» قرینه‌ای است که بعد از اتمام کلام و انعقاد ظهور، پیدا می‌شود. در نظر مشهور نقش قرینه منفصله این است که حجیت ظهور را بقاء (از زمان تحقق قرینه منفصله) ساقط می‌کند. یعنی ظهور (استعمالی یا جدی) تا زمان ورود قرینه حجت بوده، و سپس از حجیت ساقط می‌شود. بحث مهم بررسی این مطلب است که آنچه موجب سقوط حجیت ظهور می‌شود، صرف صدور و ورود قرینه منفصله بوده و یا وصول آن می‌باشد. این نکته در تمام حجج وجود دارد که فعلی شدن حجیت (یعنی منجز و معذر فعلی شدن یک شیء) مشروط به وصول آن بوده و اختصاصی به قرینه منفصله هم ندارد. به عنوان مثال «خبر ثقه» حجت بوده و خبر غیر ثقه حجت نیست. معذر و منجز فقط زمانی است که خبر موجود بوده و وثاقت مخبر هم واصل شود. ممکن است خبر وجود داشته باشد اما وثاقت راوی واصل نشود، در این صورت حجت نیست. به تعبیری خبر ثقه باید واصل شود تا حجت

۱. با توجه 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 «إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» استظهار می‌نماید که خداوند متعال می‌شنود و می‌بیند (مانند انسان)؛ در حالیکه برخی علماء فرموده‌اند موجود مجرد 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 مطلع از آن قاعده شود نیز چنین استظهاری می‌نماید). سپس در حکمت متعالیه گفته شده علم به مسموعات و مبصرات هم بر موجود مجرد محال است، لذا آیه معنای دیگری پیدا می‌کند که عرف حتی با توضیح نیز متوجه آن نمی‌شود، اما اگر مطلع از آن قاعده شود، چنین استظهاری می‌کند.

فعلی شود. وصول حجج نیز ممکن است «بالوجدان» و یا «بالأمانة» و یا «بالأصل» باشد. پس فعلی شدن حجّیت تمام حجج (بدون استثناء) منوط به وصول است؛ یعنی ممکن نیست چیزی در واقع بر زید حجّت باشد، اما زید علم به آن حجّت واقعی بر خودش، نداشته باشد.

ج ۵۲ ۹۶/۱۰/۰۴

چهارم: موصوف به حجّیت

ظهور عبارت از دلالت ظنیّه 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 هر دو 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، اما 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، اما 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، اما 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).^۱

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 علت مجموعی بر ظهورات استعمالی و جدی

با توجه به توضیح فوق، جمله «یجب اکرام الفقیر» ظهور در اطلاق نسبت به فقیر داشته و این ظهور حجت بوده و منجز و معذر است. «حجت» به معنای معذر و منجز می‌باشد، یعنی اگر حجت 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، منجز وجوب اکرام زید «ظهور اطلاق» در کلام، به همراه ظهور «اصالة الحقيقة» در کلام (یعنی فقیر به معنای نیازمند مالی استفاده شده، نه فقیر در وجود و محتاج به علت 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 الحقيقة» که ظهور استعمالی بوده، و دیگری اطلاق که ظهور جدی است. «اصالة الحقيقة» دلالت دارد متکلم عنوان «فقیر» را در معنای حقیقی به کار برده نه در معنای مجازی، و اطلاق نیز دلالت دارد مراد متکلم مطلق فقیر بوده نه یک حصّه از فقراء، پس با تمسک 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، منجز وجوب اکرام از بین می‌رود. به عبارت دیگر فعلیت هر حکمی دائر مدار فعلیت موضوع آن بوده، اما تحقق موضوع موجب تنجز تکلیف نیست، بلکه برای تنجز یک تکلیف نیاز به منجز است. پس منجز وجوب اکرام زید، مجموع ظهور در معنای حقیقی و ظهور در اطلاق است. نسبت به وجوب اکرام عمرو (که فقیر عادل است) فقط یک ظهور منجز است. توضیح اینکه مدلول التزامی «یجب اکرام الفقیر» وجوب اکرام عمرو است. منجز این وجوب فقط ظهور در حقیقت است؛ زیرا عنوان فقیر نسبت به فقیر عادل نصّ (یا «کالنص») می‌باشد، به این بیان که قدر متیقّن از اطلاق است (یعنی احتمال ندارد که شارع اکرام فقیر فاسق را واجب نموده، اما اکرام فقیر عادل را واجب نکرده باشد). پس برای تنجز وجوب اکرام عمرو از اطلاق استفاده نمی‌شود، و فقط از یک ظهور در حقیقت استفاده می‌شود.

البته با دقت 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 خاص (مثلاً عمرو) نزد مولایی بسیار عزیز بوده و قدر متیقّن از خطاب مولی در «اکرام الفقیر» عمرو فقیر می‌باشد. در این صورت، منجز وجوب اکرام عمرو فقط همان ظهور در معنای حقیقی است.

جمع بندی: حجّیت مجموع ظهور استعمالی و جدی

بنابراین تمام ظهورات استعمالیه و جدیه حجت 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، اما این ظهور جدی 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 تنجیز وجوب اکرام زید است.

ظاهر کلام شهید صدر نیز این است که ظهورات به نحو استغراقی حجت می‌باشند؛ در حالیکه در مثال فوق اگر ظهور در حقیقت باشد و ظهور در اطلاق نباشد، وجوب اکرام زید منجز نخواهد شد و حجتی بر تکلیف فعلی وجود نخواهد داشت؛ همینطور اگر فقط ظهور در اطلاق بوده، و ظهور در حقیقت نباشد، نیز حجت و منجزی وجود نخواهد داشت.

در نتیجه مجموع ظهورات استعمالیه و جدیه متّصف به حجّیت می‌شوند نه جمیع ظهورات؛ اما گاهی در یک کلام مجموع دو ظهور، و در کلام دیگر یا نسبت به فرد دیگری مجموع سه ظهور حجت می‌شوند. پس به حسب موارد، تعداد ظهورات حجت ممکن است تفاوت نماید.

ظهورات منجز و ظهورات معذر

مجموع ظهورات استعمالیه و جدیه حجت هستند، یعنی گاهی موجب تنجیز تکلیف فعلی شده، و گاهی نیز موجب تعذر تکلیف فعلی می‌شوند. اگر مفاد دلیل یک تکلیف باشد، برای تنجیز تکلیف فعلی باید بررسی شود کدامیک از ظهورات استعمالیه و جدیه در فعلیت حجّیت اثر دارد، تا مجموع آن ظهورات نسبت به تکلیف فعلی منجز شوند (مثال فوق برای تنجیز تکلیف بوده که مجموع ظهور در حقیقت و ظهور اطلاق، منجز وجوب اکرام زید شدند).

اگر مفاد دلیل، تکلیف نبوده بلکه ترخیص باشد، مجموع ظهورات استعمالیه و جدیه که دخیل در حجّیت تکلیف هستند، موجب تعذر تکلیف فعلی می‌شوند. به عنوان مثال فرض شود خطاب «لایجب اکرام الفقیر» صادر شده در حالیکه 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) معذر تکلیف فعلی هستند.

ج ۵۳ ۹۶/۱۰/۰۵

۱. مباحث الاصول، ج ۲ (قسم ثانی)، ص ۱۷۳: «و بعد أن تلخص أن موضوع الحجية مركب من الظهور التصديقي و عدم العلم بالقرينة المنفصلة بقى الكلام فى أن آیا من درجتى الظهور التصديقى هى الموضوع للحجية هل الظهور التصديقى للاستعمال أو الجدوى؟ و التحقيق أن كلتا الدرجتين موضوع للحجية فإنه لا بد أن تجرى أولاً أصالة المطابقة بين المدلول التصورى و المدلول الاستعمالى، و ينقح بذلك موضوع أصل ثان و هو أصالة المطابقة بين المدلول الاستعمالى و المدلول الجدوى، فيثبت بذلك المراد الجدوى للمولى».

پنجم: موضوع حجیت 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 منفصل «لا تکرّم زیدا» آمده، که موجب می‌شود خطاب اول بقاء 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 فعلیت تمام حجج (از جمله خطاب قرینه منفصله) منوط به وصول است.

از بین احکام تکلیفی و وضعی، فقط «حجّیت» مشروط به علم مکلف است؛ یعنی تمام احکام تکلیفی و تمام احکام وضعی غیر حجّیت، ربطی به علم مکلف نداشته و بر جاهل نیز جعل شده‌اند. به عنوان مثال ملاقات با دم موجب نجاست می‌شود، هرچند مکلف عامل به آن نباشد. تفاوت احکام تکلیفی و وضعی در این است که علم و جهل مطلقاً در احکام وضعی اثر ندارد، اما 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، اما وصول شرط فعلیت حجّیت در آنهاست؛ و قرینه منفصل نیز خودش حجّت است، اما وصول شرط فعلیت حجّیت در آن است. پس با وجود قرینه منفصله، ظهور بقاء 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 متکلم صادر شده یا نشده؛ و دوم اینکه شکّ می‌شود در آینده از متکلم 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 متکلم 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 شک 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 «إصالة عدم القرينة» 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 عقلائی 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 حجّیت خطاب قبل، این است که قرینه منفصله نباشد.

ب. در صورت دوم که قرینه منفصله وجود ندارد، اما شک 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 آن 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» خطاب «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 حجت 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 حجت نخواهد بود. این از محل بحث خارج است.

جمع بندی

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؛ اما 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 حجّیت 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 می کردند تا زمانی که یأس از قرینه پیدا شود (یعنی تا احراز کنند قرینه منفصله نیست). با توجّه به تمام مباحث فوق، معلوم می شود موضوع حجّیت ظهور مرکّب از «مجموع ظهورات استعالیه و جدّیه دخیل در حجّیت» و «عدم قرینه منفصله» می باشد.^۱

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 التقدير» و «اصالة الاطلاق» و «اصالة عدم النقل» و «اصالة عدم القرينة». 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 می باشد. ظهور یک دلالت ظنّیه بوده که احتمال معنی به بر خلاف آن وجود دارد. عقلاء و مردم در مقابل احتمال خلاف ظاهر، موقفی دارند. به عنوان مثال موقف عقلاء در مقابل احتمال مجازی بودن یک کلام، این است که حمل بر معنای حقیقی می کنند، که نام این موقف «اصالة الحقيقة» 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 عقلانی 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 عقلانی» می‌شود؛ زیرا موقف عقلاء در باب الفاظ و محاوره است.

عقلاء در مرحله دلالت تصویریه موفق نیستند؛ زیرا دلالت تصویری در اختیار آنها نبوده و به محض شنیدن لفظ، معنی تصور می‌شود. در دلالت علمیه نیز احتمال خلافی وجود ندارد تا عقلاء موفق در مقابل آن داشته باشند. بنابراین عقلاء فقط در دلالت ظنی (که احتمال معنی به بر خلاف آن وجود دارد) موفق دارند. موقف و مرجعیتی که عقلاء دارند، همان اصول لفظیه است. به عنوان مثال «اصالة الحقيقة» یک موقف عقلانی است. فرض شود متکلمی «رایت 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 «رایت حیواناً مفترساً» می‌کنند. این عملکرد عقلاء «اصالة الحقيقة» نام دارد.

ج ۵۴ ۹۶/۱۰/۰۶

تتمه جهت دوم

به عنوان استدراک از جهت دوم در موضوع حجیت ظهور، جمع بندی آن بحث مطرح می‌شود. در نظر مختار مجموع ظهورات جدیه و استعمالیه که در تنجیز و تعذیر اثرگذار است، متصف به حجیت می‌شوند (نه اینکه فقط ظهور استعمالی و یا فقط ظهور جدی حجت باشد). موضوع حجیت به این معنی است که ظهور بر چه کسی حجت است. ظهور بر کسی حجت است که قرینه منفصله بر خلاف ظهور بر وی قائم نشده باشد؛ پس جزء دوم «عدم وجود قرینه منفصله» بوده که باید برای اخذ به ظهور، عدم وجود قرینه منفصله احراز «بالوجدان» و یا «بالاماره» شود. البته نسبت به قرینه منفصله استقبالی، نیازی به احراز عدم نیست. یعنی ظهور بر حجیت باقی است تا زمانی که قرینه منفصله صادر شود، و حتی اگر علم به صدور قرینه منفصله در آینده هم باشد، نفس قرینه موجب عدم حجیت ظهور اول نیست، بلکه عدم حجیت این ظهور به سبب علم به خلاف است.^۱

پس «موصوف به حجیت» مجموعه ظهورات مؤثره بوده؛ و «موضوع حجیت» کسی است که عدم قرینه منفصله را احراز وجدانی یا به وسیله اماره نماید.

۱. مقرر: 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، حجت 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 حجت نخواهد بود.

اصول لفظیه نسبت به «اصالة الظهور»، به وزان صغریات نسبت به کبری

اصول لفظیه متعددی 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 شک به آنها عمل می‌کنند. به عنوان مثال «اصالة الحقيقة» به این معنی است که عقلاء در مواجهه با هر کلامی به احتمال 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 «الحيوان جسم» می‌باشد. پس ظهور گاهی «ظهور در حقیقت» 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 وجود مستقل نداشته و جایی نیست که «اصالة الظهور» باشد اما 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 القرينة»

«اصالة عدم القرينة» از صغریات «اصالة الظهور» نیست، بلکه از صغریات «اصالة عدم الغفلة» بوده و از مقومات ظهور است. البته سائر اصول لفظی عدمی، از صغریات «اصالة الظهور» می‌باشند، مانند «اصالة عدم التقدير» و «اصالة عدم الحذف» و «اصالة عدم الاستخدام».

«اصالة عدم القرينة» 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 الصحة». پس همانطور که در کلام شهید صدر گفته شده «اصالة الظهور» و «اصالة عدم القرينة» دو اصل مستقل می‌باشند نه اینکه «اصالة عدم القرينة» از صغریات «اصالة الظهور» بوده و یا به آن رجوع نماید.^۱

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۷: «و بما ذكرناه اتضح ان اصالة الظهور و اصالة عدم القرينة كل منهما اصل عقلائي في مورد، فالأول يجري في كل مورد احرزنا فيه الظهور التصديقي وجدانا، أو باصل عقلائي آخر. و الثاني يجري في كل مورد شك فيه في القرينة المتصلة لاحتمال الغفلة، و لا يرجع أحد الاصلين الى الآخر خلافا للشيخ الأنصاري - رحمه الله - حيث أرجع اصالة الظهور الى اصالة عدم القرينة، و لصاحب الكفاية - رحمه الله - حيث أرجع اصالة عدم القرينة الى 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 جدیه متّصف به حجّیت می‌شوند، اما 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، متّصف به حجّیت نمی‌شوند. نظیر اینکه شهرت فتوایی حجّت بوده اما یک فتوا به تنهایی حجّت نیست؛ و یا اینکه خبر مستفیض حجّت بوده اما یک خبر از آنها به تنهایی حجّت نیست. بنابراین «اصالة الحقيقة» 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 عقلانی بوده که هنگام شک 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

اصل حجّیت ظهور (یعنی حجّیت «فی الجملة» آن) محلّ اختلاف نیست؛ اما تفصیل بین ظواهر نیز مطرح شده و گفته شده برخی ظهورات، حجّت نیستند. عمده تفاسیل، 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 متکلم نسبت به حضور غیرمقصودین به افهام، بی اطلاع و یا مطلع باشد (در هر صورت ظهور برای آنها حجّت نیست).

سپس از این تفصیل نتایجی 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 غیر مقصودین 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 وجود قرائنی بین مقصود به افهام و متکلم وجود دارد، لذا ممکن است متکلم 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 غیر مقصودین به افهام حجّت نیستند.^۱

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 غیر مقصود حجّت نباشد، مطرح شد.

الف. در وجه دوم دو احتمال وجود دارد: اول اینکه به سبب وجود احتمال مذکور، ظهورات نسبت به غیر مقصود به افهام حجّت نیست؛ در این صورت این وجه به وجه اول برمی‌گردد، زیرا عدم حجّیت ظهور نسبت به غیر مقصودین به سبب عدم احراز سیره عقلاء در عمل به آن خواهد بود؛ و احتمال دوم اینکه با احتمال وجود قرائن خاصّ بین متکلم و مقصود به افهام، ظهوری برای کلام منعقد نمی‌شود؛ در این صورت به وجه اول برگشته، 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.^۲

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۷۳: «التفصیل بین المقصودین بالافهام فیکون الظهور حجة لهم دون غیرهم. و هذا تارة یقرب بدعوى قصور مقتضى الحجية و هو السيرة العقلانية عن شمول من لم یکن مقصوداً بالافهام حیث لم یعلم انعقاد بناء العقلاء على العمل بالظواهر و لو لم یکنوا مقصودین بالافهام. و أخرى یقرب بإبراز نکته فرق بین المقصود بالافهام و غیره، و ذلك لأنّ المقصود بالافهام لا منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إلیه إلّا اختفاء القرينة علیه و هو منفي بأصل عدم القرينة إذ لو لم تکن هناك قرينة و مع ذلك أريد خلاف الظاهر فی حقّه کان خلف کونه مقصوداً بالافهام، و امّا غیر المقصود بالافهام فیحتمل إرادة خلاف الظاهر من غیر ناحية الاختفاء علیه و ذلك لأنّه یحتمل أن یكون هناك تواطؤ خاص أو اصطلاح أو إشارة معيّنة بین المتکلم و بین من قصد افهامه یكون قرينة عنده لا يفهمها غیره لعدم کونه مقصوداً بالافهام فلیس منشأ احتمال إرادة خلاف الظاهر فی حقّه منحصرأ فی احتمال الغفلة عن القرينة».

۲. البته احتمال دوم در وجه دوم، صحیح نیست؛ زیرا عدم انعقاد ظهور امری خلاف وجدان می‌باشد.

ب. وجه اول مناقشه خاصی ندارند، و فقط ادعایی بر خلاف ادعای 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^۱.

ج ۵۵ 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، ج ۳، ص ۲۰، حدیث ۳: «سَأَلَ الرَّضَاعَ رَجُلٌ وَأَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ إِنَّ بِي جُرْحًا فِي مَقْعَدَتِي فَأَتَوُضُّأُ وَاسْتَنْجِي ثُمَّ أَجِدُ بَعْدَ ذَلِكَ النَّدَى وَالصُّفْرَةَ مِنَ الْمَقْعَدَةِ فَأَعِيدُ الْوُضُوءَ فَقَالَ وَقَدْ أَتَقَيْتُ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ لَا وَلَكِنْ رُشَّهُ بِالْمَاءِ وَلَا تُعِدُّ الْوُضُوءَ» ج ۳، ص ۵۲: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنْ رَجُلٍ أَجْتَبَ فِي تَوْبِهِ فَيَعْرِقُ فِيهِ فَقَالَ مَا أَرَى بِهِ بَأْسًا فَقِيلَ إِنَّهُ يَعْرِقُ حَتَّى لَوْ شَاءَ أَنْ يَعْصِرَهُ عَصْرُهُ قَالَ فَقَطَّبَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي وَجْهِ الرَّجُلِ وَقَالَ إِنْ أَبَيْتُمْ فُشِيَءٌ مِنْ مَاءٍ يَنْضَحُهُ بِهِ». و همان ص ۷۸: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنِ الْمَرَأَةِ تَرَى الصُّفْرَةَ فَقَالَ مَا كَانَ قَبْلَ الْحَيْضِ فَهُوَ مِنَ الْحَيْضِ وَ مَا كَانَ بَعْدَ الْحَيْضِ فَلَيْسَ مِنْهُ». و همان ج ۶، ص ۴۳۴: «سُئِلَ عَنِ الْغَنَاءِ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ اللَّهِ مُعْرِضِينَ 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 می‌خواهد فرش 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، اما خریدار احتمال می‌دهد مراد فروشنده این باشد که ارزش خرید بیش از این مقدار بوده (یعنی هرچند ۵۰ هزار تومان خریداری شده، اما در آن زمان ارزشی بیش از ۱۰۰ هزار تومان زمانی 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 پذیرفته و فرموده در مقام تعذیر و تنجیز به ظهور اعتماد می‌شود هرچند ظنّ بر خلاف باشد؛ اما 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. اما 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.^۱

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، ج ۱، ص ۱۴۵: «قد تقدم أنّه لا يجوز الأخذ بظاهر كلام من كان من عادته الاعتماد على القرائن المنفصلة قبل الفحص عنها، و أمّا بعد الفحص فيجب الأخذ بالظهور و لو لم يحصل الوثوق بإرادة الظاهر، كما لا يبعد عدم حصوله في الغالب بالنسبة إلى الروايات، لقوة احتمال أن تكون في البين قرينة منفصلة تدلّ على إرادة خلاف الظاهر و قد اخفت علينا لدواعي الاختفاء، إنّما أنّ ذلك لا يوجب التوقف في متابعة الظاهر بعد الفحص، و لا ينافي هذا ما تقدم من أنّ بناء العقلاء ليس على التعبد بالظواهر و لو لم يحصل لهم الوثوق، لأنّه فرق بين ما إذا تعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم من ظاهر كلامه فهذا لا يكون إنّما بعد الوثوق بأنّ الظاهر هو المراد - و عليه بناء العقلاء - و بين ما إذا كان الغرض الإلزام و الالتزام بالظواهر في مقام الحجة و الاحتجاج، فإنّه في مثل ذلك لا بد من الأخذ بظاهر الكلام و لو لم يحصل الوثوق بكونه هو المراد، إذ ليس للمولى مؤاخذه العبد على العمل بالظاهر عند عدم إرادته، كما أنّه ليس للبعد ترك العمل بالظاهر بمجرد احتمال القرينة المنفصلة، و هذا ليس تفصيلاً في بناء العقلاء، حتى يقال: إنّ لا معنى للتفصيل في بناء العقلاء، بل هذا التفصيل اقتضاه دليل الحجة و طريقة الاحتجاج بين المولى و العبيد و ما يلحق بذلك ممّا كان في البين إلزام و التزام، كالكلام الصادر بين الوكيل و الموكل و نحو ذلك».

زیرا ظنّ نوعی بر خلاف با ظهور جمع نمی‌شود (اما اگر مراد ظنّ به خلاف نسبت به مراد متکلم 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 متکلم؛ به عنوان مثال فرض شود یک ثقه بگوید «زید مجتهد» 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 فقیه» است. گاهی هرچند ظنّ به اراده معنای عرفی توسط متکلم وجود دارد، اما خارجاً نیز ظنّ به عدم فقاهاً زید وجود دارد؛ در این صورت ظنّ به خلاف نسبت به ظهور کلام محقق شده است. در همین مثال اگر خارجاً ظنّ به فقاهاً یا عدم فقاهاً زید نباشد، اما ظنّ پیدا شود که متکلم معنای عرفی را اراده نکرده، بلکه معنای لغوی را اراده نموده؛ در این صورت ظنّ بر خلاف نسبت به مراد متکلم محقق 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 متکلم باشد، بررسی می‌شود:

حجّیت دو مرحله دارد: مرحله عمل؛ مرحله احتجاج (که در اصول مرحله احتجاج مهم است)؛ به عنوان مثال در مقام عمل به «علم» عمل شده اما 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 مهم است، اما 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، اما ظنّ به خلاف وجود دارد. در این صورت، احتیاط شده و نماز جمعه خوانده می‌شود؛ اما 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)، اما علیه آنها به این ظهور احتجاج می‌شود. مثال دیگر اینکه اگر ناظم مدرسه بگوید «مدرسه امروز تعطیل است زیرا روز طبیعت است» و زید ظنّ پیدا می‌کند روز طبیعت نباید مدرسه تعطیل باشد، اما 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 اما به آن ظهور احتجاج می‌کنند؛ و سرّ مطلب نیز در این است که حالات نفسانی مانند علم و اطمینان و ظنّ و شک، نوعاً مخفی بوده و نمی‌توانند ملاک احتجاج عقلاء باشند (این امور اگر هم علنی شود به گفته خود شخص بوده و اصطلاحاً از اموری هستند که «لَا يُعْلَمُ إِلَّا مِنْ قَبْلِهِ»، هرچند گاهی نیز از قرائن موجوده کشف از آنها می‌شود). پس طبق ظنّ به خلاف عمل شده، اما 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؛ اما احتجاج وی به ظنّ بر خلاف، نزد عقلاء پذیرفته نیست زیرا ظنّ وی در مقابل قول اهل خبره حجّیتی ندارد.

ج ۵۶ 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، اما برای تتمیم بحث هر دو 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؛ اما 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: تمسک به آیه شریفه

به این آیه شریفه استدلال شده بر عدم حجیت ظواهر کتاب «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»؛

خلاصه مضمون آیه شریفه این است که آیات نازل شده از قرآن دو دسته هستند: دسته اول محکمات هستند که «امم الكتاب» 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 مفسرین «الراسخون» را عطف به «الله» دانسته، و برخی دیگر آن را مبتدا دانسته که خبرش «يقولون...» می‌باشد. بنابر نظر دوم «الراسخون» قسیم «فأما الذين في قلوبهم زيغ» می‌شود. البته هر دو احتمال در آیه شریفه وجود دارد. «يقولون آمنا به» یعنی راسخون هرچه در قرآن آمده را حق دانسته و قبول دارند. «كل من عند ربنا» نیز به این معنی است که هم محکمات و هم متشابهات از سوی خداوند متعال است.

تقریب استدلال به آیه شریفه برای اثبات عدم حجیت ظواهر کتاب

هر کلام به لحاظ دلالت یکی از این سه دسته می‌باشد: مبین؛ مجمل؛ ظاهر؛ توضیح اینکه کلام، مبین یا مجمل می‌باشد که کلام مبین نیز نص یا ظاهر است. به عبارت دیگر هر کلامی ممکن است دارای مدلول باشد که مبین است، و یا مدلول نداشته باشد که مجمل است؛ و اگر کلام دارای مدلول باشد، دلالت آن می‌تواند صریح باشد که نص خواهد بود، و می‌تواند ظنی 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 اتباع از ظاهر نیز نهی و ردع نموده است. مدلول التزامی نهی از تبعیت از متشابه، نیز عدم حجیت متشابه (که شامل ظاهر می‌باشد) است.

اصولیان از این استدلال اخباریون، جوابهایی داده‌اند که به سه جواب اکتفاء می‌شود:

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 اطلاق است. اگر این ظاهر اطلاقی حجّت باشد، لازمه اش 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 می انجامد. این نقضی است بر منطق صوری که در آن گفته شده تمام قضایا یا صادق و یا کاذب می باشند، 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 می انجامد.

مناقشه اول: عدم اطلاق آیه شریفه نسبت به خود آیه

این جواب صحیح نیست؛ زیرا اخباریون می توانند در جواب فوق مناقشه نمایند که محذور فوق در صورتی لازم می آید که متشابه دارای اطلاق بوده و شامل تمام ظواهر (حتی ظاهر اطلاق خود آیه) شود؛ اما همین نکته که اطلاق آیه نسبت به خود، دارای تناقض است، یک قرینه لبّی بر عدم انعقاد اطلاق می شود (و آیه شریفه شامل خودش نمی شود). اگر از حجّیت اطلاق نسبت به خود این آیه، محذور لازم آید؛ باید به این قرینه عقلیه از اطلاق رفع ید نمود، لذا مدلول آیه شریفه این می شود 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 خارجیّه بودن آیه

اخباریون مناقشه دیگری نیز می توانند در جواب فوق نمایند که آیه شریفه یک قضیه حقیقیّه نبوده بلکه یک قضیه خارجیّه است. لذا این آیه ناظر به آیات دیگر بوده که در آنها متشابه و محکم وجود دارد. قضیه خارجیّه شامل خودش نیست.^۲ پس هرچند حجّیت ظواهر به سیره عقلاء ثابت است، اما این آیه ردع از ظواهر کتاب

۱. مقرر: استاد دام ظلّه در جلسات بعدی (جلسه ۵۸) توضیح بیشتر و کاملتری در تبیین این شبهه فرمودند.

۲. خارجیّه یا حقیقه بودن یک قضیه، از تناسب حکم و موضوع فهمیده می شود؛ به عنوان مثال قضیه «اکرم الفقیر» ظاهراً یک قضیه حقیقیّه بوده، اما قضیه «اکرم هؤلاء الفقراء» یک قضیه خارجیّه 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»)، اما کلامی که ظهور دارد دارای احتمال ظنی 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 ظواهر 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 منهی عنه است. دست‌آویز قرار دادن محکّمات ممکن نیست، اما 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 نفس تبعیتی 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.

ج ۵۷ 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 النظرية^۱ من ظواهر القرآن الا بعد معرفة تفسیرها

۱. قید «النظرية» قیدی توضیحی است؛ زیرا حکم شرعی بدیهی نیازی به استنباط ندارد.

من الائمه عليهم السلام» حدود ۸۲ روایت^۱؛ و مرحوم محدث 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 عليهم السلام

روایات متعددی دلالت دارند که فهم قرآن مختصّ اهل بیت عليهم السلام است. در این روایات گفته شده مخاطب خداوند متعال در قرآن فقط اهل بیت عليهم السلام هستند. نظیر اینکه نامه‌ای برای زید نوشته شده و مخاطب آن زید است، اما نامه به دست عمرو نیز رسیده است. «مَنْ خُوطِبَ بِالْقُرْآنِ» همان اهل بیت بوده، لذا فهم قرآن هم منحصر به آنهاست و حجّیت قرآن فقط برای ائمه است.

تفسیر اهل بیت عليهم 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 عليهم 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 اتفاق 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 حجّیت ظواهر کتاب، مطلب بسیار مهمّی بوده و باید این نکته مهمّ توسط ائمه عليهم 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 بودن این روایات است. برای بیان این امر مهمّ، حتی یک یا چند روایت معتبر نیز کافی نبوده بلکه باید روایات متعدّد معتبره از بزرگان نقل شده و واصل شود^۳.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۷۶، باب ۱۳.

۳. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۷، ص ۳۲۵، باب ۱۳.

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۰۵: «أولاً أن رواياتها جميعاً ضعيفة السند، بل قد يحصل الاطمئنان بكذبها نتيجة لضعف رواياتها، و كونهم في الغالب من ذوي الاتجاهات الباطنية المنحرفة على ما يظهر من تراجمهم. مع الالتفات إلى أن إسقاط ظواهر الكتاب الكريم عن الحجّة أمر

در نتیجه این روایات «فی نفسه» معتبر نیستند. نظیر روایات دالّه بر تحریف کتاب که محدث نوری فرموده بیش از دو هزار روایت بوده که اگر ۱۰۰ روایت هم دلالت تمام داشته باشد، برای تواتر کافی است؛ اما قرینه بر کذب وجود دارد که اکثر روایات حدود ۹۰ درصد را «ابوعبدالله سیّاری» نقل نموده که از ضعاف و غلات است.^۱ این قرینه موجب عدم حجّیت این روایات می شود 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 داده اند؛ و روایاتی که ارجاع به کتاب داده اند 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 نموده اند؛ و روایاتی که دلالت دارند ائمه علیهم السلام استشهاد کسی به ظاهر کتاب را تأیید می کرده و یا به استشهاد به کتاب کرده اند. 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 توجه 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 مرجعیت 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 مرجعیت و حجّیت ظواهر کتاب از مسلّمات بین اصحاب ائمه علیهم السلام بوده، و روایات طائفه اولی نمی توانند دلالت بر عدم حجّیت ظواهر کتاب نمایند.

فی غاية الأهمیّة، فلو كان الأئمة بصدد بيانه لما أمكن عادة افتراض اختصاص هؤلاء الضعاف بالاطّلاع على ذلك و الإخبار عنه دون فقهاء أصحاب الأئمة الذين عليهم المعول و إليهم تفزع الشيعة في الفتوى و الاستنباط بأمر الأئمة و إرجاعهم».

۲. رجال النجاشی، ص ۸۰: «أحمد بن محمد بن سیار أبو عبد الله الكاتب بصری كان من كتاب آل طاهر فی زمن أبي محمد علیه السلام. و يعرف بالسيارى ضعيف الحديث فاسد المذهب ذكر ذلك لنا الحسين بن عبيد الله. مجفوا الرواية كثير المراسيل. له كتب وقع إلينا منها كتاب ثواب القرآن كتاب الطب كتاب القراءات كتاب النوادر كتاب الغارات أخبرنا الحسين بن عبيد الله قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى و أخبرنا أبو عبد الله القزويني قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه قال: حدثنا السياري إلا ما كان من غلو و تخليط».

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 مقید در سنت

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؛ اما 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 روایات 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؛ اما مراجعه به کتاب برای به دست آوردن موارد بسیار اندکی از احکام (و نه جزئیات احکام شرعی)، استقلال نخواهد بود. توضیح اینکه اکثر احکام شرعی در قرآن ذکر نشده، و تعداد محدودی که ذکر شده نیز فقط اصل 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، اما در کتاب فقط «اذا قمت الی الصلاة فاعسلوا وجوهکم...» بیان شده است.^۱

در نتیجه عمل به ظواهر کتاب در احکام شرعی 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.

ج ۵۸ ۹۶/۱۰/۱۲

طائفه سوم: نهی از تفسیر به رأی در قرآن

روایاتی متعددی بر مذمت 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 «متعلم» و «محقق» که محقق به دنبال «کشف واقع» بوده، اما متعلم به دنبال «فهم معلم» واقع است. پس در آیات قرآن نباید محقق بود، بلکه باید متعلم بوده و به دنبال نظر ائمه علیهم السلام بود.

جواب اول: تطبیق «تفسیر به رأی» بر قیاس و استحسان

ادعا شده در عصر ائمه علیهم السلام «تفسیر به رأی» اصطلاحی بوده که به معنای عمل به ظنون و استحسان به کار می رفته است. در آن عصر به ظنون و استحسان عمل می نمودند و فهم برخی بر اساس امور ظنی بوده است. لذا فهم ظنی خود را به عنوان امر دین گرفته اند.

این ادعا 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 حجیت ظاهر کتاب ناتمام می شود.

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 کرده اند؛ عدم عمل به ظواهر کتاب، پدیده ای 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 می شد.

در نتیجه مراد از این روایات، نهی از اتباع 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 لبی 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 ادعا شده بر نهی از استنباط احکام شرعی از ظواهر کتاب دلالت دارند. با فرض صحت 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 «فاضریه 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 حجّیت 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.^۱

۱. قبل از شروع بحث بعدی، استدراکی از جلسه ۵۶ می‌شود. این مثال که جمله «تمام سخنان من دروغ است» منجر به تناقض می‌شود، با این پیش است که متکلم 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.

مسلك دوم: عدم ظهور در كتاب

همانطور که در ابتدای بحث گفته شد، دو مسلك به علمای اخباری نسبت داده شده است. مسلك اول اینکه ظهورات كتاب حجت نبوده لذا تفصیلی در حجیت ظهور وجود دارد؛ و مسلك دوم اینکه اصلاً در كتاب ظهور وجود ندارد که استطراداً این بحث نیز مطرح می شود.

کسانی که قائل به اجمال در كتاب شده اند، به دو نحوه ادعا نموده اند که كتاب 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 نموده اند، و شهید صدر نیز وجه دیگری بیان نموده است. در مجموع سه وجه برای اجمال ذاتی قرآن مطرح شده که بررسی می شوند:

وجه اول: ربط امت به امام

ادعا شده كتاب 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 می رسد این وجه ناتمام است؛ زیرا اولاً اجمال آیات قرآن بر خلاف وجدان بوده و بالوجدان ظواهر بسیاری در كتاب وجود داشته و حتی برخی آیات قرآن نیز نص می باشند. 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 كتاب مطرح نشده و همین که برای یادگیری دین و احکام باید به امام رجوع شود برای ربط امت به امام کافی است. اکثر احکام شرعی در كتاب نیست، و مقدار اندکی از شریعت در كتاب هست (بیش از «۹۰ درصد» و شاید حدود «۹۹ درصد» از احکام شرعی در كتاب نیست).

وجه دوم: علو مرتبه متکلم در قرآن

وجه دیگری که از علمای اخباری برای اثبات اجمال ذاتی در آیات قرآن نقل شده، اینکه صاحب كتاب خداوند متعال بوده و مراجعین به كتاب 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 علو مرتبه برخوردار می باشند. در این صورت، مردم عادی (حتی علماء) که فاصله زیادی از حیث مرتبه دارند، نمی توانند 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، اما آیات احکام جملاتی انشائی بوده و غموضی ندارد.

ج ۵۹ ۹۶/۱۰/۱۳

وجه سوم: احتمال وجود 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، اما برخی شاگردان از ایشان نقل نموده‌اند. خلاصه نظر ایشان این است که احتمال وجود قرائن غیر لفظیه هنگام نزول آیات بر نبی اکرم صلی 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 صلی الله علیه و آله نیز فقط قرآن را نقل نموده و قرائن را نقل نکرده‌اند، زیرا مقید به نقل الفاظ قرآن و عدم اختلاط الفاظ دیگر با قرآن بوده‌اند. پس ممکن است قرائنی نقل نشده باشد که وجود 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 «اصل عدم 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؛ اما 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 وجود 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 متأخرین فرموده‌اند «قاعده فراغ» و «قاعده تجاوز» و «اصالة الصحة» نیز به اصل عدم غفلت برمی‌گردند، و در نظر مختار نیز همینگونه است.

دافع دوم برای احتمال قرینه نیز «شهادت سلبی ناقل» است. به عنوان مثال اگر ناقل گفته باشد «اکرم الفقير» و احتمال باشد قرینه «ألا زيدا» 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 مقید است فقط الفاظ قرآن را نقل نماید. یعنی سکوت ناقل شهادت بر عدم قرائن مقامی و حالی نیست، بلکه برای عدم اختلاط آیات قرآنی با سخنان دیگر است.^۱

اشکال: ارجاع به کتاب به صياغت فعلی

بر این استدلال شهید صدر اشکالاتی مطرح شده که به ذکر یک اشکال اکتفاء می شود. از قطعیات و مسلمّات است که ائمه علیهم السلام ارجاع به همین صياغت فعلی کتاب داده اند. روایاتی که دلالت دارند بر امر به تدبّر در قرآن، و یا بر ارجاع به قرآن در فهم دین، و یا بر مناط و ملاک بودن قرآن در صدق احادیث دیگر، همه باید به همین صياغت فعلی باشد. با توجه به این روایات کثیره و مسلمّه، ممکن نیست کتاب فاقد ظهور باشد و دارای اجمال ذاتی باشد.

۲. کتاب الخمس (للشاهرودی)، ج ۲، ص ۱۲: «الملاحظة الثالثة: ما افاده سيّدنا الشهيد الصدر (قدّس سرّه) من اجمال الآية المباركة على اساس احتمال احتفافها بقرينة غير لفظية في موردها أو حين نزولها تجعلها ظاهرة في المعنى الخاص لا العالم، وهذا يعني احتمال وجود قرينة غير لفظية محفوفة بالآية المباركة لو كنا نطلع عليها لتغير معنى الآية المباركة عندنا، وكان ظهورها في إرادة غنائم دار الحرب بالخصوص، وهذا الاحتمال يوجب اجمال الظهور. لا يقال هذا الاحتمال منفي باصالة عدم القرينة، كما هو الحال في تمام موارد احتمال القرينة المتصلة. فانه يقال اصالة عدم القرينة على ما حققناه في علم الاصول ليست اصلا تعديدا صرفا في قبال اصالة الظهور و ما لها من الكاشفية، فانّ العقلاء ليست لهم تعبدات صرفة، و انما ترجع الاصول العقلية في باب المحاورات و الاخبار الى كاشفية الظهور او الاخبار، و على هذا الاساس قلنا في ذلك البحث انّ القرينة المحتملة اذا كانت قرينة منفصلة فالنافي لها حجية ظهور ذي القرينة، لأنّ القرينة المنفصلة حتى على تقدير ثبوتها أو وصولها الى المكلف فهي لا تهدم اصل الظهور في ذي القرينة، بل ظهوره منعقد على كل تقدير، و القرينة المنفصلة تهدم حجتيه، و تتقدم عليه في مقام المعارضة، فمع الشك فيها يبقى الظهور المنعقد على كل حال حجة في اثبات الحكم و في نفيها. و اذا كانت القرينة المحتملة متصلة فالنافي لها شهادة الراوي السلبية بعدم وجود قرينة متصلة مغيرة لمعنى الكلام و ألاً لنقلها، فعدم نقله لها و سكوته عنها شهادة سلبية على عدم وجود قرينة على الخلاف. و هذه النكته لا يمكن تطبيقها في الآيات القرآنية، و ذلك لأنّ الناقل لها ملتزم بعدم نقل غير النص القرآني حتى اذا كانت قرينة مؤثرة على معنى الآية، فليس الناقل للنص القرآني كالناقل للحديث عن المعصوم ناظرا الى نقل المعنى سواء بلفظه أم بالمعنى ليقال بانّ سكوته شهادة منه بانّ ما نقله هو تمام المعنى و انه لم يكن هناك قرينة متصلة على خلافه، بل تمام النظر في نقل الآيات القرآنية الثابت بالقطع و التواتر الى الحفاظ على النص القرآني فحسب من دون زيادة ما ليس من القرآن فيه و لو كان مؤثرا في معناه، لأنّ نقله معه تحريف للنص القرآني بالزيادة و هو لا يجوز، فالناقل للقرآن الكريم ملتزم بعدم نقل غير النص القرآني و ان كان صالحا للقرينة عليه. و بهذا تظهر مشكلة عامة في الظهورات القرآنية تؤدي الى المنع عن امكان التمسك بها كلما احتمل وجود قرينة متصلة خارج النص القرآني - كالقرائن الحالية أو اللبية - كانت محفوفة مع النص القرآني حين نزوله، بحيث يتغير على اساسها ظهوره العرفي، و من مصاديق ذلك آية الغنيمة في المقام، حيث يحتمل وجود قرينة - بحسب المورد أو بحسب تطبيق النبي (ص) - على إرادة المعنى الخاص منها حين نزولها و هو غنيمة الحرب، فتبتلي الآية بالاجمال، و لا يمكن التمسك بها لاثبات الخمس في 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» حجت هستند.

اجمال حکمی

برخی هرچند منکر اجمال ذاتی شدند اما ظهورات کتاب را در حکم مجمل می‌دانند که نمی‌توان به آنها عمل کرد. توضیح اینکه عموماً و اطلاقاتی در قرآن مانند «اوفوا بالعقود» و «احل الله البيع» و «الا ان تكون تجارة عن تراض» وجود دارد. از سویی نیز علم به وجود پاره‌ای از تخصیصات و یا تقييدات در آنها وجود دارد. بنابراین حجیت تمام ظهورات، با علم به عدم حجیت برخی ظهورات تعارض دارد. علم اجمالی به عدم حجیت برخی ظهورات موجب می‌شود اصل حجیت ظهور در هیچ ظهوری جاری نشود. نظیر اینکه متکلمی دو جمله «اکرم الفقير» و «اکرم کل عالم» را گفته، اما علم وجود دارد که در یک جلسه تخصیص یا تقيیدی 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 متیقن آنها عمل کرد.

جواب اول: نقض به علم اجمالی به تخصیص و تقيید در روایات

جواب اول به استدلال فوق یک جواب نقضی است. توضیح اینکه علم اجمالی به وجود پاره‌ای از تخصیصات و تقييدات در عموماً و اطلاقات روایات نیز وجود دارد. این علم اجمالی موجب می‌شود که نتوان به اطلاقات و عموماً روایات عمل نمود. پس ظهورات روایات نیز قابل عمل نخواهند بود.

جواب دوم: انحلال علم اجمالی بعد از فحص

علم اجمالی به تخصیص و تقيید در عموماً و اطلاقات قرآن، بعد از فحص و دستیابی به مقداری از تخصیصات و تقييدات، منحل شده و سائر ظهورات قرآنی حجت می‌شوند؛ زیرا نسبت به باقی ظهورات قرآنی علم اجمالی وجود نداشته و با شک در تخصیص و تقيید به «اصالة الظهور» اخذ می‌شود؛ زیرا فرض این است که برای علماء و فقهاء علم اجمالی منحل شده است.

البته به این نکته نیز باید توجه شود که نوعاً علماء اطلاقات و عموماً بسیاری از آیات قرآنی استفاده نموده‌اند، اما در نظر مختار در اکثر آیات عموم یا اطلاقی نیست. به عنوان مثال عناوین «بيع» 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 منحل نمی شود.

ج ۶۰ ۹۶/۱۰/۱۶

جهت پنجم: ظهور شخصی و نوعی

در جهت پنجم از مباحث ظهور، مباحثی پیرامون ظهور شخصی و نوعی مطرح می شود. 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 می باشد. به عنوان مثال ظهور این کلام نزد زید یا نزد عمرو، ظهور شخصی هستند؛ اما ظهور نوعی به عرف سنجیده شده و ظهور نزد عرف است. ایشان نام «ظهور ذاتی» را برای ظهور شخصی، و نام «ظهور موضوعی» را برای ظهور نوعی انتخاب نموده است. ظهور ذاتی یعنی ظهور ناشی از خصوصیات فردیه و شخصیه که متقوم 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 می کند. یعنی ممکن است یک ظهور نزد عمرو و ظهور دیگری نزد زید باشد، که خصوصیات ذهنی افراد موجب این تفاوت شده است؛ اما ظهور نوعی از امور نسبی نیست، یعنی هرچند اعراف مختلفی وجود دارد اما 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 می شود؛ اما 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 اما زید معتقد است عرف عرب از صیغه امر، ندب می فهمد. پس تفاوت بین آنها ممکن است.

ایشان در انتهای 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 متوجه کلام ایشان نبوده، و اصطلاحی برای ظهور نسبت به یک شخص و ظهور نسبت به عرف جعل شده است؛ اما 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 اقل (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 اما ظهور نوعی نداشته و مجمل باشد؛ و ممکن است ظهور نوعی داشته اما 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، ج ۴، ص ۲۹۱: «و المراد بالظهور الذاتي الظهور الشخصي الذي ينسب إلى ذهن كل شخص شخص، و بالظهور الموضوعي الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاوراة الذين تمت معرفتهم، و هما قد يختلفان لأن الشخص قد يتأثر بظروفه و ملاساته و سنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك فيحصل في ذهنه أنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العام عن اللفظ. و من هنا يعلم أن الظهور الذاتي الشخصي نسبي مقام ثبوته عين مقام إثباته و لهذا قد يختلف من شخص إلى آخر، و أما الظهور الموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة مقام ثبوته غير مقام إثباته لأنه عبارة عن ظهور اللفظ المشترك عند أهل العرف و أبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاوراة و هي قوانين ثابتة متعينة، و إن شئت عبرت بأنه الظهور عند النوع من أبناء اللغة و من هنا يعرف أنه يعقل الشك فيه لكونه حقيقة موضوعية ثابتة قد لا يحرزها الإنسان و قد يشك فيه. و الظهوران قد يتطابقان كما عند الإنسان العرفي غير المتأثر بظروفه الخاصة، و قد يختلفان فيخطئ الظهور الذاتي الشخصي الظهور الموضوعي و ذلك أما لعدم استيعاب ذلك الشخص لتمام نكات اللغة و قوانين المحاوراة أو لتأثره بشئونه الشخصية في مقام الانسباق من اللفظ إلى المعنى».

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 اقل یا نزد اکثر، ظهوری داشته باشد؛ که در صورت اول «ظهور شخصی» و صورت دوم «ظهور نوعی» نامیده می شود.

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 حجت است؟

ب. با فرض حجیت ظهور نوعی، کدامیک از عرف زمان صدور و یا عرف زمان وصول ملاک است؟

ج. با فرض معیار بودن عرف زمان صدور، چگونه عرف زمان صدور کشف می شود؟

د. با فرض معیار بودن عرف زمان وصول، چگونه عرف زمان وصول کشف می شود؟

سوال اول: حجیت ظهور شخصی یا نوعی

مرحوم شهید صدر فرموده ظهور نوعی و عرفی حجت بوده و ظهور شخصی حجت نیست؛ زیرا ظهور نوعی به ظهور حال متکلم برمی گردد، و متکلم نیز همان قواعد لغت و ذهنیت عرفی را رعایت می کند، نه اینکه قواعد شخص مخاطب را رعایت نماید. متکلم از اهل عرف بوده و همان قواعد و ذهنیت عرف را رعایت نموده و حتی گاهی متکلم شناختی از حال و ذهنیت مخاطب ندارد تا بخواهد ذهنیت وی را رعایت نماید.^۱

نظر مختار در حجیت ظهور نوعی یا شخصی

به نظر می رسد کلام شهید صدر صحیح نیست که برای توضیح آن باید دو مقدمه بیان شود:

الف. اول اینکه در نظر مختار، مجموع ظهورات استعمالیه و جدیه متصف به حجیت می شوند. در ظهور استعمالی همیشه قواعد عرفی در نظر گرفته می شود. توضیح اینکه معانی لفظ چهار دسته است: معانی لغویه؛ معانی عرفیه؛ معانی مجازی؛ و معانی کنائیه؛ متکلم الفاظ را با توجه به معانی عرفیه و قواعد محاوره به کار می برد. به عنوان مثال اگر لفظی دارای دو معنای عرفی و لغوی باشد، متکلم آن لفظ را با توجه به معنای عرفی به کار برده و اگر با توجه 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 می رود هرچند ممکن است حیوانات

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۹۲: «و موضوع أصالة الظهور لا ينبغي الإشكال في أنه الظهور الموضوعي لا الذاتي لأن حجية الظهور بملاک الطریقیة و کاشفیه ظهور حال المتکلم فی متابعة قوانین لغته و عرفه، و من الواضح ان ظاهر حاله متابعة العرف المشترك العام لا العرف الخاص للسامع القائم على أساس أنس شخصی و ذاتی یختص به و لا یعلم به المتکلم عادة و هذا واضح».

شجاع دیگری نیز وجود داشته باشند، و لفظ «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 اقلیت متوجه نکته‌ای شده و استظهاری از کلام دارند که اگر دیگران هم متوجه 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، اما اگر آنها نیز متوجه عداوت بین مولی و زید شوند، اطلاق فقیر را شامل زید نخواهند دانست. پس «انصراف فقیر از زید» یک ظهور شخصی بوده اما ظهور نوعی تقدیری نیز می‌باشد.

ج ۶۱ ۹۶/۱۰/۱۷

حجبت ظهور شخصی یا نوعی تقدیری

همانطور که گفته شد مجموع ظهور استعمالی و جدی موصوف به حجبت می‌شوند (نه استعمالی به تنهایی و نه جدی به تنهایی)؛ در ظهورات استعمالیه قواعد عرفی محاوره رعایت می‌شود، اما در ظهورات جدی قواعد عرفیه وجود ندارد. به عنوان مثال مراد از جمله «زید مجتهد» گاهی «اخبار از اجتهاد زید» بوده، و گاهی «اخبار از اجتهاد متکلم» می‌باشد زیرا در ارتکاز هست و یا متکلم 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 متکلم 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 جدی متکلم از کلام، ظهورهای مختلفی به کمک مجموعه‌ای از «قرائن غیر لفظی» وجود دارد، که افرادی از آنها مطلع بوده و برخی نیز اطلاع ندارند. قرائن دخیل در مراد جدی، قابل حصر نیست؛ در نتیجه مراد جدی تابع قواعد عرفی نیست.

به عنوان مثال ظهور جدی از آیه شریفه «ان الله سمیع بصیر» بستگی به فهم و شناخت مخاطب از خداوند متعال دارد. ممکن است کسی ظهور جدی 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 جدی در این موارد بستگی به معرفت مخاطب نسبت به خداوند متعال دارد. بخش فراوانی از ظهور جدی مرتبط با اشخاص بوده و قریب به اتفاق اختلافات فقهاء نیز ریشه در ظهور جدی دارد (نه اینکه ناشی از اختلاف در قواعد عقلی باشد).

۱. پس اینکه گفته شد ظهور شخصی قسیم 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 صرف یک استظهار شخصی نیست. یعنی معتقد است دیگران نیز اگر التفات و توجه وی را داشته باشند، چنین استظهاری خواهند داشت. سر مطلب در این است که کلمات و قرائن لفظی، قابل انتقال به دیگران است؛ اما تفتن قابل انتقال نیست. به عنوان مثال در مقام بیان بودن متکلم، 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.^۱ اختلافات در فقه نیز مانند اختلاف در مصب و مجرای قواعدی مانند «لاضرر» و «لاتعادر» و «قاعده فراغ» و «قاعده تجاوز» ریشه در استظهارات متفاوت دارد؛ و یا اختلافات بسیار در «استصحاب» مانند اینکه شمول آن نسبت به شک در مقتضی، نیز فقط ریشه در استظهار دارد.^۲

به هر حال ظهورات جدی، مختلف بوده و در نقل الفاظ هیچگاه ظهورات جدی نقل نمی‌شود. به عنوان مثال اگر کسی می‌داند غرض متکلم از جمله «زید مجتهد» بیان اجتهاد خودش است، نمی‌تواند به جای نقل آن جمله، خبر از اجتهاد متکلم دهد! چنین مخبری 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 جدی خبر داده و بگوید متکلم اخبار از اجتهاد خود نمود، این اخبار کاذب است؛ زیرا متکلم 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 جدی را نمایان می‌کنند، تحت ضابطه در نمی‌آیند؛ در عین 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 مشخصی ندارد و هرچند در ظهور استعمالی باید قواعد عرفی رعایت شود، اما در ظهور جدی امور بسیاری دخیل است.

۱. به عنوان مثال کتاب فلسفه ارسطو بیش از چهار هزار 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 توجه به کتابش «ملحد» دانسته و برخی نیز «فوق موحد عادی» می‌دانند. اینگونه نیست که کلام ارسطو از این حیث، غموض داشته باشد؛ بلکه ظهورات جدی متفاوت است. مثال دیگر کتاب «عروه» که با تعلیقات مختلفی که دارد، فتاوی 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 مختص علوم 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 خاص، 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 محقق نشده و همیشه در ذهن انسان شکل می‌گیرد، و از سویی نیز ظهور جدی بسیار وابسته به ذهنیت انسان است. لذا همین ظهور شخصی افراد حجت بوده و نزد هر شخص «ظهور نوعی تقدیری» است.^۱

ج ۶۲ ۹۶/۱۰/۱۸

جمع‌بندی: حجت ظهور نوعی تقدیری در ظهورات جدیه

نتیجه بحث پیرامون سوال اول این می‌شود که ملاک و معیار در ظهورات استعمالیه «ظهور نوعی» بوده؛ و در ظهورات جدیه «ظهور شخصی» می‌باشد که همان «ظهور نوعی تقدیری» است. به عنوان مثال هیچیک از علماء تا زمان والد شیخ بهایی از ادله استصحاب (که بزرگترین اصل عملی شرعی به لحاظ سعه مورد، و به لحاظ شمول نسبت به منجز و معذر می‌باشد) این قاعده را استظهار نکرده بودند با وجود اینکه ادله فوق از همان زمان وجود داشته است. بنابراین استظهار ایشان نوعی نبوده بلکه استظهاری شخصی بوده که بعد از تفتن 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 شک 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 بودن 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 متوجه نکته‌ای شده که استدواقات فقیه حجت نبوده بلکه استنباطات فقیه حجت است. یعنی ذوق اهل خبره حجت نیست بلکه قول آنها حجت 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 استدواق و استنباط نیز در غایت صعوبت است.

ایشان قبل از نظریه «حساب احتمالات» قائل به نظریه «قریحه» بودند که انسان باورهای دارد و برهان نیز آنها را خراب نمی‌کند. به عنوان مثال ملحد اعتقاد دارد خداوند وجود ندارد، و حتی با نظر به ادله اثبات واجب نیز اعتقادش تغییر نمی‌کند؛ و موحد اعتقاد به وجود خداوند متعال داشته و حتی با نظر به ادله ملحدین نیز اعتقادش تغییر نمی‌کند؛ پس قریحه انسان موجب اعتقاد وی شده و برهان در آن اثری ندارد؛ سپس متوجه 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 صیاقات لغوی زمان خود سخن می‌گویند. یعنی متکلم الفاظ را با توجه به معانی و ترکیب‌های زمان و مکان صدور به کار می‌برد.^۱

سوال سوم: نحوه احراز ظهور نوعی زمان صدور

سوال سوم پیرامون ظهور شخصی و نوعی این بود که ظهور نوعی زمان صدور چگونه به دست می‌آید؟ به عبارت دیگر با فرض معیار بودن ظهور زمان متکلم به نحو مطلق و یا فی الجملة، 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 شک در معنا و ظهور کلام، بناء بر معنای عرفی این زمان می‌گذارند؛ زیرا نقل در الفاظ بسیار اندک و نادر بوده و هنگام شک، حمل بر ظهور عرفی همان زمان می‌شود.^۲

در نظر مختار چنین اصلی بین عقلاء وجود ندارد. بلکه 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 نوعی زمان فعلی

سوال چهارم پیرامون ظهور شخصی و نوعی این بود که ظهور زمان معاصر چگونه احراز می‌شود؟ یعنی چگونه هنگام شک در معنای عرفی برخی الفاظ یک متکلم، ظهور کلام وی احراز می‌شود؟

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۹: «و موضوع الحجّية الظهور فی عصر صدور الکلام، لا فی عصر السماع المغایر له، لانها حجّية عقلانية قائمة على اساس حیثية الكشف و الظهور الحالی. و من الواضح ان ظاهر حال المتکلم ارادة ما هو المعنى الظاهر فعلا فی زمان صدور الکلام منه».

۲. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۹: «و یبقى علينا ان نثبت ان الظهور الموضوعی فی عصر السماع مطابق للظهور الموضوعی فی عصر الکلام الذی هو موضوع الحجّية، و هذا ما ثبتته بأصل عقلائی یطلق علیه اصالة عدم النقل، و قد نسمّیه باصالة الثبات فی اللغة، و هذا الاصل العقلانی یقوم على أساس ما یخیل لأبناء العرف - نتيجة للتجارب الشخصية - من استقرار اللغة و ثباتها، فان الثبات النسبی و التطور البطیء للغة، یوحى للافراد الاعتيادیین بفكرة عدم تغیرها و تطابق ظواهرها على 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 عقلانی 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 تتبع به دست می‌آید که ده یا بیست نفر یک استظهار از کلامی دارند، که با توجه 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؛ اما 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؛ اما در ظهورات جدّیه، چنین کشفی نیست. ممکن است شخصی از یک روایت استظهاری مخالف سائر علماء داشته باشد. به عنوان مثال مشهور علماء در مسأله «صدور حدث اصغر حين غسل» برائت در اقل و اکثر جاری نموده و غسل را صحیح دانسته‌اند؛ اما مرحوم محقق خوئی فتوای به بطلان غسل 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 متفطن 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، ج ۴، ص ۲۹۲: «الأولی إحراره تعبداً، و ذلك بدعوى جعل الظهور الذاتى أمانة عقلانية عليه، فإن السيرة العقلانية قائمة على جعل ما يتبادر كل شخص من الكلام هو الميزان فى تشخيص الظهور الموضوعى المشترك عند العرف».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۹۳: «الثانية إحراره وجداناً و بالتحليل، و ذلك بملاحظة ما ينسب من اللفظ إلى الذهن من قبل أشخاص متعددين مختلفين فى ظروفهم الشخصية بنحو يطمئن بحساب الاحتمالات أن انسباق ذلك المعنى الواحد من اللفظ عند جميعهم أنما كان بنكته مشتركة هي قوانين المحاوراة العامة لا لقرائن شخصية لأن هذا خلف اختلافهم فى الملايسات الشخصية».

ج ۶۳ ۹۶/۱۰/۱۹

جهت ششم: حجّیت قول لغوی

بحث از حجّیت 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 قدام قول لغوی را حجّت دانسته، و مشهور متأخرین آن را حجّت نمی‌دانند. برای انکار حجّیت قول لغوی، به وجوهی تمسّک شده که از نقد آنها ادله قائلین به حجّیت نیز معلوم خواهد شد.

وجه اول: ذکر نشدن معنای حقیقی در کتب لغت

اولین وجه برای عدم حجّیت قول لغوی این است که قول لغوی فائده و اثری نداشته، و امور بی فائده 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^۱. 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 بودن معنی را بیان کرده‌اند.

اجمال پیش می‌آید؛ به عنوان مثال در جمله «اشتریتُ عیناً» معنای «ذهب» و «نقره» تناسب دارد، لذا مجمل می‌شود، اما در جمله «رأیتُ عیناً باکیاً» فقط معنای «چشم» تناسب دارد، لذا معنای عرفی آن در این جمله 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 «بینه» 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 قداماء «تعدّد» و «عدالت» را شرط دانسته؛ و مشهور متأخرین 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: کفایت 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 حدس» بوده، اما در شهادت «اخبار عن حسّ» 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؛ اما در برای اثبات «اجتهاد مجتهد» شهادت یک نفر را کافی دانسته‌اند. بسیاری از معلقین 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؛ اما 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؛ اما اخبار از اجتهاد از امور حدسی بوده لذا شهادت یک اهل خبره (که ثقة 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: اشتراط 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^۱.

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 خود 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.

ج ۶۴ 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، ص ۲۸۷: «و المتیقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمئنان ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بداهة أن همه ضبط موارد لا تعيين أن أيا منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازا وإلا لوضعوا لذلك علامة وليس ذكره أو لا علامة كون اللفظ حقيقة فيه لانتقاض بالمشترك».

اشکال اول: اجتهاد 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 توجه به استعمالات مختلف که شنیده، حدس می‌زند. عرف غالباً الفاظ را با توجه به معانی به کار می‌برد (به عنوان مثال لفظ «انسان» در جمله «جاء انسان» با توجه به معنای یک فرد از انسان به کار رفته است) و دستیابی به معنای لفظ از استعمالات مختلف، بسیار مشکل است.^۱

بنابراین لغت یک علم حدسی و اجتهادی بوده و قول لغوی از باب قول اهل خبره حجت است.

اشکال دوم: کفایت خبر واحد در حسیات

اگر فرض شود کلام اهل لغت حسی است، باز هم قول اهل لغت حجت است؛ زیرا خبر واحد در حسیات حجت بوده لذا قول اهل لغت از باب خبر واحد (نه از باب قول اهل خبره) حجت خواهد بود.

وجه پنجم: متّصف نشدن معنای تصویری به حجّیت

پنجمین اشکال به حجّیت قول لغوی که شاید مهمّترین اشکال متأخرین باشد، این است که لغوی معنای الفاظ را نقل می‌کند، در حالیکه آنچه متّصف به حجّیت می‌شود «ظهور» است. توضیح اینکه معنای الفاظ که توسط لغوی نقل می‌شود، مدالیل تصویری الفاظ هستند؛ در حالیکه حجّیت از آن ظهور یعنی مدلول تصدیقی است. پس آنچه لغوی نقل نموده (مدلول تصویری) 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 تصویری، موضوع حجّیت نیستند)؛ اما مدلول تصویری نیز در ظهور و استظهار نقش دارد. مدلول تصویری

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 اما 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 جدی مؤثر است. در نتیجه همین مقدار که ظهور تصویری نقشی در حجیت دارد، کافی است تا قول اهل لغت نیز متصف به حجیت شود.

جمع بندی: حجیت قول لغوی

تمام وجوه مذکوره برای اثبات عدم حجیت قول لغوی، ناتمام است. پس قول لغوی حجّت است، یعنی نظر مختار تابع نظر مشهور متقدمین می باشد.

حجیت قول لغوی از باب حجیت قول اهل خبره می باشد لذا وقتی حجّت است که معارض نداشته باشد. در ظرف تعارض قول اهل خبره، هیچیک حجّت نبوده و یا قول اقوی خبره حجّت می شود.

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) می باشد.

در حجیت ظهور حالی در سیره عقلاء، تشکیکی وجود ندارد. یعنی ظهور نزد عقلاء حجیت بوده و تفاوتی بین ظهور لفظی و حالی وجود ندارد. هرچند ظهور نزد عقلاء حجّت است، اما در نحوه استدلال بر حجیت ظهور حالی باید دقت شود؛ زیرا بسیاری از ادله حجیت ظهور لفظی، در ظهور حالی قابل تمسک نیستند:

الف. فرض شود دلیل حجیت ظهور لفظی، سیره متشرعه باشد. در این صورت، سیره متشرعه نمی تواند حجیت ظهور حالی را اثبات نماید؛ زیرا احراز نشده که اصحاب ائمه علیهم السلام در جایی که لفظی نبوده، حکم شرعی خاصی استفاده کرده و به آن عمل کرده باشند، تا از این سیره یک حکم شرعی کشف شود.

ب. فرض شود دلیل حجیت ظهور لفظی، سیره عقلاء باشد. در این صورت اگر در امضاء سیره عقلاء از یک ظهور حالی (مانند سکوت شارع) استفاده شود، حجیت ظهور حالی با سیره عقلاء ممکن نیست؛ زیرا استدلال به ظهور حالی برای اثبات حجیت ظهور حالی می شود. و اگر در امضاء سیره عقلاء از قطع استفاده شود (به این صورت که اگر شارع با این سیره مخالف بود، قطعاً مخالف و ردع را واصل می کرد؛ پس قطع به امضاء شارع وجود دارد)، حجیت ظهور حالی با سیره عقلاء ثابت می شود.^۲

۱. حجیت سیره عقلاء در نظر مشهور و نظر مختار، نیاز به امضاء آن سیره توسط شارع دارد. یعنی صرف حجیت امری در دائره تکالیف عقلائی، موجب نمی شود 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 دقیق تر وقتی قطع حاصل شود که شارع نیز راضی به این سیره عقلاء می باشد، طبق قطع عمل می شود؛ نه اینکه حجیت 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 مصداق حدیث می‌باشد). البته ممکن است با الغای خصوصیت، حجّیت ظهور حالی نیز ثابت شود؛ اما 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 قمی اشاره می‌شود؛ زیرا این تعریف توسط متأخرین امامیه نیز مورد قبول واقع شده است. مرحوم میرزای قمی در کتاب قوانین در تعریف اجماع فرموده «فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم عليه السلام»^۱.

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 كبير من أهل النظر و الفتوى في الحكم بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي»^۲؛ 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 قمی را کمی اصلاح نموده است.

ج ۶۵ ۹۶/۱۰/۲۳

۱. قوانین الاصول، ص ۳۴۹.

۲. دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۷۳.

اجماع سه قسم «اجماع محصل» و «اجماع مرکب» و «اجماع منقول» دارد، که حجیت هریک به طور مستقل بررسی می شود:

مقام اول: اجماع محصل

اجماع محصل در جایی است که فتاوی عدد کبیر یا جماعتی از فقهاء، توسط فقیه به نحو مباشری به دست آید. سوال این است که آیا از این فتاوی بسیار (در یک عصر یا در چند عصر مختلف) می توان حکم شرعی را به دست آورد؟ یعنی آیا ملازمه بین این اتفاق 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 تعبد شرعی؛ حجیت اجماع محصل بر اساس این سه مبنی بررسی می شود:

عقل عملی: قاعده لطف

ملازمه بین اجماع و حکم شرعی بر اساس یک قاعده به دست می آید 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 داده اند.

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 اتفاق بین متکلمین وجود داشته که خداوند متعال «فاعل مختار» است. فاعل تقسیم به مرید و غیرمرید شده، که فاعل مرید نیز تقسیم به مختار و غیرمختار می شود. خداوند متعال فاعل مختار بوده و فعل اختیاری متّصف به حُسن و قبح عقلی می شود. پس فعل خداوند متعال می تواند متّصف به حُسن یا قبح شود. جماعتی از متکلمین 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. اصل خلقت انسان بر خداوند متعال واجب نیست، اما 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 مقربّات به سعادت و مبعّدات از شقاوت اخروی را بیان

نماید (برخی متکلمین سعادت و شقاوت را تعمیم به هر دو دنیا داده‌اند). «قاعده لطف» یعنی مقتضای لطف الهی بر بندگان این است که «ما یقرّب الانسان الى الصواب» و «ما یبعده 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 اتفاق بر یک حکم خلاف شرع و خلاف واقع نمایند، بر خداوند متعال واجب است (از باب مقرّیت به سعادت) مسلمین را ارشاد نماید و یا لا اقلّ ایجاد اختلاف نماید. لذا در جایی که تعداد بسیاری از فقهاء و یا تمام فقهای یک عصر، اتفاق 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 نشود.^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 مسلم و واضح است که خداوند متعال بر اساس مصلحت و حکمت عمل می‌کند، اما تشخیص مصلحت و حکمت به طور عادی ممکن نیست. یعنی دنیا دارای تراحماتی 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، اما 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 متکلمین بر اساس قاعده لطف، رسالت و امامت را بر خداوند متعال واجب دانستند. یعنی بر خداوند متعال لازم است بر مسلمین یک امام قرار دهد. لازمه کلام متکلمین این است که اولین انسان یک نبی بوده و آخرین انسان نیز یک نبی یا امام باشد. البته در اعتقاد شیعه که نبی اکرم صلی الله علیه و آله خاتم نبیین است، انسان آخر فقط امام خواهد بود.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۰۵: «أما المسلك الأول فقد نسب إلى بعض الأقدمين من أصحابنا من جملتهم الشيخ (قده) و هو یبنتی علی أساس قاعدة اللطف العقلية، و هي قاعدة متفرعة علی أصل العدل الإلهی فی علم الکلام إذ یراد بها إدراك العقل لما یكون واجباً علی الله سبحانه و تعالی بحکم کونه عادلاً و تسميته باللطف تأدباً، و قد تمسکوا بها فی علم الکلام لإثبات النبوة العامة و حاول تطبيقها الفقهاء الأقدمون فی مسألة الإجماع لإثبات حجیته بدعوى أن من اللطف اللازم علیه سبحانه أن لا یسمح بضیاع المصالح الحقيقية فی أحكام الشارع علی الناس نهائياً بل لا بد من انحفاظها و لو ضمن بعض الأقوال فإذا أجمعت الطائفة علی قول ینکشف أنه هو الحق و إلّا لزم خفاء الحقيقة کلیاً و هو خلاف اللطف».

عالم نماید. کسی که احاطه علمی دارد، این امور را می‌فهمد^۱. لذا مسلم 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 اتفاق 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 توجه به این نکته، صغریات «قاعده لطف» قابل احراز نیست؛ زیرا حکمت الهی نسبت به تمام ازمنه و تمام عالم برای انسان قابل تشخیص نیست. بلکه 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 نمی‌تواند به ضمیمه اجماع از حکم شرعی کشف نماید. پس اشکال شهید صدر وارد است.

ج ۶۶ 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 اتفاقی بین فقهاء (با شرائطی که خواهد آمد) باشد، موجب کشف از دلیل شرعی بر حکم می‌شود. در این صورت، اتفاق معتبر است؛ زیرا موجب علم به دلیل شرعی (نسبت به حکمی که مصب اتفاق است) شده است. علم ناشی از اتفاق 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، اما 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، اقل شرور ممکن است. البته این ادعا بر اساس یک استدلال بوده نه استقراء؛ ۱. همانطور که گفته شد متکلمین 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)؛ اما 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 صلی الله علیه و آله را بر اساس حساب احتمالات اثبات نموده است، لذا ارسال این رسول خاص بر اساس حکمت است.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۰۶: «أنه لو أُريد من المصالح الحقيقية الملائكات التكوينية الثابتة بقطع النظر عن أحكام الشارع و تشريعاته فمثل هذه الملائكات من الواضح عدم لزوم حفظها من قبل الله سبحانه على البشرية و لم تجر العادة أيضا على حفظها بتدخل مباشر من الله سبحانه بل أوكل ذلك إلى خبرة البشر و بصيرتهم المتنامية المتطورة من خلال التجارب و الممارسات و لعل الحكمة في ترك البشر و خبرته ليتكامل و يكدر و تفتح قدراته و إمكاناته تدريجياً، و الحاصل قاعدة اللطف لا يمكن تطبيقه على مثل هذه الملائكات الأولية التكوينية أمّا لعدم مقتضى لمثل هذا التطبيق أو للمزامنة مع الملاك الذي ذكرناه، و لهذا لم يلزم على الله سبحانه أن يبعث أطباءً كما بعث أنبياء».

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) می باشد. 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. اما اگر یک خبر دارای دو مخبر باشد، احتمال اصابه در آن بیشتر می شود. اگر پنجاه یا صد نفر خبری دهند، احتمال اصابت به واقع بسیار قوی تر می شود. اگر تعداد مخبرین زیاد شود، احتمال اصابه خبر به واقع «۱۰۰ درصد» شده و یا به حدّی می رسد که عملاً به احتمال خلاف اعتناء نمی شود (یعنی اطمینان به اصابه خبر به واقع حاصل می شود). نظیر همین مطلب در اخبار حدسی نیز وجود دارد که اگر یک خبر حدسی توسط یک مخبر ذکر شود، احتمال اصابه به واقع در آن مثلاً «۵۰ درصد» بوده؛ و اگر تعداد مخبرین زیاد شود، احتمال اصابه خبر حدسی به واقع نیز بیشتر می شود. با افزایش تعداد مخبرین، احتمال اصابه «۱۰۰ درصد» یا قریب به آن شده به نحوی که به احتمال خلاف اعتناء نمی شود.

اجماع فقهاء نیز از قبیل خبر حدسی است. اگر تعداد بسیاری از فقهاء یک فتوا دهند، اخبار حدسی از دلیل شرعی داده اند که هرچه تعداد بیشتر شود احتمال اصابه هم بیشتر می شود. با فرض اجماع و اتفاق عدد بسیار، برای انسان اطمینان یا علم حاصل می شود. البته ایشان فرموده با چهار شرط از اتفاق فقهاء، قطع یا اطمینان پیدا می شود:

الف. شرط اول اینکه باید مجمعی از فقهای متقدم (یعنی فقیهان زمان غیبت صغری یا نزدیک به آن) باشند؛ زیرا اتفاق فقهای متقدم از وجود ارتکازی نزد اصحاب ائمه علیهم السلام کشف می کند که این حکم شرعی در ارتکاز آنها نیز وجود داشته است. به عنوان مثال از فتوای فقهای متقدم بر وجوب خمس در فائده کسب، کشف می شود 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 مدت کوتاهی در ذهن فقهای متقدم به وجود آمده باشد. مثال دیگر اینکه از اتفاق تمام فقهای متقدم بر برائت شرعی در شبهات حکمیه بعد از فحص، کشف می شود که ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام نیز بر برائت شرعی بوده؛ زیرا ممکن نیست ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام

بر احتیاط شرعی بوده و آن ارتکاز در مدت کوتاهی در زمان غیبت تبدیل به ارتکاز دیگری در فقهای متقدم شده باشد.^۱

ب. شرط دوم اینکه باید مجمعین یا معظم آنها، برای فتوای خود مدرکی ذکر نکرده باشند. زیرا اگر مدرکی ذکر شده باشد، به نحو علمی یا احتمالی کشف می شود که مستند آنها همان مدرک بوده است. در این صورت، اگر مدرک در نظر فقیه ناتمام باشد، نمی تواند کاشف از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام باشد.

البته ایشان متوجه شده گاهی با ذکر مدرک نیز مشکلی پیش نیامده و اتفاق کشف از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام می کند. به عنوان مثال فقهای متقدم برائتی بوده و دلیل هم بر مدعی خود ذکر نموده اند، که آن دلیل در نظر فقیه ناتمام است. با وجود ذکر مدرک، اما 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 توجه 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 متعکس در مقابل اتفاق فقهاء وجود نداشته باشد. گاهی فقهاء فتوایی داده اما قرائنی بر خلاف آن وجود دارد که کشف می کند 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 می آید. مراد از اعتبار این است که اگر در ارتکاز آنها امری غیر فلان چیز بود، باید واصل می شد؛ لذا از عدم وصول آن، ارتکاز آنها کشف می شود. به عنوان مثال اگر ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام بر این بوده که باید انا سه مرتبه شسته شود، باید بیش از این مقدار روایت واصل می شد؛ زیرا غسل از امور مخالف طبع است. اگر غسل به مقدار بیش از برطرف شدن آلودگی نیاز باشد، باید چنین امری واصل شود. مثال دیگر اینکه اگر استدبار و استقبال در باب تخلی حرام بود، باید روایات بسیاری در این زمینه واصل می شد؛ زیرا تخلی از امور مورد ابتلاء مردم بوده، و در آن زمان اینگونه نبوده که سمت قبله در همه جا (که نوعاً تخلی انجام می شده) معلوم باشد. شرائط آن زمان متفاوت بوده، خصوصاً در سفر و بیابان، جهت قبله مشخص نبوده اما نیاز به تخلی بوده است. در نتیجه کشف می شود که

۱. ادله دیگر برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه، دارای اشکال می باشند؛ زیرا روایات معتبر فقط در مورد شبهات موضوعیه وارد شده است. بنابراین تنها دلیل برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد از فحص، اتفاق فقهای عصر غیبت است که کاشف از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام بر برائت شرعیه می باشد.

۲. فقهای قدیم ارتکازات بسیار قوی داشته اند. به نظر می رسد آنها ابتدا بر اساس ارتکاز ذهنی خود، یک فتوا را مناسب دیده و سپس سعی در مدلل کردن آن می کرده اند. یعنی نوعاً اینچنین است که در اذهان فقهاء یا حکماء، یک رأی شکل گرفته و سپس سعی در مدلل نمودن آن دارند. هرگاه نظری در ذهن و ارتکاز اتخاذ شود، آن شخص به لحاظ روانی اشباع شده که این نظر صحیح است، لذا نوعاً ادله را درست دیده و از خطای آن غفلت می کند؛ و حتی اگر دلیلی بر خلاف آن ارتکاز ذهنی بیاید، با تمام ذهن و قوای خود سعی می کند یک مناقشه در آن دلیل پیدا کند.

ارتكاز اصحاب ائمه عليهم السلام بر حرمت تخلي به سمت قبله نبوده است. به هر حال اگر قرائن متعاكس وجود داشته باشد، اجماع فقهاء (مانند اجماع فقهای متقدم بر حرمت تخلي به سمت قبله) كشف از ارتكاز و از حكم شرعي نخواهد كرد.

د. شرط چهارم اينكه نبايد احتمال داده شود كه فتواي فقهاء بر اساس يك قاعده عقلي يا عقلائي بوده، و يا بر اساس تفريع بر كبرايي بوده است. اگر چنين احتمال داده شود، اتفاق فقهاء از ارتكاز اصحاب ائمه عليهم السلام كشف نمي كند. گاهي فقهاء مسأله را از تفريعات يك كبرا مي دانند و بر اساس آن فتوا مي دهند، اما در نظر ديگران اين تفريع صحيح نيست (گاهي تفريعات بسيار پيچيده هستند). به عنوان مثال فتوا داده شده «يد» از اسباب ضمان بوده و فتوا داده شده «متلف ضامن است»، كه در اين دو مورد احتمال تطبيق بر قاعده عقلائي وجود داشته و كشف از ارتكاز نمي كند.^۱

۱. دروس في علم الاصول، ج ۱، ص ۲۷۳: «الاجماع اتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي، وذلك أن فتوى الفقيه في مسألة شرعية بحتة تعتبر إخباراً حديسياً عن الدليل الشرعي، والإخبار الحديسي هو الخبر المبني على النظر والاجتهاد في مقابل الخبر الحسي القائم على أساس المدارك الحسية، وكما يكون الخبر الحسي ذا قيمة احتمالية في إثبات مدلوله، كذلك فتوى الفقيه بوصفها خبراً حديسياً يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً، وكما أن تعدد الإخبارات الحسية يؤدي بحساب الاحتمالات إلى نمو احتمال المطابقة و ضالة احتمال المخالفة، كذلك الحال في الإخبارات الحسية، حتى تصل إلى درجة توجب ضالة احتمال الخطأ في الجميع جداً، وبالتالي زوال هذا الاحتمال عملياً أو واقعياً. وهذا ما يسمى بالاجماع و يتأثر حساب الاحتمال في الإجماع بعوامل عديدة: منها: نوعية العلماء المتفقين من الناحية العلمية، و من ناحية قريهم من عصر النصوص. و منها: طبيعة المسألة المتفق على حكمها، و كونها من المسائل المترقب ورود النص بشأنها، أو من التفصيلات و التفريعات. و منها: درجة ابتلاء الناس بتلك المسألة و ظروفها الاجتماعية، فقد يتفق أنها بنحو يقتضي توافر الدواعي و الظروف [على] إشاعة الحكم المقابل لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتاً في الشريعة حقاً. و منها: لحن كلام اولئك المجمعين في مقام الاستدلال على الحكم، و مدى احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظرية موهوتة. إلى غير ذلك من النكات و الخصوصيات».

ج ۲، ص ۱۴۵: «و تقوم الفكرة في تفسير كشف الاجماع بحساب الاحتمال على أن الفقيه لا يفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادة، فإذا أفتى فهذا يعني اعتقاده للدليل الشرعي، و هذا الاعتقاد يحتمل فيه الاصابة و الخطأ معاً، و بقدر احتمال الاصابة يشكل قرينة احتمالية لصالح اثبات الدليل الشرعي، و بتراكم الفتاوى تتجمع القرائن الاحتمالية لاثبات الدليل الشرعي بدرجة كبيرة تتحول بالتالي الى يقين لتضاؤل احتمال الخلاف و على أساس ما عرفنا من طريقة اكتشاف الدليل الشرعي بالاجماع و تسلسلها، يمكن أن نذكر الامور التالية كشروط أساسية لكشف الاجماع عن الدليل الشرعي بالطريقة المتقدمة الذكر، أو مساعدة على ذلك: الأول: أن يكون الاجماع من قبل المتقدمين من فقهاء عصر الغيبة الذين يتصل عهدهم بعهد الرواة و حملة الحديث و المتشرعين المعاصرين للمعصومين، لأن هؤلاء هم الذين يمكن ان يكشفوا عن ارتكاز عام لدى طبقة الرواة و من اليهم، دون الفقهاء المتأخرين. الثاني: ان لا يكون المجمعون أو جملة معتد بها منهم قد صرحوا بمدرك محدّد لهم، بل أن لا يكون هناك مدرك معين من المحتمل استناد المجمعين إليه، و إلّا كان المهمّ تقييم ذلك المدرك، نعم في هذه الحالة قد يشكل استناد المجمعين الى المدرك المعين، قوة فيه، و يكمل ما يبدو من نقصه. و مثال ذلك: ان يثبت فهم معنى معين للرواية من قبل كل الفقهاء المتقدمين القريبين من عصر تلك الرواية و المتأخمين لها، فإن ذلك قد يقضي على التشكيك المعاصر في ظهورها في ذلك المعنى، نظراً لقرب اولئك من عصر النص و احاطتهم بكثير من الظروف المحجوبة عنا. الثالث: أن لا توجد قرائن عكسية تدل على انه في عصر الرواة و المتشرعة المعاصرين لائمة عليهم السلام لا يوجد ذلك الارتكاز و الرؤية الواضحة للذين يراد اكتشافهما عن طريق اجماع الفقهاء المتقدمين، و الوجه في 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 فتاوی 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 عادهً 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 تلقی شده و یا مورد قبول آنها باشد؛ اجماع فقهای متقدّم موجب علم 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 علم» 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 نفس علم) فتوا نیز بدهد.^۱

بنابراین کلام شهید صدر فی الجمله صحیح است؛ زیرا اولاً باید بین صدر و ذیل آن جمع شود؛ و ثانیاً نفس علم به ارتکاز اصحاب نیز حجّت نیست. بنابراین اگر اتفاق 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

کیفیه تسلسل الاكتشاف و دور الوسيط المشار اليه فيه. الرابع: أن تكون المسألة من المسائل التي لا مجال لتلقّي حكمها عادة إلّا من قبل الشارع، و أما إذا كان بالإمكان تلقّيه من قاعدة عقلية مثلاً، أو كانت مسألة تفريعية قد يستفاد حكمها من عموم دليل أو إطلاق، فلا يتم الاكتشاف المذكور».

۱. اگر در نوعی یا شخصی بودن علم حاصل شده تردید شود، فقیه نمی‌تواند بر اساس سبب علم نیز فتوا دهد؛ احراز نوعی یا شخصی بودن 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 فتاوی 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 فتاوی فقهای در عصر غیبت صغری است. این فتاوی از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام کشف کرده، و ارتکاز نیز یا از ائمه علیهم السلام تلقی شده و یا مورد رضایت آنها بوده است. پس ارتکاز موجب علم به حکم شرعی می شود؛ زیرا برائت عقلیه و برائت عقلائیّه در نظر مختار مورد انکار بوده، و برائت عرفیه نیز تابع اعراف خاصّ است. تنها برائت شرعی باقی می ماند که دلیل آن اجماع فقهاء و ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام است.

ج ۶۷ ۹۶/۱۰/۲۵

تعبد و دلیل شرعی: روایت نبوی

مبنای سوم، اعتبار اجماع از باب تعبد و دلیل شرعی است. روایتی نقل شده که عامّه برای اثبات حجّیت اجماع به آن استدلال کرده اند: «حدثنا أبو الحسين محمد بن أحمد بن تمیم الأصم ببغداد، حدثنا جعفر بن شاکر، حدثنا خالد بن یزید القرنی، حدثنا المعتمر بن سلیمان عن أبیه، عن عبد الله بن دینار، عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا یجمع الله هذه الأمّة على الضلالة أبدا ... إلخ»؛ یعنی امت اسلام بر ضلالت و گمراهی اتّفاق و اتّحاد نمی کنند. بنابراین شارع تعبد بر عدم خطای اجماع نموده؛ زیرا محذور عقلی در اشتباه تمام مجمعین وجود ندارد (همانطور که ممکن است تمام انسان ها دچار خطا شوند). پس مراد از این روایت این است که اگر همه اشتباه کردند، با آن معامله واقع می شود. یعنی اتّفاق یک اماره شرعی است. بنابراین دلیل تعبدی 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.

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 اتفاق امت بر امامت آنها استفاده نموده‌اند. سپس به دنبال دلیلی بر حجّیت اتفاق بوده‌اند، لذا این روایت به داعی حجّیت 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 عده‌ای جعل می‌شود، اما به نظر می‌رسد مطالب کذب در جامعه با توجه به اقتضائات جامعه خود به خود شکل می‌گیرد.^۱ با توجه به این نکته نیاز نیست این روایت حتماً توسط یک نفر خاص 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 سته نقل نشده؛ و فقط توسط حاکم نیشابوری در مستدرک نقل شده که خود حاکم در ذیل روایت گفته این روایت سند منقّحی ندارد.^۲

جواب دوم: دلالت نداشتن روایت بر حجّیت اجماع

با فرض اعتبار سندی روایت، دلالت آن بر حجّیت اجماع نیز ناتمام است. توضیح اینکه روایت بر جمع نشدن امت بر گمراهی دلالت دارد، اما 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 محقق نشده است. به عبارت دیگر روایت بر اشتباه نکردن امت دلالت ندارد؛ بلکه بر گمراه نشدن امت دلالت دارد.^۳

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 خاصی جعل نشده بلکه به لحاظ محبوبیت وی در آن مجتمع خود به خود و به تدریج شکل گرفته است.

۲. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۲۸۹: «و یرد علی الاستدلال بهذه الروایة أولاً سقوطها سنداً، لیس عندنا فحسب باعتبار ورودها عن طریق العامة بواسطة أفراد مجهولة الحال لدینا، بل هی ساقطة حتی علی أصولهم، فهذه الروایة لم ترد فی الصحاح الستة، و ذکرها الحاکم فی مستدرکه علی صحیح البخاری و مسلم مشیراً إلی عدم نقاء السند؛ و أمّا تعدّد الروایة فلا ینفعنا فی المقام بدعوی الاستفاضة، فإنّنا نحتمل قویاً اختلافاً بنکته عامّة لتصحیح الإجماع الذی تخیل أنّه یصحّح أساس مذهبهم، و مع احتمال نکته عامّة فی الاختلاق لا یتحقّق شرط الاستفاضة أو التواتر، و لعلّ من یلاحظ ظروف نقل هذه الروایات و حال روايتها یزداد ظناً باختلافها بنکته عامّة فی الجميع».

۳. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۲۹۲: «و ثانیاً أنّ الضلالة إنّما هی العدول عن الحقّ عن عمد و تقصیر، و أمّا من خالف حکماً من الأحکام فی مسألة من المسائل عن اجتهاد بلا تقصیر فی ذلك فلا یعدّ من الضالّین خصوصاً مع رجوعه إلی حکم شرعی ظاهری فی المقام الذی هو حکم الله أیضاً

جواب سوم: اُمت نبودن بخشی از مسلمین

با فرض اعتبار سندی روایت و فرض صحت دلالت روایت بر حجیت اجماع مسلمین (یعنی ضلالت به معنای گمراهی نبوده بلکه شامل خطا هم بشود)، باز هم حجیت اجماع علمای شیعه ثابت نیست؛ زیرا در این روایت از عنوان «اُمت» استفاده شده که حتی اگر فرض شود تمام فقهای شیعه یک فتوای واحد داشته باشند، باز هم بخشی از اُمت هستند. اُمت شامل شیعه و سنی می شود که تمام شیعه فقط بخشی از اُمت هستند. بنابراین اگر تمام علمای امامیه فتوا به وجوب خمس فائده یا ارباح مکاسب دهند، در حالیکه فتوای اهل سنت مخالف آنهاست، اجتماع اُمت اسلام بر ضلالت نشده است. لذا این روایت بر اماره بودن اجماع علمای شیعه ندارد.

جواب چهارم: جمع نشدن بر ضلالت به اعتبار وجود امام بین اُمت

برخی این روایت را توجیه نموده اند که بنا بر مبنای شیعه در هر زمانی یک امام معصوم بین مسلمین وجود دارد، لذا اگر همه اُمت اتفاق نمایند امام هم بین آنها بوده و ضلالت در آن اتفاق 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 اُمت وجود دارد (نه اینکه بر حجیت اتفاق علماء دلالت داشته باشد).

در این جواب مناقشه شده که ظاهر روایت جمع نشدن اُمت «بما هی اُمة» بر ضلالت می باشد؛ نه اینکه اُمت «بما فیهم امام معصوم» دچار ضلالت نمی شوند. لذا این معنی خلاف ظاهر روایت است.

جمع بندی اجماع محصل: حجیت فی الجملة

نتیجه مباحث فوق این می شود که اجماع محصل «فی الجملة» معتبر است. اعتبار اجماع بر اساس عقل عملی (قاعده لطف) و یا بر اساس تعبد (روایت نبوی) قابل اثبات نبوده؛ و تنها بر اساس عقل نظری (حساب

بشأنه بعد عدم وصوله إلى الحكم الواقعي، فكيف يعتبر ضالاً مع أنه تمسك بحكم شرعي تم له موضوعه واقعا، و هو عدم العلم بالحكم الواقعي؟!».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۰۸: «و قد يناقش فی هذا الاستدلال بأن غاية ما يثبت بهذا المضمون حجية المجموع و هذا أمر صحيح مسلم عندنا أيضا لوجود المعصوم ضمن المجموع و هو الإمام عليه السلام الموجود فی كل زمان، فليس فی الحديث علی تقدير صدوره دلالة علی أكثر من وجود المعصوم فی الأمة. و فيه: ان ظاهر الحديث ان موضوع العصمة و ملاکها المجموع حيث عبر بأنها لا تجتمع علی ضلالة لا ان ذلك من باب وجود معصوم بينهم بحيث يكون ضم سائر الأقوال إليه من قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان».

احتمالات) به ضمّ شرائطی قابل اثبات است. یعنی اجماع در صورتی معتبر است که اتفاق فقهای متقدم بوده و کشف از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام نماید، به نحوی که مخالفی از بین فقهای متقدم پیدا نشود. اشکالی نیز به حجّیت اجماع وارد شده که روایات عدیده بر مرجعیت کتاب و سنت (نه چیز دیگر) در باب دین دلالت دارند. یعنی باید دین، فقط از کتاب و سنت اخذ شود. اجماع، خارج از کتاب و سنت می باشد زیرا اتفاق فقهاء، کتاب یا سنت 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 کاشف من السنّة» حجّت می دانند؛ بنابراین اجماع نیز داخل در سنت شده و آن روایات دلالت بر عدم حجّیت اجماع نخواهند داشت.^۱

ج ۶۸ ۹۶/۱۰/۲۶

مقام دوم: اجماع مرکّب

«اجماع مرکّب» در جایی است که اتفاق علماء بر بیش از یک قول (دو یا چند قول) باشد که هر قول هر گروه به تنهایی مورد اتفاق نبوده، اما همه اتفاق 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 ظهر» داده اند، 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 محقق شده است؛ سوال این است که آیا اجماع مرکّب دلالت بر نفی قول ثالث دارد؟ یعنی آیا عدم وجوب تخییری ثابت می شود؟ اجماع مرکّب دو صورت دارد که حجّیت هر صورت به نحو مستقلّ بررسی می شود:

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 مجعین نفی قول ثالث نمایند حتی بنا بر 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 ظهر وجوب تعیینی خواهد داشت. گروه دوم نیز اگر از قول مختار خود رفع ید نمایند، قائل به وجوب تخییری نمی شوند.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۱۴: «الثالث - اعتراض وجهه الأخباریون فی المقام من انّ الإجماع لیس مدرکاً فی الاستنباط لأنّ مصادره قد حصرت فی الكتاب و السنّة. و هذا الاعتراض لا ندخل هنا فی صحّة کبراه فی نفسه، فانّ ذلك قد تقدّم مفصلاً فی بحث حجية الدلیل العقلی و انّما یمنع عن حجية الإجماع لو أريد تخريجه علی غیر هذا المسلك الّذی سلکناه، فانّهُ علی أساس هذا المسلك یكون کاشفاً قطعياً علی حدّ کاشفیه التواتر و لیس حجة شرعیة و لا دليلاً عقلياً لیفی الأول و یناقش فی دلیلیّة الثانی فی مجال الاستنباط و هذا واضح».

در این صورت اجماع مرکب بر اساس هر سه مبنی، معتبر است؛ توضیح اینکه بنابر قاعده لطف باید شارع ابراز خلاف نماید، زیرا همه اتفاق 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 می شود یقین یا اطمینان به نفی وجوب تخییری پیدا شود، پس اجماع معتبر خواهد بود؛ بنابر اعتبار اجماع بر اساس تعبد نیز اگر در واقع وجوب تخییری باشد، لازم می آید امت بر ضلالت اتفاق کرده باشند، زیرا اتفاق 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 مرکب به این نحو است که گروه اول دارای نظری بوده که در صورت رفع ید از آن، قول سوم را اختیار کرده و یا لاقلاً 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 رد نمی کنند.

در این صورت حجیت اجماع مرکب مبتنی بر مبانی متفاوت در حجیت اجماع محصل خواهد بود؛ بنابر قاعده لطف، اینچنین اجماع مرکبی نیز حجت خواهد بود؛ زیرا اتفاق بر عدم وجوب تخییری وجود دارد که اگر واقعاً وجوب تخییری باشد باید شارع از باب لطف ایجاد اختلاف نماید؛

بنابر حجیت اجماع از باب تعبد نیز اینچنین اجماع مرکبی حجت خواهد بود؛ زیرا اگر حکم واقعی همان وجوب تخییری باشد، امت اجتماع بر ضلالت کرده اند. پس اجماع اماره بر نفی وجوب تخییری خواهد بود؛

بنابر حساب احتمالات اینچنین اجماع مرکبی معتبر نخواهد بود؛ زیرا علم به بطلان قول لاقلاً یکی از دو طائفه وجود دارد. هر گروه نیز فقط بنابر صحت قول خود، نفی قول دیگر نموده است. در نتیجه تعداد مجمعین بر نفی قول سوم، نصف شده است (در بهترین حالت تعداد مجمعین 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 کمی تعداد مجمعین، به لحاظ کیفی نیز مشکلی وجود دارد. توضیح اینکه در حساب احتمالات تعارض از عوامل کیفی بوده که احتمال صحت را تضعیف می کند. 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 مخبر دارای یک معارض است. با توجه 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 مرکب فقط بنابر قاعده لطف و تعبد معتبر است (که هر دو مبنای مورد مناقشه واقع شد)؛ و بنابر مبنای حساب احتمالات (که فی الجمله مورد قبول واقع شد) حجت نیست.^۲

ج ۶۹ ۹۶/۱۰/۲۷

مقام سوم: اجماع منقول

اجماع منقول به این معنی است که فقیه اتفاق را به دست نیاورده، بلکه ناقل و مخبر واحدی اتفاق را برای وی نقل کرده است. بحث در این مقام فقط در اعتبار نقل می‌باشد و بحث از اعتبار اصل اجماع نیست. بحث از حجیت اجماع منقول موقوف بر سه اصل موضوعی است (که در مباحث آینده بحث می‌شوند): اول حجیت خبر ثقه؛ دوم اینکه حجیت خبر ثقه مختص به اخبار حسّی است؛ و سوم اینکه اگر شک در حسّی بودن

۱. زیرا عامل کمی قابل اندازه‌گیری است، به عنوان مثال اگر سکه دو بار پرتاب شود، با توجه به این تعداد که عامل کمی است، می‌تواند درصد شیر آمدن را محاسبه نمود؛ اما عامل کیفی قابل اندازه‌گیری نبوده و نمی‌شود طبق آن درصد معین کرد. به عنوان مثال اگر سکه 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، ج ۴، ص ۳۱۷: «و اما الإجماع المركب فهو عبارة عن الاستناد إلى رأى مجموع العلماء المختلفين على قولين أو أكثر في نفی قول آخر لم يقل به أحد منهم، و هنا تارة يفرض أن كلّاً من القولين قائله ينفي القول الآخر بقطع النظر عن قوله، و أخرى يفرض أنه ينفيه بلحاظ قوله و في طوله لاستلزامه نفی غيره. أمّا الأول فالإجماع يكون حجة في نفی ذلك القول الآخر على جميع المسالك المتقدمة في حجة الإجماع لأنّه ملاكاً كالإجماع البسيط. و أمّا على الثاني فلا بدّ من التفصيل فيه بين المسالك، فإنّه بناءً على المسلك القائل بالحجة على أساس قاعدة اللطف ثبتت الحجة أيضاً لأنّه لو كان القول الثالث حجة لما كان به قائل و هو خلاف اللطف المفروض فيستكشف عدم صحته. و كذلك بناءً على القول باستكشاف دخول الإمام عليه السلام في المجمعين و أمّا بناءً على مسلكتنا فلا يكون حجة إذ يعلم بأنّ القيم الاحتمالية الموجودة في مجموع الفتاوى لنفي الثالث قسم منها غير مصيب للواقع جزماً للعلم بكذب ذلك نتيجة التخالف في الآراء و هذا لا يؤدي إلى تقليل القيم الاحتمالية للإجماع المركب عن الإجماع البسيط كما فحسب بل و كيفاً أيضاً للتعارض و كون كلّ قيمة احتمالية لأحد القولين منفيّاً بالقيمة الاحتمالية للقول الآخر المخالف و كذلك تكون القيمة الاحتمالية لنفي القول الثالث».

خبری شود «اصالة الحسن» وجود داشته و حمل بر خبر حسّی می‌شود؛ به عنوان مثال مخبری خبر از عدالت زید داده که شک 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 عقلانی است که هرچند احتمال حدسی بودن وجود دارد، اما 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 اما 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 اتفاق نظر داشته‌اند. بنابراین فقیه فحصى از اتفاق نکرده و فقط اتفاق قدماء برایش نقل شده است. اتفاق 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 ثقة شده که حجّت می‌باشد.

مناقشه در حجّیت نقل کاشف

در مورد اجماع منقول به نحو نقل کاشف، اشکالی مطرح شده که مفاد این خبر اتفاق فقهاء بوده که نه حکم شرعی و نه موضوع حکم شرعی نیست. به عنوان مثال اتفاق فقهاء بر وجوب نماز جمعه نقل شده که نفس اتفاق حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی نیست، لذا این نقل نباید حجّت باشد. نظیر اینکه ثقة خبر دهد که تمام علمای فیزیک متفق بر امر خاصی هستند. این نقل حجّت نیست؛ زیرا اتفاق 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 توجه به این نکته اگر یک ثقة 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 نفس خبر از عدالت وی نه حکم شرعی و نه موضوع حکم شرعی نیست؛ اما 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 توجه به این مقدمه، فرض است که بین اتفاق فقهای متقدم و رأی امام یا حکم شرعی نیز ملازمه وجود دارد. پس مدلول التزامی خبر از اتفاق فقهای متقدم، یک حکم شرعی بوده و همین برای حجّیت خبر از اتفاق 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 اتفاق فقهای متأخر). بنابراین فقیه حکم شرعی را از امام نشنیده و یا رؤیت نکرده بلکه بر اساس یک اتفاق 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 متقدم خبر داده در حالیکه اتفاق لااقل بیست نفر برای کشف از حکم شرعی نیاز است. سوال در این است که آیا با ضمیمه فحوص از فتوای ده نفر دیگر از فقهای متقدم، از رأی معصوم کشف می‌شود؟

به نظر می‌رسد نقل فتوای ده فقیه به ضمیمه فحوص 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 محقق 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 نمی تواند 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 می شود؛ 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 می شود. 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 متکلم ندارد. به عنوان مثال اگر متکلمی خبر دهد که امیرالمؤمنین علیه السلام در مسجد کوفه است، در حالیکه اعتقاد دارد ایشان با همین بدن عنصری می تواند در چند مکان دیگر نیز باشد؛ فرض شود سامع معتقد است ایشان نمی تواند 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 می رسد کلام شهید صدر صحیح بوده، و اشکال مرحوم محقق اصفهانی وارد نیست.

جمع بندی 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، اما به جهت صغروی نقل های علماء بسیار مسامحه داشته و حجّت نیست. به عنوان مثال در مواردی دیده شده یک فقیه در یک کتاب خود فتوایی داده و ادّعی اجماع بر آن نموده، و در کتاب دیگر نیز فتوایی خلاف آن داده و ادّعی اجماع بر آن نموده است؛ و یا

۱. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۳۱۴: «ذكر المحقق الأصفهانی - رحمه الله -: أن دليل الحجّة لا يشمل جزء الكاشف لأنّ دليل الحجّة يدلّ على التنزيل والتنزيل يكون بلحاظ الأحكام الشرعية، والمنقولة في المقام لا هو حكم شرعی و لا هو موضوع لحكم شرعی. نعم لو كان النقل نقلاً لتام الكاشف الملازم للحكم الشرعی قلنا: إنّ هذا نقل بالملازمة للحكم الشرعی فيتمّ التنزيل بلحاظ الدلالة الالتزامية، أمّا جزء الملازم للحكم فليس ملازماً له كي يكون نقله نقلاً بالالتزام للحكم الشرعی. و يرد عليه: أنّ الحكم الشرعی وإن لم يكن لازماً لجزء الكاشف على الإطلاق لكنه لازم له على تقدير تحقّق الجزء الآخر، فالناقل ينقل بالملازمة الحكم الشرعی على تقدير تحقّق الجزء الآخر، و قد أحرزنا الجزء الآخر بالوجدان أو بالتعبّد».

اینکه در فقه اختلاف اقوال بسیار است که در چند قول ادّعی اجماع شده است. پس در موارد بسیاری با تهافت و تسامح مواجه شده ایم. پس باید تتبع بیشتری شود تا قرائنی بر صدق اجماع به دست آید.^۱

البته مراد این نیست که اجماع را جعل کرده اند؛ 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 کرده اند هر کسی این آیه را ببیند همین فتوا را خواهد داد. به عنوان مثال بیع صبی را صحیح دانسته به سبب اینکه مصداق «احلّ الله البیع» است، لذا ادّعی اجماع در آن می کردند؛ حتی در صورت پیدا کردن قول مخالف، اجماع تقدیری مطرح نموده اند که اگر آن شخص مخالف نیز از این دلیل مطلع شود، فتوا به این قول خواهد داد.

به هر حال، در علم فقه به ندرت پیش می آید که از اجماع منقول استفاده شود، زیرا اعتمادی به نقل ها نیست؛ فقط در زمان استیصال به دنبال اجماع منقول رفته می شود. تتبع در کلمات فقهاء نیز بسیار دشوار است؛ زیرا بسیاری از فتاوی 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؛ اما به لحاظ صغروی تقریباً به هیچ اجماع منقولی اعتماد نمی شود.

ج ۷۰ 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 می شود:

تعریف و اقسام شهرت

شهرت در لغت به معنی «وضوح» بوده و در اصطلاح اصولی سه قسم برای آن ذکر شده که هر یک مستقلاً تعریف می شود:

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۲۰: «هذا كله على مقتضى القاعدة العامة إلّا أنّه حيث ثبت عندنا وقوع تسامح نوعی و اصطلاح عمومی من قبل علمائنا الأقدمین فی نقل الإجماع و ادعائه أو اعتمادهم لمشارب غیر صحيحة فی تشخیصه فلم یبق للفقیه ثقة کبيرة بمثل دعاوی الإجماع المنقولة فی الكتب ما لم تتضافر الدعاوی و تنضمّ إليها القرائن و الشواهد و المؤیدات علی صحّتها».

الف. شهرت روایی: شهرت روایی در جایی است که روات و ناقلین یک روایت متعدد 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 ادله» از مرجح بودن یا نبودن آن بحث می‌شود.

ب. شهرت عملی: شهرت عملی در جایی است که روایت ضعیفی وجود داشته^۱ 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 «حجیت خبر واحد» از شهرت عملی بحث می‌شود که آیا جابر ضعف روایت می‌شود یا نه؟ (همان بحث معروف جبران 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 محقق می‌شود که اکثریت فقهاء، فتوای واحدی داشته باشند.

استدلال بر حجیت شهرت فتوایی

بررسی حجیت 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 حجیت آن (اگر حجّت باشد) بر اساس حساب احتمالات خواهد بود. هرچند «اجماع» بر اساس حساب احتمالات حجّت است، اما 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 کمی: در اجماع «اتفاق کل» یا «اتفاق عدد کبیر» از علماء وجود داشت؛ اما در شهرت فقط مشهور فقهاء (یعنی اکثر فقهاء) فتوا داده و جماعتی از فقهاء نیز فتوا به خلاف داده یا توقف کرده و فتوا نداده‌اند. این عامل کمی موجب می‌شود علم به تکلیف شرعی پیدا نشود.

ب. عامل کیفی: فتوای مشهور، معارض نیز دارد. وجود معارض موجب کاهش احتمال اصابه در شهرت فتوایی می‌شود.

پس نه از نظر کمی و نه از نظر کیفی، شهرت به مرتبه اجماع نمی‌رسد؛ لذا شهرت فتوایی بر اساس حساب احتمالات، موجب علم به تکلیف نمی‌شود.^۱

به عبارت دیگر هرگاه جمعیت کبیری از علماء در فتوایی اتفاق نمودند، و آن اتفاق موجب علم به تکلیف شرعی باشد «اجماع» محقق 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، حجت نیست.

مقام دوم: مقتضای روایات خاصه

در مقام دوم، حجیت شهرت فتوایی بر اساس روایات خاصه و تعبد شرعی بررسی می‌شود. گفته شده روایاتی بر حجیت 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 حکمی رفته که حکمی صادر نموده، و سپس نزد حکم دیگری رفته که حکم 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 الْحَصِينِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ

۱. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۳۲۵: «و اما علی اساس العلم و الاطمئنان فالکلام فیها هو الکلام فی الإجماع من أن حصول القطع بذلک یکون علی أساس حساب الاحتمالات، و أنه یفتقر ذلک عن باب التواتر بوجود عوائق خمسة عن حصول العلم بذلک، و تزيد الشهرة علی الإجماع بضعف کمی باعتبار اقلية عدد المفتين، و بضعف کیفی باعتبار أن وجود المخالف یزاحم الحساب المتحصل من آراء الموافقين».

مِیرَاتٍ فَتَحَاكَمَا قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ؛

به این روایت استدلال شده که فتوای مشهور «بما هو مشهور» حجت است. تقریب استدلال به کمک دو مقدمه 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 مجمع علیه «قول شاذ» وجود دارد، که اگر مراد اجماع باشد نباید در مقابل آن اقوال دیگری باشد. پس مراد شهرت است که در مقابل آن، قول شاذ قرار دارد؛ قرینه دوم در فراز «فیترک الشاذ الذی لیس بمشهور» است که گفته شده شاذ همان غیر مشهور است، پس باید در مقابل آن مشهور باشد (به عبارت دیگر اگر مراد اجماع بوده باید گفته می شد «شاذ 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)، اما فهم عرفی از «فانّ المجمع علیه لاریب فیه» تعلیل بوده که بر حجّیت شهرت فتوایی نیز دلالت دارد^۱.

اشکال اول در استدلال: به معنای مشهور نبودن «مجمع علیه»

اشکال اول اینکه مراد از «مجمع علیه» در این روایت، مشهور نبوده بلکه همان معنای اتفاق 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 شاذ شده و مشکلی نیست که در مقابل اجماع یک نقل شاذ نیز باشد.

قرینه دوم نیز تمام نیست؛ زیرا شهرت در فراز «لیس بمشهور» به معنی وضوح است. یعنی روایت شاذ، واضح نیست. پس مشهور به معنای عرفی و لغوی به کار رفته و معنای اصطلاحی آن مراد نیست تا قرینه شود که مجمع علیه به معنای مشهور است.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶؛ باب وجوه الجمع بین الاحادیث المختلفة و کیفیة العمل بها، حدیث ۱.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۲۲: «و الاستدلال بها موقوف علی تمامیة مقدمتین: أولاها- أن یراد بالإجماع الإجماع النسبی المساوق مع الشهرة إلحاقاً للمخالف النادر بالعدم و القرينة التي قد تدعى علی ذلك أنه قد فرض فی الرواية وجود الشاذ النادر فی قبال المشهور عند الأصحاب فیکون قرينة علی أن المراد بالمجمع علیه فی الذیل (فان المجمع علیه لا ریب فیه) هو المشهور أیضاً. الثانية- أن الرواية و إن كانت فی مورد الشهرة الفتوائية إلّا أن قوله (فان المجمع علیه لا ریب فیه) مسوق مساق التعلیل و هو يقتضی التعمیم و حمل الکلام علی أن کل 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 المجمع علیه 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 مجمع علیه هم ریب دارد ولو به لحاظ روایت شاذّ که مقابل آن قرار گرفته، پس معنای حقیقی مراد نخواهد بود که هیچ ربی در آن نباشد؛ پاسخ این است که مقبوله بر نفی ریب حقیقی به لحاظ صدور روایت دلالت دارد. یعنی روایت مجمع علیه 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 شک 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.

ج ۷۱ ۹۶/۱۱/۰۱

دلیل دوم: مرفوعه زراره

دلیل تبعی دوم برای اثبات حجّیت شهرت فتوایی، استدلال به مرفوعه زراره است که در کتاب «عوالی اللالی» به صورت مرفوع از علامه نقل شده، که او نیز به صورت مرفوع از زراره نقل کرده است:

«عَوَالِي اللَّالِي، رَوَى الْعَلَمَةُ مَرْفُوعاً إِلَى زُرَّارَةَ بْنِ أَعِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ الْبَاقِرَ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمُ الْخَبْرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبَايَهُمَا أَخَذُ فَقَالَ ع يَا زُرَّارَةُ خُذْ بِمَا اشتهرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ»؛

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۲۲: «و کلنا المقدمتين باطلتان. اما الأولى - فلان الشهرة في إطلاق الرواية يراد منها المعنى اللغوي المنطبق على الإجماع أيضاً، و ما قيل من القرينة غير صالح لذلك لأنّ النظر فيها إلى الشهرة الروائية لا الفتوائية و في باب الرواية بعقل الاتفاق و الإجماع على نقل رواية مع وجود رواية شاذة يتفرد بنقلها بعض أولئك لا كلهم و ليست الرواية كالفتوى ليكون وجود النقل الشاذ منافياً مع الاتفاق على نقل الرواية المشهورة و معه لا موجب لحمل قوله عليه السلام (فان المجمع علیه لا ريب فيه) على الشهرة الاصطلاحية أصلاً».

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۰۳؛ باب وجوب الجمع بين الاحاديث المختلفة و كيفية العمل بها، حديث 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 اعم 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 علامه 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 اطلاق 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 اما در این موارد و استعمالات، اطلاق ندارد. مراد از «ما» موصوله در روایت فوق، به تناسب سوال «روایت مشهور» است.

اشکال سوم: فرض 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. در تاریخ حدیث گفته شده مسلمین برای اولین بار به سخنان پیامبر صلی 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، اما 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: ادله لفظی خبر واحد

سومین دلیل تعبّدی برای اثبات حجّیت شهرت، تمسّک به ادله حجّیت خبر واحد است. در مباحث آینده خواهد آمد که برای حجّیت خبر واحد به ادله‌ای تمسّک شده از کتاب و سنت که یکی از ادله معروف «آیه نبأ» است. بر فرض دلالت آیه نبأ بر حجّیت خبر واحد (که در مباحث آینده بررسی خواهد شد)، از حجّیت خبر ثقه، حجّیت فتوای مشهور نیز به دست می‌آید؛ زیرا ملاک حجّیت خبر واحد همان «کاشفیت» و «اصابه اکثر به واقع» می‌باشد. نفس 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. احتمال خطا در امور حدسی به مراتب بیش از امور حسّی است.^۱ 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 لااقل 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 توجه به این نکته، تردیدی نیست که شهرت فتوایی در سیره عقلاء حجّت نمی‌باشد. به عنوان مثال نظر اکثر اطباء بر طیب 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 متکلمین باشد!

جمع‌بندی: عدم حجّیت شهرت فتوایی

با توجه 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؛ اما 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 غیر علمی» شده است:

الف. خبر علمی: خبری است که نوعاً و در اغلب افراد، موجب علم می شود.

ب. خبر غیر علمی: خبری است که نوعاً و در اغلب افراد، موجب علم نیست.

بنابراین هر خبری علمی و یا غیر علمی بوده و قسم سومی در عرض آنها وجود ندارد. مراد از «علم» نیز اعم از قطع و اطمینان است. یکی از اقسام مشهور خبر علمی «خبر متواتر» است که در نظر اصولیون مفید قطع است.

در اصطلاح اصول به خبر غیر علمی «خبر واحد» گفته می شود. 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، خبر واحد محسوب می شود.

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 می شود تا از جمیع اقسام خبر بحث شده باشد. بیشتر مباحثی که مطرح می شود از ایشان بوده، که به همراه برخی اصلاحات است:

احتمال اصابه به واقع و مخالفت با واقع، در هر خبری وجود دارد. به عنوان مثال خبر «زید عادل» ممکن است مطابق واقع بوده و یا مخالف واقع باشد. مخالفت با واقع، به سبب یکی از این دو علت است: خطای مخبر؛ و کذب مخبر؛ 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 دقت 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 «لمصلحة» نیز در افراد عدیده کمتر می شود. به عنوان مثال احتمال خطا در خبر «زید عادل» 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 سوم نیز نقل نماید، احتمال خطای همه به «۱۲.۵ درصد» کاهش پیدا کرده، و در صورت نقل نفر چهارم به «۶.۲۵ درصد» کاهش می یابد.

ج ۷۲ 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 می باشد. به عنوان مثال احتمال خطا بررسی می شود. 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» می شود. اگر سه نفر خبر دهند، احتمال خطای همه اضعف شده و همینطور که تعداد مخبرین افزایش یابد، احتمال خطای همه کمتر می شود. هرچه احتمال خطای مخبرین پایین آید، احتمال صدق خبر افزایش می یابد. احتمال خطای خبر با افزایش تعداد مخبرین، به حدی می رسد که عملاً یا واقعاً صفر می شود. مراد از «عملاً» این است که در مقام عمل به آن خطا اعتناء نشده و تمام آثار مخبر به بار می شود (یعنی اطمینان به صدق خبر پیدا می شود)، و مراد از «واقعاً» این است که احتمال خطا وجود نداشته و قطع به صدق خبر پیدا می شود. البته هرچند از ضرب یک کسر در کسر دیگر، عدد بسیار کوچکی به دست می آید و صفر نمی شود؛ اما ذهن بشر طوری آفریده شده که امور ضعیف و کوچک را درک نمی کند. به عنوان مثال وقتی جسمی دور شده و کوچک دیده شود، به مرحله ای می رسد که توسط چشم دیده نمی شود؛ و یا وقتی فاصله با یک صوت زیاد می شود، به مرحله ای می رسد که گوش نمی تواند آن را بشنود؛ ادراکات عقلی نیز اینگونه اند، که اگر احتمالی بسیار کوچک شود، قوه عاقله آن احتمال را درک نکرده، و صفر می شود.

خصوصیات مؤثر در خبر متواتر

خصوصیات مخبر در خبر متواتر دخالت دارد. به عنوان مثال «عدد مخبرین» و «عدالت مخبرین» در پیدایش علم از خبر متواتر مؤثر است. یعنی هرچه عدد بیشتر شود، موجب می شود احتمال مخالفت سریع تر به صفر برسد. همچنین خصوصیات کیفی مخبرین مانند عدالت (و یا اینکه احتمال خطا به گونه خاصی 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 عامه؛ و خصوصیات نسبیّه؛

الف. خصائص عامه: خصوصیاتی که نسبت به خبر سنجیده می‌شود با قطع نظر از اینکه مخبر 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، اما بسیار بعید است. در این موارد، احتمال مخالفت خبر واحد بیش از نصف خواهد بود. پس اگر قطع در موارد عادی با «۲۰ خبر» محقق شود، در این موارد با «۳۰ خبر» و یا بیشتر محقق خواهد شد. این از خصائص عامه است که هرچه محتوای خبر عادی باشد، قطع بهتر و راحت‌تر مورد قبول واقع شده و سریع‌تر قطع به آن محقق می‌شود.

ب. خصائص نسبیّه: خصوصیاتی که با توجه به مخبر سنجیده می‌شود. به عنوان مثال خبر یک نفر از اهل سنت 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 دقت 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 موجد آن شده و سبب پیدایش حجّت می‌شود.

اما علم «بما هو علم» 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 خود «خبر متواتر» حجّت است (زیرا سبب پیدایش علم نوعی است)؛ نه اینکه موجد 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 مخبرین یک قضیه لفظیه، متعدد باشند. به عنوان مثال «۲۰ نفر» خبر «زید عادل» را نقل کرده باشند. البته مراد از قضیه لفظیه این نیست که الفاظ تمام مخبرین یکسان باشد. به عنوان مثال خبرها به صورت «زید عادل» و «زید عادل» و «زید یكون عادلاً» و «زید ليس بفاسق» (با این فرض که شقّ سومی بین عدالت و فسق نباشد) و «عدالة زید واضح» و «عدالة زید معلوم» و «عدالة زید ثابت» و مانند آنها باشد. در این صورت نیز تواتر لفظی محقق می‌شود. به عبارت دیگر با خبرهای متعدد به یک محتوا تلفظ شوند هرچند صياغت 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 مخبرین متعدد به تعابیر مختلف بیان شده باشد. به عنوان مثال «زید عادل» و «زید یجوز تقلیده» و «زید یجوز الاقتداء به» (با این فرض که کنایه از عدالت وی باشد) و «زید لا یعصى 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 مفصل 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، اما به تواتر فسق زید ثابت خواهد شد.

تعریف دوم: خبرهای دارای مضمون اخص

برخی خبر متواتر اجمالی را تعریف نموده‌اند به اینکه خبرهایی که هرچند مضامین مختلفی دارند، اما یک مضمون اخص 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. اختصاص 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 تحقق 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، اما 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 نوشته 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 محقق نشده است. همین طور در مورد سائر خبرها نیز تواتری محقق نشده است.

اما اگر عدد مورد نیاز برای تحقق 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، احتمال 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 ادعا 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 محقق می‌شود که یکی صادر شده (نه اینکه یکی صادق است). تواتر اجمالی به این معنی گاهی با تواتر لفظی و معنوی نیز جمع می‌شود.

ج ۷۳ ۹۶/۱۱/۰۳

معنای حجّیت خبر واحد

در ابتدای بحث از حجّیت خبر واحد، توضیحی پیرامون حجّیت آن داده می‌شود. خبر واحد خبری است که علمی نبوده و برای نوع افراد عادهً افاده علم نکند. پس ممکن است تعداد مخبرین متعدّد نیز باشد اما 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 منجزیت و معذّریّت است. اگر حجّت به تکلیف فعلی تعلّق گیرد موجب تنجّز آن شده، و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد موجب تعذّر آن می‌شود.

حجّیت 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، اما 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 عدم تکلیف فعلی (تکلیف جزئی) تعلّق گیرد تا حجّیت آن معنی‌دار شود؛ اما در روایت فقط حکم کلی بیان شده است.

پاسخ این است که فرض شود خبر زراره که بر حرمت 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؛ اما مدلول التزامی آن «حرمة شرب هذا العصیر علی زید» است. خبر واحد به لحاظ مدلول التزامی حجّت خواهد بود یعنی موجب 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؛ اما در روز جمعه نسبت به زید، این مدلول التزامی پیدا می‌شود که «غُسل الجمعة لیس بواجب 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: ادله اثباتی حجیت خبر واحد

حجیت خبر واحد بین علماء مشهور می‌باشد، و برای حجیت آن به ادله اربعه استدلال شده است. این استدلالات بررسی می‌شوند:

استدلال به کتاب کریم برای اثبات حجیت خبر واحد

برای اثبات حجیت خبر واحد به آیاتی از کتاب تمسک شده که باید مورد بررسی قرار گیرند:

آیه اول: آیه نبأ

معروف‌ترین آیه از کتاب که برای اثبات حجیت خبر واحد به آن تمسک شده، آیه نبأ است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»؛^۱ شأن نزول آیه بدین شرح است که نبی اکرم صلی الله علیه و آله، ولید بن عقبه 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 صلی 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، اما عده‌ای از آن قوم نزد ایشان آمده و ماجرا را بیان نمودند. در این حال آیه شریفه نازل شد.^۲

«فاسق» به همان معنای مرکوز در ذهن بوده که توضیح بیشتر آن خواهد آمد. «نبأ» همان خبر است. «تَبَيَّنُوا» به معنای تحقیق از صدق و کذب خبر می‌باشد. «أَن تُصِيبُوا» نیز «مفعول‌له» برای فعل «تَبَيَّنُوا» می‌باشد «تَبَيَّنُوا خَشِيَةَ أَن تُصِيبُوا» یعنی مبادا با قومی به جهالت برخورد کنید. «بِجَهَالَةٍ» نیز «حال» برای «واو» یا ضمیر فاعلی در «تَصِيبُوا» می‌باشد، یعنی از روی جهل با قومی برخورد کنید. پس تقدیر اینچنین است که «أَن تُصِيبُوا قَوْمًا حال کونکم جاهلین». مراد از «فَتُصْبِحُوا» هم «فَتَصِيرُوا» است، یعنی پشیمان شوید که چرا چنین کاری انجام داده‌اید.

۱. دو حجت از بین تمام حجج وجود دارند که اگر حجیت یکی از آنها ثابت نشود، قول به انسداد پدید خواهد آمد. آن دو «خبر واحد» و «ظهور» هستند. در مورد حجیت ظهور اختلاف اندکی وجود دارد و حتی کسی منکر حجیت مطلق ظهورات نیست، بلکه مثلاً حجیت ظواهر کتاب انکار شده است. اما در مورد خبر واحد اختلاف بیشتری وجود دارد، لذا این بحث بسیار مهم است.

۲. سورة الحجرات، الآية ۶.

۳. فقه القرآن (للاوندی)، ج ۱، ص ۳۷۱.

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 تبیین شود. گفته شده مفاد آیه شریفه معادل «النبأ إن جاء به الفاسق فتبينوا» است؛ بنابراین مفهوم این جمله شرطیه می‌شود «إن جاء به العادل فلاتبينوا». پس خبر عادل تبیین نمی‌خواهد که دو احتمال در آن هست: اول اینکه بدون تحقیق و تبیین باید ردّ شود؛ و دوم اینکه بدون تحقیق و تبیین باید قبول شود؛ لازمه احتمال اول این است که مخبر عادل «أسوأ حالاً» از مخبر 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 تبیین، 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 محقق موضوع بوده و فاقد مفهوم است. نظیر جمله شرطیه «إن رزقت ولداً فاختنه» که محقق موضوع بوده و مفهوم ندارد. مفهوم این نیست که «اگر پسر دار نشدی، ختنه واجب نیست»؛ زیرا بدون وجود پسر، موضوع ختان منتفی می‌شود.

پس اشکال اساسی این است که جمله شرطیه در آیه شریفه، محقق موضوع می‌باشد و مفهوم ندارد؛ منطوق آیه شریفه «إن جاءكم فاسق بنبأ» بوده که در شرط بودن اختلافی نیست، و اختلاف در محقق 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 جاءكم فتبينوا» باشد. در این صورت، شرط از قضایای محقق موضوع بوده و فاقد مفهوم است. یعنی منطوق دلالت دارد اگر نبأ فاسق رسید باید تبیین شود؛ لذا اگر خبر فاسق نرسید موضوعی برای تبیین نیست (پس مفهوم این نیست که «نبأ عادل اگر رسید»).

ب. دوم اینکه مفاد آیه شریفه «النبأ إن جاء به الفاسق فتبينوا» باشد. در احتمال اول «فاسق» در موضوع اخذ شده بود، اما در این احتمال در شرط اخذ شده است. جمله شرطیه در این صورت ظاهراً مفهوم دارد، مفهوم می‌شود «النبأ إن لم یجیء به الفاسق فلا یجب التبیّن». نبئی که فاسق آن را نیاورد، پس عادل آن آورده است.

ج. سوم اینکه مفاد آیه شریفه «الجائی بالخبر إن كان فاسقاً فتبينوا» باشد. در این صورت، موضوع «الجائی بالخبر» که واضح است این جمله مفهوم دارد. مفهوم این می‌شود که «الجائی بالخبر إن لم يكن فاسقاً فلا يجب التبين». مفهوم جمله شرطیه در این احتمال، روشن‌تر است.

ج ۷۴ 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، محقق 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. محقق خوئی^۱، و شهید صدر^۲، ظاهر آیه شریفه را احتمال دوم دانسته و مفهوم جمله شرطیه را محقق 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 جاءكم فتبينوا) است. بنابراین شرط در آیه شریفه محقق موضوع بوده و فاقد مفهوم است. مراد از آیه شریفه این است که اگر خبر فاسق رسید باید تبیین شود. توضیح اینکه ظاهر آیه شریفه این است که موضوع «نبأ الفاسق» و یا «مجيء 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 خاصی ندارد، و تنها یک استظهار است. بنابراین آیه شریفه فاقد مفهوم شده و

۱. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۱۸۴: «و فيه: أن الموضوع في القضية هو النبأ، و مجيء الفاسق به شرط لوجوب التبين عنه، فلا تكون القضية الشرطية مسوقةً لبيان تحقق الموضوع».

۲. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۵۳: «و التحقيق إن الموضوع و الشرط في الجملة الشرطية المذكورة يمكن تصويرها بانحاء: منها: أن يكون الموضوع طبيعي النبأ، و الشرط مجيء الفاسق به. و منها: أن يكون الموضوع نبأ الفاسق، و الشرط مجيئه به، فكأنه قال: نبأ الفاسق اذا جاءكم به، فتبينوا. و منها: أن يكون الموضوع الجائي بالخبر، و الشرط فسقه، فكأنه قال: الجائي بالخبر إذا كان فاسقاً فتبينوا. و لا شك في ثبوت المفهوم في النحو الاخير، لعدم كون الشرط حينئذ محققاً للموضوع. كما لا شك في عدم المفهوم في النحو الثاني، لأن الشرط حينئذ هو الاسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع. و أما في النحو الأول، فالظاهر ثبوت المفهوم و إن كان الشرط محققاً للموضوع، لعدم كونه هو الاسلوب الوحيد لتحقيقه، و في مثل ذلك يثبت المفهوم، كما تقدم توضيحه في مبحث مفهوم الشرط. و الظاهر من الآية الكريمة هو النحو الأول، فالمفهوم اذن ثابت».

استدلال به آن برای اثبات حجّیت خبر واحد ناتمام است (محقق خوئی و شهید صدر نیز قبول نموده‌اند که اگر مراد از آیه شریفه همان احتمال اول باشد، مفهوم نخواهد داشت).

با فرض عدم تعین 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 مبین 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 «مجبیء الفاسق بالنبا» 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 جاءكم فاسق» همان «إن جاءكم مخبر فاسق» 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 الرجل العادل» مفهومی دارد که اکرام غیر عادل لازم نیست. مفاد آیه شریفه نیز این است که «قول المخبر الفاسق ليس بحجة»، پس مفهومش این می‌شود که «قول المخبر العادل حجة».

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 ادّعی مفهوم شده که همراه موصوف باشد. شاید اتفاق 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 ادّعی مفهوم در جمله «اکرم العادل» نکرده است. در اصطلاح علم اصول به چنین مفهومی، مفهوم لقب گفته می‌شود.

وجه دوم: دخالت فسق، در عدم حجّیت 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؛ اما «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 نمی تواند 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 می شود. 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 می توانست موجب مرگ حیوان شود. عرف یا عقلاء در این موارد، قتل را به علّت اسبق منتسب نموده و زید را قاتل می دانند. 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 بودن مخری 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، ج ۲، ص ۴۰۴: «الأوّل - ما يترأى من كلام الشيخ الأنصاري - رحمه الله - من أنّ خبر الواحد إضافة إلى كونه خبراً واحداً قد يكون خبراً قد أتى به الفاسق، و عندئذ فعنوان كون الجائي به فاسقاً عنوان عرضيّ له، بينما عنوان كونه خبراً واحداً هو عنوانه الذاتيّ، و علّة وجوب التبيّن إنّ كانت هي فسق المخبر فقط هذا يعني أنّ خبر الواحد بما هو خبر لا يجب التبيّن عنه، و هو معنى حجّية خبر غير الفاسق، و إنّ كانت هي كونه خبراً واحداً من دون دخل للفسق في ذلك، فهذا خلاف ظاهر الآية التي أخذت وصف الفسق في المقام، و إنّ كانت هناك علّتان لوجوب التبيّن و هما ذات كون الخبر واحداً مع وصف فسق المخبر فلا يمكن إناطة الحكم بالوصف العرضي ما دام الوصف الذاتيّ علّة أسبق منه رتبة، و الشيء يسند إلى أسبق العلل».

۲. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۵۴: «أنّه تعالى أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق، و قد اجتمع فيه و صفان، ذاتيّ و هو كونه خبر واحد، و عرضيّ و هو كونه خبر فاسق، و مقتضى التثبت هو الثاني؛ للمناسبة و الاقتران؛ فإنّ الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأوّل للعلّة؛ و إنّما لوجوب الاستناد إليه؛ إذ التعليل بالذاتيّ الصالح للعلّة أولى من التعليل بالعرضيّ؛ لحصوله قبل حصول العرضيّ، فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضيّ، و إذا لم يجب التثبت عند إخبار العدل، فإمّا أن يجب القبول، و هو المطلوب، أو الردّ، فيكون حاله أسوأ من حال الفاسق، و هو محال. أقول: الظاهر أنّ أخذهم للمقدّمة الأخيرة - و هي أنّه إذا لم يجب التثبت وجب القبول؛ لأنّ الردّ مستلزم لكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق - مبنی علی ما يترأى

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 مستقل برای عدم حجیت باشند (یعنی احتمال سوم از احتمالات شیخ)، اما به علت اسبق هم استناد داده نشده باشد. توضیح اینکه اولاً استناد به علت 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 علت اسبق نسبت می‌دهند، نیز این استناد در جایی است که در استناد به علت متأخر هیچ نکته عقلائی نباشد. یعنی اگر استناد به علت متأخر نیز یک نکته عقلائی و غرض عرفی باشد، این استناد جائز خواهد بود. در آیه شریفه نیز ممکن است هر دو علت مستقل برای عدم حجیت باشند، اما به سبب نکته عقلائی و عرفی به علت متأخر استناد داده شده باشد. نکته عقلائی و عرفی محتمل، اشعار به فسق ولید است که یک قضیه خارجی می‌باشد. یعنی آیه شریفه علاوه بر بیان عدم حجیت خبر به واسطه فسق، این نکته را نیز می‌فهماند که ولید از فساق است. بنابراین همین نکته عقلائی و عرفی، موجب جواز استناد عدم حجیت خبر به علت متأخر (یعنی فسق) است.

ج ۷۵ ۹۶/۱۱/۰۷

وجه سوم: استهجان عرفی در اسناد حکم به عنوان عرضی

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 نجس» یک جمله صادق است، اما 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 نجس».

معنای آیه شریفه نیز این است که «نبأ الفاسق إن جاءكم فتبينوا». اگر هیچیک از خبر فاسق و خبر عادل حجت نباشد، پس باید عدم حجیت خبر به عنوان ذاتی یعنی خبر واحد بودن اسناد داده شود، نه اینکه به فسق مخبر که عنوان عرضی است اسناد داده شود تا نظیر «الدم الملاقی للبول نجس» مستهجن شود. لذا از اینکه از

من ظهور الأمر بالتبين في الوجوب النفسي، فيكون هنا أمور ثلاثة، الفحص عن الصدق والكذب، والرد من دون تبين، والقبول كذلك. لكنك خبير: بأن الأمر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطي، وأن التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل، فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين، فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجية، وهي كون 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 حجیت را ندارد (یعنی حجّت است)، و عنوان عَرَضِي فُسْقٍ مَخْبِرٍ موجب عدم حجیت آن می‌شود. نظیر اینکه گفته شود «الماء الملاقى للدم نجس» 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 حجیت همان خبر فاسق باشد نه نفسِ خبر واحد؛ لذا حجیت 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 عَرَضِي در جایی که حکم برای شیء به عنوان ذاتی ثابت است، استهجان عرفی دارد؛ اما 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 عَرَضِي وجود دارد، که همان اخبار از قضیه خارجیّه «کذب مخبر» است. لذا ممکن است مراد این باشد که نبأ «بما هو نبأ» نیاز به تبیین دارد، اما عدم حجیت به خبر فاسق اسناد داده شده برای بیان فسق ولید؛ در نتیجه نمی‌توان به این آیه شریفه برای اثبات حجیت خبر عادل، استدلال نمود.

جمع‌بندی آیه نبأ: عدم دلالت بر حجیت خبر واحد

در نتیجه آیه نبأ دلالت بر حجیت خبر واحد ندارد؛ زیرا شرط در آن برای تحقق 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 حجیت خبر واحد به آن استدلال شده، آیه نفر است:

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»؛

۱. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۴۰۵: «على أنه يرد على هذا الوجه أنه يكفي لمناسبة ذكر الوصف العرضي و هو الفسق في الآية التنبيه على القضية الخارجية 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 صلی الله علیه و آله مردم را دعوت به قتال نمود که آنها دعوت را قبول نکرده و تخلف 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 لیقفقوها فی الدین» یعنی از هر قبیله یک طائفه و جماعتی به جنگ رفته، و باقی افراد در مدینه نزد پیامبر صلی 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 موجزی است. لذا معنای فوق برای آیه نظر مختار و تحقیق در مسأله نیست.

۲. این ظاهر آیه شریفه به حسب بیان برخی مفسرین می‌باشد؛ اما 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 «لعل» به معنای ترقّب و انتظار است (نه به معنای ترجی و مطلوبیت که نظر مشهور چنین است). شاهد این معنی این است که «لعل» در مورد «مرغوبُ عنهُ» نیز به کار می‌رود، به عنوان مثال «لعلک عن بابک طردت» به این معنی است که شاید تو مرا از در خانه‌ات رانده‌ای؛ و واضح است که طرد از باب خداوند متعال، مبعوض است. لذا «لعل» 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 «لعل» 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.

ج ۷۶ ۹۶/۱۱/۰۸

آیه سوم: آیه کتمان

سومین آیه برای اثبات حجّیت خبر واحد، آیه کتمان است:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ
اللَّاغْنُونَ»؛

این آیه شریفه مرتبط به قوم یهود و تورات است. آیاتی در تورات در مورد پیامبر صلی الله علیه و آله وجود داشته که یهود آنها را مخفی کرده بودند. «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ» یعنی کسانی که بیّنات را بعد از اینکه در کتاب گفته شده، کتمان می‌کنند. مراد از «کتاب» تورات است. «أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ

الله « لعنت خداوند متعال به این معنی است که خداوند متعال آنها را از رحمت خود دور می‌کند (نه اینکه نفرین نماید). «و یلعنهم الالعون» لعنت دیگران به معنای دعای علیه آنها و نفرین است. مراد از بینات نیز همان آیاتی است که اگر بیان شود، بیان اسلام است.

تقریب استدلال

این آیه شریفه بر حرمت کتمان به صورت مطلق (چه مخاطب 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 بینات 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 حجیت خبر واحد است (خبر واحد همان خبر غیر علمی است که از اطلاق وجوب قبول، حجیت 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 عقلانی 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 متدین، اگر گفته شود «به طلبه متدین 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 توجه به این نکته، شاید اگر اظهار فقط در مواردی واجب بود که موجب علم سامع شود، در این صورت مکلفین 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 محقق شود.

بنابراین آیه شریفه دلالت بر وجوب قبول به نحو مطلق ندارد، تا دلالت بر حجّیت خبر واحد نماید.

اشکال دوم: حرمت نفسی 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 وجود 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:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»؛

این آیه شریفه در مورد کفّار نازل شده است. کفّار در ابتدای بعثت اشکالی به پیامبر صلی 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. «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ» یعنی قبل از تو که خاتم هستی پیامبری نیامده، «إِلَّا رَجُلًا» مگر اینکه مرد بوده است. یعنی هیچ زنی به پیامبری نرسیده است. «فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» پس اگر شک 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.

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 می شود 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 نمی تواند 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 اطلاع 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 خبر واحد در سیره عقلاء حجّت باشد، این آیه ارشاد به همان طریقه عقلائی می کند.

اشکال سوم: اختصاص آیه به اصول دین

«فاء» در آیه شریفه برای تفریع است «فاسئلوا اهل الذکر»، لذا اطلاقی برای وجوب سوال منعقد نمی شود بلکه به میزان مفرّع علیه است. مفرّع علیه یا مطلب قبل مرتبط به رسالت بوده که از اصول دین است. در باب اصول دین مورد اتفاق 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 می توان 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، اما 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 می تواند مبادی دیگر داشته باشد

اما اکنون یک مبدأ دارد؛ و یا همین مقدار که پیامبر صلی الله علیه و آله از انبیای الهی است، برای اعتقاد به نبوت کافی است (هرچند معتقد به خاتم بودن ایشان نباشد بلکه معتقد باشد نبی دیگری در آینده خواهد آمد)؛ همین دو اعتقاد برای تحقق 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 حجیت خبر واحد ندارد.

ج ۷۷ ۹۶/۱۱/۰۹

استدلال به سنت برای اثبات حجیت خبر واحد

برخی برای اثبات حجیت خبر واحد به روایات استدلال نموده‌اند. واضح است که اثبات حجیت خبر واحد به وسیله خبر واحد ممکن نیست، نظیر اینکه وثاقت شخصی با قول خودش ثابت شود. بنابراین باید روایات دال بر حجیت خبر واحد به حد تواتر (معنوی و یا اجمالی) برسد. فقهاء روایات دال بر حجیت خبر واحد را در طوائفی دسته‌بندی نموده‌اند، که هر طائفه به طور مستقل بررسی می‌شود.

طائفه اول: تصحیح کتاب یا روایت خاص توسط ائمه علیهم السلام

ائمه علیهم السلام در برخی روایات، یک کتاب یا روایت خاص را صحیح دانسته‌اند. به عنوان مثال روایتی از ابی بصیر نقل شده که «وَعَنْ أَبِي بَصِيرٍ حَمَّادُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أُسَيْدٍ الْهَرَوِيُّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: أَدْخَلْتُ كِتَابَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ - الَّذِي أَلْفَهُ يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ - عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ عَ فَنَظَرَ فِيهِ وَ تَصَفَّحَهُ كُلُّهُ ثُمَّ قَالَ هَذَا دِينِي وَ دِينُ آبَائِي (كُلُّهُ) وَ هُوَ الْحَقُّ كُلُّهُ»؛ حجیت 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 حجیت خبر واحد

به نظر می‌رسد این طائفه از روایات دلالتی بر حجیت خبر واحد ندارند؛ زیرا امام علیه السلام روایات کتاب را دیده و شهادت بر صحت آنها داده که این مطلب ربطی به تعبد به خبر واحد ندارد. یعنی شهادت به صحت یک

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۰، حدیث ۷۵.

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 صلی 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 «وَعَنْ (طَاهِرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَيَاةِ الْفَقِيهِ) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْهَرَوِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَوَّارٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُجْرٍ السَّعْدِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ نَجِيحٍ عَنْ ابْنِ جَرِيحٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ص قَالَ: مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنَ السَّنَةِ كُنْتُ لَهُ شَفِيعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ 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 تعبد 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 عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ الْوَشَاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ السَّوَّاقِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يَا أَبَانَ إِذَا قَدِمْتَ الْكُوفَةَ فَارَوْ هَذَا الْحَدِيثَ مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصاً وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ قَالَ قُلْتُ لَهُ إِنَّهُ يَأْتِينِي مِنْ كُلِّ صِنْفٍ مِنَ الْأَصْنَافِ أ

۱. همان، ص ۹۴، 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؛

فَأَرَوِي لَهُمْ هَذَا الْحَدِيثَ قَالَ نَعَمْ يَا أَبَانُ إِنَّهُ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ وَجَمَعَ اللَّهُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فَتُسَلَّبُ لِي إِلَهُ إِلَّا اللَّهُ مِنْهُمْ إِلَّا مَنْ كَانَ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ^۱. 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 اطلاق 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؛ اما 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، اما در جایی که احتمال بچه هم نیست (مانند اینکه شوهر ۴۰ سال در زندان باشد، که تماسی با همسر نداشته) هم باید عدّه 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؛ اما 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، تعبد به عمل به خبر واحد استفاده نمی‌شود.

طائفه چهارم: ارجاع به شخص خاص

ائمه علیهم السلام گاهی اصحاب خود را شخص خاصی 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 «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَتِيبِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِي وَكَانَ خَيْرَ قُمِيِّ رَأَيْتُهُ وَكَانَ وَكِيلَ الرِّضَاعِ وَخَاصَّتَهُ قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَاعَ فَقُلْتُ إِنِّي لَا أَلْفَاكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَعَمَّنْ أَخْذُ مَعَالِمَ دِينِي فَقَالَ خُذْ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ^۲؛

۱. الکافی، ج ۲، ص ۵۲۰.

۱. همان، ج ۲۷، ص ۱۴۸، حدیث ۳۴.

در این روایت عبدالعزیز به یونس ارجاع داده شده که اگر کلام یونس برای وی حجت نباشد، چنین ارجاعی لغو خواهد بود. پس نفس ارجاع بر حجیت خبر یونس دلالت دارد؛ و از سویی نیز واضح است که شخص یونس خصوصیتی ندارد بلکه یونس «بما هو رجل ثقة» مورد ارجاع بوده که از وی الغای خصوصیت به تمام ثقات می شود. بنابراین خبر تمام ثقات مانند زرارہ و محمد بن مسلم و ابن ابی یعفور و ابن ابی عمیر و جمیل نیز حجت 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 تعدد 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 نمی گویند. 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 می شود که امام علیه السلام اصل عقلانی عدم غفلت را مورد امضاء قرار داده است.

جواب از مناقشه: عدم احتمال کذب در مورد ثقه

به نظر می رسد این اشکال وارد نیست؛ زیرا «ثقه» یا «عادل» به کسی گفته می شود 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 اما 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 عقلانی، الغاء شده و شخص همیشه ملتفت در نظر گرفته می شود. احتمال خطا در مورد خبر ثقه نیز وجود دارد؛ اما حجیت 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 می شود؛ احتمال خطای وی نیز در صورت حجیت 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 می شود به هر ثقه که احتمال کذب در موردش نیست.

۲. در بررسی حجیت روایات در این طوائف نیازی به بررسی سند نیست؛ زیرا همانطور که گفته شده باید تعداد روایات به حد تواتر برسد تا استدلال بر حجیت خبر واحد تمام شود. البته اگر سند صحیح باشد، تواتر و علم سریع تر پیدا می شود.

مناقشه دوم در طائفه چهارم: ارجاع به اهل خبره

استدلال بر حجیت خبر واحد به طائفه چهارم نیز تمام نیست؛ زیرا امام علیه السلام در معالم دین به یونس ارجاع داده‌اند. یونس فقیه و محدث 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 فقاہت و خبرویت دارد. بنابراین این طائفه بر حجیت قول اهل خبره دلالت دارند، و ربطی به حجیت خبر واحد ندارند؛ زیرا قول اهل خبره از باب حدس بوده در حالیکه خبر واحد از باب حس است. احتمال این مطلب برای دفع استدلال کافی است.

البته از یونس الغای خصوصیت به تمام اهل خبره می‌شود اما دلالت بر حجیت خبر واحد ندارد. به عبارت دیگر اگر به یک راوی ارجاع داده شود که فقیه نیست، حجیت خبر واحد از آن استفاده می‌شود؛ اما با ارجاع به فقیه نمی‌توان حجیت خبر واحد را استفاده نمود. در نتیجه با وجود چنین احتمالی، روایت مجمل شده و قابل استدلال نیست.

ج ۷۸ ۹۶/۱۱/۱۰

طائفه پنجم: مدح محدثین

روایات عدیده بر مرح محدثین دلالت دارد. اگر خبر واحد حجت نبوده و بی اعتبار باشد، مدح ناقل آن بی معنی خواهد بود. یعنی مدح با اعتبار خبر واحد متناسب است، لذا این روایات به ملازمه عرفیه دلالت بر حجیت خبر واحد دارند. به عنوان مثال روایتی در مورد زرارہ وارد شده که «وَعَنْ حَمْدَوَيْهِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ وَ مُحَمَّدَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ وَ غَيْرِهِ قَالُوا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رَحِمَ اللَّهُ زُرَّارَةَ بْنَ أَعِينٍ لَوْ لَأَ زُرَّارَةُ وَ نَظَرَاؤُهُ لَأَنْدَرَسَتْ أَحَادِيثُ أَبِي ع»؛

مناقشه در طائفه پنجم: عدم ملازمه با حجیت خبر واحد

استدلال فوق نیز ناتمام است؛ زیرا هرچند اگر محدثین نبودند، شریعت به نسل‌های بعدی منتقل نمی‌شد؛ اما مدح محدث با حجیت خبر واحد ملازمه ندارد. خبر واحد در موارد بسیاری موجب علم یا اطمینان می‌شود، خصوصاً اگر بدون واسطه باشد. بنابراین نقل روایت توسط محدثین بسیار مهم است اما ممکن است فقط زمانی که موجب علم و اطمینان باشد، وجوب عمل داشته باشد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۳، حدیث ۲۰.

طائفه ششم: ترغیب به کتابت

ائمه عليهم السلام در روایات بسیاری ترغیب به کتابت حدیث نموده‌اند و فرموده‌اند محدث در زمانی به آنها محتاج خواهد شد. این روایات نیز ملازمه عرفیه با اعتبار خبر واحد دارند؛ زیرا اگر خبر واحد حجت نباشد، کتابت و حفظ آن هیچ ارزشی نخواهد داشت. به عنوان مثال «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عِ احْتَفِظُوا بِكُتُبِكُمْ فَإِنَّكُمْ سَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهَا»؛

مناقشه در طائفه ششم: خطاب به محدثین، نه به امت

به نظر می‌رسد عبارت «فإنكم سوف تحتاجون إليه» خطاب به محدثین و مؤلفین بوده و خطاب به امت نیست. یعنی اگر انسان چیزی را یادداشت نکند، فراموش خواهد کرد؛ پس باید یادداشت کند تا زمان نیاز به آن مراجعه نماید. یعنی مؤلف 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 حجیت خبر واحد ندارد.

طائفه هفتم: ارجاع به ثقات یا تعلیل به ثقه بودن

طائفه هفتم مهم‌ترین طائفه از روایات دال بر حجیت خبر واحد است. ائمه عليهم السلام در روایاتی اشخاص را به ثقات ارجاع داده و یا علت ارجاع به شخصی را ثقه بودن وی بیان نموده‌اند. از این روایات استفاده می‌شود که نکته ارجاع همان ثقه بودن شخص است. به عنوان مثال به دو روایت اشاره می‌شود:

الف. صحیح 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 «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قُلُوبَةَ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ إِنَّهُ لَيْسَ كُلَّ سَاعَةٍ أَلْفَاكَ 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 عَنْدهُ وَجِهاً»؛ 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، ج ۲۷، ص ۸۱، حدیث ۱۷.

۱. همان، ص ۱۴۴، حدیث ۲۳.

وقتی وی شخص وجیهی نزد پدرم بوده باید از او سوال شود (به عنوان مثال مؤاخذه بر سوال نکردن 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 حجیت خبر واحد ندارد؛ اما پاسخ این است که عبدالله بن ابی یعفور از فقهاء بوده و نسبت به محمد بن مسلم نیز به فقاہت معروف تر است. یعنی عبدالله بیشتر به فقاہت معروف بوده، و محمد بن مسلم بیشتر به راوی معروف بوده است؛ با توجه 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 مفضل خواهد بود، و احتمال این مطلب در روایت نیست؛ علاوه بر اینکه امام علیه السلام در تعلیل رجوع به محمد بن مسلم فرمودند «فإنه سمع من ابی» که این نکته نیز تأکید بر راوی بودن محمد بن مسلم دارد (یعنی ارجاع از باب فقاہت محمد بن مسلم نبوده، و اگر نه باید به جای این جمله گفته شود «فإنه فقیه»).

ب. روایت دوم از این طائفه روایت یونس است «وَبِالْإِسْنَادِ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ أَمَا لَكُمْ مِنْ مَفْزَعٍ أَمَا لَكُمْ مِنْ مُسْتَرَا حٍ تَسْتَرِيحُونَ إِلَيْهِ مَا يَمْنَعُكُمْ مِنَ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّصْرِيِّ»^۱؛ حارث از اصحاب امام باقر و امام صادق و امام کاظم علیهم السلام بوده و نجاشی در مورد وی دو مرتبه فرموده «ثقة ثقة»^۲. حارث از روات مورد وثوق بوده، هر چند فقیه نیست. همان بیان موجود در روایت قبل، در این روایت نیز وجود دارد که ارجاع به امری مرتکز است و حجیت 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 حجیت خبر واحد، این است که این روایات به حدّ تواتر نمی‌رسند و داخل در خبر واحد هستند. واضح است که برای اثبات حجیت خبر واحد، نمی‌توان به خبر واحد استدلال نمود.

۱. همان، ص ۱۴۵، حدیث ۲۴.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۳۹: «حارث بن المغيرة النصري من نصر بن معاوية بصری روی عن أبي جعفر و جعفر و موسی بن جعفر و زید بن علی علیهم السلام ثقة ثقة».

مناقشه دوم در طائفه هفتم: اثبات نکردن حجیت 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، اما مؤلفین 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 توجه به این مقدمه، روایات طائفه هفتم بر حجیت 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 حجیت خبر واحد، این است که عده‌ای در سیره عقلاء در عمل به خبر با واسطه، تشکیک کرده‌اند). بنابراین این طائفه نیز دلالت بر حجیت خبر واحد بدون واسطه داشته و حجیت خبر با واسطه را ثابت نمی‌کنند.

ج ۷۹ ۹۶/۱۱/۱۴

استدلال به اجماع برای اثبات حجیت خبر واحد

برخی از علماء برای حجیت خبر واحد به اجماع تمسک نموده‌اند. اجماع بر حجیت 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 «عده الاصول» است.^۱ شیخ طوسی فرموده علمای امامیه در عمل به خبر واحد، اتفاق دارند. بنابراین خبر واحد حجت می‌شود.

۱. العدة فی الاصول، ج ۱، ص ۱۲۶: «فأما ما اخترته من المذهب فهو: أن خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، و كان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام، و كان ممن لا يطعن في روايته، و يكون سديداً في نقله، و لم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر، لأنه إن كانت هناك قرينة تدل على صحة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، و كان ذلك موجبا للعلم - و نحن نذكر القرائن فيما بعد - جاز العمل به. و الذي يدل على ذلك: إجماع الفرقة المحقة، فإنني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار

اشکال اول: خبر واحد بودن 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: حدس در نقل اجماع

ظاهر کلام مرحوم شیخ طوسی، نقل منکشف و حجّیت خبر واحد است (نه نقل توافق و اتفاق 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) اتفاق قولی در حجّیت خبر واحد دارند. مخالفت سید مرتضی نیز ضرری به اجماع ندارد، زیرا اجماع (همانطور که تعریف شد) اتفاق عدد کبیری از علماست که با مخالفت یک یا چند نفر نیز، اجماع محقق است.

اشکال: مدرکی یا محتمل المدرک بودن اجماع

هرچند عدد کبیری از علماء، خبر واحد را حجّت می‌دانند؛ امّا علم وجود دارد که این اجماع مدرکی بوده و تعبدی نیست. یعنی احتمال ندارد چیزی غیر از مدارک گذشته (از آیات و روایات)، موجب این فتوا شده باشد. بنابراین اجماع مدرکی و یا لااقل «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 منسد است، لذا

التي رووها في تصانيفهم و دونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعونه، حتى أن واحدا منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف، أو أصل مشهور، و كان راويه ثقة لا ينكر حديثه، سكتوا و سلموا الأمر في ذلك 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 علمی منسدّ باشد. مراد از علمی همان اماره‌ای است که حجّت می‌باشد (به عنوان مثال اگر اماره و خبر واحد دلالت بر حرمت شرب خمر نماید، علم به حرمت نیست اما علمی 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 علمی در مورد احکام شرعی منفتح است.

با توجه به توضیح فوق، اجماع قولی بر حجّت خبر واحد در زمان فعلی (یعنی زمان انسداد باب علم) وجود دارد. سید مرتضی در زمانی قائل به عدم حجّت شده که باب علم منفتح بوده است.

اشکال: حجّت خبر «بما هو ظنّ» در زمان انسداد

اشکال این تقریب برای اجماع در این است که امثال سید مرتضی در زمان افتتاح باب علم، خبر واحد را حجّت ندانسته؛ و در زمان انسداد نیز خبر واحد را «بما هو خبر واحد» حجّت نمی‌دانند، بلکه «بما هو ظنّ» حجّت می‌دانند. به عبارت دیگر شاید در زمان انسداد، ظنّ شخصی را حجّت بدانند. بنابراین حجّت 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 حجّت 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 حجّت خبر واحد در باب احکام وجود دارد.

اشکال: عدم دلالت عمل فقهاء بر حجّت تعبّدی

اشکال این تقریب در این است که هرچند عمل فقهاء به خبر واحد صحیح است، ممکن است عمل فقهاء به سبب حجّت خبر واحد نباشد؛ زیرا عمل برخی از علماء از باب انسداد علم می‌باشد مانند میرزای قمی؛ 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 ادله 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 منجز 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 تقریب دلیل عقل بر حجّیت خبر واحد است.

ج ۸۰ 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 منجز آنهاست. تنجز علم اجمالی مانند تنجز علم تفصیلی، عقلی می‌باشد. در نتیجه مقتضای علم اجمالی این است که احتیاط شده و آن تکالیف امتثال شوند.

اشکال اول: وجود اخبار ضعیف 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 ضعیف 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 (اعم از ثقات و ضعیف) می‌باشد.

همانطور که در تقریب استدلال بیان شد، علم به صدور بسیاری از روایات کتب حدیثی وجود دارد. بنابراین اطراف علم اجمالی تمام اخبار اعم 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 بودن ۱۰ گوسفند از ۱۰۰ گوسفند، علم اجمالی کبیر بوده و مشهور بین علماء این است که انحلال به علم اجمالی صغیر و شک بدوی پیدا می‌کند. یعنی هرچند احتمال دارد در بین گوسفندهای سفید نیز گوسفند غصبی باشد، اما نسبت به آنها برائت جاری می‌شود؛ زیرا علم اجمالی کبیر منحلّ به صغیر می‌شود. بحث مبسوط انحلال در علم اجمالی خواهد آمد.

با توجه 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، ج ۲، ص ۱۶۷: «و قد اعترض على هذا الدليل باعتراضين: الأول - نقضی: و حاصله انه لو تمّ هذا، لأمكن بنفس الطريقة اثبات حجية كل خبر، حتى اخبار الضعاف، لأننا اذا لاحظنا مجموع الاخبار بما فيها الاخبار الموثقة و غيرها، نجد أنّا نعلم اجمالا أيضا بصدور عدد كبير منها، فهل يلتزم بوجوب العمل بكل تلك الاخبار تطبيقا لقانون منجزية العلم الاجمالي؟».

مقرّر: این مطلب در کلام شهید صدر وجود دارد، اما نقض مذکور در کلام شیخ انصاری نسبت به سائر امارات دیگر مانند شهرت است، نه خصوص اخبار ضعیف؛ فرائد (طبع مجمع الفکر)، ج ۱، ص ۳۵۷.

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۶۷: «و الجواب على هذا النقض ما ذكره صاحب الكفاية من انحلال احد العلمين الاجماليين بالآخر، وفقا لقاعدة انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير - المتقدمة في الحلقة السابقة - إذ يوجد لدينا علمان إجماليان الأول: العلم الذي ابرز من خلال هذا النقض، و اطرافه كل الأخبار. و الثاني: العلم المستدلّ به، و اطرافه أخبار الثقات. و لانحلال علم اجمالی بعلم اجمالی ثان، وفقا للقاعدة التي أشرنا إليها، شرطان - كما تقدم في محله - أحدهما: ان تكون اطراف الثاني بعض اطراف الأول. و الآخر: ان لا يزيد المعلوم بالأول عن المعلوم بالثاني، و كلا الشرطين منطبقان في المقام، فإنّ العلم الاجمالي الثاني في المقام - أي العلم المستدلّ به على الحجية - اطرافه بعض اطراف العلم الاول الذي ابرز في النقض، و المعلوم في الاول لا يزيد على المعلوم فيه، فينحلّ الأول بالثاني، وفقا للقاعدة المذكورة».

كفاية الاصول؛ ص ۳۰۵.

عنوان مثال فرض شود کمتر از هزار روایت نیست. بعد از تأمل، 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 اعم از اخبار ضعیف بوده؛ و اطراف علم اجمالی صغیر، اخبار ثقات است؛ و معلوم اجمالی در هر دو یکسان می‌باشد؛ لذا علم اجمالی کبیر منحل 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؛ اما نتیجه یکسان است. لذا گفته شد پاسخ ایشان فی الجمله صحیح است).

اشکال دوم: جاری نشدن آثار حجیت در برخی اخبار

در استدلال عقلی گفته شده هرچند علم اجمالی، حجیت خبر واحد را ثابت نمی‌کند؛ اما آثار حجیت خبر واحد را داراست. اشکال دوم این است که تمام آثار حجیت 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 حجت باشد، خبر دال بر عدم تکلیف نیز معذور خواهد بود؛ اما بنابر علم اجمالی چنین اثری نیست. به عنوان مثال علم به طهارت یکی از دو اناء وجود دارد، اما علم اجمالی فقط اثر تنجیزی داشته و در این موارد اثر تعذیری ندارد. یعنی اگر یکی از دو اناء فوق شرب شده و اتفاقاً نجس باشد، آن شخص معذور نیست. پس علم اجمالی نسبت به این خبرهای واحد اثر تعذیری نداشته و خبر واحد را معذور نمی‌کند. بنابراین نتیجه علم اجمالی با نتیجه حجیت خبر واحد متفاوت است.

ب. دسته دوم روایات مخصّص یا مقید یک دلیل قطعی الصدور هستند. توضیح اینکه اگر دلیلی قطعی بوده و خبر ثقه نسبت به آن مخصّص یا مقید باشد، در این صورت اگر خبر واحد حجت باشد باید تخصیص یا تقیید شود؛ اما علم اجمالی موجب تخصیص یا تقیید توسط خبر واحد نمی‌شود. به عنوان مثال فرض شود عامی 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 نداشتن 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 منجز بوده، و هر تکلیف غیرمقطوعی غیرمنجز است. اگر شارع بخواهد تکلیف غیرمقطوع را منجز نماید، باید جعل منجزیت در چیزی مانند خبر واحد نماید. وقتی شارع خبر واحد را حجّت کند، هر تکلیف غیرمقطوعی که خبر ثقه قائم بر آن شود، نیز منجز خواهد شد. پس شارع نیازی به جعل معذّر ندارد (زیرا تکالیف غیرمقطوع، خود به خود معذّر هستند)، بلکه باید جعل منجز نماید. در این مسلک، علم اجمالی در مجموعه‌ای از اخبار ثقات که متضمّن تکلیف می‌باشند، موجب تنجیز تکالیف است؛ اما اخبار ثقاتی که متضمّن حکم ترخیصی هستند، نیاز به علم اجمالی نیست.

در مسلک احتیاط عقلی، تمام تکالیف مقطوع یا محتمل منجز می‌باشند. به عبارت دیگر هر تکلیفی که مکلف احتمال آن را بدهد، منجز می‌شود هرچند احتمال بسیار ضعیف باشد. بنابراین شارع نیاز به جعل منجز نداشته و به صرف احتمال، هر تکلیفی منجز 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؛ اما علم اجمالی، موجب تخصیص یا تقييد 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، ج ۲، ص ۱۶۸: «الثاني جواب حلّي: و حاصله انّ تطبيق قانون تنجيز العلم الاجمالي لا يحقّق الحجية بالمعنى المطلوب في المقام، و ذلك أولا لأنّ هذا العلم لا يوجب لزوم العمل بالأخبار المتكفلة للاحكام الترخيضية، لأنّ العلم الاجمالي إنّما يكون منجزا و ملزما، في حالة كونه علما اجماليا بالتكليف لا بالترخيص، بينما الحجية المطلوبة هي حجية خبر الثقة بمعنى كونه منجزا إذا انبأ عن التكليف، و معذرا إذا انبأ عن الترخيص. و ثانيا لأنّ العمل بأخبار الثقات على اساس العلم الاجمالي انما هو من اجل الاحتياط للتكالييف المعلومه بالاجمال. و من الواضح انّ الاحتياط لا يسوّغ ان يجعل خبر الثقة مخصّصا لعام أو مقيدا لمطلق في دليل قطعي الصدور، فان التخصيص و التقييد معناه رفع اليد عن عموم العام أو اطلاق المطلق في دليل قطعي الصدور و معلوم الحجية. و من الواضح أنّه لا يجوز رفع اليد عما هو معلوم الحجية إلّا بحجية اخرى تخصيصا أو تقييدا، فما لم تثبت حجية خبر الثقة، لا يمكن التخصيص بها أو التقييد، فاذا ورد مطلق قطعي الصدور يدلّ على الترخيص في اللحوم مثلا، و ورد خبر ثقة على حرمة لحم الارنب، لم يكن بالامكان الالتزام بتقييد ذلك المطلق بهذا الخبر ما لم تثبت حجيته بدليل شرعي».

حجّیت برای خبر واحد، آن را معذّر قرار می‌دهد. تنجیز احتمال به نحو تعلیقی بوده و معلق بر عدم معذّر است. در این مسلک در اخبار ثقاتی که مثبت تکلیف هستند، نیازی به علم اجمالی نیست (بلکه آن تکالیف به صرف احتمال منجز 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.^۱

ج ۸۱ ۹۶/۱۱/۱۶

استدلال به سیره برای اثبات حجّیت خبر واحد

استدلال به ادله اربعه برای اثبات حجّیت خبر واحد، بررسی شد. نتیجه اینکه کتاب و سنت 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 اهمیت 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 عقلائی 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 عليهم السلام در قبال این روایات کثیره چه می‌کردند؟ اگر اصحاب به این روایات عمل می‌کرده‌اند، کشف می‌شود اخبار ثقات نزد ائمه عليهم السلام نیز حجت 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 عليهم السلام رجوع کرده باشند و در این صورت قطعاً جواب ائمه عليهم السلام واصل می‌شد. اگر ائمه عليهم 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 عليهم السلام نسبت به آنها موضعی نداشته باشند. لذا از اینکه ردعی واصل نشده، اطمینان به عدم ردع توسط ائمه عليهم السلام حاصل می‌شود؛ یعنی ائمه عليهم السلام نیز با سکوت یا لسان خود عمل به خبر واحد را تأیید کرده‌اند.

تقریب دوم از سیره متشرعه

تقریب دوم از سیره متشرعه، متوقف بر این پیش فرض است که در سیره عقلاء به خبر ثقه عمل می‌شود (این مقدمه در ادامه مباحث، ثابت خواهد شد). با توجه به عمل عقلاء به خبر ثقه، اگر اصحاب ائمه عليهم 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 عليهم السلام بوده است). در مورد خبر واحد نیز از اینکه جایگزینی واصل نشده، کشف می‌شود عمل به آن مورد تأیید ائمه عليهم 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 عليهم السلام کشف می‌شود.

مقام دوم: سیره عقلاء

برای استدلال به سیره عقلاء در اثبات حجیت خبر واحد، دو مقدمه باید ثابت شوند:

الف. سیره عقلاء به معنای ارتکازاتی است که در طی زندگی اجتماعی برای انسان شکل می‌گیرد. برای احراز سیره نیازی نیست نظر به عمل زید و بکر و سائر عقلاء شود، بلکه ارتکاز عقلانی بررسی می‌شود. به نظر می‌رسد ارتکاز عقلانی 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 ثقة 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 مخبر راستگو نبوده و یا حواس صحیحی ندارد.

از مؤیدات 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 توجه به این نکته، ممکن نیست عقلاء به قاعده ید عمل کرده اما به خبر واحد عمل نکنند. چطور ممکن است ید مورد قبول عقلاء باشد، اما اگر ثقة 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 ادعا نموده‌اند در سیره عقلاء به تمام اخبار عمل می‌شود هرچند مخبر آن ثقة نباشد! لذا شکی در عمل عقلاء به خبر واحد وجود ندارد.

ب. سیره عقلانی 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 ثقة 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 توجه به ارتکاز قوی در عمل به خبر واحد و غفلیتی 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 ادعا 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، اما 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.

جمع بندی

این دو مقدمه باید قطعی باشد، تا استدلال تمام شود. یعنی اولاً در سیره عقلاء به اخبار ثقات اعتماد و احتجاج می شود؛ و ثانیاً شارع نیز ردعی از این سیره نکرده است (اگر ردع نماید قطعاً واصل می شود، زیرا ردع از چنین سیره ای باید شدید و غلیظ باشد، و چنین ردعی قطعاً واصل می شود).^۱

در نتیجه فی الجمله، استدلال به سیره عقلاء و سیره متشرعه بر حجیت خبر واحد صحیح است.

اشکال اول: ردع از سیره توسط آیات ناهیه از عمل به ظن

برای استدلال به سیره باید امضای شارع نیز احراز شود. هرچند سیره بر عمل به خبر واحد است، اما آیات ناهیه از عمل به ظن نیز وجود دارد. این آیات نهی از عمل به خبر واحد می کنند؛ زیرا مقوم خبر واحد این است که غیر علمی باشد، لذا از افراد ظن بوده و «لاتقف ما لیس لک به علم» شامل آن می شود. بنابراین شارع از عمل به خبر واحد در شرع، ردع نموده است.

این اشکال به طور مفصل در مبحث سیره عقلاء بررسی شد. به طور اجمالی پاسخ داده شد که اگر چیزی حجت باشد، مصداق ظن یا عدم علم نیست. یعنی عمل به حجت، اتباع از علم بوده و اتباع از ظن محسوب نمی شود. در نتیجه اگر حجیت خبر واحد ثابت باشد، آیات رادعه شامل آنها نخواهد شد.

ج ۸۲ ۹۶/۱۱/۱۷

اشکال دوم: لبی بودن سیره

برای اثبات حجیت خبر واحد به سیره متشرعه تمسک شد، که سیره دلیلی لبی بوده و باید به قدر متیقن آن اخذ شود. قدر متیقن از سیره در جایی است که اطمینان از خبر حاصل شود. یعنی شاید عمل اصحاب در جایی بوده که از خبر به اطمینان می رسیدند. 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 متشرعه نبوده و در سیره عقلاء نیز جریان دارد.

۱. اگر اشکال شود که ممکن است شارع عمل به خبر واحد را قبول نداشته اما به سبب مصلحت اهم 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 حجت (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 متشرعه و سیره عقلاء مستقلاً وجود دارد، و سپس دو جواب اجمالی داده خواهد شد.

جواب تفصیلی نسبت به سیره متشرعه

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 تحیر شده‌اند. در عین اینکه تحیر داشته‌اند به ائمه علیهم السلام رجوع نموده‌اند تا راهکاری برای حلّ تعارض بیابند. یعنی در عین اینکه از دو خبر به اطمینان نرسیده‌اند، اما 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 متوجه شد عده‌ای با در مواجهه با اخبار متعارض، از ایمان خود رفع ید نمودند. لذا کتاب تهذیب را نوشت تا مشکل تعارض بین روایات را حلّ کند. تحیر در دو خبر متعارض، نشان می‌دهد اصحاب بر اساس اطمینان به خبر واحد عمل نمی‌کردند؛ زیرا اگر بر اساس اطمینان باشد، تحیری نخواهد بود. انسان عادهً در دو خبر متعارض به اطمینان نمی‌رسد. در نتیجه اگر خبر واحد «بما هو خبر واحد» معتبر نباشد، باید حکم مسأله 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 مسأله 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 شفاهی عمل می‌کرده‌اند. یعنی راوی شفاهتاً 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، عادهً 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 متأخر 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، اما به خبر واحد عمل کرده‌اند. علاوه بر اینکه به طور عادی از خبر واحد، اطمینان حاصل نمی‌شود بلکه ظن 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)، اما احتجاج به خبر واحد نمی‌تواند به سبب حصول اطمینان باشد. توضیح اینکه در جایی که احتجاج به 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 احرار 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 نفس خبر واحد عمل می‌کنند (نه به اطمینان حاصل از آن). شاهد اینکه در این موارد به اطمینان احتجاج نشده، و به نفس 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 نفس خبر واحد

پاسخ اجمالی اینکه خود ما نیز داخل در عقلاء بوده و ارتکاز بر حجّیت خبر واحد داریم. لبی بودن سیره از این جهت تأثیری ندارد، زیرا سیره عقلاء را بر عمل به خبر واحد دانسته و شکی 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 وجود 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

اصل 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؛

اما 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.

ج ۸۳ 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 لَبّی 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.

۲. 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، اما در امور دیگر کذب نمی‌گوید. لذا اگر مطلبی در غیر مسائل کاری بگوید، ثقه محسوب می‌شود.

با توجه 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 توجه 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، حداقل 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 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 اما اعتقاد به وثاقت وی نباشد، واقعاً قولش منجز و معذّر نیست (البته وصول همانطور که به علم ممکن است، به واسطه اصل عملی یا اماره نیز ممکن است).

با توجه به نکته فوق، حجیت 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 منجز بوده؛ و نسبت به نفر دوم واقعاً منجز 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 غیر ثقة

فرض شود فردی که ثقة نبوده اما 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 مکلف ربطی ندارد. این حرمت فعلی، منجز نبوده و معذر است؛ زیرا عذر در مخالفت آن وجود دارد. خبر مخبر در این مثال معذر حرمت فعلی نیست، بلکه اطمینان به وثاقت مخبر موجب عذر است.^۱ یعنی واقعاً معذوریت از خبر وی نیست؛ زیرا آن فرد واقعاً ثقة 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 ثقة باشد یا نباشد). چنین شخصی مجهول نامیده می‌شود که اصل بحث برای بررسی حجیت خبر وی بوده، و حجیت خبر سائر افراد برای تمیم بحث بررسی شد.

خبر فرد مجهول حجّت نیست هر چند واقعاً ثقة باشد؛ زیرا وثاقت وی واصل نشده و شرط اتّصاف به حجیت، وصول است. بنابراین اگر واقعاً ثقة نباشد، واضح است که خبرش حجّت نخواهد بود؛ یعنی وقتی خبر غیر ثقة 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 ثقة بوده و ثانیاً اعتقاد به وثاقت وی وجود دارد (یعنی علم به وثاقت وی وجود داشته؛ و یا اماره‌ای مانند خبر ثقة دیگر، و یا اصل عملی مانند

۱. البته اطمینان در نظر مشهور معذر و منجز بوده، اما در نظر مختار سبب اطمینان معذر و منجز است.

استصحاب، دلالت بر وثاقت وی نماید). خبر چنین فردی حجت بوده و معذر و منجز است؛ اما خبر سائر افراد، حجت نیست.

ج ۸۴ ۹۶/۱۱/۲۳

استثنائاتی از عدم حجیت خبر مجهول

همانطور که گفته شده خبر مجهول در سیره عقلاء حجت نبوده و به آن عمل نمی‌شود؛ اما مواردی به عنوان استثناء ذکر شده که در سیره عقلاء به خبر شخص مجهول اخذ می‌شود. این موارد (با توجه به عدم حجیت خبر مجهول در سیره عقلاء) باید بررسی شده و توجیهی برای آنها بیان شود:

اول: خبر 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 حجیت خبر مجهول است.

از این نقض بر عدم حجیت خبر مجهول، جواب داده شده که هر چند در باب قضاء از وثاقت شاهد تحقیق نمی‌شود، اما 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 صحت 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 قسم 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 صرف شهادت شخص مجهول، طبق آن عمل نمی‌شود و چنین خبری حجت نزد عقلاء نیست.

دوم: سوال از آدرس

مورد دوم از نقوض به عدم حجیت خبر مجهول، سوال از «آدرس» است. اگر آدرسی معلوم نباشد، از هر کسی (هر چند 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 صحت کلامش، معتبر می‌داند. پس این مورد نیز نقضی بر عدم حجیت 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 منسد است؛ و ثانیاً ممکن است در چنین مواردی انسان اطمینان به وثاقت مخبر 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 حجیت خبر مجهول نخواهد بود.

سوم: خبر کارمند و مسئول

نقض سوم به عدم حجیت 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، اما عقلاء عمل به خبر وی را تأیید می‌کنند.

جواب از این نقض اینکه قول کارمند و مسئول حجت بوده و وثاقت وی معتبر نیست. یعنی حتی اگر علم به عدم وثاقت وی باشد، قولش نزد عقلاء حجت است^۱. بنابراین در مسئولین نیازی به احراز وثاقت نیست؛ اما خبر مسئول «بما هو مسئول» حجت است. یعنی ربطی به حجیت خبر واحد ندارد، نظیر اینکه قول «ذو الید» حجت است هرچند ثقه نباشد. به عبارت دیگر برخی عناوین، موضوع برای حجیت 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 مسلمات فقه بوده که اگر کسی علیه خودش اقرار نماید، قول وی حجت است. اقرار شخص مجهول مورد قبول است هرچند مجهول و یا حتی عدم وثاقت وی معلوم باشد. به عنوان مثال اگر زید بگوید «گوسفند عمر و را من دزدیده‌ام» طبق آن عمل می‌شود، هرچند ثقه نباشد.

۱. بله اگر اطمینان به خلاف خبرش باشد، حجت نیست؛ زیرا حجیت تمام امارات مشروط به عدم اطمینان بر خلاف است.

پاسخ این نقض اینکه اخذ به به کلام مقرر از باب اطمینان به صدق کلام وی، و یا اطمینان به وثاقت وی در موارد اقرار است. پس نفوذ اقرار علیه مقرر یک قاعده مستقل نیست تا نقضی بر عدم حجیت خبر مجهول باشد؛ بلکه اقرار نیز زیرمجموعه خبر واحد بوده و از به سبب ایجاد اطمینان، حجت است. یعنی افراد در اینگونه اخبار، ثقه هستند.

ج ۸۵ ۹۶/۱۱/۲۴

جمع بندی خبر مجهول

نتیجه بحث از خبر مجهول این شد که خبر مجهول نزد عقلاء حجت نیست؛ بلکه خبر ثقه ای که وثاقت وی معلوم باشد (یعنی علم وجدانی و یا علم تعبّدی و یا اصل عملی بر وثاقت وی باشد) حجت است. غیر از این مورد، سائر اخبار در سیره عقلاء فاقد حجیت هستند.

مؤید عدم حجیت خبر مجهول در سیره عقلاء، کلام «ابن الغضائری» در مورد «سهل بن زیاد» است: «سهل بن زیاد أبو سعید الآدمی الرازی کان ضعیفاً جداً 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»؛ 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 می شود 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 می باشد. منحرف در عقیده یعنی اعتقاد شیعه اثنی عشری را نداشته باشد؛ و منحرف در عمل یعنی هر چند شیعه است، اما تجری یا معصیت را مرتکب می شود. به عنوان مثال اگر زید آبی را شرب نماید که واقعاً طاهر بوده اما ثقه از نجاست آن خبر داده، مرتکب تجری شده؛ و اگر واقعاً آب نجس باشد، مرتکب عصیان شده است. در هر دو صورت، زید دارای فسق عملی است.

حجیت خبر فاسق در سیره عقلاء

همانطور که گفته شد «فاسق» کسی است که از جاده شرع، انحراف عملی یا اعتقادی دارد. حجیت 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 مهم است.

مؤید حجیت خبر ثقه فاسق در سیره عقلاء، کلام مرحوم شیخ طوسی است که از فقهاء نقل نموده است: «و قد نقل الشيخ الطوسي - قدس سره - عن الفقهاء و الأصحاب أنهم يعملون جيلاً بعد جيل بأخبار الثقات المنحرفين، و الفاسدي المذهب»؛

مؤید دیگر روایت ثقه عادل بر جواز عمل به خبر ثقه است، مانند صحیح احمد بن اسحاق «و عن محمد بن عبد الله الحميري و محمد بن يحيى جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن ع قال سألتُهُ و قلتُ من أَعْمَلُ (و عمن) أَخْذُ و قول من أَقْبَلُ فَقَالَ الْعَمْرِيُّ ثَقَّتِي فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُودَى و مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ و أَطِعْ فَإِنَّهُ الثَّقَةُ الْمَأْمُونُ قَالَ و سَأَلْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ ع عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ الْعَمْرِيُّ و ابْنُهُ ثَقَّتَانِ فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي يُودِيَانِ و مَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا و أَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ الْحَدِيثُ»؛ 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 حجیت قول فاسق

اشکالی به استدلال فوق مطرح شده که باید بررسی شود. گفته شده منطوق آیه نبأ بر تبیین و تحقیق از خبر فاسق دلالت دارد. مدلول التزامی عرفی از وجوب تحقیق، عدم حجیت خبر فاسق است. بنابراین هر چند آیه شریفه فاقد مفهوم باشد، اما منطوق آن بر عدم حجیت 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 حجیت خبر فاسق دلالت دارد (چه ثقه باشد چه نباشد)، و روایت نیز بر حجیت خبر ثقه دلالت دارد (چه فاسق باشد چه نباشد)؛ پس ماده افتراق در آیه شریفه، خبر فاسق غیر ثقه بوده، و ماده افتراق در روایت نیز خبر ثقه غیر فاسق بوده، و ماده اجتماع هر دو خبر ثقه فاسق است. هر چند رابطه آیه شریفه با روایت، عموم و خصوص من وجه است؛ اما سند کتاب قطعی بوده و در تعارض

۱. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۵۷۸.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۸.

مقدم 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 حجیت 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 حجیت خبر فاسق به فسق اعتقادی یا عملی دلالت ندارد. فاسق به فسق خبری، کسی است که در خبر از کذب تجنبی 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 حجیت 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 نبأ، 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 اعم است) باز هم بر عدم حجیت 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 حجیت خبر مطلق فاسق دلالت دارد. تعلیلی در ذیل آیه شریفه آمده که مبدا با قومی از روی جهالت بر خورد کنید. جهالت به معنای «عدم علم» نبوده بلکه به معنای «نادانی» و «سفاهت» است. پس صدر آیه یعنی «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» معلّل شده به ذیل آن یعنی «أن تصيبوا قوماً بجهالة». یعنی در جایی که سفاهت باشد نیاز به تبیین بوده و خبر حجت نیست، در حالیکه اعتماد به خبر ثقه فاسق، سفاهت نیست؛ زیرا فرض شده خبر ثقه فاسق نزد عقلاء حجت است. اعتماد بر حجت عقلائ، سفاهت محسوب نمی‌شود. بنابراین تعلیلی که در ذیل آیه شریفه آمده، مانع انعقاد اطلاق در صدر آیه می‌شود که حکم عدم حجیت شامل خبر ثقه فاسق نیست.

به عبارت دیگر صدر آیه بر عدم حجیت فاسق (کسی که اعتقاداً و یا عملاً منحرف باشد) دلالت داشته، اما تعلیل ذیل موجب تقیید به فاسق غیر ثقه می‌شود. بنابراین آیه شریفه بر عدم حجیت 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 متأخرین نیز اختلافی نیست که خبر ثقه فاسق، حجت است. یعنی ملاک حجیت خبر «عدل» نیست، بلکه «وثاقت» است.

مورد سوم: مخبر متهم در خبرش

حجیت خبر ثقه متهم در خبر، نیز باید بررسی شود. توضیح اینکه کذب ممکن است خبری و یا مخبری باشد. «کذب مخبری» در جایی است که اولاً اخبار خلاف واقع داده شود و ثانیاً مخبر نیز بداند که خبرش خلاف واقع است.^۱ «کذب خبری» فقط یک ملاک دارد که خبری مخالف واقع باشد.

فرض شود ثقه خبری داده که قرائن ظنیّه بر کذب خبری وجود دارد (اگر قرائن ظنیّه بر کذب مخبری باشد، وثاقت محرز نخواهد بود). یعنی احتمال داده می شود که مخبر دچار غفلت و یا اشتباه شده، لذا خبرش خلاف واقع می باشد. فقهاء مواردی در فقه برای این مطلب ذکر کرده اند. به عنوان مثال قول زن در اموری مسموع است نظیر اینکه در ایام حیض قرار دارد و یا قرار ندارد؛ و یا خلیه 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 حجت دانسته؛ و برخی حجت نمی دانند؛ و برخی نیز احتیاط کرده و فتوایی ندارند.

ج ۸۶ ۹۶/۱۱/۲۵

عدم حجیت خبر ثقه متهم

همانطور که گفته شد شخص ثقه عمداً کذب نمی گوید، اما ممکن است دچار خطا و اشتباه شود. حجیت خبر ثقه متهم در خبرش (یعنی قرائن ظنیّه بر اشتباه وی وجود دارد)، باید بررسی شود. دلیل حجیت خبر ثقه همان سیره است که بعد از تأمل در آن احراز می شود خبر ثقه متهم حجت نبوده و عقلاء به آن اعتماد نمی کنند؛ لاقلاً انسان دچار تردید و شک در حجیت چنین خبری می شود، که در نتیجه چنین خبری دلیل بر اعتبار نخواهد داشت.

۱. با انشاء هر یک از دو شرط، دیگر مخبر را کاذب محسوب نمی کنند. اگر خبری خلاف واقع نباشد در حالیکه مخبر آن را خلاف واقع بداند، در این صورت گفته نمی شود «کاذب است»؛ همینطور اگر خبری خلاف واقع باشد و مخبر عالم به مخالفت با واقع نباشد، گفته نمی شود «کذب گفته است» بلکه گفته می شود «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 هر چند 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 ظهور نشده، اما 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؛ اما 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 تعبد است. در روایتی اشاره شده که «يُصَدَّقُ فِي خَمْسَةِ أُمُورٍ عَلَى كُلِّ حَالٍ»، که اطلاق دارد که چه زنان متّهم باشند و چه نباشند.

اگر اشکال شود در ادلّه حجّیت خبر ثقه نیز اطلاقاتی مانند «فَأَنَّهُ ثَقَّةٌ» 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.

تنبيه: تفاوت بین حجّیت خبر و حجّیت قول زن

در بحث اصولی در مورد حجّیت خبر ثقه متّهم، قرائن ظنیّه بر کذب خبر وجود دارد؛ زیرا همانطور که گفته شد اگر قرائن ظنیّه بر کذب مخبر باشد، خلاف وثاقت مخبر است.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۳۵۸: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: الْغَدَةُ وَالْحَيْضُ لِلنِّسَاءِ إِذَا ادَّعَتْ صِدْقًا».

اما در بحث فقهی در مورد حجیت قول زن، بحث اعم است از اینکه قرائن ظنیّه بر کذب خبر و یا بر کذب مخبر 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 موثق به

حجیت خبر موثق به نیز نیاز به بررسی دارد. گاهی از این خبر، تعبیر به «خبر موثق الصدور» می شود. یعنی علاوه بر حجیت خبر ثقه، باید حجیت خبر غیرثقه که «موثق الصدور» است، نیز بررسی شود. عنوان «موثق الصدور» به معنای «موثق الصدق» است، زیرا صدق در مورد روایت به صدور آن از معصوم علیه السلام وابسته است. برخی ادعا فرموده اند خبری (هرچند مخبر آن غیرثقه باشد) که «موثق الصدور» باشد، حجّت است. مراد از خبر «موثق الصدور» دو احتمال دارد که ادله حجیت در هر احتمال بررسی می شود:

احتمال اول: اطمینان فعلی به صدق و صدور خبر

احتمال اول اینکه کلامی «موثق به» است که انسان اطمینان (شخصی یا نوعی) به صدق آن و صدورش از معصوم علیه السلام دارد. یعنی اطمینان فعلی به صدور خبر محقق 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 حجیت چنین خبری، خروج از بحث حجیت خبر واحد است؛ زیرا خبر واحد (همانطور که تعریف شد) خبری است که موجب علم نمی شود و بحث از حجیت خبر علمی (که قطع یا اطمینان به آن وجود دارد) از بحث خارج است؛

اشکال دوم: حجیت سبب 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).^۱

۱. در نظر مشهور اگر مخبری غیرثقه نبوده و اطمینان به صدق خبرش باشد، فقط یک حجّت (اطمینان) وجود دارد؛ و اگر مخبری 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 نفس قطع یا اطمینان حجّت نیست، بلکه احتمال منجز و حجّت است.

بنابراین در نظر مشهور خبر غیر ثقه 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 نفس خبر که سبب اطمینان نوعی شده، حجّت است.

احتمال دوم: اطمینان نوعی به صدق و صدور خبر

احتمال دوم اینکه مراد از «خبر موثق الصدور» خبری باشد که برای انسان اطمینان فعلی نیاورده اما 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 محقق نشده است. در بررسی حجّیت خبر موثق به، عمده بررسی همین احتمال است. جماعتی قائل به حجّیت چنین خبری شده و به وجوهی برای اثبات حجّیت آن استدلال نموده‌اند:

وجه اول: تمسک به ادله حجّیت خبر ثقه

دلیل اول تمسک به سنت است. برخی اخبار بر حجّیت خبر ثقه دلالت دارند، که وثاقت مخری موضوعیتی نداشته بلکه حجّیت خبر ثقه از باب این است که اصابه بیشتری به واقع دارد. با توجه به این مقدمه، خبر غیر ثقه که سبب اطمینان نوعی باشد، نیز اصابه بیشتری به واقع دارد (حتی ممکن است اصابه به واقع در خبر موثق به بیش از اصابه به واقع در خبر ثقه باشد)؛ پس دلیل حجّیت خبر ثقه به ملازمه عرفیه دلالت بر حجّیت خبر موثق به دارد.

از این استدلال پاسخ داده شده که هر چند خبر موثق به اصابه بیشتری به واقع دارد و حجّیت خبر ثقه نیز به سبب اکثریت اصابه به واقع است، اما بین این دو تفاوتی وجود دارد که مانع ملازمه عرفیه می‌شود. تفاوت در سیره عقلاست که به خبر موثق به عمل نکرده، اما به خبر ثقه عمل می‌کنند. پس عقلاء نیز فارقی بین این دو دیده‌اند، لذا ملازمه عرفیه بین حجّیت خبر ثقه و خبر موثق به وجود ندارد.

وجه دوم: عمل علماء به خبر موثق به

دلیل دوم تمسک 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 موثق به عمل کرده باشند. از عمل علماء به خبر ضعیف کشف می‌شود خبر موثق به نزد آنها حجّت بوده است. شاهد برای عمل علماء به اخبار ضعیف اینکه هنگام نقل روایت ضعیفی که به عمل کرده‌اند،

تعبیر مانند «فی خبر» و «فی حدیث» و اینگونه عناوین به کار برده و از تعبیری نظیر «فی موثق» و یا «فی صحیح» استفاده نکرده‌اند. بنابراین خبر موثق به نزد آنها حجت بوده است. این دلیل نیاز به یک تتمه دارد که از این ارتکاز علماء کشف می‌شود بین عقلاء ارتکازی بر حجیت خبر موثق به وجود داشته است.

از این استدلال پاسخ داده شده که معلوم نیست عمل علماء به اخبار ضعیف از باب عمل به خبر موثق به باشد؛ شاید وجه عمل آنها این بوده که به اطمینان رسیده‌اند. بنابراین ارتکاز بین عقلاء بر عمل به خبر موثق به کشف نمی‌شود.

وجه سوم: سیره عقلاء بر عمل به خبر موثق به

دلیل عمده برای حجیت خبر موثق به، تمسک به سیره عقلاست. گفته شده در سیره عقلاء تفاوتی بین خبر ثقه و خبر موثق به نبوده و به هر دو عمل می‌شود. پس سیره عقلاء بر حجیت خبر موثق به است.

از این استدلال پاسخ داده شده هرچند سیره عقلاء بر عمل به خبر موثق به باشد، اما دلیلی بر امضای آن وجود ندارد. توضیح اینکه خبر ثقه در مرأی و منظر بوده شارع بوده، اما خبر موثق به (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: حجیت سبب نوعی اطمینان نزد عقلاء

به نظر می‌رسد «خبر موثق الصدور» بلکه هر یک از اسباب نوعی اطمینان، حجت عقلانی هستند. یعنی هر امری که نوعاً افاده اطمینان نماید، در سیره عقلاء معتبر است.

با توجه به نکته فوق «خبر موثق الصدور» به معنای دوم نیز مانند خبر ثقه حجت است؛ زیرا بدون تردید در سیره عقلاء تفاوتی نیست بین خبر ثقه و خبر «موثق الصدور» و یا هر شیء که سبب نوعی اطمینان باشد. دلیل امضای این سیره عقلانی نیز در مبحث سیره گذشت، که منهج شارع در باب تبیین احکام، این است که تمام حجج عقلاییه را در دائره تکالیف خود تنجیزاً و تعذیراً امضاء و تأیید نموده است. این دلیل حتی سیر مستحدثه را نیز ثابت می‌کند. بنابراین خبر موثق به (به معنای دوم) نیز سبب اطمینان نوعی بوده و حجت است.

ج ۸۷ ۹۶/۱۲/۰۵

مورد پنجم: خبر با واسطه

گاهی زرارہ خبر از وجوب سورہ می‌دهد یعنی خبر می‌دهد کہ امام علیہ السلام فرمودند «سورہ در نماز واجب است»، در این صورت خبر زرارہ، خبر بدون واسطہ است؛ زیرا حجّیت کلام امام علیہ السلام از باب حجّیت خبر نبوده بلکه از باب حجّیت کلام معصوم علیہ السلام است.

گاهی زرارہ ناقلی دارد، یعنی کسی خبر زرارہ را نقل می‌کند. ناقل می‌گوید کہ زرارہ گفته کہ امام علیہ السلام فرمودند «سورہ واجب است». در این صورت دو خبر وجود دارد، یکی خبر ناقل کہ مضمون آن اخبار زرارہ بوده؛ و دیگری خبر زرارہ کہ مضمون آن کلام امام علیہ السلام است. بہ خبر ناقل در اصطلاح خبر با واسطہ گفته می‌شود.

بنابراین اگر زرارہ خودش خبری از امام علیہ السلام نقل نماید، خبرش «خبر بدون واسطہ» شدہ؛ و اگر ناقلی خبر زرارہ را نقل نماید، خبر ناقل در اصطلاح «خبر با واسطہ» است؛ امّا بہ خبر زرارہ در این صورت اصطلاحاً نہ خبر با واسطہ و نہ خبر بدون واسطہ گفته نمی‌شود. بہ ہر حال، تمام بحث در حجّیت خبر ناقل است کہ مضمون آن خبر دیگری می‌باشد.

وجہ تسمیہ خبر با واسطہ

نامگذاری خبر ناقل بہ «خبر با واسطہ» بہ این سبب است کہ مضمون آن تکلیف فعلی نیست (بلکہ با یک واسطہ دلالت بر تکلیف فعلی دارد). توضیح اینکہ حجّیت خبر بہ معنی منجزیت و معذّریّت بودہ، و خبر در صورتی متّصف بہ منجزیت و معذّریّت می‌شود کہ مضمون آن اثبات یا نفی یک تکلیف فعلی باشد. بہ عنوان مثال اگر ثقہ‌ای بہ زید از نجاست این آب خبر دہد، مضمون التزامی خبر حرمت شرب آن بر زید (ثبوت حکم فعلی جزئی) است؛ و اگر از طہارت آن خبر دہد، مضمون التزامی آن عدم حرمت شرب آن بر زید (نفی حکم فعلی) است. بنابراین ہر خبری بہ لحاظ ثبوت یا عدم ثبوت تکلیف، متّصف بہ منجزیت یا معذّریّت می‌شود.

مضمون خبر ناقل تکلیف نبودہ بلکه اخبار و خبر زرارہ است کہ ثبوت یا نفی تکلیف فعلی نیست؛ امّا مضمون خبر زرارہ تکلیف فعلی است، لذا مضمون خبر ناقل با یک واسطہ تکلیف فعلی خواہد بود. بحث نیز در حجّیت خبر با واسطہ است (یعنی همانطور کہ خبر بدون واسطہ حجّت است، آیا خبر با واسطہ ہم متّصف بہ حجّیت می‌شود؟).

مقدمه: دو رکن برای اِتِّصاف هر خبری به حجّیت

به عنوان مقدمه هر خبری برای اِتِّصاف به حجّیت، دو رکن نیاز دارد:

رکن اول اینکه خبری محقق شده باشد، زیرا تا خبری نباشد اِتِّصاف به حجّیت معنی ندارد. توضیح اینکه فعلیت هر حکمی دائماً به فعلیت موضوع آن است، لذا تا خبری محقق نباشد پس موضوعی وجود ندارد تا متّصف به حجّیت بشود یا نشود. خبر نسبت به حکم حجّیت، به وزان حکم نجاست نسبت به دم است (تا خون نباشد، متّصف به نجاست نمی‌شود).

رکن دوم به منزله شرط است که باید مضمون خبر، ثبوت یا نفی یک تکلیف فعلی باشد تا خبر متّصف به حجّیت (منجزیت و معذّریّت) شود. اگر مضمون خبری ثبوت تکلیف باشد، منجز 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 اِتِّصاف آن به حجّیت وجود دارد. رکن اول (تحقق خبر) بالوجدان احراز شده یعنی خبر ناقل احراز وجدانی شده است؛ و رکن دوم یعنی اثر شرعی داشتن مضمون خبر، وجود دارد. در نظر مشهور هر خبر متضمّن حکم شرعی یا موضوع آن (اثباتاً یا نفیاً) متّصف به حجّیت می‌شود. در مثال فوق نیز مضمون خبر ناقل اثبات موضوع حکم شرعی (یعنی خبر زراره که موضوع حجّیت می‌باشد) کرده است. در نتیجه هر دو رکن برای اِتِّصاف خبر ناقل به حجّیت محقق شده، و خبر با واسطه نیز حجّت خواهد بود.

اشکال بر حجّیت خبر با واسطه: استلزام امر محال

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 امر مستلزم محال، نیز محال می‌باشد. برای بیان استحاله دو تقریب ذکر شده است:

تقریب اول استحاله: تقدّم 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 وزن حکم به موضوع، وزن علّت به معلول است. پس لازمه اثبات موضوع به وسیله حکم، تقدّم متأخّر است (یعنی حکم باید در رتبه قبل از موضوع باشد، تا آن را اثبات نماید). توضیح اینکه خبر ناقل احراز وجدانی شده اما 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 موضوع 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 می باشد.

جواب: اثبات موضوع حکم، توسط حکمی دیگر

به نظر می رسد در این تقریب مغالطه ای 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 حجّیت خبر ناقل احراز شده نه اینکه به حجّیت نفس خبر زراره احراز شود تا مشکل تقدّم متأخّر لازم آید. احکام انحلالی بوده و به عدد موضوعات، حکم وجود دارد. خبر زراره توسط حکم 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 می دهم». 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 مُحال 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 متضمّن موضوع حکم (یعنی خبر زراره که موضوع حجّیت است) می باشد. در نتیجه حجّیت خبر ناقل موقوف بر وجود اثر برای مضمون آن (یعنی وجود اثر در خبر زراره) می باشد.

از آنجا که خبر زرارہ، موضوعی برای حکم حجّیت است، پس شرط حجّیت خبر ناقل نیز حجّیت خبر زرارہ است. بنابراین حجّیت، شرط بوده و خود 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 زرارہ 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.

ج ۸۸ 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).

عدد محقق استفاضه

اختلافی در تعیین حداقل تعداد برای مستفیض شدن خبر، وجود دارد. چهار قول در این مسأله وجود دارد که بررسی می‌شوند:

الف. روایت مستفیض روایتی است که مخبر آن بیش از یک نفر بوده و به حدّ تواتر نرسد. یعنی برای مستفیض شدن یک خبر، حداقل 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.^۱

۱. رسائل فی درایة الحدیث، ج ۲، ص ۳۶۶.

ب. روایت مستفیض روایتی است که عدد مخبرین آن زائد بر دو نفر بوده و به حدّ تواتر نرسد. یعنی حداقل سه نفر برای تحقق استفاضه نیاز است. این قول منسوب به میرزای آشتیانی است.^۱

ج. روایت مستفیض روایتی است که تعداد راویان آن بیش از سه نفر بوده و به حدّ تواتر نرسد. یعنی برای تحقق 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 محقق خوئی است که فرموده:

«و فيه أن الرواية المستفیضة هي التي توجب أقل مراتب الاطمئنان بصورها عن المعصوم (عليه السلام)، و مع انحصار الرواية في ثلاث أو أربع و كلها ضعاف كيف تكون الرواية مستفیضة و موجبة للاطمئنان بصورها؟»؛ 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.

جمع بندی

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 حداقل یک نفر ثقه باشد. این مورد از محلّ بحث خارج است؛ زیرا هر چند اصطلاح 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 راویان 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 مفروغ عنه است (البته در نظر مختار فقط سبب اطمینان نوعی حجّت است).

۱. کتاب القضاء (لآشتیانی)، ص ۴۱: «و لكن الإنصاف انه لم يعلم منها أقل ما يحصل به الاستفاضة من الثلاثة أو الأربعة و ان علم منها عدم حصولها بالاثنتين».

۲. موسوعة الامام الخوئی، ج ۹، ص ۳۰۰.

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.

ادّله 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 الظنّ [الحاصل] من الاستفاضة إذا كان غالباً فهو أولى بالاعتبار من شهادة العدلين»؛ مراد از «غالب» این است که بیش از سه نفر باشند.

این استدلال مبتنی بر مبنای قدمات در حجّیت خبر واحد است. در نظر قدمات 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 تمسک به روایتی صحیحه است که بر حجّیت خبر بیش از دو نفر دلالت دارد. یعنی اولاً تعداد استفاضة به دست آمده، و ثانیاً حجّیت چنین خبری ثابت می‌شود. این روایت همان صحیحه حرّیز است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ قَالَ: كَانَتْ لِإِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ دَنَانِيرُ وَ أَرَادَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ إِسْمَاعِيلُ يَا أَبَهْ إِنَّ فُلَانًا يُرِيدُ الْخُرُوجَ إِلَى الْيَمَنِ

۱. کتاب القضاء و الشهادات (للشيخ الانصاری)، ص ۷۹: «و بالجملة، فلم نعر على دليل على حجية الاستفاضة الظنية في المقام، و أضعف ما يقال -

هنا: أنّ الظنّ [الحاصل] من الاستفاضة إذا كان غالباً فهو أولى بالاعتبار من شهادة العدلين كما في المسالك»؛

البته در کتاب مسالک این عبارت به کار رفته است: «و إن اکتفینا فی الاستفاضة بالظنّ الغالب المتأخّر للعلم احتمال اختصاصه بهذه، و القدر فی بعضها حیث لا نصّ. و يمكن القول بالتعميم أيضاً، لأن أدنى مراتب البينة الشرعية لا يحصل بها الظنّ [الغالب] المتأخّر للعلم، فيكون ما أفاده أقوى ممّا وقع النصّ و الإجماع على ثبوته به، فكان أولى أيضاً، و إن كان مساوياً لبعض مراتب البينة أو قاصراً عن بعضها، لأن مفهوم الموافقة يكفي في المرتبة الدنيا بالقياس إلى ذلك الفرد المتنازع فيه لو أقيمت عليه بينة كذلك أو حصل به تسماع يفيد مرتبة أقوى». مسالک الافهام،

وَعِنْدِي كَذًا وَ كَذًا دِينَارًا أَفْتَرَى أَنْ أَدْفَعَهَا إِلَيْهِ يَتَبَاعَ لِي بِهَا بِضَاعَةً مِنَ الْيَمَنِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا بُنَيَّ أَمَا بَلَغَكَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرُ فَقَالَ إِسْمَاعِيلُ هَكَذَا يَقُولُ النَّاسُ فَقَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَفْعَلْ فَعَصَى إِسْمَاعِيلُ أَبَاهُ وَ دَفَعَ إِلَيْهِ دَنَانِيرَهُ فَاسْتَهْلَكَهَا وَ لَمْ يَأْتِهِ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَخَرَجَ إِسْمَاعِيلُ وَ قُضِيَ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع حَجَّ وَ حَجَّ إِسْمَاعِيلُ تِلْكَ السَّنَةَ فَجَعَلَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ يَقُولُ اللَّهُمَّ أَجِرْنِي وَ أَخْلِفْ عَلَيَّ فَلَحِقَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَهَمَزَهُ بِيَدِهِ مِنْ خَلْفِهِ وَ قَالَ لَهُ مَهْ يَا بُنَيَّ فَلَا وَ اللَّهُ مَا لَكَ عَلَى اللَّهِ هَذَا وَ لَا لَكَ أَنْ يَاجُرَكَ وَ لَا يُخْلِفَ عَلَيْكَ وَ قَدْ بَلَغَكَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرُ فَاتَّمَنَّتْهُ فَقَالَ إِسْمَاعِيلُ يَا أَبَهْ إِنِّي لَمْ أَرَهُ يَشْرَبُ الْخَمْرُ إِنَّمَا سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ فَقَالَ يَا بُنَيَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ يَقُولُ يُصَدِّقُ لِلَّهِ وَ يُصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِينَ فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُمْ وَ لَا تَأْتَمِنْ شَارِبَ الْخَمْرِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ فَإِيَّ سَفِيهِهِ أَسْفَهُ مِنْ شَارِبِ الْخَمْرِ إِنَّ شَارِبَ الْخَمْرِ لَا يَزُوجُ إِذَا خُطِبَ وَ لَا يُشْفَعُ إِذَا شَفَعَ وَ لَا يُؤْتَمَنُ عَلَى أَمَانَةٍ فَمَنْ اتَّمَنَّهُ عَلَى أَمَانَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا لَمْ يَكُنْ لِلَّذِي اتَّمَنَّهُ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَاجِرَهُ وَ لَا يُخْلِفَ عَلَيْهِ؛

مراد از «فإذا شهد عندك المومنون فصدقهم» تصدیق عملی و ترتیب آثار بوده و «مومنون» نیز بیش از دو نفرند. یعنی باید حداقل 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 حد اطمینان نبوده زیرا اسماعیل در ابتدای روایت گفته «هكذا يقول الناس» و در ذیل روایت نیز گفته «إني لم أراه يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون»، یعنی خودش اطمینان به شرب خمر وی نداشته است.

در مورد استدلال به این روایت برای اثبات حجیت خبر مستفیض، اشکالاتی مطرح شده که فقط به یکی از آنها اشاره می‌شود. اشکال اینکه روایت یک قضیه خارجی 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.

ج ۸۹ ۹۶/۱۲/۰۷

وجه سوم: حساب احتمالات

سومین وجه برای اثبات حجیت خبر مستفیض، از شهید صدر است. ایشان فرموده حجیت 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

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^۱. یعنی ممکن است امری دیگری باشد که اصابه بیشتری به واقع دارد، اما 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؛ اما 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 مختل خواهد شد.

در مورد خبر مستفیض نیز فرض شده به اعتبار حساب احتمالات مساوی یا بهتر از خبر ثقه است؛ اما 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 مخبر واحد منتهی نشود)؛ در این صورت نوعاً از خبر مستفیض اطمینان پیدا می‌شود. یعنی بسیار بعید است که صرف اتفاق 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؛ اما از این بیان عدول نموده و نظر مختار این شد که حجّیت خبر ثقه فقط از باب حفظ نظام اجتماعی یا دفع اخلاص 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 تحقق اطمینان نوعی بوده و حتی برای شخصی که اطمینان فعلی ندارد، حجت است.^۱

تفاوت بین خبر ثقه و مستفیض در نظر مختار این است که خبر ثقه «بما هو خبر ثقه» حجت است، اما خبر مستفیض «بما هو سبب اطمینان نوعی» حجت است. با توجه به این نکته (که خبر مستفیض «بما هو خبر مستفیض» حجت 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 حجت است.

استفاضه نیز عدد خاصی ندارد و در بسیاری از موارد اگر دو نفر خبر دهند، استفاضه محقق می‌شود خصوصاً اگر جزئیات خبر زیاد باشد؛ و گاهی خبر چهار نفر هم سبب اطمینان نوعی نبوده و محقق استفاضه نیست.

مورد هفتم: خبر ثقه در موضوعات

بحث از حجیت خبر ثقه در موضوعات بسیار مهم است. مشهور بین قدماء این بوده که خبر ثقه در شبهات موضوعیه حجت نبوده و در آنها نیاز به بینه (یعنی خبر عدلین) است. یعنی اگر دو نفر عادل خبر از نجاست این آب دهند، نجاست آن ثابت می‌شود؛ اما اگر یک عادل یا یک ثقه به تنهایی خبر از نجاست آن دهد، نجاستش ثابت نمی‌شود. در بین متأخرین نیز شهرت به سمت حجیت خبر واحد در موضوعات تمایل دارد. به هر حال، علماء سه موقف نسبت به خبر ثقه در موضوعات دارند: اول اینکه حجت است؛ و دوم اینکه حجت نیست؛ و سوم اینکه برخی توقف نموده و فتوایی نداده‌اند.

ج ۹۰ ۹۶/۱۲/۰۸

۱. البته نزد مشهور خود اطمینان حجت است لذا اگر برای شخصی اطمینان حاصل نشود حجت نخواهد بود؛ اما در نظر مختار سبب نوعی اطمینان حجت است، لذا اگر برای کسی اطمینان نیابد، هم متصف به حجیت می‌شود.

۲. یعنی اشکال نشود که بحث در حجیت خبر واحد بود یعنی خبری که مفید علم یا اطمینان نباشد؛ اما با این تعریف دیگر خبر واحد نخواهد بود. اگر چنین اشکالی شود، پاسخ این است که ...

استدلال بر حجیت خبر واحد در موضوعات

حجیت خبر واحد در دائره احکام شرعی به عنوان پیش فرض بوده، و حجیت آن در موضوعات باید بررسی شود. همانطور که گفته شده سه موقف بین فقهاء وجود دارد که باید دلیل حجیت و دلیل عدم حجیت بررسی شود. تنها دلیل بر حجیت خبر واحد در موضوعات، تمسک 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 حجت است.

استدلال بر عدم حجیت خبر واحد در موضوعات

شارع در نظر منکرین حجیت خبر واحد در موضوعات، از سیره عقلاء ردع نموده است. بنابراین در اصل سیره عقلاء اختلافی نبوده و فقط در ردع شارع از آن اختلاف شده است. البته مطلبی هم مورد اتفاق 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.

ادله رادعه دو دسته‌اند: دسته اول روایات عامه رادعه از عمل به خبر واحد در موضوعات؛ و دسته دوم روایات رادعه از عمل به خبر واحد در برخی شبهات موضوعیه خاص؛

ردع عام از عمل به خبر واحد در موضوعات

تنها یک روایت وجود دارد که ادعا شده بر ردع از عمل به خبر واحد در موضوعات به نحو عام، دلالت دارد. روایت مسعدة بن صدقة:

«وَعَنْ 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 قَبْلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرَقَةٌ أَوْ الْمَمْلُوكُ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدَعٌ فَبِيعَ قَهْرًا أَوْ امْرَأَةٌ تَحْتَكَ وَ هِيَ أَخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ»؛

مراد از «بعینه» با توجه به مثال‌های ذکر شده توسط امام علیه السلام، این است که احتمال حرمت در تمام لباس‌های شهر وجود دارد، اما 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 الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة»

به البینه» یعنی هر چیز قابل استفاده است مگر در دو صورت: اول اینکه علم پیدا شود به اینکه ملک غیر است؛ و دوم اینکه بینه بر آن قائم شود.

«بینه» دو معنی عرفی و اصطلاحی دارد: معنای عرفی بینه همان «حجت واضح» بوده؛ و معنای اصطلاحی بینه «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 بینه نبوده بلکه معنای شرعی می‌باشد.

این روایت عامی است که از آن استفاده شده خبر واحد در موضوعات حجت 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 مغیی بوده و حلال است^۱.

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 خاص دارد، اما «مسعدة بن صدقة» توثیق خاص نداشته و برخی برای اثبات وثاقت وی به توثیقات عامه تمسک نموده‌اند. توثیقات عامه در مورد مسعدة یکی از این سه امر است: تفسیر علی بن ابراهیم؛ کتاب کامل الزیارات؛ و اینکه مسعدة از معاریفی است که قدحی در مورد وی نیامده، پس حسن ظاهر وی ثابت شده و حسن 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 اصل کتاب ثابت نیست؛ در کتاب کامل الزیارات نیز مصنف ادعا 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 اما فقط یک یا چند روایت از ثقات نقل شده باشند؛ معروف بودن فرد نیز دلالت بر عدالت ندارد، زیرا ممکن است کسی معروف باشد اما 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 اخص 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 اتحاد وی با «مسعده بن زیاد» ذکر شده (و از آنجا که مسعده بن زیاد توثیق خاص دارد، پس وثاقت وی ثابت می‌شود)؛ که این قرائن و شواهد دال بر اتحاد، ظنی و حدسی بوده لذا موجب اطمینان نمی‌شوند.

در نتیجه سند روایت ضعیف بوده و وثاقت مسعده ثابت نیست.

اشکال دوم: اراده معنای عرفی از بین در روایت

اشکال دوم اینکه مراد از بین در این روایت، معنای شرعی نیست. قرینه ذکر شده بر اینکه معنای شرعی اراده شده، این بوده که بین در عرض علم قرار داده شده و اگر معنای عرفی اراده شده باشد، تکرار لازم می‌آید؛ زیرا حجت واضح نیز علم است.

این قرینه صحیح نیست، زیرا معنای عرفی بین همان حجت یا اماره واضح است، که از مصادیق علم نیست. یعنی در عرف به علم، بین گفته نمی‌شود (به عنوان مثال اینگونه گفته نمی‌شود که بر این مدعی بین‌ای هست که همان علم من است!). بنابراین مراد از بین 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 بین 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 بین مردد 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 خاصه، باید دلالت روایات خاصه بر ردع بررسی شود.

ج ۹۱ ۹۶/۱۲/۰۹

ردع خاص از عمل به خبر واحد در موضوعات

همانطور که گفته شد خبر ثقه نزد مشهور قدمات در موضوعات حجت 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.

رأدع 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 جُبْن

اولین روایت (که از عبدالله بن سلیمان بوده و سند آن تمام است^۱) در خصوص «جبن» وارد شده است: «وَعَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبِي أَنْبَسٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْجُبْنِ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ أَنَّ فِيهِ مَيْتَةً»^۲. 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 عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السَّنْدِيِّ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَرَكَ مَمْلُوكًا بَيْنَ نَفَرٍ فَشَهِدَ أَحَدُهُمْ أَنَّ الْمَيِّتَ أَعْتَقَهُ قَالَ إِنْ كَانَ الشَّاهِدُ مَرْضِيًّا لَمْ يَضْمَنْ وَ جَازَتْ شَهَادَتُهُ وَ يَسْتَسْعَى الْعَبْدُ فِيمَا كَانَ لِلْوَرَثَةِ»^۳؛ مراد از «مرضياً» این است که مورد اعتماد و موثق 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 عده 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 الشیعه، ج ۲۵، ص ۱۱۸.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص ۸۸.

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 وَمَا لَا تَجُوزُ» 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 حجت 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 مسلمات علم فقه، عدم حجیت خبر واحد در باب قضاء است. توضیح اینکه اگر کسی در باب قضاء مدعی شود که «فرش و یا عبای زید برای من است» و خبر ثقه یا عادل هم شهادت به آن دهد؛ در این صورت گفته شده این خبر حجت نبوده و مدعی با وجود چنین خبری نیز مبدل به منکر نمی‌شود. یکی از تعاریف «مدعی» و «منکر» در باب قضاء این است که مدعی قولش موافق حجت بوده و منکر کسی است که قولش مخالف حجت باشد. با توجه به این تعریف، اگر خبر واحد در باب قضاء حجت بود، باید مدعی عبای زید بعد از قیام خبر واحد، تبدیل به منکر شود؛ در حالیکه در باب قضاء مسلم است که در این حالت مدعی تبدیل به منکر نمی‌شود (یعنی در هیچ مبنایی به چنین شخصی منکر گفته نمی‌شود). در نتیجه خبر واحد در باب قضاء نیز حجت نیست.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۳۵۰.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۲۸۶؛ به عنوان مثال این روایت وارد شده: «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْهَلَالِ وَلَا يَجُوزُ إِلَّا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ عَدْلَيْنِ»؛

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۴۰۲؛ به عنوان مثال این روایت آمده: «وَبِإِسْنَادِهِ 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 يُجِزُ شَهَادَةَ رَجُلٍ عَلَى رَجُلٍ إِلَّا شَهَادَةَ رَجُلَيْنِ عَلَى رَجُلٍ»؛

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 تعدد شاهد وجود دارد که در برخی چهار و در برخی دو شاهد نیاز است. بنابراین حتی یک حد شرعی نیز وجود ندارد که با خبر واحد ثابت شود. در نتیجه خبر واحد در باب حدود نیز حجت نیست.

جمع‌بندی: حجت نبودن خبر واحد در موضوعات

از مجموع این روایات ثابت می‌شود خبر واحد در موضوعات، حجت 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 متعدد شود، خصوصیت مورد الغاء شده و تعمیم داده شود. به عبارت دیگر اگر یکی دو مورد خبر واحد از حجیت ساقط شده بود، ممکن بود ادعا شود در این موارد خاص از حجیت خبر واحد ردع شده؛ اما با تعدد موارد، از مجموعه روایات خاص برای فقیه قطع یا اطمینان به دست می‌آید که شارع خبر واحد را در باب موضوعات از حجیت ساقط نموده است. در نتیجه خبر واحد در موضوعات حجت نیست. به بیان دیگر این روایات در موضوعات عدیده وارد شده و تواتر معنوی دارند. هرچند که در روایات خاصه سند تمام وجود داشته، اما آنقدر عدد زیاد است که نیاز به بحث سندی ندارد. و از نظر دلالت خوبی دارند، زیرا در موضوعات متعدد وارد شده‌اند. به عنوان مثال در بحث ثبوت هلال (که از امور حسسی است) خبر یک عادل کافی نیست (هلال از مواردی است که گفته شده احتمال خطا در آن زیاد است).

ج ۹۲ ۹۶/۱۲/۱۲

اشکالات بر روایات خاصه در ردع

اشکالات بسیاری بر استدلال به روایات خاصه 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، اما 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؛ اما امور 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 نبودن 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 محدث 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 التصرف» (این قاعده معروف است که «من مَلِكَ شَيْئاً مَلِكَ الاقرار به» یعنی اگر کسی بتواند تصرف 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 الصّحة» است. اماریت این امور از مسلّمات فقهی است.

با توجه به این نکته، اگر خبر ثقه نباشد یعنی خبر ثقه در مورد این امارات حجّت نخواهد بود. به عنوان مثال اگر متصرف به عنوان ثقه خبر از فروش خانه دهد حجّت نبوده؛ اما اگر به عنوان «ذوالتصرف» خبر دهد حجّت خواهد بود؛ و یا اگر ثقه تصرف در مال نماید، اماره بر ملکیت و معتبر خواهد بود؛ اما اگر خبر از ملکیت خودش دهد حجّت نیست؛ و یا شخص «ذوالید» فعلش حجّت بوده، اما 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 عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ وَكَّلَ آخَرَ عَلَى وَكَّالَةٍ فِي أَمْرِ مِنَ الْأُمُورِ وَ أَشْهَدَ لَهُ بِذَلِكَ شَاهِدَيْنِ فَقَامَ الْوَكِيلُ فَخَرَجَ لِلْأَمْرَاءِ الْأَمْرُ فَقَالَ أَشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُ فَلَانًا عَنِ الْوَكَّالَةِ فَقَالَ إِنْ كَانَ الْوَكِيلُ أَمْضَى الْأَمْرِ الَّذِي وَكَّلَ فِيهِ قَبْلَ الْعَزْلِ فَإِنَّ الْأَمْرَ وَاقِعٌ ماضٍ عَلَى مَا أَمْضَاهُ الْوَكِيلُ كَرِهَ الْمُوَكَّلُ أَمْ رَضِيَ قُلْتُ فَإِنَّ الْوَكِيلَ أَمْضَى الْأَمْرِ قَبْلَ أَنْ يَعْلَمَ الْعَزْلُ أَوْ يَبْلُغَهُ أَنَّهُ قَدْ عَزَلَ عَنِ الْوَكَّالَةِ فَالْأَمْرُ عَلَى مَا أَمْضَاهُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ لَهُ فَإِنْ بَلَغَهُ الْعَزْلُ قَبْلَ أَنْ يَمْضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ ذَهَبَ حَتَّى أَمْضَاهُ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بَشْيْءٍ قَالَ نَعَمْ إِنْ الْوَكِيلَ إِذَا وَكَّلَ ثُمَّ قَامَ عَنِ الْمَجْلِسِ فَأَمْرُهُ ماضٍ أَبَدًا وَ الْوَكَّالَةُ ثَابِتَةٌ حَتَّى يَبْلُغَهُ الْعَزْلُ عَنِ الْوَكَّالَةِ بِثَقَّةٍ يَبْلُغُهُ أَوْ يَشَافُهُ بِالْعَزْلِ عَنِ الْوَكَّالَةِ»؛ پس خبر ثقه واحد در عزل وکیل معتبر است.

ب. موثق اسحاق بن عمار 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 مَرِيضًا فَقَالَ لِي إِنْ حَدَثَ بِي حَدَثٌ فَأَعْطِ فَلَانًا عَشْرِينَ دِينَارًا وَ أَعْطِ أَخِي بَقِيَّةَ الدَّنَانِيرِ فَمَاتَ وَ لَمْ أَشْهَدْ مَوْتَهُ فَأَتَانِي رَجُلٌ مُسْلِمٌ صَادِقٌ فَقَالَ لِي إِنَّهُ أَمَرَنِي أَنْ أَقُولَ لَكَ أَنْظِرِ الدَّنَانِيرَ الَّتِي أَمَرْتُكَ أَنْ تَدْفَعَهَا إِلَى أَخِي فَتَصَدَّقَ مِنْهَا بِعَشْرَةِ دَنَانِيرٍ أَقْسِمُهَا فِي الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَعْلَمْ أَخُوهُ أَنَّ عِنْدِي شَيْئًا فَقَالَ أَرَى أَنْ تَصَدَّقَ مِنْهَا بِعَشْرَةِ دَنَانِيرٍ»؛ 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 امور مربوط به حاکم مانند باب ثبوت هلال و نکاح، حجّت نباشد؛ اما در امور شخصیه مانند طهارت و نجاست حجّت باشد؛

احتمال دوم اینکه خبر واحد به نحو مطلق حجّت باشد، اما در خصوص مواردی که روایت خاصّ وارد شده مانند جُبْن، تعبّد به عدم حجّیت شده باشد؛

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۶۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۴۳۳.

احتمال سوم اینکه هیچیک از روایات رادعه (عامه و خاصه)، 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، اما 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 شخص منکر به جای «یمین» بر طبق نظرش «شاهد» آورد، فائده نداشته و باید قسم بخورد. شخص مدعی 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، قضاوت 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؛ اما 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 توجه به دو نوع قضاوت، خبر واحد در قضاء شرعی معتبر نبوده و نیاز به تعدّد خبر وجود دارد؛ اما در قضاء عرفی حجّت است و نیازی به تعدّد خبر نیست. در امور دیگر مانند طهارت و نجاست نیز خبر واحد حجّت است.^۲

ج ۹۳ 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؛ اما 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 ظنیّه 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 نمی دانند. 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 نمی شوند. اما برخی تفصیل بین خبر حسّی و حدسی در موضوعات داده اند، که خبر واحد حسّی حجّت نبوده، اما 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؛ اما اجتهاد و اعلمیت از امور حدسی بوده و برای اثبات آنها خبر یک ثقة خبره کافی است.^۱

نظر مختار: حجّیت قول اهل خبره در موضوعات

خبر واحد در موضوعات در نظر مختار، حجّت است؛ اما 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 دربر نمی گیرد. توضیح اینکه عدم حجّیت خبر واحد به سبب ردع شارع است، یعنی هر چند سیره عقلاء بر عمل به خبر واحد در موضوعات است، اما 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 متخصصّ بگوید زید مجتهد یا اعلم است، قول وی معتبر است.

۱. صاحب عروه فرموده عدالت مرجع تقلید به شهادت دو عدل ثابت می شود، و اجتهاد و اعلمیت نیز به شهادت دو عدل ثابت می شود. در ذیل کلام ایشان جماعتی تعلیقه دارند که اجتهاد و اعلمیت به شهادت یک خبره ثقة ثابت می شود.

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 متأخرین 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 توجه 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 توجه به این قاعده کلی) باید وجه فنی حجّیت قول رجالی بررسی شود. یعنی باید تفاوت بین قول رجالی و سائر موضوعات بررسی شود.

وجه فنی 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 مطابقه) 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؛ اما 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 حجت بوده و ردعی از آن ثابت نیست.

جمع‌بندی خبر ثقه در موضوعات

نتیجه در بحث از حجیت خبر ثقه در موضوعات این است که خبر ثقه در موضوعات نیز حجت است، مگر در باب قضاء شرعی که حجت نیست.

ج ۹۴ ۹۶/۱۲/۱۴

مورد هشتم: خبر ضعیف در سنن

همانطور که گفته شد خبر ضعیف و خبر مجهول حجت نیست، که جامع بین آنها «خبر غیر موثق» نام دارد. برخی فرموده‌اند خبر ضعیف یا مجهول در مستحبات و مکروهات حجت است. به عنوان مثال اگر روایت ضعیفی بر استحباب غسل در روز نوروز دلالت کند، می‌شود آن غسل را به نیت استحباب انجام دهد و فقیه نیز می‌تواند به استحباب آن غسل فتوا دهد. این به معنی حجیت خبر ضعیف در باب سنن است. البته خبر ضعیف نزد قائلین به حجیت، نیز فقط در دائره سنن حجت است؛ و در دائره تکالیف حجت نمی‌باشد. یعنی تمسک 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 تمسک به روایت ضعیف برای نفی حرمت صحیح نیست). مشهور با این نظر مخالفت کرده‌اند، و حجیت خبر ضعیف در باب سنن را نیز قبول نکرده‌اند.

استدلال به اخبار «مَنْ بَلَغَ» برای اثبات حجیت خبر ضعیف در باب سنن

تنها دلیل حجیت خبر ضعیف در باب سنن، مجموعه روایات مشهور به اخبار «مَنْ بَلَغَ» است. ادعا شده این اخبار دلالت بر حجیت خبر ضعیف در باب سنن دارند.

به نظر می‌رسد این مطلب صحیح نیست، یعنی خبر ضعیف در باب سنن هم حجت نیست و فقیه نمی‌تواند طبق آن فتوای به استحباب یا کراهت دهد؛ زیرا اخبار «مَنْ بَلَغَ» بر حجیت 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 بحث «تسامح در ادله سنن» معروف بوده و بحث از دلالت این اخبار (که سند آنها خوب است)، ذیل بحث براءت و در تنبیهات براءت مطرح می‌شود.

مورد نهم: خبر ضعیف مورد عمل 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 معروف «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 بودن 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.

ادله حجّیت خبر ضعیف 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 قدمات 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.^۱

۱. کفایة الاصول، ص ۳۳۲: «الظن الذي لم يقم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجة أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما أو كان للآخر منهما أم لا. ومجمل القول في ذلك أن العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقة هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية أو المرجحية الراجعة إلى دليل الحجية كما أن العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه و دخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به فراجع أدلة اعتبارها».

شهید صدر در تفسیر کلام مرحوم آخوند فرموده عمل قدماء به خبر ضعیف موجب اطمینان به صدور آن می‌شود؛ اما خود آخوند در صدر کلامش تصریح دارد که عمل مشهور موجب ظن به صدور است، هرچند در ذیل فرموده چنین خبری زیر مجموعه خبر موثوق الصدور می‌شود.

اشکال: عدم حجیت خبر مظنون در سیره عقلاء

مرحوم آخوند ادعا نمودند خبر مظنون الصدور نزد عقلاء حجت است؛ این مطلب دارای بحث فنی نبوده و در مقابل ایشان ادعا می‌شود چنین خبری در سیره عقلاء حجت نیست. بنابراین حجیت چنین خبری به وسیله سیره عقلاء، ثابت نمی‌شود.

اگر مراد ایشان این باشد که چنین خبری، نزد شارع حجت است؛ پاسخ این است که دلیلی بر حجیت آن در شرع وجود ندارد.

دلیل دوم: منطوق آیه نبأ

مرحوم میرزای نائینی استدلالی بر حجیت خبر ضعیف مورد عمل مشهور بیان نموده و مرحوم محقق خوئی نیز در دوره اول این بیان را قبول نموده است.^۱ ایشان فرموده منطوق آیه نبأ بر حجیت چنین خبری دلالت دارد. منطوق آیه می‌گوید اگر فاسقی برای شما خبر آورد، تبیین کنید. پس خبر فاسق بعد از تبیین حجت است؛ زیرا اگر بعد از تبیین هم حجت نباشد، تبیین لغو خواهد بود. بنابراین خبر فاسق بعد از تبیین، حجت است. خبر ضعیفی که قدماء به آن عمل کرده باشند، نیز مصداق خبر بعد از تبیین است. در نتیجه منطوق آیه نبأ بر حجیت خبر ضعیف مورد عمل مشهور دلالت دارد.

اشکال کبروی: عدم حجیت خبر فاسق حتی بعد از تبیین

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست؛ زیرا خبر فاسق هیچگاه حجت نیست، چه قبل از تبیین و چه بعد از تبیین؛ بلکه منطوق آیه نبأ می‌گوید خبر فاسق باید «کأن لم یکن» تلقی شده و مطلب را استیضاح کرد. سپس به آن مضمون متبیین 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 حجیت خبر فاسق بعد از تبیین ندارد.

۱. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۳۵: «الأمر الأول أن الخبر إن كان ضعيفاً في نفسه هل ينجر ضعفه بعمل المشهور أم لا؟ المشهور بين المتأخرين هو ذلك. و ذكر المحقق النائيني (قدس سره) في وجه ذلك: أن الخبر الضعيف المنجر بعمل المشهور حجة بمقتضى منطوق آية النبأ، إذ مفاده حجة خبر الفاسق مع التبیین، و عمل المشهور من التبیین».

اشکال صغروی: محقق نشدن تبیین به عمل مشهور

علاوه بر اینکه کبرای استدلال ایشان تمام نیست، تطبیق آن بر محل بحث نیز ناتمام است. یعنی حتی با فرض اینکه منطوق آیه بر حجیت خبر فاسق بعد از تبیین دلالت دارد، حجیت خبر ضعیف مورد عمل مشهور ثابت نمی‌شود؛ زیرا عمل مشهور موجب تبیین نیست، و چنین خبری مصداق خبر بعد از تبیین نخواهد بود. تبیین به معنی استیضاح و تحقیق است، لذا باید مفاد خبر بررسی شود و صرف عمل مشهور موجب تبیین مفاد خبر نیست.

دلیل سوم: توثیق عملی راوی

سومین دلیل برای اثبات حجیت خبر ضعیفی که مشهور قدمات به آن عمل کرده‌اند، این است که فتوای قدمات به یک خبر، به منزله توثیق عملی روات آن خبر است. توثیق راوی گاهی لفظی است مانند اینکه نجاشی بگوید «سهل بن زیاد ثقة» و گاهی عملی است مانند اینکه یکی از قدمات به روایت آن راوی عمل نماید. با توجه به این نکته، خبر ضعیف مورد عمل مشهور قدمات در واقع خبر ضعیف نبوده و خبر ثقة محسوب می‌شود. حجیت خبر ثقة نیز به سیره عقلاء ثابت است.

اشکال اول: عدم حجیت اعتقاد قدمات به وثاقت راوی، بر دیگران

به نظر می‌رسد استدلال فوق صحیح نیست؛ زیرا نهایت دلالت عمل قدمات، این است که قدمات اعتقاد به وثاقت راوی داشته‌اند. اعتقاد یک شخص بر دیگران حجت نبوده و فقط بر خود آن شخص حجت است.^۱ بنابراین عمل قدمات بر وثاقت راوی برای دیگران دلالتی ندارد.

اشکال دوم: عدم دلالت فتوا به روایت بر توثیق راوی آن

اشکال دیگر اینکه عمل قدمات به روایت ضعیف، توثیق عملی راوی نیست. توضیح اینکه اگر عمل قدمات به منزله توثیق راوی باشد، باید به تمام روایات دیگر آن فرد ضعیف نیز عمل نمایند؛ در حالیکه دیده شده قدمات به یک روایت از فلان ضعیف عمل کرده، و به روایات دیگر وی عمل نکرده‌اند. همین نکته نشان می‌دهد که عمل قدمات، شهادت عملی بر وثاقت نیست.

۱. شاهد این مطلب اینکه در علم اصول فقط از حجیت ذاتی قطع بحث شده و از حجیت جعلی آن بحثی نشده است. قطع هر شخص بر خودش حجیت ذاتی دارد، اما حجیت آن برای دیگران (اگر حجت باشد) ذاتی نبوده و باید جعلی باشد. لذا از اینکه از حجیت جعلی قطع هیچ بحثی نشده، کشف می‌شود کسی حجیت قطع بر دیگران را قبول ندارد.

خاتمه: اشکال در احراز عمل مشهور به یک روایت

ادله حجیت خبر ضعیف مورد عمل مشهور قدماء، مورد مناقشه واقع شد؛ بنابراین باید دلیل حجیت خبر واحد رجوع شود و شمول آن نسبت به چنین خبری بررسی شود. دلیل حجیت خبر واحد همان سیره عقلاست که با رجوع به آن معلوم می‌شود چنین خبری در سیره حجت 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 (متوفای ۴۶۰) است. پس از ایشان نوشتن کتب فقهی استدلالی رائج شد. لذا نهایتاً کشف می‌شود فقهاء فتوایی موافق مضمون این خبر داشته‌اند اما 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^۱.

ج ۹۵ 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 «کالنص» است، اما کسی از علماء فتوا به وجوب جواب دادن نامه نداده است. یعنی مشهور از این روایت ثقه، اعراض کرده‌اند. حجیت 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، ج ۱، ص ۲۳۶: «هذا كله من حيث الكبرى و أنّ عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر أم لا. و أمّا الصغرى و هي استناد المشهور إلى الخبر الضعيف في مقام العمل و الفتوى، فاثباتها أشكل من إثبات الكبرى، لأنّ مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم (عليه السلام) و القدماء لم يتعرّضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف، و إنّما المذكور في كتبهم مجرد الفتوى، و المتعرض للاستدلال إنّما هو الشيخ الطوسي (قدس سره) في المبسوط، و تبعه من تأخر عنه في ذلك دون من تقدّمه من الأصحاب، فمن أين يستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف و استنادهم إليه، غاية الأمر أنّا نجد فتوى منهم مطابقة لخبر ضعيف، و مجرد المطابقة لا يدل على أنّهم استندوا في هذه الفتوى إلى هذا الخبر، إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره».

محقق خوئی^۱، و شهید صدر^۲ (در دوره اول اصول در کتاب مباحث)، چنین خبری را حجت دانسته؛ اما شهید صدر (در دوره دوم اصول در کتاب بحوث) از این نظر عدول نموده و قائل به عدم حجیت چنین خبری شده است.^۳ به مشهور هم نسبت داده شده که قائل به عدم حجیت چنین خبری هستند.

استدلال اول بر عدم حجیت خبر ثقة معرض عنه

شهید صدر در استدلال بر عدم حجیت چنین خبری فرموده حجیت امارات و حجج بر اساس کاشفیت است. یعنی بر اساس اصابه بیشتر به واقع، حجت شده‌اند. در این صورت اگر اماره اقوی بر خلاف خبر ثقة باشد، کاشفیت و اماریت را ندارد. به عنوان مثال اگر ثقة خبری دهد، خبرش بر اساس کاشفیت حجت است؛ اما اگر معارض با خبر ثقة دیگر شود کاشفیت ندارد. در محل بحث نیز اگر ثقة خبری دهد، احتمال موافقت و اصابت دارد؛ اما 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، ج ۱، ص ۲۳۶: «الأمر الثاني: أن الخبر إن كان صحيحاً أو موثقاً في نفسه هل يكون إعراض المشهور عنه موجباً لو هونه و سقوطه عن الحجية أم لا؟ المشهور بينهم هو ذلك، بل صرحوا بأنه كلما ازداد الخبر صحةً ازداد ضعفاً و هنأً باعراض المشهور عنه. و التحقيق عدم تمامية ذلك أيضاً، إذ بعد كون الخبر صحيحاً أو موثقاً مورداً لقيام السيرة و مشمولاً لاطلاق الأدلة اللفظية على ما تقدم ذكرها، لا وجه لرفع اليد عنه لاعراض المشهور عنه. نعم، إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالف للخبر الصحيح أو الموثق في نفسه، يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأن هذا الخبر لم يصدر من المعصوم (عليه السلام) أو صدر عن تقيّة فيسقط الخبر المذكور عن الحجية لا محالة، كما تقدمت الإشارة إليه، و لكنّه خارج عن محل الكلام. و أمّا إذا اختلف العلماء على قولين و ذهب المشهور منهم إلى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثق و أعرضوا عنه، و اختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذي يكون حجة في نفسه لمجرد إعراض المشهور عنه».

۲. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۵۸۳: «و أمّا القسم الثاني - فكما لو تعارض خبر الثقة مع أخبار عديدة من غير الثقات، أو مع الشهرة، أو نحو ذلك من الأمارات الظنية، فقد ما كان له من الكشف بحسب نظر العقلاء، فعندئذ هل يكون هذا الخبر حجة أو لا؟ تارة يستشكل في حجّيته ثبوتاً، و أخرى يستشكل فيها إثباتاً. أمّا الإشكال الثبوتي - فبتقريب أن مبناها في الأحكام الظاهرية يكون على الطريقة لا السببية، و عليه فلا يعقل ثبوتاً جعل الحجية لهذا الخبر، لأن جعلها له دون نقيضه ترجيح بلا مرجح. و بكلمة أخرى أن ملاك الحجية غير موجود في المقام، لأن ملاكها الكشف، و هو غير ثابت لهذا الخبر، فإن نسبة هذا الخبر و نقيضه إلى الواقع على حدّ سواء. و أمّا الإشكال الإثباتي - فتقريبه أن الوثاقة كما عرفت أخذت بما لها من الكشف لا بما هي حالة نفسية، و مع قطع النظر عن الكشف يصبح التعليل بالوثاقة تعليلاً تبعدياً صرفاً. و المفروض أن الخبر فيما نحن فيه غير كاشف بالفعل، و اقتضاء الكشف غير الكشف و ربما يجاب عن الإشكاليين ... و الصحيح مع ذلك هو حجية خبر الثقة و إن عارضته أمانة أخرى غير حجة فانتفى كشفه في مورده، فإنّه ليس في ذلك محذور ثبوتي و لا إثباتي».

۳. بحوث في علم الاصول، ج ۴، ص ۴۲۶: «الأول - أن خبر الثقة إذا زوحم بأمانة أقوى من وثاقة الراوي في الأمارية فهل يكون مشمولاً لدليل الحجية أيضاً؟ الصحيح: عدم شمول دليل الحجية له، و السبب فيه أن الوثاقة التي هي ملاك الحجية تكون بحسب الارتكاز العقلاني و ظهور الدليل و السنة اللفظية المحمولة على الارتكازات العقلانية ملحوظة باعتبار كاشفيتها النوعية لا على وجه الصفية و الموضوعية فإذا ابتليت بمزاحم أقوى أو جب و هن احتمال صحة النقل فلا تشمله السيرة العقلانية، و لا يتم فيه تقريبنا للاستدلال بسيرة المتشعبة كما تنصرف عنه السنة اللفظية. و من مصاديق ذلك المسألة المعروفة بإعراض المشهور عن خبر صحيح فأنّه يوجب سقوطه عن الحجية إذا كانت الشهرة من قبل الأقدمين من علمائنا القريبين لعصر النصوص و لم يكن تفسير مدركي اجتهادي 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 حجیت ساقط می‌شود. به عبارت دیگر حجیت 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، اما مشهور به این روایت عمل نکرده‌اند. در این مورد، اعراض مشهور به سبب تعارض بوده لذا موجب عدم حجیت این روایت نخواهد شد.^۱

بنابراین خبر ثقه که مشهور از آن اعراض کرده، حجّت نیست؛ لذا معروف شده چنین خبری «کَلَّمَا 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 حجیت خبر ثقه معرض عنه

به نظر می‌رسد این مدّعی صحیح بوده و چنین خبری حجّت نیست، اما نه به بیان ایشان، زیرا مبنای ایشان (که حجیت خبر ثقه از باب کاشفیت است) مورد قبول نمی‌باشد.

توضیح اینکه حجیت 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 نکردن عقلاء به چنین خبری، به این دلیل باشد که ترک آن موجب اخلال نظام نیست.

طبع انسان در عمل به علم است، اما 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 متهم بوده و قرائن ظنی 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، ج ۴، ص ۴۲۶.

خبری نیست که قرائن ظنی بر خلاف آن باشد. خبری که مشهور از آن اعراض کرده باشند نیز قرائن ظنی 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 اخلاص نظام نشود. عمل به اخباری که قرائن ظنی بر خلاف آن نباشد، برای حفظ نظام کافی است. پس چنین خبری داخل در بحث خبری که قرائن ظنیه در خلاف آن است (یعنی خبر متهم) می‌شود.

در نتیجه خبر ثقه که مشهور از آن اعراض کرده‌اند، حجت نیست هرچند سند و دلالت تمام داشته و در کتب حدیثی باشد و معارض هم نداشته باشد.

مورد یازدهم: خبر ثقه در امور هامه

خبر به لحاظ مضمونی تقسیم به خبر مهم و غیرمهم می‌شود. خبر مهم خبری است که به لحاظ مضمونی در عموم مردم یا برخی اثرگذار است. به عنوان مثال از بین دو خبر «زید گفت هزار تومان من را به فقیر بده» و «گفت ده میلیون تومان من را به فقیر بده» خبر دوم از امور هامه محسوب می‌شود؛ زیرا ده میلیون مبلغ قابل توجهی است. بحث در حجیت چنین خبری است. مثال فقهی واضح صحیح ابی ولاد است که مضمونی مهم داشته و تنها خبری است که مستند فقهاء در مسأله‌ای خاص واقع شده است.

ج ۹۶ ۹۶/۱۲/۱۶

تطبیق فقهی خبر واحد در امور هامه

همانطور که گفته شد مثالی در فقه وجود دارد که خبر واحد در امور هامه محسوب شده و برخی به استناد یک خبر واحد، فتوا داده‌اند. خبر واحد همان صحیحه ابی ولاد است.

توضیح اینکه مسأله ضمان قییمات 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 غضب، 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 اقلیتی نظیر محقق خوئی و محقق تبریزی نیز قیمت «یوم الغصب» یا «یوم الضمان» را لازم دانسته‌اند.^۱

منشأ اختلاف فتوا اولاً در سیره عقلاء و ثانیاً در دلالت صحیحہ ابی ولّاد است. سیره عقلاء در نظر مشهور بر پرداخت قیمت «یوم الاداء» بوده، و در نظر جماعتی از علماء در پرداخت قیمت «یوم التلف» است. یعنی اتفاق وجود دارد که سیره عقلاء بر پرداخت قیمت «یوم الضمان» نیست. مستند قول سوم (قیمت «یوم الضمان» یا «یوم الغصب») فقط صحیحہ ابی ولّاد است. در این روایت از تعبیر «یوم خالفتہ» 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 صرف نظر از آن اشکالات، استدلال به این روایت ناتمام است؛ زیرا در بحثی که از امور مالی و اموال مردم است، نمی‌توان به صرف 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 هامة مانند مسأله فوق، اعتماد نمی‌شود.

استدلال بر عدم حجّیت خبر واحد در امور هامة

مثال فوق و استدلال مذکور، بحثی فقهی بود؛ اما بحث اصولی همان حجّیت خبر واحد در امور هامة 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 هامة 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 بینہ هم عمل نمی‌کنند. عمل عقلاء برای حفظ نظام است در حالیکه تصرف 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 حجّیت خبر واحد در امور هامة ثابت نمی‌شود. توضیح اینکه اگر ارتکاز لبّی و عقلانی بر مطلبی وجود داشته باشد، همین ارتکاز یک قرینه لبّیه شده و مانع انعقاد اطلاق در دلیل لفظی بر خلاف آن خواهد شد. یعنی در مورد بحث، ارتکاز عقلانی بر عدم حجّیت خبر ثقه در امور هامة، مانع انعقاد اطلاق در دلیل حجّیت خبر واحد (آیات و یا روایات) می‌شود. بنابراین دلیل لفظی بر حجّیت خبر ثقه در امور هامة وجود نخواهد داشت.

۱. سید یزدی در عروه در بحث اجاره فرعی مرتبط با این بحث مطرح نموده که تعلیقات بسیاری دارد. اکثر معلقین قائل به «یوم الاداء» شده و برخی مانند محقق خوئی «یوم الضمانی» شده است.

۲. کافی، ج ۵، ص ۲۹۱: «... قَالَ نَعَمْ قِیمَةً بَغْلٍ یَوْمَ خَالَفْتَهُ».

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 بودن 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 خود عقلاء در هامّه بودن 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 شک در هامّه بودن امری نزد عقلاء شود، باید احتیاط نمود؛ زیرا احتیاط در این موارد قاعده عقلانی 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 مخبر، مضمون خبر را ادراک حسّی نموده مانند اینکه مخبری بارش باران را دیده و این خبر را بدهد «السماء یمطر». مخبر در این صورت نسبت به باریدن باران ادراک حسّی دارد.

ب. گاهی هرچند نفس مضمون خبر قابل ادراک حسّی نیست، اما آثاری دارد که قابل ادراک حسّی است. به عنوان مثال عدالت زید (با هر تعریفی از عدالت) قابل درک حسّی با حواس پنجگانه نیست، اما لوازم و آثاری دارد که قابل درک و احساس است. یعنی اگر کسی در مدّتی با زید معاشرت نماید، از آثار و لوازمی که حسّی 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 مخبر از این لوازم و آثار به عدالت زید رسیده و از آن خبر دهد، چنین خبری نیز حسّی است.

ج. گاهی نیز مخبر به نحو حسّی مضمون خبر را نیافته بلکه به ادراک حسّی به وی رسیده، مانند اینکه شخص ثقه به مخبر از بارش آسمان خبر داده، و مخبر 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 مخبر 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 خود 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 حجت نیست، این سوال مطرح می شود که قول اهل خبره برای اهل خبره از باب خبر ثقه حجت است؟ اگر حجت باشد، به این معنی است که در حجیت قول اهل خبره تفاوتی بین عامی و مجتهد نیست. حجیت 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 درحالی که از روی حدس آنها را درک نموده، آیا چنین خبری حجت است؟ به عبارت دیگر اخبار از اموری که با حس درک می شود اما مخبر از روی حدس به آنها رسیده، حجت است؟ در نتیجه حجیت خبر واحد در سه نوع از اخبار حسّی، مفروغ عنه است؛ و بحث در حجیت دو نوع اخبار حدسی می باشد.

ج ۹۷ ۹۶/۱۲/۱۹

استدلال بر عدم حجیت خبر ثقه در حدسیات

همانطور که گفته شد مضمون خبر گاهی از امور حدسی بوده و حس در آن یا لوازم آن راه ندارد، و گاهی نیز از امور حسّی بوده، اما مخبر با حدس به آن رسیده، که حجیت خبر ثقه در این دو مورد باید بررسی شود. به نظر می رسد خبر ثقه در حدسیات (هر دو نوع آن) حجت نیست. برای بررسی حجیت چنین خبری باید به دلیل حجیت خبر ثقه نظر شود، که دلیل حجیت 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 مخبر باشد. خطای در خبر حسّی در غالب موارد ناشی از کذب مخبر است؛ زیرا خطای در امور حسّی، کمتر است. با قید ثقه بودن مخبر، 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؛ اما خطای در خبر حدسی ممکن است ناشی از کذب یا خطای مخبر باشد، که در غالب موارد ناشی از خطای مخبر است؛ زیرا خطا در امور حدسی بیشتر است. وثاقت مخبر نیز نقش چندانی در جلوگیری از خطای در اخبار حدسی ندارد؛ زیرا مهمترین بخش خطای خبر ناشی از خطای مخبر است (که وثاقت مانع خطای مخبر نیست).

با توجه به این تحلیل، وثاقت مخبر نقشی در خبر حدسی نداشته اما موجب کاهش خطا در خبر حسّی است. به همین سبب در سیره عقلاء، وثاقت در جلوگیری از کذب مخبر در امور حسّی حجت است (یعنی خبر ثقه حجت است)؛ اما وثاقت در جلوگیری از خبر حدسی حجت نبوده و تفاوتی بین دو نوع خبر حدسی از این لحاظ وجود ندارد. یعنی در سیره عقلاء هیچیک از دو نوع خبر حدسی حجت نیست (البته در قسمی که مخبر

اهل خبره بوده و برای اهل خبره خبر می‌دهد، تفصیلی وجود دارد که خواهد آمد). در نتیجه اگر سیره عقلاء دلیل حجیت خبر ثقه باشد، حجیت خبر حدسی ثابت نخواهد شد.

ب. سیره متشرعه: اگر سیره متشرعه دلیل حجیت خبر ثقه باشد، این دلیل لبی بوده و قدر متیقن آن خبر حسی است؛ زیرا خبر حدسی مورد ابتلاء نبوده تا با سکوت از آن، امضاء شارع ثابت شود. در نتیجه اگر سیره متشرعه دلیل حجیت خبر ثقه باشد، نیز حجیت خبر حدسی ثابت نمی‌شود.

ج. دلیل لفظی: اما اگر سنت دلیل حجیت خبر ثقه باشد مانند روایت «العمری و ابنه ثقتان فما ادیا عنی فعنی یؤدیان» نیز حجیت خبر حدسی ثابت نمی‌شود؛ زیرا در ذیل آن روایت این تعلیل آمده که «فانهما ثقتان مأمونان»؛ ظهور تعلیل در چنین مواردی به امر ارتکازی است، و آنچه وثاقت در آن نقش دارد، خبر حسی است (وثاقت در خبر حدسی نقش ندارد، همانطور که توضیح داده شد). پس با توجه به ذیل، صدر روایت فقط ناظر به امور حسی بوده و نظری به خبر حدسی ندارد؛ زیرا در خبر حدسی، مهم خبرویت و بصیرت مخبر است. در نتیجه اگر دلیل لفظی دلالت بر حجیت خبر ثقه نماید، نیز حجیت خبر حدسی ثابت نمی‌شود.

در نتیجه خبر ثقه فقط در اخبار حسی حجّت است، و دلیلی بر حجیت خبر حدسی وجود ندارد؛ بلکه دلیل بر عدم حجیت 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: شک در حسی یا حدسی بودن خبر

گاهی شک در حسی یا حدسی بودن خبر ثقه می‌شود، که حجیت چنین خبری نیاز به بررسی دارد. توضیح اینکه مخبری 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 حسی 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 حسی درک کرده است.

ظاهراً اختلافی در حجیت چنین خبری نبوده و اتفاق نظر بین علماء در حجیت آن وجود دارد. باید دلیل حجیت خبر «مشکوک الحس و الحدس» بررسی شود.

دلیل اول بر حجیت: اصالة الحس عقلائیة

برخی علماء مانند مرحوم آخوند، و محقق خوئی دلیل حجیت خبر مشکوک الحس و الحدس را اصل عقلائی «اصالة الحس» می‌دانند. یعنی عقلاء در باب محاورات اگر شک در حسی 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 عقلائی «أصالة الحسّ» را قبول ننموده، و راه دیگری برای اثبات حجّیت چنین خبری پیموده است. ایشان فرموده هر مخبری که از امور قابل درک به احساس خبر دهد، ظاهر کلامش در این است که درک حسّی داشته است. یعنی اگر مخبری خبر دهد «زید مات»، تقدیر کلام وی اینچنین است که «أدرکت حسّاً أنّ زیداً مات». این ظهور کلام مخبر در امور حسّی است، نظیر اینکه رائج است که گفته می‌شود «امام صادق علیه السلام فرمودند» در حالیکه مخبر نه مستقیم از امام علیه السلام شنیده و نه به طور مستقیم از ثقة 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 مخبر آن ثقة می‌باشد، نیازی به «أصالة الحسّ» وجود نداشته و خبر وی حسّی و حجّت خواهد بود. بنابراین اصل عقلائی دیگری در کنار دو اصل عقلائی «أصالة الظهور» و اصل عقلائی «حجّیت خبر ثقة» نبوده، و همین دو اصل عقلائی برای اثبات حجّیت چنین خبری کافی هستند.^۲

۱. كفاية الاصول، ص ۲۸۹: «و أما فيما اشتبّه فلا يبعد أن يقال بالاعتبار فإن عمدة أدلة حجية الأخبار هو بناء العقلاء و هم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء على التوقف و التفتيش عن أنه عن حدس أو حس بل العمل على طبقه و الجرى على وفقه بدون ذلك».

۲. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۵۹۸: «و تحقيق الكلام في هذا المقام هو أنّ بناء العقلاء على الحسّ قائم على أساس نكتة الكشف في نفس الخبر، توضيح ذلك: أنّه مضى أنّ البناء العقلائي لا يقوم على أساس أمر تعبدي صرف بأن يرجّحوا أحد طرفي الاحتمال المتساويين على الآخر تعبداً، بل يقوم على أساس ثبوت الكاشف في المرتبة السابقة، و لمّا كان الغالب في الأخبار التي من شأنها إدراكها بالحسّ كونها بداعي الإخبار عن حسّ لا عن حدس تحقّق للخبر ظهور تصديقيّ سياقيّ في كونه بهذا الداعي نظير أنّ غلبة كون مثل قوله: (زيد قائم) بداعي الإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع أوجبت ظهوراً تصديقياً سياقياً للكلام في ذلك، فالمخبر حينما يخبر عن شيء من شأنه إدراكه حسّاً كموت زيد يكون كأنّه قال مثلاً: إنّني أدركت حسّاً أنّ زيداً مات، فإذا كان هذا المخبر ثقة اعتمدنا على ما يظهر من كلامه من أن إخباره إخبار حسّي، فالحسيّة في الحقيقة تثبت بضمّ قانون حجّية الظهور إلى حجّية خبر الثقة من دون أن تكون أصالة الحسّ أصلاً ثالثاً مستقلاً في قبال أصالة الظهور و حجّية خبر الثقة، فلو اكتنف الكلام بما يصلح للقرينة على الحدس و يوجب الإجمال سقط الدليل على حسيّة الخبر، كما يسقط لدى إقامة القرينة الفعلية على الحدس. أمّا لو قلنا بأصالة الحسّ كأصل مستقلّ يقطع النّظر عن ظهور الكلام فأجربناها في موارد اكتناف الكلام بما يصلح للقرينة على الحدس و يوجب الإجمال، فهذا يعني أنّ أصالة الحسّ أصل تعبديّ بحت، و ترجيح لأحد طرفي الاحتمال المتساويين على الآخر تعبداً غير قائم على أساس ثبوت كاشف في المرتبة السابقة، و قد قلنا: إنّ بناء العقلاء لا يقوم على أساس من هذا القبيل».

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 بودن خبر) نمی تواند مرتبط به کلام باشد، بلکه همیشه مرتبط به فعل متکلم (اخبار و ایجاد خبر) است. ظهورات و مدالیل تصدیقه همیشه مرتبط به فعل هستند، و از نفس کلام به دست نمی آیند.

اشکال دوم: خلاف ظاهر نبودن اخبار حدسی

به نظر می رسد 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 زید» هیچ خلاف ظاهری در نظر عرف ندارد. در امور متعارف که مردم بر اساس آن حدس می زنند، خلاف ظاهری در اخبار وجود نخواهد داشت. بله اگر حدس به واسطه امر غیر متعارف باشد، با وثاقت مخبر 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 عقلائی «اصالة الحسن» در موارد شک

به نظر می رسد در مواردی که شک در حسّی یا حدسی بودن خبر می شود، اصل عقلائی «اصالة الحسن» جاری خواهد بود، و عقلاء چنین خبری را حمل بر خبر حسّی می کنند؛ 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 می خواند، این موارد تنافی با وثاقت نداشته و خبرش حمل بر خبر حسّی می شود یعنی «اصالة الحسن» جاری است. پس اگر خبر از عدالت زید یا موت زید را دهد و شک شود در حسّی بودن و اینکه حدس متعارفی زده، در این موارد خبرش حجّت است.

«اصالة الحسن» اصلی غیر از «اصالة الظهور» و حجّیت خبر ثقه است. این اصل در تمام موارد شک در منشأ اخبار (که حسّی بوده یا حدسی بوده) جاری شده و حمل بر خبر حسّی می شود.

دو تنبیه در ذیل حجّت خبر حدسی

در انتهای بحث از حجّت خبر حدسی ثقه، دو امر نیاز به تنبیه دارند:

تنبیه اول: حجّت قول اهل خبره بر اهل خبره دیگر

قول اهل خبر مانند فتوای مجتهد بوده که در نظر مشهور علماء فقط برای عامی حجّت بوده و بر مجتهد دیگر حجّت نیست. یعنی مجتهد دیگر نمی تواند طبق به استناد آن، فتوا داده یا عمل کند؛ اما در نظر مختار، تفصیلی وجود دارد که توضیح داده می شود:

در مقام عمل مجتهد

گاهی مجتهد دیگر خودش در آن مسأله استنباطی دارد، که در این صورت نمی تواند در آن مسأله از مجتهد دیگر (که فتوایی بر خلاف فتوای وی دارد) تقلید نماید، هر چند مجتهد اعلم فتوایی بر خلاف نظر وی داده باشد؛ اما اگر هنوز در آن مسأله استنباط و رجوع به ادله نکرده (در حالیکه توانایی آن را دارد)، در این صورت می تواند 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 می کرده اند. ارتکاز علماء نیز بر جواز تقلید در مسأله ای که هنوز اجتهاد در آن نشد، می باشد.

بنابراین مجتهدی که قدرت استنباط داشته اما هنوز استنباطی نکرده، می تواند از مجتهد دیگر تقلید نماید. به عبارت دیگر در سیره عقلاء تفاوتی وجود ندارد بین عامی و قادر بر استنباط که استنباط فعلی ندارد. یعنی فقط کسی که استنباط فعلی دارد، تفاوت داشته و نمی تواند تقلید نماید.

در مقام فتوای مجتهد

اگر مجتهدی در یک مسأله استنباط نکرده و از مجتهد دیگر تقلید نماید، نمی تواند به استناد فتوای مجتهد دیگر، فتوا دهد؛ زیرا وقتی در آن مسأله، اخذ به فتوا نموده دیگر در آن مسأله اهل خبره نبوده بلکه مقلد است، لذا فتوای وی بر دیگران حجّت نیست (البته اگر افتاء به استناد فتوای دیگری دهد، افتای وی جائز بوده؛ اما 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 عامی و اهل خبره ای که اعمال خبرویت نکرده، حجّت است.

ج ۹۸ ۹۶/۱۲/۲۰

تنبیه دوم: حجّیت قول رجالی

در تنبیه دوم حجّیت قول رجالی بررسی می‌شود که اولاً اصل حجّیت قول رجالی؛ و ثانیاً از باب حجّیت خبر ثقه و یا حجّیت قول اهل خبره بودن 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. ادله 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 کشی 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 محقق خوئی: اصالة الحسّ

مرحوم محقق 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 شک در حسّی و حدسی بودن 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 مستقّلی در عرض آن باشد، همانطور که مشهور قائلند).

عبارت ایشان در کتاب رجالی اینچنین است:

«فإن قيل إن إخبارهم عن الوثاقة والحسن - لعله - نشأ من الحدس والاجتهاد وإعمال النظر، فلا تشمل أدلة حجية خبر الثقة، فإنها لا تشمل الأخبار الحدسية، فإذا احتمل أن الخبر حدسي كانت الشبهة مصداقية. قلنا: إن هذا الاحتمال لا يعتنى به بعد قيام السيرة على حجية خبر الثقة فيما لم يعلم أنه نشأ من الحدس. ولا ريب في أن احتمال الحس في أخبارهم - ولو من جهة نقل كابر عن كابر وثقة عن ثقة - موجود وجدانا. كيف؟ وقد كان تأليف كتب الفهارس و التراجم لتمييز الصحيح من السقيم أمرا متعارفا عندهم، وقد وصلتنا جملة من ذلك و لم تصلنا جملة أخرى. وقد بلغ عدد الكتب الرجالية من زمان الحسن بن محبوب إلى زمان الشيخ نيفا و مائة كتاب على ما يظهر من النجاشي و الشيخ و غيرهما. و قد جمع ذلك البحاثة الشهير المعاصر الشيخ آقا بزرگ الطهرانی في كتابه مصفى المقال. قال الشيخ في كتاب العدة في آخر فصل في ذكر خبر الواحد: إنا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار فوثقت الثقات منهم، و ضعفت الضعفاء، و فرقت بين من يعتمد على حديثه و روايته و بين من لا يعتمد على خبره، و مدحوا الممدوح منهم و ذموا المذموم. و قالوا: فلان متهم في حديثه، و فلان كذاب، و فلان مخلط، و فلان مخالف في المذهب و الاعتقاد، و فلان واقفي، و فلان فطحي، و غير ذلك من الطعون التي ذكروها. و صنفوا في ذلك الكتب و استثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم، حتى أن واحدا منهم إذا أنكر حديثا طعن في أسناده و ضعفه بروايته. هذه عادتهم على قديم و حديث لا تنخرم»؛^۱

بنابراین ایشان توثیقات رجالیون را از باب حجیت خبر ثقة قبول نموده، مانند اینکه شخص ثقة از عدالت یا وثاقت زید خبر دهد.

مناقشه اول: اطمینان به حدسی بودن 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 مصنفات بسیاری داشته^۲ و توثیق صریح از دیگران دارد. این نشان می‌دهد نقل توثیقی نشده و توثیقات نجاشی از روی نقل گذشتگان نبوده، و اگر نه 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 توجه به نقل گذشتگان و از روی حس نبوده، بلکه بر اساس حدس و استنباط بوده است. مثال دیگر اینکه افرادی قبل از شیخ دارای توثیق بوده اما توسط

۱. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۴۱.

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، اما به هر حال کتب روایی و رجالی و توثیق و تضعیف در اختیار آنها بوده و روایات یک راوی و مروی عنه و رواة از وی نیز در اختیار آنها بوده، که بر اساس آنها وثاقت یا ضعف راوی را حدس زده و استنباط کرده‌اند.

شاهد محقق 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، اما 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 اما 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 (متوفای ۴۵۰) حدود «۳۰۰» سال است. باید احراز شود افرادی که این توثیقات را نقل کرده‌اند از ثقات بوده‌اند، و اگر نه 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 مدت 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 مراتب 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، اما 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 حسّی 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 الحسن» در اینگونه موارد

اشکال سوم اینکه «اصالة الحسن» اصلی لفظی نبوده بلکه اصلی عقلائی است و تنها در جایی جریان دارد که احتمال حسیت باشد. در محل بحث که فاصله چند قرنه افتاده، احتمال عقلائی حسّی بودن خبر نیست. در چنین مواردی اگر گفته نشود که سیره عقلاء بر حمل به حدسی بودن است، لااقل سیره عقلاء بر «اصالة الحسن» 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 حجت بوده و میتوان به آن عمل کرد. ظن 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، اما 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 حجت باشد؟ مجتهد در این زمینه مقلد است و نباید قول وی بر ما حجت باشد. جواب اینکه در اهل خبره در مقدمات قریبه باید مجتهد باشد یعنی در مسائل علم اصول و مسائل فقهیه مجتهد باشد. اما نیاز نیست در تمام مقدمات 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 مقدمات قریبه یعنی قواعد فقهی و اصولی، اما تقلید در صرف و نحو و رجال مانعی ندارد.

اگر اهل خبره هستند پس چرا به توثیقات متأخرین 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 منسد است. یعنی اسباب و وسائل و کتبی بوده که در زمان نجاشی بوده اما در زمان مجلسی نبوده است. اجتهاد صرف حدس نیست بلکه باید مقدمات موصوله در اختیار باشد. به عنوان مثال مجتهد در جایی باشد که کتاب حدیثی در اختیار ندارد، در این صورت باب اجتهاد برایش منسد است، اما حدس میتواند بزند از روی فتاوی فقهاء. این فتوا حدسی بوده و اجتهادی نیست.

پس مقدمات بعیده که تقلیدی باشد، اشکال ایجاد نمیکند. لذا قول رجالی از باب قول اهل خبره حجت است.

ج ۹۹ 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 توفی» یا «زید متوفی» 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؛ اما باید به سه نکته توجه شود:

نکته اول: صلاحیت مخبر

نکته اول اینکه مخبر 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 مضمون «موت زید» را دارد؛ اما اگر خبر یک نکته دقیق و یا نکته‌ای نیازمند تخصّص باشد، نقل انسان عادی کافی نیست^۱. بنابراین باید توجه 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؛ اما اگر روایتی طولانی و در چند خط باشد، ممکن است اطمینان به نقل به معنی پیدا شود. البته باید دقت شود گاهی کلام امام علیه السلام یک کلمه مانند «لا بأس» بوده، اما در این موارد سوال راوی بسیار مهم است.

نکته دوم: عدم دقت زیاد در نقل به معنی

نکته دوم اینکه در نقل به معنی با کلمات محکیه نباید معامله کلام امام علیه السلام شده و دقت 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، متفطن 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»، اما جواب را اینگونه نقل می‌کند که «طاهر است».

المسلمة» و یا بین معنی «باء» و «فاء» از نکات بسیار دقیق بوده و نباید این دقت‌ها 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 دقت‌هایی که در الفاظ قرآن می‌شود (و چنین دقت‌هایی 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، اما اگر خبری چندین واسطه داشته که هر روای، خبرِ راویِ قبل را نقل به معنی کرده باشند، چنین خبری در سیره عقلاء حجت 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 حجت نیست. به عبارت دیگر نقل به معنی در جایی حجت است که واسطه نداشته باشد. اگر همه سلسله نقل به معنی کنند، چنین خبری حجت 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 حجت است، هرچند وسائط بسیاری داشته باشد.

دلیل عدم حجیت 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؛ اما 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 توجه 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، محدثین تقید به نقل تمام الفاظ روایت به طور دقیق داشته‌اند (یکی از تعاریف «اصل» در بحث «اصول اربعه» کتابی است که خود 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، روایات 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؛

ج ۱۰۰ 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 منجزاً او معذراً» می‌باشد. البته در بین متأخرین از عالمان اصول بحث‌هایی مطرح شده که با توجه به آن مباحث نباید حجّت در علم اصول را به این معنی بیان نمود؛ به عنوان مثال برخی «احتمال» را منجز تکلیف دانسته‌اند، اما در اصطلاح اصولیون به آن حجّت گفته نمی‌شود؛ و برخی «جهل» را معذر دانسته‌اند، اما 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 مکلف کاری انجام دهد که مستحقّ عقوبت بر مخالفت نشود.

بنابراین حجّت در علم اصول به معنای منجز و یا معذر است. «منجز» یعنی چیزی که اگر به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تنجیز آن می‌شود؛ و «معذر» 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 «مجعل» یا «تکلیف فعلی» گفته می‌شود. فقط تکلیف فعلی یا جزئی، تنجز و تعذر را قبول می‌کند؛ اگر خبر ثقه بر تکلیف فعلی قائم شود، آن تکلیف منجز شده؛ و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آن تکلیف معذر می‌شود.

اگر خبر ثقه بر حرمت شرب عصیر دلالت نماید، حجّیت و معذّریّت آن به اعتبار مدلول التزامی است. مدلول التزامی چنین خبری این است که «شرب العصیر حرام علیک»؛ و اگر خبر ثقه بر استحباب غسل جمعه دلالت کند نیز حجّیت و معذّریّت آن به لحاظ مدلول التزامی است. مدلول التزامی چنین خبری این است که «غسل هذا اليوم ليس واجباً علیک»؛ یعنی اگر در واقع غسل روز جمعه واجب باشد، مکلف 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» اتفاق 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 اتفاق 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 اما منجز نیست. در «تکلیف فعلی معلوم» نیز اتفاق نظر وجود دارد که اطاعت آن عقلاً بر عبد لازم است؛ اما 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 توجه به این مقدمه، فرض شود خبر ثقه بر تکلیف فعلی دلالت دارد. در این صورت بنابر مسلک برائت عقلیه، این تکلیف فعلی دارای یک منجز یعنی همان «خبر ثقه» است؛ اما بنابر مسلک احتیاط عقلی دارای دو منجز 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 معذّر یعنی «خبر ثقه» و «جهل» یا «عدم علم» است؛ اما بنابر مسلک احتیاط عقلی دارای یک معذّر یعنی همان «خبر ثقه» است.

البته این مقدار تفاوت دارای ثمره عملی نبوده و فقط ثمره علمی محسوب می شود.

جهت دوم: حجّیت خبر ثقه در اعتقادات

مراد از حجّیت خبر ثقه در تکالیف معلوم شد. اکنون حجّیت خبر متضمّن اعتقادات بررسی می شود. یعنی باید حجّیت خبر ثقه در باب اعتقادات و معنای حجّیت آن معلوم شود. علماء عقائد را سه قسم کرده اند که هر قسم مستقلاً بحث می شود: قسم اول عقائدی است که مکلف عقلاً باید به آنها اعتقاد پیدا کند. دو مورد از عقائد مورد اتفاق است که از این قسم می باشند، اول «توحید» و دوم «نبوت نبی اکرم صلی 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 ممیزی عقلاً لازم است که اعتقاد به توحید و نبوت خاصه پیدا کند؛ قسم دوم عقائدی است که مکلف 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 محقق خوئی اعتقاد به معاد جسمانی واجب شرعی است). یعنی باید هر مکلفی اعتقاد به امامت را در خود ایجاد نماید؛ قسم سوم عقائدی است که تحصیل آنها نه عقلاً و نه شرعاً واجب نیست، «اعتقاد به رجعت» و «اعتقاد به وجود 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. مشائین منکر عالم برزخ بوده و فقط حکمت متعالیه معتقد به وجود آن است؛ فقهای متأخر 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. محقق 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، اما «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.^۱

اشکال اول: عدم وجدان 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، ج ۱، ص ۲۳۶: «و اما الظن المتعلق بالأصول الاعتقادية، فلا ينبغي الشك في عدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا، كمعرفة الباري جل شأنه، أو شرعاً كمعرفة المعاد الجسماني».

۲. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۳۸: «و اما ان كان الظن متعلقاً بما يجب التباي و عقد القلب عليه و التسليم و الانقياد له، كتفاصيل البرزخ و تفاصيل المعاد و وقائع يوم القيامة و تفاصيل الصراط و الميزان و نحو ذلك مما لا تجب معرفته، و انما الواجب عقد القلب عليه و الانقياد له على تقدير اخبار النبي صلى الله عليه و آله به، فان كان الظن المتعلق بهذه الأمور من الظنون الخاصة الثابتة بحجيتها بغير دليل الانسداد فهو حجة، بمعنى انه لا مانع من الالتزام بمتعلقه و عقد القلب عليه، لأنه ثابت بالتعبد الشرعي، بلا فرق بين ان تكون الحجية بمعنى جعل الطريقة كما اخترناه، أو بمعنى جعل المنجية و المعذرية كما اختاره صاحب الكفاية (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 حجت وجود ندارد. بنابراین اگر خبری ضعیف بر رجعت دلالت نماید، نیز التزام به آن جائز است، لذا حجیت خبر ثقه در این مورد نیز بی معنی است.

اشکال سوم: عدم انطباق حجیت عرفی یا منطقی یا اصولی بر چنین خبری

اشکال سوم اینکه حجیت به هیچیک از معانی سه گانه بر چنین خبری منطبق نمی شود. توضیح اینکه حجیت اصولی در جایی است که خبر ثقه به تکلیف فعلی تعلق گیرد، که در این مورد نه مدلول مطابقی و نه مدلول التزامی خبر ثقه، یک تکلیف فعلی نیست؛ حجیت منطقی نیز به معنای قیاس (مجموع صغری و کبری) بوده و واضح است که چنین خبری حجّت منطقی نیست؛ و حجیت عرفی نیز به معنای صحت احتجاج به چنین خبری نزد عرف است. به نظر می رسد عرف چنین احتجاجی را نمی پذیرد، یعنی صحیح نیست گفته شود «در قیامت رجعت اتفاق خواهد افتاد، به دلیل کلام ثقه که از امام علیه السلام نقل نموده است»، و خبر ثقه حجّت عرفی نیز نمی باشد. بنابراین در اموری که اعتقاد در آن لازم نیست، حجیت خبر ثقه بی معنی بوده و اگر اعتقادی طبق خبر ثقه به مضمون آن پیدا شود یا نشود، اشکالی ندارد.

ج ۱۰۱ 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، حجیت خبر بی معنی 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 می باشند. اگر تحصیل علم ممکن باشد، حجیت چنین خبری و جانشین علم شدن 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. محقق 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، اما نمی‌تواند جانشین «علم موضوعی صفتی» شود. در محلّ بحث نیز «علم موضوعی صفتی» اخذ شده است.^۱

مناقشه در اشکال: عدم نیابت اماره از متعلّق تکلیف

به نظر می‌رسد اصل اشکال و پاسخ محقق 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 خود علم است. البته جانشینی اماره بر علم موضوعی طریقی نیز مورد قبول نیست.

عقائد واجب عقلی

فرض شود یک ثقه از رسالت پیامبر صلی 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، ج ۱، ص ۲۳۶: «و اما الظن المتعلق بالأصول الاعتقادية، فلا ينبغي الشك في عدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا، كمعرفة الباري جل شأنه، أو شرعاً كمعرفة المعاد الجسماني، إذ لا يصدق عليه المعرفة، و لا يكون تحصيله خروجاً من ظلمة الجهل إلى نور العلم، و قد ذكرنا في بحث القطع ان الأمارات لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية، فلا بد من تحصيل العلم و المعرفة مع الإمكان، و مع العجز عنه لا إشكال في انه غير مكلف بتحصيله، إذ العقل مستقل بقبح التكليف بغير المقدور».

مانند اینکه عالم بسیار بزرگ است و بدون خالق نمی تواند باشد، لذا خدایی وجود دارد) می شود. قدماء برای این دسته از عقائد، علم استدلالی عرفی را لازم دانسته، و متأخرین همان علم تقلیدی را کافی دانسته اند.

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 شرعیّه بوده و در واجبات عقلیه بی معنی است.

مشهور فقهاء معتقدند در صورت عجز از تحصیل علم، استحقاق عقوبت نیست؛ زیرا عقوبت شخص عاجز عقلاً قبیح است. بنابراین اگر مکلفی تلاش کرده اما 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 مکلف قدرت بر تحصیل علم ندارد، اما عقوبت الهی بر اساس بُعد از وی بوده و مثبت 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 خُبث 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؛ اما 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. کفایه الاصول (با تعلیقه سبزواری)، ج ۲، ص ۳۸۵: «و لا ینافی ذلك عدم استحقاقه درجة، بل استحقاقه دركة، لنقصانه بسبب فقدانته للإيمان به تعالى أو برسوله أو لعدم معرفة أوليائه، ضرورة أن نقصان الإنسان لذلك يوجب بعده عن ساحة جلاله تعالى، وهو يستتبع لا محالة دركة من الدركات. وعليه فلا إشكال فيما هو ظاهر بعض الروايات والآيات من خلود الكافر مطلقاً ولو كان قاصراً. فقصوره إنما ينفعه في دفع المؤاخاة عنه بما يتبعها من الدركات، لا فيما يستتبعه نقصان ذاته و دنوّ نفسه و خساسته، فإذا انتهى إلى اقتضاء الذات لذلك فلا مجال للسؤال عنه بلم ذلك، فافهم. منه [أعلى الله مقامه].»

۲. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۳۷: «و (اما المقام الثالث) فالمعروف بينهم ان الجاهل القاصر غير مستحق للعقاب و هو الصحيح، إذ العقل مستقل بقیح العقاب على امر غير مقدور، و انه من أوضح مصادیق الظلم، فالجاهل القاصر معذور غير معاقب على عدم معرفة الحق بحكم العقل إذا لم يكن يعانده، بل كان منقاداً له على إجماله. و لعل هذا ظاهر، و لكن مع ذلك التزم صاحب الكفاية (ره) في حاشيته على الكفاية بأنه مستحق للعقاب، و هو مبني على ما ذكره في بحث الطلب و الإرادة (تارة) و في بحث القطع (أخرى) من ان العقاب انما هو من تبعات البعد عن المولى الناشئ من الخباثة الذاتية، فينتهي الأمر بالآخرة إلى امر ذاتي، و الذاتي لا يعلل. و هذا الكلام و ان صدر من هذا العالم العليم، إلا انه خلاف الصواب و قد ذكرنا ما فيه في بحث الطلب و الإرادة و لا نعيد.»

جهت سوم: حجیت خبر ثقه در غیر تکلیف و اعتقاد

برخی روایات در متضمن تکلیف یا اعتقاد نبوده بلکه در مورد «آسمان» و «زمین» و «طب» و «تاریخ» و مانند آنها هستند. به عنوان مثال اینکه «حضرت نوح علی نبینا و آله و علیه السلام این مقدار عمر کرده‌اند» و یا «داستان فرزندان حضرت آدم علی نبینا و آله و علیه السلام» و «اخبار تفسیری» از این دسته هستند. حجیت این اخبار باید بررسی شود.

استدلال بر حجیت خبر ثقه در غیر تکلیف و اعتقاد

محقق خوئی فرموده بنابر مسلک مختار که شارع مقدس خبر واحد (و سائر امارات مانند ظهور) را «علم» اعتبار کرده، چنین خبری نیز موصوف به حجیت می‌شود؛ توضیح اینکه برخی روایات بر حرمت اخبار بدون علم دلالت دارد، و بنابر فرض شارع مقدس 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. حجیت 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 «منجز» و یا «معذر» قرار داده، چنین خبری حجّت نخواهد بود؛ زیرا اگر یک ثقه از گذشتن هفت هزار سال از خلقت حضرت آدم علی نبینا و آله و علیه السلام خبر دهد، در این صورت علم به این مفاد وجود نداشته بلکه حجیت خبر فقط به معنای معذر و یا منجز خواهد بود که این معنی فقط در مورد تکالیف کاربرد دارد.^۱

۱. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۳۹: «و اما الظن المتعلق بالأمور التكوينية أو التاريخية، كالظن بأن تحت الأرض كذا أو فوق السماء كذا، والظن بأحوال أهل القرون الماضية و كيفية حياتهم و نحو ذلك، فان كان الظن مما لم يقم على اعتباره دليل خاص (و هو الذي نعبر عنه بالظن المطلق) فلا حجية له في المقام. و الوجه فيه ظاهر. و اما ان كان من الظنون الخاصة فلا بد من التفصيل بين مسلکنا و مسلک صاحب الكفاية (رحمه الله) فانه على مسلکنا من ان معنى الحجية جعل غير العلم علماً بالتعبد يكون الظن المذكور حجة باعتبار أثر واحد و هو جواز الاخبار بمتعلقه، فإذا قام ظن خاص على قضية تاريخية أو تكوينية: جاز لنا الاخبار بتلك القضية بمقتضى حجية الظن المذكور، لأن جواز الاخبار عن الشيء منوط بالعلم به، و قد علمنا به بالتعبد الشرعي. و هذا بخلاف مسلک صاحب الكفاية (ره) فان جعل الحجية لشيء بمعنى كونه منجزاً و معذراً لا يعقل إلا فيما إذا كان لمؤداه أثر شرعي و هو منتف في المقام، إذ لا يكون أثر شرعي للموجودات الخارجية و لا للقضايا التاريخية ليكون الظن منجزاً و معذراً بالنسبة إليه. و اما جواز الاخبار عن شيء فهو من آثار العلم به لا من آثار المعلوم بوجوده الواقعي. و لذا لا يجوز الاخبار عن شيء مع عدم العلم به و لو كان ثابتاً في الواقع، كما ان الأمر في القضاء كذلك، فان الناجي من القضاء هو الذي يحكم بالحق و يعلم انه الحق. و اما الذي يحكم بالحق و هو لا يعلم انه الحق فهو من الهالكين، كالذي يحكم بغير الحق سواء علم بأنه غير الحق أو لم يعلم على ما في الرواية. و ظهر بما ذكرناه انه - على مسلک صاحب الكفاية (ره) - لا يجوز الاخبار البتة بما في الروايات من الثواب على المستحبات أو الواجبات، بأن نقول (من صام في رجب مثلاً كان له كذا) بل لا بد من نصب قرينة دالة على انه مروي عنهم عليهم السلام: بأن نقول مثلاً روى انه من صام في رجب كان له كذا».

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 می باشد یعنی خبر ثقه به لحاظ مضمونش منجز 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 می شود اخبار از آن واقعه تاریخی واقعاً جائز شود نه اینکه ظاهراً جائز بشود.^۱

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 می کنند) می باشد. 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 عقلانی) تعبیر به علم شده، و علم در آن ادلّه جامع بین این سه مورد است.

جمع بندی: 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) نمی شود.

یک نکته باقی است که خبر ثقه در امور تکوینی و تاریخی، به لحاظ اخبار از آن موصوف به حجّیت می شود (حجّیت عرفی)؛ یعنی اگر خبر داده شود «۷۰۰ سال از عمر حضرت آدم علی نبینا 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 فرموده اند فقیه هنگام فتوای خلاف واقع، معذور است، صحیح نمی باشد. یعنی روایات (که طبق آنها فتوایی خلاف واقع داده) معذّر فقیه نبوده، بلکه موجب می شوند اخبار فقیه از حکم شرعی جائز شود.

است» و سوال از مستند در اخبار شود، می شود پاسخ داد که یک ثقه از معصوم علیه السلام نقل کرده است؛ اما اگر سوال از مدعی 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 اما به لحاظ مخبر به نیست.

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 ظنّ» نیز می‌شود هر چند اطمینان «بما هو اطمینان» نزد مشهور حجّت است. نظیر اینکه قطع «بما هو قطع» در نظر مشهور حجّت بوده اما در نظر مختار «بما هو احتمال» حجّت است.

بنابراین بحث در حجّیت ظنّ است، یعنی باید منجزیت و معذّریّت ظنّ «بما هو ظنّ» بررسی شود. اگر ظنّ حجّت باشد، در صورت تعلّق به تکلیف فعلی موجب تنجیز آن شده؛ و در صورت تعلّق به عدم تکلیف فعلی موجب تعذّر آن می‌شود. جماعتی از علماء، ظنّ را منجز 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 صحتّ آن دلیل بحث شده، و سپس بحث می‌شود که بنابر صحتّ 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 مکلفی 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 المکلف المستطیع» یک تکلیف کلی است، زیرا به لحاظ موضوع کلیت داشته و موضوع آن «المکلف المستطیع» است؛ و یک جعل است، زیرا تابع و معلول 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 مکلف قرار داده همین حکم جزئی بوده و حکم کلی بر عهده مکلف نیست. حکم جزئی و مجعول به عدد مکلفین مستطیع انحلال پیدا کرده و وجود دارد.

پس هر مکلفی (هر کسی که اعتقاد به نبوت نبی اکرم صلی الله علیه و آله دارد) می‌داند و برایش واضح و مسلم است که برخی تکالیف فعلی متوجه 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 هر چند قطع به برخی تکالیف وجود دارد مانند «وجوب نماز» و «وجوب صوم شهر رمضان» اما 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 اما 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 منسد 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 تام

مقدمه چهارم اینکه احتمال داده نمی‌شود شارع مقدس در دائره تمام این تکالیف، احتیاط تام را واجب کرده باشد. احتیاط تام یعنی در هر مورد که احتمال حرمت فعلی یا وجوب فعلی داده شود، باید احتیاط شود. نه تنها احتمال ندارد که احتیاط تام واجب باشد، بلکه گاهی چنین احتیاطی جائز هم نیست، مانند مواردی که موجب اختلال نظام باشد. در نتیجه احتمال وجوب احتیاط تام وجود نداشته، و سیره متشرعه 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 قطعی نیز پیدا می‌شود.

مقدمه پنجم: مرجوحیت عمل به تکالیف مشکوکه و موهومه

مقدمه پنجم اینکه با توجه به عدم اجمال این تکالیف باید وظیفه مکلف در قبال آنها معلوم شود. از آنجا که مکلف 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 مکلف 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 اجمال 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 حجیت ظن یکسان است. به عبارت دیگر باید در دائره تکالیف مظنونه، به ظن عمل شود. یعنی اگر ظن به وجود تکلیف باشد باید اتیان شده، و اگر ظن به عدم تکلیف باشد نیز احتیاط ترک می‌شود.^۱

۱. کفایة الاصول، ص ۳۱۱: «الرابع دلیل الانسداد و هو مؤلف من مقدمات یستقل العقل مع تحقیقها بکفایة الإطاعة الظنیة حکومتة أو کشفاً علی ما تعرف و لا یکاد یستقل بها بدونها و هی خمس. أولها أنه یعلم إجمالاً بثبوت تکالیف کثیرة فعلیة فی الشریعة. ثانیها أنه قد انسدت علینا باب العلم

ج ۱۰۳ ۹۷/۰۱/۱۵

بررسی دلیل انسداد

برای نقد دلیل انسداد ابتدا هر یک از مقدمات آن به طور مستقل بررسی می شود:

بررسی مقدمه اول

در مقدمه 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 مقدمه تمام نیست؛ زیرا همانطور که در مبحث علم اجمالی خواهد آمد، اگر در برخی اطراف یک علم اجمالی، تعداد معلوم بالا جمال وجود داشته باشد، آن علم اجمالی منحل 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 حداقل 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 حداقل 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 حداقل ده گوسفند غصبی وجود دارد، علم اجمالی کبیر منحل خواهد شد. البته در انحلال چنین علم اجمالی کبیر، سه قول وجود دارد: قول اول اینکه علم اجمالی کبیر منحل 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 دایره گوسفندان سفید براءت جاری می شود؛ قول سوم همان نظر مختار است.

والعلمی إلى کثیر منها. ثالثاً أنه لا يجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لامثالها أصلاً. رابعاً أنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا بل لا يجوز في الجملة كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة من استصحاب و تخيير و براءة و احتياط و لا إلى فتوى العالم بحكمها. خامساً أنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومه و إلا لزم بعد انسداد باب العلم و العلمي بها إما إهمالها و إما لزوم الاحتياط في أطرافها و إما الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة مع قطع النظر عن العلم بها أو التقليد فيها أو الاكتفاء بالإطاعة الشككية أو الوهمية مع التمكن من الظنية. و الفرض بطلان كل واحد منها».

در علم اجمالی به احکام شرعی نیز نظیر همین مطلب اتفاق می افتد. توضیح اینکه شبهات دو دسته هستند: دسته اول شبهاتی که در مورد آنها خبر ثقه بر تکلیف فعلی وجود دارد؛ و دسته دوم شبهاتی که در مورد آنها خبر ثقه به تکلیف فعلی نیست؛ اگر فرض شود که علم اجمالی به وجود حداقل صد تکلیف در بین تمام شبهات وجود دارد، در این صورت علم اجمالی صغیر نیز به وجود حداقل صد تکلیف در بین شبهاتی که در مورد آنها خبر ثقه بر تکلیف وجود دارد، پیدا می شود. پس در برخی اطراف علم اجمالی کبیر، همان معلوم بالاجمال وجود داشته و علم اجمالی کبیر منحل 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 براءت 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 وجود حداقل 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 براءت جاری می شود.

بنابراین علم اجمالی کبیر منحل به علم اجمالی صغیر شده و احتیاط در اطراف علم اجمالی صغیر ممکن بوده و موجب حرج و اختلال نیست؛ اما احتیاط تام در اطراف علم اجمالی کبیر موجب حرج است. یعنی نتیجه علم اجمالی کبیر که به سبب عسر و حرج، احتمال ندارد شارع احتیاط تام را در اطراف آن بخواهد، به دست نمی آید، زیرا احتیاط در اطراف علم اجمالی صغیر موجب عسر و حرج و اختلال نظام نیست. در نتیجه علم اجمالی منحل شده و مقدمه اول تمام نیست.

ج ۱۰۴ ۹۶/۰۱/۱۸

بررسی مقدمه دوم

مقدمه دوم این بود که باب علم و علمی نسبت به تکالیف فعلیه معلوم بالاجمال، منسذ است. یعنی قطع به آن تکالیف و یا اماره «مقطوع الحجیه» بر آنها نیست.

این مقدمه 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؛ اما 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 ثقه ای 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.

اما این مقدمه نسبت به انسداد باب علمی صحیح نیست؛ زیرا اگر دو اماره «ظهور» و «خبر واحد» حجت باشند، باب علمی منسد نخواهد بود. بلکه اگر حجیت آن دو اماره انکار شده و ثابت نباشد، باب علمی به تکالیف فعلیه نیز منسد است؛ زیرا اکثر تکالیف واصله از طریق «خبر ثقه» و «ظهور» واصل شده است. یعنی مستند معظم فقه، همین دو اماره هستند.

اگر «ظهور» حجت بوده اما «خبر ثقه» حجت نباشد، یعنی فقط اخبار دارای سند قطعی (که شامل کتاب و خبر متواتر است) حجت بوده و سائر اخبار حجت نباشند، در این صورت نیز باب علمی منسد است؛ زیرا معظم فقه با خبر ثقه ظنی ثابت است. اگر «خبر ثقه» حجت بوده و «ظهور» حجت نباشد، باز هم باب علمی منسد است؛ زیرا اخبار ثقاتی که صریح بوده و به ظهور اثبات حکم نکنند، بسیار اندک می باشند.

در نتیجه باب علم منسد بوده، اما طبق نظر مشهور فقهاء (حجیت ظهور و خبر ثقه) که نظر مختار نیز تابع آن است، باب علمی منفتح است؛ زیرا اکثر تکالیف فعلیه به وسیله خبر ثقه رسیده است. بنابراین قطع به حجیت دو اماره ظهور و خبر ثقه وجود داشته و همین برای فهم اکثر تکالیف فعلیه کافی است. بنابراین باب علمی نسبت به تکالیف فعلیه منفتح بوده و معظم فقه به دست می آید. پس مقدمه دوم نیز ناتمام است.

بررسی مقدمه سوم

مقدمه 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.

مقدمه 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 فرموده اند. در این صورت واضح است که برائت عقلیه نیست تا جریان آن در تمام شبهات، بررسی شود؛

۱. حجیت ظواهر توسط کسی از علماء مورد انکار واقع نشده، و هر چند حجیت ظواهر کتاب مورد اختلاف است، اما بیشتر احکام در ظواهر اخبار ثقات است؛ حجیت خبر واحد مورد اختلاف بوده مشهور فقهاء خبر ثقه را حجت دانسته که نظر مختار نیز حجیت خبر ثقه است.

مسلك دوم از برخی بزرگان مانند مرحوم آخوند است كه «ظن» در ظرف انسداد به منزله «قطع» در ظرف افتتاح بوده و بيان محسوب می شود. یعنی «ظن» در ظرف انسداد نیز حجیت ذاتیه دارد. بنابر این نظر برائت عقلیه در شبهاتی كه ظن به تكلیف در آنها وجود دارد، جاری نیست؛ زیرا «ظن» بیان بر تكلیف فعلی است. در نتیجه نمی شود در تمام شبهات (حتی شبهاتی كه ظن به تكلیف فعلی در مورد آنها وجود دارد) برائت عقلیه جاری شود؛ مسلك سوم از برخی مانند محقق خوئی است كه اولاً برائت عقلیه وجود داشته و مسلك اول مردود است، و ثانیاً تفاوتی بین ظرف انسداد و افتتاح نبوده و «ظن» حجیت ذاتی ندارد، لذا مسلك دوم نیز مردود است؛ اما 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 تكلیف فعلی وجود دارد، یعنی قطع اجمالی بر تكلیف فعلی هست. لذا برائت عقلیه بنابر هیچیک از سه مسلك فوق جاری نیست، و نظر مختار نیز همان مسلك 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 «آیه ای از کتاب» باشد.^۱ اگر حدیث رفع مستند برائت شرعیه باشد، حجیت خبر واحد (طبق فرض انسداد) ثابت نیست تا برائت شرعیه در اطراف علم اجمالی جریان یابد؛ و اگر آیه شریفه مانند آیه «و ما كنا معذبین حتی نبعث رسولا» مستند برائت شرعی باشد، در صورت عدم حجیت ظواهر واضح است كه برائت شرعیه ثابت نیست (یعنی این ظاهر كتاب نیز مانند خبر واحد خواهد بود) تا در اطراف علم اجمالی جریان یابد (زیرا دلالت آیه شریفه به ظهور بوده و نص نیست)؛ و در صورت حجیت ظواهر^۲ نیز برائت شرعیه جریان نخواهد داشت، زیرا در محل خود خواهد آمد كه در اطراف علم اجمالی، برائت شرعیه جاری نمی شود. در نتیجه مقدمه سوم تمام بوده و رجوع به برائت در تمام شبهات، ممكن نیست؛ لذا اهمال تكالیف در جمیع موارد شبهه ممكن نیست.

ج ۱۰۵ / ۹۶/۰۱/۱۹

۱. مستند برائت شرعیه نزد مشهور فقهاء همان خبر واحد بوده و دلالت آیات بر برائت شرعیه نزد مشهور تمام نیست.

۲. ممكن است اشكال شود كه حجیت ظواهر با مقدمه دوم یعنی انسداد باب علمی سازگار نیست؛ اما پاسخ این است كه اگر ظواهر حجّت بوده و خبر واحد حجّت نباشد نیز باب علمی منسد خواهد بود.

بررسی مقدمه چهارم

مقدمه چهارم این بود که احتیاط تام 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 علت تامه بودن آن اختلاف شده است؛ و بنابر مسلک انکار برائت عقلیه (منجزیت احتمال) علاوه بر علم اجمالی، احتمال تکلیف فعلی در تک تک شبهات وجود داشته و موجب تنجز تکلیف فعلی خواهد بود. یعنی بنابر این مسلک دو منجز «علم اجمالی» و «احتمال» وجود داشته و بنابر مسلک برائت عقلیه فقط یک منجز «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، اما احتیاط لازم نیست. دلیل عدم وجوب احتیاط از مرحوم شیخ انصاری نقل شده است. ایشان فرموده احتیاط در جمیع اطراف علم اجمالی موجب عسر و حرج بوده، و واجب نیست.

پس نتیجه مقدمه چهارم این می شود که نباید در جمیع شبهات احتیاط واجب باشد، زیرا موجب عسر و حرج بر مکلف می شود. یعنی اگر احتیاط لازم باشد زندگی وی مختل شده و دائماً باید در حال احتیاط باشد. این قاعده نفی عسر و حرج یک قاعده قطعیه شرعیه بوده و ظنی نمی باشد، لذا در ظرف انسداد نیز حجت است.^۱

اشکال: رفع نشدن حکم عقل به قاعده شرعی نفی حرج

مرحوم آخوند بر این بیان شیخ اشکالی مطرح نموده که مفاد قاعده نفی عسر و حرج (که قاعده قطعیه شرعیه است) رفع تکالیف شرعی در صورت حرجی بودن آنهاست؛ اما تکالیف عقلیه حرجی را رفع نمی کند. به عبارت دیگر اگر عقل وجوب احتیاط در تمام شبهات را درک کند (حتی در صورت حرجی بودن این احتیاط)،

۱. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۴۰۴: «الثانی لزوم العسر الشدید و الحرج الاکید فی التزامه؛ لکثرة ما یحتمل موهوما و جوبه خصوصا فی أبواب الطهارة و الصلاة، فمرعاته مما یوجب الحرج، و المثال لا یتحتاج 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 کله بالنسبة إلی نفس العمل بالاحتیاط».

شارع نمی تواند این حکم عقلی را بردارد؛ زیرا هیچ مولی و حاکمی نمی تواند در دائره تکالیف حاکم دیگر تصرف نماید، یعنی شارع «بما هو شارع» دخالتی در حکم عقل نمی کند.^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 متوجه 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 شارع» نمی تواند در احکام عقل تصرف 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 می باشد. 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 «معلق علیه» رفع شده و احتیاط لازم نخواهد بود.^۲

به نظر می رسد این جواب ناتمام است؛ زیرا «معلق 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 معلق بر عدم ترخیص شرعی ظاهری بوده و برائت عقلی معلق بر عدم احتیاط

۱. کفایة الاصول، ص ۳۱۳: «و أما المقدمة الرابعة فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسرة اختلال النظام و أما فيما لا يوجب فمحل نظر بل منع لعدم حكومة قاعدة نفی العسر و الحرج على قاعدة الاحتياط و ذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفی الضرر و العسر من أن التوفيق بين دليلهما و دليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمهما هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل لعدم العسر في متعلق التكليف و إنما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً».

مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۳۰: «و اختار صاحب الكفاية (ره) عدم حكومة قاعدة نفی الحرج و الضرر على قاعدة الاحتياط، بدعوى ان ظاهر الأدلة إنما هو نفی الحكم بلسان نفی الموضوع، و ان النفی بحسب ظاهر الأدلة متوجه إلى الفعل الحرجي أو الضرري و يكون المراد نفی الحكم عن الفعل الحرجي أو الضرري، نظير قوله عليه السلام: (لا ربا بين الوالد و الولد) فانه نفی للحكم بلسان نفی الموضوع، فإذا لا تكون قاعدة نفی الحرج و الضرر حاکمة على قاعدة الاحتياط، إذ الفعل الذي تعلق به الحكم الشرعي واقعاً المردد بين أطراف الشبهة ليس حرجياً و لا ضررياً، كي يرتفع حكمه بأدلة نفی الحرج و الضرر، بل الحرج انما ينشأ من الاحتياط، و الجمع بين المحتملات، و وجوب الجمع بين المحتملات ليس حكماً شرعياً ليرتفع بأدلة نفی الحرج، و انما هو بحكم العقل، و عليه فلا بد من الاحتياط و ان كان مستلزماً للعسر و الحرج».

بحوث في علم الاصول، ج ۴، ص ۴۴۰: «الثاني تطبيق القاعدة على نفس وجوب الاحتياط، و قد استشكل فيه صاحب الكفاية (قده) بأن وجوب الاحتياط عقلی و القاعدة ترفع ما يكون من الشارع لا أحكام العقل».

۲. بحوث في علم الاصول، ج ۴، ص ۴۴۰: «و فيه: أنه إن أريد أن حکم العقل غير قابل للرفع، فالجواب: أن بيد المولى رفعه بالترخيص في بعض الأطراف لأن حکم العقل كما هو معلوم معلق على عدم الترخيص».

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، معلق بر عدم احتیاط شرعی است که حکمی ظاهری می‌باشد؛ و حکم عقل به احتیاط عقلی نیز معلق 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 ادله 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 اعم از وجوب و حرمت می‌باشد. بنابراین ادله 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 (اتیان واجب در شبهه وجوبیه و ترک 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 حق آن مکلف که موجب حرج برایش شده، نبوده است). پس وجوب احتیاط عقلی در موردی است که احتمال تکلیف باشد، در حالیکه مکلف در این صورت قاطع به عدم تکلیف است، لذا موضوع احتیاط عقلی منتفی شده و احتیاط عقلی بر چنین مکلفی لازم نیست.

بنابراین قاعده نفی حرج موجب رفع «معلق علیه» نیست بلکه موجب رفع موضوع احتیاط عقلی است (در اشکال ثبوتی گفته شده بود که موجب رفع «معلق 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 مقدمه چهارم صحیح بوده و احتیاط تام در جمیع اطراف واجب نیست.

بررسی مقدمه پنجم

نتیجه چهارم مقدمه اول این شد که تکلیف فعلی در جمیع اطراف شبهه نباید اجمال 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: مَظنونه؛ و غیرمَظنونه؛ 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.

مقدمه پنجم این است که در چنین شرائطی در نظر عقل باید در مورد شبهات مَظنونه احتیاط شود؛ زیرا احتمال اصابه تکلیف در این دسته بیشتر است. اگر در شبهات غیرمَظنونه احتیاط شده و شبهات مَظنونه 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 مَظنونه می‌کند. بنابراین این کار تعین دارد که امر راجح و شبهه مَظنونه 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 غیرمَظنونه شود، استحقاق عقوبت نیست. مقدمه پنجم صحیح بوده و با فرض صحّت مقدمات قبل باید به در ناحیه تکالیف مَظنونه احتیاط نمود.

جمع‌بندی دلیل انسداد

نتیجه پنج مقدمه اینکه مکلف در ظرف انسداد باب علم و علمی باید در شبهات ظنّیه احتیاط نموده و در شبهات غیرظنّیه ترک احتیاط نماید. این به معنای عمل کردن به ظنّ است. یعنی مکلف در تکالیف مَظنونه 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 مقدمه اول و دوم ناتمام بوده و علم اجمالی منحلّ شده و باب علمی نیز منسَدّ نیست. بنابراین دلیل انسداد ناتمام خواهد بود.

ج ۱۰۶ ۹۷/۰۱/۲۰

نتیجه دلیل انسداد

همانطور که گذشت دلیل انسداد ناتمام است زیرا هرچند سه مقدمه اخیر صحیح بودند اما دو مقدمه 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 مقدمات و دلیل انسداد، کدامیک از نتایج 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 مقدمات 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 محقق 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.^۱

معنای حکومت نزد محقق خوئی

محقق خوئی فرموده اگر مقدمات 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

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۴۲۸: «و اما حجية الظنّ علی الحكومة فقد فسرها صاحب الكفاية (قده) بحکم العقل بحجية الظنّ عند الانسداد علی حدّ حکمه بحجية القطع عند الانفتاح».

امتنال و اطاعت، عقل است. همانطور که اصل لزوم اطاعت توسط عقل درک شده، تعیین دایره و حدود اطاعت نیز به عهده عقل است. به عنوان مثال اگر علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء باشد، عقل به امتنال تکلیف فعلی موجود و ترک هر دو اناء حکم می‌کند.

با توجه به اینکه فرض شده احتیاط تام (یعنی امتنال تمام تکالیف فعلیه) ممکن نبوده و یا حرجی است، پس در هر صورت عقلاً لازم نیست تمام تکالیف فعلیه امتنال شوند. در چنین حالتی عقل به امتنال بخشی از تکالیف فعلیه (نه همه آنها) حکم می‌کند. طبق فرض، تکالیف فعلیه تقسیم به مظنونه و غیرمظنونه می‌شوند. امتنال تکالیف فعلیه در دایره مظنونات، ممکن بوده و حرجی نیست. هرچند امتنال تکالیف فعلیه در دایره غیرمظنونات نیز ممکن و غیرحرجی است، اما عقل تشخیص می‌دهد باید احتیاط در دایره مظنونات شود و احتیاط در غیر آنها ترک شود.

پس عقل همانطور که اصل اطاعت مولی را درک می‌کند، در فرضی که اطاعت تمام تکالیف ممکن نبوده و یا حرجی است، به امتنال مقداری از تکالیف که مقدور بوده و حرجی نیست، حکم می‌کند. یعنی عقل به امتنال بخشی از تکالیف حکم کرده و اگر از عقل سوال شود مقدار ممکن و غیر حرجی در دایره مظنونات باید امتنال شود و یا در غیر مظنونات؟ پاسخ عقل این است که باید تکالیف فعلیه در دایره مظنونات امتنال شوند زیرا احتمال اصابه در آنها بیشتر است. هرچند عقل به قبح مخالفت مولی حکم می‌کند، اما در چنین فرضی که تکالیف در دایره مظنونات امتنال شده‌اند، مخالفت با سائر تکالیف را قبیح نمی‌داند؛ اما اگر تکالیف فعلیه در دایره غیرمظنونات امتنال شوند، مخالفت با سائر تکالیف قبیح بوده و عقل حکم به عدم قبح عقوبت شارع بر آن مخالفت دارد.

بنابراین ظن در ظرف انسداد هم حجت نیست، و فقط در مقام امتنال باید مظنونات امتنال شوند؛ زیرا عقل حکم می‌کند وقتی قدرت مکلف در مورد مظنونات صرف شده و قدرتی بر غیر آنها ندارد، استحقاق عقوبتی در مخالفت سائر تکالیف نیست. یعنی اگر در دایره مظنونات احتیاط شود، بر مخالفت در دایره غیر مظنونات، استحقاق عقوبت نیست. لذا نفس ظن معذر و یا منجز تکالیف فعلیه نیست. معذوریت تکالیف در دایره 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، اما 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 مکلف خودش را عاجز از انجام تکلیف فعلی نماید) نیز قبیح است؛ اما در چنین فرضی عقل حکم می‌کند که تعجیز از تکالیف در دایره مظنونات قبیح بوده، و تعجیز از تکالیف در دایره غیرمظنونات قبیح نیست؛ زیرا فرض شده مکلف قدرت بر مجموع تکالیف نداشته و قدرت را صرف چیزی کرده که احتمال اصابه بیشتری دارد.

با توجه به توضیحات فوق، محقق خوئی قائل به حجیت ظنّ در ظرف انسداد نیست (حتی به نحو حکومت)، لذا کلام ایشان ذیل بحث حجیت ظنّ به نحو حکومت تسامحاً مطرح شد.

جمع بندی

پس در مورد نتیجه دلیل انسداد سه نظریه وجود دارد: اینکه دلیل انسداد حجیت ظنّ را نتیجه نداده بلکه لزوم امتثال تکالیف مظنونه را نتیجه می دهد؛ دوم اینکه دلیل انسداد حجیت ظنّ به نحو کشف را ثابت می کند (یعنی شارع ظنّ را در ظرف انسداد حجتّ قرار داده است)؛ و سوم اینکه دلیل انسداد حجیت ظنّ به نحو حکومت را ثابت می کند (یعنی عقل حکم به حجیت ذاتی ظنّ در ظرف انسداد دارد).

ج ۱۰۷ ۹۷/۰۱/۲۱

بررسی قول به کشف و قول به حکومت

قبل از ورود به اصل بحث و بررسی قول به کشف و قول به حکومت ظنّ در باب انسداد، ابتدا منشأ اختلاف این دو قول بررسی می شود:

منشأ اختلاف در قول به کشف و اقوال دیگر

محقق خوئی فرموده اختلاف قائلین به کشف با اقوال دیگر در تبیین مقدمه 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 حجیت ظنّ و یا قول به حجیت ظنّ به نحو حکومت اختیار شود. یعنی در این صورت عقل به حجیت ذاتی ظنّ و یا به کفایت امتثال ظنی حکم می کند.

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 توجه به اینکه «قطع» در ظرف انسداد بسیار اندک بوده و اماراتی نظیر «خبر ثقه» و «ظهور» و «فتوای مجتهد» و «شهرت» حجتّ نیستند، بنابراین تنها راه باقی مانده برای تصحیح قصد وجه و قصد جزمیت همان «ظنّ» است. اگر شارع ظنّ در ظرف انسداد را حجتّ قرار دهد، امتثال تفصیلی و قصد وجه و جزم ممکن می شود؛ و از آنجا به اجماع علماء باید امتثال تفصیلی باشد، در نتیجه کشف می شود که شارع ظنّ در ظرف انسداد را حجتّ قرار داده، که این همان حجیت 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 مقدمه چهارم است. به نظر می‌رسد بیان ایشان موافق اعتبار است و هرچند به لحاظ تاریخی فحصى انجام نشده اما ممکن است همین نکته وجهی برای قائلین به کشف باشد. به هر حال فرض بر تمامیت مقدمات انسداد گذاشته شده و مقدمه 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 امثال اجمالی وجود ندارد. توضیح اینکه قطع وجود دارد که شارع مقدّس یک نحوه خاصّ از امثال را ابداع نکرده و به همان روش عقلاء در امثال اکتفاء نموده است. مکلف نزد عقلاء بدون هیچ اشکالی، مخیر بین امثال اجمالی و تفصیلی است (چه در واجبات چه در محرّمات؛ چه در تعبدیات و چه در توصّلیات). به عنوان مثال زید علم دارد که باید «هزار تومان» به یکی از این دو اداره پردازد، 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 نهایت دلالت دلیل انسداد بر «حکومت» یا «امثال 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؛ اما قول دوم از مرحوم آخوند یعنی حجّیت ذاتی ظنّ در ظرف انسداد (نظیر حجّیت ذاتی قطع در ظرف افتتاح)، و قول سوم از محقّق خوئی یعنی عدم حجّیت ظنّ و کفایت امثال ظنّی، باید بررسی شوند. این دو قول با توجه 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 واهی باشد موجب تنجّز تکالیف در ظرف افتتاح است. با توجه به این نکته ابتدا منجزیت ظنّ و سپس معذّریّت ظنّ در ظرف انسداد بررسی می‌شود:

منجزیت 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 افتتاح 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 منجز است. در نتیجه دو منجز برای تکالیف فعلیه وجود دارد، یکی احتمال تفصیلی و دیگری قطع اجمالی.

معذّریّت ظنّ در ظرف انسداد

اما ظنّ در مرحله معذّریّت، معذّر نیست. یعنی ظنّ موجب تعذّر تکلیف فعلی نمی‌شود، و حتی در صورت قطع به عدم تکلیف نیز قطع معذّر نبوده بلکه معذّریّت تکلیف فعلی از باب عدم وجود منجز است. با وجود عدم معذّریّت ظنّ در باب افتتاح، اما در ظرف انسداد باز هم کلام مرحوم آخوند صحیح است. توضیح اینکه اگر در ظرف انسداد نیز هر احتمالی منجز 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 معذّریّت شود تا جلوی منجزیت احتمال وهمی گرفته شود. معذّریّت «ظنّ به عدم تکلیف» عقلی بوده، و به معنای عدم منجزیت 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 منجز تکلیف فعلی باشند، و فقط احتمال ظنّی باید منجز تکلیف فعلی باشد. به عبارت دیگر عقل با این پیش فرض که احتیاط تامّ لازم نیست، تشخیص می‌دهد که احتمال ظنّی منجز بوده و احتمال غیر ظنّی منجز نیست.^۱ این مطلب دقیقاً همان کلام مرحوم آخوند نیست، زیرا ایشان خود ظنّ را در ظرف انسداد معذّر می‌داند؛ اما بنابر نظر مختار، عدم وجود منجز موجب تعذیر تکلیف فعلی است.^۲ یعنی منجز تکلیف فعلی در نظر عقل فقط احتمال ظنّی است زیرا منجزیت 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 محقق خوئی نیز تفاوت دارد؛ زیرا ایشان اصلاً ظنّ را معذّر و منجز 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 منجز تکلیف بوده و این منجزیت همانطور که معلق بر عدم ترخیص شرعی است، معلق بر عدم معذّر عقلی نیز باشد؛ زیرا حکم عقل بر عدم حکم دیگر عقلی، معلق نمی‌شود لذا از همان ابتدا حکم عقل به این است که فقط احتمال ظنّی منجز بوده و احتمال وهمی و شکّی منجز نیست.

۲. دو تفاوت بین نظر مختار و نظر مرحوم آخوند وجود دارد: اولاً ایشان حجّیت ظنّ را به سبب انسداد دانسته، اما در نظر مختار قبل از انسداد و در ظرف افتتاح نیز ظنّ حجّت است؛ و ثانیاً ایشان نفس ظنّ را معذّر دانسته، اما معذّر تکلیف فعلی در نظر مختار نبود منجز 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 منجز تکلیف فعلی بوده و فقط احتمال وهمی منجز نخواهد بود.

تبعض در امتثال است (نظر محقق خوئی)، بلکه ظن در ظرف انسداد موجب تنجز تکلیف فعلی است که منجزیت آن از ناحیه انسداد نیامده بلکه از در ظرف انفتاح نیز همراه ظن بوده است.

ج ۱۰۸ / ۹۷/۰۱/۲۲

جمع بندی

همانطور که گفته شد^۱ احتمال بنابر انکار قاعده «قیح عقاب بلایان» در ظرف انفتاح هم حجت است، و احتمال ظنی در ظرف انسداد حجت بوده اما احتمال وهمی و شکی حجت نیست. یعنی نه نظر مرحوم آخوند و نه نظر محقق خوئی صحیح نیست، و قول دیگری پیدا شده است.

ممکن است اشکال شود که هرچند احتمال در ظرف انسداد به طور مطلق حجت نبوده بلکه فقط احتمال ظنی حجت است؛ اما علم اجمالی منجز تکلیف فعلی بوده و دایره آن منحصر به مظنونات نیست بلکه شامل موهومات و مشکوکات نیز می شود. یعنی هرچند احتمال موجب تنجز تکالیف فعلی موجود در دایره موهومات و مشکوکات نیست، اما علم اجمالی موجب تنجز آنها خواهد شد.

پاسخ این است که وقتی احتمال شکی و وهمی منجز تکلیف نباشند علم اجمالی نیز فقط در دایره مظنونات منجز تکالیف فعلیه خواهد بود و نمی تواند در دایره موهومات و مشکوکات موجب تنجز تکلیف شود؛ زیرا با فرض عدم امکان یا عدم لزوم احتیاط، نباید تمام اطراف امتثال شوند. در نتیجه تکالیف فعلیه موجود در دایره موهومات و مشکوکات از فعلیت خارج نمی شوند بلکه در تمام شبهات (مظنونات و مشکوکات و موهومات) بر فعلیت باقی می مانند^۲. فقط تکالیف فعلیه موجود در دایره مظنونات دارای دو منجز، یعنی علم اجمالی و احتمال تفصیلی خواهند بود؛ اما تکالیف فعلیه در دایره غیرمظنونات هیچ منجزی ندارند.

پس علم اجمالی موجب تنجز تمام تکالیف معلوم بالاجمال و مظنون بالتفصیل شده، و نسبت به سائر تکالیف منجز نیست. احتمال ظنی نیز منجز تکالیف بوده و احتمالات غیر ظنی منجز نیستند.

۱. البته در مباحث قبل گفته شد که نتیجه مقدمات انسداد، حجیت ظن به نحو کشف نیز نمی باشد؛ زیرا کشف موقوف بر اجماع تبعیدی است که اگر عدم آن محرز نباشد، وجودش هم محرز نیست.

۲. هرچند قاعده نفی حرج در جایی که یک تکلیف فعلی موجب حرج باشد، آن را از فعلیت خارج می کند؛ اما در بحث فوق احتیاط در مجموع اطراف موجب حرج شده، لذا برخی از تکالیف از تنجز خارج می شوند. یعنی تک تک تکالیف و جمیع آنها حرجی نیستند تا از فعلیت خارج شوند، بلکه مجموع حرجی است. همین که برخی از تکالیف از منجزیت خارج شوند، احتیاط نیز لازم نیست تا منجز به حرج شود؛ زیرا احتیاط در جایی است که تکلیف منجزی وجود داشته باشد. پس در این مورد، از قاعده نفی عسر و حرج برای خروج برخی از تکالیف فعلی از منجزیت استفاده شده است.

مسلک برائت عقلیه

همانطور که گفته بنابر مسلک انکار برائت عقلیه، هیچیک از دو قول حکومت و تبعض در امتثال پذیرفته نشد؛ اما بنابر مسلک مشهور و قاعده «قیح عقاب بالایان» فقط تکلیفی منجز است که یا مقطوع باشد و یا اماره‌ای بر آن باشد که قطع به حجیت آن اماره وجود دارد.

به نظر می‌رسد بنابر این مسلک کلام محقق خوئی صحیح است؛ زیرا فقط قطع موجب تنجز تکلیف فعلی است. یعنی باید قطعی در کنار تکلیف فعلی باشد، تا آن تکلیف منجز شود. بنابراین قطع اجمالی وجود داشته و موجب تنجز تکالیف فعلیه است؛ اما از آنجا که احتیاط در تمام اطراف لازم نیست، قطع اجمالی نمی‌تواند موجب تنجز تمام تکالیف باشد و فقط در بخشی از اطراف یعنی مظنونات موجب تنجز تکالیف فعلیه می‌شود. در نتیجه فقط قطع حجت بوده و ظن حجت نمی‌باشد.

البته حقیقت نظر محقق خوئی به تبعض در منجزیت علم اجمالی برمی‌گردد، هرچند ادعای ایشان تبعض در امتثال است. یعنی باید قطع اجمالی در نظر ایشان موجب تنجز تکالیف فعلیه در دایره مظنونات باشد، و موجب تنجز سائر تکالیف فعلیه نباشد.

به هر حال قطع اجمالی در ظرف افتتاح موجب تنجز تمام اطراف شده و در ظرف انسداد فقط موجب تنجز تکالیف مظنونه است.