

بسم الله الرحمن الرحيم

درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

سال تحصیلی ۹۶-۹۷

ج ۱ ۱۳۹۶/۰۶/۱۲

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؛ اما شهید صدر قبل از بحث از امارات، بحث «سیره» را مطرح نموده است. مبحث سیره داخل در مباحث «قطع» یا مباحث «ظن» یا مبحث «امارات» نیست.^۲ 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 حجّیت «ظواهر» و «خبر واحد» از سیره استفاده شده است. پس باید از سیره بحث شود و نقش آن برای فقیه معلوم شود.

در نتیجه هرچند بر طبق کتاب کفایه باید بعد از بحث از «قطع» و «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.

مبحث «سیره»

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

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.

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:

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 تجسد یابد مانند سیره بر تلفظ الفاظ^۱ به معنای عرفی؛ و یا در عمل ذهنی تجسد یابد مانند سیره عقلاء بر اعتبار ملکیت برای کسی که شیء مباح را حیازت کرده، و یا سیره عقلاء بر اعتبار حق برای کسی که تألیف کرده است. بنابراین مراد از سلوک عملی مردم، اعم 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! توضیح اینکه انسان در علم حکمت دارای قوایی است که تقسیم به «قوه درآکه» و «قوه فعّاله» می‌شوند. یکی از قوای انسان که درآکه است «قوه عاقله» می‌باشد که مختص 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 (محلّه باشد یا شهر یا استان)

۲. تلفظ یک عمل جوارحی است.

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

مانند مسائل جنگ و مسائل بهداشت و درمان و مسائل نحوه آمد و شد. تمام این امور توسط قوه عاقله (عقل عملی) انجام می‌شود.^۱

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

ج. فی ما یتعلق 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 مد نظر آنهاست). به عنوان مثال نماز دارای مصلحت است که این مصلحت برای شخص نمازگزار می‌باشد (هرچند ممکن است نماز مصلحت اجتماعی هم داشته باشد، 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 می‌باشد. همانطور که گفته شد مراد عقل عملی در اصطلاح حکماست که انسان را دارای قوه دراکه عاقله دانسته و عقل را تقسیم به نظری و عملی می‌کنند. عقل عملی مصالح و مفسد (مرتبط با شخص یا خانواده یا اجتماع) را تشخیص می‌دهد. بنابراین در این عبارت علمای اصولیون، ابهامی وجود دارد که تفکیک بین عقل نظری و عقل عملی نشده؛ و نیز تفکیکی بین تدبیر عقل عملی نسبت به جامعه از تدبیرش نسبت به بدن و خانواده نیز نشده است. به هر حال مراد علماء اصول همین است.

تعریف جلسه گذشته را می‌توان به صورت خلاصه بیان نمود «السلوک الاجتماعي المشترك بين الناس التابعين لعقولهم». عنوان «التابعين لعقولهم» برای خروج سیره عرفیه است.^۲ پس می‌شود تعریف مختصرتری ارائه

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.

نمود «السلوک الاجتماعي المشترك بين العقلاء» که مراد از «عقلاء» مردم تابع عقل عملی آن هم به لحاظ تدبیر اجتماع است.

تفاوت نظر مشهور و نظر مختار در تعریف سیره عقلاء

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

الف. تفاوت در تفسیر «سیره»

«سیره» در نظر مشهور همان سلوک اجتماعی عقلاست، 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

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

۱. البته ممکن است در تطبیق اشتباه و اختلاف شود، نظیر اینکه زید و عمرو یک شبه از دو بینند 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

حال عمدتاً پدیده‌های جغرافیایی و محیطی در سلوک مردم تأثیر دارد (حتی در «زبان» نیز شرایط جغرافیایی اثر دارد، به عنوان مثال در هوای گرم عمدتاً برای تکلم دهان زیاد باز می‌شود بر خلاف مناطق سرد). بنابراین یک سیره واحد بین تمام عقلاء در تمام امکان و تمام ازمنه وجود ندارد.

اگر سلوک اجتماعی در یک جامعه باشد و سائر عقلاء در محدوده آن عرف این سلوک را بپذیرند، سیره عقلاء تحقق یافته است. به عنوان مثال در یک جامعه ازدواج با محارم جائز بوده و عقلاء نیز در محدوده آن جامعه آن را صحیح می‌دانند یعنی با آن زن ازدواج نمی‌کنند. در این صورت ازدواج آنها با محارم داخل در سیره عقلاست. البته 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 گفته‌اند 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 نمی‌دانند. نظیر اینکه فرض شود در یک عرف خاص تمام اموال میت به زوجه وی می‌رسد، در این صورت سائر عقلاء آن اموال را بعد از موت زید با زوجه وی معامله می‌کنند. این سیره نیست که در تمام جوامع پس از مرگ شوهر، اعتبار ملکیت برای زوجه شود؛ 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 انسان‌های عاقل است، که در نظر مختار فقط مورد تأیید بودن تمام عقلاء کافی است. به عنوان مثال اگر مجوسی با محرم ازدواج نماید، نزد تمام عقلاء صحیح است، و اگر مسلمانی خمر بفروشد نزد تمام عقلاء معامله باطل است. پس مراد این است

ما اگر چندین انسان بزرگ هم کنار هم باشند قادر نیستند حتی ساده‌ترین زبان‌ها را ایجاد کنند. تعداد زبان‌های موجود دو یا سه هزار است که بسیاری مشترک هستند و زبان‌های اصلی پنج یا شش تاست؛ اما زبان‌های از بین رفته بسیار بیشتر از این مقدار بوده 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! 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 تک‌تک انسان‌ها فردی برای «عقلاء» نخواهند بود. پس حاصل زندگی اجتماعی انسان‌ها که هر یک عضو مجموعه هستند، برخی از سلوک‌هاست که «سیره عقلاء» نام دارد. به عبارت دیگر سیره عقلاء توافقی بین اذهان نیست، بلکه نتیجه عادی زندگی اجتماعی است (به عنوان مثال زبان نیز یک پدیده است که توسط کسی به وجود نیامده بلکه نتیجه قهری زندگی اجتماعی انسان است. زبان از

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 اقتضای 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.

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!

ج ۴ ۹۶/۰۶/۱۵

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.

۱. 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.

تفاوت «ارتکاز عقلاء» با «سیره عقلاء»

ارتکاز یک امر ذهنی بوده و به معنی تصدیقاتی است که مرکوز در اذهان عقلاء می‌باشد. به عنوان مثال ارتکاز و سیره و بناء عقلاء بر «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 ارتکاز 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 جافتاده است (ولو این حق در طول اعتبار خودشان به وجود آمده باشد)؛

بنابراین «سیره» سلوک عملی، و بناء «التزام قلبی» و ارتکاز «تصدیق ذهنی» است. به همین سبب، «سیره عقلاء» و «ارتکاز عقلاء» تباین مصداقی دارند زیرا سیره سلوک عملی است، اما ارتکاز امری ذهنی و روانی است؛ اما مورداً ارتکاز اعم است، یعنی ممکن است سیره وجود نداشته باشد اما ارتکاز 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 الحیاة» و «حق الإحیاء» و «حق التألیف» و «حق الاختراع» همه از مصادیق این کبری هستند که انسان نسبت به عملش دارای حق است.

تذیل: تفاوت سیره و ارتکاز

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

۱. این بحث مرتبط با بحث سیره نیست اما به دلیل اینکه ارتکاز بحث مستقل دیگری ندارد، در همین بحث مطرح می‌شود.

عدم دلالت سکوت از ارتکاز عقلائی بر امضاء

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

شهید صدر با نظر مشهور مخالفت نموده و سکوت بر ارتکاز را نیز در برخی موارد، ظاهر در امضاء دانسته است. ایشان فرموده اگر ارتکازی باشد که مصادیق عدیده دارد، و یک مصداقش در عصر شارع 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 احیاء» است. در زمان شارع مؤلف نبوده (زیرا صنعت چاپ نبوده است)، اما صید و حیازت وجود داشته است. شارع در مقابل حیازت و صید سکوت نموده، لذا استفاده می‌شود شارع تمام ارتکاز عقلاء بر احترام عمل انسان را امضاء نموده، که «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، امضاست) در آینده انجام خواهد شد.

ارتکاز مانع انعقاد اطلاق

تفاوت دوم بین سیره و ارتکاز در جایی است که دلیل مطلق بر خلاف آنها وارد شود. اگر ارتکاز عقلائی شکل گرفته و اطلاق وارد شود، این ارتکاز از ابتدا مانع انعقاد اطلاق می‌شود. به عنوان مثال تقدّم اهم بر مهم در تراحم، امری مرکوز است (اگر نجات یک مرغ با نجات یک گوسفند در تراحم باشد، مالیت گوسفند موجب تقدیم نجات وی می‌شود). اگر پدری به فرزندش بگوید «هیچگاه دروغ نگو تا در زندگی رستگار شوی»، و روز بعد دزدی از وی بپرسد «پولهای پدرت کجاست؟» در این صورت همین فرزند هم می‌فهمد که باید دروغ بگوید. همان ارتکاز تقدیم اهم، مانع انعقاد اطلاق در «هیچگاه دروغ نگو» می‌شود. 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 دّام 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 مقدمه‌ای ذکر می‌شود و سپس معنی اعتبار سیره عقلاء بیان می‌شود. از سویی در لسان علماء بسیار از «سیره عقلاء» استفاده می‌شود، به عنوان مثال در علم اصول بسیار گفته می‌شود «الظهور حجة للسيرة» و یا «خبر الواحد حجة للسيرة»، و یا در علم فقه گفته می‌شود «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 نمی‌شود. حجج نزد اصولیون فقط منحصر در «اصل عملی» و «اماره» مانند خبر واحد و «قطع» است.

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

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

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

حجّت اصولی به معنای «منجّز» و «معذّر» است. توضیح اینکه حجّت اگر به تکلیف فعلی شارع تعلّق گیرد، موجب تنجّز آن تکلیف می‌شود، و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تعذیر آن می‌شود (تکلیف فعلی منجّز، تکلیفی است که در مخالف آن عقلاً استحقاق عقوبت وجود دارد؛ و تکلیف فعلی معذّر، تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نزد عقل نیست). حجج مانند «ظهور» و «خبر واحد» ممکن است به تکلیف فعلی تعلّق گیرند، به عنوان مثال ثقه‌ای خبر دهد «شرب این مایع حرام نیست»؛ 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 حجّت (یعنی منجّز و معذّر) می‌باشد. موقف شارع یکی از سه مورد فوق است:

الف. شارع ممکن است در دائره مولویت خود، این سیره را قبول نماید. یعنی شارع «بما هو شارع» نمی‌تواند دخالتی در دائره مولویت دیگری نماید، 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 حجّت است و شارع از آن سکوت نموده است. فقهاء این سکوت را به ضمیمه سلوک عقلانی در دائره بین عبد و مولای عقلانی، دلیل می‌دانند بر اینکه خداوند این

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

اعتبار سیره در همین حدّ است که اگر به سکوت شارع ضمیمه شود، نتیجه آن منجزیت و معذّرت در دائره مولویت شارع است. بحث اصلی در علم اصول در مورد این استفاده (که چگونه سکوت شارع، به معنای قبول این سلوک در رابطه بین انسان و خداوند است)، و محدوده آن است. مسأله اصولی فقط حجّیت در شبهات حکمیه است، 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 صحت 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 می شود حجّیت را استفاده کرد؟ مصبّ سیره عقلاء ممکن است «حجّیت» و یا «غیر حجّیت» باشد، لذا بحث حجّیت سیره عقلاء در دو مقام مطرح می شود:

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 «معدّریّت» می باشد.

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 می شود:

مقام اول: مواردی که مصبّ سیره، حجّیت است

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

تکالیف عقلائی مانند وجوب ردّ امانت نزد عقلاء، و حرمت خیانت در امانت و سرقت نزد عقلاء، دقیقاً مانند تکالیف شرعیه دو مرحله «جعل یا تشریع» و «فعلیت» دارند. فعلیت دائر مدار تحقّق موضوع در خارج است. به عنوان مثال اگر امانتی نزد زید پیدا شد، «ردّ امانت» عقلاً بر وی واجب است. تکالیف فعلی نیز ممکن است منجز (که در مخالفت آن، عقلاً استحقاق عقوبت است) و یا غیر منجز (که در مخالفت آن، عقلاً استحقاق عقوبت نیست) باشند. تکلیف فعلی در صورتی منجز می شود 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 می شود. اگر فردی ثقه خبر دهد مالک شیء اذن در تصرف به زید داده، تصرف در آن هر چند عقلاً حرام است اما حرمت آن منجز نیست.

مقدمه: حجّیت نزد عقلاء و شارع

حجّیت نزد عقلاء یعنی اگر خبر ثقه به تکلیف فعلی عقلائی تعلّق گیرد، آن تکلیف را منجز می‌کند (که در مخالفت آن تکلیف استحقاق عقوبت خواهد بود)؛ و اگر به نفی تکلیف عقلائی تعلّق گیرد، موجب تعذیر آن تکلیف می‌شود (که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نخواهد بود). البته بحث اصولی در اموری است که شبهه حکمیه باشد، اما شبهه موضوعیه مانند «حجّیت 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 بگوید «بهتر است از زید پارچه خرید نمایی» که طبق آن عمل می‌شود؛ و نظیر اینکه عقلاء به قول «ذوالید» عمل می‌کنند، که به معنای تعذیر و تنجیز نیست؛ و یا به اطمینان عمل میکنند اما اطمینان منجز یا معذّر نیست؛ لذا اگر کسی با تکلیفی مخالفت کند و بگوید اطمینان بر خلاف آن داشتم، در این مورد معذور نیست (به نظر می‌رسد در ذهن علماء نیز همین نکته بوده که عقلاء به اطمینان عمل می‌کنند، و تفکیک بین عمل و بین منجزیت و معذّریّت آن نشده، لذا گفته شده اطمینان حجّت است).

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

ج ۷ ۹۶/۰۶/۲۱

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

نکته دوم: مراد از «حجّیت نزد شارع»

«حجّیت» در موارد بسیاری به شارع نسبت داده می‌شود. به عنوان مثال گفته می‌شود «خبر واحد» و «ظهور» نزد شارع حجّت بوده، و «قیاس» و «ظن» و «شهرت فتوایی» و «اجماع منقول» نزد شارع حجّت نیست. با توجه به این نکته، شبهه‌ای به وجود می‌آید که حجّیت از امور واقعی بوده و نسبی نیست، پس چگونه تعبیر «حجّیت نزد شارع» معنی می‌شود؟ به عنوان مثال ممکن است گفته شود این غذا نزد زید خوشمزه بوده 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 حجّیت است یا تعبیر اشتباه است؟

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

امور بر چهار قسم است: اول امور حقیقی که وجود دارند مانند «زید»؛ دوم امور واقعی که وجود خارجی نداشته 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»؛ حجّیت نیز از امور واقعی (نظیر «علّیت» و «فوقیت» و «استحاله» و «امکان») می‌باشد. امور واقعی نیز تقسیم می‌شوند به «واقعی واقعی» که هیچ امر اعتباری در 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 پا 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. 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

۱. یکی از حجج یعنی قطع نزد مشهور از امور واقعی است، و سائر حجج از امور واقعی اعتباری هستند. از آنجا محل 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 مهم نیست که به صورت اذن در عمل به آن طریق باشد و یا به صورت معتبر دانستن آن طریق باشد، و یا صیانت دیگر.

امری واقعی است)، بلکه در طول یک اعتبار واقعیت می‌یابد. به عنوان مثال تصرف در کتاب زید واقعاً قبیح است؛ اما اگر اذن دهد واقعاً قبیح نیست، پس قبیح و عدم قبیح از امور واقعی است اما در طور اذن زید.

در نتیجه «حجیت نزد شارع» به معنای نسبی بودن حجیت نیست. البته از این جهت که حجیت 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 حجیت از امور واقعی واقعی باشد، اشتباه است گفته شود «نزد شارع حجت است» (پس در مورد حجیت قطع که در نظر مشهور از امور واقعی واقعی است، اشتباه است گفته شود «قطع، نزد شارع حجت است»؛ اما اگر از امور واقعی اعتباری باشد، ممکن است امری نزد شارع یا نزد عقلاء حجت 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!

در نتیجه اگر شارع سلوک عقلانی را امضاء نماید، بلافاصله حجیت واقعی پیدا می‌شود. حجیت نزد عقلاء منجزیت و معذرت در دائره تکالیف عقلانی است، که شارع همان روش را در دائره تکالیف خودش قبول می‌کند (نه اینکه حقیقتاً امضای همان روش در دائره تکالیف عقلانی باشد).

ج ۸ ۹۶/۰۶/۲۲

نکته سوم: حجیت نزد شارع و عقلاء به معنای معذرت یا منجزیت

بحث در مواردی از سیره عقلاء بود که مصب آنها حجیت (به معنای معذرت و منجزیت) باشد، که دو نکته در مقدمه (معانی دیگر حجیت نزد عقلاء و عرف؛ مراد از حجیت نزد شارع) بیان شده، و نکته سوم توضیح منجزیت و معذرت است که در مباحث آینده تأثیرگذار است:

هر تکلیفی دارای سه مرحله است: مرحله «جعل» یا «تشریع» که مقوم آن تشریع است و از آن تعبیر به «عملیة الجعل» می‌شود؛ دوم مرحله «فعلیت» که مقوم به تحقق موضوع حکم در عالم خارج است؛ سوم مرحله

۱. به عنوان مثال حجیت 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 حجیت ظن 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 حجیت ظن واقعی واقعی است؛ و قول به کشف به این معنی است که واقعی اعتباری است.

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

«تنجیز» که متقوم به اقامه منجز بر آن تکلیف است (تکلیف منجز، تکلیفی است که اگر مکلف با آن مخالفت نماید عقلاً مستحق عقوبت است). از این سه مرحله ممکن است یک تکلیف فقط در مرحله جعل بوده و فعلی نشده باشد (به دلیل عدم تحقق موضوع در خارج)؛ و ممکن است تکلیف فعلی شود و منجز نشود. دو مرحله قبلی محل بحث نیست و فقط مرحله «تنجیز» به عنوان مقدمه، توضیح داده می‌شود. چیزی که منجز تکلیف است با توجه به دو مبنای براءت عقلیه و انکار آن، در علم اصول بسیار متفاوت خواهد بود:

قول به براءت عقلیه

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

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

پس حجیت به معنای معذرت، نیازی به جعل مولی ندارد؛ همین که مولی جعل حجیت برای امری نکند، و منجزی برای تکلیف فعلی نباشد، همین برای معذرت کافی است. پس اگر قطع یا قطعی به تکلیف فعلی تعلق نگیرد، آن تکلیف معذر است. این نظریه رائج بین علمای اصول است که براءت عقلیه را قبول دارند، که در نظر آنها فقط باید «منجز» جعل شود. به عبارت دیگر حجیت نزد آنها به معنای منجز است!

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

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 تحقق 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 مولی 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 معذر نماید، یعنی در مواردی که احتمال تکلیف وجود دارد، آن احتمال را از منجزیت بپندازد. به عبارت دیگر منجزیت احتمال به نحو تعلیقی است (بر خلاف نظر مشهور که منجزیت قطع قابل اسقاط نیست، و جعل معذر برای آن ممکن نیست).

در نتیجه در این مسلک، هر تکلیف محتملی «منجز» است اما شارع می‌تواند برای آن جعل معذر نماید. حجیت در این مسلک به معنای معذرت است.

جمع‌بندی

حجیت در نظر مشهور به معنای منجزیت است یعنی مشهور به دنبال منجزها هستند تا ببینند مولی چه چیز را منجز قرار داده؛ و حجیت در نظر منکرین برائت عقلیه به معنای معذرت است، یعنی به دنبال معذرها هستند تا ببینند مولی چه چیز را معذر قرار داده است.

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 دایره تکالیف شرعی فهمیده می‌شود؛ در مبنای مختار نیز (انکار برائت عقلیه در تکالیف شرعی و عقلائی) از سکوت شارع در برابر سلوک عقلاء که خبر واحد را 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 دایره احکام شرع استفاده می‌شود؟

ج ۹ ۶/۲۵/۹۶

حجّیت سیره عقلاء در دائره تکالیف شرعی

بحث در این است که اگر امری نزد عقلاء حجّت باشد، نزد شارع هم حجّت است؟ به عنوان مثال اگر خبر ثقه نزد عقلاء منجز بوده و به تکلیف فعلی عقلائی تعلّق گیرد، موجب تنجیز آن می‌شود؛ اما سوال این است که اگر خبر واحد به تکلیف فعلی شرعی تعلّق گیرد هم موجب تنجیز آن می‌شود؟ در پاسخ به این سوالی اصلی در بحث، دو مسلک متفاوت در علم اصول وجود دارد:

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

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

مسلک اول: عدم وصول ردع

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

وجه اول: حق الطاعه

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

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

اشکال: عدم قبول حق الطاعة

به نظر می‌رسد اشکالی اساسی در این وجه، مبنای حق الطاعة 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 الطاعة» را از امور واقعی می‌داند بر خلاف سائر حقوق که اعتباری هستند. اشکالی که در مباحث قبل به آن اشاره شد، عدم درک حق الطاعة است. یعنی حق الطاعة نمی‌تواند امری اعتباری باشد، همانطور که حق الطاعة واقعی بالوجدان درک نمی‌شود. البته حسن اطاعت و قبح معصیت خداوند متعال مورد قبول است، اما حق الطاعة 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 اصل نشده عقلاً قبیح نیست. پس قبح مخالفت تکلیف خداوند متعال در دو مورد است: تکلیف مقطوع؛ تکلیف فعلی که حجت عقلانی به آن تعلق گرفته و ردعی از شارع نیز نسبت به آن حجت در دائره تکالیف شرعی اصل نشده باشد؛

بنابراین در این وجه «حسن و قبح» جایگزین «حق» شده است. در بین علمای اصول حسن و قبح امری مورد قبول است. پس در مخالفت تکلیف مقطوع، استحقاق عقوبت وجود دارد؛ و در مخالفت تکلیفی که حجت عقلانی به آن تعلق گرفته و ردعی از شارع اصل 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 براءت 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 حجّتی (که قطع به جعل حجّیت برای آن وجود دارد) به آن تعلّق گرفته است. مشهور براءت عقلیه را قبول نموده‌اند پس مخالفت تکالیف غیرمقطوع که حجّت شرعی به آن تعلّق نگرفته است، قُبحی ندارد (هرچند حجّت عقلائی بر آن اقامه شده باشد)؛ زیرا براءت عقلیه در این موارد جاری است. به عبارت دیگر براءت عقلیه به این معنی است که فقط تکلیف مقطوع، منجز است. تکالیف غیرمقطوع منجز نیستند مگر حجّت 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 براءت 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 می‌شود. اشکال این است که ردع از تمام حجج عقلائی توسط آیه شریفه واصل شده است. در آیه شریفه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَ حَلَالًا قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»؛ سه احتمال بدوی وجود دارد:

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

این احتمال صحیح نیست؛ زیرا تشریع به اینکه «فلان امر را حرام می‌کنم» افتراء بر خداوند نبوده و آن فرد مشرّع است نه مفتريء؛ 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 می‌کرده (بدون اینکه بگوید این عمل حرام است).

این احتمال، ظاهر آیه شریفه بوده و آیه در مقام ردع از این افتراء عملی است. با توجه به معنای آیه شریفه، اگر یک ثقه، خبر از 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 می‌شود که آیا خداوند متعال اذن چنین کاری را داده، و یا افتراء عملی بر او بسته‌اید؟ به این بیان، آیه شریفه از عمل به تمام حجج عقلانی ردع نموده مگر امضاء آن حجت 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 مخبری» 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 مخبری است. معیار کذب مخبری، 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

۱. در دوره قبل این اشکال فی الجمله مورد قبول واقع شده و با عبارت «قد يقال» 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.

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» اخصّ از کذب مخبری است؛ زیرا افتراء یعنی نسبتی به شخص دیگر دادن، و شامل دروغی مانند «این آجر، قرمز است» نمی‌شود. مثال برای افتراء اینکه کسی بگوید «زید فاسق» در حالیکه اولاً زید عادل است، و ثانیاً متکلم علم به عدالت وی دارد. بنابراین آیه شریفه در مقام توییح 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 عقلائی 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 حجّیت سیره عقلاء در دائره احکام شرعی، به شرط قبول و امضاء شارع است. دو بحث در این مسلک وجود دارد: بحثی ثبوتی از اینکه حجّیت یک حجّت عقلائی در صورتی است که مولی حجّیت آن را قبول نماید و تفاوتی ندارد که مولی شارع و یا غیر شارع باشد؛ و بحث اثباتی در بررسی اینکه آیا به کمک سیره می‌شود اثبات کرد شارع حجّیت این حجّت را در دائره تکالیف خود قبول نموده، یا نمی‌شود.

بحث ثبوتی

بحث در این است که هر حجّتی نسبت به تکلیف شرعی وقتی 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

۱. البته قید دیگری نیز در تحقق افتراء دخیل است که باید مذمت دیگران باشد. این قید در اصل بحث فوق، تأثیری ندارد.

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 می‌تواند با یکی از دو این کار، اطاعت از تکالیف مشکوک یا مظنون یا موهوم را نیز عقلاً واجب نماید: اول اینکه نسبت به آن تکالیف، ایجاب احتیاط نماید (به عنوان مثال بگویند «در تکالیف مظنونه احتیاط کن»); دوم اینکه برای طریقی که بر آن تکالیف اقامه شده، جعل حجّیت نماید (به عنوان مثال خبر واحد را حجّت قرار دهد); در نتیجه اگر طریقی که حجّت شده به تکلیفی تعلّق گیرد، اطاعت مولی در آن تکلیف لازم است. به عنوان مثال هرچند 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 تعلیقه دیگری نیز بر بیان فوق وجود دارد که «ایجاب احتیاط» و «جعل حجّیت برای یک طریق» دقیقاً به یک معنی است. یعنی جعل حجّیت برای خبر واحد و ایجاب احتیاط، هرچند در مقام اثبات متفاوت هستند؛ 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 متعلق احتمال شود، منجز می‌دانند؛ و اگر احتمال تکلیف داده نشود، آن تکلیف فعلی غیرمنجز و معذر می‌شود. مولی نمی‌تواند کاری کند که تکلیف معذر تبدیل به تکلیف منجز شود؛ اما می‌تواند تکلیف محتمل را از تنجز خارج نموده و معذر 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 معذر 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 مقدس 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 عقلانی که در دائره شرع امضاء شود، فقط معذر است. به عنوان مثال اگر خبر واحدی دلالت بر وجوب نماز جمعه نماید و احتمال وجوب باشد، این خبر تأثیری ندارد (یعنی همان احتمال منجز تکلیف است)؛ اما اگر خبر واحد بر عدم وجوب نماز جمعه دلالت کند، به معنای اذن شارع در مخالفت است. پس هر احتمالی منجز تکلیف است، که این تنجیز عقلی بوده و معلق بر عدم اذن مولی در مخالفت است!

قول به تفصیل در تکالیف شرعیه و عقلائی

شهید صدر برائت عقلی را هم قبول نموده و هم منکر شده است. ایشان فرموده مولی تقسیم به حقیقی و حقوقی (اعتباری) می‌شود. مولای حقیقی فقط یک مصداق در عالم دارد که همان خداوند متعال است؛ و تمام

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.

موالی دیگر حقوقی و اعتباری هستند مانند انبیاء و ائمه علیهم السلام و عرف و قانون و اشخاص؛ برائت عقلیه در تکالیف مولای حقیقی وجود ندارد، اما در تکالیف موالی حقوقی جریان دارد.

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

جمع‌بندی: نیاز به امضاء در تمام حجج عقلائیه

در نتیجه نیاز به امضاء شارع در مورد حجج عقلائی، هم در قول به برائت عقلیه و هم در قول به انکار آن، وجود دارد؛ زیرا کسی غیر مولی نمی‌تواند تصرف در مولویت وی نماید. تنجز در مسلک اول به دست مولی بوده، و تعذر 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 معذور نیست.

بحث اثباتی

همانطور که توضیح داده شد هر تکلیفی سه مرحله تشریع و فعلیت و تنجز 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.

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 «العُرف» در این آیه شریفه همان امر رائج و متعارف است، زیرا ماده «عرف» به معنای شناخته شده و پذیرفته شده است. بنابراین آیه شریفه دستور عمل به امور رائج و پذیرفته شده توسط مردم را می‌دهد. از سویی 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 می‌شود.

به نظر می‌رسد 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 مستحسانات عرفیه هستند. معنای عُرف در تفسیر بیضاوی نیز «المستحسن من الافعال» گفته شده است.^۲ مؤید این معنی برای عُرف نیز

۱. سورة الاعراف، الآية ۱۹۹.

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

۳. انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج ۳، ص ۴۶؛

روایتی ذیل این آیه شریفه در تفسیر صافی است «و فی الجوامع عن الصادق علیه السلام أمر الله نبيه بكمارم الأخلاق و ليس فی القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق منها»؛ پس آیه ناظر به جهات اخلاقی است. این استدلال (اگر دلالت آیه تمام بود) اعتبار جمیع حجج عقلاییه را ثابت می‌کرد.

وجه دوم: امر به متعارف در چندین آیه از قرآن

استدلال دوم این است که خداوند متعال در آیات عدیده، ضابط و ملاک برای برخی امور را «ما هو المتعارف» قرار داده و به سبب تعدد این مطلب، از آن امور الغای خصوصیت شده لذا اهتمام شارع به امور متعارف در تمام موارد ثابت می‌شود. از سویی نیز حجیت ظهور از امور متعارف است. بنابراین اعتبار حجج عقلاییه مانند عمل به ظهور ثابت می‌شود. 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»؛ در این آیه شریفه «كُتِبَ» به معنای فرض و واجب است. مراد از «حَضَرَ» در آیه نیز رسیدن نشانه مرگ است. «خَيْرًا» نیز کنایه از مال است، زیرا هرچند برخی آن را به معنی مال کثیر دانسته‌اند 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).

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 فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَ لَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا 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 «فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ» نزدیک شدن زمان عده است؛ و مراد از «فَأَمْسِكُوهُنَّ» رجوع کردن قبل از اتمام زمان عده است؛ و مراد از «سَرَّحُوهُنَّ» 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.

۴. تفسیر الصافی، ج ۲، ص ۲۶۱.

۱. سورة البقرة، الآية ۱۸۰.

۲. سورة البقرة، الآية ۲۳۱.

ج. در معاشرت با همسر: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يُجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا»؛ در این آیه شریفه نیز امر به زندگی زناشویی به نحو متعارف شده است.

د. در مهریه أمه: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخَذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ 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 می شود شارع، هر امر متعارف را امضاء نموده است. از امور متعارف خبر ثقه و ظهور می باشد که توسط شارع امضاء شده اند.

به نظر می رسد 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» است. پس در این موارد امر به «عمل به معروف» نشده، بلکه قید متعلق یا موضوع را معروف قرار داده اند. 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 می کرد.

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

۳. سورة النساء، الآية ۱۹.

۱. سورة النساء، الآية ۲۵.

اللَّهُ 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 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 عقلانی در دائره احکام شرع، تابع نظر شارع است. سیره عقلاء فقط در حجیت در دائره تکالیف عقلانی 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 يُنْفِقُونَ»^۲ یکی از اموری که موجب مدح مومنین است را «مشورت کردن» معرفی می‌کنند. از این آیه شریفه

۲. سورة آل عمران، الآية ۱۵۹.

۱. سورة الشورى، الآية ۳۸.

استفاده می‌شود که آراء دیگران نزد شارع محترم بوده، و به ملازمه عرفیه آراء حاصل از خرد جمعی نیز محترم خواهد بود. در نتیجه حجج عقلائیه که حاصل خرد جمعی هستند نیز محترم و معتبر خواهد شد؛ این استدلال همان دو اشکال را دارد که اولاً مشورت ممدوح است و نه پذیرفتن نظر دیگران؛ و ثانیاً مشورت فقط در برخی امور است.

وجه چهارم: منهج و سلوک شارع

استدلال چهارم برای اثبات اعتبار حجج عقلائیه از چند مقدمه تشکیل می‌شود. مقدمه اول اینکه در عصر شارع برخی حجج عقلائیه مانند «قول ذوالید» و «ظهور» وجود داشته (که برخی در شبهات موضوعیه جربان دارند مانند «قول ذوالید» و «سوق») که شارع این حجج عقلائیه را در دائره تکالیف شرعی امضاء نموده است. بنابراین حتی از یک حجت عقلائی نیز در دائره احکام شرعی ردع نشده است؛ مقدمه دوم اینکه شارع حتی یک حجت جدید (علاوه بر حجج عقلائیه) تأسیس ننموده است. به عبارت دیگر اماره‌ای جعل نشده که عقلائیه 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 آتیّه عقلائیه) را قبول دارد. به عبارت دیگر اطمینان پیدا می‌شود که شارع رویه‌ای غیر منهج عقلائی ندارد. این اطمینان نیز اطمینان نوعی است؛ در نتیجه تمام حجج عقلائیه مورد امضای شارع خواهد بود.^۱

اگر اشکال شود ردع از یکی از حجج عقلائیه توسط شارع محقق شده است، و شارع از حجّت 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 حجت بوده و ردعی از آن نشده است. به نظر می‌رسد این استدلال صحیح است.

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

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

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

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 می‌رسد از کلام آخوند چنین مطلبی استفاده نمی‌شود). ایشان مدعی است اگر یک شیء نزد عقلاء حجت باشد؛ و ردعی نسبت به آن حجت از سوی شارع احراز نشود، در نتیجه آن امر نزد شارع نیز حجت است (از این بیان معلوم می‌شود ایشان حتی امضائی نیز نیست، بلکه قائل به عدم وصول ردع است).

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

البته ایشان فرموده شرط حجیت 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

۴. بحث ایشان اعم از مواردی است که مصب سیره حجیت باشد و یا نباشد، اما این توضیح فقط ناظر به مواردی است که مصب سیره حجیت است، به دلیل اینکه بحث فوق فعلاً در همین موارد است.

۱. نهاية الدراية، ج ۳، ص ۲۴۹: «و مبنی 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 يكون کاشفا عن اختلاف المسلک لیختل به الکاشف الطبعي عن اتحاد مسلک مع العقلاء من حیث إنه منهم، فعدم وصول الردع کاف فی الحکم باتحاد المسلک، لعدم المانع عن الحکم بالاتحاد، و هذا هو الصحيح».

اشکال اول: عدم اتحاد مسلک شارع «بما هو عاقل» با عقلاء در برخی موارد

شهید صدر فرموده ممکن است حجج عقلائی 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 حجت 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.^۱

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، بلکه سیره عرفیه عامه 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 حجت باشد. اگر حجج عقلائیه 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.^۲

البته ممکن است خبر واحد دچار اشتباه شود، اما افضل حجج موجوده است؛ زیرا عقلاء به دنبال افضل و احسن ما یمکن وجوده هستند نه اینکه به دنبال احسن «ما یتصور» باشند؛ نظیر اینکه فلاسفه معتقدند نظام عالم

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۴۵: «و فیہ: أولا ان إحراز موافقة الشارع للعقلاء بما هو عاقل لمجرد كونه أحد العقلاء غیر صحیح إذ یحتمل مخالفتهم لهم بما هو عاقل أيضا لأحد سببین، أما لكون السيرة العقلانية غیر عقلية بحتة بل متأثرة بالعوامل غیر العقلية من العواطف و المشاعر الموجودة لدى العقلاء و المؤثرة فی قراراتهم كثيراً و أما لكون مرتبة عقله أتم و أكمل من مراتب عقولهم المستلزم لاتخاذهم موقفاً أفضل أو أشمل من موقفهم نتیجة ذلك».

۲. مقرر: توضیح اینکه شارع نیز با توجه به شرائط ممکن برای عقلاء این راه را برای آنها بهترین راه می‌داند هرچند عقل شارع اتم 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.

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!

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 عقلانی را قبول دارد. پس مرحوم اصفهانی می‌تواند این اشکال را دفع نماید به این صورت که اگر عبدی بر رویه عقلاء در برابر مولی عمل نماید، و ردعی نسبت به آن حجّت از طرف مولی به عبد واصل نشود، نزد عقلاء مستحقّ عقوبت نیست. پس اگر عبد به سبب عمل به رویه عقلانی با تکلیف مولی مخالفت نماید، عقلاء مستحقّ 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 حجّت عقلانی عقاب را قبیح می‌دانند). بله اگر مولی از آن حجّت عقلانی ردع نموده و واصل به عبد شده باشد، در این صورت عقاب وی عقلاء قبیح خواهد بود. ظاهر کلام محقق اصفهانی همین است، البته فرض این است که عبد نیز مقصر نبوده و فحص در شبهات حکمیه انجام داده و ردعی نیافته است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۴۵: «و ثانیاً لو سلّمنا إحراز الاتحاد بینة و بین العقلاء فی المسلک العقلانی فتارة یفرض أنّ 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 أنّ احتمال اختلاف موقفه بما هو شارع و مولی عن موقفه العقلانی موجود فمن الواضح حیث إنّ مجرد إحراز موقفه بما هو عاقل لا أثر له فی التنجیز و التعذیر عقلاً إذ لا موضوعیة لمواقفه غیر المولیة فی هذا المجال و إنّ أُرید جعل ذلك کاشفاً ظنیاً عن موقفه بما هو شارع فهذا الظن لا دلیل علی حجّیته ما لم یرجع إلی باب الظهور الحال فی الإمضاء و القبول علی أساس النکات الّتی تقدّم شرحها».

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 «حسن و قبح» است (حتی مصادیق حسن 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 «حجیت» نیز متولد شد. هرچند حجیت امری واقعی است اما از حسن و قبح یک عقوبت انتزاع می‌شود که قبح نیز از امور اعتباری است.

در نتیجه خداوند منان از افراد مجموعه عقلاء نیست؛ نظیر اینکه خداوند منان سمیع و بصیر است اما قوه سامعه و باصره ندارد، بلکه آگاه به مسموعات و مبصرات است. لذا خداوند منان عاقل است اما قوه عاقله ندارد، بلکه آگاه به معقولات است. یعنی قوه عاقله و زندگی اجتماعی نداشته لذا داخل در مجموعه عقلاء نیست!

۱. پس حجج عقلانی نیز مانند زبان، حاصل زندگی اجتماعی انسان است. حتی گفته شده قوه عاقله نیز حاصل زندگی اجتماعی انسان بوده و مانند قوه سامعه و باصره نیست. این زندگی اجتماعی موجب پدید آمدن حسن و قبح شده و سپس حقوق و ملکیت به وجود آمده و سپس حجیت و منجزیت و معذرت پدید آمده است.

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 تسماً عضو مجموعه است)، اما «بما هو شارع» نسبت به حجیت حجت عقلانی در دائره تکالیف شرعیه موقفی ندارد. هرگاه عقلاء موقفی نداشته باشند، نوبت به امضاء شارع نخواهد رسید.

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 نمی‌تواند کافی باشد؛ زیرا اطمینان نیز از حجج عقلائیه بوده و داخل در محلّ نزاع است. پس باید اعتبار شرعی آن احراز شده و سپس به آن استدلال شود، در حالیکه بحث در اعتبار حججی مانند اطمینان است.

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

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

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

وجه ششم: استحاله نقض غرض

پنج وجه برای اعتبار سیره عقلاء در دائره احکام شرعیه و احراز امضای شارع بررسی شد، که این پنج وجه موجب اعتبار مطلق حجج عقلائیه (نه خصوص حجج موجوده در زمان معصومین علیهم السلام) بود؛ سه وجه دیگر نیز بیان شده که فقط موجب اعتبار حجج موجوده است. این وجوه نیز بسیار 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 چندان 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 «انفتاح باب علم و علمی» و عدم حجّیت آن موجب قول به «انسداد» است. خبر واحد که مهمترین حجّت عقلانی 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 عقلانی 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! 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، 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 قطعیّه 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).

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.

وجه هشتم: عمل معصوم علیه السلام به حجج عقلائیه

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

این وجه نیز معقول است، و اشکالی ندارد.

جمع‌بندی: اعتبار مطلق حجج عقلائیه

با توجّه به مباحث فوق، در مورد احراز اعتبار مطلق حجج عقلائی (اعمّ از موجوده و غیرموجوده در زمان معصومین علیهم السلام)، تنها وجه چهارم صحیح بود که منهج شارع اعتماد بر دستگاه عقلائی بوده و دستگاه جدیدی در مقابل آن معرفی نکرده است؛ ممکن است اشکال شود که در این وجه نیز اطمینان به اعتبار تمام حجج عقلائی پیدا شد، که اطمینان نیز از حجج عقلائی است؛ پاسخ این است که در نظر مختار نیازی نیست تمام حجج به یک حجتّ 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 حجتّ 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 حجّیت خبر واحد را نیز دربرمی‌گیرد.

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

ج ۱۷ ۹۶/۰۷/۲۲

بررسی ردع شارع از حجج عقلائیه

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

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

الف. آیه اول «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.

ب. دومین آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ»^۲ بوده که دلالت دارد از خبر ثقه که مفید ظنّ است باید دوری شود و ظنّ انسان را به گناه وامی‌دارد.

ج. آیه سوم «هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^۳ است دلالت دارد بر اینکه نباید استدلال و احتجاج شود به چیزی که علم به آن وجود ندارد. علم در معنای عرفی جامع بین قطع و اطمینان است، بنابراین خبر واحد نیز علم محسوب نمی‌شود.

۱. سورة النجم، الآية ۲۸؛ البته این تعبیر در سوره یونس، آیه ۳۶ نیز آمده اما آدرس اول مناسب‌تر با بحث فعلی است زیرا ظاهراً مرتبط به

مباحث اعتقادی نیست.

۲. سورة الحجرات، الآية ۱۲.

۳. سورة آل عمران، الآية ۶۶.

د. چهارمین آیه نیز «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» است که نهی می‌کند از پیروی از آنچه علم به آن نیست. ظهور و خبر واحد و همه حجج عقلانی 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 عقلانیّه نمی‌توان عمل نمود. به عبارت دیگر حجج عقلانیّه 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 عقلانیّه بوده و حجّیت آن محلّ کلام است؛ پاسخ داده می‌شود حجّیت ظهور قطعی است. لذا این آیه از عمل به خبر واحد و برخی حجج عقلانیّه دیگر نهی کرده است.

پاسخ از ردع حجج عقلانیّه توسط آیات ناهیه از ظنّ

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

وجه اول: استلزام دور

مرحوم آخوند فرموده رادعیت آیات فوق از عمل به حجج عقلانیّه، محال است؛ زیرا مستلزم دور می‌باشد. دور نیز محال بوده و هر امری که مستلزم امر محال (مانند دور) باشد، نیز محال است. توضیح در ضمن مثال «خبر ثقه» داده می‌شود. خبر ثقه در دائره تکالیف عقلانیّه 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 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 ردعی از سیره نخواهد بود). از سوی دیگر عدم تخصیص آیات ناهیه نیز متوقّف بر رادعیت آیات از سیره است. بنابراین رادعیت آیات ناهیه موقوف بر عدم تخصیص آنها و عدم تخصیص آیات ناهیه نیز موقوف بر رادعیت آنهاست!

۴. سورة الاسراء، الآية ۳۶.

۱. كفاية الاصول، ص ۳۰۳: «لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر و ذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة و هو يتوقف على الردع عنها بها و إلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها كما لا يخفى».

مناقشه اول: عدم توقّف رادعیت بر نفسِ 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 (توقّف رادعیت بر عدم تخصیص) صحیح نیست؛ زیرا هرچند نفسِ عدم تخصیص موقوف بر رادعیت آیات است، اما رادعیت آیات موقوف بر نفسِ عدم تخصیص نیست، بلکه رادعیت آیات موقوف بر عدم وصولِ تخصیص است. بنابراین رادعیت آیات مستلزم دور نیست و عدم وصولِ تخصیص موقوف بر رادعیت نیست بلکه نفسِ عدم تخصیص موقوف بر رادعیت است. در نتیجه اشتباه بین ثبوت و اثبات شده زیرا رادعیت موقوف بر عدم وصولِ تخصیص است که عدم وصول ربطی به رادعیت ندارد^۱.

شهید صدر نیز بعد از شقوقی که ذکر فرموده، همین وجه را پذیرفته است^۲.

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

۲. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۳۱: «و ثانیاً أنّ التحقیق عکس ما ذکره (قدس سره) لأنّ تخصیص العمومات بالسیرة متوقف علی حجّتها المتوقّفة علی الامضاء، فلا یکفی فی التخصیص عدم ثبوت الردع علی ما أفاده (قدس سره) بل لا بدّ من ثبوت عدم الردع فیکون التخصیص دوریاً، بخلاف الردع، فإنّه غیر متوقف علی ثبوت عدم التخصیص، بل یکفیه عدم ثبوت التخصیص، إذ العمومات حجّة ببناء العقلاء ما لم یثبت خلافها، وعلیه فالتعین هو الالتزام بکون الآیات رادعة عن السیرة، لا أنّ السیرة مخصصة للآیات».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۹۹: «و اما مدرسة صاحب الکفاية فقد تطورت فی مقام التخلّص عن رادعية الآیات فی دعوی غریبة، هی استحالة الرادعية لأنّها دورية. إذ رادعية المطلقات عن السیرة فرع عدم تخصیص السیرة لها و إلّا لم یکن إطلاقها حجة لیكون رادعاً عن السیرة و عدم مخصصة السیرة فرع الرادعية فتوقفت الرادعية علی نفسها. ثم اصطدم صاحب الکفاية بدور آخر فی جانب المخصصة انسياقاً مع نفس المنهج فی التفكير، لأنّ مخصصة السیرة أيضاً فرع عدم الرادعية و إلّا لم تكن حجة و عدم الرادعية فرع المخصصة و إلّا كانت المطلقات حجة فتوقفت المخصصة علی نفسها. و النتيجة الغریبة أنّ المخصصة ممتنعة و عدماها أيضاً ممتنع مع أنّ هذا بنفسه ممتنع لأنّ ارتفاع النقیضین ممتنع و فیما یلی نتکلم فی نقطتین: الأولى فی تحقیق حال أصل هذه التوقفات المذكورة فی تقریب دورية کلّ من مخصصة السیرة و رادعية الآیات. و لیعلم أنّ مثل هذه المغالطة التي أوقعتهم فی مثل هذا المأزق و الدوران المغلق أنّما ینشأ من خطأ تورط فی بعض المحققین عند تطبیق مشكلة الدور علی بعض الموارد، حیث تصور أنّ الدور المستحیل أنّما هو وجود ما یتوقّف علی نفسه خارجاً و لهذا حاول إبطال وجوده و إثبات عدمه خارجاً لأنّه لو وجد كان متوقفاً علی نفسه و هو محال، مع أنّ المستحیل هو نفس توقّف الشیء علی نفسه و علیته لنفسه سواء وجد خارجاً أم لا فلا بدّ من إبطال التوقّف فی نفسه فنقول: اما دورية المخصصة من جهة توقّفها علی عدم الرادعية المتوقف علی التخصیص، فالجواب علیها: أنّ مخصصة السیرة تارة یدعی ... ».

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 «لاتکرم 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 ظن، 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.

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

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

اعتبار 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 می‌شود. پس نهی شارع، منصرف از حجج عقلائیه است. اگر انصراف قبول نشود، لاقلاً اطلاقی برای آیات ناهیه منعقد نمی‌شود تا شامل حجج عقلائیه و ردع از آنها شود. «انصراف» از افراد ظهور است، و «عدم انعقاد اطلاق» زیر مجموعه عدم ظهور و اجمال است، لذا قدر 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 نصّ 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 می‌کنند. لذا شارع نسبت به آن موضع اکید اتخاذ نموده که قیاس ریشه دین را می‌زند. قیاس به مرتکزیت خبر ثقه و ظهور نیست، لذا در این موارد باید تأکید بیشتری باشد.
در نتیجه با یک یا چند دلیل و با اطلاق، نمی‌توان ارتکاز را از بین برد. پس اطلاق آیات نمی‌تواند موجب ردع از حجج عقلائیّه شود!

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. بله 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 توجّه به ترسّخ سیره و ارتکاز قوی، این مقدار از کلام برای «بیان ردع» و «نهی از اتّباع» کافی نیست. به عبارت دیگر این مقدار «ردع» محسوب نمی‌شود؛ در این صورت نیز کلام ایشان بازگشت به وجه قبل داشته و وجه جدیدی نخواهد بود.

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 تقلع جذور السيرة و نكتتها عن أذهان المتشرعة كما وقع ذلك بالنسبة إلى العمل بالقياس».

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 حجتّ هرچند جزمی باشد؛ و معنای عرفی «علم» عبارت است از اعتقاد مستند به حجتّ 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 حجتّ 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 حجتّ 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

تنبیهات مقام اول

همانطور که گفته شد در بحث اعتبار سیر عقلائیّه در دائره تکالیف شرعیه، در دو مقام بحث می‌شود. مقام اول بحث از مواردی است که مصبّ سیره عقلاء، حجّیت است (یعنی بحث از حجج 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:

تنبیه اول: شبهه‌ای در مقابل احراز امضاء شارع

همانطور که گفته شد آیات ناهیه از عمل به ظنّ نسبت به خبر واحد و حجج عقلائیّه اجمال داشته و شامل آنها نیست. از سوی دیگر نیز امضاء شارع نسبت به حجج عقلائیّه 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 ظنّ، فرض شود دلیل ضعیفی دلالت بر ردع از برخی حجج عقلائیّه دارد، آیا در این صورت ممکن است از راه منهج و سکوت شارع، اعتبار این حجج عقلائیّه احراز شود؟

به طور کلی سوال این است که اگر در قبال حجج عقلاییه، 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 بینة اقامه شود. وثاقت مسعدة مورد اختلاف بوده و در نظر مختار ثابت نیست (البته دو راوی دیگر به نام‌های «مسعدة بن زیاد» و «مصدق بن صدقه» از ثقات هستند)؛ 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 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.

تنبیه دوم: مقدار «ما یشیت بالامضاء»

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

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 بِعَيْنِهِ فَتَدْعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ التَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوْ الْمَمْلُوكُ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْرًا أَوْ امْرَأَةٌ 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.

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 می‌شود؟ به عبارت دیگر سکوت شارع دلالت بر چه مقدار امضاء دارد، فقط امضاء حجت موجوده و یا امضاء ارتکاز عقب آن حجت؟

نظر اول: امضاء ارتکاز

شهید صدر سکوت شارع را دال بر امضاء ارتکاز (نه فقط حجت موجوده) دانسته و سپس مثال‌هایی ذکر نموده مانند اینکه در زمان شارع «تحجیر» و «حیازت» بوده که کسی ماهی را حیازت کرده و یا یک قطعه زمین را تحجیر می‌کرده است. شارع با سکوت خود مملکت حائز را امضاء نموده، اما در پی تمام این موارد یک ارتکاز وجود دارد که عمل انسان محترم است. در عصر متأخر حقی به نام حق التألیف (حق نشر تألیف) پیدا شده است که در زمان شارع وجود نداشته است. هرچند تألیف وجود نداشته، اما ارتکازی وجود داشته که «حیازت» و «حق 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 حق التألیف ثابت نمی‌شود؛ و اگر دلالت بر امضاء ارتکاز داشته باشد، امضاء حق التألیف نیز ثابت می‌شود (البته این مثال در مورد سیر عقلائی که مصب آنها حجت باشد نیست، و ایشان تفکیک بین مصب 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 حق 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 «حق التحجیر» و مانند آن باشد. با توجه به این مقدمه اگر معصوم علیه السلام سکوت نماید، ظهور در امضاء ارتکاز در اذهان خواهد داشت.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۴۶: «الجهة الرابعة في مقدار مفاد الإمضاء للسيرة العقلانية و هل هو في حدود ما هو معمول به خارجاً و قام التعارف عليه في عهد المعصوم عليه السلام أو يكون الإمضاء أوسع من ذلك و ضمن سعة دائرة النكته العقلانية لها التي قد تكون أوسع من مقدار الجری الخارجی، فالسيرة على سببیه الحیازة للمملک مثلاً کان المقدار المعمول به منها خارجاً الحیازة بالطرق و الوسائل البدائیة کالاعتراض و الاحتطاب و اما مثل حیازة الطاقة الکهربائیة لم یکن لها وجود آنذاك فهل المقدار المستفاد إمضاءه یكون فی دائرة تلك الموارد المعمول بها أم أوسع من ذلك؟ و هذا له آثار مهمّة فی الفقه. قد یقال: بأنّ السکوت و عدم الردع لا یدلّ علی أكثر من إمضاء ما وقع خارجاً من عمل العقلاء و اما سعة نظر العقلاء من دون أن یقع جری خارجی علی طبقها فلا یمکن أن یستکشف إمضاء الشارع لها من مجرد سکوته. إلّا أن الإنصاف دلالة عدم الردع علی إمضاء تمام النکته العقلانية التي هی أساس العمل الخارجی للعقلاء و ملاکة فی نظرهم، لأنّ المعصوم له مقام التشريع و إبلاغ احکام الله سبحانه و تعالی و تصحیح أو تغییر ما ارتکز عند الناس من شرائع غیر صحیحة و مثل هذا المقام أوسع مدلولاً

نظر دوم: امضاء مورد

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

نظر مختار: امضاء مورد

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

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

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 خانه‌نشین (که فقط امام اول و دوم در مدّت کوتاهی متصدی زعامت مردم بوده‌اند، و آن مدّت نیز غالباً به جنگ گذشته است)؛ و ثانیاً اگر امام خانه‌نشین نیز وظیفه اصلاح ارتکازات اذهان را داشته باشد، ممکن است به سبب مصلحتی اهمّ، این اصلاح انجام نشده باشد (همانطور که مقتضای تربیت در موارد بسیاری این است که سکوت شود). پس از سکوت امام علیه السلام نمی‌تواند امضاء ارتکازات موجود در اذهان مردم را ثابت نمود.

ج ۲۰ ۹۶/۰۷/۲۶

من مجرد كونه ناهياً للمنكر الخارجی و آمراً بالمعروف بل يدلّ بحسب ظهوره الحالی علی أنّه ناظر إلى النكات التشريعية الكبرى نفيّاً أو إثباتاً فيكون لسكوته و عدم ردعه ظهور في إمضاء تمام النكتة العقلائية للسيرة».

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

همان مبنای جاری در بحث استقراء، در این مورد نیز وجود دارد؛ نظیر اینکه قضیه «تمام آتش‌ها گرم است» صحیح است در حالیکه تمام آتش‌ها تجربه نشده‌اند، بلکه با استقراء به تعداد قابل 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 می‌شود که در عصر ائمه علیهم السلام نیز

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

چنین سیره‌ای وجود داشته است. البته همانطور که گفته شد باید تمام شرائط استقراء لحاظ شود و استقراء طوری باشد که خصوصياتی که احتمال دخالت دارند، داخل در استقراء باشد. این راه نیز مورد قبول است.

طریق چهارم: ملاحظه تحلیلیه وجدانیه

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

طریق پنجم: عدم نقل بدیل

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

از این طرق علم و اطمینان پیدا می‌شود که حجج عقلائی 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 حجیت عقلائی ندارد (یعنی الآن از امارات عقلائی نیست). در این تنبیه حجیت 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

حجیت 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، حجیت 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 اهمیت خبر واحد نبوده، و در حجیت هیچ اماره‌ای به این اندازه اختلاف نشده است. دو نکته موجب این نزاع شده است: اول اینکه دلیل حجیت خبر واحد یعنی سیره عقلاء، مطلق و واحد نیست؛ یعنی سیره بر حجیت خبر واحد مطلقاً، و یا بر عدم حجیت 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 کم‌کم دائره حجیت آن ضیق شده است. به عنوان مثال عقلاء در سابق در امور هامه نیز به خبر واحد عمل نموده، اما کم‌کم 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 هامه به خبر واحد عمل نمی‌کنند، باید حجیت خبر واحد در امور هامه 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 فحوص نیست). به عنوان مثال اگر کسی نزد قاضی بگوید «مال زید را من دزدیده‌ام» سریع طبق آن، حکم صادر نمی‌شود بلکه تحقیق و فحوص 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 حجت نبوده، و فقط علم و اطمینان حجت 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 بنوت 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 الجمله» از امارات است، یعنی در مواردی که قابل آزمایش می‌باشد، شیاع از امارات عقلائیه نیست (مثلاً در تعیین سیادت ممکن است گفته شود قابل آزمایش نیست، لذا اکنون نیز شیاع نزد عقلاء اماره است؛ 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 می‌شود 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 خفیّه است که در ماه‌های اولیه قابل تشخیص نیست. قول زن در عصر ائمه علیهم السلام نزد عقلاء اماره بر حمل یا عدم حمل وی می‌باشد (حتی اگر عدالت نداشته باشد). یعنی نیازی به فحص نبوده و به قول وی عمل شده و آثار آن بار می‌شود. قول زن در عصر حاضر از امارات عقلائیه نیست؛ زیرا حمل زن با آزمایش قابل تشخیص است.

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

احتمالات و اقوال در مسأله

مثال‌های فوق از امارات عقلائیه در آن عصر بودند که حجّیت شرعی نیز داشتند؛ 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 می‌کند (که فقهاء به مناسبت‌های مختلف از این روایت استفاده نموده‌اند):

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ 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 بَدْعَةً إِلَّا تَرَكَ بِهَا سُنَّةً»؛

۱. الکافی، ج ۱، ص ۵۸؛ باب البدع و الرأی و المقاییس، حدیث ۱۹.

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 لبی

احتمال دوم تفصیلی بین دلیل لفظی و لبی است. توضیح اینکه اگر دلیل امضای آن اماره عقلانی دلیلی لبی باشد، فقط در آن زمان حجت بوده و در عصر حاضر حجت نیست؛ اما اگر دلیلی لفظی باشد، اکنون نیز حجت است؛ زیرا دلیل لبی 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 لبی 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 حجیت 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 لبی 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 لبی باشد، حجیت آن اماره در عصر حاضر را ثابت نمی‌کند زیرا دلیل لبی بوده و اطلاق ندارد؛ اما حتی اگر دلیل امضاء یک دلیل لفظی هم باشد دلالت بر حجیت در عصر کنونی ندارد؛ زیرا ارتکازی وجود دارد که مانع انعقاد اطلاق برای دلیل امضاء است. ارتکاز موجود در اذهان این است که حجیت خبر از باب حجیت 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 لااقل اطلاق ندارد تا شامل حجیت خبر واحد در عصر حاضر شود.

احتمال سوم: عدم حجیت

احتمال سوم اینکه امارات فوق در عصر کنونی حجّت شرعی نیست. با ردّ دو احتمال قبل، این احتمال ثابت می‌شود. بنابراین امارات عقلائیه که در عصر ائمه علیهم السلام حجّت شرعی داشتند، اما اکنون از امارات عقلائیه نیستند، حجّت 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 لبی بوده و اطلاق ندارد تا شامل «خبر واحد» و «شیاع» بعد از خروج از حجّت 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 حجّت شرعی آن اماره بعد از خروج از حجّت عقلائیه نیست.

ج ۲۲ ۹۶/۰۷/۳۰

مقام دوم: مواردی که مصب سیره اموری غیر حجّت است

مقام دوم جایی است که متعلّق سیره امری غیر حجّت باشند، و تفاوتی ندارد که متعلّق سیره عقلاء از امور واقعی یا اعتباری باشد. متعلّق سیره در صحت و بطلان از امور واقعی بوده، و در ملکیت و زوجیت از امور اعتباری است. پس متعلّق سیره می‌تواند هر چیزی غیر از حجّت باشد، مانند سیره عقلاء بر بطلان بیع سفیه، و سیره بر لزوم بیع، و سیره بر ملکیت کسی که حیات 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 «ذوالید»، و سیره بر سببیت (مانند سیره بر سببیت ید نسبت به ضمان، و سیره بر سببیت اتلاف نسبت به ضمان). پس گاهی متعلّق سیره از امور واقعی است مانند «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 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 عقلایی نیست مانند خیار مجلس، که شارع حق فسخ را برای بیعان قرار داده، اما عقلاء چنین حقی را ندارند؛ و گاهی عقلایی 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 عقلایی 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! 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

۱. تعبیر فقهاء همان صحت عرفی است، اما تعبیر ادا 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.

شده 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 ازمینه و امکان و در تمام اعراف موجود، یک سلوک واحد داشته باشند. به عنوان مثال اتلاف در سیره عقلاء، سبب ضمان است. پس باید تمام عقلاء در تمام ازمینه و امکان و در تمام اعراف، اتلاف را سبب ضمان دانسته و این سیره واحد بین همه وجود داشته باشد.

به نظر می‌رسد این تحلیل از سیره عقلاء، صحیح نیست؛ زیرا سلوک واحدی بین تمام عقلاء در تمام ازمینه و امکان 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 غیر مسلمان وجود داشته باشد، در این صورت این ولایت از سوی سائر اعراف پذیرفته نشده است. یعنی مسلمان نزد عقلاء ولایت بر تملک اموال غیر مسلمان ندارد. پس سیره عقلاء بر چنین تملکی نیست.

ج ۲۳ ۹۶/۰۸/۰۱

سوم: معنای عرفی عناوین معاملی

برخی عناوین معاملی در خطابات شرعیه (در قرآن و روایات) اخذ شده‌اند نظیر «أوفوا بالعقود» و «تجارة عن تراضٍ»، که در این موارد باید حمل بر معنای عرفی شوند مگر قرینه‌ای بر خلاف معنای عرفی باشد. دلیل این مطلب سیره عقلاء در باب محاورات بوده و مورد اتفاق علماء است. بنابراین عناوین معاملی در ادله شرعیه 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 معنای 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 عقلائی 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 زیدٌ انّی مجتهدٌ» که این استعمال حقیقی است.

در نتیجه معنای عرفی عناوین معاملی همان صحیح نزد عقلاست، و اگر هم معنی این نباشد در 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 می‌تواند بر اساس حکمت هر چیزی را حرام نماید. به عنوان مثال همانطور که «شرب خمر» را حرام نموده، «بیع خمر» را نیز حرام می‌نماید. 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 می‌دهد. 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 معامله‌ای 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! در پاسخ به ایشان گفته شده مراد از صحت معامله همان صحت عقلانی است. یعنی شارع 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! 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

۱. کفایة الاصول، ص ۱۸۹: «حکى عن أبی حنیفة و الشیبانی دلالة النهی علی الصحة و عن الفخر أنه وافقهما فی ذلک».

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.

صحیح است. 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!

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

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.

نقطه افتراق حائض شرعی همان زنی است که در طهر متخلّل بوده؛ و نقطه اجتماع نیز زنی است که ۵ روز خون می‌بیند؛

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

دلیل خاص، حکم وضعی باشد

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

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

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نیست، زیرا اگر بیع عنب در عرف مسلمین باطل باشد پس نزد عقلاء هم باطل شده لذا آیه شامل آن نیست تا تخصیص باشد؛ و اگر بیع عنب در عرف مسلمین و عقلاء صحیح باشد، آیه شامل آن هست و تخصیص نمی‌خورد (و روایت «بیع العنب 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 نمی‌شود. 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

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 محرّم دیگری وجود دارد که وفاء به بیع خمر نیز حرام می‌شود؛ زیرا تسلیم و در اختیار دیگران قرار دادن خمر نیز حرام است. اما این نکته در بیع عنب وجود ندارد.

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

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 می‌شود. پس دو احتمال وجود دارد: اول اینکه دلیل بطلان بیع عنب موجب تخصیص آیه شود، که این احتمال بسیار بعید است زیرا در آن صورت بیع عنب در عین اینکه صحیح است، وفای به آن واجب نخواهد بود! احتمال دوم اینکه دلیل بطلان بیع عنب به غرض ابطال بیع عنب نزد عقلاء بوده، که این غرض محقق نشده است. بنابراین دو احتمال وجود دارد، لذا تخصیص احراز نمی‌شود.

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 مخصص «اوفوا بالعقود» نیست؛ زیرا حرمت یک عقد با صحت 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 معامله‌ای 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.

۱. صحت یک معامله با حرمت انجام آن معامله قابل جمع است؛ اما حرمت وفاء به یک عقد با صحت 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 معامله‌ای را باطل می‌دانند (هر معامله‌ای که وفای به آن ممنوع باشد، نزد عقلاء باطل است).

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.

عنوان معاملی، متعلّق تکلیف شرعی باشد

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

اما اگر شارع یک عنوانی معاملی را متعلّق تکلیف شرعی قرار دهد نظیر «لاتبع الخمر» یا «حرّم الله الربا» و یا نهی از یک معامله نماید، در این صورت نیز حرمت یک معامله منافاتی با صحّت آن معامله ندارد (پس اگر ربا بین مسلمین و به تبع نزد عقلاء باطل نباشد، صحیح بوده و در عین حال حرام است). بله گاهی نهی شارع از یک معامله اثری تکوینی دارد که موجب بطلان آن معامله نزد مسلمین و به تبع نزد عقلاء خواهد شد، که در این صورت صحیح نخواهد بود. پس اگر دلیل تحریم بیع خمر و کلب و خنزیر و میته، دلیل تمامی باشد، منافاتی با صحّت بیع آنها ندارد؛ البته «بیع خمر» استثناء است زیرا خصوصیتی دارد که موجب بطلان آن می‌شود. از 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! به عنوان مثال اگر زنی اجیر شود بر عمل حرامی، چنین معامله‌ای باطل است زیرا وفاء به آن برای زن حرام است. مثال دیگر «بیع ربوی» است که انجام آن حرام بوده، و وفای به آن نیز حرام است (پس اگر کسی بیع ربوی انجام داده، و به عقدش وفاء نماید، دو کار حرام مرتکب شده است). بر خلاف «قرض ربوی» که هر چند انجام آن حرام است، اما وفای به قرض ربوی حرام نیست.

در نتیجه اگر متعلّق حرمت یک عنوان معاملی باشد نیز نظیر مواردی است که متعلّق تکلیف از امور تکوینی باشد. یعنی ممکن است یک حصّه از این معامله حرام شده و یا حتی برخی حصص امر دیگری نیز

۱. اگر وفای به عقدی حرام باشد عقلاء آن را تصحیح نمی‌کنند؛ زیرا لازم می‌آید تمام محرمات تبدیل به مباح شود. یعنی صحّت ملازم با وجوب وفاء است و اگر صحیح باشد باید به آن وفاء شود در حالیکه طبق فرض وفای به آن حرام است. تفاوتی ندارد حرمت و ممنوعیت وفای به یک معامله شرعی (یعنی در عرف 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 (هر چند بطلان آن معامله مورد قبول نباشد)، عقلاء آن را تصحیح نکرده و باطل می‌دانند.

همراه این حصّه از معامله حرام شود. در هر صورت حرمت یک معامله یا حصّه‌ای از آن منافاتی با صحت آن معامله ندارد؛ مگر این حرمت اثری تکوینی گذاشته و موجب بطلان معامله نزد عقلاء شود.

عناوین معاملی نظیر عناوین تکوینی

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

بنابراین همانطور که نباید گفت عنوان «حیض» دو نوع شرعی و عرفی دارد، همینطور در عناوین معاملی نیز نباید گفت نکاح شرعی و عرفی، و یا بیع شرعی و عرفی، بلکه باید موضوع یا متعلّق ادله بررسی شود که آیا تمام حصص آن معامله است یا یکی از حصص آن معامله است. تنها تفاوت بین عناوین تکوینی و عناوین 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 متعلّق تکلیفی شرعی بود، بررسی شود که تمام حصص آن موضوع یا متعلّق تکلیف قرار گرفته یا برخی حصص آن موضوع یا متعلّق تکلیف شرعی قرار گرفته است!

۱. همانطور که گذشت اجمال دلیل مخصّص منفصل، موجب اجمال عامّ نیست. لذا شارع که بگوید «بیع الغنّب حرام» ممکن است اراده تخصیص آیه «او فوا بالعقود» را نموده و یا اراده تأثیر گذاشتن در تکوین راه، 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).

ج ۲۶ ۹۶/۰۸/۰۶

خلاصه بحث از اعتبار سیره عقلاء

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

خلاصه بحث از اعتبار حجج عقلائیه

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

خلاصه بحث از اعتبار عناوین معاملی عقلائیه

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

الف. اول اینکه «حقّ الطاعة» در مورد شارع فقط در دائره ایجاب و تحریم است. در غیر این دو حکم اطاعت و معصیت بی‌معنی است (در مسلک مشهور در استحباب و کراهت نیز موافقت و مخالفت وجود دارد هرچند معصیت نیست؛ اما 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 مستقلی بوده که باید بررسی شود شارع در قبال این دستگاه چه موقفی دارد. در حالیکه اولاً عقلاء دستگاه مستقلی برای معاملات ندارند، بلکه مجموعه‌ای از اعراف با دستگاه‌های مختلف معاملاتی وجود دارد که سائر اعراف مخالفتی با دستگاه مستقل یک عرف ندارند مگر مزاحتهایی ایجاد نماید (به عنوان مثال اگر در یک عرف ازدواج با محارم صحیح باشد، سائر اعراف نیز آن ازدواج را تأیید می‌کنند؛ و اگر در یک عرف بیع از عقود جائز باشد، سائر اعراف نیز تأیید می‌کنند؛ و ثانیاً اگر هم عقلاء دستگاه معاملاتی 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 می گیرد، 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 می شود 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 صیاحت قبل (تحریم یک معامله) می شود.

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

احتمال سوم بسیار بعید است، زیرا بسیار بعید است که شارع بگوید اگر چه این بیع عقلاً 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» غیرعرفی 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.

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 صیانت 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 می‌داند. 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، منشی غیر شرع نداشته است.

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

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 عقلائیه است و توسط شرع به وجود نیامده‌اند. یعنی مورد طبع عقلانی و ارتکازی بوده 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 می‌کردند. معلوم نیست این عمل از شرع اخذ شده، یا در عرف عرب چنین اموری برای سهولت وجود داشته است. هر دو احتمال وجود دارد.^۱

اعتبار قسم اول از سیره متشرعه قضیه به شرط محمول بوده و جای بحث ندارد. یعنی سلوک را از شارع اخذ نموده‌اند 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 می‌شود این روش را امضاء نموده و این روش در دائره شرع معتبر می‌باشد. به عنوان مثال از سکوت شارع در قبال عمل متشرعه به خبر واحد، کشف امضاء می‌شود خصوصاً اگر در خود شرع به خبر واحد عمل کرده باشند (گاهی متشرعه فقط در معاش به خبر واحد عمل می‌کرده‌اند، که در این صورت نیز سکوت شارع در مقابل آن، ظهور در امضای عمل به خبر واحد در دائره شرع دارد؛ 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 فرموده‌اند 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 می‌شود.

۲. برای هر قسم از سیره متشرعه، امثله‌ای در فقه زده شده، به عنوان مثال گفته شده انسان یک جهت فیزیولوژی دارد که نوعاً از راست به چپ دور می‌زند. معلوم نیست سیره 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، می‌تواند حججی را تعیین نماید.

ج. عناوین غیر معاملی: گاهی سیره متشرعه بر اموری غیر از حجّیت و عناوین معاملی است نظیر اینکه گفته شده سیره متشرعه بر «عبور از اراضی واسع»، و «خوردن میوه در راه» بوده است. برای اثبات حجّیت عبور و اکل به سیره متشرعه استدلال شده است. «حجّیت اکل» و «حجّیت عبور» از عناوین غیر معاملی و غیر حجّیت 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 می‌شود، به چه مقداری است؟ به عنوان مثال سیره متشرعه این بوده که نماز ظهرین را به اخفات، و نماز عشاءین را به جهر می‌خواندند. 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 می‌شود جواز «بالمعنی الاعم» است (یعنی در مثال فوق، اخفات در ظهرین حرام نیست). در جایی که اصحاب ائمه کاری را ترک می‌کرده‌اند، به عنوان مثال گفته شده قطع وجود دارد که زن در نماز قدمین را نمی‌پوشانده، فقط فهمیده می‌شود ستر واجب نیست (و ترک ستر نیز حرام نیست)، اما حکم «ستر» یا «ترک ستر» معلوم نمی‌شود.

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 می‌شود. ایشان دو مورد را مثال زده‌اند که بررسی می‌شوند:

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۴۵: «الجهة الثالثة في مقدار ما يثبت بالسيرة التشريعية من حدود الحكم الشرعي فنقول: تارة نتعقد السيرة التشريعية على عدم التقيد بفعل كمسح القدم بتمام الكف فتدلّ حينئذ على عدم وجوبه بملاك حساب الاحتمالات المتقدم شرحها. و اخرى نتعقد على الإتيان بفعل - أو ترك - فلا إشكال حينئذ في ثبوت الجواز بالمعنى الأعم حينئذ المقابل للحرمة بل الكراهة أيضا بنفس الملاك و اما ثبوت الوجوب أو الاستحباب أو جامع المطلوبة بها؟ فهو بحاجة إلى بحث و تفصيل. لأن السيرة العملية التشريعية أن أحرزت نكتتها الارتكازية و عنوان عمل التشريعية فيها كأن علم انهم يعملون ذلك على وجه الاستحباب و الأفضلية لنفس ملاك حجية السيرة جاء بلحاظ النكتة المتفق عليها في السيرة و إلّا بأن كان وجه العمل التشريعي مجملًا غير واضح فتارة يفرض وجود دواع خارجية طبيعية للالتزام

مورد اول: وجود ارتکاز همراه سیره

گاهی در کنار سیره متشرعه یک ارتکاز نیز وجود دارد؛ که مثلاً سیره بر انجام عملی بوده که در ارتکاز متشرعه آن عمل مستحب می‌باشد. 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 هرچند 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 می‌شود. پس منشأ ارتکاز متشرعه شرع بوده است لذا ارتکاز (وجوب یا استحباب عمل) ثابت می‌شود.

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 هرچند عقلاً محال نیست، اما حساب احتمالات آن را نفی می‌کند).

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

اشکال: عدم نفی خطا توسط حساب احتمالات

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست، زیرا حساب احتمالات موجب نفی «غفلت» می‌شود اما موجب نفی «خطا» نیست. شهید صدر ارتکاز 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 می‌چرخد و تا هزاران سال این اعتقاد بین علماء وجود داشته است. اکنون این اعتقاد وجود دارد که زمین به دور خورشید می‌چرخد. خطای علمای سابق با حساب احتمالات دفع نمی‌شود؛ زیرا این موارد از حسیات قریب به حدسیات هستند. توضیح اینکه گاهی حس قریب به حدس بوده و گاهی قریب به حدس نیست. به عنوان مثال فرض شود

بذلک الفعل کالعرف العام مثلاً فلا یمکن أن یمکن من انعقاد العمل المطلوبیة إذ لعله علی أساس ذلک الداعی الخارجی و آخری یفرض عدم وجود داع کذلک فیکشف ذلک لا محالة عن أصل المطلوبیة و لو بدرجة الاستحباب هذا مجمل مفادات سیره المتشرعة».

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

زید برادری با شباهت بسیار به خودش دارد. اگر در مجلسی که صد نفر حضور داشته‌اند از همه سوال شود «آیا زید در جلسه بود؟» و همه پاسخ دهند «بله»، در این صورت احتمال خطای آنها (به سبب شباهت بین زید و 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 مستحبّ است و دچار خاٹ شده‌اند (زیرا این امر از حسّیات قریب به حدس است)، در حالیکه امام علیه السلام به دلیل علاقه به نظافت، دست خویش را شسته‌اند. بنابراین احتمال خطای 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 مستحبّ 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 می‌خورند؛ 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 متشرعه 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 متشرعه 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 متشرعه 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 متشرعه 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 في الفقه المقارن» تعریفی ذکر شده که البته تعریف مصنف کتاب نبوده و تعریف را از دیگری نقل نموده «العرف ما تعارفه الناس و ساروا عليه من قول او فعل او ترك» 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 بين 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. 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.

۱. الاصول العامة في 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، غالیبیت مردم وجود دارد.

«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

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.

نشده است. یعنی از ادله استفاده می‌شود 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 شده‌اند 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 می‌شده است، اما در زمان فعلی با آن درآمد ده برابر زندگی متعارف یک انسان تأمین می‌شود. فقهاء در این مورد فتوا داده‌اند کافی است به زید «نیم درصد» در آمد آن ملک یا زمین را بدهند که یک زندگی متعارف را تأمین نماید. مثال به عکس نیز وجود دارد که گاهی «ده درصد» وصیت شده یک زندگی متعارف را تأمین نمی‌کند، لذا فتوا داده‌اند که «چهل درصد» درآمد داده شود که یک زندگی متعارف را تأمین می‌نماید. در نظیر این امثله، با زندگی متعارف سنجش شده است!

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! 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 صرفِ روشنایی یک حرم یا امامزاده شود، امروزه باید صرفِ هزینه روشنایی آنجا شود که چنین فتوایی داده شده است.

۳. تقسیم عرف به صحیح و فاسد، هم در مورد عرف عام و هم در مورد عرف خاص می‌باشد.

همینطور عرف خلاف اخلاق نیز عرف فاسدی است، به عنوان مثال «گران فروشی» کار غیر اخلاقی است هرچند بر خلاف حکم عقل و شرع و عقلاء^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 عقلائی» 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 هکذا). 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 متادیبون» 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 قبیح عقلائی» و «حُسن و قبیح عرفی»

در انتهای بحث از تفاوت سیره عقلاء و سیره عرفیه، تفاوت بین «حُسن و قبیح عقلائی» و «حُسن و قبیح عرفی» توضیح داده می‌شود. «حُسن و قبیح» ممکن است «عقلی» یا «عقلائی» یا «عرفی» باشد. حُسن و قبیح عقلی مورد قبول مشهور علمای اصول است (بر خلاف مشهور حکماء که منکر آن هستند). قائلین به حُسن و قبیح عقلی فقط دو قسم از حُسن و قبیح را پذیرفته‌اند: «عقلی» و «عرفی»؛ زیرا تمام حُسن و قبیح‌های عقلائی را به عقلی برمی‌گردانند (چه در عرف خاصّ مانند حُسن حجاب یا قبیح شرب خمر، و چه در عرف عامّ مانند گران فروشی که قبیح عقلی ندارد و قبیح عرفی دارد)؛ منکرین حُسن و قبیح عقلی نیز فقط دو قسم حُسن و قبیح را پذیرفته‌اند: «عقلائی» و «عرفی»؛ زیرا تمام حُسن و قبیح‌های عقلی را به عقلائی برمی‌گردانند. در نتیجه هرچند سه قسم حُسن و قبیح وجود دارد، امّا هر کس فقط دو قسم از آنها را پذیرفته است؛ و به هر حال «حُسن و قبیح 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 قبیح» و یا «ملکیت» و یا «حقّ» باشد، آیا در چنین مواردی از احکام عرفی می‌توان حکم شرعی را نتیجه گرفت؟ به عبارت دیگر بین احکام عرفیه و شرعیه ملازمه وجود دارد؟ بحث از ملازمه بین احکام شرعی و احکام عقلی، و بین احکام شرعی و احکام عقلائی به شکل 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 تمسّک شده است. ملازمه بین عرف خاصّ (عرف مسلمین) با شرع می‌باشد. پس اگر در عرف مسلمین حکمی وجود داشته باشد، شارع نیز چنین

حکمی دارد. برای اثبات ملازمه به روایت عبدالله بن مسعود «ما رآه المسلمون 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 می‌شود؛ هرچند 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؛

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 می‌شوند:

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 انسان‌ها دلو یکسان یا شبر یکسان یا ذراع یکسان ندارند)، مقدار متعارف مراد است؛ زیرا مقام تقدیر و تحدید با اختلاف فاحش سازگار نیست. یعنی اگر روایتی مقدار 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 می‌شود که متعارف در نزد کدام عرف، مراد است؟ در اعراف مختلف مردم قد و قامت متفاوتی دارند و برخی اعراف ذراع و قدم و شبر بزرگی دارند، و برخی اعراف نیز شبر کوتاهی دارند. در این موارد باید متعارف عصر ائمه علیهم السلام در نظر گرفته شود که انسان‌های متوسطی بوده‌اند (اگر بسیار بلند قامت، یا بسیار کوتاه قامت بودند، نقل شده و به ما واصل می‌شد)؛ زیرا تعارف شبر از سکوت و اطلاق مقامی استفاده شد (یعنی اگر مراد شبر انسان قد بلند، یا انسان کوتاه باشد، باید قید شود) که سکوت مقامی فقط متعارف آن زمان را ثابت می‌کند (نه متعارف عرف قد بلندها، و یا قد کوتاه‌ها).

۱. یعنی فقط طریقی برای کشف موضوع شرعی است.

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 نمی‌شود 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 می‌شود که در مثال فوق، کوتاه‌ترین شبر متعارف نیز «آب کر» محسوب می‌شود. 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 شده‌اند؛
ب. عرف مکلف: گاهی نیز عرف زمان و مکان مکلف موجب تحقق موضوع می‌شود، که امثله بسیاری در فقه دارد:

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

مثال دوم در باب «هتک» و «احترام» است. هتک و احترام از امور واقعی هستند (نه اعتباری)، 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 می‌شود و در عرف دیگر نمی‌شود. 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!

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: معنی عرفی همان معنایی است که اکثر مردم عرف، هنگام سماع یک لفظ آن معنی را تصور نموده و می‌فهمند. گاهی معنای عرفی همان معنای لغوی است مانند معنای کلمه «آب»؛ و گاهی نیز معنای عرفی اوسع است مانند کلمه «مشتري» که در لغت به معنای «شخص مقابل بايع» بوده، اما در عرف به «ارباب رجوع» هم گفته می‌شود. به عنوان مثال گفته می‌شود «زيد مشتري فلان بانک است» در حالیکه در بانک خرید و فروش نیست. و یا گفته می‌شود «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 رشته‌ای 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 می‌شود. «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 می‌کند (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 می‌شود؛ و در شعر به لفظ و معنی هر دو توجه می‌شود (یعنی اینگونه نیست که شاعر هر لفظی را استفاده نماید صرفاً برای رعایت وزن و زیبایی لفظی بدون اینکه الفاظش دارای معنی باشند، بلکه به معانی الفاظ نیز توجه دارد).

به هر حال توجه به معنی وجود دارد، و اکنون این سوال مطرح می‌شود که به کدام معنا (عرفی یا لغوی) توجه می‌شود؟ پاسخ این است که قطعاً با توجه به معنای عرفی، تکلم می‌شود؛ زیرا سیره قطعیه عقلانی در باب محاورات وجود دارد که الفاظ با توجه به معنای عرفی به کار می‌روند. 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 «مَن» را برای وزن به کار ببرد، ممکن است «مَن» آذربایجانی یا قمی را اراده نماید (فرض شود «مَن» در آذربایجان به معنای شش کیلو و در قم به معنای پنج کیلو باشد). در این صورت ممکن است از مردم عادی بودن متکلم، قرینه شود که به معنای عرفی خودش («مَن» 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 دکتر 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. 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 هرچند امام علیه السلام از عرف حجاز باشد اما باید در عراق طبق عرف عراق بیان نماید.

در اینکه باید به عرفِ عصرِ تشریع رجوع شود، اختلافی نیست؛ اما در چگونگی احراز عرفِ عصرِ تشریع طرّقی ذکر شده، که به چهار طریق برمی گردند:

راه اول: وجدان

مراد از وجدان همان قطع و اطمینان می باشد. توضیح اینکه شخصی که در یک عرف خاصّ زندگی می کند برایش علم و اطمینان حاصل می شود که فلان لفظ به معنی خاصی به کار می رود، 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 می شود 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 خاصّ، 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 حجتّ نیستند؛ بلکه انسان دائماً بر اساس آنها عمل می کند. به عنوان مثال انسان وقتی به خبر ثقه عمل می کند که علم به اماریت آن داشته باشد. انسان اینچنین است و اینگونه آفریده شده که دائماً بر اساس علم و اطمینان، عمل می کند (لذا اگر طوری خلق شده بود که بر اساس وهم، عمل می کرد؛ در این صورت طریق وجدانی برای احراز معنای عرفی همان وهم می بود). 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 می دهد.^۲

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) طرّقی مطرح شده 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 سالتی 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 می شود. بنابراین واقع تأثیری در زید نداشته بلکه علم وی موجب عکس العمل شده است.

راه دوم: اصالة التطابق عقلائی

دومین راه برای احراز معنای عرفی عصر تشریع استفاده از «اصالة التطابق» یعنی اصل عقلائی است.^۱ 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 می شود 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 عقلائی «اصالة التطابق» ثابت می شود که معنای عرفی همان است.

شک در عرفی بودن آن معنای مرکوز به این سبب است که احتمال می رود خصوصیات شخص در آن دخالت داشته باشد. به عنوان مثال زید کثیراً با کتب فقهی و علمی مواجه بوده و در این کتب نیز بینه به معنای خبر عدلین به کار رفته، لذا این معنی برای زید متمرکز شده است. در حالیکه ممکن است خبر عدلین یکی از مصادیق بینه باشد و 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 می شود؛ 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 می دانند. به عبارت دیگر اگر شک شود این فهم شخصی، همان معنای عرفی می باشد یا غیر عرفی است، در این صورت عقلاء بناء بر تطابق بین این فهم شخصی و فهم عرف می گذارند. البته گاهی ایشان تعبیر «اصل تعبدی عقلائی» به کار برده و گاهی نیز تعبیر به «اماره عقلائی» نموده است.^۲

به نظر می رسد این کلام صحیح نیست؛ زیرا چنین اصل عقلائی احراز نشده است، بلکه انسان بر اساس «غفلت» یا «وثوق» عمل می کند. یعنی اگر معنایی برای انسان مرکوز باشد، اطمینان و وثوق پیدا می کند که معنای عرفی همین است؛ زیرا خود را انسانی کاملاً عرفی می داند؛ و یا انسان در بسیاری از موارد از روی غفلت بر اساس آن معنی عمل می کند یعنی توده مردم و گذشتگان از علماء توجه به این مطالب (تفاوت بین معنای

۳. به نظر می رسد اولین کسی که این راه را مطرح نموده شهید صدر می باشد.

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 و البحث و التأكد، و أما إن احتمل نشوؤه من ظروف و ملاسبات تخص حياة ذلك الفرد فهذا الاحتمال ما دام موجودا لا يتحقق الكشف الوجداني البرهاني عن الوضع، و لكنه ملغى تعبدًا بالاعتماد على قاعدة عقلائية اصطلاحنا عليها في بحث حجية الظهور بأصالة التطابق بين الظهور الشخصي و الظهور النوعي، فان الفهم الشخصي لمدلول اللفظ من قبل إنسان عارف باللغة يكفي عند العقلاء في تشخيص مدلوله النوعي العام الذي هو موضوع حجية الظهور».

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 مرکوز و معنای عرفی وجود داشته باشد.

ج ۳۴ ۹۶/۰۹/۰۷

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 عقلانی عدم نقل جاری شده و ثابت می‌شود معنای لفظ در آن عصر نیز همین معنای معلوم بوده است.^۱ به عنوان مثال معلوم است که «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 وقف‌نامه‌ای از سیصد سال قبل به دست آمده که چیزی وقف برای «علماء» شده است. در عصر کنونی «علماء» به معنای عالمان دین است، و به کمک «اصالة عدم نقل» نزد عقلاء ثابت می‌شود سیصد سال قبل (یعنی در زمان وقف) نیز به معنای عالمان دین بوده است. فقهاء این اصل عقلانی را قبول نموده‌اند لذا معنای عرفیه در عصر خودشان را معین نموده، و با «اصالة عدم نقل» ثابت می‌شود در زمان ائمه نیز به همین معنی بوده است.^۲

۱. اصل عدم نقل، یک اصل عقلانی 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 اصطالحنا 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 عقلاني، و الآخر متشرعي، و المظهر العقلاني 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، فادّعى ذلك إلى أنّ كلّ فرد يرى أنّ التغيير 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

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

أنهم غفلوا عن هذا الاحتمال بالمرّة و عملوا بما يفهمونه من الظهورات، فعلى الأول يكون بنفسه دليلاً على حجية أصالة الثبات شرعاً، و على الثانى فنفس الغفلة فى 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 الذى يفهمه الإنسان فى زمانه فى تشخيص الظهور الموضوعى المعاصر لصدور الكلام».

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، حجیت 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 اعم 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 تصدیقی» 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. بنابراین ظهور همان دلالت ظنی بوده و تصدیق در آن افتاده است؛ زیرا تصور تقسیم به ظنی و قطعی نمی‌شود.

۱. بحث ظهور در کلمات علمای اصول بسیار مجمل بوده و هرچند 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.

همانطور که گفته شد «ظهور» تقسیم به «استعمالی» و «جدی» می‌شود. برای توضیح این دو قسم، باید یک مقدمه یادآوری شود. هر لفظی که شنیده شود، معنی و مضمون آن لفظ بلافاصله تصور 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 تصور 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 شنیده شدن، مضمون آن تصور می‌شود. 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. 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

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.

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.

عادل» و «هیئت عادل» و «هیئت جمله» می‌باشد که هر یک دارای معنای تصویری و موضوعی 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.

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 تصویری 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:

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 هیئت عادل، یک لفظ عادل وجود دارد که دارای معنای واحد است). در مثال «ضَرَبَ زَيْدٌ» نظر مشهور و نظر مختار یکسان است که چهار لفظ وجود دارد زیرا فعل دارای دو وضع در ناحیه ماده و هیئت می‌باشد.

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 المدرسة» می‌باشد؛ زیرا اگر زید در مسجد باشد، قطعاً در مدرسه و منزل نیست (یعنی یک انسان با یک جسم نمی‌تواند در زمان واحد در دو مکان حاضر باشد). علاوه بر «مدلول مطابقی» و «مدلول التزامی» از کلام استفاده‌های دیگری نیز می‌شود، که «ملازمات عرفیه» نامیده می‌شوند (یعنی نه مدلول مطابقی کلام بوده، و نه مدلول التزامی کلام‌اند). مرجعیت فهم ملازمات عرفیه نیز 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.

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.

۱. تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۰۳: «عنه عن أحمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن أبي الجهم عن أبي خديجة قال: بعثني أبو عبد الله ع إلى أصحابنا فقال قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى بينكم في شيء من الأخذ والعطاء أن تتحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا و حرامنا فإنني قد جعلته قاضياً...».

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؛ 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 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 تقاتل لهما اف» مدلول مطابقی همان «حرمت تأفیف» است. عرف علاوه بر این مضمون، از این آیه شریفه «حرمت ضرب» را نیز می‌فهمد. حرمت ضرب، نه مدلول مطابقی کلام بوده، و نه مدلول التزامی کلام است. پس اولویت عرفیه نیز از موارد ملازمه عرفیه بوده و عرف آن را می‌فهد.

چهارم: مفاهیم

مبحثی در علم اصول به عنوان «مفاهیم» وجود دارد که در آن از مفهوم شرط و مفهوم وصف و مفهوم حصر و مفهوم غایت و دیگر مفاهیم کلام بحث می‌شود. علمای اصول در بحث مفاهیم، اختلاف بسیاری دارند.

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.

به عنوان مثال اختلاف وجود دارد که جمله شرطیه نظیر «إن جاءك زيدٌ 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!

پنجم: مدلول التزامیه عرفیه

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

ششم: جمع عرفی

گاهی بین دو خطاب تنافی وجود دارد که عرف با تصرف در یکی یا هر دو، تنافی را برطرف می‌کند. چنین جمعی نیز عرفی بوده و عرف در این مورد مرجعیت دارد. به عنوان مثال خطاب «اکرم الفقیر» با خطاب «لا تکرّم 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 می‌داند. این فهم عرفی نیز مورد قبول بوده و عرف در این موارد مرجع است. از موارد جمع عرفی «تقیید» و «تخصیص» و «حکومت» می‌باشند که در مبحث تعارض ادله از آنها بحث خواهد شد. این تصرف عرفی مورد قبول بوده و در شریعت از آن استفاده می‌شود.

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).

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

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، حقیقهٔ 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، حقیقهٔ مصداق یک مدّ نیست. در مثال 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 مدّعا تکرار شده است. مدّعا این بوده باید بر مصداق عقلی تطبیق شود و بر مصداق عرفی تطبیق نمی‌شود، و در استدلال گفته شد زیرا مصداق عرفی که عقلاً مصداق نیست! 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) مدّلل 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 «لا تشرب 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 اعمّ 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 اعمّ از مصادیق عقلی و عرفی) باقی می‌ماند. به نظر می‌رسد تعیین مشارالیه و محکی یک عنوان هرگز به کمک مفهوم نیست، بلکه به کمک مناسبات کلام و کاربردهای کلام است.

به عنوان مثال محکی عنوان انسان در دو 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 مصادیق 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 مصادیق دقی و یا اعم از مصادیق دقی و عرفی داشته باشد، که بر خلاف نظر مشهور به نظر می‌رسد اشاره به جامع مصادیق عرفی و دقی شده، که باید حداقل یک کیلوی عرفی باشد. سر مطلب در دو مثال اخیر این است که در باب اندازه و مقدار، رویه عرفی بر این است که دقت 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!

در نتیجه هر عنوان موجود در کلام باید محکی داشته باشد، و تعیین محکی عناوین بسیار مهم است. گاهی محکی یک عنوان همان مصادیق دقی 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. چهار مورد به عنوان استثناء ذکر شده که باید بررسی شوند:

۱. البته در مباحث بعدی خواهد آمد که مصادیق دقی و اعم 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 مصادیق عرفی بوده، اما نسبت به معنای عرفی مصادیق دقی 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: یحوت فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۲۱؛ مباحث الاصول، ج ۵، ص ۵۳۰.

استثناء اول: مفهوم عرفی ثانوی

گاهی تسامح عرفی تسری 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 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)!

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 دقی رجوع شود، اما مصداق دقی برای مفهوم عرفی دم، نه اینکه استثنای از مرجعیت عقل باشد.

استثناء دوم: غفلت عرف حتی در صورت تنبّه

گاهی غفلت عرف به حدی 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

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».

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.^۱ 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.^۲

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.

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: «... إِنَّ الْمَسَامَحَةَ فِي التَّطْبِيقِ عَلَى قِسْمَيْنِ: ۱- الْمَسَامَحَةُ الْوَاضِحَةُ الَّتِي يَعْتَرِفُ الْعَرَفُ بِكُونِهَا مَسَامَحَةً، كَمَا فِي مَسَامَحَتِهِ فِي الْوِزْنِ وَالْمَقْدَارِ. فَيَطْلُقُ الْفَرَسُ مَثَلًا عَلَى مَسَافَةِ أَقَلِّ مِنَ الْفَرَسِ بِمَقْدَارِ شِبْرِ، وَالْأَوْقِيَّةُ عَلَى مَا يَقْلُّ عَنْهَا بِمِثْقَالٍ، لَكِنَّهُ لَوْ سُئِلَ الْعَرَفُ عَنْ أَنَّ هَذَا هَلْ هُوَ فَرَسٌ أَوْ أَوْقِيَّةٌ بِالضَّبْطِ لَقَالَ: لَا، وَقَالَ: إِنَّمَا هُوَ كَذَلِكَ تَقْرِيْبًا. وَفِي هَذَا الْقِسْمِ لَا تَكُونُ مَسَامَحَتُهُ مَتَّبَعَةً فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، وَلَا تَكُونُ حُجَّةً. ۲- الْمَسَامَحَةُ الَّتِي تَعْبَرُ عَلَى الْعَرَفِ وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَى كُونِهَا مَسَامَحَةً، وَ مَسَامَحَتُهُ فِي تَطْبِيقِ مَفْهُومِ الْوَحْدَةِ أَنْ تَنْزِلَنَا عَنْ دَعْوَى سَرَايَتِهَا إِلَى الْمَفْهُومِ فَلَا أَقَلَّ مِنْ كُونِهَا مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، أَيْ: إِنَّهَا سَنَخُ مَسَامَحَةً لَا يَعْتَرِفُ الْعَرَفُ بِمَا هُوَ عَرَفَ بِأَنَّهَا مَسَامَحَةً، بِخِلَافِ مَسَامَحَتِهِ فِي مَا يَقْلُّ عَنِ الْفَرَسِ بِشِبْرِ، فَلَوْ سُئِلَ الْعَرَفُ أَنَّ هَذَا الْجَبَلَ هَلْ هُوَ عَيْنُ الْجَبَلِ الَّذِي كَانَ قَبْلَ مِائَةِ السَّنِينَ بِالضَّبْطِ يَقُولُ: نَعَمْ، هُوَ عَيْنُهُ بِالضَّبْطِ، فِي حِينَ أَنَّنَا نَعْلَمُ بِتَبَدُّلِ كَثِيرٍ مِنْ أَجْزَائِهِ، وَ هَذَا النَّوعُ مِنَ الْمَسَامَحَةِ - بِالرَّغْمِ مِنْ فَرْضِ عَدَمِ سَرَايَتِهِ إِلَى الْمَفْهُومِ - يُوَثِّرُ فِي فَهْمِ الْمَقْصُودِ مِنَ الْأَلْفَاظِ، وَ يَكُونُ حُجَّةً».

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

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

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 نموده‌اند «تمام وجه» باید غسل شود، و اگر مانعی (هرچند بسیار کوچک و به مقدار سر سوزن) وجود داشته باشد، وضوء باطل است.

۱. مباحث الاصول، ج ۵، ص ۵۳۱: «أَنَا 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 لِإِخْرَاجِ 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 رَاضِيًا بِذَلِكَ لَكَانَ عَلَيْهِ التَّنْبِيهُ، فَهَذَا الْوَجْهُ يَثْبِتُ الْمَدْعَى بِكَلا جَانِبَيْهِ».

اما در تطبیق مصادیق بر مفهوم «غسل تمام الوجه» به عرف رجوع نموده و تطبیق دقی عقلی نکرده‌اند. یعنی مانع طبیعی روی وجه استثناء شده پس اگر زیر ناخن چرک جمع شود لذا آب به زیر آن نرسد، و یا کف پای انسان چرک شده و آب به پوست پا در 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 نمی‌کرده‌اند (اگر سیره بر پاک کردن این موارد بود، باید نقل شده و واصل می‌شد). عرف این مقدار شستن صورت را «غسل الوجه» دانسته و این مقدار شستن پا را «غسل البدن» می‌داند. 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 می‌رسد این استثناء نیز صحیح نمی‌باشد؛ 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 «غسل الوجه» محقق شده است. به عبارت دیگر ثابت نیست با وجود یک مانع بسیار اندک، مصادق 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 نمی‌بود.

جمع‌بندی: 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 نمی‌تواند اعتراض کند که «۵ گرم» کمتر است (اما این اعتراض در «یک کیلو طلا» وجیه است).

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

مبحث «امارات»

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

اول: اطمینان

اطمینان در نظر نوع اصولیون حجت است، اما در علم اصول از آن بحث نمی‌شود. اصولیین 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 «إِطْمَأَنَّ إذا سکن و استأنس» و در آیه شریفه «أَلَا بِذِکْرِ اللَّهِ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ» 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 علی 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 اء 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 توجّه 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 (اعمّ از سبب شخصی و نوعی). به عنوان مثال اطمینان حاصل از اخبار یک ثقه، اطمینان شخصی عرفی است. اطمینان شخصی است، زیرا نوع انسان‌ها از اخبار یک ثقه به اطمینان نمی‌رسند؛ و عرفی است، زیرا حصول اطمینان از خبر متعارف است. مثال دیگر اینکه اطمینان حاصل از اخبار پنج ثقه، اطمینان نوعی و عرفی است. اطمینان نوعی است، زیرا خبر پنج ثقه در اکثر افراد موجب اطمینان است؛ و عرفی است، زیرا اطمینان از سبب متعارف پیدا شده است.

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

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

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 الاکتفاء بالاطمئنان نظر لعدم ثبوت حجّیته خصوصاً فی الموضوعات»؛^۲ پس ایشان اطمینان را حجّت نمی‌دانند 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 یقال بحجّیته الذاتیة عقلاً تنجیزاً و تعذیراً كالقطع، بمعنى أن حقّ الطاعة الثابت عقلاً كما يشمل حالة القطع بالتكليف كذلك يشمل حالة الاطمئنان به، و كما

۱. العروة المحشّی، ج ۳، ص ۱۹۰: «إذا أخبر جماعة غیر معلومین بالعدالة بعدالته و حصل الاطمینان کفی، بل یکفی الاطمینان إذا حصل من شهادة عدل واحد».

۲. العروة المحشّی، ج ۳، ص ۱۹۰.

۱. منتقى الاصول، ج ۴، ص ۱۸۶: «و الّذی نراه فی حجة الاطمئنان انها علی حد حجة العلم القطعی، بمعنى ان الملاك الّذی یتبع به العقل أو العقلاء القطع بعینه هو الملاك الّذی یتبع به الاطمئنان نعم یختلف الاطمئنان عن القطع فی جواز ردع الشارع عنه لانحفاظ مرتبة الحكم الظاهری معه: فلا یلزم التناقض اللازم فی ردعه عن العمل بالقطع».

لا يشمل 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؛

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 منجزیّت نداشته باشد (طبق نظر مختار در بحث قطع)، واضح است که اطمینان نیز «بما هو اطمینان» حجّت نبوده و منجزیّت و معذّریّت ندارد؛ و اگر قطع حجّت باشد و منجزیّت 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 منجز خواهد بود. به عبارت دیگر «احتمال» منجز 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 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 أنّ 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 کثیراً احتجاج به علم و اطمینان می‌کنند. به عنوان مثال مولی به عبدش می‌گوید «مگر نمی‌دانستی دستور دادم آب بیاوری» و یا «مگر نمی‌دانستی دستور دادم به مدرسه بروی» و یا «تو که می‌دانستی درس هست، پس چرا غیبت کردی؟»؛ این امر رائج است که موالی مؤاخذه می‌کنند به اینکه «تو که می‌دانستی». پس احتجاج به علم و اطمینان می‌کنند.

پاسخ این است که نزد عقلاء «احتمال» 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 معذری 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 حجّیت اطمینان نزد عقلاء و مردم

شاهد دومی نیز بر عدم حجّیت علم نزد عقلاء وجود دارد که با بیان کلامی از علماء مطرح می‌شود. علماء علم را حجّت می‌دانند و حجّیت قطع را عقلی، و حجّیت اطمینان را جعلی می‌دانند. همه علماء در این نکته اتفاق نظر دارند که علم فقط بر یک نفر حجّت است یعنی فقط بر عالم حجّت است. ممکن نیست علم یک نفر، بر دو نفر حجّت شود. به عنوان مثال علم زید فقط بر یک نفر یعنی خود زید حجّت است. پس اگر زید علم به عدالت بکر دارد و عمرو هم علم به عدالت بکر دارد، دو حجّت وجود دارد.

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

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

مثال فقهی دیگر در باب شرائط امام جماعت است. فتوا داده شده اگر کسی ببیند یک ثقه به زید اقتداء نموده، در صورتی می‌تواند به زید اقتداء نماید که اطمینان به عدالت زید پیدا کند، و 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 حجّت 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 حسن ظاهر زید کرده، و حسن ظاهر نیز اماره بر عدالت است. این مثال نیز نشان می‌دهد اعتقاد به عدالت زید، برای دیگران حجّت نیست.

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

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

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۸۰۱؛ مسأله ۱۵.

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 عقلائیة و لم یردع 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 یكون احتمال الخلاف احتمالا وهما لا یعتنی به، و هذا هو المعبر عنه بالاطمئنان و الوثوق الشخصی، و هو حجة بنظرنا إذا كان ناشئاً عن دلیل حساب الاحتمالات و تراکمها حول محور واحد، و هو الذی نصلح علیه بالیقین الموضوعی فی مقابل یقین الذاتی الناشئ عن العوامل المزاجیة و الشخصیة»؛

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 غیر عقلائیه حجّت نیست.

«يُعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني) و بالا طمئنان 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)؛^۱ لذا در نظر ایشان اطمینان نوعی عرفی حجّت بوده و اگر اطمینان شخصی باشد و یا غیر عرفی 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.^۲

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؛ هر چند عقلاء و مردم عادی بر اساس قطع و اطمینان عمل می‌کنند. بلکه 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. همانطور 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 حجّیت امارات

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

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

بیان اول: جعل نشدن حجّیت بر مطمئن به خلاف

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

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

ج ۴۴ ۹۶/۰۹/۲۲

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

بیان دوم: تعارض اماره با سبب اطمینان نوعی

همانطور که گفته شد یکی از آثار اطمینان این است که اطمینان بر خلاف اماره موجب عدم حجّیت آن اماره می‌شود، هرچند 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 بینة بر عدالت زید قائم شود. در این صورت باید به بینة 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 تقه، 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 مقدم می‌کنند. سبب اطمینان نوعی یک اماره اطمینانی بوده و بر اماره دیگر مقدم 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 مقدم 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.

۱. هرچند نظر مختار، انکار برائت عقلی است، اما این بحث بر فرض قبول برائت عقلی انجام می شود.

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.

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 عقلائی 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.

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

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

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: حجّیت اطمینان در موضوعات

مشهور بین علماء این است که قائلین به اطمینان تفاوتی بین حکم و موضوع نگذاشته‌اند. مراد از حکم همان جعل است نه مجعول، زیرا در اطمینان به موضوع اطمینان به مجعول هم هست. برخی تفاوت گذاشته‌اند مرحوم آقا ضیاء فرموده اطمینان مطلقاً حجّت نیست خصوصاً در موضوعات. یعنی عدم حجّیت اطمینان در موضوعات بسیار واضح است. عبارت ایشان فی الاكتفاء بالاطمئنان نظر لعدم ثبوت حجّيته خصوصاً فی الموضوعات عروه ج ۳ ص ۱۹۱.

چرا ایشان خصوصاً در موضوعات فرموده، و نکته فنی آن چیست؟ ظاهراً وجه این است که روایتی در شبهات موضوعیه است که امام علیه السلام فرموده لازم نیست به شکّ اعتناء کنید مگر در دو صورت: علم داشته باشید؛ بینّه داشته باشید. علم نیز به معنی قطع است لذا اطمینان نه علم است و نه بینّه (خبر عدلین) است. آن روایت از مسعده بن صدقه است و الاشياء كلّها علی هذا حتی یستبین لك غیر ذلک او تقوم به البینة. یعنی اگر بینّه و علم بود، اجتناب کن، و اگر نه اجتناب لازم نیست. وسائل ج ۱۷ ص ۸۹ حدیث ۴.

لذا ایشان فرموده خصوصاً در موضوعات حجّت نیست؛ این روایت با قطع نظر از سند که نزد ما تمام نیست، دلالت ناتمامی دارد. زیرا استبانه سه فرد دارد: قطع، اطمینان، حجّت. بینّه نیز ذکر خاصّ بعد از عامّ است. پس همانطور که در قطع آشکاری است در اطمینان نیز آشکاری وجود دارد. پس این روایت دلالت بر عدم حجّیت اطمینان در موضوعات ندارد.

بنابراین تفاوتی بین اطمینان در احکام و اطمینان در موضوعات وجود ندارد.

جهت پنجم: حجّیت اطمینان در اطراف علم اجمالی

بنابر قول به حجّیت اطمینان آیا اطمینان در اطراف علم اجمالی حجّت است؟ اطمینان در اطراف علم اجمالی دو قسم است: گاهی اطمینان به تکلیف فقط در برخی اطراف علم اجمالی است. مانند اینکه دو اناء وجود دارد که یک قطره خون در یکی افتاده اما معلوم نیست در کدام افتاده؛ احتمال اینکه در اناء یمین باشد ۹۹ درصد و احتمال اینکه در یسار باشد ۱ درصد است (در علم اجمالی خواهد آمد که لازم نیست احتمال در اطراف علم اجمالی، یکسان باشد، بلکه ممکن است مختلف باشند). در این صورت در اناء یمین اطمینان به وجود تکلیف هست اما قطع نیست. نسبت به اناء یسار احتمال تکلیف وجود دارد. وظیفه چیست؟ اگر قائل به حجّیت اطمینان شویم در علم اصول مفروغ عنه است که اگر منجز در یک طرف باشد، در طرف دیگر برائت بدون معارضه جاری می شود. نظیر اینکه علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء باشد، که ثقه خبر از نجاست یمین دهد. همه در این مورد قبول دارند که برائت در اناء یسار جاری می شود البته بیان های بسیاری وجود دارد. اگر اطمینان حجّت نباشد، قاعده طهارت در اناء یمین جاری نیست زیرا اطمینان بر خلاف آن وجود دارد لذا اصل عملی جاری نیست. در مورد اناء یسار اصل بدون معارض وجود دارد لذا قاعده طهارت در مورد آن جاری خواهد بود.

اگر اطمینان در جمیع اطراف علم اجمالی باشد، مانند اینکه صد اناء باشد که یک قطره خون در یکی از آنها افتاده است. احتمال مساوی بوده و در هر یک از صد اناء احتمال آن هست. احتمال طهارت هر یک از آنها ۹۹ درصد و احتمال نجاست ۱ درصد است. در این موارد اطمینان فی نفسه حجّت نیست زیرا اگر قائل به حجّیت نباشیم که واضح است و اگر قائل به حجّیت اطمینان باشیم، معارضه می کنند. 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.

لذا اگر شبهه محصوره باشد باید از تمام اطراف اجتناب شود؛ و اگر غیر محصوره باشد مانند اینکه در قم صد نانوا وجود دارد که علم به غصبی بودن یکی از آنها هست. در این صورت احتیاط لازم نیست بلکه می تواند از هر یک از نانواها نان بخرد.

دوم: ظهور

مرحوم آخوند در بحث امارات از ظهور شروع نموده و اطمینان را مطرح نکرده است. لذا به ترتیب کفایه اماره دوم یعنی ظهور بحث می‌شود.

ظهور معنایی فی الجمله روشن دارد لذا بحث از حقیقت ظهور که بحث دشواری و مفصلی است در انتهای بحث مطرح می‌شود. ضمن جهاتی بحث می‌شود:

جهت اول: حجّیت ظهور

ظهور حجّت است یعنی منجز است اگر ظهور بر تکلیف باشد، و معذّر است اگر بر عدم تکلیف باشد. برخی بزرگان فرموده‌اند حجّیت ظهور از بدیهیات و واضحات است که نیاز به بحث ندارد، اما عده‌ای نیز استدلال کرده‌اند. به وجوهی استدلال شده است:

وجه اول: سیره قطعیه متشرّعه

قطعاً متشرّعه در محاورات با ظهور معامله حجّت نموده‌اند تعذیراً و تنجیزاً. بعد ترقّی داده شده که از سیره متشرّعه بالاتر اینکه سیره و سلوک معصومین علیه السلام در مقام محاوره بر ظهور اعتماد نموده و تکالیف را با ظهور به مردم رسانده‌اند. مثلاً اقيموا الصلاة و كتب عليكم الصيام، استفاده شده است. پس وقتی شارع از ظهور استفاده نموده، قطع به حجّیت ظهور نزد وی پیدا می‌کنیم.

این وجه تمام نیست زیرا فی الجمله کافی است اما بالجمله کافی نیست. اگر یک ظهور در کلام باشد که ظنّ شخصی بر خلاف آن باشد، چنین ظهوری حجّت است؟ با سیره و سلوک نمی‌شود حجّیت چنین ظهوری اثبات شود. شاید اگر کسی ظنّ بر خلاف داشت به ظهور اکتفاء نکرده و سوال می‌کرد. یعنی مواردی وجود دارد که شک پیدا می‌شود مانند ظهوری که ظنّ بر خلاف آن باشد. در این موارد نمی‌توان به سیره تمسّک کرد زیرا سیره دلیل لَبّی است.

ج ۴۶ ۹۶/۰۹/۲۶

وجه دوم: سیره عقلاء

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

به عنوان مثال «شرب الخمر حرام» ظهور در جمیع افراد خمر داشته و نصّ نیست. و یا اگر «احلّ 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 نصّ، پس یقیناً در عصر ائمه علیهم السلام نیز ظاهر مورد استفاده بوده است. ائمه علیهم السلام نیز نسبت به استفاده از ظهور، سکوت نموده‌اند که از سکوت آنها 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 عامّ را در یک مجلس و خاصّ آن را در مجلس دیگر گفته‌اند، و یا مطلق را در یک مجلس و قید را در مجلس دیگر بیان نموده‌اند. یعنی متکلم عادی و متعارف این مقدار بر قرائن منفصله اعتماد ندارد، در حالیکه در روایات صادره از آنها عامّ و خاصّ، و مطلق و مقید، و حاکم و محکوم، و مانند آنها فراوان وجود دارد. بنابراین برای حجّیت ظواهر کلام آنها، نمی‌شود به سیره عقلاء تمسک نمود.

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 تنقید کثیر وجود داشته باشد. یعنی

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

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 خونهای نجس است (یعنی عرفی نیست که به جای پاسخ مستقیم به سوال شخص، احکام بسیار دیگری به وی آموزش داده شود). پس این اشکال ناشی از 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. 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 حد عرفیت خارج نشده است. این توهم 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

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

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

اشکال: استدلال بر حجّیت ظهور به وسیله ظهور

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

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

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

الف. تصریح: گاهی متکلم تصریح به قیدی در کلام می‌کند، که کلام نسبت به آن قید صراحت داشته و نصّ است. به عنوان مثال متکلمی گفته «يجب اكرام الفقير العادل» که نسبت به قید عدالت فقیر، نصّ می‌باشد؛ زیرا متکلم «العادل» را ذکر نموده است.

ب. قدر متیقن کلام: گاهی متکلم تصریح به یک قید نکرده بلکه قدر متیقن از کلام وی مطلبی می‌باشد که این نیز نصّ یا «کالنص» 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 متیقن 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 متیقن کلام نیز معامله نصّ شده و «کالنص» 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 متیقن 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 می‌شود. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید «اکرم الفقیر» در این صورت عنوان فقیر شامل فقیر فاسق هم می‌باشد. این خطاب، وجوب اکرام «فقیر فاسق» را به ظهور اثبات می‌کند؛ اگر مولی وجوب اکرام فقیر فاسق را به عبارات مختلف تکرار نماید، و در مجالس متفاوت بیان کند، دلالت این ظواهر بر وجوب اکرام «فقیر فاسق» دیگر به ظهور نیست بلکه «کالنص» می‌شود؛ 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 عقلانی 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 «کالنص» می‌شود. 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 می‌شود؛ زیرا الفاظ (نه افعال) دارای چندین ظهور می‌باشند، که اختلاف وجود دارد که کدام ظهور متّصف به حجّیت می‌شود. در این بحث به نقل کلام شهید صدر^۱ و نقل قول ایشان از علماء، اکتفاء می‌شود:

مقدمه: انواع ظهور

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

ظهور تصوّری

هرگاه لفظ یا کلامی شنیده شود بلافاصله «معنی» و «مضمون» آن تصوّر می‌شود! 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

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 می‌باشد؛ دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۳؛
۱. معنی در مورد مفردات، و مضمون در مورد مرکّبات است.

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 تصور می‌شود؛ و یا اگر دیوار بگوید «زید قائم» لفظ مسموع شده و بلافاصله مضمون آن تصور 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 «رایتُ اسداً فی المدرسة» نمی‌تواند ظهور تصویری لفظ «اسد» را تغییر دهد؛ زیرا تصور 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 تصور 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» تصور این قضیه بوده، 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 اراده نموده)، و دالّ نیز در نظر ایشان «ظاهر حال متکلم» است (بر خلاف ظهور تصویری که دالّ آن همان لفظ مسموع بود). یعنی دالّ در ظهور استعمالی، نه لفظ و نه فعل متکلم (تلفظ) نمی‌باشد.

ایشان فرموده قرینه متصله 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» تصور مضمون جمله بوده که تصور «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 تصور 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 تصور، غیر از مضمون در مرحله ظهور استعمالی است؛ پس قرینه مانع انعقاد ظهور استعمالی با مضمون اول است. در این موارد دالّ ظهور استعمالی مرکب از «ظهور حال متکلم» و «وجود قرینه» است.

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

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

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

ظهور جدی 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 جدی 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 جدی تصدیق به این است که متکلم قصد حکایت همان مضمونی که در ظهور استعمالی بود (نه مضمون موجود در ظهور تصویری) را دارد. ظهور جدی در مثال فوق، تصدیق به این است که متکلم می‌خواهد دیدن رجل شجاع را بفهماند.

این ظهور را هیچ قرینه‌ای (نه متصله و نه منفصله) از بین نمی‌برد. به عنوان مثال اگر متکلمی جمله «رایت اسداً» را گفته و روز بعد نیز جمله «رایت ذاک الاسد فی المدرسة» را بگوید، در این صورت نیز ظهور جدی 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).

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

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

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۶۶: «الجهة الثانية - فی تشخیص موضوع حجة الظهور و هذا بحث تحليلی يرجع إلى تحليل المرتکزات العقلانية التي هي أساس كبرى حجة 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 المتكلم 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 هازلاً بل مرید جدّاً للمعنى حكاية أو إنشاء و هذا أخصّ من الثاني أيضاً، إذ الدلالة التصديقية الأولى تكون محفوظة فی موارد الهزل أيضاً. و الدلالة الأولى منشأها الوضع و لا ينتمى بالقرينة، و أنّما القرينة تؤثر على الظهورين الاستعمالي و الجدّي إذا كانت متصلة لأنهما ظهوران حاليان للمتکلم بما هو متکلم بدلان على أنّه يريد إخطار ما للألفاظ من مداليل تصویریّة وضعیة إلى ذهن السامع و هذا أنّما يكون حیثما لم ينصب بنفسه قرينة على إرادته خلاف ذلك استعمالاً أو جدّاً».

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 جدّی؛ قرینه متّصله در ظهور اول تأثیری نداشته، و در ظهور دوم و سوم نقش دارد یعنی گاهی موجب هدم ظهور دوم و گاهی موجب هدم ظهور سوم می‌شود. قرینه منفصله نیز در هیچیک از اقسام ظهور تأثیری ندارد (فقط ظهور حجّت را بقاءً از حجّیت ساقط می‌کند).

ایشان برای توضیح اقوال در مورد موضوع حجّیت ظهور، ظهور را به دو قسم تصوّری و تصدیقی تقسیم نموده^۱ که ظهور تصوّری متوقّف بر وضع بوده، و ظهور تصدیقی متوقّف بر عدم قرینه متّصله می‌باشد! 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)؛

ب. قول دوم از مرحوم شیخ و میرزای نائینی می‌باشد که متّصف به حجّیت، ظهور تصدیقی به همراه عدم وجود قرینه منفصله است.^۲ 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.^۳

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

۲. مباحث الاصول، ج ۲ (قسم دوم)، ص ۱۶۵: «و الظهور التصدیقی بکلا شقیّه یكون فی مرحلة عدم القرينة المتصلة، و لا یكون مشروطا بعدم القرينة المنفصلة. فتحصل أنّ هناك مرحلتین للظهور: مرحلة الوضع، و هی مرحلة الظهور التصوّری. و مرحلة عدم القرينة المتصلة، و هی مرحلة الظهور التصدیقی. و أمّا مرحلة عدم القرينة المنفصلة فلیست مرحلة للظهور أصلا و إنّما هی مرحلة الحجّیّة».

۳. نظر مرحوم شیخ به خوبی منقّح نبوده، امّا نکات و قرائنی ذکر شده که از آنها حدس زده می‌شود مراد ایشان همین فهم میرزای نائینی بوده است. نظر مرحوم میرزا نیز به خوبی معلوم نیست؛ زیرا کلمات ایشان مضطرب بوده و ایشان از ابتدای بحث الفاظ تا بحث 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.

قول اول: ظهور تصویری به همراه عدم علم به قرینه

مرحوم اصفهانی فرموده موضوع حجیت ظهور مرکب از دو جزء می باشد که ظهور تصویری یک جزء بوده و جزء دوم عدم علم به قرینه متصله و منفصله است. در نظر ایشان رفتار انسان متأثر از علم به واقع بوده و نفس واقع تأثیری در رفتار وی ندارد! در بحث حجیت نیز بحث در مورد عمل عقلاء به ظهور (که یک رفتار انسانی است) می باشد، لذا اعتقاد و علم در آن مؤثر می باشد نه وجود نفس قرینه در واقع؛ لذا ایشان جزء دوم را عدم علم به قرینه متصله و منفصله قرار داده است. یعنی عقلاء با وجود قرینه بر خلاف، به ظهور عمل نمی کنند؛ 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 حجیت ظهور نیز «ظهور تصویری» است؛ زیرا مقوم ظهور تصدیق اول، قرینه متصله بوده و اگر قرینه متصله بر خلاف باشد، ظهوری منعقد نمی شود؛ و مقوم ظهور تصدیقی دوم نیز عدم قرینه منفصله است. پس فقط یک ظهور وجود دارد که با قرینه تغییری نمی کند که همان ظهور تصویری است. به عبارت دیگر قرینه متصله، مقوم اصل ظهور بوده و قرینه منفصله مقوم حجیت ظهور می باشد؛ اما اگر ظهور تصویری باشد و قرینه متصله یا منفصله هم نباشد، حجیت شکل می گیرد. به عنوان مثال ظهور تصویری در «اکرم الفقیر» همان تصور مضمون جمله بوده و همین که علم به قرائن نباشد، این ظهور متصف به حجیت خواهد شد. ایشان توجه داشته باید ظهور تصویری باشد اما هر ظهور تصویری حجت نیست بلکه باید این شرط باشد که علم به قرینه متصله و منفصله محقق نشود!

۵. ایشان در موارد بسیاری، علم انسان را دخیل می داند. 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 نمی کند، بلکه فقط زمانی فرار می کند 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.

۱. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۱۶۷: «و اما بناء علی ما اختاره المحقق الأصفهانی - رحمه الله - فلا حاجة إلى أصالة عدم القرينة أصلاً. فإن موضوع الحجية - بحسب مبناه - مركب من الظهور التصوري، و عدم العلم بالقرينة، و كلا الجزئين محرزان بالوجدان ... ثم إن المحقق الأصفهانی - رحمه الله - برهن علی عدم الحاجة إلى أصالة عدم القرينة فی القرينة المنفصلة بأن من المستحيل دخل عدم القرينة المنفصلة فی الواقع فی الحجية عند العقلاء، لأن الشيء بوجوده الواقعي و بغض النظر عن وصوله و لو بمرتبة الوصول الاحتمالي لا يعقل مانعته عن تأثير الظهور المولوي فی جری العقلاء علی وفقه لأن جری العقلاء عمل اختیاری من قبل العاقل، و العمل الاختیاری يستحيل أن يتأثر بأمر خارج عن صقع النفس و غیر واصل ببعض مراتب الوصول. فالذی يمكن أن يمنع العقلاء عن العمل بالظهور ليس هو القرينة بوجودها الواقعي بل إما هو العلم بوجود القرينة، أو احتماله. و الثاني خلف إذ هو یعنی سقوط الظهور عن الحجية بمجرد احتمال القرينة المنفصلة، و هذا مقطوع بالطلان فيتعين الأول».

اشکال اول: عدم کاشفیت در ظهور تصویری

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

ج ۹ ۴۹/۰۹/۲۹

مناقشه در اشکال اول: کاشفیت در ایجاد ظهور تصویری

به نظر می‌رسد این اشکال شهید صدر بر محقق 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؛

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

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۵ و ۱۸۶: «و التحقيق في تمحيص هذه الاحتمالات، ان الاحتمال الاول ساقط، لأن المقصود من حجّة الظهور تعيين مراد المتكلم بظهور كلامه، و هي انما تناط عقلانيا بالحیثية الكاشفة عن هذا المقصود، إذ ليس مبنى العقلاء في الحجّة على التعبد المحض. و ما يكشف عن المراد ليس هو الظهور التصوري، بل التصديقي، فإناطة الحجّة بغير حیثية الكشف، بلا موجب عقلانيا، فيتعين ان يكون موضوع الحجّة هو الظهور التصديقي».

در این عبارت تصریح شده «حجیت عقلائیه» بر اساس کشف است نه تعبّد؛ پس عبارت تقریرات درس ایشان صحیح نیست که «اصول عقلائیه» بر اساس کشف است نه تعبّد عقلائی؛ بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۶۹: «و عليه فجعل هذا الظهور موضوعاً للحجّة خلاف ما ذكرناه من ان الأصول و القواعد العقلائية قائمة على أساس الطريقية و الكاشفية»؛ مباحث الاصول، ج ۲ (قسم دوم)، ص ۱۷۰: «و هو ان الأصول العقلائية تكون بحسب طبع العقلاء و ارتكازهم، و باعتراف الأصحاب أصولاً معتبرة بما لها من الكشف لا أصولاً تعبّدية صرفة»؛

اگر مراد شهید صدر نقل و انتقال ذهنی باشد، تمام ظهورات بر اساس نظام علی بوده و تفاوتی بین ظهور تصویری و تصدیقی (اعم از تصدیقی اول و دوم) وجود ندارد. ظهور به این معنی، همیشه بر اساس نظام علی 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 دال)، ایجاد ظهور تصویری نیز مانند ایجاد ظهوری تصدیقی از افعال اختیاری انسان بوده و طبق نظر ایشان بر اساس نظام علی نخواهد بود. بنابراین ایجاد ظهور تصویری نیز می‌تواند بر اساس غلبه، کاشفیت داشته باشد (یعنی ممکن است در اکثر موارد مطابق مراد جدی باشد).

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

اشکال دوم: حجیت اطلاق از ظهورات تصدیقیه

محقق اصفهانی فرموده موضوع حجیت ظهور، ظهور تصویری 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 حجیت می‌باشند. اطلاق و عموم از ظهور تصدیقی کلام به دست آمده و ظهور تصویری نیستند. هرچند کلام محقق اصفهانی به طور دقیق بررسی نشده، اما بسیار بعید است ایشان ظهور اطلاق و عمومی را از اقسام ظهور تصویری بدانند (حتی اگر در مورد عموم گفته شود ظهور تصویری دارد، در مورد اطلاق نمی‌توان گفت ظهور تصویری دارد زیرا اطلاق نیاز به مقدمات حکمت دارد که تصدیق می‌باشند). به عنوان مثال «اکرم الفقیر» موجب تنجز «وجوب اکرام زید» است به ظهور اطلاق که یک ظهور تصدیقی است. بنابراین موضوع حجیت چنین ظهوراتی نمی‌تواند ظهور تصویری باشد!

قول دوم: ظهور تصدیقی به همراه عدم قرینه منفصله

قول دوم در بحث موضوع حجیت 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 متصله» احراز شود، احراز وجدانی ظهور می‌شود؛ و اگر شک در قرینه متصله شود، ظهوری محقق نخواهد شد.

۲. تمام افعال در نظر شهید صدر تابع نظام علی 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 علی است.

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

مرحوم میرزا فرموده اگر احتمال قرینه منفصله باشد، در نزد عقلاء «اصل عدم وجود قرینه» جریان دارد. پس جزء اول موضوع حجیت ظهور همان «ظهور تصدیقی» بوده که بالوجدان احراز شده، و جزء دیگر «عدم قرینه منفصله» است که با اصل عقلائی احراز می‌شود. در این صورت موضوع احراز شده، و حجیت بار می‌شود. بر خلاف موردی که در قرینه متصله شک شود، که اصل ظهور محرز نیست؛ اما در این صورت نیز اصلی نزد عقلاء وجود دارد که منقح موضوع می‌باشد. عقلاء در هنگام شک در قرینه متصله، بنابر عدم وجود قرینه می‌گذارند. در این صورت نیز جزء اول به واسطه اصل احراز شده، و شرط دیگر نیز به اصل یا وجدان احراز می‌شود، و در نتیجه حکم به حجیت ظهور می‌شود.^۱

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

شهید صدر شبیه اشکال به محقق اصفهانی را متوجه نظر میرزای نائینی نموده که اگر مراد از اصل عدم قرینه منفصله یک اصل تعبّدی باشد (به وزان اصول شرعی)، که عقلاء در باب حجیت اصل تعبّدی ندارند بلکه بر اساس کاشفیت عمل می‌کنند؛ و اگر مراد اصلی باشد که کاشف می‌باشد، چیزی غیر از ظهور تصدیقی کشف ندارد. یعنی ظهور تصدیقی موجب کشف شده و نیازی به اصل عدم قرینه منفصله نیست؛ زیرا غالباً ظهور تصدیقی ابقاء شده و قرینه بر خلاف آن نمی‌آید.^۲

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

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

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

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۶۷: «الفرضية الأولى ما ذهب إليه المحقق النائيني (قده) تبعاً للشيخ (قده) من أنّ موضوع أصالة الظهور مركّب من جزءين: أحدهما الظهور التصديقي، والآخر عدم القرينة المنفصلة، فمتى ما أحرزنا كلا هذين الجزئين كان الظهور حجة و متى شككنا في ذلك فان شككنا في الأول من ناحية احتمال القرينة المتصلة التي تقدّم في المقدمة أنّها تثلم الظهور التصديقي أو شككنا في الثاني من ناحية احتمال القرينة المنفصلة فلا تجرى أصالة الظهور بل كنّا بحاجة إلى أصل في المرتبة السابقة ينقح لنا موضوع أصالة الظهور و هو أصالة عدم القرينة المتصلة و المنفصلة فأنّه بأصالة عدم القرينة المتصلة نحز الجزء الأول و هو الظهور التصديقي و بأصالة عدم القرينة المنفصلة نحز الجزء الثاني فنحتاج إلى إجراء أصلين طوليين إلّا إذا قطع وجداناً بعدم القرينة المتصلة أو المنفصلة».

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 أصالة عدم القرينة أولاً، ثم أصالة الظهور، مع أنّ نفي القرينة المنفصلة عند احتمالها لا مبرّر له عقلاّياً إلّا كاشفية الظهور التصديقي عن إرادة مفاده و أنّ ما قاله يريد، و هي كاشفية مساوقة لنفي القرينة المنفصلة. و حيث ان الاصول العقلائية تعبّر عن حيثيات من الكشف المعترية عقلاّياً، و ليست مجرد تعبّادات بحتة، فلا معنى حينئذ لافتراض أصالة عدم القرينة، ثم أصالة الظهور، بل يرجع الى أصالة الظهور مباشرة، لأنّ كاشفيته هي المناط في نفي القرينة المنفصلة، لا انها مترتبة على نفي القرينة باصل سابق».

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 می‌شود. این قاعده عقلائی از باب غلبه است. غلبه به این برمی‌گردد که شخص نوعاً دچار غفلت نمی‌شود؛ 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 می‌شود که در آن زمان نیز به معنای «ارض» بوده است؛ زیرا نقل از معنی غالباً در الفاظ محقق نمی‌شود. این اصل عقلائی ربطی به غفلت ندارد!

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 می‌باشد؛ زیرا قرینه منفصله در غالب موارد بعد از خطابات نمی‌آید. پس اصل عدم قرینه دقیقاً مانند اصل عدم نقل بوده و کاشفیت دارد.

اشکال دوم بر قول دوم: اشتراط 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 می‌شود؛ 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 می‌باشند، 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 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 اصل ظهور و اصل عدم قرینه، عقلی و دیگری عقلائی بود، ممکن بود در موضوع یکی نفس عدم قرینه اخذ شده و توسط اصل دیگر احراز شود؛ اما وقتی هر دو عقلائی هستند، از ابتدا عدم احراز قرینه اخذ می‌شود!

ج ۵۰ ۹۶/۱۰/۰۲

۲. این اصل عقلائی مورد قبول شهید صدر می‌باشد، هر چند در نظر مختار چنین اصلی نزد عقلاء جاری نیست.

۱. اشکال مبسوط دیگری در کلام شهید صدر وجود دارد که خواهد آمد؛ و آن اشکال بر قول مرحوم میرزا نیز وارد است.

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 عقلانی 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 ثقه بوده و در عمل کذب نمی‌گوید. در این صورت هم شهادت ایجابی وی و هم شهادت سلبی وی حجّت می‌باشد (یعنی هم شهادت لفظی و هم شهادت سکوتی وی حجّت است). سکوت وی دلالت دارد که قرینه متّصله وجود نداشته زیرا شخص ثقه باید تمام قرائنی که در فهم معنی دخالت دارد را ذکر نماید!

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»

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 ثقه نباید مدّلس یا کذاب باشد.

و «عدم قرینه» مستقلّ از یکدیگر بوده و اصلِ ظهور در جایی جریان دارد که ظهور تصدیقی احراز شود؛ و اصلِ عدم قرینه اولاً در مورد قرائن متّصله بوده و ثانیاً در جایی جریان دارد که احتمال قرینه متّصله ناشی از غفلت باشد. به عبارت دیگر اصلِ عدم قرینه متّصله از صغریات اصلِ عدم غفلت است.

سپس شهید صدر با توجّه به بیان فوق فرموده کلام مرحوم شیخ که رجوع اصلِ ظهور را به اصلِ عدم قرینه دانسته و فقط اصلِ عدم قرینه را اصلی مستقلّ دانسته؛ و کلام مرحوم آخوند که رجوع اصلِ عدم قرینه را به اصلِ ظهور دانسته و فقط اصلِ ظهور را اصلی مستقلّ دانسته؛ هر دو ناتمام هستند. با توضیح فوق معلوم شد که هر یک از اصلِ ظهور و اصلِ عدم قرینه یک اصل مستقلّ بوده و اصلِ ظهور در جایی جریان دارد که ظهور احراز شود؛ و اصلِ عدم قرینه در جایی جریان دارد که احتمال قرینه متّصله ناشی از غفلت باشد. در نتیجه در نظر ایشان موضوع حجّیت ظهور مرکّب از ظهور تصدیقی به همراه عدم علم به قرینه منفصله است؛ قرینه متّصله هادم اصلِ ظهور بوده، و قرینه منفصله هادم حجّیتِ ظهور است.

اشکال قول سوم

بخشی از کلام شهید صدر صحیح بوده و بخشی ناتمام است، که با ذکر نظر مختار موارد اختلاف با ایشان روشن خواهد شد.

قول چهارم: نظر مختار

نظر مختار در ضمن اموری توضیح داده می‌شود:

اول: معنای ظهور

«دلالّت» انتقال ذهن از شیئی به شیء دیگر است. در هر دلالّت 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» محقّق می‌شود.

۲. در برخی تقریرات ایشان اشاره نشده که کدام ظهور تصدیقی موضوع حجّیت ظهور است، امّا در عبارتی در کتاب مباحث الاصول اشاره شده که موضوع حجّیت ظهور، مجموع ظهور استعمالی و جدّی می‌باشد؛ یعنی یک حجّت وجود دارد که موضوع آن مجموع ظهور استعمالی و جدّی است نه اینکه دو حجّت باشند. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۱۷۴: «و التحقيق أنّ کلّتا الدرجتین موضوع للحجّة فإنّه لا بدّ أن تجری أولاً أصالة المطابقة بين المدلول التصوّري والمدلول الاستعمالي، و ینقح بذلک موضوع أصل ثان و هو أصالة المطابقة بين المدلول الاستعمالي والمدلول الجدّي، فثبت بذلک المراد الجدّي للمولی». البته استاد در جلسات بعدی (جلسه ۵۲) استدراک نمودند که ظاهر کلام ایشان این است که هریک از ظهور استعمالی و جدّی، مستقلّاً حجّت می‌باشند.

«تصدیق» در علم منطق یک اذعان (اذعان به نسبت) می باشد که تقسیم به ظنی و یقینی (جزمی) می شود. اطمینان به نسبت نیز تصدیق ظنی است زیرا در علم منطق اطمینان داخل در ظن است. در علم اصول اطمینان از حیث حجیت مانند قطع است، بنابراین تصدیق تقسیم به ظنی و علمی (اعم از قطع و اطمینان) می شود؛ زیرا معنای عرفی علم شامل اطمینان می شود. با توجه به این تقسیم بندی، مدلول ممکن است یکی از سه امر باشد: تصوّر؛ تصدیق ظنی؛ و تصدیق علمی (تصدیق جزمی و تصدیق اطمینانی)؛ تصدیق علمی همان «نص» و تصدیق ظنی همان «ظهور» است. پس تصدیق علمی و تصوّر، ظهور نامیده نمی شوند.

با توجه به توضیح فوق، معلوم می شود اطلاق «ظهور» بر مدلول تصوّری در کلام شهید صدر، مطابق ارتکاز علمای اصول نیست. به عنوان مثال میر سید شریف جرجانی در کتاب «التعريفات» تعریفی بر ظهور ذکر نموده که شامل دلالت تصوّری نیست:

«الظاهر هو اسم لكلامٍ ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة و يكون محتملاً للتأويل و التخصيص»؛

مراد از «الظاهر» همان دال بوده، و دلالت همان ظهور است. با قید «لكلام» معلوم می شود ظاهر در مورد یک کلمه به کار نمی رود 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 می داند مراد مولی همان زید بن عمرو می باشد. 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.

ج ۵۱ ۹۶/۱۰/۰۳

دوم: تقسیمات ظهور

برای ظهور دو تقسیم مطرح شده که هر تقسیم مستقلاً توضیح داده می شود:

۱. اگر مدلول غیر تصوّر و تصدیق باشد، دلالت رخ نداده بلکه در اصطلاح علم اصول «تداعی معانی» محقق شده است.

۲. کتاب التعريفات، ص ۶۱.

تقسیم اول: ظهور استعمالی و جدی

«ظهور» تقسیم به «ظهور استعمالی» و «ظهور جدی» می‌شود. در هر خطابی لااقل 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 می‌باشد: «لفظ خارجی» که کیف محسوس است؛ و «لفظ مسموع» که کیف نفسانی است؛ «کیف» از مقولات عرضی بوده، که لفظ خارجی عارض بر هوا شده، و لفظ مسموع نیز در ذهن عارض بر 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» می‌باشد، مانند «نشستن» و «راه رفتن» که همین مقوله هستند. «تلفظ» یا «تکلم» ایجاد لفظ می‌باشد (چه ایجاد لفظ در خارج بنابر حکمت قدیم، و چه ایجاد لفظ در ذهن بنابر علم امروز).

در نظر اصولیون همین که لفظی در افق ذهن ایجاد شود، بلافاصله معنی یا مضمون آن لفظ نیز در ذهن حاضر می‌شود. به تعبیر دیگر ذهن از «لفظ مسموع» به «تصور معنی» منتقل می‌شود، که این دلالت لفظیه است. به عنوان مثال فرض شود متکلمی لفظ «زید انسان» را ایجاد کرده و سامعی آن را می‌شنود. در این صورت، به محض شنیدن الفاظ، معنای «زید انسان» در ذهن سامع حاضر می‌شود. تا این مرحله دلالت تصویری بوده، و تصدیقی در میان نیست. ذهن در مرحله بعدی الفاظ را مورد نظر قرار داده و تصدیقاتی پیدا می‌شود. به عنوان مثال ذهن نظر به الفاظ نموده و تصدیق می‌کند که متکلم با توجه به معانی عرفیه، الفاظ را به کار برده است؛ و تصدیق پیدا می‌شود به اینکه الفاظ به نحو حقیقت یا به نحو مجاز استعمال شده‌اند (حقیقت معنای حقیقی و مجازی در جای خود توضیح داده شده است). در نظر مختار عنوان دیگری در کنار «معنی» و «مفهوم» و «مدلول» وجود دارد که عبارت است از «محکی». محکی کلام همان 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 می‌باشد! تمام این تصدیقات که برای ذهن با توجه به الفاظ و کلمات پیدا می‌شود «ظهور استعمالی» می‌باشند. در نتیجه ظهورات 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 توجّهی به فعل متکلم نکرده است. در مرحله بعد ذهن توجّه به تلفظ و تکلم (که فعل ارادی و اختیاری متکلم است) نموده و تصدیق می‌کند که مثلاً متکلم در مقام اخبار و یا

۱. استاد در جلسه راهنما فرمودند تعیین محکی در مرحله ظهور جدی است.

انشاء، و در مقام تعمیم و یا اطلاق، و در مقام تقييد 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 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.^۳

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.

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

در نتیجه معیار ظهور نوعی بوده و اعمّ از فعلی و تقدیری می‌باشد.

سوم: قرینه و ظهور

در مقدمه سوم رابطه بین قرینه و ظهور بررسی می‌شود. در علم بلاغت «قرینه» تقسیم به 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 فعلی شود. وصول حجج نیز ممکن است «بالوجدان» و یا «بالأماره» و یا «بالأصل» باشد. پس فعلی شدن حجیت تمام حجج (بدون استثناء) منوط به وصول است؛ یعنی ممکن نیست چیزی در واقع بر زید حجت باشد، اما زید علم به آن حجت واقعی بر خودش، نداشته باشد.

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.

ج ۵۲ ۹۶/۱۰/۰۴

چهارم: موصوف به حجّیت

ظهور عبارت از دلالت ظنّیه بوده و تقسیم به ظهور استعمالی و جدّی می‌شود. هر کلام نوعاً دارای تعداد بسیاری ظهور می‌باشد که برخی از آنها استعمالی و برخی جدّی است. حجّیت وصفی برای ظهور استعمالی، و یا ظهور جدّی، و یا 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).

تطبیق علّت مجموعی بر ظهورات استعمالی و جدّی

با توجه به توضیح فوق، جمله «یجب اکرام الفقیر» ظهور در اطلاق نسبت به فقیر داشته و این ظهور حجّت بوده و منجز و معذّر است. «حجّت» به معنای معذّر و منجز می‌باشد، یعنی اگر حجّت به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تنجیز آن شده؛ و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تعذیر آن می‌شود. فرض شود

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.

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 حصه 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 متیقن 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 حصه «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 متیقن از خطاب مولی در «اکرام الفقیر» عمرو فقیر می‌باشد. در این صورت، منجز وجوب اکرام عمرو فقط همان ظهور در معنای حقیقی است.

جمع‌بندی: حجیت مجموع ظهور استعمالی و جدی

بنابراین تمام ظهورات استعمالیه و جدیه حجّت بوده و حجیت 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 «اکرام الفقیر» در این جمله اکرام نیز اطلاق دارد، اما این ظهور جدی در تنجیز وجوب اکرام زید، نقشی ندارد. در مثال «یجب اکرام الفقیر» سه ظهور وجود دارد: ظهور اطلاق برای اکرام؛ و ظهور اطلاق برای

فقیر؛ و ظهور فقیر در حقیقت؛ از بین این سه ظهور، مجموع ظهور دوم و سوم موجب تنجز 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 تنجز تکلیف فعلی شده، و گاهی نیز موجب تعذر تکلیف فعلی می‌شوند. اگر مفاد دلیل یک تکلیف باشد، برای تنجز 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 تنجز 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 ينتج بذلك موضوع أصل ثان و هو أصالة المطابقة بين المدلول الاستعمالى و المدلول الجدوى، فيثبت بذلك المراد الجدوى للمولى».

پنجم: موضوع حجّیت ظهور

همانطور که گفته شد مجموع ظهورات تصدیقی (اعمّ از استعمالی و جدّی) متّصف به حجّیت می‌شوند. اکنون بحث در موضوع حجّیت ظهور است، یعنی بررسی می‌شود ظهور نسبت به چه کسی حجّت است.

مقدمه: حجّیت ظهور مشروط به عدم قرینه منفصله بر خلاف

حجّیت ظهور مشروط به این است که قرینه منفصله بر خلاف نباشد. فرض شود مولایی یک خطاب داشته، و سپس قرینه منفصلی بیان نماید. همانطور که خطاب دارای ظهور می‌باشد، قرینه منفصله نیز از افراد ظهور است. در این صورت خطاب قرینه منفصله حجّت بوده و موجب سقوط حجّیت از خطاب اول در بقاء می‌شود. به عنوان مثال خطاب اول «اکرم الفقیر» بوده و سپس خطاب منفصل «لاتکرم 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 تقه خبر دهد که مولی بعد از آن خطاب هیچ قرینه منفصله‌ای ذکر ننمود؛ و احراز به وسیله اصل نیز به این صورت است که هنگام شکّ در آمدن قرینه منفصله، استصحاب عدم ورود قرینه منفصله شده و یا مثلاً اصل عقلائی بر عدم قرینه منفصله باشد.

عدم قرینه منفصله در نظر مختار، به وسیله اصل ثابت نمی‌شود؛ اصل عقلائی نمی‌تواند عدم قرینه منفصله را اثبات نماید، زیرا چنین اصل عقلائی (یعنی «اصالة عدم 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 شکّ می‌شود در صدور قرینه منفصله تا چند روز بعد، خطاب قبل بر حجّیت باقی است. به عنوان مثال خطاب «اکرم جیرانی» آمده در حالیکه احتمال دارد در آینده «لا تکرّم 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. 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 محلّ بحث خارج است.

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.

جمع بندی

در نتیجه اگر شخصی احتمال وجود قرینه منفصله دهد، باید عدم قرینه منفصله را احراز نماید؛ زیرا شرط بقاء حجیت 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 حجیت ظهور کافی است، ناتمام است؛ بلکه باید احراز شود قرینه منفصله وجود ندارد؛ زیرا بقاء حجیت 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 توجه به تمام مباحث فوق، معلوم می شود موضوع حجیت ظهور مرکب از «مجموع ظهورات استعالیه و جدیه دخیل در حجیت» و «عدم قرینه منفصله» می باشد.

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 ظنیه بوده که احتمال معتنی به بر خلاف آن وجود دارد. عقلاء و مردم در مقابل احتمال خلاف ظاهر، موقفی

۱. استاد در جلسه بعد فرمودند موصوف به حجیت «مجموع ظهورات استعالیه و جدیه» بوده و موضوع حجیت نیز شخصی است که عدم قرینه منفصله را احراز کرده باشد.

دارند. به عنوان مثال موقف عقلاء در مقابل احتمال مجازی بودن یک کلام، این است که حمل بر معنای حقیقی می‌کنند، که نام این موقف «اصالة الحقيقة» است.

«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 موقفی ندارند؛ 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 موقفی در مقابل آن داشته باشند. بنابراین عقلاء فقط در دلالت ظنی (که احتمال معنی به بر خلاف آن وجود دارد) موقف 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، متّصف 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

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.

پس «موصوف به حجّیت» مجموعه ظهورات مؤثره بوده؛ و «موضوع حجّیت» کسی است که عدم قرینه منفصله را احراز وجدانی یا به وسیله اماره نماید.

اصول لفظیه نسبت به «اصالة الظهور»، به وزان صغریات نسبت به کبری

اصول لفظیه متعدّدی در کنار «اصالة الظهور» وجود دارد که باید رابطه آنها با «اصالة الظهور» بررسی شود. اصول لفظیه همان قواعدی هستند که عقلاء در باب محاوره هنگام شکّ به آنها عمل می‌کنند. به عنوان مثال «اصالة 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 مستقلّ 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 مستقلّ می‌باشند نه اینکه «اصالة عدم القرينة» از صغریات «اصالة الظهور» بوده و یا به آن رجوع نماید!

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۷: «و بما ذکرناه اتضح ان اصالة الظهور و اصالة عدم القرينة کل منهما اصل عقلائی فی مورد، فالأول یجرى فی کل مورد احرزنا فيه الظهور التصدیقی وجدانا، أو باصل عقلائی آخر. و الثانی یجرى فی کلّ مورد شکّ فيه فی القرينة المتصلة لاحتمال الغفلة، و لا يرجع أحد الاصلین الى الآخر خلافاً للشیخ الأنصاری - رحمه الله - حیث أرجع اصالة الظهور الى اصالة عدم القرينة، و لصاحب الکفاية - رحمه الله - حیث 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، امّا یکی از ظهورات مانند ظهور در اطلاق یا ظهور در عموم به تنهایی حجّت نخواهد بود. به عبارت دیگر مجموعه حجّت است و اجزاء حجّت، متّصف به حجّیت نمی‌شوند. نظیر اینکه شهرت فتوایی حجّت بوده امّا یک فتوا به تنهایی حجّت نیست؛ و یا اینکه خبر مستفیض حجّت بوده امّا یک خبر از آنها به تنهایی حجّت نیست. بنابراین «اصالة 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 عقلائی بوده که هنگام شکّ در باب محاورات به آن رجوع می‌شود، که در این صورت تمام اصول لفظیه دیگر از صغریات «اصالة الظهور» خواهند بود، که توضیح این مطلب بیان شد.

جهت چهارم: تفصیلاتی در حجّیت ظهور

اصل حجّیت ظهور (یعنی حجّیت «فی الجملة» آن) محلّ اختلاف نیست؛ امّا 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 غیر مقصودین 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 غیر مقصودین 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 غیرمقصودین به افهام

دو وجه برای این تفصیل ذکر شده است:

الف. اول اینکه در سیره عقلاء فقط حجّیت ظهور نسبت به مقصود به افهام ثابت بوده، و نسبت به غیر مقصود این سیره ثابت نیست. پس ظهور فقط نسبت به مقصود به افهام حجّت خواهد بود.

ب. وجه دوم اینکه همیشه احتمال 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 غیرمقصودین به افهام حجّت نیستند!

بررسی ادّله تفصیل در حجّیت ظهور بین مقصودین و غیر آنها

دو وجه برای تفصیل حجّیت ظهور که نسبت به مقصود به افهام حجّت بوده و نسبت به غیرمقصود حجّت نباشد، مطرح شد.

الف. در وجه دوم دو احتمال وجود دارد: اول اینکه به سبب وجود احتمال مذکور، ظهورات نسبت به غیرمقصود به افهام حجّت نیست؛ در این صورت این وجه به وجه اول برمی‌گردد، زیرا عدم حجّیت ظهور نسبت به غیرمقصودین به سبب عدم احراز سیره عقلاء در عمل به آن خواهد بود؛ و احتمال دوم اینکه با احتمال وجود قرائن خاص 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).

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۷۳: «التفصیل بین المقصودین بالافهام فیکون الظهور حجة لهم دون غیرهم. و هذا تارة یقرب بدعوی قصور مقتضى الحجية و هو السيرة العقلانية عن شمول من لم یکن مقصوداً بالافهام حیث لم یعلم انعقاد بناء العقلاء علی العمل بالظواهر و لو لم یكونوا 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 إلاً اختفاء القرينة علیه و هو منفی بأصل عدم القرينة إذ لو لم تکن هناك قرينة و مع ذلك أريد خلاف الظاهر فی حقّه کان خلف كونه 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 معیّنة بین المتکلم و بین من قصد افهامه یكون قرينة عنده لا یفهمها غیره لعدم كونه مقصوداً بالافهام فلیس منشأ احتمال إرادة خلاف الظاهر فی حقّه منحصرأ فی احتمال الغفلة عن القرينة».

در نتیجه وجه دوم نمی‌تواند تفصیل فوق را اثبات نماید؛ زیرا یا به وجه اول برگشته، و یا اصلاً تفصیلی در مسأله نیست!

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!

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 تعبد 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.

۲. البته احتمال دوم در وجه دوم، صحیح نیست؛ زیرا عدم انعقاد ظهور امری خلاف وجدان می‌باشد.

۱. به عنوان مثال به چند روایت از ابواب مختلف فقهی اشاره می‌شود: الکافی، ج ۳، ص ۲۰، حدیث ۳: «سَأَلَ الرَّضَاعَ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ إِنَّ بِي جُرْحًا فِي مَقْعَدَتِي فَأَتَوَضَّأُ وَ أَسْتَنْجِي ثُمَّ أَجِدُ بَعْدَ ذَلِكَ النَّدَى وَ الصُّفْرَةَ مِنَ الْمَقْعَدَةِ أَ فَأَعِيدُ الْوُضُوءَ فَقَالَ وَ قَدْ أَتَقَيْتَ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ لَا وَ لَكِنْ رُشَّهُ بِالْمَاءِ وَ لَا تُعِدُّ الْوُضُوءَ»؛ ج ۳، ص ۵۲: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنْ رَجُلٍ أَجَنَّبَ فِي تَوْبِهِ فَيَعْرِقُ فِيهِ فَقَالَ مَا أَرَى بِهِ بَأْسًا فَقِيلَ إِنَّهُ يَعْرِقُ حَتَّى لَوْ شَاءَ أَنْ يَعْصِرَهُ عَصْرَهُ قَالَ فَقَطَّبَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي وَجْهِ الرَّجُلِ وَ قَالَ إِنْ أَبَيْتُمْ فُشِّئَ 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 الْغِنَاءِ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ اللَّهِ مُعْرِضِينَ عَنْ أَهْلِهَا».

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.

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 زمان کنونی داشته است). اگر خریدار به این احتمال خلاف، ظنّ داشته باشد، طبق ظهور عمل نکرده بلکه سوال می‌کند «به چه قیمتی خریداری شده؟». در نتیجه عقلاء از جمله تجّار در جایی که ظنّ به خلاف ظهوری داشته باشند، مطابق ظهور عمل نمی‌کنند. لذا باید در حجّیت ظهور، تفصیل داده شود.

مرحوم میرزای نائینی این پاسخ از اشکال را نپذیرفته و فرموده در مقام تعذیر و تنجیز به ظهور اعتماد می‌شود هرچند ظنّ بر خلاف باشد؛ 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. 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 اختفت علينا لدواعي الاختفاء، إلّا 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 إلّا 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 للعبد ترك العمل بالظاهر بمجرد احتمال القرينة المنفصلة، و هذا ليس تفصيلاً في بناء العقلاء، حتى يقال: إنّّه لا معنى للتفصيل في بناء العقلاء، بل هذا التفصيل اقتضاه دليل الحجية و طريقة الاحتجاج بين الموالى و العبيد و ما يلحق بذلك ممّا كان في البين إلزام و التزام، كالكلام الصادر بين الوكيل و الموكل و نحو ذلك».

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؛ 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 فقاقت زید وجود دارد؛ در این صورت ظنّ به خلاف نسبت به ظهور کلام محقق شده است. در همین مثال اگر خارجاً ظنّ به فقاقت یا عدم فقاقت 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 مهمّ 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 مهمّ 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 اینک 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 حجت 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 يَعْلَمُ 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 حجت نبوده و سائر ظواهر حجت می‌باشند. البته از علمای اخباری دوم مسلک معروف شده: مسلک اول همینکه ظواهر کتاب حجت نیست؛ و مسلک دوم اینکه قرآن ظهوری ندارد؛

مسلک اول تفصیلی در حجّیت ظهور بوده و مرتبط به بحث است، اما برای تتمیم بحث هردو مسلک بررسی می‌شوند:

مسلک اول: عدم حجّیت ظواهر کتاب

به علمای اخباری نسبت داده شده که ظواهر کتاب حجت 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 حجّیت ظواهر کتاب «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ آخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ

تَّوِيلَهُ وَمَا يَعْلَمُ تَّوِيلَهُ 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 محکّمات هستند که «امّ الکتاب» و پایه و اساس هستند؛ و دسته دوم متشابهات هستند که کسانی که مریضی قلب و یا مریضی نفس و روان و ذهن دارند، از آنها تبعیت نموده و آن آیات را به دلخواه تفسیر می‌کنند؛ زیرا محکّمات را نمی‌توانند به دلخواه تفسیر نمایند، پس به دنبال متشابهات رفته و عقیده انحرافی و باطل خود را بر آیات متشابه تطبیق می‌کنند. برخی مفسّرین «الراسخون» را عطف به «الله» دانسته، و برخی دیگر آن را مبتدا دانسته که خبرش «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 محکّمات و هم متشابهات از سوی خداوند متعال است.

تقریب استدلال به آیه شریفه برای اثبات عدم حجّیت ظواهر کتاب

هر کلام به لحاظ دلالت یکی از این سه دسته می‌باشد: مبین؛ مجمل؛ ظاهر؛ توضیح اینکه کلام، مبین یا مجمل می‌باشد که کلام مبین نیز نصّ 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 نصّ 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 محکّمات بوده؛ و مجمل داخل در متشابهات می‌باشند؛ اختلاف در این است که ظاهر در کدام دسته از محکّمات 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 حجّیت متشابه (که شامل ظاهر می‌باشد) است.

اصولیون 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 اعم 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 لَبّی 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 خارجیه بودن آیه

اخباریون مناقشه دیگری نیز می توانند در جواب فوق نمایند که آیه شریفه یک قضیه حقیقه نبوده بلکه یک قضیه خارجیه است. لذا این آیه ناظر به آیات دیگر بوده که در آنها متشابه و محکم وجود دارد. قضیه خارجیه شامل خودش نیست! پس هرچند حجّیت ظواهر به سیره عقلاء ثابت است، اما این آیه ردع از ظواهر

۱. مقرر: استاد دام ظلّه در جلسات بعدی (جلسه ۵۸) توضیح بیشتر و کاملتری در تبیین این شبهه فرمودند.

۲. خارجیه یا حقیقه بودن یک قضیه، از تناسب حکم و موضوع فهمیده می شود؛ به عنوان مثال قضیه «اکرم الفقیر» ظاهراً یک قضیه حقیقه بوده، اما قضیه «اکرم هؤلاء الفقراء» یک قضیه خارجیه است.

کتاب 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 ظاهر را شامل نمی‌شود. به نظر می‌رسد این جواب صحیح است.

جواب سوم: دلالت بر نهی از تبعیت برای فتنه و تأویل

اگر تسلّم شود که عنوان «متشابه» شامل ظاهر می‌شود، باز هم استدلال تمام نیست؛ زیرا آیه شریفه بر نهی از «ابتغاء فتنه» و «ابتغاء تأویل» دلالت دارد، یعنی کسانی که مریض هستند برای فتنه و تأویل از متشابه تبعیت می‌کنند تا به غرض خود برسند، این کار 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 من ظواهر القرآن الا بعد معرفة

۱. قید «النظرية» قیدی توضیحی است؛ زیرا حکم شرعی بدیهی نیازی به استنباط ندارد.

تفسیرها من الائمه علیهم السلام» حدود ۸۲ روایت؛ و مرحوم محدث نوری نیز در بابی مشابه همان عنوان حدود ۳۵ روایت نقل نموده‌اند.^۱ برخی علمای اصولی به لحاظ مضمونی، روایات را در سه دسته دسته‌بندی نموده‌اند:

طائفه اولی: اختصاص فهم کتاب به اهل بیت علیهم السلام

روایات متعددی دلالت دارند که فهم قرآن مختص اهل بیت علیهم السلام است. در این روایات گفته شده مخاطب خداوند متعال در قرآن فقط اهل بیت علیهم السلام هستند. نظیر اینکه نامه‌ای برای زید نوشته شده و مخاطب آن زید است، اما نامه به دست عمرو نیز رسیده است. «مَنْ خُوطِبَ بِالْقُرْآنِ» همان اهل بیت بوده، لذا فهم قرآن هم منحصر به آنهاست و حجیت قرآن فقط برای ائمه است.

تفسیر اهل بیت علیهم السلام از کتاب نیز ظاهری مانند سائر ظواهر بوده و حجّت است (چه موافق ظاهر کتاب باشد و چه مخالف ظاهر کتاب باشد). روایات بسیاری وجود دارند که فهم تمام قرآن را منحصر به ائمه علیهم السلام نموده، لذا دلالت بر عدم حجیت ظواهر کتاب بر دیگران دارند. این بیان حتی نصوص کتاب را نیز از حجیت ساقط می‌کند.

جواب اول: اطمینان به عدم حجیت 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 حجیت ظواهر کتاب، مطلب بسیار مهمی بوده و باید این نکته مهمّ توسط ائمه علیهم السلام به بزرگان اصحاب و خصّیصینی نظیر «زراره» و «ابن ابی عمیر» و «بزنطی» گفته شود. چطور ممکن است این مطلب مهمّ فقط به افراد ضعیف و یا غیرمعروف از اصحاب گفته شود! حتی یک نقل از بزرگان نیز واصل نشده است. این نکته نیز قرینه بر جعلی بودن این روایات است. برای بیان این امر مهمّ، حتی یک یا چند روایت معتبر نیز کافی نبوده بلکه باید روایات متعدّده معتبره از بزرگان نقل شده و واصل شود.^۲

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 فی الغالب من ذوی الاتجاهات الباطنیّة المنحرفة علی ما یشهر من تراجمهم. مع الالتفات إلى أن إسقاط ظواهر الكتاب الکریم عن الحجّیّة 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! این قرینه موجب عدم حجّیت این روایات می‌شود هرچند تعداد آنها بسیار باشد.

جواب دوم: تعارض با روایات دالّ بر مرجعیت کتاب

با فرض صحّت روایات «فی نفسه»، این روایات با روایات بسیار دیگری تعارض دارند. روایاتی که ائمه علیهم السلام قولاً و فعلاً و تقریراً به نحو مستقیم، ارجاع به کتاب داده‌اند؛ و روایاتی که ارجاع به کتاب داده‌اند به این نحو که قول ائمه علیهم السلام باید به کتاب عرضه شود؛ و روایاتی که دلالت دارند که معیار کتاب است؛ و روایاتی که دلالت دارند ائمه علیهم السلام به کتاب رجوع نموده‌اند؛ و روایاتی که دلالت دارند ائمه علیهم السلام استشهاد کسی به ظاهر کتاب را تأیید می‌کرده و یا به استشهاد به کتاب کرده‌اند. ظهور استشهاد این است که طرف مقابل نیز آن را قبول داشته و باید مطلب صحیحی باشد؛ یعنی باید شاهد باشد، تا امام علیه السلام برای شیعه استشهاد به آنها نماید. با توجه به این نکته، حجّیت ظواهر کتاب در اذهان اصحاب ائمه علیهم السلام نیز معلوم بوده است؛ و حدیث تقلین 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 نمی‌توانند دلالت بر عدم حجّیت ظواهر کتاب نمایند.

فی غایة الأهمیّة، فلو كان الأئمة بصدد بیانه لما أمکن عادة افتراض اختصاص هؤلاء الضعاف بالاطّلاع على ذلك و الإخبار عنه دون فقهاء أصحاب الأئمة الذین علیهم المعول و إلیهم تفزع الشيعة فی الفتوى و الاستنباط بأمر الأئمة و إرجاعهم».

۲. رجال النجاشی، ص ۸۰: «أحمد بن محمد بن سیار أبو عبد الله الکاتب بصری کان من کتاب آل طاهر فی زمن أبی محمد علیه السلام. و يعرف بالسیاری ضعیف الحدیث فاسد المذهب ذکر ذلك لنا الحسین بن عبید الله. مجفوا الروایة کثیر المراسیل. له کتب وقع إلینا منها کتاب ثواب القرآن کتاب الطب کتاب القراءات کتاب النوادر کتاب الغارات أخبرنا الحسین بن عبید الله قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی و أخبرنا أبو عبد الله القزوينی قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی عن أبیه قال: حدثنا السیاری إلا ما کان من غلو و تخلیط».

طائفه دوم: عدم استقلال در فهم کتاب

روایات بسیاری نیز وجود دارد که بر عدم جواز استقلال در فهم کتاب و در حجّیت آن، دلالت دارند. یعنی حجّیت قرآن و فهم قرآن نیاز به کمک ائمه علیهم السلام داشته و نباید استقلال در آن داشت. پس نهی شده از اینکه کسی به ظاهر قرآن تمسّک نماید، بلکه قرآن باید به کمک ائمه علیهم السلام معنی شود.

جواب اول: تمسّک به ظاهر کتاب بعد از فحص از مخصّص و مقید در سنت

از استدلال به این طائفه از روایات پاسخ داده شده که نوعاً تخصیص عموماً 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 عموماً 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 «إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهکم...» بیان شده است!

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 از 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

ادّعا شده در عصر ائمه علیهم السلام «تفسیر به رأی» اصطلاحی بوده که به معنای عمل به ظنون و استحسان به کار می‌رفته است. در آن عصر به ظنون و استحسان عمل می‌نمودند و فهم برخی بر اساس امور ظنیه بوده است. لذا فهم ظنی خود را به عنوان امر دین گرفته‌اند.

این ادّعا نیاز به تحقیق و بررسی بیشتری دارد، و اگر این مطلب صحیح باشد (که تفسیر به رأی نظیر کار ابوحنیفه بوده است)، استدلال به روایات فوق برای عدم حجّیت ظاهر کتاب ناتمام می‌شود.

جواب دوم: قطع به عمل اصحاب ائمه علیهم السلام به ظواهر قرآن

عمده جواب به استدلال به طائفه سوم این است که قطعاً اصحاب ائمه علیهم السلام به ظواهر کتاب عمل کرده‌اند؛ عدم عمل به ظواهر کتاب، پدیده‌ای عجیب بوده و باید نقل شده و در تاریخ منعکس شود. اگر اصحاب ائمه علیهم السلام به ظواهر کتاب عمل نکرده باشند، حتماً این امر نقل شده و واصل می‌شد.

در نتیجه مراد از این روایات، نهی از 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 صحّت استدلال به این سه طائفه «فی نفسها»، روایات بسیاری وجود دارد که معارض آنهاست. روایات معارض در چهار دسته قرار می‌گیرند:

الف. روایاتی که امر به رجوع به کتاب کرده و دلالت دارد بر اینکه دائماً باید به کتاب مراجعه کرد، و یا اینکه در اشتباه و ظلمت جهل باید به کتاب رجوع نمود.

ب. روایاتی دالّه بر اینکه شروط ضمن عقد باید به کتاب عرضه شود و هر شرط مخالف کتاب مردود است. «نصّ» در کتاب بسیار اندک بوده، پس مراد از این روایات، شرط مخالف ظهور کتاب است.

ج. روایاتی که ائمه علیهم السلام در آنها امر به عرضه اخبار و احادیث بر کتاب نموده‌اند، که اگر خبری مخالف کتاب بوده «فاضربوه علی الجدار» و حجّت نمی‌باشد؛ و اگر مخالف نبود، به آن اخذ شده و حجّت می‌باشد. این طائفه روایات بسیار متعدّدی دارد. نصوص کتاب بسیار اندک بوده و عرضه خبر بر نصوص کم فائده است (بسیار اندک جمله می‌شود ساخت که از تمام جهات نصّ باشد)، لذا مراد عرضه بر ظواهر کتاب است.

د. روایاتی که در آنها ائمه علیهم السلام استدلال به ظواهر کتاب کرده‌اند (اخبار استدلالیه). این روایات به وضوح بر 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. 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 كه در ابتدای بحث گفته شد، دو مسلك به علمای اخباری نسبت داده شده است. مسلك اول اينكه ظهورات كتاب حجت نبوده لذا تفصیلی در حجیت ظهور وجود دارد؛ و مسلك دوم اينكه اصلاً در كتاب ظهور وجود ندارد كه استطراداً این بحث نیز مطرح می شود.

كسانی كه قائل به اجمال در كتاب شده اند، به دو نحوه ادعا نموده اند كه كتاب ظهوری ندارد: اول اينكه قرآن ذاتاً مجمل است؛ و دوم اينكه قرآن اجمالی عرضی یا اجمال حكمی 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 كه بررسی می شوند:

وجه اول: ربط اُمت به امام

ادعا شده كتاب به صورت مجمل نازل شده، برای اينكه مردم محتاج به امام باشند؛ زیرا اگر همه قرآن ظاهر و روشن باشد، مردم احساس نیاز به امام نخواهند كرد. پس برای اينكه 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 نصّ می باشند. لذا اینگونه نیست كه 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 احكام شرعی در كتاب مطرح نشده و همین كه برای یادگیری دین و احكام باید به امام رجوع شود برای ربط اُمت به امام كافی است. اكثر احكام شرعی در كتاب نیست، و مقدار اندکی از شریعت در كتاب هست (بیش از «۹۰ درصد» و شاید حدود «۹۹ درصد» از احكام شرعی در كتاب نیست).

وجه دوم: علو مرتبه متكلم در قرآن

وجه دیگری كه از علمای اخباری برای اثبات اجمال ذاتی در آیات قرآن نقل شده، اينكه 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 كه صاحب سخن دارای چنین عظمتی است پس سخنان وی نیز از علو مرتبه برخوردار می باشند. در این صورت، مردم عادی (حتی علماء) كه فاصله زیادی از حیث مرتبه دارند، نمی توانند چنین كلامی 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 الفقیر» و احتمال باشد قرینه «الّا زیداً» نیز وجود داشته باشد که نقل نشده است. سکوت راوی، شهادتی است به عدم قرینه؛ زیرا فرض وثاقت وی شده و باید هرچه دخیل در معنی است را نقل نماید؛ در مورد آیات قرآنی نیز شهادت سلبی ناقل موجب دفع قرینه نیست، زیرا ناقل مقید است فقط الفاظ قرآن را نقل نماید. یعنی سکوت ناقل شهادت بر عدم قرائن مقامی و حالیه نیست، بلکه برای عدم اختلاط آیات قرآنی با سخنان دیگر است!

اشکال: ارجاع به کتاب به صياغت فعلی

بر این استدلال شهید صدر اشکالاتی مطرح شده که به ذکر یک اشکال اکتفاء می‌شود. از قطعیات و مسلّمات است که ائمه علیهم السلام ارجاع به همین صياغت فعلی کتاب داده‌اند. 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 مسلّمه، ممکن نیست کتاب فاقد ظهور باشد و دارای اجمال ذاتی باشد.

۲. کتاب الخمس (لشاهرودی)، 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 يعنى 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 قبالة اصالة الظهور و ما لها من الكاشفية، فانّ العلاء ليست لهم تعبدات صرفة، و انما ترجع الاصول العقلانية 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، لانّ 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 حجيته، 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 الراوى السلبية بعدم وجود قرينة متصلة مغيرة لمعنى الكلام و الّا 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 لانّ 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، لانّ 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 كلّما 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 الغنيمه في المقام، حيث يحتمل وجود قرينة - بحسب المورد أو بحسب تطبيق النبي (ص) - على إرادة المعنى الخاص منها حين نزولها و هو غنيمه الحرب، فتبتلى 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 عمومات و اطلاقاتی در قرآن مانند «اوفوا بالعقود» و «احلّ الله البيع» و «الّا ان تكون تجارة عن تراض» وجود دارد. از سویی نیز علم به وجود پاره‌ای از تخصیصات و یا تقيیدات در آنها وجود دارد. بنابراین حجّیت تمام ظهورات، با علم به عدم حجّیت برخی ظهورات تعارض دارد. علم اجمالی به عدم حجّیت برخی ظهورات موجب می‌شود اصل حجّیت ظهور در هیچ ظهوری جاری نشود. نظیر اینکه متکلمی دو جمله «اکرم الفقیر» 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 متیقّن 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 تقيیدات در عمومات و اطلاقات روایات نیز وجود دارد. این علم اجمالی موجب می‌شود که نتوان به اطلاقات و عمومات روایات عمل نمود. پس ظهورات روایات نیز قابل عمل نخواهند بود.

جواب دوم: انحلال علم اجمالی بعد از فحص

علم اجمالی به تخصیص و تقيید در عمومات و اطلاقات قرآن، بعد از فحص و دستیابی به مقداری از تخصیصات و تقيیدات، منحلّ 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 منحلّ شده است.

البته به این نکته نیز باید توجه شود که نوعاً علماء اطلاقات و عمومات 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 نمی‌شود.

ج ۶۰ ۹۶/۱۰/۱۶

جهت پنجم: ظهور شخصی و نوعی

در جهت پنجم از مباحث ظهور، مباحثی پیرامون ظهور شخصی و نوعی مطرح می‌شود. ابتدا باید ظهور شخصی و نوعی معرفی شوند:

نظر شهید صدر پیرامون ظهور شخصی و نوعی

مرحوم شهید صدر فرموده ظهور شخصی به افراد سنجیده شده و ظهور کلام نسبت به یک شخص می‌باشد. به عنوان مثال ظهور این کلام نزد زید یا نزد عمرو، ظهور شخصی هستند؛ 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 می‌کند. 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 می‌شود؛ 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 می‌فهمد. 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. 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 و المحاورة الذين تمت معرفتهم، و هما قد يختلفان لأن الشخص قد يتأثر بظروفه و ملبساته 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 للمحاورة 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 المحاورة 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 می‌شود.

چهار سوال پیرامون ظهور شخصی و نوعی

پس از معرفی ظهور شخصی و نوعی، چهار سوال به ترتیب در مورد ظهور شخصی و نوعی باید پاسخ داده شوند:

الف. کدامیک از ظهور شخصی و یا ظهور نوعی 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 می‌شود؟

د. با فرض معیار بودن عرف زمان وصول، چگونه عرف زمان وصول کشف می‌شود؟

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 برمی‌گردد، و متکلم نیز همان قواعد لغت و ذهنیت عرفی را رعایت می‌کند، 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!

نظر مختار در حجیت ظهور نوعی یا شخصی

به نظر می‌رسد 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 می‌شوند. در ظهور استعمالی همیشه قواعد عرفی در نظر گرفته می‌شود. 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 می‌برد. 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 می‌رود هرچند ممکن

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 بملأ الطريقية و كاشفية ظهور حال المتكلم في متابعة قوانين لغته و عرفه، و من الواضح أن ظاهر حاله متابعة العرف المشترك العام لا العرف الخاص للسامع القائم على أساس أنس شخصي و ذاتي يختص به و لا يعلم به المتكلم عادة و هذا واضح».

است حیوانات 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

حجیت ظهور شخصی یا نوعی تقدیری

همانطور که گفته شد مجموع ظهور استعمالی و جدی موصوف به حجیت 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

۱. پس اینکه گفته شد ظهور شخصی قسیم ظهور نوعی بوده و با آن جمع نمی‌شود، فقط در مورد «ظهور نوعی فعلی» است.

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).

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! 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!

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 نمایات 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 علمی 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: حجیت 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 تعدیری 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 توجّه به معانی و ترکیب‌های زمان و مکان صدور به کار می‌برد.

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.

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.

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 عقلانیة قائمة على اساس حیثية الكشف و الظهور الحالی. و من الواضح ان ظاهر حال المتکلم ارادة ما هو المعنی الظاهر فعلا فی زمان صدور الکلام منه».

۲. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۹: «و یبقی علينا ان نثبت ان الظهور الموضوعی فی عصر السماع مطابق للظهور الموضوعی فی عصر الکلام الذی هو موضوع الحجّية، و هذا ما ثبتته بأصل عقلانی یطلق علیه اصالة عدم النقل، و قد نسمّیه باصالة الثبات فی اللغة، و هذا الاصل العقلانی یقوم على أساس ما یخیل لأبناء العرف - نتیجة للتجارب الشخصية - من استقرار اللغة و ثباتها، فان الثبات النسبی و التطور البطيء للغة، یوحى للأفراد الاعتيادیين بفكرة عدم تغیرها و تطابق ظواهرها على مرّ الزمن».

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؟

شهید صدر فرموده احراز ظهور نوعی زمان معاصر از دو طریق تعبّدی و وجدانی ممکن است:
الف. طریق تعبّدی به این صورت که اگر کلامی دارای ظهور شخصی باشد، عقلاء آن ظهور شخصی را اماره بر ظهور نوعی می‌دانند. پس اصل عقلائی یک طریق تعبّدی برای رسیدن به ظهور نوعی از ظهور شخصی است.^۱

به نظر می‌رسد این طریق صحیح نیست؛ زیرا چنین اصل تعبّدی بین عقلاء وجود ندارد بلکه عمل به ظهور شخصی به سبب اطمینان است. توضیح اینکه هر انسانی اطمینان دارد که یک انسان متعارف است. به همین دلیل اگر ظهوری از یک کلام استظهار نماید، اطمینان پیدا می‌کند که همه انسان‌های متعارف نیز چنین استظهاری از آن کلام دارند. بنابراین بر اساس عمل به اطمینان، ظهور نوعی به دست می‌آید.

ب. طریق وجدانی اینکه با کار میدانی و 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 غُسل» برائت در اقل و اکثر جاری نموده و غُسل را صحیح دانسته‌اند؛ اما مرحوم محقق خوئی فتوای به بطلان غُسل داده به دلیل اینکه از آیه شریفه، استظهار متفاوتی داشته است (که ایشان اولین شخصی در بین علماء بوده که این استظهار را داشته و حتی بعد از ایشان نیز آن استظهار قبول نشده

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۹۲: «الأولی إحراره تعبداً، و ذلك بدعوى جعل الظهور الذاتى أمانة عقلائية عليه، فإن السيرة العقلائية قائمة على جعل ما يتبادر كلاً 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 إنما كان بنكته مشتركة هى قوانين المحاوراة العامة لا لقرائن شخصية لأن هذا خلف اختلافهم فى الملايسات الشخصية».

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.

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 اموری 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. 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.

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.

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 خاص 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 خاص روایت تناسب داشته باشند، 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 قدماء «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.

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.

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، امّا 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؛ امّا 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 عدالت، خبر واحد و حسّی بوده لذا در شهادت در موضوعات باید تعدّد و عدالت باشد؛ امّا اخبار از اجتهاد از امور حدسی بوده لذا شهادت یک اهل خبره (که ثقه باشد) کافی است.

در نتیجه قول اهل لغت از باب خبر واحد و شهادت در موضوعات نیست (تا نیاز به تعدّد و عدالت داشته باشد)، بلکه از باب قول اهل خبره است لذا فقط وثاقت، شرط حجّیت آن است.

وجه سوم: 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!

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

۱. کفایة الاصول، ص ۲۸۷: «و المتیقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق و الاطمئنان و لا يكاد يحصل من قول اللغوی و ثوق بالأوضاع بل لا يكون اللغوی من أهل خبرة ذلك بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بداهة أن همه ضبط موارد لا تعیین آن آیا منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً و إلا لوضعوا لذلك علامة و ليس ذكره أو لا علامة كون اللفظ حقيقة فيه لانتقاض بالمشترك».

وجه چهارم: حسیّت 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.

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 توجّه به استعمالات مختلف که شنیده، حدس می‌زند. عرف غالباً الفاظ را با توجّه به معانی به کار می‌برد (به عنوان مثال لفظ «انسان» در جمله «جاء انسان» با توجّه به معنای یک فرد از انسان به کار رفته است) و دستیابی به معنای لفظ از استعمالات مختلف، بسیار مشکل است!

بنابراین لغت یک علم حدسی و اجتهادی بوده و قول لغوی از باب قول اهل خبره حجّت است.

اشکال دوم: کفایت خبر واحد در حسیّات

اگر فرض شود کلام اهل لغت حسّی است، باز هم قول اهل لغت حجّت است؛ زیرا خبر واحد در حسیّات حجّت بوده لذا قول اهل لغت از باب خبر واحد (نه از باب قول اهل خبره) حجّت خواهد بود.

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.

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 معانی 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)؛ امّا مدلول تصویری نیز در ظهور و استظهار نقش دارد. مدلول تصویری نقش مستقیمی در ظهور استعمالی داشته، و با واسطه در ظهور جدی مؤثر است. در نتیجه همین مقدار که ظهور تصویری نقشی در حجّیت دارد، کافی است تا قول اهل لغت نیز متّصف به حجّیت شود.

جمع‌بندی: حجّیت قول لغوی

تمام وجوه مذکوره برای اثبات عدم حجّیت قول لغوی، ناتمام است. پس قول لغوی حجّت است، یعنی نظر مختار تابع نظر مشهور متقدّمین می‌باشد.

حجّیت قول لغوی از باب حجّیت قول اهل خبره می‌باشد لذا وقتی حجّت است که معارض نداشته باشد. در ظرف تعارض قول اهل خبره، هیچیک حجّت نبوده و یا قول اقوی خبره حجّت می‌شود.

جهت هفتم: ظهور حالی

ظهور بر دو قسم است: ظهور لفظی؛ ظهور حالی؛ «ظهور لفظی» مرتبط به الفاظ بوده، و «ظهور حالی» مرتبط به افعال انسان و اموری غیر لفظ (مانند سکوت مقامی) می‌باشد.

در حجّیت ظهور حالی در سیره عقلاء، تشکیکی وجود ندارد. یعنی ظهور نزد عقلاء حجّیت بوده و تفاوتی بین ظهور لفظی و حالی وجود ندارد. هرچند ظهور نزد عقلاء حجّت است، امّا در نحوه استدلال بر حجّیت ظهور حالی باید دقت شود؛ زیرا بسیاری از ادله حجّیت ظهور لفظی، در ظهور حالی قابل تمسک نیستند:

الف. فرض شود دلیل حجّیت ظهور لفظی، سیره متشرّعه باشد. در این صورت، سیره متشرّعه نمی‌تواند حجّیت ظهور حالی را اثبات نماید؛ زیرا احراز نشده که اصحاب ائمه علیهم السلام در جایی که لفظی نبوده، حکم شرعی خاصی استفاده کرده و به آن عمل کرده باشند، تا از این سیره یک حکم شرعی کشف شود.

ب. فرض شود دلیل حجّیت ظهور لفظی، سیره عقلاء باشد. در این صورت اگر در امضاء سیره عقلاء از یک ظهور حالی (مانند سکوت شارع) استفاده شود، حجّیت ظهور حالی با سیره عقلاء ممکن نیست؛ زیرا استدلال به ظهور حالی برای اثبات حجّیت ظهور حالی می‌شود. و اگر در امضاء سیره عقلاء از قطع استفاده شود (به این صورت که اگر شارع با این سیره مخالف بود، قطعاً مخالفت و ردع را واصل می‌کرد؛ پس قطع به امضاء شارع وجود دارد)، حجّیت ظهور حالی با سیره عقلاء ثابت می‌شود.^۱

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. تعاریفات 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 یکشف اتفاقهم عن رأی المعصوم علیه السلام».^۲

مرحوم شهید صدر این تعریف را اصلاح شکلی (نه محتوایی) نموده است. ایشان فرموده اولاً اگر جماعتی از صوفیه اتّفاق کرده و کشف رأی معصوم شود اصطلاحاً به آن «اجماع» گفته نمی‌شود، پس باید اجماع فقهاء باشد؛ و ثانیاً رأی امام نیز دخالتی ندارد بلکه آنچه مهمّ است حکم شرعی می‌باشد، پس کاشف از حکم شرعی باید باشد؛ لذا ایشان اینگونه تعریف نموده «الإجماع اتفاق عدد کبیر من أهل النظر و الفتوی فی الحكم بدرجۃ توجب

۱. حجّیت سیره عقلاء در نظر مشهور و نظر مختار، نیاز به امضاء آن سیره توسط شارع دارد. یعنی صرف حجّیت امری در دائره تکالیف عقلائیّه، موجب نمی‌شود آن امر در دائره احکام شرعیّه هم حجّت باشد، بلکه اگر توسط شارع امضاء شود در دائره احکام شرعیّه نیز حجّت خواهد شد.

۲. به تعبیر دقیق‌تر وقتی قطع حاصل شود که شارع نیز راضی به این سیره عقلاء می‌باشد، طبق قطع عمل می‌شود؛ نه اینکه حجّیت اثبات شود.

۱. قوانین الاصول، ص ۳۴۹.

إحراز الحكم الشرعی»؛ 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 متفق در حکمی باشند، زید نیز به آن را حکم الله می‌داند؛ در این صورت اصطلاحاً به این اتفاق «اجماع» گفته نمی‌شود. یعنی اتفاق 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

اجماع سه قسم «اجماع محصل» و «اجماع مرکب» و «اجماع منقول» دارد، که حجیت هریک به طور مستقل بررسی می‌شود:

مقام اول: اجماع محصل

اجماع محصل در جایی است که فتاوای عدد کبیر یا جماعتی از فقهاء، توسط فقیه به نحو مباحثی به دست آید. سوال این است که آیا از این فتاوای بسیار (در یک عصر یا در چند عصر مختلف) می‌توان حکم شرعی را به دست آورد؟ یعنی آیا ملازمه بین این 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 می‌شود:

عقل عملی: قاعده لطف

ملازمه بین اجماع و حکم شرعی بر اساس یک قاعده به دست می‌آید که مرتبط با عقل عملی است. قاعده عقل عملی همان «قاعده لطف» نام دارد. استدلال به این قاعده منسوب به قدماء از جمله شیخ طوسی بوده، که بر اساس آن، اجماع را کاشف از حکم شرعی قرار داده‌اند.
توضیح اینکه نزاعی بین معتزله و اشاعره در حسن و قبح عقلی وجود داشته که معتزله قائل به حسن و قبح عقلی شده، و اشاعره منکر آن شدند. عدلیه نیز از معتزله تبعیت نموده و قائل به حسن 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 می‌شود. خداوند متعال فاعل مختار بوده و

فعل اختیاری متّصف به حُسن و قبیح عقلی می‌شود. پس فعل خداوند متعال می‌تواند متّصف به حُسن یا قبیح 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 الی الصواب» و «ما یبعّد من العقاب» را بیان نماید!

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 مقربّیت 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 شود!

۱. تعبیر به «صواب» و «عقاب» ناظر به آخرت بوده، و تعبیر «سعادت» و «شقاوت» ناظر به هر دو دنیا است. سپس متکلمین بر اساس قاعده لطف، رسالت و امامت را بر خداوند متعال واجب دانستند. یعین بر خداوند متعال لازم است بر مسلمین یک امام قرار دهد. لازمه کلام 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 الأقدمین من أصحابنا من جملتهم الشیخ (قده) و هو یتنی علی أساس قاعدة اللطف العقلية، و هي قاعدة متفرعة علی أصل العدل الإلهی فی علم الکلام إذ یراد بها إدراک 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 أنّ من اللطف اللازم علیه سبحانه أنّ لا یسمح بضیاع المصالح الحقيقية فی أحكام الشارع علی الناس نهائياً بل لا بدّ من انحفاظها و لو ضمن بعض الأقوال فإذا أجمعت الطائفة علی قول ینکشف أنّه هو الحقّ و إلّا لزم خفاء الحقيقة کلیاً و هو خلاف اللطف».

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 می باشد؛ و سپس تطبیق آن بر بحث اجماع بررسی شود؛

شهید صدر فقط به بحث کبروی پرداخته و از آنجا که قاعده لطف را ناتمام دانسته اند، بحثی از تطبیق آن بر اجماع نکرده اند. ایشان فرموده این قاعده ناتمام است؛ زیرا مسلم و واضح است که خداوند متعال بر اساس مصلحت و حکمت عمل می کند، اما تشخیص مصلحت و حکمت به طور عادی ممکن نیست. یعنی دنیا دارای تراحماتی بوده و گاهی یک مفسده ملازم یک مصلحت اهم می باشد 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 عالم نماید. کسی که احاطه علمی دارد، این امور را می فهمد! 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 نمی شود. با توجه به این نکته، صغریات «قاعده لطف» قابل احراز نیست؛ زیرا حکمت الهی نسبت به تمام ازمه 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 می دهد. بنابراین قاعده لطف فی نفسه ناتمام است.^۲

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 نمی کند؛ 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 عامه و امامت عامه استفاده کرده اند (نه در رسالت و امامت خاصه، که آنها را با دلیل دیگری اثبات نموده اند)؛ اما شهید صدر با نفی قاعده لطف، دلیلی بر اثبات رسالت و امامت عامه نداشته بلکه رسالت خاصه و امامت خاصه را اثبات نموده که عمده همین رسالت خاصه 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. یحوت فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۰۶: «أنه لو أريد 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 تتفتح قدراته و إمكاناته تدريجياً، و الحاصل قاعدة اللطف لا يمكن تطبيقه على مثل هذه الملائكات الأولية التكوينية أما لعدم مقتضى لمثل هذا التطبيق أو للمزاحمة مع الملائك الذي ذكرناه، و لهذا لم يلزم على الله سبحانه أن يبعث أطباءً كما بعث أنبياء».

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

مبنای دوم مبنای شهید صدر است. حاصل کلام ایشان این است که اگر اتّفاقی بین فقهاء باشد با شرائطی که خواهد آمد، کشف می‌شود دلیل شرعی بر حکم وجود داشته است. در این صورت، اتّفاق معتبر است زیرا موجب شد علم به دلیل شرعی پیدا شود بر حکمی که مصب اتّفاق است. بیان ایشان این است که از حساب احتمالات استفاده می‌شود. اگر فقیهی به حکم شرعی خبر دهد (فتوا همان خبر از حکم شرعی است)، قطعاً دلیلی شرعی دارد، زیرا احتمال نمی‌رود فقیهی بدون دلیل و بر اساس هوس و میل و رغبات خود فتوا دهد. پس اخبار از حکم شرعی نیز اخبار از دلیل شرعی است. اخبار دو قسم است: حدسی و حسّی؛ اخبار حسّی مستند به مدارک حسّی مانند دیدن و شنیدن؛ و اخبار حدسی مبتنی بر مدارک اجتهادی و حدسی است مانند فتوای فقیه و رأی پزشک که درمان این بیمار در فلان داروست. پزشک بیماری را حسّاً ندیده بلکه بر اساس شواهد حدس زده است. فتوای فقیه نیز اخبار حدسی از دلیل شرعی است زیرا اگر اخبار حسّی باشد، آن را ذکر می‌کند. پس از قرائنی منتقل به حکم شرعی شده و فتوا داده است. در هر اخبار حسّی یا حدسی احتمال اصابت و عدم اصابت وجود دارد. اگر یک خبر حسّی باشد احتمال اصابه به واقع مثلاً ۵۰ درصد است. اما اگر یک خبر دو مخبر داشته باشد احتمال اصابه اضافه می‌شود. اگر همین یک خبر را صد نفر یا پنجاه نفر بگویند، احتمال اصابت به واقع قوی‌تر می‌شود. اگر تعداد مخبرین زیاد شود، احتمال اصابه خبر به واقع ۱۰۰ درصد شده یا عملاً به احتمال خلاف اعتناء نمی‌شود. پس یا علمياً یا عملاً احتمال خلاف داده نمی‌شود. نظیر همین کلام در اخبار حدسی نیز وجود دارد، اگر یک خبر حدسی را یک مخبر بگوید احتمال ۵۰ درصد اصابه دارد. اگر تعداد زیاد شود احتمال اصابه خبر حدسی به واقع بیشتر می‌شود. در نتیجه احتمال اصابه ۱۰۰ درصد یا قریب به آن می‌شود لذا به احتمال خلاف اعتناء نمی‌شود. ایشان فرموده اجماع از این قبیل است، زیرا اگر تعداد زیادی یک فتوا دهند اخبار حدسی از دلیل شرعی داده‌اند که هرچه تعداد بیشتر شود احتمال اصابه هم بیشتر می‌شود.

ایشان فرموده از این توافق و اتّفاق زمانی به حالت قطع یا اطمینان می‌رسیم که چهار شرط باشد: اول اینکه باید مجمعین از فقهای متقدّم باشند یعنی فقیهان زمان غیبت صغری یا نزدیک به آن، زیرا اتّفاق آنها کشف می‌کند از وجود ارتکازی از این حکم نزد اصحاب ائمه علیهم السلام. مثلاً اگر فتوا بر وجوب خمس در فائده کسب باشد، قطعاً ارتکاز بر وجوب در ذهن اصحاب ائمه علیهم السلام بوده است. مثال دیگر مسأله برائت در

شبهات حکمیه است. تمام فقهاء قائل به برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد از فحوص، که دلیل بر برائت شرعیه به مشکل برخورد می‌کند زیرا روایات معتبر فقط در باب شبهات موضوعیه وارد شده است. این فتوای فقهاء نشان دهنده ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام بر برائت بوده زیرا ممکن نیست ارتکاز آنها بر احتیاط بوده و در زمان کوتاهی در زمان غیبت صغری تبدیل به برائت شود! این تنها دلیل مختار است و در سائر ادله مناقشه نمودیم.

شرط دوم اینکه مجمعی یا معظم آنها برای فتوای خود مدرکی ذکر نکرده باشند. زیرا اگر مدرک ذکر شده باشد، پس مجمعی علماً یا احتمالاً همین مدرک را داشته و نزد ما تمام نیست لذا کشف از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام نمی‌کند. ایشان متوجه شده گاهی مدرک ذکر نشود هم اشکال پیش می‌آید. به عنوان مثال علماء برائتی بوده و دلیل هم ذکر کرده‌اند، اما اگر اصحاب ائمه برائتی بودند، با توجه به محل ابتلاء بودن، ارتکازی بین فقهاء شکل نخواهد گرفت. فقهای قدیم بر اساس ارتکاز فتوایی داشته و سعی در مدلل کردن آن داشته‌اند. نوعاً اینچنین است که در اذهان فقهاء یا حکماء یک رأی شکل گرفته و سپس سعی در مدلل نمودن آن دارند. لذا به لحاظ روانی اشباع شده‌اند که این نظر صحیح است لذا نوعاً ادله درست دیده می‌شود و از خطای آن غفلت می‌شود. اما اگر دلیل بر خلاف رأی خود برخورد کنیم تمام ذهن و قوا سعی در مناقشه در دلیل آن خواهد کرد. فقهای قدیم بر اساس ارتکاز خود فتوا داده و سپس آن را مدلل می‌کرده‌اند.

شرط سوم اینکه قرائن متعکس وجود نداشته باشد. گاهی فقهاء فتوایی داده اما قرائن بر خلاف آن است. یعنی متوجه می‌شویم در ارتکاز اصحاب ائمه این نمی‌باشد. در این صورت، اتفاق علماء کاشف از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام نیست. ارتکاز نیز گاهی از شواهد و قرائن تاریخی است و گاهی اینکه اگر این ارتکاز بود باید بیش از این مقدار برسد، به عنوان مثال اگر ارتکاز این بوده که باید اناء سه مرتبه شسته شود، باید بیش از این مقدار روایت برسد زیرا غسل مخالف طبع است. اگر در اناء بیش از مقداری که آلودگی برطرف شود، شسته می‌شد، باید منتقل می‌شد. به عنوان مثال اگر استدبار و استقبال در باب تخلی حرام بود باید بسیار روایت می‌شد. زیرا این امر مبتلی به بوده و در آن زمان اینگونه نبوده که سمت قبله در همه جا معلوم باشد. پس ممکن نیست استدبار و استقبال حرام باشد، اما منتقل نشود. پس در ارتکاز اصحاب ائمه نیز حرمت نبوده است. لذا اگر این قرائن متعکس باشد، اجماع کشف از حکم شرعی ندارد. در همین مسأله تمام فقهاء فتوای به حرمت داده‌اند.

شرط چهارم اینکه نباید احتمال داده شود که فتوا بر اساس یک قاعده عقلی یا عقلانی باشد. گاهی فقهاء مسأله را از تفریعات یک کبرا می‌دانند که ما نمی‌دانیم. به عنوان مثال فتوا داده شده ید از اسباب ضمان بوده یا متلف ضامن است. دروس ج ۱ ص ۳۷۷؛ ج ۲ ص ۴۱۷.

به نظر می‌رسد این کلام صدرأ و ذیلاً تهافت دارد. ایشان شروع نموده که این اخبار از دلیل شرعی است، و در انتهای کلام منتقل به ارتکاز اصحاب ائمه می‌شود. لذا روح کلام ایشان این است که فتاوی فقهاء قدیم یعنی قرن ۳ و ۴ که نهایتاً تا شیخ طوسی، وجود داشته باشد علم به وجود می‌آید این فتوا یا از ائمه اخذ شده یا از ارتکاز اصحاب ائمه بوده است. زیرا اگر ارتکاز بر نجاست خمر نبوده و بر طهارت بوده، عادةً ممکن نبوده که ارتکاز فقهاء بر نجاست شکل گیرد. پس اگر فتاوی فقهاء این علم را به وجود آورد که ارتکاز اصحاب همین بوده، و این ارتکاز عادةً از امام علیه السلام بوده است. پس اگر از فتوی به ارتکاز منتقل شده و ارتکاز نیز یا از ائمه تلقی شده یا مورد قبول آنها بوده است. در این صورت نزاع با مشهور می‌شود که مشهور قائل هستند علم فقیه حجت بوده و می‌تواند بر اساس آن فتوا داده یا طبق آن عمل نماید. اما در نظر مختار علم حجت و قابل احتجاج نیست و فقط طبق آن عمل می‌شود. بلکه اگر سبب نزد عقلاء حجت باشد، قابل احتجاج است. یعنی اگر علم نوعی باشد، یعنی دیگران هم با این فتاوی فقهاء، علم پیدا می‌کنند. حتی اگر تردید شود که علم شخصی است یا نوعی است، فقیه نمی‌تواند فتوا دهد. و بسیار دشوار است تشخیص داده شود که علم شخصی است یا نوعی، زیرا ذهنیت و سابقه ذهنی بسیار دخیل است و احتمال دارد ما فرد نوعی نباشیم. به عنوان مثال کسی به نجاست و طهارت بسیار اهمیت می‌دهد لذا سریع علم پیدا می‌کند، اما کسی که برایش مهم نیست علم پیدا نمی‌کند. به هر حال اگر تشخیص داده شود که علم نوعی است، فقیه مستنداً به آن فتاوی فتوا دهد نه مستنداً به علم.

بنابراین علاوه بر اینکه صدر و ذیل کلام ایشان باید جمع شود، علم نیز نزد ما حجت نیست. در براءت شرعی در شبهات حکمیه نیز عمده مستند همین فتاوی فقهاء در عصر غیبت صغری است. زیرا ادله دیگر ناتمام است. این ارتکاز قطعاً از ائمه تلقی شده زیرا ما منکر براءت عقلیه و عقلائی هستیم. پس براءت شرعی و عرفیه از اقسام براءت باقی می‌ماند که براءت عرفیه تابع اعراف خاص است. لذا فقط براءت شرعی باقی می‌ماند که دلیل آن همین اجماع فقهاء است. البته قبل از فحص و موضوعیه دارای روایت است.