بسم الله الرحمن الرحیم

«مدد الفحول فی مخّ الاصول»

تقریرات خارج الاصول
للأستاذ السید محمود المددی الموسوی

المقصد السادس: فی الحجج و الامارات

بتحریر الفقیر مهدی بهرام بیکی

تحریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی _ محرر: مهدی بهرام بیگی

المقصد السادس فی الحجج و الامارات.

قبلا گفتیم که مرحوم صاحب کفایه مطالب کتاب را در هشت مبحث بیان نموده اند. پنج مبحث آن، مباحث الفاظ است و سه مبحث هم، مباحث حجت و اصل عملی است که معروف شده است به «مباحث عقلیه».

خوب می دانید در علم اصول مهمترین مباحث این مباحث است چه به لحاظ دقت علمی و نظری و دیگر به لحاظ کاربردی و عملی فوق العاده اثر گذار تر در فقه می باشد.

مقدمة فی تبیین مفردات العنوان:

فقط قبل از ورود به بحث عنوان این مبحث را اجمالا توضیح دهیم چرا که بحث مبسوط حجت عن قریب خواهد آمد.

المراد من الحجّة:

مبسوطا معنایش می آید که معانی مختلفی دارد اما در اصول عبارت است از «ما کان معذرا او منجزا[1]». این معنای حجت[2] در اصول است.

خوب منجز یعنی چه؟ معذر یعنی چه؟

---

[1] با این تعریف مشخص می شود که اگر امری فقط منجز یا فقط معذر باشد دیگر بر آن اطلاق حجت نمی شود کما اینکه در آینده خواهد آمد که در نظر ما احتمال فقط منجز است لذا دیگر به آن حجت نمی گویند. (بعد از کلاس اصول سه شنبه ۹۶/۱۲/۰۸).

[2] اینکه گفته می شود «حجت یعنی ما کان معذرا و منجزا»، صدقش بنا بر یک قضیه شرطیه است یعنی اگر به تکلیف تعلق بگیرد معذر یا منجز می باشد نه اینکه حتما باید یک تکلیفی در واقع باشد، تا به اینها معذر و منجز گفته شود. لذا در بحث تجری که خواهد آمد گفته می شود که تجری عبارت است از مخالفت با حجت و منجز است و در معصیت هم مخالفت با حجت و منجز است با این تفاوت که در معصیت مخالفت با تکلیف منجَّز می باشد اما در تجری مخالفت با منجِّز است بدون اینکه مخالفت با تکلیف باشد. لذا اشکال نشود که چرا شما در تعریف تجری گفته اید که مخالفت با منجِّز در حالی که مفروض این است که در واقع تکلیفی نمی باشد و وقتی تکلیفی نیست معذر و منجز معنا ندارد خیر این اشکال وارد نمی باشد چرا که مراد از معذر و منجز همانطور که گفته شد یعنی اگر تکلیفی باشد معذر و منجز آن است نه اینکه حتما تکلیفی در بین است. لذا اگر در خبری که متضمن تکلیف باشد و در واقع تکلیفی نباشد، آن خبر منجِّز است اما منجِّزی بدون منجَّز. (ت ب ک اج اس مد ۱۶۱۲۱۴)

دقت کنید در لسان اصولیین برای شریعت احکامی گفته می شود که این احکام شرعیه را به دو دسته «وضعیه» و «تکلیفیه» تقسیم می کنند. در علم اصولی احکام تکلیفی را به دو دسته احکام «لزومی» و «غیر لزومی» تقسیم می کنند و حکم لزومی را به «وجوب» و «حرمت» تقسیم می کنند. در تمام احکام شرعی فقط این دو حکم به وصف تنجز و تعذر متصف می شود می گویند که وجوب معذَّر است یا منجَّز و حرمت یا منجَّز است یا معذَّر.

معذِّر و منجِّز یعنی چه؟

در مورد وجوب توضیح می دهیم در مورد حرمت هم همین مطالب به عینه می آید.

وقتی مکلف با وجوب یا حرمتی مخالفت می کند یا در این مخالفت مستحق عقوبت می باشد، که در این صورت وجوب، منجَّز است اما اگر مستحق عقوبت نباشد می گویند وجوب و حرمت، معذَّر است.

مستحق عقوبت است یعنی عقوبت الهی در مورد این شخص قبیح نمی باشد و مستحق عقوبت نمی باشد یعنی عقوبت این شخص توسط شارع، قبیح است.

مراد از قبح و عدم قبح چه می باشد؟

حسن و قبیح سه صورت است:

حسن و قبح عقلی و عقلائی و عرفی. مراد اینها قبح عقلی یا عقلائی است علی سبیل منع الخلو.

عرف به ذهن ساده اش اموری را قبیح می داند که عقلا و عقلاءا قبیح نمی باشد مثل بیرون ریختن آب بینی. احکام عقلاء دائر مدار نظام اجتماعی می باشد بیرون ریختن آب بینی در بیرون، اختلال به نظام نمی باشد لذا عقلاءا قبیح نمی باشد اما عرفا قبیح است.

پس بنابراین منجزیت از کدام یک از امور است؟ از امور حقیقی است یا واقعی یا اعتباری؟ امر واقعی است. حجیت یعنی منجزیت و معذریت که از امور واقعی است.

این حجیت که از امور واقعی است، دو دسته است: واقعی واقعی و واقعی اعتباری. واقعی واقعی مثل مالیت یک قطعه طلا که متوقف به اعتبار نمی باشند واقعی اعتباری یعنی در طول اعتبار واقعیت پیدا می کنند مثل مالیت پول.

در اصول می گویند که «منجز واقعی واقعی» داریم که منجزیت «قطع» می باشد حجتی که واقعی واقعی است که مرادشان از حجت عقلی این مورد می باشد و حجیتی داریم که اعتباری واقعی است که از آن به حجت شرعی تعبیر می کنند مثل حجیت خبر واحد.

این اصطلاحی است در حجت و حجیت. این معنای حجت است.

اگر کسی قبح عقلی را منکر شد ما چیزی را با عنوان حجت واقعی واقعی نداریم.

حجت دو قسم شرعی و عقلی شد که به حجت شرعی در اصطلاح اصولی می گویند اماره البته حجت شرعی به معنای اخص.

اماره یعنی المنجز و المعذر شرعی.

اماره اخص از حجت است منتها برای حجت که معنای منجز و معذر دارد یک فرد است که در عین حال اماره نمی باشد که به آن اصل عملی می گویند. اصل عملی عبارت است از یک حکم طریقی و اصل که معنایش بعد می آید. به اصل، حجت می گویند اما برای حجت معنای دیگری شده است که در قبال اصل عملی می گویند. پس حجت منجز و معذر می باشد که شامل اصل می شود اما به معنای اخص شامل نمی شود در این مبحث که حجج و امارات است شامل اصل علمی نمی شود.

حجتِ به معنای اعم، اماره و حجت عقلی و اصل عملی را شامل می شود و حجت به معنای اخص اصل عملی را در بر نمی گیرد. این دو معنای اعم و اخص را از استعمالات فهمیدیم اما تعریفی از هر کدام ارائه نداده اند.

ما یک حجت عقلی داریم که قطع است و یک حجت شرعی که امارات است.

در ما نحن فیه مبحثی مطرح می شود که حجت و اماره نمی باشد مثل سیره عقلاء که نه اصل و نه اماره و نه حجت عقلی می باشد. به لحاظ علم اصول استطرادی نمی باشد اما به لحاظ حجج استطرادی است. مبحث دیگری هم که اضافه می کنیم که متعرض نشدند اطمینان است در اطمینان نزاع است که آیا حجت عقلی است یا حجت شرعی است. مشهور این است که از حجج شرعیه است اگر از حجج عقلی باشد ملحق به قطع می شود یعنی ما دو حجت عقلی داریم یکی قطع و دیگری اطمینان اگر از حجج شرعیه باشد از حجج شرعیه مثل ظهور می باشد.

تقریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرام بیگی

الحجة الأُولی القطع:[1]

در بحث قطع در جهاتی بحث می کنیم:

مقدمة:

قبل از ورود به این جهات عنوان قطع را توضیح می دهیم:

فی توضیح معنی «القطع»:

قطع یعنی «اعتقاد و تصدیق جزمی». به نحوی که ما احتمال خلاف یا احتمال خطاء در قطع نمی دهیم در مقابل قطع، ما احتمال را داریم این احتمال با توجه به مراتبی که دارد اسمهای مختلفی دارد اگر احتمال مرجوح باشد به آن «وهم» می گویند و اگر مساوی باشد به آن «شک» می گویند و و اگر راجح باشد به آن «ظن» می گویند و ظن قریب به قطع باشد، آن را «اطمینان» می گویند لذا اطمینان از افراد ظن است.

این احتمالی که در مقابل قطع است این «احتمال نفسانی» است که هیچ زمانی قطع با احتمال نفسانی بر خلاف، جمع نمی شود.

یک احتمال دیگری هم است به نام «احتمال عقلی» که به آن «امکان» می گویند.

احتمال نفسانی با قطع بر خلاف، قابل جمع نمی باشد اما قطع با احتمال عقلی بر خلاف قابل جمع است مثلا من نفسیا قطع دارم بعدالت زید احتمال فسق زید را نمی دهم احتمال نفسانی خطاء در قطع خود را هم نمی دهم. اما احتمال عقلی مخالف قطع، با قطع جمع می شود کما اینکه اگر به ما که قاطع به عدالت زید هستیم بگویند: امکان عدم عدالت زید است؟ می گوییم بله یعنی اگر در عالم واقع زید عادل نباشد، احتمال نقیضین پیش نمی آید.

---

[1] سه شنبه ۹۵/۰۸/۱۱.

لذا احتمال نفسانی بر خلاف با قطع جمع نمی شود اما احتمال عقلی که امکان است با قطع جمع می شود یک مورد است که نه احتمال نفسانی و نه احتمال عقلی بر خلاف قطع با قطع جمع نمی شود و آن جایی است که قطع، به استحاله[۱] تعلق بگیرد هر استحاله ای که باشد استحاله تناقض[۲]، استحاله تضاد، .....مثلا کسی بگوید که من قطع دارم به «استحاله تناقض». این قطع با احتمال عقلی قابل جمع نمی باشد چرا که همین که از او سوال کنید که آیا احتمال خلاف وجود دارد و او بگوید بله این مساوق است با اینکه امکان استحاله است یعنی قطع به استحاله ندارم به عبارت دیگر احتمال خلاف در قطع یعنی امکان متعلق استحاله و امکان متعلق استحاله یعنی عدم قطع به استحاله.

لذا قطع با احتمال نفسانی قابل جمع نمی باشد و با احتمال عقلی بر خلاف قطع قابل جمع است الا در یکجا که قطع به استحاله تعلق گرفته باشد.

قطع در اصطلاح اصولی تصدیق و اعتقاد جزمی[۳] می باشد فرقی نمی کند این اعتقاد مطابق با واقع باشد یا مخالف با واقع باشد چرا که مراد یک حالت روانی است و اصلا ناظر به عالم واقع نمی باشد. اگر گفته می شود قطع حجت است مطلقا حجت است و لو مطابق با واقع نباشد.

در اصول مهم نمی باشد که این قطع از کجا آمده است و منشأش چه می باشد، بله قطع بدون منشأ نمی شود اما منشأش هر چه که باشد ــ متعارف یا غیر متعارف ــ مهم نمی باشد.

---

[۱] استحاله یعنی عدم الامکان خوب مشخص است که کسی که قطع به عدم الامکان دارد، اقرار نمی کند که امکان خلاف آن وجود دارد چرا که معنایش در اینجا این است که دیگر قطع به عدم الامکان ندارد. البته تمام اینها نسبت به شخص قاطع است یعنی در نزد قاطع احتمال نفسی و عقلی برخلاف معنا ندارد اما فی الواقع ممکن است که قطع او خاطء باشد.

[۲] البته نسبت به کسی که قائل به استحاله است.

[۳] نه غیر جزمی که ظن باشد.

حتی در قطع موضوعی که قطع موضوع است باز آن قطع موضوعی هم، همین قطع است و ناظر با واقع باز نمی باشیم الا اینکه در حکم حصه ای خاص از قطع، موضوع حکم باشد.

پس قطع یعنی تصدیق جزمی بأی منشأ کان سواء کان مطابقا او مخالفا للواقع.

الفرق بین «القطع» و «العلم»:

علم دارای دو معنای «عرفی» و «اصطلاح اصولی» است:

الفرق الأول: أن العلم العرفی شامل للإطمینان خلافا للعلم الاصولی.

در معنای «اصطلاح اصولی» یعنی «قطع». علم تفصیلی یعنی قطع تفصیلی علم اجمالی یعنی قطع اجمالی.

اما در معنای «عرفی»، علم با قطع اختلاف دارد اختلاف علم با قطع اصولی، عموم و خصوص من وجه است.

دقت کنید علم به معنای عرفی شامل اطمینان می باشد یعنی اطمینان از افراد علم است نه از افراد ظن. اگر من اطمینان دارم به عدالت زید می گویم که من می دانم که زید عادل است عدالت زید در نزد من معلوم است. اما در صورت اطمینان به عدالت زید نمی گوید که من به عدالت زید مقطوعم.

الفرق الثانی: أن العلم العرفی لا یشمل الا القطع المصیب خلافا للعلم الأصولی.

قطع دو قسم است: قطع مصیب و قطع خاطئ در معنای عرفی به قطع خاطئ علم گفته نمی شود به جاهل مرکب نمی گویند که عالم است می گویند که قاطع است.

اگر منطقی ها می گویند که جهل مرکب از ا فراد «علم» است مرادشان از علم، «قطع» است نه علم به معنای عرفی که فقط شامل قطع مصیب می شود.

در آیات و روایات معنای عرفی علم مراد است.

اما یقین در اصول زیاد استعمال نمی شود اما وقتی در کلمات اصولی گفته می شود یقین، مساوق با قطع است و علم.

یقین به معنای عرفی عبارت است از قطع اعم از مطابق با واقع یا غیر مطابق اما به اطمینان دیگر یقین نمی گویند.

در اصطلاح منطقی یقین یعنی قطع مطابق با واقع.

البحث عن القطع یقع فی جهات:

الجهة الأولی فی حجیة القطع: و هی یقع فی مقامات:

المقام الاول فی معنی حجیة القطع: ما یصح الاحتجاج به عقلا.

یعنی وقتی بحث می کنیم که قطع حجت است یا خیر مراد ما از حجت و حجیت چه می باشد؟

ما حجیت را با توجه به معنای متعارف بین اهل علم بکار می بریم تارة برای حجیت معانیی بکار برده می شود که متداول نمی باشد.

برای حجت و به تبع حجیت معانی متعددی را بیان کرده اند که ما قائلیم که تمام این معانی را در تعریف واحدی می توانیم جای دهیم:

معنای واحد حجت «ما یصح الاحتجاج به» که جامع بین اقسام حجت است. این معنای عرفی است و احتجاج، «اقامه حجت» است بر یک امر.

درست است که «احتجاج» با «حجت» هم خانواده است اما چون «احتجاج» معنای مرکوزی در اذهان دارد در تعریف اخذ شده است. یعنی ما می خواهیم آن معنای مرکوز را تبیین کنیم و قرار نمی باشد تعریفی حقیقی ارائه دهیم لذا اشکال دور را نکنید.

اقسام الحجة:

وقتی می گوییم: «ما یصح الاحتجاج به»، این «یصح» یا «یصح من عنده» در موارد مختلف، متفاوت است لذا این «حجت» به اعتبار مصحِّح یا همان «من کان عنده صحیحا»[1] به شش قسم تقسیم می شود: حجت منطقی ، علمی، عقلی، عقلائی، عرفی، شرعی یعنی مصحح و من یصح عنده یا منطق است یا علم است، یا عقل است، یا عقلاء است، یا عرف است و یا شرع است.

الحجة المنطقی: ما یصح الاحتجاج به عند العقل النظری و المنطقی.

حجت منطقی عبارت است از «ما یصح عند العقل النظری و المنطقی او فی المنطق الاحتجاج به». اسم این قسم که واسطه در اثبات آن، عقل نظری است را «حجت منطقی» گذاشتیم نه عقلی تا با قسم «حجت عقلی» که واسطه عقل عملی است، اشتباه نشود. یعنی آنچه را که به لحاظ قواعد منطقی می گویند احتجاج به آن صحیح است. در منطق فقط و فقط یک حجت بیشتر نداریم و آن قیاس است یعنی ما برای اثبات و ابطال یک قضیه یا گزاره فقط و فقط به قیاس می توانیم احتجاج کنیم که حجتی است که مفید قطع و یقین است یعنی محال است قیاس مادة و صورتا صحیح باشد و نتیجه باطل باشد و خاطئ.

قیاس را در منطق می گویند حجت منطقی.

اما دو امر دیگر در منطق مطرح می شود به عنوان استقراء[2] و تمثیل. در منطق گفته شده است تمثیل و استقراء هیچ کدام حجت نمی باشد. در منطق ما یک حجت بیشتر نداریم و آن هم قیاس است.

---

[1] مصحح و من یصح عنده به یک معنا می باشد.

[2] هر وقت می گویند استقراء استقراء ناقص مراد است چرا که استقراء تام از افراد قیاس است

الحجة العلمی: ما یصح الاحتجاج به فی العلوم بحسبها.

حجتی است که در علوم به آن احتجاج و استدلال شده و از آن استفاده می شود مثلا در علوم تجربی حجت، استقراء[1] است. مثلا در علم فیزیک داریم که هر فلزی در اثر حرارت منبسط می شود حجت آنها بر این نظریه و قول، استقراء است و در بعضی علوم حجتهای مختص به خود را دارد مثلا در ادب، قرآن و شعر جاهلی حجت است که برای اثبات یا ابطال یک مسئله ادبی از آنها استفاده می کنند.

یعنی آنچه که در علوم می توان به آن احتجاج کنند. این حجتها را خود صاحبان علم مشخص می کنند.

منطق ضابطه ای است که اشراف بر علوم دیگر دارد و خودش علم نمی باشد.

لذا منطق را از علم خارج کردیم.

الحجة العقلی: الاحتجاج بالحسن و القبح العقلیین.

سومین مورد از حجج، حجة عقلی است مراد از آن عقل عملی است یعنی ما بر اساس عقل عملی احتجاج می کنیم. مراد از عقل عملی که در لسان اصولیین گفته می شود یعنی بر اساس حسن و قبح عقلی این احتجاج صورت می گیرد لذا فقط جایی بکار برده می شود که حسن و قبحی باشد مثلا می گوییم قطع حجت بر تکلیف است یا نیست، خبر واحد حجت بر تکلیف می باشد یا خیر نمی باشد. این حجت به معنای حجت عقلی است. یعنی عقل حجت بر تکلیف است یعنی عقوبت بر مخالفت این تکلیف قبیح نمی باشد وقتی می گوییم ظن حجت نمی باشد یعنی عقوبت بر مخالفت این تکلیف قبیح است.

حجت عقلی در لسان اصولیین اسمی پیدا کرده است که عبارت باشد «المنجز و المعذر». به حجیت گفته می شود: «المنجزیت و المعذریت». پس عقل نظری همان حجت منطقی بود و عقل عملی یعنی حجت عقلی.

---

[1] تجربه یعنی استقرائی که ما خودمان آن کار را ایجاد می کنیم مثلا خودمان فلز را حرارت می دهیم اما در استقراء اعم است و فقط به مشاهده مکرر گفته می شود.

الحجة العقلائی: ما یتوقف حفظ النظام الاجتماعی علی الاحتجاج به.

چهارمین مورد از حجج، حجت عقلائی می باشد. این حجت امری است که عرف و همه مردم به آن احتجاج می کنیم و منشأ صحت احتجاج حفظ نظام است مثلا در بین مردم به خبر ثقه وبیّنه و ظهور احتجاج می شود و ریشه این احتجاج در حفظ نظام اجتماعی است چرا که اگر نشود به خبر ثقه و ظهور احتجاج کرد نظام اجتماعی مختل می شود.

الحجة العرفی: ما یحتج به العرف علی العادة و الآداب و المذاهب و ...

حجت عرفی آنیست که مردم یا بخشی از آن به آن احتجاج می کنند و ریشه این صحت حفظ نظام اجتماعی نمی باشد ممکن است دین یا عادت یا اجتماعی است که در آن زندگی کردند مثلا به تمثیل زیاد استدلال می کنند به کلمات رؤسا و مومنین و مقدسین بسیار احتجاج می کنند و دیگران هم می پذیرند مثلا خود طلبه ها که یک عرفی می باشند مثلا می گویند که مراد از حجیت در اصول فلان است استناد می کنند به قول صاحب کفایه که این قول صاحب کفایه هیچ یک از حجج سابق نبود و فقط حجت عرفی می باشد.

بله کسی بر دلیلش اشکال نمی کند نمی گویند که حرف تو اشتباه است می گویند که حرف آخوند اشتباه است. به کلام مستدل اشکال نمی کنند.

الحجة الشرعی: ما جعله الشارع حجة بینه و بین عباده.

اخرین حجت از حجج، حجت شرعی است. این را چه بپذیریم و چه نپذیریم تعریفش این است آن حجتی که شارع بین خودش و عبد حجت قرار داده است و الا فی حد نفسه حجت نبود مثال هم در فقه دارد مثل ظن در باب رکعات و ظن در باب قبله که حجت است شما می توانید به ظن عمل کنید و ظن اشتباه بود شما به ظن بر مولا احتجاج می کنید و اگر به ظن عمل نکردید و ظن درست بود مولا بر شما احتجاج می کند.

این اقسام شش گانه ای است که برای حجت گفته شده است و دقت کنید این تعداد استقرائی است نه عقلی.

المراد من الحجة دقيقا فی هذه الاقسام:[1]

گفته شد حجت در معنای عرفی یعنی «ما یصح الاحتجاج به» اما اگر در این شش مورد دقت شود روشن می شود که در این شش قسم حجت دقیقا به یک معنا بکار برده نشده است و حقیقتا این حجت اشتراک لفظی است در بعضی موارد مراد از حجت، «دلیل» است و در بعضی از موارد، مراد «معذر» و «منجز» است که به این دو، دلیل گفته نمی شود. و در بعضی از موارد این حجت به هر دو معنا می باشد هم به معنای «دلیل» و هم به معنای «معذر» و «منجز» می باشد.

فرق بین دلیل و معذر و منجز:

منجز یعنی امری که موجب تنجز یک تکلیف فعلی است و معذر یعنی امری که موجب تعذر یک تکلیف فعلی است.

پس دائما در منجز و معذر باید پای یک تکلیف فعلی در کار باشد اما در دلیل اینطور نمی باشد شما دلیل اقامه می کنید بر حدوث عالم یا وجود حق تعالی، در علوم و در اینجا معنا ندارد که معذر و منجز باشد به معذر و منجز تعبیر دلیل می کنند اما بر دلیل تعبیر به منجز و معذر نمی کنند به دلیل بر حدوث عالم، استحاله صدور کثیر از واحد، استحاله اعاده معدوم و ... معذر و منجز نمی گویند.

*هر دلیلی حجت است اما هر حجتی دلیل نمی باشد به منجز، حجت اطلاق می شود اما به منجز دلیل اطلاق نمی شود مثلا می گوییم ظهور منجز است اما یک ادله ما ظهور نمی باشد اگر دلیل هم بگویند اصطلاح اصولی می شود اما به معنای رایج دلیل گفته نمی شود. *

[1] چهارشنبه ۹۵/۰۸/۱۲.

لذا احتجاج در بعضی موارد عبارت است از اقامه دلیل و در بعضی از موارد عبارت است از اقامه معذر و منجز. در قسم اول و دوم به معنای دلیل است در حجت منطقی و علمی ما اقامه دلیل می کنیم.

در سه مورد دیگر به معنای معذر و منجز است حجت عقلی و عقلائی و شرعی. احتجاج در اینها یعنی اقامه معذر و منجز است.

بله در حجت عرفی به معنای اعم است تارة حجت به معنای دلیل است و تارة به معنای معذر و منجز است چرا که در احتجاجات عرفی تارة از دلیل برای اثبات استفاده می کنند و تارة از معذر و منجز برای تعذیر و تنجیز استفاده می کنند.

مراد از احتجاج در این شش مورد اقامه حجت است که در بعضی حجت به معنای دلیل و در بعضی دیگر به معنای معذر و منجز است. «دلیل» عبارت است از قضیه یا قضایایی که در اثبات یا ابطال یک قضیه ای از آن استفاده می شود و «معذر» یعنی ما یوجب تعذر التکلیف الفعلی إن کان و «المنجز» ما یوجب تنجز التکلیف الفعلی إن کان.

لذا اگر بخواهیم اصطلاحی وضع کنیم باید بگوییم حجت یعنی منجز و معذر یا دلیل. بله این منجر و معذر دو قسم می شود: یا در طول اعتبار نیست می شود حجت و معذر و منجز عقلی یا در طول اعتبار است که می شود معذر و منجز عقلائی یا عرفی یا شرعی.

در بحث قطع که از حجیت آن بحث می کنیم حجیت یعنی معذریت و منجزیت. کدام حجیت؟ کدام معذریت و منجزیت؟ معذیرت و منجزیت عقلی یا عقلائی یا حجت عرفی یا شرعی؟ کدام مراد است؟ به عباریت دیگر وقتی بحث می کنیم از معذریت و منجزیت قطع مراد منجزیت و معذریت عقلی، عقلائی یا شرعی است؟

آنکه در اصول بحث می شود منجزیت و معذریت «عقلی» است. بله چون رایج بین اصولیین و چه بسا می توان گفت قریب به اتفاق آنها، قائل به منجزیت و معذریت عقلی بوده اند منجزیت و معذریت عقلائی و عرفی و شرعی را بیان نکرده اند اما در

بین متأخرین که تشکیک جدی شده است در منجزیت و معذریت عقلی در مورد منجزیت و معذریت شرعی و عقلائی و عرفی هم بحث کرده اند. اگر در عقلی بودن آن تشکیک کردیم می توان از منجزیت و معذریت عقلائی و عرفی و شرعی بحث کرد یا اگر هم قائل به وجود این منجزیت و معذریت شدیم، از باب تعمیم بحث می توان از غیر منجزیت و معذریت عقلی یعنی منجزیت و معذریت عقلائی و عرفی و شرعی هم بحث کرد.

پس بحث ما در حجیت قطع به معنای معذریت و منجزیت عقلیه قطع است بدون هیچ جعلی و اعتباری آیا قطع منجز است یا خیر؟

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی اثبات حجیت القطع:

آیا می توان منجزیت ومعذریت عقلی را در مورد قطع ثابت است؟ آیا می توان آن را اثبات کرد؟ چون گاها مطلبی ثابت است اما قابل اثبات نمی باشد بلکه قابل ابطال هم است یعنی می توان عدمش را اثبات کرد.

بحث ما در اثبات حجیت قطع است.

منجزیت و معذریت یعنی حجیت. باید منجزیت و معذریت را دقیقا توضیح داد.

علمای ما احکام شرعی را به وضعیه و تکلیفیه و تکلیفیه را به لزومی و غیر لزومی تقسیم کرده اند لزومی مثل وجوب و حرمت و غیر لزومی مثل ندب و کراهت.

این یک تقسیم.

از طرف دیگر تقسیم کرده اند به جعل و کلی یا فعلی و مجعول و جزئی. وجوب الصلاة جعل و کلی است و وجوب الصلاة علی زید می شود مجعول و جزئی.

این تقسیم خیلی مهم است و ما هم قبول کردیم.

منجز امری است که حکم را منجز کند و معذر یعنی امری که حکم را معذر کند. حرمت و وجوب فعلی به تنجز و تعذر متصف می شود اگر این مایع خمر باشد بر من شربش حرمت فعلی دارد و اگر الان زوال ظهر باشد نماز بر من واجب فعلی است. غیبت عمرو بر من حرمت فعلی دارد.

احکام وضعی تماما کلیا و جزئیا و احکام کلی و احکام فعلی تکلیفی غیر لزومی وصف تنجز و تعذر را قبول نمی کنند.

تنجز و تعذر معنایش چیست؟ اگر شخص من یک وجوب فعلی یا حرمت فعلی داشته باشم و من نسبت به آن وجوب یا آن حرمت قطع پیدا کنم قطع من، این وجوب و حرمت فعلی را منجز می کند یعنی در مخالفت آن استحقاق عقوبت است یعنی عقوبت الهی بخاطر مخالفت این تکلیف فعلی قبیح نمی باشد.

پس باید تکلیف فعلی باشد و قطع به تکلیف فعلی تعلق گیرد تا تکلیف فعلی شود منجز.

معذر یعنی اینکه من باید یک وجوب و حرمت فعلی داشته باشم و قطع من به عدم آن وجوب و حرمت تعلق گیرد در اینجا این تکلیف فعلی می شود معذر یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفت این تکلیف فعلی ندارم یعنی عقوبت الهی بر مخالفت این تکلیف فعلی قبیح است.

لذا مهم در معذریت این است که تکلیف فعلی در واقع داشته باشم یعنی فی علم الله این مایع نجس است و من قطع دارم به عدم نجاست آن. در اینجا حرمت فعلی این تکلیف بر من معذر است.

مقابل قبح، عدم القبح است نه حسن لذا استحقاق مقابلش می شود عدم استحقاق نه استحقاق عدم.

قطع فقیه نه معذر است نه منجز که بعد توضیح آن را خواهیم داد.

پس تنجز و تعذر دائما وصف تکلیف فعلی است.

فعلیت حکم و تکلیف دائر مدار فعلیت موضوع است نه علم من به تکلیف.

این مطلبی است که مشهور علماء قائلند هنوز وارد اثبات آن نشده ایم.

دو اشکال در این مقام قبل از ورود به مقام اثبات، مطرح شده است:

یک اشکال از مرحوم تبریزی و بعد اشکال خودمان:

اشکال اول از مرحوم تبریزی ایشان قائل می باشند که قطع معذر نمی باشد و فقط منجز ست من که تکلیف فعلی دارم قطع به تکلیف فعلی دارم این قطع آن تکلیف فعلی را منجز می کند اما وقتی من تکلیف فعلی دارم و قطع به عدم تکلیف فعلی دارم در نظر مشهور قطع معذر است در نظر اینها قطع معذر نمی باشد معذر من جهل من به تکلیف فعلی است نه قطع من به عدم تکلیف فعلی. معذریت تکلیف را قبول دارد اما معذِّر را قطع به عدم نمی داند بلکه جهل به تکلیف می داند.

دلیل ایشان این است که شخص غافل[1] نه قاطع به عدم، تکلیف بر او معذر است. معذِّر او که قطع دیگر نمی باشد چون غافل است و قطعی ندارد که قطع معذر او باشد، پس معذر او چیست؟ جهل اوست. عقلا نکته ای برای تفکیک در معذریت در مورد قطع نمی باشد که در مورد غافل معذر نباشد و در غیر غافل که من جمله قاطع به عدم تکلیف باشد، معذر باشد.

این اشکال ایشان را با بیان اشکال خودمان جواب می دهیم یعنی با بیان اشکال خودمان موضوعی برای اشکال ایشان باقی نمی ماند.

اشکال دوم که اشکال ما می باشد.

یک مقدمه ای را ذکر کنیم که در اشکال ما مهم است.

در جاهل مرکب که قاطع به عدم حرمت این شرب است. آیا من حرمت فعلی دارم یا خیر؟ مشهور گفته اند که من حرمت فعلی ندارم که خود مرحوم تبریزی از مشهور

[1] ناسی نگفتیم چرا که عنوان مستقلی نمی باشد بلکه ناسی یا جاهل مرکب است یا غافل است.

است شخصی قطع به طهارت این مایع داشته باشد که به تبع قطع به عدم حرمت فعلی دارد.

معذریت قطع با این بیان متهافت است اینها می گویند که اگر من قطع به عدم تکلیف فعلی پیدا کردم تکلیف معذر است در حالیکه قطع به عدم تکلیف، معذر تکلیف نمی باشد بلکه رافع تکلیف است. دیگر تکلیفی نمی باشد که مخالفت معنا داشته باشد تکلیف فعلی نمی باشد یعنی تکلیفی در کار نمی باشد. پس معذر است نه از باب این که عذری داریم حال فرقی نمی کند که بگوییم که معذر قطع است یا جهل است، بلکه تکلیف معذر می باشد بخاطر این که اصلا تکلیفی در کار نمی باشد.

یا اصلا تکلیفی در واقع در کار نمی باشد یا به برکت این قطع از فعلیت می افتد. یعنی تشریع حرمت شرب خمر جاهل مرکب را اصلا نمی گیرد یعنی تشریع حرمت در مورد جاهل مرکب اصلا موضوع ندارد. یعنی جاهل مرکب اصلا حرمت شرب خمر بر او وضع نشده است و موضوع این حرمت و تشریع نمی باشد.

این فرمایش طبق مبنای ما که قائلیم جاهل مرکب تکلیف در حق او فعلی است وقتی قطع دارم به عدم حرمت حرمت آن فعلی است و منجز نمی باشد در این صورت ما حرف مرحوم تبریزی را می زنیم.

در نظر مشهور باید بگوییم که قطع منجز است اما معذر نمی باشد اما در مبنای ما قطع منجز است و معذر نمی باشد بلکه جهل معذر می باشد.

در این صورت بعد از این وقتی می گوییم قطع حجت است یعنی منجز است.

قطع با جهل جمع می شود اما با علم جمع نمی شود.

[1] &&

[1] شنبه ۹۵/۰۸/۱۵.

پس بحث ما فعلا در این است که آیا قطع منجز است عقلا. یعنی اگر من تکلیف فعلی داشته باشم و قطع به این تکلیف داشته باشم و آیا در مخالفت استحقاق عقوبت دارم یا خیر؟

بحث امروز در اثبات این منجزیت عقلیه قطع می باشد.

برای اثباتش باید سه مقدمه را در مرتبه سابق قبول کنیم بعد از قبول این سه مقدمه باید بحث کنیم که آیا قطع منجز است یا خیر.

از این سه مقدمه یک مقدمه آن مربوط به حکمت و کلام می شود و دو مقدمه دیگر هم مربوط به حکمت است اما اصولیین متعرض آن شده اند لذا مقدمه اول را اصولیین متعرض نشده اند، ما هم متعرض اول نمی شویم.

مقدمه اول: حسن و قبح عقلی را قبول کنیم.

مقدمه دوم وجوب اطاعت خداوند وجوب عقلی باشد.

بعد از قبول این دو مقدمه باید بحث کنیم که آیا منجز عقلی داریم یا خیر.

مقدمه اول که مربوط به حکمت است و بحثش را نمی کنیم این است که آیا خداوند در فعلش مختار است یا خیر؟ که با این مقدمه کاری نداریم و در اصول مختار بودن خداوند در فعلش مسلم است.

این دو مقدمه نباید اثبات شود می توانیم تسلم کنیم و بعد جای بحث دارد که قطع منجز است یا خیر.

بعد از توضیح این دو مقدمه، ارتباط مقدمه اول با دوم را خواهیم گفت.

اما ارتباط مقدمه اول با بحث:

مقدمه اول این است که ما قائل بشویم به حسن و قبح عقلی. یکی از ابحاثی که در اصول مطرح می شود که بحث است که این حسن و قبح امر اعتباری است یا عقلی به عبارت دیگر علاوه بر حسن و قبح اعتباری حسن و قبح واقعی و عقلی هم داریم یا

خیر. مثل علیت و استحاله تناقض و ... امر واقعی است اگر حسن و قبح واقعی بود می شود حسن وقبح عقلی است یعنی دو امر واقعی که عقل آن را ادراک می کند.

چرا باید این دو مقدمه را قبول کنیم؟

چراکه منجز یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفت و عدم قبح عقوبت مولا اگر فعل خداوند متصف به حسن و قبح عقلی شد می توان گفت که این فعل قبیح است یا خیر به عبارت دیگر فقط فعل انسانی است که متصف به حسن و قبح عقلی می شود که معتبر عقلاء یا عرف می باشند&&&

بنا بر عدم حسن و قبح عقلی فعل خداوند نه متصف می شود به حسن و قبح لذا تنجز بی معنا می باشد چراکه تنجز بر می گشت به حسن و قبح عقوبت. &&&

لذا لازم می باشد که حسن و قبح عقلی را بپذیریم تا معتقد به تنجز شویم و الا معنا ندارد تنجز.

علماء ما اکثر قریب به اتفاق حسن وقبح را &&پذیرفتند.

مرحوم اصفهانی که این حسن وقبح عقلی نپذیرفته است این مقدمه را انکار کرده است و گفته است در عین حال می توان به حسن و قبح و تنجز شویم اما تنجز عقلائی را قبول کرده اند یعنی اگر حسن و قبح عقلائی را بپذیریم فعل خداوند متصف به حسن و قبح عقلائی می شود اما کسانی که بعد ایشان آمده اند گفته اند که فعل خداوندی متصف به حسن و قبح عقلائی نمی شود.

ایشان فرموده اند که خداوند رئیس العقلاء است لذا افعال خداوند هم داخل می شود در دایره حسن وقبح عقلائی. لذا فعل خداوند هم می شود حسن و قبیح به حسن و قبح عقلائی.

فرمایش مرحوم اصفهانی را قبول نکردیم به دو اشکال:

اشکال اول:

خداوند احد العقلاء نمی باشد عقلاء اصطلاحی است و عبارت است از این که مجموعه انسانها که در اثر زندگی اجتماعی به یک خرد &&& اجتماعی و جمعی رسیده اند به اعتبار این خرد جمعی می شود عقلاء لذا عقلاء مفرد و فرد هم ندارد که حال خداوند یکی از افراد آن باشد چه برسد به اینکه رئیس العقلاء باشد.

این را دقت کنید ما یک کلی داریم ویک جزئی داریم انسان کلی و من و شما جزئی آن کلی می باشیم.

یک کل داریم و یک جزء مثل اینکه زید کل است اعضای زید اجزاء زید می باشند نه جزئی زید.

ما یک مجموعه داریم مثلا مجموعه انسانهای در این اتاق این مجموعه اجزائی دارد اجزائش چه کسی است؟ تک تک ما اجزاء این مجموعه می باشیم نسبت به مجموعه به اجزاء نسبت کل است به اجزاء نه نسبت کلی به جزئی. وقتی می گوییم مجموعه انسانهای در این اتاق من فرد این مجموعه نمی باشم من جزء این مجموعه می باشم. همیشه وزان مجموعه به اجزاء وزان کل است به اجزاء نه وزان کلی به جزئیات. عقلاء مجموعه است تک تک ما اجزاء مجموعه هستیم نه جزئیات زید جزء این مجموعه است مجموعه انسانها در این اتاق فرد ندارد اما جزء دارد وزان عقلاء به تک تک انسانها وزان کل به اجزاء است نه کلی به جزئی.

ما یک فرد داریم و یک مصداق داریم مثلا انسان را در نظر بگیرید طبیعی انسان فرد دارد زید که باشد مفهوم انسان مصداقش زید است زید &&& زید معنایی دارد و آن معنا مفهوم دارد و مفهوم مصداق دارد اما معنا فرد ندارد و فردش خودش است وزان مجموعه به افرادش وزان اعلام شخصیة است به فرد. بله این مجموعه فرد دارد که خودش باشد اما فرد دیگری غیر خودش ندارد ما اجزاء این مجموعه می باشیم اما فرد آن نمی باشیم.

اشکال دوم:

اگر هم خداوند جزء عقلاء باشد موضوع حسن و قبح عقلائی فعل اختیاری نمی باشد بلکه فعل اختیاری انسان است چرا که ملاک حسن و قبح عقلی حفظ نظام اجتماعی است و خداوند یکی از افراد این اجتماع نمی باشد و خارج از این نظام است. در حالیکه عقوبت الهی فعل اختیاری خداوند است نه فعل اختیاری انسان. فعل اختیاری عقلاء نداریم مجموعه فعل ندارد اجزاء است که فعل دارد.

اشکال سوم:

مضافا بر اینکه اشکال دیگری هم است و آن اینکه حتی اگر قبول کنیم موضوع حسن و قبح عقلائی فعل اختیاری است، مراد فعل اختیاری در دنیا است[۱] و فعل خداوند فعل اختیاری است در عقبی.

لذا نتیجه اینکه فعل خداوندی و عقوبت الهی هم متصف به حسن وقبح عقلائی هم نمی شود.

مرحوم اصفهانی تعریفی از عقلاء نکرده اند اما به نظر می رسد که عقلاء را به معنای عاقلین گرفته اند.

لذا ما باید مقدمه اول را حتما تسلم کنیم تا ببینیم آیا قطع به تکلیف فعلی منجز است یا خیر.

این مقدمه را فعلا تسلم می کنیم و بعد در مبحث حسن و قبح عقلی وارد این بحث می شویم.

قریب به اتفاق فقهاء و متکلمین قائل به حسن و قبح عقلی بوده اند و در بین اصولیین مرحوم اصفهانی بوده اند که مذهب حکماء را قبول کرده اند.

مقدمه دوم:

---

[۱] چرا که همانطور که بارها گفته شد موضوع حسن و قبح عقلائی حفظ نظام اجتماعی است که این نظام اجتماعی در دنیا است نه در عقبی.

وجوب اطاعت خداوند باید عقلی باشد . وجوب عقلی. وجوب یعنی &&& حسن دو قسم است: حسنی که ترکش قبیح نمی باشد مثل احسان. اما فعلی که حسن است که ترکش قبیح باشد می شود واجب عقلی. مثل رد امانت که عقلا حسن است و ترک آن عقلا قبیح است.

باید گفت که اطاعت خداوندی عقلا واجب است یعنی بر انسان عقلا واجب است که اوامر الهی را اطاعت کند.

در بین علماء ما متکلمین اطاعت الهی را عقلا واجب دانسته اند و فقهاء هم اکثرا واجب عقلی می دانسته اند و متأخرین تشکیک کرده اند در وجوب عقلی اطاعت خداوند. &&&

کسانی که قائل شده اند که وجوب اطاعت خداوند عقلی است دو وجه ذکر کرده اند که وجه اول وجه متکلمین است که شکر منعم است که اگر منعمی داشتیم شکر او بر منعَم واجب است و مراد از نعمت، نعمت وجود بوده ست که معطی آن حق تعالی می باشد چه مستقیم چه غیر مستقیم. در حقیقت نعمت همین وجود است. اما شکر به حسب مورد فرق می کند شکر شخصی به تشکر است اما شکر از خداوند به زبان معنا ندارد لذا شکر خداوند یعنی اطاعت از خداوند خداوند نیازی ندارد که در رفع نیاز او اقدامی کنیم لذا تنها شکر او اطاعت او در اوامر و نواهی می باشد که فقیهانی که قبول کرده اند اطاعت خداوندی عقلا واجب است از باب شکر منعم گفته اند که واجب است.

کسانی هم که وجود را نعمت نمی دانند&&& فقهاء گفته اند که اینها نمی دانند که وجود نعمت است.

شکر زبانی از خداوند شکر نمی باشد چرا که در شکر نفع خوابیده است لذا در مورد حیوان شکر زبانی شکر نمی باشد.

[۱] اگر قائل شویم به وجوب فطری دیگر قطع منجز عقلی نمی تواند باشد.

وجه دوم که مرحوم صدر گفته اند را بیان می کنیم.

اطاعت خدا شکر منعم است و شکر منعم واجب است لذا اطاعت خداوند واجب است.

مرحوم صدر بیان دیگری را دارند در بحوث ج ۴ ص ۲۸ برای وجوب اطاعت الهی.

ایشان می فرمایند مولویت به سه دسته تقسیم می شوند. ذایته و اعتباریه و اعتباریه به دو قسم مولویت عقلائیه و شرعیه تقسیم می شود .

ایشان می فرمایند که حق الطاعة موالی ذاتیه اعتباری و در طول اعتبار نمی باشد بلکه امری واقعی ماست این مولویت عبارت باشد از مولویت حق تعالی که مشاء آ«ن خالقیت و فاعلیت مولا است اینطو نمی باشد که در طول اعتبار و جعل باشد و امری اعتباری باشد. فرقی هم نمی کند که منعم باشد یا نباشد از آن حیث که مبدأ و خالق عالم است خداوند مولویت حقیقیه و ذاتیه دارد لذا اطاعت او بما هو منعم نه بلکه بما هو خالق و مبدأ و رب العالمین واجب است .

یک مولویت داریم که اعتباری یا در طول اعتبار است. &&این مولویت قسم دوم یا واقعا امر اعتباری است مثل ملکیت و زوجیت یا واقعی اعتباری است مثل مالیت یک قطعه اسکناس مثل مولویت هایی که در طول اعتبار عقلاء می باشد مثل اینکه اعتبار می کنند یک کسی را مدیر یا رئیس جمهور کنند این امور اعتباری یا در طول اعتبار است.

قسم دیگر مولویت شرعی است مولویتی که شارع اعتبار کرده است مثل مولویتی که شارع برای ائمه و پیامبر گرامی اسلام اعتبار کرده اند و فرموده اند که اینها امام المسلمین مثلا می باشند.

---

[۱] یکشنبه ۹۵/۰۸/۱۶.

اعتباری یا عقلائی یا شرعی است مولویت انبیاء و ائمه شرعی است یعنی شارع اینها را امام المسلمین اعتبار کرده است مسلمین واجب است در طول اعتبار شارع از اینها تبعیت کنند. اما رئیس جمهور اعتباری عقلائی می باشد. شارع اعتبار نکرده است.

@@ایشان قائلند که در مولویت ذاتی وجوب اطاعت عقلی دارد بما هو خالق و مبدأ و مولویت حقیقی و ذاتی نه اعتباری &&&

بله مدلل نمی باشد اما به این معنا نمی باشد که مشکل داشته باشد باید احاله به وجدان داد کسانی که می گویند که حسن و قبح عقلی است اینها هم دلیلشان وجدان است استحاله تناقض را ما وجدان می کنیم استحاله تضاد را وجدان می کنیم هیچ یک از امور واقعی را نمی توان به برهان مبرهنش کرد.

پس خداوند عقلا بما هو مولی حقیقیا و ذاتیا واجب الطاعة است.

ابتدا نقد کلام مرحوم صدر و بعد نقد کلام متکلمین.

مرحوم صدر می فرمایند که اطاعت خداوند لکونه خالقا عقلا واجب است این خالق عبارت اخری منعم است چرا که متکلمین هم مرادشان از نعمت که شکرش واجب است وجود بوده است یعنی بخاطر این بود که وجود را خداوند داده است لکونه موجدا و رب العالمین است یعنی نظر ایشان نظر مستقلی نمی باشد و به نظر متکلمین بر می گردد.

درست است که مرحوم صدر فرمودند که و لو منعم نباشد، این معنا ندارد چرا که خالق باشد منعم هم می باشد. کأن ایشان نعمت را، رزق و روزی گرفته اند خداوند چشم و گوش و ... داده است از این باب منعم گرفته بودند.

بعدا دیدم بعضی از &&& این اشکال را به ایشان گرفته اند.

مالکیت حقیقی همان خالق بودن است.

اگر اطاعت خداوند بر زید واجب است بخاطر این است که خالق زید است نه این که خالق عالم است لذا اگر من را خداوند خلق نکرده باشد کس دیگری خلق کرده باشد مثلا در اینجا اطاعت خداوند بر من واجب نمی باشد.

مالکیت بر می گردد به خالقیت یا قدرت.

قدرت منشأ شکر نمی باشد منشأ شکر خلقت است نه قدرت.

می رویم سراغ نقد متکلمین:

این را دقت کنید این کلام متکلم سه تا اشکال دارد:

اشکال اول:

اینها گفته اند که مراد از نعمت وجود است در ما نحن فیه وقتی که می گویند شکرمنعم واجب است ما یک منعِم و یک منعَم و یک نعمتی داریم.

و اینکه فرموده اند که وجود نعمتی است که خداوند به بنده داده است قبل از وجود منی در کار نمی باشد من زید شما و عمرو در طول وجود و نعمت می باشیم ما خود نعمتیم نه منعَم علیه یعنی خدا است و نعمت و منعم علیهی در کار نمی باشد. وجود چیزی جز حقیقت ما نمی باشد.

شمامی توانید بگوید که بر منعم علیه شکر نعمت واجب است بر خود نعمت که شکر منعم واجب نمی باشد.

این جا جای بحث عرفی نمی باشد بحث عقلی می باشد و اگر چه در نظر عرف ما منعم علیه باشیم اثری ندارد.

مخلوق خودش نعمت ا ست.

نگوید که اینجا ترکیب نعمت و منعم علیه &&& ا ین تحلیلی است نه واقعی.

زید مصداق فقیه و حکیم است در اینجا اتحاد است بین الفقیه و الحکیم یعنی ؟؟&؟&؟&؟چرا که واقعا زید دو حیثیت ادارد هم معروضش علم فقه است و هم

معروض حکمت شده است حکیم اما وقتی زید هم مصداق فقیه اس تو هم مصداق عالم می بشد عالم یک مصداقش زید است و فقیه یک مصداقش زید است اما این متصداقیتا اتحاد نی باشاین تحلیلی است زید آن حیثی که مصداق فیه است مصداق عالم است زید چون فقیه است شده است فقیه و عالم. دیگر در اینجا مثل حکیم و فقیه نمی با شد در فقیه و حکیم از آ« حیث که حکیم است فقیه نمی باشد.

در اینحا وزان نعمت و منعم علیه وزان علم و فقه است نه وزان حکیم و فقیه. بله اگر نعمت را غیر وجود می گرفته اند در آنجا سه چیز ما داشتیم.

خدا منعم است و عالم نعمت است و شق سومی که منعم علیه باشد نداریم.

لذا در اشکال اول گفته شد که اصلا ما منعم علیهی نداریم.

اشکال دوم:

اگر فرض کنیم که نعمتی است و منعم علیهی است آنچه نعمت است حدوث نعمت نمی باشد وجدانا بلکه بقاء وجود نعمت است. در حدوث نعمتی را نمی بینیم وقتی موجود شدیم حب بقاء در ما است و برای ارضاء این حب بقاء می شود نعمت. اگر وجود نعمت باشد، بقاء آن نعمت است نه حدوث آن. نگویید که اصل حدوث وجود فرزند برای پدر و مادر نعمت است چرا که متکلم این را نعمت نمی داند بلکه وجود خود شخص را نعمت می دند. متکلم حدوث را مستند به خداوند می داند و در بقاء نیاز به فاعل ندارد یعنی آنچه که حادث است نعمت نمی باشد و آنچه بقاء دارد نعمت نمی باشد&&&

اشکال سوم:

در این اشکال ما تسلیم کردیم که منعم علیه هستیم و وجود حدوثا و بقاءا هم نعمت است ما به وجدان خودمان شکر منعم را واجب نمی دانیم عقلا. حسن است اما واجب باشد به نحوی که اگر شکر و اطاعت را ترک بکنیم فعل قبیحی از ما صادر شود که مستحق عقاب باشم این را وجدان نمی کنیم. یعنی وجوب را به نحوی که اگر ترک

احسان کردم مستحق عقاب باشیم، قبول نداریم. در مثالهای عرفی خیلی مشخص تر است مثلا کسی به شما صد میلیون داده است و از شما می خواهد که آب بیاورید و شما نیاورید مستحق عقوبت نمی باشد بله مستحق ذم است اما این مستحق ذم یعنی مندوب است نه واجب.

پس بنا براین این مقدمه دوم را قبول نداریم.

[۱] حکماء مشاء و حکمت متعالیه حسن و قبح عقلی را قبول ندارند لذا حجت عقلی قطع را قبول ندارند در بین حکمآء به مرحوم سبزواری نسبت داده شده است که قائل به حسن و قبح عقلی می باشند که من فکر نمی کنم که ایشان هم قبول داشته اند.

نتیجه اینکه ما ها مثل مرحوم حکیم از کسانی هستیم که قائلیم وجوب اطاعت حق تعالی فطری است نه وجوب عقلی یعنی از باب حسن و قبح عقلی نمی باشد بلکه از باب فطرت و غریزه انسان است که ما انسانها از عذاب و عقوبت احتمالی گریزان هستیم و این غیر از استحقاق است و مسامحتا گفته می شود واجب است بلکه معنایش گریزانی از عذاب احتمالی است. ما از عذاب دنیوی هم گریزان می باشیم چه برسد به عذاب آخرتی که اصلا قابل مقایسه نمی باشد در روایت است که آتش آخرت بعد از این که هفتاد بار با آب شسته شده است این آتش دنیوی شده است و الا همه دنیا را می سوزاند. این را متأخرین وجوب فطری یا غریزی گفته اند که این حقیقتا وجوب نمی باشد چرا که وجوب پنج تاست وجوب عقلی نظری و وجوب عقلی علمی و وجوب عقلائی و وجوب عرفی و وجوب شرعی ولی احتراما به جایی اینکه بگویند دفع ضرر محتمل غریزی است گفته اند وجوب اطاعت فطری است یعنی انسان غریزتا از عذاب محتمل گریزان است و احتیاط می کند که مبادا به آن عذاب و عقوبت گرفتار شود.

حالا ما که وجوب فطری شده ایم بحث از حجیت و منجزیت عقلی قطع معنا ندارد چرا که وقتی مولا نسبت به وظایف عبد امر و نهی می کند عقلا اطاعت او واجب

---

[۱] سه شنبه ۹۵/۰۸/۱۸.

نمی باشد عقلا لذا عقوبت الهی از نظر عقلی می شود بلا مبرر و عبد به وظیفه عقلی خود عمل کرده است و کوتاهی نکرده است.

پس دائما برای اثبات حجیت عقلیه قطع نیاز داریم به این مقدمه و آن اینکه اطاعت مولا عقلا واجب است نه فطریا. بعضی از علمای ما از این مسئله غافل بوند که قائل به حجیت عقلی قطع شده اند و بعد گفته اند ک اطاعت حق تعالی فطری است در حالیکه این دو با هم جمع نمی شود اگر گفتیم که اطاعت خداوند فطری است دیگر حجیت عقلیه قطع ثابت نمی شود چون مقدمه دوم مخدوش است دیگر اطاعت خداوند فطری است و عقلی نمی باشد یعنی این اطاعت از باب دفع ضرر محتمل است عقلا بنده در وظیفه خودش کوتاهی نکرده است چرا که عقل نمی گوید که باید نماز بخوانی و می گوید که مرخص هستی و واجب نمی باشد که از خدا اطاعت کنی لذا عقلا کوتاهی در وظیفه نکرده است بلکه این اطاعت وجوبش فطری است. فطری است یعنی غریزتا انسان از بخاطر حب ذاتی که دارد از آلام گریزان است چرا که آلام باعث تأثر و تأذی نفس انسان می شود لذا بخاطر این حب ذات و غریزه از آلام گریزان است و گفته اند که مخصوص انسان هم نمی باشد شامل حیوانات هم می شود تأدبا گفته اند فطری است به جای اینکه بگویند غریزی است.

پس مقدمه اول را تسلم و مفروغ عنه گرفتیم اما مقدمه دوم را قبول نکردیم و از امروز به بعد می خواهیم تسلمش کنیم.

اگر گفته شود چطور با وجود اینکه این امر اطاعت الهی یک امر فطری است چرا دائما خیلی از افراد دچار معصیت می شوند در جواب می گوییم ما یک احتمال داریم و یک محتمل و یک موانع هم داریم ما ها نوعا این احتمال را می دهیم که مومنین توبه کنند و مشمول عفو الهی شوند یا کارهای خوب آنها به یک شکلی جبران معصیتها را کند یا دچار غفلتهای مقطعی می شویم لذا اگر حالت غفلت را نداشتیم زندگی عادی ما مختل می شد که در مقابل یک گناه دچار غفلت می شویم و همیشه امید داریم که

موفق به توبه و عفو شویم. حتی قائلین به وجوب عقلی می گویند که ما دائما احتمال عقوبت می دهیم و قطع به عقوبت نداریم.[۱]

کسانی که از باب شکر منعم می گویند که واجب است اطاعت الهی می گویند که اگر بهشت و جهنمی هم نباشد و حتی خود خدا هم بگوید که شما راعقاب نمی کنم با این وجود عقل شما می گوید که اطاعت خداوند از باب شکر منعم واجب است.

اما فطرتا اگر احتمال هم ضعیف باشد اما محتمل قوی باشد، انسان باز فطرتا گریزان است.

پس با تسلم دو مقدمه آیا قطع باز منجز است یا خیر؟

برخی از اصولیین اشکال کرده اند و اینها گفته اند قطع حتی اگر بگوییم که وجوب اطاعت الهی عقلی است باز حجیت قطع عقلی نمی باشد.

توضیح مطلب:

اگر گفتیم وجوب اطاعت الهی عقلی است این در فرض مخالفت در حد مقتضِی است برای عذاب الهی نه در حد علت تامه ما با وجود مقتضی نمی توانیم به وجود متتضَی برسیم مگر با احراز وجود شرط و فقدان مانع. مثلا آتش علت است برای احتراق چوب فقط از باب مقتضی است لذا با علم به وجود آتش نمی توان نتیجه گرفت که این چوب می سوزد بلکه باید قطع به وجود شرط که تماس است و فقدان مانع که رطوبت است حاصل شود.

خوب ما شرط را هیچ زمانی نمی توانیم احراز کنیم. چرا ؟

اول مثال دنیوی:

[۱] البته این بدین معنا نمی باشد که به محض اینکه احتمال ضرر دادیم و غریزتا به دنبال دفع آن رفتیم این احتمال مندفع می شود خیر ممکن است که باز نفس انسان این احتمال را بدهد آنقدر دنبال این احتمال و دفع ضرر می رود که یا دیگر احتمال ندهد یا حداقل ضرر را تقلیل دهد.

اگر فرض کنیم زید مولای خودش را که اطاعتش واجب است عصیان کرده است این مقتضِیِ عقوبت مولا نمی باشد بلکه باید در این عقوبت مصلحت باشد مثلا اگرزید بعد از معصیت دیوانه شد آیا مولا می تواند این دیوانه را بخاطر معصیتی که در زمان عقل انجام داد عقوبت کند ؟ اگر این مولا این بنده دیوانه را عقوبت کند این کارش قبیح است یا اینکه این زید اول معصیت کرد و قبل از مجازات مُرد مولا می تواند این جسد را عقوبت کند و آتش زند یا سر از بدنش جدا کند یا دست و پایش را قطع کند این کارهای او قبیح است. چرا که مجازات مجنون و دیوانه دیگر مصلحتی ندارد. الا اینکه فایده ای در نظر گرفته شود که در این صورت دیگران عبرت می گیرند که این فایده است.

خوب اشکال این است که ماها نمی توانیم حکمت و فایده ای که در عقوبت الهی است احراز کنیم. دقت کنید حرف ما این است که احراز مصلحت و حکمت نداریم نه اینکه مصلحتی و حکمتی نمی باشد چرا که وقتی محاسبه می کنیم که زید عاصی است اگر روز قیامت بخواهد بر معصیتش او را عقوبت کند یا در آن فایده ای است که به خداوند بر می گردد یا به زید یا به غیر که مثلا عبارت باشد از کسی که زید به او در دنیا ظلم کرده است. هیچ کدام را نمی توانیم تصور کنیم به معذِّب بر نمی گردد چراکه اجل از این است که کسی بتواند به او ضرر یا نفعی برساند. حکمت یعنی فایده ای که باید بر این تعذیب باشد یا فایده به خود معذَّب بر می گردد خوب دار آخرت که دار تکلیف نمی باشد که فایده ای برای زید داشته باشد. تا ابد بعد از مرگ تکلیفی در کار نمی باشد. به غیر هم فایده ای داشته باشد این هم درست نمی باشد آنها تشفی پیدا می کنند آنها خوشحال می شوند این سومی اگر باشد اولا این عقوبت را منحصر می کند به جایی که به اشخاص ظلم می کند اما در جایی که معصیت الهی فقط می کرده است مثل شرب خمر و ترک صلاة این را نمی گیرد در حالیکه عقوبت مال عاصی است نه مال عاصی ظالم. تأثر و تألم حالات روحی هم سببش علم و اعتقاد می باشد نه خود واقع مثلا اگر مظلومی بخواهد تشفی پیدا کند لازم نمی باشد که ظالم در دره سقوط کند بلکه باید

اعتقاد به این مسئله داشته باشد که در دره سقوط کرده است اگر بخاطر تشفی و عدم تأذی دیگران است جهنم لازم نمی باشد بلکه علم به جهنم کفایت می کند حتی اگر او را به دره بیاندازند و شخص هم نداند و اطلاع نداشته باشد بلکه حتی اعتقاد داشته باشد که در دره نیفتاده است، تشفیی حاصل نمی شود.

با عدالت هم منافات ندارد چرا که عدالت بر اساس این است که جبران می کند لذا می تواند جبران بکند در عین حال برای مظلوم علم به تعذیب هم ایجاد کند که تشفی برای او حاصل شود.

استحقاق به معنای عدم قبح عقوبت است نه این که خداوند حق پیدا می کند برای عقوبت.

اگر یک روزی علم به جایی برسد که بتواند بجای مجازات علم مجازات در مظلومین ایجاد کنند در این صورت عذاب و مجازات مجرم قبیح است چرا که تمام حکمت در تشفی است و تشفی هم فقط و فقط با علم به مجازات حاصل می شود در این صورت شما فقط مجرم را عذاب می دهید و فایده ای هم ندارد لذا این قبیح است.

[1] سه وجه برای احراز و تصویر مصلحت و حکمت برای عقوبت و عذاب الهی در معصیت عاصی گفته شده است:

جواب اول:

خود این مستشکل این جواب را داده است از یک طرف وقتی عقوبت الهی بی فایده و بی حکمت شد به عبارت اخری وقتی ما نتوانستیم حکمت و فایده ای برای معذَّب و معذِّب و غیر پیدا کنیم عذاب الهی می شود بی حکمت و فایده و از آن طرف از مسلمات دین است که در روز قیامت عده ای کفار یا فساق و فجار عقوبت می شوند نتیجه این می شود که این عقوبت نتیجه طبیعی معصیت و فسق و فجور و تجری است.

---

[1] چهارشنبه ۹۵/۰۸/۱۹.

یعنی همان تجسم اعمال می باشد نتیجه معصیت در دنیا عقوبت در آخرت است البته باید شرائطش هم فراهم شود مثلا شفاعتی نباشد.

مناقشه:

اولا خود این مسئله یک مقداری دور از ارتکاز است که عذاب نتیجه طبیعی معصیت و تجری است. این همه عذاب نتیجه طبیعی معصیت است یعنی به صورت قهری این عذاب می آید بدون اینکه اراده و فعلی از معذِّب در وسط بیاید.

ثانیا: سوال می شود از شفاعت که اگر نتیجه طبیعی معصیت و تجری عذاب الهی است یا همه نباید مشمول شفاعت قرار گیرند یا همه باید، نمی شود که قُطره ای باشد چرا از زید شفاعت کنند و از عمرو شفاعت نکنند باید بگویید که شفاعت و عدم شفاعت هم اثر طبیعی رفتار ماست.

اگر اثر طبیعی معصیت و تجری، عقوبت الهی می باشد دیگر نیاز به تکلیف و تشریع شرائع نبود چرا که اثر این تکلیف عقوبت اخروی است که قابل مقایسه با خوشیهای دنیایی که در پی دارد نمی باشد و در اطاعت و رسیدن به ثوابهای بهشت نیاز به تکلیف نمی باشد نیاز به طلب است و فقط نیاز بود که انبیاء بیایند و هدایت کنند. یعنی همین امر ندبی کفایت می کرده است که مردم اطاعت کنند این امر ندبی را و به ثوابهای اخروی برسند. عقوبت متوقف بر معصیت و تجری است و معصیت هم متوقف بر تکلیف است اما ثواب متوقف بر اطاعت است و اطاعت متوقف بر تکلیف نمی باشد می تواند امر ندبی کند و این شخص اطاعت کند.

ثالثا: حتی اگر ثابت شود حتی منجزیت عقل اثبات نمی شود می گوییم که نتیجه طبیعی معصیت عقوبت است و دیگر منجزیت عقلی نمی باشد ممکن است که مستشکل قبول کند اما دیگر در بحث ما اثری ندارد.

رابعا: اصل این جواب یک اشکال اساسی که دارد ما نمی توان اثبات نمی کنیم عذاب الهی بی حکمت و مصلحت است و ما که اثبات نکردیم که بی فایده است گفتیم

ما تصور نمی کنیم و احراز نمی کنیم اما نه اینکه فایده ای ندارد ممکن است که فایده ای داشته باشد اما ما تصویرش نکردیم. ما وقتی باید برویم سراغ این جواب که اثبات کرده باشیم که تعذیب حکمت ندارد.

جواب دوم:

بعضی ها گفته اند که عذاب الهی حکمتش مربوط به این دنیا است یعنی اطاعت می کنیم در دنیا برای فرار از عذاب در آخرت یعنی فایده اش به بنده بر می گردد در این دنیا نه در آخرت لذا نتیجه اش اطاعت است.

مناقشه:

تأدب در این دنیا معلول عذاب الهی نمی باشد معلول علم به عذاب الهی می باشد و و لو در آخرت عذاب الهی در کار نباشد و حتی اگر باشد و ما علم نداشته باشیم باز اثر ندارد و موجب اطاعت نمی شود ما از شیر و عقرب و مار نمی ترسیم ما از علم به آنها می ترسیم لذا اگر هزار عقرب در اتاق باشد و ما ندانیم ذره ای نمی ترسیم اما اگر یک عقرب هم در اتاق نباشد اما ما اعتقاد به وجود یک عقرب در این اتاق داشته باشیم ما می ترسیم و پا به فرار می گذاریم.

حتی اگر علم از جهت این که کاشف از آن واقعیت است موثر است اگر این درست باشد که نمی باشد باز نیاز نمی باشد که منکشف واقعیت داشته باشد.

جواب سوم:

در قرآن مجید مکرر در مکرر سخن از عذاب رفته است عذاب فجار و فساق و کفار مدلول مطابقی این آیات وجود عذاب است در آخرت و مدلول التزامی آن وجود حکمت در این عذاب است چون فرض این است که معذِّب حکیم است. ما حکمت را نفهمیدیم خود خداوند خودشان می فرمایند که حکمت دارد.

مناقشه:

این استدلال یک مغالطه ای در آن می باشد و تمام نمی باشد. به جهت اینکه ما از آیات استفاده می کنیم در عذاب قیامت حکمت است اما آیا خداوند به این ایعادات ووعیدهای عمل می کند یا خیر؟ مثل اینکه ما می گویم ان کان زید حمارا کان ناحقا این قضیه صادق است اما آیا زید حمار است ؟ این آیات می گوید که اگر خداوند عذاب کند این عذاب حکمت دارد اما آیا خداوند عذاب می کند یا خیر؟ نمی دانیم یعنی متفاهم از آیات الهی قضیه شرطیه است. در جای خودش گفته شده است که اگر کسی وعیدی داد و در آن وعید تخلف کرد این قبیح نمی باشد مثلا معلم گفته است که هر که این کار را کند من دو نمره کم می کنم اگر معلم این کار را نکرد این قبیح است. اختلاف است که وعید از انشائات است یا از اخبارات که ما انشائی هستیم. اما در اخبارات گفته شده است خبر کذب فی نفسه قبیح نمی باشد آنکه در آن مصلحت می باشد حسن است مثلا می گوییم که اگر در کوچه بروی موش یا گربه تورا می خورد این قبیح نمی باشد. ما چون احتمالی می باشیم همینکه احتمال باشد، دفع ضرر محتمل واجب است به وجوب فطری.

لذا نتیجه این که ما قائل می باشیم وجوب اطاعت خداوند فطری است لذا حجیت و منجزیت عقلی قطع اثبات نمی شود و حتی اگر حسن و قبح عقلی را هم قبول کنیم باز منجزیت قطع عقلی نمی باشد آنچه که منجز است احتمال نفسانی است که امری است فطری می باشد. این احتمال است نه قطع چرا که امید به شفاعت ائمه علیهم السلام داریم و اگر آنها هم شفاعت نکند امید به شفاعت خداوند تعالی داریم.

یعنی این آیات به منطوقه کذب غیر قبیح است و به مفهومه انشائیه شرطیه می باشد.

گفته نشود که این همه قسم آمده است در عذاب اگر این کذب باشد دیگر نیاز به این همه قسم نبود چرا که گفته می شود که با وجود این همه قسم ما این مقدار اهل معصیت هستیم خوب اگر قسم نمی خورد که معصیت خیلی بیشتر می شد لذا لغو نمی باشد و فایده دارد.

[۱] لذا ما حجیت عقلی قطع را قبول نکردیم و لذا باید برویم سراغ مرحله بعد و حجیت غیر عقلی قطع.

دلیل عقلی در مقابل دلیل نقلی است. &&&

ما کلا دو اصل عقلی بیشتر نداریم یکی برائت که مبتنی است بر قبح عقاب بلا بیان و احتیاط که مبتنی بر دفع ضرر محتمل که دراین وجوب دو قول است بعضی گفته اند که عقلی است و بعضی گفته اند که فطری می باشد که ما از فطری ها هستیم. کسی که احتیاط را فطری بداند وجوب اطاعت هم می شود فطری و اگر عقلی بدانند وجوب اطاعت هم می شود عقلی.[۲]

می رویم سراغ حجیت عقلائی.

حجیت عقلائی یعنی بر اساس حسن و قبح عقلائی منجزیت و معذریت داشته باشد نه بر اساس حسن و قبح عقلی.

اگر قطع به تکلیف فعلی تعلق گرفت آیا قطع نسبت به آن تکلیف منجز است عقلائا یعنی عقوبت مولا نسبت به این عبدِ مخالف با تکلیف فعلی عند العقلاء قبیح نمی باشد و یا منجز نمی باشد یعنی عقوبت مولا قبیح است.

منجزیت به عنوان مثال است، در معذریت هم این بحث می شود.

معذریت مال جایی است که قطع تعلق بگیرد به عدم وجود تکلیف فعلی.

توضیحی در مورد حسن و قبح عقلائی که مقدمه ای باشد و مبسوط در حسن و قبح عقلی می آید.

---

[۱] شنبه ۹۵/۰۸/۲۲.

[۲] البته در اینجا در صورتی که دفع ضرر محتمل عقلی باشد، وجوب اطاعت می شود عقلی که این بیان غیر بیان شکر منعم که مشهور می فرمودند و حق الطاعة ای که مرحوم صدر فرمودند می باشد اما چون خیلی این بیان ضعیف است ما اشاره نکردیم و فقط به شکر منعم و حق الطاعة اشاره کردیم.

انسانها به صورت اجتماعی زندگی می کنند ما در بین حیوانات سه نوع زندگی داریم انفرادی، جمعی و اجتماعی. اکثر حیوانات انفرادی زندگی می کنند و بعضی حیوانات جمعی یعنی با هم زندگی می کنند اما تعاونی در این جمع ندارند و هر کسی دنبال زندگی و خورد و خوراک خودش می باشد مثل زندگی گورخرها و گاوها. پاره ای از حیوانات هم زندگی اجتماعی دارند مثل مورچه ها و زنبورها و نمونه بارز آنها انسانهاست. برای آنکه این زندگی اجتماعی حفظ شود و بیشترین منفعت و کمترین ضرر را برای افراد این اجتماع داشته باشد باید یکسری کارها را انجام داده و یکسری کارهای ترک کنند. کارهای مخل به این زندگی اجتماعی را ترک بکنند و مفید را انجام دهند لذا مفاهیمی را خودشان اعتبار کرده اند و بر اساس آن هم افراد جامعه را تربیت می کنند. این کار بد است یا خوب است. مثلا راست گفتن خوب است و خیانت در امانت بد است در صورتی که کذب و صدق فارق از زندگی اجتماعی با هم فرقی ندارد الا اینکه یکی مخل به زندگی اجتماعی است و یکی مفید. اینها اموری است اعتباری ملکیت علقه اعتباری بین انسان و مال است و ازدواج هم علقه ای اعتباری بین دو انسان است. حسن و قبح هم مثل ملکیت است که اعتباری می باشد. &&

کلا نظام اجتماعی در آن نظام مولویت هم است این حسن و قبح در مورد بعضی از مسائل اجتماعی، بعضی اش در رابطه بین مولا و عبد است.

این نظریه حسن و قبح عقلائی که امری است کاملا اعتباری و نکته اش حفظ و اخلال به نظام اجتماعی.

&&& کودک نمی فهمد.

حسن و قبح عقلائی یک امری است کاملا اعتباری بخلاف حسن و قبح عقلی که کاملا واقعی است.

اما منجزیت و معذریت امری هستند واقعی اما منجزیت عقلائی واقعی اعتباری است اما منجزیت عقلی واقعی واقعی است. یعنی این منجزیت یا در طول اعتبار می

باشد یا خیر اگر در طول اعتبار باشد می شود اعتباری واقعی و اگر در طول اعتبار نباشد می شود واقعی واقعی.

آیا قطع عند العقلاء منجز است یا خیر؟ یعنی اگر قطع تعلق گرفت به تکلیف فعلی در نزد عقلاء عقوبت مولا نسبت به این عبد مخالف با تکلیف فعلی مقطوع، این عقوبت قبیح است یا خیر؟ اگر گفتیم قبیح نمی دانند معنایش حجیت و منجزیت عقلائی است و اگر قبیح می دانند یعنی عدم حجیت و منجزیت قطع عند العقلاء و همینطور در مورد معذریت. این اعتباری است که به قطع به عدم تکلیف یا جهل به تکلیف جعل حجیت کنند این دائر مدار اعتبار عقلاء است.

ما در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول: دایره خود انسانها.

مقام دوم: دایره خداوند.

مولا یعنی کسی که در دایره ای مولویت داشته باشد مثل پدر، مدیر، صاحب کار و ...

مقام اول: منجزیت و معذریت قطع در دایره انسانها.

اول قطع معذر و بعد قطع منجز.

مقدمه:

قبل از ورود به بحث دو اصطلاح توضیح داده شود که بعدا در جای خودش می آید.

ظن و قطع را به نوعی و شخصی تقسیم کرده اند که یک اصطلاحش که محل بحث ما است تعریف می کنیم. اگر قطع یا ظنی برای کسی مثلا زید حاصل شود این ظن زید بر دو قسم است یا شخصی است یا نوعی. قطع هم همینطور.

قطع شخصی یعنی قطع از سببی حاصل شده است که این سبب در نزد اکثر افراد افاده قطع نمی کند مثلا باری مثال یک شخصی است تا خبری از فرد ناشناسی هم بشنود برای او قطع حاصل می شود در حالی که در نوع افراد خبر واحد ایجاد قطع نمی کند می گوییم قطع زید قطع شخصی است.

ظن شخصی هم به این معناست.

در مقابل قطع و ظن نوعی است. زید قطعی برای او حاصل شد که سبب این قطع سببی اس که در اکثر افراد افاده قطع می کند. مثل اینکه ما خبری را از پنج نفر شنیدیم و در اثر این خبر قطع به مضمون خبر ایجاد می شود این قطع نوعی است یعنی هر کسی و نوع افراد با این خبر برخورد نکند برای او قطع حاصل می شود.

لذا اگر من اعتقاد به عصمت زید داشته باشم و احد الناسی اعتقاد به عصمت زید نداشته باشند اما اینطور است که اگر معصوم حرفی بزند برای نوع افراد قطع می آید، در اینجا که من از کلام زید که اعتقاد به عصمتش دارم، قطع بیاید این قطع من می شود نوعی چرا که «زید» خصوصیتی ندارد و من بخاطر این که این کلام «زید» است برای من قطع نیامده است بلکه از باب اینکه «معصوم» است برای من قطع آمده است فقط خطاء در تطبیق کردم.

معذریت عقلائی قطع:

اگر قطع پیدا کردیم به عدم تکلیف فعلی و چون قطع به عدم داشتیم با تکلیف فعلی مخالفت کردیم آیا در نزد عقلاء من معذورم؟ مثلا شخصی سر کلاس نمی رود و غیبت می کند به داعی اینکه من قطع داشتم که مدرسه تعطیل است؟ این قطع او معذر نمی باشد در نزد عقلاء. قطع نظر از شخصی و نوعی بودن قطع. بحث در مورد خود قطع است نه مستند قطع. این قطع حجت نمی باشد بله اگر مستند حجت باشد، مستند می شود حجت نه خود قطع.

لذا شاهد بر این مطلب قوانین حکومتهاست ممنوعیت قتل انسان، دزدی، عبور از چراغ قرمز که عقلائی نمی باشد که استثناء کنند قاطعین را و استثناء هم نکرده اند. یعنی ممنوع باشند بر غیر قاطعین به عدم ممنوعیت. لذا قوانین عقلائی بین قاطع و جاهل به انواعه تکلیف مشترک می باشد.

همه جا هم بخاطر قطع مصون از مجازات نمی دانند. اگر معذری هم باشد این خود قطع نمی باشد بلکه سبب آن می باشد. البته اگر قطع نوعی باشد نه قطع شخصی چرا که قطع نوعی مستندش حجت است بخلاف خود قطع اما در قطع شخصی نه خودش و نه مستندش حجت نمی باشد.

ما با مردم و در جامعه بزرگ شدیم و ارتکازاتی پیدا کردیم که بر اساس این ارتکازات اعتبارات عقلاء را کشف می کنیم.

[1]اما منجزیت عقلائی قطع:

حالا اگر کسی تکلیفی از تکالیف عقلائی را تخلف کرد و به آن قطع داشت مثلا از چراغ قرمز عبور کرد و قطع داشت که ممنوع است یا قطع به حرمت استعمال مواد مخدر داشت. آیا اینجا قطع منجز است یا خیر؟ به ظاهر این است که قطع او منجز می باشد یعنی اگر تخلف کرد به او می گویند که تو که قطع داشتی که ممنوع است چرا مخالفت کردی؟!

این را دقت کنید که ما هم قبول داریم که تکلیف مقطوع عقلائی منجز است اما حرف ما این است که منجز آن قطع نمی باشد چرا که اگر احتمال هم می داد کفایت می کرد و لازم نبود که قطع پیدا کنند. در سلوک عقلائی که قوانینی می گذارند، هر تکلیفی بر شخص منجز است مگر این که معذر داشته باشد به عبارت دیگر تکلیف به طبعه وقتی فعلی شد، منجز است فقط زمانی او مرخص است که معذر باشد یعنی به عبارت اخری در نزد عقلاء منجز نیاز نمی باشد فقط باید برای عدم تنجز عذر داشته باشد. مثل

[1] یکشنبه ۹۵/۰۸/۲۳.

اینکه ما مدرسه غیبت کردیم مدرسه می گوید که چرا غیبت کردی میگوید که ناظم گفت که تعطیل است. خوب قول ناظم معذر است و لو دروغ گفته است. اینجا واقعا مخالفت کرده است اما در تخلف از این قانون معذر دارد. یا مثلا پلیس گفته بود اشتباها که سرعت مجاز دویست کیلومتر است خوب این شخص واقعا تخلف از قانون کرد اما معذر دارد.

کلا در سیره عقلائی هر تکلیفی منجز است بر هر شخصی مگر اینکه معذر داشته باشد. یعنی احتمال هم حتی منجز نمی باشد یعنی اگر تخلف کند و معذر نداشته باشد یعنی حتی جهل به تکلیف فعلی داشته باشد و معذر هم نداشت، اینجا مجازات می شود.

بله پاره ای از افراد جهل عذر است مثلا قانون تازه تصویب شده است و هنوز ابلاغ همگانی نشده است لذا در اینجا این جهل عذر می باشد.

به عبارت دیگر تکالیف عقلائی به فعلیت موضوعش، منجز می شود.

این در دایره انسانها.

مقام دوم: دایره انسان و خداوند.

ابتداءا انسان را بگوییم. آیا در نزد عقلاء اطاعت خداوند واجب است چراکه عقلاء براساس نظام اجتماعی است و اطاعت خداوندی و معصیت خداوندی در نظام اجتماعی دخیل نمی باشد بله ممکن است بعضی از وجوب عقلائی را شارع هم واجب کند مثل سرقت اما اموری که مربوط به نظام اجتماعی نمی باشد مثل نماز خواندن و شرب عصیر عنبی. آیا ما نسبت به اطاعت خداوندی عقلاء می گویند که باید اطاعت کرد عقلاء فقط در دایره نظام اجتماعی حکم دارند و در دایره عقل جمعی حکم دارند اما در مورد حسن و قبح اطاعت خداوندی حکمی ندارند.

اما فعل خداوندی در آخرت و قیامت و آن مجازات و تعذیب و انعام است قطع نظر از اینکه ربطی به نظام اجتماعی ندارد اصلا در مورد دنیا نمی باشد مربوط به آخرت است.

لذا رفتار انسان در مقابل خداوند در دنیا و چه رفتار خداوند با بنده در انعام و تعذیب در آخرت در عقلاء حکمی ندارد.

لذا قطع در بین عقلاء در بین خودشان و در دنیا حجت نمی باشد چه برسد به بین خودشان و خداوند.

ملازمه بین عقل و شرع در مورد عقل عملی است و ضمن اینکه این ملازمه در دایره اطاعت نمی آید.

در اینجا نکته ای تذکر داده شود و آن اینکه عقلاء دائما بر طبق قطع عمل می کنند و اگر قطع داشته باشد که بحث نمی باشد مباحثه نمی آید و اگر قطع به ضرر شیئی داشته باشد آن را نمی خورد این امری است معلوم. حتی در امور هامه بر طبق ظن و در امور اهم بر طبق احتمال عمل می کنیم. چه برسد به جایی که ما قطع داریم. اینها مورد تردید نمی باشد انما الکلام بحث در مورد احتجاج و حجت است که آیا قطع می تواند منجز و معذر باشد یا خیر.

ما در باب قطع گفتیم که قطع یا شخصی است یا نوعی. ما ها از کسانی هستیم که در نزد عقلاء سبب قطع نوعی را حجت می دانیم. مثلا من از خبر پنج نفر به قطع نوعی رسیدم این سبب حجت است. بله اگر کسی از خبر ثقه به قطع رسید این سبب حجت است اما نه از باب اینکه سبب قطع است خیر از باب اینکه خبر ثقه حجت است و لو قطع نیاورد که نوعا هم قطع نمی آورد.

لذا قطع نه عقلا و نه عقلائا حجت نمی باشد.

[1] حجیت عرفیه:

---

[1] دوشنبه ۹۵/۰۸/۲۴.

آیا قطع عرفا حجت است یا حجت نمی باشد؟

مراد از حجیت عرفیه یعنی بر اساس حسن و قبح عرفیه نه بر اساس حسن و قبح عقلی و عقلائیه.

مقدمه ای در حسن و قبح عرفی:

این بحث حسن و قبح بعدا خواهد آمد به اجمال بگوییم ما حسن وقبح را به سه قسم تقسیم می کنیم: عقلی، عقلائی و عرفی. بحث ما در مورد حسن و قبح عرفی می باشد. فارق بین این سه گفته شود معنای حسن و قبح عرفی مشخص می شود.

اما فرق بین حسن و قبح عرفی با حسن و قبح عقلی:

حسن و قبح عقلی دو امر واقعی است اما حسن و قبح عرفی و عقلائی از امور اعتبارية می باشند مثل ملکیت و زوجیت و سلطنت که از امور اعتباری می باشند. کلا اعتباری است نه واقعی اعتباری. این فارق بین حسن و قبح عقلی با عرفی.

فرق بین حسن وقبح عرفی و عقلائی که هر دو اعتباری بودند در سه امر می باشد:

فرق اول:

در حسن وقبح عقلائی دائما منشأش حفظ نظام است. هر حسن و قبحی که برای فعلی در نظر گرفته می شود و منشأش حفظ نظام باشد عقلائی است و اگر منشأش حفظ نظام نباشد می شود عرفی. یعنی اگر فعلی رواجش موجب اخلال یا افاده نظام شود، تمام افراد آن فعل می شود حسن یا قبیح عقلائی.

فرق دوم:

از فوارق مهم این استکه در حسن و قبح عقلائی زمان و مکان و دیانت و امثال اینها را قبول نمی کنند نمی گوییم در قدیم و جدید و عرف ما یا در گذشته یا در عرف خاص یا در مکان ما بلکه مربوط به حفظ نظام اجتماعی است بله امکان دارد که در امثله فرق کند اما نکته حفظ نظام می باشد. اگر گفتیم برده داری در نزد عقلاء قبیح است

این بخاطر این است که موضوع عوض شده است یعنی در قدیم مقوم نظام اجتماعی بوده است و الان خلل به نظام اجتماعی وارد می کند نه این که سلوک عقلائی فرق کرده است خیر باز نکته آن حفظ نظام اجتماعی بوده است اما یک موضوع در زمانی مقوی و مقوم نظام اجتماعی بوده است و الان مخل به نظام اجتماعی می باشد. یعنی درنظر عقلاء خلل به نظام قبیح و افاده به نظام حسن است حال باید دید مصداق خلل و افاده چه می باشد. خوب امکان دارد در یک زمانی یک موضوع مخل و در یک زمان دیگر مقوی است لذا سلوک دائما با توجه به خلل و عدم خلل است و این تغییر پیدا نمی کند. بخلاف حسن و قبح عرفی که زمان و مکان و دیانت و ...خیلی دخیل است مثلا مسلمانی دینش عوض شد شرب خمر قبیح نمی باشد نه از باب اینکه شرب خمر عوض شده است خیر بلکه دین شخص عوض شده است یا در یک مکانی یک عمل قبیح و همان عمل با همان اثر در مکان دیگر قبیح نمی باشد. همینطور به اختلاف زمان و اجتماع و ...

بله گاها حسن وقبح عرفی مستتبع حسن وقبح عقلائی است. مثلا اگر در دینی امری معصیت باشد و بشود هنجار &&&

فرق سوم:

حسن و قبح عقلائی دایره اش فعل انسانی در رابطه با دیگر انسانها در دار دنیا می باشد اما حسن وقبح عرفی شامل فعل انسان در قبال خداوند و فعل خداوند در قبال انسان می شود در عرف مومنین مثلا معصیت خداوندی رفتاری است قبیح در حالی که در دایره عقلاء متصف به حسن و قبح عقلائی نمی باشد. یا عقاب خداوند در مورد اطفال در نزد همه قبیح است حتی کسانی هم که به خداوند اعتقاد ندارند یعنی اینها می گویند که اگر خدایی باشد که بعدا بچه ها را عقاب کند این قبیح است این از موارد حسن وقبح عرف عام می باشد.

یا شخصی حیوانی را در دار دنیا تعذیب کند این از نظر عرفی قبیح است اما از نظر عقلائی قبیح نمی باشد چرا که قتل حیوان که قبیح عقلائی نمی باشدو تعذیب هم کشتن تدریجی.

یا بیرون ریختن آب دهان.

اگر حسن و قبح عقلی را قبول کردیم این موارد می شود حسن و قبیح عقلی اما هیچ زمانی متصف به حسن و قبح عقلائی نمی شود. منکرین حسن و قبح عقلی قبح و حسن فعل خداوندی را عرفی می دانند.

منشأ این حسن و قبح عرفی یک مقداری به تأدیب و آداب و سنن و دین و . .. اینها می باشد و مقداری هم تسامحی است. &&& آن موضوعا خارج است می گوید که اگر خداوند شخص مجنون یا صغیری را به جهنم ببرد این قبیح است یعنی تسامحا تشابه سازی می کند چون می بیند که سوزاندن بچه قبیح است عقلائا این تسامح را می کند و تسری می دهد به افعال خداوند غافل از اینکه اصلا افعال الهی داخل در حسن و قبح عقلائی نمی باشد.

این حسن و قبح عرفی پاره از مشکلات ما را در دین حل می کند که اشاره خواهیم کرد و ما به آن خیلی اهمیت می دهیم.

اگر کسی قائل به حسن و قبح عقلی شود باید تعریفی در مورد آن ارائه داده شود که داخل در حسن و قبح عرفی نشود.

&&&

آیا قطع عرفا حجت می باشد یا خیر؟

یعنی اگر من قطع پیدا کردم به تکلیفی و با آن تکلیف فعلی مقطوع مخالفت کردم آیا عرفا مستحق عقوبت می باشم یا خیر؟ یعنی عقوبت مولا نسبت به من قبیح نمی باشد یعنی منجز است یا قبیح است که می شود غیر منجز.

این خیلی مهم است که تسری می دهد این امور را به فعل خداوند.

ابتدا در رابطه انسان به انسان. ما قائلیم که قطع معذر نمی باشد اگر با تکلیف فعلی که قطع به عدمش دارد، مخالفت کند این قطع معذر نمی باشد اما اگر این قطع نوعی باشد سببش معذر است اما اگر قطعش شخصی باشد، نه خود قطع و نه سببش قطع معذر نمی باشد.

همینطور منجز هم نمی باشد. اگر قطع به تکلیف داشته باشد و مخالفت کند اینجا قطع منجز نمی باشد بلکه به صرف فعلیت موضوع تکلیف می شود منجز الا اینکه عذری داشته باشد یعنی علت تنجز فعلیت موضوع است و نه قطع من.

لذا ما قائلیم که غافل مقصر و جاهل مرکب تکلیف منجز است&&&

لذا در رابطه انسان با انسان قطع نه معذر است و نه منجز.

تارة در تکالیف محتمله عرف ترخیص داده است که در اینجا ترخیص معذر ماست و اگر ترخیص نداده است، در اینجا دیگر معذری ندارد.

اما در دایره انسان و خداوند.

ما قائلیم که عرف در دایره خداوند هم با دایره انسان با انسان معامله می کند. در اینجا قطع نه معذر است و نه منجز. نفس احتمال و نبود عذر منجز است. عرف فرقی بین مولای عرفی و مولای حقیقی نمی گذارد.

ما سه حسن و قبح عقلی و عقلائی و عرفی داریم سه حجیت هم داریم حجیت براساس حسن و قبح عقلی که حجیت عقلی بود و حجیت بر اساس حسن و قبح عقلائی و حجیت بر اساس حسن و قبح عرفی.

در حسن و قبح عقلی حجیت قطع را نپذیرفتیم چرا که قائلیم حسن و قبح عقلی نداریم. و در حسن و قبح عقلائی هم حجیت قطع را نپذیرفتیم چرا که دایره انسان با خداوند از دایره حسن و قبح عقلائی خارج است و حجیت عرفی را هم قبول نکردیم.

فقط مانده است حجیت شرعیه.

[1] خلاصه مطالب:

بحث ما در حجیت قطع بود که در مقاماتی بحث کردیم.

مقام اول در معنای قطع بود که گفتیم که معنای عرفیی دارد که درلسان علماء هم به آن معنا است ما یصح الاحتجاج به در اصول هم به این معناست اما در اصول به دنبال تعزیر و تنجیز می باشیم لذا حجیت در اصول دقیقا به معنغای منجزیت و معذریت است چه قطع و چه غیر قطع اگر صحبت می شود حجت است یا خیر یعنی آیا منجز است یا خیر. معذر است یا خیر.

تنجیز و تعذیر یا منجزیت و معذیریت دو امر وقاعی است که اگر مثلا قطع که منجز و معذر است اگر تعلق بگیرد به تکلیف فعلی آ« تکلیف می شود می شود منجز و اگر قطع تعلق بگیرد به عدم تکلیف فعلی آن تکلیف فعلی می شود معذر. تکلیف منجز یعنی تکلیفی که عقوبت بر مخالفت آن قبی نمی باشد و اگر تکلیف فعلی عقوبت بر مخالفت آن قبیح باشد می شود معذر.

لذا در قطع بحث این استکه اگر قطع تعلق گرفت به تکلیف فعلی آیا منجز می شود یعنی آیا استحقاق عقوبت بر مخالفت دارد یا خیر یعنی عقوبت بر مخالفت عقلا قبیح نمی باشد و در معذر بالعکس تنجیز می باشد که تعلق می گیرد به عدم تکلیف فعلی.

لذا از امور واقعی می باشند.

مقام دوم:

بحث کردیم در اثبات حجیت که آیا برای قطع حجیت ثابت می باشد یا خیر.

---

[1] شنبه ۹۵/۰۹/۱۳.

چون ما شروع کردیم در تعریف تنجیز و تعذیر از حسن و قبح استفاده کردیم که عقوبت قبیح است یاخیر چون سه حسن و قبح داریم لذا سه حجیت داریم: عقلی و حسن و قبحی عقلائی و دیگری عرفی.

تمام نزاع و خلاف در حسن و قبح عقلی است دوتای دیگر حسن و قبح مورد اتفاق و قبو است که حکماء می گویند حسن و قبح عقلی نداریم و اصولیین قائلند که داریم.

حسن و قبح عقلی امری است واقعی و دو حسن و قبح عرفی و عقلائی دو امر اعتباری است.

خوب فارق بین حسن و قبح عقلائی و عرفی در این است که هر حسن و قبحی که بر اساس حفظ نظام اجتماعی باشد می شود عقلائی و الا می شود عرفی.

صحبت می شود که حجیت قطع عقلی است یا عقلائی است یا عرفی؟

حجیت عقلی دارد یعنی عقوبت خداوندی بر مخالف تکلی فمقطعۈ عقلا قبیح نمی باشد و عقلائی یعنی عقوبت خداوند بر مخالفت تکلیف مقطوع عقلائا قبیح نیم باشد و عرفی یعین عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع عرفا قبیح نمی باشد.

بعد گفتیم که قطع عقلا حجت نمی باشد چرا که مبتنی بر دو مقدخه بو که هیچ کدام را قبول نکردیم. یکی قبول حسن و قبول عقلی و دیگر وجوب اطاعت عقلی خداوند.

حسن و قبح عقلی را که تسلم کردیم و مفروق عنه گرفتیم اما مقدمه دوم را نپذیرفتیم و گفتیم وجوب اطاعت خداوند فطری و از باب دفع ضرر محتمل است نه وجوب شکر منعم یا حق الطاعة.

حتی مقدمه دوم هم تسلم شود فقط اقتضاء را می رساند نه اینکه علت باشد.

بعد گفتیم کهبه سه دلیل عقلائا هم حجت نمی باشد.

دلیل اول در سیره بما هو قطع حجت نمی باشد.

حتی اگر حجت باشد در دایره انسان است که موضوع آن فعل اختیاری انسان است نه فعل خداوندی.

دلیل سوم حتی اگر فعل خداوندی شود در مورد این دنیا و حفظ نظام این دنیا است و بحث در حجیت بحث آخرتی است که آیا عقوبت خداوند در آخرت قبیح است یا خیر.

اما در حجیت عرفی که آیا عند العرف حجت است یا خیر بر اساس حسن و قبح عرفی. این را هم قبول نکردیم و گفتیم بما هو قطع حجت نمی باشد هیچ زمانی نه در مقام تعذیر و نه در مقام تنجیز به قطع احتجاج نمی کنند .

فقط حجیت شرعیه باقی ما ند که بحث امروز ما ست.

ابتداءا حجیت شرعی را توضیح دهیم که ما که سه حسن و قبح داشتیم و حسن و قبح شرعی که نداشتیم مراد از این حجیت چه می باشد؟

معنای حجت شرعیه:

مراد از حجت شرعی یعنی شارع این را اماره قرار داده است چه اماره تعذیری و چه اماره تنجیزی. این یک قاعده کلی است که مولا نسبت به عبد خودش جعل اعتبار کند.

مراد این است که مولا قطع را اماره بر تکلیف قرار داده باشد.

بعد حجیت آن اثبات می شود از باب احد الامارات و اگر مشهور اماره نگرفتند چرا که حجیت آن را جعلی نمی دانند بلکه ذاتی می دانند.

شارع اعتبار کرده است که شما در مورد من مولا به قطع عمل کنید و در نزد من معتبر می باشد.

خوب اگر حجیت شرعی پیدا کرد حسن و قبح عقوبت الهی این چه قبحی پیدا می کند؟ این حسن و قبحش می شود عرفی[1]. در نظر عرف هر مولایی عرفی یا مولای حکیم اگر اماره و حجتی جعل کرد بعد از جعل حجیت و اماریت و اعتبار این شیء بعنوان حجت،[2] اگر بر مخالفت تکلیفی که اماره و حجت اقامه شده است عقوبت کند، عرفا قبیح نمی باشد.

در حسن و قبح عرفی جعلش به ید عرف بود و در اینجا جعلش به ید شارع است.

عرف به همان تسامحی که در حسن و قبح دارد، تمام احکام خود را به خداوند هم سرایت می دهد.

آیا این جعل را مولا داشته است یا خیر؟

---

[1] البته باید توجه داشت که این در صورتی است که شارع این موارد و حجج عرفی را جعل کرده باشد تا متصف به حسن و قبح عرفی شود که اولا ما دلیلی نداریم که این ها را به عنوان حجت جعل اعتبار کرده است و ثانیا اگر هم دلیلی داشته باشیم فایده و اثری ندارد چرا که عرف بما هو عرف – نه عرف مسلمین – مولای شرعی را مولا نمی داند البته در طول پذیرش عرف مسلمین برای اینها مولا می داند.

اشکال نشود که در قرآن شریف داریم که خداوند ظلم نمی کند مثلا در آیات شریفه است که «ان الله لیس بظلام للعبید» و مراد از ظلم، ظلم عرفی بوده است و اگر بخواهد مولا به این حسن و قبح عرفی ملتزم نباشد از نظر عرف ظالم است جواب داده می شود که این در صورتی است که شارع این منجز عرفی را جعل اعتبار کرده باشد و معتبر بداند و با فرض اینکه معتبر نداند خود عرف هم می گویند که خداوند ظلم نکرده است. ضمن اینکه خود این آیات شریفه هم ظهوری در امضاء این حجج عرفیه ندارد چرا که با زیر سوال رفتن حسن و قبح عقلی دیگر این آیات شریفه صرف فرموده شارع است و دلیلی نداریم که شارع بدان عمل کند چرا که نهایتا کذب باشد و کذب قبیح نمی باشد چرا که حسن و قبحی در کار نمی باشد و ظلم عرفی شارع هم قبیح نمی باشد و عدم التزام به صفات عرفی هم قبیح نمی باشد و کلا تمام صفاتی که اثبات آنها یا ابطال آنها به حسن و قبح عقلی بر می گردد، دلیلی برای اثبات و ابطال آنها وجود ندارد لذا ممکن است که شارع ظلم کند و یا کذب بگوید و هیچ قبحی هم ندارد.

سکوت شارع هم دلیل بر امضاء نمی باشد چرا که عمل عرف موافق احتیاط است ممکن است از باب اینکه موافق احتیاط است سکوت کرده است نه از باب این که در نزد او هم مورد پذیرش است.

حتی اگر این آیات نفی ظلم را هم امضاء بگیریم، امضاء معذرات عرفی است نه منجزات عرفی.

اگر گفته شود که در اعتقاد مسلمین این است که خداوند منجزات عرفی را معتبر دانسته است می گوییم اعتقاد مسلمین که واقع را عوض نمی کند و اثری ندارد.

[2] لذا باید توجه داشت که اگر به حسن و قبح عرفی یا عقلائی یا عقلی، چیزی حجت شد برای اثبات حجیت شرعی آن نیاز به قبول این اعتبار و جعل از طرف شارع باید باشیم به عبارت اخری این حسن و قبحها زمانی در حجیت شرعی، جاری می شوند که شارع آن حجت عقلی یا عرفی یا عقلائی را قبول و امضاء کرده باشد.

ما ها قائلیم دلیلی بر جعل و اعتبار نداریم و می توانسته است جعل کند اما نکرده است تنها دلیل می تواند این باشد لا تقف ما لیس لک به علم آیه نهی کرده است از اتباع غیر علم متفاهم عرفی اتباع از علم است.

مثلا دو راه است به شما می گوید که از این راه نرو متفاهم عرفی این است که از راه دیگر برو.

آیه شریفه می گوید که در جایی که علم نداری اتباع نکن یعنی از وهم و ظن اتباع نکن یعنی تابع علم باش. علم در معنای عرفی جامع بین قطع و اطمینان است لذا از این آیه فهمیده می شود که علم حجت است که یک شق آن قطع است.

لذا معلوم می شود که در نزد شارع قطع منجز و معذر است. این آیه را می توان حجت شر عیه قطع را اثبات کرد.

گفتیم این آیه شریفه حجیت شرعیه قطع را ا ثبات نمی کند.

ما انسانها بر اساس قطع و علم عمل می کنیم و این اثر تکوینی علم است اگر قطع به سَمِّیت مایعی دارم شرب نمی کنم مهم نمی باشد سمّ باشد یا خیر.

یعنی تحرک ما بر اساس علم و قطع می باشد.

اما وقتی به مردم که نگاه می کنیم همه مردم به علمشان عمل می کنند اما عده زیادی از مردم به ظن و احتمالات هم عمل می کند مثلا احتمال می دهد که سرقت کار زید باشد اعلام می کند که زید سارق است . افراد غیر خردمند به ظن و احتمال عمل می کنند بله خردمندین هم به احتمال عمل می کنند اگر علم به ظن و احتمال احتیاط باشد که دیگر عمل به احتیاط است نه عمل به احتمال و ظن.

آیه شریفه می فرمایند در حال نصیحت و ارشاد به روش خردمندانه است می گوید که از احتمال پیروی نکنید تابع علم و اطمینان باشید و خردمندانه عمل کنید. لذا ناظر است به اثر تکوینی علم نه اثر شرعی و اعتباری &&&آن.

حتی احتمال این ارشاد و این امر باشد کفایت می کند که دیگر دلیل نباشد.

لذا آیه شریفه ربطی به اعتبار حجیت در مورد علم ندارد در آیه شریفه احتمالات دیگری هم است که همین احتمال کفایت می کند در عدم دلالت آن بر حجیت شرعی علم.

تا اینجا بیان شدکه قطع اصلا اثر تنجیزی و تعذیر ندارد و یک حالت روانی است. لذا ما قائلیم قطع بما هو قطع حجت نمی باشد.

این اصل دعوای ما در حجیت قطع.

[۱] تنبیهات:

التنبیه الاول: الاشکال بأن عدم حجیة القطع مساوق لعدم حجیة الحجج المثبت بالقطع.

اشکالی مطرح شده است که اگر قطع حجت نباشد، حجیتی را برای هیچ شیئ نمی توان اثبات کرد. چراکه مثلا ظهور حجت است. خوب سوال می شود که نسبت به حجیت ظهور که چرا حجت است، می گویید که قاطع می باشم. اگر بگویید که قاطعم سوال می شود از از این قطع شما که خود این قطع شما به حجیت، حجت است یا خیر؟ فرض این است که حجت نمی باشد. خوب حجیت ظهور قابل اثبات نمی باشد. هر حجتی که دست روی آن بگذارید این طور می باشد. مثل حجیت خبر ثقه. این عمده اشکالی بوده است از علماء بر عدم حجیت قطع. این دلیل اینها بوده است بر حجیت قطع و ذاتی بودن این حجیت.

جواب الاشکال: أن القاطع بصحة الاحتجاج بالحجج الأخری،عامل بقطعه تکوینا و هذا کاف فی حجیتها.

جواب این اشکال این است که بحثی که ما در قطع داریم بحث حجیت قطع است اما قطع اثر تکوینی دارد که دیگر این محل بحث و نزاع نمی باشد و آن اثر تکوینی عبارت است از اینکه ما دائما بر اساس قطع عمل می کنیم و دائما منفعل و متأثر به قطع

---

[۱] یکشنبه ۹۵/۰۹/۱۴.

می شویم[۱] . مثلا اگر ما قطع داریم که این مایع سم است شربش نمی کنیم مهم نمی باشد که واقعا سم باشد یا نباشد. ما انسانها اینطور آفریده شده ایم که بر اساس قطع عمل کنیم. این حالت روانی وقتی برای ما حاصل می شود نفس ما بر اساس این حالت نفسانی عمل می کند. بله خداوند می توانست که انسان را به گونه ای بیافریند که وقتی این حالت نفسانی حاصل شد منفعل نشود یا خلاف قطع عمل کند.[۲]

لذا حجیتهای دیگر بعد از عدم حجیت قطع، به مشکل بر نمی خورد می گویم که من قطع دارم[۳] به حجیت ظواهر و خبر ثقه اما سوال می شود که این قطع حجت است می گوییم خیر. اما دائما به این قطع عمل می کنیم یعنی در مقام احتجاج به ظواهر و خبر ثقه عمل می کنیم و قبول هم می شود.[٤]

---

[۱] اینکه می گوییم عمل می کنیم به این معنا است که اگر قطع به غرق شدن زید دارم عمل بر طبق این قطع یعنی اگر بخواهم کسی را نجات دهم این شخص را نجات می دهم اما این کار را بکنم یا خیر بستگی به وجوب دفع ضرر محتمل دارد.

[۲] البته باید توجه داشت، این اثر تکوینی به صورت اقتضاء است لذا این اثر تکوینی سلب اختیار نمی کند لذا می توان فرض کرد که در عین حالی که قطع دارد، به آن عمل نکند.

[۳] حال اگر اشکال شود که در این صورت که ما قطع داریم که خبر ثقه حجت است و احتمال این است که قطع من خاطئ باشد، دیگر معذری برای من باقی نمی ماند می گوییم که انسان به محض اینکه قطع آورد به قطع خودش عمل می کند خوب فردای قیامت اگر مشخص شود که قطع او مصیب بوده است که این خبر برای او حجت است و الا همانطور که در آینده اشاره خواهیم کرد، اگر خبر ثقه متضمن تکلیف بود، احتمال است که منجز است و اگر متضمن نفی تکلیف بود، اگر سبب قطعش از اموری باشد که نسبت به نوع موجب قطع می شود، سبب قطع او معذر است و الا جهل اوست که معذر است اگر خبر ثقه متضمن تکلیف بود، احتمال است که حجت است و اگر متضمن نفی تکلیف بوده است، در اینجا جهل او معذر و حجت است و لو احتمال تکلیف می داده است دیگر این احتمال منجز نمی باشد چراکه فرض این استکه قطع به وجود معذر داشته است و حجیت احتمال هم تعلیقی است.

این بر اساس قبول حسن و قبح عقلی و وجوب اطاعت عقلی است اما بر اساس عدم قبول حسن و قبح عقلی نوبت می رسد به حسن و قبح عرفی. در این صورت دیگر در دایره شریعت چون عرف بما هو عرفی که شامل تمام اعراف شود ـ نه فقط عرف مسلمین — که دایره احکام را به مولای شرعی هم بکشاند و به آخرت هم تسری می دهد مورد نظر است لذا از آنجا که خداوند متعال از نظر مسلمانها فقط شارع است نه از نظر تمام اعراف، و در نظر غیر مسلمانها مولی نمی باشد. باید توجه داشت که دیگر اعراف حتی احتمال مولیت را برای مولای مسلمین قائل نمی باشند چراکه اگر این احتمال را بدهند باز همین احتمال می شود منجز عرفی بلکه قطع به عدم مولویت مولای عرف مسلمین دارند.

لذا دیگر موضوعی برای منجز و معذر نمی ماند و در نزد عرف ظهور و خبر ثقه ای که متضمن کلامی از مولی باشد و موجب حسن و قبح عقوبت می شود، نمی ماند به عبارت دیگر بنا بر حسن و قبح عرفی دیگر تکلیف به منجز و غیر منجز تقسیم نمی شود بلکه دائما تکلیف فعلی است اما در حکم منجز است به این معنا که باید به آن عمل شود اما نه از باب منجزیت بلکه از باب دفع ضرر محتمل یعنی چون ما انسانها بر اساس دفع ضرر محتمل گریزان از ضرر می باشیم، به صرف احتمال تکلیف منفعل شده و اقدامی را انجام می دهیم که ضرر دفع شده یا حداقل تقلیل شود.

[٤] این جواب هم بنا بر حسن وقبح عقلی و هم عقلائی و هم عرفی می آید.

یعنی در عین حالیکه قطع به حجیت ظاهر حجت نمی باشد من بر طبق ظهور عمل می کنم چون اثر تکوینی این قطعِ من به حجیت ظهور، این است. خوب در این صورت از نظر عرف اگر بر خلاف این ظهور عمل کنم قبیح است لذا عقوبت بر این مخالفت قبیح نمی باشد.

یعنی در اینجا می خواهیم بگوییم ملازمه ای نمی باشد بین عدم حجیت قطع و بین عدم اثبات حجیت ظهور و خبر ثقه و دیگر حجج عقلائی و عرفی و یا به عبارت دیگر ملازمه نمی باشد بین عدم حجیّة قطع و بین عدم امکان احتجاج عرف و عقلاء به خبر ثقه.

به عبارت دیگر مشکلی نمی باشد که در عین حالیکه قطع در نزد عرف حجت نمی باشد اما همین عرف تقبیح کند کسی را که عمل می کند بر خلاف ظواهر و دیگر حجج که قاطع به حجیت آنها می باشیم. اما نکته ی این تقبیح —در عین اینکه قطع را حجت نمی دانند— چیست و ما هم ممکن است ندانیم، بر اساس یک قرار داد و اعتبار است که ممکن است حفظ نظام یا همین امر که شما بر اساس این اثر تکوینی عمل نکرده اید، یا هر چیز دیگر باشد اما ما نمی دانیم و مهم هم نمی باشد که بدانیم مهم این استکه عرف و عقلاء این عملکرد را دارند.

[1] التنبیه الثانی: فی منجِّز التکلیف الفعلی.

این تنبیه دوم تنبیه بسیار مهمی است در روشن شدن معذیریت و منجزیت قطع.

مرحوم آخوند تکلیف را تقسیم می کرد به چهار مرحله. مرحوم میرزا در مورد حکم که اعم از تکلیف است، قائل بودند که دو مرحله بیشتر ندارد این نظریه مرحوم میرزا بعد از میرزا خیلی جا افتاد و دیگران به شکلی این نظریه را پذیرفتند یا با تفصیل یا با تغییراتی.

[1] دوشنبه ۹۵/۰۹/۱۵.

ایشان فرمودند که هر حکمی یا کلی است یا جزئی. «طهارة الماء» حکم کلی است و «طهارة هذا الماء» حکمی است جزئی. «وجوب اللحج علی المکلف المستطیع» حکمی است کلی و «وجوب الحج علی زید المستطیع» حکمی است جزئی. مرحوم میرزا اسم حکم کلی را جعل گذاشت و اسم حکم جزئی را مجعول گذاشت.

خوب این اسم خیلی مناسبی نمی باشد و لعل اسم مناسبی پیدا نکردند لذا بعد از ایشان هم اسم را عوض نکردند.

مجعول اسم دیگری هم دارد به نام حکم فعلی.

پس گفتیم هر حکمی یا کلی است یا جزئی یا جعل است و یا مجعول.

وقتی می گویند حکم فعلی دقیقا مراد، مجعول و جزئی است. یعنی مجعول بر خلاف جعل دو اسم پیدا کرد: جزئی و فعلی.

مرحوم میرزا می فرمودند که این حکم کلی وجعل و عقیب انشاء محقق می شود که مرحوم صدر بخاطر این که با جعل اشتباه نشود اسم این مرحله انشاء را گذاشت عملیة الجعل و ما می گوییم تشریع که همان انشاء و عملیة الجعل می باشد.

پس جعل عقیب تشریع و عملیة الجعل حاصل می شود.

خوب مجعول کی حاصل می شود؟ بعد از فعلیت موضوع.

تطبیق در مثال:

خداوند فرمودند: «و للّه علی الناس حج البیت ....» این کلام انشاء و عملیة الجعل و تشریع است. عقیب این یک قضیه و حکم کلی که به آن جعل گفته می شد، پیدا شد و آن عبارت است از «وجوب الحج علی المکلف المستطیع». خوب حکم جزئی کی حاصل می شود؟ زمانی که موضوع[1] یعنی مکلف مستطیعی در خارج پیدا شود زید که مستطیع شد «وجوب الحج علی زید» در عالم اعتبار حاصل می شود.

---

[1] یک اختلافی است بین ما و مرحوم خوئی که ایشان می گویند موضوع «المکلف المستطیع» است و در نظر ما موضوع «المکلف الذی استطاع» است که این دو با هم فرق می کند.

این توضیحات طبق مبنای مرحوم میرزا است.

پس ما تا اینجا با تشریع و جعل و مجعول[1] آشنا شدیم.

در نظر آقایان فقط سومی متصف می شود به تنجز و عدم تنجز. یعنی تکلیف فعلی دو صورت است: منجز و غیر منجز اما به این عملیة الجعل، که اصلا اطلاق تکلیف نمی شود و جعل هم که به منجز و غیر منجز تقسیم نمی شود. در خارج هم غیر این دو قسم ما مجعول دیگری نداریم یعنی تکلیفی نداریم که نه منجز باشد و نه غیر منجز.

مثلا وجوب نماز ظهر قبل از ظهر بر من فعلی نمی باشد و بعد از زوال فعلی می شود این می تواند نسبت به من منجز و نسبت به زید غیر منجز باشد یا بالعکس.

منجز و غیر منجز معنایش چیست؟

معنای منجز این استکه که در مخالفت با آن تکلیف استحقاق عقوبت داریم. و اگر استحقاق عقوبت در مخالفت نداشته باشیم می شود تکلیف فعلی غیر منجز.

مراد از استحقاق در نظر آقایان ـ که تقریبا همگی حسن و قبح عقلی را قبول کرده اند ـ استحقاق عقلی است یعنی تحسین یا تقبیح عقلی عقوبت. منجز یعنی عقوبت من که مخالفت کرده ام، عقلا قبیح نمی باشد و غیر منجز یعنی عقوبت بر مخالفت بر تکلیف فعلی، قبیح می باشد.

فعلیت تکلیف به فعلیت و تحقق موضوع در عالم خارج متقوم است. موضوع هم به ید شارع است.

سوال این که تنجز تکلیف متقوم به چه می باشد؟ فعلیت که مساوق با تنجز نشد، خوب تنجز تکلیف متقوم به چیست؟ کی یک تکلیف فعلی می شود منجَّز؟ به عبارت دیگر منجِّز تکلیف فعلی چه می باشد؟

[1] در مدرسه میرزا جعل و مجعول دو امر اعتباری است و در مختار مرحوم صدر جعل امر اعتباری اما مجعول وهمی است و در نظر ما هر دو امر واقعی می باشند.

تا زماننا هذا دو نظریه بیشتر مطرح نشده است که تنجز به یکی از این دو نظریه بر می گردد.

النظریه الأولی المشهورة: أن التنجز بالقطع.

نظریه اول که نظریه رایج و مشهور علماء ما می باشد این استکه اینها قائل می باشند که تنجز یک تکلیف فقط از ناحیه یک چیز می آید و آن «قطع» می باشد و تا قطعی نباشد تکلیفی به مرحله تنجز نمی رسد.

قطع بدون مقطوع نمی شود این قطع به چه چیز باید تعلق بگیرد که تکلیف منجَّز شود؟ گفته اند به یکی از سه امر:

أن القطع المنجِّز یتعلق باحد الامور الثلاثة:

الأمر الأول: نفس المجعول التفصیلی.

به خود تکلیف فعلی. زید قطع دارد که حج بر او واجب است. وجوب حج بر زید فعلی شد به برکت استطاعت. این وجوب حج به برکت استطاعت فعلی شد و بواسطه قطع به این وجوب، این تکلیف منجَّز شد. لذا اگر این حج را بجا نیاورد مستحق عقاب است عقلا. این قطع به مجعول تعلق گرفته است.

الأمر الثانی: حجیة الحجة القائمة التفصیلیة علی التکلیف.

قطع به وجوب حج ندارد ولی مثلا شخص ثقه ای گفته است که حج بر تو واجب است و این قطع دارد که خبر ثقه بر او حجت است. دقت کنید وجوب حج منجَّز می شود و لو قطع ندارد و خبر ثقه اقامه شده است، اما این خبر ثقه واسطه است و این قطع است که باعث تنجیز شده است نه خبر ثقه چرا که اگر این قطع را نداشت و لو خبر ثقه هم بود، این وجوب حج بر او منجز نمی شد.

لذا مقطوع در اینجا حجیت خبر ثقه است بر او.

الأمر الثالث: نفس الأمر الأول و الثانی المتعلقان بالقطع الإجمالی.

همین قطع تفصیلی که در صورت اول و دوم گفته شد، به قطع اجمالی تبدیل کنید زید قطع ندارد که حج بر او واجب است اما قطع دارد که تکالیف فعلیی بر او واجب است همین قطع اجمالی باعث تنجز وجوب حج می شود. یا علم اجمالی دارد که یکی از این حجج که یکی از آنها خبر ثقه باشد، بر او حجت می باشد. در اصول گفته شده است که این قطع اجمالی کار قطع تفصیلی را انجام می دهد.

این در نظریه مشهور است که دائما منجِّز ما قطع است که یا تعلق می گیرد به وجوب فعلی و مجعول یا حجت تفصیلا یا اجمالا.

در اصول عملیه هم این طور است و تنجز تکلیف به اصول عملی هم بواسطه قطع می باشد به این صورت که ما نسبت به تکلیف که قطع نداریم به اصل عملیه هم که قطع ندارم اما به اماره ای که اقامه شده است بر حجیت استصحاب، قطع دارم. این می شود نوع دوم از امور ثلاثة با این تفاوت که در اینجا واسطه زیاد شده است.

لذا تا تکلیف به قطع نرسد و منتهی نشود، تکلیف منجَّز نمی شود.

لذا ما دائما یک منجِّز بالذات بیشتر نداریم که قطع می باشد.

النظرية الثانية للمرحوم الصدر: أن المنجِّز، هو الاحتمال التفصیلی.

مرحوم صدر با این نظر مشهور مخالفت کرده است و گفته است که قطع منجز نمی باشد به عبارت دقیقتر در تنجز نیاز به قطع[1] نمی باشد. ایشان فرمودند که همین که احتمال تفصیلی تکلیف فعلی را بدهیم نفس این احتمال تفصیلی می شود منجِّز. یعنی در مخالفت با آن تکلیف فعلی محتمل، استحقاق عقلی عقوبت را داریم. همین

[1] چرا این عبارت دقیقتر است؟ بخاطر اینکه در قطع دائما احتمال است لذا اگر قطع باشد احتمال هم است لذا عبارت اول دقیق نبود اما گفته شد «به قطع نیاز نمی باشد» چراکه نیاز نمی باشد این احتمال در دامن قطع باشد.

که زید احتمال داد به اضعف احتمالات[۱] که حج بر او واجب است، این تکلیف می شود منجز البته معلق بر این که خود شارع معذری جعل نکرده باشد.

پس ایشان احتمال تفصیلی[۲] را منجز تکلیف می دانند نه قطع را[۳].

التعمیمان فی نظریة المرحوم الصدر:

خوب دقت کنید ما فرمایش مرحوم صدر را تماما قبول کردیم اما دو تعمیم در فرمایش ایشان داریم:

التعمیم الأول: تسری الحکم الی الإحتمال الإجمالی.

اولین تعمیم کفایت احتمال اجمالی می باشد و گفتیم که لازم نمی باشد که احتمال تفصیلی داشته باشم مثلا من در واقع تکلیف فعلی به حج را دارم چرا که مستطیع هستم همینکه احتمال تکالیفی را در مورد خودم دادم، این حج بر من منجَّز می شود یعنی همه محتملها من جمله حج را باید اتیان کنم الا اینکه مومِّن و معذِّر شرعیی داشته باشم.

لذا ایشان نسبت به غافل مطلقا[۴] و جاهل مقصر قائل می باشند که تکلیف در مورد او فعلی است ولی منجز نمی باشد لذا می فرمایند که جاهل مقصر بر تقصیر عقوبت می شود نه مخالفت چرا که تکلیف در حق او منجز نشده بود اما در نظر ما غافل و جاهل مقصر که احتمال اجمالی به تکالیف دارد تکلیف بر او منجز است.

---

[۱] بله اگر احتمال ضعیف باشد طرف مقابل آن اطمینان می باشد این جا بخاطر اطمینان که معذر است، دیگر استحقاق عقوبت در مخالفت ندارد.

[۲] نگویید که قطع به این احتمال داریم باز این قطع می شود منجز خیر قطع از باب اثر تکوینی باعث می شود که به احتمال عمل کنیم نه از باب حجیت و منجزیت قطع و ضمن اینکه اگر شما احتمال احتمال هم بدهید و قاطع نباشید باز این احتمال مادامی که معذِّری نباشد، منجِّز است. بله ایشان قطع را از باب اثرتکوینی بحث نکرده اند چرا که کسی از ایشان سوال نکرده است.

[۳] البته به این معنا نمی باشد که بعد از حجیت احتمال، جعل حجیت برای قطع لغو است چرا که در صورتی که احتمال منجز باشد و بعد قطع هم توسط شارع منجز قرار داده شود، این جعل شارع باعث می شود که اوقع فی النفس باشد نسبت به جایی او منجزیت آن بما فیه احتمال فقط عقلیه باشد نه شرعیه.

[۴] چه غافل به اصل شریعت باشد یا غافل نسبت به شخص تکلیف.

لذا اگر مومّنِی نداشته باشد او را به جهنم می توانند ببرند چرا که فرضا متمکن از رفع غفلت و تقصیر خودش بوده است. ولی ما می گوییم که بر ترک تکلیف عقوبت می شود.

التعمیم الثانی: أن الاحتمال منجز عند العقلاء فی احکامهم ایضا.

دومین تعمیم در کلام مرحوم صدر این است که ایشان:

ایشان در دایره تکالیف عقلائی تابع مشهور شده اند و گفته اند که منجز قطع است و دایره احکام شرعی گفته اند که احتمال منجز است اما ما قائلیم که در نزد عقلاء هم نفس احتمال منجز می باشد یعنی در دایره احکام عقلی قطع نیست که منجز است بلکه در آنجا هم احتمال است که منجز می باشد. اگر عقلائا احتمال دهم این تکلیف واجب است یا حرام است، این تکلیف بر من می شود منجز یعنی عقوبت بر ترک این تکلیف قبح عقلائی ندارد.

این که می گوییم احتمال منجز است احتمال احد التکلیفین منجز است احتمال وجوب یا احتمال حرمت نه احتمال هر دو که احتمال دهیم که واجب است یا حرام این دیگر منجز نمی باشد چرا که احتمال هر دو را می دهد.

تمام این بحثها بنا بر این است که حسن و قبح عقلی را قائل باشیم و وجوب اطاعت را هم عقلی بدانیم.

ان قلت: أن منجزیة الاحتمال فی نظر المرحوم صدر یرجع بالقطع لانه قاطع بمنجزیته.[1]

نظریه مرحوم صدر هم به نظریه مشهور بر می گردد چرا؟ دقت کنید سوال می کنیم از آقای صدر شما که می گویید که احتمال منجز است قطع دارید به این منجزیت احتمال یا خیر؟ شما قطعا خواهید گفت که من قطع دارم که احتمال منجز می باشد لذا منجزیت احتمال به قطع بر گشت. پس در نظر ایشان هم منجز بالذات و نهایی قطع است.

[1] سه شنبه ۹۵/۰۹/۱۶.

قلت: أن الإحتمال منجز و إن يحتمل منجزيته.

اگر کسی احتمال تکلیف فعلی بدهد و آن شخص قاطع به منجزیت احتمال نباشد، ـ فقط باید قاطع به عدم حجیت احتمال نباشد ـ می گوییم این احتمالش منجز است و این شخص در مخالفت استحقاق عقوبت را دارد. و این عدم قطع به منجزیت احتمال که خودش احتمال است، لازم نمی باشد که به این احتمال هم قطع داشته باشد بلکه می تواند این احتمال هم احتمالی باشد الی غیر النهایة[1] و به همین ترتیب تسلسل در ناحیه احتمالات بوجود آید که چون این تسلسل در ناحیه علل نمی باشد، مشکلی ندارد و محال هم نمی باشد.

گفته نشود که آیه شریفه «لا تقف ما لیس لک به علم» می گوید که به احتمال اخذ نکن چرا که این آیه شریفه شامل کس است که امکان تحصیل قطع در مورد او وجود دارد اما در غیر این صورت دیگر اطلاقی ندارد که حتی شامل شخصی شود که امکان تحصیل قطع برای او نمی باشد.

النظرية الثانية عندنا: تمام عندنا مع قبول الحسن و القبح العقليين و وجوب الطاعة عقلا.

خوب آیا نظر مرحوم صدر را قبول کردیم نهایتا؟ اگر حسن و قبح عقلی و وجوب عقلی اطاعت خداوند را پذیرفتیم – کما اینکه مرحوم صدر هر دو را قبول کرده اند و در اصول هم این دو نظریه مورد پذیرش عالمان دین ما می باشد و ما هم دائما تسلم می کنیم و می پذیریم – این فرمایش ایشان را قبول می کنیم که احتمال تکلیف منجز است. یعنی با فرض این دو مقدمه اگر شخصی احتمال تکلیف فعلی بدهد در مخالفت

---

[1] گفته نشود که معنای اینکه احتمال می دهم احتمال منجز است، این است که احتمال می دهم که عقل حکم کند به عدم قبح عقوبت مولا که معنای دیگرِ اینکه «احتمال می دهم که عقل حکم کند» این استکه شاید عقل حکم کند به عدم قبح عقوبت و با این فرض دیگر این احتمال محرکی برای امتثال و انقیاد تکلیف نمی باشد به عبارت دیگر انسان محتمل التکلیفی که به این حجیت احتمال هم احتمال می دهد با خود اینطور می گوید که اگر مثلا شرب توتون کنم شاید عقل حکم کند به عدم قبح عقوبت من، خوب این حکم چه اثری دارد؟ این اشکال وارد نمی باشد چرا که ما که حکم می کنیم که همینکه احتمال دهد که احتمال منجز است، همین مقدار کفایت می کند برای منجزیت عقلا، این را مائی می گوییم که به چنین انسانی ناظر می باشیم نه خود انسانی که این احتمال را می دهد حکم به منجزیت این احتمال محتمل الحجیة می کند یعنی از شما که این احتمال را مثلا نمی دهید می پرسیم که اگر شخصی احتمال تکلیف بدهد و احتمال حجیت این احتمال را بدهد، آیا عقل حکم می کند به منجزیت این احتمال تکلیف یا خیر؟ شما می گویید که بله عقل حکم می کند. پس دائما کسی که تصدیق به منجزیت این احتمال می کند کسی است که خودش فعلا تفصیلا این احتمال را نمی دهد بلکه در مورد من و شمائی است که ناظر به چنین کسی هستیم و ما نسبت به این شخصِ احتمال دهنده هستیم که حکم و تصدیق قطعی به منجزیت احتمال می کنیم.

این تکلیف استحقاق عقلی عقوبت است یعنی عقوبت چنین شخصی عقلا قبیح نمی باشد.

نه تنها این نظر را پذیرفتیم بلکه در ناحیه عقلاء هم قائل به این نظریه می باشیم.

پس تکلیف مقطوع منجز است نه از آن حیث که مقطوع است بلکه از آن ناحیه که محتمل است. لذا دائما نیاز به معذِّر داریم و دائما این معذر باید شرعی باشد در دایره شریعت، و عقلائی باشد در دایره عقلاء و عرفی[1] باشد در دایره تکالیف عرفیه.

پذیریش این دو مقدمه فقط برای پذیرش منجزیت احتمال در دایره احکام شرعی لازم است اما در دایره عقلاء و عرف نیاز به قبول این دو مقدمه نمی باشد.

[2]چون ما هم تا آخر اصول با تسلم این دو نکته مشی می کنیم ما هم منجزیت احتمال را مطلقا قبول می کنیم.

التنبیه الثالث: القطع و ان لم یکن حجتا و لکن یمنع من حجیة الحجج المعارضة.

تنبیه سوم این است که ما گفتیم که قطع حجت نمی باشد و فقط احتمال منجز می باشد اما قطع اینطور نمی باشد که لا اثر باشد، یک اثری دارد و آن اینکه جلوی حجج را دائما می گیرد یعنی اگر ما قطع به تکلیف فعلی داشته باشیم و اماره بر عدم تکلیف قائم باشد، دیگر آن اماره حجت نمی باشد مثلا ثقه ای گفت که این مایع طاهر است و من قطع به نجاست دارم آن اماره دیگر برای من حجت نمی باشد. همچنین اگر من قطع به عدم تکلیف داشته باشم، اماره ی بر تکلیف دیگر حجت نمی باشد. پس قطع حجت مقابل را از حجیت می اندازد. یعنی شخص قاطع دیگر اماره مخالف ندارد چرا که در سیره عقلاء به اماره ی مخالفِ قطع اخذ نمی کنند. یعنی در عقلاء خبر ثقه، زمانی معذِّر و منجِّز است که قطع بر خلاف نباشد. یعنی در عرف و عقلاء به خاطر آن اثر تکوینی

---

[1] یک مطلبی را به عنوان جمله معترضه استاد فرمودند و آن اینکه ما قائلیم که خداوند قبائح عرفی را مرتکب نمی شود که این ربطی به حسن وقبح عقلی ندارد بلکه فقط قبح و حسن عرفی داریم که این را از کلام به عاریه گرفتیم. ما هیچ زمانی پیش نمی آید که امکان عقلی خطاء قطع را از او بگیریم مگر اینکه امکان خطائش منجر به استحاله شود. یعنی ممکن است که ما قطع به امری داشته باشیم و فردای قیامت ببینیم که قطع ما خطاء بوده است.

[2] چهارشنبه ۹۵/۰۹/۱۷.

قطع، اماره ای را در مقابل قطع جعل و اعتبار نمی کند اشکال ثبوتی ندارد و اشکال اثباتی ندارد و این اثر باعث می شود که ارتکازی حاصل شود که از دلیل اماریت را استفاده نمی کند. &&&

گفته نشود که قطع که حجت نمی باشد و اماره هم حجت نمی باشد تکلیف چیست؟ در اینجا که شخص قطع دارد، احتمال هم دارد این احتمال است که حجت می باشد و این اماره معذر نمی باشد چرا که قطع بر خلاف اماره داریم. اما اگر قطع بر عدم تکلیف باشد، قطع و اماره حجت نمی باشند و احتمال هم که معذر نمی باشد بلکه سبب القطع است که معذر[1] است البته اگر سبب آن و منشأ آن متعارف باشد، که در تنبیه بعد می آید. و الا عذر جهل مکلف می باشد.

التنبیه الرابع:

اگر در ذهن شریفتان باشد با تسلم حسن و قبح عقلی منجزیت احتمال و به تبع منجزیت قطع را پذیرفتیم. معذیریت قطع چطور می شود؟ مراد از معذریت این است که اگر قطع به عدم تکلیف فعلی دارم آیا این قطع معذر می باشد یا خیر؟ قطع به وجوب نماز جمعه و در لوح واقع نماز جمعه واجب است آیا این قطع بر من معذر می باشد یا خیر؟

ما ها قائلیم قطع معذر نمی باشد. می رویم سراغ منشأ قطع. قطع دو قسم است تارة منشأ آن معذِّر است و تارة منشأ آن معذر نمی باشد. مثلا مایعی است که شک در طهارت و نجاست آن دارم. که اگر نجس باشد حرمت فعلی دارد و اگر نجس نباشد حرمت فعلی ندارد. فرضا فی الواقع نجس است و من استخاره می کنم و قطع پیدا می کنم به طهارت. این قطع و منشأ آن معتبر نمی باشد. لذا اگر شرب کردم مستحق عقوبت می باشم بر تکلیف مقطوع العدم. اما اگر پنج نفر فرد ثقه خبر به طهارت دادند و من قطع به طهارت پیدا کردم و عدم حرمت فعلی شرب این مایع و در واقع نجس بود و

---

[1] دقت کنید که سبب القطع نمی تواند منجز باشد و دائما معذر است چرا که در جایی که احتمال منجز است، دیگر نکته ای ندارد که عقلاء و عرف در عرض آن، سبب القطع را هم حجت قرار دهند.

حرمت فعلی داشت معذر من چه می باشد؟ معذر من قطع من نمی باشد بلکه منشأ این قطع می باشد که اخبار پنج نفر ثقه است.

ما که حسن و قبح عقلی و وجوب عقلی طاعت را تسلم کردیم فقط در دایره منجزیت، حجیت را قبول کردیم اما این احتمال و قطع نمی توان معذر باشد. در ما نحن فیه که به استخاره قطع برای او حادث شد، احتمال تکلیف فعلی را نمی داد که منجز او نسبت به تکلیف فعلی، احتمال باشد اگر احتمال اجمالی داشته باشد حتی در دایره مقطوعات آن احتمال اجمالی می شود منجز و اگر آن احتمال در دایره مقطوعاتش نباشد، جهل او می شود معذر. &&& حالت ذهنی ما در جمع بین قطع و احتمال گوش داده شود.

هذا تمام الکلام فی المقام الثانی.

المقام الثالث: فی ذاتیة حجیة القطع.

مشهور علمای ما حجیت قطع را پذیرفتند یعنی معذر و منجز می دانند ما معذریت را قبول نکردیم و منجزیت را از باب احتمال قبول کردیم. این سوال را مطرح کرده اند که آیا این حجیت ذاتی است یا خیر؟ مراد مشهور از ذاتی چه می باشد؟

ذاتی سه معنا دارد که دو معنا از منطق است و یک معنا را اصولیها اضافه کرده اند.

ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس که سه تاست جنس و فصل و نوع.

مثلا حیوانیت انسان ذاتی است چون جنس است و ناطقیت انسان ذاتی است چرا که فصل است و انسانیت زید ذاتی است چرا که نوع زید است.

دوم ذاتی باب برهان است. ذاتی باب برهان یعنی لوازم ذات و ماهیت یک شیء در قبال لوازم وجود یک شیء هر شیئی که ذاتی و وجودی دارد نسبت به ذات و وجود هر کدام لوازمی دارد. این تفسیر مشهور از ذاتی باب برهان می باشد اما تفسیر دیگری هم است که کاری نداریم. مثالش زوجیت برای اربعه است که از لوازم ذات اربعه است چه وجود شود به وجود عینی یا ذهنی چرا که لازم ذات است نه لازم وجود.

لازمه وجود مثل وحدت لازمه وجود است نه ذات لذا هر نوعی را در نظر بگیرید این وحدت لازمه وجودش است.

قسم سوم که اصولیها اضافه کرده اند که لازمه ماهیت موجود در خارج است بخلاف قسم دوم که لازم ماهیت است مطلقا چه در ذهن و چه در خارج. این قسم سوم را اسمش را می گذاریم ذاتی اصولی. مثل حرارت برای نار که نار از اجسام است که این نار داغ است &&& که لازم ذات موجود در خارج است که اگر در ذهن موجود شود دیگر داغ نمی شود. یک مثلا دیگر برودت برای ماء آب جسم است و بارد است یعنی فاقد حرارت است این لازمه ماهیت در خارج است اگر در ذهن تصور شود دیگر بارد نمی باشد.

ذاتی این سه معنا را دارد.

در علم اصول وقتی می گویند حجیت برای قطع ذاتی است کدام یک از سه معنا مراد است؟ معنای سوم یعنی قطع موجود درعالم خارج این اقتضاء منجزیت و معذیریت را دارد و معذریت و منجزیت آن، نیاز به جعل و اعتبار ندارد. این منجزیت و معذریت یا منجزیت فقط برای قطع مثل حرارت و برودت برای نار است. در مباحث بعدی خواهد آمد که حجیت برای قطع نظیر حرارت برای نار است که لازمه ای است که لا ینفک است یا خیر مثل برودت از ماء است که ینفک است. می توانید ماء را حرارت دهید و برودت را از او بگیرید.

روی مسلک ما حجیت و منجزیت احتمال بگوییم ذاتی به این معنای سوم است، مشکلی ندارد که یک از افراد احتمال قطع است. &&&

اما خود این اقسام ثلاثه و قسم ثالثه محل اشکال است اما به درد ما نمی خورد &&&مقداری که مهم است جعلی نمی باشد اما نه اینکه از قبیل برودت یا حرارت است یعنی منجزیت و معذریت امران واقعی می باشند نه امران حقیقی که یا واقعی واقعی می

باشند یا واقعی اعتباری. منجزیت برای احتمال، امر واقعی واقعی است مثل مالیت یک قطعه طلا نه مالیت یک قطعه اسکناس.

هذا تمام الکلام فی المقام الثالث.

[1]المقام الرابع: امکان الردع عن القطع.

بعد از پذیرفتن حجیت قطع یا از باب خود قطع یا از باب حجیت احتمال آیا مولا می تواند از عمل به قطع ردع کند؟ یعنی آیا شارع می تواند این قطع را از حجیت ساقط کند و ترخیص دهد؟ یعنی به عبارت دیگر قطع را از منجزیت بیاندازد؟

علمای اصول به این ترتیب بحث کرده اند که اول در حجیت آن بحث کرده اند و گفته اند که منجز و حجت است و بعد بحث کرده اند که این حجیت ذاتی است یا جعلی و اعتباری که تمام کسانی که قائل به حجیت قطع بما هو قطع شده اند، این حجیت را ذاتی دانسته اند. بعد بحث کرده اند که در این صورت که حجت است و این حجیت ذاتی است آیا شارع می تواند از این حجیت جلوگیری کند و این حجیت را الغاء کند یا خیر نمی تواند؟

به عبارت دیگر حجیت قطع حجیت تنجیزی است که قابل بر داشت نمی باشد یا خیر تعلیقی می باشد و می توان حجیت را از آن گرفت؟ ما هم که حجیت قطع را از باب احتمال قبول کردیم[2] این حجیت را ذاتی دانسته ایم لذا این بحث می شود که آیا می تواند شارع ردع از این حجیت کند و ترخیص دهد یا خیر؟ به این صورت که مثلا در جایی که من قطع پیدا کردم بر صوم شهر رمضان شارع ترخیص دهد اما در جایی که اماره بر تکلیف باشد، ترخیص ندهد. آیا این ممکن است؟ آیا شارع می تواند از تکلیف مقطوع ردع کند به عبارت دیگر شارع می تواند در عمل به تکلیف فعلی مقطوع ترخیص دهد؟

[1] شنبه ۹۵/۰۹/۲۰.

[2] بنا بر تسلم حسن و قبح عقلی و وجوب اطاعت عقلی.

مشهور و شاید بتوان گفت تمام علمای اصول ما قائل شده اند که ردع محال است. اما علمای ما دو دسته شده اند: یک دسته گفت اند که استحاله آن ثبوتی است یعنی ثبوتا مستلزم محال است که این دسته همه علماء ما باشند الا یک نفر. یک نفر که مرحوم آقای صدر باشند، قائل شده اند که محذور اثباتی است نه ثبوتی یعنی هیچ محذور ثبوتی ندارد اما یک مشکل اثباتی دارد و آن اینکه این ردع قابل ایصال به قاطع تکلیف فعلی نمی باشد لذا ایشان این محذور را اثباتی دانسته اند.

نظیر محذوری که در باب غافل گفته اند که شارع نمی توانند تکلیف را به غافل برساند و لغو است.[1]

دقت کنید الان بحث امکان آن است که آیا معقول است یا خیر اما آیا واقع شده است یا خیر فعلا محل بحث ما نمی باشد.

ادلة القائلین بالاستحالة ثبوتا:

وارد می شویم در ادله قائلین به استحاله ثبوتی و بعد دلیل قائل استحاله اثباتی.

در مجموع چهار دلیل است که سه دلیل استحاله ثبوتی است و یک دلیل هم دلیل استحاله اثباتی است.

الدلیل الأول: أن الذاتیة معناها عدم امکان الردع بالبداهة.

در دلیل اول گفته شده است که این دلیل و وجهش بدیهی است چرا که حجیت قطع ذاتی است، و معنای امکان ردع شارع عدم ذاتیت است چرا که ذاتی از ذات لا ینفک است لذا واضح است که ذاتی قابل الغاء نمی باشد و الا که ذاتی نمی باشد.

مناقشة: أن ذاتیة الحجیة للقطع من قسم الثالث الممکن انفکاکها کالبرودة للماء.

این بیان درست نمی باشد چرا که ذاتی سه معنا داشت ذاتی به معنای اول و ذاتی به معنای دوم لاینفک است اما ذاتی به معنای سوم که قبول انفکاک می کند. ذاتی به

---

[1] البته عین همین بحث در مورد جاییکه قطع به عدم تکلیف داریم، بحث می شود که آیا شارع می تواند که جعل احتیاط کند بر خلاف این قطع یا خیر اما عمده بحث در مورد قطع تنجیزی می باشد.

معنای سوم عبارت بود از مقتضای ذات موجود که این اقتضاء می تواند به نحو علیت باشد یا به نحو متقضی باشد اگر به نحو علیت باشد قابل انفکاک نمی باشد اما به نحو متقضی قابل انفکاک می باشد. مثل ذات نار، که اقتضاء حرارت را دارد به نحو علیت بخلاف ماء که مقتضی برودت است به نحو غیر عِلّی یعنی اگر دست بزنی سرد است اما اینطور نمی باشد که حرارت را قبول نکند خیر اگر حرارت دهی برودت را رها می کند و حرارت را قبول میکند لذا برودت را می توان از آن الغاء کند.

وزان حجیت به قطع وزان برودت است به ماء.

الدلیل الثانی للمرحوم الخوئی: أن امکان الردع موجب للتضاد أو الإعتقاد به المستحیلین.

دلیل و وجه دوم از مرحوم خوئی می باشد.[1]

ایشان فرمودند که اگر شارع ترخیص دهد در مخالفت تکلیف مقطوع فعلی یا در آن تضاد است یا اعتقاد به تضاد و هر دو محال است.

مثلا من قطع دارم به وجوب روزه شهر رمضان بر خودم اگر مولا به من ترخیص دهد در ترک روزه رمضان یا تضاد است یا اعتقاد به تضاد.

کی تضاد حاصل می شود؟ زمانی که قطع من مصیب به واقع است به این صورت که لازم می آید که صوم هم واجب باشد و هم واجب نباشد و مباح باشد. یا قطع من خطاء است در اینجا اگر بر من ترخیص دهد اعتقاد به تضاد حاصل می شود هم متعتقد شوم که صوم رمضان واجب است و هم اعتقاد به اباحه صوم در شهر رمضان داشته باشم. می دانید که در نظر کسی که تضاد محال است اعتقاد به تضاد هم محال است چرا که خودش صغرای استحاله تضاد است لذا اعتقاد به تضاد یعنی در آن واحد هم اعتقاد داردکه تضاد محال است و هم بخاطر اینکه الان که اعتقاد به تضاد دارد و این صغرای تضاد می باشد، یعنی قائل است که تضاد محال نمی باشد چرا که فرض این است که اعتقاد به تضاد دارد.

---

[1] مصباح الاصول ج ۲ ص ۱۶. جزء مجموعه آثار.

این هم بیان مرحوم خوئی بر استحاله.

مناقشة: أن المحال، الترخيص الواقعي لا الظاهری و ردع الشارع من قسم الظاهری.

این فرمایش تمام نمی باشد.

یک مقدمه گفته شود.

یک ترخیص واقعی و یک ترخیص ظاهری داریم فرق بین این دو بیان شود و بعد بیان مرحوم خوئی.

ترخیص واقعی ترخیص در فعل است مثلا ترخیص بدهد در شرب ماء یا اکل در خبز. این ترخیص واقعی است.

ترخیص ظاهری معنایش این است که مولا ترخیص بدهد در مخالفت یک تکلیف حالا آن تکلیف احتمالی است یا مقطوع باشد مثلا خداوند بر من واجب می کند صوم را اما به من ترخیص در ترک صوم نمی دهد اما یک ترخیص طولی می دهد می گوید که به تو اذن می دهم که با آن تکلیف فعلی مخالفت کنی حالا این تکلیف فعلی می تواند احتمالی باشد یا قطعی باشد که در این صورت تکلیف از فعلیت ساقط نمی شود. مثلا مولای عرفی که می گوید که من بر تو تکلیف می کنم روزه بگیری و اذن در مخالفت هم می دهد این ترخیص ظاهری است. ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی احتمالی یا مقطوع را ترخیص ظاهری می گوییم.

حالا مناقشه در کلام مرحوم خوئی.

بحث ما در ترخیص ظاهری است یعنی من قطع دارم که روزه شهر رمضان واجب است و این قطع من مصیب است و اذن در ترک نداده است بلکه به من اذن در مخالفت داده است نه به عنوان ترک صوم بلکه به عنوان ترخیص در مخالفت. فرق بین این دو این است که طلب فعلی با اذن ترک جمع نمی شود اما طلب می کند و دست از طلب بر نمی دارد و اما اذن در مخالفت می دهد. لذا در عین حالی که طلب فعل داده است، اذن در مخالفت هم داده است. اصلا در جمع بین حکم ظاهری و واقعی که مرحوم آخوند

قبول نکرده اند و تصرف کرد و تکلیف را از فعلیت انداخت اما بقیه که قبول کرده اند به این نکته بوده است که یک طلب دارد و یک ترخیص در مخالفت نه ترک فعل.

اذن در مخالفت نه تنها تنافی با طلب ندارد بلکه موید طلب است چرا که تا طلبی نباشد، اذن در مخالفت معنا ندارد این را همه قبول کرده اند و فقط مرحوم صدر در مورد تکلیف فعلی مقطوع قبول نکرده است بخاطر محذور اثباتی.

خوب در اینجا طلب صوم کرده است اما اذن در ترک صوم نداده است بلکه اذن در مخالفت می دهد که این هم اثر دارد و آن اینکه مولا دست از طلبش بر نمی دارد و لکن تکلیف به مرحله تنجز نمی رسد با این که فعلی است.

در اذن در ترک یعنی شما طالب نمی باشی و نمی شود که انسان هم طالب باشد و هم طالب نباشد، اما در اذن در مخالفت شما طالب هستی و اذن در مخالفت شما موید این طلب می باشی چرا که اگر طلبی نباشد، اذن در مخالفت دیگر معنا ندارد.

نظیر این که یکدفعه می خواهی پایت را دراز کنی و مولا اجازه می دهد که دراز کنی این دیگر هتک نمی باشد. اما یکبار مولا به تو اذن می دهد که سیلی به او بزنی. این هتک است و این اذن هتک را بر نمی دارد اما دیگر مولا نمی تواند او را عقاب کند یعنی هتک فعلی است اما منجز نمی باشد.

در ما نحن فیه بعد از اذن دیگر نمی تواند عبد را عقوبت کند. علمای اخباری گفته اند که شارع اذن داده است در مخالفت با قطع به تکلیف فعلی که مقدمات قطع آن مقدمات عقلی بوده است.

لذا صوم و نماز واجب است اما در صورت ترک شارع نمی تواند او را عقاب کند چرا که اذن در مخالفت تکلیف را از تنجز می اندازد، پس اذن در مخالفت اذن در ترک است نه به عنوان اینکه طلبی نمی باشد خیر طلبی است تمام برائت هم چیزی جز ترخیص در مخالفت نمی باشد.

لذا استحاله ای نمی باشد چرا که تضادی در کار نمی باشد.

الدلیل الثالث المستفاد من کلمات المیرزا و المرحوم الخوئی: أنه اذن فی المعصیة او التجری.

وجه و دلیل سوم در کلمات مرحوم میرزا و خوئی در غیر این بحث آمده است.

ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع لغو است و محال است. اگر این قطع من مصیب باشد ترخیص در معصیت داده است و اگر خاطئ باشد، ترخیص در تجری است. این ترخیص در معصیت و تجری که قبیح است، ترخیص در قبیح می باشد، و ترخیص در قبیح هم، عقلا قبیح است. فرض این است که صدور قبیح از خداوند محال است.

مناقشة: أن الترخیص مزیل التنجز و الحجیة المقوِّمین للمعصیة و التجری.

جواب آن در دلیل دوم آمده است.

معصیت عبارت است از مخالفت تکلیف فعلی منجز. تجری عبارت است ازمخالفت با حجت.

خوب در اینجا نه معصیت لازم می آید و نه تجری. من قطع به وجوب صوم رمضان بر خودم پیدا کردم، مولا در مخالفت با این تکلیف مقطوع فعلی ترخیص می دهد، با ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی صوم، تکلیف فعلی به مرحله تنجز نمی رسد یعنی این ترخیص دیگر نگذاشت که تکلیف منجز شود، لذا مخالفت با تکلیف منجز نشد لذا معصیت نمی باشد.

خوب از آن طرف منجزیت و حجیت قطع معلق بر عدم اذن در مخالفت می باشد یعنی اقتضائی به نحو غیر علی است، لذا تا اذن در مخالفت داد، دیگر حجت نمی باشد و مخالفت با آن، مخالفت با حجت نمی باشد، چراکه با اذن دیگر قطع بر من حجت نمی باشد لذا مخالفت با حجت نمی باشد.

ثمره اینکه اذن در مخالفت می دهد نه اذن در ترک این است که در صورت اول در صورت مخالفت ترک واجب کرده است اما در صورت دوم ترک مباح است.

این سه دلیل عمده برای اینکه ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع عقلا و ثبوتا محال است. این ادله را مرحوم صدر هم باطل می دانند.

[1] مرحوم صدر می گویند فقط یک محذور اثباتی دارد.

دلیل الإستحالة اثباتا من المرحوم الصدر: عدم امکان إیصاله الی القاطع.

وجه چهارم که محذور را اثباتی می داند از مرحوم صدر می باشد.[2]

مرحوم آقای صدر قائل است که اگر شارع در مخالفت تکلیف مقطوع ترخیص دهد محذور ثبوتی ندارد و تنها محذور یک محذور اثباتی است و آن اینکه این ترخیص را هیچ زمانی نمی تواند به انسان قاطع برساند.

در مبحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی نظریه ایشان مفصلا خواهد آمد اما اینجا مختصرا و مجملا کلام ایشان را بیان می کنیم:

ما تزاحم را در سه مرحله داریم: اول مرحله ملاک، دوم مرحله امتثال و سوم مرحله حفظ الملاک.

تزاحم در مرحله «حفظ الملاک» این است که شارع مقدس نمی تواند ملاکهای خودش هم ملاکات لزومی و هم ملاکات ترخیصی را با هم حفظ کند باید یکی از ملاکها را فدای دیگر ملاکها کند لزومی را فدای ترخیصی یا بالعکس. شارع نگاه می کند به تکالیف مقطوعه خودش یعنی تکالیفی که مکلفین به آن قطع دارند شارع به این تکالیف مقطوعه تا روز قیامت نگاه می کند و می بیند که در این تکالیف مقطوع دو دسته از ملاکات وجود دارد یکی جایی که قطع به واقع اصابت کرده است در آنجا مولا ملاک لزومی دارد و یک قطعی که به واقع اصابت نکرده است شارع در آنجا ملاک ترخیصی دارد. بعد می بیند که ملاکهای ترخیصی برای او اهم است چرا که مثلا از نظر کمیت تعدادش خیلی بیشتر از ملاکات لزومی است یعنی می بیند که شصت درصد این

---

[1] یکشنبه ۹۵/۰۹/۲۱.

[2] بحوث ج ۴ ص ۳۴.

قطعها خلاف واقع است شارع می خواهد که ملاکهای ترخیصی حفظ شود و ملاکهای لزومی فدای ملاکهای ترخیصی شود. در اینجا شارع اذن می دهد در مخالفت تکلیف مقطوع می گوید که «یا ایها الناس» که شما مأذونید که در تکالیف مقطوعه شما مخالفت کنید. فایده این ترخیص این است که ملاکهای ترخیصی حفظ می شود.

تا اینجا مرحوم صدر می فرمایند مشکلی نمی باشد. مشکله کجا پیدا می شود؟ مشکله اینجاست که این ترخیص قابل ایصال[1] به مکلف قاطع نمی باشد چرا که هر کسی که قطع دارد مثلا من قطع دارم که حج وجوب فعلی دارد نفس همان زمان که قطع به وجوب فعلی حج دارم، یقین دارم که این قطع من مصیب به واقع هم است. خوب من می دانم که شارع که این ترخیص را داده است، این ترخیص برای کسانی است که قطعشان مصیب نمی باشد لذا ترخیص داده است تا ملاک ترخیصی آنها حفظ شود. لذا من می دانم که این خطاب ترخیصی مولا لفظا شامل من می شود اما روحا و لبا بخاطر اینکه قطع خود را مصیب به واقع می بینم شامل خود من قاطع نمی شود لذا اعتقاد من این است که این خطاب برای من نمی تواند معذر شود. از باب اینکه این حال همه قاطعین است. لذا مولا نمی تواند این ترخیص را به عباد خودش برساند.

دقت کنید فرض در کلام مرحوم صدر این استکه شخص ملاک را می داند.

این ما حصل فرمایش مرحوم صدر می باشد.

پس مشکل در نظر ایشان اثباتی و عدم امکان ایصال است.

مناقشة: علم المکلف بأن القطاع یعقدون اصابة قطعهم و لا سبیل للشارع الا الترخیص للمصیب و غیره، سبب للإعتقاد بشمول الترخیص لهم.

ما اعتقاد داریم که این ترخیص کاملا قابل ایصال است. درست است که هر قاطعی قطع دارد که این قطعش مصیب به واقع است این درست است. اما قاطع می داند که

[1] ایصال یعنی این که مکلف متوجه شود که این خطاب شامل حال او می شود.

شارع مقدس برای حفظ ملکات ترخیصی اش راهی ندارد جز این که واقعا ترخیص در مخالفت بدهد هم به قطع مصیب و هم به قطع خاطئ. من قطع دارم به وجوب حج و اصابه این قطع به واقع اما می دانم که شارع ترخیص به من هم داده است چرا که چاره ای ندارد جز این راه که به همه ترخیص دهد و همین یک راه را دارد برای حفظ ملاکات ترخیصی اش. لذا من مخالفت می کنم با قطع خودم. به عبارت روشنتر من که قطع دارم به اصابه قطعم می دانم که همه قاطعین مرکب هم که قطعشان خطاء است این قطع را دارند می دانم شارع با این ترخیص هفتاد درصد از ملاکات خودش را حفظ می کند که مهمتر است از حفظ اغراض سی در صدی خودش چرا که فرض این استکه هفتاد درصد خاطئ می باشند. لذا خطاب را شامل خودم هم می دانم.

موید بر این مطلب وجدان عرفی شما است مولا زید است و عبد عمرو است زید به عبدش می گوید این تکالیفی که به تو می دهم ترخیص در مخالفت با مقطوعش را می دهم اما در جایی که منجز و حجتش غیر قطع است، باید اطاعت کنی این مشکلی دارد؟! خیر. چون دیده است که اگر این طور ترخیص دهد عبد دچار وسواس نمی شود. یا می داند که عبدش سریع القطع و اکثر قطعهایش هم خاطئ است لذا ترخیص در مخالفت می دهد.

نکته این استکه غرض مولا زمانی حاصل می شود که به مصیب واقعا ترخیص دهد چرا که اگر به مصیب ترخیص ندهد چون همه خود را مصیب می دانند، عملا هیچ فایده ای ندارد.

ملاک ترخیص همین مقدار که آزاد باشند در عمل نکردن،[1] حاصل می شود. و لو صدر درصد هم موافقت کنند همین آزاد بودن ملاک دارد. خوب وقتی محذور اثباتی نباشد، محذور ثبوتی هم نمی باشد.

---

[1] نه اینکه مخالفت بر آنها واجب باشد.

لذا نتیجه بحث این شد که هیچ محذور ثبوتی و اثباتی در ردع از عمل به تکلیف مقطوع نمی باشد.

نتیجه این ترخیص این است که تکلیف فعلی مقطوع به حد تنجز نمی رسد چرا که حجیت قطع تعلیقی می باشد.

از این مبحث در علم اجمالی هم استفاده می کنیم انشاء الله.

لذا ما با اینکه حجیت قطع را ذاتی می دانیم از باب احتمال در عین حال قائلیم در ردع از عمل به آن و الغاء حجیت محذوری ثبوتی و اثباتی نمی باشد.

المقام الخامس: فی اختصاص حجیة القطع بالقاطع.

ما گفتیم قطع حجت است حال یا از باب قطع و یا از باب احتمال.

این را دقت کنید که وقتی می گوییم حجت است فقط نسبت به یک نفر حجت است و آن خود قاطع است.

در نظر مشهور وقتی برای زید قطعی پیدا می شود یا این قطع متعلق به یک تکلیف فعلی است که این حجت و منجز است مثلا قطع می کند که حج برخودش واجب است یا متعلق به تکلیف فعلی نمی باشد اما مرتبط به یک تکلیف فعلی است مثل اینکه مکلف نسبت به حج قطع به وجوبش ندارد اما ثقه ای به زید می گوید که حج بر تو واجب است در اینجا در نظر مشهور این خبر ثقه حجت است چرا حجت است چون قطع دارد به حجیت این خبر نسبت به خودش در نظر علمای ما وزان خبر ثقه به قطع وزان آب است به نمک یعنی حجیت خبر ثقه حجیت بالعرض است و حجت بالذات مال آن قطعی است که به حجیت ثقه تعلق گرفته است. پس باید قطعش یا به تکلیف فعلی تعلق گیرد یا به مرتبط به تکلیف فعلی. &&&

این ها را مشهور گفته اند.

ما چون حجیت قطع را از باب احتمال می دانیم اگر قطع پیدا کرد به وجوب حج منجز آن قطعش است اما اگر خبر ثقه قائم شد بر وجوب و من قطع به حجیت خبر ثقه

پیدا کردم، منجز من می شود خبر ثقه و فقط نقش بازدارندگی را دارد &&& که اصول عملیه را مانع از جریان می شود.

&&& سوال آقای فتاحی.

آن احتمال و قطع می شود منجز اما همیشه توجه کنید احتمال و قطع که منجز است فقط و فقط به یک نفر منجز است آن هم نسبت به قاطع و معقد لذا این زیاد اشتباه می شود گفته می شود که زمانی که کلینی صدها روایت از سهل بن زیاد نقل کرده است قطع پیدا می کنیم که یا قاطع یا مطمئن به وثاقت او بوده است، فرض کنیم که این بیان درست باشد فی نفسه که درست هم نمی باشد. خوب قطع کلینی و اطمینان او به چه درد من می خورد؟!

لذا اگر ثقه ای گفت این آب نجس است این قول بر من حجت است یا گفت طاهر است این قول او حجت است اما اگر ثقه ای گفت که نمی گویم این ماء طاهر یا نجس است اما خبر دهد از قطع خودش به طهارت یا نجاستِ این ماء؛ این قول او بر ما حجت نمی باشد. قطع او به درد خودش می خورد.

یا مجتهدی می گوید که افتاء به فلان تکلیف نمی کنم اما خبر می دهم که اعتقاد من این استکه این عمل واجب یا حرام است، این قول او حجت نمی باشد.

لذا قطع بما هو احتمال یا قطع فقط بر شخص قاطع حجت می باشد و بس.

المقام السادس: معنیان آخران لحجیة القطع.[1]

ما گفتیم که معنای حجیت قطع به معنای منجزیت است و بعضی گفته اند منجز و معذر است.

دو معنای دیگر برای حجیت قطع گفته اند:

---

[1] دوشنبه۹۵/۰۹/۲۲.

المعنی الأول: الکاشفیة.

یک معنای دیگر برای حجیت گفته اند که عبارت باشد از «کاشفیت» وقتی می گویید که حجیت قطع ذاتی است یعنی این کاشفیت ذاتی قطع است نمی توانید از قطع کاشفیت و ارائیه و طریقیة را بگیرید قطع عین طریقیت و ارائیه و کاشفیت است.

مناقشة: ما المراد من الکاشفیة؟ إن کان بمعنی:

مراد از کاشفیت یکی از سه معنا است:

الکاشفیة الواقعیة: واضح البطلان للوجدان بکون کثیر القطع خاطئا.

اگر «ارائه واقعی از واقع» معنای کاشفیت است به این معنا که حقیقتا واقع را معلوم می کند. این واضح البطلان است. چرا که کثیری از قطعها جهل مرکب است و این واضح است کثیری از غیر مسلمانها می گویند که پیغمبر، پیغمبر نمی باشد و مسلمانها اعتقاد خلاف این را دارند نمی شود که هر دو درست باشد.

پس بنابراین اینطور نمی باشد که هر قطعی واقع را نشان دهد. اگر نگوییم اکثر قطعها، کثیری از قطعها جهل مرکب و خلاف واقع است.

طبق این معنا، قطع دیگر مصیب و غیر مصیب تقسیم نمی شود قطع به لحاظ واقع و قاطع دائما مصیب است.

الکاشفیة و الإرائیة اعتقادا: لا فائدة لها.

اگر کم اینکه بعضی گفته اند مراد از کاشفیت ارائه واقع است اعتقادا یعنی در اعتقاد قاطع قطعش دائما واقع را نشان می دهد.

به این معنا درست است یعنی در اعتقاد قاطع این قطع او مصیب است اما خوب این معنا چه اثری و فایده ای دارد؟ چه ارزشی دارد چرا که اعتقاد او که واقع را عوض نمی کند تمام جهلهای مرکب قاطع مصیب نمی باشد نه ارزش معرفتی دارد و ارزش تنجیزی هم ندارد که بر می گردد به همان بحثهای قبل.

طبق این معنا قطع به نسبت به قاطع دائما مصیب است اما به نسبت به واقع یا مصیب است یا غیر مصیب.

الحکایة و الناظریة من ورائه: القطع مشترک فیها مع الظن و الاطمینان و الاحتمال التی لا یقولون بحجیتها من باب الکاشفیة.

احتمال سومی که در معنای کاشفیت می دهیم، حکایت گری می باشد نه معنای ارائه یعنی هر قطعی از وراء خودش حکایت دارد اعم از اینکه این حکایت مطابق با واقع باشد یا خیر. یعنی ناظر به خارج است چرا که قطع یک تصدیق است و هر تصدیقی ناظر به وراء خودش می باشد شما وقتی تصدیق دارید که الان روز است این دیگر ناظر به خود تصدیق نمی باشد بلکه ناظر به عالم خارج است.

ناظر به امری وراء تصدیق می باشد.

اگر این معنا مراد باشد ظن و اطمینان و احتمال هم اینطور است با اینکه شما قائل به حجیت اینها از باب کاشفیت نمی باشید و حجیت اینها را در صورت قول به حجیة جعلی می دانید یعنی بدون جعل حجت نمی باشد با اینکه کاشفیت هم دارند. تنها فرقشان در جزمی و غیر جزمی بودن است اما از جهت حکایی هیچ فرقی بین اینها نمی باشد. جزم هم همان حالت نفسانی است تصدیق تارة جزمی و تارة غیر جزمی است.

خوب این که می گویند که قطع از باب کشف حجت است از این سه معنا خارج نمی باشد. به هر یک از این سه معنا باشد به درد ما نمی خورد و درست نمی باشد. چرا که طبق معنای اول اصلا کاشف نمی باشد و معنای دوم هم اگر به تنجیز برنگردد فایده ای ندارد و معنای سوم هم که مختص به قطع نمی باشد.

المعنی الثانی للحجیة: وجوب الإطاعة العقلی عن القطع.

معنای دوم از حجیت که این معنا از کلمات آخوند بیشتر استظهار می شود وجوب اطاعت عقلی از قطع می باشد. وقتی می گوییم قطع حجت است یعنی عقلا واجب است که از قطع پیروی کنیم البته جایی که جای تبعیت است مثلا قطع به دیوار بودن این

شیء تبعیتی به دنبال ندارد اما اگر قطع به پیروی این قانون پیدا کردم اینجا عقل حکم می کند به وجوب تبعیت از قطع.

وجوب پنج معنا دارد: عقلی عملی و عقلی نظری و عقلائی و عرفی و شرعی. مراد ایشان از وجوب عقلی، عقلی عملی است یعنی تبعیت حَسَن و مخالفت قبیح به است حکم عقل عملی.

پس بنابراین عقلا واجب است که از قطع پیروی کنیم. حال که می گوییم قطع حجت است یعنی یجب المتابعة للقطع عقلا که این به تنجیز عقلی ربطی ندارد.

المناقشة: لا ملازمة بین وجوبها و قبح العقوبة المقوم لمعنی الحجیة.

دقت کنید که اگر هم قائل شویم متابعت از قطع عقلا واجب است به معنای حجیت نمی تواند مد نظر فقیه باشد چرا که ما دو چیز داریم فعل عبد و یکی فعل خداوندی. فعل عبد عبارت است از اطاعت و معصیت نسبت به خداوند. فعل خداوندی هم عقوبت عبد است بر مخالفت. یک بحث مربوط به فعل عبد است که آیا عقلا واجب است اطاعت از خدا یا خیر؟ یک بحث هم مربوط به فعل خداوندی است که آیا عقوبت خداوند نسبت به عاصی[۱] قبیح است یا خیر؟ پس دو فعل است فعل عبد و فعل خداوندی.

آنچه که برای اصولی مهم است دومی است خوب بین دومی و اولی هم ملازمه ای نمی باشد چه بسا ممکن است که اطاعت واجب باشد، در عین حال در صورت مخالفت عقوبت هم قبیح باشد مثل اینکه عقوبت لغو باشد[۲]. لذا نمی توان از اثبات وجوب

---

[۱] عصیان دو معنا دارد: یکی معنای مصطلح و اخص که مخالفت با تکلیف منجز است و یک به معنای اعم که به معنای مخالفت است.در اینجا معنای دوم مراد است چرا که هنوز داخل در بحث منجزیت می باشیم و هنوز آن را اثبات نکردیم باید معنایی کنیم غیر منجز را هم بگیرد.

[۲] به همان بیانی که بعد از پذیرش دو مقدمه حسن و قبح عقلی و وجوب اطاعت عقلی، گفتیم که در حد اقتضاء است اگر عقوبت بخاطر تشفی است، خود با ایجاد علم به عقوبت حاصل می شود نیاز به عقوبت واقعی نمی باشد و امثال ذلک یا حتی قائل بشویم که علت است نه اقتضاء در مقام عقوبت شخص مجنون شود.

اطاعت به عدم قبح عقوبت در مخالفت رسید. اگر لغو باشد اطاعت عبد واجب است اما عقوبت خداوندی لغو می باشد.

اصلا برای فقیه وجوب اطاعت خداوندی مهم نمی باشد، اگر هم بحثی شود مقدمه ای است برای ورود به بحث است مهم این استکه عقوبت الهی قبیح است یا خیر. اگر قبیح نباشد یعنی منجز است و استحقاق می آورد.

پس ما حصل بحث شد که بحث ما در حجیت قطع، بحث در منجزیت قطع است اگر قطعی به تکلیف تعلق بگیرد آیا آن تکلیف منجز می شود یا خیر؟ اما بحث اول که آیا اطاعت عبد از خداوند عقلا واجب است یا خیر ربطی به فقه و اصول ندارد یک بحث کاملا کلامی است نه اصولی فقیه دنبال اطاعت خداوندی نمی باشد، فقیه فقط و فقط دنبال این است که چوب نخورد تا حدی که اگر بتواند کاری کند که با معصیت هم چوب نخورد آنکار را می کند. فقیه دنبال اعتقادات نمی باشد و اطاعت و معصیت بحثی اعتقادی است و ربطی به فقیه ندارد.

خلاصه: پس قطع منجز است از باب احتمال اما معذر نمی باشد و این منجزیت ذاتی است نه جعلی اما این ذاتی بودن به معنای مقتضای ذات موجود به نحو مقتضی است نه علیت بنابراین شارع مقدس می تواند از قطع الغاء حجیت بکند.که بعد از الغاء حجیت دیگر قطع به تکلیف حجت نمی شود. خود مولا می تواند جعل معذر کند هم برای قاطع و ظان و محتمل ما معتقدیم حقیقت معذر ترخیص شارع در مخالفت است و قائل شدیم شارع مقدس در موارد احتمال تکلیف، ترخیص داده است. خوب اگر در قیامت مشخص شود که ترخیص داده است که هیچ اما اگر مشخص شود که ترخیص نداده است ما می شویم عبد قاصر و عقوبت شخص قاصر را قبیح می دانیم عقلا. اما در شریعت ترخیص داده است یا خیر؟ ظاهرا در شریعت موردی را نداریم ترخیص داده باشد بله در بعضی از مواردِ علم اجمالی ترخیص در مخالفت داده است.

جهل عن قصور را معذر می دانیم. غفلت با قصور و تقصیر جمع می شود.

این تمام کلام فی الجهة الاولی فی حجیة القطع که در شش مقام بحث کردیم.

هذا تمام الکلام فی المقام السادس و تمام الکلام فی الجهة الأولی فی القطع.

الجهة الثانیة: فی التجری.

ما وقتی قطع به تکلیف فعلی پیدا می کنیم و با آن قطع مخالفت می کنیم و قطع داریم که این مایع خمر است یعنی قطع می کنم به حرمت شرب این مایع در مخالفت با این قطع یا عاصی می باشم در صورتی که قطعم مصیب باشد و یا متجری می باشم در جائیکه قطعم خاطئ باشد.

مقدمة فی تعریف المعصیة و التجری:

پس تعریف معصیت و تجری چه می باشد تعریفی می کنیم که شامل موارد غیر قطع هم شود:

تعریف المعصیة: مخالفة التکلیف المنجز.

مخالفت با تکلیف منجز می شود معصیت

تعریف التجری: المخالفة العملی للحجة من دون مخالفة التکلیف.

مخالفت با حجت بدون مخالفت با تکلیف را تجری می گویند. درست است که بحث تجری را در قطع آورده اند اما در غیر قطع از حجج که عبارت باشد از اماره و اصل عملی هم می آید.

خبر ثقه یا اصل علمی می گوید که این مایع خمر است و در واقع خمر نمی باشد در عین حال اقدام می کند به شرب. این تجری است.

البحث فیه یقع فی مقامات ثلاثة:

در تجری از سه مقام بحث می شود: مقام اول که تجری عقلا قبیح است یا خیر؟ مقام دوم شرعا حرام است یا خیر؟ مقام سوم در قیامت مستحق عقوبت می باشد یا

خیر؟ بعضی از این جهات اصولی نمی باشد اما مسائلی دارد که سیلان دارد که در حکمت و کلام و اصول از آنها استفاده می شود.

المقام الاول: فی القبح التجری عقلا.

اقوال در مسئله سه قول[1] است:

قول اول: اصلا تجری عقلا قبیح نمی باشد. مرحوم شیخ و آخوند گفته اند که عقلا قبیح نمی باشد.

قول دوم: قول جماعتی و لعل قول مشهور باشد مثل مرحوم خوئی و مرحوم صدر که گفته اند که این فعل من که تجری است قبیح است منی که قطع دارم شرب این مایع حرام است این شرب من قبیح است. ولو در واقع شرب ماء کردم اما مثل دروغ گفتن و غیبت کردن قبیح است.

قول سوم: تفصیلی از مرحوم میرزا. ایشان می گویند ما دو قبح داریم قبح فاعلی و قبح فعلی تجری قبح فاعلی دارد اما قبح فعلی ندارد.

انشاء الله بعدا وارد می شویم در کلام میرزا و نقد کلام ایشان.

[2] قبل از ورود به این اقوال باید مقدمه ای را ذکر کنم که در این اقوال به درد ما می خورد.

مقدمة فی اقسام افعال الانسان: غیر الإرادی و الإرادی و الإختیاری.

در حکمت و فلسفه برای فاعل تقسیماتی ذکر شده است: یکی از تقسیمات این استکه فاعل را به مختار و غیر مختار تقسیم کرده اند و غیر مختار را به فاعل مضطر و موجَب تقسیم کرده اند پس فاعل یا مختار است یا مضطر است و یا موجب است و انسان در افعال خودش یکی از این سه شکل را دارد. این بحث حکمتی است و بحث خوبی است و تقریبا از این بحث اصولی ها استفاده کرده اند اما مرحوم آخوند در فعل

---

[1] البته اینکه اقوال سه تا می باشد، حصرش عقلی نمی باشد بلکه به حسب واقع اینطور است.

[2] سه شنبه ۹۵/۰۹/۲۳.

انسان متفطن مسئله ای شدند که یا از خود ایشان بوده است یا از مرحوم شیخ بوده است که گفته اند که باید تقسیم دیگری برای افعال انسان کرد که در بحث اصولی خوب است. این تقسیمی را که می گویم برداشت از کلام ایشان است که ایشان بیان فرموده اند اما اصطلاح سازی نکرده اند.

فعل انسان یا ارادی است یا غیر ارادی و افعال ارادی تقسیم می شود به افعال اختیاری و غیر اختیاری. پس اگر افعال انسان را در نظر بگیریم به سه قسم است: یا غیر ارادی است یا ارادی غیر اختیاری است و یا ارادی اختیاری است.

اما الفعل غیر الإرادی: أی الفعل غیر المسبوق بالإرادة کارتعاش الید.

مثل حرکت ید مرتعش که فعل انسان است اما غیر ارادی. مراد از فعل غیر ارادی هر فعل غیر مسبوق به اراده. اما در حکمت این فعل را اضطراری می دانند. &&که این فعل انسان است و در نظر حکمت متعالیه این نفس انسان است که فاعل است مضطر و بعضی گفته اند که قوه فاعل است اما فاعل موجب. بخلاف جایی که کسی دست انسان را بگیرد و حرکت دهد که فاعل آن دیگر نفس خود صاحب دست نمی باشد.

اما الفعل الإرادی الذی مسبوق بالإرادة ینقسم الی قسمین: الإختیاری و هو المسبوق بها و القصد و غیر الاختیاری و هو مسبوق بها فقط دون القصد.

فعل ارادی انسان دو قسم دارد: اختیاری و غیر اختیاری.

فعل ارادی اختیاری یعنی مسبوق به اراده است و فاعل قصد آن را کرده است یا حداقل التفات داشته است. مثل اینکه تیری را شخصی رها می کند تا حیوان را بکشد. به عنوان مثال زید قصد کشتن حیوان را می کند. فاعل این کشتن زید است و فعل او ارادی و اختیاری است چرا که قصد زید قتل این حیوان بود و به قصد این قتل تیر را رها کرد و تیر هم به حیوان اصابت کرد. پس قتل حیوان فعل ارادی اختیاری زید است.

اما ارادی غیر اختیاری: تیری را رها کرد برای حیوان اما به عمرو خورد که قتل عمرو فعل ارادی عمرو بوده است چرا که به اراده خودش این را رها کرده است اما سوال

این استکه این فعل فعل اختیاری او است یا خیر؟ فعل اختیاری او نمی باشد چرا که قصد اصابة به عمرو را نکرده بود.

بنابراین تمام افعال انسان از این سه قسم خارج نمی باشد. فعل غیر ارادی تقسیم می شود به اضطراری و ایجابی. اگر فاعل حرکت نفس است نفس فاعل بالاضطرار است و اگر فاعل حرکت قوه باشد که در بدن است و تحت استیلاء نفس است این فاعل می شود موجَب. این ایجاب و اضطرار[۱] عقلی است نه شرعی.

پس فعل انسان یا غیر ارادی است مثل حرکت ید مرتعش یا ارادی اختیاری است مثل قتل حیوان و یا ارادی غیر اختیاری است مثل قتل عمرو.

ما برای اختصار از این به بعد می گوییم فعل یا غیر ارادی است یا ارادی است یا اختیاری است. مراد از ارادی، ارادی غیر اختیاری است.

خوب کدام قسم متصف به حسن و قبح می شود؟ از این سه قسم دو قسم محل اختلاف نمی باشد. یک قسم قطعا به حسن و قبح متصف نمی شود که فعل غیر ارادی می باشد.

یک قسم هم قطعا متصف به حسن و قبح می شود که عبارت باشد از فعل اختیاری که در مثال ما قتل حیوان بود. اما قسم ارادی محل تأمل است. آیا فعل ارادی متصف به حسن و قبح می شود یا خیر؟ آیا قتل عمرو مثل حرکت ید مرتعش است که متصف نمی شود؟ یا مثل قتل حیوان است که متصف می شود؟

مرحوم آخوند می گویند که فعل ارادی لا یتصف. یعنی نه می توانیم بگوییم حسن است و نه می توانیم بگوییم قبیح است.

لذا ایشان گفته اند که فعل انسان که متصف به حسن و قبح می شود فعل اختیاری است نه فعل ارادی.

---

[۱] اضطرار یعنی لابُدّیت.

این کلام مرحوم آخوند را قبول کردیم و به آن ملتزم شدیم که افعال اختیاری متصف می شوند به حسن و قبح.

نگویید که مثلا وقتی انسان نزدیک حیوان است نباید تیراندازی کرد، در این صورت اگر انسانی به قتل رسید در اینجا باز فعل او قبیح نمی باشد بلکه اقدام او است که قبیح است. بله اگر احتمال اصابت به انسان خیلی زیاد است این فعل او می شود اختیاری. بحث ما در جایی است که از انسان دیگر کلا غافل باشد.

این از مقدمه.

اصل بحث که قول اول باشد.

القول الأول فی المسئلة للشیخ و الآخوند: عدم الإتصاف بالحسن و القبح بثلاثة إوجه:

قول مرحوم شیخ و آخوند که شرب مائی است که قطع داشته است که خمر است ایشان گفته اند که فعل[1] او قبیح نمی باشد و اتصاف به قبح پیدا نمی کند که وجوهی را ذکر کرده اند که عمده دو وجه است و ما هم اکتفاء می کنیم به دو وجه آخوند[2].

الوجه الأول: أن التجری فعل إرادی غیر اختیاری الذی لا یتصف بالحسن و القبح.

ایشان سوال کرده است که تجری فعل ارادی است یا اختیاری؟ ارادی خوب فعل ارادی متصف به حسن و قبح نمی باشد. خوب چرا تجری فعل ارادی است نه اختیاری. چون که قصد او معصیت است و اما خارجا تجری محقق شد و معصیت محقق نشد. خوب تجری قصد نشده است لذا فعل ارادی او است نه اختیاری خوب «ما قصده لم یقع و ما وقع لم یقصد». نه تنها قصد تجری نداشت بلکه از تجری غافل بود. تجری یک خصوصیتی است که اصلا قصد نمی شود یعنی محال است که عن اختیار واقع شود چرا که وقتی تجری قصد شد از عنوان تجری خارج می شود[3].

---

[1] اختلاف است که این تجری فعل است یا یک اسم انتزاعی است ولی ما برای راحتی می گوییم اسم این فعل است.

[2] کفایة الأصول ص ۲۶۰.

[3] چرا که قصد تجری یعنی اینکه می دانم که این مایع خمر نمی باشد، خوب وقتی می دانم که این مایع خمر نمی باشد دیگر قصد معصیت نمی توانم بکنم خوب مقوم تجری قصد معصیت است که در اینجا امکان ندارد لذا تجری دائما عن غیر اختیار واقع می شود یعنی دائما انسان قصد معصیت می کند در جایی که معصیت نمی باشد و شخص هم نمی داند که معصیت نمی باشد.

این فرمایش مرحوم آخوند.

بعد از مرحوم آخوند همه اشکال بر ایشان کرده اند و تقریبا مشکلشان بخاطر این بوده است که یا فرمایش مرحوم آخوند را درست متوجه نشده بودند یا درست نتونستم دقت کنند لذا بهترین اشکالات رامرحوم صدر کرده اند اما باز لب مطلب روشن نبوده است. تفکیک روشنی که در ذهن آخوند بین فعل ارادی و اختیاری بوده است،در ذهن اینها نبوده است فکر می کنند فعل اختیاری به معنای فعل ارادی است و فعل اختیاری قسیم فعل اضطراری است. با اینکه قسیم فعل ارادی غیر اختیاری است. با توجه به مقدمه ای که گفته شد اگر به اشکالات اینها رجوع کنید می بینید که مطلب در ذهن اینها کاملا روشن نبوده است لذا متعرض اشکالات نمی شوم.

مناقشة: أن القبیح التجری بما هو هتک لا بما هو تجری و الهتک صدر منه اختیارا فی ضمن فرده الآخر.

مراد آخوند این نمی باشد که تجری ارادی نیست بلکه می فرمایند اختیاری نمی باشد. کبرای آخوند تمام است اما دقت شود که مغالطه ای در اینجا صورت گرفته است که این کبرای آخوند در ما نحن فیه تطبیق نمی شود و برای توضیح مغالطه یک مثال می زنیم.

اگر ما تیری را به طرف زید رها کردیم که انسانی بی گناه محقون الدم و برئ است و این تیر زید را کشت. قتل زید قبیح[1] است چون فعل اختیاری است و متصف به حسن و قبح می شود. اینکه قتل زید قبیح است چون این قتل است، قتل زید است قبیح است یا چون قتل انسان بریئ است،قبیح می باشد؟ این معلوم است چون قتل محقون الدم و بی گناه است قبیح است زید خصوصیتی ندارد و هر انسان بی گناهی هم باشد قبیح می باشد.

خوب دقت کنید اگر من یک تیری زدم به زید و زید را از باب اینکه محقون الدم و انسان بی گناهی است، به قتل رساندم و بعد از قتل، مشخص می شود این انسان، زید

---

[1] دائما حسن و قبح، مصداقی است کذب هیچ زمانی قبیح نمی باشد بلکه مصداق کذب قبیح است. قتل الانسان قبیح نمی باشد قتل مصداق الانسان قبیح است.

نبوده است و عمرو است. و عمرو هم محقون الدم است. این قتل قبیح است؟ بله قبیح است چرا که من قتل انسان بی گناه را قصد کردم و انجام دادم. اما اگر در اینجا قتل به عنوان قتل زید بود قبیح نمی باشد چرا که قتل زید را که بما هو زید قصد کرده بودم و فعل اختیاری من بود، که انجام نشد و قتل عمرو هم که انجام شد قصد نکرده بودم لذا قتل عمرو می شد فعل ارادی من نه فعل اختیاری من. اما در اینجا قصد قتل عمرو را نکرده بودم بلکه قصد انسان بی گناه کرده بودم که محقق شد و اختیاری شد. بله اگر قصد کشتن زید بی گناه و محقون الدم را کرده بودم و تیر به عمرو خورد قتل عمرو دیگر قبیح نمی باشد درست است که عمرو انسان بریء است و من هم قصد کشتن انسان بری الدم را کرده بودم اما قصد بری الدمی که زید است را کرده بودم نه هر انسان بی گناهی را.

سوال این که ما نحن فیه از قبیل مثال اول است یا از قبیل مثال دوم است؟ در ما نحن فیه که قصد معصیت کردم و تجری از کار در آمد از کدام قبیل است؟ از قبیل مثال اول[۱]. چرا معصیت الهی قبیح است؟ معصیت خداوندی چون هتک است حرام است. چرا تجری قبیح است؟ چون هتک مولاست. پس من قصد هتک خداوند را قصد کردم اما به عنوان معصیت و معتقد بودم که این معصیت است اما انکشف که این معصیت نبوده است و تجری است. مغالطه اینجاست که من قصد معصیت کردم اما معصیت از عناوین قبیح نمی باشد در واقع اگر معصیت قبیح است چون هتک است لذا من قصد هتک کردم اما معتقد بودم که در ضمن معصیت است منکشف شد که این هتک در ضمن تجری بوده است.

لذا تجری بما هو تجری قبیح نمی باشد که اشکال شود که این تجری فعل اختیاری نمی باشد بلکه تجری بما هو هتک و معصیت بما هی هتک حرام و قبیح است که هتک فعل اختیاری است چرا که قصد شده بود فقط در ضمن معصیت بعد منکشف شد که معصیت نبوده است و این هتک در ضمن تجری اتفاق افتاده است.

---

[۱] مراد این مثال است که قتل زید را بما هو محقون الدم قصد کردم و بعد منکشف شد که عمرو است نه زید.

[1] پس تجری بما هو تجری حرام نمی باشد بلکه بما هو هتک حرام است و این قصد هتک داشت چرا که معصیت هم بما هو هتک حرام است و این شخص هم قصد معصیت داشت اما این هتک در ضمن معصیت انجام نشد در ضمن فرد دیگر آن که تجری باشد انجام شد.

آخوند منکر هتک نمی باشد بلکه می خواهد این هتک را از اختیاریت خارج کند.

فرض این است که هتک از عناوین قبیح است در صورتیکه اختیارا باشد.

تجری که اختیاری نبوده است بلکه در هتک اختیار داشته است. هتک قصد بردار نمی باشد فرض کنید مرجع تقلیدی وارد شده است فکر کردید که مجتهد نمی باشد و روحانی و عالم نمی باشد بلند نشدید، این فعل شما هتک است اما نه اختیاری بلکه ارادی است و قبیح نمی باشد.

بله نهایتا می گوییم هتک شده نه هتک کرده و هتک شده عبارت اخرای این است که قصد هتک نداشته است و قبیح نمی باشد.

ما با کبرای آخوند که تجری اختیاری نمی باشد موافقیم اما از حیث هتک است که قبیح است نه از حیث تجری. تجری اختیاری نبود اما هتک که اختیاری بود اما فکر می کرد که این هتک در ضمن معصیت است اما منکشف شد که هتکی است در ضمن تجری. آخوند غفلت کرده اند که تجری از عناوین مقبحه نمی باشد بلکه هتک است که از عناوین مقبحه است[2].

الوجه الثانی:

مرحوم آخوند در کفایه برای اثبات عدم قبح تجری، تمسک کرده است به وجدان در ضمن یک مثال.

---

[1] چهارشنبه ۹۵/۰۹/۲۴.

[2] بعضی قبائح اقدامش قبیح است و خودش هم قبیح است اما ظاهرا قصد قبیح اصلا از قبائح نمی باشد مثلا قصد قتل ظاهرا متصف به حسن و قبح نمی شود. در بعضی از قبائح اقدام بر آن هم قبیح نمی باشد. مثلا کسی رفته وسائل دزدی را تهیه کرده است و دزدی هنوز نکرده این اقدام قبیح نمی باشد.

گفته شما در نظر بگیرید عبدی را که می بیند عدو مولا در حال غرق شدن است وظیفه عقلی عبد در قبال این حادثه این است که او را انقاذ نکند چرا که انقاذ عدو مولا قبیح است. اتفاقا این عبد بخاطر این که عدو مولاست انقاذش کرد به حدی که اگر عدو مولا نبود انقاذش نمی کرد. بعد از انقاذ فهمید ولد مولا است و عدو مولا نمی باشد. سوال این است که آیا این انقاذ محبوب مولا است یا خیر. و لو اینکه به مولا به قصد عبد علم داشته باشد به هر طریقی مثلا خود عبد به مولا گفته است:«که فکر کردم که عدو تو است نجاتش دادم نه اینکه محبوب توست». آیا این انقاذ محبوب مولا است؟ بله محبوب مولا است. خوب اگر این انقاذ عبد که مصداق تجری است، قبیح بود چطور این رفتار قبیح محبوب مولا است؟! از محبوبیت این عمل که انقاذ ولد مولا باشد کشف می کنیم قبح ندارد. لذا نه تنها قبیح نمی باشد بلکه محبوب مولا است حتی از عبدی که اعتقاد داشته است که عدو مولاست.

مناقشه:

این فرمایش درست نمی باشد. دقت کنید در اینجا خلط شده است بین محبوبیت و حسن و قبح یعنی ایشان محبوب را همان حسن گرفته اند غافل از اینکه فرق است بین محبوبیت و حسن یک عمل چرا که محبوبیت یک عمل تارة ناشی می شود از حسن و تارة از مصالح و منافعی که هست ناشی می شود مثلا سرقت در پیش سارق واقعا محبوب است با اینکه خود سارق می داند که سرقت کار قبیحی است. یا فرض کنید شخص مظلومی را که شخص سومی می آید به ظالم اول ظلم می کند. خوب ظلم دوم در نظر مظلوم محبوب است با این که می داند که این ظلم قبیح است. خوب چرا در عین اینکه می داند ظلم قبیح است اما در عین حال محبوب اوست؟ چون در آن مصلحت و منفعت تشفی است. این فرمایش آخوند اثبات نمی کند که کار تو قبیح نمی باشد. لذا مولا می گوید که کارت بسیار قبیح است اما قبح خوب و محبوبی بود. یعنی فعل می تواند قبیح محبوب باشد. کثیرما حب ما به افعال حسن تعلق نگرفته است. کما اینکه خیلی از کارهای حسن مبغوض است.

لذا ظاهرا خلطی شده است بین محبوبیت و حسن عمل اما آنچه مد نظر ماست حسن و قبح می باشد. حسن و قبح معنای ارتکازیی دارد که شامل حب و بغض نمی شود. یعنی مصادیق آنها مساوی نمی باشد.

اشکال نشود که با بیان ایشان باید تفصیل دهیم بین جایی که انکشف که محبوب است و جایی که محبوب نمی باشد و مباح است کما اینکه در اکثر موارد تجری امر مرتکَب مباح است نه محبوب مثل شرب الماء به اعتقاد این که شرب خمر است. این اشکال وارد نمی باشد چرا که نکته ای ندارد که در جایی که مباح است، قبیح باشد و در جای دیگر که مرتکَب محبوب است، تجری قبیح نباشد چرا که همین مقدار که اثبات شود که در جایی قبیح نمی باشد، این نشان می دهد که قبح تجری امرِ ذاتی آن نمی باشد بله الا اینکه گفته شود که قبح آن اقتضایی است و در اینجا محبوبیت طاری و مانع شده است اما در عین حال این هم نمی تواند اشکال باشد، چرا که ایشان این را به عنوان دلیل نیاورده اند بلکه به عنوان منبه ذکر کرده اند اگر چه منبه هم نمی باشد چرا که خلط شده است بین محبوبیت و مبغوضیت و حسن و قبح.

خوب هر دو وجه آخوند نا تمام بود لذا قول اول که قائل بود که تجری قبیح نمی باشد، ثابت نشد.

القول الثانی: أن التجری قبیح.

قول دوم این است که تجری یا عمل متجری به قبیح است. لعل مشهور بین متأخرین قول دوم است.

دو وجه ذکر می کنیم:

الوجه الاول للمرحوم الصدر: مخالفة حق الطاعة قبیح و هو فی التکالیف المعتقدة.

وجه اول از مرحوم صدر[۱] است. مرحوم صدر سعی کرده اند که این مطلب را مدلل کنند و اثبات کنند که تجری قبیح است ایشان فرمودند که قبح تجری منوط و مرتبط به

[۱] بحوث ج ۴ ص ۳۶.

حق الطاعة است هر کجا حق الطاعة ثابت باشد در آنجا مخالفت قبیح است و هر کجا حق الطاعة ثابت نباشد مخالفت قبیح نمی باشد. ببینیم دایره حق الطاعة خداوند کجاست؟ می فرمایند که در محدوده و دایره حق الطاعة سه احتمال است:

الاحتمالات فی دایرة حق الطاعة:

- **الاحتمال الاول: فی التکالیف الواقعة فقط.**

احتمال اول این استکه در دایره تکالیف واقعیه خودش حق الطاعة دارد اعم از اینکه واصل شود یا خیر.

- **الاحتمال الثانی: فی التکالیف الواقعیة الواصلة فقط.**

احتمال دوم این است که فقط تکالیف واصله دایره حق الطاعة باشد. یعنی تکلیف باشد و به من هم واصل شود.

- **الاحتمال الثالث: أن المهم الوصول و ان لم یکن فی الواقع تکلیفا.**

احتمال سوم این است که دایره حق الطاعة وصول تکلیف است و وجود و عدم وجود آن تأثیری ندارد. یعنی وجود نقشی ندارد فقط نیاز است که وصولش باشد. مثلا اگر خبر ثقه ای گفت نماز جمعه واجب است و لو فی علم الله نماز جمعه واجب نمی باشد خدا حق الطاعة دارد.

أن المتعین الاحتمال الثالث بمقدمتین:

احتمال اول احتمال اول واضح است که درست نمی باشد. چرا که واضح است که در صورت قطع به عدم تکلیف خدا دیگر در آنجا حق الطاعة ندارد و لو اینکه فی الواقع تکلیف هم باشد.

می ماند دو احتمال بعدی که با دو مقدمه را اگر در نظر بگیرید متعین می شود احتمال سوم.

- **المقدمة الاولی: لا نفع لله بطاعة العباد و لا ضرر له بمعصیتهم.**

مقدمه اول این است که اگر همه انسانهای روی زمین خدا را اطاعت کنند خدا به اندازه یک ذره از این عبادتها منتفع نمی شود. بالعکسش کنیم اگر همه انسانها در همه زمانها و مکانها عاصی شوند خداوند ذره ای متضرر نمی شود.

نه اطاعت نفعی و نه معصیت ضرری برای او ندارد.

این جای خدشه ای ندارد.

پس اگر در اطاعت مصلحت است و اگر در معصیت مفسده است همه مال مطیع و عاصی است.

- **المقدمة الثانية: أن حق طاعته حقيقيا لا جعليا و لا اعتباريا.**

مقدمه دوم این است که خداوند که ما به حق الطاعتش قائلیم، این حق الطاعتش اعتباری نمی باشد که خودش یا دیگران برای او این حق را اعتبار کرده باشند بلکه حق الطاعتی واقعی و حقیقی دارد.

حال نتیجه این دو مقدمه کدام احتمال است:

تمام حق الطاعة خداوند می شود در احتمال سوم چرا که از یک طرف رعایت ادب عبودیت و از طرف دیگر یکسان بودن اطاعت و معصیت ما نسبت به خداوند ایجاب می کند که این حق الطاعة فقط در دایره وصول باشد. ما زمانی عبد مودب می باشیم که واصلات را اطاعت کنیم اعم از اینکه در واقع این تکلیف باشد یا خیر.

پس موضوع حق الطاعة وصول شد نه تکلیف واقعا و نه تکلیف و وصول. لذا همینکه ادب عبودیت را رعایت نکردیم قبیح می شود. لذا اگر تکلیفی نباشد و در عین حال واصل شده باشد و عبد اطاعت نکند، این شخص در نزد مولا بی ادب است. در تجری هم وصول است اما تکلیف نمی باشد.

این محصل فرمایش مرحوم صدر.

ما سه تا اشکال داریم:

[1]المناقشة الأولی: لا یتوقف الحسن و القبح العقلی علی حق الطاعة بل متلازمان او توقف حق الطاعة علیهما.

اشکال اول این است که ایشان که فرمودند قبح تجری و متجری به، موقوف بر حق الطاعة است و مراد ایشان توقف ثبوتی است نه اثباتی. این موقوف بر حق الطاعة نمی باشد یا این قبح تجری و حق الطاعة متلازم و دو روی یک سکه می باشند و یا حق الطاعة موقوف بر قبح است نه اینکه قبح بر حق الطاعة متوقف باشد. چطور متلازم می باشند یا حق الطاعة موقوف است در اشکال بعدی می آید.

المناقشة الثانیة: أن واقعیة حق الطاعة علی کِلی معنیها، موجب لتوقفه علی الحسن و القبح أو تصیر هما المتلازمین.

اشکال دوم این است که ایشان از کسانی هستند که قائلند که حق الطاعة بر دو قسم حق الطاعة واقعی و اعتباری است و قائلند در همه موالی حق الطاعة، اعتباری می باشد و فقط در مورد خداوند است که حق الطاعة واقعی است. &&& ما دو حسن و قبح داریم: حسن و قبح اعتباری که اشکالی در آن نمی باشد و یکی هم حسن و قبح عقلی که واقعی می باشد که تمام نزاع در قسم دوم است اما در قسم اول حکماء و فقهاء نزاعی ندارند و همه حسن و قبح عرفی و عقلائی را قبول دارند و نزاع در دومی است که حکیم می گوید ما حسن و قبح واقعی و عقلی نداریم و فقیه می گوید که داریم.

آقای صدر در حق الطاعة این فرمایش را فرموده است که ما دو حق الطاعة داریم اعتباری و واقعی. گفته اند که تمام موالی حتی امامان و پیامبران حق الطاعتشان اعتباری است و فقط حق الطاعة خدا واقعی است. سوال ما این می باشد که اگر کلام شما همان کلام شما در حسن و قبح است که همانطور که ما دو حسن و قبح اعتباری و واقعی داریم دو حق الطاعة اعتباری و واقعی داریم اینکه ما حقی داشته باشیم که اعتباری نباشد و واقعی باشد ما این را ادراک نکردیم اگر این مراد ایشان این باشد هر دو متلازم است یعنی در مورد خداوند حق الطاعة واقعی است و قبح تجری هم واقعی می باشد و هیچ یکی بر دیگری متوقف نمی باشد امور واقعی طولیت بر نمی دارد. &&& امور حقیقی است که طولیت و موقفیت بر می دارد نه امور واقعی. ایشان می گویند که چون خداوند

---

[1] یکشنبه ۹۵/۰۹/۲۸.

حق الطاعة واقعی دارد تجری قبیح است و شما می توانید بگویید که چون قبیح است این حق را دارد. &&& یعنی مشکل اینها هم در این است که دو امر واقعی می باشند و امور واقعی طولیت ندارند و دیگر اینکه وجدان ما می گوید که این دو امر توقف بر دیگری نمی باشند یعنی هم می توان گفت حق الطاعة دارد چون تجری قبیح است و هم می توانید بگویید که چون حق الطاعة دارد لذا تجری قبیح است.

لذا اگر مراد ایشان این بوده است که حق الطاعة واقعی است مثل حسن و قبح واقعی می باشند اولا ما این را نمی فهمیم و دیگر این که این دو متلازم می باشند نه اینکه قبح تجری متوقف بر حق الطاعة باشد. &&&

احتمال دومی است که ایشان خودشان این امر واقعی را توضیح نداده اند. اینکه حق الطاعة اعتباری می باشد و دیگر حق الطاعة واقعی یعنی انتزاعی یعنی از قبح معصیت حق الطاعة را انتزاع می کنیم. خداوند حق الطاعة اعتباری در مورد خداوند اصلا معنا ندارد اگر مراد ایشان این باشد که از قبح معصیت در مورد خداوند حق الطاعة را انتزاع می کنیم یعنی امر واقعی مستقل نمی باشد و بلکه انتزاعی است . اگر ایشان مرادشان این باشد این درست است اما این موقوف است بر قبح تجری و دیگر قبح تجری موقوف بر حق الطاعة نمی باشد. این را قبول داریم که اگر قبول کردیم عقلا معصیت و تجری قبیح است از قبح این دو انتزاع می کنیم حق الطاعة خداوند را در این دو مورد.

اینکه می گوییم اگر قبول کردیم چرا که ما نمی دانیم حق الطاعة دارد یا خیر چرا که یا باید بگوییم که خداوند حق الطاعة ندارد یا اگر دارد &&&

اینکه این دو احتمال را در معنای واقعیت حق الطاعة دادیم بخاطر اینکه ایشان مراد خودشان را از حق الطاعة توضیح نداده اند.

&&& مشکل اثباتی .

ظاهر کلام مرحوم صدر این است که این حق الطاعة غیر حسن و قبح می باشد و برگشت به حسن و قبح ندارد.

&&&اگر هم ایشان گفته شود که منشأ این انتزاع حق الطاعة خالقیت و مبدأیت باشد باز این طور می باشد که این خالقیت منشأ حسن و قبح معصیت و تجری می باشد و از قبح اینها این حق الطاعة را انتزاع می کنیم.

اشکال سوم:

می گوییم قطع نظر از اشکال اول و دوم این هتک امر عرفی است در نظر عرف هیچ فرقی بین مولای اعتباری و واقعی نمی باشد. یعنی ما قبول می کنیم که غیر خداوند همه موالی، موالی اعتباری می باشند اما در نظر عرف بین موالی اعتباری و واقعی فرقی نمی باشد. دقت کنید در طول اعتبار می تواند امور واقعی حاصل شود اگر مولایی اعتبار شد مخالفت با او واقعا قبیح است همانطور که مخالفت با مولای واقعی قبیح است در مولای اعتباری هم این است و این خصوصیتِ حق ذاتی نمی باشد و در مورد حق اعتباری هم می آید. کما اینکه شما معصیت مولای اعتباری را قبیح می دانید تجری هم قبیح می باشد. و لازمه کلام ایشان این است که بگوید که در ارتکاز ما بین معصیت مولای عرفی و تجری مولای عرفیه فرق است&&& با این پیش فرض که هر جا معصیت قبیح است تجری هم قبیح است.

[1]الوجه الثانی: که مختار ماست.

وجه دوم که مختار ماست تمسک به وجدان است یعنی دو مقدمه را اگر وجدانا بپذیریم قبح اثبات می شود فقط این دو مقدمه قبول کردنی است نه اثبات کردنی چون امریست وجدانی.

این دو مقدمه این است:

مقدمه اول:

---

[1] دوشنبه ۹۵/۰۹/۲۹.

وقتی شرب ماء می کنیم و قطع داریم که شرب خمر است و به تبع قطع داریم که این شرب معصیت خداوندی است و قطع داریم معصیت خداوندی هتک مولا است و قبیح است. سوال این است که در نظر عرف این شرب هتک مولا است یا خیر؟ قطع داریم که این شرب هتک است.

مقدمه دوم:

این مقدمه هم احاله به وجدان است اگر قبول کردیم که این هتک خداوندی است سوال می شود این هتک فعل ارادی است یا فعل اختیاری است؟ بوجدان ما شرب ماء مقطوع الخمریه هتک اختیاری است. چرا که واقعا قصد هتک داشت منتها فکر می کرد که این هتک بالمعصیة است و بعد معلوم شد که این هتک بالتجری است.

اگر این دو مقدمه را بپذیریم مشخص می شود که این فعل متجری به اختیاری است و قبیح است.

در اشکال مرحوم آخوند هم که از این بیان استفاده کردیم مشکل آخوند این بود که هتک را قبول داشت اما می گفت این هتک غیر اختیاری است ما می گفتیم که تجری غیر اختیاری است اما هتک اختیاری است چرا مرحوم آخوند هتک را غیر اختیاری می دانست؟ چرا که در ذهن آخوند فقط مثال دوم بود و تجری را از قبیل آن مثال می دانستند در حالیکه ما مثال اول را اضافه کردیم و گفتیم که تجری از قبیل مثال اول است نه مثال دوم.

در بعضی از موارد هتک با التفات انجام می شود مثل دراز کردن پا جلوی مرجع تقلید و لو قصد هتک نداشته باشی و در بعضی مواقع هتک بالقصد است. لذا هتک از عناوین التفاتی و قصدی است لذا در تعریف فعل اختیاری گفته شده است که فعلی که عن التفات یا قصد انجام شود.

هتک از حیث دیگر دو نوع است یک هتکی است که هتکیت منوط به حضور کسی است مثل هتک مومن که برای هتک کردن مومن در خلوت به او دشنام داده شود این

هتک نمی باشد اما اگر در جلوی کسی باشد هتک محقق است اما هتکی داریم که اگر کسی هم نباشد باز هتک است مثل اینکه در حضور کسی یا در خلوت اگر قرآن نعوذ بالله زیر پای قرار داده شود که قدش بلند شود و پنجره را ببندد در هر دو صورت این هتک خداوند است.

البته نتیجه این دو مقدمه زمانی تمام است که قبول داشته باشیم که هتک اختیاری قبیح است. که این هم در اعتقاد ما مورد قبول همه است.

القول الثالث للمیرزا رحمه‌الله: قبیح بقبح الفاعلی لا الفعلی.

قول سوم، قول مرحوم میرزای نائینی است که ظاهر کلام ایشان غلط انداز است &&&ایشان قائل بودند افعال قبیح بر دو قسم است افعالی که قبح فعلی دارند و بعضی افعالی که قبح فاعلی دارند. قبیح را منقسم به دو قسم می دانست قبح فعلی و قبح فاعلی. نه این که فعل فاعلش قبیح است خیر خود فعل، فعلی است که قبح فاعلی است. ایشان به کلام شیخ خیلی اهتمام داشتند&&& و می گفتند که این که شیخ می گفت فعلش قبیح نمی باشد مرادش قبح فعلی است اما قبح فاعلی دارد اما اینکه گفت استحقاق عقوبت ندارد این استحقاق عقوبت نداشتن بنا بر این است که در نظر ایشان افعالی استحقاق عقوبت دارند که قبح فعلی داشته باشند نه قبح فاعلی.

بعد از مرحوم میرزا اختلاف شده است که قبح فاعلی در نظر مرحوم میرزا چه معنایی دارد. بعضی مثل مرحوم صدر قائل هستند که کلام مرحوم میرزا مجمل است و ظهوری ندارد نه تنها مجمل است بلکه متعارض است یکی از شاگردان بنام مرحوم کاظمینی یکجور فهمیده است و مرحوم خوئی یکجور دیگر فهمیده است ممکن است که مرحوم میرزا هم دو گونه فرموده است اما اینکه دو دوره اصول بوده است برای ما مشخص نمی باشد. لذا شروع کردند به تفسیر کلام میرزا که چون مجمل است بحث دائما احتمالی است. ما ها وارد این احتمالات متعدده نمی شویم که مرحوم صدر متعرض آنها شده است اقرب احتمالات را انشاء الله بیان می کنیم نقد مرحوم صدر و نقد کلام مرحوم صدر و مرحوم میرزا را بعد متعرض می شویم.

الاحتمال الأقرب فی کلامه: أن القبح الفعلی، قبح الفعل بما هو و الفاعلی قبح الفعل بما هو مضاف الی الفاعل و الملاک فی العقوبة القبیح الفعلی لا الفاعلی.[1]

بهترین احتمال در کلام ایشان که &&به فوائد نزدیک است فوائد ج ۳ ص ۴۱.

فوائد در این احتمال خیلی روشن است.

ایشان می فرمایند که افعال متصف به حسن و قبح دو صورت هستند تارة بما هو فعلی در نظر گرفته می شود مثلا می گوییم عدل و رد امانت بما هو عدل و رد الامانة حسن هستند و غصب و سرقت بما هو غصب و سرقة قبیح هستند.

تارة بما هو مضاف الی فاعل در نظر می گیریم و در این صورت متصف به حسن و قبح می کنیم و حسن و قبحش عوض می شود غصب بما هو قبیح بود صدور غصب از شخص مضطر که می خواهد برای انقاذ از زمین غصبی عبور کند قبیح نمی باشد لذا همین غصب بما هو صادر عن المضطر حسن است. رد امانت حسن است و خیانت در امانت قبیح است و شخصِ امین، مضطر به شرب یا خوردن این امانت شده است و اگر نخورد می میرد این آب را که می خورد این خیانت در امانت است که از چنین شخصی مضطری قبیح نمی باشد با اینکه این خیانت در امانت بما هو قبیح است.

یا مثلا ورزش و تحرک کار خوبی است اما از یک معمم این کار قبیح است. این فعل را می گوییم قبح فاعلی دارد و حسن فعلی دارد.

حسن و قبح فعلی یعنی حسن و قبح بما هو و حسن و قبح فاعلی یعنی حسن و قبحِ فعل بما هو مضاف الی الفاعل.

این را گفته اند مراد مرحوم میرزا می باشد و ظاهر کلام ایشان در فوائد به این مطلب نزدیک است و تقریبا می توان از کلام فوائد این مطلب را استظهار کرد.

بعد خود میرزا متوجه مطلبی بوده است که بر هر فعلی می تواند عنوان ثانوی تاری شود و صفت آن عوض شود. کذب قبیح است اما اگر نافع باشد می شود حسن و صدق

[1] سه شنبه ۹۵/۰۹/۳۰.

حسن است و اگر ضار باشد می شود قبیح. &&& خودشان متوجه بوده اند که حسن فاعلی عنوان ساز برای فعل نمی باشد. چون عنوان ساز نمی باشد لذا اگر حسن و قبحی پیدا کند اسمش را حسن و قبح فاعلی می گذاریم. الکذب النافع یا الصدق الضار می شود عنوان دوم. اما صدق بما اینکه از عمرو و بکر و زید صادر شده است، عنوان ساز نمی باشد و این حسن و قبح را از اضافه می گیرد. خیانت با اضافه به مضطر حسن نمی باشد[1]. نافع خودش خودش عنوان محسنه است و ضار خودش عنوان قبیح است اما الصادر من المضطر عنوان قبیحه یا حسنه نمی باشد.

لذا در مورد شرب الماء بما هو شرب الماء قبیح نمی باشد اما همین شرب الماء به ما هو صادر عن القاطع بالحرمة او الخمرية قبیح است. لذا شرب الماء قبح فاعلی دارد نه قبح فعلی.

این فرمایش مرحوم میرزا است.

گفته نشود که در تمامی موارد افعال اضافه به فاعل است چر اکه درست است که اضافه است اما ین اضافه در نظر گرفته نمی شود.

لذا این عنوان قبح فاعلی رهزن می باشد اصلا ربطی فاعل و به سوء سریره و حسن سریره فاعل ندارد و اصلا این صفت فاعل نمی باشد بلکه صفت فعل می باشد.

لذا شاید اگر گفته بود حسن و قبح نفسی و حسن و قبح بالاضافه شاید بهتر بود و رهزن نبود.

این را میرزا توجه داشته است که این اضافه به فاعل باعث تاری شدن عنوان محسنه یا مقبحه نمی شود. اگر شرب الماء المضر باشد این می شود از عناوین مقبحه اما الصادر من المضطر دیگر عنوان مقبحه یا محسنه نمی باشد. این را میرزا متوجه بوده

---

[1] اشکال نشود که خود عنوان «مضطر» محسنه است چرا که فرض این است که شخص زمانی مضطر است که جان او در خطر باشد و اگر مثلا شرب خمر نکند از تشنگی بمیرد که در این صورت شرب خمر حسن است و حسن لزومی دارد چرا که واجب است. این اشکال وارد نمی باشد چرا که در اینجا این شرب بما هو منقِذ من الهلاکة حسن است نه بما هو مضطر حیث اضطرار و انقاذ دو تاست و بما هو مضطر محسنه نمی باشد بلکه بما هو منقذ حسن است. کما اینکه ما این را قبول داریم و در اشکالی که بر مرحوم میرزا خواهیم کرد، می گوییم که این عنوان محسنه یا مقبحه نمی باشد بلکه ملازمه با یک عنوان محسنه یا مقبحه دارد.

اند. لذاگفته نشود که این هم بما هو است اما عنوان دیگری است. لذا الصادر من القاطع بالخمرية او بالحرمة از عناوین مقبحه و محسنه نمی باشد.

گفته است شارب الماء در همین مثال مستحق عقوبت نمی باشد. چرا؟ بخاطر این که استحقاق عقوبت دائر مدار قبح فعلی است نه قبح فاعلی.

المناقشة الأولی للمرحوم الصدر: لا حسن و لا قبح فعليا بل الحسن و القبح دائما فاعلی.

مناقشه:

دو اشکال مرحوم صدر:

بحوث ج ۴ ص ۳۹.

مرحوم صدر اشکالاتشان ناظر به این احتمال است و &&

اشکال اول:

گفته اند اصلا ما چیزی به نام حسن وقبح فعلی نداریم و دائما حسن و قبح فاعلی داریم و هیچ فعلی بما هو نه حسن است و نه قبیح است و دائما حسن و قبح فاعلی است و شاهدش تعریف حسن و قبح است حسن ما یمدح علیه فاعله و قبیح ما یذم علیه فاعله اصلا دائما حیثیت صدور و اضافه مد نظر است.

المناقشة الثانية: أن أنسب فی ملاک الاستحقاق، الحسن و القبح الفاعلی و إن کان فی الفعلی ایضا.

اشکال دوم این است که شما چرا گفتید حسن و قبح فاعلی ملاک عقوبت نمی باشد وجدان ما می گوید که قبح فاعلی مستحق عقوبت است و اصلا اگر بخواهیم ضابطه ای بگذاریم برای استحقاق عقوبت و عدم آن حسن و قبح فاعلی است یعنی همانطور که وجدان حکم می کند به استحقاق عقوبت در صورت قبح فعلی همانطور هم وجدان حکم می کند به استحقاق عقوبت در صورت قبح فاعلی و &&& مرحوم میرزا دلیلی نیاوردند که ملاک استحقاق حسن و قبح فعلی است نه فاعلی.

اشکال دوم مرحوم صدر را قبول کردیم اما مرحوم صدر بیانی دارند که همانطور که حسن و قبح فعلی می تواند[1] استحقاق عقوبت بیاورد حسن و قبح فاعلی هم می تواند استحقاق بیاورد اما ما می گوییم که حسن و قبح فعلی اصلا استحقاق عقوبت نمی آورد و ملاک و معیار و ضابطه حسن و قبح فاعلی می باشد. لذا در خیانت در امانتِ مضطر استحقاق عقوبت نمی باشد با اینکه قبح فعلی دارد.

اما اشکال اول و خود کلام میرزا را قبول نداریم.

الإشکال فی المناقشة الأولی للمرحوم الصدر:

اما اشکال مرحوم صدر:

که ما حسن و قبح فعلی نداریم و در تعریف هم اینطور است . تعریف یک عنوان مشیر است و یعنی اشاره دارد به این که اگر حسن و قبیح از فاعل صادر شود قبیح یا حسن است اما اینکه حسن از این نظر فعل هم در نظر گرفته می شود و حسن و قبح دائما بخاطر اضافه به فاعل است این را نمی گوید تعریف و اصلا ناظر به این نمی باشد.

&&&

[2] مناقشتنا فی کلام المیرزا﵀: لا حسن و لا قبح الا فعلیا و اضافتهما الی الفاعل و إن لم یکن عنوانا ثانیا مقبحا او محسنا و لکن یلازم لعنوان مقبحة أو محسنة.

ما ها قائلیم که دائما حسن و قبح مربوط به فعل است بما هو و هیچ وقت چیزی به نام قبح فاعلی نداریم و بما هو صادر عن فلان نه متصف به حسن می شود و نه متصف به قبح. بله ما قائلیم که فعلی که متصف می شود به حسن قبح باید اختیاری باشد نه نه فعل غیر ارادی یا ارادی غیر اختیاری باشد.

ایشان می گفتند که فعل بما هو صادر عن فاعل کذا این از عناوین مقبحه و محسنه نمی باشد اما در عین حال حسن و یا قبح فعلی را بر می دارد مثلا خیانت در امانت

---

[1] اشکال نشود که وقتی ایشان در اشکال اول فرمودند که ما حسن و قبح فعلی نداریم چطور می توانند بگویند که حسن و قبح فعلی هم ملاک استحقاق عقوبت است چرا که ایشان اشکال دوم را تسلمی بیان فرمودند یعنی اگر قبول کنیم که ما حسن و قبح فعلی داریم.

[2] چهارشنبه ۹۵/۱۰/۰۱.

دارای قبح فعلی است اما بما هو صادر عن المضطر مثلا دیگر قبیح نمی باشد یا مثلا ورزش که حسن فعلی دارد اما بما هو صادر عن معمم دیگر حسن نمی باشد.

دقت کنید که آیا این کلام میرزا اصلا فی حد نفسه معقول است که فعلی قبیحی عنوانی بگیرد که محسن نباشد و در عین حال قبح یا حسن فعلیش را با اضافه از دست دهد؟! مگر می شود که فعلی حسن، عنوانی بگیرد که مقبِّحه نباشد، در عین حال حسن خود را از دست بدهد؟!

مثلا غصب ما هو صادر عن المضطر، عنوانِ دومِ محسنه ای نباشد در عین حال قبح فعلیِ خودش را از دست دهد.

اشکال کلام میرزا در کجاست؟ مغالطه ایشان کجاست؟ درست است که «بما هو صادر عن فاعل کذا» عنوان محسنه یا مقبحه نمی باشد اما تلازم دارد با یک عنوان حسن که مثلا عبارت باشد از «غصب الذی ترتب علیه مصلحة الاهم» معلوم است که چنین غصبی قبیح نمی باشد. یا خیانت در امانت بما هو صادر عن المضطر عنوان محسنه نمیباشد اما تلازم دارد با یک عنوان محسنی دارد که عبارت باشد از «الخیانة فی الأمانة التی لها مصلحة أهم». پس نمی شود که ملازمه نداشته باشد در عین حال قبح یا حسن اولی را از دست دهد.

پس چیزی که مهم است این استکه باید فعل اختیاری باشد که بما هو حسن و قبیح باشد و اگر بخواهد حسن و قبحش عوض شود باید تحت عنوانی برود که صفتِ آن، خلاف صفت قبلی باشد. بله حیث صدور کاری نمی کند کالحجر فی جنب الانسان است اما تمام کار مال عنوان ملازم است که عنوان مقبحه یا محسنه می باشد.

لذا اینکه شما صدور از فاعل را به عنوان موثر در تقبیح یا تحسین عناوین گرفته بودید اصلا تأثیری ندارد آنچه که تأثیر دارد آن عنوان مقبحه و محسنه ملازم با این عنوان است که صادر از مضطر یا کس دیگری شده است.

پس ما یک حسن و قبح فعلی بیشتر نداریم اضافه به فاعل این عنوان را ملازم می کند با یک عنوان محسنه یا مقبحه دیگری لذا این صدور فقط تلازم را می سازد نه اینکه خودش موثر است و غیر حسن و قبح فعلی می باشد. یعنی این اضافه این عنوان را مصداق یک عنوان مقبحه یا محسنه که دارای حسن و قبح فعلی است قرار می دهد. لذا اگر این اضافه باعث نشود که ملازم با یک عنوان محسنه یا مقبحه قرار نگیرد، صفت فعلی را عوض نمی کند.

ما قائلیم که عناوین محسنه یا مقبحه با عناوینی که در حسن و قبح مخالف می باشند جمع شده و کسر و انکسار[1] می شوند و آنچه قویتر است باقی می ماند و صفت عنوان قرار می گیرد مثل کذب که قبیح است و با نافع که حسن است جمع می شود اگر جنبه نفع آن قوی باشد، کذبِ نافع می شود حسن و الا قبیح است و اگر هم غلبه با هیچ یک از اطراف نباشد، متصف به حسن و قبح نمی شود.

هذا تمام الکلام فی القول الثالث للمیرزاﷺ.

ما قول دوم را قبول کردیم که قائل شدیم که تجری که مراد فعل متجری به است قبیح است به قبح فعلی عقلی. وجه قبحش عنوان هتک است که اختیاری هم می باشد.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی حرمة التجری.

بارها گفتیم تجری یعنی فعل متجری به آیا این فعل متجری به شرعا حرام است یا خیر؟ کسی که شرب ماء می کند و قطع دارد که این شرب خمر و معصیت الهی است.

---

[1] اشکال نشود که خوب وقتی شما کسر و انکساری شدید در بعضی از موارد کسر و انکسار صورت نمی گیرد و غلبه با یکی نمی شود لذا عنوان نه متصف به حسن می شود و نه متصف به قبح و مراد مرحوم میرزا هم این موارد بوده است. خیر این اشکال وارد نمی باشد چرا که اولا اشکال ما این بود که مگر می شود که فعل حسن یا قبیح، تحت عنوانی نرود در عین حال آن صفت حسن یا قبح فعلی خودش را از دست بدهد نه اینکه کسر و انکسار دلیل ما باشد. و ثانیا حتی در جایی که غلبه ای بایک طرف نمی باشد در آنجا هم این فعل تحت عنوان دیگری رفته است که آن عنوان است که متصف به حسن و قبح نمی شود چرا که اصلا معقول نمی باشد که تحت همان عنوان اول باقی باشد در عین حال صفت اولیه خود را از دست بدهد و لو متصف به صفت دومی نشود.

آیا این مثل شرب عصیر عنبی و خمر است و حرام یا خیر؟ حرمت عقلی که داشت چون قبیح بود اما حرمت شرعی چطور، دارد یا خیر؟

قول المشهور: عدم الحرمة.

مشهور فقهاء گفته اند که حرمت ندارد

قول غیر المشهور: حرمة التجری.

اما به فقهائی نسبت داده شده است که این شرب ماء حرام است و در حرمت مثل شرب خمر است، مثل شرب ماء نجس است.

الدلیل الأول للقائلین بالحرمة: أدلة الأولیة لحرمة الأفعال الشاملة للقادرین بالتکلیف و القادر لیس الا العالم بالمتعلق بالنکتتین:

در دلیل اول ادعا شده است که از ادله اولیه حرمت تجری را استفاده می کنیم از دلیل حرمت شرب خمر استفاده می کنیم حرمت شرب ماء مقطوع الخمرية. چطور استفاده می کنیم. برای استفاده باید توجه به دو نکته شود:

النکتة الأولی: النسبة بین الفعل الحرام و المتجری به العموم من وجه.

نکته اول این است که نسبت بین خمر و مقطوع الخمریه عموم و خصوص من وجه است

مایعی داریم که معلوم[1] الخمریه است و اصلا خمر نمی باشد مثل جاهل مرکب.

مایعی که خمر است و معلوم الخمریه نمی باشد مثل انسان جاهل به خمریه این مایع.

مایعی که خمر است و معلوم الخمریه است.

نسبت به بین شرب الخمر و شرب معلوم الخمریه هم همینطور است.

[1] اولا مراد از معلوم، مقطوع است چرا که گفته شد که به قطع خاطئ در معنای عرفی علم نمی گویند. و ثانیا مقطوع از باب مثال است مراد ایشان التکلیف المحرز می باشد که یکی از افراد آن احراز بالوجدان می باشد که قطع باشد.

شربی که شرب الخمر نمی باشد اما شرب معلوم الخمریه می باشد مثل شرب جاهل مرکب.

شربی که شرب الخمر می باشد و شرب معلوم الخمریه نمی باشد مثل شرب خمر توسط جاهل به خمریت این مایع.

شربی که هم شرب الخمر است و هم شرب معلوم الخمریه است.

النکتة الثانیة: أن المقدوریة، شرط فعلیة التکلیف.

نکته دوم این است که در بین فقهاء رایج بلکه تقریبا اتفاق است که شرط فعلیت تکلیف، مقدوریه متعلق تکلیف است و الا تکلیف فعلی نمی شود. تکلیف وجوب است و حرمت. وجوب به فعل مقدور تعلق می گیرد یعنی مکلف قدرت بر اتیانش را داشته باشد. حرمت به فعل مقدور تعلق می گیرد یعنی مکلف قدرت بر ترکش را داشته باشد.

هیچ زمانی تکلیف به غیر مقدور تعلق نمی گیرد.

وجوب باید دائما مقدور الفعل و حرمت باید مقدور الترک باشد. ما هم قائلیم که قدرت شرط فعلیت است.

اصل مسئله و تطبیق دو نکته در ما نحن فیه:

دلیل ما چه گفت؟ گفت: «لا تشرب الخمر» نهی و حرمت به «شرب خمر» تعلق گرفته است نسبت بین «شرب الخمر» و «شرب معلوم الخمریه» عموم و خصوص من وجه است شرط تکلیف مقدوریت می باشد ما دائما قدرت بر نهی از شرب معلوم الخمریه داریم اگر خمری باشد که برای ما معلوم نمی باشد قدرت تکلیف و نهی از ترک آن را نداریم دائما افعال انسان ها بر اساس واقع نمی باشد بر اساس ذهن و علمشان است. اگر من علم دارم به مائیت این خمر من قدرت بر ترک این شرب را ندارم.

خوب بر اساس این مطالب و دو مقدمه پس نتیجه این شد: روایت می گوید: که «لا تشرب الخمر» و قرینه عقلیه می گوید که مراد از « لا تشرب الخمر» این است که لا

تشرب معلوم الخمریه مثل «واسئل القریة» که آیه می گوید که قریه را سوال کن و قرینه عقلیه می گوید که یعنی و اسئل اهل القریة. یا لا تشرب النجس یعنی لا تشرب معلوم النجس.

پس نه تنها معلوم الخمریه شربش حرام است بلکه شرب الخمر اصلا حرام نمی باشد چرا که مقدور، دائما معلوم است.

مناقشة: أن القدرة حاصل فی صورة عدم الإحراز و هو احتمال التکلیف عند المشهور و مع عدمه أیضا عندنا.

قبل از ورود در مناقشه این دلیل باید مقدمه را ذکر کنیم:

مقدمة: أن فعلیة التکلیف موقوفة علی احتماله عند المشهور و عندنا علی التشریع و إن لم نحتمله.

فقهاء می گویند که نسبت به تکلیف فعلی یا مکلف محرِز است یا محرِز نمی باشد. احراز را به سه قسم تقسیم می کنند: «احراز بالوجدان»، «احراز بالأماره» و «احراز بالأصل».

احراز بالوجدان یعنی قطع و احراز بالاماره یعنی احراز به خبر ثقه و احراز بالاصل یعنی احراز به الاستصحاب و احتیاط که اولی شرعی و دومی عقلی است و تارة از احتیاط تعبیر می شود به اشتغال که فرق کوچکی با احتیاط دارد.

اطمینان کدام یک است؟ اختلاف است که مشهور که قائل به اماریت اطمینان هستند و آقا ضیاء قائل می باشند که احراز بالوجدان است.

أما ذی المقدمة:

در ما نحن فیه هر تکلیف فعلی یا محرَز است یا غیر محرَز است مکلف نسبت به آن یا محرِز است یا خیر.

حال اگر اینجا یک خمری باشد ما حرمت فعلی این خمر را یا محرِز می باشیم یا خیر. بعد از احراز، ترک شرب خمر برای او مقدور است. لذا حرمت این شرب خمر محذوری ندارد چرا که ترک آن مقدور است. اما خمری که این شخص احراز خمریت

نکرده است نه بالوجدان نه بالاماره و نه بالاصل. در اینجا مشهور می گویند که یا احتمال خمریه می دهد یا احتمال خمریه نمی دهد. اگر احتمال خمریت داد حرمت فعلی دارد اما منجز نمی باشد و اگر احتمال خمریه نداد اصلا حرمت فعلی ندارد.

تمام صور مسئله را گفته اند در هیچ یک از صور، امتثال تکلیف از تحت قدرت او خارج نمی باشد. در یک حالت فعلی و منجز است و در یک حالت فعلی است و غیر منجز و در یک حالت نه فعلی است و نه منجز.

در تمام تکالیف فقهاء به این قاعده قائلند چرا که اصلا امکان ندارد که از این سه حالت خارج باشد چرا که این حصر، حصر عقلی است اما در عین حال در دو حالت، دیگر احراز معلوم نمی باشد یعنی محرز بالوجدان نمی باشد با این حال مقدور او است.

این بیان بیان خوبی است تنها فرق ما با مشهور در این است که در صورت عدم احتمال آنها می گفتند که تکلیف فعلی نمی باشد اما ما می گوییم که تکلیف فعلی است اما منجز نمی باشد یعنی اینها در جایی که احتمال نمی دهند قائل به عدم فعلیت شده اند اما ما قائل به عدم تنجز شده ایم اما در عین حال مشکلی نمی باشد چرا که استحقاق عقوبت ندارد.

الدلیل الثانی: قاعده الملازمه.

این قاعده را در ما نحن فیه به دو صیغه تطبیق کرده اند:

بعضی حسن و قبح عقلی را قبول دارند مثل مشهور و بعضی به حسن و قبح عقلی قائل نبوده و حسن و قبح عقلائی را قبول دارند مانند مرحوم اصفهانی این قاعده ملازمه، بنا بر هر دو مبنا بیان شده است. کسانی که حسن و قبح عقلی را قبول داشتند به این بیان گفته اند:

التجری قبیح عقلا

و کل ما یکون قبیح عقلا فهو حرام شرعا

فالتجری حرام شرعا.

کسانی که عقلائی بودند این قاعده را در حسن و قبح عقلائی قبول کرده اند گفته اند:

تجری قبیح عقلائا

و کل ما قبیح عقلائا حرام شرعا

فالتجری حرام شرعا.

در نزد قائلین به حسن و قبح عقلی[1] این قاعده را اینطور بیان کرده اند: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع». اینها گفته اند که هر حسن استحبابی و وجوبی و قبح کراهتی و حرمتی در نظر شرع هم مستحب و وجوب و مکروه و حرام است.

همین بیان را بعینه در عقلاء هم گفته اند که ما هم مکروه و هم حرمت و هم استحباب و هم وجوب عقلائی داریم که حرام عقلائی حرام شرعی و وجوب عقلائی واجب شرعی است و هکذا. و گفته اند که ما حکم به العقلاء حکم به الشرع.

از این قاعده استفاده کرده اند برای اثبات حرمت شرعی تجری و فعل متجری به.[2]

المناقشة الأولی فی الملازمة العقلی:

در دو مرحله باید این مناقشه کرد:

اولا قاعده ملازمه به صیاغت اولش و ثانیا نقد قاعده به صیاغت دوم چرا که دلیل اعتبار این دو قاعده متفاوت است.

مقام اول: نقد ملازمه عقلی کل ما حکم به العقل حکم به الشرع.

---

[1] عقل حسن و قبح را درک می کند اما قائل شده اند که ما دو حسن و قبح داریم حسن احسان که استحبابی است و حسن رد امانت که وجوبی است و قبح خیانت در امانت که قبح تحریمی است و قبح پر حرفی که قبح کراهتی است. عقل مقدار حسن و قبح را ادراک می کند و بر همان اساس حکم استحقاق مشخص می شود.

[2] با بیانی که قائلین به ملازمه به هر دو صیاغت داشتند، این مقام که بحث حرمت تجری باشد فرع مقام قبل ــ که قبح تجری بود ــ می باشد چرا که اینها قائلند قبح مساوی است با نهی و تحریم و عدم قبح و وجود مفسده هم مساوی است با عدم نهی و تحریم یعنی در این صورت نهی مولای حکیم لغو است لذا نباید نهی کند.

هر عملی که عقلا قبیح باشد شارع از آن عمل نهی کرده است یا کراهتا یا حرمتا و همینطور در مورد حسن عقلی.

این استدلال این ها دو مقدمه دارد:

مقدمه اول: التجری قبیح اول.

مقدمه دوم: و کل ما یکون قبیح عقلا فهو حرام شرعا.

مقدمه اول که صغری باشد را قبول کردیم.

تمام اشکال در مقدمه دوم است که این کبری نادرست است که کل ما قبیح عقلی فهو حرام شرعی. این مقدمه درست نمی باشد. به عبارت روشنتر ما قاعده ملازمه را منکر می باشیم. ظاهرا کل قدماء یا نزدیک به کل به این قاعده ملتزم بوده اند بخلاف متأخرین که کلا یا نزدیک به کل این را ملازمه را رد کرده بودند.

دلیل قائلین به ملازمه چه می باشد؟ روایت و آیه قرآن در مورد این ملازمه که نداشتیم. دلیل اینها چه بوده است؟ ما نمی خواهیم از عالم غیب خبر دهیم شاید تمام حسنهای عقلی محبوب و مأمور به باشد و قبیحهای عقلی مردود باشد اما ما می خواهیم دلیل اینها را رد کنیم.

دلیل اینها دو تاست:

<u>دلیل اول:</u> اگر چیزی حسن است و چیزی قبیح است این اتفاقی نمی باشد و حتما ملاک و دلیل دارد. اگر رد امانت حسن است بخاطر آن نکته و مصلحت مهمه ای است که در این رد امانت است یا اگر خیانت در امانت قبیح است بخاطر مفسده اهم آن است.

<u>دلیل دوم:</u> امر و نهی شارع هم اتفاقی نمی باشد و تابع مصالح و مفاسد است هر عملی که امر کرده در آن مأمور به قطعا مصلحتی می باشد و هر عملی که نهی کرده است در منهی عنه مفسده است قطعا اما مفسده و مصلحت مهم و اهم است که در مهم ها امر و نهی تنزیهی است و در اهم ها لزومی است.

خوب نتیجه این دو مقدمه این می شود که حسن و قبح تابع مصلحت و مفسده است و مقدمه دوم می گوید که امر و نهی تابع مصلحت و مفسده است. خوب نتیجه این می شود که کل ما حکم به العقل بمصلحة او مفسدة حکم به الشرع لنفس تلک المصلحة او المفسده و بالعکس. بله تارة عقل ما این مفسده و مصلحت را درک نمی کند.

یعنی اینها می گفتند که امر و نهی باید مصلحت و مفسده دار باشد خوب فرض شد که حسن وقبح عقلی مصلحت و مفسده دارد خوب باید شارع امر و نهی کند.

این بحث ثبوتی است نه اثباتی یعنی در عالم واقع این طور می باشد که اگر شیئی دارای مصلحت یا مفسده باشد چه ما تشخیص بدهیم یا خیر، حتما آن فعل امر و نهی دارد چه ما بفهمیم و چه نفهمیم.

به همین سادگی اثبات می کردند قاعده ملازمه را.

مقدمه اول درست است اما مقدمه دوم درست نمی باشد. یعنی حسن و قبح عقلی تابع مصلحت و مفسده است اما مقدمه دوم را قبول نمی کنیم که امر و نهی الهی و همان طلب و ردع شارع تابع مصالح و مفاسده ی در فعل است. دلیل مقدمه چه می باشد؟ بدیهی که نمی باشد. دلیل اینها این بوده است موالی عرفیه نوعا غیر حکیم می باشند امر و نهی اینها تابع هوای نفس و جهلت و حب و بغضشان می باشد. اما خداوند عالم حکیم است خدای حکیم بی جهت امر و نهی نمی کند مقتضای حکمت الهی این است که مأمور به دارای مصلحت باشد و منهی عنه مفسده داشته باشد نمی شود امر خنثی یا بدتر ذا مفسده را امر کند.

این دلیل اشکال دارد. مقتضای حکمت الهی این نمی باشد که متعلق امر و نهی مصلحت و مفسده داشته باشد بلکه باید تشریع او لغو نباشد یعنی مولای حکیم هیچ تشریعی که در آن مفسده باشد ندارد. ربطی به متعلق امر و نهی ندارد بلکه ایجاب و تحریمش نباید لغو باشد. نیاز نمی باشد که واجب یا حرام مصلحت یا مفسده داشته

باشد بلکه باید ایجاب و تحریم مصلحت و مفسده داشته باشد. تارة متعلق مفسده مهمی دارد اما شارع می بیند که در تحریم آن مفسده است لذا از آن نهی نمی کند. مثلا بچه سیگار می کشد و نباید بچه سیگار بکشد اما می داند که در ردع مفسده ای مترتب است که مفسده آن بیشتر از مفسده در سیگار کشیدن است و امثال ذلک.

گفته نشود که در اینجا عقل می گوید که سیگار کشیدن در اخفاء مفسده اش بیشتر است که نهی از سیگار کشیدن موجب آن می شود لذا عقل حکم می کند به حسن سیگار کشیدن در ظاهر خیر این بیان درست نمی باشد فرض این است که عقل سیگار کشیدن علنی و مخفی هر دو را قبیح می داند.

لذا اگر در تشریع مصلحت باشد بر خدا واجب[1] است که تشریع کند. پس باید در تشریع مفسده نباشد سواء که متعلق آن مفسده داشته باشد یا مصلحت داشته باشد. چه بسا اصلا متعلقی مفسده ملزمه داشته باشد در عین حال امر به آن مصلحت دارد. اصلا چه بسا که در شیئی مفسده باشد و این مفسده و قبح عقلی کفایت بکند در اینکه مردم از آن احراز کنند لذا دیگر نیاز به تحریم شارع نباشد و مصلحتی در تحریم نباشد لذا دیگر تحریم نکند مثلا بعضی از چیزها را انسان به طبعه اکل نمی کند حتی اگر نهیی از شارع هم نرسد در این صورت دیگر نهی مصلحتی ندارد چرا که اگر کسی بخواهد آن اشیاء را اکل کند با آن قذارت و قبح عقلی، نهی شارع هم فایده ای ندارد. قاعده ملازمه می گفت که اگر عمل حسن باشد شارع باید امر کند و اگر عمل قبیح باشد شارع بیاد نهی کند. ما می گوییم که نمی خواهد عمل حسن یا قبیح باشد بلکه باید امر و نهی مفسده نداشته باشد و مصلحت داشته باشد.

بحث ما در مورد اوامر و نواهی واقعی است نه اوامر و نواهی امتحانیة که اینها دو قسم می باشند که یکی داخل در بحث است و یک قسم آن داخل در بحث ما نمی باشد.

---

[1] وجوبی که در اینجا گفته می شود وجوب عقل نظری و عملی است یعنی عقل نظری به مقتضای حکمت الهی درک می کند که اگر خدا نخواهد تشریع کند تناقض پیش می آید یعنی لازم می آید که در عین حالی که حکیم است حکیم نباشد در این صورت عقل عملی که موضوع آن فعل اختیاری است، می گوید که تشریع خداوند حسن است.

پس این قاعده را قبول نداریم چرا که مصب قاعده ملازمه، متعلق است نه خود تشریع. گفته نشود که اشکال ندارد ما ملازمه را تغییر می دهیم می گوییم هر جا عقل حکم می کند که تشریع مصلحت دارد حتما تشریعی از شارع صادر می شود چرا که شارع در مورد افعال انسانی تشریع می کند و تشریع فعل الهی است به عبارت دیگر خداوند نسبت به انسانها شارع می باشد نه نسبت به خودش که ایجابی یا تحریمی از تشریع خودش داشته باشد خدا که نسبت به فعل خودش ایجاب و تحریم ندارد.

لذا قاعده ملازمه را از زمان آخوند نقد و رد کرده اند و اصلا اساسی ندارد لذا ملازمه ای نمی باشد.

[1]المناقشة الثانیة فی الملازمة العقلائیه: لعدم قبح التجری عقلائا و عدم ملازمة بین حکم العقلاء و الشرع.

نقد صیاغت دوم که از مرحوم اصفهانی است.

ایشان می فرمایند:

تجری عند العقلاء قبیح است

و کل قبیح عقلائا حرام شرعا

فالتجری حرام شرعا.

اگر صغری و کبرای تمام باشد، حرمت شرعی تجری اثبات می شود.

می خواهیم وارد در بحث از این قیاس شویم و ببینیم که صغری و کبری و ملازمه درست است یا خیر.

فرمایش مرحوم اصفهانی را قبول نداریم نه صغری و نه کبرای آن را.

اما الصغری «أن التجری قبیح عقلائا»: أن التجری لیس بقبیح عقلائا لأن المتجری لیس مستحقا للمجازات.

[1] یکشنبه ۹۵/۱۰/۰۵.

اینکه تجری عقلائا قبیح ست وجدان ما می گوید که قبیح نمی باشد مثلا اگر کسی از چراغ سبز رد شود به گمان این که قرمز است آیا این مستحق مجازات است؟!

یا مثلا سرعت او ۶۰ است و قطع دارد که سرعت ماشینش ۱۸۰ است مستحق جریمه است؟! به پلیس هم بگوید که من فکر می کردم ۱۸۰ می رفتم اما سرعتم ۶۰ تا بوده است آیا پلیس او را جریمه می کند؟! مثلا کسی اشتباها خانه خود را سرقت کند به گمان اینکه خانه همسایه است این مستحق عقوبت و مجازات است؟!

فرق اینجا به مقام عقل و واقع این است که در اینجا ملاک حفظ نظام است اما در عقل ملاک واقعیت است لذا عقلا قبیح بود چرا که هتک است اما عقلائا قبیح نمی باشد چرا که فرض این است هتک مخل به نظام اجتماعی نمی باشد. بله بعضی از محرمات عقلائی بخاطر اهتمام عقلاء به آن، مقدمات آن را هم حرام می دانند این دیگر از باب تجری نمی باشد بلکه محرم است از باب معصیت مثلا در کمین باشد یا اسلحه بخرد برای قتل، این خودش ممنوع است. اظهار قانون شکنی هم اینطور بوده و جرم است که باعث ترغیب به قانون شکنی می باشد.

هتک مولا اگر مخل به نظام نباشد مشکلی ندارد و اگر قبیح باشد بما هو مخل به نظام قبیح است نه بما هو هتک لذا در نزد عقلاء پدر با اجنبی فرق نمی کند با فرض اینکه نافرمانی پسر از پدر موجب اختلال نظام نشود. دقت کنید در همه نظامات اجتماعی ملاک حفظ نظام است اما در نظامات اجتماعیِ مختلف، احکام عقلائیه تطبیقاتش فرق می کند اما کلیاتش یکی است یعنی باید مخل به نظام اجتماعی نباشد حال در یک جامعه عملی مخل به نظام اجتماعی است و در جامعه ای همان امر مخل نمی باشد.

تجری عقلائی یعنی اینکه این عمل مباح است عقلائا اما شخص معقد بوده است که ممنوع می باشد. لذا تجری اصلا قبیح نمی باشد عقلائا الا اینکه مصداق عنوان ثانویه ای شود که به عنوان ثانویه ی دیگر معصیت است نه تجری اما بما هو تجری دیگر باز قبیح نمی باشد اصلا نمی شود که تجری قبیح باشد عقلائا چرا که همیشه ارتکاب

مباح را فرض کردیم و مباح عقلائی یعنی عملی که در آن اختلال نظام نباشد خوب دائما تجری اختلال به نظام نمی باشد لذا هیچ زمانی قبیح نمی باشد. اگر معصیت شد یعنی اختلال را باعث شده است در این صورت دیگر معصیت است نه تجری.[1]

اما الکبری «کل ما حکم به العقلاء حکم به الشرع»:

«کل ما حکم به العقلاء حکم به الشرع». ابتداء بیان مرحوم اصفهانی و بعد نقد ایشان.

ایشان گفته اند که اگر عقلاء حکمی را داشته باشند معنای آن این است که عقلاء بما هم عقلاء حکمشان این است خوب شارع احد من العقلاء و سید العقلاء است آیا شارع این حکم را دارد یا خیر؟ اگر دارد که ثبت المطلوب اگر بگویید که شارع این حکم را ندارد این خلف فرض است که شما فرض کردید که عقلاء این حکم را دارند و شارع از عقلاء می باشد اما این حکم را ندارد لذا خلف فرض است.

نقد کلام ایشان:

ما نه قبول داریم که احد العقلاء می باشد اولا و اگر هم قبول کنیم باز ملازمه ای نمی باشد ثانیا.

اولا: لیس الشارع من العقلاء مضافا علی أن یکون رئیس العقلاء.

اما این که شارع مقدس احد العقلاء می باشد این درست نمی باشد، این را توضیح می دهیم. به عبارت دیگر تصویر و تصور ایشان از عقلاء اشتباه بوده است.

ما دو خرد داریم: «خرد فردی» و «خرد جمعی» به تعبیر دیگر ما دو عقل داریم: عقل فردی و عقل جمعی.

العقل و الخرد الفردی:

---

[1] دلیل مرحوم اصفهانی بر قبح عقلائی وجدان ایشان است و ما هم در جواب میگوییم که وجدان ما این را رد می کند. به نظر می رسد که عدم قبح عقلائی با توجه به امثله ای که زده شد واضح و روشن است اما چرا مرحوم اصفهانی چنین وجدانی داشتند شاید به این خاطر خلط بین قبح عرفی و عقلائی بوده است چرا که در اینجا تجری قبح عرفی دارد و در آن زمان هم این قبح عرفی و عقلائی روشن از هم تفکیک نشده بودند.

عقل و خرد فردی عبارت است از قوه ای که حکماء قائلند که خداوند این قوه را فقط به انسانها داده است و به سایر حیوانات نداده است و فارق بین انسان و سایر حیوانات در این قوه است که به آن قوه «عاقله» می گویند. کار این قوه چیست؟ مدرک کلیات است در تمام قوای انسان که به قوه محرکه و مدرکه تقسیم می شود که قوای مدرکه از قوای حاسه شروع می شود و به عاقله ختم می شود عاقله فقط مدرک کلیات است. این کلام حکماء است. حالا این مطالب درست است یا خیر در بحث ما تأثیری ندارد.

این قوه را خرد می گوییم و آن هم خرد فردی و انسانها از زمانی که انسان بودند این را داشته اند بله در طول زمان تقویت می شود.

اگر ما نگاهی به انسان بیاندازیم در علم جدید معتقد هستند که انسان سه مرحله زندگی را پشت سر گذاشته است در مرحله ای فردی و در مرحله ای جمعی زندگی می کرده است و در مرحله اخیر اجتماعی زندگی می کنند. حیوانات هم این سه نوع زندگی را داشته اند: گربه زندگی فردی و آهوها و گورخر ها زندگی جمعی و مورچه ها و زنبورها زندگی اجتماعی داشته اند.

از زمانی که انسان زندگی فردی داشته است این قوه را داشته است.

الخرد الجمعی:

خرد جمعی دو تا فرق اساسی با خرد فردی دارد:

فرق اول:

خرد جمعی[1] معلول زندگی اجتماعیشان است قوه ای نمی باشد که خداوند در انسان نهاده است بلکه در طول زندگی چندین ساله اجتماعی در ما انسانها ایجاد شده است لذا پدران ما در زندگی فردی و جمعی اصلا این خرد را نداشته اند. بله معلول خرد

[1] در واقع باید گفته شود خرد اجتماعی.

فردی و زندگی فردی می باشد اما خرد فردی نمی باشد و اکتسابی است. بله این خرد جمعی و زندگی اجتماعی، خرد فردی را تقویت می کند.

فرق دوم که بسیار مهم است:

خرد فردی متقوم به تک تک افراد انسان است یعنی همه افراد انسانهای عاقل این خرد فردی را دارند فقط انسانهای دیوانه و غیر ممیز در ضعف است.

اما در خرد جمعی اصلا متقوم به فرد نمی باشد بلکه متقوم به مجموعه است یعنی مجموعه ی انسانهایی که اولا هر کدام دارای عقل فردی بوده و ثانیا این زندگی اجتماعی را دارا می باشند. مثلا مورچه ها زندگی اجتماعی دارند اما خرد جمعی ندارند چرا که خرد فردی ندارند و انسانهای اولیه هم که زندگی اجتماعی نداشتند با این که خرد فردی داشتند، خرد اجتماعی نداشتند. این انسانها مجموعه ای از سیر و ارتکازات و مفاهیم را دارا می باشد که اینها معلول این خرد مجموعی است نمی توانم بگویم که من یا شما خرد جمعی داریم بلکه خرد جمع و مجموع است ما فقط با نتیجه و آثار آن سر و کار داریم این خرد جمعی را از معاملات و قرارداد ها و ارزشها و ... می فهمیم این نشان دهنده خرد جمعی می باشد که اگر این خرد جمعی نبود این مفاهیم سلطنت و مولویت و مفاهیم معاملاتی و حسن و قبح ـ در نزد کسانی که حسن و قبح عقلی را منکر می باشندـ ، نداشتیم. اینها معتقدند که اگر انسان زندگی اجتماعی را نداشت، این مفاهیم و ارتکازات و سیر را نداشت. در واقع این مفاهیم و ارتکازات و سیر معلول زندگی اجتماعی در میلیونها سال است یکی از معلولات این خرد جمعی این زبان است که با آن صحبت می کنیم.

[1] اصلا معاملات ماها در بین مورچه ها نمی باشد. در آنها طلاق نمی باشد چرا که ازدواجی نمی باشد.

---

[1] دوشنبه ۹۵/۱۰/۰۶.

خوب قبلا گفتیم هر امری که در نظر بگیرید یا وهمی است یا حقیقی است یا واقعی است و یا اعتباری. خرد فردی از کدام از امور است؟ از امور حقیقی است عبارت است از قوه ای که موجود است و متقوم است به نفس. اما اینکه متقوم به نفس است این تقومش به نفس به این صورت است که یا عرض است در نزد مشائیین و یا جوهر است در حکمت متعالیه که هر کدام که باشد، مهم نمی باشد چرا که در بحث ما تأثیری ندارد.

اما خرد جمعی از چه مقوله ای است؟ از امور موهومه است. چرا پای این امر موهومه را وسط کشیدند؟ چونکه آثاری دارد که آن ارتکازات و قراردادها و معاملات و ارزشها، حصیله و نتیجه ی این خرد جمعی است. یعنی ما قراردادها، یکسری مفاهیم و یک سری ارتکازاتی را دیدیم و مواجه شدیم که نمی تواند از آثار خرد فردی باشد یا خرد فردی در زندگی غیر اجتماعی باشد فقط اثر یک زندگی اجتماعی تعاملی کسانی که دارای خرد جمعی هستند، می تواند باشد لذا چیزی را در نظر گرفتیم و توهم کردیم به نام خرد جمعی.

پس عقلاء از چه قبیل شد؟ دو مثال بزنیم.

مفهوم «انسان» یک مفهوم کلی است من و شما و زید و عمرو و .... مصداق این مفهوم کلی می باشیم مفهوم «ناس» را هم در نظر بگیرید ، آیا زید و عمرو و بکر و خالد مصداق این مفهوم «ناس» هستند؟ دیگر مصداقش نمی باشند غلط است گفته شود «زید ناس» چرا که اگر مصداقش باشد باید بتوان مفهوم را بر مصداق حمل کرد. خوب معادل ناس، در زبان فارسی، مردم است غلط است که گفته شود که «زید مردم است». پس نسبت ما به مردم و ناس نسبت جزء و عضو است به مجموعه. ناس مجموعه ای است که ما اجزاء آن می باشیم نه مصداق آن. در زبان برای بعضی از مجموعه ها اسم گذاری شده است. من فرد ناس نمی باشم بلکه عضو و جزء مردم و ناس می باشم در حالیکه من مصداق انسان می باشم. عقلائی که در سیره عقلاء گفته شده است دقیقا

وزانش به ما، وزان ناس است به ما نه وزان انسان. عقلاء اسمی است برای مجموعه ای که تک تک انسانها عضو آن می باشند.

آیا خداوند عالم عضوی از افراد عقلاء باشد؟ خیر عضو نمی باشد چرا که این اعضاء دو خصوصیت دارند: عاقل می باشند و دیگر این که زندگی اجتماعی دارند. اگر فرض کنیم که خداوند عاقل است اما قطعا زندگی او زندگی اجتماعی نمی باشد. کان الله و لم یکن معه شیء و الان کذلک. وحده لا شریک له. خداوند تک و تنهاست. پس خداوند نه تنها فرد عقلاء نمی باشد چرا که عقلاء فرد ندارند عضو هم نمی باشد چرا که لااقل یکی از خصوصیات اعضاء عقلاء را ندارد که آن هم عدم زندگی اجتماعی است. ایشان عقلاء را عاقلین معنا کرده است خیر عقلاء اسم مجموعه ای است با دو خصوصیت گفته شده. از قدیم این نزاع بوده است که ناس و انسان فارقشان وجدانی است اما چه می باشد که ما که با مجموعه آشنا شدیم، گفتیم که عقلاء اسم مجموعه است.

نگویید که ناس مثل رجال است از باب اینکه زید همانطور که مصداق «ناس» نمی باشد، مصداق «رجال» هم نمی باشد. این کلام اینجا جای ندارد چرا که زید و عمرو و بکر مصداق رجال می باشند اما اینها مصداق ناس نمی باشند چرا که ناس مصداقش مجموعه انسانها از ازل تا ابد می باشد لذا مقداری از مجموعه، مصداق آن مجموعه نمی باشد. مثلا این کلاس یک مجموعه است که همه ما مصداق آن می باشیم اما هر یک از ما به تنهایی یا به همراه دیگری مصداق آن نمی باشیم.

ما یک عقلاء داریم و یک عرف عام و یک عرف خاص داریم که تارة می گویند عقلاء و مرادشان عرف خاص یا عام می باشد.

شارع در لسان فقهاء خداوند عالم است نه پیامبر که گفته شود که از عقلاء است چرا که گفته اند رئیس العقلاء که مشخص است مرادشان خداوند عالم است.

لذا حق تعالی از عقلاء نمی باشد.

ثانیا: إن کان من العقلاء، حکم بقبح التجری بما هو من العقلاء لا بما هو شارع.

سلمنا که شارع مقدس احد من العقلاء است باز این دلیل تمام نمی باشد و ملازمه ای نمی باشد. خوب قاعده را توضیح دهیم. تعبیر را عوض می کنیم: «کل حرام عقلائا حرام شرعا». چرا که شارع احد من العقلاء است و اگر حرام نباشد یعنی شارع احدی از عقلاء نمی باشد و این خلف فرض است.

دقت کنید در اینجا مغالطه ای صورت گرفته است. بله «کل شیء حرام عند العقلاء حرام عند الشارع» اما بما هو می العقلاء نه بما هو شارع. بحث ما شرعی است باید به ما هو شارع حرام یا واجب شود. یعنی حرمت شرعی بما هو شارع. که دائر مدار تشریع است و تشریع هم تابع مصلحت و مفسده است. خوب شارع بما هو من العقلاء ردع کرده است اما بما هو شارع ردع کرده است؟ خیر ممکن است به ردع عقلائی کفایت کرده باشد یا خیر اگر هم کفایت نکند می بیند که تشریع او اثری ندارد. که در این صورت ملازمه ای در کار نمی باشد.

لذا به هیچ وجه قاعده ملازمه رانمی توان اثبات کرد نه به صیاغت اول و نه به صیاغت دوم لذا ملازمه دلیلی است که قطعا دلیلش درست نمی باشد. دلیل باطل است لذا ملازمه ثابت نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی الدلیل الثانی.

[1] **الدلیل الثالث: الروایات.**

از روایاتی استفاده کرده اند که عمل متجری به و تجری حرام است. از این اخبار و روایات سه روایت را ذکر می کنیم:

الروایة الأولی: روایة عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِيِّ التی دلت علی أن الراضی بالمعصیة کالعاصی فی العقاب.

روایت اول، روایت عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِيِّ است که سندش معتبر است.

---

[1] سه شنبه ۹۵/۱۰/۰۷

۲۱۱۸۰- ۴-[1] وَ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ وَ فِی الْعِلَلِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ زِیَادِ بْنِ جَعْفَرٍ الْهَمَذَانِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِیِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ عَلِیِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا ع- یَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِی حَدِیثٍ رُوِیَ عَنِ الصَّادِقِ ع- قَالَ إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ- قَتَلَ ذَرَارِیَّ قَتَلَةِ الْحُسَیْنِ ع بِفِعَالِ آبَائِهَا فَقَالَ ع هُوَ کَذَلِکَ فَقُلْتُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَلاتَزِرُوازِرَةٌوِزْرَأُخْرى»[2] مَا مَعْنَاهُ قَالَ صَدَقَ اللَّهُ فِی جَمِیعِ أَقْوَالِهِ وَ لَکِنْ ذَرَارِیُّ قَتَلَةِ الْحُسَیْنِ ع- یَرْضَوْنَ بِفِعَالِ آبَائِهِمْ وَ یَفْتَخِرُونَ بِهَا وَ مَنْ رَضِیَ شَیْئاً کَانَ کَمَنْ أَتَاهُ وَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا قُتِلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِیَ بِقَتْلِهِ رَجُلٌ بِالْمَغْرِبِ لَکَانَ الرَّاضِی عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ شَرِیکَ الْقَاتِلِ وَ إِنَّمَا یَقْتُلُهُمُ الْقَائِمُ ع إِذَا خَرَجَ لِرِضَاهُمْ بِفِعْلِ آبَائِهِمْ الْحَدِیثَ.[3]

وجه دلالت: إن کان الرضا بالمعصیة معصیة فالرضا مع الفعل الذی قطع بمعصیته اولی بالمعصیة.

این روایت می گوید که کسی که راضی است به قتل، مستحق عقوبت است یعنی کالفاعل است. رضایت یک امر باطنی می باشد. در نظر بگیرید کسی که فقط راضی باشد، مستحق عقوبت است کسی که راضی باشد و فعلی را انجام دهد که قطع دارد این فعل معصیت است به طریق اولی مستحق عقوبت است.

این وجه دلالت این روایت معتبر است که این تجری مستحق عقوبت است از باب معصیت. ظهور این کلام در استحقاق عقوبت معصیتی و حرمت می باشد.

[1] (۷)ـ عیون أخبار الرضا(علیه السلام) ۱ ـ ۲۷۳ ـ ۵، و علل الشرائع ۲۲۹ ـ ۱.

[2] (۱)ـ الأنعام ۶ـ ۱۶۴، الاسراء ۱۷ ـ ۱۵، فاطر ۳۵ـ ۱۸، الزمر ۳۹ـ ۷.

[3] وسائل الشیعة ؛ ج۱۶ ؛ ص۱۳۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

اشکال: تدل علی أن الراضی بالقتل کالقاتل لا العاصی مطلقا.

جواب داده شده است از این روایت به این که این روایت موردش قتل است احتمال دارد که در معصیت قتل این خصوصیت است که اگر راضی به قتل شد او مستحق عقوبت است اگر راضی به قتل باشد. اما در مورد دیگر معاصی هم مثل دروغ و غیبت که اگر کسی راضی به آن دروغ و غیبت بود او هم معصیت کرده است. در نظر ما هم قتل با دیگر معاصی فرق می کند. لذا نمی توان تسری داد به دیگر معاصی.

جواب الاشکال: «وَ مَنْ رَضِيَ شَيْئاً كَانَ كَمَنْ أَتَاهُ » فی الروایة تدل علی الاطلاق.

این فرمایش ظاهرا درست نمی باشد چر اکه در روایت آمده است که «وَ مَنْ رَضِيَ شَيْئاً كَانَ كَمَنْ أَتَاهُ » که اطلاق دارد.

مناقشتنا: لا یعمل بهذه الروایة لأنه مخالف مع مسلمات الفقه و هو عدم مجازات الراضی بالقتل.

این کلامی را گفته است این روایت که راضی به قتل کشته می شوند به دست حضرت این خلاف مسلمات فقهی ماست نمی توان به مضمون این روایت ملتزم شویم لذا نرد علمه الی اهله. چون مضمونی دارد که خلاف مسلمات است لذا در سیره به آن عمل نمی شود. مثال عرفی آن هم این است که ثقه ای می گوید که زید عادل است کلام او مسموع است و حجت است اما همین شخص ثقه گفت که زید و عمر سعد عادل می باشد از آنجائیکه این کلام او در مورد عمر سعد، واضح البطلان است کلام او در مورد شهادت زید هم از حجیت می افتد. ذهنیت فقهاء این است که چنین حکمی مسلما در اسلام جعل نشده است.

الروایة الثانیة: روایت ابی هاشم: تدل علی خلود فی النار لأجل نیاتهم و التجری اولی بالخلود.

روایت دوم: روایت ابی هاشم است:

۹۶– ۴–[1] و عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِّدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ أَبَداً وَ إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ– لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَداً فَبِالنِّيَّاتِ خُلِّدَ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى‏ شاكِلَتِهِ»[2]– قَالَ عَلَى نِيَّتِهِ.[3]

وجه دلالت:

اگر کسی نیت معصیت را داشته باشد این مستحق عقوبت الهی است و اهل نار هم‌که مخلد در عذابند چون نیتشان این بوده است که اگر در دنیا مخلد باشند این زندگی با معصیت را داشته باشند. دلالت روایت این است که اگر کسی نیت معصیت داشته باشد استحقاق عقوبت دارد.

امام می فرمایند که به خاطر نیت مخلد می باشند نه معصیت چون معصیتشان دائمی که نبوده است.

خوب اگر نیت استحقاق آور باشد، معلوم می شود که عمل متجری به معصیت خداوندی است و به طریق اولی مستحق عقوبت است.

مناقشة: تدل علی أن الخلود فی الجهنم لسوء سریرتهم.

سنداکه معتبر نمی باشد چراکه ابوهاشم مجهول است.

---

[1] (۵)ـ الكافي ۲ـ ۸۵ـ ۵.

[2] (۶)ـ الاسراء ۱۷ـ ۸۴.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج‏۱ ؛ ص۵۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

دلالتا هم، ظاهر آیه این است که اطاعت و معصیت آنها به حسن سریره و سوء سریره است کسانی که حسن سریره دارند بهشت دائمی و کسانی که سوء سریره دارند جهنم ابدی دارند.

ضمن اینکه ظاهرا ما آیه ای داریم که اینها بخاطر اعمالشان مخلد می باشند که عبارت باشد از آیه شریفه ۱۴ سوره مبارکه سجده می باشد که این معارض با این روایت است که اگر سندش قوی بود بخاطر معارضه با این آیه شریفه به آن عمل نمی شد.

الرواية الثالثة: رواية «زيد بن على»: إن كان ارادة القتل مستحقتا للعقاب فالتجرى اولى به.

روایت سوم روایت زید بن علی که توثیق ندارد:

۲۰۱۸۴- ۱-[1] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي الْجَوْزَاءِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفِهِمَا عَلَى غَيْرِ سُنَّةٍ فَالْقَاتِلُ وَ الْمَقْتُولُ فِي النَّارِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ لِأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلًا.[2]

وجه دلالت:

وقتی اراده قتل استحقاق عقوبت دارد آنجائیکه شخص عمل می کند به اولویت استحقاق عقوبت را دارد.

مناقشة: أن المراد من «الارادة» الاقدام مضافا الى ضعف سندها.

علاوه بر این که این روایت سند ندارد این «اراد قتلا» ظاهرش اراده نمی باشد بلکه معنایش اقدام به قتل است در روایت است «اذا التقی المسلمان» که ظاهرش در اقدام

[1] (۵)ـ التهذيب ۶ـ ۱۷۴ ـ ۳۴۷.

[2] وسائل الشيعة ؛ ج‏۱۵ ؛ ص۱۴۸ ،شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

است. فهم عرفی از اراده در این روایت اقدام به قتل است و قبلا گفتیم که اقدام به قتل هم حرام است.

گفته نشود که اشکال سندی باطل است چرا که تعداد روایات از این قبیل، زیاد است چرا که ما هم در اشکال پافشاری روی سند نداریم بلکه عمده مشکل ما رد دلالت این روایات است.

پس روایات نمی توانند دلیل بر حرمت تجری باشند.

قول البعض باستحالة تحریم التجری: عدم امکان وصول التحریم الی المتجرِّی موجب للغو فی تحریمه.

عده ای در قبال این گروه گفته اند که حرام که نمی باشد هیچ؛ محال است که شارع بتواند تحریمش کند.

چرا؟

چون اگر شارع تجری را قبیح کند صغری قابل وصول به ما نمی باشد[1] لذا جعلش می شود لغو. فرض کنید که آیه و روایت بیاید که الفعل المتجری به حرام این لغو است چرا قابل وصول به متجرِّی نمی باشد چرا که دائما متجری فعل خودش را معصیت می بیند. اگر بفهمد که تجری است و معصیت نمی باشد که دیگر تجری نمی باشد.[2]

المناقشة الأولی: لیس التجری منحصرا بالقاطع المتجرِّی.

این فرمایش درست نمی باشد:

مناقشه اول این است که تجری منحصر به قطع نمی باشد و در مورد اماره و اصل هم می باشد اگر جعل حرمت برای تجری کند به من قابل وصول است. مثلا ثقه ای می

---

[1] دائما لغویت یک مشکل اثباتی است به خاطر این که نفس جعل مشکلی ندارد و هیچ گونه تناقضی از خود جعل بدون نظر به عامل بیرونی مثل قابلیت ایصال و عدم آن وجود ندارد و دائما لغویت مشکلی است که به نظر به یک عامل بیرونی از خود جعل در نظر گرفته می شود لذا مشکل اثباتی است نه ثبوتی.

[2] اینها به این استدلالشان می خواهند بگویند که در این صورت برای اطلاقات و عموماتی که در مورد تکالیف رسیده است، نسبت به متجری یا ظهوری منعقد نمی شود در صورتی که این دلائل عقلی واضح و روشن باشند و یا اگر هم ظهوری منعقد شود در صورتیکه این ادله واضح و روشن نباشد و نیاز به تأمل داشته باشد، این ادله عقلیه می شوند قرینه منقصله و آن ظهور در عموم یا اطلاق را از حجیت می اندازد. و ضمن اینکه متجری دیگر متجری خود را مخاطب این گونه خطابات نمی بیند.

گوید که این خمر است اگر گفتیم تجری حرام است من قطع به حرمت پیدا می کنم چرا که اگر خمر باشد از باب شرب خمر حرام است و اگر خمر نباشد[1] از باب تجری بر من حرام است اما خارجا نمی دانم این شرب معصیت است یا تجری است. یا استصحاب بگوید این خمر است باز همینطور می باشد.

المناقشة الثانية: جعل التحريم على المتجرى مطلقا، له مصلحة و اثر و هو تقليل حالة الغفلة فيهم.

ثانیا: ما می توانیم حتی بگوییم شارع تجری به قطع را هم می تواند حرام کند. دقت کنید وقتی صغری قابل وصول نمی باشد چرا که می گوییم لغو است محال است می توانیم فرض کنم که در عین حالی که صغری قابل وصول نمی باشد لغو هم نباشد. در شخص غافل بحث شده است که آیا تکلیف نسبت به او محال است یا خیر؟ مشهور گفته اند که تکلیف محال است.

بعضی مثل مرحوم صدر تکلیف برای غافل را دو جور می توانیم جعل کنیم:

یک صورت این که تکلیفی را منحصرا جعل کنیم برای غافل مثل اینکه بگوییم «یجب او یحرم علی الغافل أن یفعل کذا» این صورت را قبول کردیم که لغو است چرا که هیچ زمانی این تکلیف به غافل نمی رسد.

یک صورت هم این است که شارع بگوید: «یجب علی المکلف او یحرم علی المکلف أن یفعل کذا» و مراد از این مکلف جامع بین غافل و غیر غافل باشد. اگر اینطور باشد این دیگر لغو نمی باشد و لو قابل وصول به غافل نمی باشد اما لغو هم نمی باشد چرا که این اثر روانی دارد و اثر آن این است که مکلفین سعی می کنند که کمتر غافل شوند و موید آن این است که در احکام عقلائی این طور است که احکام که به صورت عام جعل می شود باعث می شود که غفلت تقلیل پیدا می کند[2] مثلا عبور از

---

[1] چون امکان دارد که اماره واصل به واقع نباشد.

[2] ان قلت:

در قوانین عقلائی به خاطر حفظ نظام غافل را مجازات می کنند لذا غافل می داند که اگر غفلتا خلاف قانون کند، مستحق مجازات است لذا سعی می کندکه غافل نشود اما در احکام شرعی در مواردی که تکلیف را در مورد غافل منجز نمی دانیم، دیگر این اثر نمی باشد

چراغ قرمز ممنوع است حتی بر غافل. اصلا هر چه تبصره و بند قانون کمتر باشد این قانون اوقع فی النفس است. در اینجا جعل برای خصوص نمی باشد بلکه برای عموم می باشد. یعنی جعل به صورت عموم اثر روانی دارد و اوقع فی النفس است.

در تجری هم اینطور است اگر جعل کند برای کل کسانی که متجری هستند اعم از قاطع و غیر قاطع که متجری به اماره یا اصل باشند[1]، این اثر دارد[2].

المناقشة الثالثة: جعل التحریم علی خصوص المتجری القاطع ممکن الوصول باحتمال خطاء قطعه عقلا لا نفسا.

فقط می ماند یک بحث دیگر که آیا شارع می تواند تجری بالقطع را بخصوصه تحریم کند یا خیر؟ یعنی آیا می شود که تجری بالاماره و بالاصل حرام نباشد بلکه فقط

چرا که نهایت چیزی که است این استکه تکلیف در مورد او فعلی است اما منجز نمی باشد لذا همینکه منجز نمی باشد یعنی مستحق عقوبت نمی باشد لذا اثری ندارد و صرف اینکه تکلیف در مورد او فعلی است، موجب احتراز مکلفین نمی باشد.

قلت:

مردم دنبال احراز واقع می باشند و خود این اثر تکوینی دارد و شاهد آن هم این می باشند که مردم در احتیاطهای مستحب، احتیاط می کنند با اینکه عقابی در کار نمی باشد.

ان قلت:

خوب این استحباب و ثواب بردن اثر دارد و یا اینکه ممکن است که بخاطر عدم اثر وضعی آن باشد که احتیاط می کنند.

قلت:

اولا بعضی از احتیاطها ثواب ندارد و کما اینکه اثر وضعی هم فقط در شرب و اکل است نه در همه احکام و ثانیا اصلا این چیزها د ر ذهن ما طلبه ها است نه مردم عادی اصلا التفات ندارند که ثواب دارد و یا ندارد، اثر وضعی دارد یا خیر. مهم برای اینها درک واقع است لذ همین که در واقع و فعلیت تکلیف اثر می گذارد تکوینا باعث این می شود که مردم سعی کنند که حالات غفلت آنها تقلیل پیدا کند.

[1] گفته نشود که در احکام عقلائی بخاطر این است که نمی توانند که غافل را از غیر غافل تشخیص دهند چرا که اگر حتی قبول کنیم به خاطر این نکته است باز مصلحت دارد که احکام شرعی به همان وزان عقلائی خودش بماند، لذا باز لغو نمی شود.

[2] ان قلت:

در صورت اثبات اینکه جعل تکلیف برای غافل اثر دارد که تقلیل غفلت باشد این اثر در مورد انسان متجری روشن نمی باشد چرا که انسان متجری که قطع به معصیت دارد که اسوء حالا از تجری است، می خواهد مرتکب شود، چطور در تجری می خواهد سعی کند که در تجری نیفتد. لذا این در غافل اثر دارد اما در مورد متجری خیر.

قلت:

دقت کنید که در صورت عدم حرمت تجری شخص متجری عقلا – نه نفسا – احتمال می دهد که این قطع او مخالفت با واقع باشد اما در صورت حرمت این احتمال عقلی هم منتفی می شود چرا که عقلا و نفسا می داند که این عمل او معصیت است حال یا به معصیت تجری چون حرام است، یا به معصیت شرب خمر مثلا، لذا همین مقدار که بداند که دایره قطعهای بخلاف تجری امکان ندارد و تماما معصیت است، این مقدار آ کد و اوقع فی النفس می شود در اینکه اجتناب کند و این اثر روانی تکوینی نا خدا آگاه را دارد یا حداقل احتمال می دهیم همین مقدار منشأ اثر باشد لذا همینکه احتمال بدهیم که این مقدار تفاوت ممکن است که در متجری اثر روانی بگذارد، برای خروج از لغو کفایت می کند.

تجری بالقطع حرام باشد؟ فقهاء قائلند که این لغو است و محال چرا که این مانند جعل حرمت بر خصوص شخص غافل است که قابل وصول نمی باشد.

ما گفتیم این هم لغو نمی باشد چرا که ما دیدیم در شریعت گفته شده است که «التجری بالقطع حرام» من می دانم که اگرقطع پیدا کنم که این خمر است و شرب کنم و در واقع شرب ماء باشد، حرام است. وقتی من قطع پیدا می کنم که خمر است احتمال نفسی خلاف نمی دهم اما در حین قطع، احتمال عقلی خلاف را دادم در صورتی که قطع من خلاف واقع باشد عمل من تجری است و در صورتی که موافق با واقع باشد عمل من معصیت است اما وقتی که شارع گفت که تجری حرام است می گویم که چه قطع من موافق باشد یا مخالف باشد، این عمل من معصیت است و این برای منع از شرب خمر اوقع فی النفس است نسبت به جایی که یک طرف آن که تجری باشد و غیر محرم و طرف دیگر آن معصیت باشد و حرام.

اصولیین رفته اند سراغ احتمال نفسی که ما رفتیم سراغ احتمال عقلی و ما به احتمال دیگری هم رسیدیم که نه عقلی است و نه نفسی و ما اسمش را احتمال واقعی گذاشتیم.

المقام الثالث: فی استحقاق المتجری للعقوبة.[1]

آیا شخص متجری مستحق عقاب است یا خیر؟ یعنی در روز قیامت عقوبت شخص متجری از ناحیه خداوند عقلا قبیح است یا خیر؟ اگر قبیح نمی باشد یعنی استحقاق عقوبت دارد.

خوب مشخص است که هر کسی که قائل است که تجری حرام است عملش می شود معصیت و مستحق عقوبت است. اما کسانی که قائل به عدم حرمت بودند ــ که خودشان دو دسته بودند که یا عمل متجری به را قبیح می دانستند یا خیر قبیح نمی دانستند ــ می توانند قائل به استحقاق عقوبت شوند یا نشوند. یعنی ملازمه ای بین

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۰/۰۸.

مقام اول و سوم نمی باشد بعضی در مقام اول قائل به عدم قبح شدند و در اینجا استحقاقی شدند و بالعکس.

مختارنا: استحقاق العقوبة لوجود نفس ملاک المعصیة للعقوبة و هو الهتک.

مختار خودمان را می گوییم.

ما قائلیم که متجری مستحق عقوبت است عقلا یعنی عقوبت شخص متجری در قیامت عقلا قبیح نمی باشد. برای توضیح بر می گردیم به معصیت. در این شکی نمی باشد که شخص عاصی مستحق عقوبت است و عقوبت او قبیح نمی باشد. سوال می شود که چرا عاصی مستحق عقوبت است؟

خداوند ذره ای از طاعت منتفع نمی شود و ذره ای معصیت عبد متضرر و ناراحت نمی شود. اطاعت و معصیت عبد، در اغراض الهی ذره ای تغییر حاصل نمی شود. نه تنها طاعت و معصیت عبد بلکه طاعت و معصیت تمام عباد سود و ضرری برای خدا ندارد.

پس حال که این طاعت و معصیت ذره ای سود و یا ضرر برای مولا ندارد، این قبحش به چه خاطر است؟ و چرا مستحق عقوبت است؟ این بخاطر «هتک» است لذا اگر شخص عاصی را عقوبت کند قبیح نمی باشد چراکه هتک مولا راکرده است. فقط یک حیث در معصیت افتاده است که موجب قبح می شود که همان حیث هتک است. نگویید که بخاطر مفسده ای است که به خود عبد می رسد چرا که اگر کسی ضرری به خودش زد ما می توانیم او را مواخذه کنیم؟!

بله در موالی عرفی علاوه بر هتک مفسده و ضرر به مولا هم می باشد اما در ناحیه خداوند از حیث تأثیر در خداوند، اطاعت و معصیت عبد علی حد سواء است نه ذره ای از طاعت منتفع و خوشحال می شود و نه ذره ای متضرر و ناراحت از معصیت می شود.

حالا سوال می کنیم که تجری هتک است یا خیر؟ اگر بگویید که هتک نمی باشد این به مقام اول بر می گردد که قائل شدیم که هتک است و هتک هم قبیح است و اگر بگویید که هتک است ــ و باید هم بگویید یا قبول کنید یا تسلم کنید ــ چرا که از مقام اول فارق شدیم و وارد مقام سوم شدیمـ خوب معلوم است که هتک قبیح است و فرض این است که هتاک هم مستحق عقوبت است چرا که معصیت هم استحاق عقوبتش بخاطر هتک است نه معصیت لذا متجری مستحق عقوبت است لذا اگر مقدمه را پذیرفتیم جایی برای نپذیرفتن استحقاق عقوبت متجری نمی باشد لذا ما قائلیم متجری مستحق عقوبت است.

مثلا در جایی که فقهاء احتیاط واجب دارند و مثل حلق لحیه که گفته اند حرام است احتیاطا. بارها گفتیم که احتیاط واجب یعنی اینکه فقیه فتوا نداده است. در این صورت مقلِّد یا باید احتیاط کند یا مراجعه کند به مرجعی که فتوا به جواز داده است. این شخص نه رجوع کرد و نه احتیاط یا رجوع کرد اما مرجعی که فتوا به جواز داده باشد را پیدا نکرد، در عین حال حلق لحیه کرد. فرض این است که فی علم الله حلق لحیه حرام نمی باشد. خوب ما قائلیم که این شخص مستحق عقوبت است اما عاصی هم نمی باشد بلکه متجری است.

لذا معصیت و تجری حرمتشان از باب هتک است[1] و هتک خداوندی هم بر خلاف دیگر هتکها نمی تواند حرمت شرعی داشته باشد بلکه دائما عقلی است، لذا معصیت و تجری حرمت عقلی دارند نه شرعی.

هذا تمام الکلام فی المقام الثالث

و هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

---

[1] مشخص باشد که اگر شخصی غیر از تجری، نکته ی دیگری هم برای استحقاق عقوبت معصیت و تجری پیدا کرد این معنایش این نمی باشد که دو عقاب می شود چرا که ارتکازی بین فقهاء و علماء است که شخص عاصی یک عقوبت بیشتر و ندارد و این ارتکاز در استظهارات ما نقش دارد و موجب استحقاق عقوبت دیگری نمی شود.

الجهة الثالثة فی اقسام القطع.

یک بحثی را علمای اصول مطرح کرده اند که آیا اماره و اصل می تواند قائم مقام قطع بشود یا خیر؟ برای ورود به این بحث قطع را تقسیم کرده اند که گفته اند که قطع یا طریقی است یا موضوعی. بعد بحث کرده اند که اماره جایگزین کدام می تواند بشود و کدام نمی تواند بشود.

مقدمة:

علما گفته اند حکم یا تکلیف به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می شود اسم تکلیف کلی را «جعل» گذاشته اند و اسم حکم یا تکلیف جزئی را «مجعول» یا حکم فعلی گذاشته اند. «حکم کلی» مثل: «وجوب الحج علی المکلف» و «حکم جزئی» و فعلی مثل «وجوب الحج علی زید».

اگر در ذهن شریفتان باشد در بحث حجیت گفتیم بین علماء حجیت و منجزیت قطع مفروق عنه است حال یا بما هو قطع یا بما هو احتمال. این که می گوییم قطع منجز است یعنی اگر تعلق گرفت به تکلیف فعلی و جزئی آن تکلیف فعلی به برکت این قطع می شود منجز. پس فعلیت دائر مدار فعلیت موضوع آن است و تنجز دائر مدار وصول این فعلیت و مجعول به من است. خوب اگر طریقه وصول، قطع[1] باشد، برای تنجز باید از طریق قطع این مجعول به من برسد یعنی قطع به تکلیف فعلی و مجعول تعلق گیرد اما اگر قطع تعلق گرفت به جعل منجز است؟ خیر. من الان یقین دارم که حج بر مستطیع واجب است اما قطع ندارم به استطاعت خودم، این تکلیف را بر من منجز نمی کند.

قطع کی تعلق می گیرد به تکلیف فعلی تا آن تکلیف فعلی بر من منجَّز شود؟ دائما قطع به تکلیف فعلی، متولد از دو قطع است اگر دو قطع پیدا شد قطع به تکلیف فعلی پیدا می شود: قطع به جعل و قطع به موضوع. از این دو قطع قطع سوم پیدا می شود که

[1] خوب در جایی که طریقه وصول، قطع باشد منجِّز مجعول، قطعِ به مجعولِ متولدِ از دو قطع می باشد و اگر یکی از طرق یا هر دو اماره باشد، مثلا خبر ثقه باشد، طریقه وصول مجعول، مدلول التزامی اماره می باشد و اگر هر دو اماره باشند دو اماره به مدلول التزامی مجعول را بر من واصل می کنند یعنی دو دلیل بر وصول اماره داریم.

قطع به مجعول باشد اگر قطع پیدا کنم به وجوب حج علی المستطیع و قطع پیدا کنم که من مستطیع هستم قطع پیدا می کنم به وجوب حج بر خودم که این قطع منجِّزِ تکلیف بر من است و حج به برکت این قطع سوم بر من منجَّز می شود.

حالا فارق از مقدمه شدیم.

اقسام القطع:

قطع را در اولین تقسیم بندی، تقسیم کرده اند به طریقی و موضوعی.

القطع الطریقی:

قطع طریقی یعنی قطعی که شارع در فعلیت حکم و تکلیف خودش آن را اخذ نکرده باشد لذا مشخص شد که مراد از تکلیف و حکم، حکم جزئی و فعلی است یعنی هر جایی که شارع در این صورت این قطع مکلف به مجعول را قطع طریقی می گویند. مثلا شارع حج را بر مکلف مستطیع واجب کرده است ملکف یعنی انسان عاقل بالغ قادر ملتفت و مستطیع هم یعنی مستطیع. حج بر مکلف مستطیع واجب می شود اما جناب این مکلف هم باید قطع به جعل و مجعول داشته باشد به موضوع یا قطع به شیء دیگری باید قطع داشته باشد؟ خیر اصلا قطع اخذ نشده است.

مثلا زید قطع پیدا کرده است به وجوب حج بر خودش یعنی قطع پیدا کرد به جعل و موضوع اش. این قطع زید، قطع طریقی است یعنی در فعلیت این تکلیف این قطع تأثیری ندارد. چرا که زید قطع داشت یا خیر، این حج بر او فعلی بود. فقط صرف یک احراز و طریق و کاشف است. در یک جهت فقط نقش دارد که تنجز باشد اما در فعلیت ذره ای نقش ندارد.

القطع الموضوعی:

یعنی قطع به شیئی که شارع آن را در فعلیت یک تکلیف اخذ می کند به نحوی که اگر قطع زائل شود فعلیت زائل می شود مثلا شارع گفته باشد اذا قطعت بحیاة ولدک فتصدق. زید قطع دارد که ولد خودش زنده است و قطع پیدا می کند که صدقه بر او

واجب است در اینجا زید دو قطع دارد: قطع به حیاة ولد که قطع موضوعی است یعنی تا به محض اینکه این قطع بیاید، این تکلیف به تصدق فعلی می شود و اگر نیاید این تکلیف فعلی نمی شود اما قطع به وجوب تصدق طریقی است چه قطع داشته باشد و چه نداشته باشد تصدق بر او واجب است.

با توجه به این تعاریف اکثر قطعهای ما قطع طریقی است.

در شریعت، ما مواردی را داریم که قطع موضوع است مثلا گفته شده است که افتاء بر کسی جایز است که قاطع به حکم الهی است قضاء بر قاضی زمانی جایز است که نسبت به حکم قضائی قاطع باشد.

در اینجا به مناسبت فقهاء وارد شده اند در قطع طریقی و قطع موضوعی.

[1] اینکه گفته می شود یا موضوعی است یا طریقی یعنی به نحو منع خلو می باشد یعنی از این دو خالی نمی باشد اما اشکالی ندارد که هر دو باشد، نسبت به حکمی طریقی باشد و همان قطع نسبت به حکم دیگر موضوعی باشد. مثلا مولا گفته است اذا قطعت بحرمت شیء فتصدق. خوب این قطع نسبت به حرمت این عمل بر خودم، طریقی است و منجِّز و همین قطع به حرمت، نسبت به وجوب تصدق موضوعی است و غیر منجِّز[2] بلکه فقط در فعلیت دخیل است و تنجز آن به چیزی دیگری است و آن قطعی است که تعلق گرفته است به حرمت شرب این مایع.

لذا امکان دارد هر دو باشد اما نسبت به یک حکم می شود طریقی و نسبت به یک حکم دیگری همان قطع می شود موضوعی.

بله عمده ی قطعها طریقی است و قطع موضوعی کم است.

---

[1] شنبه ۹۵/۱۰/۱۱.

[2] اینکه این قطع واحد، نسبت به «حرمت شیء» منجِّز است بخاطر اینکه تنجز به وصول است و این حرمت بوسیله قطع واصل شده است و قطع در اینجا فقط نقش وصول و کاشفیت و طریق را دارد و در تنجز حرمت قطع به حرمت لازم نمی باشد؛ اما در مورد «وجوب تصدق» این قطع منجز نمی باشد و فقط باعث فعلیت وجوب می شود، چراکه منجِّز وجوب تصدق به وصول این وجوب است خوب این وجوب تصدق که فعلیتش به قطع به حرمت است، تنجزش به وصولِ این وجوبِ منوط به قطع به حرمت است

نسبت بین این دو قطع عموم و خصوص من وجه است مثلا قطع یکبار فقط طریقی است مثل «قطع من به وجوب حج». و یکبار فقط موضوعی است مثل «اذا قطعت بحیاة ولد فتصدق» که این قطع نسبت به وجوب تصدق موضوعی است. و تارة یک قطع هم طریقی است و هم موضوعی مثل «اذا قطعت بحرمة شیء فتصدق» که هر دو است که این قطع به حرمت نسبت به وجوب تصدق موضوعی است نسبت به حرمت، می شود طریقی. حرمت به این قطع منجز می شود بخلاف حیاة که دیگر امری نمی باشد که تنجز بردار باشد لذا در مورد حیاة ولد فقط یک قطع می توانیم داشته باشیم نه دو قطع بخلاف مثال سوم.

در این مبحث که در اقسام قطع بحث می کنیم در مقاماتی بحث می کنیم:

مقام اول:

اقسام قطع موضوعی:

مرحوم شیخ فرموده بودند که قطع موضوعی بر دو قسم است: قطع موضوعی صفتی و قطع موضوعی طریقی.

قطع موضوعی صفتی:

وقتی مولا قطع را موضوع یک حکم شرعی قرار می دهد تارة به لحاظ اینکه صفتی قائم به نفس و کیف نفسانی است آن راموضوع حکمش قرار می دهد

قطع موضوعی طریقی:

و تارة وقتی مولا قطع را موضوع یک حکم شرعی قرار می دهد از حیث اینکه طریق و کاشف از واقع است موضوع حکم خودش قرار می دهد.

مرحوم آخوند تقسیم دومی را به هر یک از اقسام تقسیم شیخ اضافه کرده است نتیجه این که اقسام قطع موضوعی به جای دو تا چهارتا می شود.

مرحوم آخوند فرمودند که هر کدام از این دو قسم در تقسیم شیخ، دو قسم می شود:

القسم الاول:

قسم اول این است که تمام الموضوع قطع است و واقع دخلی در موضوع ندارد. مثل اینکه مولا بفرمایند: «اذا قطعت بحیاة الولد فتصدق» و فرض این باشد که تمام الموضوع قطع به حیاة ولد است چه ولد زنده باشد یا خیر مرده باشد.

القسم الثانی:

قسم دوم این است که قطع موضوع است اما جزء الموضوع است و جزء دوم واقع و مقطوع و متعلق القطع است. مولا فرموده است: «اذا قطعت بحیاة الولد فتصدق» در اینجا قطع به حیاة ولد جزء الموضوع است و جزء دیگر حیاة ولد است لذا اگر یکی باشد و یکی نباشد، تصدق واجب نمی شود. اگر فرزند زنده باشد، و من قطع نداشته باشم یا قطع داشته باشم اما ولد زنده نباشد، در اینجا تصدق واجب نمی باشد.

لذا قطع موضوعی چهار صورت دارد:

قطع موضوعی صفتی تمام الموضوع.

قطع موضوعی صفتی جزء الموضوع.

قطع موضوعی طریقی تمام الموضوع.

قطع موضوعی طریقی جزء الموضوع.

تا اینجا با اقسام آشنا شدیم.

باقی می ماند این مطلب که مراد شیخ و آخوند از صفتیت و طریقیت در قطع موضوعی چیست؟

قبل از اینکه این طریقیت و صفتیت را توضیح دهیم باید به یک مطلبی اشاره کنیم.

گفته می شود که در موجودات حیثیات و جهات عدیده می باشد حتی حکماء قائلند که در ابسط موجودات که خداوند متعال باشد هم حیثیات متعدده است لذا برای خداوند می توانید صفات متعدد بیاورید. می گویید که خداوند عالم است، حی است، قادر است، و.... لذا این به برکت حیثیات کثیره است اما در مورد خداوند این حیثیات اعتباری است اما در مورد غیر خداوند واقعی[1] است اگر چه می تواند حیثیات اعتباری هم داشته باشد مثلا زید شاعر است و حادث است و حیوان است و ناطق است البته منافاتی ندارد. اینجا که می گوییم اعتباری است یعنی ساخته ذهن ماست ربطی به اعتباری اصولی ندارد.

ما با این فرمایش حکماء موافق نمی باشیم و جهات و حیثیات کثیره را در خداوند و غیر خداوند واقعی می دانیم با این فرق که در مورد خداوند منشأ این حیثیات و جهات عدیده واقعیة، موجودات کثیره نمی باشد بخلاف دیگر موجودات مثلا خداوند عالم است و قادر است و حی است اما منشأ آن این نمی باشد که موجودی با وجود خداوند متحد شده باشد خیر در خداوند اتحاد در وجود را نداریم اما در زید صفت قدرت و علم زید با وجود زید متحد شده است و منشأ این واقعیت در حیثیات، موجودات کثیره است.

در زید، زید متحد با علم است که ما دو موجود داریم که یکی زید و یکی علم که موجود شده اند به یک وجود اما در مورد خداوند یک وجود بیشتر نمی باشد که این وجود بعینه علم است و بعینه قدرت است و بعینه حیات است. در نظر حکماء خداوند این چنین موجودی است لذا ما همه جهات را واقعی می دانیم اما در بعضی جهات بر می گردد به امور حقیقی.

اما مثال قطع.

---

[1] یعنی اعتباری نمی باشد که شامل حقیقی هم می شود.

اما قطع هم که یکی از موجودات عالم وجود است عرضی است که متقوم به نفس ماست که در آن چندین جهات است یکی از آن جهات این است که صفتی است که عارض به نفس ما می شود و به نفس ما آرامش و طمأنینه می دهد و از گرفتگی و تزلزل شک رها می کند.

یکی از خصوصیات و جهات دیگر قطع کاشفیت است. قطع از وراء خودش کاشف است و ماوراء خودش را نشان می دهد اگر شما آینه و دیوار را در نظر بگیرید می بیند که دیوار چیزی را به ما نشان نمی دهد بر خلاف آینه که نشان می دهد وزان شک وزان دیوار و وزان قطع وزان آینه است.

لذا برای قطع دو جهت می باشد یکی جهت نفسانیه طمأنینه آور و یک هم جهت ارائه و کاشفیت است.

کاشفیتی که در اینجا گفته می شود به یکی از دو معنا است:

ارائه واقع. اگر این مراد باشد وقتی می گوییم قطع کاشفیت دارد یعنی قابلیت کاشفیت را دارد نه اینکه مطابق با واقع است چرا که قطعها بر دو قسم است: قطع مصیب و قطع خاطئ.

معنای دوم حکایت و مرآتیت است قطع دائما مرآت و حاکی است اما آینه دو قسم است که تارة تصویری را نشان می دهد که با صاحب تصویر یکی است اما تارة تصویر با صاحب تصویر یکی نمی باشد طول و حجم را کم و زیاد می کند.

قطع هم تارة چیزی را نشان می دهد که در واقع هم آنطور است اما تارة قطع ما به چیزی تعلق می گیرد که در واقع آنطور نمی باشد مثلا من قاطع به عدالت زید هستم اما در خارج و واقع زید افسق فساق است. یعنی مصیب به واقع نمی باشد.

مراد ما از کاشفیة، مرآتیة و حکایت است.

حالا که این روشن شد دقت کنید که تارة شارع مقدس قطع را موضوع حکم خودش قرار می دهد از جهت اینکه این صفت را دارد که باعث طمأنینه می شود مثل

اینکه فرموده است: «اذا قطعت بحیاة ولدک فتصدق» که به این می گویند قطع موضوعی صفتی و تارة شارع مقدس قطع را موضوع قرار داده است بخاطر جهت مرآتیت و کاشفیت آن اما جهت طمأنینه اصلا تأثیری ندارد: «اذا قطعت بحکم الله فأفتی» که در این صورت به آن می گویند قطع موضوعی طریقی.

دقت شود که هر دو جهت کیف نفسانی و مرآتیه صفتی هستند برای قطع اما اسم اولی را قطع صفتی و دومی را قطع طریقی اصطلاح کرده اند اما حقیقتا هم این دو صفت با هم فرق دارند کیف نفسانی بودن و ایجاد طمأنینه این امری است وجودی و حقیقی اما کاشفیت و مرآتی بودنش امری است واقعی.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی قیام الأمارة و الأصل مقام القطع الطریقی.

مقام دوم این است که آیا اماره و اصل در جای قطع طریقی می نشیند یا خیر؟ قطع طریقی عبارت است از قطع به حکمی که نسبت به آن حکم موضوع نمی باشد و طریق می باشد مثل قطع به حرمت شرب این مایع به من.

مراد از اماره یعنی چیزی که شارع آن را حجت قرار داده است. مراد از اصل اصل عملی است که در مقام جهل به حکم فعلی و نبود امارة به آن مراجعه می کنیم که یا اصل عقلی است یا شرعی که هر کدام یا منجز است یا معذر است.

بعضی از اصلها در مورد یک حکم معذر و در مورد یک حکم منجز می باشد.

در مواردی که قطع به حکم فعلی نداریم اما اماره و اصل داریم در این موارد آیا اماره و اصل نقش این قطع را بازی می کند؟ یعنی حجت است یا خیر؟ هیچ اختلافی نمی باشد که اماره و اصل هم نسبت به تکلیف فعلی معذر یا منجز می باشد.

اینجا اصلا جای اختلاف و بحثی نمی باشد.

انما الکلام در شبهه ای است که اینجا مطرح شده است که مبتنی بر تناقضی است که در کلمات علماء پیدا شده است.

اشاره به شبهه: علمای اصول دو مسئله را قائلند که با هم تناقض دارد:

یکی قائلند به قبح عقاب بلا بیان و مشهور قائلند که مراد از بیان علم است اگر من را بر مخالفت تکلیف فعلی بلا معلوم مواخذه کند قبیح است.

یکی هم قائلند که اماره و اصل قائم مقام قطع می شود یعنی اگر اماره ای بر تکلیف اقامه شد اگر اماره بر نجاست این مایع آمد و در واقع نجس باشد و من شرب کنم در اینجا من عقاب می شوم در اینجا می گوید اگر علم نباشد، مواخذه بر مخالفت غیر علم قبیح نمی باشد.

خوب بین این دو عقیده تناقض است اگر بگویید مواخذه در غیر علم قبیح نمی باشد یعنی برائت عقلیه را قبول ندارید اگر بگویید مواخذه در غیر علم قبیح می باشد یعنی اماریت و حجیت اماره واصل را قبول نکرده اید.

[1] دقت کنید ما یکی مائعی داریم که اماره یا استصحاب می گوید که نجس است و فرضا فی الواقع هم نجس است، آیا من مستحق عقوبت می باشم؟ بله که این حرمت فعلی را استصحاب و اماره بر من منجز کرد. در اینجا که به حرمت شرب این مایع علم نداشتم فقط اماره و اصل داشتم بر منجز در یکجا می گویند که برائت عقلیه داریم و عقاب قبیح است و از طرف دیگر می گویند که اماره و اصل، منجز است و عقاب بر مخالفت با اینها قبیح نمی باشد.

خوب این اشکال در اماره و اصل منجز مطرح می شود که مشهور و نزدیک به اتفاق علماء قبح عقاب بلا بیان را قبول کرده اند که بیانش این است که اگر مولا مرا بر مخالفت تکلیف فعلی که معلوم نباشد مواخذه کند این قبیح است. این مفاد برائت عقلیه. خوب این مفاد با منجزیت اماره و اصل نمی سازد.

چطور این اشکال حل می شود؟ پس شما یا باید دست از برائت عقلیه بردارید و قائل به قائم مقامی اماره و اصل در جای علم شوید یا اینکه باید قائل به برائت عقلیه

---

[1] یکشنبه ۹۵/۱۰/۱۲.

شوید و دست از قائم مقامیت اماره و اصل در جای علم بر دارید. بحث در مورد رفع این تهافت می باشد.

این اشکال از زمان مرحوم شیخ بیان شده است و سعی کرده اند که جوابی به این شبهه بدهند اشاره به چهار جواب می کنیم: این چهار جواب را از مرحوم صدر نقل می کنیم یعنی نقل به واسطه می کنیم اگر چه این جوابها از اینها معروف است:

جواب اول از مرحوم آخوند:

ایشان فرموده است که اگر ما بودیم و قاعده قبح عقاب بلا بیان همین را می گفتیم اما شارع مقدس برای اماره و اصل جعل منجز کرده است یعنی در عین حالیکه در مورد اماره و اصل بیان نداریم اما شارع به جعل خود آنها را منجز قرار داده است. لذا منجزیت اینها جعلی است و قاعده بیان یک ضابطه به طبعه می باشد. لذا با هم منافاتی ندارند. یعنی قاعده عقلی به طبعه می گوید که شارع بر غیر بیان عقوبت نمی کند. مثلا گفته می شود که هر شیئی به سمت مرکز زمین حرکت می کند اگر دیدیم به سنگی طرف بالا می رود این به طبعه نیست لذا منافاتی با کلام ما ندارد. چرا که مراد ما این استکه سنگ به طبعه به طرف زمین حرکت می کند.

دیگران به آخوند اشکال کرده اند که منجزیت امر واقعی است و قابل جعل نمی باشد.

این اشکال بر مرحوم آخوند وارد نمی باشد چرا که در اینجا واقعیت اینها در طول اعتبار است مثل مالیت یک قطعه اسکناس.

جواب دوم از مرحوم شیخ:

مرحوم شیخ ایشان مسلکشان مسلک تنزیل است نه مسلک جعل مسلک تنزیل این استکه اگر ثقه ای گفت شرب این مایع حرام است مودای این اماره حرمت شربت این مایع است و شارع مودای این اماره را به منزله واقع تنزیل کرده است. بعد از تنزیل شارع اگر اماره گفت شرب این مایع حرام است من به واقع واقعی علم و بیان ندارم اما به واقع

تنزیلی علم وجدانی دارم. در قاعده قبح عقاب بلا بیان مراد بیان است و فرقی نمی باشد که بیان، بیان واقعی باشد یا واقع تنزیلی.

جواب سوم از مدرسه مرحوم میرزا:

مسلک مرحوم میرزا خلافا للآخوند و الشیخ، اعتباری است. قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید که عقاب بلا علم قبیح است شارع اماره و اصل را علم اعتبار می کند کما اینکه در استصحاب یقین به حدوث را یقین به بقاء اعتبار می کند. قاعده می گوید که عقاب بلا بیان قبیح است و شارع می گوید در مورد اماره و اصل تو عالم هستی. کأنه یک نحوی از حکومت را قائل شده اند.

دقت کنید این بیان میرزا با بیان مرحوم آخوند فرق می کند چرا که جعل یک امر تکوینی و واقعی است و اعتبار یک امر &&&است یکبار زید را قائم می کنید یا کاری می کنید که اثرش ایستادن زید باشد اما اعتبار این است که زید خوابیده است و شما اعتبار می کنید که ایستاده است.

اشکال مشترکی بر این وجوه وارد است و آن اینکه شما با جعل یا تنزیل یا اعتبار، واقع را نمی توانید عوض کنید فرض این استکه قاعده برائت عقلیه می گوید که شما حرمت واقعی را عالم نباشید عقاب بلا بیان قبیح است جناب مرحوم آخوند که می گویید که شارع جعل منجزیت می کند چه فایده ای دارد چرا که علم به واقع ندارم و مرحوم شیخ تنزیل که واقع را عوض نمی کند و واقع تنزیلی واقع را نمی سازد و آشکار نمی کند و مرحوم میرزا اعتبار شما که غیر واقع را واقع نمی کند. لذا کلام شما هیچ زمانی علم به واقع را روشن نمی کند و قاعده برائت عقلیه می گوید که اگر علم به واقع نداشته باشی عقاب شما بر مخالفت قبیح است. و محال است که قبیح از خداوند صادر شود.

لذا باید برویم سراغ جواب دیگری.

جواب چهارم از آقا ضیاء مباحث ج ۱ ص ۳۵۰ جواب مرحوم صدر در بحوث &&

اینها در این قاعده تصرف کرده اند این قبح عقاب بلا بیان را توضیحی داده اند که طبق آن توضیح مفاد این قاعده قبح عقاب بلا علم نمی باشد و مطلب دیگری است و این را مختار خود در جمع بین حکم ظاهری و واقعی قرار داده اند.

جواب اینها را در جمع بین حکم ظاهری و واقعی بیان می کنیم که قبول نداریم اما اگر این بیان اینها درست باشد، این دیگر جواب اشکال نمی باشد بلکه تسلیم اشکال است. یعنی اینها گفته اند اگر بیان به معنای علم باشد این تهافت است و نمی توان حل کرد لذا بیان را تغییر داده اید در حالی که تهافت با این فرض است که بیان به معنای علم است اما اگر گفتید که بیان به معنای حجت یا هر چیز دیگری است، این قبول اشکال است.

لذا این جواب چهارم هم نمی تواند تمام باشد.

اگر گفته شود که سه جواب قبلی هم مرادشان این است که بیان به معنای علم نمی باشد؛ در این صورت هم اینها اشکال را قبول کرده اند و گفته اند که مراد از بیان علم نمی باشد.

جواب پنجم که مختار ما باشد:

ما گفتیم که بیان در اینجا به معنای علم است و هیچ محذوری نمی باشد بین این قاعده و منجزیت اماره و اصل.

گفتیم که بیان به معنای علم است اشکال در نکته دیگری است و آن اینکه شما متعلق این علم را تکلیف فعلی گرفته اید در حالیکه متعلق این علم اعم از تکلیف فعلی است. قاعده مفادش این است که عقوبت بلا علم عقلا قبیح است اما متعلق علم به هیچ وجه ذکر نشده است یعنی عقوبت بلا علم قبیح است. خوب سوال علم به چی؟

علم به تکلیف فعلی یا علم به حجیت امری که بر منجزیت یک تکلیف اقامه شده است.

&&&

استحقاق عقوبت و عقوبت دائما بر مخالفت تکلیف فعلی است که حتما باید یک قطعی در میان باشد تا این قبح از بین برود اما یک بار قطع تعلق گرفته است به تکلیف فعلی مثل اینکه من قطع دارم که شرب این مایع حرام است یا اینکه من قطع دارم که حج بر من واجب است.

اما تارة من به تکلیف فعلی قطع ندارم اما &&&قطع دارم که این خبر بر من حجت است مثلا شخصی آمده است و گفته است که این مایع شربش بر تو حرام است نسبت به تکلیف فعلی فقط اماره دارم و قطع ندارم اما قطع دارم به حجیت اماره.

و تارة من نسبت به تکلیف فعلی قطع ندارم و اماره هم ندارم بلکه اصل دارم اما بر حجیت اصل من قطع ندارم مثلا استصحاب گفت این شرب حرام است یا حج بر تو واجب است من قطع به حجیت استصحاب ندارم چون استصحاب ظاهر یک دلیل است که حدیث زراره باشد و ظهور یک دلیل ظنی است لذا من قطع ندارم که استصحاب در شریعت جعل شده است فقط حدیث زراره گفته است که جعل شده است اما در مورد خبر زاراه قطع به حجیت دارم.

ممکن است کسی بگوید که قطع دارید به خبر زراره مثلا می گویم خیر قطع ندارم. پس حجیت خبر زراره قطعی نمی شود اما قطع دارم که توثیق نجاشی نسبت به زراره حجت است. لذا لا محاله باید به قطع برسید.

پس علم در قاعده برائت عقلیه اعم است از اینکه این قطع به تکلیف فعلی تعلق گیرد یا به حجیت یک حجتی که مفاد آن بلا واسطه یا باواسطه تکلیف فعلی است، تعلق گیرد. لذا در این مثالِ اصل اگر من به حجیت قول نجاشی قطع نداشته باشم قبح عقوبت مولا در قیامت بر مخالفت قبیح است.

لذا قدما می گفتند که تا به قطع منتهی نشود، عقاب قبیح می باشد.

لذاکسانی که قائل به حجیت قطع هستند و حجیت قطع را ذاتی می دانند و حجیت دیگر حجج را عرضی می دانند باید این کلام را بگویند و «بیان» را علم واقعی بگیرند نه علم تنزیلی و حجت.

پس عقاب بلا بیان یعنی عقاب بلا علم اما باید متعلق را آزاد بگذاریم این تهافت حل می شود. این بنا بر نظر مشهور است که حجیت را فقط از آن قطع می دانند و حجیت دیگر حجج را از باب قطع می دانند.

به مناسبت قاعده قبح عقاب بلا بیان می خواهیم توضیح دهیم علم در نظر اصولیین دقیقا چه می باشد. چرا که قطع یعنی تصدیق جزمی و معنایش مشخص می باشد اما مراد اصولی از علم چه می باشد؟ این را می خواهیم توضیح دهیم.

[1] «علم» در اصطلاح علمای اصول چهار معنا دارد:

المعنی الأول: القطع و هو التصدیق الجزمی مطلقا و هو المراد من «العلم الإجمالی».

معنای اول این است که علم را بکار می برند به معنای قطع. قطع عبارت است تصدیق جزمی. اعم از این که این تصدیق جزمی مصیب باشد یا مخطئ باشد. مثلا در علم اصول یکی از مباحث آن مسئله علم اجمالی است. این علم در علم اجمالی به معنای قطع است یعنی قطع اجمالی.

یعنی تمام مباحث علم اجمالی مربوط است به مباحث قطع اجمالی.

فقط مرحوم آخوند در بعضی از مباحث علم اجمالی، تعبیر به قطع اجمالی کرده اند.

المعنی الثانی: القطع المصیب و هو المراد من «العلم و البیان» فی قاعدة القبح بلا بیان.

---

[1] دوشنبه ۹۵/۱۰/۱۳.

معنای دوم علم، «قطع مطابق با واقع» می باشد یعنی قطع مصیب. وقتی می گویند علم یعنی حصه ای از قطع که قطع مصیب باشد مثل همین ما نحن فیه وقتی می گویند عقاب بلا بیان یعنی عقاب بلا قطع مصیب. یعنی اگر خداوند مرا معاقبه کند بر مخالفت تکلیفی که من نسبت به آن تکلیف فعلی قطع مصیب نداریم در آنجا عقوبت من قبیح است. در موارد جهل مرکب که من قطع دارم که این مایع خمر نمی باشد لذا عقوبت من قبیح است با این که قطع دارم اما قطع من چون مصیب نمی باشد لذا عقوبت من قبیح است. چرا که مراد مشهور این استکه تکلیف به قطع به من رسیده باشد خوب معنای این، قطع مصیب است چرا که گفته شده است تکلیف رسیده باشد یعنی تکلیفی است که قطع آن را به من رسانده است یعنی قطع من مطابق با واقع است.

المعنی الثالث: القطع و الإطمینان مطلقا و هو المراد من العلم الذی مانع من المنجزیة الأمارة القائمة علی خلافه.

معنای سوم علم در نظر اصولیین، اعتقاد جامع بین قطع و اطمینان است اعم از اینکه مصیب باشد یا خاطئ باشد. اطمینان یعنی ظن قریب به قطع. به عنوان مثال اینها می گویند علم در این حدیث رفع ما لا یعلمون، یعنی اعتقاد که مراد همان قطع و اطمینان می باشد مطلقا. یا گفته اند که اماره بر عالم بالخلاف حجت نمی باشد مراد از این علم، جامع بین قطع و اطمینان مصیب و غیر مصیب می باشد.

المعنی الرابع: الجامع بین العلم و الإطمینان المصیبین و هو المراد من العلم الذی یکون منجّزِ الحجة.

معنای چهارمی که ایشان از علم اراده کرده اند، اعتقاد جامع بین قطع و اطمینان مصیب می باشد. قبل از اینکه مثال بزنم باید گفته شود که عده ای معتقد می باشند که معنای عرفی علم هم این معنای چهارمی است که ما هم از این گروه می باشیم و این را قبول داریم. اما مثال آن این است که در اصول بحث می شود که آیا علم شرط فعلیت تکلیف است یا خیر؟ مشهور قائل می باشند که علم شرط فعلیت تکلیف نمی باشد اما شرط فعلیت حجت است این علمی که در اینجا گفته شده است مراد این معنا می باشد.

بعضی ها معنای پنجمی را برای علم ذکر کرده اند و گفته اند به معنای حجت است. ما هم معتقدیم که علماء تارة علم را بکار می برند و مرادشان حجت است اما این معنی، معنای مجازی علم است نه معنای حقیقی عرفی یا اصطلاحی آن.

در بیان که گفته می شود علم، معنای دوم است و در «حدیث رفع» با اینکه معنای عرفی علم معنای چهارم است اما به قرینه داخلیه مناسبت حکم و موضوع گفته اند مراد معنای سوم است.

این یک بحثی بود که به مناسبت بیان شد و معنای قطع هم مشخص شد که اعتقاد جزمی اعم از مصیب و مخطئ می باشد.

المحصَّل المخلَّص فی المنجز و المعذر عندنا و عند المشهور:

حال که معنای علم را توضیح دادم. تتمه ای را در مقام دوم بیان بکنم که مفید می باشد که می خواهیم جمع بندی کنیم از کل بحث منجزیت و معذریت. در نزد مشهور دقیقا منجز و معذر چه می باشد.

ابتداء نظر مشهور را بیان می کنیم و بعد مختار خودمان و فرق ما با مرحوم صدر را بیان می کنیم چرا که نظریه ما به ایشان نزدیک است. عمده مطالب تکراری است اما به صورت مرتب نبوده است که به صورت مرتب بیان می کنیم.

مقدمة فی تعریف المنجِّز و المعذِّر.

تکلیف جزئی یعنی تکلیف فعلی. «منجِّز» یعنی چیزی که اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد تکلیف فعلی به برکت آن می شود منجَّز. تکلیف منجز یعنی تکلیفی که در مخالفت با آن استحقاق عقوبت است و استحقاق عقوبت یعنی عقوبت این شخص در مخالفت قبیح نمی باشد.

«معذِّر» یعنی امری که اگر به تکلیف فعلی تعلق گرفت این تکلیف می شود معذَّر یعنی تکلیفی که در مخالفت با آن استحقاق عقوبت نمی باشد یعنی عقوبت این شخص بر مخالفت قبیح می باشد.

قول المشهور فی المنجِّز و المعذِّر:

مشهور می گویند که یک منجِّز بالذات بیشتر نداریم که عبارت باشد از قطع. کدام قطع؟ قطعی که تعلق بگیرد به تکلیف فعلی. خوب پس این قطع، مصیب است که از آن تعبیر می شود به علم.

لذا تارة گفته می شود قطع حجت است و منجز یعنی قطعی که به تکلیف فعلی تعلق گرفته است که علم هم به آن می گویند. این علم و قطع منجز بالذات است مرادشان همان قطع تعلق گرفته به تکلیف فعلی است یعنی تکلیف فعلی مقطوع منجَّز است یعنی استحقاق عقوبت در مخالفت آن است یعنی عقوبت شخص در مخالفت این تکلیف قبیح نمی باشد.

معذر در نزد مشهور «جهل» است یعنی عدم القطع. یعنی من نسبت به یک تکلیف فعلی یا قاطعم یا جاهل. اگر قاطعم تکلیف بر من منجَّز است اگر جاهلم یعنی قاطع نمی باشم لذا این تکلیف بر من معذَّر می باشد.

اینها قائلند که منجزیت قطع علّی و تنجیزی است یعنی اگر علم تعلق گیرد به تکلیف فعلی، تکلیف می شود منجز و نمی توان این تنجیز را از تکلیف فعلی گرفت حتی شارع هم نمی تواند تنجیز را بگیرد چرا که این تنجز ذاتی و علی است.

اما جهل که تعذیر ذاتی دارد اما معذریت آن در نزد مشهور تعلیقی است شارع می تواند جهل و عدم القطع مرا در خیلی از جاها با جعل منجِّز، جهل مرا از معذریت ساقط کند مثل جاهلی که استصحاب یا اماره بر تکلیف دارد این جهلش دیگر عذر نمی باشد.

پس قطع منجز شد و جهل معذر شد و منجزیت قطع تنجیزی و علی است و قابل زوال نمی باشد اما معذریت جهل، تعلیقی است و شارع می تواند در موارد جهل جعل منجز کند.

سوال این است که منجزیت از صفات واقعی است یا از صفات وهمی و یا اعتبای است؟ منجزیت از صفات واقعیه مثل تلازم و علیت می باشد. صفت وهمی و اعتباری نمی باشد.

سوال این است که اگر از صفات واقعی است، چیزی که این صفت واقعی را ندارد مثل ظهور و شهرت و خبر ثقه و قول اهل خبره که این منجزیت و معذریت ذاتی را ندارند، چطور مولا یا کسی دیگر می تواند این صفت واقعی را به او بدهد؟ مثلا آتش با حرارت تلازم دارد اما ماء تلازم ندارد و شما نمی توانید این تلازم را به ماء و حرارت بدهید. موجود مجرد نسبت به موجود مادی علیت دارد. شما نمی توانید این علیت را به موجودی که علیت ندارد بدهید. دست شما نمی باشد.

چطور این صفت واقعی را به خبر ثقه مثلا می دهند و خبر ثقه در نزد اینها منجز و معذر است؟ این جوابش خیلی روشن است ما دو دسته صفات واقعی داریم: یک دسته از صفات واقعی که با جعل اعتبار درست نمی شود مثل تلازم از صفات واقعی است که با جعل و اعتبار درست نمی شود مثل شما با اعتبار رب العالمین برای خودتان علیت با این عالم ماده پیدا نمی کنید یا با اعتبار شما تلازم بین حرارت و ماء حاصل نمی شود. اما بعضی از صفات واقعی با جعل و اعتبار درست می شود مثل صفت مالیت که یک صفت واقعی می باشد. مالیت یک قطعه طلا مالیتی است واقعی که کسی برای آن این مالیت را اعتبار نکرده است اما مالیت یک قطعه اسکناس یک مالیت اعتباری است که اگر اعتبار مالیت برای آن نشده بود این صفت مالیت را این اسکناس نداشت. خوب اسکناس یک قطعه کاغذ است که مالیت نداشت بعد از اعتبار دولت این مالیت را پیدا می کند. مالیت یعنی اقدام به معاوضه و این اقدام به معاوضه در طلا و اسکناس وجدانا یکی است البته نه به این صورت که هر که اعتبار کرد درست می شود، اگر من اعتبار مالیت کنم این مالیت را پیدا نمی کند. احترام و هتک هم از همین قبیل مالیت است. در جامعه ای قیام را به عنوان احترام اعتبار می کنند. پس مالیت واقعی اعتباری است البته اگر از کسی که شأنیت اعتبار دارد، اعتبار شود.

منجزیت از قبیل تلازمی است که اعتباری نمی باشد یا از قبیل مالیت واقعی قابل اعتبار می باشد؟ این مربوط به عقل ماست ما گفتیم که اگر من با تکلیف قطعی مخالفت کنم من مستحق عقوبت می باشم اگر شارع بگوید من خبر ثقه را معتبر کرده ام و می توانی بر اساس خبر ثقه عمل کنی خوب در صورت مخالفت با خبر ثقه و لو قطع به تکلیف نداشتی و فقط خبر ثقه داشتی، عقل من حکم می کند به استحقاق عقوبت؟ بله عقل حکم می کند که مستحق عقوبت است. بله اگر غیر مولا هر کسی بگوید که در احکام الهی بر اساس خبر ثقه عمل کن، این فایده ای ندارد. پس باید معتبِر شأنیت اعتبار داشته باشد. منجزیت قطع واقعی واقعی است اما منجزیت خبر ثقه و ظهور اعتباری واقعی است. لذا منجزیت مثل مالیت است.

حرف مشهور این است که قطع منجز است اما منجزیت آن تنجزی است و قابل زوال حتی توسط خدا نمی باشد اما معذریت جهل تعلیقی و اقتضائی است معلق بر این است که شارع در موارد جهل، جعل منجِّز نکرده باشد خبر ثقه و استصحاب و اطمینان را حجت قرار نداده باشد.

[1] مجموع منجزها در نظر مشهور پنج عدد می باشد که یکی از آنها منجزیتش ذاتی و علِّی است و قابل سلب نمی باشد و چهارتای دیگر منجزیتشان اعتباری و در طول اعتبار است. به منجز ذاتی علِّی می گویند عقلی و به بقیه می گویند منجِّز شرعی چرا که بحث ما در دایره منجزات شرعی است حتی اینها اگر منجز عقلائی باشد باید شارع آنها را امضاء کند. منجز عقلی فقط قطع است یعنی اگر به تکلیف فعلی تعلق گرفت آن تکلیف فعلی می شود منجز و خدا هم نمی تواند جلوی منجزیت قطع را بگیرد.

اما منجزات شرعیه ترتیب عبارتند از اطمینان، أماره، إستصحاب و إحتیاط عقلی.

این ها را به همین ترتیب توضیح می دهیم:

إطمینان:

---

[1] سه شنبه ۹۵/۱۰/۱۴.

ظن قریب به قطع.

در اینجا باید به دو سوال پاسخ داد:

سوال اول: چرا منجزیت اطمینان را از اماره جدا کردیم؟ چرا که بعضی ها در مورد اطمینان قائلند که منجزیت إطمینان ذاتی می باشد و بعضی قائلند که جعلی است مثل خبر ثقه و ظهور. لذا چون در باب اطمینان دو مسلک داریم که در آینده توضیح خواهیم داد، این را از إماره جدا کردیم.

سوال دوم:

ان قلت: شما می گویید که در حقیقت اطمینان دو مسلک است که یکی قائل به ذاتیت می باشند خوب چرا می گویید حجیت ذاتی فقط یکی است که قطع باشد.

قلت: حتی اگر بگوییم حجیت اطمینان ذاتی است باز حجیتش شرعی است نه عقلی چرا که در منجزیت عقلی دو شرط داریم: أولا حجیت آن باید ذاتی باشد و دیگر این که این حجیت تنجزی و علی باشد و قابل انفکاک و زوال نباشد. کسانی که قائلند که حجیت اطمینان ذاتی است قائلند که این حجیت به نحو اقتضائی است نه به نحو علی و تنجیزی لذا معلق بر عدم جعل معذر از طرف شارع می باشد. بله در نظر اینها اماره نمی باشد اما در عین حال وقتی منجزیت تعلیقی شد می شود شرعی چرا که منجزیت آن تابع تحقق معلق علیه است و همیشه نتیجه تابع اخص مقدمتین است.

در نظر این آقایان مثلا آقا ضیاء اینها قائلند که در مورد قطع نمی تواند شارع ترخیص دهد اما در مورد اطمینان می تواند ترخیص دهد. اگر قطع به شرب خمر دارید در اینجا شارع نمی تواند ترخیص دهد بخلاف جایی که اطمینان است که شارع می تواند ترخیص دهد.

کما اینکه ما اگر ذاتیت قطع را بپذیریم، حجیت اطمینان را هم ذاتی می دانیم اما تعلیقی.

اماره:

حجیت آن جعلی و اعتباری است اعم از اینکه مراد ما اماره اصول باشد یعنی در استنباط احکام شرعی از آن استفاده کنیم مثل استصحاب و برائت یا اماره فقهی باشد مثل ید و سوق مسلمین که در استنباط حکم شرعی از آنها استفاده نمی شود.

اماره اصولی اماره ای است که در استنباط حکم شرعی به کمک فقیه بیاید مثل خبر ثقه و ظهور . ...

استصحاب:

اصلی است که هم منجز است و هم معذر ست.

احتیاط عقلی:

داستان احتیاط عقلی دقیقا داستان اطمینان است. منجزیت آن ذاتی است اما تعلیقی.

چرا حجیت شرعی می گوییم؟ چرا که منجزیت آن ذاتی تعلیقی مثل اطمینان است معلق بر عدم جعل ترخیص از طرف شارع است.

مورد احتیاط عقلی در تمام فقه دو جا است:

شبهات حکمیه قبل از فحص:

شک ما در تکلیف فعلی قبل از فحص باشد. شک در شرب توتون داریم این شبهه حکمیه است و هنوز هم فحص نکردم اگر شخص مجتهد باشد در ادله باید فحص کند و اگر عامی باشد باید در فتاوای مرجعش تحقیق کند لذا باید احتیاط کند چرا که شارع می توانست ترخیص دهد در عین حال نداده است.

گفته شده است که: «رفع مالا یعلمون» شبهات حکمیه قبل از فحص را نمی گیرد که ما از این قبیل می باشیم و بعضی گفته اند که قبل و بعد از فحص را می گیرد اما در مورد قبل از فحص تخصیص بر آن وارد شده است.

در لسان فقهاء و اصولیین به این احتیاط عقلی می گویند قاعده احتیاط.

مورد دوم این که است که ما شک در تکلیف فعلی به نحو شبهه موضوعیه و یک مورد بیشتر نمی باشد و آن جائی است که شک در بقاء تکلیف فعلی داریم مثل اینکه نماز صبح شده است بعد از یک ساعت شک می کنم که آیا نماز خوانده ام یا خیر؟ شک در بقاء تکلیف فعلی منجز است که اگر خوانده باشم رفت و اگر نخوانده باشم باقی است. در اینجا که شک در بقاء تکلیف فعلی منجز است در بعضی جا ها ترخیص نداده است که احتیاط عقلی دارم که من جمله این مثال است که باید به مقتضای عقل احتیاط کنم که این حکم عقل موجب تنجیز آن تکلیف فعلی می شود. به این احتیاط عقلی در اینجا می گویند قاعده اشتغال.

ما مواردی داریم که شک در بقاء تکلیف فعلی منجز داریم و شارع ترخیص داده است و قاعده اشتغال نداریم. مثل اینکه من نماز را خواندم بعد از نماز شک می کنم که نماز را با وضو خواندم یا بدون وضو و فرض این است که بدون وضو خواندم. عقل می گوید که باید احتیاط کنی شارع در اینجا به قاعده فراغ به من ترخیص داده است در اینجا موضوع احتیاط عقلی می پرد چرا که منجزیت آن معلق بر عدم ترخیص شارع است و قاعده فراغ وارد بر این حکم عقل و قاعده می باشد.

پس مجموع منجزات پنج تا شد که یکی ذاتی که قطع باشد و ما بقی جعلی است که عبارت باشد از: إطمینان و امارة و استصحاب و احتیاط عقلی و یک معذر بیشتر نداریم که عبارت باشد از جهل که این هم معذریتش ذاتی است اما تعلیقی یعنی منوط به عدم جعل منجزات جعلی چهارگانه. در یک مثال این را توضیح دهیم:

فرض است که خبر زراره می گوید شرب عصیر عنبی حرام است من قطع دارم که این مایع عصیر عنبی است؟ خوب من در حرمت شرب این عصیر عنبی قاطع نمی باشم چرا که خبر زراره گفته است که شرب عصیر عنبی حرام است و قطع من هم به این است که این مایع عصیر عنبی است. در اینجا این حرمت شرب این مایع منجزش در نظر مشهور چه می باشد؟ منجزش اماره است اما مدلول التزامی خبر و اماره است که می گوید شرب این مایع حرام است. خبر ثقه هم مدلول مطابقی اش حجت است و

هم مدلول التزامی آن است که حجت است. و همینطور درجایی که قطع به حرمت شرب عصیر عنبی دارم و خبر ثقه بگوید که این مایع خمر است مدلول التزامی این خبر هم این است که این مایع شربش حرام است.

این توضیح مسلک مشهور است.

اما مختارخودمان.

ماها معتقدیم که یک منجز بیشتر نداریم که احتمال باشد یعنی همینکه احتمال به تکلیف فعلی تعلق گرفت تکلیف فعلی می شود منجز. مراد ما از احتمال معنای عام آن می باشد که از درجه ضعیف شروع می شود تا درجه کامل که قطع باشد. مراد، احتمال نفسانی است نه احتمال عقلی به معنای امکان. احتمال به هر درجه ای که باشد منجز تکلیف فعلی است. چه احتمال نوعی باشد یا شخصی باشد.

ما احتمال تکلیف را منجز می دانیم اما منجزیت احتمال در همه مراتبش حتی مرتبه اکمل که قطع باشد، اقتضائی و تعلیقی است یعنی معلق است بر عدم جعل معذر از ناحیه مولا. هر احتمالی منجز است مگر اینکه مولا در مورد آن احتمال ترخیص داده باشد و جعل معذرکرده باشد یعنی ترخیص در مخالفت با این تکلیف احتمالی به من داده باشد. فرقی نمی باشد بین اینکه این احتمال قطعی باشد یا خیر در مرتبه نازله خودش باشد. فرقی نمی باشد که احتمال تفصیلی باشد مثل احتمال وجوب حج یا حرمت شرب توتون یا احتمال اجمالی داشته باشم به این که من در دایره شریعت تکالیفی دارم، به محض این احتمال، تمام احکام شریعت بر من می شود منجز. البته منجزیت آن ذاتی تعلیقی است نه جعلی تعلیقی.

اما جهل که در اصطلاح ما عدم الاحتمال می باشد ما معتقدیم در مورد جهل جایی که احتمال نمی باشد این جهل عذر است فی الجمله که بعدا توضیح خواهیم داد. و در واقع اگر دقت کنید این تعبیر تسامحی است که جهل عذر است ما از کسانی هستیم که قائلیم معذر نداریم و اگر جهل می گوییم معذر است یعنی منجز ندارد فعلیت تکلیف

دائر مدار فعلیت موضوع است و تنجیز آن به وجود احتمال است لذا اگر احتمال نباشد تکلیف فعلی است و معذر نه از باب وجود معذر بلکه از باب نبود منجِّز.[1] جاهل به معنای عادم احتمال، دو مورد دارد: یکی غافل و یکی جاهل مرکب. چون ناسی دائما یا به غافل و یا به جاهل مرکب بر می گردد. لذا اینکه فقها جاهل را سه قسم گفته اند و ناسی را اضافه کرده اند، وجهی ندارد. ما اگر نسبت به تکلیفی فعلی هیچ احتمالی نداشته باشیم نه احتمال تفصیلی و نه احتمال اجمالی ما قائلیم به عذر نسبت به این شخص در رابطه با تکلیف فعلی. لذا اگر اماره ای باشد باز ما عذر داریم چرا که این احتمال دیگر منجز نمی باشد چرا که معلق بر عدم ترخیص از ناحیه مولاست. لذا جهل هم که عذر است هم باید جهل تفصیلی باشد و هم اجمالی باشد لذا اگر جهل تفصیلی باشد اما جهل اجمالی نباشد یعنی احتمال اجمالی تکلیف را بدهم، در اینجا این جهل تفصیلی دیگر عذر نمی باشد.

[2]قول مرحوم صدر:

ایشان هم قائلند که احتمال تکلیف، منجز است و معذر هم جهل به معنای عدم الاحتمال می باشد منتها ما در دو مورد با ایشان اختلاف داریم:

مورد اول:

در منجزیت احتمال ایشان تفصیلی شده اند که ما تفصیلی نشدیم. ایشان مولا را به حقیقی و اعتباری تقسیم می کند مولا یعنی کسی که حق الطاعة دارد و اطاعت او واجب است و مولای حقیقی یعنی مولایی که مولویت او ذاتی و واقعی است و نه جعلی و کسی این مولویت را برای او جعل نکرده است. در مقابل این مولای حقیقی مولای

---

[1] لذا با قبول حسن و قبح عقلی و وجوب اطاعت عقلی مولا ما فقط منجز داریم نه معذر و مراد ما از حجت دائما منجز است و مراد ما از منجز هم دائما احتمال است که حجیت و منجزیت آن تعلیقی است و دیگر ما معذر و منجز دیگری نداریم و امارات مثبت تکلیف دیگر منجز نمی باشد چرا که غیر عرفی است که با وجود احتمال، عرف و عقلاء منجز دیگری درعرض احتمال قرار دهند و اگر امارات نافی تکلیف باشند اینها معذر نمی باشند بلکه جلوی منجزیت احتمال را می گیرند لذا در مورد امارات معذر تکلیف، ما دیگر منجزی نداریم نه اینکه معذر داریم. پس ما بحثی به عنوان حجج نداریم بلکه ما یک حجت داریم و بقیه حجج در صورت نفی تکلیف، نقش مانعیت را دارند نه معذریت.

[2] چهارشنبه ۹۵/۱۰/۱۵.

اعتباری است که حق الطاعة اش اعتباری می باشد و ایشان قائلند که ما یک مولا حقیقی بیشتر نداریم که خداوند متعال و شارع مقدس است و مولویت و حق الطاعة او ذاتی است ما دیگر غیر ایشان مولای حقیقی نداریم و موالی دیگر موالی اعتباریه می باشند یعنی مولویت و حق الطاعة اینها اعتباری است.

این مولویت غیر ذاتیه اعتباری سه دسته است: مولویت شرعیه، مولویت عقلائیه و مولویت عرفیه.

مولویت شرعیه که مولویتی است که جاعل این مولویت شارع است مثل مولویت ائمه و انبیاء علیهم السلام.

مولویت عقلائیه یعنی معتبِر این مولویت عقلاء می باشد مثل مولویت قاضی و حاکم.

مولویت عرفی که جاعل این مولویت عرف است مثل مولویت پدر و مادر بر فرزند.

ایشان درمولای حقیقی منجز را احتمال می دانند. همینکه احتمال بدهم وجوب و حرمت یک تکلیفی را اگر وجوب یا حرمت آن تکلیف فعلی باشد آن وجوب یا حرمتِ فعلی می شود منجز. اما در موالی اعتباریه آنکه منجز است نظر مشهور است که قطع باشد. دیگر احتمال منجز نمی باشد. &&& مولویت شرعی یعنی مولویت بما هو نبی و امام نه به ما هو اینکه این حکم الهی است یعنی اینها بما هو حکم نبی او امام حکم کنند و امری داشته باشند نه اینکه بیان کننده حکم الهی باشد که این می شود مولویت حقیقیه.

مناقشه:

ما در همه موالی قائلیم که احتمال منجز است و اگر قطع هم منجز است از باب این است که قطع هم از افراد احتمال است. این اختلاف صغروی است نه کبروی ایشان می گویند این مولویت دائر مدار جعل است. این را ما قبول داریم. اما ایشان قائلند که این حق الطاعة در موالی غیر حقیقیه جعل شده است در دایره تکالیف مقطوعه و ما

قائلیم که مولویت اینها در دایره تکالیف محتمله است. لذا ایشان در دیگر موالی که غیر حقیقی می باشند ما برائت عقلیه داریم.

این یک نزاع صغروی با ایشان است.

آقای صدر فکر می کردند که ما برائت عقلائیه و عرفیه داریم و فقهاء اشتباه کرده اند که آن را به دایره مولای حقیقی تسری داده اند غافل از اینکه ما اصلا برائت عقلائیه و عرفیه نداریم.

فقهاء فکر می کردند که اگر قطع را حجت ندانند سنگ روی سنگ بند نمی شود و حجیت دیگر حجج زیر سوال می رود. در حالیکه قائل به منجزیت احتمال شدیم و مشکلی حاصل نشد.

این اختلاف نظر فایده عملی ندارد اما اثر علمی دارد یعنی طبق نظر مشهور مشکلاتی نظری حاصل می شود که با این نظریه این مشکلات نظری حل می شود.

مورد دوم اختلاف:

فارق دوم این است ایشان قائلند که جهل عذر است. جاهل ما سه دسته داریم جاهل بسیط ، مرکب و غافل.

منتها یک اشتباهی شده است در اصول که ناسی را اضافه کرده اند در حالیکه ناسی یکی از این سه است این اشتباه بخاطر این اس رخ داده است که در فقه حکم ناسی با دیگر جهلاء فرق می کرد مثلا بعضی قائلند که حدیث لا تعاد شامل ناسی می شود. &&

مشهور تماما معتقدند که تکلیف شرعیه بین جاهله بسیط و عالم مشترک است یعنی جاهل بسیط با علام حکمش یکی است و اما دوتای دیگر جاهل مرکب و غافل باشد مشهور قائلند که جاهل مرکب و غافل اصلا تکلیف نسبت به او فعلی نمی باشد مرحوم صدر قائلند که جاهل مرکب و غافل تکلیف فعلی دارند اما منجز نمی باشد.

برگردیم به اصل بحث:

آثا صدر قائل است که جاهل یعنی عادم احتمال این جهل مطلقا خواه قاصر باشد یا مقصر باشد، عذر است یعنی هر جاهل مرکبی و غافلی تکلیف فعلی در حق او منجز نمی باشد و معذور است

ما اطلاق ایشان را قبول نکردیم و تفصیلی شدیم ما گفتیم که جاهل مرکب و غافل مقصر باشد تکلیف فعلی و منجز است و اگر قاصر باشد تکلیف فعلی است اما منجز نمی باشد.

البته در نظر ایشان مقصر به خاطر قصورش عقوبت می شود ما قائلیم که در صورت مقصر بودن به خاطر مخالفت با تکلیف فعلی عقوبت می شود نه بخاطر تقصیر و قاصر که اصلا عقوبت نمی شود.

در اینجا دو ان قلت را اگر جواب دهیم وجه اختلاف ما با ایشان مشخص می شود:

ان قلت:

چطور جاهل مقصر تکلیف بر او منجز است و در حالی که اینها احتمال تکلیف نمی دهند و تنجز تکلیف از ناحیه چه آمده است؟

قلت:

از نا حیه احتمال اجمالی آمده است همینکه در برهه از سن خودش حتی قبل از سن تکلیف، احتمال دهد که تکالیفی وجود دارد همین احتمال در سن تمییز، تمام تکالیف را بر او در هنگام سن تکلیف منجز می کند.

لذا مشکل مرحوم صدر این استکه ایشان نگاه کرده است به احتمال تفصیلی و از احتمال اجمالی غافل بوده است.

ان قلت:

اگر احتمال اجمالی این تکالیف را منجز می کند در جاهل قاصر هم باید، تکالیف منجز شود.

قلت:

فرقش فقط یک کلام است گفتیم که احتمال منجزیتش تعلیقی است که شارع در در جاهلین مقصر ترخیص داده است که در ادله برائت شرعیه گفته خواهد شد.

ما در غیر مسلمان قائل به تکلیف فعلی نمی باشیم بر یهودی نماز واجب نمی باشد کما اینکه مرحوم خوئی قائلند اما مواخذه می شود بخاطر کفرش البته بیان ما با بیان ایشان فرق می کند.

اگر کسی باشد که احتمال اجمالی هم نداشته باشد در اینجا تکلیف در حق او هم فعلی نمی باشد.

المقام الثالث: جانشین شدن اماره در جایگاه قطع موضوعی.

&&&

اگر قطعی که در موضوع حکمی از احکام شرعی اما به خاطر خصوصیت کاشفیتش است اخذ شده است، یعنی قطع موضوعی طریقی است آیا امارات قائم مقام چنین قطعی می شوند؟

در مسائلی این بحث را ادامه می دهیم اما در قبل از این مسائل مقدمه ای در مثال فقهی و دیگر اصل مسئله&&

مقدمه:

مسئله فقهی:

استصحاب یکی از امارات است که &&&چ

در موضوع استصحاب که حکم شرعی ست شاعر مقدس یقین و شک را اخذ کرده است شارع فرموده است اگر یقین داشتی به وجود شیئی و شک داشتی در بقاء

یک شیء متعبد می کنم تو را به بقاء آن شیئ و این تعبد اسمش استصحاب است و موضوع آن یقین به حدوث شیء و شک در بقاء همان شیء من یقین داریم که زید در روز شنبه عادل بود اما در عدالت زید در روز یکشنبه شده ام چرا که احتمال می دهد در بین روز شنبه و یکشنبه مرتکب معصیتی شده است. شارع تعبد کرده است به بقاء آن عدالت و گفته است که این عدالت در روز یکشنبه باقی است. لذا استصحاب حکم شرعی است که در موضوع آن یقین اخذ شده است. خوب مشخص است که این یقین که اخذ شده است به لحاظ کاشفیت آن است. مشهور بین علماء اصول قائلند که یقین در استصحاب موضوعیت دارد بخلاف بعضی مثل مرحوم صدر که موضوعیت با یقین نمی باشد بلکه موضوع حدوث و شک در بقاء است و لو در لسان دلیل یقین آمده است اما معنای این که هر عنوانی در حدیث بیاید یعنی موضوع است، نمی باشد. ما تابع مشهور می باشیم. اما گفتیم که یقین در استصحاب به معنای علم به معنای سوم می باشد یعنی جامع بین قطع و اطمینان.

این مثال فقهی. خوب در اصول از این بحث می کنیم که آیا اماره قائم مقام چنین یقینی می شود یا خیر؟ مثل اینکه من به عدالت زید در روز شنبه یقین ندارم اما ثقه ای است که به من می گوید که جناب زید در روز شنبه عادل بود اما نسبت به عدالت زید در روز یکشنبه چیزی نمی گوید. اگر بخواهیم بگوییم که جانشین می شود معنایش این استکه عدالت زید را استصحاب کنیم تا روز یکشنبه و معنای عدم قائم مقامیتی این استکه این استصحاب عدالت را ندارم.

مراد مشهور این است.

در مباحث آینده که وارد شویم این مفروق عنه است که اماره می تواند جانشین قطع شود انما الکلام این است که به ادله حجیت امارات رجوع می کنیم از این ادله می توان فهمید که اماره حجت می تواند جانشین شود یا خیر. لذا اصل قائم مقامی مفروغ عنه است و این اصل مفروغ عنه را می خواهیم توضیح دهیم.

نکته:

علماء بحثی دارند به نام جمع عرفی که اگر ما دو دلیل متناقض داشته باشیم اصلی دارند که در یکی تصرف می کنند که به یکی یا هر دو اخذ می کنند . یکی از جمعهای عرفی حکومت است که ما دو دلیل لفظی دارند که هر دو تنافی دارند که یکی را حاکم و دومی را محکوم قرار می دهند این تقدیم دلیل حاکم بر محکوم را حکومت می گویند. مثال اینکه مولا فرموده است: «اکرم کل عالم» و بعد می فرماید که «الفاسق لیس بعالم». دلیل اول محکوم و دلیل دوم حاکم است چون بواسطه این در دلیل اول تصرف می کنند یعنی دلیل اول که می گوید که اکرم کل عالم ظهور دراد در اکرام عالم فاسق هم که این دلیل دوم این ظهور را از حجیت می اندازد.

من مجبورم راجع به حکومت و اختلاف ما با مشهور بگوییم چرا که در اینجا از حکومت استفاده کرده اند.

حکومت را به دو دسته تقسم کرده اند که دلیل حاکم یا در عقد الوضع تصرف می کند یا در عقد الحمل. در تصرف در عقد الوضع یا تصرف بالتوسیع است یا بالتضییق.

بالتضییق: مثل این که مولا فرموده است: «اکرم کل عالم» و بعد فرمود: «الفاسق لیس بعالم» که به برکت این دیگر عالم فاسق از دایره حجیت ظهور اول خارج می شود. اما بالتوسعه مثلافرموده است در دلیل دوم کل عادل، عالم. خطاب اول که «اکرم کل عالم» انسان جاهل عادل را شامل نمی شد اما بعد از خطاب دوم و حکومت خطاب اول جاهل عادل را می گیرد لذا توسعه در واجب الاکرام ها داد.

مثال فقهی: «لا صلاة بطهور» و بعد در دلیل دیگر داریم: « الطواف بالبیت صلاة» این حکومت بالتوسعه است.

این حکومت بالتوسعه را می خواهیم توضیح دهیم.

چرا که در دلیل استصحاب می گوید لا تنقض الیقین بالشک و دلیل اماره می گوید که الخبر الثقه یقین.

ما ها از کسانی میباشیم که قائلیم یا ما قائلیم حکومت بالتوسعه نداریم و منکر آن می باشیم. چرا؟ گفتیم حکومت جمع عرفی است و در جمع عرفی تصرف باید اثباتی باشد نه ثبوتی و در حکومت بالتوسعه تصرف ثبوتی است.

توضیح تصرف ثبوتی و اثباتی:

مولا می فرماید: « اکرم کل فقیر» و بعد می فرمایند: «لا تکرم زیدا» یکبار دیروز زید که خطاب اول را فرمود مرادش زید هم بوده است و بعد امروز وجوب را برداشت این تصرف ثبوتی است یا تعبیر &&& نسخ است. در اینجا واقعا رأی خود را برداشت و از نظر خود برگشت.

اما یکدفعه خطاب اول را که گفت تصمیم او اکرام زید نبود و طلب انشائی نسبت به زید نداشت اما می خواست در خطاب جداگانه زید را استثناء کند و بعد گفت: «لا تکرم زیدا» که این تصرف اثباتی است و که در اصطلاح رایج تخصیص است.

تمام موارد جمع عرفی مال جایی است که تصرف اثباتی باشد چرا که &&&

فقهاء و عملای ما این چهارتا از موراد جمع عرفی قرار داده اند. بحث ما در مورد جمع عرفی بالحکومت است.

خوب در حکومت بالتضییق: «اکرم کل عالم» و بعد گفت: «الفاسق لیس بعالم» این تخصیص است حقیقتا به لسان حکومتی مثل این است که مولا فرموده باشد که «لا تکرم الفاسق» .

اما درحکومت بالتوسعه: مولا گفت:«اکرم کل عالم» و بعد گفت : «کل عادل عالم». خوب این کشف می کند که از عالمی که دیروز گفت جاع بین عالم و جاهل عادل است؟ خیر کجا کشف می کنیم در واقع مولا جعل جدیدی پیدا کرده است اما در مقام ابراز از ابراز و لسان تنزیل استفاده کرده ست چرا ک در انشاء ابراز نیاز است اما نحوه ابراز به دست شارع است. مثلا مولا فرموده است: « لا صلاة الا بطهور» اصلا احتمال نمی دهیم که مراد مولا از صلاة جامع بین صلاة و طواف می باشد؟! خیر. لذا

حکومت بالتوسعه از موارد حکومت نمی با شد و در واقع جعل جدیدی است اما در ابراز به جای اینکه بگوید که اکرم کل عادل، فرموده است: «کل العادل عالم» در لسان مبلغ در خطاب اول ارشاد دارد به وجوب اکرام کل عالم و خطاب دوم ارشاد است به وجوب اکرام کل عادل در شریعت.

ثبوتا معقول است که صلاة در خطاب اول شامل طواف شود یعنی از صلاة که گفته جامع بین صلاة و طواف را اراده کرده باشد اما غیر عرفی است[۱] چرا که عنوان در خطاب اول، بمفهومه شامل عنوان دوم نمی شود. &&

ما در مجموع سه مبناء داریم که یکی از مبانی است که یقین از باب مثال است و می گوید که مراد حجت است و یکی از موارد حجت، اماره است. و این دیگر از باب قائم مقامی نمی باشد و در لسان خود دلیل آمده است.

یک مبناء این است که یقین را یقین می گیرد و بلکه اماره را نازل به منزله یقین کرده است. در مبنای اول خروج از بحث است چرا که دیگر قطع موضوعی نمی باشد.

آقای صدر می فرمایند: مثل این است که امام فرموده است اگر دانستی این خمر است احتراز کن که عرف می فهمد که یقین موضوع نمی باشد که این خروج از بحث است چرا که قطع طریق می باشد نه موضوع. &&&

بحث ما مال جایی است که قطع موضوع شود. ما می گوییم که اگر اینطور بخواهد باشد و بخواهیم از دلیل کل عادل عالم بفهمیم می گوییم که این حکومت نمی باشد و این جعل جدیدی است. در حالیکه مشهور قائل به این می باشند که در اینجا یک جعل است ما می گوییم دو جعل است.

در تصرف اثباتی در اطلاق تصرف می کنیم نه در مفهوم &&&

[۱] حتی مشهور هم قائلند که مولا از صلاة، طواف را اراده نکرده اند اما اینها لسان نظارت را دیده بودند و در عین حال حکومت بالتضییق را هم داشتند و گفتند این هم نظیر حکومت بالتضییق و غفلت کرده بودند و التفات نداشتند به لازمه قولشان و الا اگر به اینها هم می گفتید که مولا از صلاة، طواف را اراده کرده است اینها هم قبول می کردند که این امر غیر عرفی است.

تصرف اثباتی دائما با وحدت تشریعی است که اینها قائل بودند ما می گوییم که این تصرف ثبوتی که تعدد تشریع است.

حتی اگر مراد او از عالم، اصلا جاهل باشد این تشریع نسبت به جاهل محقق نمی شود چرا که یک جزء انشاء که قصد است یک جزء دیگر آن ابراز است و این ابراز که بگوید اکرم کل عالم و مرادش جاهل باشد این ابراز مکفی به این قصد نمی باشد.

در حالیکه در تخصیص و تقیید که قائل شدیم بخاطر این است که قصد نبوده است اما ابرازش بوده است و بعد یک مبرز دیگر دارد که خاص است.

[1] مقام اول: &&&

آیا اماره جانشین قطع موضوعی طریقی می شود یا خیر؟ تا آخر این مقام هر زمان گفتیم قطع موضوعی مرادمان قطع موضوعی طریقی است.

این مقام حیثیات عدیده ای دارد برای اینکه از هم تفکیک شود در ضمن مسائلی مطرح می شود:

مسئله اول:

آیا عند العقلاء اماره قائم مقام قطع موضوعی می شود یا خیر. با اینکه در نزد عقلاء مفروق عنه است که در نزد ایشان اماره قائم مقام قطع طریقی می شود&&&

در جواب این سوال ما این سوال را دو جور می توانیم معنا کنیم دو سوال و جواب جداگانه گفته شود:

معنای اول:

یکبار مراد ما این است که در نز عقلاءأ که قطع موضوعی و طریقی دارن که در همانطور که اماره جانشین قطع طریقی می شود جانشین قطع موضوعی می شود؟ این سوال نادرست است چرا که عقلاء به حسن استقراء قطع موضوعی ندارند تمام قطع در

---

[1] یکشنبه ۹۵/۱۰/۱۹.

بین عقلاء قطع طریقی است و ثانیا اگر عقلاء قطع موضوعی داشته باشند و بخواهند اماره را جانشین قطع موضوعی کنند از همان اول یک جعل می کنند که موضوع آن حکم، حجت باشد و اعم باشد از قطع و اماره. عقلاء مثل اشخاص حقیقی نمی باشند که دوجعل داشته باشند اما عقلاء بما هم عقلاء اینطور نمی باشد که امروز با فردا فرق کند اگر هم فردا فرق کند از جعل دیروز رفع ید می کنند و جعل جدید می کنند و که جعل اول نسخ می شود.

معنای دوم از سوال:

اگر یکی از موالی عقلائیه حکمی داشته باشد و در موضوع حکمش قطع را اخذ کند آیا عقلاء امارات عقلائیه را جانشین این قطع می کند؟ مثلا یکی موالی عقلائیه قاضی است اگر قاضی حکمی کرد و موضوع حکمش را قطع قرار داد آیا در این صورت در نزد عقلاء امارات برای زید جانشین قطع می شود یا خیر؟ اگر این مراد سائل باشد این درست است و با معنای اول فرق می کند.

جواب:

جایگزین نمی شود چرا که حکم اول از جعل مولا است و جانشینی باید به جعل دوم خود او باشد و باید از ناحیه خود این مولا باشد نه از ناحیه عقلاء فرض کردیم این شخص غیر عقلاء است و حکم قاضی ربطی به حفظ نظام ندارد. لذا اگر عقلاء هم تشریعی کند، تشریع دومی کرده اند که موضوع آن اماره است و ربطی به جعل قاضی ندارد. عقلاء حکمی را برای حاکم عقلائی تحمیل نمی کنند.

مسئله دوم:

اگر ما در ادله شرعیه دلیلی داشته باشیم که یکی از امارات عقلائیه را امضاء کرده باشد از دلیل امضاء چه استفاده می کنیم؟ از دلیل امضاء استفاده می کنیم که این اماره قائم مقام قطع طریقی می شود یا از دلیل امضاء می توان استفاده کرد که در دایره احکام شرعی اماره جانشین قطع موضوعی می شود؟

ما ها از کسانی می باشیم که از دلیل امضاء نمی توان استفاده کرد قبل از توضیح دلیل امضاء را توضیح دهیم و بعد وارد جواب مسئله شویم.

مراد از دلیل امضاء دقیقا در نزد علماء جه می باشد؟

دلیل امضاء یا لفظی است یا لبی.

دلیل لبی این است که ما یک اماره عقلائیه داشته باشیم و شارع در قبال این اماره عقلائیه سکوت کند این سکوت را می گویند دلیل امضاء چرا که ین سکوت ظهور دارد در امضاء این اماره مثل تظهور که ظهور در نزد عقلاء حجت است چه ظهور حال یا فعل یا سکوت باشد. شارع مقدس و ائمه در قبال این حجیت ظهور سکوت کرده اند یعنی هیچ ردعی و منعی از عمل به ظهور نکرده اند. از سکوت استفاده می کنیم در دایره شرع این ظهور را به عنوان حجت امضاء کرده است.

اما دلیل لفظی:

دلیل امضاء لفظی یعنی دلیل امضاء ما یک دلیل لفظی باشد.

مرادشان این است که یک اماره ای را ما در عقلاء داشه باشیم و شارع در خطابی برای حجیت این اماره بیانی داشته باشد مثل این که خبر واحد در نزد عقلاء حجت است و شارع مقدس در خصوص خبر ثقه، آیه نبأ را دارد این آیه منطوق و مفهوم دارد که مفهومه می گوید خبر عادل حجت است. در سیره عقلاء خبر عادل حجت است این آیه امضاء خبر ثقه است. نه اینکه گفته&&&&

حال در مسئله خودمان:

آیا ما از دلیل امضاء اماره می توانیم استفاده کنیم که آن اماره جانشین قطع موضوع می شود مثل استصحاب که بجای قطع به حدوث اماره به حدوث داشته باشم آیا از دلیل امضاء می توان استفاده کرد این قائم مقامی را؟ خیر . چرا که اگر دلیل لبی باشد مثل سکوت دلیل لبی لسان ندارد نهایتا و قدر متیقن آن در قطع طریقی است یعنی این اماره را حجت قرار داده است در جایگاه قطع طریقی لذا به قطع موضوعی ساکت است.

چرا قطع طریقی قدر متیقن است و قطع موضوعی خارج از قدر میتقن است. چرا که بحث ما در قطع موضوعی طریقی می باشد و اگر جانشین قطع طریقی نشود به طریق اولی در موضوعی طریقی جانشین نمی شود.

اما دلیل لفظی:

مفهوم آیه نبأ دلیل لفظی ما بود. خوب مفهوم این آیه می گفت که خبر ثقه جانشین قطع طریقی می شود اما نمی توان استفاده کرد که جانشین قطع موضوعی می شود چرا که اگر آیه ای وارد شود در مورد ارتکاز این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق می شود ارتکاز این است که حجیت اماره از باب کاشفیت و اماریت آن است چرا که در نزد عقلاء اصلا قطع موضوعی نداریم لذا این ارتکاز مانع انعقاد اطلاقی می شود که شامل قطع موضوعی هم شود.

لذا ما از دلیل لفظی و لبی نمی توانیم استفاده کنیم قائم مقامی اماره در قطع موضوعی.

مسئله سوم: آیا مولا می تواند به یک جعل و تشریع می تواند جعل کند طریقیت و موضوعیت اماره را یعنی جعل این قائم مقامی را در یک جعل برای قطع طریقی و موضوعی کند؟

اصولیین دو دسته شده اند:

مثل مرحوم آخوند محال است و دسته ای گفته اند که ممکن است و بر استدلال دیگری اشکال کرده اند.

چون مسئله پیچیده عقلی می باشد سعی می کنم این مسئله را توضیح دهم بجای ورود در اقوال.

مقدمه ار بگوییم که ببینیم وقتی مولا اگر بخواهد اماره جانشین قطع موضوعی و طریقی شود چه باید بکند تا بعد ببنیم به جعل واحد اینکار شدنی است یا خیر؟

ابتداءا در جعل اول که چه باید بکند که یک اماره جانشین قطع طریقی شود.

قبلا توضیح دادیم که حجیت و منجزیت امر واقعی است نه اعتباری اما واقعی که بر دو قسم است هم واقعی واقعی است و هم واقعی اعتباری. در نزد علمای ما منجزیت قطع چیست؟ واقعی واقعی است یعنی اگر قطع تعلق گرفت به تکلیف فعلی در مخالفت تکلیف فعلی مقطوع استحقاق عقوبت است و هیچ نیاز به جعل نمی باشد اما در باب خبر حجیت و منجزیت آن ذاتی نمی باشد، یعنی چه؟ یعنی اگر خبر تعلق گرفت به یک تکلیف فعلی و من به تکلیف فعلی قطع ندارم در آنجا استحقاق عقوبت ندارم برای استحقاق عقوبت باید منجزیت را جعل کند هیچ فرقی نمی کند که در جعل منجزیت از صیاغت انشاء استفاده کند که بگوید اعمل بالخبر یا از صیاغت خبری استفاده کند مثلا بگوید جعلت الخبر حجة خبر واقعا می شود منجز. یا از صیاغت تنزیل استفاده کند بگوید الخبر قطع یا بگوید مودی الخبر مودی القطع. یا از صیاغت اعتبار استفاده کند و بگوید اعتبرت الخبر قطعا. یا به اخبار بگوید اعتمدت علی الخبر یا بگوید انی احاسب عبیدی علی اساس الخبر و ... لذا در باب جعل منجزیت و حجیت برای خبر صیاغت مهم نمی باشد. لذا در مخالفت تکلیفی که خبر بر آن اقامه شده است استحقاق عقوبت دارد قیام اماره مقام قطع طریقی فقط نیاز به جعل منجزیت است به هر صیاغتی که باشد.

اما برویم سراغ قیام مقام اماره قطع موضوعی مولا باید چه کند؟

مولا فقط یک کار می تواند بکند و آن اینکه حکمی که برای قطع جعل نکرده است برای اماره هم جعل کند در مورد استصحاب گفته بود لا تنقض الیقین بالشک. &&&فقط باید تعبد کند به بقاء شیء که بر حدوثش اماره اقامه شده است به هر صیاغتی که باشد فرق نمی کند یعنی استصحاب را باید روی اماره ببرد همانطور که روی قطع برده بود. فقط باید جعل حکم مماثل قطع برای اماره کند.

اما سوال: آیا می تواند به تشریع واحد برای اماره کاری کند که هم قائم مقام قطع طریقی شود یعنی منجز باشد و هم قائم مقام موضوعی شود یعنی همان حکمی که قطع موضوعی طریقی دارد این اماره هم داشته باشد؟

تمام‌گیر در تشریع است مراد قائل چه می باشد؟ دو احتمال است:

مراد از تشریع ابراز واحد باشد یعنی به یک ابراز هر دو را جعل کند. ممکن است یا محال؟ معلوم است که ممکن است ما می توانیم تشریعات و جعول عدیده را به یک ابراز داشته باشیم. مثلا می تواند بگوید که این مال را به تو فروخت و این شخص را به عقد تو در آوردم و این شخص از طرف تو عتق کردم یا این مال را به تو رهن دادم و شخص مقابل می گوید قبلت الجمیع این یک ابراز است نه یک انشاء اما این یک ابراز ابراز قبول نکاح و بیع و اجاره و عتق است. همه را ابراز کرده است به یک ابراز واحد نه به یک انشاء. من می گویم: «الخبر قطع» هم جعل قائم مقام قطع طریقی و موضوعی می کنم این درست است یک انشاء نمی باشد بلکه چند انشاء به یک ابراز است.

اما اگر مراد یک انشاء باشد این معلوم است که به یک جعل واحد دو جعل و تشریع امکان ندارد. استصحاب یک حکم است و حجیت حکم دیگری است. هم برای قائم مقامی قطع موضوعی باید جعل استصحاب کنم و برای قطع طریقی باید جعل حجیت کرد که این دو با یک انشاء و جعل محال است استصحاب غیر حجیت است و با هم فرق دارد.

[1] گفتیم اگر بخواهد قائم مقام قطع طریقی شود باید شارع آن را حجت قرار دهد و اگر بخواهد جانشین قطع موضوعی طریقی شود شارع باید در موضوع مثلا استصحاب آن را به جعل دومی اخذ کند.

خوب آیا با یک تشریع استصحاب و حجیت قابل جعل است؟ گفتیم قابل جعل نمی باشد. چرا؟ چون تشریع و حکم متقوم به انشاء است و انشاء متقوم به قصد و ابراز است. ابراز جزئی از انشاء است و خود انشاء نمی باشد مولا می تواند چند تشریع داشته باشد و با یک ابراز، همه آنها را ابراز کند اما بعد از ابراز به اندازه قصود ما جعل و انشاء داریم. ابراز جزئی از انشاء است و تمام الانشاء نمی باشد ما می توانیم در مقام تشریع

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۰/۲۲.

چند انشاء را با یک ابراز ایجاد کنیم که مثالش قبل زده شد. ابراز در مقام ایجاب مثل اینکه خبر می دهد که من در مقام بیع و اجاره و عقد نکاح می باشم و بعد می گوید: «انشأت الجمیع» و طرف مقابل هم می گوید: «قبلت الجمیع» که هم ایجاب و قبول به یک ابراز می باشد.

لذا اگر مراد از جعل و تشریع، انشاء باشد این امکان ندارد چرا که حقیقت استصحاب با حجیت با هم فرق می کند و دو شیء می باشند اما اگر مراد از تشریع و جعل، ابراز باشد این امکان دارد.

نکتة: متی یکون الجعل واحدا او متعددا؟

به مناسبت می خواهیم بگوییم که ضابطه در وحدت و تعدد جعل چه می باشد؟ چه زمانی می گوییم که تشریع واحد است یا اینکه متعدد است؟

عنایت کنید متأخرین برای حکم سه مرحله را قائل می باشند: مرحله انشاء وتشریع و مرحله جعل و مرحله مجعول که حکم جزئی است.

مثلا اذان ظهر که گفته می شود هر یک از ماها یک تکلیف دارد نماز بر من و شما و زید و بکر و ... واجب می باشد. این را می گویند مجعول. معیار در وحدت و تعدد هیچ زمانی مجعول نمی باشد چون وحدت وکثرت مجعول از ناحیه موضوع می باشد معیار جعل هم نمی باشد چرا که وحدت و کثرت جعل، تابع وحدت و کثرت تشریع می باشد؟ پس ضابطه چه می باشد؟

برای آنکه تشریع متعدد باشد یک حالت ندارد صوری دارد که تشریع می شود متعدد. اجمالا اشاره می کنم به این حالات:

مورد و صورت اول:

ما دو انشاء داشته باشیم در این جا تشریع دو تاست: مثلا فقیر دو دسته است فقیر فاسق و عادل. اگر مولا بگوید: «اکرم الفقیر العادل» و بعد بگوید: «اکرم الفقیر الفاسق». می توانست با یک انشاء استفاده کند بگوید اکرم الفقیر. اما از دو انشاء استفاده کرده

است در اینجا دو جعل و تشریع است یکی وجوب اکرام فقیر عادل و یکی هم وجوب اکرام فقیر فاسق می باشد. و لو ملاک هر دو وجوب یکی باشد اما دو تشریع است. فقط کافی است که در تعدد تشریع حکمتی باشد که در یک تشریع نباشد.

مورد دوم و صورت دوم:

تشریع یکی است اما متعلق حکم دو تاست. مثل علیکم الصلاة و الصیام. بر شما روزه و نماز را واجب کردم و از یک انشاء استفاده کرد[1]. و جامع بین صلاة و صیام نمی باشد و فقط عطف گرفته است اگر جامعی باشد مثلا المقرب لله و برای تفسیر المقرب صلاة و صوم را آورده است اینجا یک تشریع می باشد اما در مثال قبلی که عطف آورده است و جامعی نمی باشد دو تشریع می باشد. یا جامعی نمی باشد یا اگر است در خطاب نیاورده است و مد نظر مولا نبوده است. بحث ما ثبوتی است نه اثباتی. &&&&

صورت و مورد سوم:

اگر موضوع عنوانا دو تا باشد. گاهی اوقات موضوع مصداقا دو تاست اما عنوانا یکی است مثلا می گوید یجب علی المکلف الحج. مکلف مصداقا کثیر است من و شما و خالد و بکر و زید . ... در اینجا مجعول متعدد می شود نه تشریع. اما یکدفعه عنوانا متعدد است و لو انشاءا و متعلقا واحد است اما موضوع عنوانا دو تا است می گوید یجب علی زید و عمرو الصیام. عمرو و زید هر کدام یک عنوان می باشند می خواسته است بگوید یجب علی زید الصیام و یجب علی عمرو الصیام با هم آورد است در اینجا دو تشریع است در اینجا مصداقا دو تا نمی باشد بلکه عنوان دو تاست.

کثرت مصداقی بخاطر کثرت عنوانی است نه کثرت مصداقی فقط.

در اینجا هم یا جامعی نمی باشد یا مد نظر نمی باشد.

ما نحن فیه کدام صورت است؟

[1] یعنی این یک انشاء الطلب و فعل گفتاری است اما همین یک فعل گفتاری و انشاء الطلب مصداق دو طلب انشائی است نظیر جعل که یک جعل و انشاء الطلب است اما همین جعل واحد به تعداد موضوع، طلب انشائی است. لذا مراد از انشاء خود انشاء الطلب می باشد نه ابراز اما همین مصداق دو طلب انشائی است.

از موارد تعدد متعلق است در یکی متعلق جعل حجیت و در دیگری متعلق استصحاب می باشد. &&& یک حجیت خبر که می خواهد جعل کند که قائم مقام قطع طریقی شود و یکی استصحاب را برای اماره می خواهد جعل کند که قائم مقام قطع موضوعی شود. در اینجا محال است که یک تشریع باشد اما به ابراز واحد می شود.

این به حسب واقعیت بود اما به لحاظ خارج ما با خطابات تشریع اصلا برخورد نداریم و دائما با کلام تبلیغ و معصوم که ارشاد و اخبار از تشر یع است سرو کار داریم و این مشخص است که امام می تواند با یک خطاب هر دو مورد را بما برساند بگوید الخبر قطع به این داعی این که بگوید که در شریعت هم حجیت برای اماره جعل شده است و هم استصحاب برای آن جعل شده است. خوب می دانیم که اماره قطع نمی باشد بر می گردیم ببنیم که در شریعت برای قطع چه جعل شده است یکی حجیت و یکی استصحاب این استصحاب و حجیت را برای او قائل می شویم. &&&

لذا در ما نحن فیه قائلیم که تشریع حجیت و تشریع حکمی برای اماره که جانشین قطع موضوعی و طریقی شود این محال است اما در مقام تبلیغ این امکان دارد که با یک خطاب و کلام خبر از جانشینی قطع طریقی و موضوعی دهد. انشاء یک حقیقت است اما حقیقت این انشاء ابراز است یا اعتبار است &&&

هذا تمام الکلام فی المسئله الثالثة.

المسئله الرابعة:

مسئله چهارم این می باشد که آیا امارات قائم مقام قطع استصحابی می شود یا خیر؟ در بحث استصحاب مفصلا می آید مجملا اینجا گفته می شود.

مشهور فقهاء قائلند که قائم مقام می شود. من یقین به عدالت زید در شنبه ندارم اما خبر ثقه می گوید که عادل بود لذااین عدالت را در روز یکشنبه استصحاب می کنم بنا بر مشهور.

بیان اول از مشهور:

مراد از یقین در دلیل اصل استصحاب حجت است. چرا؟ الغاء خصوصیت می کنند از عنوان یقین و یقین که ذکر شده است از باب این است که یکی از موارد حجت است و الا خصوصیتی ندارد. اظهر مصادیق حجت است.

بیان دوم:

این که اصلا یقین هیچ مدخلیتی ندارد و مراد حجت هم نمی باشد نه یقین لازم است و نه حجت بلکه حدوث سابق ملاک است. در عرف می گوییم اگر فهمیدی که زید آمده است برو دیدنش این فهمیدن را عرف فاکتور می گیرد می گوید که اگر زید بیاید زیارتش بر من واجب است در اینجا هم اینطور اس تکه اگر شیئی در سابق وجود داشت بقائش را استصحاب کن که ما تارة به حدو ث یقین درایم و تارة حجت داریم.

بیان سوم:

مراد از یقین یقین می باشد و عرفا هم ساقط نمی باشد و موضوعش یقین و شک است اما شارع اماره را یقین اعتبار کرده است در طول این اعتبا راماره چایگزین یقین استصحابی می شود .

این احتمال اول و دوم را قبول نکردیم معنای سوم برای حدیث را قبول کردیم اما استدلال را قبول نکردیم.

از دلیل امارات &&& ما دلیلی نداریم که در باب اماره و شک تعبد استصحابی داشته باشد لذا در مواردی که حالت سابقه به اماره اثبات شود به یقین ثابت نشود استصحاب جاری نمی شود[1].

---

[1] البته در نتیجه با فقهاء فرقی نداریم چرا که اگر اماره قائم شد بر عدالت زید در روز شنبه و ما شک در عدالت او در روز یکشنبه کردیم، در اینجا فقهاء استصحاب دارند مااستصحاب نداریم اما باز می گوییم که زید در روز یکشنبه عادل است به این بیان که مدلول التزامی این روایت این استکه زید در روز یکشنبه عادل است علی تقدیر عدم معصیت خوب چون معصیت امر حادثی است، ما عدم حدوث معصیت که وجدانی و یقینی ما بود را استصحاب می کنیم و عدالت را اثبات می کنیم. (ت ب ک اص اس مد ۰۲ـ۰۰۳ـ۱۷۰۱۱۶ دق ۵۵)

بله گفتیم که به قرینه ای مراد از یقین از استصحاب اعتقاد جامع بین اطمینان و یقین می باشد. این به قرینه ای است چرا که مراد یقین در عرف قطع است نه اطمینان اما قرینه ای است که مراد جامع بین یقین و اطمینان می باشد و قرینه این است که قطع فرد نادری است و دائما اعتقادات اطمینانی است و اگثر قطعهای ما اطمینان است و عرف هم تسامحا به اطمینان قطع می گوید.

اما یک جای دیگر که در موضوع حکم شرعی، قطع و علم اخذ شده است در بحث افتاء است در بحث افتاء می دانید که افتاء بلا عمل حرام است یعنی یک فقیه و مجتهد اگر فتوای بدون علم دهد و لو مطابق با واقع باشد نفس این افتاء حرام است. در آنجا به مناسبت حکم و موضوع گفته ایم که مراد از علم حجت است.

حجت به معنای اماره یعنی جامع بین حجت عقلی و اماره اما استصحاب نمی باشد. مراد از حجت، مرادی است که شامل استصحاب نمی شود.

با اتمام در این مسئله وارد می شویم در مقام رابع.

المقام الرابع: فی قیام الامارة مقام القطع الموضوعی الصفتی.

خوب از بیانات گذشته مشخص شد که محذوری ندارد که همان حکم را که در مورد قطع موضوعی صفتی قرار داده است برای اماره هم همان حکم را قرار دهد[1] اما واضح است که از دلیل حجیت اماره نمی تواند این جعل را فهمید اما در فقه داریم که قطع موضوعی صفتی داریم یا خیر؟ &&& بله در بعضی از موارد باید قطع داشته باشد. مثلا در شهادت شرب خمر داده است باید قطع داشته باشد و خودش دیده باشد و لو

[1] چون گفته شد که جانشینی اماره در جای قطع موضوعی به این است که همان حکم را که برای قطع موضوعی شارع جعل کرده است برای اماره هم جعل کند یعنی به ید جاعل و معتبِر است اگر او جعل کرد این حکم در مورد اماره هم می آید با این فرق که از ادله حجیت اماره می توان فهمید که اماره جانشین قطع موضوع طریقی می شود اما از این ادله نمی توان فهمید که جایگزین قطع موضوعی صفتی می شود چرا که اگر اماره را شارع حجت کرده است، بخاطر کاشفیت و طریقیت آن است که به این حیث نگاه کرده است و آنها را حجت قرار داده است و قطع موضوعی طریقی هم قطعی بود که شارع به حیث کاشفیت و اماریت آن نگاه کرده و آن را موضوع قرار داده است اما در قطع موضوعی صفتی به حیث اثر نفسانی و طمأنینه ای که این قطع ایجاد می کند نگاه شده است که این حیث دیگر در امارات نمی باشد لذا ادله حجیت ظهور در قائم مقامی اماره در جایگاه قطع موضوعی صفتی ندارد و نیاز به بیان دیگری است.

یقین هم داشته باشد اما ندیده باشد شرب خمر را، نمی تواند شهادت دهد[1]. اینجا بحث دیگری است که یک نکته ای است که در بحث قضاء گفته می شود اماره که سهل است قطع هم جایگزین نمی شود. &&&

هذا تمام الکلام فی المقام الرابع.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثالثة.

الجهة الرابعة: فی اخذ العلم بالحکم فی موضوعه.

آیا شارع میتواند علم به یک حکمی را در موضوع خود حکم اخذ کند یا محال است؟ به این مناسبت بحثی را مطرح کرده اند که اگر علم به حکمی در موضوع حکم اخذ شود از چهار صورت خارج نمی باشد:

یا دو حکم متخالف می باشند یا دو حکم متضاد می باشند یا دو حکم متماثل می باشند یا دو حکم متحد می باشند.

[2]

مقدمة فی امرین:

برای روشن شدن مسئله مقدمه ای در توضیح حکم و موضوع حکم بگوییم.

الامر الاول: فی حقیقة القطع و المقطوع و انواعه.

امر اول در رابطه با قطع است که اعتقاد جزمی است که یک حالت نفسانی است در هر قطعی ما یک مقطوعی را داریم نمی شود قطع پیدا شود بلا مقطوع. مثلا قطع دارید به عدالت زید یا به وجود باری تعالی یا قطع به عدم شریک الباری.

---

[1] البته ما در اینجا این قطع را قطع موضوعی صفتی نمی دانیم بلکه می گوییم حصه ای قطع که عبارت باشد از قطع عن حس موضوع است.

[2] شنبه ۹۵/۱۰/۲۵.

مقطوع دائما بر دو قسم است: مقطوع بالذات و مقطوع بالعرض. مقطوع بالذات در افق نفس و ذهن ماست و قطع داریم به عدالت زید دقیقا متعلق این قطع که عدالت زید است و در افق نفس است مفهوم عدالت زید است یا قطع به وجود باری تعالی مفهوم باری تعالی مقطوع بالذات می باشد. این مقطوع بالذات آیا مفهوم است یا خیر؟ رابطه اش با قطع چه می باشد؟ این بحثها فایده ی اصولی ندارد. مقطوع بالذات مفهوم متعلق قطع می باشد که در افق نفس است.

مقطوع بالعرض عدالت زید است که یا وجود وهمی دارد یا وجود واقعی دارد. اگر زید عادل باشد مقطوع بالعرض واقعی می باشد اما اگر فی الواقع فاسق باشد مقطوع بالعرض که عدالت باشد یک امر وهمی است. موطن قطع و مقطوع بالذات دقیقا یکی است.

اما مقطوع بالعرض هم إما و إما است یا موطنش عالم واقع است یا عالم وهم است واقع در قبال وهم است لذا خود این امر واقعی مقابل وهم از آن امور چهارگانه یا حقیقی است یا اعتباری است و یا واقعی.

این در هر قطعی می باشد.

حال که با قطع و مقطوع بالذات و بالعرض آشنا شدیم شارع مقدس می تواند که قطع را که یک پدیده تکوینی است در حکم خود اخذ کند و در این اخذ قطع تارة مقطوع مد نظرش نمی باشد و هیچ کدام از مقطوع بالذات و بالعرض مهم نمی باشد می گوید اذا قطعت بشیء فتصدق.

اما تارة مقطوع بالذات برای او مهم است و آن را موضوع حکم قرار می دهد و می گوید اذا قطع بحیاة الولد فتصدق.

اما تارة مقطوع بالعرض هم برای او مهم است و می گوید اذا علمت بحیاة الولد فتصدق علم یعنی قطع مصیب.

تارة مقطوع یک حکم شرعی است. و مقطوع بالذات برای او مهم است می گوید اذا قطعت بوجوب الصلاة علیک فتصدق.

تارة مقطوع بالعرض را در نظر می گیرد اذا علمت بوجوب الصلاة علیک فتصدق.

در اینجا موضوع حکم قطع است و قطع را اخذ می کند و مقطوع بالعرض هم مد نظر شارع است لذا به آن علم می گوییم. پس موضوع بحث ما این است که اولا قطع موضوع حکم باشد و دیگر این مقطوع بالعرض وجود واقعی داشته باشد.

در اینجا علم و قطع متعلقی دارد که حکم شرعی است که این حکم شرعی که مقطوع است، مقطوع و معلوم بالعرض است. و یک حکم دومی داریم که حکم موضوع که قطع است، می باشد به عبارت اخری حکمی که علم موضوع آن است.

خطابی داریم که اذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق در اینجا دو وجوب داریم که یکی وجوب صلاة است که مقطوع بالعرض ما می باشد و یکی هم وجوب تصدق است که در این موضوعِ حکم دوم قطع اخذ شده است اما در وجوب صلاة قطع اخذ نشده است و بر مکلف واجب است نه مکلف قاطع.

داخل پرانتز: این بحثها ثمره علمی ندارد اما نکات مفیدی دارد که در بعدها جلوی خیلی از مغالطات را می گیرد.

این امر اول.

الامر الثانی: فی تقسیم الحکم الی الجعل و المجعول و الی الواقعی و الظاهری.

اما در حکم:

حکم بارها گفتیم که حکم اسم برای دو امر است : حکم کلی و حکم جزئی. حکم کلی در مدرسه میرزا اسمش جعل شد و حکم جزئی اسمش مجعول وفعلی شد. مثال: مثلا وجوب الحج علی المکلف المستطیع این حکم کلی و جعل می باشد. این جعل را تارة به صورت مفهومی بیان می کنند و تارة به صورت قضیه وجوب الحج علی المکلف المستطیع به صورت حکمی است و الحج واجب علی المکلف المستطیع به صورت

قضیه است . در مقابل حکم جزئی است که تعبیر به مجعول و فعلی می شود. وجوب الحج علی زید به صورت حکمی و الحج واجب علی زید به صورت قضیه است.

پس ما دو حکم کلی و جزئی داریم.

در اینجا که گفتیم علم به حکم در موضوع اخذ می شود مراد ما مجعول می باشد نه جعل.

چرا؟ به دو جهت:

جهت اول این است که تمام اشکالات عقلی در وقتی پیدا می شود که ما علم به مجعول را در موضوع اخذ کنیم. هم در حکم اول که متعلق قطع است و هم حکم دوم که موضوعش قطع می باشد که در هر دو مراد مجعول است نه جعل.

جهت دوم: اگر مشکل را در مجعول حل کنیم حل مشکل در جعل خیلی راحت است اما کسانی که تعمیم داده اند و جعل و مجعول را گفته اند مثل مرحوم صدر و خوئی جعل را در حکم اول که متعلق قطع است گفته اند اما در حکم دوم مرادشان مجعول است.

ما برای اینکه بحث روشن باشد موضوع حکم اولی را هم مجعول قرار می دهیم چرا که تمام مشکل در این استکه بخواهد متعلق قطع مجعول باشد.

پس مراد ما از حکم در دو حکم مجعول است.

در اصول حکم به دو صورت واقعی و ظاهری می باشد مراد از حکم اول و دوم، حکم واقعی است یا اعم از حکم ظاهری و واقعی می باشد؟

در حکم اول که متعلق قطع و مقطوع بالعرض است مراد حکم واقعی است اما در حکم دوم هر دو حکم است و لکن چون حکم ظاهری مشکلش کم است و بحث مستقلی هم دارد که در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی باشد لذا مراد ما از حکم دومی هم حکم واقعی می باشد. لذا مراد ما از حکم اول و دوم مجعول و واقعی است. کاری به حکم ظاهری و جعل نداریم.

ذی المقدمه و اصل البحث: هل یجوز اخذ العلم بالمجعول فی موضوع المجعول الواقعی؟

لذا بحث این است که اگر علم به مجعول اخذ شود در مجعول دیگری این ممکن است یا خیر؟

الصور التی یوخذ العلم فی موضوع المجعول:

علمای ما فرموده اند اگر علم به حکمی در حکمی اخذ شود این چند صورت دارد:

صورت اول: حکم دوم با حکم اول متخالف باشد.

صورت دوم: حکم دوم با حکم اول متضاد باشد.

صورت سوم: حکم دوم با حکم اول متماثل می باشد.

صورت چهارم: حکم دوم با حکم اول متحد می باشد.

تمام بحث و اشکالات عمده و پیچیده مال صورت چهارم است اما برای تتمیم بقیه صور را بحث کرده اند.

الصورة الاولی: اذا کان الحکم الثانی المأخوذ فیه القطع مخالفا للحکم الاول الذی یکون متعلق القطع.

اما صورت اول که حکم دوم با حکم اول متخالف است یعنی دو حکم متفاوت است و رابطه ای با هم ندارد مثلا مولا فرموده است که اذا قطعت بوجوب الصوم فتصدق. این دو حکم جداگانه است که نه بین اینها تضاد است و نه تماثل و نه اتحاد.

حکم الصورة: امکانها من دون اختلاف بینهم.

این روشن است که مشکلی ندارد که شارع دو جعل دارد یکی وجوب الصوم که موضوعش مکلف است و یکی هم وجوب التصدق که موضوعش المکلف القاطع بوجوب الصوم علیه می باشد.

الصورة الثانيه: اذا كان الحكم الثانى المأخوذ فيه القطع متضادا للحكم الاول الذى يكون متعلق القطع.

صورت دوم این استکه دو تکلیف با هم متضاد می باشند یعنی حکم دوم ضد حکم اول است. تضاد دو صورت دارد که حکم دوم ترخیصی است یا الزامی متضاد است مثل اینکه فرموده است که اذا علمت بوجوب الصلاة علیک فانت مرخص فی ترکها که ترخیص ترخیص واقعی است. اما اگر حکم دوم ترخیصی نباشد و الزامی باشد مثل اینکه مولا بفرماید: اذا قطعت بوجوب الصلاة علیه فمحرم علیک تلک الصلاة. تضاد شامل هر دو می شود.

تضاد یعنی تضاد عرفی.

آیا در اینجا جعل حکم دوم محال است یا خیر؟ فرض کردیم که موضوع حکم اول که وجوب الصلاة باشد موضوعش مکلف است حکم دوم که مثلا تحریم یا ترخیص است موضوعش المکلف القاطع بوجوب الصلاة علیه.

مشهور علماء قائل به استحاله شده اند و کسی نمی باشد که قائل به امکان شده باشند انما الکلام فی وجهش است.

قول المرحوم الصدر: استحالتها لأن معناها الردع عن حجية القطع الذى مضى استحالته سابقا.

مرحوم صدر فرموده اند[1] که ما قبلا گفتیم که ردع از کاشفیت و طریقیت و حجیت قطع ثبوتا یا اثباتا محال است و اینجا ردع از حجیت قطع کرده است. در استحاله ی ردع مشهور مشترک بوده اند فقط بعضی می گفته اند که ثبوتا و بعضی می گفتند اثباتا محال است.

مناقشة: ليس معناها الردع عن الحجية لأن فرض المسئلة منجزية التكليف بالقطع.

ما این قطع را از حجیت نیانداختیم فرض کردیم که تکلیف اول بر او منجز است منجزیت قطع نسبت به وجوب صلاة را از بین نبردیم پیش فرض این است که صلاة بر همه مکلفین منجز است و مستحق عقوبت است در عین حالیکه وجوب الصلاة بر او

---

[1] بحوث ج ۴ ص ۹۹.

منجز است آیا مولا می تواند ترخیص دهد یا تحریم کند یا خیر. فرض این استکه با فرض منجزیت قطع آیا می تواند در آن ترخیص دهد یا خیر؟ پس ما نگفتیم که از منجزیت بیفتد. فرض این است که مولا نسبت به من دو تکلیف دارد یکی وجوب الصلاة که به قطع بر من منجز شده است و یکی هم حرمت. بحث این است که در طول این تکلیف منجز به من تحریم کند این متعلق وجوب اول را یا ترخیص در مخالفت با آن تکلیف دهد. پس فرض مسئله این است که تکلیف منجز است و اگر بخواهد منجز نباشد این خروج از مسئله است. به عبارت دیگر آیا مولا می تواند عقلا یک تکلیفی را که واجب کرده است و من قطع به او دارم در مخالفت با آن به من ترخیص دهد یا خیر؟

این فرمایش درست نمی باشد اما در عین حال ما قائل به استحاله ایم.

مختارنا: محال لأن معناها ترخيص فی المعصية القبيح صدورها عقلا فی التضاد بالترخيص و تكليف العاجز القبيح صدورها عقلا فی التضاد بالالزام.

در صورت ترخیص:

شارع واجب کرده است صلاة را در عین حال ترخیص داده است در مخالفت. ترخیص در ترک صلاة ترخیص در معصیت است و ترخیص در معصیت عقلا قبیح است و صدرو قبیح از حق تعالی عقلا قبیح است. شارع می تواند ترخیص در مخالفت بدهد نه ترخیص در معصیت. معصیت یعنی ترخیص در تکلیف منجز و ترخیص در مخالفت یعنی ترخیص در تکلیف غیر منجز.

اما در صورت الزام:

اینکه اتیان صلاة حرام باشد در این صورت امتثال این دو تکلیف بر مکلف غیر مقدور است و تکلیف غیر مقدور و عاجز عقلا قبیح است و صدور قبیح از مولا محال است.

&&&

پس ما نحن فیه تکلیف به مضاد محال است چرا که تکلیف به معصیت یا عاجز می باشد که صدور ترخیص در معصیت و تکلیف به عاجز از مولا قبیح است و صدور قبیح از مولا محال است.

صدورش محال نمی باشد مگر اینکه حکیم باشد مولا اما اگر حکیم نباشد یا جاهل باشد یا جهالت داشته باشد، می تواند صادر کند بخاطر اینکه مکلف را مجازات کند و اذیت کند.

بحث ما ثبوتی است و کاری به خطاب و دلالت و ظهور نداریم فرض اینکه است که شارع نسبت به دو حکمی که با هم متضاد می باشد، یکی را طلب کرده است و اذن هم در ترک همان فعل داده است یا تحریم کرده همان فعل را.

این دو امر حقیقتا از مولای غیر حکیم صادر می شود برای مجازات این شخص نظیر اینکه بیع کرده ام اما شرطی کرده ام که می دانم که به شرط عمل نمی کند که بتوانم بیع را فسخ کنم.

[1] الصورة الثالثة فیما یکون نسبة الحکم الثانی الی الأول، التماثل: محال لإجتماع المثلین.

صورت سوم: حکم دوم که قطع در آن اخذ شده است متماثل با حکم اول است که متعلق قطع است.

مثلا مولا گفته باشد که: «اذا قطعت بوجوب الصلاة علیک فهی واجبة علیک» در اینجا مولا دو وجوب دارد: وجوب الصلاة که موضوعش «المکلف» است و یکی دیگر وجوب الصلاة که موضوع آن «المکلف القاطع بوجوب الصلاة علیه» است. این موضوع دوم به لحاظ موضوع اول، اخص مطلق است. شارع دو وجوب جعل کرده است یکی موضوعش مکلف است و یکی موضوعش مکلف قاطع است بنابراین اگر مکلف قاطع نباشد یک وجوب دارد و اگر قاطع باشد دو تکلیف و طلب فعلی دارد که متعلق این دو وجوب هم یکی بیشتر نمی باشد که آن هم «صلاة» است.

[1] یکشنبه ۹۵/۱۰/۲۶.

آیا این صورت سوم ممکن است یا محال است؟

جماعتی فرموده اند که این صورت هم محال است. چرا که در آن اجتماع مثلین است یعنی اجتماع دو وجوب صلاة بر شخص واحد. اجتماع مثلین، اجتماع دو فرد از عرض واحد است در مکان و موضوع و معروض واحد مثل اینکه این جسم دو بیاض داشته باشد، الان زید دو وجوب صلاة دارد اما عمروی که قاطع نمی باشد یک وجوب دارد.

مناقشة بعض: أن إستحالة إجتماع المثلین فی الأمور الواقعیة و التکوینیة لا الأمور الإعتباریة کالتکالیف.

بعضی ها جواب داده اند استحاله اجتماع مثلین در محل و موضوع واحد در امور واقعی و تکوینی است اما تکلیف امر اعتباری است و مشکلی نمی باشد که اجتماع مثلین داشته باشیم مثلا یک کتاب به تمامه مملوک دو فرد باشد یعنی دو اعتبار ملکیت شود هم برای زید و هم برای عمر کما این که اجتماع ضدین مشکلی ندارد.

جواب المناقشة: أن التکلیف امر واقعی فی طول الإعتبار.

این جواب درست نمی باشد بله در امور اعتباری در اجتماع مثلین و ضدین استحاله ای نمی باشد اما تکلیف که عبارت باشد از خود طلب انشائی، از امور واقعی است نه از امور اعتباری.

مناقشتنا: لیس هنا مصداق للإجتماع المثلین لأن الطلبین لیسا عرضین و المطلوب و المطلوب منه معروضین.

ضمن اینکه در ما نحن فیه اجتماع مثلین نمی باشد مولا دو تکلیف و طلب انشائی دارد در یکی موضوع مکلف است و در یکی موضوع مکلف قاطع می باشد و فرض کردیم که انشاء، طلب است و انشاء و طلب عرض نمی باشند[1] لذا محل نمی خواهند.

---

[1] اینکه عرض نمی باشند یا از باب اینکه نظیر علیت است که علت امر حقیقی است و علیت دیگر امر حقیقی نمی باشد بلکه امر واقعی است یعنی در اینجا فعل گفتاری امر حقیقی است اما این طلب مفهوم انتزاعی از این امر حقیقی است نه مفهوم تطبیقی که امور انتزاعی از امور واقعیه می باشند و یا خود فعل است که این فعل در نظر فلاسفه از هیئات است که در نفس فاعل حادث می شود که این

حتی اگر طلب و انشاء عرض باشند در اینجا ما معروض واحد نداریم چرا که چرا که مطلوب و مطلوب منه واحد می باشند، محل نمی باشند[1] و ضمن اینکه فرض کردیم مولا دو انشاء دارد در مورد مکلف قاطع اما به دو اعتبار و دو عنوان اشکالی ندارد که یک عمل بر مکلف به دو طلب واجب باشد مثلا ما نذر می کنیم که نماز صبح بخوانیم که در اینجا، نماز صبح هم بخاطر اینکه نماز صبح بر مکلفین واجب است، بر من واجب است و هم از باب وفاء به نذر همان نماز صبح بر من واجب است. این تعدد تکلیف اثر هم دارد به این صورت که اگر یک نماز خواند هر دو تکلیف را امتثال کرده است و اگر معصیت کند و نمازی نخواند دو تکلیف را معصیت کرده است و مستحق دو عقوبت است. لذا تعدد تکلیف لغو نمی باشد.

پس قسم سوم معقول است.

الصورة الرابعة: فیما اذا کان الحکم الثانی نفس حکم الأول أی اخذ العلم بالحکم، موضوعا لنفس ذلک الحکم.

صورت چهارم: جایی که علم به یک حکم در موضوع همان حکم اخذ شود فرق بین این صورت و سه صورت قبل این است ما دائما با دو حکم سرو کار داشیم اما در اینجا فقط با یک حکم سر و کار داریم مولامی فرماید: «اذا قطعت بوجوب الصلاة علیک فهی واجبة علیک». موضوع وجوب صلاة شخصی است که قطع دارد به وجوب صلاة بر خودش پس مکلفی که علم ندارد اصلا تکلیف بر او فعلی نمی باشد.

بخلاف سه صورت قبلی که اگر علم به وجوب نداشتم تکلیف بر من فعلی می شود یعنی به عبارت دیگر حکمی که متعلق علم است و حکمی که قطع در آن موضوع است، یکی است.

هیئت از اعراض است و اگر گفتیم که طلب انشاء است این هیئتش می شود عرض و خودش می شود وجود که این وجود از امور واقعیه است. (ت ب ک فق طه ۰۳ـ۰۰۲ ـ۱۷۰۱۱۶)

[1] چرا که قوام طلب انشائی به این مطلوب و مطلوب منه نمی باشد بلکه به طالب است در حالیکه قوام عرض به معروض است و اگر قرار بود که مطلوب و مطلوب منه معروض باشند لازم بود قوام طلب به این دو بود.

آیا اخذ علم به حکم،در موضوع شخص همان حکم ممکن است یا خیر؟

مشهور بین علمای ما این است که محال است یعنی ما مخالفی را نمی شناسیم آنها که نظراتشان به ما رسیده است، اتفاق بر استحاله دارند.

معروف است که مرحوم صدر راه حلی پیدا کرده است اما در حقیقت مرحوم صدر راه حلی پیدا نکرده است بلکه بدیلی پیدا کرده است یعنی ما بیاییم علم به جعل را در موضوع تکلیف و مجعول اخذ کنیم نه اینکه گفته باشند که علم به مجعول در خود مجعول جایز است خیر قائل به استحاله می باشند لذا به جای اینکه موضوع علم به مجعول باشد، موضوع را علم به جعل قرار داده اند که این قبول استحاله و خروج از فرض است چرا که همانطور که در اول بحث گفته شد مراد ما از حکم، در هر دو حکم، مجعول است نه جعل.

ما قائلیم علم به مجعول می تواند در موضوع خود مجعول اخذ شود. برای بیان خودمان لازم است که ادله قائلین به استحاله نقد شود و بعد توضیح عدم استحاله بیان گردد.

ادلة القائلین بالإستحالة:

ادله ای که ذکر کرده اند عمده سه دلیل است:

الدلیل الأول: اخذه مستلزم للدور المستحیل.

دلیل اولی که ذکر کرده اند این استکه گفته اند اگر علم به حکم در موضوع خود حکم اخذ شود مستلزم دور است و دور چون محال است اخذ علم هم محال است .

مایک استحاله ذاتی داریم و یک استحاله وقوعی. استحاله ذاتی در خودش استحاله است اما در استحاله وقوعی در خود شیئ تناقضی و استحاله ای نمی باشد بلکه مستلزم محالی است در ما نحن فیه هم خودش استحاله ذاتی ندارد بلکه استحاله وقوعی دارد چرا که مسلتزم محال است که دور باشد.

ما یک علم به حکم داریم و یک حکم. فرض این است که علم به حکم در خود حکم اخذ شده است. فعلیت حکم متوقف بر فعلیت موضوع است. حکم ما وجوب الصلاة و موضوع علم زید به وجوب الصلاة علیه است. فعلیت وجوب الصلاة متوقف بر علم به وجوب صلاة زید است و علم زید به وجوب الصلاة متوقف بر وجود و فعلیت وجوب الصلاة علیه است. لذا می شود دور.

مناقشة المرحوم الصدر: أن فعلية التكليف متوقف على علم المكلف و لكن العلم متوقف على المقطوع بالذات لا بالعرض.

مرحوم صدر این دلیل را نپذیرفته است.

ایشان یک طرف را قبول کرده است که فعلیت وجوب موقوف بر علم زید به وجوب است اما علم زید موقوف است بر مقطوع بالذات یا مقطوع بالعرض؟ قطع بلا مقطوع بالذات محال است اما قطع بلا مقطوع بالعرض که مشکلی ندارد. لذا هیچ قطعی متوقف بر مقطوع بالعرض نمی باشد. مقطوع بالعرض موقوف بر قطع است اما قطع متوقف بر مقطوع بالعرض نمی باشد. فعلیت و وجود وجوب صلاة همان مقطوع بالعرض است.[1]

رد المناقشة: أن الذی لا یتوقف هو القطع لا العلم الذی یکون موضوعا ههنا.

این فرمایش درست نمی باشد.

درست است که قطع متوقف بر مقطوع بالذات می باشد نه بالعرض اما علم غیر قطع است علم متوقف بر مقطوع بالذات و بالعرض، هر دو می باشد. محال است که علم باشد و مقطوع بالعرض نباشد چرا که علم قطع مصیب است.

پس فعلیت متوقف بر علم و علم متوقف بر فعلیت می باشد. این بیان مرحوم صدر درست نمی باشد.

المناقشة و جوابنا للدور: أن الدور المستحيل، الدور بين العلة و المعلول لا المطلقا.

---

[1] بحوث ج ۴ ص ۹۹

جواب ما به اشکال دور این استکه دور محال نمی باشد کما اینکه در فلسفه گفته شده است. دور در یک جا محال است و لا غیر و آن در بین علت و معلول است. دقت کنید مثلا «الف» علت و مبدأ وجود «ب» و «ب» علت و مبدأ وجود «الف» است. که در نتیجه «الف» می شود مبدأ وجود خودش. این در فلسفه اثبات شده است. اما هر دور دیگری محال نمی باشد. در ما نحن فیه فعلیت متوقف بر علم و علم متوقف بر فعلیت است یعنی اگر این دور باشد، ـ که خواهیم گفت که دور هم نمی باشد ـ این دور محال نمی باشد. فعلیت متوقف بر علم و علم متوقف بر فعلیت است اما این اشکال ندارد علم من مبدأ وجودش فعلیت حکم در عالم خودش نمی باشد و فعلیت حکم هم مبدأ وجودش علم من نمی باشد. اصلا حکم امر واقعی می باشد و مبدأ وجود ندارد. دور یعنی توقف الشیء علی نفسه فی الوجود. که همان رابطه علّی می شود. توقف در اینجا به این معنا می باشد که تا علم نباشد فعلیت نمی باشد و تا فعلیت نباشد علم نمی باشد اما نه اینکه در وجود محتاج یکدیگر باشد مثل توقف معلول بر علت معده که توقف در وجود نمی باشد.

الدلیل الثانی للإستحالة: أن اخذه لغو.

دلیل دومی که برای استحاله گفته اند این است که اخذ این علم در موضوع همان حکم موجب لغویت است گفته اند که شارع یک طلب بیشتر ندارد که موضوع آن مکلف قاطع به تکلیف است خوب سوال می کنند این قطع اثر دارد یا خیر؟ اگر قطع اثر دارد این قطع کافی است برای بعث و تحریک مکلف لذا دیگر نیاز به جعل نمی باشد و اگر اثر ندارد و محرکش نمی باشد، دیگر جعل اثر ندارد. این قطع یا محرک است یا خیر، اگر محرک باشد نیاز به جعل نمی باشد و اگر محرک نباشد، جعل هم اثر ندارد و غرض از جعل تکلیف بعث و تحریک است. فرض این است که شارع فقط می خواهد در خصوص من جعل حکم کند نه کس دیگری خوب این چنین جعلی مثل جعل تکلیف برای خصوص غافل و ناسی می باشد.

مناقشه:

این تشریع لغو نمی باشد چرا که:

اولا: تارة نفس این تکلیف و این خطاب که به او واصل شد این وصول &&&

ثانیا: اگر شارع نسبت به قاطع تکلیف جعل نکند، و قاطع در صورت مخالفت می شود متجری و اگر جعل تکلیف کند، مخالفت او می شود معصیت یا می گوییم معصیت استحقاق عقوبت دارد و تجری ندارد و یا عقوبت معصیت بیشتر از تجری است و این معقول است که مولا بین معصیت و تجری فرق بگذارد.

[1]عمده دلیل سوم است که مرحوم صدر بیان کرده اند و گویا به این ادله راضی نشده است. بحوث ج ۴ ص ۱۰۳.

این دلیل را خود ایشان گفته اند و پذیرفته اند. ادعای ایشان این است که اگر علم به حکم در خود حکم اخذ شود مستلزم محال است آن محال عبارت است از دور در مرتبه وصول نه در مرتبه فعلیت. و چون مستلزم دور است و دور محال است اخذ علم هم محال است و به عبارت دیگر اگر تکلیف در مرحله وصول به دور مبتلاء شود هیچگاه به فعلیت نمی رسد و هر جعلی و تشریع که در آن حکم و تکلیف به فعلیت نرسد آن تشریع هم محال است.

ایشان فرموده اند وصول تکلیف موقوف بر چیست؟ موقوف بر وصول موضوع. کی شما قطع پیدا می کنید به تکلیف فعلی؟ زمانی که قطع حاصل شود به تحقق موضوع در خارج. اگر قطع پیدا کردی که این مایع خمر است قطع پیدا می کنید که شرب این مایع حرام است بر شما.

پس همیشه وصول هر تکلیف فعلی، موقوف بر وصول موضوع است و لو اینکه موقوف بر وصول جعل هم است.

تطبیق در ما نحن فیه:

---

[1] دوشنبه ۹۵/۱۰/۲۷.

در افق نفس شما قطع حاصل شده است بر حرمت شرب خمر. من کی به حرمت فعلی، قطع پیدا می کنم؟ زمانی که قطع به موضوع پیدا کنم. موضوعِ حرمتِ شربِ این مایع، قطعِ به حرمت است. پس بنابراین من اگر بخواهم به حرمت این مایع بر خودم قطع پید کنم ابتداءا باید قطع پیدا کنم به وجود موضوع در خارج. موضوعش حسب فرض «قطع به حرمت» است پس باید قطع پیدا کنم به قطع به حرمت نه قطع به حرمت.

خود قطع در افق نفس که حاصل می شود از صفات&&&& وجدان و نفسانی است. علم ما به صفات وجدانی و نفسانی به وجود صفات است یا به صورت صفات؟ به وجود صفات است چرا که علم من به صفات علم حضوری است. پس قطع به قطع موقوف، خود قطع است یعنی به صفات وجدانی لازم نمی باشد که علم دیگری صورت است حاصل شود بلکه نفس صفات، علم ما می باشد قطع به قطع به حرمت عبارت اخری از قطع به حرمت است. و قطع به حرمت فعلیه موقوف به قطع به موضوع است و قطع به موضوع یعنی قطع به حرمت فعلیه است. و این حقیقت دور را دراد در دور ما دو طرف را می خواهیم الف موقوف بر ب و ب موقوف بر الف باشد اما اگر الف موقوف بر الف باشد این دور نمی باشد اصطلاحا اما حقیقت دور در آن می باشد چرا که دوری که محال ست چرا که توقف شیء بر نفسه است با واسطه اما در اینجا توقف شیء بر نفس خودش است بدون واسطه. هر تکلیفی که در خارج قابل فعلیت نباشد جعلش لغو است و صدور لغو از مولا قبیح است و صدور قبیح از مولا محال است.

این بیانی استکه مرحوم صدر فرمودند.

مناقشه:

خود بیان که پیچیده می شود مشخص است که مشکله ای دارد شاید بتوان گفت اضعف ادله دلیل ایشان می باشد که بسیار پر اشکال است که چهارتایش را می گوییم..

اشکال اول:

این که فرمودند که وصول تکلیف فعلی موقوف بر وصول موضوع است این درست نمی باشد بله می تواند با وصول موضوع واصل شود اما موقوف نمی باشد مثلا انسان معصومی می گوید که این مایع شربش حرام است موضوع حرمت را نمی دانم که چرا حرام است؟ چون مسکر است؟ چون غصبی است؟ چون مضر است؟ چون خمر است؟ نمی دانم. فقط می دانم و یقین دارم به حرمت شرب فعلیه و نمی دانم موضوع این حرمت چه می باشد یعنی از چه بابی و تحت چه عنوانی این مایع قرار می گیرد که حرام است.

نگویید که علم اجمالی داریم که یکی از محرمات است چون ممکن است شخص غافل باشد مثلا چند احتمال را می دهم اما نسبت به بعضی از محرمات اصلا غافل می باشم مثلا احتمال خمریت را می دهم اما از حرمت از باب سَمِّیت و ضرر این مایع غافلم. و ضمن اینکه علم تفصیلی نمی تواند منتج از علم اجمالی باشد.

در مقام تطبیق شود:

من قطع دارم به حرمت فعلیه شرب این مایع بر خودم و فرض کردیم که قطع موضوع است خوب فعلیت تکلیف به فعلیت موضوع است موضوع فعلیت قطع به تکلیف است و قطع که حاصل شد و فعلیت حکم که به فعلیت موضوع است قطع حاصل شده است لذا تکلیف فعلی می شود بدون التفات به موضوع.&&&

اشکال دوم:

ایشان فرمودند که قطع به قطع، در افق نفس عین قطع است مثلا اگر من عقطع به عدالت زید دارم قطع به قطع به عدالت زید عین قطع به عدالت است. سوال این است که این دو قطع است یا یک قطع است؟ این وجدانی است که این دو یکی نمی باشد. دو قطع و دو متعلق است. متعلق یکی عدالت است و یکی قطع به عدالت است.

نظیر اینکه من شک دارم و قطع به شکم دارم لذا دو تا می باشند.

لذا این دو قطع یکی نمی باشد.

پس واسطه خورد و خود دور حاصل شد ایشان می خواستند بگویند که قطع به قطع به حرمت، همان قطع به حرمت است که واسطه نخورد و حقیقت دور در آن باشد الان که واسطه خورد می شود دور حقیقتا.

اشکال سوم:

ایشان فرمودند که تمام صفات وجدانی مثل حب و غضب اینها معلوم است به وجوده نه معلوم است به صورته علم به صافت وجئدانی علم حضوری است نه علم حصولی این ابصار و گرسنگی این احساس گرسنگی و ابصار را من عالمم وقتی من قاطعم قطع خودم را اداراک می کنم به علم حضوری نه حصولی یعنی این مامرو برای من معلوم است بوجوده نه به صورته.

این فرمایش جای تعلیقه دارد:

تعلیقه اول که به بحث مربوط می شود.

این که معلوم می باشد علمی نمی باشد که از انقسامات قطع است اگر مقطوع بالعرض داشته باشیم و اگر مقطوع بالعرض نداشته باشیم، این قطع است و علم نمی باشد این معلوم از زیر مجموعه قطع نمی با شد. این که می گویند معلوم است مراد آن علم نمی باشد آن علم حصولی است و شعور و آگاهی من به احساسات علم حضوری است وقتی می گوییم معلوم است معلوم است به علم حضوری نه معلومی است که زیر مجموعه قطع است نمی باشد. &&&& یعنی علم ما عین وجودش است و چیز دیگری نمی باشد. بر همین اساس نتیجه گرفته اند که القطع بالقطع قطع. گفتن که از صفات وجدانیه معلومة بنفسها این علم و معلوم، علم و معلوم حصولی نمی باشد بلکه حضوری نمی باشد. مغالطه این است که معلوم را مقطوع گرفته اند و معلوم در اینجا مقطوع نمی باشد لذا القطع بالقطع، قطع نمی باشد. این القطع بالقطع زمانی درست است که القطع اول، قطع باشد نه علم حضوری.

تعلیقه دوم:

این نکته را اشاره می کنیم و وارد بحثش نمی شویم.

ما ها قائلیم که ادراکمان به صفات به ادراک حصولی است و علم حضوری هیچ ارزشی ندارد لذا اگر موجودی باشد که علم حضوری فقط داشته باشد و علم حصولی نداشته باشد هیچ ادراکی ندارد و علم حضوری موجب شعور نمی شود و ادراک ما به صفات نفسانی به علم حصولی است. علم حضوری زمانی موجب شعور می شود که ترجمان و تبدیل به علم حصولی می باشد یعنی ادراکمان به قطع، به صورت و علم حصولی است.

این مسئله در فلسفه بسیار مهم است و باید در فلسفه بحث شود نه در اصول.

اشکال چهارم:

ایشان نتیجه گرفت پس هیچگاه این تکلیف به فعلیت نمی رسد.نتیجه استدالال ایشان این است که تکلیف به تنجز نمی رسد نه به فعلیت چرا که خود ایشان هم قبول دارند که وصول در فعلیت حتی وصول احتمالی تأثیر ندارد لذا قائلند غافل و جاهل مرکب، تکلیف در مورد اینها فعلی است لذا اگر اشکالات قبلی وارد نباشد، ایشان اثبات می کند که تکلیف به تنجز نمی رسد نه اینکه به فعلیت نمی رسد. اگر چه باز لغو است اما نه از باب عدم امکان فعلیت از باب عدم امکان و قابلیت تنجز.

مهمترین دلائل، این سه دلیل می باشد اما بارها گفتیم که ابطال دلیل ابطال مدعا نمی باشد لذا از ابطان این ادله نمی توان رسید به اینکه این مسئله محال است لذا نیاز به استدلال بر امکان می باشد. ما می گوییم محذور عقلی ندارد و در شریعت واقع هم شده است و ما احکامی داریم که اصلا قابل تفسیر نمی باشد الا اینکه علم به مجعول در فعلیت خود مجعول اخذ شده است.

[1] این نقد ادله.

---

[1] سه شنبه ۹۵/۱۰/۲۸.

اما اصل مدعا که آیا اخذ علم به حکم در موضوع خود همان حکم محال است یا خیر؟ ما می گوییم که استحاله ای ندارد و ممکن است.

برای ورود به بحث مقدمه ای ذکر شود که در این مقدمه می خواهیم برویم سراغ قطع و علم و بعد به اصل بحث برگردیم.

قطع و علم بر اساس یک تعریف پذیرفته شده عبارت است از «اعتقاد جزمی». در این اعتقاد جزمی یک معتقَدی داریم در اعتقاد به عدالت زید این عدالت مقطوع بالذات و متعلق قطع من است که اگر این عدالت در خارج برای زید باشد و قطع من مصیب باشد، این عدالت خارجی مقطوع بالعرض می باشد.

در تعریف قطع، مقطوع بالعرض اخذ نشده است مانند حجر فی جنب الانسان است من که اعتقاد جزمی به عدالت زید داشته باشم این اعتقاد من قطع است چه این عدالت در زید باشد یا خیر. فقط نیاز است که این عدالت در افق نفس تصور شود. چرا که قطع بدون متعلق بالذات و مقطوع بالذات محال است نه مقطوع بالعرض.

اما علم، حصه ای از قطع می باشد به حصه ای از قطع علم می گویند. آن حصه کدام است؟ آن حصه ای که مقطوع بالعرض آن قطع هم در خارج موجود می باشد. اگر قطع ما مقطوع بالعرض در خارج نداشت به آن قطع می گویند اما دیگر به آن علم نمی گویند اما اگر اعتقاد جزمی ما مقطوع بالعرض داشته باشد آن اعتقاد جزمی هم قطع است و هم علم.

دقت کنید پس ما در «قطع» مقطوع بالذات نیاز داریم و عقلا محال است که قطع باشد بدون مقطوع بالذات اما در «علم» بر اساس تعریف، علاوه بر مقطوع بالذات مقطوع بالعرض هم نیاز است چرا که علم قطع مصیب است.

پس در علم، مقطوع بالذات عقلا و مقطوع بالعرض بر اساس تعریف نیاز است.

در اینجا یک سوالی مطرح می شود ـ که مهم هم است ـ ما که در علم بر اساس تعریف وجود مقطوع بالعرض را ضروری و لازم دانستیم، وجودش قبل از حدوث قطع

لازم است یا در آن حدو ث قطع موجود باشد، کفایت می کند؟ بر اساس تعریف کدام است؟

مثلا شما می دانید قطع دائما از حوادث است یعنی موجود مسبوق بالعدم است چرا که تمام انسانها از حوادث می باشند و این قطع که از صفات انسانی است و بر انسان عارض می شود هم حوادث است. قطعی &&& وجود مقطوع بالعرض سه جور است:

تارة حدوثش قبل از قطع است و تارة مقارن با حدوث قطع است و تارة بعد از حدوث قطع است.

مثلا وجود باری تعالی که من قطع به وجود او داریم این وجودش قبل از قطع است چرا که وجود باری تعالی ازلی می باشد.

اما اگر به عدالت زید قطع داشته باشم اگر آنِ حدوث قطع در نفس ما آنِ حدوث عدالت برای زید باشد، این قطع من بر اساس تعریف علم می باشد یا خیر؟ علم می باشد. با این که قبل از حدوث قطع عدالتی در کار نبود.

اما صورت سوم که خود مقطوع بالعرض بعد از حدوث قطع باشد مثلا قطع به عدالت زید دارم که الان زید فاسق است و یک ساعت بعد توبه کرد و شد عادل. این دیگر علم نمی باشد و قطع است فقط. در آن حدوث متصف به علم نبود اما بقاءا بعد از یک ساعت متصف به علم شد.

پس در تعریف مصطلح، قطع وقتی علم است که مقطوع بالعرض در آنِ حدوث قطع، موجود باشد و لازم نمی باشد که قبل از حدوث قطع هم موجود باشد.

در تعریف علم این است که صورت باید با خارج مطابق باشد نه این صورت اخذ از مقطوع بالعرض شده باشد که اشکال شود در صورت مقارنت این صورت و مقطوع بالذات، این صورت اخذ از مقطوع بالعرض نشده است.

این مقدمه و اما اصل مسئله :

ابتدا در قطع:

اگر مولا بخواهد در موضوع حکم بخواهد قطع را اخذ کند مثلا مولا به عبد دو تکلیف بیشتر نمی کند: یک تکلیف این است: «اذا قطعت بوجوب شیء فهو علیک واجب» و دیگری هم این است: «اذا قطعت بحرمة شیء فهو علیک حرام». یعنی واجب کرده است هر شیئ و فعلی را که مقطوع الوجوب بالعرض باشد و حرام کرده است هر چیزی را که مقطوع الحرمت بالعرض باشد. فقط عبد این دو تکلیف را داشته باشد، این محذوری دارد؟ خیر هیچ محذوری ندارد.

مقطوع بالعرض را پایش را وسط کشیدیم نه از باب اینکه در تحقق قطع، وجود مقطوع بالعرض لازم است خیر از باب اینکه اگر در خارج وجوب و حرمتی نباشد، واجب و حرمتی حاصل نمی شود و اصلا حکمی نمی باشد که موضوعش قطع باشد.

این بحث ثبوتی است که آیا ممکن است که چنین تشریعی بکند یا خیر ؟ بله ممکن است و هیچ محذوری ندارد.

یعنی این مقطوع بالعرض را بر توی قاطع حرام می کنم یا واجب می کنیم.

خوب آنِ حدوث قطع شما آنِ فعلیت تکلیف و تحقق مقطوع بالعرض است که این مفروق عنه است در اصول فعلیت هر تکلیفی به فعلیت موضوعش است معنایش این نمی باشد که در زمان اول موضوع و در زمان دوم تکلیف فعلی می شود خیر آنِ فعلیت موضوع آن فعلیت حرمت و تکلیف است. در یک آن هم قطع و هم تکلیف فعلی می شود.

این قطع در یک آن حادث شد در نفس همان آن، حدوث تکلیف و فعلیت آن را داشتیم. خوب سوال این استکه غیر از حدوث فعلیت در آن حدوث قطع آیا چیز دیگری هم حادث شد یا خیر؟ بله علم هم حادث شد. پس این قطع در آن حدوثش، علم هم است و اصلا محال است که علم نباشد یعنی در جایی که موضوع فعلیت قطع به حکم باشد محال است که آن حدوث موضوع، آن قطع، علم نباشد. چرا که آنِ حدوث قطع،

آنِ حدوث فعلیت تکلیف و تطابق مقطوع بالذات با مقطوع بالعرض و حدوث علم است. لذا برای اخذ علم در خود تکلیف لازم است که قطع را اخذ کند که در این صورت قطع حادث، دائما علم است.

برای شارع فرق نمی کند که بگوید: «اذا قطعت...» یا «اذا علمت...» اگر قطع اخذ شود یعنی قطعی در ذهن تو حادث شود که این قطع مطابق با خارج است که این می شود علم.

پس بنابرین شارع می تواند بگوید: «اذا قطعت...» این در واقع علم است یعنی قطعی که عقلا محال است که فرد علم نباشد یعنی دائما قطع مصیب به واقع اخذ شده است که علم است.

[1] اگر در ادله ای که گذشت دقت کنید، یکی از دلائل استحاله، دور بود که گفتیم که آن دور چون علّی نمی باشد، محال نمی باشد و الا علماء گفته اند که وجود قطع موقوف بر وجود مقطوع بالذات است و بالعکس در عین حال این محال نمی باشد چرا که در این صورت باید برای کسی قطع حاصل نشود در حالی که حاصل است لذا چون این توقف علی نمی باشد، محال نمی باشد و واقع شده است.

در عین حال به گونه ای می توان «علم» را اخذ کرد که این دور ـ با وجود اینکه محال نمی باشدـ ، هم حاصل نشود. مثلا شارع در مقام تشریع به جای اینکه عنوان علم را اخذ کند، عنوان «قطع» را در موضوع تکلیف فعلی خود اخذ کند که در این صورت خود به خود و لا محاله علم حاصل می شود چرا آنچه که برای شارع مهم است واقع علم است نه عنوان علم خوب در این صورت این دور معی هم حاصل نمی شود چرا که وجود قطع موقوف بر وجود مقطوع بالذات است و مقطوع بالعرض هم موقوف بر وجود قطع است[2]. لذا دور از بین می رود.

---

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۰/۲۹.

[2] در حالی که اگر «علم» اخذ می شد این دور معی دوباره حاصل می شد چرا که مقطوع بالعرض که همان فعلیت تکلیف باشد، متوقف بر علم و قطع است و علم هم متوقف بر معلوم بالذات و بالعرض با هم می باشد.

نگویید این دیگر اخذ «علم» نمی باشد این اشکال وارد نمی باشد چرا که این «واقع علم» است و برای شارع واقع علم مهم است نه عنوان علم چرا که این چنین قطعی دائما علم است. اینها که می گفتند علم دور است عنوان و انشاء علم محال نمی باشد بلکه می گویند واقع علم محال است.

شاهد اینکه در اینجا دائما این قطع علم است این استکه جاهل مرکب در اینجا چه قبل و چه بعد از فعلیت تکلیف و مقطوع بالعرض، اصلا تصور ندارد چرا که در صورت قطع به عدم تکلیف، تکلیف فعلی نمی باشد و مقطوع بالعرضی نمی باشد چرا که موضوع تکلیف، قطع به تکلیف است و این شخص قطع به تکلیف ندارد و قطع به عدم دارد لذا تکلیفی نمی باشد پس قطع او مطابق با واقع است و اگر قطع به تکلیف پیدا کرد همینکه بعدا قطع به تکلیف پیدا کرد، مقطوع بالعرض محقق و تکلیف، فعلی می شود و باز قطع او مطابق با واقع است. لذا جهل مرکب در اینجا اصلا معنا ندارد.

&&&ظاهر دور&&

لذا اخذ علم در موضوع حکم محذور عقلی ندارد.

در ذیل این بحث مشهور علماء که قائل به استحاله شده اند به دو عویصه برخورد کرده اند یکی در اصول و یکی در فقه که این دو عویصه بنا بر نظریه مشهور است که اخذ علم در موضوع محال است.

عویصه در اصول:

اینها می گفتند که التفات، شرط فعلیت تکلیف — نه حکم وضعیه ـ است. نظر مشهور این است که بلوغ، عقل، قدرت و التفات شرط فعلیت تکلیف و عامه تکلیف است اگر این لیوان خمر باشد شرب این لیوان خمر بر غیر ملتفت و غیر بالغ و عاجز و مجنون حرام نمی باشد. یکی از موارد غیر متلفت، غافل است شخص شارب خمر غافل، اصلا فعل محرمی را مرتکب نشده است.

بله افراد قلیلی قائلند که شرط عامه تکلیف سه تا می باشد بلوغ ،عقل، قدرت و التفات را شرط تنجز تکلیف می دانند نه فعلیت که ما تابع این قول می باشیم.

اما در نظریه مشهور و رایج در علم اصول یکی از شرائط تکلیف[۱]، التفات به تکلیف فعلی است خوب اینجا همان محذور پیدا می شود که اگر اخذِ علمِ به تکلیف فعلی، در موضوع تکلیف محال است این اخذ التفات هم در موضوع تکلیف محال است چرا که وجود تکلیف فعلی موقوف بر التفات است و التفات هم اگر بخواهد محقق شود باید تکلیف فعلیی در کار باشد و این هم شد دور و استحاله ای که مشهور گفته اند. پس در نظر مشهور به مشکل بر می خوریم.

این را دقت کنید مرحوم صدر جواب این عویصه را تا جایی که اطلاع دارم متعرض نشده اند شاید از باب این است که التفات را شرط فعلیت تکلیف نمی دانند.

اما یادم است که مرحوم تبریزی یک مدتی این عویصه ذهنش را مشغول کرده بود یادم نمی آید این مشکل را حل کرده بود یا خیر اما تا آخر هم دست از مبنای خودشان بر نداشت و التفات را شرط فعلیت تکلیف می دانست. در عین حال قائل به استحاله اخذ علم به مجعول در موضوع مجعول بود.

ما ها قائلیم که اگر کسی بگوید که علم به حکم اخذش در موضوع همان حکم فعلی محال باشد، این اخذ التفات هم محال است لذا باید این عویصه را حل کنند.

التفات عین علم است یعنی یک ملتفت الیه بالذات و یک متلفت الیه بالعرض دارد که وجود ملتفت الیه متوقف بر التفات باشد و وجود التفات هم متوقف بر وجود ملتفت الیه است. این هماان دوری است که اینها می گویند محال است.

حلش هم به همان بیانی است که در عدم استحاله اخذ علم به مجعول در موضوع مجعول گفته شد.

این عویصه اصول.

---

[۱] مراد اینها التفات به مجعول است که شرط عامه تکلیف و فعلیت تکلیف است و التفات به جعل اصلا اثری ندارد

اما عویصه در فقه:

ما احکامی داریم که مختص به عالمین است یا علم اخذ شده است یا عدم علم اخذ شده است. جهر در نماز صبح بر عالم به وجوب جهر در نماز ظهر، واجب می باشد و اگر عالم نباشد نه جهر و نه اخفات واجب نمی باشد و قرائت بر او واجب است.

نماز قصر بر عالم به وجوب قصر، واجب می باشد و الا فقط نماز جامع بین تمام و قصر واجب است.

صوم بر جاهل به وجوب افطار واجب است. یعنی موضوع وجوب صوم، علم به وجوب افطار است.

مثال در نماز صبح می زنیم. جهر در قرائت بر عالم به وجوب جهر واجب است و اگر عالم نباشد، به تخییر عقلی یکی از جهر و اخفات بر او واجب است چرا که فقط قرائت بر او واجب است لذا اگر عالم به جهر، نماز را اخفاتا بخواند نماز او باطل است و اگر جاهل باشد در صورت اخفات نماز او واقعا درست است نه به حدیث لا تعاد[1] چرا که موضوع وجوب جهر عالم به وجوب جهر است. خوب گفته شده است که اگر اخذ علم به فعلیت محال است در موضوع تکلیف اخذ شود چطور در اینجا وجوب جهر بر عالم به جهر واجب است؟ این عویصه بوده است.

مرحوم صدر از این عویصه جوابی داده اند و آن وجوابی که ایشان داده اند این است که در این فروع فقهیه علم اخذ شده است اما این علم، علم به جعل است نه مجعول. یعنی علم به اینکه یجب علی الرجال الجهر فی صلاة الصبح. همینکه به این قضیه کلی علم پیدا کند این جهر بر او واجب می باشد.

مناقشه:

این جواب ایشان درست نمی باشد این که فقهاء فقهیا گفته اند علم به مجعول است نه جعل مثلا من نماز صبح می خوانم و می دانم که بر رجال در نماز صبح جهر

[1] اگر چه حدیث لا تعاد هم دال بر صحت واقعیه است.

واجب است و اصلا غافلم که نماز صبح می خوانم یعنی چون قصد نماز در افتتاح نیاز است این قصد را در افتتاح نماز داشته ام اما در بین نماز غافل شده است یا غافل است از اینکه اصلا نماز می خوانم در اینجا واقعا نماز او درست است با اینکه عالم به وجوب جهر بر رجال در نماز صبح می باشد و بنا بر این فرمایش مرحوم صدر، باید نماز او درست نباشد.

ان قلت:

این صحت نماز او بخاطر حدیث لا تعاد است نه بخاطر اینکه وظیفه او جهر نمی باشد.

قلت:

اگر کسی می داند که نماز مسافر قصر است و نمی داند که مسافر است و غافل یا ناسی است که مسافر است در اینجا واقعا نماز او درست است و حدیث لا تعاد نمی آید.

&&&

ایشان به لحاظ فقهی غفلت کرده اند که علم به حکم کلی اثری ندارد و اگر عالم به جعل باشد و به مجعول جاهل باشد، نماز او واقعا درست است.

ان قلت: صحت بخاطر روایت در اینجا است.

قلت: روایت خاصی که در این موارد داریم از خود این روایات فهمیدیم که علم اخذ شده است نه اینکه دلیل صحت این نماز مسافر باشد.

بله اگر کسی علم به جعل داشت &&&

این بیان ایشان در عویصه اصول هم بدرد نمی خورد چرا که در نزد فقهاء التفاتی که شرط است، التفات به مجعول است و اگر التفات به حرمت شرب خمر داشته باشم

و ندانم که این خمر است، این حرمت شرب خمر بر من فعلی نمی باشد در نظر فقهاء.

&&

حل این دو عویصه به همان حلی است که گفته شد و باید بگوییم که اخذ علم به مجعول در موضوع مجعول ممکن است و محال نمی باشد.

الجهة الخامسة فی وجوب الموافقه الالتزامیة.[1]

در این جهت بحث می شود که وقتی که می گوییم که مطابقة عملیه با تکالیف شرعیه عقلا واجب است آیا موافقت التزامیه با احکام شرعیه هم واجب است یا خیر؟

ابتداءا توضیحی در مورد موافقت التزامیه.

مقدمة فی توضیح المراد من الموافقة الالتزامیة: الخشوع

ما دو نوع افعال داریم:

افعال جوارحی مثل حرکت دست و راه رفتن و صحبت کردن

و

افعال جوانحی مثل تفکر و تعقل و تخیل.

موافقت التزامیه این است که قلبا نسبت به این تکالیف خاضع و راضی و خاشع باشیم مثلا مولا امر می کند به نماز موافقت عملیه این است که بلند شویم و نماز بخوانیم این طاعت می شود امتثال و موافقت عملی اما وجوب نماز را در نظر بگیرید من تارة در مقام استنکار قلبی می باشم و این حکم را قلبا عمل نمی کنم یعنی در مقام رضاء باطنی و انقیاد در مقابل امر الهی و عقد القلب که عملی است جوانحی و ارادی است، خاشع نمی باشم. پس ممکن است که عملا اطاعت کنم اما قلبا موافقت نکنم یا بالعکس عملا موافقت نکنم اما قلبا خاشع و راضی باشم.

[1] شنبه ۹۵/۱۱/۰۲.

به این موافقت التزامیه ایمان نمی گویند ایمان را در اعتقادات می آوردند و این عقد القلب این ایمان نمی باشد بلکه التزامی قلبی است.

این را فرموده اند.

اینها سه چیز را قائل بوده اند: یکی تصدیق و اعتقاد یکی هم ایمان و یکی هم عقد القلب. یعنی در مقابل یک مطلب تارة معتقد می باشیم و تارة مومن و تارة عقد القلب داریم این طور نمی باشد که این سه به یک چیز بر گردد.

مختارنا فی المسئلة:

فی المراد من عقد القلب و الموافقة الالتزامیة: لا تصور لنا فیها ان کان بمعنی غیر التصدیق و الاعتقاد.

ما ها گفتیم اینها را نمی فهمیم ما این ایمان و عقد القلب را نفهمیدیم چیست این کلمات «عقد القلب» و «خضوع» و «خشوع» یک امر دو پهلو و مبهم است لذا مراد اینها برای ما مشخص نمی باشد. ما در افق نفسمان فقط اعتقاد و تصدیق را فهمیدیم که امری می باشد غیر اختیاری بله در مواردی مقدمات آن اختیاری است مثلا من نمی دانم زید داخل اتاق می باشد یا خیر نمی توانم اراده کنم و معتقد شوم به عدم یا وجود او در آن اتاق اما می توانم کاری کنم که اعتقاد برای من حاصل شود مثلا بروم داخل اتاق را نگاه کنم که اعتقاد به وجود یا عدم او بر من حاصل می شود.

لذا خود اعتقاد غیر ارادی است اما مقدمات آن گاها اختیاری است.

اما این عقد القلب و رضا و خشوع و انقیاد نفسانی ما اینها را نفهمیدیم. حتی با وجود شرحی که اینها در مورد این الفاظ گفته اند ما نفهمیدیم که این چیزهایی که می گویند غیر اعتقاد و تصدیق جزمی باشد یعنی همه این ایمان و عقد القلب را ما تصدیق می دانیم مثلا تصدیق به وجود خدا را ایمان به خدا, و تصدیق به پیامبری رسول اکرمﷺ را ایمان به رسالت می دانیم اما این ایمان چیزی غیر مقوله تصدیق باشد این را ما نمی فهمیم. چرا که اینها علم را تقسیم می کنند به تصور و تصدیق اما چیز دیگری به نام

التزام قلبی یا ایمان یا عقد القلب باشد که غیر این تصدیق باشد را ما نفهمیدیم و ادراک نکردیم.

گفته نشود که مراد از التزام قلبی و عقد القلب، تصمیم می باشد چرا که تصمیم ربطی به موافقت التزامیه ندارد و مراد اینها از موافقت التزامیه، تصمیم نمی باشد.

اینکه گفته شود که مراد از موافقت التزامیه رضاء و خشنودی باشد، این که ارادی نمی باشد چرا که خشنودی یعنی ملائمت نفسانیه که این ملائمت و عدم ملائمت که دست من و شما نمی باشد نبوده، اختیاری نمی باشد.

بحث ما تصوری است و کاری به آیات الهی نداریم لذا گفته نشودکه در آیات شریفه داریم و تصریح کرده است که کفار در روز قیامت به رسالت پیامبر اکرم تصدیق دارند اما نمی توانند ایمان بیاورند چرا که در موارد تصوری به آیات مراجعه نمی شود و اگر تصور برای ما حاصل باشد دیگر نیاز به آیات شریفه نمی باشد و اینکه آیه شریفه چه می خواهد بگوید فرض این است که ما بتوانیم تصور بکنیم. لذا در ابحاث تصوری هیچ زمانی به آیات استناد نمی شود چرا که مدلول یک تصدیق است و بحث ما در تصور است.

لذا ما تصور روشنی نداریم از موافقت التزامیه.

مختارنا فی حکم المسئلة:

خوب حال حکم مسئله. آیا همانطور که التزام عملی در تکالیف لازم است آیا التزام قلبی هم لازم است یا خیر؟

اصل بحث عقلی است اما ما هم وجوب شرعیه و هم وجوب عقلیه آن را بحث می کنیم.

اما وجوبه الشرعی: لیست واجبة لأن العناوین فی الخطابات الشرعیة عناوین للافعال الجوارجی.

آیا علاوه بر اطاعت عملی موافقت التزامیه شرعا واجب است یا خیر؟

واجبات شرعیه یعنی مطلوبات شارع. ما وقتی به ادله شرعیه مثل «اقیمو الصلاة» یا «کتب علیکم الصیام..» و «لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا» رجوع می کنیم می بینیم «صلاة» و «صوم» و «حج» و... اینها در نزد شارع مطلوب است که اینها از اعمال جوارحی است نه جوانحی. گفته نشود که نیت فعل جوانحی است چرا که نیت غیر موافقت التزامیه است گذشته از اینکه بعضی گفته اند که نیت جزء واجب نمی باشد و شرط است.

مراد از قصد قربتی که در این اعمال نیاز است این است که عمل ریائی نباشد.

فی وجوبه العقلیة: أن العقل یحکم بوجوب الاطاعة فی الأوامر الهیة التی یتحقق بامتثال العملی.

و اما آیا وجوب عقلی دارد یا خیر؟

دقت کنید در باب خداوند آنکه عقل می گوید که واجب است اطاعت خداوندی است یعنی هر چه که امر کرده است باید اطاعت کنید. خوب خداوند به صلاة و صیام امر کرده است که امتثال آنها به اتیان این ها می باشد لذا وجوب عقلی فقط اطاعت و امتثال عملی است.

پس بنابراین موافقت التزامیه وجوب عقلی هم ندارد.

فی ثمرة البحث:

بعد گفته اند این موافقت التزامیه و قلبیه که گفته اند واجب است یا خیر چه ثمره ای دارد؟

تصویر الثمرة عند بعض: أنها موجب لتعارض الاصول بخلاف ما اذا لم تکن واجبة.

گفته اند در بعضی از مسائل اصول ثمره دارد. دقت کنید تارة ما دو اصل داریم که هر دو جاری می شود چرا در آن موافقت عملیه نمی باشد اما اگر گفتیم موافقت التزامیه واجب است این موافقت التزامیه منشأ می شود برای تعارض اصول و عدم جریان اصول مثلا من دو اناء دارم که یقین دارم به طهات یکی از این دو اناء اگر به اناء یمین نگاه کنم، استصحاب نجاست دارم و اگر به اناء یسار نگاه کنم در این اناء هم استصحاب نجاست

دارم. آیا استصحاب نجاست در هر دو جاری می شود یا به خاطر آن علم اجمالی تعارض می کنند و تساقط می کنند؟ در اینجا این دو استصحاب جاری می شود یا خیر؟ این دو استصحاب جاری می شود درست استکه یقین به طهارت دارم اما عمل به دو استصحاب منجز که منجر به مخالفت عملیه لازم نمی آید چرا که به مقتضای دو استصحاب باید اجتناب کنم از هر دو لذا فقهاء معتقدند این دو استصحاب جاری است و محذوری ندارد.

اما اگر موافقت التزامیه لازم باشد این دو استصحاب با هم تعارض می کند و ساقط می شود چرا که من باید معتقد باشم به طهارت احدهما فی الواقع در حالیکه عمل به دو استصحاب ما را متعبد می کند به نجاست هر دو اناء. لذا هر دو تعارض و تساقط می کنند. این هم ثمره عملی.

مناقشة: لا تعارض بینهما لأن العلم الاجمالی ناظر الی الواقع و الاصول ناظر الی تشخیص وظیفة المکلف.

گفته اند این ثمره درست نمی باشد چرا که این دو با هم مشکلی ندارند که من معتقد باشم به طهارت واقعیه یکی از اینها و نجاست ظاهریه هر دو. یا دو خبر ثقه داشته باشیم بر نجاست هر یک اناء یکی نجاست اناء یمین و یکی هم اناء یسار به نحوی که مدلول التزامی نداشته باشند باز این علم اجمالی با این دو اماره تنافی ندارد چرا که من علم اجمالی دارم به طهارت واقعیه یکی از این دو اناء در عین حال حجت داریم بر نجاست هر دوی اینها.

پس در ما نحن فیه ثمره ای هم ندارد.

الجهة السادسة: فی حجیة الدلیل العقلی.

این مبحث مهمی است در مبحث قطع. مرحوم آخوند این مسئله را تحت عنوان قطع قطاع بیان کرده اند اما مرحوم صدر این بحث را در اینجا به عنوان یک بحث بیان کرده و قطع قطاع را در ذیل این مبحث آورده اند یعنی ایشان بعد از بحث موافقت التزامیه این بحث را مطرح کرده اند که در واقع معارضه کرده اند در این بحث با علمای

اخباری که قائل به «**عدم حجیت قطع**» حاصل از استدلالات عقلیه در شریعت می باشند در قبال اصولی ها. بحث خیلی خوبی است که ایشان اضافه کرده اند لذا این بحث را طبق ترتیب مرحوم صدر بیان می کنیم.

ضمنا مطالبی که استناد به علماء اخباری می دهیم اعتماد کردیم به نسبت هایی که ایشان به اینها داده اند.

عمای اخباری گفته اند که اگر از مقدمات عقلی به قطع رسیدیم این قطع معتبر نمی باشد مثلا به مقدمات عقلیه به یک قطع به یک تکلیف رسیدیم این قطع حجت نمی باشد. اخباریها سراغ خود قطع می روند نه منشأ آن که ادله عقلیه باشد.

اصولیین کثیرما از استدلالات عقلی استفاده می کنند مثل بحث ضد و ترتب و اجتماع امر و نهی و حتی در حجیت خبر واحد یکی از ادله آنها عقلی است یا در مبحث تعارض ادله از استدلالات عقلی استفاده شده است.

اخباریین با این روش کاملا مخالف می باشند می گویند که در احکام الهی باید برویم سراغ کتاب و سنت که یا تکالیف ما را مشخص کرده است که اخذ می کنیم به آن آیه و روایت و در صورت عدم تعین و عدم بیان حکم آن مسئله در قرآن و سنت، وظیفه ما را در صورت جهل به حکم مسئله مشخص کرده است در شبهات وجوبیه برائت داده است و در شبهات تحریمیه احتیاط جعل کرده است. لذا نیاز نداریم به رجوع به استدلالات عقلی.

لذا گفته اند قطع حاصل از مقدمات عقلیه حجت نمی باشد و باید رجوع به کتاب و سنت شود.

البته اینها دلیل عقلی را در دو جا قبول کرده اند:

یکی قبل از شریعت در اثبات خداوند به اینکه از کجا می گویید خداوندی است؟ از کجا می گویید که رسول خدایی است؟ معلوم است که به گفته خود خدا نمی توان استناد کرد. لذا در اینجا باید به دلیل عقلی وجود خداوند و رسالت را قبول کنیم.

یکی هم بعد از شریعت به این صورت که درست است که خداوند نماز و روزه و .. واجب کرده است و بعضی مسائل را تحریم کرده است اما دلیل ما چیست که باید از خداوند در این تکالیف اطاعت کنیم؟ این را باید عقل بگوید عقل باید بگوید که معصیت الهی حرام است و اطاعت الهی واجب است. اما اینکه در استنباط احکام شرعی هم عرض کتاب و سنت باشد این را قبول نکرده اند و گفته اند که باید در این جا فقط به کتاب و سنت استناد کرد.

مرحوم فیض کتابی دارد: «الاصول الاصیله» تمام فوارق بین خودشان و اصولیین را مطرح کرده است و گفته است که فرق و اختلاف اساسی ما در سی مسئله است این کتاب خوبی است چرا که ایشان مرد ملائی بوده است. در آنجا از نظر اخباریی ها دفاع کرده است.

در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول: فی کاشفیة الدلائل العقلیة.

مقام دوم: فی حجیة الدلائل العقلیة.

المقام الاول: فی کاشفیة الدلیل العقلی.[1]

این بحث یک بحث معرفتی است.

دلیل الاخباریین: عدم اتفاق الحکماء و المتکلمین فی مسئلة واحدة یدل علی عدم کاشفیتة و قابلیته لها.

نسبت داده شده است به علمای اخباری که اینها گفته اند که اصلا ادله و استدلالات عقلیه قاصر از این است که برای انسان افاده قطع یا علم کند. چطور قاصر است؟ گفته شده است که اگر شما رجوع کنید به مباحث وعلوم عقلی مثلا برای نمونه فلسفه را در نظر بگیرید علم کلام را در نظر بگیرید که در بین علوم حوزوی و دینی این دو علم عقلی می باشند شما یک مسئله واحد در تمام فلسفه و یک مسئله واحد در تمام کلام از ابتداء

[1] یکشنبه ۹۵/۱۱/۰۳.

تا انتهاء پیدا نخواهید کرد که بین حکماء در مسائل فلسفی و بین متکلمین در مسائل کلامی با هم اتفاق رأی داشته باشند. ایشان همه قائلند که بر اساس ادله عقلیه مطالب خوشان را اثبات کرده اند و دلیل خصم را ابطال کرده اند اما در عین حال باز بین خودشان هم اختلاف است. نگویید که همه حکماء و همه متکلمین در استحاله تناقض با هم توافق دارند چرا که این مسئله یک مسئله فلسفی و کلامی نمی باشد چرا که بر استحاله تناقض در هیچ جا من جمله این علوم استدلال نشده است چرا که آن را از مسائل نظری نمی دانند.

مراد ما از متکلمین و حکماء به معنای اعم است یعنی کسانی که اشتغال به فلسفه و کلام دارند از مسلمین و غیر مسلمین. حتی در بسیاری از مسائل فلسفه و کلام اگر دو قول دارند چون قول دیگری احتمالش نمی باشد و اگر احتمال دیگری بود هم می گفته اند و قائل می شدند. خوب این چه عقلی است که حداقل بعد از دو هزار سال که اینها بحث کرده اند، گفتگو کرده اند، یک میلیمتر جلو نرفته و در یک مسئله کوچک هم به توافق نرسیده اند و دائما اختلافات بیشتر شده است در یک زمانی در یک مسئله ای دو قول بوده است و احتمالاتی دیگر نبوده است اما بعدها به محض اینکه احتمالات دیگر آمد می بینی در همان مسئله چهارده قول وجود دارد. با اینکه همه آنها هم از بزرگان صاحب عقل می باشند مثل ملا صدرا و فارابی و افلاطون و کندی و ارسطو و ... که از نوابغ روزگار بوده اند و افراد متعارفی در ضریب هوشی نبوده اند بلکه بالاتر بوده اند. شما وقتی اینها را ببینید این دیگر باعث نمی شود که از ادله عقلی قطع برای شما حاصل شود لذا باید رفت سراغ کتاب و سنت در زمینه شریعت ببینیم کتاب و سنت چه فرموده اند.

ان قلت: أن المسائل الحساب و الهندسه اتفاقی و الاستدلالات علیهما عقلیة.

اخباری ها خودشان اشکالی کرده اند که در ریاضی و هندسه که از علوم عقلی است چرا اختلاف نکرده اند و همه قائلند که مثلا مجموع زوایای داخلی مثلث برابر است با ۱۸۰ درجه یا ۵ به اضافه ۵ می شود ۱۰ و دیگر مسائل آن که تقریبا این اتفاق

نظر است. با اینکه در اثبات مسائل ریاضی و هندسه از مقدمات و استدلالات عقلیه استفاده شده است.

قلت: أن المقدمات و المبادی فی المسائل الریاضی من الحسیات أو القریب بها.

از مرحوم امین استر آبادی جوابی نقل شده است. ایشان فرموده اند مقدمات استدلالات این علم حسی یا قریب به حس است و از واضحات است مثلا وقتی می گویید که ۱۰۰۰ تقسیم بر ۴ می شود ۲۵۰ بخاطر این است که کافی است که شما ۱۰۰۰ را به چهار دسته تقسیم کرده و تعداد در هر دسته بار بشمارید می بینید که این ها ۲۵ تا می باشد بالمشاهده. یا مثلا وقتی می گویید مجموع زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است اگر شما مدادی را روی یک ضلع مثلث قرار دهید و چرخش دهید می بینید بعد از ۱۸۰ درجه به نقطه اول بر می گردد. این ها تقریبا حسی و قریب به حس است و از قبیل آن مقدمات بعیده و نظری نمی باشد.

این سابقه خراب عقل را که انسان نگاه کند، دیگر برای انسان این اعتماد بر ادله عقلیه نمی آید و قطع برای او حاصل نمی شود.

خوب وقتی این مقدمات و استدلالات عقلیه، در مسائل عقلیه بدرد نخورد خوب در مسائل غیبیه بدرد بخورد؟!! آیا می توان با عقل دید که حکم شرب توتون چه می باشد؟!!

مناقشات:

مادر دو مورد می خواهیم بحث کنیم مدرکات عقل نظری و دیگر مدرکات عقل عملی.

فی مدرکات العقل النظری:

اما جواب اخباریین در مدرکات عقل نظری:

علمای اصولی شروع کرده اند به نقض کلام اینها. عمده دلیل و جواب اینها چهارتا می باشد:

الجواب الاول: هذا الاشکال وارد حتی فی وجوب الأله و توحیده و نبوة رسوله.

خوب چطور اثبات باری تعالی کنم اگر این ادله عقلیه نباشد اگر این ادله عقلیه قابل اعتماد نباشد اثبات باری تعالی و توحید را که خود شما هم قائلید به ادله عقلیه باید باشد در حالی که مفید قطع نمی باشد، چطور می شود؟ چطور اثبات امامت و نبوت کنیم اگر ادله عقلیه نباشد؟

کشتیی را سوراخ می کند که خودتان هم ساکن این کشتی می باشید.

مناقشة المرحوم الصدر فی الجواب: أن الأدلة العقلیة المثبتة للأصول و الإعتقادات،

فرموده اند که این جواب درست نمی باشد چرا که اصول اعتقادات از واضحات و بدیهیات کالحسیات و تجربیات می باشند مثل ادله ای که فلاسفه و متکلم در اثبات و ابطان مدعای خود یا رقیب خودش استفاده میکنند، نمی باشد.

توضیح فرمایش ایشان:

مرحوم صدر متوجه شده بودند که این ادله ای که متکلمین در باب اعتقادات بکار می برند به لحاظ فنی و استدلالی اشکال دارد ایشان رفته بودند دنبال اثبات و بیان دیگر که اثبات استقرائی است که مبتنی است بر حساب احتمالات. این حساب احتمالات هم مبتنی است بر یکسری اصولی که مثل اصول حساب و هندسه و ریاضیات می باشد. ایشان قائل بودند که مبادی و اصول اعتقادات از توحید تا معاد را می توان بر اساس حساب احتمالات اثبات کرد نه استدلالات فلاسفه و متکلمین. لذا این مبادی و اصول اعتقادات می شود مثل مسائل ریاضی یعنی مبادی آنها از حسیات و قریب به حسیات و مجربات است.

این جواب ایشان بر اساس نظریه خودشان در باب استقراء و حساب احتمالات می باشد که قائلند اصول اعتقادات را می توان بر اساس حساب احتمالات اثبات کرد. حساب احتمالات در نظر ایشان مبنای استدلال استقرائی می باشد [1]

[1] بحوث ج ۴ ص ۱۲۶.

مناقشتنا فی جواب المرحوم الصدر:

این فرمایش مرحوم صدر را که نمی توان قبول کرد. این ادل دلیلش بر اینکه این از قبیل مسائل ریاضی نمی باشد اختلاف در مسائل کلامی است از توحید گرفته که مسئله ای مختلف فیه است تا برسیم به مسئله نبوت هیچ نبوتی نمی باشد الا اینکه مخالفین آن در اکثریت می باشد مثلا مسحیت را در نظر بگیرید که ادعا شده است که بیشترین پیروان را در میان دیگر ادیان دارا می باشند. عدد کسانی که معتقد نمی باشند بیش از کسانی می باشند که معتقد به نبوت حضرت عیسی بن مریم علیهما السلام می باشند. مسلمان و یهودیان حضرت عیسی علیه السلام را پیامبر خدا نمی دانند و اگر بدانند قائلند پیامبر این عصر نمی باشد. در مسئله امامت در بین مسلمین دو مذهب شیعه و سنت است که اکثریت اهل سنت می باشند که قائل به امامت نمی باشند.

ایشان قائلند این حساب احتمالات در ارتکاز همه است و همه بر اساس این حساب احتمالات مشی می کنند و لو التفات ندارند لذا اشکال نشود که این همه اختلافی که در مسائل اعتقادی است بخاطر این است که بر اساس حساب احتمالات مشی نمی کرده اند. در باب توحید اصلا شباهتی نمی باشد بین توحید شیخ انصاری و توحید ابن عربی الا در اسم.

چطور علمی است مثل ریاضی که در ریاضی اختلاف نمی باشد در حالی که در این مسائل کلامی اختلاف است؟!!

نگویید که این اختلافات بر اساس تعصب نا بجا است چرا که خصم هم در مورد ما همین اعتقاد را دارند و می گویند که طرف مقابل تعصب دارد، دچار مغالطه شده است و ... لذا مسئله ای نمی باشد که قابل اثبات باشد.

خوب مشخص شد که این فرمایش مرحوم صدر بر اساس نظر ما تمام نمی باشد.

لذا این نقض بر اخباری وارد می باشد.

الجواب الثانی: أن هذه الاختلاف الکثیرة موجود بین استدلالات الفقهاء المتمسک بالآیات و الروایات ایضا.

جواب و نقض دومی که به این دلیل اخباری ها داده شده است این است که

گفته اند که بسیار خوب می رویم سراغ اخبار و آیات و اکثر استدلالات این فقهاء که مورد اختلاف است و اگر اختلاف موجب سلب اعتماد و تکیه بر آن امر شود باید به این اخبار و آیات هم اعتماد نکرد. کمتر مسئله ای و جزئیات آن مسائل را ما داریم که اختلاف نباشد. یکی می گوید سوره جزء است و بعضی می گویند جزء نمی باشد. بعضی می گویند که غسل ترتیب بین سه موضع است و بعضی گفته اند که نیاز نمی باشد و فقط هم می رویم سراغ استنباطات نقلی اینها و عقلی.

مناقشة المرحوم الصدر: أن الاستدلالات الفقهاء یکون بالإستظهارات و تحقیق السند و ... التی من قبیل الحسیات و التجربیات.

مرحوم صدر در این جواب نقضی اشکال کرده اند. فرموده اند ما در ادله نقلیه رجوع به استظهار و سند و جمع بین ادله متعارضه می شود مثل حسیات و قریب به حس است و نمی توان به ادله عقلیه تشبیه کرد بله درست استکه خطاء بر می دارد اما قابل مقایسه با خطائی که در ادله عقلیه و استدلالات عقلیه است نمی باشد.

مناقشة فی کلامه: أن الاختلافات فی المسائل الفقهیة لا یکون قلیلا بالنسبة الی الاختلافات فی المقدمات النظریه الفلسفیة و الکلامیة.

اشکال بر ایشان: ما قائلیم که این اختلافات در فقه قابل مقایسه است با اختلافی که در مسائل فلسفه و کلام است بخصوص که این اختلافات در حال تکاثر است همین عروه را در نظر بگیرید یک مسئله ای را پیدا نمی کنید که بر آن تعلیقه ای زده نشده باشد و تقریبا تمام مسائل مورد اختلاف است حتی در همین مسائل حسی و قریب به حسی که مرحوم صدر می فرمایند. مثلا خود عروه رادر دو جلد و نهایتا سه جلد می توان چاپ کرد اما الان با تعلیقات پانزده جلد شده است یعنی دوازده، سیزده جلد اینها فقط تعلیقه است. یعنی چهار برابر متن ما تعلیقه داریم با اینکه تقریبا مقداری بیش از صد سال است که تعلیقه بر عروه را شروع کرده اند اگر زمان بشود دویست سال احتمالا حجم آن دو برابر حال حاضر خواهد شد.

بله بعضی تعلیقه ها مشترک است و اگر این مشترکات هم حذف شود، باز حجم زیادی از تعلیقه ها باقی خواهند ماند. و اتفاقا اکثر مواردی که فقهاء استناد می کنند اختلافشان در استظهار است نه استدلالات عقلیه.

این نقض دوم و اشکال دوم بر علمای اخباری را هم قبول کردیم.

[۱] الجواب الثالث: أن الاستدلهم بعدم حجیة القطع الحاصل من الاستدلالات العقلیه لکثرة خطائها، نفس هذا الاستدلال، استدلال بدلیل عقلی نظری.

این جواب از مرحوم آقای صدر می باشد.

ایشان سوال کرده است اینکه شما می فرمایید علم به وقوع خطاء این مانع از حصول یقین و قطع در هر معرفت عقلی نظری است. این را که شما ادعا کرده اید این مقدمه ای را که شما بیان کرده اید که عبارت باشد از: «العلم به کثرة خطاء یوجب عدم حصول القطع فی الادلة العقلیة» این خودش از مقدمات عقلیه نظریه است چطور بر این مقدمه اعتماد کرده اید؟!!

این اشکال اخباری برای عدم اعتبار استدلال عقلی، استناد به استدلال عقلی است. یعنی ایشان نقض می کند بر اخباری به نفس همین مدعای ایشان. دقت کنید این اشکال به صورت استدلال اخباری ها نمی باشد بلکه اشکال به ماده است. این اشکالی است که مرحوم صدر بیان فرمودند و می گویند این استدلال به عقلی نظری است و بدیهی نمی باشد. [۲]

مناقشة: إن ادعی هذه المقدمة من المقدمات الحسی و التجربی او القریب به، لا یورد هذا الاشکال.

اگر اخباری بگوید که این استدلال در نزد من از مجربات یا از امور قریب به حس می باشد اگر این ادعا را بکند دیگر این ادعا را مانمی توانیم ابطال کنیم واستدلال مرحوم صدر را بپذیریم. لذا این اشکال را نمی توانیم از ایشان بپذیریم.

---

[۱] دوشنبه ۹۵/۱۱/۰۴.

[۲] بحوث ج ۴ ص ۱۲۷.

دقت کنید مقدمات قریب به حس معیارش این نمی باشد که در آن اختلافی نمی باشد بلکه اختلافات آن نسبت به مقدمات عقلی غیر حسی خیلی کمتر است.

الجواب الرابع: أن وقوع القطع من هذه المقدمات و الاستدلالات العقلی للفلاسفه و المتکلمین، ادل دلیل علی امکان حصول القطع.

گفته اند که این مطلب شما اخباری ها واضح البطلان است چرا که ما فلسفه و کلام می خوانیم و از همان اول و یا در آخر برای ما قطع حاصل می شود قطع به رسالت و توحید و ... اینطور نبوده است که اینها حیران و در شک و تردید بوده اند. مثلا اصالة الوجود و اصالة الماهیة که ابتداءا که انسان آنها را می خواند چون تصوری یا توهم تصوری حاصل نشده است، قطعی ندارد بعد از مطالعه و تصور یا توهم تصور قطع و تصدیق به یک طرف پیدا می کند و قاطع می شود.

اشکال نشود که اینها گفته اند که این قطع حجت نمی باشد نه اینکه قطع حاصل نمی شود. این اشکال وارد نمی باشد چرا که بحث ما در کاشفیت است که به معنای اعتبار منطقی می باشد، نه حجیت آن که مقام بعدی باشد.

گفته نشود که اینها التفات به این اختلافات کثیره ندارند که قاطع می شوند می گوییم که کسی که وارد فلسفه و کلام می شود نوعا این التفات را دارند.

مناقشة: لاشکال الاخباریین تقریبان:

این بیان اخباری ها را در بحث کاشفیت به دو بیان می توانیم بیان و تقریب کنیم:

البیان و التقریب الأول: إن کان مرادهم عدم اعتبار القطع الحاصل منها، لا محل لهذا الجواب.

بیان و تقریب اول از کلام اخباری ها این استکه ایشان گفته باشند این کثرة خطائی که ما از کثرة اختلاف علماء می فهمیم کاری می کند که در نظر عقل این ادله فاقد اعتبار منطقی می شوند. لذا با وجود این کثرة خطاء نمی توان به این قطع اعتماد کرد. در این صورت این جواب چهارم دیگر وارد نمی باشد.

البیان و التقریب الثانی: إن کان مرادهم عدم امکان حصول القطع تکوینا یمکن لهم قول بأن القطع الحاصل لهم لا یکون منها بل من الاشیاء الأخری المقارنة لها.

بیان و تقریب دوم: اما اگر مراد اخباری ها این است که به صورت تکوینی با توجه به التفات به این کثرة خطاء، تکوینا قطع حاصل نمی شود. این جواب وارد است.

اما می تواند اخباری جواب دهد. که ما در مسائل کلامی و فلسفی به قطع می رسیم اما غافل می باشند که این قطع ربطی به آن ادله ندارد از دلیل قطع حاصل نمی شود مثلا شما مقارنات اصالة الوجود را نگاه کردید و اصالة الوجودی شدید و بعد به ادله رجوع می کنید و در مقام اثبات بر می آیید چرا که قطع یک حالت روانی و نفسانی برای ماست که باید شرائط آن حاصل شود تا قطع بیاید و ربطی به ادله ندارد.

مثلا اعتقاد به مبدأ به مراتب روشن تر است از ادله ای است که اقامه کردند برای اثبات مبدأ تعالی.

گفته نشود که این ادله در مورد کمونیسم و لائیک تأثیر دارد و این ادله باعث یقین شده است و تجربه هم شده است و قضایایی هم برای آن نقل شده است، اگر اینطور گفته شود، این باز چیزی را اثبات نمی کند چرا که این قطع حاصل شاید بخاطر شرائط روحی و اجتماعی آن مجلس و آن مستدِل بوده است که در شخص قاطع و متعقد اثر گذاشته است. حتی اگر کسی هم گفته است من با خواندن فلان کتاب به یقین رسیدم در آنجا هم ممکن است که شرائط پذیرش در او فراهم شده است و این یقین برای او آمده است. یعنی دائما اول ما به قطع می رسیم و بعد در مقام اثبات و اقامه دلیل آن بر می آییم.

بله امکانش است که به این دلائل برای انسان قطع بیاید اما به امکان نمی توان به اخباریین استدلال کرد.

واقع مطلب این است که اصلا قیاس به ما نمی تواند یقین بدهد یعنی شما دائما نتیجه را در مرتبه مقدمات دارید و تمام اختلاف بین مقدمات و نتیجه در اجمال و تفصیل است. مثلا شما می گویید: «زید انسان» و «کل انسان حیوان» و به این نتیجه

می رسیم که «زید حیوان» است. آیا شما در مرتبه صغری و کبری قطع به حیوانیت زید نداشتید؟!! بله تنها اثری که ممکن است داشته باشد این است که به ما التفات دهد به نتیجه. یعنی این مقدمات نسبت به آن مطلبی که مورد غفلت شما بوده است، التفات داده است نه اینکه این مجهول را به شما اعطاء کرده است.

لذا دائما معلومات ما معلوم این ادله عقلیه نمی باشد مثلا مرحوم صدر قائلند که کلا معلومات ما بر اساس حساب احتمالات است و ایشان اصلا برای قیاس ارزشی را قائل نمی باشند. لذا یک احتمال وجود دارد که گفته شود که علوم ما بر اساس حساب احتمالات است.

اما یکبار می گوییم که بر اساس حساب احتمالات نمی باشد بلکه تابع مجموعه ای از عوامل غیر معرفتی است که در اختیار ما هم نمی باشد و غیر ارادی است.

بله این که ما قطعهایی در مسائل کلامی و فلسفی داریم جای شکی نمی باشد اما آیا می توان اثبات کرد که این قطعهای ما مدلول این ادله عقلیه است؟!! لذا گفته شده است اکثر مسائل فلسفی تصور مسئله، موجب تصدیق است و ادله فلسفی فقط کاری که می کند این است که باعث تصور درست ما می شود که به محض اینکه تصور آمد، تصدیق هم می آید.

گفته نشود با این جواب اخباری ها به جواب چهارم، اشکال و جواب اول به ایشان هم حل می شود چرا که اینها می گویند که آن قطع به صانع و مبدأ از مقدمات عقلیه حاصل نشده است که شما اشکال کنید که در اثبات صانع هم نمی توان از ادله عقلیه استفاده کرد. این بیان وارد نمی باشد چرا که اگر بگوید آن قطع در آنجا از ادله قطعیه نمی باشد پس اعتبار دارد در اینجا هم باید بگوید که قطعهای حاصل دیگر هم چون مستفاده از ادله عقلیه نمی باشد، باید معتبر باشد.

لذا به نظر می رسد که جواب اول و دوم نقضی برای ابطان قول اخباری ها وارد است.

فی مدرکات العقل العملی:

تا اینجا بحث در مدرکات عقل نظری بود اما مدرکات عقل عملی:

المراد من العقل العملی: هو القوة الدراکة من جهة ادرکها حسن و قبح الافعال الواقعیین.

عقل عملی دو اصطلاح دارد یک عقل عملی در اصول و یکی هم عقل عملی در فلسفه. مراد ما عقل عملی در اصطلاح اصول است[1]. ما قوه ای داریم به نام قوه عاقله که از قوای دراکه[2] است نه از قوای فعاله و محرکه[3]. این قوه عاقله فقط کارش ادراک است. به لحاظ مدرک برای این قوه دو اسم گذاشته اند:

تارة این قوه ما حسن و قبح افعال که دو صفت واقعی می باشند را درک می کند مثل حسن صدق و قبح کذب به این قوه می گویند عقل عملی

و تارة همین قوه عاقله ما که حسن و قبح را درک می کرد، غیر حسن و قبح را درک می کند مثل استحاله تناقض و تلازم بین علت و معلول به لحاظ این مدرَک به این قوه عاقله می گویند عقل نظری.

دقت کنید گاهی اوقات به مدرِک می گویند عقل که همان بود که بیان شد و تقسیمی که برای قوه عاقله به لحاظ مدرَک گفتیم از همین قبیل بود اما گاهی اوقات به مدرَک می گویند عقل لذا وقتی می گویند عقل عملی، مرادشان حسن و قبح است و وقتی می گویند عقل نظری مرادشان غیر حسن و قبح است.

مدرکات عقل عملی در مرتبه عمل و فعل، فقط حسن و قبح است و سومی هم ندارد.

در بحث عقل علمی و مدرکات عقل عملی در دو مرحله بحث می کنیم:

---

[1] چرا که همانطورکه به زودی خواهد آمده عقل عملی قوه عاقله در مرحله درک حسن وقبح افعال می باشد و فلاسفه اصلا حسن و قبحی را قبول ندارند که حال بخواهند عقل عملی را به این بیان قبول داشته باشند.

[2] قوای دراکه مثل قوه حاسه، قوه متخیله، قوه واهمه، قوه متفکره و من جمله قوه عاقله.

[3] مثل قوای غاذیه و مولِّده و نامیه.

مرحله اول: در اعتبارات این ادراکات عقل عملی است آیا این ادراکات عقل عملی اعتبار هم به آنها است یا خیر؟

مرحله دوم: در قاعده ملازمه بحث می کنیم.

المرحلة الأولی فی اعتبار ادراکات العقل العملی.

در مرحله اول بحث می کنیم از اعتبار این اداراکات عقل عملی.

اشکال اخباریین به اعتبار مدرَکات عقل عملی:

از علمای اخباری نقل شده است که ادراکات عقل عملی اعتبار ندارد دلیلش کثرت اختلاف است در یک عرفی نکاح با محارم خیلی قبیح است و در یک عرفی این نکاح با محارم قبیح که نمی باشد چه بسا حسن باشد. یا بحث تعدد زوجه که در بعضی از اعراف کار قبیحی نمی باشد و در بعضی اعراف کار قبیحی است. یا شرب خمر یا ارتباط یک زن و مرد اجنبی و امثال ذلک.

این کثرة اختلاف، اینها را به این نتیجه رسانده است که ادراکات ما فاقد اعتبار است. حتی این اختلاف به حدی است که بعضی از اخباریین را به اعتباریت این حسن و قبح قائل کرده است یعنی این اختلاف کشف می کند که این حسن و قبح امر واقعی نمی باشد بلکه به لحاظ یک اعتبار است و امری است اعتباری. و بعضی از اخباری ها هم قائلند که ما حسن و قبح داریم اما به حسن و قبح های مدرک به عقل عملی نمی توان اعتماد کرد. حتی اگر خودم این حسن و قبح را ادراک کردم.

- **جواب نقضی:**

سوال می کنیم اطاعت خداوند واجب است یا خیر؟ اگر بگویید خیر که هیچ اصلا دیگر بحثی نمی ماند و اگر بگویید که واجب است می پرسیم چه وجوبی دارد؟ باید وجوبش عقلی[1] باشد. خوب این وجوبی است غیر قابل اعتماد چرا اعتماد می کنید؟!! ایمان گرا هم شوید باز دلیلی برای وجوب اطاعت نمی باشد، چرا باید اطاعت کرد؟!!

---

[1] وجوب عقلی یعنی حسن اطاعتی که در مخالفت آن استحقاق عقوبت است.

پس چاره ای ندارید جز اینکه به ادراکات عقل عملی، شما هم اعتماد کنید.

مناقشه در جواب نقضی:

این وجوب عقلی اطاعت اصلا بدرد نمی خورد چرا که محرک ما و محرک انسانها در اطاعت خداوند احتمال عقوبت است. اگر بفهمیم که اطاعت خداوند عقلا واجب نمی باشد در رفتار مومنین اصلا تغییری حاصل نمی شود. وجوب دفع ضرر محتمل یک وجوب فطری است نه عقلی که شما بگویید که این دفع ضرر محتمل هم حسن است و مدرک عقل عملی است.

حتی در بین عقلاء هم محرک دفع ضرر است مثلا در قوانین رانندگی اگر مجازات ها را بردارند مردم از چراغ قرمز عبور می کنند. اینکه گفته شد که محرِّک دفع ضرر محتمل است مراد در نوع افراد است لذا مثال معصومین علیهم السلام را نزنید.

- **جواب حلی: أن الاختلاف فی الصغری لا الکبری فلهذا لیس اختلافا بین حسن و قبح العدل و الظلم.**[1]

جواب حلیی که به این اشکال اخباریین داده شده است این است که گفته اند این اختلافی که ما می بینیم مربوط به کبری نمی باشد این اختلاف دائما صغروی است یعنی همه انسانها متفق می باشند که عدل حسن و ظلم قبیح است اما در صغریات این عدل و ظلم با هم تفاوت و اختلاف دارند اگر در یک عرفی شرب خمر قبیح است آن را مصداق ظلم می بیند و اگر قبیح نمی باشد آن را مصداق ظلم نمی بینند. در نکاح با محارم و تعدد زوجه هم اینطور است.

وقتی در صغری اختلاف بود نه در کبری نمی تواند دلیل باشد بر عدم اعتبار حسن و قبح.

- **اشکال مرحوم الصدر علی هذا الجواب: أن الاختلاف فی الکبری لأن العدل و الظلم عنوانان مشیران لیسا عنوانین حقیقیین.**

---

[1] سه شنبه ۹۵/۱۱/۰۵.

مرحوم صدر این جواب را نپذیرفتند ایشان قائلند که اینکه ما دو حسن و قبح ذاتی داریم و بقیه به این دو بر می گردند، درست نمی باشد ایشان قائلند که این دو قضیه، قضیه تجمیعی است یعنی ظلم و عدل هر دو عنوان مشیر است «الظلم» عنوان مشیر است به تمام افعالی که قبیح است و «العدل» عنوان مشیر است به تمام افعالی که حسن می باشند نه اینکه عدل واقعا حسن و ظلم واقعا قبیح است به این قضایا مرحوم صدر می گویند قضایای تجمعیه که عبارت است از قضایایی که عنوان در موضوع عنوان مشیر است هیچ خصوصیتی در آن نمی باشد مثلا می گوییم: «من فی الغرفة هاشمی» خوب هیچ رابطه ای منطقی وجود ندارد بین هاشمی بودن و بودن در اتاق و صرف یک اتفاق است که «من فی الدار» کلا هاشمی هستند این از باب اتفاق بوده است و عنوان «من فی الدار» عنوانی نمی باشد که خصوصیتی داشته باشد بلکه عنوان مشیر می باشد یعنی مراد از عنوان «من فی الدار» یعنی «هولاء».

ایشان فرمودند که ما اصلا کبرایی نداریم و عناوین در کبری عنوان مشیر می باشند آنکه واقعا قبیح است خود غیبت و تهمت است و آنکه حسن است خود صدق و رد امانت است لذا ما با ظلم و عدل به تمام افعال قبیحه و حسنه اشاره می کنیم لذا نزاع شد کبروی نه صغروی لذا عرفی می گوید که نکاح با محارم حسن و در بعضی اعراف قبیح است.[1]

البته استدلال ایشان که چرا که اینها عنوان مشیر است در مبحث «حسن و قبح» می آید.

مناقشة فی اشکال المرحوم الصدر: لا یمکن أن یکون هاتان القضیتان، تجمیعیا بل تکونان حقیقیتین.

---

[1] بحوث ج ۴ ص ۱۳۷

ما جواب ایشان را قبول نکردیم و از قضایای حقیقیه می دانیم نه قضایای تجمیعیه و اصلا نمی تواند از قضایای تجمیعیه باشد که موکول می کنیم به بحث حسن و قبح عقلی.

➢ **اشکالنا علی الجواب الحلی: أن المهم الصغری فإن کان الإختلاف فیه فلا اعتبار بها.**

اما این جواب حلی هم درست نمی باشد.

که ریشه اختلافات در صغری است نه در کبری که دو اشکال وارد است به عبارت روشن تر اگر دقیقتر بخواهیم بگوییم این جواب حلی درست نمی باشد و کلام اخباری ها هم درست نمی باشد یعنی یک اشکال در کلام اخباری ها است و یکی هم به جواب حلی است.

اشکال مربوط به جواب حلی: خوب نزاع در صغری می باشد نه در کبری تسلما و فرضا. خوب باز اختلاف در صغری باعث می شود خوب درست اما وقتی صغری مورد اختلاف باشد دیگر کبری به درد ما نمی خورد چیزی که برای ما مهم است صغری است العدل حسن و الظلم قبیح چه فایده ای دارد وقتی نتوانیم مصادیق آنها را تطبیق کنیم. دائما صغری از کبری مهمتر است لذا این ادراکات عقلی عملی منطقیا معتبر نمی باشد و حرف اخباری ها اثبات می شود.

- **جوابنا للأخباریین: أن امثلتکم للحسن والقبح العرفی لا العقلی النسبیین لا مختلفین.**

اشکال به اخباری ها: ما سه حسن و قبح داریم: عقلی، عقلائی، عرفی.

حسن وقبح عقلی دو امر واقعی می باشند مثل تلازم بین النار و الحرارة، علیت، استحاله تناقض و .. که این دو امر واقعی وصف واقع می شوند برای افعال اختیاری. این حسن و قبح را عقلی یا ذاتی می گویند. تمام نزاع در این حسن و قبح است که آیا

امر واقعی است یا موهوم است. این حسن و قبح را اصولیین و فقهاء قائلند و حکماء و فلاسفه معتقد نمی باشند.

حسن و قبح عقلائی دو امر اعتباری است که وصف تمام افعال اختیاری استکه مرتبط به حفظ یا اخلال نظام اجتماعی می باشد.

فلاسفه معتقدند که حسن و قبح عقلی که فقهاء می گویند از همین قبیل عقلائی است که اشتباها اینها عقلی گرفته اند.

حسن و قبح عرفی مثل حسن و قبح عقلائی اعتباری است اما ریشه در حفظ نظام و اخلال در آن ندارد و منشأ آن دین و اجتماع و روحیات و عواملی غیر از حفظ و اخلال نظام است مثل قبح شرب خمر یا عدم قبح آن، حسن تعدد زوجه یا قبح آن یا حسن نکاح با محارم یا قبح آن.

این را دقت کنید که مثالهایی که اخباری ها زده اند حسن و قبح عرفی می باشد که اختلافی نمی باشد بلکه نسبی است مثل خوشمزه و بدمزه است که امر نسبی است نه اینکه اختلاف دارند در یک عرفی آبگوشت خوشمزه است در نظر عرفی قرمه سبزی که مربوط به عرف خاص می باشد. اینها حسن و قبح عقلی نمی باشد چرا که حسن و قبح عقلی — بنا بر قبول آن ـ نسبی[1] و اختلافی نمی باشد[2]. مثل سرقت که قبیح عقلی است و رد امانت حسن عقلی است.

لذا اشکال اینها به حسن و قبح عقلی نمی باشد بلکه به حسن و قبح عرفی است در حالیکه بحث ما در حسن و قبح عقلی است و ضمن اینکه اختلافی درآن نمی باشد بلکه نسبی است. حتی ما عرفی را داریم که در نزد آنها تعدد زوج قبیح نمی باشد و تعدد زوجه قبیح است حتی در بعضی از اعراف مردها حجاب دارند و زنها حجاب ندارند.

---

[1] نسبی یعنی نسبت به یک عرفی قبیح است و نسبت به عرف دیگر حسن اما در بین افراد خود عرف دیگر اختلافی نمی باشد یعنی تمام افراد یک عرف آبگوشت را خوشمزه می دانند و در یک عرف دیگر تمام افراد آن عرف قرمه سبزی را خوشمزه می دانند اما اختلاف این است که در بین افراد یک عرف اختلاف است که به تبع بین اعراف هم اختلاف می شود.

[2] کما اینکه ما اینها را عقلائی می دانیم و در عقلائی هم نسبی نمی باشد و اختلافی نمی باشد و اگر اختلافی هم باشد به این مقدار اختلاف ندارد.

بحث ما دائما نسبت به حکم اولی است لذا مواردی که ذکر کرده اند دائما به حکم اولی نه حسن و قبح عقلی دارد و نه حسن و قبح عقلائی. بله بعضی اوقات حسن و قبح عرفی موضوع برای حسن و قبح عقلائی می شود و حسن و قبح عقلائی موضوع می شود برای حسن و قبح عقلی.

لذا در حسن و قبح عقلی یا اختلافی نمی باشد یا اگر هم هست خیلی اندک است بلکه اختلاف در حسن و قبح عرفی است که این هم اختلاف نمی باشد بلکه نسبية است.

المرحلة الثانية: فی تحقیق قاعدة الملازمة.

این را قبلا گفته بودیم و الان هم مختصرا اشاره ای می کنیم.

قاعده ملازمه قاعده ای است که ادعا شده است که تارة یک طرف آن حسن و قبح عقلی است و تارة یک طرف آن حسن و قبح عقلائی است. در صیاغت اول گفته می شود: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» و در صیاغت دوم گفته می شود: «کل ما حکم به العقلاء حکم به الشارع».

این قاعده ملازمه را در هر دو صیاغت بررسی کنیم.

- **صیاغت اول: «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع».**

مراد از عقل در اینجا عقل عملی است یعنی «کل ما حکم به العقل العملی حکم به الشرع». حسن و قبح عقلی چهارتاست: وجوب، حرمت، استحباب و کراهت. یعنی اگر عملی عقلا واجب بود شرعا واجب است و اگر عملی عقلا حرام بود شرعا هم حرام است و اگر عملی عقلا مستحب بود مثل بخشش شرعا هم مستحب است و اگر عملی عقلا کراهت داشته باشد مثل پرحرفی شرعا هم کراهت دارد.

در ما نحن فیه اینها گفته اند: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع». وجوهی ذکر کرده اند برای این ملازمه که بعضی قبلا گفته شده بود یک وجه را هم در اینجا می گوییم:

این که می گویند که کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. اگر رد امانت مثلا و بقیه واجبات عقلی و احکام دیگر عقلی، حسن عقلی باشد و در نظر شارع هم حسن و واجب شرعی است که ثبت المطلوب. و اگر واجب نکرده است یعنی ترخیص داده است در عدم رد الامانت، عدم رد امانت، عقلا قبیح است و ترخیص در قبیح، قبیح است و صدور قبیح از خداوند محال است.

اگر مستحب عقلی را بخواهد واجب کند می شود مکروه عقلی و صدور مکروه عقلی از خداوند، قبیح است و صدور قبیح هم محال است.

مناقشه:

این استدلال یک مغالطه کوچک دارد. گفت است که اگر واجب نکرده است ترخیص داده است در حالیکه عدم وجوب دو فرد دارد یکی ترخیص و یکی هم عدم ترخیص یعنی حکمی در این جا نداشته باشد.

ترخیص در اینجا یک حکم ظاهری است نه حکم واقعی که گفته شود اینجا شارع حکم ترخیص دارد. این ترخیص ظاهری مال ظرف شک است و قبحی ندارد که بعدا می آید.

خوب چرا حکمی نداده است خوب ترخیص نداده است چرا که قبیح است و حکمی نداده است بخاطر اینکه دیده است همین حسن و وجوب عقلی کفایت می کند و محصل غرضش است یعنی همان عده از مردم که به این وجوب عقلی عمل می کند این کفایت می کند که نظام اجتماعی مختل نشود. همین مقدار کفایت می کند و محصل غرض مولاست.

این بدین معنا نمی باشد که اگر تکلیف کند و حکمی داشته باشد اثری ندارد خیر اثری دارد اما نیازی نمی باشد چرا که همین ۴۰،۵۰ درصد مردم که به این وجوب عقلی عمل می کنند محصل غرض مولاست بله اگر تکلیف کند ۷۰،۸۰ درصد مکلفین رد

امانت می کنند اما برای عدم اختلال نظام اجتماعی همین رد امانت ۴۰،۵۰ درصد مکلفین کفایت می کند لذا در اینجا مولا حکمی نمی کند.

لذا در این موارد هم که وجوبی مولا ندارد، نمی تواند عقوبت کند چرا که عقوبت فرض تجری و معصیت است و این دو هم فرض طلب است اما در اینجا مولا اصلا طلبی ندارد که حق الطاعتی داشته باشد که معصیت و تجریی صدق کند.

لذا ملازمه ای در ما نحن فیه وجود ندارد.

این بحث تتمیم اعتبار مدرکات عقل عملی است که اگر معتبر می باشد آیا ملازمه ای است بین حکم عقل عملی و شرع یا خیر؟

اما صیاغت دوم: «کل ما حکم به العقلاء حکم به الشارع».[1]

صیاغت دوم این بود: «کل ما حکم به العقلاء حکم به الشارع». این را کسی بیان می کند که منکر حسن و قبح عقلی می باشد و قائل به حسن و قبح عقلائی می باشد لذا ظاهرا اولین بار توسط مرحوم اصفهانی مطرح شده است که ایشان منکر حسن و قبح عقلی می باشند.

این صیاغت نسبت به صیاغت اول فرقی دارد و آن اینکه عقل چهار حکم بیشتر نداشت اما عقلاء به غیر از این چهارتا احکام دیگری مثل حق، ولایت، بطلان، سلطنت و صحت و ملکیت و ... را دارند لذا هر حکمی را که عقلاء داشتند اگر ملازمه اثبات شود ملازمه وسیعی است همه آن احکام عقلائی هم شرعا اثبات می شود.

لذا این ملازمه اثبات شود قاعده اعمی است و تمام احکام عقلائی به یکباره حجت می شود مگر اینکه خود شارع از بعضی ردع کند.

خوب این صیاغت دوم عبارت است از: «کل ما حکم بالعقلاء حکم به الشارع»، دلیل این ملازمه چه می باشد؟ شارع احد العقلاء است اگر اثبات کردیم که عند العقلاء این حق یا حکم است خوب در نزد شارع هم ثابت است. خوب اگر دقت کنید این

---

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۱/۰۶.

صیاغت بنا بر این بیان تلازم نمی باشد و ملازمه تسامحی است بلکه صیاغتی است ضمنی یعنی شارع در ضمن عقلاء می باشد.

مناقشتین:

این بیان را نقد کردیم قبلا و الان اضافه ای هم داریم:

المناقشة الأولی:

مراد از شارع چه کسی می باشد؟

ان کان المراد من الشارع، الله تبارک و تعالی:

اگر خداوند متعال می باشد نه احد العقلاء است و نه مصداق عاقلین.

اما نسبت به عقلاء: مراد ما از عقلاء، مجموعه انسانهایی است دارای خرد فردی که در اثر ممارست در زندگی اجتماعی به خرد اجتماعی رسیده اند خوب خداوند زندگی اجتماعی نداشته است لذا احد العقلاء نمی باشد.

اما اگر عقلاء را به معنای عاقلین بگیریم که ظاهر کلام مرحوم اصفهانی این است یعنی کسی که صاحب قوه عاقله و خرد فردی استکه مایز بین انسان و دیگران حیوانات می باشد. خوب در این صورت هم، خداوند مصداق عاقلین نمی باشد. ایشان می گوید که این حسن و قبح اعتباری است اما اعتبار کسی که عاقل است و دارای خرد فردی می باشد.

البته مرحوم اصفهانی اینقدر ملتفت بوده است که خداوند مدرک معقولات است بوجوده نه بقوه عاقله. این باز هم درست نمی باشد.

قوه عاقله قوه ای است که مدرک امور عقلی است که امور عقلی یا تصور است یا تصدیق. یعنی قوه عاقله علم حصولی را درک می کند حتی ما علم حضوری خود را به علم حصولی درک نمی کنیم ایشان تابع حکمت ملاصدرا است که در این حکمت علم

حصولی در مورد خداوند محال است. ادراک عقلی یعنی ادراک حصولی. و خداوند محال است که ادراک حصولی داشته باشد.

ان قلت:

خداوند همان ادراکات را به علم حضوری دارد.

قلت:

ما سه نحو اموری را داریم: واقعی و حقیقی و اعتباری و وهمی. علم حضوریی که علم خداوندی است[1]، فقط امور حقیقی را می تواند پوشش دهد چون حضور الشیء عند العقل می باشد نه حصول صورت شیء یعنی یک نحو وحدتی است بین عالم و معلوم لذا این علم حضوری حسن و قبح را که وجودی ندارند بلکه اموری اعتباری می باشند را نمی تواند پوشش دهد.

این با توجه به کلام ایشان و مکتب ایشان است که تابع مکتب ملاصدرا می باشد نه اینکه نظر ما هم این می باشد.

و اما ان کان المراد من الشارع، النبی الاکرم ﷺ:

اما اگر مراد ایشان از شارع نبی اکرمﷺ است، این کلام اینها درست است چرا که هم از عقلاء و هم از عاقلین می باشد بلکه رئیس العقلاء و عاقلین می باشد.

المناقشة الثانیة:

این اشکال دوم در هر دو صورت که شارع خداوند باشد یا نبی اکرم باشد می آید.

تسلما شارع احد العقلاء و عاقلین می باشد لذا طبیعتا به حسن و قبح عقلائی، حکم می کند در این بحثی نمی باشد که شارع بما هو من العقلاء حکم می کند، بحث ما در این استکه آیا شارع بما هو شارع هم حکم می کند یا خیر؟ می تواند حکم نکند

[1] لذا طبق نظر کسانی که خداوند علم حصولی ندارد خداوند عالم به وجود نار و حرارت می باشد بنا بر اینکه این نار و حرارت وجود داشته باشند اما علم به ملازمه بین حرارت و نار ندارد.

چرا که همان حکم عقلائی در تحصیل غرضش کفایت می کند مثلا عقلاء بما هم عقلاء و حفظا للنظام می گویند سرقت حرام است اما شارع می بیند که همین حکم عقلائی کافی است لذا جعل نمی کند و تشریع نمی کند.

لذا این قاعده ملازمه هم ـ که از مرحوم اصفهانی نقل شده است که از قبیل ملازمه نمی باشد بلکه از قبیل تضمن است لذا انسب این استکه به صیاغت اول ملازمه گفته شود و به قاعده دوم قاعده تضمن گفته شود — اثبات نمی شود.

پس این قاعده ملازمه به هر دو صیاغت تمام نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی حجیة الدلیل العقلی.

مراد از این مقام این استکه اگر ما در استنباط احکام به ادله عقلیه رجوع کردیم و به قطعی رسیدیم که حکم الله این است ایا این قطع حجت است؟ به عبارت دیگر اگر ما نسبت به وجود یا عدم تکلیفِ فعلی، از ادله عقلی به قطعی رسیدیم، آیا ین قطع حجت است یا خیر؟

مرحوم شیخ فرموده است که این که اخباریین فرموده اند این قطع حجت نمی باشد را به دو صورت می توان تقریب کرد:

التقریب الاول من الاشکال: النهی التحریمی عن الورود فی الادلة العقلیة لإستنباط الاحکام الشرعیة فالقطع الحاصل منها لیست بحجة.

بیان اول از تقریب اشکال اخباریین این است که گفته شود شارع مقدس نهی تحریمی کرده است مسلمین را که در ادله عقلی در استنباط احکام شرعی ورود نکنند و این ورود و فحص و گوش دادن و ... از محرمات شرعی است. چطور تفکر در ذات الهی شرعا حرام است فکر کردن در ادله عقلی برای استنباط احکام شرعی هم حرام است مثل حرمت غیبت و تهمت و ...

اگر این کار را کردیم و معصیت الهی را مرتکب شدیم و در استنباط به سراغ ادله عقلیه رفتیم و به قطعی رسیدیم مرحوم شیخ در این صورت می فرمایند که ما مضطریم به این قطع عمل کنیم اما اگر به مخالفت واقع منجر شدیم درست است که این واقع بر ما منجز نمی باشد و این قطع معذر می باشد[1] اما به سوء اختیار عقاب می شود.

این تقریب اول و بیان اول. پس بر ما حرام است ورود در ادله عقلیه در استنباط احکام و در صورت معصیت دیگر قطع حاصله معذر نمی باشد چرا که اضطرار به سوء اختیار می باشد.

التقریب الثانی منه: الردع عن العمل بالقطع الحاصلة من الأدلة العقلیة.

بیان دوم از اشکال اخباریین این است که گفته شود شارع مقدس ردع کرده است از عمل به قطع حاصله از ادله عقلیه مثلا شما از ادله عقلیه به این قطع می رسید که شرب عصیر عنبی حرام است شارع به من ترخیص داده است در اینکه من این را شربش کنم. این قطع من دیگر منجز نمی باشد یا مثلا اگر در ادله عقلیه فحص کردم و قطع حاصل کردم که شرب عصیر عنبی حرام نمی باشد الان این مایع عصیر عنبی است قطع دارم که شربش حرام نمی باشد. یا قطع دارم به عدم وجوب در اینجا شارع ردع کرد است بر عمل به این قطع یعنی احتیاط را بر من واجب کرده است. یعنی این قطع معذر نمی باشد.

این ترخیص و ایجاب احتیاط حکم ظاهری می باشند.

این هم بیان دوم.

ظاهرا کلام اخباریها روشن نبوده است. احتمال دارد مرادشان بیان اول باشد و احتمال هم دارد که مرادشان بیان دوم باشد.

---

[1] چرا که در نظر مشهور قطع حجیتش ذاتی است و در اینجا که تعلق گرفته است به عدم تکلیف باز معذر است لذا تکلیف منجز نمی شود اما در عین حال چون از مقدمات منهیه به این قطع رسیدم بخاطر این سوء اختیار عقاب می شود.

ما یک بحث ثبوتی و امکانی می کنیم که آیا شارع می تواند ردع از عمل به قطع کند به عبارت دیگر و روشن تر می تواند معذریت و منجزیت قطع را بگیرد؟ به عبارت دیگر خداوند نمی تواند زوجیت را از اربعه بگیرد آیا ردع از عمل به قطع مثل گرفتن زوجیت از عدد اربعه است یا خیر؟

بحث دوم اثباتی و وقوعی است اگر گفتیم که ثبوتا محذوری ندارد آیا در آیات و روایات این ردع آمده است یا خیر؟

البحث ثبوتی: امکان الردع عن العمل بالقطع الحاصلة من الأدلة العقلیة.

اول بحث ثبوتی را می کنیم:

وجه القائلین بعدم امکان الردع: حجیته ذاتی و معنی الذاتی عدم امکان الردع.

ما حصل کسانی که قائل به استحاله شده اند گفته اند که حجیت قطع ذاتی است چه ذاتی باب برهان و باب ایساغوجی قابل زوال نمی باشد و نمی توان آن را سلب کرد و اگر قابل سلب باشد دیگر ذاتی نمی باشد.

این کلام قوم است.

مناقشتنا: معنی الذاتی عدم الاعتبار و جعلها بل اقتضائه لها مع انها تعلیقی لا العلّی.

ما با کلام قوم موافق نبودیم چون گفتیم ذاتی نه ذاتی منطق باب برهان و ایساغوجی نیم باشد یعنی این حجیت مقتضای ذات است در طول جعل و اعتبار نمی باشد حجیت ظهور در طول جعل و اعتبار است اما حجیت قطع در طول اعتبار و جعل نمی باشد.

خوب وقتی معنای ذاتی این طور شد و بدون جعل و اعتبار است. این اقتضائش اقتضائی است یا علی است؟ این دلیل ندارد و وجدانی می باشد. ما گفتیم این اقتضائش برای حجیت به نحو اقتضاء است نه علّی یعنی قطع منجز است معلقا بر عدم جعل معذر از جانب مولا یعنی قطع معذر است معلقا بر عدم جعل منجز.

لذا در اینجا ما حرف اخباریین را قبول کردیم. لذا در مرحله ثبوت مشکلی ندارد که شارع از این حجیت ردع کند و این حجیت را از او زائل کند.

لذا در مرحله ثبوت حق با اخباری است.

هذا تمام الکلام فی مرحلة الثبوت.

[۱]البحث الاثباتی:

حالا که قائل به امکان شدیم آیا در آیات و ورایات مواردی داریم که ما را ردع کرده باشد از عمل به قطع عقلی به عبارت دیگر این قطع را از حجیت ساقط کرده باشد و یا اگر گفتیم که این زوال حجیت امکان ندارد آیا روایات و آیاتی داریم که ما را نهی کند از ورود به ادله عقلی.

به وجوهی استدلال شده است بر ردع از حجیت قطع یا ورود به ادله عقلی.&&&

این آیات و روایات چهار دسته است به عبارت دیگر چهار وجه است در این بحث

دسته اول:

آیاتی که می گوید حکم به ما انزل الله حرام است مثل این آیه و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون در آیه دیگر ... فاولئک هم الظالمون و در آیه دیگر ... فاولئک هم الفاسقون. پس در یک آیه شخص کافر و در یک آیه ظالم و در یک آیه فاسق خوانده شده است سوره مائده آیه ۴۴ تا آیه ۴۷.

بریم سر مفاد آیه شریفه: «من لم یحکم بما انزل الله» این حکم یا جامع بین افتاء و قضاء که افتاء هم می شود حکم به ما انزل الله. اگر در مورد قضاء باشد می توان تنقیح مناط کرد به افتاء. پس یا مباشرتا یا به تنقیح مناط می توان استفاده کرد که حکم به غیر ما انزل الله حرام است. درست است که در هر دو باید مجتهد باشند اما افتاء اخبار است اما قضاء حکم است یعنی حکم می کند به این که این مال دیگری است. این افتاء حکم است اما حکم قضائی نمی باشد بلکه حکم ابتدائی است.&&&

اگر مفتی به غیر ما انزل الله فتوا دهد هم ظالم است و هم کافر و هم فاسق.

---

[۱] شنبه ۹۵/۱۱/۰۹.

ما انزل الله یعنی احکام شرعی که خدا در آیات و روایات فرستاده است. پس این ما انزل الله دو مصدر دارد یکی کتاب و سنت لذا اگر ما به استدلال عقلی به حکمی شرعی رسیدیم نه از آیات و روایات آیا این حکم به غیر ما انزل الله است یا خیر؟ بله حکم به غیر ما انزل الله است چراکه نه روایت گفته است و نه آیه گفته است که فلان عمل واجب یا حرام است ما با استدلال عقلی رسیدیم، که این حکم این است.

این &&& از این آیه نمی توان استفاده کرد که افتاء واجب است.

این وجه اولی که ذکر کرده اند.

مناقشه:

چون ما انزل الله یعنی احکام الهی خوب احکام الهی یکی طرف آن این اسک ه از طریق کتاب و یک طریق آن این استکه از طریق سنت به آن برسیم و کسی که به حکم عقلی به این حکم الهی رسید این طریق سوم است شما باید در مرحله سابق این طریقیت را رد کرده باشید که انزل الله به این طریق رد شده است. شما که میگویید که این حجت نمی باشد باید در رتبه سابق بگویید که این طریق خاطء است این آیه که موضوع خود را اثبات نمی کند. این آیه که متضمن این موضوع نمی باشد اینکه طریق است یا خیر این آیه ناظر به طریق نمی باشد فقط می گوید که باید احکام شما باید احکام الهی باشد و افتاء شما باید به افتاء احکام الهی باشد اما این احکام الهی باید از چه طریقی به دست ما برسد، آیه نمی گوید که به چه صورت به آن برسید. می دانید بعضی علماء تشکیک کرده اند به ظواهر قرآن آیا می توان به این آیه گفت که این ظواهر حجت است. خیر آیه می گوید که به حکم الهی افتاء کنید یعنی حکمی را بگویید که خدا فرموده است اما این حکم الهی به چه طریقی باید برسد آیه در صدد بیان آن نمی باشد. اصلا اگر مراد از انزال، آیات باشد اکثر احکام که در قرآن نمی باشد پس اگر در قرآن مرادش همانی است که ما می گوییم در روایت هم اینطور است و فرقی بین این دو نمی باشد.

یعنی به این آیات نمی توانید طریقیت ادله عقلی را رد کنید باید به یک دلیل دیگر رد کنید.

&&& احکام ولائی.

وجه دوم:

طائفه ای روایاتدریم که این از این روایات قول بلا علم یا قول بلا &&& یا قول بلا حجة اینها حرام است چه افتاء باشد یا چه به غیر افتاء باشد لذا این روایات منشأ شده است برای یک حکم که علماء گفته اند علاوه بر کذب که حرام است قول بلا علم هم است حرام است. کذب این است که قولی را بگوییم که خلاف واقع است و ما می دانیم که خلاف واقع است.

قول بلا علم این است که یا قولی را می گویم که نمی دانم که واقع اینطور است یا خیر؟ مثل اینکه می گویم زید عادل است و من نمی دانم که عادل است یا خیر. با اینکه اتفاقا درست ، زید اعدل عدول است باز این قول حرام است.

اینها گفته اند که اگر به استدلال عقلی عمل می کنید این قول بلا علم و بلا حجة است.

مناقشه:

این وجه عجیب و غریبی است و در روایات داریم قول بلا علم و بلا حجة. و علماء هم که قبول داریم که قطع علم است و حجت. اما روایت نمی گوید که قطع حاصل از استدلالات عقلی حجت نمی باشد و ساکت است.

وجه سوم: می گویند که ما روایاتی داریم که استقلال از ائمه در احکام نهی شده است. معنای استدلال به عقلی معنایش استقلال از ائمه است و اعلام خود مختاری است.

این وجه سوم بیشتر تقویت می کند تقریب اول شیخ یعنی ائمه ما را نهی کرده اند از غور در ادله عقلیه. این روایات زیاد است.

یعنی حکم الهی را از ائمه فقط بگیرید.

مناقشه:

این مطلب درست است که نباید استقلال از ائمه باشد معنای عدم استقلال از ائمه همین کاری است که ما می کنیم چرا که ما در عمل به استدلال عقلی رجوع می کنیم به ائمه که ببینیم که ائمه نهی کرده اند یا خیر. و ائمه هیچ زمانی نهی نکرده اند از عمل به استدلالات عقلی و از سکوت ائمه استفاده می کنیم که ائمه با این سلوک مخالف نمی باشند.

استدلالات عقلی در زمان ائمه بخصوص در زمان امام صادق علیه السلام زیاد بوده است در عین حال سکوت کرده اند. و این سکوت حجت است.

فی الجمله این استدلالات بوده است نشان دهنده این است که اصل این سلوک مشکل ندارد. و لو به این گستردگی این زمان نبوده است اما این استدلالات عقلی این زمان خیلی دقیقتر از آن زمان بوده است و انسان اطمینان دارد که احتمال اصابت آن زیاد تر بوده است در عین حال آن استدلالات نیم بند و غیر مصیب را نهی نکرده است.

این روش را نهی نکرده اند نه در مورد یک روایات خاص بگوییم. یعنی اصل استدلال عقلی بوده است و این سکوت اینها ظهور در جواز داشته است. تارة برای ظهور نیاز به انجام فعل است اما تارة نوع که اتفاق بیفتند کفایت می کند که ظهور حاصل شود مثلا در اینکه بفهمیم که وظیفه ما در شک برائت است نه احتیاط به این خاطر است که دائما انسان شک داشته است و ایشان سکوت کرده اند و گفته اند که ظهور در برائت داشته است با اینکه ممکن است که متعلق شکهای ما با متعلق شکهای آنها فرق داشته است. &&&

گفته نشود که در طول این دو قرن امامت امامان، همه حصر داشته اند و محدودیت داشته اند و مردم خدمت ایشان به شکلی نمی رسند که برای سکوت اینها ظهوری شکل بگیرد. چرا که در طول این دو قرن این مقدار فرصت بوده است.

الوجه الرابع:

وجه چهارم که عمده ترین وجه است این است که ما روایات زیادی داریم که نهی کرده است از عمل به رأی در تفسیر و غیر تفسیر. این رأی چه قطعی باشد چه ظنی باشد. گفته به آراء خودتان اصلا أخذ نکنید و فقط احکام الهی را از ما اخذ کنید.

معلوم است که ادله عقلیه، رأی ماست و رأی خدا و ائمه نمی باشد.

عمده این روایات است که دو جواب داده اند و عمده جواب دوم است.

جواب اول:

جماعتی ادعا کرده اند و ما خودمان تفحص نکردیم. اینها گفته اند: در آن روایات نهی شده است از مشی آن زمان که به استحسان و تمثیل&& و ادله ظنیه اخذ می کرده اند.

صحت یا بطلان این نظر نیاز به کار میدانی دارد و باید بین روایات گشت. القول علی عهدة القائل.

اینجا احتمال کفایت نمی کند چرا که شبهه حکمیه است و باید فحص کرد و اگر فحص نکرد باید اخذ به این مسلک نشود.

[1] حالا آمده اند تسلم کرده اند و وجه دوم را بیان کرده اند.

وجه دوم:

فرض کنید که این روایات اطلاق دارد و شامل می شود حتی عمل به رأی حاصل از دلیل عقلی اما ما چاره ای نداریم جز اینکه این روایات را قید بزنیم[2] و آراء بدست

---

[1] یکشنبه ۹۵/۱۱/۱۰.

[2] یعنی در حجیت قید بزنیم نه در ظهور چرا که قرار شد که اطلاق مستقر باشد و فقط حجت نباشد و قید نسبت به ظهور باشد دیگر اطلاق منعقد نمی شود.

آمده از دلیل عقلی را از این روایات خارج کنیم[۱] چرا که در مواردی که فقهاء روی آورده اند به دلیل عقلی مثل وجوب مقدمه یا مثل بحث ضد یا مثل بحث ترتب و یا مثل بحث اجتماع امر و نهی اصلا راه و چاره ای جز این نمی باشد اصلا راه منحصر است در دلیل عقلی نه اینکه اخباریین راه دیگری داشته باشند و از این راه نهی کنند خیر ما ها قائلیم که اصلا راه دیگری برای این مسائل جز استدلالات عقلی نمی باشد.

مثلا در اجتماع امر و نهی شارع بفرمایند: «اکرم فقیرا» و در دلیل دیگر بفرمایند: «لا تکرم الفساق». اگر ما فقیر فاسق را اکرام کردیم آیا آن امر به وجوب اکرام از من ساقط می شود یا خیر؟ اخباری نمی تواند بگوید که سوال نکن. اخباری می تواند بگوید که فقیه در مقام افتاء، فتوا ندهد خوب درست سوال می کنیم در مقام عمل چه کنم؟ می گوید احتیاط کن. معنایش این استکه فقیر دیگر را اکرام کن. البته در این موارد ایشان قائل به احتیاط نمی باشند اما فرض می کنیم که اینها می گویند که احتیاط کن. خوب سوال می کنیم این احتیاط به عنوان یک وظیفه است یا توصیه است؟ اگر وظیفه است، یک وظیفه شرعی است یا عقلی؟ اگر وظیفه شرعی است کدام دلیل می گوید که این وظیفه است؟ اکرم فقیرا معنایش این است که در مسئله جوازی می باشیم. اگر گفتید که وظیفه شرعی نمی باشد، خوب احتیاط عقلی است؟ احتیاط عقلی مال جایی است که ما دلیل لفظی نداشته باشیم. خوب کی ادله لفظیه نداریم زمانی که امتناعی شویم.

اگر دلیل قف عند الشبهه را مستند خود بگیرند — که البته خودشان این را در شبهات تحریمیه می گویند نه وجوبیه ـ می گوییم که یا اطلاقی ندارد و اگر هم داشته باشد، دلیل عقلی که می گوید محال است اجتماع شود، رفع ید می کنیم یعنی می گوییم این اطلاق مراد نمی باشد.

فرض کنید اصلا دلیلی آمد و گفت که اگر این شخص فقیر فاسق را اکرام کرد کافی است یا رفع ید می کنیم از این دلیل و یا اینکه می گوییم این روایت مسقط تکلیف

---

[۱] این اطلاق بدوی نمی باشد و مستقر است اما این که چاره ای نداریم، این به عنوان قرینه عقلیه منفصله است و این ظهور را از حجیت می اندازد.

است نه امتثال یعنی اگر چه امتثال واقع نکرده است اما این وجوب اکرام را از این شخصی که فاسق را اکرام کرده، برداشته است.

جواز و امتناع یک بحث و استدلال عقلی می شود.

اگر بگویید که به قرائن عقلیه توجه نمی کنیم مامی گوییم که حال که مطرح شد و به هر ترتیب التفات پیدا کردیم و تصدیق کردید که محال است یا محال نمی باشد و لا محاله در استظهار شما اثر می گذارد چه باید کرد؟

لذا این راه اصلا جایگزین ندارد و مطالبی که در علم اصول گفته شده است اصلا بدیل ندارد و نمی توان این مباحث را نادیده بگیرید. اگر نادیده گرفتید این قول به غیر علم و حجة نمی باشد!!؟ چطور اجتهاد می کنید به دون نظر در این ادله عقلی!!؟

هر کسی باید موقف خود را اثبات کند و موقف خصم را هم ابطال کند لذا اگر از ادله عقلی جلو آمد شما هم باید به این ادله عقلی جواب دهید تا استنباط حکم محقق شود.

نگویید الان که ما اسلام را قبول داریم در ادیان دیگر متخصص می باشیم. خیر متخصص نمی باشیم اما مسائل اعتقادی با مسائل فقهی فرق می کند در مسائل اعتقادی تنها چیزی که نیاز است قطع است و لو این قطع همینطوری حاصل شده باشد و منشأ آن استدلال عقلی نباشد. لذا می توانیم اعتقاد به اسلام داشته باشیم بدون اینکه اطلاع از ادیان دیگر داشته و یا بتوانیم آنها را رد کنیم.

لذا مباحث عقلیه اصول اصلا جایگزین ندارد حتی اگر اخباری هم بخواهد فتوا دهد باید ادله عقلی خصم را جواب دهد. مثل فلسفه اگر کسی بخواهد آن را نقد کنند باید فلسفه بخواند تا بتواند آن را نقد کند.

لذا در تمام مباحث عقلی اصول اصلا راهی نمی باشد جز رجوع به ادله عقلی.

وجه سوم:

فرض کنیم که آیات و روایات رادعه داریم و اطلاقی هم دارد که اینجا را بگیرد. این ها معارضه می کند با آیات و روایاتی که ما را به قضاء به علم و عمل به علم تشویق کرده است و قائل به برائت ذمه از کسی شده است که عن علم عمل کند. خوب این روایات و آیات اطلاق دارد که هم علمی را می گیرد که از ادله عقلی و غیر عقلی بدست بیاید لذا رابطه دو دسته آیات و روایات رادعه و آیات و روایات باعثه، عموم وخصوص من وجه است که ماده اجتماع علم حاصل از ادله عقلی است. لذا در ماده اجتماع تعارض کرده، تساقط می کنند لذا ما دلیلی بر ردع یا نهی در مورد ادله عقلیه نداریم.

گفته نشود که در روایات زیاد داریم که العلم علمان و علم عقلی را نگفته است لذا اطلاقی ندارد که شامل علم عقلی شود این اشکال وارد نمی باشد چرا که مرادش این عبارت که: «العلم علمان» علمی است که ارزش دارد چرا که اگر شارع فرموده باشد الرجل رجلان معنایش این استکه غیر این دو را رجل نمی گویند؟!!

لذا ما آیات وروایات رادعه از عمل ادله عقلی نداریم.

ضمن اینکه گفته شد اصلا چاره ای نداریم الا اینکه بحث عقلی شود. لذا فقط کافی است از اخباری یکی از این مسائل ترتب و اجتماع امر و نهی را سوال کنیم یا فرد می گوید که نمی دانم یا باید جواب دهد که اگر وارد جواب شد این بحث عقلی است. مثلا سوال کنیم که اگر من فقیر فاسق را اکرام کنم کافی است یا خیر؟ باید جواب دهد و فتوا دهد.

دقت کنید اینکه می گویند نفی، دلیل نمی خواهد نفی علم است یعنی بگوید نمی دانم اما اگر بگوید که خدا نیست که نفی شیء است این دلیل می خواهد یعنی کما اینکه اثبات مطلب دلیل می خواهد انکار شیء هم دلیل می خواهد.

هذا تمام الکلام فی الحجیة القطع الحاصل من ادله العقلیه.

تذیل: قطع القطاع.

مرحوم صاحب کفایه اول قطع قطاع را بیان کرده است و بعد به مناسبت وارد حجیت ادله عقلیه شده اند اما ما خود حجیت ادله عقلیه را به عنوان یک امر بیان کرده و به مناسبت وارد قطع قطاع می شویم.

تعریف القطاع: من قطع من غیر الاسباب المتعارفه فهو کثیر القطع و سریعه.

قطاع کسی است که از اسبابی برای او قطع حاصل می شود که این اسباب متعارف نمی باشد یعنی در نزد اکثریت مفید قطع نمی باشد مثلا کسی است که بسیار حسن ظن به مردم دارد هر کسی به او مطلبی می گوید فوری قطع برای

او حاصل می شود.

به مناسبت ما وارد بحث عام تری می شویم که شامل قطع قطاع و قطهای دیگری که مثل قطع قطاع است، شود.

انواع القطع:

گفتیم قطع ما دو نوع است: قطع نوعی و قطع شخصی. یعنی هر فرد این دو نوع قطع را دارد.

القطع الشخصی: القطع الحاصل من الأسباب غیر المتعارفة.

قطع شخصی یعنی قطعی ا ست که از سببی حاصل شده است که آن سبب در نزد نوع افراد مفید قطع نمی باشد مثل قطع حاصل از استخاره یا حسن ظاهر یا خبر ثقه و ...

القطع النوعی: القطع الحاصل من الاسباب المتعارفة.

قطع نوعی قطعی است که اگر در افق نفس سببش حاصل شود برای اکثر افراد مفید قطع است مثلا بیست نفر به من خبری دادند برای من قطع حاصل شد اکثر افراد هم اینطور هستند که اگر بیست نفر برای آنها خبری بیاورند برای آنها قطع حاصل می شود یا مثلا برهان نظم برای اکثر افراد مفید قطع ا ست.

[1]فی حجیتهما:

سوال می شود که منجزیت قطع در هر دو قسم می آید یا در نوعی فقط می آید؟

قطع قطاع می تواند قطع نوعی یا شخصی باشد. تارة از خبر واحد برای او قطع حاصل می شود که این قطع او می شود شخصی و تارة قطع او از خبر ده نفر حاصل می شود که این قطع او می شود نوعی. اما مراد علماء از قطع قطاع قطع شخصی قطاع است. لذا اینکه ما بحث می بریم روی قطع نوعی و شخصی بهتر است و قطع قطاع خصوصیتی ندارد اگر قطع شخصی برای غیر قطاع هم حاصل شد آیا حجت است یا خیر؟

قطع قطاع یعنی سریع القطع و اینکه قطع شخصی او زیاد است. لذا ضابطه نوعی یا شخصی بودن قطع است نه قطاع بودن شخص.

ندرت سبب در نوعی و شخصی بودن تأثیر ندارد مثلا کسی خدمت حضرت صاحب عجل الله تعالی فرجه الشریف می رسد و نسبت به احکام شرعی که از او سوال می کند به قطع می رسد. خوب این قطع نوعی است چرا که اگر افراد دیگر هم خدمت حضرت عجل الله تعالی فرجه الشریف می رسیدند این قطع برای آنها هم حاصل می شده است اما سببش برای همه حاصل نمی شود.

قطع نوعی قدر متیقن از حجیت است.

اما قطع شخصی آیا حجت است یا خیر؟ مثلا از قرعه یا استخاره یا خبر واحد کسی به قطع رسید آیا این قطع هم حجت و منجز می باشد یا خیر؟

فی حجیتهما عندنا:

اول مختار خودمان که روشن تر است و بعد مختار مشهور:

بحث حجیت را هم به لحاظ منجزیت و هم معذریت باید در نظر گرفت.

---

[1] دوشنبه ۹۵/۱۱/۱۱.

منجزیتهما: کلاهما حجة لأن المنجز عندنا الإحتمال فضلا عن القطع الحاوی له.

اما منجزیت: ما مجرد احتمال را منجز می دانیم چه برسد به قطع شخصی.

معذریتهما: ما یکونان معذرین و المعذر سبب القطع النوعی و الشخصی ان کان سببه معذرا و إلا القاطع الشخصی لا یکون معذورا.

اما معذریت: معذریت یعنی قطع شخصی تعلق گرفت به عدم تکلیف فعلی مثلا تفعل به قرآن کرد که آیا این مایع نجس است یا خیر؟ قطع حاصل شد که این مایع طاهر است و حرام نمی باشد. آیا این شخص در مخالفت با این تکلیف، معذور است یا خیر؟ خوب دقت کنید خود قطع که معذر نمی باشد لذا می رویم سراغ سبب القطع که تارة خود سبب القطع معذر است مثلا ثقه ای گفت که این آب نجس نمی باشد در این صورت خبر ثقه می شود معذرش نه قطع. اما اگر سبب القطعش معذر نمی باشد مثل استخاره یا قرعه یا غیر ثقه گفت که این مایع حرام نمی باشد. در اینجا دیگر در مخالفت معذور نمی باشد.

این شخص قاطع شخصی احتمال اجمالی تکلیف در مورد او منجز است لذا باید احتیاط کند.[1] البته اگر یک اصل دیگری مثل قاعده طهارت و استصحاب طهارت نداشته باشد که البته در اصول عملیه می آید خواهد آمد که کسانی که قطع آنها حجت نمی باشد اصول عملیه در مورد آنها جاری می شود یا خیر.

در قطع نوعی سببش دائما حجت است.

فی حجیتهما عند المشهور:

اما مسلک مشهور:

منجزیتهما: کلاهما حجة لأن حجیة القطع ذاتی لا ینفک عنه.

در منجزیت: شخصی برای او قطع شخصی حاصل شد که این مایع حرام است مثلا استخاره کرد که این مایع نجس است یا طاهر آیه عذاب آمد یقین کرد که این مایع

---

[1] احتمال مطلقا منجز است چه نوعی باشد یا شخصی. در وسواس شارع این احتمال را از منجزیت انداخته است بلکه علم را هم از معذریت انداخته است. یعنی فقهاء گفته اند که اگر شخص وسواس قطع پیدا کند که این مایع حرام است می تواند شرب کند لذا وسواسی علم و ظن و احتمالش معتبر نمی باشد مگر حسیات آنها که حجت است مثلا دیده باشد که خون داخل این مایع ریخت.

نجس است. آیا این قطع او منجز است؟ مشهور قائلند که قطع شخصی منجز است چرا که در نظر اینها هر قطعی حجت است.

دلیل مشهور این است که حجیت و منجزیت قطع ذاتی است و ذاتی لا ینفک نه از حصه و فرد منفک نمی شود حیوانیت برای انسان ذاتی است می شود فرد یا انسان باشد که حیوان نباشد؟ خیر محال است. اگر حیوان نبوده حتما انسان نمی باشد.

این را دقت کنید این استدلال که نادرست است چرا که می پرسیم این منجزیت قطع که ذاتی است، منجزیت قطع نوعی است یا قطع شخصی؟ اگر بگویند نوعی که این قطع حجت نمی باشد پس چطور تعدی می کنید به قطع شخصی. و اگر بگویند که قطع شخصی می گوییم که این که عین مدعاست&&& ما میگوییم ذاتی بودن را حد وسط قرار می دهیم چرا که سوال می کنیم اگر مراد شما طبیعی قطع است این عین مدعاست و اگر نوعی است، این دیگر تسری به شخص داده نمی شود.

اگر بگویند که ذاتیت منجزیت برای طبیعی قطع، بدیهی است این قبول اشکال است که این منجزیت استدلالی نمی باشد.

لذا اینها باید بگویند که همانطور که وجدان می کنیم ذاتیت منجزیت را در قطع نوعی حال به نکته کاشفیت یا &&& به همان نکته این ذاتیت منجزیت را در مورد قطع شخصی وجدان می کنیم. &&&

اما در معذریت قطع:

مشهور قطع را معذر می دانند[1] اما در اینجا هم باید بگویند که وجدان ما می گویند همان نکته ای که در قطع نوعی است در شخصی هم است.

اما استاد ما که جهل را در جهل مرکب عذر می دانند باید بگویند که وجدان ما فرقی نمی گذارد بین جهل در قطع شخصی و بین جهل قطع نوعی.

---

[1] اگر چه در معذریت قطع باید بگویند لبا به جهل بر می گردد.

مخلص کلام این که مشهور بین قطع نوعی و شخصی در منجزیت و معذریت فرق نمی گذارند اما ما در منجزیت فرقی نمی گذاریم اما در معذریت دنبال سبب می رویم و قطع معذر نمی باشد. &&&

کسانیکه قائل به حجیت ذاتی قطع می باشند، می گویند که ردع از این قطع هم محال است. لذا اگر عقابی هم فردای قیامت شود بخاطر مخالفت با واقع نمی باشد بلکه به خاطر سوء اختیار یا تقصیرش عقاب می شود. مثلا استخاره کرد بر قتل زید و آیات بهشت آمد و زید را کشت و فردای قیامت مشخص شد که زید قلتش حرام بوده است.

لذا اگر همین شخص قاطع شخصی که مخالفت با واقع کرده است اگر تقصیر نداشته باشد و سوء اختیار نداشته باشد، اینجا اصلا عقابی نمی شود. &&&

هذا تمام الکلام فی الجهة السادسة.

الجهة السابعة فی حجیة القطع الاجمالی.

قبل از ورود به بحث باید مقدمه را متذکر شویم:

مقدمة:

می دانید که در لسان اصولیین وقتی می گویند علم دقیقا مرادشان قطع است ما هم می گوییم علم مرادمان قطع است اعم از مصیب و غیر مصیب.

علماء علم را تقسیم کرده اند به علم تفصیلی و اجمالی.

علم تفصیلی مثل علم من به حرمت یا حلیت این مایع.

علم اجمالی علم داریم که یکی از این دو مایع حرام است.

علم اجمالی در اصطلاح اصولی جایی بکار می برند که به تکلیف فعلی بخورد مثلا من علم داریم به حرمت شرب احد الانائین اما اگر علم به عدم حرمت یکی از انائها

می دهم این را در اصطلاحا علم اجمالی نمی گویند علم اجمالی یعنی علم به تکلیف فعلی علما اجمالیا نه تفصیلیا مثل علم به حرمت احد الانائین.

می دانید از علم اجمالی در علم اصول در دو موضع بحث شده است یکی در مباحث قطع و یکی در مباحث اصول عملیه. چرا در دو جا بحث شده است؟

در مبحث قطع بحث کرده اند از منجزیت علم اجمالی آیا علم اجمالی منجز است یا خیر؟ اگر منجز است هم در مرحله مخالفت قطعیه هم در مرحله مخالفت احتمالیه؟ اگر منجز است این منجزیت علّی است یا اقتضائی؟

اما در مبحث اصول عملیه. خوب یک از مختارات در مبحث علم اجمالی در قطع منجزیت اقتضائیه است در آنجا بحث می شود که آیا ادله اصول عملیه مثل برائت طرفین علم اجمالی را می گیرد یا خیر؟

لذا هیچ تکراری نمی باشد.

چون مجموع این مباحث فوق العاده پیچیده است سعی می کنم که تکرار کنم و خوب توضیح دهم. &&

[1]علم تفصیلی دائما یک مخالفت بیشتر ندارد که مخالفت قطعیه باشد مثلا می دانم این مایع خمر است و شرب کردم من مخالفت قطعیه کرده ام با تکلیف مقطوع بالتفصیل.

اما در علم اجمالی ما دائما دو مخالفت داریم: مخالفت قطعیه و مخالفت احتمالیه.

من علم دارم به حرمت شرب یکی از این دو اناء و فرض کنیم فی علم الله و فی الواقع اناء یسار حرام است چرا که مثلا نجس است. &&&

من در مقابل این قطع اجمالی یکی از چهار موقف را می توانم داشته باشم عقلا:

---

[1] سه شنبه ۹۵/۱۱/۱۲.

موقف اول:

هر دو اناء را شرب کنم در اینجا شرب اناء یسار مخالفت با تکلیف فعلی است چرا که حرمت اناء یسار فعلی است چرا که فعلیت تکلیف دائر مدار فعلیت موضوع است. شرب اناء یسار مخالفت با تکلیف فعلی است. این مخالفت قطعی است چرا که من یقین دارم با حرام فعلی مخالفت کرده ام اما نمی دانم حرام فعلی در ضمن کدام اناء محقق شده است.

اما موقف دوم:

شرب هر دو اناء را ترک می کنم نه اناء یمین را شرب می کنیم و نه اناء یسار را. من با تکلیف و حرمت فعلیه موافقت کرده ام یا خیر؟ موافقت کرده ام. این موافقت قطعی است یا احتمالی؟ قطعی است قطع دارم که آن حرمت فعلیه را مرتکب نشدم.

اینجا را موافقت قطعیه می گوییم.

موقف سوم:

اناء یمین را شرب می کنم و اناء یسار را ترک می کنم. من در اینجا باتکلیف فعلی موافقت کردم یا مخالفت؟ موافقت. موافقت من قطعی است یا احتمالی؟ موافقت احتمالی است چرا که خودم احتمال موافقت می دهم نه قطع به موافقت. این عمل مخالفت احتمالیه است؟ خیر چرا که مخالفت نکردم. اما احتمال مخالفت می دهم. پس در ما نحن فیه موافقت احتمالی است و احتمال مخالفت. این به حسب واقع است. اگر چه در نظر من مخالفت احتمالی هم است.

موقف چهارم:

من فقط اناء یسار را شرب می کنم و اناء یمین را که طاهر است ترک می کنم. شرب اناء یسار حرمت فعلی داشت و من با آن تکلیف فعلی مخالفت کردم این مخالفت من احتمالی است یا قطعی؟ احتمالی است. یعنی قطع به مخالفت ندارم و احتمال موافقت هم می دهم. این صورت عکس صورت قبلی است. معنای مخالفت احتمالی

این نمی باشد که احتمالا مخالفت کرده است خیر قطعا مخالفت کرده است اما در نفس خودش قطع به مخالفت ندارد بلکه احتمال مخالفت می دهد.

ما در موافقت و مخالفت واقع را در نظر می گیریم اما در احتمال و قطع مکلف را در نظر می گیریم.

ما که می گفتیم علم منجز است مراد ما این است اگر تکلیف واقع مخالفت شود، آن واقع بر او منجز باشد.

بحث ما این استکه اگر ما با تکلیف مخالفت کردیم و این مخالفت قطعی بود آیا این علم اجمالی بر آن مخالفت قطعی منجز است یعنی من بر مخالفت تکلیف &&&

سوال دو: اگر من تکلیف فعلی را مخالفت کردم به صورت مخالفت احتمالی آیا این علم اجمالی بر آن تکلیف احتمالی منجز می باشد یاخیر؟ یعنی این عمل اجمالی بر مخالفت احتمالی منجز می باشد و من مستحق عقوبت می باشم.

پس در علم اجمالی من به دو صورت اول و چهارم می توانم مخالفت تکلیف کنم اما در علم تفصیلی فقط یک مخالفت داشت که مخالفت قطعی بود.

این بحث ما در مورد این دو مورد است که آیا علم اجمالی بر مخالفت قطعی منجز است یا خیر؟ یعنی اگر من مخالفت تکلیف فعلی را کردم به نحو مخالفت قطعی مستحق عقوبت می باشیم یا خیر؟

سوال دوم آیا در مرحله مخالفت احتمالی تکلیف فعلی علم اجمالی منجز می باشد یا خیر؟ یعنی من بر مخالفت احتمالی تکلیف فعلی مستحق عقوبت می باشیم یا خیر؟

پس ما باید در دو مقام بحث کنیم مقام اول فی المخالفة القطعیه. مقام دوم فی المخالفة الاحتمالیه.

هذا تمام الکلام فی المقدمة.

المقام الاول: فی المخالفة القطعیة.

آیا علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی به لحاظ مخالفت قطعیه منجز می باشد ؟ اگر من در جایی که علم اجمالی دارم به تکلیف و مخالفت کردم با آن تکلیف به نحوی که در مخالفت آن برای من قطع آمد این علم اجمالی منجز است یا خیر؟

ظاهرا در اینجا بین علماء اتفاق در منجزیت می باشد چرا که ما در اینجا دو مسلک می باشد:

مسلک ما:

یکی احتمال منجز است خوب وقتی احتمال اجمالی منجز می باشد، قطع اجمالی به طریق اولی منجز است. &&& ما احتمالی ها دائما در علم اجمالی دو منجز داریم: یکی احتمال تفصیلی که احتمال می دهم که اناء یسار حرام باشد و یک علم اجمالی دارم که قطع دارم به حرمت احدهما. البته این علم اجمالی، از باب احتمال اجمالی منجز می باشد.

مثلا اگر دو نفر ثقه بگویند که این آب نجس است و فی علم الله هم نجس است، مجموع این دو خبر منجز است؟ یا اینکه خبر اول حجت است؟ فرض کنید که ثقه دوم از ثقه اول شنیده بود و به من نگفت که از اولی شنیدم. گفته خواهد شد که هر دو معا منجز است و منجز بودن خبر دوم تحصیل حاصل نمی باشد. لذا هر یک از خبرهای ثقه تحلیل به دو می شود و الا انحلالا دوتا نمی باشد بلکه هر کدام فرد منجز نمی باشد بلکه جزء المنجز می باشند.

لذا در اینجا قطع طبق نظر ما روشن است که حجت است.

مشهور:

گفته اند که قطع اجمالی در مرحله مخالفت قطعیه حجت است یعنی اگر من با آن تکلیف فعلی معلوم به اجمال، مخالفت قطعیه کردم این علم منجز است.

در این مقام اول راجع به این بحث کنیم که این منجزیت قطع اجمالی به لحاظ مخالفت قطعیه این حجیت اقتضائی است یا علّی؟ اقتضائی یعنی متوقف بر این است که شارع در دو طرف ترخیص ندهد اگر گفتیم منجزیت علی است یعنی شارع نمی تواند در دو طرف ترخیص دهد و ترخیص شارع محال است.

پس منجزیت علم اجمالی در حالت مخالفت قطعیه مفروق عنه و متفق علیه است و اختلاف در منجزیت آن است که اقتضائی است یا علّی و تنجیزی؟

حال این منجزیت تعلیقی است یا تنجیزی؟

برگردیم به قطع تفصیلی که منجزیت آن چه طور بود؟

در منجزیت قطع تفصیلی مجموعا سه مسلک داشتیم:

مسلک مشهور: منجزیت علی است یعنی شارع نمی توانم درمخالفت تکلیف معلوم بالتفصیل ترخیص دهد. می گفته اند که منعش منع ثبوتی است یعنی در عالم ثبوت این استحاله دارد.

مسلک مرحوم صدر: منجزیت را اقتضائی است به منع اثباتی. یعنی هیچ منعی ثبوتا نمی باشد که ترخیص دهد در مخالفت این تکلیف معلوم بالتفصیل اما منع اثباتی دارد یعنی لمانع نمی تواند ترخیص دهد یعنی شارع نمی تواند این ترخیص را به مکلف قاطع برساند.

مسلک و مختار ما:

ما ها گفتیم مسلک ما اقتضائی بود یعنی ثبوتا ترخیص ممکن است و منع اثباتی را قبول نکردیم یعنی در مرحله ایصال منعی نمی باشد می تواند ترخیص را جعل کند و به مکلف هم برساند.

این در علم تفصیلی.

اما در علم اجمالی این منجزیت اقتضائی است یا علی؟

در علم اجمالی دو مسلک بیشتر نمی باشد ویکی از مسالک که مسلک مرحوم صدر باشد از بین رفته است یعنی این مانع اثباتی از بین رفته است.

مسلک منع: یعنی شارع نمی تواند ترخیص دهد در هر دو طرف یعنی نمی تواند بگوید لا بأس علیک فی شرب الخمر.

مسلک دوم، مسلک امکان ثبوتی و اثباتی است یعنی مرحوم صدر در اینجا می گوید که این ترخیص به مکلف قابل ایصال است یعنی شارع می تواند بگوید که اگر شخصی علم اجمالی به تکلیف داشت می تواند هیچ کدام را موافقت نکند و هر دو را شرب کند. &&

باید برویم سراغ مسلک اول چرا که مسلک دوم در علم تفصیلی روشن شد.

در مسلک اول چرا شارع نمی تواند ترخیص در دو طرف دهد؟

مسلک المشهور: أن منجزیة العلم الاجمالی فی المخالفة القطعیة، علّیة.

مشهور مسلک اولی شده اند. در معاریف فقط مرحوم صدر و مرحوم آخوند مسلک اولی نمی باشد و قائل به اقتضاء می باشند و معاریف همه علّی است.

عمده دلیل مشهور دو دلیل است:

الدلیل الأول للمرحوم آغا ضیاء: أن المهم فی الامتثال للقطع هو الحکم و لا اثر لمتعلقه و الحکم فیه معلوم کالعلم التفصیلی بالتکلیف.

دلیل اول دلیل مرحوم آغا ضیاء:

ما که نقل می کنیم از کلام مرحوم صدر نقل می کنیم بحوث ج ۴ ص ۱۵۴:

مرحوم آغا ضیاء گفته است دقیقا فرق بین علم اجمالی و تفصیلی در چیست؟ در هر دو ما علم داریم به طلب مولا که وجوب یا حرمت باشد فقط در علم تفصیلی می دانم که این طلب تعلق گرفته است به این اناء اما درعلم اجمالی نمی دانم متعلق این وجوبِ کدام یکی از این دو می باشد. پس در علم اجمالی علم تفصیلی به تکلیف دارم

مثل علم تفصیلی. یعنی شک در متعلق تکلیف است. خوب ایشان گفته اند که این شک در متعلق چه تأثیری دارد در نظر عقل تمام الموضوع به وجوب امتثال وجود تکلیف است که علم دارم حال به هر چه تعلق گرفته باشد اثری ندارد در نظر عقل مهم است که وجوب را امتثال کنم حال تعلق گرفته باشد به نماز ظهر یا نماز جمعه. من علم تفصیلی دارم به حرمت شرب اما نمی دانم که این متعلق تکلیف اناء یمین است یا یسار. اصلا عقل خودش به واجب و حرام نگاه نمی کند فقط به وجوب و حرمت نگاه می کند همینکه وجوب و حرمت را تشخیص داد می گوید امتثال می کند. مخلص کلام ایشان این استکه لا فرق بین العلم التفصیلی و العلم الاجمالی اگر در آنجا علی شدید در اینجا هم باید علّی شوید.

این وجه اول به نظر ما تمام است که هر کسی در علم تفصیلی علّی شد باید در اینجا یعنی در مخالفت قطعیه در علم اجمالی هم علّی شود. یعنی ما هم تفاوتی بین علم تفصیلی و علم اجمالی نمی بینیم لذا تفصیلی مرحوم آخوند معنا ندارد اما ما که در اینجا اقتضائی شدیم، بخاطر این است که ما در علم تفصیلی هم اقتضائی شدیم. لذا ما هم فرقی نگذاشتیم و در هر دو اقتضائی شدیم.

[1] دلیل المیرزا: أن الترخیص فیه ترخیص فی المعصیة.

وجه مرحوم میرزا:

این وجه را هم از مرحوم صدر نقل می کنیم بحوث ج ۴ ص ۱۵۲.

مرحوم میرزا می فرمایند که منجزیت علی است و محال است که ترخیص در مخالفت قطعیه دهد چرا که ترخیص در مخالفت قطعیه ترخیص در معصیت است و معصیت عقلا قبیح است لذا ترخیص در معصیت قبیح است عقلا و صدور قبیح از خداوند محال است لذا ترخیص در مخالفت قطعیه از خداوند محال است.

---

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۱/۱۳.

این نتیجه اش می شود علّی و تنجیزی بودن منجزیت قطع اجمالی در مخالفت قطعیه.

این خلاصه کلام مرحوم میرزا است که قائل به منجزیت علّی قطع اجمالی به لحاظ مخالفت قطعیه شده اند.

مناقشة: أن الترخیص فی المعصیة فرض علّیة المنجزیة و عدم اقتضائیتها التی لابد لنا أن نثبتها فی مقام سابق.

در کلمات مدرسه مرحوم میرزا بین مخالفت تکلیف و معصیت تکلیف تفکیک روشنی نبوده است.

ما یک تکلیف فعلی داریم و فعلیت هر تکلیف به فعلیت موضوع آن تکلیف در خارج است. تکلیف فعلی به دو قسم منجز و غیر منجز تقسیم می شود .

منجز تکلیف فعلیی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت است و غیر منجز تکلیف فعلیی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نمی باشد فرض کنید این مایع شربش حرام است و من شک می کنم که نجس است یا خیر و در واقع نجس است شرب این مایع نسبت به من حرمت فعلیه دارد تارة من در مورد این مایع استصحاب نجاست دارم که در این حالت این حرمت فعلی بر من منجز است و تارة من استصحاب عدم نجاست دارم حرمت شرب این بر من فعلی است اما غیر منجز.

مخالفت یعنی من تکلیف فعلی را مخالفت کنم اگر وجوب فعلی است ترک کنم و اگر حرمت فعلی است مرتکب شویم اما معصیت این است که تکلیف منجز را مخالفت کنم. لذا مخالفت اعم از معصیت است.

خوب دقت کنید معصیت عقلا قبیح است اما مخالفتی که معصیت نباشد، این عقلا قبیح نمی باشد من نمی دانم که این مایع نجس است و استصحاب طهارت و قاعده طهارت را دارم این تکلیف بر من فعلی می باشد و واقعا بر من حرام است اما این

حرمت بر من منجز نمی باشد و من شرب ماء نجس کردم و فعل حرام انجام دادم اما این فعل قبیح نمی باشد عقلا.

در اینجا مخالفت است اما معصیت نمی باشد چرا که مخالفت کرده است با حرمت غیر منجز نه حرمت منجز.

در ذهن این مدرسه تفکیک نشده است بین معصیت و بین مخالفت. خوب من علم دارم که یکی از این دو مایع حرام است اگر منجزیت آن اقتضائی باشد، یعنی منجزیت آن متوقف بر عدم الترخیص است لذا اگر مخالفت کردم این ترخیص در مخالفت است نه ترخیص در معصیت است. خوب من علم به مخالفت دارم نه علم به معصیت. وقتی قائل باشیم به علّی بودن منجزیت این ترخیص در معصیت است.

به بیان دیگر معصیت زمانی تحقق پیدا می کند که تکلیف منجز باشد و مخالفت با آن صورت گیرد. خوب تکلیف کی منجز می شود و ترخیص نمی تواند منجزیت آن را بردارد؟ زمانی که منجزیت آن علّی باشد پس ترخیص در معصیت فرض علّی بودن منجزیت می باشد. لذا نمی توان به همین بیان علّی بودن را ثابت کرد بلکه باید در مقام سابق و خارج از این بحث ببینیم و اثبات کنیم که منجزیت آن تنجیزی و علّی است یا اقتضائی و به نفس این نمی توان علّی بودن یا اقتضائی بودن این قطع اجمالی را اثبات کرد. لذا این بیان نه دلیل برای آنها و ابطال برای ما می باشد.

حتی نسبت به جامع هم علّی بودن و اقتضائی بودنش مال این مقام نمی باشد چرا که درست است که علم به مخالفت دارید حال یا در ضمن اناء یمین یا در ضمن اناء یسار اما همین تحقق معصیت نسبت به جامع فرض علّی بودن و عدم اقتضائی بودن منجزیت علم اجمالی است چراکه حالش که بدتر از قطع تفصیلی که نمی باشد که در آنجا هم همین بیان می آید. لذا دائما ترخیص در معصیت یا مخالفت فرع علّی بودن یا عدم علّی بودن علم اجمالی می باشد که باید خارج از این مقام اثبات شود.

لذا فرمایش مرحوم آغا ضیاء را قبول کردیم که نباید بین منجزیت علم تفصیلی و علم اجمالی در مخالفت قطعیه فرق گذاشت. لذا فقط اشکال به مرحوم آخوند وارد می باشد که در علم تفصیلی علّی شده است اما در علم اجمالی به لحاظ مخالفت قطعیه اقتضائیه شده است اما از این حیث اشکالی بر آنها وارد نمی باشد چرا که بقیه یک دست می باشند یا در هر دو جا علّی شده اند یا در هر دو جا اقتضائی شده اند.

مختارنا: اقتضائیة المنجزیة للوجدان.

دقت کنید برای اثبات این که منجزیت آن علی است یا اقتضائی است، نمی توان برهان اقامه کرد و تماما وجدانی است و می گوییم که این از شئون مولا است همانطور که می تواند تکلیف کند، می تواند به عبد ترخیص در مخالفت دهد. نمی توان دست مولا را در اینجا بست اما اگر ترخیص داد دیگر تکلیف منجز نمی شود و نمی تواند عقوبتم کند.

بله نمی تواند ترخیص در معصیت دهد یعنی اگر بگوید که در معصیت ترخیص می دهم می گوییم یا این حقیقتا ترخیص در معصیت نمی باشد یا جلوی منجزیت تکلیف را می گیرد.

نتیجه این که منجزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه اقتضائی است. یعنی شارع می تواند ترخیص در طرفین دهد و هیچ محذور ثبوتی از این ترخیص وجود ندارد اما اینکه در بحث اصول عملیه خواهیم گفت که ادله برائت و مومنه اطراف را نمی گیرد محذور اثباتی دارد نه محذور ثبوتی.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی المخالفة الاحتمالیه.

علم اجمالی داریم که احد الانائین نجس است و فی علم الله اناء یسار نجس است و فقط اناء یسار را شرب می کنم و من مخالفت احتمالیه با تکلیف کردم چرا که در افق

نفس من قطع حاصل نشد بلکه احتمال مخالفت داریم و الا به لحاظ واقعا مخالفت من قطعی است.

صحبت در این است که آیا این قطع اجمالی در مخالفت احتمالی منجز است یا خیر؟ منجز است یعنی عبد در برابر مخالفت احتمالیه مستحق عقوبت می باشد یا خیر؟ و اگر گفتیم که عقلا مستحق عقوبت نمی باشد یعنی منجز نمی باشد، بله مخالفت کرده است اما استحقاق عقوبت ندارد و عقلا عقوبت او قبیح است و محال.

این بحث از بحث قبلی مهمتر است.

طبیعتا در اینجا هم بحث در دو مرحله است:

مرحله اول که آیا منجز است یا خیر؟

مرحله دوم اگر منجز است، تنجیز آن علّی است یا اقتضائی؟

المرحلة الأولى فی منجزیة العلم الإجمالی فی المخالفة الإحتمالیة: ثلاثة مسالک المنشئة من ثلاثة انظار فی حقیقة العلم الإجمالی:

در مرحله اول بحث در این است که آیا قطع اجمالی در ظرف مخالفت احتمالیه منجز تکلیف[1] است یا خیر؟ آیا من در مخالفت احتمالیه مستحق عقوبت می باشیم یا خیر؟

در ما نحن فیه سه مسلک را داریم:

مسلک اول: منجزیت بنفسه.

گفته شده است که علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه منجز است و عقلا مکلف مستحق عقوبت است یعنی عقوبت این شخص قبیح نمی باشد. مثل مرحوم

---

[1] قبلا بارها گفته شد که منجزیت یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفت تکلیف و استحقاق عقوبت بر مخالفت یعنی عدم قبح عقاب بر مخالفت با تکلیف. خوب منجزیة قطع اجمالی در مخالفت قطعیه یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفت قطعیه یعنی استحقاق عقوبت در ارتکاب هر دو طرف علم اجمالی که معنایش عدم جواز ارتکاب هر دو طرف با هم می باشد و معنای منجزیت علم اجمالی در مخالفت احتمالیه یعنی استحقاق عقوبت در مخالفت احتمالیه که عبارت باشد از ارتکاب یک طرف علم اجمالی لذا کسی که قائل به منجزیت علم اجمالی در مخالفت احتمالیه است یعنی قائل است که نمی توان یکی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شد و قائل به عدم منجزیت حکم می کند به جواز ارتکاب یکی از اطراف علم اجمالی.

آخوند و آغا ضیاء عراقی و منسوب است به مرحوم میرزا که ایشان در فوائد الأصول هم این مسلک را قبول کرده اند.

ما تابع مسلک اولیم.

مسلک دوم: عدم منجزیت بنفسه.

در این مسلک قائل به عدم منجزیت فی نفسه علم اجمالی در مخالفت احتمالیه شده اند و گفته اند فقط علم اجمالی موجب و منشأ تعارض اصول مومنه در اطراف علم اجمالی می شود بعد از تعارض و تساقط این اصول تکلیف متنجز می شود پس علم اجمالی خودش منجز نمی باشد اما کاری می کند که به تساقط اصول، تکلیف منجز شود. این مسلک میرزا و مدرسه ایشان است. یعنی علم مستقیما در تنجز تأثیر ندارد بلکه غیر مستقیم این کار را می کند.

مسلک سوم: مسلک مرحوم صدر می باشد.

ایشان فرموده است که وقتی ما علم اجمالی داریم تارة در شبهات حکمیه است مثلا علم اجمالی دارم که نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر یا به نحو شبهه موضوعیه است مثل این که می دانم احد الانائین نجس است. ایشان فرمودند در شبهات حکمیه، علم اجمالی منجز نمی باشد بخلاف شبهات موضوعیه.

این مجموع این سه مسلک.

اختلاف این سه مسلک از کجا ناشی شده است؟ دعوا سر چیست؟ گفته شده است اختلاف این سه مسلک در حقیقت علم اجمالی است و اینکه فارق این علم اجمالی با علم تفصیلی در چیست. لذا مهم فهم ما در حقیقت علم اجمالی می باشد.

[1] در حقیقت علم اجمالی ما سه نظریه را داریم. نظریه مرحوم آخوند و نظریه مرحوم آغا ضیاء و نظریه مرحوم میرزا.

---

[1] شنبه ۹۵/۱۱/۱۶.

در اذهان همه است که هیچ فرقی بین قطع اجمالی و تفصیلی در یک نقطه نمی باشد. قطع یعنی تصدیق و اذعان جزمی و شکی نمی باشد که ما در علم اجمالی تصدیق و اذعان جزمی داریم قطع داریم به نجاست احد الانائین. این نقطه مشترک بین علم تفصیلی و علم اجمالی است تمام اختلاف علماء در تشخیص متعلق علم اجمالی می باشد.

علماء اتفاق دارند که متعلق علم تفصیلی فرد معین است اما در متعلق علم اجمالی سه نظریه است:

یک نظریه این است که متعلق عبارت است از فرد مردد و یک نظریه می گوید متعلق جامع است و یک نظر هم این استکه که متعلق، فرد معین فی الواقع و نا متعین عندنا می باشد.

النظرية الأولى نظرية المرحوم الآخوند: أن متعلق العلم الإجمالی هو الفرد المردد.

نظریه اول: نظریه این که متعلق را فرد مردد می داند.

این نظریه مرحوم آخوند است که ظاهرا ایشان فقط قائلند. این فرد مردد را ایشان نه در بحث علم اجمالی و نه در بحث اصول عملیه ذکر نکرده اند بلکه این را در بحث اوامر در مبحث واجب تخییری بیان کرده اند که در آنجا خودشان به مطلب کفایه حاشیه ای زده اند که در آنجا از مثال علم اجمالی استفاده کرده اند[1] و دیگر علماء از آنجا برداشت کرده اند که متعلق علم اجمالی در نظر ایشان فرد مردد است. این مستند این نسبت است اما آیا درست فهمیده اند یا خیر، در این تشکیکی داریم که خواهیم گفت.

ایشان فرموده است که در علم تفصیلی متعلق فرد معین است اما در علم اجمالی متعلق فرد مردد می باشد.

دائما مراد از فردد مردد نامتعین فی الواقع است نه نا متعین عندنا. این قولی است که به مرحوم آخوند نسبت داده شده است.

---

[1] کفایه چاپ آل البیت ص ۱۴۱ در پاروقی.

اشکال المشهور: إن کان المراد منه مفهوم الفرد المردد فلیس بمتعلقه و إن کان مصداقه فلیس لها مصداق.

بر این نظریه دیگران اشکالی کرده اند از مرحوم آخوند سوال کرده اند این که شما می گویید علم اجمالی تعلق می گیرد به فرد مردد مراد شما از «الفرد المردد»، مفهوم الفرد المردد است یا مصداق الفرد المردد می باشد؟ اگر مراد شما از فرد مردد «مفهوم الفرد المردد» می باشد معلوم است که من که علم اجمالی دارم به نجاست احد الانائین متعلق علم اجمالی من، مفهوم نجاست احد الانائین می باشد نه نجاست الفرد المردد یا مفهوم الفرد المردد. مفهوم احد الانائین ربطی به مفهوم فرد مردد ندارد.

اگر مراد شما از الفرد المردد «مصداق الفرد المردد» می باشد، خوب می دانید مفهوم فرد مردد فاقد مصداق است. در منطق دو دسته از مفاهیم داریم: مفاهیم با مصداق داریم و مفاهیم بدون مصداق داریم شریک الباری و اجتماع النقیضین و مثلث چهار ضلعی مفاهیمی می باشند که در خارج و در ذهن هیچگونه مصداقی ندارند. اگر در ذهن مصداقی در نظر گرفته شود این وهمی است و مراد ما مصداق در عالم حقیقت یا واقعیت می باشد.

یکی از مفاهیمی که اصلا مصداق ندارد مفهوم الفرد المردد می باشد. حقیقتا وجود ندارد بلکه عرفا وجود دارد یعنی عرف برای او حقیقتی در نظر می گیرد. چرا مصداق ندارد؟ وجدان ما می گوید که مصداق ندارد اما برهان هم دارد که محال است که مصداق داشته باشد. چرا محال است؟ اگر شما در تعریف فرد مردد دقت کنید عین مثلث چهار ضلعی است عین کوسه و ریش پهن می باشد. عنایت کنید به ماهیت متحد با وجود می گوید فرد الماهیت که این فرد فرقی با شخص دارد. هر ماهیتی که متحد با وجود می شود از حیث اینکه متحد با وجود است می گویند فرد و از حیث اینکه متحد با این وجود شد، می شود شخص لذا فرد و شخص مصداقا یکی می باشند و فرق آنها اعتباری و حیثی است.

وجود عین تعین و تشخص است تردد عین عدم التعین و عدم التشخص است. همینکه گفتید فرد مردد یعنی مشخص نا متشخص و معین نا متعین محال است که فرد باشد و مردد باشد.

فلاسفه وجود را به دو قسم تقسیم کرده اند: وجود ذهنی و وجود عینی در تعریف فلاسفه از فرد گفته شده است ماهیت متحد با وجود عینی. این را در فلسفه فرد می گویند. وجود عینی را در قبال وجود ذهنی گفته اند. چرا که اتحاد با وجود ذهنی، فرد ساز نمی باشد. چرا ما در تعریف فرد، قید عینی را انداختیم؟ چرا که ما منکر وجود ذهنی می باشیم لذا دائما وجود، وجود عینی است. لذا تعریف دقیق این است که بگوییم که «الماهیة المتحد بالوجود العینی».

وجود چه عینی یا ذهنی باشد عین تشخص و تعین می باشد. اگر مردد است یعنی ماهیت نا متعین و اگر فرد است یعنی ماهیتی که تشخص و تعین دارد. وجود عینی تفرد ساز است اما وجود ذهنی تفرد ساز نمی باشد در نزد فلاسفه اما تشخص ساز می باشد.

این اشکالی است که بر مرحوم آخوند گرفته اند.

جواب الاشکال: أن المتعلق مصداق الفرد المردد و المراد من المعلوم، المعلوم بالعرض و لتحقق العلم لا نحتاج الی وجوده.

ما این اشکال را بر ایشان وارد نمی دانیم. اولا مراد مرحوم آخوند از فرد مردد، مصداق است و ثانیا مراد ایشان از متعلق علم اجمالی، معلوم بالعرض می باشد نه معلوم بالذات.

البته کلام مرحوم آخوند ابهام دارد اما این را می توان از ایشان گفت و دفاع کرد.[1]

علم و قطع دائما به مفهوم تعلق می گیرد اما در ما نحن فیه از متعلق علم اجمالی دائما معلوم بالعرض مراد است. شما وقتی علم تفصیلی به نجاست دارید معلوم بالعرض

---

[1] البته در نظر مشهور هم اینطور بوده است که چیزی که در قطع لازم است وجود مقطوع بالذات است نه مقطوع بالعرض و ایشان از این نکته غفلت نداشته اند که اشکال عدم مصداقیت بر فرد مردد را کرده اند فقط اشکال اینها این بوده است که اینها نظر داشته اند به مقطوع بالذات نه مقطوع بالعرض در حالی که مقصود آخوند مقطوع بالعرض می باشد نه مقطوع بالذات.

شما نجاست این اناء است و در علم اجمالی که به نجاست یکی از این دو اناء علم دارید، متعلق بالعرض علم اجمالی شما، احد النجاستین می باشد. نگویید که این اشکال آنها وارد می باشد چرا که فرد مردد مصداق ندارد نه در عالم عین و نه در عالم ذهن. در معلوم بالعرض وجود حقیقی آن لازم نمی باشد معلوم بالذات وجودش لازم می باشد و اینها هم می گویند آنچه که لازم است وجود داشته باشد حقیقتا، معلوم بالذات است و این معلوم بالذات است که محال است که وجود نداشته باشد اما در معلوم بالعرض همینکه وجود وهمی داشته باشد کفایت می کند.

به عنوان مثال الان شما یقین دارید به عدالت زید. در افق ذهن این یقین متعلق دارد که همان معلوم بالذات باشد که مفهوم عدالت زید می باشد اما این معلوم بالعرض در خارج وجود ندارد چرا که فرضا زید افسق فساق روزگار است. مثل قائلین به شریک باری یا اجتماع نقیضین. شریک باری و اجتماع نقیضین محال است که وجود داشته باشد. واجب الوجود یک مصداق بیشتر نمی تواند داشته باشد. یعنی یقین بدون معلوم بالعرض که محال نمی باشد می شود که علم اجمالی داشته باشد و متعلق آن فرد مردد باشد و وجود هم نداشته باشد بلکه فقط وجود وهمی داشته باشد. نظیر این مثال یک زیدی است و یک عمروی و شما علم دارید که یکی از این دو انسان است. خوب معلوم بالعرض شما کدام است؟ معلوم بالعرض ندارید و مصداق خارجی هم ندارد یعنی علم است و معلوم بالعرض نمی باشد.[1]

یعنی ما هم می گوییم که فرد مردد مصداق ندارد و کلام مشهور را قبول داریم اما می گوییم که آنچه که در قطع و علم نیاز است که وجود داشته باشد معلوم بالذات است اما در معلوم بالعرض ما نیازی به وجودش نداریم اما در عین حال علم هم داریم. اینها می خواستند بگویند که علم اجمالی به فردد مردد نداریم ما می گوییم علم اجمالی به

---

[1] از آنجا که مفهوم مشیر است و دائما مفهوم برای اشاره است باید مشار الیهی باشد اما فرق نمی کند که این مشار الیه وهمی باشد یا حقیقی یا واقعی و یا اعتباری. در اینجا معلوم بالعرض از باب اشاره باید وجود داشته باشد اما از باب معلوم بودن بالعرض نه و چون در اشاره وجود وهمی کفایت می کند، در اینجا وجود وهمی دارد در عین حال وجود حقیقی ندارد. مفاهیمی که گفته شد مصداق ندارند مراد مصادیق حقیقی است اما مصادیق وهمی حتما دارند. لذا وقتی گفته می شود مفهومی مصداق ندارد مراد مصداق حقیقی است.

فرد مردد داریم در عین حال مصداق خارجی هم این علم اجمالی ندارد. یعنی متعلق علم اجمالی مصداق نجاسة احد الانائین است که معلوم بالعرض ما می باشد و این مصداق یک فرد مردد است که وجود خارجی ندارد و مشکلی هم ندارد.

دقت کنید این فرد مردد فی الواقع مردد است و با فرد متعین فی الواقع و مردد عندنا فرق می کند. فرد متعین فی الواقع و نامعین عندنا مثل اینکه می گوید: «رأیت رجلا صباح الیوم» که این رجل در نزد متکلم معین است و فی الواقع هم متعین است اما مخاطب این را نمی شناسد. اما در «اکرم رجلا» که انشاء صحیحی می باشد مصداق رجلا در خارج وجود ندارد. اگر بخواهیم در جمله خبریه مثال بزنیم مثل این مثال است: شخصی به کسی بگوید که یکی از پنج کیسه را به تو فروختم. این معامله در نزد همه علماء صحیح است خوب در اینجا خریدار مالک چی شد؟ مالک فرد مردد شد. این فرد مردد واقعیت ندارد اما در نزد عرف واقعیت دارد.

خوب به این بیان مفصل مشخص شد که این اشکالی که مشهور گرفته اند وارد نمی باشد اما در عین حال کلام آخوند و نظریه ایشان هم تمام نمی باشد که در تحقیق مسئله گفته خواهد شد.

النظریه الثانیة: و هی أن المتعلق هو الجامع بالبرهان لأن الفروض فیه اربعة و ثلاثتها محال فالباقی الجامع.[1]

نظریه دوم نظریه مشهور علماء است این نظریه مشهورترین نظریه است که مرحوم نائینی و اصفهانی و خوئی و صدر تابع این نظریه می باشند.

اینها گفته اند که متعلق علم اجمالی دائما مفهوم و عنوان جامع است بخلاف علم تفصیلی که در علم تفصیلی متعلق دائما مفهوم و عنوان فرد است. در علم تفصیلی من علم دارم به «نجاست هذا» که «هذا» فرد است و تارة علم اجمالی داریم به «نجاست احدهما» که «احدهما» جامع بین این دو می باشد.

---

[1] یکشنبه ۹۵/۱۱/۱۷.

این نظریه در مسلک ایشان که منجزیت علم اجمالی باشد، خیلی تأثیر داشته است.

مرحوم اصفهانی این که متعلق علم اجمالی جامع است را مبرهن کرده است و دیگران هم این برهان را رد نکرده اند و پذیرفته اند.

ایشان می فرمایند که این متعلق از چهار صورت خارج نمی باشد:

این علم اجمالی یا متعلق ندارد یا دارد اگر دارد یا فرد است یا جامع اگر فرد است این فرد یا معین است یا مردد. لذا صور شد چهارتا و شق پنجمی ندارد:

- علم اجمالی متعلق ندارد.
- علم اجمال تعلق گرفته است به فرد معین.

علم اجمالی تعلق گرفته است به فرد مردد.

علم اجمالی تعلق گرفته است به جامع.

و شق پنجمی نمی توان تصور کرد. سه شق اول قطعا باطل است لذا شق چهارم که جامع باشد متعین می باشد.

اما اینکه متعلق نداشته باشد، این خلف فرض است چرا که فرض کردیم علم است و علم فرضا ذات اضافه است و بدون متعلق موجود نمی شود.

فرد معین نمی باشد چرا که فرض کردیم که این علم اجمالی است نه علم تفصیلی. علم تفصیلی است که متعلق آن فرد معین است.

فرد مردد نمی باشد چرا که مفروق عنه است که فرد مردد مصداق ندارد لذا می ماند جامع.

نتیجه این می شود که متعلق علم اجمالی دائما جامع[1] است.

این یک برهان قوی است که ایشان اقامه کرده است و قائلین به این نظریه این برهان را پذیرفتند و اصلا اشکالی نکرده اند.

---

[1] اینها متعلق را معلوم بالذات گرفته اند لذا در معلوم بالذات، فرد می شود یک مصداق و جامع می شود بیش از یک مصداق.

مناقشة:

این را دقت کنید این برهان ایشان نادرست است. اگر از ما سوال کنند ما فرد مردد را اختیار می کنیم. این فرد مردد باید توضیح داده شود تا روشن شود که متعلق هیچ کدام یک از آنها به غیر از فرد مردد نمی باشد.

این را دقت کنید مفهوم در منطق یا کلی است یا جزئی. گفته شده است مفهوم از این دو صورت خارج نمی باشد. مفهوم یعنی صورت عقلی شیئ در ذهن. یک اختلاف شده است که حقیقت اختلاف بین مفهوم کلی[1] و جزئی چه می باشد؟ ما می دانیم که این مفهوم کلی است یا جزئی است اما این اختلاف بین اینها چه می باشد به یک مناسبتی خواهیم گفت. مفهوم کلی مثل مفهوم «الانسان» و «الشجر» و مفهوم «واجب الوجود»[2] و مفهوم جزئی مثل مفهوم «زید» و مفهوم «هذا الرجل» و «هذا الکتاب». تا اینجا در منطق آمده است.

اما یک تقسیم دیگر در مفهوم جزئی داریم که در منطق به آن اشاره نشده است و خیلی هم مهم می باشد. مفهوم جزئی تارة مصداقش برای ما معلوم است و تارة مصداقش برای ما نا معلوم است مثل مفهوم زید که جزئی است این مفهوم جزئی تارة مصداقش برای ما معلوم است و می دانم فلانی مصداق زید است و تارة مصداق آن نامعلوم است یعنی من می دانم که اسم شخصی زید است و یک مصداق بیشتر هم ندارد اما آن مصداق را من نمی شناسم. اما این مفهوم نامعلوم جزئی است و کلی نمی باشد یعنی عدم شناخت مفهوم کلی نمی سازد.

مثل اینکه انسانی را از دور می بینم و به او اشاره کرده، می گویم «ذلک الرجل» اما در عین حال نمی دانم کیست. این مفهوم «ذلک الرجل» کلی است یا جزئی؟ جزئی. همه

---

[1] اگر مفهومی مصداق نداشته باشد آن مفهوم دائما کلی است.

[2] در منطق سوال شده است که این واجب الوجود که مفهوم کلی است، چطور یک مصداق بیشتر ندارد و اصلا محال است که بیش از یک مصداق داشته باشد لذا بحث درگرفته است که فارق بین مفهوم کلی و جزئی چه می باشد که ما نظری داریم که کسی نگفته است و لعل درست باشد که به مناسبت شاید گفته خواهد شد.

قبول دارند که «ذاک الرجل» یک مفهوم جزئی است. در عین حال مصداق این مفهوم جزئی را نمی شناسم.

این خیلی مهم است که مفاهیم جزئی دو قسم است که بعضی ها مصداقشان مشخص است و بعضی که مصداقش معلوم نمی باشد. لذا دقت کنید عدم شناخت من مفهوم را کلی نمی کند.

حالا که مقدمه روشن شد برگردیم به برهان گفته شده.

دائما متعلق علم یک مفهوم است آن مفهوم جزئی است یا کلی؟ آن جزئی است که جزئی یعنی فرد که این فرد دو قسم است یا مصداق آن را می دانم یا مصداق آن را نمی دانم. در علم تفصیلی متعلق مفهوم جزئی است که مصداق آن برای من روشن و معلوم است و در علم اجمالی متداول[1] متعلق مفهوم جزئی است که مصداق آن برای من روشن و معلوم نمی باشد. می دانم که احد الانائین نجس است که این اناء جزئی است اما برای من معلوم نمی باشد در حالیکه جامع یک مفهوم کلی است. یعنی این که متعلق فرد باشد این فرد متعین و غیر مردد دو حالت دارد که یکبار این فرد برای من معلوم است و تارة برای من غیر معلوم است. ولی اینها می گفته اند که فرد غیر مردد فقط متعین معلوم می باشد.

این فرد و مفهوم جزئی غیر معلوم که ما می گوییم با فرد مردد فرق می کند چرا که مصداق احد الانائین، آن اناء نجس فی الواقع می باشد اما اگر احد الانائین فرد مردد باشد هیچ کدام از نجسها و انائها مصداق آن نمی باشند.

لذا نظریه دوم هم درست نمی باشد و نه تنها درست نمی باشد بلکه در تحقیق مسئله خواهیم گفت که اضعف نظرات است.

---

[1] یک علم اجمالی غیر متداول داریم که در آنجا مفهوم کلی است که خواهیم گفت.

النظریة الثالثة نظریة المرحوم الآغا ضیاء: أن متعلقه، متعلق العلم التفصیلی أی الفرد و الواقع و الاختلاف فی نفس العلم بأن للعلم الاجمالی خفاء بخلاف العلم التفصیلی الواضح.

ایشان گفته اند که متعلق علم اجمالی فرد و واقع است یعنی عین علم تفصیلی می باشد. منتها فرق بین علم اجمالی و تفصیلی این است که علم اجمالی شفاف نمی باشد و کدر[1] می باشد اما علم تفصیلی شفاف می باشد. مثال زده است به شیشه کدر که پشت آن مردی ایستاده است. شما تشخیص می دهید که کسی پشت شیشه است اما نمی دانید کیست بخلاف شیشه شفاف که می دانید که این شخص کیست اما در عین حال فرد پشت شیشه در هر دو حالت یکی است و مثلا زید است. اما یکبار زید را مبهم می بینید و یکبار شفاف می بینید. علم اجمالی به وزان شیشه کدر است و علم تفصیلی به وزان شیشه شفاف می باشد. با علم تفصیلی وقتی نگاه می کنید تشخیص می دهید اناء نجس را و در علم اجمالی شما اناء نجس را می دانید اما تشخیص نمی دهید این اناء نجس، اناء یمین است یا یسار. به عنوان مثال واضحتر این که دو شیشه و دو نفر را داریم که یکی از پشت شیشه شفاف نگاه می کند و دیگری از پشت شیشه کدر نگاه می کند و هر دو به یک نفر نگاه می کنند پس هر دو به یک نفر نگاه می کنند اما در عین حال یکی مرئی را می شناسد و دیگری نمی شناسد.

ایشان قائل هستند متعلق هر دو علم، واقع است اما در علم اجمالی این واقع را تیره می بینیم و در علم تفصیلی این واقع را شفاف می بینیم. اما اگر بخواهد جامع متعلق علم اجمالی باشد از آنجائیکه جامع نمی تواند حاکی از افراد باشد معنایش این است که جامع حیثیت مشترکه است و حیثیة مشترکه نجس است در حالیکه معنا ندارد که حیثیت مشترکه نجس باشد کما اینکه معنا ندارد طاهر باشد شما علم دارید به نجاست یکی از انائها و نجاست فرد. این فرمایش آغا ضیاء می باشد.

---

[1] این به معنای این نمی باشد که ایشان علم اجمالی را تصدیق جزمی و صد در صد نمی داند خیر در عین حالی که تصدیق صد در صد می باشد، باز کدر است یعنی تصدیق جزمی داریم که یکی از این دو اناء نجس است اما در عین حال این علم شفاف نمی باشد و کدر است. (ت ق ک اص اس مد ۰۳ـ۰۰۲ـ۱۷۰۲۰۸)

این راخواهیم گفت که مرحوم آغا ضیاء درست فهمیده بود اما فکر می کرد که اختلاف در علم است در حالیکه اختلاف در معلوم است.

اشکالان:

بر این نظریه دو اشکال شده است:

میرزا اشکال نقضی و مرحوم صدر اشکال حلی بر ایشان کرده اند.

الإشکال النقضی للمرحوم المیرزا: إذا کان فی الخارج کلا الإنائین نجسا فبِمَ یتعلق العلم الإجمالی؟ بالواقع؟!!

ایشان گفته است که شما که می گویید متعلق فرد است ما که علم اجمالی داریم به نجاست یکی از دو لباس به بول و فی علم الله هر دو نجس است[۱]. خوب در اینجا شما به نجاست کدام عالم می باشید؟ خوب اگر علم شما در هر دو علم تفصیلی و علم اجمالی به واقع تعلق گرفته است، خوب در اینجا قطعا علم شما به واقع تعلق نگرفته است. علم به هیچ کدام تعلق نگرفته است چرا که ترجیح بلا مرجح است. ایشان می فرمودند که دائما در علم اجمالی فرد معلوم من است ولی من نمی شناسم. خوب این فرد کدام است؟ هیچ کدام نمی تواند باشد.

نقد کلام میرزا وارد نمی باشد چرا که اولا مثال ایشان دقیق نمی باشد و ثانیا اینکه این دلیل نقض نمی باشد انشاء الله این را در تحقیق مسئله واردش می شوم لذا فقط می ماند اشکال مرحوم صدر.

[۲]الإشکال الحلی للمرحوم الصدر: أن الجامع المتعلق له، الجامع الإنتزاعی القابل للحکایة عن الافراد لا الذاتی.

اشکال حلی آقای صدر این است که مرحوم آغا ضیاء فرموده بود که اگر متعلق علم اجمالی جامع باشد معنایش این است که این حیثیت مشترک باید نجس باشد در حالیکه این فرد است که نجس است نه حیثیت مشترکه بین افراد چرا که جامع نمی تواند حاکی

[۱] البته این مثال نقضی طبق نظر میرزا در جایی که من علم اجمالی دارم به نجاست احدهما، و فی علم الله هیچ کدام نجس نمی باشد، هم می آید. چون فعلا بحث از تنجز نمی باشد و فقط در مورد متعلق علم اجمالی بحث می کنیم خوب در اینجا علم اجمالی است و متعلقش هم هیچ کدام نمی باشد اگر چه در واقع ما تکلیفی نداریم و برفرض منجزیت این علم اجمالی، این علم اجمالی منجز نمی باشد. این عدم تنجز الآن در اینجا مشکلی ایجاد نمی کند.

[۲] دوشنبه ۹۵/۱۱/۱۸.

از افراد باشد اکرم انسانا معنایش اکرم زیدا و عمروا و ... نمی باشد. مرحوم آقای صدر می فرمایند که ما دو جامع داریم: یک جامع ذاتی مثل انسان و شجر و حیوان و فرس و یک جامع عرضی داریم مثل عالم، ابیض و ... و یک جامع انتزاعی مثل احدهما.[1]

جامع ذاتی هیچ زمانی نمی تواند حاکی از خصوصیت فرد باشد بلکه از آن حیثیت مشترک که ذات است حکایت می کند مثلا ذات زید و بکر و عمرو یکی است ذات هر کدام عین ذات دیگری است و مفهوم الانسان ناظر است به آن ذات مشترک دیگر از عمرو و زید و بکر و خالد و ... حکایت نمی کند اما در جامع انتزاعی ما می توانیم جامعی درست کنیم که درعین حالی که جامع است از خصوصویات فردیه حکایت کند مثلا مفهوم «فرد الانسان» که جامع است. چطور؟ زید مصداقش است عمرو و بکر و همه افراد انسان مصداق این «فرد الانسان» می باشند. این فرد الانسان فقط حکایت از ذات می کند یا حکایت از خصوصیات هم دارد؟ حکایت ازخصوصیات هم دارد یعنی از فردیت حکایت می کند و حکایت از فردیت یعنی حکایت از خصوصیات چرا که تفرد عین تعین و تشخص است. یعنی از زید و عمرو و بکر و تمام افراد انسان به خصوصیته حکایت می کند. ذهن ما این قدرت را دارد که از آن خصوصیات افراد مختلف یک جامعی را انتزاع کند.[2]

خوب در ما نحن فیه و در علم اجمالی دائما این جامع، جامع انتزاعی می باشد که عبارت باشد از «احدهما». لذا از خصوصیات هم حکایت می کند.[3]

---

[1] جامع انتزاعی، دائما جامع عرضی است. (ت ق ک اص اس مد ۰۰۱ـ۱۷۰۲۰۷)

[2] اشکال نشود که خصوصیت از ناحیه اتحاد ماهیت با وجود خاص است و فرد حکایت می کند از اتحاد ماهیت با وجود عام بخاطر اینکه اولا می توان به جای «فرد الانسان»، «شخص الانسان» گفت و ضمن اینکه گفتیم که فرق «فرد» با «شخص» اعتباری است یعنی نمی شود که وجودی باشد و این وجود یا آن وجود نباشد دائما وجود مساوق با این و آن است یعنی وجود عام دائما مساوق با وجود خاص می باشد. لذا اگر وجود عام باشد، وجود خاص هم است و وجود خاص هم وجود خصوصیات است پس وجود عام مساوق با خصوصیات است.

[3] بحوث ج ۴ ص ۱۵۸.

مناقشة: أن مفهوم «فرد الانسان» لیس مثل مفهوم «احدهما» الجامع لأنه مفهوم كلی و هذا مفهوم جزئی لأن المراد من الوجود الذی اشرب فی «فرد الانسان» الوجود العام الذی لیس له قابلیة الحكایة عن الخصوصیات التی متقومة بالوجود الخاص الحقیقی.

با این فرمایش موافق نمی باشم. چرا؟ اینکه ایشان می فرمایند که احدهما مثل فرد الانسان می باشد این را قبول نمی کنیم. «فرد الانسان» مفهومی کلی است در حالیکه «احدهما» مفهومی است جزئی که در تحقیق مسئله گفته خواهد شد.

اما اینکه ما جوامع و مفاهیم انتزاعی داریم که ناظر به افراد باشد و حکایت از آن افراد به خصوصیته کند این اصلا قابل تعلق نمی باشد. اگر همه این افراد، مصداق این مفهوم می باشند پس این جامع باید ناظر به حیثیت مشترکه ای باشد و معنا ندارد که از خصوصیت افراد حاکی باشد.

این یک جواب ساده اما اگر بخواهیم یک جواب فنی بدهیم این جواب بدین شکل است:

اشکال مرحوم صدر کجا بوده است در این مثالی که فکر کرده است؟

در منطق هر مفهومی[1] نسبت به مصداقش یا ذاتی است یا عرضی است[2]. مثلا مفهوم «انسان» نسبت به مصداقش که زید است ذاتی است. اما مفهوم «عالم» یک مفهوم است که نسبت به مصداقش که زید باشد، مفهومی است عرضی. دائما این طور است و از این دو حال خارج نمی باشد البته بعضی مثالهایی دارد که خیلی پیچیده است.

---

[1] حتی مفاهیم جزئی. مفاهیم جزئی می توانند نسبت به مصادیقشان یا ذاتی و یا عرضی باشند فقط بسته به این دارد که دقیقا مصداق مفهوم جزئی را چه بگیریم اگر وجود را در مصداقیت اخذ کنیم یعنی مصداق عبارت باشد از ماهیت به اضافه وجود این مفاهیم دائما عرضی است اما اگر تقید به وجود را در مصداقیت اخذ کنیم ـ نه خود قید که وجود باشد ـ این مفاهیم دائما ذاتی است. (ت ق ک اص اس مد ۰۳ـ۰۰۲ـ۱۷۰۲۰۸) البته این در معانیی است که اسامی آنها دستوری نمی باشد اما در جایی که اسامی دستوری باشند دائما این مفهوم نسبت به مصداقش عرضی است مثل مفهوم «هذا المؤلف» در زمانیکه اشاره به مؤلف خاصی دارید در مورد صاحب جواهر که علم شده است و جزئی است این هم بعد از اینکه اسمش دستوری بوده است علم شده است. اما اگر این اسم ما اسم لغوی باشد، مفاهیم جزئی یا همگی ـ با توجه به تعریفی که از مصداق داریم — ذاتیند یا عرضی نمی شود بعضی از مفاهیم جزئی نسبت به مصادیقشان ذاتی و بعضی از مفاهیم جزئی دیگر نسبت به مصادیقش عرضی باشند. در مورد صاحب جواهر که علم شده است و جزئی است این هم بعد از اینکه اسمش دستوری بوده است علم شده است. (ت ق ک اشا اس مد ۹۵/۱۱/۲۱)

[2] مراد از نسبت مفهوم به مصداق این استکه این مفهوم، صورت معنایی است که این معنا نسبت به فردش یا ذاتی است یا عرضی. مثلا حیوان ناطق که معنای مفهوم انسان می باشد، نسبت به زید و بکر و .. ذاتی است و معنای لفظ «عالم» نسبت به زید و بکر و ... عرضی است. (ت ق ک اص اس مد۰۰۱ـ۱۷۰۲۰۷)

یکی از امثله ما مفهوم «وجود» است که مصادیق کثیره ای دارد «وجود زید» و «وجود عمرو» و «وجود حق تعالی» و «وجود این سفیدی» و «وجود این درخت» و ... مصداق این مفهوم «وجود» می باشند.

سوال این است که این مفهوم نسبت به مصادیقش ذاتی است یا عرضی؟ در فلسفه مشاء متوجه شده اند که این مفهوم عرضی است نه ذاتی. این نسبت به مفهوم وجود.

بریم سراغ «فرد» معنا و مصداق مفهوم. گفتیم که ماهیت متحد با وجود می شود فرد الماهیت. وجودی که اگر ماهیت با آن متحد شود می شود فرد، کدام وجود است؟ وجودِ مفهومی است که عرض است یا وجودِ مصداقی[1] که حقیقت است؟ یعنی آنکه مراد اینهاست حقیقت الوجود است یا خیر مصداق الوجود یعنی آن وجودی که نسبت به مصادیقش عرض است؟ آنکه مراد اینها است حقیقت وجود است نه مصداق وجود نه بما هو مصداق الوجود مفهوم وجود نسبت به مصادیق ذاتی نمی باشد عرضی است.

بیان آقای صدر نشان می دهد که مفهوم الوجود[2] نسبت به مصادیقش ذاتی است[3]. در ذهن آقای صدر کأن این بوده است که در «فرد الانسان» حملش بر مصادیقش ذاتی است خیر وجود عرضی است لذا وقتی می گوییم فرد الانسان و مرادمان افراد فی الخارج انسان می باشد، تفرد از ناحیه حقیقیت وجود می آید اما وقتی مفهوم «فرد الانسان» را در نظر می گیریم از حقیقت وجود می رویم سراغ مفهوم الوجود که این مفهوم الوجود که در «فرد الانسان» اشراب شده، یک مفهوم عرضی است، یک حیثیت خارج از ذات و مشترک بین تمام افراد می باشد. پس تفرد از ناحیه حقیقت وجود است اما وقتی می گوییم: «فرد الانسان» که یک مفهوم جامع بین افراد انسان است، در این تفرد دیگر ناظر

---

[1] یعنی وجودی که با مصداق متحد شده است و فرد را ساخته است.

[2] مراد از وجودی که در مفهوم وجود است و نسبت به مصادیق امری است عرضی، وجودی عام و امری عرضی و خارج از ذاتِ وجود است، که مفهوم وجود نشان دهنده آن است که این امر عرضی چیزی نمی باشد الا تقابل با عدم همه موجودات که از این خصوصیت ما مفهوم وجود عام را انتزاع کردیم و این تقابل با عدم در مورد همه مصادیق وجود است حتی در مورد وجود حق تعالی که این وجود عام نسبت به همه این مصادیق امری عرضی است اما عرض لازم غیر مفارق. (تر ک اص اس مد ۰۳ـ۰۰۲ـ۱۷۰۲۰۸)

[3] چرا که ایشان گفته اند که فرد الانسان حاکی از خصوصیات افرادش می باشد و خصوصیات هم مال وجود حقیقی است که امر ذاتی برای موجودات می باشد.

به حقیقت وجود نمی باشیم بلکه ناظر به مفهوم وجود می باشیم که در تمام حقائق وجود امر عرضی است. و به این اعتبار است که ما این مفهوم کلی «فرد الانسان» را درست می کنیم.

دقت کنید که حقیقت هر شیئی با مفهوم آن فرق می کند حقیقت انسان با مفهوم انسان فرق می کند حقیقت زید با مفهوم زید فرق می کند اما بحث این است که این مفهوم ذاتی است یا عرضی است؟ مثلا مفهوم الانسان نسبت به مصداقش ذاتی است مفهوم الوجود نسبت به زید مفهومی است عرضی. یک از مصادیق مفهوم الوجود وجود زید است نسبت مفهوم الوجود به مصداقش که وجود زید باشد در فلسفه گفته شده است که عرضی است. این خیلی مهم بوده است در فلسفه تفرد هر فرد به حقیقت وجود است نه به آن امر عرضی که مفهوم از آن داریم. وقتی مفهوم فرد الانسان را درست می کنیم از آن حقیقت دیگر رفع ید می کنیم نظر می کنیم به آن مفهوم عاممون به آن عرضی عام که مفهوم وجود است. فرد با حقیقت وجود ساخته می شود و فرد الانسان که می گوییم نگاه به حقیقت نمی کنیم و با آن وجود عام این فرد الانسان را درست می کنیم. ما یک وجود بیشتر نداریم اما آن مصداق خارجی، مصداق مفهوم الوجود است و آن وجودی که مفهوم از آن گرفته شده است، آن وجود عام است یعنی این مفهوم نسبت به مصادیق امری است عرضی.

کلا هر مفهوم عامی نسبت به مصداقش باید از یک خصوصیتی حکایت کند، که این خصوصیت در همه مشترک می باشد لکن آن خصوصیت می تواند ذاتی باشد یا خارج از ذات باشد. وقتی می گوییم فرد الانسان تفرد در اینجا را با توجه به مفهوم الوجود که مفهومی عامی است و نسبت به مصادیقش عرضی است درست کردیم.

بنا بر این فرمایش مرحوم صدر که فرد الانسان حاکی از خصوصیت است امکان ندارد چرا که خصوصیت از حقیقت الوجود می آید نه از مفهوم الوجود و آن وجودِ عرضی که مفهوم فرد الانسان از او گرفته شده است. و از حقیقت الوجود هم مفهوم

فرد الانسان را نمی توانیم درست کنیم. همیشه از آن امر عرضی می توانیم درست کنیم.[۱] شما از زید بما هو زید یعنی با تمام اجزاء و تشخصاتش بخواهید یک مفهوم جامع درست کنید هیچ زمان مفهوم کلی بدست نمی آید.

مناقشة فی کلام المرحوم الآغا ضیاء بإشکالین:

برویم سراغ کلام آغا ضیاء که دو اشکال دارد:

الإشکال الأول: هذا البیان لیس جامعا لجمیع افراد العلم الإجمالی.

این کلام ایشان جامع نمی باشد و تمام افراد علم اجمالی را پوشش نمی دهد چرا که علم اجمالی دو حصه دارد و یک حصه اکثر افراد علم اجمالی را در خود جای داده است که در این حصه، کلام مرحوم آغا ضیاء درست است و متعلق واقع است اما در حصه دیگر، دیگر متعلق واقع نمی باشد. لذا بهترین نظریه، نظریه آغا ضیاء است چرا که حصه ی اکثری را در خود جای داده است اما تمام نمی باشد چون آن حصه اقلّی را شامل نمی شود.

الإشکال الثانی: أن الفرق بین العلم الإجمالی و التفصیلی لیس من ناحیة العلم بل من ناحیة المتعلق.

اشکال دوم که مشکل از ناحیه علم نمی باشد و علم تفصیلی و علم اجمالی سر سوزنی با هم فرق ندارند[۲] و اشکال در مقطوع و متعلق است.

التحقیق فی المسئله:

حقیقت علم اجمالی چه می باشد؟

برای ورود نیاز به مقدمه ای داریم. تقریبا نصف این مطالب در مقدمه را قبلا گفتم اما یکجا یکبار دیگر می گویم که در این مقدمه می خواهیم سه عنوان را توضیح دهم: مفهوم، محکی و مقطوع.

---

[۱] دقت کنید در حکمت متعالیه این رابطه بین مفهوم وجود و مصادیق ذاتی است اما مرحوم آقای صدر ناظر به نظر حکمت متعالیه نبوده است چرا که این بیان حکمت متعالیه اصلا در مفهوم سازی بدرد ما نمی خورد.

[۲] حتی در نظر مرحوم آغا ضیاء این علم تفصیلی و اجمالی در این تصدیق جزمی می باشند فرقی ندارند چرا که درعلم اجمالی هم تصدیق جزمی دارم به نجاست احدهما. (ت ق ک اص اس مد ۰۳ـ۰۰۲ـ۱۷۰۲۰۸)

مقدمة:

مراد از مفهوم:

ما گفتیم که پاره ای از الفاظ اسم می باشند یعنی نام برای شیئی می باشد که به آن شیئ که اسم بر او نهاده شده است معنا گفته می شود. این معنا یا عام است مثل معنای انسان و شجر و یا این معنا خاص است مثل معنای لفظ زید. صورت این معانی در ذهن را مفهوم می گوییم. مثلا انسان وضع شده است برای ماهیتی که خصوصیت نطق دارد.[۱]

معنا یا عام است یا خاص است اگر صورت معنای خاص به ذهن آمد به آن «مفهوم جزئی» می گویند و صورت معنای عام، «مفهوم کلی» است. مفهوم جزئی دائما مصداق دارد[۲] و آن مصداق هم دائما یکی است. اما مفهوم کلی می تواند مصداق داشته باشد و می تواند مصداق نداشته باشد و اگر مصداق داشته باشد می تواند یک مصداق داشته باشد یا اینکه چند مصداق داشته باشد.

[۳]در ادامه دو نکته در مورد مفهوم ذکر می شود:

- **نکته اول:** ما گفتیم مفهوم تارة کلی است تارة جزئی است. ما یک سنخ الفاظی داریم که با توجه به موقعیتش در جمله امرش دائر مدار بین مفهوم کلی و جزئی است یعنی اگر در یک جمله قرار گیرد، مفهومش کلی است و و اگر در یک جمله دیگر قرار گیرد، مفهومش جزئی است. مثلا «هذا الانسان». در یک جمله مثلا اشاره می کنید به «زید» و می گویید: «هذا الانسان رجل مومن» مفهومش جزئی است. اما همین «هذا الانسان» در این

---

[۱] مراد ما از ماهیت به معنای ماهیت اصولی که اعم از ماهیت فلسفی می باشد. که معانی عام باشد و معانی عام دائما وهمی می باشند و لا یمکن ان یوجد و انسانیت در ضمن زید که متحد با وجود است، معنای انسان نمی باشد.

[۲] گفته نشود که این بیان با مفهوم «این سیمرغ» نقض می شود به این بیان که «این سیمرغ» مفهوم جزئی است و مصداقی هم ندارد این بیان درست نمی باشد چرا که «این سیمرغ» مثل «ذلک الرجل» که به آن اشاره می کنیم نمی باشد. «ذلک الرجل» جزئی است چون وجود دارد بخلاف «این سیمرغ» چون وجود ندارد قابل صدق بر کثیرین است و یک مفهوم کلی است نه جزئی. حتی اگر در داستانی این سیمرغ را نقشی دهند باز قابل صدق بر کثیرین است لذا باز مفهوم کلی است کلا اشیائی که وجودشان وهمی است مفاهیم کلی می باشند چرا که چون وجود ندارند قابل صدق بر کثیرین می باشند. (ت ق ک اص اس مد ۰۳ـ۲۰۰۲ـ۱۷۰۲۰۸)

[۳] سه شنبه ۹۵/۱۱/۱۹.

جمله: «الانسان اشرف المخلوقات و هذا الانسان قد یکون اضل من الانعام» مفهومش کلی است. این «هذا الانسان» در این جمله زید و بکر و عمرو مصداق آن است و فرض کردیم که اینها اضل من الانعام می باشند.

خصوصیتی در اسماء اشاره و موصولات و ضمائر است که جزئیت و کلیت و عمومیت و خصوصیت مفهوم و معنا تابع مشار الیه اینها است.اگر به معنای عام اشاره کردیم مفهوم اینها کلی است و اگر به معنای خاص اشاره کنید مفهوم اینها می شود جزئی.

این نکته اول در باب مفاهیم.

- **نکته دوم:** این نکته قبلا گفته شده است که مفهوم جزئی دائما یک مصداق دارد و حتما باید این مصداق موجود باشد نه در زمان حاضر و زمان تکلم بلکه در یک زمانی از ازمنه باید موجود باشد ولو در زمان گذشته. تارة مصداق جزئی برای ما معین است و تارة نا معین است مثلا اگر ما شنیدیم که متکلم گفت: «رأیت زیدا» و من زید را نمی شناسم این زید در عین حالی که مفهومی است جزئی اما برای من نامعلوم است. هزاران هزار انسان است که احتمال می دهم که مصداق مفهوم زید باشد یعنی مجهول بودن و معلوم نبودن، مفهوم را کلی نمی کند.

این تمام الکلام در مورد مفهوم.

المراد من المحکی:

این را دقت کنید این محکی اصطلاحی بود که ما اضافه کردیم و قبلا چند بار توضیح دادیم در قبال مفهوم، مصداق و معنا امر دیگری به نام «محکی» است که نقش آن به مراتب مهمتر از مفهوم و معنا می باشد.

ما ها از کسانی می باشیم که معتقدیم که هر لفظی از این سه قسم نمی تواند خارج شود: یا اسم است یا علامت است و یا مرکب. اسم یعنی لفظی که نام شیئی است مثل اسم انسان و زید عمرو و رجل و شجر و بکر.

این الفاظ اسم می باشند.

یک الفاظی داریم که نام شیئی نمی باشند و علامت می باشند مثل تمامی حروف مثل من و الی و فی. اسم شیئی «مِن» یا «الی» یا «فی» نمی باشد.

یک الفاظی داریم که اینها مرکب از یک اسم و علامت می باشند مثل افعال مثل «ذهب» که مرکب از اسم و علامت است. مرادم ذهبت نمی باشد که خود لفظ مرکب است بلکه از مرادم لفظی استکه خود لفظ مرکب نمی باشد. این فعل «ذهب» ماده ای دارد که اسم است و صورتی دارد که علامت است. این اسم و علامت باید در هر زبانی باشد اما مرکب می تواند در زبانی نباشد در زمان فارسی «است» علامت است اما در عربی این «است» روی هیئتی رفته است مثلا در فارسی می گوییم: «زید عالم است» و در عربی می گوییم «زید عالم» که است لفظی برای آن وضع نشده است و این «است» روی هیئت رفته است.

مراد ما از مرکب الفاظ و مفردات مرکب است لذا جمله ناقصه و تامه در اینجا نمی آید و مراد ما از مرکب نمی باشد.

مراد ما علامت مفردی است بعضی مثل تنوین علامت است اما دائما در جمله علامت است و کلمه ای به تنهایی و در خارج جمله تنوین ندارد.

گفتیم هر جمله ای که در آن اسم بکار برده شود حتما در آن اسم ما مشار الیهی ذهنی داریم نمی شود اسمی در درون یک کلام بکار ببرید و مشار الیهی نداشته باشد. این «مشار الیه اسم» در کلام را «محکی» می گویند که به مراتب مهم تر است از معنا و مفهوم و مصداق.

شما این سه قضیه را در نظر بگیرید: «الانسان نوع من الحیوان»، «الانسان کلی» و «الانسان یموت». موضوع در هر سه قضیه «الانسان» است. در این سه جمله مفهوم الانسان یکی است. در این سه قضیه ذهن شما با انسان به چه اشاره دارد؟ در قضیه اول انسان اشاره به طبیعت و معنای انسان دارد و معنا و طبیعت انسان است که نوع از حیوان می باشد و الا مفهوم انسان که اصلا جسم و جوهر و حیوان نمی باشد اما در مثال دوم که می گوییم: «الانسان کلی» محکی انسان مفهوم الانسان است این مفهوم است که کلی است و جزئی نمی باشد و در قضیه سوم که می گویید: «الانسان یموت» محکی افراد الانسان است نه طبیعت و معنا و مفهوم انسان، مفهوم و معنای انسان که لایموت بلکه افراد انسان است که یموت. در این سه مثال موضوع و مفهوم یکی بود اما مشار الیه ها فرق می کرد. این تفاوت در ناحیه محکی است.

این محکی در ابحاث مطلق و مقید و عام و خاص و علم اجمالی خیلی بدرد می خورد.

تا اینجا سه مثال گفته شد که محکی ها فرق می کرد. خوب دو مثال دیگر بزنیم که به درد مسائل ما می خورد.

تارة محکی «فرد متعین» است مثل: «رأیت انسانا» که محکی این «انساناً» نه معناست و نه مفهوم و نه افراد بلکه یک فرد متعین است مثلا زید است. و تارة یک «فرد مردد» است مثل «اکرم انسانا» محکی «انساناً» در این جمله دقیقا چه می باشد؟ نه مفهوم است نه معنا است و نه فرد و نه طبیعت است بلکه «فرد مردد» است.[1] اینها عمده محکی هاست و غیر اینها هم محکی داریم. از این مثالها مشخص شد که کثیرما محکی یک مفهوم، مصداق نمی باشد.

[1] گفته نشود که در «اکرم انسانا» که طلب به آن تعلق گرفته است، فرد مردد مشار الیه نمی باشد چرا که فرد مردد قابل امتثال نمی باشد. چرا که در مقام جواب گفته خواهد شد، این فرد مردد قابلیت انطباق بر هر فرد معین را دارد. یکی مرحله طلب می باشد و یکی مرحله امتثال در مرحله طلب مطلوب فرد مردد است و در مقام امتثال دائما فرد متعین امتثال می شود که فرد مردد هم قابلیت انطباق بر آن را داشته است.

مثلا در مثال «رأیت انسانا» تارة راست می گوید و صبح زید را دیده است اینجا محکی فرد متعین است و تارة دروغ می گوید اینجا محکی فرد مردد می باشد یعنی زمانی که متکلم کاذب این انسان را در کلام می گوید در ذهن خودش اشاره به فرد مردد دارد. لذا محکی خیلی مهمتر از معنا و مصداق و مفهوم می باشد.

تا اینجا با محکی آشنا شدیم.

المراد من المقطوع:

قطع گفتیم یک صفتی است از صفات نفسانی که عبارت است از تصدیق و اذعان جزمی. تصدیق صد در صدی. و مراد ما از «مقطوع» متعلق این قطع است و این تصدیق جزمی و قطع در افق نفس عارض بر نفس است و مقطوع هم متعلق قطعِ در نفس است.

قطع از صفاتی است که بدون مقطوع نمی شود. نمی شود که ما تصدیق داشته باشیم و این قطع ما متعلق نداشته باشد چرا که قطع یک امر ذات اضافه است. مراد ما مقطوع بالذات است.

سوال این استکه که دقیقا متعلق یک قطع و تصدیق جزمی چه می باشد؟ دو نظر داریم نظریه اصولی ها و نظریه منطقی ها.

- **نظریه منطقی ها:**

«منطقی» ها قائل بودند که «متعلق قطع» دائما یک «نسبت» است این نسبت متعلق قطع ماست. نسبت یعنی چه؟ دقت کنید فلاسفه معتقد بودن که ماسه قضیه طولیه داریم: «قضیه محسوسه» یا ملفوظه بعد «قضیه مسموعه»[1] و بعد «قضیه معقوله» در انتهای صف. قضیه معقوله مرکب از سه جزء است «تصور موضوع» و «تصور محمول» و

[1] این قضیه تابع قضیه اول است لذا قضیه اول گفته شد قضیه محسوسه و نام یک حس خاص گفته نشد چرا که ممکن است که قضیه اول لفظا به من برسد لذا قضیه اول می شود ملفوظه و قضیه دوم می شود مسموعه و اگر قضیه اول به صورت کتبی به من برسد قضیه دوم می شود مبصره و ممکن است به صورت لامسه آن را دریافت کنم قضیه دوم می شود ملموسه. لذا قضیه اول را محسوسه گفتیم و قضیه دوم که گفته شد مسموعه بنا بر این استکه قضیه اول به صورت لفظ به من برسد یعنی قضیه اول ملفوظه باشد و الا قضیه دوم هم تابع قضیه اول است نه اینکه دائما مسموعه است. بله نوعا قضیه اول ملفوظه و در نتیجه قضیه دوم مسموعه است.

«نسبت بین این دو» تصور در قضیه زید عادل. تصور زید و عادل و نسبت بین این دو است در ذهن. مجموعه این سه جزء را می گوییم قضیه معقوله.

قطع تعلق به این نسبت می گیرد. قطع متعلقش نفس این نسبت است. این نظریه منطقی ها بوده است لذا مثل تفتازانی می گوید العلم ان کان اذعانا بالنسبة فتصدیق مرادش نسبت بین موضوع و محمول در قضیه معقوله بوده است. حکماء هم این نظریه را پذیرفته اند.

- نقد نظرية المنطقیین:

این نظریه منطقی ها نقدش چون خیلی مختصر است گفته شود نقدش این استکه ما ها قضیه معقوله را قبول نداریم اولا و ثانیا اگر هم قضیه معقوله را قبول می کردیم نسبت حملیه را قبول نکردیم یعنی نسبت حملیه ای ما نداریم.

[1] و ثالثا حتی اگر نسبت حملیه را قبول کردیم قبول نکردیم که متعلق قطع همین نسبت حملیه می باشد. لذا این نظریه را نمی توانیم قبول کنیم اگر چیزی هم باشد صرف دو تصور متعاقبه است لذا اشکال ما می شود مبنائی.

اینکه ما قضیه عقلی را قبول نداریم و نسبتی هم در این قضیه نمی باشد و اگر هم باشد متعلق قطع نمی باشد همه اینها چون مباحثی خارج از علم اصول می باشند و ثمره ای هم در اینجا ندارند وارد بحثش نمی شویم.

- **نظریه اصولی ها:**

نظر علماء اصول در مقطوع بالذات. اصولیین قائل شده اند که قطع صفتی ذات اضافه است که دائما به «مفهوم» تعلق می گیرد. در جایی که شما به «عدالت زید» قطع دارید متعلق بالذات قطع شما «مفهوم عدالت زید» می باشد. در «قطع به وجود باری تعالی» مقطوع بالذات شما «مفهوم وجود حق تعالی» می باشد نه خود حق تعالی. موطن مفهوم افق ذهن است بعد وارد این بحث شده اند که ترکیب بین قطع و مقطوع چگونه

---

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۱/۲۰.

است بعضی گفته اند که این ترکیب اتحادی می باشد یعنی این دو موجود به یک وجود می باشند مثل مرحوم اصفهانی و بعضی گفته اند که ترکیب اتحادی نبوده بلکه انضمامی می باشد یعنی دو شیء موجود می باشند به دو وجود.

○ نقد نظرية الاصوليين:

ما در الفاظ یک مفهوم و یک مصداق داریم مثلا لفظ «انسان» را در نظر بگیرید که این لفظ یک مفهوم دارد و یک مصداق دارد. مفهوم انسان که در ذهن است و مصداقش زید است.

لفظ «قطع» هم مثل دیگر الفاظ است که یک مفهوم دارد و یک مصداق. مصداقش همان تصدیقات جزمیه است که در افق نفس حاصل می شود و مفهومش هم عبارت است از «صورت اعتقاد جزمی».

این را دقت کنید اصولیین می گفتند که من که قطع دارم به عدالت زید، «مفهوم عدالت زید» متعلق قطع من می باشد آیا این فرمایش اصولیین درست است یا خیر؟ خیر، نادرست است.

چرا که در این جمله که می گوییم: «در قطع به عدالت زید، مفهوم قطع متعلق قطع است» این قطع اول و سومی که در این جمله بکار رفته است، مصداق قطع است یا مفهوم قطع است؟ مفهوم قطع است. بحث ما در متعلق مصداق قطع است و مصداق قطع امکان ندارد که به مفهوم عدالت زید تعلق بگیرد چرا؟ دقت کنید چون عدالت زید مرکب ناقص است و مقطوع دائما یک قضیه است که قضیه هم عبارت باشد از مرکب تامه لذا اصلا معنا ندارد که عدالت زید مقطوع باشد. اشتباه ایشان، اشتباه بین مفهوم و مصداق قطع است. قطعی را که آنها در نظر گرفتند و گفتند تعلق گرفته به مفهوم عدالت زید، مفهوم قطع است و بحثی که ما می کنیم متعلق مصداق قطع است نه متعلق مفهوم قطع.

اگر به قضیه «زید عادل» قطع داشته باشید این «زید عادل» قضیه ای است که متعلق قطع شماست که این قطع شما، مصداق قطع باشد نه مفهوم قطع. آنچه که دائما مقطوع و مشکوک و مظنون واقع می شود یک قضیه است نه یک مرکب ناقصه. بله می تواند مرکب ناقصه متعلق مفهوم قطع باشد بگوییم: «القطع بعدالة زید[1] » اما مصداق قطع نمی تواند به مرکب ناقصه تعلق گیرد.

بله در گزارش از آن تصدیق که مصداق قطع است، مفهوم گیری می کنیم و می گوییم: «القطع بالعدالة» که اینجا متعلق این قطع که مفهوم باشد، مفهوم عدالة زید می باشد اما مصداق قطع به مفهوم عدالت زید تعلق نگرفته است.

- **مختارنا: هو القضیة المتخیلة التی تعلق بها مصداق القطع لا مفهومه.**

ما ها از کسانی هستیم که قائلیم متعلق تصدیق دائما یک قضیه است. یعنی یک قضیه است که مقطوع ماست قطع یک حالت روانی است که به قضیه تعلق می گیرد.

سوال این است که این قضیه کجاست؟ ما قائلیم که قضیه متخیله است که متعلق قطع است تارة در قوه سامعه می باشد و تارة در قوه متخیله دائما قطع مساوق است با تحقق یک قضیه متخیله در ذهن ما و قوه متخیله. این قطع نه به نسبت و نه به مفهوم بلکه به قضیه متخیله تعلق گرفته است.

قضیه اعم از بسیط و مرکب است. ما در منطق قضیه مرکبه و بسیطه نداریم و «زید عادل» با «زید موجود» هر دو یکی است اما در نظر فیلسوف که به نگاه فیلسوفانه نگاه می کند ــ نه نگاه منطقی ــ این دو قضیه با هم فرق می کند و تقسیم می شود به مرکبه و بسیطه.

اینها قضیه متخیله را قبول داشتند اما متعلق قطع را در قضیه معقوله می دانستند.

---

[1] که در اینجا دو مفهوم به هم ضمیمه شده اند.

در قضیه متخیله اصلا ترکیب نمی باشد و واحد است یعنی یک لفظی است که اجزاء دارد اما یکی است مثل کلمه زید که سه حرف دارد اما قضیه بیش از سه حرف دارد.

هذا تمام الکلام فی المقدمة.

ذی المقدمة: المراد من «احدهما» الذی یکون موضوع القضیة المتیقنة المتعلقة بها مصداقُ العلم الإجمالی: لها ثلاث صور:

دقیقا فارق بین این دو علم اجمالی و تفصیلی چه می باشد؟ با مثال توضیح می دهیم.

تارة من قطع دارم به «نجاست هذا». وقتی من قطع دارم به «نجاست هذا» در این مفهوم ساخته از آن تصدیق واقعی، «هذا» یک مفهوم جزئی است در اینجا مصداق و محکی اش یکی است و متعین است خارجاً و معین است ذهناً. این در علم تفصیلی. اما در علم اجمالی قطع دارم به «نجاست احدهما». تنها فرق بین علم تفصیلی و اجمالی این است که «هذا» با «احدهما» جابه جا شده است یعنی در واقع قضیه متیقنه به علم تفصیلی که عبارت باشد از: «هذا نجس»، موضوع «هذا» بود و در این قضیه متیقنه به یقین اجمالی که عبارت باشد از: «احدهما نجس»، موضوع «احدهما» می باشد.

این احدهما دو صورت دارد:

الصورة الأولی: صورة علم القاطع بأنه اشار الی الفرد المتعین اللامعین.

صورت اول این است که من احدهما را که می گویم به یک فرد متعین اشاره می کنم مثلا من دیدم یک قطره ای از خون داخل یک اناء افتاد اما نمی دانم آن انائی که من دیدیم قطره خون در آن افتاد، اناء یسار است یا اناء یمین است. وقتی می گویم احدهما، اشاره دارم به انائی که متعین و متشخص است خارجا و نامعین است ذهنا یعنی نمی دانم آن اناء دیده شده یمین است یا یسار.

حتی اگر ما فرض کنیم در اناء دوم یک قطره ای افتاد و من ندیدم باز احدهما اشاره به فرد متعین است اما کدام اناء؟ آن انائی که من دیدم قطره در آن افتاد. دقیقا مثل محکی

«هذا نجس» در علم تفصیلی می باشد. لذا اشکال مرحوم میرزا درست نمی باشد چرا که در اینجا هم که هر دو نجس است باز اشاره من به واقع است، به آن انائی است که من دیدم قطره خون در آن افتاد لذا محکی واقع است نه جامع.

در این صورت اول، مقطوع من این قضیه است: « احدهما نجس» که محکی این «احدهما» آن فرد متعین خارجی و نا معین ذهنی است. بحث در این است که مفهوم احدهما که محکی اش جزئی بود، مفهومش کلی است یا جزئی؟ هذا مفهومش جزئی است و محکی آن فرد معین بود اما احدهما که محکی اش متعین بود و جزئی، مفهوم آن جزئی است یا کلی؟ دقت کنید یکبار می گوییم: «رأیت زیدا الیوم» که «زید» مفهومی است جزئی و محکیا متعین است. اگر در جایی که زید را دیدم گفتم: «رأیت رجلا» در اینجا محکی باز متعین است اما این «رجلا» که یک مفهوم است و متعلقِ مفهوم قطع است، مفهوما کلی است. سوال این است که این «احدهما» مثل رجلا است یا مثل زیدا و ذاک الرجل؟ما ها معتقد هستیم دقیقا وزان آن، وزان «ذاک الرجل» است و مشهور قائلند که به وزان «رجلا» است و مفهومی است کلی. این نزاع اصلا مهم نمی باشد چرا که تمام نکته در این مباحثِ تنجیز و تنجز، محکی ماست چرا که محکی تنجز پیدا می کند نه مفهوم. لذا این نزاع را کنار می گذاریم و فرقی نمی باشد که بگوییم که «احدهما»، به وزان رجلا در «رأیت رجلا» است یا به وزان «الرجل» در «رأیت ذاک الرجل» می باشد چرا که در هر دو صورت محکی متعین است.

هذا تمام الکلام فی الصورة الاولی.

الصورة الثانیة: صورة عدم علم القاطع بأنه اشار الی الفرد المتعین أو المردد فلها فرضین:[1]

[1] سه شنبه ۹۵/۱۱/۲۶.

صورت دوم این استکه من با «احدهما» اشاره ذهنی دارم به واقع اما نمی دانم که این واقع و این محکی و مشار الیه چیست؟ فرد متعین لا معین است یا فرد مردد[1] است؟ یعنی فی الخارج یا متعین است یا مردد اما چون من نمی دانم لذا اشاره ذهنی به هیچ کدام معیَّنا ندارم مثل این مثال که شخص معصومی به من خبر داد که این دو اناء معا طاهر نمی باشد یعنی یا یکی نجس است یا هر دو نجس است نگفت امام که یکی نجس یا هر دو نجس است فرمود که هر دو معا طاهر نمی باشد. علم اجمالی برای من پیدا می شود که احد الأنائین قطعا نجس است و به فردی اشاره نمی کنم این صورت دوم دو فرض دارد:

- الفرض الأول: فرض الاشارة الی الفرد المتعین اللامعین.

این دو اناء فی علم الله یکی طاهر و یکی نجس است یمین طاهر و یسار نجس است وقتی من علم پیدا می کنم به نجاست احدهما، محکی این احد الإنائین کدام است؟ فرد متعین که اناء یسار می باشد.

- الفرض الثانی: فرض الاشارة الی الفرد المردد.

هر دو اناء فی علم الله نجس است. تا معصوم فرمود که فی علم الله هر دو طاهر نمی باشد من قطع پیدا کردم به نجاست احد الإنائین در اینجا محکی هر دو اناء یا اناء یمین یا یسار نمی باشد در اینجا محکی فرد مردد است.

در فرض اول فرد متعین محکی است اما در فرض دوم فرد مردد است. اما به ذهن که رجوع می کنیم خود ما هم نمی دانیم که محکی احدهما فردی است متعین یا فردی است مردد. چون عالم واقع را نمی دانم اشاره ذهنی ندارم به این معنا که این اشاره مثل اشاره صورت اول نمی باشد یعنی اشاره دارد اما مشار الیه را نمی داند حقیقتا چیست

---

[1] دقت کنید لازم نمی باشد که برای اشاره به محکی برای آن محکی عرف واقعیت و حقیقتی ببیند و لو حقیقتی هم نبیند می تواند اشاره ذهنی کند مثل در نظر گرفتن مفهوم شریک الباری و اشاره بوسیله این مفهوم به محکی در حالیکه عرف برای این شریک الباری حقیقتی نمی بیند.

و واقعا به چی اشاره دارد. به فرد متعین؟ یا فرد مردد؟ به خلاف صورت اول که می داند به فرد متعین اشاره دارد.

اشکال نشود که این مثال از بحث ما خارج است چرا که بحث ما در مشار الیه «احدهما» است و معصوم گفته است: «هذا الانائین لا یکون معا طاهرین».

جواب این که درست است که در کلام امام عنوان «احدهما» نمی باشد وقتی که من قطع به نجاست پیدا می کنم در ذهن قاطع مفهوم «احد الانائین» حاصل می شود که محکی هم دارد و قضیه متیقه در ذهن این قاطع بقطع اجمالی عبارت است از: «احد الإنائین نجس».

پس سه صورت شد: صورت اول که محکی ما فرد متعین است و خودم می دانم که اشاره به فرد متعین دارم و صورت دوم این است که اشاره به فرد متعین دارم چون محکی اناء یسار است ولی خودم نمی دانم که به فرد متعین اشاره دارم و در صورت سوم محکی فرد مردد است اما نمی داند که به فرد مردد اشاره دارد.

<u>فرق بین فرد و فرد مردد:</u>

در فرد، انطابق و تطبیق و فردیت قهری است و دست ما نمی باشد مثل «الرجل» که این مفهوم الرجل افرادی دارد که بر آنها منطبق می شود اما در فرد مردد بر هیچ فردی منطق نمی شود اما این قابلیت را دارد که ما منطبقش کنیم. مثل اینکه گفت «الرجل». در اینجا «زید» مصداقی است و فردی است برای الرجل اما اگر گفت اکرم رجلا. آیا این رجلا مصداق دارد؟ خیر زید فرد رجلا نمی باشد چرا که اگر فرد رجلا بود اکرام زید یا عمرو و دیگر افراد رجال واجب می بود در حالی که واجب نمی باشد اکرام کی واجب است؟ اکرام یک فرد لا علی التعیین لازم است که این فرد لا علی التعیین نه زید است و نه عمرو و نه.... اما در این فرد مردد این خصوصیت است که من می توانم بر یکی از افراد منطبقش کنم یعنی تا زید را اکرام می کنم این اکرام زید می شود امتثالِ «اکرم رجلا». اگر عمرو را اکرام کنی این اکرام عمرو می شود امتثال «اکرم رجلا». لذا

اگر کسی در بیع کلی در معین در این ده تا کیسه گفت یکی کیسه را به تو می فروشم به این مبلغ. الان مبیع هیچ یکی از کیسه ها نمی باشد اما جناب بایع می تواند مبیع را بر یک کیسه تطبیق دهد و وقتی تطبیق داد مبیع همان می شود که تحویل می دهد. یعنی تطبیقات فرد مردد دائما ارادی است و قهری نمی باشد.

این فرق بین فرد مردد و فرد می باشد. فرد مردد چون واقعیتی ندارد، خدا هم نمی داند که این فرد مردد کدام است. بله می داند که زید در مقام امتثال بر کدام تطبیق می کند.

اینکه روشن شد می گوییم که دائما محکی ما در علم اجمالی یا فرد متعین است یا فرد اجمالی.

خوب حال فارق بین علم تفصیلی و علم اجمالی مشخص شد. در علم تفصیلی دائما محکی فرد متعین و معین است یعنی خارجا متعین و ذهنا معین است. اما در علم اجمالی از دو حال خارج نمی باشد یا محکی متیعن نا معین است یا اصلا متعین هم نمی باشد و فرد مردد است که فرض دوم از صورت دوم فرد مردد بود و صورت اول و فرض اول از صورت دوم فرد متعین نا معین بود.

لذا باید گفت که در متعین لا معین و در فرد مردد آیا این علم اجمالی می تواند تکلیف فعلی را منجز کند؟ یعنی آیا علم اجمالی می تواند منجز تکلیف فعلی متعین لا معین یا تکلیف فعلی مردد باشد؟

این بحث در مورد مخالفت قطعیه هم می آید اما چون در منجزیت آن اختلافی نبود بیان نشد.

حالا که اختلاف روشن شد ما در متعلق علم اجمالی، فرمایش آغا ضیاء را فی الجمله که در صورت اول و دوم باشد پذیرفتیم و در صورت سوم با مرحوم آخوند موافق شدیم. اما جامع را اصلا نپذیرفتیم.

حالا که مختار خودمان را بیان کردیم مشخص شد که به فرمایش مرحوم آغا ضیاء نزدیک تریم چراکه اولا دو قسم علم اجمالی فرد متعین است نه فرد مردد و ثانیا این که اکثر افراد علم اجمالی از صورت اول است.

هذا تمام الکلام فی حقیقة العلم اجمالی.

تحقیق المسالک فی منجزیة العلم الإجمالی:

آیا علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه منجز تکلیف فعلی می باشد یا خیر؟

در اینجا سه مسلک دارد:

بر می گردیم و تک تک مسالک را تفصیلا بیان می کنیم:

المسلک الأول:

مسلک اول این است که در مرحله مخالفت احتمالیه منجز تکلیف است اما اقتضائی نه علی. این نظریه رایج است. معنای اقتضائی بودن این است که شارع مقدس می تواند در بعض الاطراف ترخیص در مخالفت را دهد .

این مسلک با کدام یکی از آن سه تا نظریه سازگار است؟ با نظریه آغا ضیاء سازگار است.

چرا با آن نظریه سازگار است؟ چراکه فرد متعین معلوم بالاجمال است لذا می شود منجزش اما چرا می شود اقتضائی چراکه لا معین است و این لا معینی باعث می شود اقتضائی شود نه علی.

در نظر ما که این نظر را قبول کردیم باید ببینیم که چطور می شود؟ آیا منجز است یا خیر؟ اگر منجز است اقتضائی است یا علِّی؟ این را دقت کنید ما برهانی نداریم که در اشاره به فرد متعین در اینجا در صورت مخالفت مستحق عقوبت می باشد تمام الکلام وجدان ماست که می گوید مستحقّ عقوبت است. به همین وجدان استحقاق عقوبت عقلی را اثبات می کنیم.

بحث ما در احتمال اجمالی می باشد و الا ما در اینجا احتمال تفصیلی را داریم به این صورت که ما احتمال تفصیلی داریم که اناء یسار نجس است و این احتمال منجز است. بحث ما در احتمال اجمالی می باشد لذا گفته نشود که احتمال تفصیلی در نظر شما منجز بود بله منجز بود اما الان بررسی می کنیم منجزیت از باب احتمال اجمالی را.

اما فرد مردد در صورت سوم هم هیچ برهان و دلیلی نداریم و تطبیقش به دست ماست و تطبیق قهری نداریم خوب من در مقام مخالفت این علم اجمالیِ صورت سوم، یکی از اناء ها را شرب می کنم صحبت سر این است که عقلا مستحق عقوبت هستیم از ناحیه علمی که به فرد مردد تعلق گرفته است یا خیر؟ ما می گوییم برهانی نداریم اما وجدانا استحقاق عقوبت است. در اینجا نجس را شرب کرده است و قطعا مخالفت کرده است اما علم به این مخالفت نداریم.

لذا دعوا و نزاعی نمی باشد چرا که هر دو طرف برهانی نمی توانند داشته باشند و دلیل هر دو وجدان است و نزاع بر سر وجدان هم معنا و ثمره ای ندارد.

اما بریم سراغ علیت یا اقتضائیت این منجزیت:

در بیان ما روشن استکه این منجزیت اقتضائی است چرا که در علم تفصیلی ما اقتضائی بودیم در اینجا به طریق اولی.

اما اگر کسی در علم تفصیلی علّی شد در اینجا باید اقتضائی شود یا علی؟ هیچ برهانی نداریم و باید رجوع به وجدان کند. یعنی باید ببیند که وجدان حکم می کند که شارع می تواند در موارد علم اجمالی ترخیص در مخالفت دهد. بله اگر ما در علم تفصیلی علّی بودیم باید در اینجا تفصیل می دادیم می گفتیم که در جایی که متعلق علم اجمالی فرد متعین باشد علّی هستیم و در جایی که متعلق فرد مردد است اقتضائی می شدیم.

[1] ماتابع مسلک مرحوم آخوند شدیم و گفتیم منجز است به نحو اقتضائی به خاطر اینکه محکی یا فرد متعین و یا فرد مردد است عقلا آن تکلیف منجز است و در مخالفت آن عقلا استحقاق عقوبت می باشد اما چرا اقتضائی شدیم نه علی به خاطر این که این را که در اینکه طرف بتواند مخالفت تکلیف کند یا خیر، این به دست مولا است لذا ما در علم تفصیلی هم اقتضائی شدیم در اینجا هم قائل می شویم.

لذا ما تابع مسلک آخوند شدیم یعنی قائل به منجزیت شدیم و آن هم اقتضائی.

مرحوم صدر اشکالی کرده اند به مسلک مرحوم آخوند:

ایشان فرموده است این مسلک در صورتی درست است که بگوییم متعلق علم اجمالی فرد است نه جامع اما اگر متعلق جامع باشد نه فرد تکلیف به چه مقدار منجز می شود؟ به مقداری که علم به آن تعلق بگیرد همیشه دایره تکلیف دائر مدار منجِّز است که علم باشد تکلیف فعلی در حد جامع می شود منجز یعنی من اگر با جامع مخالفت کردم بله مستحق عقوبت می باشم کی با جامع مخالفت می کنم؟ زمانیکه مخالفت قطعیه باشد در جایی که مخالفت قطعیه باشد و هر دو را اتیان کنم اما اگر یکی را شرب کردم و یکی را ترک کردم و اتفاقا حرام واقعی را شرب کردم در اینجا آیا من با جامع مخالفت کرده ام؟ خیر چرا که علم به احدهما دارم و یکی را نخوردم و احدهما را شرب نکردم لذا موافقت کردم چرا که احدهما را اجتناب کردم و احدهما یسار نمی باشد هم یسار است و هم یمین. من به فرد هم که علم نداشتم که بگویم شربش کرده باشم بلکه علم من احدهما بوده است که اجتناب حاصل شد.

خلاصه که تکلیف به مقدار علم منجز می شود و من علم به احدهما و جامع دارم و احد را هم ترک کردم لذا این بیان در صورتی استکه متعلق علم اجمالی فرد باشد نه جامع.

---

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۱/۲۷.

احدهما را مفهوم کلی می داند این را مرحوم صدر اشکال کرده اند بر مسلک اول لذا گفته اند که قابل التزام نمی باشد این قول اول. اشکال ایشان مبنائی است که متعلق را جامع می داند.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال مبنائی:

صحبت در این است که ما وقتی می گوییم ذاک الرجل اشاره می کنم به فردی از دور و نمی دانم آن مرد کیست؟ زید بکر خالد و ... نمیدانم. سوال این استکه مفهوم ذاک الرجل کلی است یا جزئی؟ جزئی. سوال این استکه در صورت اول که اشاره ذهنی به فرد متعین دارم که اشاره ای است به فرد متعین که من نمی دانم، مفهوم احدهما مثل اکرم رجلا است و رأیت رجلا[1] می باشد یا مثل ذاک الرجل می باشد؟ این اختلافی است بین ما مشهور که ما قائلیم که این مفهومی است جزئی اگر گفتیم مفهوم جزئی است جامع از بین می رود. برهانی نداریم و امریست وجدانی که تابع شرائط و خصوصیات می باشد و یکسان نمی باشد. این امر وجدانی تارة واقع دارد تارة واقعی ندارد که با وجدانیاتی که در منطق می گویند فرق می کند.

آقای صدر قائلند که کلی است.

اشکال بنائی:

قبول کردیم که احدهما مفهومی است کلی. سوال این است که در تنجیز علم باید سراغ محکی برویم یا مفهوم؟ علم می خواهد محکی را منجز کند یا مفهوم را؟ اینها می گفتند که به مفهوم خورده است که جامع باشد اما در باب تنجز آنکه مهم است محکی است و مفهوم بدرد نمی خورد اگر محکی فرد متعین بود خوب محکی می شود &&&

---

[1] شباهت این دو مثال در این است که در اکرم رجلا و رایت رجلا مفهوم رجلا کلی است اما در اولی محکی کلی است و در دومی محکی جزئی است.

در نظر عقل در باب تنجیز همین قابلیت تطبیق کفایت می کند بله علم تعلق گرفته است به مفهوم و &&&& اما در مرحله تنجیز باید برویم سراغ جامع یا مفهوم؟ اگر محکی جامع باشد بله جامع می شود منجز اما اگر محکی فرد متعین یا فرد مردد باشد فرد می شود منجز در فرد متعین که روشن است و در فرد مردد همین که قابلیت تطبیق دارد بر فرد متعین همین قابلیت تطبیق کفایت می کند که فرد بشود منجز نه جامع&&& مثل اینکه در اکرم رجلا که بر من واجب است اما در عین حال زید و عمرو و ... واجب الاکرام نمی باشند خوب سر اینکه «اکرم رجلا» بر من منجز است، چیست؟ امری نمی باشد الا همین قابلیت تطبیق این اکرام رجل بر تک تک اینها می باشد که اکرام هر کدام مصداق اکرام رجل است. در بیع کلی در معین تمام کیسه ها مال من است و اگر هم مردم و فوت شدم همه به ورثه می رسد اما در عین حال نه خودم و نه ورثه نمی توانند هر ده کیسه را اکل کنم و یکی را باید به مشتری بدهم.

اشکال مبنائی در صورت سوم علم اجمالی، می آید در جایی که متعلق علم اجمالی، فرد مردد است وارد است اما باز این اشکال وارد نمی باشد چرا که سه صورت داشت و اکثرا صورت اول بود.

لذا در نظر ما اناء یسار که متعلق علم اجمالی است منجز تکلیف واقعی دو چیز است یکی علم اجمالی و دیگر احتمال تفصیلی. در همه افراد علم اجمالی، احتمال تفصیلی است. علم اجمالی را هم منجز می دانیم چرا که از افراد احتمال اجمالی می دانیم. اگر هر دو اناء را شرب کنم دو چوب می خورم دو استحقاق عقوبت دارم یک تجری و یک معصیت اما اگر اناء یسار را شرب کنم معصیت کردم و اگر اناء یمین را تجری کردم لذا در این صورت مستحق یک عقاب می باشیم حال معصیتا یا تجریا.

هذا تمام الکلام فی المسلک الاول.

المسلک الثانی مسلک المرحوم المیرزا: عدم منجزیته فی نفسه بل یکون منشأ لتعارض الاصول المؤمنة الموجب لتنجّز التکلیف.

مدرسه مرحوم میرزا قائلند که علم اجمالی در مخالفت احتمالیه منجز تکلیف نمی باشد اگر من اناء یسار را شرب کردم این تکلیف فعلی منجز است اما منجزش علم نمی باشد.

منجِّز چه می باشد؟

اینها گفته اند که مخالفت دو قسم شد یکی مخالفت قطعی و یکی احتمالی؟ علم اجمالی به لحاظ مخالفت قطعیه منجز است و این منجزیت علّی هم است. چون علّی است شارع مقدس نمی تواند در دو طرف ترخیصی دهد. حال که شارع نمی تواند ترخیص دهد اصول مومنه در دو طرف با هم تساقط می کنند. قاعده طهارت در هر دو طرف نمی آید اگر بیاید می شود ترخیص در مخالفت قطعیه. چرا که در مخالفت قطعیه علم منجز تکلیف فعلی می باشد. در ناحیه اناء یسار ما مومن نداریم لذا تکلیف لعدم المومن می شود منجز. به عبارت دیگر احتمال تکلیف فعلی را می دهم و مومنی هم نمی باشد لذا عقل می گوید دفع ضرر محتمل واجب است. لذا در مخالفت با این علم اجمالی، مخالفت کرده ام با آن تکلیف منجز.

کلام این مدرسه را خیلی خوب نمی توان تقریبش کرد چرا که در درون خودش تناقض است.

[1] مرحوم میرزا در اینجا دو دعوا دارد:

دعوای اول: علم اجمالی منجز نمی باشد.

دعوای دوم: تکلیف فعلی در اثر تعارض ادله منجز می باشد.

این دو دعوا را باید جداگانه بررسی کرد.

<u>دعوای اول: عدم منجزیة علم اجمالی در مخالفت احتمالیه.</u>

---

[1] شنبه ۹۵/۱۱/۳۰.

من علم دارم به نجاست احد الانائین فرض کنید فی علم الله اناء یسار نجس است وقتی من علم به نجاست احد الانائین دارم علم من به احدهما تعلق گرفته است نه اناء یسار یعنی علم من جامع است که نمی توانم با جامع مخالفت کنم که مخالفت با جامع این است که هر دو را شرب کنم لذا علم در مخالفت قطعیه منجز است. اما در شرب اناء یسار آیا این علم من منجز می باشد؟ خیر متسحق عقوبت نمی باشد چرا که با جامع مخالفت نکردم و فقط مخالفت کردم به حرمت فعلی در اناء یسار آن هم به مخالفت احتمالیه لذا علم اجمالی منجز آن نمی باشد و فقط در حد جامع منجز است.

یعنی چون علم به فرد تعلق نگرفته است دیگر منجز نیم باشد.

<u>اما دعوای دوم: تنجز تکلیف به برکت تعارض و تساقط اصول مومنه.</u>

اما این که تکلیف فعلی در اناء یسار منجز می شود به برکت تعارض و تساقط اصول.

من علم اجمالی دارم به نجاست احد الانائین و دو قاعده طهارت دارم در هر دو اناء و در هر دو که جاری نمی باشد چرا که می شود ترخیص در مخالفت قطعیه چون ترخیص در معصیت است جایز نمی باشد.

وقتی در هر دو جاری نشد تساقط و تعارض می کند و می رویم سراغ اناء یسار. آیا احتمال تکلیف می دهم در مورد این اناء؟ بله آیا مومنی دارم؟ خیر چون مومن من قاعده طهارت بود که ساقط شد. لذا از باب دفع ضرر محتمل باید از اناء یسار اجتناب کنم و احتیاط کنم. لذا اگر اجتناب نکنیم می شود مخالفت با تکلیفی که عقل می گفت اجتناب کن.

این بیان مرحوم میرزا.

مناقشة فی دعواه الأول: أن المتعلق هو المفهوم الجزئی لا الجامع و مع تسلم کلیّته لا بأس به لأن المهم المحکی الجزئی.

با هر دو دعوا موافق نمی باشیم.

اما دعوای اول: دعوای اول این بود که علم اجمالی به جامع تعلق پیدا کرده است و جامع را منجز کرده است.

اولا: در اکثر موارد علم اجمالی به جامع تعلق نمی گیرد بلکه به یک مفهوم جزئی تعلق گرفته است مفهوم احدهما مثل مفهوم «ذاک الرجل» است نه از قبیل مفهوم «رجلا».

ثانیا: معیار تنجز و تنجیز مفهوم نمی باشد معیار محکی است و دائما در علم اجمالی محکی ما یا فرد متعین است یا فرد مردد[1] می باشد و در هر دو، فرد متعین را منجز می کند.

المناقشة فی الدعواه الثانی: هذا الدعوی موافق للقائلین بکفایة الاحتمال فی التنجز و اما القائلین بمنجزیت القطع یرجعون الی البرائتین العقلیتین غیرالمعارضیتین.

اما دعوای دوم: دعوای دوم این بود که این علم اجمالی دو اصل مومن را به تعارض و تساقط می کشاند و من احتمال تکلیف فعلی را نسبت به این اناء می دهم و باید از باب دفع ضرر محتمل از آن اجتناب کنم.

بر این بیان ایشان دو اشکال وارد است و در واقع این دو اشکال دو روی یک سکه می باشد:

اشکال اول: این بیان شما با مبنای شما که از باب قبح عقاب بلا بیان قائل به برائت عقلیه می باشید، نمی سازد چرا که با این مبنا، منجز در نظر شما علم است و احتمال که منجز نمی باشد و این با بیان کسانی می سازد که منکر برائت عقلیه می باشند و قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول ندارند.

اشکال دوم:

شما برائت شرعیه را به تساقط کشاندید اما برائت عقلیه را که دارید.

---

[1] این در جایی است که هر دو اناء نجس باشد در اینجا این قابلیت تطبیق بالوجدان هر دو تکلیف را منجز می کند. &&

برائت شرعیه یک مقام ثبوت و یک مقام اثبات و دلیل دارد و تعارض دائما مال مقام اثبات و مقام دو دلیل است و در برائت عقلیه ما مقام اثبات نداریم یعنی دلیل لفظی نداریم و دائما مقام ثبوت است من علم به جامع دارم و در خصوص این فرد که علم ندارم لذا برائت عقلیه را در خصوص هر کدام از دو فرد جاری می کنم معنایش این است که اگر این فرد را به خصوصه مرتکب شوی عقوبت نداریم و این ارتکاب بخصوصه به اجتناب از دیگری است یا به عبارت دیگر من نسبت به جامع علم اجمالی دارم اما نسبت به این فرد که علم ندارم لذا برائت عقلیه را در این بخصوصه جاری می کنم&&&

لذا ما قائلیم کسی که قائل به برائت عقلیه می باشد اولا و علم اجمالی را در حد جامع منجز می دانند ثانیا، برائت عقلیه را در هر کدام از طرف بخصوصه دارند. &&&

لذا اگر علم اجمالی داشته باشد به نجاست دو اناء از ده اناء می تواند هشتای از آن ده تا را شرب کند و دو فرد آن را ترک کند اگر نجاست را در قالب آن هشتا مرتکب شود باز مستحق عقوبت نمی باشد.

نگویید که شاید مراد ایشان از اینکه علم منجز است این است که بیان به همین مقدار هم که به جامع تعلق گیرد، طرفین را هم منجز می کند این مراد ایشان نمی باشد چرا که تصریح کرده اند که علم اجمالی منجز تکلیف نمی باشد بلکه تساقط باعث تنجز می شود.

لذا ما که قائلیم به تنجیز علم اجمالی می باشیم بخاطر این است که ما قائلیم علم اجمالی به فرد تعلق می گیرد نه به جامع.

لذا کسانی مثل مدرسه میرزا باید بگویند که مخالفت احتمالیه لا محذور فیه چرا که تکلیف منجز نمی باشد.

لذا این مسلک ایشان را با قطع نظر از اشکال مبنائی –که متعلق را جامع می گرفتند – قابل التزام نمی باشد. &&&

&&&ادله فرد حقیقی را می گیرد و فرد انتزاعی که فرد مردد باشد را نمی گیرد.

مسلک سوم مسلک مرحوم صدر:

مسلک اول گفت که منجز است و مسلک دوم گفت منجز نمی باشد . مسلک سوم مسلک مرحوم صدر است و قائل است که در موارد مخالفت احتمالیه در شبهات حکمیهه منجز نمی باشد بخلاف شبهات موضوعیه. ایشان دو ادعا دارد: تنجیز در شبهات موضوعیه و عدم تنجیز در شبهات حکمیه.

اما عدم تنجیز در شبهات حکمیه:

شما علم اجمالی دارید که یا نماز ظهر بر شما واجب است یا نماز جمعه &&&& بعضی گفته اند شکسته است و بعضی گفته اند که تمام است شما علم اجمالی دارید که وظیفه شما یا نماز قصر است یا تمام. ایشان می گویند که علم اجمالی در حد مخالفت احتمالیه منجز نمی باشد لذا اگر شما یکی از دو نماز جمعه و ظهر را بخوانید و در واقع مخالفت کرده باشید مثلا ظهر بخوانید و فی علم الله جمعه واجب باشد این علم اجمالی تکلیف را منجز نمی کند. این بحث ما فقط در مورد منجزیت علم اجمالی است نه این که در این مثال می توانیم به یکی کفایت کنیم خیر در اینجا علم نمی تواند وجوب را منجز کند اما احتمال تفصیلی می تواند که تکلیف را منجز کند. فقط بحث منجزیت علم اجمالی است. این علم منجز نمی باشد؟ چرا؟ چرا که علم به جامع تعلق می گیرد و تکلیف دائما به مقداری که تحت علم می رود منجز می شود نه به حسب واقع. فرض کنید فی علم الله نماز جمعه واجب است که من علم به آن ندارم فقط به جامع علم دارم و باید با جامع مخالفت نکنم. که به اتیان یکی عدم مخالفت با جامع محقق می شود و درست است که با واقع مخالفت کردم اما به این واقع که علم نداشتم. لذا مستحق عقوبت نمی باشم. به وجوب احدهما علم داشتم و آن را موافقت کردم و نماز ظهر را خواندم که موافقت احدهما باشد.

[1] ایشان می فرمایند که تنجیز دائر مدار واقع نمی باشد دائر مدار وصول است و به من وجوب احداهما واصل شده بود که آن را که یکی از آنها بود اتیان کردم و تکلیف نماز جمعه بود که به من واصل نشد.

اما دعوای دوم که در شبهات موضوعیه این علم اجمالی منجز است .

مثلا شارع گفته است که بر تو اکرام عالم واجب است. ما دو نفر داریم یکی زید و یکی عمرو می دانم که یکی از این دو عالم و یکی جاهل است اما نمی دانم کدام عالم است و کدام جاهل است؟ لذا علم اجمالی دارم که یکی از این دو اکرامش بر من واجب است. در اینجا فرموده اند که این علم اجمالی منجز است و باید هر دو را اکرام کنم و احتیاط کنم و نمی توانم به اکرام احدهما اکتفا کنم بخاطر قاعده اشتغال. وقتی می دانم که اکرام عالم واجب است می دانم که اکرام انسانی که عالم است بر من واجب است به تعبیر خودشان بر من اکرام ذاتی واجب است که آن ذات عالم است.

خوب اگر من زید را اکرام کردم و عمرو را اکرام نکردم خوب من ذاتی را اکرام کردم قطعا اما آیا می دانم این ذات، عالم است؟ خیر نمی دانم. اگر عمرو را اکرام بکنم و زید را اکرام نکردم باز می دانم ذاتی را اکرام کردم اما نمی دانم که ذات عالم را اکرام کرده ام. لذا مقتضای قاعده اشتغال این است که اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد. لذا باید هر دو را اتیان کند. یا مثلا گفته است که لا تکرم زیدا و نمی داند که زید این شخص الف است یا شخص ب.

این هم دعوای ایشان در شبهات موضوعیه.

مناقشه:

اما شبهات حکمیه:

در شبهه حکیمه ایشان می فرمایند که من می دانم یا نماز ظهر و یا نماز جمعه بر من واجب است و چون من به وجوب احدهما و مقدار جامع علم دارم لذا این علم در

---

[1] یکشنبه ۹۵/۱۲/۰۱.

حد جامع بر من منجز است لذا اکتفا به یکی، اتیان جامع است و لو مخالفت تکلیف فعلی شود. فقط باید معلوم را که جامع باشد، مخالفت نکنم که مخالفتش به عدم اتیان هر دو است.

دقت شود که ما این بیان ایشان را در شبهات حکمیه قبول داریم که اگر معلوم بالاجمال جامع باشد و شخص مکلف به جامع باشد نه محکی این علم اجمالی منجز نمی باشد و فقط اشکال مبنائی داریم که این احدهما در صورت اول و دوم جزئی است نه کلی و در صورت سوم در صورت قبول اینکه مفهوم کلی باشد مهم محکی است که جزئی است که در صورت اول فرد متعین منجز می شود و در صورت سوم هر دو فرد متعیّن منجز می شود.

اما شبهه موضوعیه:

دقت کنید این شبهه موضوعیه را دو جور می توانیم فرض کنیم چرا که کلام ایشان مبهم است. تارة فرض می کنیم تکلیف داریم به اکرام عالم هر عالمی. مولا فرموده است: «اکرم العالم» یعنی اکرام هر فردی از عالم بر من واجب می باشد یعنی تکلیف به عدد افراد منحل می شود. تکلیف انحلالی است یعنی اکرم زیدا و اکرم بکرا و اکرم خالدا. می دانم که اکرام هر عالمی بر من واجب است و می دانم یا زید عالم است و یا عمرو عالم است. پس علم اجمالی دارم به وجوب اکرام احدهما در اینجا فقط به مقدار جامع بر من معلوم است باید یکی را اکرام کنم عمرو یا زید. معیار در علم اجمالی دائما تکلیف فعلی است این که من علم دارم به اکرام ذاتی و آن ذات باید عالم باشد، این در علم اجمالی اصلا فایده ای ندارد دائما باید علم تعلق بگیرد به مجعول. فرض کردیم که شارع اکرام عالم را بر من واجب کرده است و این انحلالی است خوب پس من علم دارم به وجوب اکرام احدهما لذا در مقام امتثال باید یکی را اتیان کنم. چرا که علم من در مرتبه مجعول علم به وجوب احدهما است. این اولا.

و ثانیا فرض کنید کلام ایشان درست باشد که من علم دارم به وجوب اکرام ذاتی که عالم باشد در اینجا این منجزیت، منجزیت علم اجمالی نمی باشد بلکه منجزیت قاعده اشتغال است و تمام بحث ما در منجزیت علم اجمالی است.

این در جایی است که مراد ایشان از وجوب، وجوب اکرام به خطاب «اکرم العالم» باشد. که خیلی بعید به نظر می رسد این حرف را ایشان در اینجا گفته باشد.

احتمال دیگر که خیلی احتمالش زیاد است این است که مراد ایشان از وجوب اکرام، وجوب به خطاب «اکرم عالما» است من می دانم اکرام یک عالم بر من واجب است و دو نفر داریم زید و عمرو. می دانم یکی از این دو نفر عالم و یکی جاهل است و یک خطاب داریم «اکرم عالما» فقط اکرام یکی بر من واجب است انحلالی نمی باشد. شبهه شبهه موضوعیه است آیا در مقام امتثال می توانم به اکرام یک نفر اکتفا کنم یا خیر؟ اگر مراد مرحوم صدر این مثال باشد. خوب مشخص است اگر بخواهم اکرم عالما را امتثال کنم نمی توانم به اکرام یکی اکتفا کنم این از بحث علم اجمالی بیرون می آید چون من علم اجمالی ندارم که یا اکرام زید بر من واجب است یا اکرام عمرو چرا که قبلا گفتیم مصداق «عالما» نه زید است و نه عمرو «عالما» اشاره به فرد مردد است اما در مقام امتثال می توانیم این «عالما» را بر این فرد یا آن فرد تطبیق کنیم. لذا در اینجا اصلا علم اجمالی در کار نمی باشد و از بحث علم اجمالی بیرون است اینطور نمی باشد که علم اجمالی داشته باشم به اکرام زید یا اکرام عمرو فقط می دانم که اکرام عالمی بر من واجب است بعد از اکرام زید علم دارم که امتثال کردم؟ احراز وجدانی یا تعبدی دارم که «عالما» را اکرام کردم؟ خیر باید دیگری را هم اکرام کنم. قاعده اشتغال است. لذا این کلام ایشان عجیب است. این از قبیل علم اجمالی نمی باشد چرا که انحلال پیدا نمی کند که ای این واجب است یا آن واجب است. برای روشن تر شدن مثالی می زنیم می خواهید نماز بخوانید که قبله یا به طرف مغرب است یا به طرف مشرق است و باید دو نماز به دو طرف مغرب بخوانیم. این از قبیل علم اجمالی نمی باشد چرا که اصلا مغرب و مشرق در نماز مدخلیتی ندارد که بگوییم که یا نماز به طرف مغرب بر من واجب

است یا نماز به طرف مشرق بر من واجب است این مثال علم اجمالی نمی باشد این طور نمی باشد که من علم اجمالی دارم که یا نماز به طرف مغرب بر من واجب است آنکه بر من واجب است یک نماز به طرف قبلی بر من واجب است خوب در صورت یک نماز احراز نمی کنم که تکلیف را امتثال کرده ام باید دو نماز بخوانم که احراز کنم که دو نماز خوانده ام. لذا این فرمایش مرحوم صدر را نفهمیدیم یا مقصود ایشان چیز دیگری است که ما نفهمیدیم یا احتمالا در مقام تقریر خلطی بوده است بین این دو مثال «اکرم عالما» و «اکرم العالم». &&& همیشه

پس هیچ فرقی بین شبهه حکمیه و موضوعیه نمی باشد.

نکته:

تفصیل بین شبهه موضوعیه و حکمیه این است که در ذهن فقهاء ارتکاز ی بود است که درست نبوده است در شبهات حکمیه حکم کلی مشکوک است و در شبهات موضوعیه حکم جزئی مشکوک بوده است.

مثلا حکم کلی مثل طهارت خرگوش و در حکم جزئی مثل طهارت این دست.

این امر مرکوز که ظاهرا در ذهن مرحوم صدر هم بوده استکه بین شبهات حکمیه و موضوعیه تفکیک کرده است. اجمالا اشاره کنم و مبسوط آن در اصول عملیه. در شبهات حکیمه و جزئیه دائما مشکوک حکم جزئی است درست است که من نمی دانم که نمی دانم که خرگوش طاهر است یا نجس اما شک من در این است که این خرگوش طاهر است یا خیر؟ اگر شک کنیم در حکم کلی شاک هیچ اصل عملی ندارد حتی در مقام افتاء هم اصل عملی نمی باشد. یک مورد نمی توانید که حکم کلی را پیدا کنید که فرد شاک در حکم کلی یک اصل عملی داشته باشد. فقط اصول عملیه به درد کسی می خورد که شاک در تکلیف جزئی و فعلی و مجعول باشد. بله شک ما در تکلیف جزئی منشأش شک در تکلیف کلی است مثل این که شک دارم در حرمت شرب این توتون که ناشی شده است در شک در تکلیف کلی که آیا شارع اصلا حرمت برای شرب توتون

جعل کرده است اما یکبار این شک من در حکم جزئی منشأش امور خارجی است. می دانم که شرب متنجس حرام است اما نمی دانم که این اناء با نجس برخورد کرده است یا خیر.

در اینجا اگر این را دقت می کردند وجهی ندارد که بین شبهه حکیه و جزئیه تفکیک قائل شود یعنی در شبهات حکمیه باز شک در مجعول است.

لذا فقیه هم که افتاء می کند می گوید که این مکلف شاک در این ظرف اصل عملی او این می باشد. لازم نمی باشد که خودش هم شاک باشد. لذا ما شبهه حکمیه که مشکوک حکم کلی باشد، نداریم. دائما حکم جزئی است فقط منشأ شبهه شبهه در حکم کلی یا در شبهه موضوعیه اشتباه امور خارجیه است.

هذا تمام الکلام فی المرحلة الاولی فی منجزیة العلم الاجمالی فی المخالفة الاحتمالیه.

[1]المرحله الثانیة: فی علیّة او إقتضائیة منجزیته فی المخالفة الاحتمالیه.

اگر تنجیز این علم اجمالی به نحو علیت باشد یعنی مولا نمی تواند در بعض الاطراف ترخیص دهد اما اگر اقتضائی باشد یعنی مولا می تواند در بعض الاطراف ترخیص دهد. ترخیص در بعض الاطراف سه صورت دارد که هر سه صورت مراد است:

من علم اجمالی داریم که احدهما نجس است کسانی که قائل به اقتضائیة می باشند و قائل به ترخیص دهد سه جور می تواند ترخیص دهد:

ترخیص در هر یکی از انائین یا ترخیص به احدهما یعنی مرخص هستی به شرب یکی یا اناء یمین یا اناء یسار. یعنی بگوید لا بأس بشرب احدهما یا لا بأس بشرب اناء الیمین یا لا بأس بشرب اناء الیسار. ترخیصی که اینها می گویند ممکن است، به هر سه صورت است.

حال منجزیت علم اجمالی، علی است یا اقتضائی؟

---

[1] دوشنبه ۹۵/۱۲/۰۲.

علماء ما دو دسته شده اند:

قول المشهور: الاقتضائية لأن استحالة ترخيص الشارع فی المعلوم و احد الاطراف تفصيلا، ليس بمعلوم بل المعلوم الجامع.

مشهور قائل به اقتضائيت شده اند.

مرحوم آغا ضیاء گفته است که منجزیت علّی است یعنی همانطور که نمی تواند در جمیع الاطراف ترخیصی دهد در بعض الاطراف هم نمی تواند ترخیص دهد.

علت اقتضائی شدن اقتضائیها و علت علی شدن علی ها چه می باشد؟

علت اقتضائی ها:

اینهامی گویند که در علم اجمالی علم به جامع دارند و منجزیت علم اجمالی در حد متعلق و معلومش می باشد لذا به مقدار علم نمی تواند ترخیص دهد و نمی تواند در حد جامع ترخیص دهد چرا که علم دارد به نجاست احدهما و نمی تواند شارع بگوید می توانی با جامع مخالفت کنی که شرب هر دو باشد اما نسبت به نجاست یکی متعینا که علم نداشتی و فقط احتمال داشتی ترخیص شارع مشکلی ندارد لذا ترخیص شارع، ترخیص در مخالفت تکلیف معلوم نمی باشد. من به نجاست جامع علم داشتم که با عدم شرب یکی و ترخیص در دیگری مخالفت با جامع حاصل نمی شود.

اما كلام الآغا ضياء: العلية لأن الترخيص فی احدهما ترخيص فی محتمل المعصية القبيح المحال صدوره منه.

اما کلام علّی ها:

خوب من علم دارم به نجاست احدهما و در نظر ایشان متعلق علم اجمالی فرد متعین است و فرض این استکه مولا نمی داند که کدام اناء متنجس است. اگر مولا ترخیص دهد در شرب یکی احتمال است که اناء یسار متنجس باشد مولا نمی تواند ترخیص دهد در محتمل المعصیة. یکی ترخیص در معصیت داریم و یک ترخیص در محتمل المعصیة داریم. هر سه تا قبیح است هم معصیت مولا و هم ترخیص در معصیت و هم ترخیص در محتمل المعصیت قبیح است.

لذا مولا به هر سه لسان که ترخیص دهد، این ترخیص در محتمل المعصیت است و این ترخیص در محتمل المعصیت بالوجدان عقلا قبیح است یعنی وجدان ما می گوید که اگر ترخیص در معصیت قبیح است ترخیص در محتمل المعصیت هم قبیح است عقلا.

اشکال نشود که این ترخیص در محتمل المخالفة است نه محتمل المعصیت چرا که فرض این استکه علم اجمالی این تکلیف فعلی را منجز کرد و ترخیص در تکلیف منجز ترخیص در معصیت است و این قبیح است عقلا.

تعلیقة: أن نزاع الطائفتین لفظی و التنجز عند کلیهما علیّ و لکن بنسبة متعلقه.

ما قائلیم نزاع بین این دو دسته، کاملا یک نزاع لفظی است یعنی هم مشهور قائل اند که منجزیت علم اجمالی علی است و هم آغا ضیاء قائل به علیت می باشند و اختلاف اینها در یک مسئله ی دیگری است و آن متعلق علم اجمالی است. و الا اینها قائل به منجزیت علم اجمالی هستند و هر دو منجزیت را علی می دانند اما مشهور جامعی می باشند و در این جامع منجزیت علم اجمالی علی است لذا شارع نمی تواند در این جامع ترخیص دهد و ترخیص در بعض الاطراف ترخیص در مخالفت معلوم بالاجمال و جامع نمی باشد و مرحوم آغا ضیاء متعلق را فرد متعین می داند لذا نمی تواند در بعض الاطراف هم ترخیص دهد چرا که ترخیص در بعض الاطراف، ترخیص در معلوم بالاجمال می باشد.

پس نزاع اینها صغروی است نه کبروی و هر دو علی می باشند.

لذا دائما منجزیت علم در نظر همه علّی است چرا که این حجیت علم در نظر اینها ذاتی است.

لذا مشهور که می گویند که علم اجمالی که منجز است یعنی علم اجمالی نسبت به تکلیف در حد جامع منجز است لذا اگر شما با اناء یسار مخالفت کردی در حد جامع به این صورت که هر دو اناء را شرب کردی در اینجا مستحق عقوبت می باشی و تکلیف در مورد شما منجز است اما اگر مخالفت شما با تکلیف فعلی در حد جامع نباشد مثلا

شما با تکلیف در اناء یسار مخالفت کردی اما نه به مخالفت جامع، یعنی فقط اناء یسار را شرب کردی و اناء یمین را شرب نکردی در اینجا شما مستحق عقوبت نمی باشید. پس مخالفت با تکلیف در اناء یسار دو مخالفت دارد یکی مخالفت در حد جامع و یکی مخالفت تکلیف بدون مخالفت جامع. آنچه که در نزد اینها منجز تکلیف در یسار است، در حد جامع است لذا مخالفت آن در حد جامع هم استحقاق عقوبت می آورد.

مختارنا:

اگر در ذهن شریفتان باشد ما منجزیت علم تفصیلی را مثل مرحوم صدر اقتضائی می دانستیم لذا در اینجا هم اقتضائی می باشیم فقط مرحوم صدر محذور اثباتی در علم تفصیلی داشت که این محذور اثباتی در علم تفصیلی –که ما قبول نکردیم ـ در اینجا دیگر نمی باشد نه تنها شارع در بعض الاطراف می تواند ترخیص دهد می تواند در جمیع الاطراف ترخیص دهد. حال ترخیص داده است یا خیر، بحث دیگری است.

در مبنای ما این ترخیص دیگر ترخیص در مخالفت است نه ترخیص در معصیت یا محتمل المعصیت.

اما لو فرضنا که در علم تفصیلی علّی شدیم وقتی می رسیدیم به علم اجمالی چه می گفتیم باز علی بودیم یا اقتضائی می شدیم؟

اگر علی می شدیم وقتی به علم اجمالی می رسیدیم در علم اجمالی به متعلق نگاه نمی کردیم بلکه به محکی نگاه می کردیم و چون ما در محکی قائلیم یا فرد متعین است و یا فرد مردد است ما نسبت به فرد متعین و مردد[1] باز علّی می شدیم و با نتیجه آغا ضیاء یکی می شد شارع نمی تواند در بعض الاطراف ترخیص دهد و برای ترخیص باید این علم اجمالی را یکبار دور بزنیم لذا تابع مرحوم آغا ضیاء می شدیم.

[1] چون که در فرد مردد ما دو متعین داریم و هر دو نجس می باشد.

الجهة الثامنة: فی کفایة الامتثال الاجمالی عن التفصیلی.[1]

اگر ابتداءا بخواهیم به صورت موجز امتثال اجمالی راتعریف کنیم به این صورت می باشد: یکبار ما عملی را انجام می دهیم و می دانیم این عمل مصداق مأمور به است و یکبار دو عمل انجام می دهیم و می دانیم یکی از اینها مصداق مأمور به است که به اولی امتثال تفصیلی و به دومی امتثال اجمالی می گوییم.

امتثال اجمالی تارة در موارد علم اجمالی می آید مثلا من می دانم در روز جمعه یا نماز جمعه و یا نماز ظهر بر من واجب است می توانم امتثال تفصیلی کنیم و رجوع به مرجع تقلید کنم و سوال کنم وظیفه من چه می باشد و به نظر او عمل کنم. صورت دوم این استکه امتثال اجمالی کنم یک نماز جمعه و یک نماز ظهر بخوانم. تارة همراه با علم اجمالی نمی باشد بلکه در موارد علم تفصیلی می آید مثلا من می خواهم نماز ظهر بخوانم و علم دارم یکی از این دو لباس طاهر و یکی نجس است در اینجا یک تکلیف بیشتر ندارم و می دانم مکلف به نماز ظهر هستم و می توانم دو جور امتثال کنم: امتثال تفصیلی به این صورت که با لباس سوم طاهری نماز بخوانم یا یکی از این دو لباس را تطهیر کنم و نماز بخوانم این امتثال تفصیلی است و امتثال اجمالی هم اینطور است که با هر دو لباس نماز بخوانم.

پس این امتثال اجمالی هم با علم تفصیلی و هم با علم اجمالی می آید.

بحث در این جهت این است که آیا مکلف در مقام امتثال می تواند به امتثال اجمالی اکتفا کند و سراغ امتثال تفصیلی نرود یا خیر باید حتما تکلیف را به نحو تفصیلی امتثال کند؟

الموارد التی لا اشکال فی کفایة الإمتثال الإجمالی:

سه مورد از محل بحث خارج است یعنی در این سه مورد که لا خلاف که امتثال اجمالی کفایت می کند:

---

[1] سه شنبه ۹۵/۱۲/۰۳.

المورد الأول: فی الواجبات التوصلية.

در واجبات توصلی است اگر یک واجب توصلی باشد لا اشکال در اینکه می تواند به امتثال اجمالی اکتفا کند کسی نذر کرده است که یک پولی را هدیه دهد الان یادش نمی باشد که نذر کرده است به زید بدهد یا عمرو و نذر از واجبات توصلی است و فرض این است که در دفتر یادداشت کرده است و می تواند رجوع به نوشته کرده و بفهمد و امتثال تفصیلی کند اما لازم نمی باشد که امتثال تفصیلی کند بلکه امتثال اجمالی کفایت می کند به این صورت که به هر دو هدیه کند و برای او قطع حاصل شود که به تکلیف خود عمل کرده است.

المورد الثانی: فی عدم امکان الإمتثال التفصیلی فی التعبديات.

واجب ما تعبدی است و لکن ما قدرت بر امتثال تفصیلی نداریم مثل اینکه در یک مکانی رفتیم نمی دانم وظیفه من نماز قصر است یا نماز تمام. ضمنا دسترسی به هیچ مجتهد و مسئله دانی ندارم که سوال کنم یا اگر خودم مجتهدم دسترسی به مصادر هم ندارم که به آنها رجوع کنم و وظیفه ام را در شبهات حکمیه بفهمم و در شبهات موضوعیه هم کسی نمی باشد که از او سوال کند که مسافت چه مقدار است. در اینجا هم اشکالی نمی باشد که امتثال اجمالی کفایت می کند.

المورد الثالث: إذا لم یلزم منه تکرار العمل فی التعبديات فی ظرف امکانه.

جایی است که این شخص اگر بخواهد احتیاط کند برایش تکرار در عمل نیاز نمی باشد مثلا عامی یا مجتهد نمی داند که در تسبیحات اربعه سه تسبیح بر او واجب است یا یکی و می داند که سه تا جایز است اگر یکی واجب باشد دومی و سومی مستحب است و اگر سه تا واجب است هر سه واجب است و لازم نمی باشد در مقام احتیاط دو نماز بخواند. در اینجا امتثال اجمالی است چرا که نمی داند که با تسبیح اولی امتثال کرده است یا با تسبیح سوم امتثال کرده است اما می داند در هر صورت امتثال تکلیف کرده است.

در اینجا هم لازم نمی باشد از مجتهد سوال کرده یا به مصادر رجوع کند به همین مقدار می تواند کفایت کند.

موضع الکلام: الواجب العبادی التی یلزم من امتثاله اجمالا تکرار العمل مع امکانه تفصیلا.

این سه مورد محل اتفاق است که امتثال اجمالی کافی است انما الکلام در خارج از این سه مورد است که عبارت باشد از:

اولا واجب باید حتما عبادی باشد

و ثانیا امتثال تفصیلی باید ممکن باشد.

و ثالثا امتثال اجمالی به تکرار عمل باشد.

در چنین جایی آیا می توانیم به امتثال اجمالی کفایت کنیم یا خیر؟ مثل اینکه ظهر جمعه نمی دانم ظهر واجب است یا ظهر و می توانم به مجتهد رجوع کنم.

مثال دیگر اینکه دو لباس دارد و علم اجمالی دارد یکی از این دو نجس و یکی طاهر است می تواند به لباس سوم رجوع کند و نماز بخواند یا یکی را تطهیر کند و نماز بخواند در اینجا مثل مرحوم میرزا قائل به عدم جواز اکتفاء به امتثال اجمالی شده اند و قائلند که باید امتثال تفصیلی کند بخلاف مشهور که قائل به تخییر می باشند.

مشهور قائل شده اند که امتثال اجمالی کافی است. در مقام اثبات این که امتثال اجمالی کافی است، وارد شده اند در خدشه در دلیل کسانی که قائل به عدم کفایت امتثال اجمالی و لزوم امتثال تفصیلی شده اند که از این بیانات وجه کفایت امتثال اجمالی هم روشن شده است.

وجوه القائلین بعدم کفایته اجمالا:

قائلین به عدم صحت امتثال اجمالی و لزوم امتثال تفصیلی به وجوهی استدلال کرده اند:

الوجه الأول: العقل یحکم بوجوب الامتثال بداعی الامر لا احتماله و ذاک محقق فیه تفصیلا لا اجمالا.

گفته اند که در امتثال اجمالی دائما وقتی که ما عمل را اتیان می کنیم منبعث می شوم از احتمال امر مثلا من نماز دو رکعتی می خوانم داعی من بر این نماز دو رکعتی احتمال امر به نماز دو رکعتی است بعد نماز چهار رکعتی می خوانم به داعی احتمال امر به نماز چهار رکعتی چرا که علم ندارم که امر به چهار رکعتی دارم یا امر به دو رکعتی دارم. یعنی داعی من خود امر نمی باشد بلکه احتمال امر است اما اگر امتثال تفصیلی بخواهم بکنم و رفتم از مجتهد یا عامی سوال کردم خوب وقتی که من تحقیق کردم و دیدم مسافت ۱۵ کیلومتر است داعی من بر این نماز چهار رکعتی خود امر است نه احتمال امر. و اینها قائل شده اند که در نظر عقل اگر داعی خود امر باشد این مقدم است بر امتثالی که داعی آن احتمال امر است. یعنی در نظر عقل عبدی که می تواند تکلیف را امتثال کند به داعی خود امر نوبت نمی رسد به امتثالی که داعی آن احتمال امر باشد.

اینها گفته اند در نظر عقل این نحو از امتثال مقدم است به عبارت دیگر آن امتثال عن احتمال را برای کسی که متمکن از امتثال عن امر است را عقل امتثال نمی داند.

مناقشتان:

بر این بیان دو مناقشه وارد است.

المناقشة الأولی: أن تقدم الامتثال بداعی الامر علیه بداعی احتماله عقلا لم یکن ثابتا.

اشکال اول این است که این صرف یک ادعا است که در نظر عقل امتثال به داعی امر مقدم است بر امتثال به داعی احتمال امر. عقل هر دو را امتثال می بیند و فرقی بین این دو نمی بیند.

المناقشة الثانية: بل الداعی فی الامتثال فقط، العلم و الاحتمال بوجود الأمر فقط و مع عدمه لا داعی للمکلف و إن یکن.

این حرف از ریشه خراب است که در جایی که ما علم داشته باشیم خود امر داعی است و در جایی که علم نداریم احتمال امر داعی است این حرف باطل است چرا که می دانید در افق نفس اصلا واقع نقشی ندارد ما از امر واقعی نمی ترسیم ما از عقرب معتقد خودم می ترسیم اگر در این کلاس هزار عقرب باشد و من به آن علم نداشته باشم من اصلا نمی ترسم و اگر یک عقرب هم در کلاس نباشد و من اعتقاد به وجود یک عقرب داشته باشم پا به فرار می گذارم. ما اصلا از عالم خارج لذت و خوف و رجائی نداریم دائما منفعل از لذت و خوف ذهنی می باشیم بله واقع تارة منشأ و علت معدّه برای این علم و اعتقاد می شود مثلا این گرگ واقعی باعث می شود که من اعتقاد به وجود گرگ پیدا کنم.

امر الهی هیچ زمانی داعی نمی باشد بلکه احتمال و قطع به امر است که داعی برای امتثال می باشد.

لذا اگر اعتقاد به امر الهی به نماز ظهر داشته باشیم نماز می خوانیم ولو امر نفرموده باشند و اگر امر فرموده باشند و ما اعتقاد داشته باشیم که امری نمی باشد نماز ظهری نمی خوانیم. لذا داعی دائما اعتقاد ما می باشد.

دقت کنید بحث ما در اینجا امتثال تفصیلی وجدانی است نه امتثال تفصیلی تعبدی. امتثال تفصیلی تعبدی بعدا می آید. امتثال تفصیلی وجدانی چون دائما مجتهدین که قاطع به حکم می باشند خود را مصیب به واقع می دانند لذا از قطع خود به امر به صلاة می رسند.

لذا این وجه اول نا تمام است.

الوجه الثانی: الاجماع علی عدم کفایة الامتثال الا عن تقلید او اجتهاد و هو لیس منهما.

دعوای اجماع در مسئله شده است. گفته اند که علماء اتفاق کرده اند که عمل مکلف بلا تقلید و بلا اجتهاد باطل است مگر در جایی که تقلید و اجتهاد ممکن نمی

باشد یعنی عمل به احتیاط و امتثال اجمالی باطل است و فرض این است که مکلف در موارد احتیاط و امتثال اجمالی متمکن از اجتهاد و تقلید می باشد.

مناقشة: هذا الاجماع لیس معتبرا و مفیدا للعلم المعتبر فی الاجماع الحجة.

انشاء الله در مبحث اجماع می آید که اجماعی که می توان فی الجمله به آن عمل کرد اجماع بین قدمای امامیه می باشد آن هم به بیانی که خواهد آمد و این امتثال اجمالی در قبال امتثال تفصیلی در کلمات قدما اصلا مطرح نبوده است و فقط اجماعات طبقه اول از فقهاء آن هم با شرائطی که افاده علم می کند برای ما حجت است نه این اتفاقی که قبل از متأخر از متأخرین محقق شده است که شاید مقارن با شیخ انصاری یا قبل شیخ می باشند. لذا دعوای اجماع نا تمام است.

[1] الوجه الثالث: عدم اطلاق ادلة التکالیف له لإستحالة اخذ قیود الثانوی فی متعلق الأمر.

وجه سوم که عمده ترین وجوه است این است که عدم کفایة امتثال اجمالی علی القاعده است.

گفتیم اگر به طرف مشرق نماز بخوانیم و ندانیم قبله به طرف مشرق است یا مغرب و فرضا قبله به طرف مشرق باشد. این نماز به طرف مشرق امتثال اجمالی است. ما امری به نماز داریم که اقم الصلاة باشد وقتی امتثال اجمالی درست است که اقم الصلاة باطلاقه شامل این صلاة باشد. کی شامل می شود؟ زمانی که اطلاق داشته باشد. کی اطلاق دارد؟ قید امتثال تفصیلی در متعلق امر اخذ نشده باشد. نگفته باشند که «اقم الصلاة بامتثال تفصیلی». آیا مولا می تواند امتثال تفصیلی را در متعلق امر اخذ کند؟ خیر محال است. در اصول گفته شده است که اخذ تمام قیود ثانوی در متعلق امر محال است قیود ثانوی چه قیودی می باشد؟ قیود ثانوی یعنی تقسیماتی که در طول امر و طلب پیدا می شود[2] اینکه نماز امتثال تفصیلی یا اجمالی باشد باید امری باشد. مثل اینکه اگر به قصد امتثال

---

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۲/۰۴.

[2] یعنی قیودی که تحقق آن متوقف و در طول وجود امر است مثل قید امتثال امر که متوقف بر وجود امری است و اما قید اولی مثل طهارت که متوقف بر وجود امری نمی باشد. طهارت لباس متوقف بر وجود امر به صلاة نمی باشد.

بخوانیم باید امری باشد که بگوید که نماز باید به قصد امتثال باشد. لذا جماعتی مثل مرحوم آخوند قائلند که مولا قیود ثانوی را نمی تواند در متعلق امر اخذ کند محال است اخذ این قیود در متعلق امر. شارع نمی توان بگوید که «صل بقصد الامتثال» و یا «صل بالإمتثال التفصیلی». خوب وقتی تقیید محال است اطلاق هم محال است دیگر خطاب همانطور که تقیید ندارد اطلاق هم ندارد لذا مرجع می شود اصل عملی. لذا می رویم سراغ اصل عملی نمی دانم آن نمازی که بر من واجب است اداء کنم باید به نحو امتثال تفصیلی باشد یا باید اعم از امتثال تفصیلی و اجمالی است. در امتثال تفصیلی می دانم که مجزی است اما در امتثال اجمالی نمی دانم در اینجا برائت جاری نمی شود چرا که برائت نسبت به قیود شرعی جاری می شود و این قید قید عقلی است نه شرعی چرا که شارع نمی تواند اخذ کند. لذا مرجع می شود احتیاط که احتیاط می شود امتثال تفصیلی.

مناقشات عديدة:

این وجه وجوهی از اشکال را دارد مبنا و بناءا.

الإشكال الأول المبنائی: امكان اخذ القيود الثانوی فی متعلق الامر.

در واجب تعبدی و توصلی گذشته است که ما اخذ قیود ثانوی را در متعلق امر ممکن می دانیم خلافا للمرحوم الصدر و الآخوند. لذا می توانیم به اطلاق تمسک کنیم و بگوییم که امتثال تفصیلی نیاز نمی باشد و امتثال اجمالی کفایت می کند.

الإشكال الثانی البنائی: لا اشكال فی امكان اخذ القيود فی الخطاب و إن استحال فرضا فی متعلق الأمر.

گفتیم که بسیار خوب در متعلق امر و طلب نمی توانیم قیود ثانوی را اخذ کنیم اما در خطاب که اخذش مشکل ندارد می گوید: «صل بقصد الامتثال» این «بقصد الامتثال» این از قیود مأمور به و واجب نمی باشد چون فرضا محال است که ثبوتا این قیود در متعلق امر اخذ شود اما از همین «صل بقصد الامتثال» می فهمیم که اگر بخواهیم ملاک را تحصیل کنیم، باید به قصد امتثال اتیان کنیم از اینکه بقصد الامتثال را نگفت می فهمیم که مطلق است و این اطلاق، اصطلاحا اطلاق لفظی نمی باشد بلکه اطلاق مقامی

است. این «صل بقصد الامتثال» همان خطاب اول است نه اینکه خطاب دیگری بعد از خطاب اول باشد. این را در بحث تعبدی و توصلی توضیح دادم که گفتیم هیچ فرقی نمی کند که ما امکانی شویم یا نشویم این از ابده بدیهیات است که مولا می تواند بگوید: «صل بقصد الامتثال» و همه می فهمند که مولا گفته است که نماز را به قصد امتثال انجام بده علمائی هم که قائل به استحاله می باشند این ها هم قبول دارند که مولا می تواند بگوید: «صل بقصد الامتثال» تنها اختلاف در این است که استحاله ای ها می گویند که این قید، قید مطلوب و مأمور به و متعلق و واجب نمی باشد یعنی مأمور به مطلق است فقط ما می فهمیم که اگر بخواهیم ملاک را تحصیل کنیم باید در ضمن حصه ای از متعلق باشد و آن نماز به قصد امتثال است اما امکانی ها می گویند این قید، قید مطلوب و مأمور به و واجب است. تنها اختلاف در این است نه اینکه استحاله ای ها می گویند که مولا نمی تواند بگوید: «صل بقصد الامتثال». خوب حال که مولا می تواند بگوید: «صل بقصد الامتثال» و نگفته است می فهمیم که «قصد امتثال» دخیل در ملاک نمی باشد لذا کلام او مطلق است اما این اطلاق اصطلاحا، دیگر اطلاق لفظی نمی باشد و اطلاق مقامی می باشد. این قید، می شود «ذکر فی الخطاب» و قید نمی باشد.

به عبارت دیگر اینها می گفته اند که محال است که قید در متعلق امر اخذ شود لذا امر به مطلق تعلق می گیرد و مطلوب طبیعی متعلق است اما اشکالی ندارد که ملاکی که داعی بر این امر به صورت مطلق شده است، در ضمن حصه ای از مطلق ـ نه تمام حصص ـ حاصل شود.

الإشکال الثالث البنائی: أن البرائة الشرعیة جاریة فی القیود مطلقا.

این است که که ما برائت شرعیه را در قیود عقلیه جاری می دانیم درست است که شارع نمی تواند در متعلقش اخذ کند اما می تواند به جمله خبریه بیان کند که ایها المکلفین ملاک من در صلاة با قصد امتثال حاصل می شود و این بعد از خطاب امر به صلاة باشد مثلا اول گفته باشد: «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة» و بعد به صورت

جمله خبریه بگوید: «أن الصلاة المأمورة بها لابد أن یکون بقصد الإمتثال» این که مشکلی ندارد. یعنی ای مومنین درست است که من امر به صلاة کردم اما غرض من در حصه ای از نماز که به قصد امتثال باشد حاصل می شود. خوب حال که این جمله خبریه را نگفته است می رویم سراغ اصل عملی که برائت باشد. لذا ادله برائت اینجا را می گیرد. خوب حال که این جمله خبریه را نگفته است می فهمیم که ترخیص داده است در امتثال تفصیلی.

الإشکال الرابع البنائی: علی فرض عدم جریانها فی القیود العقلیة لا مانع من جریان اختها العقلیة.

اصلا برائت شرعیه را گذاشتیم کنار اما برائت عقلیه را که در نظر شما داریم که هم در قیود شرعیه می آید و هم در قیود عقلیه. در امتثال اجمالی من شک می کنم که مستحق عقوبت می باشم یا خیر؟ عقل می گوید که مولا که بیانی ندارد لذا مستحق نمی باشی و برائت عقلیه را جاری می کنی.

این هم وجه سوم.

الوجه الرابع: أن الامتثال الإجمالی مع تمکنه تفصیلا لغو&&& و لعب و استهزاء للمولی.

این لعب به امر مولا و استهزاء مولا است که این عقلا و شرعا حرام است و وقتی حرام باشد نمی تواند مصداق مأمور به واقع شود بنا بر قول به امتناع که مشهور امتناعی می باشند و بنا بر قول به جواز که در عبادیات امتناعی شدند.

مناقشة: هذا ینقض بالتوصلیات مضافا علی أن فی غالب الاوقات له غرض عقلائی کالتسهیل.

اولا: نقض می شود به توصلیات اگر به نظر شما از باب اجتماع امر و نهی ممتنع است مصداق واجب باشد باید در توصلیات هم بگوید که اینطور است در حالیکه در توصلیات امتثال اجمالی اشکالی ندارد.

ثانیا: در بسیاری از موارد لعب به مولا استهزاء نمی باشد و به این امتثال اجمالی غرض عقلائی دارد مثلا اگر بخواهد امتثال تفصیلی بکند باید لباس را طاهر کند یا باید

زنگ بزند به مجتهدش در کشور دیگر و کلی سختی کشیده و مبلغ زیادی بدهد لذا امتثال اجمالی برای او کم دردسر تر و کم هزینه تر است اینطور نمی باشد که دائما لغو و لعب باشد و نوعا کسانی که با وجود امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی می کنند دواعی عقلائی دارند و لهو لعب نمی باشد. می خواهیم بگوییم که این اشکال شما اخص است و الا اگر غرض عقلائی نباشد باز ما هم قبول داریم این امتثال اجمالی کفایت می کند.

از این وجوه فهمیده شد که فرقی بین امتثال اجمالی و تفصیلی نمی باشد.

التنبیه علی الأمرین:

خوب لازم است در اینجا تنبیهی دهیم به دو امر:

الامر الاول: ما حکم الإمتثال الإجمالی الوجدانی مع تمکن عن التفصیلی التعبدی لا الوجدانی؟

امر اول این است که که اگر قائل شدیم به این که امتثال تفصیلی بر امتثال اجمالی مقدم است امتثال تفصیلی دو فرد دارد یکی امتثال وجدانی و یکی امتثال تعبدی. امتثال وجدانی این است که من علم پیدا کنم که این مصداق مأمور به است و امتثال تعبدی این استکه من علم پید نمی کنم ولی اماره دارم بر اینکه این مصداق مأمور به می باشد.

مثال: من سه لباس دارم علم اجمالی دارم که یکی از این دو نجس است و اما لباس سوم طاهر است اما طهارت آن به اماره است نه علم، من علم به طهارت آن ندارم بلکه ثقه ای گفته است طاهر است. آیا در اینجا هم امتثال اجمالی وجدانی موخر از امتثال تفصیلی تعبدی است؟ این از آن وجوه در عدم کفایت امتثال اجمالی فهمیده می شود.

وجه اول این بود که انبعاث از امر مقدم از انبعاث از احتمال امر است در اینجا این امتثال تفصیلی هم امتثال به احتمال امر است چرا که ممکن است که ثقه اشتباه کرده باشد لذا تقدمی در کار نمی باشد.

اما وجه دوم که اجماع بود می گفت که باید امتثال تعبدی را مقدم کنیم چرا که نوعا مجتهد و مقلید بر اساس امتثال تعبدی عمل می کند نه امتثال وجدانی. لذا باید به وجوه اشکال نگاه کنیم.

این تنبیه اول.

التنبیه الثانی: هل یکفی الإمتثال التفصیلی التعبدی مع امکانه الوجدانی؟

تا اینجا بحث کردیم که ایا امتثال اجمالی در عرض امتثال تفصیلی است یا در طول که ما گفتیم طولی نمی باشد. اما اگر دو امتثال تفصیلی داشتیم اما یکی تعبدی و یکی وجدانی است یک لباس دارم که قطع به طهارت آن دارم مثلا آن را برداشتم و در آب کر شستم و یک لباس دیگر دارم که قطع به طهارت آن ندارم بلکه من اماره بر طهارت آن دارم. در اینجا امتثال تفصیلی وجدانی بر امتثال تفصیلی تعبدی مقدم است یا خیر در عرض یکدیگر می باشند؟ در نظر چنین شخصی که قائل به طولیت بین امتثال اجمالی و تفصیلی بود، کدام مقدم است؟ ما و مشهور و حتی خود مرحوم میرزا هم قائلند که این دو در عرض یکدیگر می باشند یعنی می تواند با همان لباسی که استصحاب یا اماره بر طهارت آن دارد نماز بخواند. چرا با وجود اینکه لباسی دارد که یقین به طهارت آن دارد، می تواند به این لباس طاهر اصلی یا اماره ای نماز بخواند؟ به خاطر اینکه معنای حجیت این است اگر بگوییم که نمی تواند با امتثال تعبدی نماز بخواند این معنایش این است که این شخص استصحاب و اماره ندارد و یعنی استصحاب و اماره اش، استصحاب و اماره نمی باشد یعنی این استصحاب و اماره بر این شخص حجت نمی باشد در حالیکه همه قائلند و پیش فرض است که ادله این امارات اطلاق دارد حتی نسبت به این شخص که تمکن از امتثال تفصیلی وجدانی دارد. این حجیت استصحاب و اماره بر این شخص مقتضای حجیت ادله اعتبار استصحاب و امارات می باشد.

بله می دانید اگر فی علم الله این لباس نجس باشد این نمازش واقعا درست است لذا احتیاط در اینجا استحبابی هم ندارد اما اگر دو آب باشد که یکی از آنها به اماره طاهر است و یکی از به وجدان طاهر است در اینجا بخواهد احتیاط کند و با اناء یقینی

وضو بگیرد، حسن است چرا که اگر این آبی که طهارت آن بالتعبد ثابت شد، در واقع نجس باشد، وضوی او و به تبع نماز او واقعا باطل است. و لو اینکه اگر نفهمید، قضای نماز بر او منجز نمی شود و فقط فعلی می شود اما در عین حال نماز او باطل است.

[1] الجهة التاسعة: فی الحسن و القبح.

در این جهت بحث می کنیم در حسن و قبح. در این جهت در مقاماتی بحث می کنیم و قبل از ورود در مقامات برای ورود به حسن و قبح، مقدمه ای را ذکر می کنیم.

مقدمة فی امور:

در مقدمه اموری را ذکر می کنم:

الامر الاول: فی تعریف الحس و القبح و اقسامهما.

تعریف الحسن و القبح: نکتفی بالمعنی الارتکازی الذی لا یحتاج الی تعریف.

برای حسن و قبح تعاریف عدیده ای بیان کرده اند که اگر بخواهیم فهرست وار به این ها اشاره کنیم عبارت می باشند از:

- تعریف اول: الکمال و النقص.
- تعریف دوم: المصلحة و المفسده.
- تعریف سوم: اللّذه المعنویة و الاشمئزار النفسی.
- تعریف چهارم: کون الشیء ملائما للطبع او کونه منافرا له.
- تعریف پنجم: کون الشیئ بحیث ینبغی فعله او لا ینبغی.
- تعریف ششم: کون الشیء بحیث یستحق فاعله المدح او الذم.
- تعریف هفتم: مفهومان بدیهیان. و مفاهیم بدیهی قابل تعریف به حد و رسم نمی باشند.

---

[1] شنبه ۹۵/۱۲/۰۷.

دقت کنید در تمام این تعاریف، مفاهیم متفاوت است اما همه یک شیء را تعریف می کنند.

این تعاریفی است که برای حسن و قبح گفته شده است.

اگر تعریف هفتم را ـ که فرار از تعریف است ـ کنار بگذاریم می رویم سراغ تعاریف یک تا شش.

قبل از ورود در تعاریف نقد تعریف هفتم را بگوییم که بدیهی تعریف حدی[1] را قبول نمی کند نه تعریف رسمی را یعنی همه بدیهیات تعریف رسمی را قبول می کنند مضافا بر اینکه عدم قبول تعریف حدی در مورد بعضی از بدیهیات است نه تمام بدیهیات بعضی از بدیهیات تعریف حدی را هم قبول می کند که بحثش موکول می شود به منطق.

خوب برگردیم به تعاریف اول تا ششم:

تعریف اول تا چهارم را باید کنار بگذاریم که این تعاریف عبارت بود از:

اول: کمال و نقص.

دوم: مصلحت و مفسده.

سوم: لذت و اشمئزار.

---

[1] ما یک شرح الاسم داریم که همان حد است یک شرح اللفظ داریم که در حقیقت آن اختلاف شده است که مرحوم آخوند که شرح اللفظ گفته است مراد شرح الاسم است.

این تعریف حدی و رسمی که گفته می شود مختص به مفاهیم ماهوی نمی باشد بلکه در مورد تمامی مفاهیم می آید. البته مراد از تعریف حدی، حدی به لحاظ منطقی نمی باشد بلکه به لحاظ اصولی می باشد یعنی تعریف به اجزاء مقوم و لو به لحاظ منطقی جنس و فصل نباشند.مثل اینکه در تعریف «ابیض» گفته می شود: « جسم له البیاض» که تعریف به مقوم است چرا که اگر از ابیض، بیاضیتش را بگیریم این دیگر ابیض نمی باشد. تعریف رسمی هم این است که ما یک خصوصیتی را ذکر می کنیم که منحصر به معرَّف می باشد در عین حال مقوم نمی باشد و فایده اش این است که ما در تعاریف دنبال حقائق اشیاء نمی باشیم بلکه تعریفی را می خواهیم که این تعریف معرَّف ما را در بین مصادیقش متعین کند یعنی جامع و مانع باشد یعنی تمام مصادیق معرَّف را داخل کرده و غیر مصادیق را خارج کند. مثلا «صاحب کفایه» یک تعریف رسمی است چرا که اگر صاحب کفایه و آخوند این کفایه را نمی نوشت دیگر آخوند نبود؟! خیر آخوند بود. اما در عین حال این تعریف رسمی است. یا مثل «حیوان ناطق» که تعریف انسان است که تعریف رسمی است نه حدی ما نوعا حقائق اشیاء را نمی دانیم و دائما لوازم آن را می بینیم و در تعریف می آوریم مثلا الحیوان الناطق رسم الانسان است نه حد انسان این نطق که یا به معنای نطق است یا به معنای تفکر است، هر دو از لوازم نفس است نه از ذاتیات. به این اعتبار که تعریف رسمی تعین در مصادیق می آورد تعریف حسن و قبح برای ما فایده دارد.

و چهارم: ملائمت و منافرت.

اینها را باید کنار گذاشت. چرا که در بحث حسن و قبح بحث می کنیم که آیا این حسن و قبح امر واقعی است یا امر اعتباری است و این چهار معنای اول مسلم است که از امور واقعی می باشند یعنی منشأ بحث و اختلاف در حسن و قبح در واقعی یا اعتباری بودن این حسن و قبح است که اگر این چهار معنای اول باشد دیگر اختلافی در حقیقت این حسن و قبح نمی باشد.

فقط می ماند معنای پنجم و ششم که عبارت بود از کون الشیء بحیث ینبغی فعله او لا ینبغی و کون الشیئ بحیث یستحق فاعله المدح او الذم.

اما بحث ما در مورد معنای عرفی این حسن و قبح است و معادل آن در هر زبانی داریم مثلا در زبان ما از حسن و قبح تارة تعبیر به زشت و زیبا و تارة تعبیر به خوب و بد می شود که وقتی این حسن و قبح و مشتقات این حسن و قبح را بکار می بریم این معنای مرتکز عرفی به ذهن همه می آید و همه اینها را با توجه به همان معنای مرتکز فهم می کنند. که همین معنای مرتکز و روشن از همه ی این تعاریف روشن تر است و نیاز به تعریف ندارد لذا هر چه وارد تعریف و بحث از حقیقت آن شوید و دقت بیشتر کنید از حقیقت آن دور می شوید و هر چه دقت نکنید معنا روشن تر است. تقریبا همه الفاظ اینطور است شما اگر در لغت دیگر یک لفظی به شما بگویند: مثلا بگویند معنای «ماء» چه می باشد می گویید: «آب» یعنی مرادف آن را می آورید و ترجمه می کنید و تعریف نمی کنید و این روشن است اما اگر بخواهید وارد تعریف آن شوید خدا می داند چه معنای مغلق و پیچیده ای بکار رود که به مراتب از معنای مرتکز عرفی خیلی نا مفهوم است و معنای مرتکز عرفی روشن تر است.

پس ما معتقدیم که کلمه حسن و قبح و مشتقات این دو کلمه معنای عرفیی دارند و آن معنای عرفی، معنایی است ارتکازی و آن معنای ارتکازی در نزد همه به یک معنای واحد است و دائما با هم که صحبت می کنیم و از کلمه حسن و قبح و خوبی و بدی و زیبایی و زشتی استفاده می کنیم و همه را در این معنای واحد بکار می گیریم.

بله همه هم می خواستند که این معنای عرفی را توضیح دهند اما چون دقت کردند دور شدند حتی بعضی از زبان شناسان گفته اند که نمی توان هیچ زمانی واژه ای را تعریف کنیم. چون براساس منطق این طور بوده است که ما الفاظی را که می شنویم در ذهن ما مفهومی پیدا می شود که این مفهوم صورت معنا است و این مفهوم از دو حال خارج نمی شود یا خودش دقیقا صورت این معنا است یا ترکیبی است از دو مفهوم دیگر مثلا شما تا لفظ «انسان» را می شنوید دو مفهوم حیوان و ناطق به صورت ترکیبیِ «الحیوان الناطق» به ذهن شما می آید یا در «الحیوان» دو مفهوم ترکیبیِ «الجسم الحساس» به ذهن شما می آید و بعد مفهوم «جوهر فلان» به ذهن می آید تا می رسید به مفهومی که خودش به ذهن می آید و دیگر مفهوم ترکیبی به ذهن شما نمی آید که آن مفهوم دیگر مفهومی است بدیهی. این حرفها در منطق گفته شده است و در زبان شناسی مطرح نمی باشد و پذیرفته نمی باشد شما وقتی الفاظ را می شنوید، همین خود الفاظ شرطی شده به ذهن می آید چیز دیگری به نام مفهوم یا ... به ذهن نمی آید.

لذا ما همان معنای عرفی و ارتکازی حسن و قبح که در ذهن ما است و در جاهای مختلف بکار می بریم و استعمال می کنیم و در تمام موارد هم معنا واحد است را مد نظر می گیریم و تعریفی از معنای حسن و قبح نمی کنیم چرا که معنای آن سخت تر و مغلق تر و پیچیده تر می شود.

اگر بخواهیم در مقام لفظ تعریفی کنیم می گوییم: «ما ینبغی فعله او لا ینبغی» او «ما یستحق فاعله المدح او الذم».که این تعریف حَسَن و قبیح است نه حسن و قبح.

اقسام الحسن و القبح:

ما چهار حسن و قبح داریم:

حسن و قبح عقلی و حسن و قبح عقلائی و حسن و قبح عرفی و حسن و قبح شرعی.

الحسن و القبح العقلی: الامران الواقعیان المدرکان بالعقل العملی.

حسن و قبح عقلی یعنی دو امر واقعی که عقل ما این دو را ادراک می کند که در بحث موصوف این حسن و قبح گفته خواهد شد، موصوف این دو صفت هم افعال خداوندی است و هم فعل انسان.

الحسن و القبح العقلائی: الامران الاعتباریان باعتبار العقلاء بما هم عقلاء حفظا للنظام المجتمع.

قسم دوم عبارت است از حسن و قبح عقلائی که عبارت است از امران اعتباریان که یعتبرهما العقلاء بما هم عقلاء حفظا للنظام الاجتماعی یا حفظا للنظام المجتمع. عربها جامعه را «مجتمع» می گویند و اجتماع نمی گویند. فعل خداوند اصلا متصف به حسن و قبح عقلائی نمی شود و فقط فعل انسان متصف می شود به حسن و قبح عقلائی آن هم فعل انسانی در دنیا. در آخرت ما اجتماعی نداریم یا جمعی می باشند یعنی یک جهنم و بهشت بیشتر نداریم و همه در آنجا می باشند یا فردی می باشند به لحاظ این که هر کسی بهشت و جهنم خودش را دارد که مرحوم ملاصدرا قائل هستند. ایشان معتقد بودند که به عدد نفوس ما بهشت و جهنم داریم.

الحسن و القبح العرفی: الامران الذان اعتبرهما العرف بما له من الآداب و الرسوم و الدین و التربیة و ....

قسم سوم حسن و قبح عرفی است که عبارت باشد از امران اعتباریان که معتبر آن عرف است و جهت حفظ و نظام اجتماعی ندارد بلکه تابع شرائط تاریخی و ملل و آداب و رسوم و تربیت ... است مثل شرب خمر که نزد عرفی زشت است و نزد عرفی زشت نمی باشد و اما عقلائا قبحی ندارد یا حجاب در عرفی حسن و در عرفی حسن نمی باشد.

الحسن و القبح الشرعی: الامران الاعتبارین باعتبار الشارع بما هو شارع.

حسن و قبح شرعی: امران اعتباریان که شارع این حسن و قبح را برای فعلی اعتبار کرده باشد. گفته شده است که در بعضی از ادله از این حسن و قبح استفاده شده است مثلا گفته شده است: «قبیح است بر مومن که ....» که اگر آن موارد حسن و قبح عرفی یا عقلائی داشته باشد، که حَسن و قبیح عرفی یا عقلائی است اما اگر هیچ یکی از حسن

و قبحها را نداشته باشد می شود و فقط شارع بر آن اعتبار حسن و قبح کرده باشد مثلا گفته می شود نماز حسن دارد اما حسن شرعی یا همینطور روزه. یا این شرب خمر می تواند که قبح عرفی داشته باشد که عرف این را از شرع گرفته است.

فقط حسن و قبح عقلی، واقعی است و بقیه حسن و قبحها اعتباری است. قانون حسن و قبح ندارد و فقط ممنوعات و ملزمات را جعل می کند و لو حسن و قبحی هم نداشته باشد بله در طول جعل قانون این حسن و قبح را عقلاء یا عرف جعل می کنند.

لذا حسن و قبح ما این چهارتاست.

در حسن و قبح عقلی فقط عقل مدرِک این دو امر واقعی است نه معتبِر این حسن و قبح.

الامر الثانی: الموصوف بالحسن و القبح.[1]

ما تارة ذوات را به حسن وقبح متصف می کنیم می گوییم «وجه زید حسن» یا «وجه عمر قبیح» یا در فارسی می گوییم این تابلو زیباست یا زشت است.

این معنا که ذوات به حسن و قبح متصف می شوند از بحث ما خارج است یا حسن و قبح در اینجا به معنای دیگری است یا اگر این معنایی که ما بحث می کنیم در اینجا مراد باشد این استعمال حسن و قبح در اینجا مجازی است.

تارة افعال متصف به حسن و قبح می شوند می گوییم «رد الامانة حسن» و « الخیانة فی الامانة قبیحة» این محل بحث است.

می خواهیم ببینیم که چه فعلی متصف به حسن و قبح می شود و چه فعلی متصف نمی شود. اتصافات فعل گفته شود وبعد وارد شویم در اینکه کدام متصف می شود و کدام متصف نمی شود.

[1] یکشنبه ۹۵/۱۲/۰۸.

اقسام الافعال:

فعل یا ارادی است یا غیر ارادی.

الفعل الغیر الارادی: الفعل الغیر المسبوق بالارادة کارتعاش ید المرتعش و حرکة السفینة.

فعل غیر ارادی مثل تمامی افعالی که از اشیاء غیر ذی شعور صادر می شود یا از ذی شعورین بدون اراده صادر می شود مثل حرکت ید مرتعش یا حرکت قلب که این حرکت ید فاعل غیر مرید است نه غیر اختیاری اینطور نمی باشد که شما اگر اختیار کنید قلب شما نزند.

الفعل الارادی: الفعل المسبوق بالارادة کالأکل و التکلم.

فعل ارادی فعل مسبوق به اراده است رتبا. چون می دانید فعل و اراده در یک آن ایجاد می شود چرا که اراده در سلسله ی عللِ فعل است.

فعل ارادی مثل راه رفتن نشستن و خوردن و تکلم.

فعل ارادی فعلی است که تقسیم می شود به اختیاری و غیر اختیاری.

الفعل الإرادی الإختیاری:

فعل ارادی اختیاری فعلی است که فاعلِ مرید، آن را قصد کرده است[1] مثل این که شما سنگی را به طرف درخت می اندازید و قصد هم دارید به شجر اصابت کند و به درخت هم اصابت می کند اصابة الحجر للشجر که این هم ارادی و اختیاری است.

الفعل الإرادی غیر الإختیاری:

اما ارادی غیر اختیاری مثل این که سنگی را به سمت درخت می اندازید اما به زید می خورد این اصابة سنگ به سر زید فعل ارادی من است فعل خدا که نمی باشد. این اصابة سنگ[2] ارادی بود و می توانستم این سنگ را نزنم اما این فعل اختیاری است یا

[1] در اتصاف ارادی به اختیاری، التفات فی الجمله و احتمال کفایت می کند احتمال بدهد که به زید بخورد این می شود اختیاری.

[2] دقت کنید فعلی که در اینجا گفته می شود فعل به معنای مقوله ان یفعل نمی باشد بلکه فعل عرفی مراد ما است.

غیر اختیاری؟ غیر اختیاری چرا که من اصابت به شجر را قصد کرده بودم نه اصابت به سر زید را.

پس ما سه قسم فعل داریم: فعل غیر ارادی و فعل ارادی اختیاری و فعل ارادی غیر اختیاری. وقتی می گوییم فعل اختیاری مرادمان ارادی اختیاری می باشد.

مشهور بین علمای ما این است که یک فعل است که متصف می شود به حسن و قبح آن هم فعل اختیاری است[1] چه به لحاظ حسن و قبح عقلی و چه حسن و قبح عقلائی و چه حسن و قبح عرفی.

ما یک مورد را ما اضافه کرده ایم گفتیم یک قسم از فعل غیر اختیاری هم متصف به حسن و قبح می شود. غیر اختیاری دو قسم است: تارة خطاء در خارج است مثلا من سنگی را به طرف زید پرتاب کردم و اشتباها به عمرو خورد.

این فعل غیر اختیاری است اما خطاء در واقع است.

اینجا متصف به حسن و قبح نمی شود. این اصابة حَسن و قبیح نمی باشد.

تارة این خطاء در ذهن من اتفاق افتاده است که در اینجا در یک صورت فعل متصف به حسن و قبح می شود مثلا زید اینجا ایستاده است و سنگ را به طرف او پرتاب کردم و بعد که می روم می بینم این شخص در واقع عمرو است. من همان شخص زیر درخت را اراده کردم و سنگ هم به او خورد اما فکر می کردم که این شخص زید است و مشخص شد که عمرو است. این خودش دو قسم است: تارة زید و عمرو در حسن و قبح متفاوت می باشند مثلا زید مهدور الدم و عمر محقون الدم است. این فعل من متصف به حسن و قبح نمی باشد. و فرض هم این است که قصد من قتل انسان مهدور الدم است. و یا کشتن انسان حکمی از حیث حسن و قبح ندارد.

---

[1] اینکه گفته می شود که فعل اختیاری متصف به حسن و قبح می شود معنایش این نیست که هر فعل اختیاری حسن است یا قبیح خیر بلکه مراد این استکه که فعل اختیاری شأنیت اتصاف به حسن و قبح را دارد اما ممکن است یک فعل اختیاری باشد که نه متصف شود به حسن و نه قبح مثل اصابة سنگ به سنگ دیگر.

اما یکبار در حسن و قبح یکی می باشند یعنی هر دو محقون الدم هستند. در اینجا قتل عمرو ارادی غیر اختیاری است اما متصف به حسن و قبح می شود. در اینجا هم زید اگر کشتنش قبیح است بخاطر این است که محقون الدم است.

لذا ما محذور تجری را هم از این قبیل درست کردیم. تجری فعل ارادی غیر اختیاری است و معصیت فعل اختیاری است اما خطاء در ذهن من است. و هر دو معصیت و تجری قبیح است.

گفته نشود که اینجا مثل مورد خطاء در واقع است چرا که قصد من قتل محقون الدم در ضمن زید است این اشکال وارد نمی باشد چرا که فرض این استکه من قصد کشتن این شخص را هم کرده ام یعنی در ضمن قصد قتل زید، قصد قتل محقون الدم را هم کرده ام بخلاف موردی که خطاء در واقع است. در اینجا زید از آن جهت که زید است قتلش قبیح نمی باشد اما از آن جهت که قتل محقون الدم است، قتلش قبیح است.

لذا فعل غیر اختیاری به شرط اینکه خطاء در ذهن باشد و هر دو حکمشان در حسن و قبح یکی باشند، متصف به حسن و قبح می شود.

افعال الهی هم تابع این است که ما افعال او را ارادی بگیریم یا غیر ارادی. انشاء الله در ثمره بحث اشاره می کنیم به کدام یکی از اقسام حسن و قبح متصف می شود.

هذا تمام الکلام فی الامر الثانی.

الأمر الثالث: انقسامات الشیء.[1]

در اصول گفته شده است که هر امر و شیئی را که در نظر بگیرید از این چهار قسم خارج نمی باشد:

یا امری است واقعی.

یا امری است حقیقی.

[1] شنبه ۹۵/۱۲/۱۴.

یا امری است اعتباری.

یا امری است وهمی.

به عبارت دیگر:

هر مفهومی که به ذهن می آید مصداق آن مفهوم یا در عالم واقع است یا در عالم وجود است یا در عالم اعتبار است یا در عالم وهم است.

اصولیین به این چهار قسم قائل بودند و مرحوم صدر بیش از همه در این چهار قسم صحبت کرده است و تطبیقاتش را فرموده اند.

الأمر الأول الأمور الواقعية: الامور التی لیست لها وجود و لا تكون متقومة بالأذهان.

اما امر واقعی عبارت است از هر امری که وجود ندارد در عین حال واقعیت دارد یعنی متقوم به اذهان افراد ذی شعور نمی باشد. امثله بسیار بسیار زیادی دارد که به پاره از این امثله اشاره می کنیم:

مثل «استحاله تناقض» که امری است واقعی نه اعتباری و نه حقیقی.

مثل «تلازم بین العلة و المعلول» که امری است واقعی اما این تلازم در خارج هم وجود ندارد.

«عدم شریک الباری» این هم امر واقعیت داری است اما این عدم شریک الباری وجود ندارد.

خود «وجود باری تعالی» امری است واقعی نه حقیقی و موهوم و اعتباری وجود خداوند مثل وجود زید و عمرو نمی باشد دیگر وجود باری تعالی اینطور نمی باشد که وجود داشته باشد وجود باری تعالی عین وجود است نه این که وجود دارد وجود باری تعالی، شیء له الوجود نمی باشد وجود باری تعالی خودش وجود است وجود همه اشیاء همه امور واقعی می باشند اما این وجودها دیگر وجود ندارند یعنی دیگر «وجود زید» شیء له الوجود نمی باشد، «وجود این درخت» شیء له الوجود نمی باشد حال فرق نمی

کند چه این وجود ذهنی باشد مثل وجود تصور و تصدیق چه وجود عینی باشد مثل وجود حق تعالی و دیگر انسانها.

همه مفاهیم انتزاعی از این قبیل می شود مثل فوقیت این کتاب بر این میز امری است واقعی. عالمیت زید یک امر واقعی است یا عادلیت زید امری است واقعی. اگر چه خود زید امری است حقیقی و وجود دارد.

لذا در فلسفه خیلی مهم بوده است که این مقولات عشر ، امر حقیقی می باشند یا امر واقعی مثلا فعل از مقولات نه گانه است فعل امری است واقعی یا وجود دارد؟ آیا کمیت و کیفیت وجود دارند یا واقعیت دارند؟ لذا جای دارد که با این نگاه پاره ای از مسائل فلسفه را بازنگری کنیم. وعاء مال موجود است و خود وجود وعاء ندارد وعاء موجود است که یا ذهن است یا عالم عین به عبارت دیگر وجود است که به عینی و ذهنی تقسیم می شود.

«الوجود موجود» که گفته می شود به لحاظ منطقی غلط است اما به لحاظ فلسفی درست است چرا که به معنای عرفی موجود نظر ندارند یعنی مرادشان این است که وجود امر تحقق دار و واقعیت داری است که یک اشتراک لفظی است نمی توان گفت زید وجود این کاذب است. یعنی در نظر ما و عرف وجود و موجود معنایی دارد که با توجه به این معنا غلط است گفته شود «زید وجود». علم شیء له العلم؟!! خیر درست نمی باشد. الوجود وجود درست است وجود مصداق مفهوم «الوجود» است نه مصداق مفهوم «شیء له الوجود».

اینها امور واقعی می باشند اما وجود ندارند و اعتباری و وهمی نمی باشد.

همه موجودات به اعتبار وجودشان و تمام اعدام به اعتبار عدمشان در عالم واقع می باشند. شریک باری تعالی امری است وهمی اما این وهمیت این شریک الباری امری است واقعی.

لذا نکته خوبی بوده است که مرحوم صدر و اصولیین پای واقع را باز کردند چرا که اموری می باشند که نه حقیقی می باشند و نه وهمی و نه اعتباری.

این قسم اول از چهار قسم که امر واقعی بود.

الأمر الثانی الأمور الحقیقیة: الاشیاء التی لها الوجود.

قسم دوم امر حقیقی است که عبارت است از اموری که اینها وجود دارند هر شیئی که له الوجود است می گوییم از امور حقیقی است مثل «انسان» چرا که انسان شیئ له الوجود. زید از امور حقیقی است چرا که شیء له الوجود. خداوند امر حقیقی است چرا که شیء له الوجود. عزرائیل و جبرائیل همه اینها امور حقیقی می باشند. بله عنقاء و سیمرغ امر حقیقی نمی باشد چرا که لیس شیئان لهما الوجود.

این وجودی که گفته می شود اعم از وجود ذهنی و عینی می باشد. تصور و تصدیق و الصور الخیالیه امور حقیقی می باشند چرا که اشیائی می باشند که برای اینها وجود است.

زید ذاتش از امور حقیقی است و وجودش از امور واقعی است و عدمش از امور وهمی است.

کثیرما گفته می شود این امر واقعی است مرادشان جامع بین امر حقیقی و واقعی است یعنی امر وهمی و اعتباری نمی باشد بلکه یا حقیقی است یا واقعی است.

الأمر الثالث الأمور الإعتباریة: الامور التی لیست لها واقعیة و وجود بل یعتبرها الاذهان.

اما قسم سوم که امور اعتباری باشد.

امر اعتباری امری است که واقعیت ندارد وجود هم ندارد یک امری است که فقط اعتبار و فرض شده است و متقوم به اذهانِ معتبرین می باشد مثل ملکیتی که بین من و عبا می باشد بین من که امر حقیقی می باشم و عبا هم که از امور حقیقی است یک علقه ای است که از آن تعبیر می شود به ملکیت که این علقه بین من و عبای زید نمی باشد این از امور اعتباری است.

علقه زوجیت هم از این قبیل است. که قبل از ورود به محضر این علقه نبود و بعد از خروج از محضر این علقه می باشد بدون اینکه در عالم واقع و حقیقت اتفاقی افتاده باشد بالوجدان.

دقت کنید که بین امر اعتباری و انتزاعی فرق است انتزاعی را ذهن درک می کند اما اعتباری را ذهن می سازد.

این از امر سوم که امور اعتباری باشد.

الامر الرابع الامور الوهمیة: الامور التی لیست لها وجود و لا واقعیة و لا یعتبرها معتبر.

امور موهوم که عبارت باشد از امری که نه حقیقی است نه واقعی و نه اعتباری. مثل وجود شریک الباری که نه حقیقی است و نه واقعی است و نه اعتباری. عدم حق تعالی امریست موهوم. امکان اجتماع نقیضین امری است موهوم. عدم تلازم بین العلة و المعلول امری است موهوم. عدم امور حقیقی اموری می باشند، موهومة. مثلث چهارضلعی امری است وهمی. واقعیت داشتن امور اعتباری و حقیقی امری است موهوم.

این امور استقرائی است نه به حصر عقلی حتی اگر به حصر عقلی در بیاوریم فایده ای ندارد چرا که می توانیم تقسیم را عوض کنیم.

دقت کنید این «شیئی» که تا الان در مورد او سخن گفته شد و تقسیمات چهارگانه آن بیان شد، این خودش «مفهوم» است که امری وجودی است و مصداقش هم تابع این است که جزء کدام اقسام باشد.

هذا تمام الکلام فی الامر الثالث.

[1]الأمر الرابع: فی تحریر محل النزاع.

در این امر می خواهیم بررسی کنیم این نزاعی که در مسئله حسن و قبح بین علماء است، این نزاع در چیست و کجاست؟ در اینکه ما حسن و قبح اعتباری داریم فی الجمله محل نزاع نمی باشد مثل حسن و قبح عرفی در بسیاری از اعمال است که در یک عرفی حسن است و در یک عرف دیگر قبیح است.

اختلاف بین علماء این است که ما علاوه بر حسن و قبح اعتباری، حسن و قبح واقعی هم داریم یا خیر؟ کسانی که قائل می باشند که حسن و قبح واقعی داریم اسم این حسن و قبح واقعی را حسن و قبح عقلی گذاشته اند و کسانی که قائلند که ما حسن و قبح واقعی نداریم و اعتبار ی است اسم این حسن و قبح، را حسن و قبح عقلائی گذاشته اند.

به عبارت دیگر نزاع و اختلاف بین علماء ما در این است که حسن و قبح «عدل» و «ظلم» واقعی است یا اعتباری؟ کسانی که گفته اند که حسن و قبح عدل و ظلم واقعی است اسم این را حسن و قبح این دو عقلی است یعنی این حسن و قبح عدل و ظلم واقعیتی دارد که عقل ما این واقعیت را درک می کند و کسانی که گفته اند که حسن و قبح عدل و ظلم اعتباری است گفته اند حسن و قبح این دو عقلائی است یعنی برای حسن و قبح عدل و ظلم واقعیتی نمی باشد بلکه بر اساس یک قرار داد و تبانی بین عقلاست و عقلاء آن را اعتبار حسن و قبح کرده اند و الا نه عدل حسنی دارد و نه ظلم قبحی دارد.

به عبارت دیگر نزاع در این است که حسن و قبح عدل و ظلم واقعی است یا اعتباری؟ اگر واقعی باشد یعنی ما حسن و قبح عقلی داریم و اگر حسن و قبح این دو اعتباری باشد یعنی ما حسن و قبح عقلائی داریم. پس در حسن و قبح عرفی اختلافی نمی باشد اختلاف در این است که این حسن و قبح عدل و ظلم برگشتش به دو امر

---

[1] یکشنبه ۹۵/۱۲/۱۵.

واقعی است که بشود حسن و قبح عقلی ای برگشتش به دو امر اعتباری است که بشود حسن و قبح عقلائی.

پس تمام نزاع در این است که آیا حسن و قبح واقعی داریم یا خیر؟ یا تمام نزاع در این است که حسن و قبح عدل و ظلم واقعی است یا اعتباری[1] است؟

عدل عبارت است از: «اعطاء الحق لمن له الحق» و ظلم عبارت است از: «سلب الحق عمَّن له الحق». اینها که حسن و قبح را به حسن و قبح عدل و ظلم بر می گردانند یا معتقدند همه حسن و قبحها به عدل و ظلم بر می گردد یا قائلند که این دو عنوان، دو عنوان مشیر می باشند به تمام موضوعات حسن و قبیح.

لذا کسی نداریم که قائل به دو حسن و قبح عقلی و عقلائی باشند بلکه عقلی ها می گویند که عقلاء که احکامی دارند این احکام را ادراک کرده اند نه این که این را اعتبار کرده اند بخلاف اعتباری ها.

الأمر الخامس: فی ثمرة البحث.

دو ثمره برای این بحث ذکر کرده اند:

الثمرة الأولی: أن الحسن و القبح العقلائی امر نسبی بخلاف العقلی.

ثمره اولی که برای این نزاع و اختلف ذکر کرده اند این است که گفته شده است که اگر ما قائل به حسن و قبح عقلی شدیم حسن و قبح امری مطلق است نه نسبی اما اگر قائل به حسن و قبح عقلائی شدیم حسن و قبح می شود امر نسبی لذا عملی در یک زمان یا مکانی حسن است و در یک زمان و یا مکان دیگر همان عمل حسن نمی باشد یا قبیح است.

---

[1] دقت کنید اینکه گفتیم اعتباری یعنی ما مجموعه ای از مفاهیم را داریم که معلول یک زندگی اجتماعی است که زمانی از این زندگی اجتماعی گذشته باشد و اگر این زندگیِ اجتماعی نبود این مفاهیم اصلا شکل نمی گرفت یعنی اگر زندگی اجتماعی نبود در ذهن هیچ کس مفهوم عدل و ظلم نمی آمد لذا اعتبار یعنی شکل گیری است نه اینکه عقلاء اعتبار می کنند خیر بلکه این مفاهیم بعد از گذشت مقداری از زندگی اجتماعی خود به خود شکل می گیرد. در ذهن مشهور هم مفهوم عدل و ظلم یکی است اما نزاع در تفسیر شکل گیری این مفهوم است لذا اعتبار را اینها یک معنای دیگری می کنند. یعنی در ذهن ما و مشهور این مفهوم عدل و ظلم ساختگی است نه انتزاعی یا حقیقی و یا وهمی اما چطور ساخته شده است در این اختلاف است.

مناقشة: أن الحُسنين و القُبحین لیسا نسبیین بل التغیر معلول تبدل موضوعهما فی ذاک العمل.

این ثمره را ما ها قبول نکردیم این را دقت کنید ما اگر حسن و قبح شرعی را کنار بگذاریم، سه حسن و قبح داریم: عقلی و عقلائی و عرفی. حال یا در نزاع بین عقلی و عقلائی یا یکی را قبول می کنیم و یکی را مندک می کنیم یا عقلائی را هم فی الجمله در کنار عقلی قبول می کنیم و حفظ می کنیم.

حسن و قبح عرفی نسبی است مثلا در یک عرفی ازدواج یک انسان با مادر یا یکی از محارم خودش قبیح است و در یک عرف دیگری قبیح نباشد اما عقلی و عقلائی نسبی نمی باشد مطلق می باشند دائما موضوع متبدل و عوض می شود[1].

مثلا موضوع قبح عقلائی ایجاد اخلال به نظام است یعنی اگر فعلی مخل به نظام باشد این عمل قبیح است عقلائا یعنی بر اساس اخلال نظام اعتبار حسن و قبح می کنند اگر در جامعه ای امکان سرقت کم شود به گونه ای که اگر احیانا کسی موفق به سرقت بشود موجب اخلال نظام نمی شود چرا که در آن جامعه همه مردم این امکان را دارند که از اموال خویش را از سرقت حفظ کنند، در این جامعه دیگر سرقت قبیح نمی باشد نه از باب اینکه سرقت نسبی است خیر چون این دیگر موجب اخلال نظام نمی باشد. یعنی موضوع قبح که اخلال نظام بود از سرقت برداشته شد یا فرض کنید در جامعه ای به گونه ای است که اگر کسی دروغ بگوید مشخص می شود خوب در این جامعه بسیار کم می شود لذا در این جامعه دیگر کذب موجب اخلال نظام نمی شود لذا کذب قبیح نمی باشد. نه اینکه موجب اخلال نظام می شود اما در عین حال قبیح هم نمی باشد خیر اینطور نمی باشد.

یا در مورد حسن و قبح عقلی فرض کنید که کشتن عقلا قبیح است خوب اگر حفظ تعداد زیادی از مردم متوقف بر کشتن تعداد کمی از مردم می باشد در اینجا دیگر کشتن این تعداد کم دیگر قبیح نمی باشد.

---

[1] تبدل موضوع یعنی یا آن فعل یا اثرش از بین می رود یا سالبه به انتفاء موضوع می شود.

ما ها قائلیم که چه قائل به حسن و قبح عقلی شویم و یا قائل به حسن و قبح عقلائی شویم این ها نسبی نمی باشد. بله حسن و قبح عرفی نسبی است. ازدواج انسان با محارم در یک عرفی قبیح نمی باشد[۱] اما در عرف مسلمین ـ سواء از حکم شرعی ـ کار زشتی است که با انسان با محارم خودش ازدواج کند.

لذا عقلائی و عقلی تبدل موضوع است نه نسبیت معنای نسبت عدم تبدل موضوع و تبدل وصف است.

الثمرة الثانیة: اتصاف فعل باری تعالی بالحسن و القبح إن قلنا بالحسن و القبح العقلیین بخلاف قولنا بهما العقلائیین.

ثمره دومی که برای این اختلاف ونزاع بین حسن و قبح عقلی و عقلائی ذکر کرده اند این استکه گفته اند اگر ما به حسن و قبح عقلی قائل شویم فعل خداوند متصف به حسن و قبح می شود چون موضوع حسن و قبح عقلی فعل اختیاری است که فعل خداوند هم فعل اختیاری است اما اگر منکر حسن و قبح عقلی شده و قائل به حسن و قبح عقلائی شدیم دیگر فعل خداوند متصف به حسن و قبح نمی شود چرا که موضوع حسن و قبح عقلائی فعل اختیاری انسانی است آن هم فعل اختیاری انسانی که دارای زندگی اجتماعی است در حالیکه خداوند نه انسان است و نه زندگی اجتماعی دارد.

خوب در صورت قول به حسن و قبح عقلائی دیگر نمی توانیم بگوییم که جنهم بردن یا تعذیب صبیان در جهنم قبیح است یا خیر؟ و نمی توانیم احکام تکلیفی شرعی را توسط حسن و قبح عقلائی اثبات کنیم.

این ثمره دوم را گفته اند.

این ثمره را ما قبول کردیم. و ثمره مهمی هم است اما دو تعلیقه هم داریم.

---

[۱] گفته نشود که صرف رواج در یک جامعه ای دلیل بر حسن آن نمی باشد اما در بحث ازدواج اگر متعارف باشد، مثلا متعارف باشد که با مادرشان ازدواج کنند چون داعی غیر از حسن آن بر ازدواج نمی باشد نشان می دهد که این امر قبیح نمی باشد بخلاف دروغ که خود دروغ گو هم متوجه است که کارش کار زشتی است و داعیی هم به غیر از قبح وجود دارد.

التعلیقة الأولی: هذه الثمرة مفیدة أن قلنا باختیار الباری فی افعاله کما قال المتکلمین و الفقهاء و علی قول الحکماء بعدم اختیاره فی افعاله لا ثمرة.

این ثمره در جائی است که خداوند را فاعل بالاراده بدانیم کما این که متکلمین و فقهاء می گفتند بخلاف حکماء که خداوند را فاعل بالاراده نمی دانستند و نمی دانند.

التعلیقة الثانیة: و إن لم یتصف فعله, بالحسن و القبح العقلائیین و لکن یکفی اتصافه بهما العرفیین.

تعلیقه دومی که ما داریم این استکه درست است که فعل خداوند متصف به حسن و قبح عقلائی نمی شود اما متصف به حسن و قبح عرفی می شود مثلا شما اگر از عرف سوال کنید اگر خداوند عالم اطفال را تعذیب کند این فعل خداوند چگونه است؟ فکر نمی کنم کسی در قبح آن تردیدی داشته باشد معتقد و غیر متعقد همه اتفاق دارند که این عملی است ظالمانه و قبیح.

لذا حسن و قبح عرفی به درد ما می خورد یعنی اینها اشکالاتی کرده اند بر انکار حسن و قبح عقلی ما این اشکالات را با حسن و قبح عرفی حل می کنیم یعنی حسن و قبح عرفی کار حسن و قبح عقلی را انجام می دهد.

پس ما با این دو تعلیقه ثمره دوم را قبول کردیم لذا فی الجمله قائل به ثمره دوم شدیم.

الأمر السادس: الأقوال فی المسئلة:[1]

در این مسئله مجموعه اقوال در ابتداء دو قول است:

قول اول: انکار حسن و قبح عقلی.

و قول دوم: قائلین به حسن و قبح عقلی که سه مسلک می باشند که با قول اول می شود چهار قول:

[1] دوشنبه ۱۶/۱۲/۹۵.

القول الأول، قول الحکماء: انکار الحسن و القبح العقلیین.

قول منکرین حسن و قبح عقلی می باشد و می گویند که حسن و قبح عقلی نداریم و آنچه که از حسن و قبح داریم اعتباری است که حال یا شرعی است یا عقلائی یا عرفی ولی حسن و قبح امری است عتباری.

این قول، قول حکماء می باشد که اینها منکر حسن و قبح عقلی می باشند و قائل به حسن و قبح عقلائی می باشند الا یک نفر که به او نسبت داده شده است که حسن و قبح عقلی را قبول دارند که مرحوم ملا هادی سبزواری می باشد. البته ما تحقیق و تتبع نکردیم که ببینیم که این را قائل بودند یا خیر و لکن بعید می دانم که ایشان قائل بوده اند. از میان فقهاء هم فقط مرحوم اصفهانی تابع حکماء شده اند.

بعضی تشکیک کرده اند که آیا واقعا حکماء منکر حسن و قبح عقلی بوده اند یا خیر. چرا که می دانید که حکماء در این زمینه حرف و بحث روشنی نکرده اند و نداشتند گاهی به مناسبت در بعضی از مباحث اشاره ای کرده اند به این که این مما تطابقت علیه آراء العقلاء می باشد اما این که تصریح کرده باشند و به آن صورت روشن وارد بحث حسن و قبح شده باشند ما از حکماء نداریم.

دلیل اینکه اینها منکر حسن و قبح عقلی بوده اند این استکه اینها واقعیت را مساوق با وجود می دانستند و تنها امر واقعی را موجود می دانسته اند و بقیه امور غیر از موجودات را امر موهوم می دانسته اند. حکماء که می خواستند موجودات دایره هستی را تقسیم کنند تقسیمی کرده اند که موجودی از این تقسیم خارج نباشد گفته اند که موجود یا واجب است یا ممکن و ممکن یا جوهر است یا عرض و واجب یک قسم است و جوهر که پنج قسم است و عرض نه قسم است که همه موجودات می شوند پانزده قسم.

موجودات عالم در دایره هستی از این انقسامات خارج نمی باشد و بعد به تفصیل اینها را توضیح داده اند. اگر حسن و قبح واقعیت داشته باشد از این اقسام نباید خارج باشد تنها قسمی که می توانیم حسن و قبح را در آن جای دهیم کیف است حسن و قبح

معلوم است که واجب و جوهر و دیگر اعراض غیر «کیف» نمی تواند باشد. «کیف» را گفته اند یا استعدادی است یا محسوس است یا نفسانی است یا یا مخصوص به کمیات است خوب اگر در این چهار قسم دقت کنید پر واضح است که جزء هیچ کدام یک نمی باشد لذا این مبحثی که در مورد موجودات داشته اند این پر واضح است که حسن و قبح را امر واقعی نمی دانسته اند و امری که موجود نباشد، در حکمت موهوم است یعنی هر امری در نزد حکماء یا موجود است یا موهوم اینها وجود را موجود می دانسته اند. علیّت را اینها امر وهمی می دانسته اند و در حد یک مفهوم ذهنی می دانستند. خوب حسن و قبح که موجود نمی باشد می شود امری موهوم. اینها اعتباریات را جزء موهومات می دانسته اند. لذا در این تردیدی نمی باشد که فیلسوف اصلا قائل به حسن و قبح عقلی نمی باشد مضافا بر اینکه در بعضی از جاها گفته اند که این حسن و قبح از آرائی استکه که وضع لتأدیب الافراد و آراء تطابق علی آراء العقلاء للتأدیب یک مفاهیم ساختگی و خود درست کرده می باشد.

القول الثانی: قول القائلین بالحسن و القبح الواقعیین و هم علی ثلاثة مسالک:

قول دوم، قول کسانی است که قائل به حسن و قبح عقلی شده اند و گفته اند که این حسن و قبح واقعیتی دارند و اینطور نمی باشد که حسن و قبح صرفا یک امر اعتباری باشد. قائلین به قول دوم اینها سه مسلک را دارند:

المسلک الأول: مسلک الأشاعرة القائلین بهما فی طول امر و نهی الشارع.

مسلک اول مسلک اشاعره بوده است که قائل به حسن و قبح عقلی است اما این حسن و قبح عقلی در طول امر و نهی شارع شکل می گیرد اگر در ذهن شریفتان باشد قبلا گفتیم که امر واقعی دو قسم است واقعی واقعی و واقعی اعتباری. حسن و قبح در نزد اشاعره به زبان امروز واقعی اعتباری است یعنی اینها می گفتند صدق امری است که نه حسن است و نه قبیح است اما اگر شارع امر کند به صدق، می شود حسن واقعا و اگر نهی کند از همین صدق واقعا می شود قبیح. نظیر وجوب شرعی که این چه امری است؟ واقعی؟ حقیقی؟ اعتباری؟ وهمی؟

بعضی گفته اند که امری است واقعی و بعضی گفته اند که امری است اعتباری.

ما قائلیم که این امر واقعی است و این امر واقعی کی حاصل می شود؟ زمانی که شارع امر کند واقعا وجوبی است و اگر امر نکند ما واقعا وجوبی نداریم و امری است وهمی. وجوب امری است که انتزاع می شود از مطلوبیت که این مطلوبیت امری است واقعی.[1]

اشاعره می گفتند که این حسن و قبح برای افعال امر واقعی است اما در طول امر و نهی شارع یعنی حسن و قبح را امران عقلیان و واقعیان اعتباریان می دانسته اند هر فعلی قطع نظر از امر و نهی شارع لو خلی و طبعه نه حسن است و نه قبیح. اما در طول امر و نهی شارع واقعا حسن و قبیح می شوند.

از نظریه اشاعره تفسیر دومی هم شده است که مرحوم صدر قبول کرده اند که اشاعره داخل می شوند در قول اول که منکر حسن و قبح عقلی می باشند حکماء می گفتند که حسن و قبح امران اعتباریان هستند به اعتبار عقلاء و اشاعره می گفتند که امران اعتباریان باعتبار شارع.

در بحث مبسوط کلام گفتیم که این تفسیری درست نمی باشد و اصلا احتمالش را نمی دهیم که این حرف را بزنند. اگر بخواهید مراجعه کنید مراجعه کنید به کتاب شرح المقاصد ج ۴ ص ۲۸۳ . این شرح المقاصد متعلق به تفتازانی است که از بزرگان اشاعره است کتاب ایشان هم یا بهترین کتاب کلامی اشاعره اهل سنت است یا از بهترین کتابهای اینها در این زمینه می باشد. در آنجا به وضوح مشخص است که اشاعره قائل نبودند که حسن و قبح امر اعتباری می باشند بلکه اینها می گفتند که در طول امر و نهی واقعا حسن و قبیح می شوند. اگر رد امانت حسن است نه اینکه چون رد امانت است بلکه بخاطر اینکه مأمور به شارع است.

---

[1] مدرسه میرزا وجوب در جعل و مجعول را اعتباری می دانسته اند و مرحوم صدر در جعل را اعتباری و در مجعول موهوم می دانسته اند و ما واقعی شدیم.

در قول اشاعره هیچ زمانی فعل خود خداوند متصف به حسن و قبح نمی شود چرا که خداوند به خودش که امر و نهی نمی کند.

المسلک الثانی: مسلک الاخباریین الحسن و القبح امران واقعیان و لکن لا ینکشف حسن و قبح الافعال الا بأمر او نهی من الشارع.

مسلک دوم: مسلک علمای اخباری ما . ایشان حسن و قبح عقلی را قبول داشتند و معتقد بودند که در طول امر و نهی شارع نمی باشد بلکه خود افعال قطع نظر از امر و نهی شارع می تواند حسن و قبیح باشند مثلا رد امانت حسن است و لو امری از طرف شارع نباشد. در اینجا با اشاعره مخالف بودند. اشکال اینها در مقام اثبات بود یعنی ما به ادراکات خودمان در تشخیص مصداق حسن و قبیح نمی توانیم اعتماد کنیم چرا که حسن و قبح عقلی امر پیچیده ای است لذا در تشخیص مصداق حسن و قبیح باید مراجعه به شارع کنیم. یعنی ما به امر و نهی شارع کشف می کنیم آن حسن و قبح واقعی و عقلی را. یعنی نمی دانیم که این شرب خمر مصداق حسن یا قبح واقعی است و اینکه شارع نهی کرد کشف می کنیم که این مصداق قبیح بوده است.

اینها می گویند اینکه امر و نهی است نشان دهنده این است که حسن و قبحی است و الا اگر حسن و قبحی نباشد چرا امر و نهیی است لذا اینها می گفتند که حسن و قبحی وجود دارد ولی ما نمی توانیم همه یا اکثر اینها را درک کنیم.

در این مسلک فعل خداوندی متصف به حسن و قبح می شود چرا که حسن و قبح واقعی دارد و فقط ادراک ما تابع امر و نهی است و در اینجا می توانند ادعا کنند که این حسن و قبح تظلیل که بعدا می آید، بدیهی است.

المسلک الثالث، مسلک المعتزلة و الفقهاء و الإمامیة: إنهما امران واقعیان و نحن ندرکهما و نعتمد بإدراک عقلنا ایاهما.

مسلک سوم، مسلک معتزله و عدلیه و فقهاء امامیه می باشد.

اینها گفته اند که ما حسن و قبح عقلی و واقعی داریم و در طول امر و نهی شارع نمی باشد و مستقل از شریعت است و به درک خودمان هم از این حسن و قبح افعال

می توانیم اعتماد کنیم. البته نه به این معنا که ما عصمت داریم خیر امکان هم دارد که خطاء بکنیم بلکه اکثر را درست تشخیص می دهیم یا عدل و ظلم را می فهمیم که عدل و ظلم عقلا حسن و قبیح است اما گاها در تشخیص مصداق این عدل و ظلم در بعضی مواقع دچار خطاء می شویم. مثل تشخیص می دهیم که شرب خمر حسن است و بعد از نهی شارع می فهیم که مصداق ظلم بوده و عملی قبیح می باشد.

هذا تمام الکلام فی الامر السادس.

هذا تمام الکلام فی المقدمة.

المقام الاول: ادلة القائلین بالحسن و القبح العقلیین.

در این مقام متعرض دلیل کسانی که قائل به ثبوت و وجود حسن و قبح عقلی و واقعی می باشند، می شویم.

برای اینها می توان ادله ای را اسطیادا گفت اما مهمترین را بیان کرده و اشکال واضح و روشن آن را بیان می کنیم و به همه اشکالات اشاره نمی کنیم.

الدلیل الاول:

دلیل اول اینها این است که اگر انکار حسن و قبح عقلی کنیم یا معتقد به حسن و قبح عقلی باشیم نبوت نبی منطقیا قابل اثبات نمی باشد. شما هیچ نبوتی اثبات منطقی نمی توانید داشته باشید. به این بیان که تمام متکلمین در اثبات نبوت نبی خودشان از همین حسن وقبح عقلی استفاده کرده اند . اگر شما حسن قبح عقلی را منکر شدید هیچ نبوتی منطقیا قابل اثبات نمی باشد. مثلا گفته اند که نبی هر زمانی همراه با دعوای نبوت معجزه داشت. اگر صادق است که ثبت المطلوب و اگر کاذب است در این دعوی نبوت این قدرت معجزه را چه کسی داده است؟ خدا داده است. خوب اعطاء قدرت به کسی که تظلیل دیگران کند عقلا قبیح است. صدور قبیح از خداوند محال است لذا کاذب بودن این نبی فرضی است محال.

متکلمین می دانسته اند که اعجاز اثبات نبوت نمی کند. چرا که معجزه عمل خارق العاده است خوب عمل خارق العاده چه ملازمه ای در صدق دعوای نبوت او دارد؟! لذا به این اثبات منطقی تمسک کرده اند که مبتنی بر حسن و قبح عقلی است.

خوب وقتی حسن و قبح عقلی زیر سوال رفت نمی توانید که بگویید که این فعل خداوند قبیح است چرا که به حسن و قبح عقلائی نمی توانید بگویید فعل خداوند قبیح است.

جواب مرحوم صدر به اشکال:

ما می توانیم به استقراء و بر اساس حساب احتمالات می توانیم نبوت نبی اکرم را اثبات کنیم و بعد نبوت بقیه انبیاء را به قول پیامبر را اثبات می کنیم و آن مردم زمان انبیاء قبلی هم می توانسته اند که بر اساس حساب احتمالات اثبات کنند ولی ما نمی توانیم آن حساب احتمالات را در مورد انبیاء قبلی اثبات کنیم.

در ابتدای کتاب الفتاوی الواضحه از حساب احتمالات اثبات نبوت کرده اند.

مناقشه:

ما اگر تسلم کنیم که بر اساس حساب احتمالات می توانیم نبوت پیامبر اکرم را اثبات کنیم بحث ما در ا ثبات منطقی است که دو اصطلاح دارد ثابت مبتنی بر قیاس و یکی اثبات مبتین بر برهان است که زیر مجموعه قیاس است. این را اصطلاحا اثبات منطقی می گویند اما در اینجا که می گوییم اثبات منطقی اثبات مبتنی بر برهان. اثبات علمی اثبات متبنی بر استقراء است که مبنای خود استقراء حساب احتمالات است که به این اثبات علمی می گویند چرا که علم طب و فیزیک و ... بر این اساس اثبات می کنند.

خوب اثبات علمی صرف یک اعتقاد و باور است اما ضرورتی نمی باشد و امکان عدم نبوت هم است در حالیکه ما می خواهیم ضرروت وجود نبی را اثبات کنیم. در حالی که مستدل می گفت که منطقیا قابل اثبات نمی باشد.

[۱] انشاء الله به مناسبت در جایی این حساب احتمالات در نظر مرحوم صدر توضیح خواهیم داد.

مناقشة:

این فرمایش آقایون اشکالات عدیده ای دارد اما به یک اشکال اکتفا می کنیم اصلا قبول می کنیم که اگر ما حسن و قبح عقلی را منکر شویم اثبات منطقی نبوت ممکن نمی باشد این محذوری ندارد اگر اثبات منطقی نبوت ممکن نشد این معنایش این نمی باشد که این ها نبی نمی باشند؟! عدم امکان اثبات مساوی با عدم امکان ثبوت نمی باشد. یا معنایش این استکه کسی معتقد به نبوت اینها نمی شود؟! مگر اینها که الان معتقد به نبوت شده اند به برهان معتقد شده اند اصلا شاید این دلیل را نشنیده باشند و حتی اگر این دلیل هم بگویید شاید نفهمند. یا آیا عالمان اینها بر اساس این دلیل معتقد شده اند؟! کأن در ذهن این آقایان برهانی امر مقدسی بوده است اصلا این برهان اگر نامقدس نباشد مقدس نبوده سات چرا که حکماء می گویند سه علم به نام ریاضی و طبیعایت و الهیات مبتنی بر برهان است و درش برهان اقامه می شود ریاضی را کنار بگذارید . طبیعیات همه اش تقریبا ابطال شده است. الهیات اولا کثرت این اختلاف را ببینید. فلسفه به معنی الاخص یک مسئله — غیر بدیهی ـ را پیدا نمی کنید که درش اتفاق نظر باشد این علمی که برهانی است که تقریبا در زماننا هذا من معتقدم اکثر ادله فیلسوفان نه مدعا و نتیجه مورد نقد شده است و این ها برهانی بوده است.

این همه نزاع در فلسفه در رابطه با ادله ای که گفته اند همه مورد اختلاف است.

گفته نشود که این اشکال ماده می باشد خیر این ها دائما اشکال ماده را به اشکال صورت بر می گردانند. مثلا مرحوم صاحب جواهر و شیخ انصاری از فقهاء است و یا بو علی سینا حکیم است آیا می توانیم این قضیه را مبرهنش کنیم؟ خیر اصلا نمی توان مبرهنش کرد که نه از بدیهیات ست منطقی است و نه مبرهن است اما وضوح این مسئله

---

[۱] سه شنبه ۹۵/۱۲/۱۷.

از بعضی مسائل بدیهی که در فلسفه و منطق گفته شده است، بیشتر است. این تواتر نمی باشد تواتر در حسیات است و این حدسیات است.

نبوت انبیاء و امامت ائمه هم مثل این قضایا است که اگر مبرهنش کنیم نه به اصل ثبوت ضرری دارد و نه به اعتقاد مردم. لذا محذوری ندارد که اثبات منطقی نبوت اینها زیر سوال برود.

مرحوم صدر که رفت سراغ حساب احتمالات چرا که قائل بود این ادله منطقی تمام نمی باشد.

این قضایا که گفته شد واضح است و شکی ریبی در آن نمی باشد نه اینکه مبرهن یا بدیهی است. معجزه هم اثر تکوینی دارد و الان کرامت هم که باشد باور می کنند بدون این که این قضیه تضلیل بر خداوند قبیح است در ذهن او بیاید. یعنی اگر کسی پیدا شود و کرامت و معجزه داشته باشد مردم به او ایمان می آورند. هر کسی به ضمیر خودش رجوع کند می بیند تا الان که اعتقاد به نبوت داشته اند اصلا این برهان در ذهنشان تا الان خطور نکرده است. هیچ ربطی بین یقین منطقی و قطع نفسی نمی باشد ممکن استکه دلیلی باشد که یقین منطقی نمی آورد، اما قطع نفسی می آورد.

بله دلیل نیاز است نه اینکه اصلا دلیلی نمی خواهد بلکه می گوییم که برهان نیاز ندارد.

تقریبا حکمت متعالیه چیزی از کلام مشائیین باقی نگذاشته است کما اینکه مشائیین چیزی از کلام متکلمین را باقی نگذاشته اند. همه اینها هم قائل هستند که دلائل اینها برهانی بوده است. &&

الدلیل الثانی:

دلیل دومی که قائلین آورده اند:

اگر حسن و قبح عقلی را قبول نکند چرا باید خداوند را اطاعت کنیم اگر قائل به حسن و قبح عقلائی و عرفی شدیم اطاعت وجوب عقلائی و عرفی ندارد؟

وجوب فطری وجوب نمی باشد یک میل و کشش غریزی است.

مناقشة:

در این دلیل یک مغالطه ای صورت گرفته است گفته اند که اگر حسن و قبح عقلی ر ا منکر شویم طاعت خداوند واجب و لازم نمی باشد واجب نیست یعنی واجب عقلی نمی باشد یعنی حسن وعقلی ندارد بله چرا که حسن عقلی را انکار کردیم اما این که چرا اطاعت می کنیم اتفاقا اطاعت انسانها منشأش حسن عقلی نمی باشد بلکه احتمال عقوبت است که ناشی می شود از احتمال صدق نبی. لذا اگر شما در نظر بگیرید که پیامبر می فرمودید که خدا دوست دارد که نماز بخوانید و حج و زکات بدهید اما اگر انجام ندادید شما را فقط دوست ندارد و عقابی نمی باشد و همه به بهشت می روید چقدر از مسلمین نماز میخواندند و روزه می گرفتند؟! هیچ یکی نماز نمی خواندند و روزه نمی گرفتند و ...

این خود صدق نبی از جای دیگر اثبات می شود و منشأش قبول حسن و قبح عقلی نمی باشد.

پس بنابراین حتی ما دردنیا هم بر اساس منفعت کار می کنیم. حتی اگر خود خداوند هم بگوید که در عالم حسن و قبحی نمی باشد اما احتمال عقوبت باشد باز برای ما فرقی نمی کند و نماز می خوانیم و روزه می گیریم و .... البته ما بیشتر نظر داریم به مسلک سوم و مسلک دوم و سوم را مستقلا بحث خواهیم کرد.

این احتمال عقوبت، احتمال نفسانی است کسی که ادعای نبوت می کند یا یقین داریم که رسول خداست یا احتمال می دهیم و اگر درست بگوید احتمال عقوبت می دهد لذا داعی او بر اطاعت می شود.

گفته نشود که اگر حسن وقبح عقلی نباشد امکان دارد که خداوند تمام انبیاء را هم به جهنم ببرد چر که گفته می شود که اگر مراد شما امکان عقلی است بله این امکان

است کما اینکه اگر حسن و قبح عقلی را قبول کنیم این امکان است اگر مرادتان احتمال نفسانی است نه این احتمالش نمی باشد

الدلیل الثالث:

دلیل سوم:

انکار حسن و قبح عقلی معنایش لغویت تمام شرایع آسمانی است چرا که افعال فی نفسه نه حسن است و نه قبیح شرب خمر با نماز هیچ فرقی با هم ندارد رد امانت و خیانت در امانت در حسن و قبح با هم یکسان است چرا که اصلا ما حسن و قبحی نداریم خوب شرایع برای چه آمده اند و هی امر و نهی می کنند.

مناقشة:

چون عدلیه قائل نمی باشند که امر ونهی الهی تابع حسن و قبح است تابع مصلحت و مفسده ای است که در متعلق امر و نهی است که این نظر گذشتگان بوده ست و مصلحت و مفسده امر واقعی است و نه اعتباری.

نظریه متأخرین این است که امر و نهی الهی دائما تابع مصلحت و مفسده در تشریع است بله می تواند مصلحت و مفسده در متعلق منشأ بشود برای مصلحت و مفسده در امر و نهی.

چه بسا که متعلق مفسده داشته باشد اما امر به آن و تشریع آن مصلحت دارد مثلا کسی است که لجباز است به او می گویی که در روز چند بسته سیگار بکش و می دانی که لجبازی کرده و نمی کشد لذا تشریع این امر مصلحت دارد با اینکه متعلق این امر مفسده دارد.

پس وجوب تابع مصلحت و حرمت تابع مفسده است. چون خداوند حکیم است نمی تواند بدون مصلحت در تشریع و مفسده در تشریع امر و نهی کند.

الدلیل الرابع:

دلیل چهارم:

دلیل چهارم این است که گفته اند که شما که می گویید حسن و قبح عقلائی است این مجتمعات عقلاء که متفرق است بخصوص در قدیم که اصلا از هم مطلع نمی شدند چطور می شود که حسن وقبح عقلائی باشد و تمام مجتمعات اتفاقی گفته اند که سرقت قبیح است و احسان حسن است. آیا تصادقی اتفاق کرده اند؟! این نشان دهنده این است که امر واقعی ست که همه آن را ادراک کرده اند.

مناقشه:

ما که حسن و قبح را عقلائی می دانیم بر اساس نکته نظام است و این جهت حفظ و اخلال در همه جامعه ها یکسان است و اینطور نمی باشد که در بعضی از اجتماعات این مخل باشد و در اجتماع دیگر مخل نباشد. لذا ریشه در حفظ و اخلال نظام دارد که این دو امر واقعی می باشند.

الدلیل الخامس:[1]

دلیل پنجم:

اگر حسن و قبح عقلی را قبول نکنیم راهی برای اثبات عمل خداوند به وعده هایش نداریم. شاید در قیامت به هیچ وعده ای وفا نکند چرا که اینها استدلال کرده اند که خلف وعده عقلا قبیح است و صدور قبیح از خداوند محال است لذا خلف وعده در خداوند قبیح است.

اگر بگوییم خلف وعده عند العقلاء یا عند العرف قبیح است دیگر فعل خداوندی متصف به حسن و قبح نمی شود.

مناقشه:

اشکال اول:

---

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۲/۱۸.

اگر حسن و قبح عقلی را هم قبول کنیم از طریق حسن وقبح عقلی نمی توانید اثبات کنید که خداوند به وعده هایش عمل خواهد کرد. چون هر خلف وعده ای قبیح نمی باشد در مواردی داریم که خلف وعده قبیح نمی باشد بلکه حسن است مثلا بچه ای مریض شده است و دارو نمی خورد و می گوید که اگر موتور بخرید می خورم و شما بخاطر اینکه بچه نمیرد و دارو را بخورد این وعده را می دهید و بعد پول خریدن موتور را ندارید در اینجا خلف وعده قبیح نمی باشد چرا که عمل به آن در قدرت شما نمی باشد یا خیر می توانید بخرید اما موتور برای بچه خطرناک است خوب اگر این دارو را خورد و بعد بخاطر خطری ک در موتور است موتور را نخریدید این خلف وعده قبیح که نمی باشد بلکه حسن است. فرض این استکه تنها راه زنده ماندن بچه خوردن دارو است و تنها راه خوردن دارو دادن چنین وعده ای است.

خوب فرض کردیم که انسانها مودب نمی شوند فقط بخاطر اینکه عالم را به فساد نکشند خداوند وعده جهنم و بهشت را می دهد شاید این انسانهای چموش مقداری مودب شوند بنا براین در اینجا خلف وعده امر قبیحی نمی باشد. فرض کردیم امور عبادی علت معدّه است برای تأدیب اجتماعی و زمینه را فراهم می کند برای تأدیب.

ان قلت:

این در جایی است که قدرت نداشته باشد یا ضرر داشته باشد.

قلت:

راه دور نیاز نمی باشد برویم می توانیم فرض کنیم خداوند قدرت ندارد کما اینکه فلاسفه قائل بودند که این قیامت به این شکلی که فقهاء و متکلمین قائلند عقلا محال است فرض کنید گفته اینها درست می باشد می رود داخل در قسم اول هم حکماء مشاء و هم حکماء متعالیه قائل به استحاله بودند. متکلمین منکر نفس بودند و حکماء می گفتند که در صورت انکار نفس قیامت می شود اعاده معدوم و محال است. حکمت

متعالیه هم معاد جسمانی را محال می دانستند. ظاهر نصوص و روایات هم همان است که متکلمین و فقهاء می گویند.

ما قائل به این نظریه حکماء نمی باشیم.

جواب دوم:

ما احتیاجی نداریم که از طریق حسن و قبح استفاده کنیم که خداوند به وعده هایش عمل می کند از طریق حکمت استفاده می کنیم می گوییم اگر خداوند قدرت بر عمل به وعده داشته باشد اولا و این وعده ها به نفع عباد هم باشد ثانیا که هر دو را هم قبول داریم و اینها هم قبول دارند و بعد خلف وعده کند این خلاف حکمت است. و این به تناقض بر می گردد یعنی در جایی که فرض کردید که خداوند حکیم است بعد خلاف حکمت عمل می کند. لذا با وجود حکیم بودن خداوند، تخلف از حکمت در مورد خداوند محال است.

&&&

الدلیل السادس:

دلیل ششم:

شاید روشن ترین و بهترین دلیل همین دلیل ششم است. ما حسن و قبح را وجدان می کنیم مثل تمام امور و موجودات و اشیاء را که شما وجدان می کنید. خوب وقتی بچه ای را از وسط نصف کنیم قبح این عمل را وجدان نمی کنیم؟! یا کسی که در حال غرق شدن است را نجات می دهیم حسن این عمل را وجدان نمی کنید؟! حسن و قبح این اعمال را وجدان می کنیم. خوب این موجودات و اشیاء که وجدان می کنیم که خارج از ذهن ما می باشد حسن و قبح را هم وجدان می کنیم که این دو هم اموری است خارج از ذهن من است.

لذا دلیل ششم وجدان ما نسبت به حسن و قبح است مثل وجدان ما نسبت به اشیاء خارجی.

مناقشه:

یک اشکال بر این وارد است که این وجدانهای ما وجدان مودب است تأدیب بر اساس ژنتیکی و اجتماعی است&&. صحبت این است که این وجدان ما قبل از تأدیب هم می باشد یا خیر و هیچ زمانی نمی توانیم فرض کنیم زمان و مکانی را که مودب نمی باشیم ما فرضهایی داریم که هیچ زمانی نمی توانیم محققش کنیم مثلا الان سیراب هستیم و به طرف می گوییم که فرض کنید که بسیار تشته هستی و چهل روز هم است که آب نخوردی خوب احساس شما نسبت به این آب چگونه است؟ هیچ احساسی نداریم. ما با فرض که نمی توانیم احساس خودمان را عوض کنیم وجدان ما وجدان مودبی است چه وجدان محیطی و چه ژنتیکی. آیا وجدان غیر مودبها که ژنتیکی در آنها نبوده است و یا در چنین محیطی نبوده اند آنها چنین وجدانی داشته اند؟ نمی دانیم. بله تصور می توانیم بکنیم، اما احساس چطور؟ نمی توانیم با فرض احساسمان را عوض کنیم. &&

هذا تمام الكلام فی المقام الأول.

المقام الثانی: فی ادلة المنكرين.

منکرین حسن و قبح عقلی هم برای انکار ادله ای را ذکر کرده اند. به سه ادله اینها اکتفا می کنیم:

الدليل الأول:

دلیل اول این است که اینها گفته اند که ما امور عدمی را به حسن و قبح متصف می کنیم مثلا می گوییم عدم الانتقام حسن یا عدم رد الامانة قبیح این اتصاف امور عدمی به حسن و قبح مشخص می شود که حسن و قبح امری است اعتباری نه واقعی چرا که امر عدمی به حسن و قبح واقعی متصف نمی شود.

اشکال:

اولا ما این امور عدمی را می توانیم به امور وجودی بر گردانیم عدم رد الامامة قبیح یعنی خیانة فی الامانة قبیح یا عدم الانتقام حسن یعنی العفو حسن و از این امور عدمی به عنوان عدمی که با این عنوان وجودی ملازمه دارد، تعبیر می کنیم.

ثانیا قائلین به حسن و قبح عقلی منکر حسن و قبح اعتباری عرفی نمی باشند و این حسن و قبحی که محمول این موضوعات قرار می گیرد، ممکن است که حسن و قبح اعتباری عرفی باشد نه لزوما حسن و قبح عقلی. چرا که عرف به ذهن مسامحی خودش امور عدمی را هم متصف به حسن و قبح می کند در حالی که در اصل این ملازم این امور عدمی است که متصف به حسن و قبح می شود یعنی عرف می گوید عدم الانتقام حسن در حالیکه ملازم این عدم الانتقام که عفو باشد که امر وجودی است در حقیقت حسن است.

ثالثا کسانی که قائل به حسن و قبح عقلی می باشند این حسن وقبح را امر واقعی می دانند نه امر حقیقی و امور واقعی هم امور وجودی و هم امور عدمی به آن متصف می شوند یعنی امر واقعی هم صفت امر وجودی و هم صفت امر واقعی قرار می گیرد. کما اینکه عدم متصف به امور واقعی دیگر هم می شود مثلا می گوییم العدم یناقض الوجود. کسی نمی گوید که حسن و قبح امر حقیقی است که امور عدمی به آن متصف نشوند.

امور عدمی دائما متصف به امر واقعی یا اعتباری می شوند[1] اما متصف به امور وجودی نمی شوند.

الدلیل الثانی:

دلیل دومی که اینها ذکر کرده اند این است که گفته اند حسن و قبح تشکیکی است مثلا قتل نفس اقبح از دورغ گفتن است و خیلی کم می شود که مساوی باشند و نوعا اختلاف دارند. رد الامانه حسن و احسان احسن است. گفته اند امر تشکیکی مال امور

---

[1] گفته نشود که امور عدمی متصف به امور وهمی هم می باشند چرا که در آنجا در حقیقت اتصافی نمی باشد یعنی عدم الاتصاف است نه اتصاف.

وجودی است مثل نور و یکی هم امور اعتباری است مثلا می گویند به فلانی احترام بیشتر گذاشت و یا می گویند که حق مادر و پدر بیشتر از حق برادر است که حق امر اعتباری است. خوب شما که قائلید که حسن و قبح امر وجودی نمی باشد چرا که واجب و از جواهر و اعراض نمی باشد لذا منحصر می شود در امر اعتباری. امور واقعی تشکیک بر نمی دارد نمی شود که تلازم بین این حرارت و نار بیشتر است از تلازم بین این نار و حرارت. یا علیت بین این علت و معلول اضعف است از این علیت بین آن علت و معلول.

مناقشه:

جوابش نقض به وجود است که وجود تشکیک بر می دارد که هم تشکیک منطقی را قبول می کند و هم تشکیک فلسفی. فقط تشکیک منطقی در نظر مشاء است و تشکیک منطقی و فلسفی در نزد حکمت متعالیه است. مراد ما تشکیک منطقی است. وجود هم تشکیک بر می دارد و وجود امر واقعی است.

لذا ممکن است که مثال دوم امر واقعی که تشکیک بر می دارد همین حسن و قبح باشد.

دلیل سوم:

گفته شده است امور واقعی سه تا بیشتر نمی باشد وجود و عدم و شئون وجود امر مثل تناقض و تلازم و حسن و قبح هیچ کدام نمی باشد. شئون غیر از صفت است&&

مناقشه:

این حصر استقرائی است نه عقلی و وقتی که استقرائی باشد دیگر برهان نمی باشد. ممکن است که این حسن و قبح هم مورد چهارمش باشد.

جمع بندی مقام اول و دوم:

ما هیچ دلیلی بر اثبات و ابطال حسن و قبح عقلی نداریم نه می توانیم اثبات کنیم و نه می توانیم ابطال کنیم. تنها یک راه دارد که کلاهش را قاضی کند و خودش را راضی کند یا قائل و معتقد به یک طرف می شوید یا متوقف می شوید.

[1] پس حسن و قبح عقلی ثبوتشان اثبات ناپذیر و ابطال ناپذیر است یعنی اگر تأمل بفرمایید با توجه به این که قائلین به آن، آن دو را امری واقعی می دانند مثل استحاله تناقض و تلازم بین العلة و المعلول مشخص می شود که حسن و قبح عقلی اثبات و ابطال ناپذیر می باشند.

چرا که ما چهار اثبات و ابطال داریم: ابطال و اثبات منطقی است که تابع برهان إنّ و لِمّ یا ملازمات عقلیه است و اثبات و ابطال علمی که بر اساس تجربه است. خوب در همه اینها پای وجود در بین است لذا نه اثبات و نه ابطال منطقی نمی پذیرد و نه اثبات و ابطال علمی چرا که در نظر اینها حسن و قبح عقلی، امریست واقعی نه امری وجودی.

&&&پس کسانی که امور واقعی مثل تلازم بین علت و معلول را قبول نکردند امر وجودی را قبول نکردند یعنی در واقع علت و معلول را قبول نکرده اند. در اثبات هم اینطور است.

المقام الثالث: فی نقد کلام الاشاعرة.

می خواهیم وارد شویم در نقد کلام اشاعره. کلام اشاعره خالی از تشویش نمی باشد واقعا اینها چه می خواهند در باب حسن و قبح عقلی بگوید لذا باید احتمالات در مسئله را نگاه کرد. مجموع احتمالاتی که در کلمات اشاعره می توان داد چهار احتمال است. لذا اگر بخواهیم نقد کنیم باید هر چهار احتمال در کلام اشاعره نقد شود:

احتمال اول:

ایشان قائل به حسن و قبح عقلی بوده اند اما قائل بوده اند که ما راهی به واقعیت نداریم لذا باید در درک این واقعیت، به شریعت رجوع کنیم و از این طریق بفهمیم آن

[1] شنبه ۹۵/۱۲/۲۱.

فعلی که حسن و قبح عقلی دارد کدام می باشند. یعنی اینها می گویند شارع کاشف آن واقعیت است عینا همان کلام که اخباریین می گویند.

احتمال دوم:

حسن و قبح دو امر اعتباری است نه دو امر عقلی و واقعی اما از اعتبارات شارع مقدس یعنی امران اعتباریان و المعتبر هو الشارع. این احتمال را مرحوم صدر قائل می باشند و کلمات اشاعره را بر این احتمال حمل کرده است. یعنی همان حرف حکماء با این اختلاف که در نظر حکماء معتبر عقلاء می باشند و در نظر اینها معتبر شارع می باشد.

احتمال سوم:

این احتمال این است که این دو امر واقعی می باشند و این دو امر واقعی در طول امر و نهی شارع می باشد یعنی شارع مقدس اگر به فعلی امر کند آن فعل واقعا حسن می شود و اگر از فعلی نهی کند آن فعل واقعا می شود قبیح. یعنی حسن صلاة و حسن صیام واقعی است اما به برکت امر شارع است و قبح غیبت امری است واقعی اما چون شارع نهی کرده است از غیبت. این احتمال مختار خودماست.

موید و دلیل ما کلام جناب تفتازانی در شرح المقاصد ج ۴ ص ۲۸۳.

در آنجا می گوید: «الامر و النهی عندنا من موجبات الحسن و القبح بمعنی أن الفعل امر به فحسن و نهی عنها فقبح و عندهم من مقتضیاته بمعنی أنه حسن فأمر به و أو قبح فنهی عنه فالامر و النهی اذا وردا کشفنا عن حسن و قبح ...»

یعنی تفاوت ما با دیگران یعنی عدلیه و معتزله در این استکه اینها می گویند که این فعل حسن است پس امر به آن کرد ولی می گوییم امر کرد پس حسن است.

گفته نشود که این کلام ایشان با اعتباری بودن هم می سازد چرا گفته است که امر کردو حسن اعتباری شد چرا که در اینصورت دیگر امر اعتبار حسن و قبح نمی باشد

بلکه باید اعتبار حسن بکند و بعد بشود حسن و ضمن اینکه در مقام بیان تفاوت خودشان با عدلیه و معتزله ای بوده اند که اینها قائل به واقعیت حسن و قبح بودند.

احتمال چهارم:

مراد اینها این بوده است که حسن یعنی کون الفعل مأمور به و قبح یعنی کون الفعل منهی عنه یعنی حسن یعنی مأمور به و قبح یعنی منهی عنه که امر واقعی است یعنی وقتی می گوییم امری حسن است یعنی فعل مأمور به است . این کلام از کلمات فاضل قوشجی که صاحب شرح تجرید می باشد و بسیار معروف است که از بزرگان اشاعره است. قدیم از کتب درسی حوزه بوده است با اینکه سنی بوده است تمام کلمات خواجه را در بحث کلام و اعتقادات نقد کرده است.

گفته است: « و القبح عن کونه متعلق النهی و الذم » این احتمال هم از شرح قوشجی ص ۳۳۹ در چاپ تک جلدی سنگی.

این چهار احتمال در کلمات اشاعره است.

که یک به یک نقد کنیم.

اما احتمال اول که ما راهی برای رسیدن به حسن و قبح واقعی نداریم الا از راه نقل و شارع که نقدش بماند در نقد کلام اخباریین.

احتمال دوم:

این برگشتش به انکار حسن و قبح عقلی است یعنی حسن و قبح دو امر اعتباری می باشد حال فرق نمی کند که این اعتبار از ناحیه عقلاء و عرف باشد یا از ناحیه شارع باشد.

اما احتمال سوم:

احتمالی است که خود ما دادیم از کلمات اشاعره که دو امر واقعی است در طول امر و نهی شارع که ادله ای ذکر کرده اند در مختار خودشان در شرح المقاصد و کتاب

قوشجی که ادله ای نمی باشد که قابل ذکر باشد. همین وجدان ما کفایت می کند که رد این کلام باشد. سوال می کنیم که اگر شارع امر به صوم کرد صوم بما هو صوم بشود حسن آیا اینطور است؟! خیر اینطور نمی باشد و خلاف وجدان و ارتکازات ماست. اگر مراد اینها این باشد که صوم بما هو مأمور به حسن است و کذب بما هو منهی عنه می شود قبیح برگشتش به حسن اطاعت و قبح معصیت می باشد که این هم زیر مجموعه قائلین به حسن و قبح عقلی است نه قولی مستقل.&&&

اما احتمال چهارم:

در صورت قبول این دیگر امر واقعی می باشد اما دیگر از بحث خارج است چرا حسن و قبح یک معنای عرفی و ارتکازی دارد که ما با توجه به آن معنای عرفی و ارتکازی آمدیم جلو و آن معنای عرفی و ارتکازی حسن کونه مأمور به نمی باشد و معنای قبح کون الفعل منهی عنه نمی باشد و این احتمال چهارم یک اصطلاح سازی است که درست است اما ربطی به بحث ما در بحث حسن و قبح ندارد. &&&

پس ما حصل اینکه پاره ای از احتمالات اینها به قول اخباریین بر می گردد و در برخی بر می گردد به قول قائلین و پاره از احتمالات هم که معنای حسن و قبح نمی باشد. &&

الامر الرابع: فی نقد کلام الأخباریین بأنهما واقعیان و لکن کشفناهما بالشارع لا بعقولنا.[1]

اینها قائل به حسن و قبح عقلی شده اند و قائلند که تابع امر و نهی شارع نمی باشد اما برای تشخیص این حسن و قبح باید رجوع کنیم به شرع و به ادراک خودمان نمی توانیم اعتماد کنیم.

[1] یکشنبه ۹۵/۱۲/۲۲.

پس با فقهاء و متکلمین در اینکه این حسن و قبح واقعی است و مجزای از شرع است اتفاق دارند اما تفاوت در عدم اعتماد به ادراک خود انسان از این حسن و قبح است لذا باید رجوع به شریعت کنیم. یعنی شرع در نظر اینها کاشف است نه موجد.

دلیل الأخباریین: کثرة الإختلاف فی حسن و قبح الافعال بحسب الأمکنة و الأزمنة.

اینها دلیلشان این بوده است که گفتند که شما عالم خارج را ببینید که در حسن وقبح مردم چه مقدار با هم تفاوت دارند فعلی در یک زمان و مکان حسن است و در یک زمان یا مکان دیگر قبیح است. در بین مجوس نکاح با محارم قبحی ندارد اما در سایر اعراف این امر بسیار بسیار قبیح است. یا تعدد زوجه در بسیاری از اعراف قبیح و در بعضی اعراف دیگر امری است حسن.

از کثرت اختلاف بین اعراف و بین مردم به این نتیجه می رسیم که نباید به فهم و ادراک خودمان اعتماد کنیم. همان استدلالی که در ادله عقلی گفته اند که بین علماء معقول خیلی با هم اختلاف دارند لذا این ادراکات عقلی قابل اعتماد نمی باشد.

لذا می رویم سراغ المحیط علی الاطلاق که خداوند متعال و شارع باشد.

این فرمایشی است که نسبت داده شده است به علماء اخباری.

المناقشة الأولی النقضیة: فکیف تعتمدون علی ادراک عقولکم فی حسن و وجوب الإطاعة و قبح و حرمة المعصیة؟!

اشکالاتی نقضا و حلا به این کلام وارد می باشد:

این یک اشکال نقضی است به این بیان که اگر شما می گویید که نمی توان به ادراکات عقلی اعتماد کنیم خوب در وجوب اطاعت خداوند و قبح و حرمت معصیت الهی که اینها امر و نهی مولوی بر نمی دارند چه می کنید؟ شاید عقل اشتباه فرموده است. این اطیعوا الله نمی تواند مولوی باشد.

جواب المرحوم الصدر من هذه المناقشة: بأن كثرة الأمر و الترغيب على الإطاعة و النهى و الترهيب من المعصية توجب القطع بصحة هذا الإدراک.

مرحوم صدر از طرف ایشان جواب داده است: گفته اند که ما وقتی به شریعت رجوع می کنیم از بس که شاعر امر ونهی کرده است از اطاعت و معصیت خودش ولو این امر و نهی مولوی نمی باشد اما قطع می کنیم که این ادراک عقلی ما درست است . مقاماتی و پاداشهایی را برای متقین ذکر کرده است و ترغیب به اطاعت کرده است و کثرت عذابها و ترهیبهایی را که برای عصات نقل کرده است و این همه نهی از معصیت خود و امر به اطاعت خود کرده است از اینها می فهیم که درک ما از وجوب اطاعت خداوند و درک ما از حرمت معصیت الهی مصیب به واقع بوده است.[1]

مناقشة فی الجواب:

إن كان المراد منه صرف القطع بإصابته لا الاثبات المنطقى ما الفرق بين هذا القطع و القطع المتعلقة بحسن و قبح الافعال ؟!

از ایشان سوال می کنیم که این که می گویید که بعد از رجوع به آیات و روایات قطع حاصل می شود سرش این است که حالت روانی استکه به قطع می رسیم فقط و اثبات منطقی نمی باشد اگر این مراد شما است خوب اینها گفته اند که به قطع و علممان نمی توانیم اعتماد کنیم خوب من به قطع رسیدم که قطع من درست است مثل قطع من است به حسن این امر است فرقی نمی کند &&& نهایت کلام اخباری ها این است که من قطع رسیدم که مصیب است خوب چطور می خواهد جواب اشکال ما را بدهد که این قطع شما چه ارزشی دارد؟! اگر هم بگوید که اگر شما هم رجوع کنید این قطع برای شما حاصل میشود اولااین صرف ادعا است و دیگر جواب علمی نشد. ما منکر نمی باشیم که قطع ندارند می گوییم که قطع داریم چه دلیلی بر اعتبار و قابل اعتماد بودن این قطع دارید؟!

[1] بحوث ج ۴ ص ۱۳۵.

إن كان المراد منه الإثبات المنطقی هذا موقوف علی قبول قبح التظليل و الكذب و حسن الإطاعة؟!

اما اگر مراد این استکه ما واقعا با وجود این همه روایات و آیات منطقیا اثبات می شودکه اطاعت خداوند عقلا واجب است مثل برهان. معصیت خداوند عقلا قبیح است یعنی برهانی که از بدیهیات منتج است. این مبتنی بر این استکه قبح تظلیل و کذب و حسن اطاعت و &&& را بپذیرید. کثرت قول موجب یقین به عدم کذب نمی شود بلکه کثرت قائل باعث این قطع می شود به صورت منطقی الان یک قائل کثرت قول دارد و کثرت قائلی در کار نمی باشد.

المناقشة الثانية الحلّية: أن الاختلاف فی مصاديق العدل و الظلم و ليس الاختلاف فی حسن العدل و الظلم.

جوابهایی داده اند که به دو جواب اشاره می کنم.

جواب اول: همه قبول دارند که العدل حسن و الظلم قبیح و اختلاف در صغریات و تطبیقات است که این نکاح با محارم یا تعدد زوجات مصداق عدل است یا ظلم. در تطبیقات حجت نمی باشد اما در کلیات که حسن عدل و ظلم باشد که اختلاف نمی باشد.

جواب للمناقشة:

اولا: أن حسن العدل و قبح الظلم مسلم و المحاسن و القبا ئح مصاديق لهما اول الكلام.

اینکه خود ظلم قبیح باشد یا عدل حسن باشد و ما بقی مصداق آن باشند محل اشکال است که بعدا مطرحش می کنم مثلا مرحوم صدر قائل می باشند که عدل و ظلم عنوان مشیر است و اصلا این دو چیزی نمی باشند.

ثانيا: مع قبول حسنه و قبحه و أنها مصاديقهما أن المهم هی المصاديق.

قبول بکنیم که العدل حسن و الظلم قبیح خوب به چه درد ما می خورد اصل این است که صغریات را بفهمیم و اخباری ها می گویند که در صغریاب باید برویم سراغ شریعت.

المناقشة الثانیة الحلیة و المختار: أن الاختلاف فی الحسن و القبح العرفیان و البحث فی الحسن و القبح العقلیان.

جواب حلی دوم: این جواب ما است علماء اخباری این استدلالشان درست نمی باشد چرا که تمام امثله ای که می زنند حسن و قبح عرفی ست نه حسن و قبح عقلائی و عقلی که محل بحث ما می باشد. این ها غفلت کرده اند که چه حسن و قبح عقلی و عقلائی را بپذیریم و چه نپذیریم، ما حسن و قبحی اعتباریی داریم که نسبی است و عرف به عرف و زمان به زمان فرق می کند. آنها بحث نکرده اند و توجه نداشته اند که اینها قبیح عرفی &&است. و الا در امثله حسن و قبح عقلی و عقلائی نزاع و اختلاف و نسبیتی در کار نمی باشد فقط ممکن است که تبدل موضوع شود.

لذا این استدلال اخباری ها درست نمی باشد. حسن و قبح عقلی و عقلائی مثل دیگر امور عقلی ما می باشد اگر تلازم بین علت و معلول و استحاله اجتماع نقیضین را می توانیم درک کنیم و اعتماد کنیم در این دو هم این طور است و اگر در حسن وقبح نمی توانیم اعتماد کنیم در این ها هم نمی توانیم اعتماد کنیم. &&&

المقام الخامس: فی العدل و الظلم.[1]

وارد بحث ظلم و عدل شده و به مقداری که متناسب استنباط و مسائل اصولی باشد بحث می کنیم.

در اموری بحث می کنیم:

الامر الاول: فی تعریف العدل و الظلم.

برای این دو، دو تعریف گفته شده است:

[1] دوشنبه ۹۵/۱۲/۲۳.

التعریف الأول: «العدل وضع الشیء فی موضعه أو محله» و «الظلم وضع الشیء فی غیر موضعه او محله». و هذا تعریف المتکلمین.

تعریف اول: «العدل وضع الشیء فی موضعه أو محله» و «الظلم وضع الشیء فی غیر موضعه او محله».

این تعریف عدل و ظلم است این تعریف از متکلمین به ما رسیده است.

متکلمین که بحث عدل و ظلم را مطرح کرده اند بخاطر این بوده است که ببینند که خداوند در افعال خودش عادل است یا می تواند ظالم هم باشد آیا فعل الهی دائما عدل است یا می تواند ظلم هم باشد. لذا چون بحث فعل خداوندی بوده است از عدل و ظلم تعریفی را ارائه داده اند که با فعل الهی کاملا متناسب است که همین تعریف گفته شده باشد. اگر انسان فعلی را که انجام داد متناسب باشد می شود عدل و اگر متناسب نباشد می شود ظلم. اگر شما به انسان عالمی احترام گذاشتید رفتار شما عدل است و اگر احترام نگذاشتید این می شود ظلم. یا اگر در منزل لباس فاخر پوشیدید این ظلم است اما در مهمانی عدل است.

بعد خواهیم گفت این تعریف با معنای عرفی عدل و ظلم ناسازگار است.

التعریف الثانی للفقهاء: «العدل اعطاء الحق لمن له الحق» و «الظلم سلب الحق عمن له الحق».

تعریف دوم که برای عدل و ظلم گفته شده است عبارت است از: «العدل اعطاء الحق لمن له الحق» و «الظلم سلب الحق عمن له الحق».

این یک تعریفی بوده است که در بین فقهاء بخصوص از مرحوم اصفهانی به بعد مشهور شده است.

چرا فقهاء از این تعریف استفاده کرده اند؟ به دو جهت این تعریف را کرده اند:

جهت اول اینکه فقهاء اصلا به فعل الهی نظر نداشته اند و تمام نظر فقهاء به افعال آدمی و انسان است یعنی بحث کرده اند که فعل انسان کی متصف به عدل یا ظلم می شود.

جهت دوم هم این است که این معنا معنای عرفی عدل و ظلم است و هر جا در آیات و روایات عناوین عدل و ظلم آمده است ما حمل می کنیم بر معنای عرفی.

لذا طبق این تعریف خیلی از کارهای ما نه عدل است و نه ظلم. حرف زدن، آب خوردن، خوابیدن، درس خواندن و ... اما به لحاظ تعریف اول رفتار ما تماما یا اکثرا مصداق یکی از این دو می باشد.

نکتة: أن تعریف الفقهاء للعدل بأن هو الاستقامة فی الدین أو فی جادة الشرع فی مقابل الفسق لا الظلم.

فقهاء در کتب فقهی عدل را تعریف کرده اند: «العدل هو الاستقامة فی الدین أو فی جادة الشرع». آیا این تعریف سومی است یا به یکی از دو تعریف بر می گردد؟ این عدل با عدلی که گفته شد مشترک لفظی است و ربطی ندارد. ما یک فسق داریم و یک ظلم. فسق عبارت است از ارتکاب معصیت یا تجری. ظلم معنای عرفی است عبارت است از سلب الحق عمن له الحق. نسبت بین ظلم و فسق عموم و خصوص من وجه است. شرب خمر فسق است اما ظلم نمی باشد و لو شرب خمر ظلم به نفس باشد معنای عرفی ظلم ظلم به دیگری است نه ظلم به خود. یا نگاه به نامحرم فسق است اما ظلم نمی باشد. تارة شخص ظالم است و فاسق نمی باشد مثل اینکه فقیهی که حکم می دهد که ظلم به غیر مسلمان جایز است که ظالم است اما کار حرامی انجام نداده است مثلا دوچرخه بچه کافری را شمائی که از این فقیه تقلید می کنید، بگیرید و به بچه خودتان بدهید. بحث ما مصداق معنای عرفی ظلم است. یا تهمت زدن به مخالف و عمری ها که این بهتان و تهمت ظلم است اما فسق نمی باشد در نظر فقهائی که این بهتان زدن به اینها را جایز می دانند. نسبت بین ظلم و فسق نسبت عموم و خصوص من وجه است. مثال مشترک هم کشتن یک مسلمان یا بهتان به یک مسلمان یا سرقت از انسان مسلمان.

خوب وقتی ظلم و فسق شد و عدل در مورد هر دو است عدل دو صورت می باشدو ما عدل در مقابل ظلم را بحث می کنیم. نسبت بین این دو عدل هم عموم و خصوص من وجه است. در بحث ما نحن فیه فی العدل و الظلم است نه فی العدل و

الظلم و الفسق. لذا عدل در مقابل فسق بحث نمی کنیم. عدل در مقابل فسق معنایش الاستقامة فی الدین است و عدل در مقابل ظلم اعطاء الحق لمن له الحق می باشد.

در ذهن شریفتان باشد از ابتدای فقه تا انتهاء فقه دائما و بدون استثناء هر جا صحبت از عدل و عدالت شده است تماما مراد عدل در مقابل فسق است قاضی یا مفتی یا امام جماعت یا مخبر در خبر واحد تماما باید عادل باشد دائما یعنی باید فاسق نباشد. چرا که آنچه که در ادله شرعی موضوع قرار داده شده است عدل در مقابل فسق است.

اما بحث ما در عدل در مقابل ظلم است. اما بحث در عدل در مقابل ظلم در بحث حرمت ظلم بحث شده است و &&&

اینکه گفتیم معنای عدل در نظر فقهاء اعطاء الحق لمن له الحق است در عین حال گفتیم که در فقه یک بار هم عدل به معنای اعطاء الحق نمی باشد، تعارض نمی باشد چرا که فقهاء اطلاق بر اصولیین هم می شود و اصولی که از عدل بحث می کند مرادش عدل در مقابل ظلم است.

در این دو تعریف کلامی و فقهی عدل و ظلم کدام را می خواهیم بحث کنیم و مبناء قرار دهیم؟

ما درست است که می توانیم تعریف اول را انتخاب کنیم اما یک سبقه کلامی دارد اما می توانیم با تعریف دوم بحث کنیم که با افعال انسان متناسب تر است و ضمن اینکه معنای عرفی عدل و ظلم با این تعریف دوم می سازد. و چون ما هم بحث می کنیم از افعال انسانی لذا ما تعریف فقهی عدل و ظلم را تا آخر بحث مبنای بحثمان قرار می دهیم.

لذا ما تعریف فقهی عدل و ظلم را تا آخر بحث مبنای بحثمان قرار می دهیم.

بعد افعال الهی را هم با این تعریف توضیح خواهیم داد.

وارد بشویم در تعریف دوم: &&& که عبارت بود از اعطاء الحق او سلب الحق عمن له الحق.

در اینجا کلمه حق و اعطاء و سلب را داریم.

از کلمه حق شروع می کنیم و بعد عنوان اعطاء و سلب را وارد می شویم

حق چیست که اعطائش حق و سلبش ظلم است؟

در اینجا نه به معنای لغوی و نه به معنای اصطلاح حکمت کاری نداریم. حق در ما نحن فیه حقی است که فقهاء از آن استفاده می کنند و این یکی از معانی عرفیه حق هم است.

دقت کنید حق عبارت است از نحوه ای از اولویت از سلطنت یک شخص. در باب حقیقت این حق که مهم است، در مجموع دو نظریه را داریم:

نظریه ای که لعل مشهور باشد که یک امر کاملا اعتباری است مثل مفاهیم اولویت و سلطنت و ولایت و ... فقهاء این بحث حق را در فرق بین حق و حکم گفته اند بعد از پذیرفتن اینکه هر دو امری اعتباری است وارد شده اند که فرق بین حق و حکم چه می باشد. مثل حق الوالایة و حق التحجیر و حق التألیف و ....

قبل از ورود به قول دوم راجع به قول اول که امر اعتباری است وارد بحثش شوم و بعد وارد قول دوم را می گوییم و فقط اشاره کنیم که قول مرحوم صدر است که قائل است که ما دو سنخ حق داریم.&&&

[1] مراد این است که حقی که در عدل و ظلم اخذ شده است امری است اعتباری نه اینکه هر حقی امری است اعتباری.

کلا حق را به اعتبار منشأ یا مُعتبِر و مبدأ به سه قسم تقسیم کرده اند: حقوق عقلائیه و عرفیه و شرعیه.

---

[1] سه شنبه ۹۵/۱۲/۲۴.

سوالی که مطرح می شود این است که وقتی می گوییم عدل اعطاء الحق است و ظلم سلب الحق است کدام حق مراد است؟ حق عقلائی؟ عرفی؟ شرعی؟ یا هر حقی؟ به عبارت دیگر در معنای عرفی عدل و ظلم کدام از اقسام حق مد نظر است؟

قبل از ورود به جواب این سه حق را توضیح دهیم:

ابتداءا حق عقلائی:

حق عقلائی حقی است که بر اساس حفظ نظام اجتماعی برای افراد و اشخاص اعتبار می شود.

حق عقلائی را ما ها به دو قسم تقسیم کرده ایم: حق اصلی و حق تبعی.

حق اصلی عبارت است ازحقوقی که برای انسانها به ما هو انسان اعتبار شده است با قطع نظر از ملیت و قومیت و زبان و دین. مثل حق الحیاة و حق الحریه. حق الحریة یعنی اینکه مملوک نباشد. چرا که نظام اجتماعی در اثر مناسبات اجتماعی متغیر است در یک زمانی حفظ نظام متوقف بر حریت نبود اما امروزه دیگر نمی تواند انسان مالک انسان دیگر شود چرا که اگر این حق و این حریة نباشد، شما نمی توانید روابط بین المللی داشته باشید زیرا که ممکن است در یکجایی شما را تملک کنند.

در مقابل حقوق اصلی، حقوق تبعی است یعنی در عرفی از اعراف یک حقی را قائل هستند و در اعراف دیگر این حق را امضاء کردند. مثلا در عرفی شخصی می تواند چند زوجه داشته باشد و دیگر اعراف هم این امر را در این عرف امضاء می کنند. معنایش این نمی باشد که در همه اعراف مردها می توانند که تعدد زوجات داشته باشند خیر فقط در دایره آن عرف خاص دیگر اعراف این تعدد زوجات را امضاء می کنند. یعنی در نزد تمام اعراف این زن دوم، زن آن شخص می باشد.

این حق تبعی است یعنی به تبع بعضی از اعراف است.

این حقوق اصلی که عقلاء قائلند اینها دو دسته اند: بعضی از این حقوق قابل سلب نمی باشد حتی به عنوان مجازات اما در بعضی از این حقوق در مقام مجازات قابل سلب است.

مثلا در عرفی در مقام مجازات حق حریه را سلب می کنند مثلا در عرفی قاتل را به عنوان ملک به ولی مقتول می دهند این را با اینکه در مقام مجازات باشد این را عقلاء و سایر اعراف قبول نمی کنند. یا حق اتخاذ دین که عقلاء قبول نمی کنند که حتی در مقام مجازات این حق را شخص یا دیگران از او سلب کنند.

اما اگر حق حیات را سلب کردند یعنی در بعضی از اعراف مجازات قاتل را قتل و سلب حق الحیاة قرار دادند این حق را عقلاء امضاء می کنند. با اینکه سلب الحیاة اشد مجازاتا است اما در عین حال حق الحیاة را سلب می کنند اما حق الحریة را عقلاء قبول نمی کنند. یا سلب حق مسکن یا سلب حق اشتغال را در مقام مجازات قبول می کنند.

این هم نکته اش این استکه اینها در ذهنشان است که اگر ارزشهای انسانی رعایت نشود اختلال نظام حاصل می شود. بخلاف سابق که چیزی به نام حق الحریة نبوده است.[1]

از حقوق اصلی حق طبیعی هم تعبیر شده است.

این در حقوق عقلائی.

اما حق عرفی:

مراد ما دقیقا از حق عرفی حقی است که در عرفی از اعراف برای اشخاص آن عرف قائل می باشند این حق عرفی است. مثل اینکه در عرفی شخص این حق را دارد

[1] یعنی این اختلاف زمان باعث شده است که موضوع متبدل شود یعنی در گذشته عدم حق الحریة موجب حفظ نظام می شده است و الان وجود آن موجب حفظ نظام می شود. تارة نسبیت و اضافه در خود تعریف است مثل خوشمزه که ملائم با طبع است که نسبت به طبهای مختلف فرق می کند یعنی شما در تعریف طبع را اخذ کرده اید و از آنجا که طبعها مختلف است، این معنا هم می شود ذات اضافه و نسبی لذا معنای خوشمزه واحد است دو تا نمی باشد اما در خود این معنا نسبیت افتاده است اما بعضی اوقات معنا نسبی نمی باشد و در مصادیق اختلاف است و در اعتقاد ما عدل و ظلم از دومی است.

که زن خودش را طلاق دهد یعنی اتمام عقد نکاح کند یا مرد چند زن داشته باشد یا با محارم خود ازدواج کند. در بعضی از اعراف مرد حق طلاق ندارد بلکه محکمه حق طلاق دارند.

این حق عرفی به دو قسم تقسیم می شود:

حقی است که از ناحیه سایر اعراف محترم است و حقی است که در ناحیه سایر اعراف محترم نمی باشد.

مثلا اگر یک مردی زوجه دوم انتخاب کند این حق در نزد سایر اعراف محترم است اما اگر فرض کردید در عرف مسلمین یا در عرفی از اعراف مسلمین این حق را قائل می باشند که می توانند در اموال غیر مسلمین بدون رضایت مالک تصرف کنند این را سایر امضاء نمی کنند.

حق شرعی:

حقی است که فقهاء قائلند که شارع مقدس برای مردم یا مسلمان قائل است.[۱] حق شرعی را تقسیم کرده اند به تأسیسی و امضائی.

یک دسته از حقوق تاسیسی است مثل حق فسخ در خیار مجلس این اختصاص به مسلمان ندارد اگر شما با بودائی معامله کردید و بودائی خواست فسخ کند بر شما واجب است این حق را بدهی و قبول کنیم.

یا حق فسخ در خیار حیوان و این حق امضائی نمی باشد. یا گفته اند که شارع مقدس در حقی که انسان در اموال خودش دارد این حق را شارع مقدس کوچکش کرده است و سلب کرده است و گفته است که در حین الموت فقط در یک سوم از اموالش می تواند تصرف کرده و وصیت کند. یعنی شارع یک حق عقلائی را سلب کرده است.

این حقوق تاسیسی یا سلب تاسیسی است.

---

[۱] می دانید که شارع که حقی را قائل است این حق اختصاص به مسلمین ندارد.

پاره ای از حقوق امضائی است یا امضاء یک عرف بوده است که شارع امضاء کرده است یا عقلائی بوده است شارع امضاء کرده است مثلا حق القصاص را شارع امضاء کرده است گفته شده است این حق تاسیسی نبوده است یک حق عرفی در عربستان بوده است.

در مقابل گاها یک حق عقلائی بوده است و شارع آن را امضاء کرده است مثل حق التحجیر. گفته اند که حق عقلائی است که اگر کسی مکان مباحی را دیوار بکشد نسبت به آن مکان حق پیدا می کند این حق عقلائی است که شارع آن را امضاء کرده است. یعنی نسبت به این حق عقلائی روایت و سیره داریم.

این حق شرعی خیلی مهم است چرا که فقهاء دائما دنبال این حق بودند نه حق عقلائی و عرفی.

لذا می تواند یک حقی هم عقلائی باشد و هم عرفی باشد و هم شرعی. امکان دارد کمه حقی عرفی و شرعی باشد و عقلائی نباشد مثلا در عرف مسلمین این حق برای مرد است که ازدواج مجدد کند این عرفی و شرعی است اما عقلائی نمی باشد.

اما پاره ای از حقوقی است که عقلائی و عرفی نمی باشد اما شرعی است عبارت است از اینکه در نزد فقهاء شارع جعل کرده است اما عرف قبول نکرده اند. مثلا اندکی از فقهاء قائلند که مسلمان حق دارد که غیر مسلمان را تملک کند یعنی می توانیم یک کافری را به منزل خودمان ببریم و مالکش بشویم خوب این فتوا در اذهان فقهای ما نمی باشد و در ذهن عرف هم نمی با شد و عقلائی هم نمی باشد. لذا در ذهن این فقیه این یک حقی است شرعی.

پس ما این سه حق را داریم که مانعة الجمع نمی باشد. سوال این است که این حقی که در تعریف عدل و ظلم است کدام حق است؟ یا به عبارت دیگر حقی که در معنای عرفی ظلم و عدل آمده است کدام حق است؟ مراد حق عقلائی است لذا سلب حق شرعی یا عرفیی که عقلائی نباشد ظلم نمی باشد یعنی اگر در عرفی یا شرعی حقی را

برای کسی قائل باشند که عقلائی نباشد سلب این حق ظلم نمی باشد و اعطاء این حق عدل نمی باشد.

شاهدش هم همین مثال است اگر مسلمانان اعتقاد داشته باشند که مسلمانان می توانند مالک اموال غیر مسلمان شوند، و مسلمانی رفت که اموال غیر مسلمان را تملک کند اما مالک که غیر مسلمان است مانع او شده و او را کتک بزنند، خوب در اینجا مالک ظلم نکرده است چرا که این حق تملک اموال غیر مسلمان حق عقلائی نمی باشد. یا بعضی از فقهاء قائلند که مسلمان می تواند غیر مسلمان را بکشد اگر غیر مسلمان نگذاشت او را بکشد و مسلمان را از خانه اش بیرون کرد، این غیر مسلمان ظالم می باشد؟! خیر.

[1] دقت کنید عرف تعیین کننده تعریف نمی باشد بلکه تعیین کننده مصداق است. بحث ما در مورد کسی است که تابع دو عرف متضاد نمی باشد مثلا شخص ایرانی است و مسلمان که در عرف ایران حکمی دارد که متضاد با حکم عرف مسلمان می باشد.

اما مراد از عنوان «اعطاء»:

این دو کلمه «اعطاء» و «سلب» دو کلمه رهزن می باشند در بدو امر به نظر می آید که معنای اعطاء دادن و معنای سلب گرفتن حق باشد در حالی که این طور نمی باشد.

مراد از «اعطاء» رعایت حق دیگری یعنی عدم ممانعت از رسیدن به حقش شویم.

اما به این معنا نمی باشد که آن شخص هم از حقش استفاده کند لذا اگر شخص خودش استیفاء نکرد اما شما ممانعت نکردید این رفتار شما عادلانه است.

مراد از «سلب» یعنی عدم رعایت و عدم رعایت یعنی ممانعت از استیفاء از حق. مثلا در صف نانوایی حق تقدم با سابق است و ظلم این استکه من نگذاریم از حق تقدمش استفاده کند مثلا زودتر به خاطر آشنایی نون بگیرم اما اگر من مانع نشدم این

---

[1] چهارشنبه ۹۵/۱۲/۲۵.

دیگر ظلم نمی باشد و لو او هم از حق تقدم خودش استفاده نکرد و به خاطر اینکه من روحانی بودم گفت که شما باید زودتر از من نون بگیرید این دیگر ظلم نمی باشد.

قول دوم در مسئله نظریه مرحوم صدر است ایشان از کسانی است که قائل است که حقِ مأخوذِ در تعریفِ عرفیِ عدل و ظلم، دو قسم است: «حقوق واقعیه» و «اعتباریه». حق واقعیه هم ایشان یک مورد بیشتر پیدا نکرده است که حق الطاعة خداوند نسبت به عبادش می باشد. ایشان می گویند که خداوند بر گردن همه انسانها حقی دارد و آن حق عبارت است از اطاعت بندگان از او در اوامر و نواهی، در طلب ها و زجرها. به گونه ای که اگر اطاعت نکرد سلب حق الهی کرده است و این عمل بنده ظلم است ظلمی بر خداوند.[۱] یعنی این بنده حق الهی را رعایت نکرده است و خداوند مظلوم می باشد.[۲]

غیر از این مورد در تمام موارد حق، ایشان اعتباری شده اند.

مناقشه:

ما این حق الطاعة را به عنوان یک حق واقعی ادراک و وجدان نمی کنیم. بله حسن و قبح را قبول می کنیم یعنی اطاعت الهی حسن است و معصیت الهی قبیح است. نیاز به اثبات حق الطاعة نداریم چرا که ایشان این بحث را برای نفی برائت عقلیه و اثبات احتیاط عقلیه در تکالیف احتمالیه و موهومه است. بلکه می بایست دایره حسن اطاعت و قبح معصیت را مشخص می کردند آیا مخالفت خداوند در تکالیف معلومه قبیح است؟ یا در دایره تکالیف مظنونه هم قبیح است؟ و یا حتی در دایره تکالیف موهومه هم قبیح است؟ یعنی اگر اثبات می کرد مخالفت خداوند در دایره تکالیف موهومه قبیح

---

[۱] این که به خدا گفته شود مظلوم خلاف ارتکاز ماست و خود این نشان دهنده این است که این حق الطاعتی که مرحوم صدر گفته اند وجود ندارد و حتی اگر ثابت هم شود مشخص است که معنای عرفی و تعریفی که در نزد عرف برای عدل و ظلم است و حقی که در این تعریف اخذ شده است ناظر به این حق نمی باشد.

[۲] شاید آنچه که در ذهن شریفشان بوده است که قائل به واقعی بودن این حق الطاعة شده بودند این بوده است که ایشان اگر این را نمی گفتند یا باید می گفتند که حق الطاعتی وجود ندارد که این خیلی سنگین بوده است و یا باید بگوید که این حق الطاعة به اعتبار خودش یا عرفی یا عقلائی یا بخشی از آنها بوده است که این هم مسئله ی نامربوطی بوده است. لذا قائل شدند که خداوند حق الطاعتی دارد و این هم واقعی است.

است نفی می کرد برائت عقلیه و اثبات می کرد احتیاط عقلیه را. مخالفت با تکلیف سه مرحله دارد: موهوم، مقطوع و مظنون که عقل ما حسب الفرض می گوید که در مورد خداوند هر سه مخالفت قبیح است. لذا نیازی به اثبات حق الطاعة نمی باشد بلکه می تواند بگوید که معصیت خداوند حتی در تکالیف موهومه هم قبیح است. و در نظر ما نفی برائت عقلیه و اثبات احتیاط عقلیه از طریق حسن و قبح به مراتب روشن تر و واضح تر از اثبات از راه حق الطاعة می باشد.

اگر گفته شود که این حقی واقعی که برای خداوند ایشان گفته است منتزع از حسن و قبح است این دیگر معنایش قبول اشکال ما و نفی حق واقعی غیر انتزاعی می باشد.

لذا این بیان مرحوم صدر نه وجدان می کنیم و نه نیازی به آن است و حسن و قبح کفایت می کند برای اثبات وجوب اطاعت و قبح معصیت.

[1]الامر الثانی فی مفهوم العدل و الظلم:

این را دقت کنید که ما تارة از یک شیئی بحث می کنیم و اخری بعد از اینکه از آن شیئ بحث کردیم و مفهومش را مشخص کردیم از خود مفهوم صحبت می کنیم مثلا یک بار بحث می کنیم از حقیقت «انسان» که جوهر و نامی و ناطق است و بعد از اینکه مفهوم عنوانی را معین کردیم از خود مفهوم بحث می کنیم یعنی بعد از اینکه مفهوم انسان حیوان ناطق است بحث می کنیم این مفهوم کلی است یا جزئی ؟ اگر کلی است متواطی است یا مشکک؟ این مفهوم نسبت به مصادیق ذاتی است یا عرضی؟ این مفهوم انسان رابطه اش با مفهوم بشر کدام یک از نسبت اربعه است؟ این مفهوم از مفاهیم حقیقی است یا اعتباری؟ این بحثهای خیلی مهم در مورد مفهوم است ربطی به انسان ندارد.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۰۱/۱۴.

عین همین بحث را الان ما در عدل و ظلم داریم در امر اول در مورد حقیقت عدل و ظلم بحث داشتیم. حالا که مفهوم برای ما روشن شده است در مورد مفهوم عدل و ظلم در سه نکته بحث می کنیم که ربطی به عدل و ظلم ندارد:

النکتة الأولی: الرابطة بین العدل و الظلم مع الحسن والقبح.

می خواهیم بحث کنیم که بین مفهوم ظلم و عدل و مفهوم حسن و قبیح چه رابطه ای است؟ عدل و حسن و ظلم با قبیح متباین هستند یا مرادف؟ مصداقا چگونه می باشند؟

ما گاهی اوقات دو عنوانی را که داریم مفهوم این دو عنوان با هم یک مفهوم دارند و تارة مفهوما متفاوت می باشند اما مصادیق آنها یکی است. مثل مفهوم انسان و بشر که گفته شده است که مفهوما یکی می باشند. یا مثلا الناطق و الانسان مفهوما متباین می باشند اما به لحاظ مصداقی این دو با هم متساوی می باشند یعنی در همه مصادیق مشترک می باشند همه مصادیق انسان مصادیق ناطق است و بالعکس. این بحث در مورد حسن و عدل و ظلم با قبیح آمده است. آیا حسن با عدل متباین می باشند یا خیر؟ اگر متباین می باشند مصداقا متساوی می باشند یا خیر؟ در مورد مفهوم ظلم با قبیح هم این بحث می آید.

اما النسبة بینهما مفهوما: التباین.

مفهوم عدل و ظلم واضح است که غیر مفهوم حسن و قبیح است به دو جهت:

یکی ارتکاز عرفی ما از این عنوان که معنای عرفی عدل معنای حسن و معنای عرفی ظلم معنای عرفی قبیح نمی باشد. جهت دیگر این که تساوی مصداقی ندارند که وقتی تساوی در مصداق نباشد واضح است که مفهوما تباین دارند.

النسبة بینهما مصداقا: العموم و الخصوص مطلقا.

بعضی از برزگان ما قائلند که در مصداق متساوی می باشند که هر حسنی عدل و است و هر عدلی حسن است.

ما قائلیم نسبت بین عدل و ظلم و حسن و قبیح عموم و خصوص مطلق است. هر عدلی حسن است و هر ظلمی قبیح است اما حسنی است که عدل نمی باشدمثل ایثار و احسان به دیگری و جود که حسن است اما هیچ کدام عدل نمی باشد چرا که در هیچ کدام حقی نمی باشد که اعطاء الحق که معنای عدل باشد، محقق باشد. و قبیحی است که ظلم نمی باشد مثلا دروغ قبیح است اما ظلم نمی باشد. بعضی از دروغها مصداق ظلم می باشد اما هر دروغی ظلم نمی باشد مثلا کراماتی را به دروغ از خود نقل می کند که مصداق قبیح است اما مصداق ظلم نمی باشد.

لذا حسن و قبح نسبت به عدل و ظلم مصداقا اعم است و عدل و ظلم اخص می باشند.

النكتة الثانية: أنهما من أیّ العناوین؟ العناوین الأولية او الثانوية؟ العناوين الثانوية.

آیا عدل و ظلم از عناوین اولیه است یا عناوین ثانویه است.

عناوین افعال به دو قسم عناوین اولیه و ثانویه تقسیم می شود.

العناوين الأولية: العناوين التی تكون عنوانا لفعل واحد خاص كالأكل و الشرب.

عناوین اولیه عناوینی که اسم است برای فعل خاصی مثل اکل و شرب و مشی می باشد.

العناوين الثانوية: العناوين التی تكون عنوانا للأفعال الكثيرة كالغصب.

اما عناوینی داریم که اسم فعل خاص نمی باشد و بر افعال کثیره صدق نمی کند مثل غصب که می تواند مصداقش اکل یا مشی باشد.

عدل و ظلم از عناوین ثانویه می باشند که می تواند مصداق آن افعال کثیره باشد تکلم یا ایستادن یا غیبت یا دورغ یا شهادت می توانند مصداق عدل و ظلم باشند.

یعنی عدل و ظلم مثل عنوان غصب و احترام و هتک می باشند که از عناوین ثانویه می باشند.

النکتة الثالثة: أنها من العناوین الذاتیة أو الإلتفاتیة أو القصدیة؟ أن العدل ـ الذی یکون معناه إعطاء الحق لذی الحق اعطاءا اختیاریا- من العناوین الذاتیة.

این نکته اهم نکات است. آیا عنوان عدل و ظلم از عناوین ذاتیه است یا از عناوین التفاتیه و یا قصدیه؟

عناوین افعال را به سه دسته تقسیم می کنند: ذاتیه و التفاتیه و قصدیه.

العناوین الذاتیة: العناوین الصادقة علی الفعل من دون قصد و التفات الیها کالأکل و الشرب.

عنوانی است که بر فعل صدق می کند بدون اینکه شخص التفات یا قصد آن عنوان را داشته باشد.

مثل عنوان اکل یا راه رفتن که صدق می کند بدون اینکه شخص شاعر باشد مثلا در خواب اکل یا مشی کند.

العناوین الإلتفاتیة: العناوین الصادقة علی الفعل مع الإلتفات بأنه مصداق لها کهتک العالم بعدم القیام عند مجیئه.

عناوینی که آن عنوان بر فعل صدق می کند در صورتی که فاعل بر عنوان التفات داشته باشد مثل هتک یعنی وقتی ما پایمان را جلوی یک عالم دراز می کنیم زمانی مصداق هتکِ عالم است که بدانم که پا دراز کردن جلوی عالم، هتک است اگر این را بدانم و لو داعی ما هتک این عالم نمی باشد چراکه اصلا با این عالم من دشمنیی ندارم، این پا را دراز کردم که برای مثلا خسته شدن پای من است، این مصداق هتک است.

العناوین القصدیة: العناوین الصادقة علی الأفعال إن قصد هذا العنوان.

در عناوین قصدی شخص باید تحقق عنوان را قصد کند و التفات کفایت نمی کند. مثل احترام که فرقش با هتک این استکه از عناوین قصدیه می باشد مراد از قصد داعی است مثلا زید وارد اتاق می شود و من می ایستم تارة بداعی احترام زید است که این عمل من احترام زید است و تارة قصد و داعی من احترام زید نمی باشد این عمل من واقعا مصداق احترام نمی باشد و اگر دیگران هم بدانند که داعی من مثلا خسته شدن از نشستن می باشد نه احترام زید، آن هم این ایستادن را احترام زید نمی دانند.

حال سوال این است که عدل و ظلم از کدام یک از این سه عنوان می باشند؟

در این عدل و ظلم به یک مشکله ای برخورد کرده اند که دیده اند از هیچ کدام از یک عناوین نمی باشد. از عناوین ذاتیه نمی باشد مثلا عبائی را می خری که دزدی است و شما نمی دانید این تصرف شما و خرید شما مصداق ظلم است؟! خیر.

پس عنوان ذاتی نمی باشد با اینکه سلب حق کرده است.

عنوان التفاتی هم نمی باشد. معلوم است که از عناوین التفاتیه نمی باشد. می دانم این ملک غیر است و اصلا توجه به عنوان ظلم ندارم که این از مصادیق ظلم است و در این ملک تصرف می کنم اما در عین حال این مصداق ظلم است.

از عناوین قصدیه هم نمی باشد چرا که می دانم این ماء ملک دیگری است و مالک راضی به شرب آن نمی باشد و می دانم در نظر عرف این شرب ظلم است اما داعی من ظلم نمی باشد رفع تشنگی است اما در عین حال ظلم است.

پس از هیچ یک از عناوین سه گانه نمی باشد.

پس چطور عنوانی می باشد؟ دقت کنید که عدل و ظلم از عناوین ذاتیه می باشد اما چرا در مثال اول که مثال عباء بود گفتیم که ظلم نمی باشد؟ این را دقت کنید نکته ای در عدل و ظلم است که این نکته باعث عدم صدق شده است نه این که این دو عنوان ذاتی نمی باشد. ما فعل را به غیر ارادی و ارادی و اختیاری تقسیم کردیم. خوب اینکه موصوف به عدل و ظلم می باشد فقط یک قسم از این سه قسم به عدل و ظلم متصف می شود و آن فعل اختیاری است. یعنی عدل و ظلم اعطاء الحق و سلب الحق اختیاری است فقط. وقتی که من این عباء را می پوشم تصرف در ملک غیر کردم و سلب حق کردم این سلب من ارادی است یا اختیاری؟ این سلب من ارادی است نه اختیاری. کدام اعطاء حق عدل است؟ اعطاء حق اختیاری. کدام سلب الحق ظلم است؟ سلب حق اختیاری. لذا عدل و ظلم از عناوین ذاتیه است به شرط اینکه آن فعل اختیاری باشد. یعنی هر اعطاء حق و سلب الحق ی که اختیاری باشد، و لو التفات به عنوان عدل و

ظلم نداشته باشد و آن ها را قصد نکرده باشد، مصداق عدل و ظلم می باشد. بله در در اختیاری قصد افتاده است اما نه قصد العدل یا ظلم بلکه قصد اعطاء یا سلب الحق.

[1] الأمر الثالث: فی قاعدة حسن العدل و قبح الظلم:

ما دو قضیه داریم که این دو قضیه بین علماء مورد اتفاق است یکی «العدل حسن» و دیگری «الظلم قبیح». معتقدین به حسن و قبح عقلی این دو قضیه را قبول دارند و تصدیق می کنند و منکرین حسن و قبح عقلی هم این دو قضیه را قبول داشته و تصدیق می کنند. فقط فرقشان این است که قائلین به حسن و قبح عقلی می گویند که این حس قبح عقلی است و کسانی که حسن و قبح عقلی را منکر می باشند می گویند این حسن و قبح عقلائی است. یعنی قائل می گوید: «العدل حسن عقلا» و «الظلم قبیح عقلا» و منکر می گوید: «العدل حسن عقلائا» و «الظلم قبیح عقلائا». یک مورد استثناء هم ندارد نمی شود که عدل باشد و حسن نباشد و ظلم باشد و قبیح نباشد.

بحث ما این است که این دو قضیه چیست؟

اولا این دو قضیه دو قاعده است یا دو قاعده نمی باشد و فقط دو قضیه است؟

و ثانیا اگر قاعده نمی باشد این دو قضیه، قضیه تجمیعیه است یا قضیه ی به شرط محمول؟

قول المشهور: أنهما قاعدتان.

مشهور بین علمای ما این است که این دو قضیه قاعده است و فقط قضیه نمی باشد.

قول المرحوم الصدر: أنهما من القضایا بشرط المحمول فقط و لیسا بقاعدتین.

مرحوم صدر از کسانی است که قائل است که این دو قضیه، قاعده نمی باشد. بلکه دو قضیه ی به شرط محمول است. ما در ابتداء قائل بودیم که این قضیه تجمیعیه است

---

[1] سه شنبه ۹۶/۰۱/۱۵.

و بعد تابع مشهور شدیم و گفتیم این قضیه قاعده است نه قضیه تجمیعیه است و نه به شرط محمول.

مختارنا:

این سه احتمال را یعنی «قاعده»، «قضیه تجمیعیه» و «قضیه به شرط محمول» را توضیح می دهیم و بعد وارد نقد احتمالاتی می شویم که قبول نکردیم. اما قبل از ورود به بحث، ضابطه قاعده بودن یک قضیه را بگوییم که کجا قاعده است و کجا فقط قضیه است.

الضابطة فی کون القضیة قاعدتا: کونها کلیتا و أن کلیتها تکون لنکتة واحدة ثبوتیة.

دقت کنید در قاعده تعریفش این است که قضیه ای است کلی لذا قضیه «زید مجتهد» دیگر قاعده نمی باشد چرا که جزئی است و کلیت آن بر اساس یک نکته واحده ثبوتیه ای است در قضیه به آن نکته اشاره شده است مثلا می تواند این نکته در موضوع قضیه آمده باشد. یعنی یک نکته واحدی که در قضیه هم به آن اشاره شده است، باید منشأ این کلیت شده باشد. مثلا فرض کنید این قضیه از تشریعیات و از مجعولات شرعی است. کی یک قضیه ی ناظر به تشریع، قاعده می شود؟ زمانیکه مثلا تشریع واحدی باشد مثل قاعده «فراغ» و «تجاوز» و «اصالة الصحة[1]» و «لا تعاد[2]» که این دو قاعده تشریعا یک تشریع بیشتر ندارند ولو در نماز و روزه و جهاد و حج و معاملات جاری می شوند.[3] این دو قاعده شرعی است و لو این دو قاعده، قاعده تأسیسی نباشند و امضائی باشند و لکن به جعل واحدی جعل شده است نه اینکه در جهاد یک قاعده فراغ و در حج یک قاعده فراغ دیگر و در معاملات یک قاعده فراغ دیگری جعل شده باشد.

---

[1] در بحث ما فرقی نمی کند که این سه، سه قاعده باشند یا هر سه یک قاعده باشند اما در جاهای مختلف اسامی مختلف دارند چراکه این سه سه قاعده باشند یا یک قاعده باشند مجرای جریان اینها در هر حکمی که باشد بواسطه یک تشریع است نه اینکه به عدد موارد جریان تشریع ما داریم و لو اینکه سه قاعده باشند اما نظر ما این است که این سه یک قاعده می باشند و فقط اسامی آنها در موارد مختلف فرق می کند.

[2] قاعده «لا تعاد» از این حیث که تشریع واحد دارد مثل سه قاعده قبلی است اما از جهت این که این یک قاعده واقعیه است و سه قاعده قبلش ظاهری می باشند، با آن سه تا فرق می کند.

[3] چون مختار مشهور این است که در همه جا جاری می شود و ما هم تابع مشهور شدیم.

این نکته واحد ثبوتی در مثل این قضایا و قواعد، جعل و تشریع واحد است.

تارة تشریع متعدد است اما نکته این تشریع واحد است مثل قاعده لا حرج و لا ضرر ما یک تشریع واحد نداریم ما به عدد مواردی که قاعده لا ضرر و لاحرج[1] جاری می شود جعل داریم مثلا در صلاة ظهر و در صلاة عصر و در صوم و در حج در مواردی که این قاعده لا ضرر جاری می شود تشریع لا ضرر در صلاة با تشریع در صوم فرق می کند به عدد جریان قاعده ما تشریع متعدد داریم. بنا براین قاعده لا ضرر تشریع واحدی ندارد اما در عین حال این دو، قاعده می باشند چرا که همه تشریعات این قواعد به یک نکته ثبوتی واحده بر می گردد مثلا سهل بودن دین. یعنی نکته لا ضررِ در صلاة و لا ضررِ در صوم یکی است که این نکته عبارت از «تسهیل علی العباد» باشد. لذا قضیه لا ضرر قاعده است و لا حرج هم قاعده است.

اما در جائیکه قضیه کلی داریم به حیثیت مختلفه مثلا می گوییم: «کل من فی الدار مجتهد». خوب این ا جتهاد اینها به خاطر نکته ی واحدی می باشد؟! خیر اصلا رابطه ای بین «الکون فی الدار» و «اجتهاد» این ها نمی باشد بلکه صرف اتفاق بوده است که عده ای وارد شده اند و اتفاقا همه مجتهد بودند.

یا قضیه کلی «کل انسان یموت»[2] یک قاعده نمی باشد چرا که یک نکته واحد ثبوتی بین «انسان» و «موت» نمی باشد یعنی این طور نمی باشد که زید چون انسان است می میرد یعنی رابطه ای بین موت زید و انسانیت آن نمی باشد. یعنی در انسانیت خصوصیتی اخذ نشده است که ملازم با موت است اگر هم نکته ای باشد ربطی به انسانیت اینها ندارد مثلا نکته اش این است که اینها ممکن الوجود می باشند دیگر ربطی به انسانیت ندارد این قضیه نمی گوید که: «کل ممکن یموت» می گوید کل انسان یموت.

---

[1] چرا که معنای «لا ضرر» و «لا حرج» این است که شارع مقدس در نماز یا روزه، نماز و روزه را برای شخصی متضرر و کسی که دچار حرج است جعل نکرده است لذا در هر تکلیفی یک قاعده لا ضرر و لا حرج داریم چرا که شارع آن تکلیف مشخص را در مورد شخص دچار ضرر و حرج برداشته است خوب هر تکلیفی لا ضرر و لا حرج مختص به خودش را دارد.

[2] دقت کنید در این دو قضیه نکته واحده بین افراد مختلفه «الکون فی الدار» و «انسانیة» است اما این نکته واحده ثبوتیه نکته حمل محمول که عبارت باشد از «اجتهاد» و «موت» نمی باشد لذا قاعده نمی باشد با اینکه کلی است اما منشأ این کلیت «کون فی الدار» و «انسانیت» نمی باشد و صرف اتفاق است که تلاقی شده است با اجتهاد و کون فی الدار یا موت با انسانیت.

دائما در قضیه اگر بخواهد قاعده باشد باید بین آن نکته و جهت قضیه که اثبات و یا نفی حکم است رابطه باشد خوب بین اثبات موت و انسانیت رابطه ای نمی باشد لذا این قضیه ی «کل انسان یموت» یک قاعده نمی باشد. اگر بکر می میرد نه بخاطر این که انسان است اگر عمرو می میرد نه بخاطر این که انسان است بلکه مثلا بخاطر این است که ممکن الوجود است.

اما اگر گفتیم: «کل مجتهد عالم» این یک قاعده است چرا که نکته ای منشأ اجتهاد شده است علم می باشد.

حالا که روشن شد می خواهیم ببنیم که این دو قاعده «العدل حسن» و «الظلم قبیح» دو قضیه می باشند فقط یا دو قاعده هم می باشند. در مثال «العدل حسن» پیاده می کنیم به عینه در قضیه «الظلم قبیح» هم می آید.

خوب آیا «العدل حسن» از قبیل «لا ضرر فی الاسلام» است یا از قبیل «کل من فی الدار مجتهد» می باشد؟

خوب احتمالات در مسئله را بررسی می کنیم.

احتمال اول:

این دو قاعده می باشند کما اینکه مشهور گفته اند این یک قاعده است.

احتمال اول که این یک قاعده است یکی قضیه کلی بر اساس یک نکته.

یعنی آن نکته ای که باعث شده است، که «عدل» حسن باشد خود عدل است که عبارت باشد از «اعطاء الحق» اگر عدل حسن است چون اعطاء بما هو اعطاء الحق حسن است یعنی تمام حسن عدل به خود عدل است یعنی تمام منشأ حسن عدل، خود عدل و اعطاء الحق می باشد. این یک قاعده کلی است که نکته حسنش خود عدل و اعطاء الحق است. همینطور در ظلم که نکته قبحش خود ظلم است که سلب الحق است.

و اینها نیاز گفته اند که اگر گفته می شود «رد الامانة حسن» نه بجهت این که این رد الأمانة است خیر، بجهت این که عدل است.

خوب ما با کلام مشهور موافقیم اما این قسمت دوم کلام ایشان را قبول نکردیم بلکه فقط قسمت اول کلام ایشان را قبول کردیم. لذا این دو قضیه ی «العدل حسن» و «الظلم قبیح» صرفا دو قضیه کلی نمی باشد بلکه دو قاعده است.

این احتمال اول.

این احتمال موافق با ارتکازات ما می باشد و هم موافق با نقدی است که به دو احتمال دیگر داریم.

احتمال دوم:

قضیه تجمعیه است. قضیه تجمیعیه قضیه ای است که در قضیه عنوانی می آورید برای اشاره کردن و الا خود عنوان دخیل در حکم و محمول نمی باشد. «کل من فی الدار مجتهد» من فی الداریت با اجتهاد رابطه ای ندارد اینطور نمی باشد که خانه ای باشد که هر که داخل می شود مجتهد می شود. ملازمه ای نمی باشد بین اینکه در خانه باشد و مجتهد باشد می تواند در خانه انسانی باشد که مجتهد نباشد و تناقضی هم حاصل نمی شود. بلکه «من فی الدار» فقط عنوان مشیر است به افراد مجتهدی که در خانه است بجای اینکه بگوید عمرو مجتهد است و زید مجتهد است و بکر مجتهد است می گوید کل من فی الدار که اشاره به بکر و عمرو و زید دارد.

اینها گفته اند که عدل عنوان مشیر است به تمام افعالی که متصف به حسن می شود و ظلم عنوان مشیر است به تمام افعالی که متصف به قبح می شود. اگر خیانت قبیح است چون خیانت است نه اینکه چون ظلم است اگر رد الامانة حسن است چون رد الامانة است حسن است نه اینکه چون عدل است.

مناقشه:

این فرمایش درست نمی باشد چرا که گویا خود مرحوم صدر در فطره ای قائل بودن که این دو قضیه از قضایای تجمیعیه بوده است نه به شرط محمول.

دقت کنید که این درست نمی باشد چون اموری متصف به حسن و قبح می شوند و متصف به عدل و ظلم نمی شوند مثل احسان که حسن است و عدل نمی باشد و دروغ قبیح است اما ظلم نمی باشد.

احتمال سوم از مرحوم صدر[۱]:

مرحوم صدر می فرمایند:که «ظلم» عبارت است از «تجاوز از حد» یعنی کسی که تجاوز از حد کند این شخص را ظالم و فعل او را ظلم می گویند. قبح هم جز تجاوز از حد نمی باشد ولو تعبیر به ینبغی و لا ینبغی می شود ینبغی عبارت اخری از عدم تجاوز و لا ینبغی عبارت اخری تجاوز است وقتی اینطور شد این قضیه به شرط محمول است مثل اینکه می گویید کل مجتهد عادل یعنی کل عادل عادل. مثل اینکه شما می گویید که کل فعلی که تجاوز از حد نباشد تجاوز از حد نمی باشد.

البته ایشان در آخر یک تنزلٌ مائی کرده اند و گفته اند که اگر کسی قبول نکرد می گوییم که از قضایای تجمیعیه است اما در هر صورت قاعده بودن آن را انکار کرده اند. یعنی وقتی می گویید که العدل حسن یعنی عدم تجاوز از حق عدم تجاوز از حق است.

این فرمایش مرحوم صدر.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال اول:

ایشان به جای اینکه بگوید قضیه به شرط محمول است باید بگویید که قضیه تحلیلی است یعنی دلیلی که می آورد مال قضایای تحلیلیه است نه تجمیعیه.

قضیه به سه دسته تقسیم می شود: قضیه تألیفی و تحلیلی و به شرط محمول.

---

[۱] بحوث ج ۴ ص ۱۳۷. در بحث حسن و قبح که در تجری است، نیاوردند در بحث دیگری مطرح کرده اند. در ذهنم است در اول اصول اخیرا مراجعه نکردم در اول اصول نقضی شده است به تعریف اصول به قاعده فقهیه در آنجا که می خواهد قاعده را توضیح دهد که می گوید که بعضی از قواعد قاعده نمی باشند و فقط اسمشان قاعده است و الا قاعده نمی با شند که احتمالا در آنجا این مطلب را گفته اند.

قضیه تحلیلی این است که محمول در تعریف موضوع یا در تعریف جزئی از اجزاء موضوع اخذ شده باشد مثلا می گویید: «الانسان جسم» یا «الانسان حیوان» که این قضیه تحلیلی است چرا که در «الانسان حیوان» محمول شما که «حیوان» است در تعریف خود موضوع اخذ شده است چرا که تعریف انسان، حیوان ناطق است که حیوان در تعریف خود انسان آمده است.

قضیه «الانسان جسم» هم یک قضیه تحلیلی است چرا که محمول شما که «جسم» است در تعریف جزئی از اجزاء موضوع اخذ شده است. تعریف انسان حیوان ناطق است و تعریف حیوان جسم نامی و در تعریف جسم نامی می گویید جسم که در تعریف جزئی از اجزاء موضوع اخذ شده است و چیز جدیدی به شما نمی دهد.

قضیه تألیفی:

قضیه تألیفی عبارت است از قضیه ای که محمولِ این قضیه، در تعریف موضوع و جزء موضوع چه با واسطه یا بدون واسطه اخذ نشده باشد مثلا می گویید: «الانسان ممکن الوجود». این «ممکن الوجود» در تعریف انسان یا اجزائی از انسان تا منتهی شود به جوهر، اخذ نشده است بله ممکن را به جوهر و عرض تقسیم کردیم اما در تعریف جوهر، ممکن الوجود را اخذ نکردیم. نوعا قضایای به حمل شایع تألیفی است مثل «الانسان یموت» یا «الانسان اشرف المخلوقات» این قضیه تألیفی است و حمل شایع می باشد.

البته داریم قضایایی داریم به حمل شایع که در عین حال قضایایی هستند تحلیلی مثل «الانسان حیوان» یا «الانسان جسم» در منطق[1] این قضایا به حمل شایع است اما تحلیلی است.

قضیه به شرط محمول:

[1] البته بعضی از فلاسفه معتقد شده اند که باید این قضایا را جزء قضایای به حمل اولی گرفت اما در منطق اینها تماما جزء قضایای به حمل شایع می باشند.

قضیه به شرط محمول قضایایی است که محمول را در موضوع اخذ می کنیم. می گویید که «الانسان الفانی، فان» یا «الانسان الممکن ممکن الوجود».

خوب در «الظلم قبیح» کجا «قبح» در موضوع اخذ شده است؟! نهایتا اگر بگوییم که قبح یعنی تجاوز از حد، می شود یک قضیه تحلیلی نه به شرط محمول.[1]

اشکال دوم:

این قضیه نه تحلیلی است و نه به شرط محمول.

چرا که معنای عرفی عدل اعطاء الحق و معنای عرف ظلم سلب الحق است کجا در تعریف حسن، اعطاء الحق افتاده است یا در تعریف قبح سلب الحق افتاده است؟! ما قائلیم که دو قضیه تألیفی می باشد.

[2]الامر الرابع فی قاعدة نفی الظلم.

ما آیات کثیره ای داریم که از خداوند عالم نفی ظلم شده است بعضی به صورت مطلق است که خداوند ظلمی نمی کند بعضی دارد که خداوند به مردم ظلم نمی کند و بعضی مربوط به آخرت است که خداوند در آخرت ظلم نمی کند.

باید آیات گفته شود تا ببینیم مراد از ظلم در آیه چه می باشد:

سوره نساء ایه ۴۰: ان الله لا یظلم مثقال ذرة مثقال از ثقل می آید که ثقل یعنی وزن. ذره، ذرات در هوا را می گویند که دیده می شود اما وزنی ندارد یعنی به آن اندازه هم خداوند ظلم نمی کند.

در آیه دیگر داریم ان الله لا یظلم الناس شیئا خداوند عالم به مردم هیچ ظلمی نمی کند. سوره یونس آیه ۴۴.

---

[1] قضیه «الانسان بشر» تحلیلی است چون تعریف بشر و هر دو یکی است. معنا و مفهوم بشر در انسان که موضوع است افتاده است.

[2] چهارشنبه ۹۶/۰۱/۱۶.

در آیه دیگر داریم لا یظلم ربک احدا. خداوند عالم به هیچ فردی ظلم نمی کند سوره کهف سوره ۴۰ آیه ۴۹.

در آیه دیگر داریم: و ما الله یرید ظلما للعالمین. خداوند اراده ظلم هم به عالمین ندارد یا مراد از عالمین مردم است یا تمام عوالم می باشد.

خیلی وقتها ظلم نمی کنیم اما اراده ظلم می کنیم خداوند عالم اراده ظلم هم نمی کند.

سوره ال عمران ایه ۱۰۸.

در آیه دیگر داریم و ما الله یرید ظلما للعباد .

سوره غافر سوره ۴۰ آیه ۳۱.

در آیه دیگری داریم که ان الله لیس بظلام للعبید. خداوند نسبت به بندگان ذو ظلم نمی باشد یکی از معانی ظلام ذی ظلم است. سوره مبارکه آل عمران آیه ۱۸۲.

در آیه دیگری داریم و ما انا بظلام للعبید. سوره مبارکه ق سوره ۵۰ آیه ۲۹.

خوب آیات دیگری هم داریم که این آیات از خداوند عالم نفی ظلم کرده است از مردم به طور مطلق.

در اینجا اولین بحثی که مطرح می کنیم این است که ظلمی که خداوند از خود نفی کرده است به چه معناست؟

گفتیم معنای ظلم سلب الحق است وقتی خداوند نسبت به انسان ظلم نمی کند یعنی حقی را از مردم سلب نمی کند خوب این پیش فرضی دارد و آن اینکه مردم نسبت به خداوند حقی دارند که خداوند این حق را رعایت می کند. مگر مردم نسبت به خداوند حقی دارند؟!

اگر این معنا درست نباشد باید معنای دیگری برای ظلم در این آیات پیدا کنیم.

ما ها معتقدیم ظلم در آیاتی که خواندیم به معنای عرفی خودش است. ما در تعریف ظلم که گفتیم که عبارت است از سلب حق عقلائی. حق عقلائی گفتیم دو قسم است یکی حقوقی که عقلاء بما هم عقلاء اعتبار می کنند که اصلی بود و حقوقی که عرف اعتبار می کند و عقلاء موقفی علیه آن نمی گیرند که حقوق تبعی می باشد.

&&&اگر این معنا در نظر بگیریم عرف همانطور که حقی را برای خدا نسبت به بنده اعتبار می کند بالعکس هم اینطور است یعنی حقوقی را برای مردم نسبت به خدا اعتبار می کند مثلا عرف این حق را برای مردم نسبت به خدا میبیند که وسائل رزق و روزی و معیشت مردم را فراهم کند. یا خداوند تکلیفی که به ضرر بنده است جعل نکند. بی جهت اینها را مواخذه نکند . تکالیف غیر مقدور برای مردم ایجاد نکند.

این حقوق را عرف برای مردم نسبت به خدا اعتبار می کند ولو این حقوق اصلی نمی باشد اما عقلاء هم در مقابل این حقوق موقفی ندارند.

لذا خداوند می فرمایند که این حقوق را من رعایت می کنم. مراد از عرف، عرف عام است یعنی عقلاء حکم می کنند اما نه بما هم عقلاء این می شود عرف عام.

لذا معنای ظلمی که در کتاب آمده است همان معنای عرفی ظلم است.

این معنایی است در مورد آیاتی که ظلم از خداوند نفی شده است چه در دنیا در آخرت چه مطلق باشد چه در مورد مردم یا ناس یا احد باشد فرقی نمی کند.

اما حالا وارد بحث بعدی می شویم که این ظلم می تواند محقق شود که خداوند نفی آن کرده است؟

یعنی حقیقت این ظلمی که از خداوند نفی شده است، چیست؟

خداوند سه موقف و مقام دارد: مقام تکوین، مقام تشریع و مقام تحکیم. بیش از این سه مقام را ندارد.

مقام تکوین:

مقام تکوین، مقام ایجاد است. ایجاد از عقل اول تا موجودات عالم دنیا و هستی که فلاسفه قائلند.

مقام تشریع:

مقام تشریع یعنی شارع و مشرع است احکامی را جعل می کند اعم از جعل تکلیف مثل ایجاب و تحریم یا جعل دیگر احکام غیر از وجوب و تحریم.

مقام تحکیم:

مقام تحکیم یعنی مقام محاکمه کردن در آخرت به تمام اعمال بندگان رسیدگی می کند فمن یعمل مثقال ذره خیر یره و من یعمل مثقال ذره شرا یره.

تکوین هم مرحله دنیا و هم مرحله آخرت را می گیرد و تشریع متعلق به عالم دنیا است و تحکیم فقط مختص به آخرت است.

وقتی می گوییم خداوند ظلم نمی کند در کدام از این سه مقام ظلم نمی کند؟ در مقام تشریع؟ تکوین؟ تحکیم در قیامت؟

ما ها می گوییم که هر سه مقام را می گیرد. اگر برای تکوین معنای ظلم را پیدا کنیم. و در این سه مورد یک مورد محل کلام باشد که ظلم در مرحله تکوین به معنای عرفی معنا دارد یا خیر. ما یک مقام را بحث می کنیم که مقام تشریع که مربوط به علم اصول است دو مقام بعدی متعلق به علم کلام است چرا که از این آیات در مقام تشریع &&در اصول می خواهیم استفاده کنیم.

از این آیات استفاده می شود که خداوند تشریع ظالمانه ای ندارد. و نخواهد داشت.

در مقام تشریع آیا می توانیم تشریعات ظالمانه را تصور کنیم؟ بله مثلا در مقام قتل تشریع کند که ولد یا والد یا کلا غیر قاتل را قصاص کند.[1] لذا تشریع ظالمانه در مورد خداوند معقول است. این آیات می گوید که خداوند تشریع ظالمانه ندارد.

---

[1] در قصه حضرت ابراهیم علی نبینا و آله و علیه السلام، طلبی نبوده است و توهم طلب بوده است لذا اصلا تشریعی نبوده است فضلا از اینکه ظالمانه بوده است یا خیر.

جمله معترضه:

می دانید که ظالمانه بودن یک تشریع و مجازات امر نسبی است یعنی ممکن است یک مجازات و قانون در یک مقطعی ظالمانه باشد و در مقطع دیگر غیر ظالمانه باشد مثلا الان اگر کسی از چراغ قرمز عبور کند جریمه اش صد هزار تومان مثلا باشد این به نظر ما یک قانون ظالمانه نمی باشد اما اگر چهل سال قبل این قانون بود این قانون صد در صد ظالمانه است چرا که پنج هزار تومان چهل سال پیش خیلی ارزش داشت.

یا در کشور دیگر که درآمد مردم زیاد است این جریمه ظالمانه نمی باشد اما اگر در کشور دیگر که درآمد آنها یک صدم درآمد این کشور باشد این مجازات در مورد آنها ظالمانه است. لذا در مجازات بین غیر بالغ و بالغ و بزرگسال و کوچکسال فرق می گذارند لذا می بینید که مجازات خیلی شناور است مثلا می گویند که مجازات این عمل بین سه سال تا ده سال است این به خاطر مناسبت آن مجازات با آن عمل انجام شده و شخصی که خلاف قانون را انجام داده است، می باشد.

خوب حالا این آیات شریفه می فرماید که در تشریعش هم خداوند ظالم نمی باشد و گفتیم که ظالمانه بودن و نبودن یک تشریع نسبی است.

[۱] دقت بشود که ما در اسلام که در نظر بگیریم یک مقطع و عصر تشریع را داریم که در نزد فقهاء از زمان بعثت نبی اکرم شروع و به رحلت ایشان این عصر خاتمه پیدا می کند. اگر بخواهیم زمان و مکان تشریع را در نظر بگیریم از لحظه بعثت تا لحظه رحلت و مکان تشریع هم مکان تشریف داشتن نبی اکرم می باشد که &&& باشد که به لحاظ زمانی ۲۳ سال بوده است و مکان هم شبه جزیره عربستان بوده است. ما قائلیم در آن عصر هیچ تشریعی ظالمانه نبوده است اما اگر فرض کردیم یکی از آن تشریعات در یک مقطع دیگری ظالمانه باشد از این آیات استفاده می شود که آن تشریع مال آن مقطع نمی باشد نظیر قاعده نفی ضرر و نفی حرج که می گوید اگر این تشریعات و

---

[۱] شنبه ۹۶/۰۱/۱۹.

تکالیف برای یک شخص حرجی یا ضرری باشد این تشریع برای آن شخص نمی باشد ما به مقتضایی قاعده لا ضرر قائلیم که هر تکلیفی که امتثالش بر مکلف ضرری یا حرجی باشد، آن تکلیف بر آن شخص جعل نشده است و شارع مقدس نسبت به آن شخص اصلا جعل و تشریعی ندارد.

قاعده نفی ظلم معنایش این است که اگر این تشریع الهی در یک مقطعی ظلم حساب شود این تشریع شامل آن مقطع نمی باشد شاید بتوان گفت یکی از مثالهایش دیه بر عاقله باشد. می دانید اگر کسی مرتکب جنایت خطئی یا قتل خطأی شود دیه آن جنایت و قتل بر آن جانی یا قاتل نمی باشد و باید عاقله ی[1] آن قاتل یا جانی، دیه را بدهند. فرقی نمی کرد که این اقرباء نزدیک باشند به قاتل یا خیر، یا قاتل و جانی غنی باشد یا خیر. احتمالش است که این دیه بر عاقله که یک حکم امضائی بوده است و در جزیرة العرب این حکم بوده است و اسلام امضائش کرده باشد این دیه در جوامع قبیله ای ظالمانه باشد چرا که در جوامع قبیله ای جلوی این اختلافات را می گیرد اما در غیر جوامع قبیله ای ظالمانه باشد این صرفا به صورت احتمال است نه به صورت قطعی.

این را دقت کنید که باید اینجا یک نکته را توجه کرد که در لا ضرر و لا حرج تشخصی ضرر و حرج به دست مکلف است نه به دست فقیه. اما در قاعده نفی ظلم اگر به آن قائل شویم اولا تشخیصش به دست مکلف نمی باشد و تشخیص آن به ید اهل خبره که فقهاء باشند می باشد چرا که عرف این را نوعا نمی توانند تشخیص دهند و ثانیا ممکن است که به دست یک فقیه هم نباشد چرا که مواردی است که تشخیصش به دست یک نفر نمی باشد بلکه باید چند فقیه بنشینند و مصداق آن را مشخص کند مثل اینکه یک عمل جراحی استکه ریسکش خیلی بالا است اگر بخواهیم به نظر یک دکتر اعتماد کنیم عرف ما را مذمت می کند یا در یک عملیات نظامی عرفی نمی باشد با یک نفر مشورت کنند بلکه باید با چند گروه مشورت شود. گفته ایم که در موارد عدیده ای در سیره عقلاء به نظر یک اهل خبره نمی توان عمل کرد و اعتماد کرد. این مورد هم

[1] عاقله یعنی اقرباء ابی و لو از نظر مادر هم نسبت داشته باشد در جایی که پدر و مادرش فامیل باشد.

بعید نمی باشد از این قبیل باشد و صرف یک فتوا نمی باشد. لذا باید مجموعه ای از فقهاء که کلامشان با هم تعارض نداشته تشخیص دهند. فقهاء باید حکم کنند چرا که بحث ظلم و عدل در تشریع است که فقهاء در این زمینه اهل خبره می باشند. بله درست است که باید به ارتکازات عرفی رجوع کرد اما تشخیص این ارتکاز عرفی به دست فقهاء است و خود عرف نمی تواند ارتکاز خود را بیان کند یا تشخیص دهد.

الامر الخامس: فی قاعدة حرمة الظلم.

در قاعده نفی ظلم ناظر به ظلم الهی بوده است و در قاعده حرمة ظلم ناظر به ظلم عباد است . &&& لعل از ضروریات مذهب یا دین است که ظلم یکی از محرمات است مثل حرمت زناء و شرب الخمر یا وجوب الصلاة که از ضروریات است این حرمة ظلم هم فی الجمله از ضروریات دین یا مذهب می باشد.

منتها بر خیلی از محرمات شرع این عنوان ظلم صدق می کنند مثل سرقت و خیانت در امانت و تهمت که اینها خودشان ظلم است یا غصب و ...

لذا از حرمت ظلم تعبیر کردیم به قاعده حرمة ظلم. در اینکه حرمت ظلم از بدیهیات و ضروریات است تشکیکی نمی باشد مضافا که ما روایات و ایات عدیده ای داریم که دلالت می کند بر حرمت ظلم:

در آیه شریفه داریم: قل انما حرم ربی الفواحش &&&

بغی یعنی تعدی و ظلم منتها وقتی به غیر الحق گفته می شود که در تعریف افتاده ست لذا بغی و بغی بغیر الحق به یک معنا است . اعراف آیه ۳۳.

در آیه دیگر : و ینهی عن الفحشاء وا لمنکر و البغی. بغی یعنی ظلم است نحل سورهن ۱۶ آیه ۹۰.

در آیه دیگر است: انما السبیل &&& یبغون فی الارض بغیر الحق. سبیل یعنی مجازات اولئک لهم عذاب الیم. سوره شورا آیه ۴۲.

در آیه دیگری است : ان الذین یاکلون اموال الیتمی ظلما انما یاکلون فی بطونهم النار&&& سوره نساء آیه ۱۰.

از این آیات به وضوح فهمیده می شود که یکی از محرمات شرعی ظلم است.

[1]این مقدار آیات در حرمت شرعی ظلم محرم بس است چرا که در مقام اثبات حرمت ظلم نمی باشیم بلکه بحث در تعیین متعلق این ظلم محرم می باشد.

فقهاء ما به مناسب که بحث شده است اشاره به حرمت ظلم کرده اند اما در مقام تحدید ظلم محرم بر نیامده اند و اینکه تحدید و تعریف این ظلم محرم از معاصی کبیره چه می باشد را بحث نکرده اند. بسیاری از محرمات مثل قمار و اسراف و تبذیر را بحث کرده اند اما بحثی که محدد کرده باشند ظلم محرم را، این را برخورد نکرده ام. در جواهر و حدائق و مکاسب محرمه مرحوم شیخ اینها در مورد تحدید ظلم محرم یک کلمه هم نگفته اند. لذا اگر بخواهیم نسبت بدهیم که مرتکز فقهاء از ظلم محرم این بوده است باید از لوازم کلمات ایشان در ابواب دیگر فهمید.

&&& علماء اصنافی از محرمات را ذکر کرده اند که از اصناف ظلم است و قید مسلم و مومن را اضافه کرده اند و می توان نظر اینها در مورد ظلم محرم فهمید. مومن یعنی شیعه اثنا عشری و مسلمان یعنی هر مسلمانی الا اینکه در &&& مثلا گفته اند که حرام است قتل مسلم. گفته اند غیبت مومن حرام است. خود غیبت و خود قتل از اصناف ظلم است. یا صب المومن حرام است یعنی غیر مومن حرام نمی باشد این تحدیدها مفهوم دارد. لعن المومن حرام است. اهانة المومن حرام است. اخافة المومن حرام است. حق امنیت و معاشرت حق مومن است. بهتان علی المومن حرام. النمیمة بین المومنین حرام است. حجر المسلم حرام. الغش للمسلم حرام. التصرف فی مال المسلم من دون الرضاء حرام است. اضرار به مسلم حرام است. این عناوینی است که در کلمات فقهاء این قیود را دارد و همه اینها هم از مصادیق عرفی ظلم است. از این

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۱/۲۰.

عناوین می توان فهمید که ارتکاز عرفی آنها از ظلم چه می باشد؟ ظلم معنای عرفی اش سلب الحق است. با توجه به این کلمات اگر دقت شود مشخص می شود که ظلم در نظر فقهاء که محرم است معنای عرفیش نمی باشد بلکه سلب الحق شرعی است. اگر کسی حق شرعی داشته باشد و ما این حق را رعایت نکنیم و سلب کنیم این ظلم محرم است. اما اگر به غیر مسلمان اضرار زدیم ظلم عرفی است اما ظلم محرم نمی باشد.

شارع گفته است که ظلم حرام است و دیگر فرموده است اضرار به مسلم حرام است. در کلام شارع این که اضرار به مسلم حرام است مفهوم ندارد. اما فقهاء از کلام شارع فرموده است که اضرار به مومن حرام است، فهمیده اند که به غیر مومن اضرار حرام نمی باشد. &&&

پس ظلم به معنای عرفی با ظلم محرم چه نسبتی از نسب اربع را دارد؟

نسبت عموم و خصوص من وجه است. یعنی ما ظلمی داریم که ظلمی عرفی است اما در شریعت حرام نمی باشد مثل اضرار به غیر مسلم. گاهی وقتها یک ظلمی است که محرم است و لکن به معنای عرفی ظلم نمی باشد. مثلا شخصی که در حال عبور از جایی است که می خواهد از میوه باغ استفاده کند بعضی از فقهاء قائلند که حق الماره حق شرعی تأسیسی است در نزد فقهاء اگر مالک از خوردن منع کند این ظلم شرعی و محرم است اما ظلم عرفی نمی باشد. و تاره هم ظلم شرعی محرم است و هم ظلم عرفی که اضرار به مسلمان باشد. این را فقهای ما فرموده اند اگر چه خیلی وارد این بحث نشده اند چرا که شاید در ارتکاز اینها بوده است که یک مشکلات بحثی ایجاد می شود چرا که اگر ما ظلم را دائر مدار حق شرعی کنیم خالی از اشکال نمی باشد. از مجموع کلمات اینها فهمیده می شود که هر حق شرعی که شارع جعل کرده است سلبش ظلم است و محرم. و این حقوق شرعی یا تأسیسی است مثل حق المارة و حق الفسخ در خیار حیوان و مجلس به خلاف حق الفسخ در سایر خیارات که حقوق عرفی است. یا این که حق امضائی باشد مثل حق التحجیر گفته اند که از حقوق امضائیه است یعنی در بین عقلاء این حق التحجیر ثابت است و شارع هم این حق را امضاء کرده است. و

اعم این که این حقی را که شارع جعل کرده است دیگر اعراف بپیذیرند یا خیر. مثل حق تملک اموال کافر. کافر را به چهار دسته ذمی یا مستأمن یا معاهد یا حربی تقسیم کرده اند که حربی کسی است که سه تا کافر قبلی نباشد.

در نظر مرحوم تبریزی و خوئی در عصر غیبت تمام کفار فقط و فقط حربی می باشند ما کافر ذمی و معاهد و مستأمن را نداریم. در نظر اینها تملک اموال کفار حربی حق مسلمان است.

خوب این حق را عقلاء قبول دارند؟ خیر. عرف عام قبول دارد؟ خیر. به احتمال خیلی زیاد خود عرف مسلمانان هم قائل به چنین حقی نمی باشند و لکن این حق را فقهاء قائلند و سلب آن حرام است و ظلم.

این در نزد فقهاء ما است. مرتد از کفار است و طبق نظر این دو بزرگوار این مرتد و کافر، حربی هم می شود.

&&& حرمت غیبت و منع و سلب حق بودائی.

پس ظلم محرم در نزد فقهاء سلب حق شرعی است و رابطه این ظلم محرم با ظلم عرفی عموم و خصوص من وجه است.

این مباحث مربوط به فقه است و مربوط به اصول نمی باشد. ما قائلیم ظلم به همان معنای عرفی اش حرام است یعنی ما به همان ادله ای که در آیات خواندیم که در دو آیه عنوان بغی و در دو آیه عنوان ظلم آمده است می گوییم که ظلم عرفی حرام است. در آیات دیگر هم عنوان ظلم آمده است اما نیاوردیم چرا که اختلافی است.

اما این فتاوایی که فقهاء فرموده اند از مواردی نمی باشد که تخصیص زده است مثلا ظلم را شارع حرام کرده است الا ظلم به مخالف فقهیا مورد نقضش را قبول نکردیم و بحثش مربوط به فقه می باشد. یک قاعده کلی است که وقتی عنوانی در خطاب اخذ شود حمل می شود به معنای عرفی که ظلم و بغی در آیات حمل می شود بر معنای عرفی. ما قائلیم ظلم به دیگران از محرمات الهی می باشد.

&&&

ما حصل کلام ما این است که یکی از محرمات الهی ظلم به معنای عرفی به دیگران است خواه مظلوم مومن و مسلمان باشد یا خیر.

فرضا اگر ما روایتی داشته باشیم که اموال غیر مسلمان رامی توان تملک کرد ادله قاعده نفی ظلم حاکم بر اطلاق این ادله می باشد و این ادله مخصوص می شود به زمان تشریع که ظلم نبوده است.

الجهة العاشرة فی المعرفة البشرية.[1]

می خواهیم این جهت دهم را در مورد معرفت و شناخت بحث کنیم مقدمه ی را عرض کنم که چرا مرحوم صدر بحث معرفت و شناخت را در اصول مطرح کرده اند.

مقدمات:

المقدمة الأولی: فی وجه ذکر هذا البحث فی الاصول من جانب المرحوم الصدر.

علمای اخباری فرموده بودند که ما در استنباط و شناخت احکام شرعی و الهی هیچ زمان نباید از استدلال عقلی استفاده کنیم چه مستقیم و چه غیر مستقیم. مستقیم یعنی یک استدلال عقلی بیاوریم بر حکم شرعی مثلا استدلال بر وجود مقدمه واجب.

غیر مستقیم مثل اینکه در استنباط احکام شرعی از قواعد علم اصولی استفاده کنیم که به استدلالات عقلی اثبات شده اند. لذا اخباریین با علم اصول مخالف بودند و می گفتند که باید به کتاب و سنت رجوع کرد.

علمای اخباری می گفتند چرا ما نباید به استدلالات عقلی رجوع کنیم؟ آنها شاهدی را ذکر می کردند برای اینکه استدلال عقلی غیر قابل اعتماد است. آن شاهد این بود که ایشان می گفتند که شما در علومی که در حوزه خوانده می شود سه علم است که از استدلال عقلی استفاده می شود: فلسفه و حکمت و کلام و علم اصول.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۰۱/۲۱.

شما در این سه علم که از استدلال عقلی استفاده می شود الا ما شاء الله اختلاف است تقریبا هیچ مسئله ای از مسائل این سه علم نمی باشد که که اختلافی است و کثیرما اگر دقت کنید می بینیند اختلافات به حدی است که تمام احتمالات ممکنه، قائل پیدا کرده است مثل اصالة الوجود و اصالة الماهیة که هر دو قائل دارند و بعضی هیچ کدام را اصیل نمی دانند و بعضی هر دو را اصیل می دانند و دیگر احتمالی نبود که قائل نداشته باشد.

اینها بر همه این اقوال استدلال می کردند و شاید اگر وارد استدلال نمی شدند و فقط اظهار نظر می کردند احتمالا اختلافات کمتر می شد. این سرگذشت استدلال عقلی است لذا عبرت بگیرید.

این قول اخباریین.

در مقابل علمای اصول می خواستند این اختلاف و نزاع را توجیه کنند می دانید که تمام علماء مطلب خود را حق و مطلب دیگران را باطل می دانستند و در صدد ابطال دلیل خصم بوده است.

اینها می گفتند که دلیل این اختلاف این بوده است که دلائل منطقی رعایت نشده است و اگر مثل ما رعایت می کردند دچار اختلاف نمی شدند و متنعم می شدند به نعمتی که ما متنعم شدیم.

مرحوم صدر در این نزاع در کفه اخباری ها ایستادند و با اصولیین مخالفت کردند و گفتند این کلام شما بی اساس بوده و درست نمی باشد. چرا که ما از شما اصولیین سوال می کنیم این قواعد و کبریات منطق و تطبیق آن کبریات بر موارد و صغریاتش یا بدیهی است یا بدیهی نمی باشد. اگر بگویید بدیهی است خود شما هم قبول دارید که در بدیهیات خطاء را ه ندارد پس چرا اینهمه اختلاف شده است؟!! و اگر بگویید این کبریات و بعض صغریاتش بدیهی و بخشی نظری است، خوب سوال این استکه آن قسم که نظری است چه قاعده ای داریم که به آن رجوع کنیم که ببینیم در آن بخش نظری دچار

خطاء شدیم یا خیر؟!![1] پس معلوم می شود که یک قاعده و ضابطه ای نداریم که ببینیم این کبری و تطبیقش درست است یا خیر. لذا کاملا حق با اخباریین است.

بعد آقای صدر به اینجا که رسید فرمود که اصلا حرف منطقی ها و فلاسفه در معرفت بشری حرف نادرستی است بلکه اساس این اندیشه خطاء است.

خوب ما ابتداء باید ببینیم فلاسفه و منطقی ها در باب معرفت چه گفته اند که ایشان گفته اند خطاء است و بعد ببنیم راه حلی که ایشان ارائه می دهند کدام است.

لذا در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول: نظر منطقی ها در باب شناخت و معرفت بشری.

مقام دوم: بررسی نظر مرحوم صدر در باب شناخت و معرفت.

المقدمة الثانیة: فی توضیح المعرفة.

دقیقا مراد ما از معرفت و شناخت چه می باشد؟

در حکمت ـ که منطقیین هم پذیرفتند ـ کلا اگر عنوان ادراک را که مفهوم آن برای ما روشن است، در نظر بگیرید کلا این ادراکات انسان به حسب استقراء از پنج قسم خارج نمی باشد: چهارتای آن اتفاقی و یکی از آنها اختلافی است.

۱- ادراک حسی.

۲- ادراک تخیلی که اشتباها گفته می شود ادراک خیالی.

۳- ادراک وهمی.

۴- ادراک عقلی.

۵- ادراک حضوری.

ادراکات ذهن بشر از این پنج قسم خارج نمی باشد.

[1] گفته نشود که شاید بیشتر اختلافات مربوط به مواد قیاسات باشد. چرا که این را مرحوم صدر توضیح داده اند که مواد دائما به صورت بر می گردد چرا که آن ماده یا بدیهی است یا نظری. اگر بدیهی است خطاء معنا ندارد و اگر نظری است باید خطاء در صورت، اتفاق افتاده باشد. خطاء در صورت است. این را علمای اصول و مرحوم صدر فرموده اند که خطاء در ماده معنا ندارد.

آن موردی که محل اختلاف است ادراک سومی که وهمی باشد، می باشد که ما قائل به ادراک وهمی می باشیم.

در این پنجتا فقط ادراک عقلی محل بحث است و بقیه را توضیح نمی دهیم.

ببینیم این ادراک عقلی چه می باشد؟

در نزد حکماء برای انسان قوه ای را به نام قوه عاقله قائل می باشند که تمایز بین حیوان و انسان می باشند یعنی حیوان و انسان در همه آن قوا مشترک می باشند الا در این یک قوه.

خوب این قوه ادراکاتی را دارد، ادراک این قوه را ادراک عقلی می گوییم که مناطقه و حکماء اسم آن را معرفت و علم گذاشته اند. علم در نزد منطقی ها عبارت است از «صورت الشیء عند العقل» یا به عبارت دیگر ادراک عقلی ما از اشیاء می شود علم ما به اشیاء.

تمام ادراکات قوه عاقله یا به عبارت دیگر علم و معرفت را به دو قسم تقسیم می کنند: تصور و تصدیق و قسم سومی ندارد.

تصور:

در تعریف تصور نوعا از تعریف علم استفاده می شود می گویند: «التصور هو صورة الشیء عند العقل» یا «حضور صورة الشیء عند العقل». هر دو درست است اما بر دو مبنای متفاوت. اگر شما وجود و عدم و انسان و عدد را تصور کردید مفهوم این الفاظ می شود تصور. این تصور مدرک است به قوه عاقله.

تصدیق:

در تعریف تصدیق هم از همان تعریف علم استفاده کرده اند و گفته اند که هو صورة الشیء عند العقل بخاطر این که این تصور و تصدیق دو صنف از علم می باشند

نه دو نوع آن[1] ، لذا تعریف علم تعریف این دو است اما تعریف دیگری هم کرده اند که گفته اند تصدیق عبارت است از «الاذعان بالنسبة».

مراد از «نسبت» این است که ما در باب قضایا سه نوع قضیه را داریم: «قضیه محسوسه» و «قضیه مسموعه» و «قضیه معقوله». قضیه معقوله دارای سه جزء است یک جزء تصور موضوع و یک جزء تصور محمول و یک جزء دیگر آن نسبت بین این دو تصور است.[2]

تصدیق اذعان می خواهد اگر این اذعان به نسبت[3] تعلق گیرد این اذعان می شود تصدیق.

در نزد حکماء و در نزد مناطقه معرفت عبارت است از این دو تا تصور و تصدیق یعنی «معرفت» عبارت است از ادراک تصوری و تصدیق. معرفت انسانی یعنی تصورات و تصدیقات انسانی.

اما در معرفت شناسی یا فلسفه جدید مراد از معرفت فقط تصدیق است و اصلا کاری به تصور ندارند.

چون در معرفت شناسی فقط تصدیق مد نظر است ما از ابتداء بحث تصور را کنار می گذاریم اگر چه مهم است و در معرفت شناسی در تصورات هم باید جدی بحث کرد اما چون اختلافی که بین مرحوم صدر و مشهور است فقط بین بخشی از تصدیقات است نه در تصورات کاری با بحث تصور نداریم و بحث را روی مدرکات تصدیقی می بریم.

لذا مراد ما از شناخت و معرفت تصدیقات ما می باشد.

---

[1] البته بعضی در تعریف تصور گفته اند: «التصور هو صورة الشیء عند العقل بلا حکم» و در تعریف تصدیق گفته اند: «التصدیق هو الصورة الشیء عند العقل مع الحکم». که در تعریف هر دو، تعریف علم را آورده اند با یک اضافه ای. ت ق ک اص اس مد ۹۶/۰۱/۲۹.

[2] تحلیل قضیه به این سه جزء اولین بار کار حکماء بوده است و مناطقه این را از حکماء گرفته اند.

[3] منتهی آن قضیه یا در مرتبه تخیل است یا در مرتبه تعقل است اذعان به السنبة هم در قضیه معقوله و هم متخیله صورت می گیرد

تا اینجا روشن شد که ما یک قضیه داریم و یک تصدیق داریم در معرفت شناسی متداول شده است که از معرفت تعبیر به قضیه می کنند مراد کدام قضیه است؟ آن قضیه ای که متعلَّق و مقارن یک تصدیق است. پس مراد ما از معرفت، تصدیقی است که در ذهن ما ایجاد می شود یا قضیه ای است که تصدیق و اذعان به آن تعلق می گیرد.

این تصدیق است که به دو قسم ظنی و جزمی و قطعی تقسیم می شود که هر دو قسم محل بحث است.

ما ها از کسانی می باشیم که قائلیم متعلق تصدیق خود قضیه است نه نسبت. اگر می گوییم که قضیه یعنی قضیه ای که تصدیق به آن تعلق گرفته است پس معرفت عبارت است از قضیه ای که تصدیق به آن تعلق گرفته است حال می خواهد آن تصدیقی که به قضیه تعلق گرفته است ظنی باشد یا جزمی باشد حملیه یا شرطیه باشد سالبه یا موجبه باشد کلی باشد یا جزئی باشد. پس معرفت بالدقة آن تصدیق است منتها متداول در معرفت این است که تعبیر به قضیه می کنند که مرادشان تصدیقی است که به قضیه در نظر ما و به نسبت در نظر آنها، تعلق گرفته است.

ما که قضیه ای هستیم در تصدیق ـ نه نسبتی ـ یعنی متعلق تصدیق را خود قضیه می دانیم نه نسبت لذا ما در قضایای سالبه به مشکل بر نمی خوریم بخلاف حکماء که در قضیه سالبه در این که نسبت چیست، به مشکل برخورده اند.

پس معرفت یعنی قضایایی که متعلق تصدیق است این مراد ما از معرفت انسان و بشری است.

پس در منطق هم تصدیقات و تصورات در معرفت داخل است اما در معرفت شناسی تصدیقات داخل است لذا ما سراغ تصدیقات می رویم.

منطقی ها تصدیق یا قضیه را به دو قسم تقسیم کرده اند بدیهی یا نظری گفته اند قضیه یا نظری است یا بدیهی. بدیهی یعنی قضیه ای که متعلق تصدیق بدیهی است و قضیه نظری یعنی قضیه ای که متعلق تصدیق نظری است یعنی در واقع این تصدیق

است که به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می شود به عبارت دیگر به تبع و به تقسیم ثانوی ما قضیه را به بدیهی و نظری تقسیم می کنیم.

ببینیم این تصدیق بدیهی چیست؟[1] اینها گفته اند که هر یک از تصدیقات ما که در افق ذهن و نفس حاصل می شود از دو حال خارج نمی باشد:

یا متولد از تصدیقات دیگر است یا متولد از تصدیقات دیگر نمی باشد.

به تصدیقات متولد[2] تصدیقات مکتسبه یا نظری می گویند و تصدیقات غیر متولده ی بی پدر و مادر را تصدیقات بدیهیه یا اولی می گویند که فرقی نمی کند که متولد از چه دلیل یا چه سببی باشند.

به قضایای بدیهی، غیر مکتسبه هم می گویند. هر قضیه ای که به آن تصدیق تعلق گرفته است یا بدیهی است یا مکتسبه و نظری است.

منطقیین معتقدند که تصدیقات بدیهی و غیر متولد خطا در آن راه ندارد نه این که خطاء ناپذیر است یعنی به عنوان اصل موضوعی پذیرفتند که خطاء راه ندارد نه اینکه خطاء در اینها محال است که مرحوم صدر پذیرفتند. یعنی اینها گفته بودند که اگر عوامل خارجیه در ذهن انسان دخالت نکند خطاء نمی پذیرد. این قضایا شش تا بودند:

- **اولیات** مثل الکل اعظم من الجزء یا اجتماع النقضین محال.
- **فطریات** مثل الاربعة زوج.
- **مشاهدات** هوا گرم است و خورشید نورانی است.
- **تجربیات** مثل سم کشنده است و آتش سوزاننده است.
- **متواترات** مثل کعبه در شهر مکه است.

---

[1] که به این تصدیق بدیهی، اولی هم می گویند. اوّلی دو اصطلاح دارد که یکی نام دیگر بدیهی است که در این صورت تصدیق ضروری زیر مجموعه تصدیق بدیهی و اولی است. به تصدیق نظری تصدیق اکتسابی یا مکتسب می گویند لذا قضیه هم می شود نظری یا مکتسبه. و یکی هم قسمی از بدیهیات است که همان اولیات که در مقابل فطریات و متواترات و ... است، می باشد.

[2] در منطق هیچ زمانی یک تصدیق از یک تصدیق حاصل نمی شود بلکه دائما یک تصدیق از دو تصدیق متولد می شود. در عکس نقیض هم که یک تصدیق است از یک تصدیق واحد متولد نشده است بلکه یک قضیه مخفی هم غیر از قضیه اصل وجود دارد که آن قضیه عبارت است از «اجتماع النقیضین محال».

- **حدسیات** مثل نور ماه مستفاد از خورشید است.

پس تمام معارف ما در قضایای بدیهی یک گذاره هایی است که این گذاره ها از عصمت برخوردار است یعنی مطابق با واقع است. این ها گذاره های صادقی می باشند. کلا تمام تصدیقات و قضایای مستقیمی که در ذهن ما حاصل می شود از این شش دسته خالی نمی باشند و هر شش قسم دارای عصمت می باشند.

[1] خوب یک تقسیم دیگری منطقی ها برای تصدیق گفته اند که شامل هر دو قسم تصدیق بدیهی و نظری می شود: تصدیق را منطقی ها به دو قسم جزمی یا یقینی و غیر یقینی یا ظنی.

اگر تصدیق یقینی را معنا کنیم، غیر یقینی مشخص می شود. به عبارت دیگر می خواهیم ببینیم در منطق یقین چه می باشد.

انشاء الله در مباحث آینده تفصیلا بحث می کنیم اما اجمالا تصدیق یقینی تصدیق و اعتقاد جزمی مطابق با واقع و ثابت. پس یعنی سه ویژگی دارد: اعتقاد جزمی است. مطابق با واقع است. اعتقاد ثابت است. اگر اعتقادی این سه ویژگی را داشته باشد، یقین است.

اعتقاد جزمی، اعتقاد ظنی را خارج می کند که اعتقاد ظنی یعنی این که خلاف آن را هم احتمال دهید و لو این احتمال خیلی ضعیف می باشد. اگر اعتقاد به عدالت زید داشته باشید و احتمال یک در هزار می دهید که فاسق باشد، این اعتقاد شما به عدالت زید یقین نمی باشد.

شرط دوم این است که این اعتقاد باید مطابق با واقع باشد شما اگر جزم دارید که زید عادل است و اصلا احتمال خلاف آن را نمی دهید اما در واقع زید فاسق است به این اعتقاد در منطق، جهل مرکب می گویند و دیگر یقین نمی باشد.

---

[1] شنبه ۹۶/۰۱/۲۶. البته در این جلسه قبل از این مطالب خلاصه ای از مباحثی که در جلسه قبل فرموده بودند، بیان کردند که این مطالب با مطالب جلسه قبلی تلفیق شد و این مطالب که نسبت به مطالب قبل جدید بود را در اول جلسه امروز آوردیم.

شرط سوم: این اعتقاد مطابق با واقع باید ثابت باشد و قابل زوال نباشد.[۱] این قید را آورده اند تا خارج کنند اعتقاد جزمی را که مقلدین[۲] دارند کسانی که اعتقاد خود را بر اساس تقلید و حسن ظن به دست آورده اند. مثلا کسی حسن ظن به پدر یا رئیس قبیله دارد که هر چه اینها بگویند جزم برای او حاصل می شود که اگر مطابق با واقع نباشد جهل مرکب است و اگر مطابق با واقع باشد، در منطق به آن می گویند قطع. تزلزل این قطع و اعتقاد به این است که این احتمالش است که اگر خودش دنبال آن اعتقاد برود قطعش عوض می شود.

منطقی ها می گویند و ادعای اینها این است که یقینی که ما می گوییم قابل زوال نمی باشد الی الابد حتی بعد از تحقیق.

تصدیق غیر یقینی را اصطلاحا ظنی می گویند اما غیر یقینی دقیق تر است چرا که شامل جهل مرکب و قطع هم می شود بخلاف ظنی. مگر اینکه گفته شود که ظن در اینجا در مقابل یقین است که اشکالی ندارد فقط باید توجه داشت که این اصطلاح با اصطلاح عرفی مخالف است.

بدیهی ظنی[۳] مثل ظن به مطلبی از قول پدر ظن به معنای عدم قطع است در اینجا نه عدم یقین یعنی متولد از قضیه نمی باشد.

لذا بعد از این دو مطلب در دو مقام بحث می کنیم:

---

[۱] اشکال نشود که وقتی مطابق با واقع است قابل زوال نمی باشد چرا که درست است که مطابق با واقع است اما چون از روی تقلید بوده است نه تحقیق و استدلال و برهان هر لحظه ممکن است در ذهن این شخص بیاید که این یقین که منشأ آن برهان نبوده است از کجا معلوم که درست است لذا زائل شده که یا بر اساس برهان و استدلال دوباره معتقد به همان واقع می شود یا خیر بدون برهان و استدلال معتقد به خلاف واقع می شود. لذا ملازمه ای نمی باشد بین تطابق با واقع و عدم زوال قطع.

[۲] بعضی گفته اند این قید برای اخراج تصدیقات جزئی است و لکن ظاهرا درست نمی باشد چرا که در کتب مرجع منطقی برزگان ما برای یقین مثالهای جزئی زده اند مثل «مکة موجودة» که نه تنها جزئی است بلکه شخصی هم است یا «الشمس محرقة» که این هم یک قضیه جزئیه است لذا ظاهرا مراد اینها از ثابت همان غیر تقلیدی است نه غیر تصدیقات جزمی جزئیه.

[۳] در تقسیم بندیی که منطقی ها کرده اند گفته اند که قضیه یا بدیهی است یا غیر بدیهی و هر کدام یا یقینی است یا غیر یقینی اما بدیهی در مورد غیر مکتسب یقینی رواج اسمی پیدا کرده است اما معنایش این نمی باشد که به غیر مکتسب ظنی بدیهی نمی گویند و تقسیم به بدیهی و غیر بدیهی فقط شامل قضایای یقینیه است نه ظنیه.

المقام الأول: فی نظریة المرحوم الصدر &&

مقام اول قضایای بدیهیه که قضایایی که متعلق تصدیق بدیهی است.

مقام دوم قضایای نظری و مکتسبه که قضایایی است که متعلق تصدیق نظری می باشد.

وقتی میگوییم قضیه دقیقا ناظر به تصدیقش می باشیم.

خوب طبق توضیحی که در مقدمه دادیم قضایای بدیهی یا یقینی است یا غیر یقینی. در منطق ارسطوئی بر اساس استقراء نه حصر عقلی تمام قضایای بدیهی از این شش قسم خارج نمی باشد: اولیات، فطریات، مشاهدات، حدسیات، مجربات و متواترات.

برای این شش قسم فقط یک مثالی ذکر می کنیم و توضیحی پیرامون مشاهدات هم می دهیم.

اولیات مثل اجتماع النقیضین محال. عبارت است قضایایی که کافی است موضوع و محمول را تصور کنید تا تصدیق بیاید.

فطریات یعنی قضایایی که قیاسش در خودش افتاده است اختلافی است که آیا فطریات همان اولیات است یا به اولیات بر نمی گردد که مشهور می گویند که به اولیات بر نمی گردد مثل الاربعة زوج یا الثلاثة فرد.

مشاهدات یعنی قضایایی است که به حواس ظاهری یا باطنی آنها را احساس و دریافت می کنیم ادراک به حس ظاهری را محسوسات می گویند مثل این زید است یا این آتش سوزان است و اگر به حس باطنی باشد به آن وجدانیات می گویند مثل اینکه من غمگینم یا گرسنه ام.

مجربات عبارت است اموری که ما احساس نمی کنیم بلکه تجربه کردیم مثلا در قدیم می گفتند السقمونیات مسهل.

حدسیات آن است که ما در واقع از یک حدس استفاده کرده ایم نور القمر مستضیء من الشمس.

متواترات مثل الکعبة فی مکه. این شش قضیه را قضایای یقینیه می گویند یعنی همه این قضایا ویژگی یقین را دارد. اعتقاد جزمی مطابق با واقع ثابت می باشد.

بدیهیات ظنیه خارج از بحث است.

مرحوم صدر اینجا در یقینیات قائل شده است که از این یقینیات فقط دو تا یقینی است و چهارتای دیگر جزء نظریات است نه بدیهیات یعنی نظری یقینی می باشند نه بدیهی یقینی. یعنی این چهارتا متولد از تصدیق دیگر است و بدیهی فقط اولیات است و فطریات.

[1]اولیات قضایایی است که تصور موضوع و محمول موجب یقین ما به آن قضیه می شود مثل اجتماع النقیضین محال.

فطریات یعنی قضایایی که قیاساتها معها می باشد مثل الاربعة زوج.

الاربعة تنقسم الی المتساویین و کل عدد ینقسم الی المتساویین فهو زوج فالاربعة زوج.

اما چهار مورد دیگر از بدیهیات ستّ که عبارت باشد از مشاهدات، مجربات، متواترات و حدسیات این نظری می باشد که ما از طریق حساب احتمالات به این ها می رسیم. یعنی واسطه در ما بقی از اولیات و فطریات که نظری می باشند حساب احتمالات است که گفته خواهد شد.

این کلام مرحوم صدر.

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۱/۲۷.

اینکه بگوییم بدیهیات شش تا است یا دو تاست مهم نمی باشد چرا که همه یقینی می باشند کما اینکه مرحوم صدر می فرمایند و قبول دارند اما بعضی را از بدیهیات یقینی می دانند و بعضی را از نظریات یقینی.

مهم نمی باشد که این کلام مرحوم صدر درست است یا خیر، در معرفت شناسی اثری ندارد.

ما دو تعلیقه داریم:

تعلیقه بر فرمایش مرحوم صدر:

آقای صدر فرمودند این چهارتا از حساب احتمالات به آنها می رسیم نه از قضایای یا تصدیقات یا معرفت اولیه نمی باشند. فرمایش مرحوم صدر با فرمایش مناطقه منافاتی ندارد چرا که در نظر منطقی ها بدیهی، قضیه و تصدیقی می باشند که متولد از قضیه یا تصدیق دیگر نمی باشد آقای صدر می فرمایند که این چهار تصدیق، تصدیقاتی است که متولد از حساب احتمالات است خوب حساب احتمالات، تصدیق و قضیه نمی باشد لذا با فرمایش منطقی ها منافاتی ندارد. خود اینها تصریح کرده اند که در تجربیات نیاز به تجربه دارد و تجربه تصدیق نمی باشد یک عملیه ای است که باید صد بار تجربه شود که به یقین و تصدیق برسیم.

خود مرحوم صدر هم قبول دارد که در حساب احتمالات توالد قضیه از قضیه نمی باشد بلکه یک توالد ذاتی است.

توالد ذاتی و موضوعی بعدا خواهد آمد.

ایشان فکر کرده بودند که بدیهی همان اولی است که اصلا واسطه نمی خورد در حالی که اولی قسمی از بدیهیات است نه این که خود بدیهیات باشد.

تعلیقه دوم بر کلام منطقی ها و مرحوم صدر:

یک تعلیقه ای است که هر بر منطقی ها وارد است و هم بر مرحوم صدر چرا که ایشان کلام مناطقه را قبول کرده است. اینها قائلند که اولیات با فطریات دو تاست. آقای

صدر فرموده است که این کلام مناطقه درست است که فطریات به اولیات بر نمی گردد و دو نحو قضیه می باشند. ما ها از کسانی هستیم که قائلیم فطریات یا برگشت به اولیات دارد یا به نظریات. وقتی شما می گویید الاربعة زوج یا مراد شما از زوج عدد ینقسم الی متساویین می باشد در این صورت قضیه «الاربعه زوج» می شود از اولیات یعنی تصور موضوع و محمول کفایت می کند که تصدیق کنیم و اگر مراد شما از زوج غیر این می باشد همان معنای مرتکز که غیر این است هر چه که باشد، یعنی مراد شما این باشد که الاربعة زوج یعنی الاربعة ینقسم الی متساویین و کل ما ینقسم زوج فالاربعة زوج می شود نظری.

این در قسم بدیهیات.

اما عمده کلام ما در قضایای نظریه و مکتسبه می باشد. که قضایا و تصدیقات متولد از قضایا و تصدیقات دیگر می باشد.

در منطق گفته شده است اگر قضیه از قضیه دیگر یا تصدیقی از تصدیقی[1] دیگر متولد شود، بر اساس استقراء از سه استدلال یا حجت خالی نمی باشد: یا از استقراء رسیدیم یا از تمثیل رسیدیم یا از قیاس رسیدیم.

استقراء ناقص[2]:

استدلال و حجت دوم استقراء است، استقراء یعنی رسیدن به یک تصدیق کلی از مجموع تصدیقات جزئی. مثلا کل طلاب این مدرسه صد نفر می باشند و ما با نود نفر آنها صحبت کردیم و گفتیم که آیا زبان عربی بلدید؟ همه جواب مثبت داده و از نود قضیه جزئیه که زید و بکر و عمرو و ... عربی بلدند به این قضیه کلی رسیدم که «تمام طلاب این مدرسه عربی بلدند». این قضیه که این طلاب مدرسه تکلم به عربی را بلدند این نظریه استقرائی می باشد. استقراء تام از افراد قیاس است.

---

[1] فعلا مراد ما جامع بین تصدیق یقینی و ظنی می باشد.

[2] کلا استقراء که گفته می شود مراد استقراء ناقص است چرا که استقراء تام به قیاس بر می گردد و از افراد قیاس است.

تمثیل:

استدلال دوم تمیثل است می گوییم زید دزد است چرا که عمرو دزد است و تمام کارهای زید مثل عمرو است نصف شب بیرون می رود و داخل جیبش هم کلیدهای بسیاری است مثل عمرو روزها دائما عینک دودی می زند و خیلی کم روز از خانه بیرون می آید کاملا مثل عمرو. این تمثیل است.

در منطق چه در استقراء و چه در تمثیل از آن قضایایی که استفاده کرده که در استقراء نود قضیه بود که زید، بکر، عمرو، خالد، بکر و... عربی بلدند و در تمثیل از این قضیه استفاده کردیم که عمرو نصف شب بیرون می رود، زید هم نصف شب بیرون می رود، عمرو کلید زیاد دارد، زید هم کلید زیاد دارد، و عمرو سارق است... اگر همه اینها یقینی هم باشد، نتیجه هیچ زمانی یقینی نمی باشد.

در منطق تمثیل و استقراء ارزشی ندارد چرا که نتیجه اینها یقینی نمی باشد.

قیاس:

استدلال و حجت دوم قیاس است. قیاس استدلالی است که یک صغری و کبری و یک نتیجه دارد. چهار شکل دارد که شکل دوم تا چهارم قابل برگشت به شکل اولی است. در منطق ارسطوئی منتج بودن شکل اول بدیهی و یقینی است. شکل اول کدام است؟ یک صغری و کبری دارد که صغرای آن، حد اصغر و حد وسط دارد و کبرای آن حد وسط و حد اکبر دارد و نتیجه اصغر و اکبر دارد.

«زید انسان است» این صغرای ما که «زید» اصغر ما و «انسان» حد وسط ما می باشد و «هر انسانی فنا پذیر است» که این کبرای ما می باشد که «انسان» حد وسط و «فنا پذیر» حد اکبر است. خوب از حد وسط ها فاکتور گرفته و حد اصغر را به حد اکبر می رسانیم و نتیجه این می شود: «زید فنا پذیر است». منتج بودن شکل اول از بدیهیات است یعنی غیر متولد و از قضایای بدیهی یقینی است.

در منطق باید قیاس، شکل اول باشد اما این کفایت نمی کند و این متعلق به صورت است بلکه شرط دیگر هم دارد که متعلق به ماده است و آن اینکه باید صغری و کبرای ما یقینی باشد در این صورت است که نتیجه می شود یقینی. مواد هم زمانی یقینی می باشند که از بدیهیات شش گانه باشد یا منتج از قیاسی باشد که مقدمات آن از بدیهیات است. چنین قیاسی در منطق اسمش برهان است.

تنها حجت و دلیل و استدلالی که یقین آور است برهان است که قیاسی است که مقدمات آن از بدیهیات یقینی شش گانه یا منتج از قیاسی است که مقدمات آن از بدیهیات شش گانه می باشد.

پس علم یقینی علمی است که از یقینیات است که شش قسم بود یا از نظریات است که نتیجه یک برهان است.

پس در منطق ارسطوئی قضایا و تصدیقات بدیهی هفت تاست شش تا بدیهی و یکی نظری که نتیجه برهان باشد.

این کلا نحوه معرفت بشری نسبت گزاره های یقینی و مطابق با واقع است یعنی این قضیه که یا از قضایای شش گانه است یا منتج از برهان است، مطابق با واقع است حقیقتا نه اینکه اعتبار می کنیم که واقع هم اینطور است.

این تمام کلام و حرف منطقی ها.

دو اشکال بر این کلام منطقی ها وارد است:

یک اشکال قبل از مرحوم صدر که ایشان هم قبول کرده اند.

گفته اند که یقینی نظری یکی دارید که نتیجه برهان باشد خوب اشکال این است که قیاس حقیقتا اصلا افاده علم نمی کند چرا؟ چون دائما نتیجه در شکم کبری موجود است و فقط شما به تفصیل بیان می کنید و الا علم جدیدی برای ما افاده نمی کند مثلا می گوییم: «زید انسان است» و «هر انسانی فنا پذیراست» «پس زید فنا پذیر است». خوب کبری چیست؟ «هر انسانی فنا پذیر است» خوب شما زمانی به کبری یقین دارید

که در مرتبه قبل یقین داشته باشید که زید فنا پذیر است و الا یقین ندارید که هر انسانی فنا پذیر است اگر در همه انسانها یک انسان باشد به نام زید که شما در فنا پذیر بودن آن شک داشته باشید، دیگر یقین ندارید که «هر انسانی فناپذیر است». لذا در اینجا کبری متولد از نتیجه است نه اینکه نتیجه متولد از کبری باشد. خوب این دیگر برای ما افاده علم نمی کند. این شبهه ای است که از قدیم بر منطق ارسطوئی گفته شده است. یا مثلا در «زید انسان است» و «کل انسان حیوان» «پس زید حیوان است». در مرتبه سابق از کبری که «کل انسان حیوان است» باید یقین داشته باشید به نتیجه که «زید حیوان است». لذا برهان علم آور نمی باشد. این از قبیل تنبیه دادن و التفات دادن است نه از قبیل تولید علم.

[1] اشکال مرحوم صدر:

گفته اند که اصلا علم بشر بر اساس استقراء است نه برهان که استقراء هم مبتنی بر حساب احتمالات است. در واقع دائما این حساب احتمالات است که در ذهن ما علم جدیدی را واقعا افاده می کند.

این بیان منطقی ها ایشان را خیلی نگران کرده بود دیده بود این منطقی ها در واقع با این حرفهای خودشان در شاخه ای نشسته اند که از بیخ و بن آن را بریده اند و هیچ چیزی را باقی نخواهند گذاشت لذا به فکر دیگری افتاد و دنبال این بود که آیا ما واقعا راهی داریم که به قضایای یقینی برسیم و در عین حال از این هفت تا نباشد نه از بدیهیات باشد که در نظر ایشان دو تاست و نه نتیجه برهان باشد در واقع ایشان یقینیات را از هفت تا تقلیلش داد به سه تا.

آیا ما راهی داریم که به یقینیات برسیم بدون این که از این هفت تا یا سه تا در نظر ایشان باشد.

[1] دوشنبه ۹۶/۰۱/۲۸.

ایشان نتیجه برهان را قبول دارد و می گوید که نهایتا برهان چیزی که به ما می دهد تفصیل است و اجمال است یعنی نتیجه مندمج در کبری است اجمالا که آن نتیجه مجمل و مندمج در کبری در نتیجه می شود مبسوط و مفصل. خوب ایشان بدیهیات را همین دو تا در نظر گرفتند در حالیکه در منطق ارسطوئی این چهارتا بقیه متولد از قیاس نبودند لذا قیاس در نظر اینها می بایست مقدماتش یکی از اینها باشد لذا دست آنها باز بود و برهان زیاد داشتند اما در اولیات و فطریات خیلی دست انسان بسته است. ذهن بشر در اولیات و فطریات مثال زیاد ندارد. بله مثال تکراری دارد مثل اینکه گفته شود اربعه زوج است سته زوج است ثمانیه زوج است و ... اما مثال زیاد غیر تکراری ندارد لذا دست انسان بسته است در آوردن برهان از این دو تا و عمده برهان از آن چهارتاست بخصوص مجربات لذا ایشان دنبال این بوده است که ببیند که آیا راهی است که ما به یک قضایای یقینی برسیم بدون اینکه از آن سه تا یا آن هفت تا باشد.

لذا در نظر مرحوم صدر ما در نظریات هم یقینی نداریم در واقع یک التفات است و تفصیل چرا که ایشان قائلند که یا کبری را ما را از استقراء بدست می آوریم که قبل از کبری، نتیجه برای ما یقینی است و اگر کبری را از راه دیگری مثلا قول معصوم بدست بیاوریم دائما این نتیجه در کبری مندمج است یعنی شما در واقع وقتی به کبری یقین دارید در این یقین به کبری یقین به نتیجه هم است تنها فارق بین نتیجه و کبری فارق بین اجمال و تفصیل است این از نتیجه خود کبری هم یا نتیجه برهان است یا اینکه از بدیهیات می باشد که در نظر ایشان دو تا بیشتر نمی باشد که مصادیق اینها هم خیلی محدود است در نتیجه قیاسهای ایشان خیلی کم است. لذا ایشان با اینکه قیاس را قبول دارند اما با توجه به مسائلی که گفته شد، قائلند که خیلی ارزشی ندارد که روی برهان سرمایه گذاری کنیم لذا رفته است سراغ گزاره های یقینی که از راه قیاس و به دست نیامده است بلکه اساس آنها استقراء بوده است. استقراء دامنه وسیعی دارد و همه علوم تجربی ما را می گیرد.

&&&در هندسه هم این همه قیاس که بکار فته است چند تا اصول موضوعه دارد که یکی از آنها اجتماع نقضین محال می باشد که این اصول موضوعه را از اولیات می داند.

کلمات مرحوم صدر را در ضمن نکاتی بیان می کنیم و بعدا جمع وجورش می کنیم.

الأمر الأول: توضیح حساب الاحتمالات.

که شالوده بسیار مهمی در ذهن ایشان می باشد احتمال یکی از شاخه های ریاضی است که یک تحلیلی است در مورد پدیده های تصادفی که ما ارزیابی می کنیم در رابطه با یک چدیده ای که تصادیفی است نه &&& این را دقت کنید که یک پدیده ار که وقوعش در خارج در نظر می گیریم از سه صورت خارج نمی باشد:

یا احتمال وقوعش صفر است یا احتمال وقوعش یک که همان صد در صد باشد یا بین صفر و صد است .

مثلا فرض کنید مجموعه ای مهره ها را دارید که فقط دو رنگ بیشتر ندارید که تعدادی فقط سفید است و تعدی فقط سیاه است . شما تمام مهره های سفید را در یک کیسه قرار دهید و می خواهید یک مهره ار در بیاورید این در آوردن مهره از این کیسه یک پیده ای است که می خواهید احتمالات در رنگ او را حساب کنید احتمال اینکه این مهره رنگش سیاه باشد احتمالش صفر است. چرا؟ چو فرض کردید که مهره های داخل کیسه همه سفید است. احتمال اینکه این مهره سفید باشد یک یا صد است. یعنی آن مهره که در آورده می شود صد در صد است چرا که فرض این است که تمام مهره های داخل کیسه سفید است.

خوب اگر حالا تمام مهره های سیاه را روی این مهره های سفید ریختیم وقتی می خواهیم از این کیسه بدون نگاه کردن یک مهره بیرون بیاوریم احتمال اینکه این مهره سیاه باشد دیگر صفر نمی باشد و احتمال این که سفید باشد دیگر صد نمی باشد.

هم احتمال سفید است و هم احتمال سیاه است این پدیده که سیاه بیرون بیاید یا سفید بیرون بیاید این تصادف است یعنی پدیده ای که به آن قطع نداریم نه تصادفی که فلاسفه می گویند. بله یقین داریم که آن مهره غیر سفیدوسیاه نمی باشد و احتمالش صفر است چرا که مهره های داخل کیسه از این دو رنگ خارج نبودند. حال می خواهیم این احتمال را که مقول به تشکیک است، محاسبه کنیم. ما احتمال دو درصدی و نود درصدی و پنجاه درصدی داریم.

احتمال اول من این است که سفید باشد و احتمال دوم من این است سیاه باشد. آیا این دو احتمال مساوی است یا فرق می کند؟ این تابع تعداد مهره های داخل کیسه است اگر تعداد این دو مهره مساوی باشد این دو احتمال دقیقا مساوی است یعنی یک دوم یا پنجاه درصد احتمال می دهم که آن مهره اول سفید باشد و همین مقدار احتمال دارد که آن مهره سیاه باشد.

فرض در سوال این است که تمام شرائط یکسان است. اگر تعداد مهره ها را عوض کنید مثلا ده تا سفید و سی تا سیاه باشد. در مرتبه اول احتمال هر دو رنگ را می دهم اما احتملا سفید بودن کمتر از احتمال سیاه بودن است. شما در حساب احتمالات هر طرف را هر قدر زیاد کنید احتمال طرف مقابل به صفر نمی رسید فرض کنید در این کیسه یک ملیارد مهره ریخته اید که یک مهره آن فقط سفید است و بقیه سیاه است. احتمال می دهید که در مرتبه اول که مهره ای بر می دارید، آن مهره سفید باشد؟ خیر. لذا احتمال به صفر نمی رسد. مراد ما از احتمال، احتمال نفسی است. لذا شاید یک مثال دیگری بزنیم بهتر باشد.

شما فرض کنید داخل این کیسه یک ملیارد مهره است و روی هر مهره یک عدد غیر مکرر نوشته شده است از یک تا یک میلیارد. خوب احتمال این که این مهره ای که بر می دارید عدد نه باشد یا اینکه عددی غیر عدد نه باشد، این دو احتمال مساوی است ؟ خیر اما احتمال اینکه عدد نه باشد این دیگر صفر نمی باشد و هیچ زمانی احتمال نفسانی شما صفر نمی باشد.

چرا صفر نمی تواند باشد؟ چرا که اگر احتمال نه بودن صفر باشد احتمال اعداد دیگر هم صفر می شود چرا که فرقی بین نه و اعداد دیگر در این احتمال نمی باشد. لذا باید مهره ای که در می آورید باید عددی نداشته باشد و فرض این استکه مهره ها عدد دارند. یعنی این که نمی تواند احتمال نه صفر باشد، برهان ریاضی هم دارد.

لذا احتمال غیر نه خیلی زیادتر است از احتمال نه بودن که می شود یک نهصد و نود و نه ملیون و نهصد و نودو نه هزار و نهصد و نود و نهم می شود.

&&&

یا در مثال رایج سکه را در نظر بگیرد که به هوا می اندازید به هوا رفتن و به زمین نیامدن صفر است و به زمین افتادن صد است اما ینکه یک روی آن بیاید و روی دیگر آ« نیاید پنجاه درصد است اما اگر سکه را دو بار انداختید هوا صور ممکنه چهارتا است هر دو خط و هر دو شیر و مختلف اما یکبار خط اول و یکبار شیر اول بیاید.

اگر سه بار بیاندازید صور ممکنه هشت صورت است.

&&& مثلا ما سکه را یکبار به هوا بیاندازمی صور ممکنه دو تا است صورت مطلبو خط است خوب وقتی که خط بیاید خط نسبت به صور می شود یک به دو اما اگر چنجبار متعاقبا به هوا بایندازید این صورت که هر پنج بار خط بیاید نسبت به صورت ممکنه که ۳۲ صورت است ۲ به توان ۵. صورت مطلوب را صورت کسر و صور ممکنه را مخرج قرار می دهند که می شود محاسبه احتمال لذا احتمال می شود یک سی و دومم. &&& اساس حساب احتمالات این استکه صور مطلوبه را در نظر بگیرند در صورت و صورت ممکنه در مخرج قرار می دهند &&& رشته احتمالات بسیار مفید است در خیلی از علوم مثل آمار و بیمه از آن استفاده می کنند مثل در بیمه ما یک بیمه گذار و یک بیمه شده داریم که بیمه خیره راه نیانداخته است بیمه کلا یک موسسه صد در صد انتفاعی و بسیار پر سود است که بر اساس احتمالات در نظر می گیرند بیمه گذار نمی تواند بفهمد که شما چقدر عمر می کنید. لذا بیمه گذار بر حساس احتمالات عمر

شما و سلامت شما و سابقه بیماری شما را در نظر می گیرد اگر سرطان در خانواده شما باشد احتمال اینکه شما هم به سرطان بمیرید کم می شود لذا هزینه بیمه شما را پایین می برد. و بالعکس. در حساب احتمالات هر مقدار که دفعات بیشتر شود مقدار احتمالات طرفین تقریبا مساوی می شود مثلا اگر پنج بار سکه را بالا بیاندازید احتمال دارد که چهار بار خط و یکبار شیر باشد اما اگر هزار بار به هوا انداخته شود تقریبا احتمال شیر آمدن و خط آمدن مساوی می شود و این به تجربه هم اثبات شده است لذا در بیمه هم چون بیمه شونده زیاد است احتمال &&&

الامر الثانی: فی انحاء المنطق.[1]

در امر دوم می خواهیم انحاء و اقسام منطق را توضیح دهیم. مرحوم صدر قائلند که منطق ما سه قسم است منطق عقلی و منطق تجربی و منطق ذاتی. می خواهیم خواص این سه منطق و فوارق این سه قسم را ذکر کنیم.

قبل از این که وارد اینها شویم خود منطق را توضیح دهیم.

وقتی یک گزاره و قضیه ای برای ما مجهول باشد برای رفع جهل می توانیم چند کار کنیم:

یکبار اتکاء به مشاهده می کنیم مثلا نمی دانیم داخل اتاق کسی است یا خیر خوب در اینجا می رویم و داخل اتاق را مشاهد می کنیم و متوجه می شویم که داخل اتاق کسی است یا خیر. خوب مارفع جهل کردیم از طریق حس.

یا می خواهیم بدانیم که در این مدرسه چند اتاق است می رویم تک به تک اتاقها را می شماریم.

اما بسیاری از وقتها است که مجهول ما قابل حس و تجربه نمی باشد راهی برای حسن و تجربه نمی باشد. آیا عالم متناهی است یا لا متناهی؟ این را نمی توانیم حس کنیم. آیا عالم حادث است یا قدیم؟ از طریق حس و تجربه راهی نمی باشد. اگر فرض

---

[1] سه شنبه ۹۶/۰۱/۲۹.

کردیم عالم حادث است، آیا این عالم موجدی هم دارد یا خیر؟ در اینجا هم راهی برای حس و تجربه نمی باشد. آیا انسان نفس مجرد دارد یا خیر؟ این هم با حسّ و تجربه قابل دریافت نمی باشد.

آیا ما انسانها باقی می باشیم یا منعدم می شویم؟ این ها هم قابل تجربه و حس نمی باشد.

در این موارد ما بجای حس و تجربه، در ذهن خودمان فعالیت می کنیم و داده و تصدیقات و معلومات را در ذهن خود جستجو کرده و کنار هم می گذاریم تا شاید به جواب این سوالات برسیم. به این عملیات می گویند فکر.

فرض کنید ما این آتش را حس کردیم و دیدیم داغ است و آتشهای دیگر هم حس کردیم و دیدیم داغ است. حال سوال پیش می آید که آیا تمام آتشها حتی آتشهای قبل از ما و آتشهای بعد از ما هم داغ است؟ آتشهای در دیگر کرات هم داغ است؟ راهی برای حس و تجربه تمام آتشها نداریم. لذا شروع می کنیم به فکر کردن که آیا با توجه به معلومات ما این مجهول قابل حل است یا خیر؟

فکر یعنی کَند و کاو بین پاره ای از معلومات برای حل مجهولات. خوب ما خیلی وقتها این فکر را به کار می اندازیم و به نتایجی می رسیم و قائل به قِدم یا حدوث عالم می شویم. اما وقتی خود فکر را در نظر می گیریم می بینیم که فکر ما دچار خطاء و لغزش می شود. از کجا به این می رسیم؟ یکی از راهها خودمان هستیم. می بینیم خودمان به نتیجه ای رسیدیم و بعدا فهمیدیم اشتباه بوده است و یکی هم از اختلافاتی است که بین علمائی که استدلالات عقلی آورده اند، می باشد و اعتقاد ما این است که یکی از این ها درست است. مثلا علم خداوند چگونه است؟ گفت شده است که در این جا پانزده قول است. که ما اعتقاد داریم که حداکثر یکی درست می باشد.

در اینجا علماء فکر کردند که قواعد و مسائلی را به دست بیاورند که جلوی خطاء فکر را بگیرند و پاره از گزاره ها را که ناظر به فکر است، بدست بیاورند که بوسیله این

گزاره ها لغزش فکر را نشان داده و جلوی آن را بگیرند. درست است که خود این قواعد هم با فکر به دست آمده است اما سعی کرده اند در این فکر دچار لغزش نشوند یعنی فکری کنند که مسلّماً خطائی نداشته باشد.

علماء در پیریزی این قواعد و فکر در آنها از حس کمک نمی گیرند اما در این قواعد ناظرند به گزاره هایی که در فکر از آنها استفاده می کنیم حتی گزاره های حسی مثل اینکه می گوییم: «زید انسان است» اما خود این قواعد اینها معتقدند یا از بدیهیات است یا نتیجه قیاسی است که مقدمات آن بدیهی است.

پس بنابراین منطق عبارت است از علم ناظر به فکر.

ما با سه منطق سر و کار داریم: منطق عقلی و منطق تجربی و منطق ذاتی.

المنطق العقلی: المنطق الارسطوئی الذی یبتنی علی البرهان و یقول بصدق ما ینتج منه.

منطق عقلی، منطق ارسطوئی است که معتقد است که هر گزاره ای که متولد از دستگاهی به نام برهان شد آن قضیه مطابق با واقع است اما هر قضیه ای که متولد از غیر برهان باشد می تواند صادق باشد و می تواند صادق نباشد.

برهان صورتش قیاس است و مواد آن یقینیات است که هفتا می باشد بدیهیات سته و منتج از برهانی که مقدمات آن بدیهی است.

پس در منطق عقلی، فکری ثاقب و صادق است که با برهان پیش رود. فکری که در آن از برهان استفاده شود.

المنطق التجربی: ما یبتنی علی الاستقراء.

منطق تجربی، منطقی است که استدلال دائما بر اساس استقراء است مثلا در علوم تجربی گفته می شود که هر گاه فلزی حرارت ببیند منبسط می شود به دلیل استقراء یا هر مائی در صد درجه به جوش می آید. تمام مطالب علوم تجربی استقراء است. همان استقرائی که در نظر منطقیین علیل است چون ما را به واقع نمی رساند یقینا. اما در نظر عالم علوم تجربی سقیم نمی باشد چرا که برای آنها واقع مهم نمی باشد بلکه دنبال این

می باشند که کار خود را به راه بیاندازند با الاغ از پل رد شوند و با هواپیما به آسمان روند و با این فرمولهای آرامش را به ارمغان بیاورند و تا الان هم مشکلی جدی پیش نیامده است. این زندگی ما در این عالم همه به برکت این علوم تجربی است.

المنطق الذاتی: ما یبتنی علی حساب الإحتمالات.

آن مقداری که توضیحش لازم است می گوییم و بعدا مفصلا در محلش توضیح می دهیم.

منطق ذاتی مبتنی بر حساب احتمالات است درست است که حساب احتمالات ریشه ی استقراء است اما ریشه دیگر علوم هم است. منطق ذاتی منطقی که بر اساس حساب احتمالات جلو می رود.

فایده منطق ذاتی نسبت به دو منطق دیگر:

رجحان بر منطق عقلی:

منطق عقلی اکثر مجهولات بشری را نمی تواند جواب دهد چرا که برهان خیلی زیاد نمی باشد کجا برهان می تواند به ما اثبات کند که آب در ۱۰۰ درجه به جوش می آید؟!! و ضمن اینکه اگر یادتان باشد گفتیم که مشکل اساسی قیاس این است که علم جدید به ما نمی دهد و فقط مجمل را مفصل می کند چرا که نتیجه، دائما در کبری مندمج است و کبری دائما متضمن نتیجه است. اما منطق ذاتی این مشکلات را ندارد یعنی معطیات منطق ذاتی بسیار زیاد است و بحث اجمال و تفصیل نمی باشد بلکه ما معارف و علوم خود را بر اساس این حساب احتمالات تولید می کنیم.

اما رجحان بر منطق تجربی:

منطق تجربی هم در خیلی از جاها نمی تواند جواب دهد مثلا آیا جهان مبدأی دارد یا خیر؟ آیا جهان صانع دارد یا خیر؟ آیا معاد ممکن است یا خیر؟ مسائلی که قابل تجربه و حس نمی باشد را نمی تواند جواب دهد. متکلمین قائل به معاد بودند که مراد از معاد اعاده معدوم است. فیلسوف می گفت که محال است که معاد به معنای اعاده معدوم،

داشته باشیم. اما ما بر اساس منطق ذاتی می توانیم وارد این مسائل بشویم. منطق ذاتی تمام موارد، منطق تجربی را جواب می دهد. منطق ذاتی ریشه منطق تجربی است. کما اینکه خیلی از موارد منطق عقلی را هم جواب می دهد. یعنی این منطق ذاتی از هر دو منطق اعم است. در حالیکه رابطه بین دو منطق عقلی و تجربی با هم عموم خصوص من وجه است.

در نظر مرحوم صدر امتیاز بسیار مهمی که این منطق ذاتی دارد این استکه نتایج منطق ذاتی یقینی است اما نتایج دو منطق دیگر در نظر ایشان یقینی نمی باشد.

علت اینکه منطق ذاتی اعم از منطق تجربی و عقلی است این استکه منطق ذاتی فقط تجربه نمی باشد بلکه تلفیقی است از حس و فکر و در بعضی از مواردی که منطق ذاتی حرف دارد اصلا از حس کمک نمی گیرد مثلا فرض کنید که می گوییم اعاده معدوم ممکن است که هیچ حس و تجربه ای در کار نمی باشد. بله ممکن است که مقدمات غیر مباشرش حسی باشد اما مقدمات مباشر آن دیگر حسی نمی باشد. اما در منطق تجربی دائما مقدمات مباشر آن حسی است.

و مرحوم صدر این حساب احتمالات را که منطق خود را بر آن استوار کرده است این را تعمیم داده است که در همه علوم عقلی و تجربی یقین آور و اثبات کننده است. مثلا ایشان تردید کرده است که توحید را بتوان با منطق عقلی اثبات کرد بخلاف منطق ذاتی یا اثبات رسالت و امامت با منطق ذاتی ممکن است بخلاف منطق عقلی. البته فلاسفه معتقدند که توحید را می توان به برهان اثبات کرد بخلاف رسالت و امامت که برهان بردار نمی باشد قابل اثبات است اما اثبات غیر برهانی. مرحوم صدر قائلند که توحید و رسالت و امامت را می توان بر اساس منطق ذاتی اثباتشان کرد. منطق تجربی که نفیا و اثباتا نسبت به این مطالب ساکت است و حرفی ندارد.

اسم منطق ذاتی، را منطق ذاتی گذاشته اند چرا که بعدا خواهد آمد که ایشان قائلند که توالد علم یا ذاتی است و یا موضوعی و توالد علمی که در اینجا و در این منطق است، بر اساس توالد ذاتی است لذا اسم این منطق را هم منطق ذاتی گذاشته اند.

[1]الامر الثالث: فی انحاء الیقین.

در امر سوم که بحث امروز ما است یقین را بر سه قسم تقسیم کرده است: گفته اند که یا منطقی است یا موضوعی است یا ذاتی است.

المراد من الیقین: القطع المطابق للواقع.

ابتداءا یقین را تعریف کنیم که جامع این سه یقین است.

یقین که می گوییم مراد ما از یقین تصدیق جزمی مطابق با واقع است این یک معنای اعمی است که شامل هر سه یقین می شود و حتی شامل قطع حاصل از راه تقلید حاصل می شود و مطابق با واقع هم است، می شود.

لذا قید ثابت را ندارد.

انحاء الیقین:

آقای صدر قائلند یقین بر سه قسم است: منطقی و موضوعی و ذاتی.

الیقین المنطقی: الیقین المقارن بالقطع باستحالة کذبه.

یقین منطقی عبارت است از یقینی که مقارن با قطع دومی باشد که آن قطع دوم این استکه محال است که این قطع او مطابق با واقع نباشد و یعنی محال است که غیر این باشد مثلا قطع دارید که الکل اعظم من الجزء و محال است این طور نباشد که آن قطع اول شما یقین منطقی است. به عبارت دیگر قطع منطقی قطعی است که مقارن است با قطع به استحاله عقلی خطاء این قطع.

مثلا اگر کسی قطع به حجیت قطع داشته باشد و مطابق با واقع هم باشد و قطع داشته باشد که محال است که قطع حجت نباشد، این قطع شما به حجیت قطع می شود قطع منطقی.

مثلا من قطع دارم و قطع دارم به مطابقت اما قطع به استحاله آن نداریم که اکثر قطع ما غیر منطقی است مثلا من قطع دارم به این که الان روز است و قطعا هم مطابق

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۱/۳۰.

با واقع است احتمال خلاف را نمی دهیم اما امکان خلاف آن را می دهیم. مراد این امکان امکان عقلی است که در مقابل استحاله عقلی است.

اليقين الموضوعی: اليقين ذو مبرِّر من دون مقارنة.

یقین موضوعی یقینی است که مقارن با آن قطع نمی باشد و لکن این یقین به لحاظ عینی و خارجی باید مبرِّر داشته باشد در اصطلاح فارسی می گوییم یقین موجه که آقای صدر اسم این را یقین موضوعی گذاشته اند.

یقین دو قسم است یقین موجه و یقین غیر موجه.

مثال یقین غیر موجه: فرض کنید ما سکه را می خواهیم بالا بیاندازیم کسی است که از خط خوشش نمی آید به خاطر این حالت روانی، قطع دارد که خط نمی آید و اتفاقا خط هم نمی آید این یقینش یقین غیر موجه است و هیچ مبرری نداشت و صرفا از خط خوشش نمی آمد. یعنی هیچ یک از قرائن وشرائط خارجی موید این مطلب نبود.

مثال یقین موجه: به کسی می گویید که ما می خواهیم سکه را پنج بار به بالا بیندازیم و شخصی می گوید که من قطع دارم که در این پنج بار، پنج بارش خط نمی آید. اتفاقا هم پنج بارش خط نمی آید این یقین موجه است یعنی قابل توجیه است تارة هم در فارسی تعبیر می کنند به یقین عقلانی. یعنی مبررات و شاهد و موید دارد و توجیه پذیر است.

به این یقین مرحوم صدر می گویند یقین موضوعی.

وجه تسمیه اش به موضوعی چیست؟

ما در فارسی برای خارجی، عینی استفاده می کنیم در عربی به جای خارجی موضوعی بکار می برند الشرائط موضوعیه بکار می برند یعنی شرائط خارجی. بعد ایشان می گویند یقین موضوعی یعنی یقینی که شواهد و موجهات و قرائن خارجی دارد که در این مثالِ سکه، حساب احتمالات موید و شاهد ما بر این یقین می باشد.

اما در عین حال یقین نداریم به خطاء این قطعم لذا می گویم که امکان دارد که هر پنج بار خط بیاید اما احتمال آن را نمی دهم.

اليقين الذاتی: اليقين من دون مبرّر مع امكان خلافه.

مرحوم آقای صدر این یقین ذاتی را سه جور بکار برده است چرا که اصطلاحاتی بوده است که خود ایشان مبدع آنها بوده است و هنوز کاملا واضح و تحدید دقیق نشده بود.

تارة جامع بین یقین منطقی و موضوعی و یقین سومی که قسمی غیر اینها بوده است که گفته خواهد شد.

تارة جامع بین یقین موضوعی و ذاتی.

و تارة قسیم اینها گرفته است. ما اصطلاح سوم را می خواهیم معنا کنیم و در آینده هم زمانی که می گوییم یقین ذاتی مراد ما همین معنا است که عبارت باشد از «یقین غیر موجه». منطقی نمی باشد چرا که امکان خطاء وجود دارد. موضوعی نمی باشد چرا که مبرر و شواهد عینی و خارجی ندارد. اکثر یقینهای افراد ما از این قسم است. مثلا بر اساس اعتقاد زیادی که به پدر بزرگ دارد بخاطر اینکه خیلی به او علاقه دارد، از کلمات او برای او یقین حاصل می شود. بله اگر یقینش به پدر بزرگش موضوعی بود یقین به حرفهای پدر بزرگ هم می شود موضوعی. اما چون یقنش به پدر بزرگ ذاتی است یقین او به حرفهای پدر بزرگ هم می شود ذاتی.

این تقسیم در مباحث آینده خیلی به کمک ایشان می آید.

یقین منطقی کم است و یقین موضوعی که بیشتر است و یقین ذاتی که خیلی زیاد است.

یقین ذاتی گفته شده ست چرا که غیر از ذات خودش ورائی و توجیهی ندارد.

یکی از اشکالات بر تقسیم بندی مرحوم صدر این است که بین یقین ذاتی و موضوعی نمی توان خط کشی کرد خوب اگر کسی در چهار بار انداختن سکه برای او

قطع آمد که نمی تواند هر چهار بار خط بیاید این موضوعی است یا ذاتی؟ معین نمی باشد.

در منطق همه یقینیات باید به یقین منطقی برسد.

الامر الرابع: فی التوالد و اقسامه:

این امری بوده است که برای مرحوم صدر خیلی مهم بوده است که ذهن مرحوم صدر را مشغول کرده است.

تعریف التوالد: حصول معرفة من معرفة اخری.

ایشان قائل بودند تمام علوم ما از دو معرفت است: معارف اولیه که متولد از معارف دیگر نمی باشد و معارف ثانویه که تمام معارفی که متولد از معارف دیگری می باشد.

مثلا می گوییم الان روز است معرفت اولی است که الان دارم این تصدیق را احساس می کنم نه اینکه متولد از معرفت دیگر است. اما می گوییم روشنایی هوا از خورشید است این را از معارف دیگری می گیریم چرا که خورشیدی را من نمی بینم. یعنی معارف ما یا نظری است و یا غیر نظری است. اسم این تولد معرفت از معرفت دیگر را توالد گذاشته است که توالد یعنی زایشِ یک معرفت از معرفت دیگری. ایشان می گویند که پیدایشِ هر زایش و توالدی یا موضوعی است یا ذاتی است.

در اصطلاح ایشان غیر نظری، اعم از ظنی و یقینی است بخلاف منطق که در اصطلاح منطقی بدیهی فقط یقینی است.

اقسام التوالد:

توالد موضوعی و ذاتی یعنی چه؟

مقدمة: فی توضیح التصدیق.

تصدیق یک حالت نفسانی و ذهنی برای ما است که اسم آن را اذعان می گذاریم می دانید تصدیق یک اذعانی است که در افق نفس ما حاصل می شود که ذات تشکیک است که از ۵۱ درصد شروع و به صد در صد ختم می شود. تصدیق مثل حب و بغض

است یعنی بدون متعلق در افق نفس حاصل نمی شود. اگر یادتان باشد در لسان منطقی ها متعلق آن نسبت بود و ما گفتیم که متعلق این تصدیق، قضیه است و مرحوم صدر هم تعبیر به قضیه می کند نمی دانیم که تسامحی قضیه می گفته اند یا التفات و دقت داشته اند.

لذا در هر تصدیقی دو چیز دارید: «اذعان» و «متعلق اذعان» مثل یقین به عدالت زید که تصدیق اذعان است و متعلق آن عدالت زید است.

التوالد الموضوعی: توالد قضیة من قضیة اخری.

حالا که این روشن شد که در تصدیق دائما ما دو چیز داریم ایشان می فرمایند اگر در باب تصدیقات، که این علم جدید که می خواهد متولد شود اگر قضیه از قضیه متولد شود این توالد موضوعی است.

التوالد الذاتی: توالد التصدیق و الإذعان من التصدیق و الإذعان الآخر.

اگر خود تصدیق و اذعان از تصدیق و اذعان دیگری متولد شود این توالد ذاتی است.

پس تا اینجا معرفت جدید ما یعنی تصدیق جدید ما و معرفت جدید ما یعنی معرفتی که از معرفت دیگر گرفته شده است. اما تارة می بینیم که مرکز ولادت مربوط به خود قضیه است و تارة مرکز ولادت خود اذعان و تصدیق است.

پس توالد موضوعی یعنی توالد قضایا از قضایا و توالد ذاتی یعنی توالد اذعان از اذعان دیگر نه قضیه از قضیه ی دیگر.

اینجا موضوعی و ذاتی با موضوعی و ذاتی در یقین فرق دارد موضوعی اینجا نظر دارد به یقین موضوعی و ذاتی اینجا نظر دارد به منطق ذاتی.

[1]چطور می شود که تصدیق از تصدیق و قضیه از قضیه متولد می شود؟

---

[1] شنبه ۹۶/۰۲/۰۲.

قضیه بدون تصدیق می شود اما تصدیق بدون قضیه نمی شود مثلا «دو دو تا شش تا» قضیه ای است که متعلق هیچ تصدیقی نمی باشد.

کیفیة حصول التوالد الموضوعی و الذاتی:

رسیدیم به توضیح این توالد ذاتی و موضوعی.

ابتداءا توالد موضوعی و بعد توالد ذاتی.

التوالد الموضوعی: توالد قضیة من قضیة اخری لزم من کذبها اجتماع نقیضین ای نقیض الولد مع قضیة الأُم.

توالد موضوعی این گونه است که این قضیه متولد با آن قضیه متولد منه رابطه تناقضی و استحاله ای دارد یعنی اگر قضیه ام صادق باشد این قضیه ی وَلَد و متولَّد هم صادق می باشد به نحوی که اگر صادق نباشد حتما تناقض است مثلا شما تصدیق دارید که هر انسانی فنا پذیر است این قضیه ی أُمّ شما است. قضیه متولَّد از این کبری این است: «زید فنا پذیر است» خوب اگر گفتیم قضیه ی أمّ و کبرای ما صادق است حتما قضیه متولد و نتیجه صادق است. چرا؟ چون اگر صادق نباشد تناقض لازم می آید. چطور؟ اگر فرض کنیم زید فنا پذیر نباشد بلکه فنا نا پذیر باشد این قضیه: «بعض الانسان لیس بفان» صادق است. قضیه أمّ ما این بود: «هر انسانی فنا پذیر است». رابطه بین این دو قضیه چطور می شود؟ «کل انسان فان» و «بعض الانسان لیس بفان»؟ این دو متناقض می باشند و لازم می آید اجتماع نقیضین. لذا در توالد موضوعی اگر قضیه متولد صادق نباشد نقیض آن صادق است و بین نقیض متولد و قضیه ام تناقض است یعنی از عدم صدق قضیه متولد، تناقض لازم می آید. و در هر منطقی این پیش فرض دارد که اجتماع نقیضین محال است.

در توالد موضوعی کافی است که قواعد انتاج را به کامپیوتر دهیم کامپیوتر می تواند در حافظه خود گزاره های زیادی را جای دهد اما نمی تواند کامپیوتر تصدیق کند حتی در نظر فلاسفه تصدیق مختص به قوه عاقله است لذا حیوانات تخیل و توهم دارند اما تعقل ندارند لذا متعلق قوه عاقله که تصور و تصدیق باشد را ندارند. حیوانات دائما به صورت شرطی عمل می کنند.

پس در توالد موضوعی اگر همین قواعد انتاج را به کامپیوتر بدهیم، عمل می کند و نتیجه را اعلام می کند مثلا کبریات را بدهیم و صغریات را بدهیم بلافاصله خودش نتیجه را می دهد چرا که توالد موضوعی رابطه ای است بین گزاره ها و می توانیم ما این رابطه را به صورت نرم افزاری به کامپیوتر بدهیم.

این توالد موضوعی در نظر مرحوم صدر است که رابطه ای است بین گزاره ها و قضایا بر اساس قاعده استحاله تناقض.

اما التوالد الذاتی: توالد تصدیق جزمی من تصدیق ظنی علی حساب الاحتمالات ای بعد صیرورة احتمال المخالف اقلا.

در توالد ذاتی اصلا و لو ما استحاله تناقض را بپذیریم آن نتیجه را نمی توانیم به دست بیارویم مثلا اگر از شما سوال شود که اگر ما یک سکه را یکبار پرتاب کنیم بالا چند درصد احتمال آمدن خط وجود دارد؟ می گویید پنجاه درصد. اگر دو بار انداختیم بالا چند درصد احتمال دارد که متوالیا خط بیاید می گوییم بیست و پنج درصد و ....

خوب حالا اگر ده بار بیاندازیم می گوییم این درصد و اگر صد بار هم بیاندازیم می گوییم این مقدار درصد احتمال دارد که متوالیا خط بیاید. این ارزش احتمالی است که صفر نمی شود.

به طرف می گوییم که شما یقین دارید که متوالیا خط می آید؟ می گوید یقین داریم که متوالیا صد بار خط نمی آید. حال اگر انداختیم و اتفاقا صد بار خط آمد این جا اجتماع نقیضینی حاصل می شود؟ خیر اما به لحاظ ذهنی و نفسی من احتمالش را نمی دهم. سوال این است که این یقین شما به این که در صد بار بالا انداختن، متوالیا خط نمی آید. این یقین شما از کجا آمد؟ مرحوم صدر قائلند که این تصدیق جزمی از یک تصدیق ظنی متولد شده است بدون اینکه قضیه دخالت کند. دقت کنید ببینیم آن تصدیق ظنی چه بوده است؟

احتمال اینکه صد بار متوالی خط بیاید احتمالش به لحاظ ریاضی صفر نیم باشد بله یک کسر کوچک است خوب احتمال اینکه که متوالیا خط نباشد، ظن بسیار قوی است که مقابل وهم توالی خط می باشد.

آقای صدر قائل است که ذهن ما این طور است که تصدیق وقتی قوی می باشد یکباره یک تحول کمی به یک انقلاب کیفی تبدیل می شود یکبارگی ظن شما به یقین تبدیل می شود. پس اگر سکه را یکبار بالا بیاندازیم احتمال خط پنجاه است و در دوبار احتمال توالی خط ۲۵ درصد و عدم توالی ۷۵ درصد و در سه بار احتمال خط ۱۲ و احتمال عدم توالی ۵/۸۷ می باشد مرحوم صدر می گویند که ذهن ما این طور عمل می کند چرا که اینطور آفریده شده است. همه قوای ما اینطور است مثلا زید در مقابل شما حرکت می کند و وقتی دور می شود کوچک می شود و کوچک می شود تا جایی که یکدفعه محو می شود. یعنی قوه باصره شما دیگر آن را نمی بیند. یا قوه باصره شما هم اینطور است که اگر یک صدایی را از طرف گوش ما دور کنند صدا ضعیف می شود همینطور که کم کم دور می شود، کم کم هم صدا ضعیف می شود تا اینکه به یکبارگی قطع می شود در شامه شما هم اینطور است که عطر در حین فاصله گرفتن از شامه شما ضعیف می شود تا مرحله ای که محو می شود قوه عاقله و تصدیق هم اینطور است. یعنی عقل ما احتمالات کوچک را تا یک حدی حفظ می کند که البته این حد هم مشخص نمی باشد و حتی در نظر ایشان این حد هم متفاوت است کسی در پنج بار انداختن برای او یقین به عدم توالی می آید و کسی در پانصد بار این یقین برای او می آید.

این حالتهای ذهنی ماست. مثل چشم می ماند که در شخصی در ۴۰ کیلومتری مرئی محو می شود و در کسی کمتر یا بیشتر فاصله نیاز دارد که محو شود.

ذهن مشتمل بر قوه عاقله است. ما ذهن ریاضی نداریم و ریاضی ربطی به ذهن ما ندارد بلکه ربط به واقع دارد.

در احتمال ریاضی یا واقعی این احتمال، به صفر نمی رسد اما در ذهن ما در حدی خاص به صفر می رسد.

توالد ذاتی یعنی تولد یک تصدیق یقنی از یک تصدیق ظنی و این کاملا یک حالت روانی دارد یعنی وقتی احتمال مخالف ضعیف می شود این احتمال مخالف از ذهن ما حذف می شود.

مرحوم صدر قائلند که امور نفسانی نقش کمیت را بازی می کند. ببینید که سکه دور رو دارد و یک پهنا دارد در سکه سه حالت ممکن است اتفاق بیفتد به این صورت که به یکی از دو رو بخوابد و دیگری اینکه صاف بایستد این احتمال صاف ایستادن محال نمی باشد اما نفسیا احتمال نمی دهیم که صاف بایستد.

دائما متعلق این تصدیق ظنی و تصدیق قطعی یکی است.

ایشان معتقدند که در نظر منطق ارسطوئی ها این بوده است که معرفت ما زایش از یک معرفت دیگر به نحو زایش و توالد موضوعی است قضیه از قضیه و گزاره از گزاره متولد می شود در حالی که اکثر معرفتهای بشری از قبیل توالد ذاتی است یعنی تصدیق از تصدیق بدون اینکه مبتنی بر استحاله تناقض باشد.

الامر الخامس: سبب التصدیق بالقضایا غیر الحسی المتولد من المعلومات الحسیة.

از امور بسیار مهم است.

ما علمی داریم به نام علم حسی و یک علمی متولد از علم حسی داریم.

ابتداءا علم حسی:

علم حسی یعنی تصدیق که متعلق آن قضیه ای است که محتوا و مضمون قضیه را حس کردیم فرض کنید که شعله آتشی در اینجا است و دست را که بر آتش گرفتید دست شما احساس گرما می کند که این علم نمی باشد بلکه احساس شما است اما تصدیق می کنید که این آتش گرم است این علم حسی است چرا که مضمون قضیه را که گرمای آتش

باشد، شما حس کردید. شما علم دارید که الان روز است این علم شما متعلق شده است به یک قضیه که الان روز است که شما محتوایش را تصدیق کردید و امثال ذلک.

اما ما علمهای بسیار زیادی داریم که علم حسی نمی باشد اما مبتنی بر علم حسی است مثلا در صد متری شما آتش است و شما آن را حس نمی کنید اما شما حکم می کنید که آن آتش داغ است این علم شما حسی نمی باشد چرا که گرمای آن را احساس نکردید. خوب پس چرا یقین به گرمای آن آتش دارید؟ شما تشنه هستید و می دانید که اگر این آب را بخورید سیراب می شوید و این علم حسی نمی باشد چرا که اصلا این آب را هنوز نخوردید خوب این علم شما به سیرابی در اثر خوردن آب از کجا آمده است؟

در کلیات هم این را می گوییم: «اگر روی آتش آب بریزید خاموش می شود» این علم کلی است و معنا ندارد که حسی باشد. یا می گویید: «اگر فلز را حرارت دهید ذوب می شود». خوب این حسی نمی باشد اما از کجا آمده است؟ از تجربه و احساسات گذشته من که به آن می گوییم علم مبتنی بر تجربه.

من یقین دارم که «آن آتش گرم است» این علم از کجا آمده است؟ یقین دارم «هر آبی که حرارت ببیند بخار می شود» و امثال این یقینیات که حسی نمی باشند که این قضایا جزئی باشد یا کلی باشد اما همه این قضایا را هنوز حس نکردیم، این علم ها از کجا می آید؟ این یقین مبتنی بر تجربه یا علم حسی چگونه در افق نفس ما حاصل می شود؟

سه جواب داده شده است یک جواب از منطق عقلی و یک جواب از منطق تجربی و یک جواب از منطق ذاتی است.

[1] جواب المنطق العقلی الأرسطوئی الصوری: هذه القضایا، نتیجة قیاس الذی یکون کبراها «الاتفاقی لا یکون اکثریا و لا دائمیا».

ما دو تا قضیه را مثال زدیم که به آنها علم داشتیم اما مأخوذ از حس و تجربه نبود یکی اینکه «آن آتش گرم است» و دیگری اینکه «همه فلزها بر اثر حرارت ذوب می شوند».

این دو علم را ما در نظر منطق عقلی، چگونه بدست آوردیم؟ اینها قائلند که بر اساس یک قیاس این علم متولد شده است.

در مثال اول: « آن آتش گرم است».

اشاره می کنیم به آن آتشِ دور و می گوییم گرم است ما یک قیاسی داریم:

آن جسم نار است و همه نارها گرم است آن نار گرم است.

از یک قیاس به این نتیجه رسیدم که آن نار گرم است.

خوب می رویم سراغ این قیاسم. صغری را از کجا بدست آوریم این علم حسی است که آن جسم نار است.

این که هر ناری گرم است را از کجا بدست آوردیم؟ در منطق ارسطوئی این قضیه که «هر ناری گرم است» نتیجه یک قیاس دیگر است.

پس صغرای ما علم حسی است و کبری منتج از قیاس است. خلاصه هر دو از یقینیات است. اگر یکی از مقدمات این قیاس، یقین ذاتی باشد نتیجه می شود ذاتی اگر موضوعی باشد نتیجه می شود موضوعی و اگر هر دو منطقی باشد نتیجه می شود یقین منطقی.

اما قضیه و مثال دوم: «هر فلزی در اثر حرارت ذوب می شود».

---

[1] دوشنبه ۹۶/۰۲/۰۴.

این قضیه از کجا آمده است؟ از یک قیاس بدست آوردیم. یک قیاسی داریم که یک کبرایی دارد که این کبری است که ما را به این نتیجه رسانده است. و آن کبری این استکه «الاتفاقی لا یکون غالبیا و لا دائمیا».

ابتداءا این کبری را توضیح دهیم. این تنها دلیل اعتبار استقرائات ناقص ماست.

اتفاقی در مقابل لزومی است دو پدیده تارة بین آنها رابطه لزومی است یعنی رابطه یک پدیده نسبت به پدیده دیگری یا علت است به معلول و یا معلول است به علت و یا هر دو معلول علت دیگری هستند.

این رابطه لزومی.

رابطه اتفاقی رابطه ی است که رابطه علی و معلولی بین این دو پدیده نباشد. مثلا شما می بینید که هر وقت زید وارد مدرسه می شود زنگ مدرسه شروع می کند به زدن. این دو پدیده است یکی ورود زید به مدرسه و دیگری زنگ زدن مدرسه. اگر این مسئله غالبی باشد بین این دو رابطه لزومی است یا ورود علت زنگ است و یا بالعکس یا هر دو معلول علت دیگری می باشند. احتمالی هم است که این دو پدیده اتفاقی باشد.

بعد از توضیح اینها وارد در مثال دوم می شویم. مراد از علت، اعم از علت فلسفی یعنی مبدأ الوجود و علت علمی که مبدأ تغییر باشد، است.

هر فلزی نقطه ذوبی دارد.

فرض کنید که ما چند فلز را حرارت دادیم و ذوب شد و در تمام شرائط مختلف این اتفاق افتاد در روز و شب، در تابستان و زمستان، در شمال و جنوب، در مورد انواع فلزات مختلف، افراد بسیاری این آزمایش را انجام دادند. در اینجا سوال می شود بین حرارت و بین ذوب شدن رابطه ی لزومی است یا اتفاقی؟ فرض کنید فلز آهن در نقطه هزار ذوب می شود من تجربه کردم و دیگران در شرائط مختلف در موقعیات و حالات متصوره تجربه شده است. و دائما در درجه هزار ذوب شده است. سوال این استکه بین رسیدن به این درجه و ذوب شدن این فلز در این درجه، رابطه لزومی است یا اتفاقی؟

اگر لزومی باشد یعنی بین این دو رابطه علی است یعنی یا رسیدن به درجه علت است یا علتی دیگر دارند.

اگر اتفاقی باشد دو مطلب است:

یک: من الان می خواهم این فلز را حرارت دهم واقعا نمی دانم که آیا در درجه هزار ذوب می شود یا خیر؟ چرا که اگر اتفاقی باشد احتمال دارد که در این دفعه چنین اتفاقی نیفتد.

دو : نمی توانم بگویم هر آهنی در هزار درجه ذوب می شود.

اما اگر رابطه لزومی باشد هم می توانم بگوییم به صورت جزمی این فلز در هزار درجه ذوب می شود و می توانم بگویم هر آهنی در هزار درجه ذوب می شود.

تمام کلام این است که رابطه این دو پدیده مقارن یک: وصول درجه به هزار و دو ذوب شدن آهن، این رابطه لزومی است یا اتفاقی؟

در اینجا است که منطق ارسطوئی قائل است که اگر این هزار قضیه متولد از هزار تجربه را کنار هم بگذاریم، یعنی صغری قرار دهیم بگوییم هزار بار در هزار آهن و بار هزار شرائط مختلف در درجه هزار ذوب شد. می توانیم به نتیجه برسیم که هر آهنی در درجه هزار ذوب می شود به این کبری: «الاتفاقی لا یکون غالبیا و لا دائمیا». یک رابطه اتفاقی ممکن نمی باشد که در اکثر موارد یا در همه موارد باشد.

دقت کنید ما چند بار تجربه کردیم؟ هزار بار مثلا. خوب در مقابل ما بینهایت تجربه است اما چرا به این هزار بار می گوییم غالبی؟ چرا که ما تمام حالات را در نظر گرفتیم احتمال می دهیم این قضیه مربوط به ارتفاع است یا عمق است یا مربوط به سردی و گرمی است یا مربوط به خشکی یا دریا است و .... همه این احتمالات را که در نظر گرفتیم و تجربه کردیم و به یک نتیجه رسیدیم، احتمال نفسانی اینکه در شرائط دیگر قضیه فرق کند می شود صفر. لذا می شود الاتفاق لا یکون غالبیا و لا دائمیا. امکان عقلی اعتقادا صفر می شود. مثلا الان شما یقین دارید که روز است و می گویید که

امکان این نمی باشد که خلافش اتفاق بیفتد و خلاف این باشد و این قضیه کاذب باشد. یقین منطقی استحاله نمی باشد بلکه اعتقاد به استحاله است.

در نظر اینها این تجربیات منجر به این می شود که الاتفاقی لا یکون غالبیا و لا دائمیا.

نتیجه این شد که تمام علوم ما که غیر حسی و تجربی است اما مبتنی بر اینها است همه منتج از یک قیاس است که این قیاس مفروق عنه است الاتفاقی لا یکون غالبیا و لا دائمیا. لذا یقین ما یقین منطقی است که اگر سر انسان را بریدند خواهد مرد. یعنی این علوم ما مبتنی است بر تجربه که این نتیجه تجربه در قیاسی قرار می گیرد که صغرای آن همان نتیجه تجربه است و کبرای آن «الاتفاقی لا یکون غالبیا و لا دائمیا» است که نتیجه این قیاس همان معرفت غیر تجربی و حسی است.

[1]**مناقشة: هذه القضية كنفس القاضايا التى تكون بصدد اثباتها إن لم تكن اقصر منها.**

مرحوم صدر این نظریه را رد کرده است و براهین بسیار عدیده ای را بر این نظریه وارد کرده است به نظر می رسد که می خواستند طولش بدهند چرا که نیاز به این همین براهین نمی باشد می رویم سراغ همین قضیه.

مرحوم صدر قائلند که مناطقه ی ارسطوئی هیچ زمانی وارد بحث از حقیقت و ماهیت این قضیه نشده اند و نگفته اند که این قضیه از بدیهیات سته است یا از نظریاتی که منتج از برهان بوده است بلکه به عنوان اصل موضوعی پذیرفته اند.

مناقشه این است که این قضیه هم مثل قضیه آن قضیه «آتش داغ است» می باشد و بلکه آن آتش داغ است روشنتر از این قضیه است که این آتش را امثالش را تجربه کردیم. فرض کنید که «الاتفاق» را در تاس و در سکه و در آن کیسه تستش کردیم و دیدیم که اتفاق هم اکثری نمی باشد خوب چه فرقی بین این قضیه آتش و این قضیه اتفاقی می باشد؟

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۲/۰۶.

اتفاقا در آتش، این تصدیق روشنتر است چرا که اگر آتشی بود که سرد بود این به عنوان کرامت یا عجائب نقل می شده است حتما. لذا این قضیه به مراتب خودش بیشتر نیاز به تجربه دارد تا قضیه «آتش» چطور آن قضیه «اتفاق» عصا کش قضیه «النار حارة» بشود و اگر این قضیه «الاتفاق» یقینی است آن قضیه «آتش حار است» هم یقینی است. پس این قضیه قضیه ای نمی باشد که توان و قوتی بیش از قضایای متولد از علوم حسی دیگر داشته باشد که بار یقین های دیگر را به دوش بکشد.

و اینها هم نگفته اند که این قضیه از بدیهیات است و قائل هم نمی باشند.

اصول موضوعیه پذیرفته شده در فلسفه سه تا است: «استحاله اجتماع نقیضین» و قانون اول از قانون علیت که عبارت باشد از «استحاله حدوث شیء بلا علة» و «اصل واقعیت داشتن» یعنی ما در عالم واقعیتی داریم و لو آن واقعیت من باشم.

و اما جواب المنطق التجربی:

در منطق تجربی گفتیم که منطقی است که استدلال مبتنی بر قیاس نمی باشد بلکه مبتنی بر استقراء می باشد مثلا اگر می گوییم تمام آبها در اثر حرارت داغ می شود دلیل ما قیاس نمی باشد بلکه صد بار در شرائط مختلف تست کردیم و دیدیم که آب در مجاورت با حرارت داغ می شود. از این مناطقه سوال می کنیم که این علوم جزئی و کلی که مبتنی بر علوم حسی است و خودش حسی نمی باشد این یقین و تصدیق به این علوم از کجا آمده است؟ یقین در این علوم متبنی بر علوم حسی از کجا آمده است؟ خوب من هزار آتش را تجربه کردم اما آن آتش را که تجربه نکرده ام از کجا می گوییم که آن آتش داغ است؟ از کجا می گوییم که هر کاغذی در مجاورت آتش می سوزد در حالیکه ما نهایتا هزار کاغذ را دیدیم که در مجاورت با آتش می سوزد؟

مناطقه علوم تجربی نه این سوال را مطرح کرده اند و نه جواب داده اند چرا که اینها دنبال واقعیت و فلسفه نبودند و دنبال این بودند که کار خود را راه بیاندازند و امور دنیوی خود را سرو سامان دهند. دائما به این علوم، کاربردی نگاه می کردند و موفق هم

بوده اند و هیچ زمانی هم به مشکل برنخورده اند و با این استقراء دست و پا شکسته به مقاصد خود هم رسیدند برق تولید کردند، هواپیما و موشک هوا کردند.

اما در عین حال یکی از عالمان منطق تجربی به نام «دیوید هِیوم» که اتفاقا فیلسوف هم است آن ذهنیت فلسفی او باعث شده است که به دنبال سوال و جواب آن برود گویا این تنها جواب این مناطقه است که در سه قرن پیش نقل شده است و مرحوم صدر هم آن را مبنای جواب منطق تجربی قرار داده است. او یک توضیح بسیار عجیبی داده است و گفته است که این یقین جزئی و کلی ما یک ریشه معرفت شناسی ندارد و فقط یکی ریشه روانشناسی دارد. کاملا یک عکس العمل ذهنی و طبیعی ماست و یک پدیده شرطی است.

در ضمن یک مثال کلام ایشان را توضیح دهیم. فرض کنید که شما زید را می بینید. هر زمان زید را می بینید در ذهن شما چه اتفاقی می افتد؟ تصویر زید در ذهن شما منقوش می شود.

وقتی به دیوار نگاه می کنم هم تصویر دیوار در ذهن من منقوش می شود و من خود دیوار را نمی بینم. این دائمی است و در همه دیداری ها اینطور است و تصویر را دائما ادراک می کنیم. این یک خصوصیت فیزیکی است برای چشم و ذهن ما انسانها.

حال اگر چشم من به زید خورد و هم زمان اسم زید هم به گوشم رسید و بار دوم و سوم هم تکرار شد. بار چهارم که کلمه زید را می شنوم تصویر زید به ذهن می آید به اصطلاح ذهن ما شرطی شده است رویت زید منبه طبیعی است و شنیدن اسم زید منبه شرطی است اصطلاحا تصویر زید عند الرویه را اصطلاحا انعکاس طبیعی می گویند و انتقاش تصویر زید عند استماع لفظ زید می شود انعکاس شرطی. اگر این تقارن اتفاق نمی افتاد اگر صد بار لفظ زید را می شنیدم تصویر زید به ذهن من نمی آمد.

می گوییم در این حالت ذهن ما شرطی شده است یعنی اگر منبه شرطی هم بیاید نقش منبه طبیعی را ایفاء می کند.

مثلا تا گفته می شود لواشک بزاق دهان شروع به ترشح می کند یعنی در اینجا اسم لواشک کار خود لواشک را می کند اما کسی که لواشک را فقط دیده است و اصلا لواشک را نخورده است به محض شنیدن لفظ لواشک بزاق دهان او ترشح نمی کند.

ایشان قائل بودند که تمام معلومات مبتنی بر علوم حسی فقط یک حالت روانی ذهن ماست که من مثلا من کاغذی را در مجاروت آتش دیدم و تصدیق کردم که کاغذ مجاور آتش است و دیدم که کاغذ سوخت و تصدیق کردم که کاغذ سوخت و چند بار این منظره را دیدم در بار چندم تا تصدیق نمی کنم و فرض نمی کنم مجاروت کاغذی را با آتش، تصدیق می کنم سوختن آن کاغذ را لذا تصدیق هم مثل تصور شرطی می شود. حب و بغض هم این طور است. ذهن ما نسبت به «یزید» شرطی شده است لذا اگر کسی بگوید به ما «یزید» محکم عکس العمل نشان داده و او را ضرب و شتم می کنیم چرا که ذهن ما به این اسم شرطی شده است اما کسی که هیچ گونه بغضی نسبت به یزید ندارد، شاید شما را در گفتن این نام به او، احترام کند. لذا لفظ علامه حلی شده است احترام و لفظ یزید شده است اهانت.

این فیلسوف قائل بوده است که ذهن ما شرطی شده است اگر ده بار ببینیم که آتش داغ است تا آتشی را از دور ببینیم بلافاصله ذهن ما تصدیق می کند که آن آتش داغ است.

این را ایشان قائل بودند که کاملا شرطی شده است. در مورد فلزات هم اینطور است که ده بار دیدیم که فلز که در مجاروت آتش قرار می گیرد، منبسط می شود به محض اینکه فلز دیگری را در مجاروت آتش می بینیم سریع تصدیق می کنیم که منبسط می شود.

اگر دقت کنید ذهن مردم هم اینطور است لذا اگر در یک قشری با چند نفر از افراد خوب یا بد آن قشر برخورد کند قضاوت می کند که همه فلانها خوب یا بد می باشند. مثلا در یک شهری یا طائفه ای از او مهمان نوازی کرده اند می گویند که مردم فلان شهر یا طائفه مهمان نواز می باشند.

مناقشة المرحوم الصدر: لا یجری هذا فی تمام هولاء العلوم.[1]

مرحوم آقای صدر با این نظریه این شخص در منطق تجربی موافق نمی باشد منتها مرحوم آقای صدر در زمینه شناخت و معرفت شناسی سه مرحله را در عمر خود گذرانده است مرحله اول و مرحله وسط و مرحله اخیر لذا جوابی که در مرحله وسط به این منطق تجربی داده بوده است، در مرحله اخیر از این جواب بر می گردد و جوابی در این مرحله اخیر می دهد که خیلی بسیط است. این جواب ایشان این است که خطاب می کند به مناطقه تجربی و می گوید این جواب شما در همه تصدیقات پاسخگوئی ندارد.

جواب خیلی سریعی را می دهد کأن می خواهد بگوید که جواب خوبی است اما کامل و جوابگو نمی باشد.

الجهات التی یمکن بها ینظر الی هذا الجواب:

این نظریه که در منطق تجربی مطرح شده است سه زاویه دارد و از سه زاویه می توان نظر کرد؟

- الجهة الفلسفی:

یکی از زاویه فلسفی است که می توان به این جواب ایشان نگاه کرد: در بحث فسلفی گفته شده است که ایشان قائلند که اصل علیت اصلی در ذهن ماست نه در خارج از ذهن ما. لذا ایشان با این مطلبی که بیان کرده است، نظریه و اصل علیت را مورد تردید و تشکیک قرار داده است.

توضیح اصل علیت:

اصل علیت دو معنا دارد:

معنای اول:

یک معنای آن این است: «حدوث شیء بلا علت محال است». این نظریه در فلسفه جزء بدیهیات است و اثبات هم نشده است و گفته شده است اثبات پذیر هم نمی باشد

---

[1] شنبه ۰۹/۰۲/۹۶.

تقریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرام بیگی

و به هیچ وجه نمی دانیم این را ثابت کنیم لذا به عنوان یک اصل مسلم پذیرفته شده است. اصلی مسلم و بدیهی و اثبات ناپذیر که فیلسوفان و اصولیین و متکلمین همه قبول داشته اند منتها مرحوم آقای صدر خواسته بیان کند که این اصل بر اساس منطق ذاتی اثبات پذیر است اگر چه بر اساس دو منطق دیگر قابل اثبات نمی باشد و در بین فیلسوفان متأخر هم یعنی فیلسوفان مغرب زمین، اصل این مسئله زیر سوال رفته است.

معنای دوم:

اصل دوم این است: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» هر شیئی در آنِ حدوث، واجب الوجود است اما واجب الوجود بالغیر می باشد لذا همه موجودت عالم واجب الوجود می باشند یا واجب الوجود بالذات یا واجب الوجود بالغیر.

این اصل دوم مورد قبول تمام فیلسوفان مسلمان ما می باشد و این اصل بسیار مهمی بوده است لذا خیلی سعی کرده اند که مبرهن و مدللش کنند. با این اصل دوم همه اصولیین و متکلمین مخالف می باشند. یعنی به عنوان یک قاعده کلی قبول نکرده اند نه اینکه در هیچ جا مورد ندارد و اتفاق دارند که دلیل و برهانی که فلاسفه دراثبات این مطلب اقامه کرده اند باطل می باشد منتها نقد این دلیل فلاسفه بیشتر از ناحیه اصولیین بوده است که این دلیل اینها هم باطل بوده است.

هر زمان می گوییم اصل علیت معنای اول مراد است دقت کنید در بحث جبر و اختیار که بحث علیت می شود دائما معنای دوم مراد است اما در غیر بحث جبر و اختیار که من جمله بحث ما باشد، معنای اول مراد است الا اینکه قرینه ای در کار باشد.

گفته شده است که این عالم منطق تجربی قائلند که قانون علیت یک نکته ذهنی دارد نه عینی.

- الجهة الروائية:

یکی هم از زاویه روانشناسی می توان به این جواب نگاه کرد:

بحث دیگر بحث روانشناسی بحث است که این که اصلا تصدیق چگونه در ذهن ما ایجاد می شود که مرحوم صدر هم از این زاویه به این جواب عالم منطق تجربی نظر داشته اند لذا گفته اند که این جواب شما عمومیت ندارد یعنی همیشه اینطور نمی باشد که تصدیق معلول شرطی شدن باشد.

بحث روانشناسی اصلا ربطی به معرفت شناسی ندارد این را بارها گفته ام که فیلسوفان مسلمان ما هم بعد از اینکه مسئله منطقی آن را حل کرده اند در مسئله فلسفی آن سخت گرفتار شدند و گیر کرده اند که مثلا گفته اند که اگر در ذهن ما این تصدیق حاصل شود که «زید انسان است» و بعد این تصدیق هم پیدا شود که «انسان فنا پذیر است» گفته اند که تصدیق سومی از این دو تصدیق ایجاد می شود که عبارت باشد از «زید فنا پذیر است». خوب شما می گویید این را ما از صغری و کبری نتیجه گرفتیم اما این جواب فلسفه را نمی دهد فلسفه می گویید فاعل و مبدأ این تصدیق سوم چه می باشد چه مبدأی این تصدیق و معرفت را ایجاد کرد که «زید فنا پذیر است». خوب معنا ندارد که تصدیق اول و دوم مبدأ وجود و منشأ این تصدیق سوم باشد. اینجاست که ما می توانیم از نظریات روانشناسی استفاده کنیم فلاسفه می خواستند این مسئله را حل کنند رفته اند سراغ عقل فعال و گفته اند این تصدیق سوم را عقل فعلا افاضه کرده است و تصدیق اول و دوم نقش علت معده را دارند. مثل پدر و مادر زید. می دانید پدر و مادر زید در وجود زید از علل معده می باشند حتی جزء العله و علت ناقصه هم نمی باشند فاعل زید و موجد زید پدر و مادر نمی باشند بلکه این ها علل معده است که عقل فعال افاضه می کند وزان صغری و کبرای نسبت به نتیجه به وزان پدر و مادر زید است به زید و ولد. تصدیق موجودی است از موجودات عالم واقع.

پس اگر به لحاظ روانشناسی بحث شود که مرحوم صدر هم بیشتر به اینجا نظر داشته اند گفته اند این جواب شما عمومیت ندارد.

- الجهة المعرفيّة:

اما مهمترین و عمده ترین بحث، بحث معرفت شناسی است.

در بحث معرفت شناسی مطرح می شود که آیا این تصدیق حقی است یا خیر؟ آیا مطابق با واقع است یا خیر؟ مرحوم آقای صدر به لحاظ معرفت شناسی وارد این بحث نشده اند که انشاء الله به لحاظ معرفت شناسی که وارد کلام مرحوم صدر شویم این نوع گزاره ها و تصدیقات مبتنی بر حس را مورد بحث قرار می دهیم.

پس تا اینجا با جواب منطق تجربی که یک بحث روانشناسی بود — نه بحث معرفت شناسی ـ آشنا شدیم که قائل بودند که تصدیقاتی که از راه حس برای ما ایجاد می شود ذهن ما را شرطی می کند وقتی ذهن شرطی شد وقتی آن حالت را در نظر بگیرید تصدیق برای او حاصل می شود اما جواب منطق عقلی یک بحث کاملا معرفت شناسی بود.

و اما الجواب المنطق الذاتی:

قبل از ورود به این بحث اشاره ای به ذهنیت مرحوم صدر کنیم:

مقدمة فی تطور انظار المرحوم الصدر من المنطق العقلی الی المنطق الذاتی:

مرحوم صدر در اوایل زندگی تابع منطق عقلی بود و سخت تابع این منطق بود و بر اساس این فکرش کتاب «فلسفتنا» را نوشت و سرسخت مدافع منطق ارسطوئی و مخالف منطق تجربی بود و بعد برگشت و تابع منطقی شد که نظریه قریحه بود و بعد فهمید که این نظریه، نظریه ای خیلی سست است و اگر این نظریه را بپذیریم سنگ روی سنگ بند نمی شود و باب معرفت منسد می شود و همه حرفها بی اساس می گردد بعد این بود که ذهن ایشان رفت سراغ منطق ذاتی یا حساب احتمالات.

آقای صدر قبل از اینکه کتاب «اسس» را بنویسد، بحث «اسس» را برای طلبه ها و شاگردانش در تعطیلات گفته بودند آن موقع که شروع کرده به گفتن بعد از اینکه منطق ارسطوئی را رد می کند نظریه «قریحه» ی خودشان را مطرح می کنند و نظریه منطق عقلی را ابطال می کند. این بحث «قریحه» را یکی از شاگردان ایشان نوشته اند که در رساله های ایشان این نوشته چاپ شده است و بعد از این نظریه بر می گردد و آن نظریه را می گوید که در «الاسس المنطقیة» چاپ شده است. در فتره بین «فلسفتنا» و «اسس»

که ده سال طول می کشد ایشان تابع نظریه قریحه بوده است و در این فتره ایشان این نظریه مطرح کرده اند.

از اول شروع کنیم که ببینیم که این منطق عقلی در نظر ایشان چه مشکلی داشت که به نظریه قریحه رفت و مشکل این نظریه قریحه چه بود که بعد به منطق ذاتیه قائل شد.

اشکالات منطق عقلی:

سه اشکال اساسی داشته است:

اشکال اول:

این منطق امامزاده ای نمی باشد که خیلی صاحب کرامت باشد. از این منطق چیزی بیرون نمی آید نهایتا مجملات ما را مفصل می کند.

اشکال دوم:

واقعا اگر این مطلبی که منطق عقلی می گوید درست می باشد چرا در طول این چند هزار سال مریضی را درمان نکرده است و سقمی را بر طرف نکرده است؟! چرا تمام کسانی که در علم کلام و فلسفه بحث کرده اند به نتیجه ای نرسیده اند و توافقی حاصل نشده است؟! نه تنها در این دو سه هزار سال اختلافات کم نشده است ذره ای توافق حاصل نشده است بلکه اختلافات بیشتر شده است دو قول بوده است و بعد شده سه قول و بعد شش قول و ... این چه دارویی است که یکبار هم درمان نکرده است؟! اگر ما منطقی باشیم دنبال چنین علمی نمی رویم چرا که می بینیم این چه علمی است که در دو هزار سال موفق نبوده است. تماما هم علماء بحث کرده اند مثل ابن سینا و فارابی و ملاصدرا متکلمین زبر دست مثل خواجه نه کسانیکه از علوم فلسفی و عقلی سررشته ای نداشته اند.

لذا باید مشکل جای دیگر باشد که یک مورد را حل نکرده اند و همه هم به توافق نرسیده اند.

این بیانات ایشان در رد منطق عقلی و ارسطوتی استقراء است یعنی به استقراء ایشان دریافته بودند که منطق مشکلی را بر طرف نکرده است ایشان گزارشی می دهد تنبیهی می دهد بر اینکه اگر این منطق جوابگو بود چرا در این مدت بسیار زیاد مشکلی را حل نکرده است و توافقی را ایجاد نکرده است بلکه موجب اختلاف بسیار زیادی هم شده است. ایشان می خواهد تنبیهی دهند که اعتماد شما نسبت به این منطق سست شود. لذا هیچ کدام از اشکالات ایشان قیاس نمی باشد نه قیاس اقترانی و نه قیاس استثنائی.

نگویید این منطق صوری است و اشکالات اینها در ماده بوده است چرا که ایشان گفته اند تمام اشکالات مادی به صورت بر می گردد. ایشان می گویند آن ماده یا بدیهی است یا نظری اگر بدیهی است که بدیهی است و اگر نظری است اشکال مربوط به صورت است چرا که ماده وقتی بدیهی است که اختلاف در آن نمی شود و معنا ندارد لذا می رویم سراغ قیاسی که این نظری از آن منتج شده است که آن هم ماده اش یا بدیهی است یا نظری که اگر بدیهی باشد که بدیهی است و خطاء و اختلاف در آن راه ندارد و اگر نظری است می رویم سراغ قیاسی که این منتج از آن است و هکذا.

اشکال سوم:

ایشان یک استقراء دومی هم کرده بود که تمام یا غالب ادله متکلمین نادرست است و ادله فلاسفه هم دست کمی از ادله متکلمین ندارد یعنی در اینجا مستقیم رفته بود سراغ ادله ایشان بعد دیده بود این کلام اینها با ذهن ایشان مغالطه دارد و به این نتیجه رسیده است که اگر این مطالب دلیل و برهان بردار بود، اینها این همه مغالطه نمی کردند.

لذا این مسئله باعث شده بود که سخت از خیر این منطق بگذرد و عطائش را به لقائش ببخشد.

این مرحله اول بود که دست از منطق عقلی برداشت.

بعد گفتند که اگر این منطق کنار رود مشکلات فلسفی و کلامی را چطور حل کنیم؟

ما در هر گزاره و یقین یک تصدیق و قضیه داریم. آقای صدر قائل شد که این تصدیقاتی که علماء دارند اکثرا تصدیقات شخصی است و مربوط به ساختار و پیشینه افراد می شود مثالهایی هم زده اند. فرض کنید از زید سوال می کنید که آنچه که ما می بینیم واقعیت دارد یا خیر؟ زید یقین دارد که این ها همه امور واقعی می باشند. همه آنچه راکه می بیند همه واقعی می باشند. یعنی هیچ تقومی به ذهن من ندارد. می فرمایند که اگر بر این شخص هزار سال برهان اقامه کنید این شخص سست نمی شود و باز قبول نمی کند که این ها واقعیت ندارند. در فیلسوفان یونان هم داشتیم که برهان اقامه می کرده است که ما واقعیتی نداریم که شاید مهمترین آنها «زنون» بود که شبهه ای را در واقعیت داشتن امور مطرح کرد که تا دو هزار سال کسی نتوانسته بود این شبهه را جواب دهد تا در بین متأخرین، در شاخه ای در ریاضی جواب آن داده شد.

خوب بالعکس کسی که شک در عالم واقع دارد اگر هزار و یک برهان هم اقامه کنید حتی تصدیق ضعیفی هم برای او ایجاد نمی شود که عالم واقعیتی دارد.

ایشان دیدند که این ذهن را نمی توان کاری کرد و خداوند به هر کسی ذهنیتی داده است و تصدیقات ما هم تابع ذهنیت ماست اسم این ذهنیت را «قریحه» گذاشتند. لذا گفتند در باب علوم عقلی این استدلات و براهین هیچ فایده ای ندارد لذا باورهای مردم بر اساس قریحه است.

بعدا مرحوم صدر این نظریه را رها کرده است و دیده بودند که هیچ چیز روی هیچ چیزی بند نمی شود. حتی خداوندِ خالقِ این اذهان که گفته بودند هر کسی را با ذهنیتی خلق کرده است، هم خداوند ذهنی است لذا رفته اند سراغ منطق ذاتی.

[1] مرحوم صدر با جوابهای منطق عقلی و تجربی مخالف بود. لذا ایشان دنبال این بودکه این علومی که مبتنی بر حسن و تجربه نمی باشد و بر اساس استقراء است از کجا می آید؟ بعد ایشان متفطن مطلبی شد که این علوم استقرائی و این یقینهای ما که بر اساس استقراء است، بر اساس نکته ای است که ایشان گفته اند به آن حساب احتمالات. و بعد ایشان گفته اند که این حساب احتمالات نه تنها در این علوم تجربی که بر اساس استقراء است، مفید است بلکه در علوم غیر تجربی مثل علوم عقلی و اعتقادات هم که هیچ راهی برای استقراء نداریم می توانیم از مبنای استقراء که حساب احتمالات است استفاده کنیم. مثلا آیا این عالم مبدأی دارد یا خیر؟ آیا حدوث عالم بلا علة امکان دارد یا خیر؟ آیا بعد از این عالم، عالمی است؟ و امثال ذلک. ایشان دیده اند که ما می توانیم در این امثال این مسائل بر اساس حساب احتمالات به یقین برسیم با اینکه استقراء اصلا راهی ندارد. شما با استقراء نمی توانید اثبات رسالت و وجود خداوندی بکنید. این سوالات جواب داد.

لذا رفت سراغ حساب احتمالات و استفاده ای که در یقینها از حساب احتمالات می توانیم کنیم و دیدند که یقین حاصل از این حساب احتمالات یقین منطقی نمی باشد بلکه یقین موضوعی است و یقین ذاتی هم نمی باشد یعنی یقینی است موجه. اگر یقین می کنیم که فلزات در اثر حرارت ذوب می شوند از نظر عقلی محال نمی باشد که خلاف این اتفاق افتد اما در عین حال یقین ما به این قضیه، یقینی است موضوعی و موجه.

پس بنابراین ایشان برای این که این یقین را موجه کند یک قدم ابتداءا بر می دارد که این یقین حاصل این حساب احتمالات بشود موجه.

و گام بعدی این است که حساب احتمالات هیچ وقت به صفر نمی رسد. هیچ گاه به یقین نمی رسد.

پس ایشان دو گام برداشت:

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۲/۱۰.

گام اول برای موجه کردن این یقین که این گام، گام مشکلی نبود و دیگران هم قبول داشتند

و گام دوم ایشان این بود که واقعا این یقین چگونه بر اساس حساب احتمالات بدست می آید.

لذا ما در ابتداء حساب احتمالات را که قبلا توضیح دهیم یک مروری کنیم و بعد وارد این دو گامی شویم که مرحوم صدر طی کرده اند.

در حساب احتمالات گفتیم که این است که ما صور ممکنه و صور محتمله را در نظر می گیریم و نسبت سنجی می کنیم و بعد نسبت سنجی می کنیم بین صور محتمل و صور ممکنه. مثلا در مثال سکه که می خواهیم آن را به هوا بیندازیم و ببینیم ارزش احتمالی خط آمدن چه مقدار است؟ صور ممکنه دو تا است و صورت محتمله که خط بیاید یک صورت است صور محتمله را در صورت و صورت ممکنه را در کسر می گذاریم احتمال خط آمدن می شود یک دوم و ۵۰ درصد.

احتمال این در دو بار خط بیاید صورت ممکنه چهارتاست و صورت مطلوبه یک است لذا می شود یک چهارم یا می شود ۲۵ درصد.

یا می خواهیم تاس را بیاندازیم که در یکبار تاس اندختن شش بیاید احتمال این امر یک به شش است.

اما اینکه دو بار شش متوالیا بیاید می شود ۱ به ۳۶ چراکه صورت ممکنه ۳۶ است ۶*۶ و صورت مطلوبه ۱ است چون می خواهیم شش بیاید.

این توضیح حساب احتمالات.

اما گام اول:

این را دیگران قبول دشتند که این گام این است که اگر بخواهیم دو بار متوالی ۶ بیاید این احتمالش یک به ۳۶ است این را من به حساب ذهن خودم می گوییم یا به خارج نظر دارم؟ اگر گفتیم فقط ناظر به ذهن است و نظارتی به عالم واقع ندارد چرا که

در عالم واقع احتمال صفر و یک است یعنی یا در واقع احتمال یک است یعنی هر دو بار شش می آید یا احتمال صفر است یعنی هر دو بار شش نمی آید اما ما نمی دانیم. اگر ناظر به ذهن باشد ارزش معرفتی ندارد و فقط ما وقع ذهن ما را گزارش می دهد و در نظر می گیرد.

اگر ناظر به عالم واقع است از دو حال خارج نمی باشد یا در واقع شش است یا شش نمی باشد یعنی یا صفر است یا یک است. یا ده بار شش می آید که احتمال شش آمدن متوالی می شود یک و یا شش نمی آید که می شود صفر.

جواب اینکه این احتمالات کما اینکه ناظر به ذهن ماست کاملا ناظر به عالم واقع است بطور مثال اگر ما یک بار تاس را بیاندازیم یک ششم احتمال است که شش بیاید معنایش این است که این عمل اگر در خارج در کمیتی انجام شود نسبت آمدن شش بار به دیگر صور یک به شش بار است یعنی اگر ۶۰۰ بار بیاندازیم تقریبا ۱۰۰ بارش شش می آید و تقریبا پانصد بارش غیر شش می آید. این را بر اساس استقراء گفته اند. اگر دو بار تاس را متعاقب بیاندازیم احتمال دو بار متوالی یک به ۳۶ است یعنی یکبارش دو بار متوالی شش می آید و ۳۵ بار دیگر متوالیا شش نمی آید. مثلا در باب امراض همیشه اینطور حساب می کنند که اگر می گویند فلان دارو ۹۸ درصد اثر می گذارد یعنی در بین بیماران که تست کرده اند دیده اند که ۹۸ درصد از بیمارانی که از این دارو استفاده کرده اند، بهبود یافته اند.

لذا فقط ناظر به ذهن نمی باشد و ناظر به عالم واقع می باشد و آن واقعی که می گوییم دائر مدار صفر و یک است یعنی فی علم الله در صورت انداختن یا آن صورت مطلوب می آید یا نمی آید.[۱]

---

[۱] چرا که در عالم وجود و خارج تردید نمی باشد یعنی ناظر به اتفاق خارجی است که اگر انجام شود، یا آن مطلب محقق می شود یا نمی شود. آن مطلب قبل از اتفاق افتادن تعین دارد ولی برای من نا معین است چون هنوز نیانداختیم که بعد از انداختن برای من هم معین می شود عالم واقع و خارج دائر مدار وجود و عدم می باشد. اگر این عمل در کمیتی انجام شود امرش دائر مدار صفر و یک است. معنایی که بر اساس حساب استقراء گفتیم در کمیت زیاد است و در دفعات کم ناظر به واقع نمی باشد لذا اگر گفتیم نسبت ۱ به شش است یعنی در کمیت زیاد نسبت دفعات مطلوبه به غیر مطلوبه یک ششم می باشد.

پس مراد ما این استکه که اگر در کمیت های زید این حساب احتمالات را در نظر بگیرید این فرمولی که گفتیم در واقع اتفاق می افتد.

اما گام دوم مرحوم صدر:

گام دوم این است که این احتمالات دائما کم و زیاد می شوند اما احتمال خلاف به صفر نمی رسد مثلا اگر دو بار تاس را بیاندازیم احتمال این که هر دو بار شش بیاید یک به سی و شش می شود اگر صد بار بیاندازیم احتمال توالی ۱ به شش به توان صد می باشد و اگر هزار بار بیاندازیم و هر هزار با شش بیاید احتمالش یک به شش به توان هزار می باشد. این سوال پیش می آید که در این صورت هزار بار انداختم همه ما یقین داریم که متوالیا شش بار نمی آید خوب به فرمولی که گفته شد احتمال صفر نمی شود پس چطور ما یقین داریم که توالی حاصل نمی شود یعنی احتمال توالی در ما صفر است؟

مرحوم صدر در اینجا فرموده اند که این خصوصیت ذهن ماست که وقتی احتمال قوی می شود تبدیل به یقین می شود و احتمال که ضعیف می شود یکدفعه محو می شود یعنی در ذهن ما توالد ذاتی اتفاق می افتد و تصدیق ظنی ما وقتی مقدار این ظنش بسیار قوی می شود آن احتمال مقابلش محو شده و این ظن تبدیل به یقین می شود. ذهن ما هم مثل دیگر قوا می باشد چطور اشیاء وقتی زیاد دور می شوند یکدفعه از جلوی چشم ما محو می شود ذهن ما هم اینطور است که مقادیر خیلی کم ر نمی تواند حفظ کند یعنی احتمال خیلی ضعیف در یک لحظه محو می شود.

در اینجا است که مرحوم صدر این حساب احتمالات که مبنای استقراء ما می باشد و می خواهد مبنای تمام علوم ویقینهای ما قرار دهد وارد اصل مطلب می شوند&&&.

&&&[1]

---

[1] دوشنبه ۹۶/۰۲/۱۱.

۵۰ در صد احتمال می دهم حرارت این نار از خود نار است و ۵۰ درصد احتمال می دهم از عاملی ناشناخته است که اتفاقا مقارن با نار شده است آتش دوم را که امتحان می کنم باز این دو احتمال می آید در اینجا احتمال اینکه این حرارت از خود نار باشد تقویت می شود و احتمال اینکه از غیر نار باشد تضعیف می شود. نار سوم را امتحان می کنم و این احتمال علیت نار بیشتر و عدم علیت آن تضعیف می شود و نار چهارم و... این روند ادامه پیدا می کند تا در یک لحظه آن انقلاب اتفاق می افتد یعنی احتمال ظنی این که علت نار باشد تبدیل می شود به یقین و احتمال مقابل که منشأیت و علیت غیر نار برای حرارت باشد، می شود صفر. مرحوم صدر این تقریب را برای همه استقرائات بر اساس حس و تجربه قائل هستند و از این مطلب، دو نتیجه را می گیرد:

نتیجه اول:

همه انسانها بدون استثناء به تعمیمات استقرائی یقین دارند مثلا هر انسان تشته ای آب می خورد این فعل او نتیجه یک تعمیم استقرائی است و آن اینکه آب رافع عطش است تا الان در عمر خود دیدید که وقتی تشنه می شوید شروع کنید به نان خوردن یا پریدن یا حرف زدن یا دعوا کردن یا ... دائما می روید آب می خورید. در اینجا به عدد کارهایی که انجام می دهید و کارهایی که انجام نمی دهید یقین دارید. یقین دارید که آب رافع عطش است و یقین دارید که تمام فعلهای غیر آب خوردن رافع عطش نمی باشد یعنی به تعداد افعال غیر آب خوردن، شما یقین دارید چرا که اگر یقین نداشتید در هنگان تشنه شدن فقط آب نمی خوردید و فعل دیگر را امتحان می کردید.

مثلا شما برای درس دائما می آیید مدرسه خان چرا که یقین دارید بدون علت خاص، مکان درس تغییر پیدا نمی کند. و یقین دارید که مکان حرکت نمی کند. می خواهید با ماشین بروید جلوی تاکسی دست نگاه می دارید چون یقین دارید تاکسیِ با این هیئت خاص، وسیله ای است برای نقل عموم.

آقای صدر می فرمایند که تمام کارهای ما مسبوق به یک قضیه عامی است که نتیجه چیزی جز استقراء نمی باشد.

بله در نوزاد شیرخوار غریزی است اما کارهای ما نوعا مسبوق به علم است ما برای بیرون آمدن لباس می پوشیم چرا که یقین داریم بدون لباس بیرون آمدن کار زشتی است این یقین ما اثر یک تعمیم استقرائی است. یعنی دائما یقینهای ما نتیجه یک استقراء است.

لذا ایشان اعتقاد دارند که همه انسانها انبانی می باشند از یقینهای استقرائی.

گفته نشود که بر همان تجربه اول اکتفا می کنیم گفته می شود درست است که این طور است اما این هم مسبوق به تجربه شما از چیزهای دیگر است یعنی شما دیدید که نتیجه های شما در مواردی که تجربه کرده اید مشابه نتیجه اولی است مثلا در آتش دیدید که در ده بار سوزانده است لذا بعد از اینکه در اولین بار که امتحان می کنید، به این یقین می رسید و می گویید که این پدیده با پدیده های تجربه شده قبلی فرق نمی کند.

نتیجه دوم:

این یقینهای ما از کجا پیدا می شود؟

این یقینها بر اساس فکر نمی باشد بلکه ناخواسته است. بعضی اوقات کسی از ما معما می پرسد و ما فکر می کنیم و جواب مسئله را پیدا می کنیم. آن علم ما و یقین ما بعد از فکر، حصیله ی این فکر است. آیا یقینهایی که مردم دارند نا خواسته است یا با فکر است؟ تمام امثله ها بدون فکر است و ناخواسته است. ما هیچ گاه در آتش نمی رویم و هیچ زمان چاقو به خودمان نمی زنیم و از بلندی هم خودمان را به پایین نمی اندازیم. تمام اینها یقینهای ماست اما با فکر حاصل نشده است بلکه ناخواسته پیدا شده است و ایشان قائلند که این یک روند طبیعی بر اساس حساب احتمالات است شما که یکبار یک شیئی را امتحان کردید احتمالات تساوی دارد و وقتی امتحان بیشتر شد نسبتها به هم می خورد و تا جایی که احتمال تقویت شده به یقین تبدیل می شود و احتمال مقابل صفر می شود.

پس بنابراین تمام کلام مرحوم صدر این شد که تمام ما انسانها یقینهایی تعمیمی داریم مبتنی بر استقراء و تمام این یقینها نتیجه و حصیله فکر و استدلال نبوده و بر اساس این حساب احتمالاتی است در اولین بار تجربه، احتمال مساوی است و بعد این تجربه را ادامه می دهیم تا یک احتمال یقین شود و احتمال مقابل صفر شود.

اشکال نشود که این امور غریزی است چرا که اول رفتیم سراغ امتحان آب و غذا

گفته شده است که خیلی از افعال در اولین بار اتفاقی بوده است و ضمن اینکه منافاتی ندارد که اولین بار غریضی بوده باشد و بعد تجربی.

ایشان کلا می فرمایند که علوم بشری سه قسم می باشد:

بدیهیات که به تجربه و استقراء و مشاهده بدست نمی آید که در نظر اینها اولیات و فطریات می باشد. مثل استحاله تناقض، مثل اینکه اربعه زوج است یا کل اعظم از جزء است که اربعه زوج است فطری و دوتای بقیه اولی می باشد.

که اینها مقدم بر هر حس و تجربه می باشد و بعد ایشان قائلند که یا بر اساس این قضایای یقینی بوسیله منطق ارسطوئی و بوسیله قیاس برسیم به یک قضایای یقینی مثل گزاره های ریاضی و هندسه از این قبیل است و کلا در علم ریاضی در واقع با گزاره های بدیهی شروع می کنیم و بعد استنتاج استنتاج می کنیم که در نظر ایشان اجمال و تفصیل و یک نحوه تحلیل است.[1]

بعد که ایشان این دو را قبول می کند، می فرمایند بعد از این باب منطق صوری و منطق ارسطوئی بسته می شود بعد از اینکه این دو دسته علوم را بگذارید کنار، دائما علوم ما توالد ذاتی است تصدیق از تصدیق متولد می شود نه قضیه از قضیه یعنی تصدیقات جزمی ما از تصدیقات ظنی آن هم بر اساس یک تفسیر روانشناختانه است یعنی وقتی تصدیق چاق و چله شد می شود یقین و احتمال خیلی کم می شود صفر. این

---

[1] مراد ما از تحلیل این است که صغری و کبری تحلیلی است و یکبار مراد ما این استکه کبری و نتیجه تحلیلی است که مراد ما دومی است یعنی نتیجه دائما در شکم کبری است.

دستگاهی است که ایشان درست کرده است و معتقد است که تمام آنچه در علوم تجربی مثل فیزیک و شیمی از آن استفاده می کنیم این توالد ذاتی علم است و آنچه که در علوم عقلی باید استفاده شود که نمی شود، همین توالد ذاتی است. حال فرق نمی کند که این علوم عقلی فلسفه باشد، کلام باشد عقائد باشد بحثهای معرفت شناسی باشد. و معتقد است که این ریشه توالد ذاتی که حساب احتمالات باشد ریشه اساسی تمام علوم عقلی و تجربی را شکل می دهد.

این فرمایش مرحوم صدر.

دقت کنید از نظرات ایشان در بحث معرفت شناسی استقبال نشد چرا که در حوزه علوم دینی خیلی دنبال این سخنان نبوده اند که ببینند که این مطالب ایشان تمام است یا نا تمام است لذا خیلی با علوم حوزوی مساسی نداشت مثل اینکه یک عالم دینی در طب نظریه دهد این طبیعی است که علمای حوزوی به این نظر طبی ایشان اهمیتی ندهند چرا که اگر درست هم باشد مربوط به عالم طبابت است اگر این نظریات ایشان اگر درست هم باشد در حوزه معرفت شناسی است اما در حوزه دینی نمی توان خرجش کرد. اما ایشان قائل بودند که در زمینه اعتقادی و کلامی و فلسفی می توان برای جواب پاره ای از مسائل فلسفی و کلامی از حساب احتمالات استفاده کرد اما کسانی که اهل این دو فن بودند دیدند که این روش ایشان راه گشا نمی باشد و نمی توانیم معضلات کلامی و فلسفی را حل کنیم مثلا عالم حادث است یا خیر این از موارد اختلافی بین فیلسوف و کلامی بوده است فیلسوف قائل به قدم بوده است و کلامی قائل به حدوث. یا اینکه انسان فاعل مختار است یا فاعل مضطر؟ این مسئله ذهن فیلسوف و فقیه و کلامی را درگیر کرده است.

آیا فعل اختیاری ما داریم یا خیر؟ معلوم است که روش ایشان به هیچ وجه راه گشا نمی باشد و نمی توان اختیار و یا اضطرار ایشان را اثبات کرد کما اینکه با این حساب احتمالات ورود نکرده است در این مسائل. یا معاد جسمانی ممکن است یا امری است محال؟خوب معلوم است که با این روش نمی توان امکان یا استحاله آن را اثبات کرد.

اما کسانی که در حیطه معرفت شناسی کار کرده اند تا آنجا که من اطلاع دارم هیچ کدام فرمایشان ایشان را قبول نکرده اند.

انشاء الله وارد نقد کلام ایشان می شویم.

[۱]ایشان قائلند که اکثر علوم غیر حسی ما مبتنی بر علم حسی و تجربی و استقرائی ما می باشد و کم پیش می آید که علمی باشد که بدیهی یا منتج از بدیهیات باشد و اگر علم غیر حسی و غیر بدیهی و غیر منتج هم باشد مثل اثبات مبدأ و .... ریشه اینها هم، ریشه علوم مبتنی بر حس می باشد که حساب احتمالات باشد لذا ایشان قائلند که ریشه اکثر علوم ما حساب احتمالات می باشد. البته ایشان قائلند که در بعضی ازعلوم هم از قیاس استفاده می کنیم مثل حدوث و قدم عالم؟ اگر خداوند مختار باشد قدم عالم را نمی توانیم استفاده کنیم و اگر قائل به اضطرار خداوند عالم شدیم قدم عالم اثبات می شود.

ما اگر قضیه را بخواهیم اثبات کنیم آن را به طرف تناقض می بریم مثلا می خواهیم ثابت کنیم زید فنا پذیر است از یک قضیه ای کمک می گیریم که طرف مقابل ما قبول دارد اینکه می گوییم برهان است بدین معنا است یعنی اگر این کبری را که شما قبول دارید که الاتفاق لا یکون اکثریا و لا یکون دائمیا، صادق باشد، پس باید قبول کنید که این آتش حرارت دارد اتفاقی نمی تواند باشد. یعنی ما در برهان و استدلالات به قضیه ای استدلال می کنیم که طرف قبول دارد. یقین به این معنا به تناقض می انجامد که یا از قضیه ای استفاده می کنیم که مورد قبول همه است و یا خصم قبول دارد. یقین منطقی نمی شود بلکه یقین منطقی نسبی است یعنی اگر آن قضیه صادق باشد این هم صادق است یا اگر کاذب باشد، این هم کاذب است لذا یقین علی تقدیر است[۲] لذا از استدلالات برهانی می توانیم استفاده کنیم مبنیا بر قضایایی که پیش فرض شده است.

---

[۱] سه شنبه ۹۶/۰۲/۱۲.

[۲] یعنی اگر این صادق باشد، آن هم صادق است که این دیگر برهان است و بوسیله این قید «علی تقدیر» از جدل خارج می شود. یعنی آن قیاسی که در آن از قضیه غیر یقینی استفاده شده است، برهان نمی باشد بلکه جدل است اما این قضیه شرطیه که اگر کبری صادق باشد، نتیجه صادق است، این دیگر یقینی است لذا این استدلال می شود برهان.

یعنی ایشان کلیت قیاس را رد کرد بدین معنا که تحدید مناطقه که گفته بودند که یقینیات ما یا از بدیهیات است یا متنج از بدیهیات این را رد کردند. ایشان گفتند که اولا بدیهیات دو تاست نه شش تا و ثانیا منحصر در این دو ـ یعنی بدیهی و غیر بدیهی منتج از بدیهی ـ نمی باشد اما اینکه از آن می توانیم در پاره ای از مسائل و الا اقل در مقابل خصم استفاده کنیم را ایشان هم قبول دارند.

این خلاصه ای از فرمایش مرحوم صدر.

راجع به نظریه ایشان یک اشاره ای کردیم اما اگر اساسا بخواهیم وارد نقد ایشان شویم سه نقد اساسی به کلام ایشان است:

نقد اول:

ایشان به جهت ذهنیتی که داشته است که ذهنیت اصولی بوده است، برای ایشان مسئله قطع و یقین بسیار مهم بوده است لذا ایشان به دنبال توجیه یقیینهایی بوده است که بر اساس استقراء و حساب احتمالات بوده است که این تفسیر ایشان معرفت شناسی نمی باشد و یک تفسیر روانشناسی است. اینکه وقتی احتمال ضعیف می شود محو می شود یا وقتی ظن قوی می شود، به یقین تبدیل می شود این یک تفسیر معرفت شناسانه نمی باشد بلکه تفسیری است روانشناسانه. خوب فرضا این تفسیر ایشان درست باشد، به چه درد معرفت می خورد؟! در معرفت دنبال این می باشیم که این معرفتهای درست است یا خیر و یا راهی داریم که بتوانیم بفهمیم این صادق است. اصلا در معرفت شناسی تصدیق مهم نمی باشد بلکه عالم معرفت شناسی دائما دنبال صدق قضیه و گزاره است و لو هیچ کس نسبت به آن قضیه، تصدیقی نداشته باشد[1]. خوب می رویم سراغ قضایا و گزاره ها. خود ایشان هم قائلند که قضایا از حساب احتمالات متولد نمی شوند دائما آنچه متولد می شود تصدیقی است که به این گزاره ها و قضایا تعلق می گیرد. بحث مهم در معرفت شناسی این است که آیا ما ضابطه ای می توانیم ارائه دهیم که بر اساس آن

[1] در معرفت شناسی دنبال صدق و کذب قضیه می باشیم و کاری به تصدیق این قضایا نداریم و لو آن را تکذیبش هم کنند باز محل بحث معرفت شناسی می باشد.

ضابطه بفهمیم که آن قضیه صادق است یا خیر؟ خوب ما قائلیم و اعتقاد داریم که خیر ما ضابطه ای نداریم که بتوان با آن صدق یا کذب قضایا را مورد بررسی قرار داد و حتی اعتقاد داریم که در آینده هم نمی توانیم ضابطه ای را ارائه دهیم. الان رسیدیم و قبلا هم رسیده بودیم که ضابطه ای نمی باشد. تنها چیزی که می توانیم بگوییم این است که من که دستم را روی آتش گرفتم احساس کردم که گرم است اما این اثبات نمی کند که در واقع گرمائی است کما اینکه الان در فیزیک اثبات شده است که در خارج کما اینکه رنگ نداریم برودت و حرارتی هم نداریم. اثبات شده است که در خارج از ذهن ما صدایی نمی باشد و سکوت مطلق است و همه احساسات ما است.

این ها در حد تأیید است نه اینکه درست است یعنی اینها از مسلمات فیزیک است. یا در فیزیک اثبات شده است که ما در خارج طعمی نداریم نه نمک شور است و نه شکر شیرین است فقط جنس نمک به گونه ای است که وقتی کنار حسگرها و غدد زبانی قرار می گیرد، ایجاد این احساس شوری را می کند. شکر هم اینطور لذا در فیزیک جدید ما کیفیت محسوس نداریم.

در معرفت شناسی پذیرفته اند و اعتقاد دارند که ما ضابطه ای نداریم نه اینکه اثبات شده است که نیست. اعتقاد اینها این بوده است از استحاله تناقض گرفته تا اصالة الماهیة او الوجود قابل اثبات نمی باشد.

فرض کنید که این تفسیر ایشان درست باشد[1] در عین حال اهمیت معرفت شناسی ندارد و تمام یک تفسیر روانشناسی است چرا که صدق و کذب و واقعی را اثبات نمی کند.[2]

اگر قرار بود انسان به ضابطه ای برسد خوب بود که در این سه هزار سال اثراتی از آن دیده می شد.

---

[1] چرا می گوییم که فرض کنید؟ چرا که ممکن است تفسیرهای دیگری داشته باشد که به ذهن ما نرسیده است.

[2] گفته نشود که علم حضوری ما به خودمان مبنائی باشد برای صدق قضایا و گزارهایِ متعلق تصدیقات ما این یکی از اشتباهات بسیار بزرگ است که علم حضوری را مبنای صدق قضایای ما قرار داده اند که الان نمی خواهیم وارد آن شویم.

ما منبّه دیگری هم بر عدم وجود ضابطه و ملاک صدق این قضایا داریم و آن اینکه اگر ضابطه ای پیدا شد دوباره سوال می شود از ضابطه و ملاک درست بودن آن و این که ضابطه صدق این ضابطه چه می باشد. اگر به اولیات و بدیهیات هم بر گردد باز می گوییم که اعتقاد شما این است که مطابق با واقع است. تطابق با واقع این قضایای بدیهی را چگونه می توان اثبات کرد؟

بله ما تردید نداریم که واقعیتی است که خودمان باشد، این درست است اما ضابطه صدق این اعتقاد ما چه می باشد؟

ما دو سوفسطائی و شاید هم بتوان گفت بیش از این سوفسطائی داریم یکی سوفسطائی و تشکیک به لحاظ عالم واقع و یکی هم به لحاظ عالم ذهن و علوم و یقین خودمان. که مطلبی که می گوییم هیچ یک از اینها نمی باشد لذا می تواند سوفسطائی به این معنا مالامال از یقین باشد اصلا بیش از یک انسان متعارف هم یقین داشته باشد در عین حال نمی داند این تصدیقی که دارد ضابطه ای بر صدق آن است یا خیر؟ شک در یقین ندارد بلکه در صدق متعلق یقین خود ضابطه ای ندارد.

لذا ما ضابطه ای نداریم چرا که هر چه را ضابطه قرار دهید، می گوییم این ضابطه شما ضابطه ای دارد یا خیر؟ ندارد. لذا اگر تمام قضایا را با استحاله تناقض می سنجید وقتی خودش رفت زیر سوال بقیه قضایای مبتنی بر آن هم می رود زیر سوال.

دقت کنید عدم اثبات صدق و تطابق با واقعش، اثبات عدم حقانیت آن قضیه و گزاره نمی باشد. ما معتقدیم که ضابطه ای را نداریم اما معنایش این نمی باشد که گزاره ها مطابق با واقع نمی باشد. لذا ما در معرفت شناسی دنبال قطع و تصدیق نمی باشیم و دائما دنبال مقطوع و قضیه می باشیم.

اما اینکه این تفسیری که ایشان کرده اند آیا این تفسیر درست است، یا خیر؟ معلوم نمی باشد که این کلام ایشان هم درست باشد چرا که احتمال دارد که نکات دیگری هم

در ذهن باشد که ما تا به حال متوجه و متفطن آن نشده ایم یعنی فقط چاق شدن ظن و یا فقط محو شدن احتمال ضعیف نباشد که ما را به یقین می رساند.

مولوی گاها حرفهای خیلی عجیب و غریبی دارد. یکی هم در مورد معرفت انسانی ایشان یک جمله ای دارد و در قالب شعر قضیه شخصی کوری را تعریف می کند که شخص مستی بر او مشت می زد در همان هنگام که شخص مست بر او مشت می زد آواز شتری بلند شد و شخص نا بینا چون نمی دید معتقد شد که شتر بر او لگد می زند.

مشت بر اعمی زند یک ترک مست　　　　کور پندارد لگد اشتر زدست

زانکه آن دم بانگ شتر می شنید　　　　کور را گوش است آیینه، نه دید

شاید اگر ما هم ادراک دیگری داشتیم گوش دیگر و امکانات ذهنی دیگری داشتیم به نتایج دیگری می رسیدیم. داستان ما داستان این کور است و شتر و لا اقل شاید این طور می شد.

لذا فرمایش ایشان حل معرفت شناسانه نبود و ارزش معرفت شناسی ندارد و در صورت درست بودن، فقط یک ارزش روانشناسی دارد.

[1] در تأیید این مطلب کلام حکماء ما می باشد که ایشان قائلند که سنگ حرارت و آب ربطی به آتش ندارد آتش اصلا علت تامه که نمی باشد بلکه علت ناقصه حرارت ماء و سنگ هم نمی باشد. شما وقتی آبی می نوشید و احساس سیرابی می کنید بین سیراب شدن و خوردن ماء هیچ رابطه علت و معلولی نمی باشد رابطه کاملا اتفاقی نمی باشد و یعنی علت و معلول نمی باشد نه اینکه تصادفی است.

علت یا تامه است و یا ناقصه و علت ناقصه یا مادی است و یا صوری و یا غائی و یا فاعلی. در اصطلاح فلسفی اسم اینها علت است اما اصلا علت و علت ناقصه و جزء العلة هم نمی باشند مثل این استکه سنت الهی بر این نهاده شده است که کی علت

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۲/۱۳.

واقعیه در سنگ ایجاد حرارت کند؟ زمانی که در کنار آتش قرار گیرد. لذا رابطه ای بین این آتش و حرارت نمی باشد.

علت و مفیض، عقل فعال می باشد.

این به عنوان تأیید است نه به عنوان یک دلیل یعنی نظر جمعی از حکماء ما این می باشد لذا همه اینها ظاهر است که ما می بینیم. نه تنها نمی گفتند که این آتش علت نمی باشد بلکه می گفتند که محال است که علت باشد بلکه سنت الهی این است که عقل فعال زمانی حرارت را افاضه می کند که سنگ در مجاورت آتش قرار بگیرد.

موید دیگر که البته بنا بر وجهی می تواند موید باشد آن آیه شریفه است: «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی». مراد جدی از آیه چه می باشد؟ اختلاف نظر است. اما بنا بر یک برداشتها ظاهر آیه می گوید که وقتی تو تیر را پرتاب می کنی تو فکر می کنیم که پرتاب می کنی و لکن خدا پرتاب می کنی. این مفروق عنه است که مراد از «رمی» فقط رمی نمی باشد بلکه مراد این است که و ما فعلت و ما مشیت و ما قعدت این «ما» بر سر همه افعال می آید. وقتی می رویم سراغ فاعل می بینیم که مفروق عنه است که فاعل در آیه هم خصوصیت ندارد تو و دیگران و حیوانات و ... هم اینطور نمی باشد. وقتی از انسانها به حیوانات و از حیوانات به نباتات و از نباتات به جمادات می رویم که من جمله جمادات آتش است، این آیه شریفه می گوید که ای آتش تو این سنگ را حرارت ندادی بلکه عقل فعال یا خدا حرارت داد. این تفسیر حکماء حکمت متعالیه می باشد.

بله کسان دیگر، جور دیگر معنا کرده اند مثلا مرحوم تبریزی فرموده اند: که مراد این است که خداوند قدرت این افعال را به ما داده است. که البته به نظر نمی رسد که این تفسیر عرفی باشد. لذا گفتیم موید نه دلیل.

ممکن است که این دلائل این اعمال ظاهری، اموری باشد که ما تصور نکردیم و شاید اصلا هم نتوانیم تصور کنیم. لذا معلوم نمی باشد که در روانشناسی هم تفسیر ایشان درست باشد.[1]

نقد دوم:

نقد دوم نقدی است که بر منطق و فلسفه از قدیم وارد بوده است. و آن این بوده است که ایشان دنبال «یقین» بوده اند که عبارت باشد از قطع مطابق با واقع بخلاف اصولیین که دنبال قطع بوده اند نه یقین و برای آنها فرقی نمی کند که این قطع موافق با واقع باشد یا نباشد اینها می گفتند که اگر قطع به تکلیف فعلی تعلق گرفت یصیر منجزا. اما آیا این قطعها به واقع و تکلیف فعلی تعلق گرفته است یا خیر، در مقام بیان نبودند و این که آیا ضابطه ای است که بفهمند برای آنها مهم نبوده است و دنبال آن هم نبوده اند.

اما ضابطه ای نداریم که بسنجیم که قطعهای ما مطابق با واقع است یا خیر. منکر نیستیم که قطع می تواند مطابق با واقع باشد اما نمی توان آن را اثبات کرد و همین قطعی که ما ضابطه ای نداریم این هم معلوم نمی باشد که مصیب باشد و ضابطه ای نداریم و فقط می گوییم که اعتقاد ما این است که مصیب است و خود این که اعتقاد من این است و این اعتقاد من هم درست است یا خیر، این هم ضابطه ای ندارد. در علم النفس هم اینطور است که ضابطه ای نمی باشد و نبوده است و اعتقاد ما این استکه ضابطه ای هم به دست نخواهد آمد.

&&&اینکه گفته شده است که یقین منطقی عبارت است که قطع مقارن با قطع به عدم امکان کذب این قضیه &&&ما گفتیم که اولا معلوم نمی باشد که در یقین منطقی این قید معتبر باشد تفتازانی و مولا عبدالله در حاشیه ذکر نکرده اند بله در شرح شمسیه آمده است.

---

[1] دقت کنید این اشکال به منطق تجربی وارد نمی باشد چرا که در منطق تجربی دنبال علت نبوده اند بلکه دنبال نتیجه بوده اند یعنی می گفتند که ما کاری نداریم که دلیل سقوط این سنگ چه می باشد جاذبه باشد یا علت دیگری اما از این نتیجه استفاده می کنیم و هواپیما درست می کنیم. لذا هیئت بطلموسی که قائل بودند که خورشید به دور زمین می چرخد اما تمام محاسبات آنها هم دقیق و درست از کار در آمده است.

مطلب دوم این است که اگر منطقی ها این قید را بزنند این قید لغو است و باید این قید را بردارند لذا ما گفتیم که یقین قطع مطابق با واقع است. که این قطع مطابق با واقع را منطقی و ذاتی و موضوعی.

ما درعلوم نباید دنبال قطع و یقین و ظن باشیم باید دنبال قضیه باشیم و در علم اصول باید دنبال قطع و احتمال باشیم چرا که آنچه که اثر دارد خود قطع است.

ایشان نمی بایست سراغ یقین می رفت کما اینکه سراغ قطع نمی بایست برود بلکه باید سراغ گزاره ها و قضایای متعلق علوم مبتنی بر حس می رفتند.&&

اگر بحث معرفت شناسی بود باید سراغ قضایا می رفت و احتمالا ایشان تحت اصولی سراغ یقین و قطع رفته اند چرا که در اصول قطع بسیار مهم است. &&&
&&&

اما نقد سوم:

آقای صدر خیلی دلش برای علوم تجربی نسوخته بلکه بیشترین نگرانی ایشان برای مباحث اعتقادی بود یعنی واقعا این به نظر می رسد که این دغدغه ذهنی را ایشان داشته است که این گزاره های اعتقادی را چه بکنیم. حالا علوم تجربی غلط یا درست خوب از کار آمده است و تا الان جواب داده است.

اما گزارهای کلامی را چه کنی و این در واقع باعث شده ست و داعی شده است که آقای صدر برود دنبال منطق ذاتی ایشان صراحتا می گوید که گره ای را که دو هزار سال ذهن بشر نتوانست باز کند من باز کردم. می خواهیم ببینیم که آیا این گرده باز شده است یا ایشان گرهی دیگر بر این گره گذاشت یعنی یا قوز بالای قوز شده ست. این را به صورت اجمالی می خواهیم وارد شویم که ایشان در این هدف مقدس هم ناموفق بودند.

[1] نقد سوم این بود که قبلا اشاره ای کرده بودم که انگیزه مرحوم صدر بر وورودش بر این مباحث گویا انگیزه ای دینی بوده است ایشان داده ات که این مباحث ی کره فیلسوفان

[1] شنبه ۹۶/۰۲/۱۶.

ما می گنیند که در مور ماسئل یکه مرتبط به دین و اعتقاد ما می یباشد و مباحثی که متکلمین می گویند شاید منطق ارسطوئی را استفاده کنی و آن نتیجه دلخواه را بگیریم لذا ایشان دنبال این بودکه روش دیگری ا جایگزین کند که رسیردر به منطبق دذلتی یا نطق مبتنی بر حساب احتمالات. در کتاب فتوای الواضحه ایشان مقدمه ای دارد که در مورد اعتقادات است که ایشان سعی کرد هاست که از منطق ذاتی در « مباحث استفاده کند. در پاره ای از مسائل فلسفی و کلامی این روش را جایگزین کرده ست. اما ما از کسانی هستیم که فکر می کنیم در علوم عقلی به این روش توفیقی حاصل نشده است فقط یک مثال ذکر می کنیم. یعنی این روش پاسخگو نمی باشد.

در بحث اثبات واجب در حکمت از برهان نظم استفاده نشده است چرا که عقیم است اما در نظر متکلم سلیم است و عمده ترین برهان، برهان نظم است.

اما مرحوم صدر همین برهان نظرم را دوباره زنده اش کرده است و در واقع می خواسته اند به حکمت و فلسفه ببرد و از حالت کلامی در بیاید و یک برهان فلسفی شود حساب احتمالات را در این برهان استفاده کرده است. مثلا فرض کنید کتاب کفایه که مولفی دارد فرض کنید این مولف معانی این ده هزار کلمه را که در این کتاب ذکر کرده است را نمی دانسته است فقط الفاظ را پیدا می کرده است و یا خودش درست کرده است و از باب حسن اتفاق شده است کتاب کفایه به این موزونی. احتمال دوم این استکه معانی این کلامات را می دانسته اند و با توجه به این معانی و مضامنی این کلاما را انتخا ب کرد هاست و تمام محتوایی که در ذهنش بوده با الفاظ روی کتاب نوشته است. این هم احتمال دوم.

حال اگر این دو احتمال را در نظر بگیریم احتمال اول بنا بر حساب احتمالات احتمالش بسیار بسیار ضعیفی است یک به چند میلیارد می شود و احتمال دوم در مقاب ل این احتال بسیرا رضعیف است یعنی این احتمال بسیار بسیار قوی می شود لذا بنا بر حساب احتمالات جمله اول را که بخوانید یقین برای شما حاصل می شود که معانی این

الفاظ را می فهمید. احتمال این که نمی فهمید خیلی خیلی ضعیف است به مقداری که به هیچ ذهنی قابل رویت نمی باشد.

این تنظیمی است از برهان بر اساس حساب احتمالات. آیا کسی است که چنین یقینی برای او نباشد. آیا شما احتمال می دهید که برای انسانی شک حاصل شود که آیا مولف این کتاب معانی این الفاظ را می دانسته است یا خیر!؟

مثلا در جواهر الکلام که کتابی عظیم تر است که بگوییم که صاحب جواهر این معانی را نمی فهمیده است و از باب حسن اتفاق اینطور موزون و پر معنا شده است.

حال شما به جای کتاب تدوین کتاب تکوین را بزنید خوب در آنجا باید تمام کتب مولفین را در نظر بگیرید. ایشان برهان نظم را بر اساس حساب احتمالات اثبات کرده است لذا ثابت کرده است که این نظام، ناظمی دارد و صرفا یک اتفاق متعاقبه نبوده است. لذا خیلی راحت می توان شعور مولف را ثابت کرد. این بیان اشکالاتی است فیلسوفان کرده است که بر این هم وارد است و یک اشکال دیگری است بر اساس حساب احتمالات نه برهان نظم که اشکالات عدیده دارد.

لذا تمرکز می کنیم به حساب احتمالات که مرحوم صدر پشتوانه این برهان نظم قرار داده است.

خوب سوال می کنیم از مرحوم صدر اگر ما فرض کنیم که عدد کتابهای مولف این کفایه بی نهایت است و این کتاب یکی از آن بینهایت کتابها است ما فقط به این کتاب ایشان دسترسی پیدا کرده ایم. آیا باز هم می توان بر اساس حساب احتمالات اثبات شعور کرد برای صاحب کفایه. فرض کنید مولفی از ازل کتاب تألیف می کرده است و این کتاب یکی از کتابهای او بوده است آیا بر اساس حساب احتمالات می توان یقین پیدا کرد که این مولف شاعر بوده است. بی نهایت حدی ندارد و هر مقدار تعداد زیادی را بررسی کنید باز مقدار باقی مانده تعداد زیادی است لذا احتمال دارد که کتب دیگر آن

را بررسی می کردید می دیدید که موزون نبوده است لذا اثبات نمی توان کرده که مولف شاعر بوده است.

خوب آیا جهانها و نظامهایی که ما در این عالم داریم بی نهایت است و عالم را ازلی می دانسته اند و تمام انواع را بینهایت می دانسته اند می گفتند مورچه اول و انسان اول ما نداریم خوب ما بی نهایت مجموعه و نظام داریم خوب از ادراک این نظم نمی توان قائل به وجود ناظمی برای این عالم شد. نفوسی که از بدن جدا شده اند بی نهایت است یعنی بی نهایت نفس در عالم ملکوت می باشند. لذا حساب احتمالات دیگر جواب نمی دهد.

معروف است که مرحوم صدر ادله متکلمین و فیلسوفان را اصلا قبول نداشتند. لذا انگیزه شده است که مشکله فلسفه و کلام را در امور دینی به شکل دیگر حل کند.

ایشان اولین قدم در اثبات توحید را اینطور برداشته است.

این یکی از اشکالات بر حساب احتمالات است.

هذا تمام الکلام فی نظریة المرحوم الصدر.

هذا تمام الکلام فی مبحث القطع.

خوب مرحوم صاحب کفایه قبل از ورود به اماره دو مطلب را بیان کرده است:

مبحث قطع و مبحث ظن.

این دو بحث در واقع ورودی است برای ورود به اماره.

فرق بین قطع و ظن این است که قطع از مسائل علم اصول خارج و ظن داخل در مباحث علم اصول است.

مرحوم صدر بعد از مبحث ظن &&سیره عقلاء را شروع کرده است بنا بر این که مثبت اصلی ما در این امارات سیره است و بعد وارد اماراتی شده است که صاحب کفایه فرموده است. ما هم ترتیب مان بر اساس کفایه است اما مبحث سیره عقلاء و متشرعه

و عرف را مطرح می کنیم. یکی از امارات را مرحوم صدر&& نیاورده است که اطمینان باشد که ما اطمینان را اضافه می کنیم لذا بر مباحث کفایه دو مبحث را اضافه می کنیم سیره و اطمینان.

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

الحجة الثانیة الظن:[1]

مراد از ظن احتمال راجح است و در مقابل احتمال راجح، ما احتمال مرجوح داریم که به آن وهم می گوییم و یک احتمال مساوی داریم که شک است و یک احتمال جزمی داریم که به آن قطع می گوییم. ظن در اینجا در مقابل وهم و شک و قطع است که شامل اطمینان هم است. اطمینان عبارت است از ظن قریب به قطع تارة ظن اطلاق می شود و مراد قسیم اطمینان است اما در این بحث اصول که علماء وارد شده اند این ظن به معنای جامع است همه مراتب ظن حتی اطمینان را شامل می شود. پس بحث ما دقیقا در ظن است یعنی احتمال راجح چه از افراد اطمینان باشد یا از افراد اطمینان نباشد و با ظن سه احتمال که وهم یعنی احتمال مرجوح و شک یعنی احتمال مساوی و قطع یعنی احتمال جزمی خارج شد.

در بحث ظن در سه جهت بحث می کنیم:

جهت اول: آیا ظن دارای حجیت ذاتیه است یا خیر؟ آیا حجیت ظن ذاتی است یا خیر؟

جهت دوم:

اگر گفتیم که ظن فاقد حجیت ذاتی است آیا می توان حجیت را برای ظن جعل کرد یا خیر؟

جهت سوم:

این بحث را مطرح می کنیم که اگر ما شک کردیم در جعل حجیت برای ظن یا در شیئی، متقضای اصل حجیت است یا عدم حجیت؟

در این سه جهت مستقلا بحث می کنیم.

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۲/۱۷.

الجهة الاولی: فی حجية الظن ذاتا و عدمها.

ببنیم ظن مثل قطع ذاتا حجت است یا خیر.

مقدمة فی المراد من الحجية: المنجزية.

قبل از ورود به بحث مقدمه در این که دقیقا مراد ما از حجیت ذاتی ظن جه می باشد؟

در اصول گفتیم که حجت یعنی منجزیت و معذریت. معنای ممنجزیت یعنی اگر شیئی به تکلیف فعلی تعلق گرفت آن تکلیف می شود منجز . و معنای معذریت اگر ما یک تکیلف فعلی داشته باشیم و آن شیء تعلق گرفت آن تکلیف می شود معذر. تعذیر یعنی عدم استحقاق عقوبت در مخالتف و تنجیز یعنی استحقاق عقوبت در مخالفت تکلیف فعلی.

وقتی علماء وارد حجیت ظن شده اند مرادشان منجزیت بوده است یعنی اگر ما تکلیف فعلیی داشته باشیم و ظنی به تکلیف فعلی تعلق گرفت آیا ظن موجب تنجز آن تکلیف فعلی می شود یا خیر.

اما اگر ظن به عدم تکلیف فعلی تعلق پیدا کرد، آیا این تکلیف معذر است یا خیر، این را بحث نکرده اند و این بحث مفروق عنه بوده است ظن معذر نمی باشد مثلا من این مایع نجس است و من تارة علم به حرمت شرب دارم و یکبار ظان به حرمت شرب می باشم که هر دو منجز است اما اگر ظن به عدم حرمت فعلی داشتم مفروق عنه بوده است که ظن معذر نمی باشد که علت چه بوده است فعلا در مقام بیان آن نمی باشیم. و موید این که نظر به معذریت ظن نداشته اند این است که در باب قطع که می گویند قطع منجز و معذر است اینها در واقع وقتی شخص به عدم تکلیف ندارد اینها معتقدند که عذری ندارد و جهل را بحث نکرده است و گفته اند که قطع به عدم معذر است . ما حد وسطی داریم که نه قطع به تکلیف و نه قطع به عدم نداریم. در قطع حالت وسط مورد بحث نبوده است اما در ظن&&& همینکه قطع برود پی کارش اصلا ما منجزی

نداریم لذا این بحث را مطرح کرده اند که این ویژگی قطع برای ظن است یا خیر؟ خوب خصوصیت قطع، منجزیت بوده است کما این که مرحوم تبریزی در قطع به عدم تکلیف، جهل را معذر می دانسته اند نه قطع به عدم تکلیف را.

این مقدمه ما. اگر کسی هم قائل به معذریت شده اند از باب اینکه مقابل قطع است و جهل است &&&

بحث این استکه اگر من قطع به تکلیف فعلی ندارم بلکه اعتقاد راجح داریم آیا این ظن و اعتقاد راجح منجز می باشد یا خیر؟

مشهور بین علماء ما این است که این ظن ذاتا منجز نمی باشد یعنی اگر ظن بخواهد منجز باشد، نیاز دارد به جعل. لذا حجیت ظن در طول اعتبار و جعل است. یعنی حجیت قطع در نزد مشهور مثل مالیت یک قطع طلاست و حجیت ظن در نزد علمای ما مانند مالیت یک قطعه اسکناس است.

دقت شود فقط در ین علماء ما مرحوم صدر است که ایشان قائلند که در مورد خداوند عالم فرقی بین قطع و ظن و شک و وهم نمی باشد و هر چهارتا علی حد سواء است اگر این چهارتا به یکی از تکالیف شرعی تعلق بگیرید آن تکلیف یصیر منجزا. همینکه احتمال به تکلیف شرعی تعلق گیرد در نظر ایشان آن تکلیف منجز است و عقلا آن شخص مخالفت کننده استحقاق عقوبت دارد و عقوبت این شخص عقلا قبیح نمی باشد. غیر از مرحوم صدر که قائل به ذاتیت شده است بقیه قائلند که حجیت ظن، ذاتی نمی باشد.

تحقیق و تطبیق در مسئله:

المراد من الذاتی:

مراد ما از ذاتیت چه می باشد؟ دو احتمال در ذاتیت می باشد:

الاحتمال الأول فی المراد منه: اقتضاء ذاته للحجیة.

مراد از ذاتی این استکه حجیت مقتضای خود شیء و ظن می باشد و نیاز به جعل و اعتبار ندارد لذا مراد از ذاتی مقابل جعلی و اعتباری میباشد.

خوب به این معنا حجیت ظن ذاتی است یا خیر؟ گفتیم که مراد از حجیت منجزیت است. ما برای حجیت سه معنا گفتیم حجیت عقلیه و عرفیه و عقلائیه.

حجیت اینجا مراد حجیت عقلیه است یعنی عقلا استحقاق عقوبت داشته باشد.

الانظار فی حجیته الذاتیة بمعنی الاول:

حالا که این را گفتیم خوب دقت کنید کلا در حجیت و منجزیت ذاتیه ظن سه نظر مطرح شده است:

النظر الأول للمشهور: لیس لها حجیة ذاتیة.

نظر اول نظر مشهور است. مشهور معتقدند که ظن عقلا حجت نمی باشد یعنی اگر خداوند عالم بر تکلیف مظنون عقوبت کند عقلا قبیح است.

من ظن به حرمت فعلی داریم و شرب کنم و اگر خداوند مرا عقاب کند این فعل خداوند قبیح است.

النظریة الثانیة، نظریة المرحوم الصدر: حجیتها ذاتیة فی المولی الحقیقی.

نظریه دوم نظریه مرحوم صدر است ایشان قائلند که منجزیت ظن با منجزیت قطع و شک و وهم یکی است یعنی هانطورکه در دایره خداوندی عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع قبیح نمی باشد عقوبت بر مخالفت تکلیف موهوم و مشکوک و مظنون هم قبیح نمی باشد.

النظریه الثالثة: نظریة المنسوب الی القائل المجهول: حجیة الأطمینان ذاتیة و غیره غیر الذاتیة.

نظریه ای که مرحوم صدر در حلقات به شخصی نسبت داده است که قائل آن مشخص نمی باشد ایشان گفته اند که حجیت اطمینان ذاتی است اما حجیت ظن غیر اطمینانی ذاتی نمی باشد. دروس ج ۱ ص ۲۸۲.

این تمام انظار در مسئله.

مختارنا: مختار المرحوم الصدر مع اختلافین:

ما با کدام موافق می باشیم.

با قول مرحوم صدر با دو اختلافی که با ایشان داریم.

اما دو اختلاف ما با مرحوم صدر:

الإختلاف الأول: أن حجیته الذاتیة شامل للموالی العرفی و العقلائیة أیضا کالمولی الحقیقی.

ایشان قائلند که منجزیت ظن منحصر به تکالیف شرعی و موالی حقیقی است اما در موالی عرفیه و عقلائیه این منجزیت ظن ذاتی نمی باشد. لذا فرق می گذارد بین مولای حقیقی که خداوند است و مولای عرفی و عقلائی.

ما ها منجزیت ظن و احتمال و شک را در سه مولا قائل به ذاتی می باشمی هم در مولا ی حقیقی و احکام شرعی و هم در مولای عرفی و هم در مولای عقلائی. چرا که ما هم برائت عقلیه را در مولای حقیقی منکر است و علاوه بر مولای حقیقی در مولای عرفی و عقلائیه هم منکر می باشیم بخلاف ایشان که در موالی عرفیه و عقلائیه معتقد به برائت عقلیه می باشند.

الإختلاف الثانی: أن منجزیته الذاتیة فی نظره من باب حق الطاعة و فی نظرنا من باب الاحتیاط العقلی.

آقای صدر ایشان قائلند که منجزیت ظن و منجزیت شک و کلا منجزیت خداوند در هر چهار مرحله ظن و شک و وهم قطع از باب حق الطاعة است ما معتقدیم از باب احتیاط عقلی است که این چهارتا منجز است.

فرق بین حق الطاعة و احتیاط عقلی قبلا اشاره شده است و مجددا در مبحث اصول عملیه مبحث حق الطاعة و برائت عقلیه &&دوباره بحث می شود.

پس در معنای اول ذاتیت، سه نظر در منجزیت ظن می باشد که ما با دو اختلاف تابع مرحوم صدر شدیم.

هر دو قائل به استحقاق عقوبت می باشیم اما ایشان واسطه می خورد به نکته حق الطاعه و ما به خاطر عدم قبح عقوبت در صورت مخالفت و احتمال ضرر. &&&

الإحتمال الثانی فی المراد من الذاتی: اقتضاء نفس الظن للحجیة مع استحالة إلغائها.

اما احتمال دوم در ذاتیت: یعنی حجیت و منجزیت آن نیازی به جعل ندارد وامکان ردع و الغاء حجیت آن غیر ممکن باشد. پس مقوم به دو امر است یکی این که حجیت آن جعل نمی خوهد و دیگر اینکه الغاء حجیت آن ممکن نباشد.

در مقام اول فرقی نمی کرد که الغاء حجیت آن ممکن باشد یا خیر. آیا حجیت ظن به این معنا، ذاتی است یا خیر؟

بر می گردیم به قطع. در قطع دو نظر بود :

نظر اول: الغاء حجیت ممکن نبود.

نظر دوم: الغاء حجیت ممکن بود. ما قائل به قول دوم بودیم.

کسانی که می گفتند ممکن نمی با شد دو دسته بودند:

مشهور که می گفتند ثبوتا محال است و دیگر مرحوم صدر می گفتند که ثبوتا ممکن است و اثباتا ممکن نمی باشد یعنی الغاء خود را نمی تواند به مکلف و عبد برساند.

اما ظن در نظر ما مشخص است که الغاء حجیت ممکن است. اما مرحوم صدر در ذاتیت به معنای اول ذاتی شدند اما در معنای دوم غیر ذاتی است یعنی ایصال الغاء به عبد و مکلف ممکن است.

اما در نظر مشهور که به معنای اول ذاتی نمی باشد به این معنا هم ذاتی نمی باشد به طریق اولی.

پس جمع بندی این شد که در نظر مشهور حجیت ظن غیر ذاتی است و در نظر ما حجیت ظن در معنای اول ذاتی و در معنای دوم غیر ذاتی است و در نظر مرحوم صدر هم در نظر اول حجیت ذاتی بود و در معنای دوم غیر ذاتی است.

[1]الجهة الثانية: فی امکان[2] جعل الحجية للظن أو فی امکان التعبد بالظن.

آیا عقلا ممکن است شارع مقدس ظن را اعتبار کند و برای آن جعل حجیت کند؟ فرق نمی کند جعل حجیت کند برای خود ظن مثل اینکه بگوید: اگر ظن به تکلیف پیدا کردی بر تو آن تکلیف منجز باشد و سبب الظن هم مثل امارات رایجه مثل قول ثقه، ظهور، شهرت، اجماع منقول، قول اهل خبره، قول اهل لغة و ... آیا عقلا امکانش است که شارع حجیت را برای ظن یا اسباب ظن جعل کند یا خیر؟

در جعل حجیت برای ظن دو اشکال مطرح شده است که اگر این دو اشکال جواب داده شود معلوم می شود که جعل حجیت برای ظن ممکن است.

إشکال اول: این است که اگر مولی جعل حجیت برای ظن کند لازمه اش تخصیص قاعده برائت عقلیه است و قاعده عقلی تخصیص بردار نمی باشد.

اشکال دوم: اگر شارع مقدس جعل حجیت کند برای ظن و ما را متعبد به ظن کند لازم می آید تعارض بین حکم واقعی و ظاهری چرا که ما قائل به تسبیب نمی باشیم و می گوییم ما احکام واقعیی داریم که جاهل و عالم در آن مشترک می باشند.

اگر این دو اشکال جواب داده شود جعل حجیت امری معقول می شود.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۰۲/۱۸.

[2] امکان در مقابل استحاله است چرا که محال وقوعی به محال ذاتی بر می گردد.

المقام الأول: الإشكال الأول فی جعلها له و جوابه.

وارد می شویم در اشکال اول. در ابتداء اصل اشکال را بگوییم و بعد وارد بحث از آن شویم.

اصل الإشكال: تخصيص قاعدة عقلية قبح العقاب بلا بيان غير القابلة للتخصيص.

ما قاعده ای داریم که علمای اصول به آن قائل شده اند و آن این است که عقاب بلا بیان قبیح است و مراد از بیان، علم است یعنی اگر خداوند عبد را بر مخالفت فعلی غیر مقطوع عقاب کند، این عقوبت قبیح است فرض کنید که شرب این مایع بر من حرام است اگر من به این حرمت علم دارم و در عین حال آن را شرب کنم، عقوبت الهی بر من قبیح نمی باشد اما اگر علم ندارم در اینجا اگر مولا مرا بر مخالفت این تکلیف غیر مقطوع عقوبت کند، قبیح است. خوب اگر حجیت ظن را تعبد کند و من ظن به حرمت داشته باشم طبق آن قاعده چون من علم به حرمت ندارم عقوبت شارع بر مخالفت قبیح است و معنای آن این است که شارع نمی تواند ظنی که حجت نیست را حجت کند. و لو شارع جعل حجیت هم کند فایده ای ندارد لذا اگر قائل شدید که شارع می تواند این ظن را حجت کند معنایش این است که آن قاعده قبح عقاب بلا بیان تخصیص می خورد در حالیکه قواعد عقلی قابل تخصیص نمی باشد چرا که آن قاعده عقلی قواعدی است که ما ادراک می کنیم و در قواعد عقلی همیشه موضوع قاعده را تحدید می کند و می بیند که آن حکم کجاست و کجا نمی باشد. باب تشریعات و انشاء نمی باشد باب ادراک است. عقل می گوید این محمول در این دایره است و از اول از باب ضیق فم الرکیة است و حکم عقل دقیقا به مقدار دایره موضوع است عقل همانی را می گوید که ادراک می کند و قابل تغییر نمی باشد.

دقت کنید این اشکال روی مبنای کسانی است که قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول کردند. لذا جوابها با پیش فرض قبول این قاعده می باشد و الا مرحوم صدر به جای

برائت عقلیه قاعده حق الطاعة را گذاشته است و ما هم که این قاعده را قبول نداریم، احتیاط عقلی را بجای آن قاعده گذاشتیم.

مشهور متأخرین از این اشکال دو جواب داده اند:

الجواب الأول لهذا الإشکال: أن العقوبة الهیة لیست لمخالفة التکلیف الواقعیة بل لمخالفة الحکم الظاهری و الأمارة.

جواب اول این است که در موارد جعل حجیت برای ظن، عقوبت الهی بر مخالفت تکلیف واقعی نمی باشد بلکه بر مخالفت حکم ظاهری است. ثقه ای إخبار به نجاست این مایع کرد و در واقع هم حرام بود و من آن مایع را شرب کردم. در اینجا مشهور قائلند که عقاب من بر مخالفت با تکلیف واقعی نمی باشد بلکه بر مخالفت با این اماره می باشد لذا اگر زید علم به نجاست داشته باشد بر مخالفت تکلیف واقعی و شرب نجس او را عقاب می کنند و من را بر مخالفت اماره عقاب می کنند. لذا اگر دو نفر ثقه اخبار کنند یکی به خمر بودن و یکی به نجاست در اینجا شخص مخالفت کننده یک عقاب می شود که مخالفت با اماره باشد نه مخالفت با تکلیف که حرمت شرب خمر و شرب نجس باشد.

مناقشة: لا معنی لاستحقاق العقوبة فی مخالفة الوجوب الطریقی.

این جواب را مشهور قبول نکردند چرا که وجوب تبعیت اماره وجوب طریقی است و در وجوب طریقی استحقاق عقوبت نمی باشد و عقوبت بر وجوب طریقی قبیح است عقلائا وجوب طریقی یعنی طریق را بر من واجب کرده است بخاطر تنجز واقع و خودش ملاکی ندارد و تمام ملاک در احکام واقعی است.

الجواب الثانی من مدرسة المرحوم المیرزا: جعل الحجیة للظن بمعنی اعتباره علما.

جواب دوم جواب مدرسه مرحوم میرزا است: گفته اند که در ما نحن فیه عقوبت ما عقوبت مع البیان است چرا که شارع وقتی ظن را علم اعتبار کرد، وقتی خبر را علم

اعتبار کرد وقتی خبر می دهد این مایع شربش حرام است پس من نسبت به نجاست و حرمت، عالم می باشم و بیان دارم. فرض کردیم شارع مقدس ظن یا خبر را اعتبار علم کرده است لذا مخالفت من با تکلیف می شود مخالفت با تکلیف معلوم تنها مسئله ای که است این علم، علم اعتباری است.

مناقشة: أن القاعدة تقول بالقبح مع العلم الوجدانی و إعتبار الشارع لا یصیر الظن علما وجدانیا.

با اعتبار شارع که خبر علم نمی شود قاعده می گوید که عقوبت بر مخالفت تکلیف معلوم حرام است و مراد از علم در قاعده عقلی برائت علم وجدانی است و با اعتبار شارع که خبر، علم وجدانی نمی شود.

لذا این دو جوابی که از مشهور بیان شده است، درست نمی باشد.

جوابنا: المراد من « البیان» فی القاعدة إما «العلم» و التصرف یکون فی متعلقه و إما «الحجة».

لذا اگر بخواهیم امکانی شویم چاره ای نداریم جز اینکه در قاعده تصرف کنیم.

یا مراد از بیان را «علم» می گیریم در این صورت در متعلق این «بیان و علم» دستکاری می کنیم یعنی می گوییم متعلق این علم یا باید خود تکلیف باشد یا حجیت امری که اقامه شده است بر تکلیف فعلی. در جایی که ثقه گفت این مایع حرام است من علم به تکلیف فعلی ندارم بلکه به حجیت خبر ثقه ای که اقامه شده است بر تکلیف فعلی علم دارم.

در این صورت این اشکال اول دفع می شود.

یا اینکه می گوییم مراد از «بیان»، «حجت» می باشد نه خصوص علم که در این صورت هم مشکل دفع می شود.

اینکه در قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان، این تفاسیر را گفتیم این بر اساس وجدان ما می باشد و باید توجه داشت که نباید برای این مطالب سراغ برهان رفت ما ادراکات

عقلی را ما نمی توانیم برهانی کنیم نه در اثبات آن و در ابطال آن و در صورت اثبات در حدود و قصور حاکم دائما وجدان است.

دقت کنید اگر تفسیر اول خودمان را پذیرفتیم این همان عبارت اخری تفسیر دوم است یعنی مراد از بیان حجت است که حجت یا علم وجدانی است و یا اماره است و یا اصل عقلی و یا اصل شرعی است. اما چون خواستیم که تعبیر «علم» را در برائت عقلی تغییر ندهیم، به صورت تفسیر اول، تعبیر کردیم و الا مراد از بیان بالوجدان «حجت» می باشد.

دقت کنید در بیان مدرسه مرحوم میرزا، اماره اعتبارا علم می باشد اما در بیان ما اماره واقعا حجت است.

المقام الثانی: الإشكال الثانی فی جعلها له و هو الجمع بين الحكم الظاهری و الواقعی الذی ينحل الی ثلاثة إشكالات:

مقام ثانی در جواب اشکال دوم است که بحث معروف جمع بین حکم ظاهری و واقعی است.

اما اصل اشکال:

اگر شارع جعل حجیت برای ظن کند لازمه اش تعارض بین حکم واقعی و ظاهری است . متأخرین متوجه شده اند که این معارضه دو حکم یک اشکال نمی باشد بلکه سه اشکال در شکم یک اشکال است که به ترتیب می گوییم:

الإشكال الأول من ناحية العقل النظری: لازم جعلها له، اجتماع الضدين او المثلين فی الحكم.

لازمه جعل حجیت برای ظن اجتماع مثلین است. لازمه تعبد به عمل به ظن اجتماع ضدین یا مثلین است.

مثال شبهه تحریمیه: من نمی دانم این مایع شربش حرام است یا حلال است اما ظن به عدم حرمت داریم اگر شارع در اینجا برائت را جعل کند مثلا ثقه آمده است و گفته است که این مایع شربش حلال است و در شربش به من ترخیص دهد این مایع در عالم واقع شربش از دو حال خارج نمی باشد یا حرام است یا حلال است. اگر نجس باشد حرام است و اگر طاهر باشد حلال است. خوب اگر شارع ترخیص دهد و در واقع حرام باشد لازمه اش اجتماع ضدین می باشد که این دو ضد عبارت باشند از اباحه ظاهری و حرمت واقعیه و اگر در واقع حلال باشد لازمه اش اجتماع مثلین می باشد. این طبق مبنای مشهور است که اباحه را به عنوان حکم قبول می کنند.

اما مثال شبهه وجوبیه: من نمی دانم غسل جمعه واجب است یا خیر؟ اگر شارع ترخیص دهد در غسل جمعه و در واقع غسل جمعه واجب باشد لازمه اش اجتماع ضدین است این فعل من هم واجب است و هم مستحب وجوب واقعیه و استحباب ظاهری. و اگر در واقع واجب نباشد و مباح باشد باز اجتماع ضدین می باشد که عبارت باشد از اباحه واقعی و استحباب ظاهری.

این بنا بر این است که بین اباحه و و وجوب و حرمت تضاد می باشد.

این اشکال اول.

الاشکال الثانی من ناحیة العقل النظری: لازم جعلها له، نقض الغرض.

گفته اند لازمه جعل حجیت برای ظن نقض غرض است و می دانید نقض غرض عقلا محال است.

توضیح اشکال:

فرض کنید این مایع در واقع نجس باشد و خبر ثقه بگوید که نجس نمی باشد و طاهر است اگر شارع بگوید این خبر حجت است نقض غرض است چراکه شارع وقتی این را حرام کرده است غرضی داشته است وقتی به من ترخیص در شرب می دهد ناقض غرضی است که در تحریم داشته است.

نقض غرض عقلا محال است چرا که شخص ملتفت امکان ندارد که ناقض غرض باشد اگر نقض کند یا نقضش نقض نمی باشد یا غرضش غرض نمی باشد. مثلا غرض شما وصول به ماء است و می دانید که آب در مشرق است و در مغرب نمی باشد و به طرف مغرب بروید. در این صورت اگر به طرف مغرب بروید یا غرض شما وصول به ماء نمی باشد یا واقعا نمی دانید که ماء در مغرب نمی باشد. خوب در ما نحن فیه مولا شرب این ماء را بر من حرام کرده است و ثقه گفته است که این مایع حلال است خوب چون مولا حکیم است مولا از این تحریم شرب، غرضی داشته است و این ترخیص و جعل حجیت برای خبر ثقه نقض غرض اوست لذا به تناقض کشیده می شود به این صورت که یا غرض او غرض نبوده است یا نقضش نقض نبوده است.

الإشکال الثالث من ناحیة العقل العملی: لازم جعلها له، الغاء فی المفسدة أو تفویت المصلحة.

اصلا جعل حجیت برای ظن عقلا قبیح است چون شارع ایجاب و تحریمش دائر مدار مصلحت است چه چیزی را بر عبد واجب می کند؟ عملی را که ذات مصلحة است و چه چیزی را بر عبد تحریم می کند؟ عملی را که ذات مفسده است. این مسئله مشهور بین علمای امامیه است که احکام دائر مدار مصلحت و مفسده است. خوب ترخیص در شرب الغاء در مفسده است و ترخیص در ترک غسل جمعه واجب به خبر ثقه، تفویت مصلحه است و الغاء در مفسده و تفویت مفسده قبیح است و جعل حجیت برای ظن لازمه اش این دو قبیح است.

اشکال اول و دوم را با هم بررسی می کنیم و اشکال سوم را جدا بحث می کنیم چرا که اشکال اول که اجتماع ضدین و مثلین بود و اشکال دوم که نقض غرض باشد مربوط به عقل نظری است اما اشکال سوم که تفویت مصلحة یا الغاء در مفسده باشد ناظر به عقل عملی می باشد.

لذا این دو اشکال در دو مرحله بحث می شود.

[1]المرحلة الأولی: جواب الاشکالان من ناحیة العقل النظری:

اما جواب به اشکالی که از منظر عقل نظری مطرح شد که بحث نقض غرض یا اجتماع مثلین یا ضدین است.

به وجوهی جواب داده شده است:

الجواب الأول: أن فی التکالیف الواقعیة الوجوب و الحرمة و الظاهریة الحجیة و الطریقیة و العلمیة و .... فلا تعارض بینهما.

وجهی است که جماعتی فرموده اند. اینها گفته اند که در حکم واقعی ما تکلیف داریم: وجوب و حرمت اما در حکم ظاهری ما تکلیف نداریم فقط احکام وضعی است ما تنها حکم وضعی داریم مثل حجیت، طریقیت، علمیت، کاشفیت، منجزیت و ... خوب چه اشکالی دارد که این حرمت فعلی یا وجوب فعلی دارد و شارع برای ظن یا اسباب آن جعل حجیت کند. در اینجا اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین یا نقض غرضی حاصل نمی شود. آیا بین حجیت خبر ثقه که قائم شده است بر طهارت این اناء و حرمت این شرب جمع بین ضدین یا مثلین یا نقض غرض است؟! خیر هیچ کدام پیش نمی آید. لذا محذورهای عقل نظری حاصل نمی باشد.

مناقشة:

أما من ناحیة اجتماع الضدین أو المثلین: أن الأجتماع لیس بین نفس الحکمین بل بین ملاکاتهما و مبادیهما.

مشهور بین متأخرین این جواب را قبول نکرده اند و من جمله ی متأخرین مرحوم صدر می باشد: ایشان فرموده اند در اینجا هم اجتماع ضدین لازم می آید و هم نقض غرض. ایشان می فرمایند که اجتماع ضدین و مثلین بین دو حکم، به لحاظ خود حکم نمی باشد حکم یک امر اعتباری است بلکه به لحاظ مبادی و ملاکات این احکام می باشد. ملاکات یعنی مصلحة و مفسدة و مبادی یعنی اراده و کراهت در نفس مولا. خوب در یک مثال تطبیقش کنیم: این مایع فی علم الله نجس است و حرمت فعلی دارد.

---

[1] سه شنبه ۹۶/۰۲/۱۹.

ثقه ای می گوید که این مایع طاهر است خوب شارع نسبت به من هم جعل حرمت برای شرب این مایع کرده است و هم جعل حجیت کرده است برای خبر ثقه ای که می گوید این مایع طاهر است. در ما نحن فیه که جعل حجیت می کند حجیت آن به معنای معذر است. خوب وقتی من این را شرب کردم این شرب مفسده دارد چرا که حرمت فعلی دارد و از طرف دیگر مولا فرموده است: این خبر ثقه، معذر و حجت است که معنایش این است که در نظر مولا این مسئله مفسده ندارد. این نسبت به ملاکات اما به لحاظ مبادی هم اجتماع ضدین است چرا که این فعل در نظر مولا مکروه است چرا که شرب آن را حرام کرده است و در عین حال از جعل حجیت و معذریت برای این خبر ثقه مشخص می شود که نفس مولا کراهت ندارد.

این به لحاظ مشکل اجتماع ضدین.

و أما من ناحية نقض الغرض: و هو حاصل بعد جعلها له.

اما به لحاظ نقض غرض: از اینکه مولا این شرب را حرام کرده است مشخص است که از این تحریم غرضی داشته است، خوب جعل معذریت برای این خبر ثقه و ترخیص در شرب آن، نقض آن غرضی است که موجب جعل حرمت برای این شرب شده است.

لذا اینکه گفته شود که حکم واقعی تکلیفی است و حکم ظاهری وضعی است طریقیت است و علمیت است و ... این باز مشکلی را حل نمی کند و اجتماع ضدین و مثلین و نقض غرض حاصل می شود.[1]

دقت کنید این مطلب و جواب منوط بر این است که ما مصلحت و مفسده را در متعلق تکلیف قبول کنیم و اگر مبانی این جواب را بپذیریم جواب خوبی است اما مبانیی در اینجا است که ما نپذیرفتیم. مثلا گفته شده است که احکام واقعی در تکالیف تابع مصلحت و مفسده در متعلق است یا مثلا گفته شده است که خداوند در تکلیف وجوبی

---

[1] مباحث ج ۲ ص ۳۰.

اراده و در احکام تحریمی کراهت دارد یا مثلاً گفته شده است که در باب احکام ظاهری طریقیت و حجیت و کاشفیت و علمیت مجعلول است که ما اینها قبول نداریم.

این وجه اولی است که فرموده اند.

الجواب الثانی: أن الملاک فی الأحکام الواقعیة فی المتعلق و الأحکام الظاهریة فی نفس الأحکام.

وجه دوم وجهی است که عده ای فرمودند گفتند هیچ محذوری در جمع بین حکم ظاهری و واقعی نمی باشد چراکه مبادی حکم در احکام ظاهری و واقعی دو تاست مثلا ما یک حرمت و وجوب داریم که حرمت به فعلی که ذات مفسده است و وجوب به فعلی که ذات مصلحت است تعلق می گیرد اما برائت و احتیاط که حکم ظاهری می باشند در این دو در ناحیه متعلق ملاکی نمی باشد بلکه در نفس جعل ملاک است در نفس جعل ترخیص یا احتیاط ملاک است نه مرخَّص فیه. در خود جعل وجوب احتیاط ملاک است نه در محتاط فیه و عمل احتیاطی. خوب حال که مصب دو تا شد تناقض از بین می رود. وجوب از مصلحت در متعلق و حرمت از مفسده در متعلق ناشی می شود و جعل ترخیص و احتیاط ناشی می شود از خود جعل نه خود عمل. لذا ثقه گفت این طاهر است در حالیکه فی علم الله نجس است شارع نسبت به شرب این مایع حرمت جعل کرده است چراکه در شرب این مفسده است خوب می رویم سراغ ترخیص مولا توسط خبر ثقه: خوب مولا که خبر ثقه ترخیصی را برای من حجت و معذر قرار داده است به چه خاطر بوده است؟ بخاطر این که در نفس این حجیت و معذریت و ترخیص مصلحة است نه اینکه در این شرب مصلحة است. بلکه بخاطر این که جعل حجیت برای این خبر مصلحت دارد. پس شارع حرام کرده است بخاطر مفسده ای در شرب و ترخیص داده است چراکه نفس ترخیص مصلحت دارد. نه اینکه شرب مصلحت دارد.

این جواب دوم.

مناقشه المرحوم الصدر: لا معنی لوجود الملاک فی نفس الجعل.

مرحوم صدر یکی از کسانی است که با این وجه مخالفت کرده است و جوابی داده است که منحصر به خودشان بوده است و دیگران جواب دیگری را داده اند.

ایشان فرمودند که مصلحت در جعل نامعقول است و دائما مصلحت و مفسده را باید در متعلق در نظر بگیرید و لو در طول جعل باشد. در ضمن مثالی توضیح دهیم: تارة روزه مصلحت دارد و تارة روزه بدون امر شارع، مصلحتی ندارد اما در طول امر شارع مصلحت پیدا می کند. اما در جایی که خود روزه مصلحت ندارد و در طول جعل هم مصلحت پیدا نمی کند اما نفس جعل وجوب، مصلحت دارد آیا در نظر عبد مولا در اینجا حق الطاعة دارد؟ ایشان می گویند که در نظر عبد مولا در اینجا حق الطاعة ندارد. چرا که اگر در نفس جعل، مصلحت باشد و در متعلق مصلحت نباشد، خوب با جعل مصلحت استیفاء شد و دیگر نیاز به اتیان آن متعلق توسط عبد نمی باشد چرا که مصلحتی ندارد و آن مصلحتی هم که مولا می خواست استیفاء کرد. دیگر وجهی برای وجوب اطاعت نمی ماند چرا که وجه یا استیفاء غرض مولا بود، که به نفس جعل استیفاء شد یا به تحقق مصلحت متعلق که فرض این استکه متعلق اصلا مصلحتی ندارد. لذا در نظر ایشان نا معقول است که حق الطاعتی باشد و در عین حال در متعلق مصلحتی نبوده و فقط مصلحت در نفس جعل باشد. چرا که مصلحتی در متعلق نمی باشد.[1]

این فرمایش مرحوم صدر.

الرد الاول للمناقشه:أن الملاک محقق فی نفس جعل الترخیص و هو عدم استحقاق العقوبة فی المخالفة.

بیان ایشان اگر هم تمام باشد ــ که خواهیم گفت که تمام نمی باشد ــ در ترخیص و معذریت جور در نمی آید مثلا شارع بخاطر مفسده ای شرب این مایع را تحریم کرده است اما در عین حال بواسطه حجیت خبر ثقه ترخیص به من داده است. خوب ترخیص

---

[1] بحوث ج۴ ص ۱۹۴.

که حق الطاعة ندارد که گفته شود بخاطر عدم وجود حق الطاعة در نزد عبد برای مولا، دیگر نمی تواند مصلحتی داشته باشد چرا که حق الطاعة فقط در تکالیف که عبارت باشد از وجوب و حرمت می آید و دیگر در استحباب و کراهت و اباحه و ترخیص حق الطاعة بی معناست. اما چون اثر دیگری دارد و آن اینکه استحقاق عقوبت در مخالفت باتکلیف فعلی را بر می دارد لذا می تواند در نفس این جعل ترخیص مصلحت باشد.

دقت کنید ایشان برای بی معنا بودن وجود مصلحت در نفس جعل، تعلیل آورده بودند که در نظر عقل چنین امری اطاعت و حق الطاعة ندارد. خوب می رویم سراغ امر معذرش که تأثیر دارد و استحقاق عقوبت را در مخالفت حرمت فعلی را بر می دارد. یعنی می خواهیم بگوییم که منجزیت آن اثری نداشت و حق الطاعة نیاورد اما معذریت آن که اثر دارد که عبارت باشد از برداشتن استحقاق عقوبت در مخالفت تکلیف فعلی.

الرد الثانی للمناقشة: أن المراد من وجود الملاک، وجود الملاک فی المجعول لا الجعل الذی توهمه ظاهرا.

اما اشکال دوم که اشکال اصلی ماست:

مصلحت در جعل معنا دارد کأنه ذهن مرحوم صدر سراغ عملیة الجعل و تشریع رفته است در حالی که مراد ما مصلحت در مجعول است خود ملزم بودن من به حمل شایع و مرخص بودن در فعلی مصلحت دارد و ولو آن فعل ملزم فیه یا مرخص فیه مصلحتی ندارد. خود روزه نه بنفسه و نه در طول امر مصلحت ندارد اما در نفس جعل مصلحت است. نه به حمل اولی بلکه به حمل شایع یعنی من ملزم به روزه باشم، این مصلحت دارد. مجعول، الزام و ترخیص جزئی و به حمل شایع است. ایشان می گوید که اگر مصلحت در جعل است تا مولا انشاء کرد به مصلحت خودش رسید دیگر بر من نماز خواندن و روزه گرفتن لازم نمی باشد چرا که دخلی و اثری در رسیدن مولا به مطلوب خودش ندارد چرا که خودش که مصلحت نداشت و در طول امر هم که مصلحت ندارد فقط نفس عملیة الجعل و انشاء مصلحت داشت که انشاء کرد.

مناقشتنا فی الجواب الثانی: موجب لنقض الغرض و اجتماع الضدین فی نفس المولا.

مناقشه ما در جواب دوم: این جواب درست نمی باشد چرا که محذورهای جواب قبلی در اینجا هم می آید تحریم کرده است چرا که مفسده داشته است و ترخیص داده است چرا مصلحت داشته است لذا نقض غرض حاصل می شود لذا همینکه ترخیص داد اگر من ترک کنم، نقض غرض حاصل می شود و اجتماع ضدین به لحاظ خود حکم پیش نمی آید اما به لحاظ نفس مولا به لحاظ کراهت و اراده حاصل می شود.

گفته نشود در این صورت مصلحت ترخیص بالاتر است در این صورت ترخییص واقعی است نه ظاهری ترخیص ظاهری یعنی اینکه واقع، علی ما کان باقی است و تغییری نمی کند.

@الجواب الثالث من المرحوم الآخوند:

اما وجه سوم: این وجه یک اشاره ای بکنم. این وجه سوم از مرحوم آخوند است می دانید خود مرحوم آخوند هیچ جا این وجه را مبسوطا بیان نکرده است لذا از علماء جسته و گریخته و سینه به سینه رسیده است اما اینکه این تفاسیر را گفته باشد و مبانی را جزء به جزء توضیح داده باشد، توضیح نداده است چرا که مبانی مرحوم آخوند بسیار مهم است لذا اگر بخواهیم اشکال کنیم باید بر اساس مبانی ایشان اشکال کنیم نه بنا بر مبانی خودمان چرا که اگر با مبانی خودمان اشکال کردیم، یعنی در واقع اشکال نکردیم.

ایشان برای جمع بین حکم واقعی و ظاهری وارد مراحل تکلیف شده است. در کفایه[1] به اختصار این مراحل را آورده است. از قدیم معروف بوده است که مرحوم آخوند برای حکم چهار مرحله را قائل بوده است: «اقتضاء»، «انشاء»، «فعلیت» و «تنجز». مراد از حکم، تکلیف است یعنی هر تکلیفی از این مراحل خارج نمی باشد که مراد از تکلیف وجوب و حرمت است نه احکام خمسه. چرا می گوییم مراد مرحوم آخوند از حکم، خصوص وجوب و حرمت است نه احکام وضعیه و نه احکام خمسه تکلیفیه؟ چرا که

---

[1]

مرحله چهارم مرحله تنجز است و بارها گفتیم که دو حکم متصف به تنجز می شود وجوب و حرمت. پس هر وجوب و حرمتی از این چهار مرحله خارج نمی باشد. چون این چهار مرحله در ساختار ذهنی مرحوم آخوند و فهم مبانی و کلام مرحوم آخوند در همه جا مهم است سعی می کنیم مبسوطا توضیح دهیم.

[۱]این وجه از مرحوم صاحب کفایه است. ایشان با مراتبی که برای حکم تکلیفی درست کرده است این تعارض بین حکم ظاهری و واقعی را در دو مرتبه قرار داده است و توانسته است که حلش کند. ایشان فرموده اند که هر تکلیفی را که در نظر بگیرید چهار مرحله دارد:

مرحله اول مرحله اقتضاء است یعنی مقتضی برای تکلیف است. مثلا شرب خمر در آن مفسده ای است و این مفسده اقتضاء حرمت را دارد و صوم دارای مصلحت است لذا اقتضاء جعل وجوب بر آن را دارد. «اقتضاء» یعنی وجود مقتضی در خارج برای جعل. این بنا بر نظر کسانی است که قائلند متعلق تکلیف دارای ملاک است.

البته آخوند قائل نیست که هر تکلیفی این چهار مرحله را دارد بلکه قائلند اگر ملاک داشته باشد &&& این مراحل را دارد لذا ممکن است که این چهار مرحله را داشته باشد فرموده اند.

مرحله دوم: مرحله انشاء است که انشاء در نظر ایشان که ایجاد معنی باللفظ است یعنی مولا با توجه به آن ملاک در مصلحت، طلب را انشاء می کند و در مفسده یا طلب ترک را یا زجر از فعل را، انشاء می کند.

مرحله سوم:

مرحله فعلیت که این مرحله خیلی مهم است:

---

[۱] چهارشنبه ۹۶/۰۲/۲۰.

دقت کنید در مرتبه فعلیت، اشتیاق و کراهت در طول طلب مولا در نفس مولا نسبت به آن فعل منقدح می شود اسم این کراهت و اشتیاق را ایشان گذاشته است تکلیف فعلی. به عبارت دیگر این طلب کی فعلی می شود؟ که آن اشتیاق منقدح شود.

توضیح در یک مثال:

فرض کنید صوم ماه رمضان خودش مصلحت دارد این می شود اولین مرحله از تکلیف که اقتضاء باشد یعنی وجود المقتضی در خارج. الان ماه شعبان یا رجب است الان مولا به زید می گوید که روزه ماه رمضان را بگیر. می گوید و من شهد منکم الشهر فلیصمه. در اینجا مرحله انشاء است یعنی الان انشاء کرده است طلب را نسبت به صیام ماه رمضان. پس تا الان دو مرحله ایجاد شد. خوب الان مولا فرض کردیم به زید گفته است، الان اشتیاق دارد که زید در ماه رجب روزه بگیرد؟ خیر اشتیاق ندارد. الان مولا اشتیاق دارد به اینکه زید در ماه رمضان روزه بگیرد؟ این نزاع معروف بین شیخ و دیگران است. شیخ می گوید الان که ماه شعبان است اشتیاق دارد به روزه ماه رمضانی که در پیش روست مشهور و مرحوم آخوند می گویند که الان نه اشتیاق به روزه ماه رمضان و نه روزه ماه رجب ندارد فرضا روزه ماه رجب مطلوب نمی باشد. وقتی رسیدیم به شب اول ماه رمضان آخوند و دیگران قائلند که همین الان مولا اشتیاقی دارد که جناب زید فردا را روزه بگیرد. تا الان اشتیاق نداشت به روزه زید در روز اول ماه رمضان اما بعد از تحقق هلال این اشتیاق هم حاصل می شود. الان وجوب صوم رمضان واجب است چرا که بر وفقش اشتیاق فعلی دارد. در طول ماه رجب و ماه شعبان به آن امر کرد و وجوبش اقتضائی و انشائی بود اما فعلی نبود با دخول ماه رمضان این وجوب، فعلی می شود چرا که با ورود ماه رمضان اشتیاق در نفس مولا منقدح می شود. اشتیاق از قبل بود اما به تحقق مشتاق الیه فعلی می شود و در اینجا مشتاق الیه الان حاصل شد یعنی مثل اینکه کسی می گوید من اشتیاق دارم که کسی که وارد مدرسه می شود سلام کند تا زمانی که داخل مدرسه نشود اشتیاقی نیست به محض اینکه وارد می شود، اشتیاق دارد.

فعلیت حکم در مدرسه میرزا فعلیت طلب انشائی است اما فعلیت مرحوم آخوند فعلیت طلب نفسانی مولاست.

&&&

مثل اینکه در جلوی نور حائلی باشد که نور ازلی است اما بعد از برداشتن حائل روشنائی حاصل می شود لذا نور ازلی است اما روشنائی حادث است.

این را عنایت کنند این مرحله فعلیت تکلیف در نظر مرحوم آخوند

به محض انشاء، اشتیاق در نفس پیامبر منقدح می شود چرا که مهم اراده و کراهت می باشد و در خداوند اراده و کراهت و اشتیاق معنا ندارد ایشان نفس امام را هم پیش کشیده است این شاید به خاطر این است&&& اما فعلیت آن به زمان فعلیت مشتاق الیه می باشد.

مرحله چهارم: مرحله تنجز.

مرحله تنجز مرحله است که عقل حکم می کند که اطاعت لازم است عقل حکم می کند که تو در مخالفت، استحقاق عقوبت داری. پس مرحله تنجز مرحله لزوم طاعت و استحقاق عقوبت است.

هر مرحله ای متوقف بر مرحله قبل است یعنی تا مرحله قبل نیاید مرحله بعد هم نمی آید.

حالا رسیدیم به شب اول ماه رمضان ما دو نفر داریم زید و عمرو. عمرو که خودش ماه را رویت کرد. وقتی رویت کرد وجوب صوم از مرحله انشاء به فعلیت و از فعلیت به تنجز رسید. صوم فردا بر عمرو منجز شد.

رسیدیم به زید اما ثقه ای گفت که امروز ۲۸ ماه شعبان است یا ماه رویت نشده است. و فی علم الله فردا اول ماه رمضان است و امشب شب اول ماه رمضان است در نظر آخوند چه اتفاق می افتد؟

بگذارید مثال را عوض کنیم.

مثلا اول ماه شوال است و عمرو هلال شوال را رویت کرده است و زید رویت نکرده است.

جناب عمرو رویت کرده است لذا حرمت روزه فردا بر عمرو فعلی و منجز می شود اما نسبت به زید که رویت نکرده و حرمت برای او ثابت نشده است و در واقع حرام است. حرمت روزه فردا برای زید که خبر ثقه گفت که ماه رمضان یا استصحاب گفت شوال است اقتضائی است و انشائی است اما فعلی نمی باشد یعنی هیچ کراهتی در نفس مولا برای روزه فردا زید نمی باشد.

خوب تضاد برداشته شد چرا که مولا نسبت به ترک صوم فردا هیچ کراهتی ندارد فقط کراهت از روزه گرفتن عمرو را دارد. لذا خداوند عالم یا پیامبر یا امام کراهتی نسبت به صوم فردا نسبت به زید ندارد.

مثال فعلیت باشد و تنجز نباشد در نظر مرحوم آخوند معنا ندارد. مگر مواردی که برائت عقلیه است و برائت شرعیه نباشد، تکلیف فعلی است اما منجز نمی باشد یعنی اشتیاق و کراهت است اما تنجز نمی باشد. فرض کردیم که اراده و کراهت مولا مال زمانی است که ترخیص نداده است. بعد از ترخیص شرب این انشائی است نه فعلی و&&& .

آقای صدر مناقشه کرده اند:

این جواب &&&اشکال نشد و این تثبیت اشکال شد چون این اشکال بنا بر فرض این استکه احکام مشترک بین جاهل و عالم است تکلیف بر عالم و جاهل فعلی است و فقط بر جاهل منجز نمی باشد و بر عالم منجز ا ست. اما طبق نظر شما تکلیف بر جاهل فعلی نمی باشد و بر عالم فعلی است.

و اصل اشکال در جایی که تکلیف بر هر دو فعلی باشد. این اشکال مرحوم صدر را قبول کردیم و ضمن اینکه از مبانیی ایشان استفاده کرده اند که ما قبول نداریم.

&&&

[1]وجه چهارم:

وجه چهارم از مرحوم شیخ نقل شده است مرحوم شیخ فرموده است که حرمت و اباحه، حرمت و ترخیص، تکلیف و ترخیص اینها متضادین هستند اما اجتماع ضدین کجا محال است در جایی که ضدین در یک رتبه و یک مرتبه باشند در حالیکه در اینجا اباحه و تکلیف، در دو مرتبه می باشند مثلا من نمی دانم شرب این مایع حرام است یا خیر. فرضا فی الواقع نجس است که حکم واقعیش حرمت فعلیه است. از آن طرف چون نسبت به حرمت فعلی شاک می باشم به اباحه ظاهریه این شرب بر من به حرمت فعلیه واقعیه حرام است و شرب این مایع به اباحه ظاهریه مباح است . اما این حرمت و اباحه در دو مرحله است. چطور؟ متعلق حرمت چیست؟ شرب این مایع. دقت کنید متعلق ترخیص و اباحه می باشد؟ چه چیزی را شارع بر من حلال و مباح کرده است؟ شرب این مایع؟ خیر. شرب مشکوک الحرمة را. دقت کنید در متعلق اباحه وترخیص شک در حرمت اخذ شده است. پس موضوع اباحه به دو مرحله رتبتا متاخر از موضوع حرمت است. در متعلق حرمت، «شرب هذا» اخذ شده بود. در متعلق اباحه الشک بهذا الحرمة. اباحه به لحاظ حرمت در دو مرتبه از متعلق حرمت متأخر است. در متعلق حرمت شرب هذا است و در متعلق اباحه الشک فی حرمت هذا الشرب. هم شک اخذ شده است و هم حرمت لذا باید دو مرتبه متأخر از حرمت باشد. یعنی باید شک باشد و باید این شک در تکلیف هم باشد تا من ترخیص دهد. یعنی شارع ترخیص را به کسی داده است که شک دارد در حرمت این شرب.

به عبارت دیگر هم اباحه و هم حرمت به این شرب تعلق گرفته است اما از آنجا که در موضوع اباحه شک در حرمت هذا الشرب می باشد، دو مرحله متأخر از حرمت است.

---

[1] شنبه ۹۶/۰۲/۲۳.

حرمت مستقیما تعلق گرفته است به این شرب اما اباحه به دو واسطه تعلق به این شرب گرفته است. به عبارت دیگر موضوع حرمت، نجس است و موضوع اباحه الشک فی شرب النجس می باشد.

تمام بحث در حرمت واقعی و اباحه ظاهری می باشد. لذا شیخ تضاد را به اختلاف مرتبه حل کرده است.

&&&

لذا شیخ گفته است که این شیء حرام است و اباحه هم دارد اما اباحه متأخر از حرمت است.

مناقشه:

دو جواب ساده می توان داد:

جواب اول:

تقدم و تاخر مال امور تکوینی است.

در حرمت و اباحه سه نظر است.

یکی نظر مدرسه میرزا که قائلند که از امور اعتبار ی است.

و یکی نظر مرحوم صدر که از امور وهمی می داند.

و یکی هم نظر ماست که قائلیم از امور واقعی است.

لذا کسی به حقیقی بودن اینها قائل نمی باشد و تقدم و تاخر در امور حقیقی است.

جواب دوم:

اصلا ما اختلاف رتبه را هم بپذیریم اجتماع متضادینی که محال است اجتماع متضادین در زمان واحد است که محال است و لو اختلاف رتبه هم داشته باشد یعنی مسئله استحاله اجتماع نقیضین و ضدین، استحاله اجتماع به لحاظ زمان است نه تقدم و تأخر یعنی تقدم و تاخر اصلا در استحاله و عدم آن اثری ندارد تمام الاثر مال زمان

درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی محرر: مهدی بهرامی

است. لذا اگر اختلاف رتبه داشته باشند اما زمان این اجتماع یکی باشد، این هم محال است. لذا در شرائط تناقض در تناقض هشت وحدت شرط دان یکی از آن شرائط را وحدت در رتبه را نگفته اند.

اختلاف در مرتبه در اینجا به اختلاف زمان نمی انجامد کما اینکه شیخ هم قائل است که در یک زمان این شیء هم حرمت واقعیه و هم اباحه ظاهریه دارد.

وجه خامس:

وجه پنجم از مرحوم آقای صدر می باشد.[1]

این وجه، وجهی بوده است که روی آن خیلی فکر کرده است و قائل بوده است که تنها وجهی بوده است که این معضله را توانسته است حل کند.

ایشان سه مقدمه ذکر کرده اند:

مقدمه اول:

گفته اند که ما تارة در یک فعلی غرض تکوینی یا تشریعی داریم. غرض تکوینی یعنی غرضی که باعث می شود کاری انجام دهم و غرض تشریعی غرضی است که باعث می شود من طلبی داشته باشم. تارة مورد غرض اشتباه می شود. مثلا من در مورد اکرام زید غرضی دارم یکدفعه این غرض موردش اشتباه نمی شود می دانم فلان کس زید است لذا به او پول می دهد یا به خادم دستور می دهم که به او پول دهد.

اما یکبار غرضم اکرام زید است اما موردش را نمی دانم و دو نفر خیلی شبیه هم می باشند و نمی دانم کدام زید و کدام عمرو می باشد این بر می گردد به غرض من اگر غرض من خیلی مهم باشد به این دو نفر پول داده یا دستور به اعطاء پول می دهم یکدفعه غرض اکرام زید را دارم و لکن مشتبه شده است بین ده نفر آدم. اگر اکرام زید برایم مهم باشد هر ده نفر را اکرام می کنم و همه را اطعام کرده یا دستور به اطعام همه آنها می

[1] بحوث ج ۴ ص ۲۰۱.

دهم. خوب غرض که موردش اشتباه می شود تا مقداری جواب می دهد حال اگر اشتباه بین صد نفر باشد اگر خیلی خیلی غرض مهم باشد، صد نفر را اکرام کرده یا دستور به اکرام صد نفر می دهد. مثلا شما در بین صد هزار لیوان شک دارید که یکی سم است لذا شرب همه اینها را ترک می کنی چرا که حفظ جان غرض بسیار مهمی است که قابل تسامح نمی باشد.

پس مقدمه اول این است که اگر مورد غرض در اغراض تکوینی یا تشریعی برای شخص مجهول و مشکوک بود، اهمیت غرض است که ما را تحریک به فعل یا طلب می کند.[1]

مقدمه دوم:

ایشان قائلند که ما سه نوع تزاحم را در باب احکام داریم یا به عبارت دقیقتر در باب تکالیف ما سه تزاحم داریم:

تزاحم ملاکی

تزاحم امتثالی

تزاحم حفظی.

تزاحم ملاکی:

این است که یک فعلی است که این فعل، هم ملاک محبوبیت در آن است و هم ملاک مبغوضیت در آن وجود دارد. هم مصلحت دارد و هم مفسده دارد. مثلا شخصی است که اگر قرصی را بخورد برای قندش خوب است اما برای فشار خونش خیلی ضرر دارد. در باب مولا هم همینطور است که یک فعل عبد از یک حیث برای او محبوب است و از یک حیث مبغوض است به عنوان مثال شخصی بچه اش مریض است از حیث درمان جراحی او برای پدر محبوب است و از حیث اذیت بچه مبغوض است.

[1] نقل می کنند از شهید ثانی خیلی درک شب قدر برای ایشان مهم بوده است لذا در یکسال تمام شبها را احیاء کرده اند.

در اینجا موالی کسر و انکسار می کنند و آن فعل را که ملاکش اهم است آن را انجام داده یا به آن امر می کنند.

تزاحم امتثالی:

دو موضوع جدای از یک دیگر است که هر دو ملاک دارد اما عبد در مقام امتثال قدرت بر انجام و امتثال هر دو فعل را ندارد مثلا در ضیق وقت است هم نماز ملاک دارد و هم انقاذ غریق ملاک دارد اگر این عبد برود سراغ نماز قدرت بر انقاذ ندارد و اگر برود سراغ انقاذ، قدرت بر نماز را ندارد. پس دو موضوع است و هر دو ملاک دارد اما در مقام امتثال قدرت بر هر دو را ندارد.

تزاحم حفظی:

گاهی اوقات این ملاکاتی که در احکام و تکلیف است بر عبد یا مولا مشتبه می شود مثلا اکرام زید مصلحت دارد و محبوب مولا است و اکرام عمرو مفسده دارد و مبغوض مولاست و این دو نفر مشخص نمی باشد که عمرو است یا زید. حال یا مولا نمی داند یا مولا می داند عبد نمی داند. این تزاحم حفظی یعنی مولا هر دو ملاک را نمی تواند حفظ کند. چرا که یا خود مولا نمی تواند تشخیص دهد یا عبد نمی تواند مشخص کند و مولا هم دسترسی به زید یا عبد ندارد که برای عبد، زید را مشخص کند. تزاحم ملاکی نمی باشد چرا که یک موضوع است &&& و تزاحم امتثالی نمی باشد چرا که عبد می تواند هر دو را امتثال کند مولا دو راه دارد: یا بگوید هر دو را کرام کن که ملاک وجوب حفظ می شود و اگر بگوید که هر دو را ترک کن ملاک حرمت حفظ می شود.

عبد می گوید که اگر به یک انسانی برخورد کردم که نفهمیدم زید است یا عمرو است، این را اکرام کنم یا خیر؟ مولا زمانی می گوید که اکرامش کن که ملاک وجوب اهمیت بیشتری دارد و مولا زمانی می گوید که اکرامشان نکن در جایی که ملاک حرمتی اهمیت بیشتری دارد.

&&&

این هم مقدمه دوم.

[۱] مقدمه سوم:

ایشان فرمودند که اباحه و ترخیص بر دو قسم است:

اباحه و ترخیص لا اقتضائی.

اباحه و ترخیص اقتضائی.

اباحه لا اقتضائی که نه ملاک وجوب در آن است و نه ملاک حرمت. یعنی اگر شارع مقدس این فعل را مباح کرده است و ترخیص داده است به جهت این است که اقتضاء وجوب و حرمت در آن نبوده است لذا این عمل را بر من مباح کرده و ترخیص داده است.

یک اباحه داریم که اباحه اقتضائی است به این صورت که فعلی است که ملاک وجوب و حرمت را ندارد اما ترخیص و اباحه ی از ناحیه مولا در این فعل، خودش ملاک دارد یعنی ملاک دارد که عبد از ناحیه مولا در این فعل مرخص و مطلق العنان باشد.

پس شارع اباحه وترخیص می دهد به جهت اینکه در خود این اباحه و ترخیص از جانب مولا و مطلق العنان بودن عبد، ملاک است.

البته مرحوم صدر برای هر کدام از این دو اباحه مثالی نزده است بلکه ثبوتا تصویر می کند که اگر اثبات شود در جمع بین حکم ظاهری و واقعی به کمک ایشان می آید.

بعد ایشان می فرمایند که اگر جایی ملاک لزومی با ملاک اباحه اقتضائی اشتباه شد، در اینجا ما می توانیم تزاحم ملاکی را فرض کنیم[۲] تزاحم حفظی هم می توانیم

---

[۱] یکشنبه ۹۶/۰۲/۲۴.

[۲] چراکه هم فعلش ملاک دارد و هم ترکش.

فرض کنیم[1] چون فرض کردیم که مولا در لزوم و مطلق العنان بودن، هر دو، ملاک دارد. اما تزاحم امتثالی معنا ندارد چرا که اباحه امتثال ندارد چرا که طلبی در آن نمی باشد.

نتیجه:

مولا در عالم تشریع در باب احکام واقعی چه کرده است؟ پاره از افعال مثل روزه و نماز و حج را واجب و پاره ای از اعمال را تحریم کرده است مثل غیبت و تهمت و شرب خمر و ... و پاره ای از اعمال را مباح کرده است حال یا به اباحه اقتضائی یا به اباحه لا اقتضائی.

مولا در نظر می گیرد که مواردی برای بنده حاصل می شود که نمی داند این عمل حرام است یا خیر مباح است. در این موارد من که مولا هستم برای این عباد چه وظیفه ای را تعیین کنم. شارع می آید موارد اشتباه عباد را در نظر می گیرد و می بیند که موارد عدیده ای است تارة شک در تکلیف دارد و تارة شک در امتثال تکلیف. اگر شک در تکلیف داشته باشد تارة شک در حدوث دارد و تارة شک در بقاء. و وقتی شخص شک در حدوث دارد تارة شبهه غیر مقرون به علم اجمالی است و تارة شبهه مقرون به علم اجمالی است و در موارد علم اجمالی تارة شبهه بین اقل و اکثر است و تارة بین متباینین است که همه این موارد را در نظر می گیرد. بعد نگاه می کند جاهایی که غرض لزومی ـ اعم از تحریم و وجوب ـ با غرض ترخیصی یعنی اباحه اقتضائی بر خورد می کند می بیند که در مجموع اغراض لزومی مهمتر است یا اغراض ترخیصی مثلا می بیند در بین مجموع هزار مورد اشتباه مثلا چهار صد بار غرض لزومی و ششصد بار غرض ترخیصی دارد یعنی در چهار صد مورد این شبهات در واقع تکلیفی است و در ششصد مورد آنها در واقع تکلیفی نمی باشد. بعد می بیند کدام مهم است اگر غرض لزومی مهمتر باشد وجوب احتیاط را جعل می کند اگر غرض ترخیصی برای او مهم باشد در شبهات بدویه ترخیص جعل می کند. پس مولای حکیم و مولای علیم ما همه این موارد

---

[1] به این صورت که اگر بخواهد هر دو ملاک را حفظ کند نمی تواند چون امر بین لزوم و اباحه اشتباه شده است.

شبهه را در نظر می گیرد در مجموعه این شبهات که غرض لزومی با غرض ترخیصی اشتباه می شود کدام برای او مهمتر است؟ اغراض لزومی یا ترخیصی؟ متناسب با هر کدام حکم جعل می کند. حکم ظاهری دو تاست یا ترخیص است یا احتیاط.

تطبیق در مثال:

شک کردیم این مایع نجس است یا طاهر؟ در شبهات بدویه شارع ترخیص جعل کرده است و فی علم الله این مایع نجس است و شربش حرام.

برویم سراغ حکم واقعی: این شرب مایع در نزد شارع مبغوض است و مفسده دارد اما شارع مجموعی نگاه کرده است دیده است در مجموع غرض ترخیصی برایش مهم است مثلا به لحاظ اهمیت دیده است که در هفتاد موارد شکشان تکلیف نمی باشد در اینجا ترخیص داده است ترخیص شارع در اینجا نه بخاطر این است که مفسده[1] ندارد و محبوب است خیر اینطور نمی باشد هم مفسده دارد و هم مبغوض است اما دیده است که در مجموع غرض ترخیصی بیشتر می چربد به غرض لزومی لذا ترخیص داده است. شخصی که عالم به نجاست است نسبت به او شرب حرام و مفسده دارد. من شاک هم که نمی دانم که شرب این مایع حرام است شرب این مایع در عالم واقع مفسده دارد و در نزد مولا مبغوض ست اما خداوند عالم به من شاک ترخیص داده است چرا که نگاه مجموعی کرده است دیده است که در مجموعه ی این موارد شک ملاک و غرض ترخیصی مهمتر است. لذا ترخیص داده است.

مثلا مولا موارد شبهه بدویه را که مثلا صد مورد است را در نظر گرفته است و دیده است که هفتاد مورد آن، تکلیفی در کار نمی باشد و سی مورد آن تکلیف است لذا در آن سی مورد تکلیف هم ترخیص داده است تا ملاک آن هفتاد مورد را حفظ کرد. یعنی مفسده در جای خودش است و باز عمل مبغوض است اما در کل مصلحت بالاتری به دست آمده است و به چیزی رسیده است که محبوب است و مهمتر از مبغوض است.

---

[1] این مفاسد و مصالح دائما دنیوی است. مفسده اخروی جهنم است که دائر مدار معصیت است و با ترخیص معنا ندارد.

این فرمایش مرحوم صدر.

مناقشه:

در موارد عدیده ای اختلاف داریم منتها فقط یک نکته را وارد نقدش می شویم و آن اینکه فرمایش ایشان نتوانست مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی را حل کند یعنی با تسلم تمام فرمایش ایشان این مشکل حل نشد.

از مرحوم صدر سوال می کنیم در همین مثال مولا نسبت به من مکلف شاک طلبی[1] دارد از ترک این شرب یا خیر؟ به عبارت دیگر ردع تحریمی از این شرب دارد یا خیر؟ یا طلب انشائی دارد یا ندارد. اگر طلب دارد طلب ترک با ترخیص در فعل قابل جمع نمی باشد که بعدا توضیح می دهیم که چرا قابل جمع نمی باشد.

اگر واقعا طلب انشائی ندارد فقط مبغوضش است با توجه به این که خود ایشان هم قائل بوده است حکم و تکلیف حتما دائر مدار طلب مولاست نه بغض و حب مولا، پس نسبت به من تکلیفی ندارد. خوب این دیگر اشتراک عالم و جاهل نشد، عالم طلب دارد و جاهل اصلا طلبی ندارد و فقط مبغوض مولاست.

مثلا شرب سرکه خیلی مبغوض مولاست و مفسده هم دارد اما از شرب سرکه ردع نکند آیا ما تکلیفی به شرب سرکه داریم؟ خیر مبغوضیت و مفسده که طلب نمی آورد.

خوب سوال می کنیم که من شاک می باشم و این شرب هم مفسده دارد و هم مبغوض مولاست آیا مولا طلب انشائی فعلی نسبت به من شاک دارد؟ اگر طلب دارد، با ترخیص جمع نمی شود و اگر طلبی ندارد من تکلیفی نسبت به ترک شرب این ندارم و اجتماعی اتفاق نمی افتد.

پس کلام ایشان نتوانست مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی را با پیش فرض اشتراک احکام بین العالم و الجاهل، درست کند.

---

[1] مراد از طلب، طلب انشائی است نه طلب نفسانی.

اما چرا طلب با ترخیص جمع نمی شود. طلب یعنی سعی نحو المقصود که باید به حمل شایع سعی نحو المقصود باشد مثلا شما تشنه اید و می دانید آب در طرف مغرب نمی باشد شما برای رسیدن به آب حرکت می کنید به طرف مغرب این طلب شما به حمل شایع طلب نمی باشد و لو فی علم الله آب در طرف مغرب باشد. چون می دانید که وصولی در کار نمی باشد. لذا فقط اگر بگوید به طرف آب می رویم فقط یک تکلم است نه طلب.

خوب من نهی کردم از شرب این مایع و بعد ترخیص در شرب دادم خوب این طلب من، مصداق سعی نحو المقصود است؟ اگر غرض من ترک این شرب توسط عبد است، وقتی ترخیص می دهید مشخص می شود که غرض ترک شرب نمی باشد. این نهی طلب به حمل شایع نمی باشد. لذا نمی شود که طلب شما، سعی نحو المقصود باشد و در عین حال ترخیص بدهید. لذا ایشان همه را گفته است اما هیچ چیز در رابطه با طلب نگفته است. گفته است که مبغوض مولاست و مفسده دارد که ما هم قبول داریم که مفسده دارد و مبغوض است اما نگفته است که در اینجا مولا طلب دارد یا خیر. اگر طلب دارد با ترخیص قابل جمع نمی شود و اگر طلب ندارد حکمی ندارد. بارها گفتیم تمام الموضوع طلب مولاست و حب و بغض و مصلحت و مفسده اثری ندارد.

گفته نشود که ایشان در اینجا طلب تقدیری داشته است خیر مراد ایشان طلب تقدیری هم نمی باشد یعنی حتی ایشان نگفته اند که اینجا طلب تقدیری هم است یا خیر چرا که طلب تقدیری در جایی است که محذوری باشد و در اینجا محذوری نمی باشد و می توانست ایجاب احتیاط کند. خود مولا می خواست غرض ترخیصی را حفظ کند می توانست حفظ نکند.

لذا این فرمایش مرحوم صدر حل معزله را نکرد.

وجه ششم:

وجه ششم: وجهی است که ما گفتیم و قائلیم که اگر قابل تصور باشد تنها وجه متصور و ممکن است برای آشتی بین حکم ظاهری و واقعی.

[1] چند مقدمه را ذکر می کنیم:

مقدمه اول: فی حقیقة التکلیف الواقعی.

قبلا گفتیم وقتی می گوییم حکم و تکلیف سه معنا دارد: یکی تشریع و یکی جعل و یکی مجعول که حکم فعلی و حکم و تکلیف جزئی هم گفته می شود. مراد ما از حکم، دقیقا مجعول است وجوب این عمل بر من، حرمت این فعل بر شما.

پس مراد از تکلیف، تکلیف فعلی است. یعنی وجوب و حرمت فعلی و جزئی است چرا که تمام اثر و احکام مربوط به تکلیف فعلی است و عملیة الجعل و جعل اصلا اثری ندارند.

حقیقت این تکلیف فعلی چه می باشد؟ مثلا اگر من مستطیع شوم الان تکلیف به حج دارم یا در مورد نماز الان که زوال نشد است نسبت به نماز تکلیفی نداریم اما به محض زوال من تکلیف فعلی به نماز ظهر پیدا می کنم. الان این ماء طاهر است تا نجس کردیم بلافاصله شرب این مایع حرمت فعلیه پیدا می کند حالا این تکیلف فعلی حقیقتش چه می باشد.

گفتیم حقیقت تکلیف فعلی چیزی جز طلب انشائی نمی باشد در واجبات طلب مولا از من نسبت به اتیان یک فعل و در محرمات نسبت به ترک فعل است. اگر مولا از من طلب فعل کرد این طلب می شود تکلیف و وجوب فعلی و اگر طلب ترک کند این می شود تکلیف و حرمت فعلی.

«طلب» یعنی «السعی نحو المقصود». مشی به طرف آب می شود طلب تکوینی و یکبار که دستور می دهم که آب بیاورند این می شود طلب انشائی. لذا فرقی بین طلب تکوینی و تشریعی نمی باشد و در هر دو صورت من واقعا طالب می باشم.

---

[1] دوشنبه

حقیقت وجوب و حرمت فعلی، چیزی جز طلب انشائی نمی باشد.

دقت کنید اما این طالب و آمر حب و بغضش در اینجا چه نقشی دارد حبی دارد یا ندارد؟ بغضی دارد یا ندارد. این حب و بغض در طلب انشائی هیچ اثری ندارد یعنی در دایره بین عبد و مولا حب و بغض مولا اطاعت ندارد فقط باید طلب کند و اگر طلب کرد اطاعت دارد و لو ذره ای حب و بغض نداشته باشد کما اینکه فلاسفه وحکماء گفته اند که حب و بغض در مولا حق تعالی بی معنا است.

لذا مهم طلب مولاست و اعتقاد من بر این است که مسئله حب و بغضی که اینها مطرح کرده اند بخاطر این که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی گیر کرده اند و الا همه فقهاء می دانند که در نظر حکماء حب و بغض در مورد حق تعالی محال است و اگر آیه داریم خداوند دوست دارد متقین را یا از فلان گروه بدش می آید ناظر به اثرات حب و بغض است نه اینکه خداوند حب و بغض دارد مثل این که داریم: «ان الله علی العرش استوی» که از ظاهر این آیه دست برداشته اند.

پس بنابراین حب و بغض را ما کنار گذاشتیم.

پس تکلیف یعنی تکلیف فعلی و تکلیف فعلی یعنی طلب انشائی که اگر طلب فعل است می شود وجوب و اگر طلب ترک داشت می شود حرمت فعلی. حتی اگر گفتیم حقیقت حرمت ردع است فرقی نمی کند نتیجه آن با طلب ترک یکی است چرا که حقیقت ردع هم طلب است.

این حقیقت تکلیف واقعی.

المقدمة الثانیة: فی موارد وجود الحکم الظاهری.

قبل از ورود به حقیقت حکم ظاهری ببنیم علمای ما کجا پای حکم ظاهری را پیش می کشند؟ ما هم احکام وضعی داریم و هم احکام تکلیفی. ما در موارد احکام وضعی حکم ظاهری نداریم حتما باید پای یک حکم واقعی در میان باشد تا یک حکم ظاهری پیدا کنیم. لذ اگر جایی پای حکم وضعی را به میان کشیدیم و حکم تکلیفی نداشتیم، ما

حکم ظاهری نداریم. مثلا یک آبی بوده است که به زمین ریخته شده است و بینه می گوید که طاهر است این بینه حجت نمی باشد چرا که این ماء مورد ابتلاء من نمی باشد که بخواهم شربش کنم و حکم تکلیفی داشته باشیم. یا آیا دایناسور طاهر است یا خیر؟ بینه بگوید طاهر است این اماره حجت نمی باشد و در اینجا ما قاعده طهارتی نداریم.

نکته دوم حتما باید این حکم تکلیفی یا حکم وضعی که موضوع حکم تکلیفی است، فعلی و جزئی باشد. باید حتما پای حکم فعلی در میان باشد قاعده طهارت نمی گوید که خرگوش طاهر است بلکه می گوید این خرگوش طاهر است اگر سی خرگوش باشد من سی تا قاعده طهارت داریم قاعده طهارت به عدد این خرگوشها می گوید که طاهر است نمی گوید خرگوش طاهر است پس دائما باید پای یک تکلیف فعلی در میان باشد.

یعنی دائما باید موضوع تکلیف فعلی باشد. حتی من نسبت به خرگوشهای در آفریقا قاعده طهارت نداریم چرا که مورد ابتلاء من نمی باشد.

من الان نمی دانم سیگار حرام است یا خیر؟ اگر من می خواهم برائت از شرب توتون را جاری کنم باید در همان سیگاری که می خواهم بکشم در تک تک پکهایی که به سیگار می زنم، برائت جاری کنم چون اگر در لوح واقع حرام باشد، به تعداد پکی که می زنم من شرب حرامی انجام می دهم، چرا که به تعداد پکها تکلیف انحلالی است.

وقتی تکلیف فعلی بود مکلف نسبت به این تکلیف از سه حالت خارج نمی باشد:

- قطع دارد به تکلیف فعلی بر خودش.
- قطع دارد به عدم تکلیف فعلی بر خودش.
- این دو قطع نباشد قطع به تکلیف یا عدم تکلیف فعلی نباشد.

حکم ظاهری مال صورت سوم است. اگر من قطع دارم به تکلیف و فی علم الله تکلیفی نباشد یا من قطع دارم به عدم تکلیف و فی علم الله تکلیف دارم، من حکم

ظاهری ندارم لذا حکم ظاهری مال غیر قاطع است. اما قاطع اگر قطعش مصیب باشد حکمش همان حکم واقعی است و اگر قطعش خاطء باشد تکلیف توهمی دارد.

پس حکم ظاهری مال حکم فعلی و کسی است که قاطع به تکلیف یا عدم نباشد.

ما ها از کسانی می باشیم که قائلیم هر زمان احتمال تکلیف فعلی را دادیم این احتمال منجز است چه احتمال وهمی یا شکی یا ظنی یا اطمینانی باشد این حجت است البته احتمال قطعی هم منجز است اما چون بحث ما در حکم ظاهری می باشیم احتمال قطعی را نگفتیم. اگر یک هزارم به نجاست احتمال دهم و اطمینان به عدم نجاست داشته باشم، در اینجا اگر در واقع نجس باشد تکلیف بر من فعلی و منجز است.

پس در نزد ما دائما احتمال منجز است اما منجزیتی تعلیقی یعنی معلق است بر عدم ترخیص مولا در مخالفت با تکلیف احتمالی. مراد از تکلیف، تکلیف فعلی است.

این هم مقدمه دوم.

مقدمه سوم: فی حقیقة الحکم الظاهری.

در بحث اصول عملیه مبسوط می گویم که در حقیقت آن اختلاف است در اینجا کفایت می کنیم به مختار خودمان در حقیقت حکم ظاهری. در نزد ما یک حکم ظاهری در تمام اصول بیشتر نداریم چه درباب امارات و چه در باب اصول عملیه ما قائلیم حقیقت و روح حکم ظاهری یک حکم بیشتر نمی باشد که از سنخ تکلیف است نه حکم وضعی که عبارت است از ترخیص مولا در مخالفت با تکلیف احتمالی. به هر لسانی که باشد تمامی امارات و تمام اصول عملیه یا مومن است یا منجز . منجز مثل اینکه ثقه بگوید این ماء نجس است استصحاب بگوید این ماء نجس است. مشهور بین علماء این استکه در اینجا شارع وجوب احتیاط را جعل کرده است و ما می گوییم ترخیص را جعل نکرده است و وجوب احتیاط امر واقعی است که انتزاغ می شود از عدم ترخیص مولا در یک تکلیف احتمالی. اگر استصحاب یا اماره گفت این ماء نجس است اگر می گوییم این اصل و اماره منجز است یعنی شارع نسبت مخالفت با این

تکلیف احتمالی، ترخیص نداده است. که ما از این تعبیر می کنیم به وجوب احتیاط که انتزاع می شود از عدم الترخیص.

اما جایی که اصل ما و اماره ما مومن باشد مثلا اصل یا اماره گفته است که این ماء طاهر است و من احتمال نجاست را می دهم می گوییم شارع در اینجا در اماره و چه در خبر در اصل به من ترخیص داده است در مخالفت با تکلیف احتمالی.

نتیجه:

این ماء فی علم الله نجس است اما خبر ثقه می گوید این ماء طاهر است یا بینه گفت این ماء طاهر است. این ماء فی علم الله نجس است و من قطع به نجاست یا طهارت نداریم لذا احتمال نجاست را می دهم بنا بر اشتراک احکام بین العالم و الجاهل شارع نسبت به من طلب انشائی دارد از من طلب کرده است که شرب این مایع را ترک کنم یا از شرب این مایع من را ردع کرده است. اما سراغ حکم ظاهری که ترخیص است می رویم. من شاک که نمی دانم این نجس است. نسبت به شرب به من ترخیص نداده است فقط یک ترخیص داده است و آن ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی باشد اما در شرب این مایع ترخیص نداده است. ترخیص در مخالفت نه تنها معاند ومضاد با تکلیف نمی باشد بلکه موید تکلیف فعلی است چرا که باید تکلیف فعلیی باشد که مخالفت با آن معنا داشته باشد تا به من در آن مخالفت ترخیص بدهد. اذن در مخالفت اذن در شرب نمی باشد. حتی ما قائلیم و حتی مرحوم صدر هم قائل می باشند که شارع و مولا می تواند اذن در مخالفت با تکلیف مقطوع هم بدهد.[1] اثر این اذن در مخالفت این است که اگر این اذن نبود مخالفت من قبیح بود و این اذن که آمد این مخالفت قبیح نمی باشد و در نتیجه عقوبت الهی در مخالفت می شود قبیح.

[1] فقط در نظر مرحوم صدر این ترخیص مشکل اثباتی دارد بخلاف ما که قائلیم مشکل اثباتی در کار نمی باشد.

وزانش این است که به شخصی اذن دهند که پای را دراز کند در اینجا اذن در اهانت نداده است اذن در مخالفت داده است که در این صورت موضوع اهانت را بر می دارد.

شارع دو موقف بیشتر ندارد: در پاره از موارد شارع ترخیص در مخالفت با تکلیف احتمالی نداده است مثلا در جاهایی که من استصحاب نجاست دارم. اما در پاره ای از موارد هم ترخیص در مخالفت را داده است مثلا جایی که من شک در طهارت دارم و اماره یا اصل مثبت نجاست نداریم در اینجا ترخیص داده است در مخالفت با تکلیف فعلی احتمالی.

در جایی که احتمال حرمت می دهم و خبر می گوید که واجب است در اینجا من ترخیص دارم در مخالفت آن حرمت فعلی احتمالی و من واقعا مخالفت تکلیف فعلی کرده ام اما شارع اذن در این مخالفت داده است.

اما مشکل نقض غرض:

دقت کنید این ماء نجس است لذا بخاطر مفسده ای در شرب، مولا طلب ترک شرب کرده است. اما چرا ترخیص در مخالفت داده است چرا که این ترخیص هم مصلحت دارد. هر دو ملاک دارند شارع هر دو کار را می کند تا بعضی به این مفسده عمل کنند و در آن نیفتند و بعضی به ملاک ترخیص عمل کنند. حب و بغض مولا اثری ندارد منتها به من ترخیص داده است و این ترخیص تابعی از مصلحتی است که در نفس ترخیص است و تحریم شرب تابعی است از مفسده در متعلق تحریم. اما شارع نمی تواند کاری کند که همه در مفسده نیفتند یا همه به مصلحت عمل کنند الا اینکه همه را عالم کند که این دیگر شارع نمی باشد. در همه موارد موارد تحریم و وجوب طلب است من دون فرق بین العالم و الجاهل فقط در مورد بعضی از مکلفین ترخیص داده است در مخالفت با این تکلیف فعلی.

این وجه جمعی است بین حکم واقعی و حکم ظاهری که مختار ماست.

[1] اما اشکال از ناحیه عقلی عملی که تفویت مصلحت یا الغاء در مفسده است.

در لوح واقع این مایع خمر است و با ترخیص ما را الغاء در مفسده کرد و در صورت وجوب نماز جمعه با ترخیص مصلحت در نماز جمعه از دست من رفته است.

مقدمه:

در باب امارات دو مسلک است مسلک سببیت و مسلک طریقیت..

ابتداءا این جواب را نسبت به این دو مسلک می خواهیم بسنجیم.

مسلک سببیت سه مسلک است:

مسلک اشعری.

مسلک معتزلی.

مسلک امامی.

که کلا در اماره چهار مسلک شد.

اما مسلک سببیت و جواب این مسلک به این اشکال.

مسلک اشعری که دو تقریب دارد:

تقریب اول:

اصلا در عالم واقع تکلیفی نمی باشد بلکه دائما تکالیف و احکام الهی قائم می شود بر اساس قیام اماره. مثلا در نزد زید اماره قائم شده است بر وجوب جمعه، لذا فی علم الله تکلیف او وجوب جمعه است و بر عمرو اماره قائم شده است بر حرمت نماز جمعه در عالم واقع تکلیف او حرمت می باشد.

---

[1] سه شنبه ۹۶/۰۲/۲۶.

لذا شارع مقدس بر کسی که خبر ثقه بر وجوب نماز جمعه قائم شده، وجوب نماز جمعه را جعل کرده است و بر کسی که اماره بر حرمت نماز جمعه قائم شده است، حرمت نماز جمعه را جعل کرده است.

تقریب دوم:

این احکام برای کسی است که این اماره قائم شده باشد به نحوی که اگر اماره ای قائم نشود اصلا حکم ندارد. دقت کنید فرقش با قول او چه می باشد؟

در قول اول می گفت که وقائع بدون احکام است فقط احکام تابع قیام اماره است و الا واقع از حکم خالی است.

در قول دوم گفته شده است که این احکام وضع شده است برای کسی که اماره برای او قائم شده است. قول اول می گوید به محض قیام اماره حکم جعل می شود اما قول دوم می گوید که حکم وضع شده است برای کسی که اماره قائم شود.

در قول اول اصلا وجوبی جعل نشده است به محض قیام اماره وجوب جعل می شود در قول دوم وجوب از اول جعل شده است اما برای کسی که قام علیه اماره.

در صورت اول حکم و تکلیف تابع قیام اماره است و در صورت دوم تکلیف مقید به قیام اماره است. در قول اول هیچ حکمی جعل نشده است نه مطلق و نه مقید و بعد از قیام اماره به تبع حکمی جعل می شود و در قول دوم می گوید که از اول حکمی جعل شده است مقیدا. در قول دوم اماره باعث فعلیت موضوع آن جعل در اول می شود.

دقت کنید مکلفین سه دسته می باشند: مکلفینی که اماره ای بر وجوب دارند، مکلفینی که اماره بر حرمت دارند و مکلفینی که اصلا اماره ای نه بر وجوب و نه بر حرمت ندارند. در نظر اینها این قسم اول فقط تکلیف دارند.

این سببیت اشعری.

بنا بر این قول من نمی دانم این مایع طاهر است یا نجس وقتی خبر ثقه گفت که طاهر است اصلا مفسده ای نمی باشد که من بخواهم الغاء در مفسده شوم. این نظریه اشاعره انشاء الله وارد آن می شویم.

جماعتی گفته اند که تقریب اول محال است اما تقریب دوم را گفته اند که اشکال دارد و بعضی گفته اند که خالی از اشکال است. ما هر دو را خالی از اشکال می دانیم یعنی در خودش تناقضی نمی باشد اما اثباتا خلاف ظواهر و نصوص ما می باشد. یا ایها الناس کتب علیکم الصیام. می گوید که برای همه مردم تکلیف وضع شده است. ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا.

اما سببیت معتزله:

معتزله گفته اند خداونه عالم احکامی دارد مثلا وجوب نماز جمعه اما بر هر مکلفی که اماره بر خلافش اقامه نشده باشد. مکلفین سه دسته هستتند: مکلفی اماره بر وجوب نماز جمعه دارد. مکلفی که اماره بر عدم وجوب دارد این نماز جمعه برش واجب نمی باشدو مکلفی که اصلا اماره ای ندارد بر گروه اول و سوم نماز جمعه واجب می باشد.

در نزد معتزله شخص بدون اماره و اماره بر وجوب، تکلیف دارد اما در نزد اشاعره در تقریب اول اصلا تکلیفی ندارد در واقع و در تقریب دوم فقط کسی که اماره بر او اقامه شده است تکلیف دارد و کسی که اماره بر او اقامه نشده است تکلیف ندارد. خوب در ما نحن فیه کسی که اماره بر خلاف اقامه شده است اصلا تکلیفی ندارد لذا الغاء در مفسده و تفویت مصلحت نمی باشد.

این نظریه معتزله همان اشکال اشاعره بر اینها وارد است که نه تنها دلیلی ندارد برخلاف ظاهر کتاب و نصوص می باشد.

اما تسبیب امامیه:

این سببیت امامیه که سببیت تعبیر شده است مصلحت سلوکیه را مرحوم شیخ گذاشته است. که این است که تمام احکام الهی تابعی از مصلحت و مفسده در متعلق

است حرمت بخاطر مفسده در متعلق حال اگر اصلی بر خلاف حرمت اقامه شد و ثقه گفت این مایع طاهر است در اینجا آن مفسده شرب نجس است و متعلق آن مفسده را دارد چرا که فرضا فی علم الله نجس است اما اگر من بر طبق اماره سلوک کنم سلوک من بر اساس اماره خودش دارای مصلحت است، که این مصلحت سلوکی مفسده در متعلق را جبران می کند کسرو انکسار می شود و مصلحت دائما مجبر مفسده است به مقدار فوت جبران می کند مثلا من در اول وقت ثقه آمد گفت این ماء طاهر است در وسط وقت فهمیدم نجس است باید نماز را بخوانم خوب من فضیلت نماز اول قوقت را دست دادم و این مصلحت سلوکیه این فضیلت فوت شده اول وقت را جبران می کندو اگر بعد از وقت فهمیدم و فضیلت در اداء را از دست می دهم که مصلحت سلوکیه این مفسده فوت اداء وقت را جبران می کند.

این مصلحت سلوکیه ثبوتا درست است یا خیر ؟

مرحوم خوئی فرموده اند این مصلحت ثبوتیه این قاعده اشتراک احکام بین عالم و جاهل را از بین می برد. مثلا شارع مقدس در روز جمعه نماز جمعه را وجب کرده ست و خبر ثقه گفته است نماز ظهر واجب است الان نماز ظهر جه واجبی است ؟ تعیینی اارە اقمه شده است بر نماز ظهر. در ما نحن فیه طبق این نظر هم نماز جمعه مصلحت دارد چرا کدر عالم واقع واجب است اما نماز ظهر مصلحتی دارد اما مصلحتی بر اساس سلوک اماره در واقع ما واجب تعیینی نداریم چرا که یک عدل دراد که هر کدام یک مصلحت دارد. لذا اگر نماز جمعه بخواند مصلحت نماز جمعه را دارد و اگر نماز ظهر بخواند مصلحت را بدست می آورد. کسی که علم به وجوب نماز جمعه دارد وظیفه اش واجب تعیینی است و اگر به علم به جمعه ندارد مخیر بین نماز جمعه و ظهر است چرا که هر دو نماز برای این شخص مصلحت دارد. نماز ظهر مصلحت سلوکی دارد و نماز جمعه مصلحت واقعی دارد. &&

مناقشه:

ظاهر این بیان این است که تنافی با اشتراک ندارد تمام مصلحت مال نماز جمعه است اما بر این &&& اما من مصلحت نماز جمعه را از دست دادیم اما مصلحتی به دست آورده ام که معادل آن مصلحت است. مثلا من عباء را به زید می فروشم عباء را از دست می دهم اما تدارک می کنم این ضرر را . نماز بما هو صلاة ظهر مصلحتی ندارد اما در سلوک مصلحتی دست ما می آید که جبران آ« مصلحت تفویتیه را می کند&&&

این مصلحت سلوکیه، دلیل ندارد و یک فرضیه است و اگر نتوانیم یک تفسیری را بکنیم این توجیه فعلا قبول می کنیم.

این بنا بر مسالک سببیت.

اما بنا بر مسلک طریقیت که هم سببیت اشاعره و معتزله و امامیه را نفی می کند فقط امارات صرف طریق می باشند و در واقع دخل و تصرفی نمی کنند و نه مصلحتی را ایجاد می کنند و نه اثر دارند. اینها جواب داده اند که شرب نجس مفسده دارد. از یک طرف مطلق العنان بودن او هم مصلحت دارد. لذا بنا براین اگر شارع ین را مطلق العنان قرار می دهد بجهت این که در این مرخصیت مصلحتی است دیگر این ترخیص قبیح نیم باشت درست است که در ما نحن فیه بخاطسر شرب نجس من ذچار مفسده شدم اما در مرخص بودن مصلحتی اس که ترخیصی شارع بخاطر این مصلحت است.

مرحوم صدر گفت است که شما همان مصلحت سلوکیه است و اسمشان را عوض کرده اید. و درست گفته اند. اما بنا بر تفویت مصلحت و الغاء در مفسده این مسالک جوابگو نمی باشد نه مصلحت سلوکیه و نه طریقیت&&&

طریقیت فرض این است که اصلا اثری بر آن باشد. لذا بعضی آمده اند گفته اند که کی امر و نهی تابع مصلحت و مفسده است بلکه فقط کافی است ایجاب و تحریم مفسده باشد ولو در واجب و حرام مصلحت و مفسده ای نباشد. این جواب بنا بر صحتش این جواب اشکال نمی باشد بلکه تثبیت اشکال است یعنی اگر ما قائل به وجود

مصلحت و مفسده در متعلق شویم راهی نداریم با حفظ طریقیت و نیافتادن در مصلحت سلوکیه، برای فرار از تفویت مصلحت و الغاء در مفسده نمی باشد.

جواب ما:

ما گفتیم با حفظ مبنای وجود مصلحت و مفسده در متعلق و طریقیت اماره تریخص ممکن است. همینکه ایجاب احتیاط یا عدم ترخیص در موارد اشتباه مفسده داشته باشد در اینجا ترخیص قبیح نمی باشد و طریقیت اماره حفظ می شود و در مصلحت سلوکیه نمی افتیم. &&&

این ترخیص مصلحتی در آن نمی باشد بلکه برای دفع مفسده ای است که در ایجاب احتیاط یا عدم ترخیص است. لذا ترخیص داده است بر مخالفت با تکلیف فعلی. &&&

این بیان ما با اثبات طریقیت برای اماره در جای خودش دیگر صرف فرضیه نمی باشد مثل مصلحت سلوکیه شیخ&&&

هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

[1] جهت سوم و اخرین جهت: مقتضی الاصل عند الشک فی الحجیت.

اگر شک کردیم که فلان شیء در نؤ شاعر حجت اس یا خیر مقتضی الاصل چه می باشد فرق نیم کد آن شیء اماره باشد یا اصل باشد &&&& متقضی الاصل چه می باشد؟ در نزد علمای اصولی مفروق عنه بوده است که مقتضی الاصل ععدم الحجت سا و اینطور تعبیر کرده اند که الشک فی الحجیة مساوق بالقطع بعدم الحجیت فقط اختلاف این اسکه این صال اصل عقلی است یا اصل شرعی است یا عقلائی است یا اصل لفظی است؟

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۲/۲۷.

قبل از اینکه بگوییم چه اصلی است این جمله را که ظاهرا در آن تناقضی اس ت که در عین حال یکه شک داریم قطع به عدم حجیت داریم: الشک فی الحجیت مساوق للقطع بعدم الحجیت. شک در حجیت یعنی شک در جعل حجیت و قطع به عدم حجیت یعنی عدم حجیت فعلی. مشکوک جعل است و مقطوع مجعول است.

اما راجع به اصل که این چه اصلی است؟

وجوهی ذکر شده است: به سه وجه اشاره می کنی:

وجه اول: اصل لفظی.

وجه دوم: اصل عملی است.

وجه سوم: نه اصل لفظی است و نه ا صل عملی.

اما وجه اول: که مراد از اصل اصل لفظی است.

ابتداءا مثالی زده که در هر سه وجه استفاده کنم. می دانید اختلاف است که خبر یقه در باب موضوعات است یا خیر؟ ثقه می گوید این مایع نجس است یا نیست ؟ قول او حجت است یا خیر. علماء سه دسته شده اند:

عده ای که لعل مشهور باشند گفته اند: حجت نمی باشد در موضوعات.

عده ای گفته اند که حجت می باشد .

عده ای توقف کرده اند ونه گفته اند حجت است و نه گفته اند حجت نمی باشد.

خبر ثقه گفته اند که این مایع نجس است و ما فرضا از کسانی هستیم که نمی دانیم که خبر ثقه در موضوعات حجت است یا خیر؟ حالا که ما شک کردیم مقتضای اصل لفظی عدم حجیت است. اینطور گفته اند. این اصل لفظی اطلاق است. ما در آیه شریفه داریم ان الظن لا یغنی من الحق شیئا از این آیه فرضا استفاده می کنیم ظن حجت نمی باشد. در ما نحن فیه ان الظن لا یغنی من الحق شیئا ما باشیم و این آیه می گوید که خبر

ثقه در موضوعات حجت نمی باشد چرا که خبر ثقه مفید ظن است نه قطع و بحث ما در جایی اسک ه خبر ثقه داریم و قطع نداریم.

ما شک داریم که در نزد شارع حجت است یا خیر اگر حجت باشد این آیه تقیید خورده است و اگر حجت نباشد، آیه قید نخورده است و وظیفه ما اصل لفظی است که اطلاق آیه شریفه باشد لذا می گوییم این خبر ثقه در موضوعات حجت نمی باشد. اصل لفظی یا اطلاق است یا عموم.

مناقشه:

آیا این بیان درست است یا خیر؟

اشکال شده است در این اصل که ظن در ایه شریفه به چه معنایی است؟ ظن به معنای عرفی یعنی اعتقاد بلا حجت می باشد مراد از اعتقاد اعم از اعتقاد ظنیه و قطعیه می باشد و مرا از حجت، حجت عرفیه می باشد. اعتقاد راجح اصطلاح منطقیین است.

خوب اعتقاد حاصل از خبر ثقه در موضوعات ظن نمی باشد چرا که خبر ثقه حجت عرفی است و این بیان شما زمانی درست است که ظن به معنای اعتقاد راجح باشد. شک ما در حجیت شرعیه است نه حجیت عرفیه.

ضمن اینکه این آیه ناظر به تمام ظنون در تمام ابواب باشد را تسلم کردیم و الا بعضی گفته اند اصلا ناظر به اعتقادات است.

لا تقف ما لیس بک به علم معنای عرفی علم هم حجت است.

وجه دوم:

مراد از اصل، اصل عملی است که استصحاب باشد من نمی دانم که شارع در موضوعات خبر ثقه را جعل حجیت کرد یا خیر ؟ استصحاب می گوید که جعل حجیت نکرد. مثل شک در حرمت شرب توتون که استصحاب می گوید که جعل حرمت نکرد. یا در مورد خرگوش می گوید جعل نجاست بر خرگوش نکرد.

این استصحاب عدم نعتی است یعنی آنِ بعد از بعثت جعل حجیت نشده بود قطعا، الان شک می کنیم که جعل حجت شده است یا خیر، لذا استصحاب می گوید که جعل نشده است.

این شبهه حکمیه عدمی است لذا جاری است در نظر ما.

مناقشه:

مراد آقایون قطعا این اصل استصحاب نبوده است چرا که الشک فی الحجیة مساوق للقطع به عدم الحجیة و اگر قطعی باشد دیگر استصحابی در کار نمی باشد.

وجه سوم از مرحوم صدر است.

ایشان گفته اند که امراد از اصل اصل لفظی و اصل عملی نمی باشد مراد قاعده است یعنی علی القاعده است. ثقه ای آمد گفت که این مایع نجس است و من شک داریم که حجت است یا حجت نمی باشد، من باید به استصحاب رجوع کنم. آیا دلیل استصحاب شامل حال من می شود یا خیر ؟ &&&من باید باز اخذ کنم استصحاب طهارت این مایع. این که مقتضای قاعده است یعنی بود و نبودش فرقی نمی کند و علی سواء است چه بود و چه نبود ما می گفتیم طاهر است. مراد این استک ه اگر شما قطع به عدم حجت هم داشتید باز باید به اصل عملی یا اماره ای در آن زمینه داریم رجوع می کنیم. یعنی اگر این اماره نبود وظیفه ما رجوع به اصل یا اماره بود در اینجا هم که این خبر ثقه مشکوک می باشد، باز به اصل یا بینه رجوع می کنیم. این فرمایش ایشان فرمایش خوبی است و ما باید رجوع کنیم به اصل یا اماره ای که در آن زمینه است. &&&

هذا تمام الکلام فی الظن. &&&

[1] خلاصه ای از مطالب قبل:

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۶/۱۲.

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

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

مقصد ششم، سال قبل شروع شد.

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

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

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

تا اینجا ایشان هنوز وارد مباحث امارات نشده است.

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

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

الحجة الثالثة: السیرة.

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

مقام اول: سیره عقلاء.

مقام دوم: سیره متشرعه.

مقام سوم: عرف.

المقام الاول: سیرة العقلاء:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

توضیح مفردات التعریف:

اما توضیح مفردات این تعریف:

سلوک الناس:

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

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

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

اما «الناشیء من العقل العملی»:

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

بلکه هر سلوکی که ناشی از عقل عملی است.

المراد من العقل العملی:

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

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

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

ما اموری را که درک می کنیم دو قسم است:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اینها را قوه عاقله عملی، تدبیر می کند.

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

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

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

اجتماع آنچه است که عرفا به آن اجتماع می گویند.

المراد من العقلاء:[1]

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

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

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

[1] دوشنبه ۱۳/۰۶/۹۶.

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

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

این تعریف کلام مشهور.

اختلافنا مع المشهور فی التعریف:

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جملة معترضة فی عصمة قوة العاقلة.

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

---

[1] سه شنبه ۹۶/۰۶/۱۴.

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

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

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

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

این کلام مشهور.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۶/۱۵.

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

هذا تمام الکلام فی الجهة الاولی.

الجهة الثانیة: الفارق بین السیره و البناء و الارتکاز.

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

الفارق بین السیرة و البناء:

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

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

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

---

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

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

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

الفارق بین السیرة و الارتکاز:

و اما فارق بین سیره و ارتکاز:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نکته اول:

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

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

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

پس در این فرق اول، دو مطلب شد:

سکوت در مقابل ارتکاز مشهور می گفتند امضاء نمی باشد.

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

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

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

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

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

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

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

[1] یکشنبه ۹۶/۰۶/۱۹.

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

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

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

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

معنای دوم حجت، حجت منطقی است که حجت منطقی عبارت از قیاس باشد که مجموعه صغری و کبرای است.[1] خوب معلوم است که سیره عقلاء که قیاس نمی باشد سیره سلوک عملی است و ربطی به قیاس ندارد. البته یک معنای دیگری برای حجت منطق درست شده است حجت منطقی به معنای حد وسط که حد وسط غیر از مجموع صغری و کبری است اما مراد منطقی ها قیاس است و اصولی گفته اند که مراد منطقی ها از حجت، حد وسط است چرا که نکته ای که ما را در قیاس به نتیجه می رساند حد وسط است. خوب اگر مراد از حجت منطقی حد وسط هم باشد باز بر سیره اطلاق حجت به معنای حجت منطقی نمی شود چرا که سیره حد وسط واقع نمی شود. هیچ قیاس استنباطی را نمی توانی درست کنی که نتیجه آن یک حکم فقهی یا اصولی است و حد وسط آن سیره عقلاء باشد. مثلا «الصلاة واجبة» یا «تلف العین تحت الید موجب الضمان» یا «الظهور حجة» در جای خودش در اصول گفته شده است سیره را نمی توانی حد وسط قرار دهیم. گفتیم در تمام حججی که اصولیین بکار می گیرند سیره حد وسط واقع نمی شود.

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

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

[1] نتیجه از قیاس خارج است.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سیره می شود از اسباب تکوینی موجِد قطع.

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

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

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

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

هذا تمام الکلام فی الجهة الثالثة.

الجهة الرابعة: فی اعتبار السیرة.

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

---

[1] دوشنبه ۹۶/۰۶/۲۰.

در دو مقام بحث می کنیم:

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

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

المقام الاول: فیما یکون مصب السیرة الحجیة.

مقام اول در مواردی است که مصب سیره حجیت است.

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

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

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

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

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

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

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

ینبغی التنبیه الی نکات:

دو نکته ای را به این مقدمه ضمیمه کنیم:

النکتة الأولی: المعانی الأخر للحجیة.

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

المعنی الاول: العمل.

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

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

المعنی الثانی: «الاحتجاج».

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

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

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

النکته الثانیة: أن الحجیة امر واقعی اعتباری لا نسبی.

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

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

---

[1] سه شنبه ۹۶/۰۶/۲۱.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۶/۲۲.

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

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

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

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

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

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

المراد من الحجية عند القائلين بالبرائة العقلية: المنجِّز.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لذا در نظر مشهور مولا فقط باید منجِّز جعل کند.

المراد من الحجیة عند منکری البرائة العقلیة: المعذِّر.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

هذا تمام الکلام فی النکتة الثالثة و فی المقدمة.

[1] ذی المقدمة: أ سکوت الشارع عند الحجة العقلائية يدل على حجيته عند الشارع؟

امروز می خواهیم وارد در بحث شویم.

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

مسلک اول: عدم وصول ردع.

مسلک امضاء: امضاء.

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

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

مسلک دوم مسلک امضاء:

---

[1] شنبه ۹۶/۰۶/۲۵.

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

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

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

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

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

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

این دو مسلک باید جداگانه بحث شود:

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

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

وجوهی ذکر کرده اند:

الوجه الاول، وجه حق الطاعة:

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

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

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

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

این ادعایی است که شده است.

مناقشة: عدم ادراک حق الطاعة الواقعی للمولی الحقیقی.

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

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

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

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

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

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

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

الوجه الثانی: وجه الحسن و القبح.

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

این وجه دومی است که گفته شده است.

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

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

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

این وجه دوم است.

مناقشة عند مسلک المشهور: أن القول بالبرائة العقلية و القول بحجية الحجة العقلائية التی لم يصل الينا ردع الشارع تناقض.

مناقشه در مسلک مشهور:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۶/۲۶.

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

احتمال سوم:

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

اینکه &&&

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

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

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

مناقشه:

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

توضیح در مور افتراء:

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

کذب مخبری:

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

کذب مخبری:

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

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

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

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

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

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

هذا تمام الکلام در مسلک اول.

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

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

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

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

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

الجهة الاولی: البحث الثبوتی:

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

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

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

یکی نظریه قائلین به برائت عقلیه

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

قائلیه به برائت عقلیه:

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

این را قائلین به برائت عقلیه می گویند.

گفتند که مولا می تواند جعل حجت کند.

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

تعلیقه:

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

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

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

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

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

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

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

[1] دوشنبه ۹۶/۰۶/۲۷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

&&سوال فاضل رمضانی.

پس شارع می تواند به اذن در مخالفت &&

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

این طبق مختار ما.

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

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

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

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

الجهة الثانیة: البحث من ناحیة الاثبات:

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

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

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

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

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

تا اینجا را گفته بودیم.

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

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

---

[1] شنبه ۹۶/۰۷/۱۵.

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

ان قلت:اینها مفید اطمینان وعلم است.

قلت:

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

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

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

وجوه اثبات اعتبار حجج عقلاییه مطلقا یا فی الجمله:

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

الوجه الاول:

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

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

دوم این که و امر بالعرف که محل کلام ماست.

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

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

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

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

مناقشه:

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

،،،

الوجه الثانی:

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

چهار آیه خوانده می شود:

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

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

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

آیه شریفه دوم:

خداوند در مطلقات امر کرده است:

وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ...(۲۳۱) سوره مبارکه بقره.

در مورد معاشرت با همسر:

وعاشروهن بالمعروف. سوره نساء آیه شریفه ۱۹

مورد چهارم:

در مورد مهر است:

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

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

مناقشه:

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

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

[1]الوجه الثالث:

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۷/۱۶.

قوله تعالی و شاورهم فی الامر آل عمران ۱۵۹

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

مناقشه:

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

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

اشکال دوم:

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

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

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

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

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

الوجه الرابع:

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

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

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

قول به اماره بودن استصحاب هم قول شاذی است.

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

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

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

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

ان قلت:

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

قلنا:

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

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

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

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

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

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

الوجه الخامس:

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

اگر چه از کلام آخوند این مطلب استفاده نمی شود.

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

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

دلیل:

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

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

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

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

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

[2]اشکال اول:

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

سبب اول:

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

---

[1] بحوث ج ۴ ص ۲۴۴.

[2] دوشنبه ۹۶/۰۶/۱۷.

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

سبب دوم:

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

این اشکال اول از مرحوم صدر بر ایشان.

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

مناقشه:

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

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

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

،،،

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

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

ان قلت:

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

قلت:

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

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

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

این اشکالی است عام نه اشکال این مبحث.

اشکال سوم:

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

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

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

مناقشه:

این اشکال هم بر ایشان وارد نمی باشد آقای صدر که گفته است تنجیز و تعذیر عقلی این در نظر کسانی است که قائل به حسن و قبح عقلی می باشند مرحوم اصفهانی حسن و قبح عقلی را منکر است و فقط قائل به حسن و قبح عقلائی می باشد. لذا می تواند این طور جواب دهد اگر عبدی در رابطه با مولای خودش از حجج عقلائی استفاده کند و ردعی از ناحیه مولای خودش– چه مولای حقیقی باشد یا عرفی – واصل نشود در مخالفت دیگر استحقاق عقوبت ندارد و در نزد عقلاء عقوبت او قبیح است اگر این جواب را مرحوم اصفهانی به مرحوم صدر بدهد دیگر این اشکال مرحوم صدر وارد نمی باشد.[۱]

---

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

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

نکته:

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

پس اشکال مرحوم صدر بر مرحوم اصفهانی وارد نمی باشد.

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

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

اشکال اول:

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

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

---

[1] سه شنبه ۹۶/۰۷/۱۸.

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

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

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

خرد جمعی دو معنا دارد:

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

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

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

،،،

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

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

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

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

اشکال دوم:

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

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

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

[1]اشکال سوم:

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

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۷/۱۹.

باید یک اساسی داشته باشد.

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

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

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

اگر به برائت باشد.

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

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

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

لذا فرمایش مرحوم اصفهانی را نمی توان ملتزم شد.

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

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

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

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

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

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

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

الوجه السادس:

وجه ششم بر اعتبار امارات و حجج عقلائیه:

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

دو: و خود شارع ردع نکند از آن

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

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

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

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

مناقشه:

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

هیچ کس نمی تواند بر خلاف غرض خود عمل کند.

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

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

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

الوجه السابع:

وجه هفتم:

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

الوجه الثامن:

وجه هشتم:

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[1] شنبه ۹۶/۰۷/۲۲.

[2] سوره نجم سوره ۵۳ آیه ۲۸.

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

آیه دوم:

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

آیه سوم:

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

سوره مبارکه آل عمران سوره ۳ آیه ۶۶.

آیه چهارم:

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

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

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

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

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

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

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

نکته:

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

وجه اول:

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

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

نمی توانند رادع سیره عقلائیه در آن حجج باشند.

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

تقریب دور در یک مثال:

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

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

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

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

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

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

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

،،، مصباح ج ۲ ص ۲۳۲ جزئی از موسوعه

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

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

مناقشه در کلام مرحوم خوئی:

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

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

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

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

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

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

[1] مناقشه در کلام مرحوم آخوند:

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

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

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

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

وجه دوم:

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

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۷/۲۳.

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

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

این وجه را ما قبول کردیم .

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

الوجه الثالث:

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

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

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

مناقشه:

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

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

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

الوجه الرابع:

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

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

مناقشه:

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

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

الوجه الخامس:

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

مناقشه:

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

لذا فقط وجه دوم را قبول کردیم.

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

یهود و نصاری هم سوق دارند.

هذا تمام الکلام در مقام اول.

تنبیهات:

التنبیه الاول:

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

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

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

---

[1] سه شنبه ۹۶/۰۷/۲۵.

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

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

این شبهه ای است که مطرح شده است.

مناقشه:

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

اما نسبت به سکوت:

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

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

التنبیه الثانی: مدار ما یثبت بالامضاء.

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

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

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

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

این فرمایش مرحوم صدر.

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

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

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

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

ان قلت:

این کلام در مورد سیر متجسده هم می آید.

قلت:

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

،،،،

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

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۷/۲۶.

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

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

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

یک نکته ای تذکر باید داده شود:

ان قلت:

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

قلت:

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

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

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

طریق اول:

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

طریق دوم:

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

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

طریق سوم:

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

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

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

طریق چهارم:

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

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

این طریق را هم قبول کردیم.

طریق پنجم:

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

این را هم قبول کردیم. همه را قبول کردیم.

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

[1]التنبیه الرابع: فی تبدل السیرة.

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

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

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

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

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

مثال اول: خبر واحد است.

قبل از تطبیق این مثال یک نکته ای گفته شود.

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

---

[1] شنبه ۹۶/۰۷/۲۹.

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

نکته اول:

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

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

نکته دوم:

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

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

مثال دوم: اقرار می باشد.

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

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

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

مثال سوم: شیاع است.

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

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

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

مثال چهارم: فراش است.

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

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

فراش اماره عقلائی بوده است.

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

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

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

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

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

احتمال اول: اینها حجت است.

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

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

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

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

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

مناقشه:

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

نتیجه این می شود احتمال سوم:

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

***[1]،،،

المقام الثانی: فیما یکون مصب السیرة غیر الحجیة.

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

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

[1] یکشنبه ۹۶/۰۷/۳۰.

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

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

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

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

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

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

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

لذا هیچ کدام را ما لازم نداریم.

مقدمة فی امور:

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

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

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

اما در تمام احکام شرعی غیر این چهار حکم، اصلا اطاعت و مخالفت بی معنا است مثلا شارع بگوید عقد السفیه عندی باطل ما می آییم عقدی می بندیم، مخالفت کردیم؟! خیر چون اصلا از ما نخواست که با سفیه عقد نکنیم. یا اگر عقد را انجام ندادیم آیا اطاعت کردیم!؟ خیر چون از ما نخواسته بود که عقد را انجام دهیم چرا که اطاعت و مخالفت در جایی معنا دارد که طلبی در کار باشد و در غیر آن چهار مورد وجوب و حرمت و استحباب و کراهت طلبی در کار نمی باشد و در استحباب و کراهت هم این اطاعت و مخالفت عقلا لازم نمی باشد.[۱]

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

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

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

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

&&&ان قلت و قلت [۲]

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[۱] دوشنبه ۹۶/۰۸/۰۱.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ما قائلیم تملیک موثر عند العقلاء معنای عرفی بیع است.

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

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

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

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

الامر الرابع: اقسام نهی الشارع و اثرها.[۱]

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

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

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

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

---

[۱] سه شنبه ۹۶/۰۸/۰۲.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

هذا تمام الکلام فی المقدمة.

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

طبق امر اول دایره حق الطاعة شارع فقط در دایره تکالیف است نه احکام وضعی در نتیجه احکام وضعی هیچگونه حق الطاعتی ندارد پس بنابراین این عناوین معاملی را چه شارع در عرف سازیش موفق باشد یا نباشد اثر ندارد و آنچه اثر دارد تکلیف است و شارع می تواند یکی از عناوین را متعلق یا موضوع تکلیفش قرار دهد که در این صورت حق الطاعة معنا دارد اما اگر این عنوان معاملی موضوع[۱] و متعلق تکلیف نباشد صحبت از امضاء یا عدم امضاء شارع لغو است.

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

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

اذ کان موضوعا:

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

این در جایی بود که موضوع واقع شود.

و اذا کان متعلقا:

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

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۸/۰۳.

« ۲۲۳۸۷- ۵-[1] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ شُعَیْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ زَیْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ ع فِی حَدِیثِ الْمَنَاهِی:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص نَهَی أَنْ یُشْتَرَی الْخَمْرُ وَ أَنْ یُسْقَی الْخَمْرُ وَ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ غَارِسَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ شَارِبَهَا وَ سَاقِیَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِیَهَا وَ آکِلَ ثَمَنِهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَیْهِ.

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

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

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

---

[1] (۳)ـ الفقیه ۴ ـ ۸ ـ ۴۹۶۸، و أورده فی الحدیث ۴ من الباب ۳۴ من أبواب الأشربة المحرمة.

[2] (۴)ـ الفقیه ۴ ـ ۵۶ ـ ۴۹۶۸.

[3] وسائل الشیعة ؛ ج‏۱۷ ؛ ص۲۲۴، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[1] خلاصه بحث سیره عقلاء

[1] شنبه ۹۶/۰۸/۰۶.

ثانیا:

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

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

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

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

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

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

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

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

مقام الاثبات:[1]

این مقام اثبات را به دو سیاقت توضیح می دهیم:

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

سیاقت دوم که تحریم نکند بلکه تشریع ابطال کنند.

مفاد این دو سیاقت چیست؟

[1] یکشنبه ۰۷/۰۸/۹۶.

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

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

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

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

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

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

الاحتمال الاول: تشریع البطلان لابطاله عند العرف فالعقلاء.

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

الاحتمال الثانی: هذا التشریع کنایة عن التحریم.

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

الاحتمال الثالث: تشریع تحریم التصرف فی العوضین.

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

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

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

المتعین الاحتمال الاول.

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

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

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

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

هذا تمام الکلام فی الاثبات.

و هذا تمام الکلام فی السیرة العقلاء.

المقام الثانی: السیرة المتشرعة او السیرة المتشرعیّة.

مراد از متشرعه اصحاب ائمه علیهم السلام است.

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

پس مراد مشخص شد.

طرق احراز السیرة:

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

الطریق الاول: الروایات و کیفیة السوال.

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

الطریق الثانی: عدم ذکر البدیل فی قبال الامور المتعارفة.

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

اقسام السیرة المتشرعة:

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

القسم الاول: السیرة المتخذة من المعصوم و الشرع قطعا.

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

القسم الثانی: السیرة المتخذة من غیر المعصوم قطعا.

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

القسم الثالث: السیرة غیر المعلوم منشاها.

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

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

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

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

این سه قسم سیره متشرعه را داریم.

اعتبار هذه السیر:

فی القسم الاول: اعتبارها اخذ فی تعریفها.

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

فی القسم الثانی و الثالث:

اما اعتبار قسم دوم و سوم.

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

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

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

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

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

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

مقدار ما یفهم من السیرة المتشرعة: الجواز بمعنی الاعم.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[1] دوشنبه ۰۸/۰۸/۹۶.

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

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

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

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

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

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

المورد الثانی: استمرار الاصحاب علی عمل مخالف للطبع.

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

مناقشه: یمکن ان یکون منشئه العادة لا الشرع.

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

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

المقام الثالث: السيرة العرفية او العرف.[1]

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

الجهة الاولی: فی تعریف العرف.

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

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

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

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

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

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

---

[1] سه شنبه ۰۹/۰۸/۹۶.

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

ما ها در مقام تعریف عرف گفتیم: «الامر المتداول بین الناس[1] او جماعة[2] منهم».

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

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

این تعریف ما هم خالی از اشکال نمی باشد و آن اشکال این است که هر جماعتی عرف را تشکیل نمی دهد بلکه جماعتی است که عقلاء آن را عرف باید ببیند[3] مثلا اگر طلاب یک مدرسه که تعدادشان به دو هزار نفر برسد، همه سرها را تیغ می زنند این درست نمی باشد که گفته شود که تراشیدن سر امر عرفی است و لو به عرف خاص. هیچگاه مجموعه طلاب و یا محصلین یک مدرسه عرف را تشکیل نمی دهند بخلاف سربازان و مقلدین. سربازان و مقلدین یک عرف را تشکیل می دهند اما عقلاء طلاب را یک عرف نمی دانند اما نمی دانیم که نکته اش چه می باشد که اگر محصلین یک مدرسه و طلاب یک توافقی کردند عقلاء دیگر امضاء نمی کنند.

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

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

---

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

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

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

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

لذا تعریف جامعی نمی توانیم بگوییم.

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

این جهت اول.

الجهة الثانیة: فی تقسیمات العرف.

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

التقسیم الاول: التقسیم بالعرف العام و الخاص.

عرف عام و عرف خاص.

العرف العام: هو عرف غالب الناس.

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

---

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

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

عرف عام آن عرفی است که درش غالبیت مردم است و امثله ای زیادی دارد و در مباحث آینده کم کم مشخص است و ما باید تمییز دهیم کدام احکام عرف عام است و کدام عقلائي است. اگر کسی بگوید مجازات صبی[۱] در این دنیا قبیح است مراد قبح عقلائی است اما قبح عقاب صبی در آخرت قبحی عرفی است.

العرف الخاص: هو عرف جماعة من الناس.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۸/۱۰.

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

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

یا بر خلاف اخلاق[۱] باشد[۲] مثلا به لحاظ اخلاقی کار غیر اخلاقی است نه بر خلاف عقل و عقلاء و نه بر خلاف شرع نمی باشد نه شرع و نه عقل و نه عقلاء ممنوع نکرده اند گران فروشی را لذا مجازاتش نمی کنند الا اینکه قانون شود که در این صورت مجازات به خاطر مخالفت قانون می باشد.

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

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

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

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

الجهةالثالثة: الفرق بین العرف و العقلاء.

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

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

بررسی خود عرف و عقلاء:

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

---

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

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

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

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

فرق بین عرف عام و عقلاء[1] در کجاست؟

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

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

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

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

آن دو نگاه چیست؟

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

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

---

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

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

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

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

پس عقلاء ناس مودب و عاقل می باشد.

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

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

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

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

نکته فی الطوائف فی مسئلة الحسن و القبح:

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

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

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

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

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

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

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

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

الجهة الرابعة فی موارد الرجوع الی العرف:[1]

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

المورد الاول: الاحکام.

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

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

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۹/۰۱.

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

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

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

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

مناقشة:

به این روایت نمی توان استناد کرد به دلائل زیاد:

اولا: الروایة مقطوعة.

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

ثانیا: سندها ضعیف.

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

---

[1] (۱) مسند أحمد: مسند المکثرین من الصحابة، الحدیث: ۳۴۱۸. و فیه:« فما رأى المسلمون ...».

[2] الأصول العامة في الفقه المقارن ؛ المتن ؛ ص۴۱۰، حکیم، محمد تقی بن محمد سعید، الأصول العامة في الفقه المقارن ـ قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۸ ق.

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

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

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

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

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

المورد الثانی: الموضوعات.

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

۱- «متعلق التکلیف»: مثل صلاة و صوم.

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

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

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

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

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

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

انحاء الموضوع الذی یکون العرف مرجعه:

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

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

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

النحو الاول: یکون العرف محقق الموضوع.

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

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

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

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

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

دقت کنید متعارف هم غیر متعین و متفاوت است ممکن است که شبر من متعارف باشد و شبر شما هم متعارف است اما بین شبر من با شما یک سانت یا دو یا سه سانت تفاوت است. معیار کدام است؟ حداقل؟ حداکثر؟ متوسط؟ در فقه گفته شده است که

---

[1] این را به مناسبت حکم و موضوع می فهمیم و این مناسبت حکم و موضوع باعث می شود که دلیل یا سکوت برای ما ظهور ساز باشد در متعارف. ق ک اس مد اش ۹۶/۹/۶.

[2] این در صورتی است که بگوییم آن عنوان در روایت که مقدار باشد اطلاق دارد و الا اگر گفتیم که مقدار آمده در روایت انصراف به متعارف دارد دلیل ما می شود اطلاق لفظی. ق ک اس مد اش ۹۶/۹/۶.

معیار حداقل[۱] می باشد این را از اطلاق لفظی شبری که در دلیل آمده است، استفاده می کنیم. اگر مراد حداکثر بود شارع می بایست قید بزند چرا که مقدار نمی تواند متفاوت و متغیر باشد.[۲]

[۳] القسم الثانی: المرجعیة لعرف المکلف.

تارة هم عرف خود مکلف محقق موضوع است.

مثال اول در باب زوجیت است.

در باب زوجیت باید زوج نسبت به زوجه انفاق به معروف و معاشرت به معروف داشته باشد مراد از معروف، متعارف است یعنی در باب نفقه باید نفقه متعارفه را بدهد و در معاشرت باید معاشرت متعارفه را داشته باشد و مراد از متعارف، متعارف عرفی است که زوج در آن است یا به آن منتسب است. عرف با عرف فرق می کند در بعضی از عرفها برای مسکن متعارف یک اتاق کفایت می کند و در بعضی از اعراف برای تحقق نفقه متعارفه باید یک طبقه در اختیار زوجه قرار دهد. در معاشرت هم اینطور است مثلا در عرفی مردها اغلب اوقات در سفر می باشند و در بعضی از اعراف کمتر این طور است و زوجه باید به عرف خودش توجه کند. لذا عرف زمان مکلف معیار است.

مثال دوم: مثال هتک و احترام است.

هتک و احترام از امور واقعیه می باشند اما مصداق و محقق آن اعتباری است مثلا در یک عرف کلاه از سر برداشتن مصداق احترام است در یک عرف کلاه بر سر گذاشتن مصداق احترام است در یک عرف دراز کردن پا مصداق هتک است و در عرف دیگر

---

[۱] این بنابر این است که شبر متعارف از شبهات معنائیه نباشد که خواهیم گفت از شبهات معنائیه است در این صورت حداقل از ضیق لفظ است و الا حداقلی در کار نمی باشد بلکه باید به قدر متیقن اخذ کرد. ق ک اس مد اش ۹۶/۹/۶.

[۲] البته باید گفت که شبر هم از مصادیق شبهات معنائیه است یعنی نه حداقل و نه حداکثر دارد به تبع حدوسط هم ندارد نه اینکه ما حداقل و وسط و اکثر را نمی دانیم بلکه در نزد خداوند هم معلوم نمی باشد. فقهای ما فکر می کردند که شبر حداقل و حداکثر و متوسط دارد لذا باید اخذ به قدر متیقن شود و در موارد شک نمی توان به آن اکتفا کرده و باید احتیاط کرد. مثلا در بحث کر که مقدار آن را گفته اند سه وجب در سه وجب در سه وجب اگر در وجب کسی شک کردیم که آیا وجب متعارف است یا خیر باید استصحاب عدم کریت جاری کرده تا زمانی که قدر متیقن از شبر حاصل شود.ق ک اس مد اش ۹۶/۹/۶.

[۳] شنبه ۹۶/۰۹/۰۴.

این طور نمی باشد اگر شارع مقدس هتک را حرام کرد این هتک را باید با توجه به عرف مکلف حساب کرد در یک عرفی که پا دراز کردن مصداق هتک می باشد اگر در هنگاه قرائت قرآن پا را دراز کرد، فعل حرامی را ا نجام داده است که هتک باشد بخلاف جای دیگر که پا دراز کردن مصداق هتک نمی باشد.

مثال سوم: آلات قمار است.

می دانید که آلات قمار موضوع تکلیف است مثلا فتوا داده اند لعب[1] به آلات قمار حرام ست یا مثلا فتوا داده اند خرید و فروش آلات قمار حرام است خوب آلات قمار چه آلاتی است؟ آلاتی که قمار با آن آلات در عرف رایج و متعارف باشد. مراد از قمار عبارت است از برد و باخت مالی یعنی هر وسیله ای که اکثر و غالب مردم یک عرف با آن برد و با خت مالی می کنند می شود از آلات قمار. حالا که این آلات قمار معیارش این است که در عرف با آن برد و باخت مالی داشته باشند چه عرفی ملاک است؟ عرف زمان شارع و عرف عام ملاک نمی باشد فقهاء چند دسته شده اند بعضی گفته اند که ملاک عرف مکلف است مثل عرف ایران یا قم. بعضی مثل مرحوم تبریزی گفته اند در عرفی من الاعراف که آلات قمار باشد کفایت می کند که از آلات قمار حساب شود و لو در عرف خود مکلف با آن برد و باخت مالی نمی کنند.

طبق نظر اول اگر در بلدی از بلاد آفریقا آلات قمار باشد این لعب با آن در عرف مکلف که مثلا ایران است، حرام نمی باشد اما طبق نظر دوم لعب و خرید و فروش آن در عرف مکلف هم حرام است.

در هر صورت عرف عصر شارع یا عرف عام ملاک نمی باشد.

تارة عرف مقلدین می شود یک عرف این تابع این است که ما تشخیص بدهیم که سعه و ضیق عرف مکلف به چه مقدار است.

---

[1] مراد لعب به غیر قمار است.

عرف عام هم عرف اکثر است نه تمام لذا اگر تمام کشورها مثلا یک چیز را از آلات قمار بدانند بخلاف عرف کشور ایران این باز عرف عام است و اگر ملاک عرف عام باشد این از آلات قمار است و اگر ملاک عرف، عرف مکلف است این از آلات قمار نمی باشد.[۱]

النحو الثانی: یکون العرف معیِّن الموضوع.

نحوه دوم از مرجعیت عرف در موضوعات جایی است که عرف فقط طریق به موضوع است یعنی شارع تعارف و عرف را طریقی قرار داده است برای فهم و کشف موضوع. مثال آن باب نسب است. خوب می دانید که نسب موضوع پاره ای از احکام فقهی ماست مثل عمو و عمه و سید و پدر و ولد و ... بودن یا نبودن.

مثلا اگر ولد باشد موضوع ارث است اگر شخص عمه باشد موضوع حرمت نکاح است و اگر سید باشد موضوع خمس است.

این امور را از کجا می توان تشخیص داد؟ از کجا می توان تشخیص داد که طرف سید است یا خیر؟ولد است یا خیر؟ فقهاء گفته اند این که به این طریق که در عرف خودش معروف باشد یعنی معروف به عمه یا عمو یا پدر یا سیادت باشد. کسی که معروف به سیادت باشد، واقعا سید نمی باشد بلکه سیادت واقعی به این است که از بنی هاشم باشد. یا کسی که معروف است به عدم سیادت واقعا غیر سید نمی شود لذا عرف فقط طریق است و واقع را نشان نمی دهد و محقق موضوع نمی باشد. لذا اگر از طریق دیگر فهمیدیم که سید نمی باشد دیگر این شهرت عرفی به سیادت فایده ای ندارد.[۲]

هذا تمام الکلام فی موضوعات الاحکام.

---

[۱] نزاع در حرمت شطرنج نزاع در آلات قمار نمی باشد نزاع در این است که حرمت آن ذاتی است یعنی لعب به شطرنج بما هو لعب شطرنج حرام است یا از باب این که لعب به آلات قمار است حرام است؟ یعنی در شریعت لعب به شطرنج حرام است یا خیر لعب به آلات قمار حرام است که حال بحث شود که آیا لعب به شطرنج لعب به آلات قمار است یا خیر؟ اگر گفتیم که در شریعت لعب به شطرنج ذاتا حرام است و لو شطرنج از آلات قمار نباشد، لعب به آن حرام می شود.

[۲] این طرق و امارات در تکالیف کار ساز است و در غیر تکالیف حجت و اماره و طریق نمی باشد مثلا خبر ثقه بگوید که نماز شب مستحب است این خبر ثقه دیگر حجت و اماره نمی باشد.

المورد الثالث: الدلالات اللفظیه.

مورد سوم که عرف مرجعیت دارد، مرجعیت در دلالات لفظیه است که مهمترین مورد از موارد مرجعیت عرف می باشد.

این مرجعیت عرف در دلالات الفاظ را می خواهیم در سه مقام روشن کنیم:

مقام اول: مفاهیم که مدالیل تصوریه باشند.

مقام دوم: ظهورات که مدلولات تصدیقیه باشند.

مقام سوم: ملازمات عرفیه.

المقام الاول فی المفاهیم.

در بحث مفاهیم که مدالیل تصوریه است برای روشن شدن مرجعیت عرف مقدمتا بعضی از اصطلاحات را معنا می کنیم:

المعنی اللغوی: الموضوع له او المسمی.

معنای لغوی عبارت است موضوع له و مسمای یک لفظ.

المعنی العرفی: المعنی المتصور عند العرف عند سماع اللفظ.

معنای عرفی عبارت است از معنایی که عرف یعنی غالب و اکثر عند سماع یک لفظ آن معنا را تصور می کنند و می فهمند.

گاهی وقتها معنای عرفی با معنای لغوی یکی است مثل کلمه ماء گاهی اوقات معنای عرفی و لغوی دو تاست مثل کلمه مشتری که معنای لغوی آن، شخص مقابل بایع را می گویند اما در معنای عرفی مشتری وسیعتر است به ارباب رجوع مشتری گفته می شود مثلا می گویند که یکی از مشتری های بانک فلانی است با این که در بانک خرید و فروشی در کار نمی باشد. یا منبری ها می گویند که فلانی از مشتری های پر و پاقرص ما است.

یا کلمه دکتر. دکتر در معنای لغوی وضع شده است برای کسی که مدرک دکترا دارد اما در معنای عرفی یعنی پزشک یعنی کسی که دکترا در طبابت دارد که این معنای عرفی آن اخص است.

معنای عرفی می تواند معنای مجازی، کنایی، انصرافی و .. باشد.

المفهوم: صورة المعنی عند العقل.

مفهوم در اصطلاح عبارت است از صورت معنا عند العقل اگر لفظی معنایی داشته باشد و آن معنا صورتی عند العقل داشته باشد به آن صورت می گوییم مفهوم.

المفهوم العرفی: صورة المعنی العرفی عند العقل.

مفهوم عرفی عبارت است از صورت عقلی معنای عرفی یا صورت معنای عرفی در نزد عقل مفهوم می باشد.

برای صورت عقلی معنای لغوی لفظی وضعی نکرده اند اما مفهوم بدون قید شامل مفهوم معنای لغوی هم می شود.

[1] حال مرجعیت عرف در کدام یک است؟

المرجعیة فی الالفاظ عند المحاورات: معانی عرفیة عرف المتکلم او السامع.

می دانیم که متکلم در الغاء کلمات و کلام و تکلم، الفاظ را با توجه به معانی آن بکار می برد و اصلا نظر به الفاظ ندارد بله در نظم به الفاظ هم نظر دارد اما آن هم الفاظ را با توجه به معانی بکار می برد.

خوب این معانیی که در تکلم و بکار بردن الفاظ در نظر گرفته شده است کدام معانی است؟ معانی عرفیه نه لغویه. به خاطر سیره قطعیه عقلائیه که متکلم باید الفاظ را با توجه به معانی عرفیه در نظر بگیرد و اگر معانی لغویه را بکار برد که معانی حقیقیه هم است باید قرینه بیاورد بخلاف معانی عرفیه که ممکن است معنای حقیقی باشد یا مجازی یا کنائی.

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۹/۰۵.

خوب این معنای عرفی که مد نظر متکلم در محاورات و الغاء کلمات و الفاظ می باشد کدام عرف مراد است؟ عرفی که متکلم از آن عرف است یا عرفی که مستمع و مخاطب از آن عرف است. مثلا فیلسوف وقتی صحبت می کند یا لغتی را بکار می برد که مخاطبین از آن عرف می باشد یا عرفی که متکلم از آن عرف است.

پس مراد معنای عرفی است حال یا عرف مستمعین یا عرف متکلم.

این خیلی مهم است لذا در جایی که متکلم و مستمع از دو عرف می باشند دچار اجمالی می شویم که با توجه به کدام عرف الفاظ را بکار برده است.

بله اگر متکلم و سامع هر دو عامی باشند یا هر دو فیلسوف باشند ما دیگر دو عرف نداریم.

بله اینکه غرض متکلم از تکلم تفهیم معنا به سامع است لذا دائما باید با توجه به معنای عرفی سامعین صحبت کند این خودش قرینه است اما عامی نوعا به خاطر عامی بودنش این قرائن از او پوشیده می ماند لذا با توجه به معنای عرفی عرف خودش صحبت می کند.

در هر صورت عرف خاص در هنگام تکلم و الغاء کلام مد نظر است حال یا عرف خاص متکلم یا عرف خاص سامع.

پس در مدالیل الفاظ در هنگام محاوره، عرف مرجعیت دارد. اگر بخواهیم در الفاظ معانیی غیر از معانی عرفیه را اراده کنم حتما باید قرینه ای بیاورم.

المرجعیة فی الالفاظ الموجودة فی الکتاب و السنة: معانی عرفیة عرف زمان و مکان الصدور.

اما کتاب و سنت: می دانید ماخذ فقه این دو است و سومی هم نداریم.

سنت یعنی کلمات منقول از معصومین علیهم السلام.

مرجع ما معانی عرفیه ی[1] این الفاظ است اولین قدم برای استظهار توجه به معانی عرفیه این الفاظ است البته معانی عرفیه ی زمان و مکان صدور. دقت کنید عرف متکلم و سامع در زمان و مکان صدور اینها یکی بوده است کتاب در حجاز نازل شده است و سنت هم در حجاز و عراق بوده است.

بله شبهه ای که گاها به ذهن می رسد این است که کلمات ائمه علیهم السلام که در عراق بوده است مثل «رطل» شاید با توجه به عرف حجاز بوده است که گفتیم قرینه است که با توجه به معانی عرف عراق این الفاظ را بیان می کردند و قرینه این بوده است که چون در بیان موضوعات احکام شرعیه بوده اند باید عرف عراق را ذکر می کرده اند.

تا اینجا مشکله ای نمی باشد انما الاکلام و تمام الکلام در این است که معانی عرفیه را چطور به دست بیاوریم؟

طرق احراز المعانی العرفیه عند زمان و مکان الصدور:

ما این معانی را از چه طرقی به دست بیارویم؟ این فهم معنای عرفی خصوصا برای ما خیلی مهم است که در عصر تشریع و تبلیغ نبودیم. عصر تشریع از زمان بعثت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله تا رحلت و عصر تبلیغ از زمان رحلت یا زمان شهادت امام عسگری علیه السلام می باشد. طرقی ذکر شده که همه بر می گردد به چهار طریق:

الطریق الاول: الطریق الوجدانی.

طریق اول طریق وجدانی است. مرادشان طریق علمی یعنی قطع و اطمینان است. به این صورت که اگر ما در عرفی زندگی کنیم و بزرگ شویم برای ما علم (قطع و اطمینان) حاصل شود که معنای این کلمه این است. بله درست است که ما در عرف معصومین علیهم السلام نبوده ایم اما از موارد استعمال یک لفظ که استقراء کردیم در متون و سنت و غیر سنت در اثر تتبع و استقراء برای ما علم حاصل شود که مثلا معنای عرفی

[1] دقت کنید معیار معانی شخصیه نمی باشد یعنی معانی که شما می فهمید و معیار معانی لغویه نمی باشد بلکه معانی عرفیه است یعنی معانیی که عرف می فهمد.

«صعید» در آن زمان تراب بوده است. یا معنای بینه عدلین نبوده است بلکه المبین للشیء می باشد.

به این طریق و روش گفته اند احراز یا طریق وجدانی.

دقت کنید که درست است که این علم شخصی است اما متعلق آن شخصی نمی باشد یعنی متعلق آن معنایی است که عرف می فهمد نه اینکه من می فهمم.

تعلیقة: العلم لیس بطریق و امارة بل هو الباعث لنا للعمل به قهرا.

این وجه را ما قبول کردیم اما بارها گفتیم که قطع و اطمینان طریق و اماره نمی باشد بلکه ما دائما به علم عمل می کنیم و الا اگر خداوند ما انسانها را طوری آفریده بود که به علم عمل نمی کردیم بلکه به وهم عمل می کردیم طریق وجدانی ما می شد وهم. لذا اینها طریق و اماره و حجت نمی باشد بلکه ساختار ما این است که ما در مقابل علم اینطور رفتار می کنیم.

علم نه به معنای لغویِ حجت و نه به معنای اصطلاح اصولیِ حجت، حجت و اماره نمی باشد. ما احتمال را حجت دانستیم. علم و اطمینان منجز است اما نه از باب علم و اطمینان بلکه از باب احتمال.

پس بله ما انسانها به این علم و اطمینان عمل می کنیم اما نه به عنوان اینکه اماره و حجت است بلکه ساختار ذهنی ما این است.

لذا علم طریق وجدانی نمی باشد اما ما به آن عمل می کنیم.

الطریق الثانی: اصالة التطابق.

طریق دوم طریقی است که اسم آن را اصالة التطابق گذاشته اند. تا جایی که من اطلاع دادم مرحوم صدر این طریق را مطرح کرده اند بحوث ج ۱ ص ۱۶۶ اگر کسی دیگر مطرح کرده باشد من خبر ندارم. گفته اند اصلی عقلائی داریم یعنی لفظی را برخورد کردیم می بینیم که معنای مرکوزی در ذهن من دارد مثلا بینه در ذهن من عدلین است اما معنای عرفی بینه خبر عدلین است یا معنای دیگری دارد، نمی دانم؟ احتمال دادم که

معنای مرکوز در ذهن من به خصوصیت ذهن من است که این معنا تشکیل شده است مثلا ما با کتب فقهی سر و کار داریم و دائما دیدیم که فقها بینه را به معنای خبر عدلین بکار برده اند و ممکن است که خبر عدلین یکی از افراد بینه باشد و یکی از مصادیق دیگر آن خبر ثقه یا ظهور باشد. لذا شک می کنم این معنای مرکوز در ذهن من معنای عرفی است یا به خاطر مقارنات و شرائط خاصی که برای من بوده است این معنا در ذهن من شکل گرفته است؟

آقای صدر می گویند که عقلاء اصلی دارند که تعبدی است به نام اصالة التطابق که معنایش این است که ذهن من هم مثل ذهن دیگران است و در اذهان دیگران هم همین معنا می باشد. لذا در صورت شک در این که این ذهنیت من عرفی است یا خیر در اینجا عقلاء بنا می گذارند که بین فهم من و فهم عرف تطابق است.[1]

مناقشه: لا نحرز اصلا مثل هذا.

این را قبلا گفتیم چنین اصل عقلائی را ما وجدان نکردیم بلکه ما بر اساس وثوق یا غفلت عمل می کنیم وقتی یک معنای مرکوزی برای ما پیدا شد چون دائما ما خودمان را یک انسان عرفی و غیر خاص می بینیم لذا می گوییم و اطمینان داریم که ما هم عرفی هستیم و یا اینکه در بعضی موارد دچار غفلت هستیم این متاخرین هستند که به این مسائل و معانی خیلی توجه کرده اند و این معانی را از هم جدا کرده اند و معانی را به معنای شخصی و عرفی و لغوی تقسیم کرده اند و ذهن ما متوجه شده است اما در نظر قدما و توده عرف اصلا این حرفها مبهم است و اصلا این حرفها در ذهنشان نبوده است و اگر تصریح هم کنید اصلا متوجه نمی شوند و نمی فهمند. یعنی قدما غافل بوده اند که معنای عرفیه را باید از این کلمات به دست بیاوریم نه توسط معنایی که در ذهن ماست و می تواند عرفی باشد یا نباشد. لذا در کتاب و سنت این خیلی مهم است که

---

[1] تارة می فرمایند که فهم من عند العقلاء اماره است بر آن معنا و فهم عرفی و تارة می گویند اصلی است تعبدی لذا تعبدی گفته اند و اماره هم گفته اند.

باید آن کلمات را با توجه به معنای عرفیه آن زمان معنا کنند نه توسط معانی مرکوز در ذهن فقهای آن زمان که معلوم نمی باشد که عرفی است یا خیر.

فهم این معانی عرفیه برای ما خیلی مهم است لذا اگر در معنای عرفیه شک کردیم می شود مجمل.

[1]الطریق الثالث: اصالة عدم النقل.

این اصالة عدم النقل را مرحوم صدر اسمش را عوض کرده اند به اصالة الثبات شاید دیده اند که با لسان عربی زیاد سازگار نمی باشد لذا اسم آن را تغییر دادند. اصالة الثبات این است که اگر معنای عرفی یک لفظی مثلا «بینه» را در عصر خودمان یا در عصری به دست آوردیم فهمیدیم معنای عرفی «بینه» در عصر شیخ طوسی یا عصر علامه عبارت از شهادت عدلین بوده است اما نمی دانیم در عصر معصومین علیهم السلام هم به این معنا بوده است یا نه؟ مثلا به وصیت نامه ای در سی صد سال قبل برخورد کردیم مثلا گفته شده است که حاصل این باغ را به علماء بدهند در الان معنای علماء عالمان دین است اما نمی دانیم آیا در سی صد سال قبل هم معنای عرفی علماء، عالمان دین بوده است یا معنای دیگری می داده است؟ در اینجا می گویند در نزد عقلاء اصلی است به نام اصالة عدم النقل که بنا را بر این می گذارند که نقل و تغییری در معنای اولیه نبوده است و معنای عرفی علماء آن زمان هم عالمان دین بوده است.این را در ظرف شک می گوییم. این یک اصل عقلائی است که هر جا شک می کنند بنا می گذارند بر عدم تغییر. علمای ما این را قبول کرده اند من جمله مرحوم صدر. یعنی برای دریافت معنای عرفی عناوین کتاب و سنت در عصر خودشان دنبال معنای عرفی آن عناوین می روند وقتی در عصر خوشان معنای عرفی آن عنوان را به دست آوردند با اصل عدم النقل یا اصالة الثبات می گویند معنای عرفی این کلمه هم این معنا بوده است.

---

[1] سه شنبه ۹۶/۰۹/۰۷.

اصالة عدم نقل نسب به کلمات زمان تبلیغ و تشریع جاری می گردد یعنی اصل این است که کلمات آن زمان تغییر پیدا نکرده است. این یک اصلی است عقلائی.

دقت شود بین اصالة التطابق با اصل عدم نقل که گفته اند که هر دو اصلی است عقلائی فرق است اصالة التطابق برای تطبیق معنای شخصی با معنای عرفی است اما این اصالة عدم النقل برای تطابق معنای یک عرف با یک عرف دیگری است.

ضمن این که توجه شود که حقیقت اصالة الثبات یا عدم النقل استصحاب نمی باشد فقط شبیه استصحاب قهقرائی می باشد.

مناقشه: لا نحرز اصلا مثل هذا و منشا عمل العرف الاطمینان بالتطابق او الغفلة.

اصالة عدم نقل را نپذیرفتیم ما اگر متنی را بر اساس معنای عرفی این زمان معنا می کنند یا به جهت این که اطمینان داریم که در عصر معصوم علیه السلام به این معنا بوده است یا غافلیم که ما الان بینه ای که داریم می گوییم معنای عرفی زمان ماست و معلوم نمی باشد که معنای زمان معصوم هم این بوده است لذا اگر التفات پیدا کردیم و اطمینان هم نداشتیم راهی برای بدست آوردن معنای عرفی آن زمان نداریم و اصل عقلائی نداریم که بنا را بگذاریم بر عدم نقل بلکه به اصول دیگر رجوع کرده که به حسب مورد یا احتیاط است یا برائت و عمل می کنیم.

آیا ما در صورتی که اطمینان نداشته باشیم و شک در معنای کلمه ای داشته باشیم اصلی عقلائی به نام عدم نقل داریم که به آن رجوع کرده و معنا کنیم؟! یا اینکه می گوییم که مجمل است؟

عمل عقلاء و عرف هم یا به خاطر اطمینان به معنای عرفی است چرا که تغییر و تحول کم است یا به خاطر غفلت است.

لذا ما قائلیم که ما چنین اصل عقلائیی نداریم.

الطریق الرابع: قول اهل اللغة.

یعنی اگر کسی از اهل لغت بگوید معنای عرفی این کلمه این است گفتیم این قولش حجت است قول اهل لغت حجت است چرا که در تشخیص معانی لغوی و معانی عرفیه اهل لغت اهل خبره می باشند خوب قول اهل خبره در سیره حجت است و مسموع.

ان قلت:

اشکالی شده است بر این که اهل لغت در کتب لغت که معانی را برای الفاظ می بینند آنها نظر ندارند به معانی لغویه و حقیقیه بلکه موارد استعمال را ذکر می کنند که ممکن است معنای مجازی یا کنائی یا انصرافی و ... باشد.

قلت:

از این اشکال جواب دادیم در باب الفاظ معانی لغویه و حقیقیه ملاک نمی باشد ملاک معانی عرفیه است و لو آن معنای عرفیه کنایی یا مجازی یا انصرافی باشد لذا ملاک معنای عرفی است نه معنای لغویه و حقیقیه. اصلا ما دنبال معانی لغوی و حقیقی نمی باشیم.

ان قلت:

گاهی اوقات اشکال دیگری می شود که اهل لغت دایره کارشان اوسع از معانی عرفیه بوده است حتی معانی مجازیه غیر عرفیه را ذکر می کردند یا معنای کنائیه غیر عرفیه را ذکر می کردند.

قلت:

اولا:

این دعوا برای ما ثابت نمی باشد که دایره کارشان در لغت اوسع بوده است آن مقدار که ما قبول داریم و اطلاع داریم و ثابت است معانی عرفیه را ذکر می کردند و غیر این را هم آیا ذکر می کرده اند یا خیر، این برای ما ثابت نمی باشد و اگر هم ذکر می کردند حتما قرینه ای هم در کار بوده است.

تا به حال دیده اید که در معنای بحر که در مورد عالم هم بکار برده می شود عالم را ذکر کرده اند یا در معنای روباه گفته باشند انسان حیله گر یا در معنای اسد گفته باشند رجل شجاع بله اگر هم ذکر شده است حتما قرینه ای ذکر کرده اند.

<u>ثانیا:</u>

فرض کنیم این اشکال هم درست باشد همین که اهل لغت گفتند معنای عرفی است قول آنها حجت است.

حتی اگر علمای ما در مورد معانی عرفی کلمه ای مثل فرسخ یا غنا و ... تحقیق کرده باشند و بدست آورده باشند این ها اهل خبره بوده و قول آنها مسموع است و این توانایی را دارند که معانی عرفیه را تشخیص بدهند حتی شاید بتوان گفت که خبروية آنها از اهل لغت هم بیشتر است.

پس اگر یکی از علمای اهل لغت یا اصول گفت که معنای عرفیه فلان لفظ فلان است قول آنها مسموع است الا اینکه در تعارض باشد با کلمه اهل خبره دیگر که مانند موارد دیگر قول هر دو حجت نمی باشد و تعارض می کند و ساقط می شود.

<u>تنبیه:</u>[1]

در بحث معنای حقیقی و مجازی علمای علائم و نشانه هایی برای تفکیک این دو گفته اند مثل اطراد و صحت حمل و سلب، تبادر و ...

خوب اینها بحثهایش گذشته منتها به دو نکته اشاره می کنیم:

نکته اول:

اگر این نشانه ها و علائم را قبول کنیم اینها نشانه برای معنای عرفی است نه معنای حقیقی و لغوی.

نکته دوم:

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۹/۰۸.

در همه آن علائم نیاز به اصلی به نام اصالة التطابق داریم همین اصالة التطابقی را که در اینجا خواندیم. که ما قبول نکردیم لذا از اطمینان یا اهل لغت جلو می آییم.

المقام الثانی: الظهورات.

در این مقام می خواهیم ببینیم مرجعیت عرف در ظهورات در چه حد است و کجاست؟

بحث ظهورات در آینده خواهد آمد که بحث خیلی مجملی است و با مراجعه به کلام علماء مشخص می شود که فی الجمله به معنای واحدی می گفتند و الا تصورات آنها متفاوت است. فی الجمله ظهور می گفتند اما در مقام تفسیر مشخص بود که فهم آنها از ظهور خیلی متفاوت است. ما فقط اشاره جزئی می کنیم به مختار خودمان تا در بحث خودش تفصیلا وارد شویم.

معنی الظهور: الدلالة الظنية.

ما قبلا آشنا شدیم با دلالت که عبارت است از: «انتقال ذهن از یک شیء به شیء دیگر» و دائما مدلول یکی از دو امر است: تصور یا تصدیق[1]. در باب دلالت، مدلول یا یک تصور است یا یک تصدیق. اگر مدلول تصور باشد دلالت تصوری است و اگر مدلول ما یک تصدیق باشد آن دلالت را دلالت تصدیقیه می گویند و هر تصدیق از دو نحو خارج نمی باشد یا ظنی است یا قطعی است. دلالت تصدیقی به همین دو قسم تقسیم می شود دلالت ظنیه و دلالت قطعیه یعنی دلالت تصدیقیه ظنی و دلالت تصدیقیه قطعی.

ظهور اسم حصه ای از دلالت است و آن دلالت تصدیقیه ظنی[2] است پس دو قسم خارج شد دلالت تصوریه و دلالت تصدیقیه قطعیه. این در اذهان علمای ما و در ارتکازشان بوده است.

---

[1] تصدیقی که ما در اینجا می گوییم با تصدیق منطقی فرقی نمی کند که عبارت باشد از: « العلم ان کان اذعانا للنسبة فتصدیق و الا فتصور». تصدیق عبارت است از اذعان.

[2] ظن در اینجا در مقابل علم است که جامع بین قطع و اطمینان است.

مرحوم صدر یک مقدار اصطلاح را عوض کرده است و گفته اند ظهور بر دو قسم است ظهور تصوری و ظهور تصدیقی و ظهور تصدیقی دو قسم دارد ظهور استعمالی و ظهور جدی.

این را من در کلمات دیگران ندیدم و در کلمات مرحوم صدر آمده است یا خطائی از ایشان بوده است چرا که به دلالت تصوریه ظهور نمی گویند یا جعل اصطلاح کرده اند و می خواستند معنای ظهور را توسعه داده تا شامل دلالت تصوریه هم شود.

ما به معنای خودمان که دلالت ظنیه باشد در نظر می گیریم و ظنی که گفتیم تصور خارج می شود چرا که تصور به ظن و قطع تقسیم نمی شود.

اقسام الظهور: الظهور الاستعمالی و الظهور الجدی.

این ظهور بر دو قسم است: ظهور استعمالی و ظهور جدی.

کلمات علمای ما در ظهور استعمالی و قیود این ظهور و در ظهور جدی خیلی مختلف است لذا به مختار خودمان اشاره می کنم.

دقت شود ظهور گفتیم دلالت ظنیه است و این ظهور راتقسیم کردیم به ظهور استعمالی و جدی.

نکتة: اقسام اللفظ و مدلولاته.

برای توضیح ظهور استعمالی و جدی نکته ای را یادآوری کنیم.

ما هر لفظی را که می شنویم بلافاصله معنای آن را تصور می کنیم.

لفظ یا **مفرد** است یا **مرکب**. لفظ مفرد مثل لفظ زید و انسان که با شنیدن این دو لفظ، بلافاصله معنای آنها در ذهن می آید.

مرکب دو نوع است :***تام*** و ***ناقص***.

مرکب ناقص مثل کتاب زید و ابا زید. این لفظ مرکب ناقص است. به محض شنیدن این الفاظ معنایش به ذهن می آید.

مرکب تام مثل اذهب و زید عادل بلافاصله مضمون این لفظ را تصور می کنیم.

به مدلول در مرکبات تامه می گویند مضمون و در مرکبات ناقصه و مفردات می گویند معنا.

تا اینجا ما با مدلول تصوری آشنا شدیم تا زید عادل و اذهب را شنیدیم بلافاصله مضمون اذهب و زید عادل را تصور می کنم. تا اینجا ظهور نداشتیم.

الظهور الاستعمالی: التصدیق بان المعنی الملغی من المتکلم هذا او مضمون الکلام هذا.

اولین بار در کلام که برای ما تصدیق حاصل می شود تصدیق به این است که متکلم این معنا را برای من الغاء کرد یا مضمون کلام این است. این تصدیق را ***ظهور استعمالی*** می گوییم که ظنی هم است.

دلالت کلام بر این تصدیق را ظهور استعمالی می گوییم.

الظهور الجدی: التصدیق بان مقصود المتکلم من الغاء الکلام هذا.

دومین مرحله مرحله ای است که تصدیق می کنیم که متکلم با الغاء این مضمون چه اراده کرده است و چه را می خواهد به من بفهماند؟ مثلا اخبار می کند از عدالت زید یا می خواهد طلب کند ذهاب یا صلاة را. این تصدیق که اخبار یا طلب باشد این تصدیق مدلول جدی و این ظهور ظهور جدی است.

پس اینکه این مضمون را به من الغاءکرده یا مضمون کلام این است تصدیق و ظهور استعمالی است و این که هدف از الغاء کلام، فلان بوده است این ظهور جدی است.

این دو تصدیق به صورت متوالی در کسر بسیار بسیار کمی از زمان صورت می گیرد که ما هم متوجه نمی شویم.

این به صورت مختصر و مجمل بود که مفصلا در بحث ظهورات می آید.

حال نقش عرف در این استظهارات چیست؟

ظهور جدی که ظهور دوم است وابسته به ظهور اول و ظهور استعمالی است. امور دیگری هم نقش دارد مناسبتها و قرائن و ... مثلا وقتی متکلم می گوید: «زید کثیر الرماد» مدلول استعمالی این است که زید کثیر الرماد است و مدلول جدی عبارت باشد از اینکه متکلم اراده کرده است اخبار به جود زید را. شما در مضمون، کثیر الرماد داشتید و در دومی جود داشتید. پس ظهور جدی خیلی وابسته به ظهور استعمالی است.

ظهور استعمالی وابسته است به معانی عرفی الفاظ. یعنی مضمون کلام را از کجا بدست می آوریم از معانی عرفی الفاظِ آن کلام مثلا «زید انسان» در اصطلاح اصول مشتمل بر سه شیء است: لفظ «زید»، لفظ «انسان»، و هیئت «زید انسان» اما «زید عادل» در نظر اصولی مشتمل بر چهار امر است: لفظ «زید»، «ماده عادل» و «هیئت عادل» و دیگر «هیئت زید عادل» و هر کدام موضوع له و معانی عرفی خود را دارند در ظهور استعمالی و مضمون، معانی عرفی الفاظ بسیار نقش دارد.

پس نقش عرف در ظهور در همین حد است در معانی الفاظ که تشکیل دهنده آن مرکب تام و کلام می باشند.

پس معانی عرفیه در ظهور استعمالی نقشش معانی الفاظ تشکیل دهنده آن کلامی است که ظهور استعمالی دارد و ظهور استعمالی در ظهور جدی اثر دارد.

بعضی فکر می کردند که در ظهور استعمالی نقش دیگری هم دارد که ما قائل نمی باشیم.

لذا در یک کتاب کفایه و فلسفی مرجع عرف نمی باشد بلکه مرجع، عرف فلاسفه و اصولیین می باشد.

اما مثلا متن قرآن و حدیث الفاظشان را از معانی عرفیه اخذ می کنیم اما مدلول جدی اینها چه می باشد مثلا در قرآن آمده است: «هو الاول و الاخر»، «ان الله علی العرش استوی» و .... در فهم مراد جدیِ اینها دیگر به عرف مراجعه نمی کنیم. لذا این

امر یعنی اینکه مرجع در مراد جدی عرف نمی باشد، باعث شده بود که تفاسیر علماء از آیات دائما متفاوت شود لذا اگر از قرن دوم و سوم تا الان تفاسیر را در نظر بگیری قطع نظر بعضی از نکاتی که مربوط به خارج از بحث تفسیر است، می بینید دائما تفاسیر متغیر است مثلا تفسیر المیزان با تفسیر التبیان متفاوت است نه اینکه سبک اینها خیلی متفاوت است خیر وقتی یک آیه را تفسیر و تبیین می کنند تبیین و تفسیر و فهم اینها از آیه خیلی متفاوت است با این که معانی عرفیه آیات قرآن که مبنای تفسیر است در همه تفاسیر یکی است. سرش این است که مفسر دو نفر است ذهن عرف و معانی عرفیه عوض نشده است. تفسیر دو بخش دارد بخشی که ربطی به تفسیر ندارد مثلا اسم شهدای بدر را نقل کرده اند که این دیگر ربطی به تفسیر ندارد. و بخشی توضیح مراد آیه. این نکته دوم باعث شده است که تفسیر آیات با توجه به اذهان مفسرین تغییر پیدا کند و دیگر ربطی به معانی عرفی ندارد.

ما در مراد جدی به فعل عرف و کاربرد عرف مراجعه کردیم نه به فهم عرف یعنی عرف در مقام کنایه از این عبارت کثیر الرماد استفاده می کند.

پس مرجعیت عرف در ظهور در ظهور استعمالی می باشد و آن هم در فهم معانی عرفیه الفاظی است که در آن کلام استفاده شده بود.

المقام الثالث: فی الملازمات العرفیه.[1]

ابتداءا ملازمات عرفیه را توضیح دهیم و بعد بگوییم که در مواردی که تحت این عنوان ذکر می شود عرف مرجع است یا خیر.

در یک کلام که برای آن مضمونی قائل می باشید این مدلول و مضمون را به مطابقی و التزامی تقسیم کرده اند. دقت کنید مراد ما از التزامی، التزامی اصولی است نه منطقی.

مدلول مطابقی مدلولی یک کلام است مثلا می گوییم: «زید فی المسجد» که **مدلول مطابقی** آن **زید فی المسجد** است و **مدلول التزامی** همین کلام که با مدلول مطابقی

---

[1] شنبه ۹۶/۰۹/۱۱.

ملازمه در صدق دارد این است: **زید لیس فی المدرسه** می باشد چرا که اگر زید در مسجد باشد قطعا در مدرس و شارع و مدرسه نمی باشد چرا که یک انسان با یک جسم نمی تواند در دو مکان باشد.

این مدلول التزامی.

برای یک کلام یک مدلول مطابقی و یک مدلول التزامی داریم. دقت کنید گاها از یک کلام استفاده های دیگری هم می شود و **یک کلام مدالیل دیگری هم دارد که این ها نه مدلول مطابقی هستند و نه مدلول التزامی**. به این مدالیل ***ملازمات عرفیه*** می گویند که مرجع این ملازمات، عرف است.

پس ملازمات عرفیه عبارت است از آن مطلبی که از کلام استفاده کردیم که نه مدلول مطابقی است و نه مدلول التزامی و این مدلول را عرف باید استفاده کرده باشد.

امثله ای برای ملازمات عرفیه ذکر شده است که بیان می کنیم البته دقت داشته باشید که این مثالها به صورت استقرائی است و منحصر نمی باشد اما اهم مضامینی است که از کلام و خطاب فهمیده می شود اما در عین حال جزء مدلول مطابقی و التزامی نمی باشد:

المثال الاول: الغاء الخصوصية.

مثال اولی که برای ملازمات عرفیه زده شده است الغاء خصوصیت است. گاهی اوقات عنوانی در خطاب ذکر شده است که عرف برای آن عنوان ماخوذ خصوصیتی نمی بیند مثلا مولا به عبدش می گوید: «کون عونا للفقیر» عنوان ماخوذ در کلام «عون» است عبد می فهمد که مولا که امر به عون و کمک به فقیر کرده است به خاطر این است که فقیر ضعیف است نه از این لحاظ که فقیر است. لذا اگر ضعیفی بود مظلوم نه فقیر عرف از این خطاب می فهمید که باید او را کمکش کنیم. این مواردی که عنوان را عرف الغاء می کند و حکم را تسری می دهد به موادی که در خطاب نیامده است اما نکته عنوان در خطاب را دارند مثلا در مثال ما می گوید عون الضعیف واجب این مدلول را

الغاء خصوصیت می گویند که این الغاء خصوصیت و این مدلول نه مدلول مطابقی است و نه مدلول التزامی.

دقت کنید این مدلول، تنقیح مناط نمی باشد چرا که تنقیح مناط عقلی است.

یا مثلا در روایات متعددی داریم که عنوان «رجل» آمده است و عرف از آن الغاء خصوصیت کرده و حکم را به «أمراة» هم توسعه می دهد. البته در بعضی از موارد هم آن عنوان را الغاء نمی کند لذا ما در این الغائات باید به عرف رجوع کنیم.

المثال الثانی: الاطلاق العرفی.

مثال دوم: اطلاق عرفی است.

گویا اولین بار مرحوم صدر این اطلاق عرفی را بیان کرده است.

اطلاق سه قسم دارد:

اطلاق لفظی، اطلاق مقامی و اطلاق عرفی.

اطلاق عرفی این است که **عنوانی در کلام آمده است که این عنوان ما نحن فیه را به عنوانه می گیرد و این مورد فرد عنوان است اما اطلاق کلام شامل این مورد نمی شود اما عرف فرقی بین افرادی که در تحت اطلاق است و دیگر موارد نمی بیند.**

مثلا در آیه شریفه آمده است: «و انزلناءمن‌السماءماءاطهورا» فقهاء گفته اند این ماء طهور یعنی رافع حدث و خبث. حالا ما بوسیله دستگاهی عناصر تشکیل دهنده آب را با هم مخلوط کردیم و آبی درست کردیم. می خواهیم ببینیم این ماء هم رافع خبث و حدث می باشد یا خیر؟ عنوان «ماء» شامل این ماء دستگاه هم می شود اما ماء در آیه این را نمی گیرد چرا که در آیه آمده است: «انزلنا من السماء ماءا» و مائی که ما در دستگاه ساختیم ماء نازل شده از آسمان نمی باشد لذا آن آیه شریفه به اطلاقه شامل این ماء نمی شود. پس ماء به عنوانه شامل این ماء در دستگاه می شود اما به اطلاقه شامل نمی شود اما در نظر عرف فرقی نمی باشد بین این ماء و ماء نازل شده از آسمان لذا هر حکمی که برای آن ماء نازل شده از آسمان ببینند به این ماء هم می دهند. در اینجا مرجع عرف

است. چرا؟ به سیره ثابت است که عرف همانطور که به اطلاقات لفظی اخذ می کنند به اطلاقات عرفی هم اخذ می کنند.

عرف از آیه استفاده کرد که ماء مصنوعی رافع خبث و حدث است این رافع حدث بودن و رافع خبث بودن مدلول مطالقی و مدلول التزامی نبود.

المثال الثالث: الاولوية العرفية.

مثال سوم از ملازمات عرفیه اولویت عرفی است.

مثال معروف آن آیه شریفه: «ولاتقل‌لهمااف» است.

مدلول مطابقی آیه این است که تافیف حرام است عرف استفاده می کند که ضرب هم حرام است. این حرمت ضرب نه مدلول مطابقی است و نه مدلول التزامی و کسانی هم که مدلول التزامی گرفته اند در مفاهیم گفته ایم که اشتباه گرفته اند. چرا که در مدلول التزامی باید در صدق ملازمه عقلی داشته باشند در حالیکه در اینجا حرف تافیف با حرمت ضرب ملازمه عقلیه ای ندارد چرا که در اینجا خداوند می تواند اف را حرام کند و ضرب را حرام نکند چرا که داعی برای ضرب خیلی کم است و خود به خود خیلی کم اتفاق می افتد نیاز به تحریم آن نمی باشد بخلاف بد اخلاقی و اف گفتن الا انسان شقی که در مورد او اگر ضرب را حرام هم کند باز ضرب می کند.

المثال الرابع: المفاهيم.

مثال چهارم از ملازمات عرفیه مفاهیم می باشد.

مثل مفهوم شرط، مفهوم وصف، مفهوم حصر و مفهوم غایت و .... می دانید علماء ما در بحث مفاهیم نزاع زیادی دارند که مثلا جمله شرطیه دارای مدلول است یا خیر؟ «ان جائک زید فاکرمه» مدلول مطابقی آن وجوب اکرام زید در صورت آمدن است اما نزاع کرده اند که مفهوم هم دارد یا خیر؟ مفهوم این کلام عبارت است: «عدم وجوب اکرام زید در صورت نیامدن». اکثرا قائل به مفهوم جمله شرطیه شده اند. کسانی که قائل شده اند خیلی به سختی افتاده اند که این مدلول مطابقی است یا مدلول التزامی؟ دیدند

هیچ کدام نمی باشد. مدلول التزامی هم نمی باشد چرا که ملازمه در صدق در مدلول التزامی عقل است در حالیکه در اینجا عدم وجوب اکرام در صورت عدم آمدن زید عقلی نمی باشد چرا که محذوری نمی باشد که اکرام زید را هم در آمدن و هم نیامدن واجب کند. لذا از زمان مرحوم صدر خیلی سعی کرده اند که فرق بین مدلول التزامی و مفهوم را بگویند. قدما گفته بودند که مدلول التزامی است اما متاخرین متوجه شده بودند که این مدلول التزامی نمی باشد. ما ها قائل شدیم که اگر مفهوم باشد برای جمله شرطیه از ملازمات عرفیه است. و این هم بنا بر این پیش فرض می باشد که مفاهیم از مدالیل کلام باشد نه تکلم.

المثال الخامس: المدلولات الالتزامية العرفية.

مثال پنجم از ملازمات عرفیه عبارت است از مدلولات التزامیه عرفیه است.

مدلول التزامی را به دو قسم عرفی و عقلی تقسیم کرده اند و ملازمه عقلی همان دلالت التزامی است مدلول التزامی عرفی یعنی لوازم عرفیه کلام که این قسم امثله زیادی دارد:

فرض کنید شارع گفته است: «لا تشرب الخمر» مدلول مطابقی آن حرمت شرب خمر می باشد.

عرف از این خطاب «حرمت اشراب الخمر» را می فهمد. اشراب یعنی ما به دیگری خمر را بخورانیم مثلا ما بدون این که فرد بفهمد این خمر است خمر را جلوی او بگذاریم. حرمت اشراب خمر مدلول التزامی حرمت شرب خمر است؟ خیر شارع می تواند شرب را حرام کند اما اشراب را حرام نکند و مدلول مطابقی هم که نیست.

در مفهوم شرط هم ملازمه ای عرفیه نمی باشد بین عدم احترام و عدم مجیء لذا این ملازمات عرفیه با مثالهای قبل تفاوت دارد.

مثال دیگر ما دیگری را ترغیب کنیم به شرب خمر بگوییم که اگر خمر بخوری درسها را بهتر می فهمی؟ دلیل حرمت ترغیب چه می باشد؟ از دلیل لا تشرب الخمر

می فهمد حرمت ترغیب به شرب خمر را. این مدالیل التزامیه عرفیه است که زیر مجموعه ملازمات عرفیه است.

المثال السادس: الجمع العرفی.

مثال ششم از ملازمات عرفیه، جمع عرفی است.

جمع عرفی جایی است که ما دو خطاب داریم و بین این دو خطاب تنافی است و عرف تصرف می کند و تنافی را از بین می برد. این تصرفات عرفیه حجت است و عرف مرجع در تصرف است. مثلا مولا گفت: «اکرم الفقیر». و بعد می گوید: «لا تکرم الفقیر الفاسق». زید فقیر فاسق است خوب عبد، زید را اکرام کند یا خیر؟ عرف خطاب اول را از اطلاق می اندازد موضوع را فقیر غیر فاسق می داند این تقیید است که مرجعش عرف است. یکی از موارد جمع عرفی تقیید است و یکی تخصیص و یکی دیگر حکومت است. تصرفات عرف را در این موارد از شریعت را قبول می کنیم.

این اهم مواردی است که عرف مرجعیت دارد و مرجعیت عرف در این مطالب را ما هم پذیرفتیم.

المورد الرابع: التطبیقات العرفیه.[1]

علماء قائلند که در عناوینی که در روایت یا کتاب آمده است در مفاهیم عناوین مرجع عرف است اما در تطبیقات باید به عقل رجوع کرد. اگر مولا فرمود: «لا تشرب الخمر» برای فهم دو عنوان «شرب» که متعلق است و «خمر» که موضوع است، چه می کنیم؟ رجوع به عرف می کنیم و می بینیم معنای و مفاهیم عرفی این دو چه می باشد. اما در مصادیق دو عنوان «شرب» و «خمر» دیگر به عرف رجوع نمی کنیم بعد از اخذ مفهوم از عرف در تطبیقات به عقل رجوع می کنیم که آیا این شیء مصداق خمر یا شرب است یا خیر؟ مثلا اگر خمر را داخل دهان بچرخانیم و بیرون بریزیم اگر عرف شرب ببیند و عقل نبیند باید از عقل پیروی کند. در خمر اگر فرض کردیم سرکه ای

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۹/۱۲.

است که نه سرکه گفته می شود و نه خمر مفهوم عرفی هیچ یک بر این صدق نمی کند اگر عرف این را خمر ببیند این حجت نمی باشد.

لذا این معروف شده است بین علماء که در مفاهیم مرجعیت با عرف و در تطبیقات مرجعیت با عقل است. عقل تشخیص می دهد که این مورد ذات آن مفهوم را دارد یا خیر. مثلا در خمر مسکریت خوابیده است و جزء ذات است و وقتی این مایع بین سرکه و خمر سکر ندارد لذا دیگر خمر نمی باشد. فرض کنید یک کیلو هزار گرم است و شیئی دارید ک ۹۹۹ گرم است عرف به تسامح عرفی خودش این را یک کیلو می گیرد اما عقل می بیند که این هزار گرم که معنای عرفی کیلو است، نمی باشد و مفهوم کیلو بر این صدق نمی کند لذا می گوید که این یک کیلو نمی باشد.

لذا این معروف شده است در بین علمای ما که در عناوینی که در یک خطاب می آید در معنای آن مفاهیم به عرف رجوع کرده و در ناحیه مصداق به عقل رجوع می کنیم یعنی باید دقیقا مصداق آن مفهوم باشد لذا برای مثال در بحث وضو گفته اند اگر شما صورت را شستید و به مقدار سر سوزن از روی پوست صورت شما آب نرسید این در نظر عرف غسل الوجه می باشد یا خیر؟ بله غسل الوجه است اما به دقت که نگاه کنید می بینید غسل بعض الوجه است اگر چه در نظر عرف غسل الوجه می باشد. همینطور در بحث غسل البدن. یا در کفاره گفته اند که اگر یک گرم از یک مد هم کم باشد این کفایت نمی کند یا در بحث کر گفته اند که اگر یک میلیمتر از سه وجب کمتر باشد این کر نمی باشد و همچنین در ...

دلیل المشهور فی ان المرجعیة فی التطبیقات العقل: لان الموارد المسامحی لیست بمصادیق العنوان.

خوب مرجعیت در مفاهیم با عرف است چرا که سیره عقلاء بر این است که در مقام محاوره الفاظ را با توجه به معانی عرفیه بکار ببرند اما در تطبیقات عرفیه چرا عرف ملاک نمی باشد و باید سراغ عقل رفت؟

یک دلیلی آوردند و گفته اند که به جهت این که در تطبیقات مسامحی، آن مورد تطبیق شده مصداق نمی باشد شارع می گوید که خمر نجس است عنوان و مفهوم خمر

که نجس نیست مصداق خمر نجس است. اگر شارع فرموده اند که یک مد طعام به فقیر بده مفهوم و عنوان مد را که به فقیر نمی دهیم بلکه مصداق مد را باید به فقیر بدهیم و وقتی از مد یک صدم گرم کمتر باشد دیگر یک مد نمی باشد لذا ملاکیت عقل علی القاعده است و در تطبیقات مسامحی دیگر مصداق نمی باشد.

مناقشه: ان هذا نفس المدعا و هو لِمَ یکون المصادیق العقلی ملاکا فی التطبیقات؟

این مقدار که گفتید این عین مدعاست چرا مصداق عقلی ملاک است نه مصداق عرفی؟ یک کیلو گرم دو مصداق دارد عقلی که هزار گرم است و عرفی که ۹۹۵ گرم کفایت می کند باشد.

از کجا می گویید که مصداق عقلی ملاک است؟

توجیه کلام المشهور: عند فقدان القرینة الکلام ظاهر فی المصادیق الدقی عند العقلاء.

این مطلبی که ادعا کرده اند این مدلل نمی باشد اما موجه است یعنی می توانیم توجیه کرده و توضیح دهیم.

اگر یادتان باشد گفتیم که تمام عناوین ماخوذه در خطاب مشیر به چیزی می باشند که آن مشار الیه محکی است و اصلا نمی توان عناوینی را در خطاب یافت که اشاره ای نداشته باشند.

وقتی گفتیم: «لا تشرب الخمر» این خمر عنوان مشیر است. مشار الیه آن، مصادیق و افراد[1] خمر است. خوب ما در خارج یک مصادیق عقلی داریم و یک مصادیق عرفی داریم آیا مشار الیه، مصادیق عقلی است؟ یا مصادیق عرفی است؟ یا هر دو مصادیق است؟

[1] عنوان لفظ است بما له من المعنی او المفهوم به آن لفظ می گوییم عنوان. اگر خمر را بما له من المعنی بگوییم خمر این خمر موجود می شود فرد آن و اگر خمر را بما له من المفهوم بگوییم خمر این خمر موجود می شود مصداق. به عبارت دیگر اگر شیء را نسبت به مفهوم در نظر بگیریم می شود مصداق و اگر همان شیء را نسبت به معنی در نظر بگیریم می شود فرد. لذا اختلاف فرد و مصداق یک اختلاف اعتباری است.

در اینکه این عنوان خمر یک عنوان مشیر است شکی نمی باشد. محکی چه می باشد؟ سه احتمال بود یکی از این سه تا مسلم درست نمی باشد که مشار الیه فقط مصداق عرفی باشد یعنی مصداق عرفی حرام و مصداق عقلی حرام نباشد.

بله درست است که مصداق عقلی دائما عرفی است اما در اینجا که قسیم مصداق عقلی قرار دادیم یعنی مصادیق عرفی غیر عقلی.

دو احتمال باقی می ماند: یکی اینکه مشاره الیه و محکی مصداق عقلی باشد یا محکی هر دو باشد.

کدام یکی است؟ ما ها از کسانی هستیم که قائلیم تعیین مشار الیه و محکی را از مفهوم به دست نمی آوریم بلکه دائما از مناسبتها و کلام می فهمیم وقتی می گویید «الانسان یموت» و «الانسان کلی». محکی این دو انسان چه می باشد؟ مفهوم هر دو یکی است اما محکی انسان در الانسان یموت افراد انسان است و محکی انسان در گزاره دوم مفهوم الانسان است نه افراد انسان. این را از مناسبت به دست می آوریم باید نگاه به خطاب کنیم که محکی این عنوان افراد دقی است یا اعم از افراد دقی و عرفی. ما معتقدیم که اگر مناسبت و قرینه ای در کار نباشد ظهور در مصادیق دقی است و برای اینکه محکی هر دو باشد نیاز به قرینه می باشد.

لذا اگر نکته و قرینه ای نباشد ظهور در مصادیق دقی است چرا که مصادیق عرفی در حقیقت مصادیق نمی باشد و این ظهور هم عقلائی می باشد.

مثلا برای مثال وقتی می گویند تمام صورت را بشوئید این تمام الوجه اشاره دارد به مصداق دقی یا جامع بین مصداق دقی و عرفی؟ ما ها از کسانی هستیم که محکی را جامع بین تمام الوجه عرفی و عقلی است در «مد» هم این را گفتیم اگر شارع گفت یک کیلو گندم به فقیر بدهید اینجا هم می گوییم جامع بین کیلوی دقی و عرفی است.

چرا که در باب اندازه گیری سیره این است که دقت مورد نظر قرار نمی گیرد لذا اگر مولا به عبدش بگوید که برو پنیر بگیرد و پنیر او ۹۹۹ گرم باشد مولا نمی گوید که چرا یک کیلو نگرفتی بخلاف جایی که ۹۵۰ گرم باشد در اینجا اعتراض می کند.

البته این مثال صرف فرض بود چرا که نکته ای در آن است که اشاره خواهیم کرد.

دقت شود اینکه گفته شد که محکی جامع بین مصداق دقی و عرفی است البته به مناسبت این در قبال معنا و مفهوم لغوی اینطور است اما در آینده اشاره خواهیم کرد که ملاک دائما معنا و مفهوم عرفی است در جایی که با توجه به معنای عرفی می سنجیم دائما محکی می شود مصداق دقی و لا غیر یعنی با توجه به تسامحات[1] عرفی سیره در معانی عرفی دخالت می کند لذا معنای لغوی یک کیلو هزار گرم است اما معنای عرفی یک کیلو هزار گرم نمی باشد حال ملاک در اینجا مصداق دقی است نه عرفی.

اینکه هر عنوان محکی دارد این وجدانی است و اما اینکه جایی که محکی مصداق است مراد مصداق دقی یا عرفی است این را به محاوره و سیره می گوییم برهانی ندارد. منطقیا مصداق باید دارای ذاتی که در تعریف آن ذات گفته شده است، باشد.

[2]مستثنیات التطبیقات التی یکون العرف فیها مرجعا:

علمای ما مواردی را استثناء کرده اند گفته اند در مواردی تطبیقات عرفیه معتبر است و عرف مرجع است اکثر موارد را مرحوم صدر ذکر کرده است. در بحث استصحاب این بحث را آورده است[3]. اینها چهار مورد را ذکر کرده اند که مرحوم صدر متعرض سه مورد آن شده اند. ببینیم این چهار مورد تمام است یا خیر؟

---

[1] باید دقت داشت که در تسامحات عرفی که گفتیم ملاک نمی باشد الا اینکه معنای عرفی شامل آن شود این را در باب عبادات می گوییم اما در باب معاملات تسامحات عرفی هم در مبنای ما و هم در مبنای مشهور حجت است چرا که ما و مشهور دائما در معاملات تابع عقلاء می باشیم فقط مشهور نیاز به امضاء شارع دارند و ما نیاز نداریم خوب امضاء مشهور هم اوفوا بالعقود است که مشهور می گویند مراد از این عقود در این آیه شریفه عقود صحیح عقلائی است خوب از آنجائیکه این تسامحات عرفی در نزد عقلاء پذیرفته شده است لذا در نظر ما که کلامی نیست و در نظر مشهور هم اوفوا بالعقود آن را می گیرد. (ج ب ک اص اس مد ۹۷/۰۱/۱۸)

[2] دوشنبه ۹۶/۰۹/۱۳.

[3] بحوث ج ۶ ص ۱۲۱، مباحث ج ۵ ص ۵۳۰.

الصورة الاولی منها: ان کان التسامح یصرف المعنی الغوی الی العرفی.

صورت اول که استثناء است جایی است که تسامح عرفی به مفهوم سرایت کند و مفهوم لغوی را به یک مفهوم عرفی ثانوی تبدیل کند. مثال ما یک مثال عامی است مثلا دم مایعی است که در رگهای حیوان جریان دارد. حالا اگر ما یک نقطه بسیار ریزی از خون را داشته باشیم که این دم با میکروسکوپ دیده می شود اما به چشم عادی دیده نمی شود. این مقدار دم از حیث لغوی دم است اما عرف مصداق نمی بیند عرف قبول نمی کند که این ذره کوچک دم است. بعد برای دم مفهومی درست می کند و آن مفهوم جدید یعنی باید در کمیت به مقداری باشد که قابل رویت باشد. مرحوم صدر این ضابطه را در همه اجسام گفته اند و فرموده اند در همه اجسام این چنین است مثلا تراب و چوب و سنگ و حجر. اگر ما یک مولوکول سنگ یا آب را جدا کردیم یا یک مولوکول را از چوب یا یک اتم طلا یا نقره را جدا کردیم که هیچ کدام قابل رویت نمی باشند به این مولوکول و اتم، ماء و چوب و سنگ و طلا و نقره گفته نمی شود. دقت کنید در معنای لغوی و حقیقی طلا و نقره و سنگ و ... اینها افراد معنا می باشند اما معنای عرفی اضیق از معنای لغوی است. در معنای عرفی دیگر اتم و مولوکول فرد معنا نمی باشد. پس در اینجا ما این تسامح در تطبیق را نسبت به معنای لغوی قبول می کنیم.

مناقشه: ان الملاک المعنی العرفی لا الغوی و هذه المصادیق مصادیق دقی للمعنی العرفی فلیس تسامح فی التطبیق.

گفتیم که ضابطه معنای عرفی است و نسبت به معنای عرفی اصلا این موارد دم و ماء نمی باشند لذا خطاء در تطبیق نمی باشد بلکه اصلا فرد معنا نمی باشد. حقیقتا مفهوم دم بر این مورد صدق نمی کند.

الصورة الثانیة منها: الموارد التی لا تینبه العرف الی التسامح.

صورت دوم از مواردی که در تطبیقات عرفی استثناء شده است جایی است که گفته اند گاهی اوقات غفلت به حدی است که اگر عرف را متنبه کنیم عرف قبول نمی کند مثلا در نظر بگیرید یک حیوانی را مثلا اسب را در نظر بگیرید این اسبی که امروز داریم با اسبی که ده سال پیش دیدید این را عرف یک شیء واحد می بیند و مصداق

یک شیء واحد می بیند با این که نسبت به ده سال پیش اکثر اجزاء او عوض شده است یا یک نهال که الان یک درخت شده است اینها را در نظر بگیرید. عرف این دو را مصداق شیء واحد می بیند در حالیکه اگر دقت کنید این درخت امروز اصلا شبیه نهال چند سال پیش نمی باشد[۱]. در این موارد عرف می گوید این نهال و این درخت مصداق یک شیء می باشد و این وحدت را قائل است و هرچه شما تنبیه دهید که این آن نمی باشد قبول نمی کند و متوجه نمی شود.

مناقشه: المعنی العرفی ملاکنا و هو یجمع مع هذه التبدلات.

این را قبول کردیم که معنای عرفی معنایی است که با این تبدلالت هم کنار می آید

اما بحث فلسفی اش:

آنجا قائلیم وحدت وحدت حقیقی است ما وحدت و کثرت را تابع وجود می دانیم آیا اسب بعد از بیست سال همان وجود بیست سال پیش است یا موجود دیگری است؟ یعنی آن موجود از بین رفت و به این شکل در آمده است. این خصوصیتی متعلق به عالم وجود است اگر تغییر و تبدل خیلی تدریجی باشد این وجود تغییر نمی کند مثلا ماشینی در راهی حرکت می کند از نقطه «الف» به نقطه «ب» می رود و توقف می کند و بعد به نقطه «ج» حرکت می کند حرکت از «ب» به «ج» حرکتی غیر از حرکت «الف» به «ب» است اما اگر به سمت نقطه «ج» از نقطه «الف» حرکت کند و توقفی هم نداشته باشد اما در این حرکت اجزاء آن را تدریجا تغییر دهند به صورتی که به نقطه ج می رسد تمام اجزاء آن در نقطه الف عوض شده است. یک انسان در حال حرکت است علی الاتصال سلولهایش عوض می شود تا به مقصد می رسد تمام سلولها عوض می شود در اینجا حرکت یکی است با این که حرکت متقوم به متحرک است و متحرک هم عوض شده است وزان وجود به موجود وزان حرکت به متحرک است.

---

[۱] مثال انسان را نمی زنیم چراکه ممکن است کسی بگوید که زید اسم نفس زید است که تغییر نمی کند بخلاف غیر انسان که یا می گویند که نفسی ندارند یا اگر هم بگویند نفس دارد نفس آنها نفس منفصل نمی باشد بلکه نفس حال است که با تغییر محل حال هم تغییر می کند.

در این صورت هم معنای عرفی معنایی است که این مثال فرد دقی آن است.

الصورة الثالثة منها: ان کان التسامح متعارفا و الشارع سکت عنه فالاطلاق المقامی یحکم بمرجعیته.

صورت سوم از استثنائات تطبیقات عرفیه جایی است که برای عنوانی افراد مسامحی پیدا می شود و در اثر تکرار این افراد مسامحی در حضور شارع و سکوت او یک اطلاق مقامی صورت می گیرد به خاطر این اطلاق مقامی می گوییم این فردش است یا فردش نمی باشد.

گفته شده است که اکل تراب حرام است در شریعت یک بخش از افراد تراب همین ترابی که در گندم است می باشد. این گندم را که آرد می کنید و بعد نان می کنید و اکل می کنید در یک کیلو نان دو گرم تراب هم همراه آن است و اکل می شود. شارع مقدس فرموده است اکل تراب حرام است عرف چه می کند این تراب موجود در نان را تسامحا تراب نمی بیند لذا اکل می کند چون تسامح در اینجا متعارف است و دائما تکرار می شود و شارع در مورد این فعل مکلفین سکوت کرده است، از این اطلاق مقامی می فهمیم که این تسامح عرفیه مورد قبول است. این اطلاق مقامی در صورتی که متصل باشد مانع انعقاد اطلاق می شود و اگر منفصل باشد اطلاق لفظی را قید می زند. فرض کردیم که این تراب داخل گندم تراب است اما عرف این را تسامحتا مصداق و تراب نمی بیند و غافل است و این نان را می خورد و می گوید که من تراب نمی خورم این نان است و ترابی در کار نمی باشد. در اینجا گفته اند این تسامح عرفی در تطبیقات حجت است.

این هم مثال صورت سوم.

مناقشه: فی هذه الموارد ان التراب المستهلک لا یکون مصداقا للمعنی العرفی التراب بالدقة العقلیة.

این صورت را قبول نکردیم چون که قائلیم زمانی که اجزاء یک شیء مستهلک می شود در اینصورت دیگر تراب به مفهوم عرفی نمی باشد کما اینکه در این نان ماء است اما عرف قبول نمی کند که در خوردن نان ماء را هم شرب می کند چرا که معنای عرفی

ماء شامل این ماء مستهلک داخل نان نمی شود چرا که به چشم دیده نمی شود و در معنای عرفی کمیت اثر دارد.

[1] الصورة الرابعة منها: الموارد التی تقیم السیرة المتشرعیة علی اعتبارها.

مورد چهارم از موارد مستثنیات تطبیقات تسامحی عرفی تطبیقی است که به سیره متشرعه اثبات شده است. مثلا در وضوء و غسل گفته اند باید تمام الوجه و تمام البدن را غسل کند و اگر سر سوزنی مانع باشد این غسل و وضوء باطل است اما مواردی که استثناء کرده اند مثل چرک زیر ناخن و چرک زیر پا که اگر این چرک برطرف شود این ماء به زیر ناخن و کف پا می رسد و فقهاء گفته اند نیاز به بر طرف کردن آن چرک نمی باشد دلیل؟ سیره متشرعه بر این بوده استکه اینها وقتی می خواستند غسل کنند کف پا را نه سنگ پا می کشیدند و نه ناخن های خود را تمیز می کردند. از این سیره استفاده می کنیم که این را عرف غسل الوجه و البدن می بیند از این سیره متشرعه فهمیده می شد این تطبیق عرفی مورد قبول شارع بوده است. اگر غیر این بود که چرک را بر طرف می کردند این امر چون خلاف طبع بود حتما به ما می رسید چرا که در قدیم کفش نبود و بخش زیادی از مردم با پای برهنه راه می رفتند و کسانی هم که کفش داشتند تهش به مقدار یک پوست بود دائما کف پا و کنار پا با زمین برخورد داشت. حتی در چند دهه ی پیش کف پاها کوره داشت به حدی که وقتی آنها را با چاقو بر طرف می کردی دردی هم نداشت با اینکه گیوه هم در آن زمان بود.

لذا اگر کف پا کوره بسته باشد به اندازه ۱۰ سانت مربع مشکی ندارد اما یک میلیمتر رنگ داشته باشد غسل و وضوء باطل است.

لذا گفتند این تسامح عرفیی است که مورد قبول شارع بوده است.

---

[1] سه شنبه ۹۶/۰۹/۱۴.

مناقشة: ان هذه الموارد من المصادیق الدقیة للمعنی العرفی.

مناقشه ای که در این مورد داشتیم این بوده است که این اصلا معلوم نمی باشد که این مصداق تسامحی غسل الوجه باشد بلکه اگر مقدار معظم صورت و بدن را شست مصداق دقی غسل الوجه است بله اگر در روایت آمده باشد تمام الوجه و البدن این مصداق دقی نمی باشد اما مصداق دقی غسل البدن و الوجه همین شستن معظم وجه و بدن است بله فقهاء گفته اند تمام الوجه و الجسد اما این را فقهاء گفته اند و در روایت نیامده است.

لذا نتیجه این شد که در تطبیقات ملاک عقل است اما نسبت به معنای عرفی نه لغوی اما در بعضی از امثله مثلا به کسی می گوییم یک کیلو گندم بخر که در اینجا کیلو معنای عرفی و لغوی آن یکی است که هزار گرم باشد اما اینجا قرینه است که مراد حدود یک کیلو است چرا که نوعا در معاملات تسامح می شود و دقتی در کار نمی باشد. بله در یک کیلو طلا باید دقیقا هزار گرم بگیرد چرا که در آنجا دیگر حدود مراد نمی باشد.

مثلا نانی که ما می خریم مثلا می گویند قرص نان باید ۶۵۰ گرم باشد اگر ده گرم کم یا زیاد باشد این حق اعتراض ندارد چرا که نان با ترازو فروخته نمی شود و شاتر با تخمین خمیر را بر می دارد اما در لوبیا و نخود نباید از ۶۵۰ گرم ده گرم هم کم باشد چرا که لوبیا و نخود با ترازو برداشته می شود.

پس کلا ما ها از کسانی هستیم که مرجعیت را در تطبیق عقل می دانیم اما معیار معنای عرفی است نه معنای لغوی.

هذا تمام الکلام فی العرف.

و هذا تمام الکلام فی السیرة.

وارد می شویم در بحث امارات. متعارف این است که از ظهور شروع می کنند ما از اطمینان شروع می کنیم تقریبا با اینکه فقهاء اطمینان را اماره می دانند و در شبهات حکمیه جاری می دانند اما در اصول هیچ زمانی در اطمینان بحث نمی کنند با اینکه از قطع استفاده می کنند و اینطور هم نبوده است که حجیت آن واضح باشد از ظهور که واضح تر نمی باشد اما از ظهور بحث کرده اند:

الاطمئنان:

در چند جهت بحث می کنیم:

الجهة الاولی: فی المعنی الاطمینان و اقسامه.

فی معنی الاطمئنان:

فی اللغة: السکون.

اطمینان در لغت به معنای استقرار و طمانیه و سکون ا ست. اطمان الرجل اطمینانا اذا سکن و استأنس که در قرآن هم آمده است:

«أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ[۱]»

یاد خدا باعث سکون و آرامش قلبی است.

و اما فی الاصطلاح الاصولی:

در اصطلاح اصولی وقتی به کسانی که وارد تعریف اطمینان شدند مراجعه می شود آن را این طور تعریف کرده اند: «ظن قریب به قطع» قطع یعنی احتمال صد در صد و یک در صد که پایین تر بیایید می شود احتمال ۹۹ درصد. علماء مراتب احتمال را اسم

---

[۱] الرعد ، الجزء ۱۳، الصفحة: ۲۵۲، الآية: ۲۸

گذاری کردند: احتمال از یک درصد تا ۴۹ درصد را «وهم» گفته اند. احتمال ۵۰ درصد را «شک» گفته اند و از ۵۰ درصد تا ۹۸ یا ۹۹ در صد احتمال را «ظن» گفته اند. از ۹۸ یا ۹۹ درصد تا ۱۰۰ درصد را «اطمینان» گفته اند علاوه بر این که ظن هم گفته اند و احتمال ۱۰۰ در ۱۰۰ را «قطع» گفته اند.

نود و نه درصد در معنای عرفی ظن است منتها این در معنای عرفی است اما در معنای اصطلاحی به اطمینان ظن نمی گویند یعنی در صطلاح احتمال به وهم و شک و ظن و اطمینان و قطع تقسیم می شود. پس این تقسیمی است که بر اساس احتمالات گفته شده است.

در اینجا برای تعیین معنای اصطلاحی به سه نقل قول اکتفا می کنیم: بیان صاحب عناوین و بیان مرحوم خوئی و مرحوم صدر علیهم الرحمة.

اقوال العلماء:

قول المرحوم صاحب العناوین:

بیان مرحوم صاحب عناوین: ایشان در کتاب خودشان فرموده اند: « و ینبغی أن یعلم: أن مرادنا من (العلم) هو العلم العادی الذی یحصل به الاطمئنان و یرتفع به التزلزل، لا العلم البرهانی الذی لا یحتمل فیه الخلاف عقلا. و مرادنا ب (الظن) ما یحتمل فیه الخلاف احتمالا واضحا یعتنی به العقلاء فلا یجامع هذا الظن مع الاطمئنان فی حال، فیصیر حکمه حکم الشک... »[1]

علمای اصول وقتی می گویند «علم عادی» مرادشان جامع بین اطمینان و قطع است چرا علم عادی می گویند؟ ادعایی است که دور از ذهن نمی باشد گفته اند فرق بین علم اصطلاحی و عرفی. در معنای اصطلاحی مراد قطع است اما در نزد عرف علم را به معنای اطمینان و قطع بکار می برد.

پس در اصطلاح اصولی به ظن اطمینان گفته نمی شود.

---

[1] العناوین الفقهیه ج ۲ ص ۲۰۲

قول المرحوم الامام الخوئی:

مرحوم خوئی در شرح عروه ج ۶ ص ۴۰۳:

« و لكن الصحيح كفاية الاطمئنان بالزوال لأنه يقين عقلائى و يطلق عليه اليقين فى لسان أهل المحاورة و العامّة، كما أنه يقين بحسب اللغة، لأن اليقين من يقن بمعنى سكن و ثبت كما أن الاطمئنان بمعنى سكن و استقر فهو يقين لغة و عرفاً و إن كان بحسب الاصطلاح لا يطلق عليه اليقين، »

قول المرحوم الصدر:

اما عبارت مرحوم صدر:

«وسائل الإحراز الوجدانى التى يقوم كشفها على حساب الاحتمال، نؤدّى تارة إلى القطع بالدليل الشرعىّ، و اخرى إلى قيمة احتماليّة كبيرة، و لكن تناظرها فى الطرف المقابل قيمة احتماليّة معتدّ بها، و ثالثة إلى قيمة احتماليّة كبيرة تقابلها فى الطرف المقابل قيمة احتماليّة ضئيلة جدّاً، و تسمّى القيمة الاحتماليّة الكبيرة فى هذه الحالة بالاطمئنان، و فى الحالة السابقة بالظنّ. [1]»

مرحوم صدر از کسانی است که قائل است که تمام حالات نفسانی از وهم تا قطع اینها در اثر منطق حساب احتمالات است یعنی اگر من قطع به عدالت زید پیدا می کنم در واقع این حساب احتمالات این قطع من را می تواند توجیه کند.

از کلام مرحوم صدر پیدا است که به اطمینان ظن نمی گویند اگر در مقابل احتمال قوی احتمال ضعیفی باشد این احتمال بزرگ اطمینان است و اگر احتمال مقابل زیاد باشد به آن ظن می گویند.

---

[1] دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامى) ؛ ج‌۱ ؛ ص۲۸۲،صدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامى) ـ قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۸ ق.

[1] مختارنا: الاحتمال القریب بالقطع الذی لا یعتنی العقلاء باحتمال خلافه.

پس در نظر مشهور فقهاء اطمینان عبارت است از «احتمال قریب به قطع» اگر به تعریف فقهاء دقت کنید اگر چه خود اینها تفکیک نکرده اند می بینید که اطمینان متقوم به دو رکن است نه یک رکن:

رکن اول: احتمال قریب به قطع.

و رکن دوم: اینکه عقلاء به این احتمال خلاف اعتنا نمی کنند.

مثلا من یک مایعی دارم که احتمال سم بودن آن یک درصد است و احتمال ماء بودن آن ۹۹ درصد است در اینجا رکن اول است اما رکن دوم نمی باشد عقلاء اقدام به شرب این مایع نمی کنند.

اگر ما اقدام به شرب این آبها می کنیم به خاطر غفلت است یا قطع به این داریم که سم نمی باشد یا اطمینان ما بالای ۹۹ درصد است.

در اینجا ماقائلیم که این مثال مصداق اطمینان نمی باشد و عقلاء به آن اطمینان نمی گویند و اگر هم بگویند محل بحث اصولی نمی باشد و این از موارد اطمینانی نمی باشد که اصولی از آن بحث می کند چرا که رکن دوم را ندارد.

مثال دوم:

آبی داریم که نود درصد احتمال می دهیم که این آب شیرین باشد و ده درصد احتمال دارد که تلخ باشد و از مواردی است که اگر تلخ باشد من آن را شرب نمی کنم.

در اینجا عقلاء یا عرف به این احتمال خلاف اعتنا می کنند یا اعتنا نمی کنند؟ به نظر من به این احتمال خلاف اعتنا نمی کنند. احتمال شیرین بودنش اطمینانی هم نمی باشد در اینجا این احتمال ۹۰ درصدی اطمینان نمی باشد چرا که رکن اولی را ندارد

---

[1] شنبه ۹۶/۰۹/۱۸.

رکن اول ـ که احتمال قریب به یقین باشد ـ در اینجا نمی باشد. اما رکن دوم است اما در عین حال به این اطمینان گفته نمی شود.

در اطمینان مهم نمی باشد که عدم اعتناء عقلاء به چه خاطر باشد فرض کنید به خاطر کم اهمیت بودن مورد اطمینان یا خلاف آن باشد.

این مثال دوم را باید در غیر اطمینان بحث کرد که آیا ظنی که عقلاء به احتمال خلاف آن اعتنا نمی کنند حکمش در حجیت و عدم حجیت چه می باشد که در آینده اشاره ای به آن خواهیم کرد.

لذا در اطمینان ما به دو رکن نیاز داریم:

رکن اول: احتمال باید قریب به قطع باشد.

رکن دوم: عقلاء به احتمال خلاف آن اعتنا نکنند.

پس اطمینان عبارت است از هر احتمال قریب به قطعی که عقلاء به احتمال خلاف آن اعتنا نمی کنند. در اصطلاح علماء از اطمینان این مرادشان است.

این راجع به بخش اول از جهت اول.

فی تقسیمات الاطمئنان:

برای اطمینان تقسیماتی گفته شده است که مهم دو تقسیم است:

التقسیم الاول: الاطمئنان الشخصی و النوعی.

تقسیم اول تقسیم اطمینان به شخصی و نوعی می باشد.

دقت کنید احتمال نفسانی به قول حکماء یکی از حوادث است بدون سبب و علت در افق نفس پیدا نمی شود. خوب اگر برای من و برای زید و شما اطمینان به یک امر ایجاد شد حتما سببی دارد اگر آن سبب در اکثر اشخاص مفید اطمینان باشد به اطمینان نوعی می گوییم اگر در اکثر افراد مفید اطمینان نباشد شخصی می گوییم.

مثال:

انسانی است که به افراد حسن ظن دارد وقتی شخصی به او خبری می دهد در حالیکه شخص مخبر را نمی شناسد بلافاصله نسبت به مفاد خبر برای او اطمینان ایجاد می شود این اطمینان او اطمینان شخصی است چرا که انسانهای متعارف – که نه سوء ظن محض و نه حسن ظن محض دارند بلکه هم سوء ظن دارد و هم حسن ظن دارد ـ در خبر اشخاصی که او را نمی شناسند برای آنها اطمینان حاصل نمی شود.

اطمینانی نوعی است که اطمینان حاصل شود از سببی که آن سبب در اکثر افراد مفید اطمینان است مثلا سه نفر ثقه برای من خبر آورند که زید عادل است و برای من اطمینان به عدالت زید حاصل شد این اطمینان من نوعی است چرا که در اکثر افراد متعارف اگر سه نفر ثقه به آنها به عدالت زید خبر دهند برای آنها هم اطمینان حاصل می شود.

در واقع این تقسیم به لحاظ سبب اطمینان است یعنی در واقع سبب اطمینان یا شخصی است یا نوعی.

مراد از نوع، نوع افراد عرفی که شخص مطمئن از آن عرف می باشد.

در مباحث حجیت این تقسیمات به درد ما می خورد.

این تقسیم اول.

التقسیم الثانی: تقسیم الاطمئنان بالعرفی و غیر العرفی.

اطمینان را به عرفی غیر عرفی تقسیم کرده اند این تقسیم هم مثل تقسیم قبلی به لحاظ سبب است یعنی سبب ایجاد این اطمینان یا عرفی است یا غیر عرفی.

در سبب عرفی عبارت از سببی است که حصول اطمینان از این سبب متعارف باشد اعم از این که این اطمینان حاصل از این سبب شخصی یا نوعی باشد مثلا من از خبر ثقه به اطمینان رسیدم این اطمینانی است شخصی چرا که خبر واحد در اکثر افراد مفید اطمینان نمی شود اما عرفی است چرا که حصول اطمینان از خبر ثقه امری است متعارف.

یا کسی از خبر سه نفر یا پنج نفر به اطمینان برسد این اطمینان نوعی است و عرفی. یعنی از یک سبب متناسب به این اطمینان رسیده است یعنی امری مناسبی است که از خبر ثقه اطمینان حاصل شود.

غیر عرفی عبارت از اطمینانی است که از یک سبب نا متناسب و نا متعارف ایجاد شده است یعنی چنین سببی نا متعارف و نا متناسب است اعم از این که آن سبب شخصی یا نوعی باشد.

مثال شخصی: اطمینان از استخاره یعنی اطمینان برای او حاصل می شود که این ماء نجس است چرا که استخاره در طهارت این ماء بد آمده است. این اطمینان شخصی است چرا که برای اکثر اطمینان نمی آید و غیر عرفی است چرا که بین این سبب و اطمینان تناسب نمی باشد.

اما گاها اطمینان، نوعی غیر عرفی است. مثلا از طریق علم رمل برای او اطمینان به نجاست ماء حاصل می شود این اطمینان غیر عرفی است و نوعی. غیر عرفی است چرا که علم رمل سبب نا متعارفی برای اطمینان است اما نوعی است چرا که اگر مردم هم علم رمل داشتند برای آنها این رمل مفید اطمینان بود نسبت به نجاست ماء. اگر عرفی نمی باشد بخاطر اینکه علم رمل را اوحدی از افراد بلد می باشند شاید در هر عصری یکی دو نفر باشند که این علم را یاد بگیرند چرا که علمی نمی باشد که با تعلم حاصل شود چرا که مقدماتی دارد که به تعلم حاصل نمی شود.

علم رمل، این علم در اینجا معنایش دانش است نه قطع و یا اطمینان.

قطع هم این دو تقسیم را دقیقا دارد.

هذا تمام الکلام فی الجهة الاولی.

الجهة الثانية: فی حجية الاطمئنان.[1]

در این جهت می خواهیم ببینیم آیا اطمینان حجت است یا خیر؟ یعنی آیا معذر و منجز است یا خیر؟ تقریبا قریب به اتفاق علماء ما قائل به حجیت می باشند و لو خودشان به چند طائفه تقسیم می شوند اما اصل حجیتش فی الجمله قریب به اتفاق بوده است. در میان معاریف تا مقداری که ما اطلاع داریم فقط مرحوم آغا ضیاء ظاهرا قائل به عدم حجیت می باشند. ایشان در بحث فقه فرموده اند که اطمینان حجت نمی باشد. در کجا بحث کرده است؟ مرحوم سید در عروه یک مسئله ای را مطرح کرده است در شرائط امام جماعت. فرموده است که یکی از شرائط امام جماعت عدالت است. و بعد وارد شده است در طرق ثبوت این عدالت خوب این عدالت چطور ثابت می شود؟ طرقی را ذکر کرده است و من جمله فرموده است: « اگر عدلی خبر دهد و از خبر عدل برای ما اطمینان حاصل شود همین اطمینان در ثبوت عدالت کافی است.»

در این قسمت که فرمودند که اطمینان کفایت می کند مرحوم آغا ضیاء تعلیقه زده است:

(مسألة ١٥): إذا أخبر جماعة غير معلومين بالعدالة بعدالته و حصل الاطمينان كفى، بل يكفى الاطمينان (٥) إذا حصل من شهادة عدل واحد

---

(٥) في الاكتفاء بالاطمئنان نظر لعدم ثبوت حجّيته خصوصاً في الموضوعات. (آقا ضياء).[2]

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۹/۱۹.

[2] العروة الوثقی (المحشی)؛ ج۳، ص: ۱۹۰ ط جامعه

ایشان در آنجا این تعلیقه را فرموده است از این تعلیقه استفاده می شود که ایشان قائل به عدم حجیت اطمینان در احکام و موضوعات بوده اند اما اگر از ایشان بگذریم مشهور بین علمای ما قائل به حجیت می باشند.

اقوال القائلین بالحجیة:

قائلین به حجیت اقوال عدیده ای دارند:

القول الاول، مختار المرحوم صاحب منقی الاصول[1]: القائل بالحجیة العقلیة کالقطع.

ایشان فرموده است اطمینان حجیت عقلیه دارد مانند حجیت قطع نه مثل حجیت ظهور و خبر ثقه. یعنی معذریت و منجزیت آن عقلی است یعنی منجزیت قطع همانطور که نیاز به جعل و تشریع ندارد حجیت اطمینان هم مثل حجیت قطع نیاز به جعل و تشریع ندارد و حجیت آن شرعی[2] نمی باشد بلکه خودش منجز و معذر است یعنی همانطور که در نظر عقل در مخالفت تکلیف مقطوع استحقاق عقوبت است در نظر عقل در مخالفت با تکلیف مطمئن به هم استحقاق عقوبت است و همانطور که عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع العدم قبیح است عقوبت بر مخالفت با تکلیف مطمئن بعدمه هم قبیح است.

مرحوم صدر که این قول را متعرض شده است این قول را مطرح کرده و توضیح داده است:

...و أمّا الاطمئنان فقد یقال بحجّیّته الذاتیّة عقلا تنجیزا و تعذیرا کالقطع، بمعنی أنّ حقّ الطاعة الثابت عقلا کما یشمل حالة القطع بالتکلیف کذلک یشمل حالة الاطمئنان به، و کما لا یشمل حالة القطع بعدم التکلیف کذلک لا یشمل حالة الاطمئنان بعدمه، فإن صحّت هذه الدعوی لم نکن بحاجة

---

[1] منقی الاصول ج ۴ ص ۱۸۶

[2] این شرعی در اینجا از شریعت گرفته نشده است بلکه از تشریع گرفته شده است یعنی مراد این است که حجیت آن به اعتبار و جعل و تشریع نمی باشد بلکه ذاتی است.

إلی تعبّد شرعیّ للعمل بالاطمئنان، مع فارق: و هو إمکان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمکانه فی القطع کما تقدّم، و إن لم تصحّ هذه الدعوی تعیّن طلب الدلیل علی التعبّد الشرعیّ بالاطمئنان[1]

این کلام ایشان «و اما الاطمئنان فقد یقال بحجیته الذاتیه عقلا» نمی دانیم اشاره به این قائل دارد یا اشاره به قول دیگری دارد.

دقت کنید «تنجیزا و تعذیرا» که در عبارت مرحوم صدر آمده است یعنی اینکه می گوییم قطع منجز است یعنی اگر به تکلیف فعلی تعلق بگیرد، آن تکلیف فعلی می شود منجز. تعذیرا یعنی اگر قطع به عدم تکلیف فعلی تعلق بگیرد یصیر معذرا. اطمینان هم اینطور است.

تعلیقة: نحن نافی الحجیة من القطع و منه بالاولویة و لکن بعد تسلم حجیته نقول بعدم الفرق بینها و بین حجیة الاطمینان.

تارة ما نفی حجیت از قطع می کنیم بما هو قطع واضح است که اطمینان هم حجت نمی باشد بما هو اطمینان نه تعذیرا و نه تنجیزا.

تارة منجزیت و معذریت و حجیت قطع بما هو قطع را قبول کردیم ما هم قائل می شویم که فرقی نمی باشد بین قطع و اطمینان یعنی همین قول به حجیت عقلیه را برای اطمینان هم قبول می کنیم چرا که در نظر ما عقل وقتی نگاه می کند به تکلیف مقطوع و مطمئن به در هر دو به نظر ما یکسان حکم می کند می گوید عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع قبیح نمی باشد و عقوبت بر مخالفت تکلیف مطمئن به هم قبیح نمی باشد و از آن طرف است عقوبت بر مخالفت بر تکلیف مقطوع العدم قبیح است همینطور در مورد اطمینان.

[1] صدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) ـ قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۸ ق.

لذا اگر قائل به معذریت و منجزیت عقلی قطع می شدیم در اینجا هم قائل به حجیت عقلی اطمینان می شویم. تنها دلیل ما وجدان است و غیر از وجدان هم نمی توان دلیلی آورد. ما عدم الفرق را وجدان می کنیم.[۱]

نکته: نحن نافی الحجیة منهما بما هو قطع و اطمینان لا بما هما من مراحل الاحتمال.

این را قبلا تصریح کردم باز اشتباه نشود نگویید اگر من قطع به تکلیف دارم تکلیف بر من منجز نمی باشد عقلاء عالم می گویند تو که می دانی تکلیف داری چرا عمل نکردی؟ دقت کنید ما منجزیت قطع را بما هو قطع نمی دانیم اما از باب منجزیت احتمال منجز می دانیم ما احتمال را منجز می دانیم یعنی هر جا احتمال تکلیف را بدهیم عقل می گوید در مخالفت تکلیف محتمل استحقاق عقوبت است.

یعنی احتمال مطلقا منجز است و این مقدار از احتمال اثری ندارد. البته این را از باب قبول حسن و قبح عقلی می گوییم.

سوال: ان کان الاطمینان کالقطع فی الحجیة او یکون حجیته ذاتیا او لا؟ متوقف علی تعریفنا للذاتیة.

پس ما فرقی بین قطع و اطمینان در باب حجیت نمی بینیم اگر قطع عقلا معذر و منجز است اطمینان هم اینطور است و حجیت آن عقلی است. اما آیا ذاتی است یا خیر؟ این بسته به این است که ذاتی را چطور معنا کنیم؟ اگر گفتیم یعنی حجیتی که نیاز به جعل ندارد اگر اینطور معنا کردیم حجیت اطمینان هم می شود ذاتی مثل قطع. اما اگر حجیت ذاتی را اینطور معنا کردیم که حجیتی است که قابل جعل و قابل سلب هم نمی

[۱] دقت کنید همانطور که در آینده نزدیک در بحث شواهدی که بر عدم حجیت قطع و اطمینان خواهیم آورد و در آنجا اشاره خواهیم کرد و خواهیم گفت که اگر قائل به حجیت احتمال شویم دیگر نمی توانیم به حجیت ذاتیه قطع و اطمینان به ما هما شویم و دائما اگر قائل به حجیت این دو شدیم حجیت اینها جعلی و شرعی است به همان نکته در اینجا می گوییم اگر ما قائل به حجیت ذاتی اطمینان شدیم نمی توانیم قائل به حجیت ذاتیه قطع بما هو قطع شویم و دائما حجیت قطع بما هو قطع می شود جعلی و شرعی و اگر الان می گوییم که حجیت هر دو ذاتی می باشند در مقام بیان عدم فرق بین این دو هستیم یعنی مراد ما این است که عقلی که حکم به ذاتیة حجیت قطع می کند فرقی بین اطمینان و قطع نمی بیند لذا حکم به ذاتیة حجیت اطمینان هم خواهد کرد نه اینکه عقل قائل به حجیت ذاتی هر دو می شود خیر عقل اگر نظر به اطمینان کرد و قائل به حجیت ذاتی اطمینان شد دیگر قائل به حجیت ذاتی قطع بما هو قطع نمی شود. اما الان نظر به این جنبه نداریم و فقط در مقام بیان عدم فرق بین قطع و اطمینان در حجیت در نظر عقل می باشیم.

باشد در اینجا اطمینان حجیتش عقلی غیر ذاتی است عقلی است یعنی نیاز به جعل ندارد و غیر ذاتی است یعنی قابل سلب می باشد.

لذا ذاتی بودن و نبودن بسته به تعریف دارد چرا که معنای ذاتی در نظر علمای ما خیلی روشن نبوده است.

به ذهن می رسید که در ارتکاز علمای ما این تعریف دومی از ذاتی بوده است اما علی ای حال بسته به تعریف این اطمینان می شود ذاتی یا غیر ذاتی.

أ یمکن سلب حجیة الاطمینان علی القول به؟ یتوقف علی مبانی القوم فی القطع الذی یکون فیه ثلاثة اقوال:

اما اینکه مرحوم صدر فرمودند فارق بین قطع و اطمینان این است که از قطع نمی توان سلب حجیت کرد و اطمینان را می توان این فی حد نفسه معنا دارد یا خیر؟

مراد این است که شارع می تواند بگوید: «ایها العبید عندی الاطمئنان لیس بحجة یعنی بگوید که اطمینان در نزد من اعتباری ندارد آیا می تواند این را بگوید و این را تشریع کند یا مثل قطع نمی تواند تشریع کند؟ علمای ما قائل بودند که حجیت قطع قابل سلب نمی باشد.

این بسته به مبنای قوم است در بحث قطع. که سه قول بود:

علی مختارنا: لیس محذورا فی سلبها.

قول اول قول ما بود که ما ها قائلیم که سلب حجیت از قطع ممکن است چرا که اولا حجیت قطع را قائل نبودیم و ثانیا هم اگر قائل به حجیت شدیم قائل بودیم که حجیت آن شرعی است نه عقلی و ثالثا اگر حجیت آن را هم عقلی دانستیم گفتیم در سلب حجیت هیچ محذوری نمی باشد لذا ما قائلیم که به طریق اولی سلب حجیت از اطمینان مشکلی ندارد.

على القول الثانى و هو مسلک المرحوم الصدر القائل بالمحذور الاثباتى: ليس محذورا فى حجية الاطمينان.

مسلک دوم مسلک مرحوم صدر است ایشان فرمودند که هیچ محذور عقلیی در سلب حجیت از قطع نمی باشد بلکه محذور اثباتی دارد یعنی شارع نمی تواند این سلب را به قاطع برساند مثل ایصال تکلیف به ناسی که هیچ زمانی امکان ندارد. ایشان قائل بودند که این سلب حجیت را هیچ زمانی نمی توانیم برسانیم.

این محذور اثباتی در این جا نمی باشد. لذا اینکه فرمودند که در اطمینان این فرق با قطع است که در اطمینان می توان سلب حجیت کرد نظر به مسلک خودش کند.

على مسلک المشهور: القائلين بقبح سلب الحجية عنه: يقولون بذلک ايضا ههنا.

ایشان در قطع قائل به محذور ثبوتی بوده اند یعنی قائل بودند که سلب حجیت از قطع فی نفسه قبیح است. آنهائیکه که در قطع محذور را ثبوتی قرار دادند و گفته بودند که سلب حجیت از قطع قبیح است این محذور در سلب حجیت از اطمینان هم می باشد و قائلند که سلب حجیت از اطمینان هم قبیح است.

پس امکان و عدم امکان سلب حجیت بر می گردد به مبانی در سلب حجیت از قطع.

لذا ما قائلیم که سلب حجیت از اطمینان هیچ مشکلی ندارد به طریق اولی.

پس قول اول را ما نمی پذیریم لاشکال مبنائي اما مشهور نمی پذیرند در کلام اینها در آینده می آید.

این قول اول که قائل به حجیت عقلیه اطمینان بوده اند.

القول الثانى: مختار المشهور و هو الحجية الجعلية و التشريعية المطلقة.

قول دوم این است که حجیت اطمینان حجیت مطلقه است یعنی مطلق اطمینان حجت است اما به نحو حجیت شرعیه یعنی به وزان حجیت ظهور و خبر ثقه و قول

اهل خبره احتیاج به جعل و تشریع دارد. اکثر قریب به اتفاق علمای ما قائل به قول دوم شده اند.

این شرعیه در مقابل عقلیه است یعنی حجتی است جعلیه یعنی در طول جعل و تشریع است یعنی مولا باید جعل حجیت بکند.

این مسلک مشهور علمای ما.

دلیل المشهور: السیرة العقلائیة.

دلیل مشهور یک کلمه است و آن سیره عقلاء است. گفته اند هیچ شبهه ای و اشکالی نیست که عقلاء به اطمینان عمل می کنند شما تا حالا برخورد کرده اید به کسی که به اطمینانات خودش عمل نکند مطمئن است که طاهر است و در عین حال به اطمینان خودش عمل نکند مگر این که عاصی یا وسواسی باشد وسواسی ها به قطعشان هم عمل نمی کنند چه برسد به اطمینان. یا شخص عاصی قطع دارد که این خمر است و حرام اما شرب می کند.

کلماتی را از اینها نقل می کنم که از معاریف بین مشهور می باشند. اقوال سه نفر از معاریف را ذکر می کنیم.

قول المرحوم المیرزا:

مرحوم میرزا می فرمایند:

...*انّ الاطمئنان هو طریق عقلائی* یعتمد علیه العقلاء کما یعتمدون علی العلم الوجدانی، و یکتفون بالاطمینان فی کلّ ما یعتبر فیه الإحراز.[1]

این تشریح است نه تفسیر یعنی می گویند که طریق عقلائی نه عقلی نه عقلی علم وجدانی را طریق عقلی می دانند می فرمایند کما اینکه عقلاء به آن عمل می کنند عقلاء به اطمینان هم عمل می کنند. لذا این را طریق عقلائی می دانند.

---

[1] فوائد الاصول ؛ ج۲ ؛ ص۵۴۸، نائینی، محمد حسین، فوائد الأُصول ـ قم، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ش.

قول المرحوم الخوئی:

...الاطمئنان المعبّر عنه بالعلم العادی العقلائی الذی یکون احتمال خلافه موهوماً غایته و لا یعتنی به العقلاء، *و إلّا فهو حجة عقلائية يعتمد عليه العقلاء فی جمیع أُمورهم* و لم یردع عن عملهم هذا فی الشریعة المقدسة،...[1]

قول المرحوم الصدر:

...و الدلیل (الدلیل علی التعبّد الشرعیّ بالاطمئنان) هو السیرة العقلائیّة الممضاة بدلالة السکوت. و فی مقام الاستدلال علی حجّیّة الاطمئنان شرعا بالسیرة العقلائیّة مع سکوت الشارع عنها، لا بدّ من افتراض القطع بهذین الرکنین، و لا یکفی الاطمئنان، و إلّا کان من الاستدلال علی حجّیّة الاطمئنان بالاطمئنان.[2]

خوب پس اطمینان عبارت است از: «طریق عقلائی و حجت عقلائیه» این نظر مشهور بین علمای ما که حجتی است شرعی.

[3]مناقشة: أن عمل العقلاءغیر الحجیة عندهم فی الإحتجاج.

در نقد این قول یک مغالطه ای صورت گرفته است و آن مغالطه این است که دائما می گویند که عقلاء به اطمینان عمل می کنند در این تردیدی نمی باشد که به اطمینان عمل می کنند و ترتیب اثر می دهند انما الکلام و تمام الکلام در این است که آیا اطمینان منجز است یا خیر؟ معذر می باشد یا خیر؟ صحبت در این نمی باشد که به اطمینان عمل می کنند یا نه. اما حق این است که در نظر عقلاء اطمینان نه منجز است و نه معذر. &&&بحث ناس.

---

[1] موسوعة الإمام الخوئي؛ ج۳، ص: ۱۵۹، خویی، سید ابو القاسم موسوی، ۳۳ جلد، مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئي ره، قم – ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق.

[2] دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) ؛ ج‏۱ ؛ ص۲۸۲، صدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) – قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۸ ق.

[3] دوشنبه ۹۶/۰۹/۲۰.

الشاهدان علی عدم حجیته عندهم:

برای ادعای خودمان دو شاهد داریم:

الشاهد الأول: لا یحتجون فی الاحتجاجات بالاطمینان.

در احتجاج به یک عمل و ادعا به اطمینان عمل نمی کنند مثلا در ادعای نجاست یک شیء یا مالکیت فلانی بر فلان شیء به اطمینان خود احتجاج نمی کنند. در محاورات عرفیه در مسائل بین سید و خادم و مولا و عبد و غیر اینها به اطمینان احتجاج نمی کنند.

ان قلت: أن الاحتجاج به بین السید و العبد کثیر.

سید و مولا کثیر ما به علم و اطمینان احتجاج می کنید مثلا مولا می گوید که چرا به مدرسه نمی روی مگر نمی دانستی؟ مگر نمی دانستی که آن دستور را داده بودم؟ مگر نمی دانستی که آن نهی را کرده بودم؟ این امر متعارفی است که به «مگر می دانستی یا نمی دانستی مواخذه می کنند» خوب پس چطور می گویید به علم احتجاج نمی کنند؟

قلت: أن هذه الاحتجاجات من باب حجیته بما هو احد افراد الاحتمال.

جواب از ما سبق روشن است و آن این که گفتیم در نزد عقلاء احتمال منجز است و شاهدش هم این است که به احتمال هم احتجاج می کنند اگر شاگرد به خاطر باران شدید به مدرسه نرود به او می گویند که احتمال نمی دادی که درس است؟ احتمال در نزد عقلاء منجز است الا این که معذری باشد بله اطمینان و علم حجت است اما به ما هو من مراتب الاحتمال نه بما هو قطع او اطمینان.

می دانید احتجاجات عرفیه در دو مقام است: یکی در مقام تعذیر و تنجیز و یکی هم در غیر موارد تنجیز و تعذیر.

مثلا می گوید که این کالا به این قیمت می ارزد و احتجاجی می کند. کلا نوع حرفهایی که ما می زنیم در مورد تنجیز و تعذیر نمی باشد در مسائل اقتصادی و اجتماعی و بهداشتی و... مثلا در مقام احتجاج به این که باید به این شخص رای دهی که مدیر مدرسه شود شروع می کند بر احتجاج در حالیکه تعذیری و تنجیزی در کار نمی باشد.

دقت کنید در احتجاجاتی که مربوط به تنجیز و تعذیر نمی باشد عرف و عقلاء هیچ زمانی از علم استفاده نمی کنند. هیچ زمان اینطور نمی باشد که وقتی مثلا می گوید امروز مدرسه تعطیل است می گویی دلیل شما چیست؟ بگوید علم دارم. می گوید این کالا خوب است می گوییم از کجا می گویی؟ بگوید علم دارم. هیچ زمانی علم خود را حجت نمی آورد.

بله یکبار می گوید که علم دارم معنایش این است که این مسئله در نزد من ظنی نمی باشد و از روی وهم و گمان نبوده است اما هیچ زمانی در مقام احتجاج از علم یعنی قطع و اطمینان استفاده نمی کنند. این نشان دهنده این است که اصلا علم یعنی جامع بین قطع و اطمینان اصلا حجت نمی باشد.

بله عرف و عقلاء بر طبق اطمینان و علم عمل می کنند. می رویم و می خوریم و می شوییم علم دارم که این شیء مضر نمی باشد می خورم. می دانم که مدرسه باز است به مدرسه می روم. می دانم باران می بارد با خود چتر می برم. اطمینان داریم که این کالا مناسب است می خریم. حال یا خداوند ما را طوری آفریده است که به ادراکات علمی و اطمینانی عمل می کنیم بخلاف ادراکات ظنی و وهمی و یا در طول زندگی تجربه کردیم که احتمال تطابق موارد علم و اطمینان با خارج بیش از احتمال تطابق موارد ظن و وهم با خارج است.

پس بنابراین ما دائما به عمل و اطمینان عمل می کنیم اما هیچ زمانی به علم و اطمینان احتجاج نمی کنیم.

الشاهد الثانی: إن کان الأطمئنان حجة لم لا یکون حجة عند غیر المطمئن.

این شاهد خیلی مهم و خوب است.

ابتداءا کلامی را از علمای نقل کنم و بعد شاهدیت آن را نقل می کنم.

فعلیت تکلیف دائر مدار تحقق موضوع در خارج است یکی از شرائط آن هم تحقق شرائط عامه تکلیف است که در واقع این شرئط هم در تحقق موضوع دخیل است یعنی

موضوع نماز صبح انسان بالغ عاقل قادر است که اگر شخص عاقل نباشد موضوع فعلی نشده است.

فعلیت تنجیزی تکلیف دائر مدار فعلیت منجِّز است و فعلیت تعذیری تکلیف دائر مدار عدم فعلیت منجِّز می باشد.

علماء قائلند که علم حجت است چه به معنای قطع چه به معنای اطمینان منتها قطع حجت عقلی و اطمینان حجت شرعی است اما فقهاء در یک نکته با هم اتفاق نظر دارند و آن این که این علم بر یک نفر حجت است نه بر دو نفر آن هم عالم یا مطمئن است من وقتی علم به عدالت زید دارم این حجت است اما بر من فقط حجت است علم عمرو فقط برای عمرو حجت است و لا غیر. لذا اگر زید و عمرو علم دارند به عدالت بکر این جا دو حجت است که هر کدام فقط بر خود عالم حجت است. لذا اگر ثقه ای خبر از عدالت زید داد این خبر حجت است و آثار شرعی عدالت بار می شود اما اگر من از یقین به عدالت زید خبر دهم اینجا دو چیز داریم یکی یقین خودم به عدالت زید و دیگری اخبار بر یقین به عدالت زید. دقت کنید این خبر چون بر چیزی اقامه شده است که اثری ندارد نمی توان آثار شرعی عدالت زید را بار کرد ولی خود شخص عالم باید آثار شرعی را بار کند اما در صورتی که گفت زید عادل و شخص ثقه بود در این صورت باید مخاطبِ خبر تمام آثار شرعی عدالت زید را بار کند. مثلا مولا گفته بود: اکرم العادل در اینجا اکرام زید بر او واجب است. این متفق علیه علماء است و در ارتکاز علماء بوده است. اما در صورت خبر بر یقین خودش بر عدالت زید اگر نماز پشت سر زید خواند باید همه را قضاء کند.

در سیره عقلاء این بوده است که اگر خبر از واقع داد خبر او حجت است اما اگر از اعتقاد به چیزی خبر داد دیگر حجت نمی باشد. چرا که آنچه که جلوی اختلال نظام را می گیرد و موجب حفظ نظام می شود خبر از واقع است نه خبر از اعتقاد.

بله اگر این که من می دانم زید عادل است ظهور در اخبار به عدالت زید داشته باشد حجت است.

ارتکازات فقهاء هزاران بار از استدلالات آنها قوی تر است. یک مثال دیگر. مشهور بین فقهاء این است که وثاقت سهل بن زیاد ثابت نمی باشد اما مرحوم کلینی بیش از هزار روایت در کافی از سهل بن زیاد نقل کرده است گفتند کثرت نقل کلینی نشان می دهد که سهل بن زیاد پیش کلینی ثقه بوده است و نمی شود که سهل بن زیاد پیش کلینی ضعیف باشد و مجهول باشد در عین حال هزار روایت از او نقل کند. اما با این حال از این، وثاقت سهل بن زیاد را اثبات نکرده اند.[۱] علت این بوده است که در ارتکاز علماء این بوده است که کثرت روایت دال بر اعتقاد کلینی بر وثاقت سهل است این چه اثری دارد؟! به درد کلینی می خورد نه به درد ما اگر کلینی تصریح می کرد که من اعتقاد دارم که سهل بن زیاد ثقه است این در نظر فقهاء اثری نداشت این کثرت نقل هم الان اثر ندارد. ابراهیم بن هاشم هم اینطور بوده است اما سهل بن زیاد اسوء حالا از ابراهیم بن هاشم است.

مدلول کثرت نقل اعتقاد به وثاقت است نه اخبار به وثاقت و اعتقاد به وثاقت برای غیر کلینی اثر ندارد.

مثال فقهی دیگر این است که گفته شده است اگر در نماز جماعت اگر دیدید عادلی به به زید اقتدا کرد در صورتی می توانی اقتدا کنی که از عدالت او برای تو علم به عدالت حاصل شود و الا نمی توانی چرا که نهایتا اقتداء او نشان دهنده اعتقاد اقتدا کننده بر عدالت او است و برای من اثری ندارد اما در صورت اقتداء چند عدول گفته اند که می توانی اقتداء کنی و لو برای تو علم به عدالت حاصل نشود به خاطر این است که کشف علمی می کنیم که حسن ظاهر دارد و حسن ظاهر اماره بر عدالت است.

خوب حال سوال این است اگر علم حجت است چه فرقی بین عالم و غیر عالم است؟ چرا در بین علمای اصول این علم را بر عالم حجت می دانسته اند.

---

[۱] گفته نشود که در نظر علماء در اینکه وثاقت سهل بن زیاد را ثابت ندانسته اند این بوده است که سهل فساد مذهب داشته است چرا که مهم برای علماء وثاقت شخص بوده است و اصلا صحت و فساد مذهب او مهم نبوده است شاهد بر این مطلب هم این است که صدوق شیخی در حدیث دارد و می گوید لم أر انصب منهم که در طول عمرم ناصبی تر از او ندیدم لذا علمای ما به مذهب کاری نداشتند بلکه به وثاقت کار داشتند.

اما شاهدی که قطع را فقط بر قاطع حجت می دانند این است که قطع را فقط حجت عقلی می دانند در حالی که اگر بر دیگری حجت می دانسته اند باید می گفتند که قطع هم حجت عقلی است و هم حجت شرعی. بر خودش حجت عقلی است و بر غیر عالم حجت شرعی است. خوب اگر حجت بود چرا که بر دیگری هم حجت نباشد مثل خبر ثقه و ظهور که بر دیگری حجت است.

ان قلت: أن الظهور و خبر الثقه حجة لمن اقام له هما.

ظهور و خبر ثقه هم برای کسی حجت است که خبر ثقه و ظهور برای او اقامه شده باشد.

قلت: هذا لشرطیة الوصول فی حجیة کل حجج لا لانهما لا یکون حجة لمن لم یقم له هما.

دقت کنید که اینکه ظهور و خبر ثقه فقط برای کسی حجت است که خبر ثقه و ظهور برای او اقامه شده باشد این به خاطر این استکه شرط حجیت هر حجج جعلی و شرعی این است که این حجت به شخص مکلف واصل شده باشد اما شرط حجیت آنها حصول آنها برای شخص نمی باشد لذا اگر خبر ثقه و ظهور حاصل شد و کسی از جایی به آنها پی برد بدون اینکه آن کلام برای شخص ظهور داشته باشد یا ثقه برای او خبر آورده باشد مفاد آن خبر و ظهور برای او حجت است چرا که حصول شرط حجیت نمی باشد بلکه وصول شرط است و وصول شد و لو حصول برای شخص اتفاق نیفتاد بخلاف حجج عقلیه که شرط حجیت آنها حصول است و این حصول فقط برای قاطع اتفاق می افتد.

این نشان دهنده این است که در ارتکاز علماء هم این بوده است که قطع و اطمینان بر دیگری حجت نمی باشند و این نشان دهنده این است که علم حجت نمی باشد بلکه ما فقط بر طبق اطمینان عمل می کنیم اما منجز و معذر نمی باشد. لذا این علم حجت نمی باشد بلکه بر اساس علم عمل می کنیم.

[1]القول الثالث: القائلین بحجية اطمئنان شخص الخبرة و العالم و العارف بالمسائل بخلاف اطمئنان غیرهم.

قول سوم در حجیت اطمینان، قول مرحوم سید صاحب عروه و اکثر معلقین عروه که با سید موافق کرده اند.

سید در عروه مسئله ای دارد در عدالت امام جماعت که عدالت را چطور می توان احراز کرد و یکی از این طرق را اطمینان قرار می دهد. بعد می گوید که این اطمینان دو قسم است:

قسم اول اطمینان انسان عالم و عارف به مسائل و ملتفت به جهات است.

قسم دوم اطمینان انسان جاهل که اطمینان اکثر مردم می باشد که اعتباری به آن نمی باشد.

ایشان می فرمایند که اطمینان شخص عالم حجت است بخلاف اطمینان جهال.

عبارت سید را بخوانیم:

و الحاصل أنه يكفي الوثوق و الاطمئنان للشخص من أي وجه حصل بشرط كونه من أهل الفهم و الخبرة و البصيرة و المعرفة بالمسائل لا من الجهال و لا ممن يحصل له الاطمئنان و الوثوق بأدنى شيء كغالب الناس[2]

این نظر مرحوم سید ممکن است که برگردد به یکی از دو نظری که بعد خواهیم گفت و احتمال هم دارد که نظر مستقلی است.

مثلا ما طلبه هستیم و سطح را تمام کردیم و اطمینان به عدالت زید پیدا کردیم این اطمینان حجت است اما یکبار طلبه نمی باشیم و یا در اوائل طلبگی هستیم و اطمینان حاصل می شود این اطمینان چه ارزشی دارد؟ هیچ ارزشی ندارد مثل اطمینانی که اکثر

---

[1] سه شنبه ۹۶/۰۹/۲۱.

[2] العروة الوثقى (للسيد اليزدي)؛ ج۱، ص: ۸۰۱، یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، العروة الوثقى (للسيد اليزدي)، ۲ جلد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بیروت ـ لبنان، دوم، ۱۴۰۹ ه ق

مردم از کسی می کنند مثلا مردم از دندان پزشکی تعریف می کند بخلاف کسی که خودش دندان پزشک است یا دانشجوی دندانپزشک است بگوید که فلانی دندانپزشک خوبی است. این اطمینان شخص عادی و جاهل ارزشی ندارد و حجت نمی باشد.

این نظر سید در عروه در بخش عدالت امام جماعت است و اکثر معلقین تعلیقه نزده اند و ین عدم تعلیقه از مواردی است که ظهور در موافقت با سید دارد بخلاف بعضی موارد که در مستحبات یا مکروهات است در اینجا از عدم تعلیقه نمی توان موافقت با سید را فهمید اما در اینجا که بحث حجیت اطمینان است ظهور در موافقت دارد اکثر معلقین تعلیقه نزده اند و بعضی تعلیقه زده اند من جمله مرحوم خوئی که می گوید فرقی بین اطمینان علماء و جهال نمی باشد.

القول الرابع: حجية الاطمينان العرفی بخلاف غيره.

قول چهارم در بحث حجیت اطمینان قولی است که بعضی شراح عروه و بعض المتاخرین اختیار کرده اند در کتاب مهذب الاحکام اینها بین اطمینان عرفی و غیر عرفی تفصیل داده اند که اطمینان عرفی حجت است و مفهوم آن این است که اطمینان غیر عرفی حجت نمی باشد نمی دانیم مراد ایشان از اطمینان عرفی چه می باشد اما شاید بتوان گفت که مرادشان این می باشد که اگر سبب این اطمینان عرفی باشد حجت است و در غیر این صورت حجت نمی باشد شاید هم مراد ایشان از اطمینان عرفی اطمینان نوعی باشد اما این دور از ذهن می باشد.

اما کلام مرحوم صاحب مهذب الاحکام:

لأنّ الاطمئنان العرفي حجة عقلائية و لم يردع عنها الشارع، و يدل عليه في المقام قوله (عليه السلام): «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه»[1]

[1] الوسائل باب: ۱۰ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ۲.

این هم کلام مرحوم صاحب مهذب الاحکام.[1]

القول الخامس، قول بعض المتأخرين بعبارتين:

قول پنجم قول بعض المتاخرین است که ایشان در حجیت اطمینان دو عبارت و تعبیر دارد:

التعبير الاول: الاطمئنان الناشیء من حساب الاحتمالات.

یک تعبیر در بحث اصولی دارد گفته است که اطمینان وقتی حجت است که بر اساس حساب احتمالات شکل گرفته باشد در این صورت این اطمینان حجت است اما بر اساس حساب احتمالات نباشد این حجت نمی باشد.

این حساب احتمالات در قبال امر شخصی چه می باشد؟ وقتی ما به عدالت زید اطمینان داریم تارة امور نفسانی من دخیل نبوده است و فقط از باب حساب احتمالات بوده است مثلا چهار نفر به من اخبار به عدالت زید داده اند احتمال خطاء چهار نفر کم و احتمال صدق زیاد مثلا ۹۹ درصد است این اعتقاد و اطمینان بر اساس حساب احتمالات است اما یکبار من معتقد می شوم به عدالت زید بر اساس یکسری مسائل صرفا شخصی مثلا به ما خیلی احترام می گذارد وقتی ریشه یابی می کنم که چرا اعتقاد دارم که زید عادل است؟ می بینم که اثری از عدالت در او نیست الا این که او به من احترام می گذارد. یا اعتقاد به فسق او دارد در حالیکه در او فسقی ندیده است الا اینکه او را تحویل نمی گیرد و سوار ماشینش نمی کند[2] یا به نماز یا درسش نمی آید و امثال ذالک از امیال نفسانی. اینها را می گویند امور شخصیه . این در بحث اصولی است.

الاحتمال الواصل لدرجة يكون احتمال الخلاف احتمالا وهميا لا يعتنى به، و هذا هو المعبر عنه بالاطمئنان و الوثوق الشخصي، و هو حجة بنظرنا إذا كان ناشئا عن دليل

---

[1] مهذب الأحكام (للسبزواري)؛ ج‌٨، ص: ١۴٠، سبزواری، سید عبد الأعلى، مهذّب الأحكام (للسبزواري)، ٣٠ جلد، مؤسسه المنار ــ دفتر حضرت آية الله، قم ــ ایران، چهارم، ١۴١٣ ه‍ ق

[2] البته نه این که او را هتک می کند

حساب الاحتمالات و تراكمها حول محور واحد، و هو الذي نصطلح عليه باليقين الموضوعي في مقابل اليقين الذاتي الناشئ عن العوامل المزاجية و الشخصية.[1]

شرائط عینی یعنی موضوعی در عربی جدید به عینی موضوعی می گویند که همان خارجی باشد و ذاتی یعنی درونی یعنی اطمینان من یا عوامل درونی دارد یا عوامل برونی دارد. یقین بر اساس حساب احتمالات یقین موضوعی است و یقین بر اساس امیال نفسانی و شخصی می شود یقین ذاتی. هر دوی اینها یقین شخصی است و مراد از یقین شخصی در مقابل یقین نوعی است به تعریف دیگری که گفته خواهد شد انشاء الله.

التعبیر الثانی: الاطمئنان الناشی من المناشی العقلائیة حجة و الا فلا.

ایشان در یک جای دیگر در بحث فقه قیدی را اضافه کرده است اما دیگر صحبتی از حساب احتمالات نمی باشد. گفته است که اطمینان یا از مناشی عقلائی است یا از مناشی غیر عقلائیه اطمینان ناشی از مناشی عقلائیه حجت است عبارت ایشان به این صورت است:

[۲۰] مسألة ۲۰ : يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني (۲۱)

---

(۲۱) (بالعلم الوجداني) : وبالاطمئنان الناشئ من المبادئ العقلائية ، وبخبر من يثق به من أهل الخبرة في وجه .[2]

ظاهر مراد ایشان در اصول هم این است لذا اطمینانی در نظر ایشان حجت است اولا نوعی باشد و دیگر عرفی باشد.

این تفاسیری که اینها سه قول اخیر داده اند این تفاسیر همه با قول دوم مشترک می باشند که دلیل همه اینها سیره است. تفصیل سوم و چهارم و پنجم اگر تفصیل سید به

---

[1] الرافد في علم الأصول ؛ ص۱۳۱، حسینی سیستانی، علی، الرافد في علم الأصول ــ قم، چاپ: اول، ۱۴۱۴ ق.

[2] تعليقه على العروة الوثقى ج ۱ ص ۱۴.

قول چهارم و پنجم بر نگردد ـ چرا که نمی توان مطمئن شد که نظر ایشان چیست، ـ دلیلشان سیره است.

مناقشة فی الاقوال الثلاثة الاخیرة: ان السیرة تقام علی العمل لا الحجیة.

این سیره دقیقا همان نقطه ای که به آن اشکال کردیم لذا آن اشکال بر این اقوال هم وارد است که در سیره اطمینان حجت نمی باشد بلکه به آن عمل می شود.

در آینده خواهیم گفت که این اطمینان حجت نمی باشد بلکه سبب این اطمینان است که در نظر عقلاء حجت است البته در اطمینان نوعی عرفی که سبب دائما حجت است.

لذا این اقوال را نمی توانیم قبول کنیم و حجیت قطع و اطمینان را بماه ما نتوانستیم قبول کنیم و قائلیم که مردم بر اساس علم که جامع بین قطع و اطمینان است عمل می کنند نه بر اساس ظن و شک و احتمال.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

الجهة الثالثة فی آثار الاطمئنان:

برای اطمینان آثاری را ذکر کرده اند ببینیم این آثار تمام است یا خیر؟

الاثر الاول: اسقاط الامارة من الحجیة ان کانت بخلافه.

اولین اثر این است که گفته اند تمامی امارات حجیتشان منوط بر عدم اطمینان بر خلاف است خبر ثقه بر چه کسی حجت است؟ تارة طرف مطمئن است که زید عادل است خبر ثقه هم اقامه شده است بر عدالت زید و یک دفعه مطمئن به فسق زید است و تارة شاک است مشهور فقهاء گفته اند که در دو جا این خبر ثقه حجت است کسی که مطمئن به عدالت زید است و کسی که شاک به عدالت است و بعضی گفته اند که بر مطمئن به عدالت هم حجت است اما یک مورد مورد اتفاق است که خبر ثقه حجت

نمی باشد و آن کسی که مطمئن به فسق زید می باشد در اینجا آیا بینه و خبر ثقه حجت است؟خیر گفته اند که حجت نمی باشد پس یکی از آثار اطمینان این است که اگر اماره بر خلاف آن اقامه شود آن اماره حجت نمی شود.

علة هذا الاسقاط بتقریبین:

چرا حجت نمی باشد؟

دو بیان است که یکی را قبول و دیگری را قبول نداریم:

تقریب المشهور: موضوع حجیة الامارات عند العقلاء، الشاک الفاقد للاطمئنان علی الخلاف.

گفته اند که حجیت بینه حجیت شرعیه و جعلیه است عقلائا جعل شده است بر شاک و شارع هم در حد عقلاء امضاء کرده است لذا بر شخص مطمئن جعل نشده است لذا دلیل ا عتبار اصلا این را نمی گیرد و شاک غیر قاطع و مطمئن است. خوب فرض این است من شاک نمی باشم. این بیان مشهور.

مناقشة: هذا علی خلاف وجداننا.

این بیان را نمی توانیم اشکالی کنیم و برهانی بر رد آن اقامه کنیم اما لازمه این کلام این است که اطمینان چه حجت باشد یا حجت نباشد، هیچ فرقی نمی کند که اگر من اطمینان به خلاف اماره داشتیم اماره حجت نمی باشد چرا که موضوع حجیت شاک است و من شاک نمی باشیم.

ما نمی توانیم استدلال بر نفیش کنیم و بگوییم که چرا عقلاء اینطور کرده اند چرا که ممکن است جواب دهند که نظام اجتماعی بیش از این نیاز نداشته است چرا که می دانید که تشریعات و جعولات عقلاء در حد حداقلی است یعنی به مقداری که نظام اجتماعی حفظ شود و بیش از این نمی باشد و همین مقدار که اماره را حجت بر شاک قرار دهند نه بر عالم و مطمئن نظام اجتماعی حفظ می شود.

این بیان را نمی توانیم رد کنیم یعنی استدلال بر رد آن بیاوریم اما وجدان ما این را قبول نمی کند.

قبلا ما تابع این نظر بودیم با اینکه قائل به حجیت اطمینان نبودیم به این بیان قائل بودیم که اماره بر خلاف اطمینان حجت نمی باشد اما دیدیم که نکته دیگری در آن است.

[1] مشهور گفته اند که حجیت امارات جعلیه است و در عقلاء جعل شده است برای کسی که مطمئن بر خلاف نمی باشد و اصلا برای مطمئن جعل نشده است این بیان به این مقدار مشکلی ندارد اما اینطور می خواهیم ببینیم است یا نیست؟

ما ها قائلیم که اگر اطمینان نوعی باشد یعنی نوعی عرفی آن اماره حجت نمی باشد اما اگر اطمینان شخصی باشد – یعنی نوعی عرفی نباشد –آن اماره حجت است مثلا من توسط رمل و استخاره نسبت به فسق زید به اطمینان رسیدم بینه قائم شد به عدالت زید ما ها قائلیم باید به بینه عمل کنیم.

اما در جایی که اطمینان ما نوعی است چرا نمی توانیم به اماره عمل کنیم؟ انشاء الله در بحث امروز می آید که اطمینان نوعی را ما حجت نمی دانیم اما دائما سبب اطمینان نوعی عند العقلاء حجت است. می تواند آن سبب خبر چند نفر باشد یا مجموع شواهد یا قرائن یا علم باشد. عقلاء دائما اماره اطمینانی را بر اماره ظنی مقدم می دانند اماره اطمینانی یعنی سبب اطمینان نوعی.

اما در مواردی که اطمینان من شخصی است من اطمینان شخصی پیدا کردم به فسق زید یعنی بر اساس یک سبب غیر نوعی برای من اطمینان آمد با رمل و استخاره برای من اطمینان به فسق زید ایجاد شد در اینجا باید به اماره عمل کند و می داند عقلائا در اثر مخالفت مستحق عقوبت است و این را براساس ارتکاز خودمان از عقلاء می گوییم.

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۹/۲۲.

پس ما اولا قائلیم در تعارض بین اطمینان شخصی و اماره، اماره حجت است و ثانیا د رتعارض بین اماره و اطمینان نوعی اماره حجت نمی باشد و ثالثا وجه عدم حجیت آن اماره عدم جعل نمی باشد بلکه از موارد تعارض است که بین اماره اطمینانی و اماره ظنیه شده است که دائما اماره اطمینانی را بر اماره ظنیه مقدم می دانیم.

پس اثر را هم قبول کردیم و هم قبول نکردیم قبول کردیم که اثر ندارد در صورتی که در مقابل اماره، اطمینان نوعی باشد اما اثر ندارد چرا که این اثر، اثر اطمینان نبود بلکه اثر سبب آن بود و این هم به خاطر عدم جعل حجیت نبود بلکه به خاطر تعارض بود.

پس این اثر اول که به یک معنا قبول نکردیم و به یک معنا قبول کردیم چرا که تفصیل دادیم بین اطمینان نوعی و غیر نوعی.

الاثر الثانی: عدم جریان الاصول العملیة فی مقابل الاطمئنان المخالف.

اثری که گفته شده است این استکه گفته اند که تمام اصول عملیه چه اصل عملی اصل عقلی باشد یا اصل شرعی باشد، با وجود اطمینان بر خلاف آن جاری نمی شود.

نکته: ان الاصول اثنتان المومنة و المنجزة و کلتاهما عقلیة و شرعیة.

یا برائت است یا احتیاط و هر کدام یا عقلی است یا شرعی که مجموعا می شود ۲ در ۲ چهارتا اصل عملی. اصول عملی از چهارتا خارج نمی باشد یا برائت است که اصل مومن است نه برائت به اصطلاح اصولی که در مقابل دیگر اصول است و احتیاط یعنی اصل منجز که این دو اصل یا در طول جعل می باشند که اصل شرعی هستند و یا در طول جعل نمی باشند که اصل عقلی هستند تمام اصول یا اصل مومن یا اصل منجز هستند که هر کدام یا عقلی است و یا شرعی که شد چهارتا. برائت یعنی اصل مومن و احتیاط یعنی اصل منجز.

مشهور بین علمای ما این است که هیچ زمانی شخص مطمئن اصلی ندارد چه اصلی عقلی و چه شرعی و چه مومن و چه منجز.

اما الاصول الشرعیة: لأخذ الشک او عدم العلم فی موضوع ادلة هذه الاصول.

در ادله اصول شرعی شک و عدم علم و علم جامع بین قطع و اطمینان است یعنی جعل شده است برای کسی اطمینان ندارد. ما در بحث قطع گفتیم که شارع می تواند برائت داشته باشد ثبوتا و اثباتا و مشهور قائل به محذور می باشند ثبوتا و مرحوم صدر قائل به محذور اثباتی می باشد. ما قائلیم محذوری نمی باشد اصل مومن برای قاطع به تکلیف و اصل احتیاط برای قاطع به عدم تکلیف فضلا عن المطمئن.

لا تنقض الیقین بالشک که دلیل استصحاب است. کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام بعینه که اصل دلیل برائت است که می بینید یا شک اخذ شده است یا عدم علم.

این اثر را قبول کردیم اما قائلیم محذوری به جعل نداشته است اما این کار را نکرده است.

اما الاصول العقلیة:

اصل عقل دو اصل بیشتر نمی باشد برائت عقلیه که ما قائل نمی باشیم و احتیاط.

تسلما بحث می کنیم.

البرائة العقلية: لأن موضوعه عدم البيان و الاطمينان عندهم و سببه عندنا بيان.

برائت عقلیه موضوعش عدم البیان است عدم البیان یعنی عدم الحجت که یکی از افراد حجت اطمینان است. در نزد علماء ما اطمینان و در نزد ما سبب الاطمینان النوعی[1] خودش بیان و حجت است لذا موضوعی برای برائة عقلیه نمی باشد.

اما اصالة الإحتياط: لأن موضوعه اشتغال اليقينی و فی موضع الإطمينان الاشتغال وهمی فلا مجری لجريانه.

این احتیاط مال جایی است که اشتغال یقینی داریم که مقتضی فراغ یقینی است وقتی اطمینان به عدم تکلیف دارید لذا نسبت به تکلیف اشتغال احتمال وهمی دارید.

لذا موضوعی برای این اصل عقلی باقی نمی ماند.

البته مشهور اطمینان را مطلقا حجت می دانند اما ما قائلیم که اطمینان غیر نوعی را عرف علم نمی داند.

ما یک اصل علمی به نام تخییر نداریم و برگشت به اصالة البرائة دارد.

دقت کنید تمام شاکله علم اصول این می باشد. یا تکلیف معلوم است یا مجهول است. اگر مجهول باشد یا اماره ای است یا خیر. اگر اماره ای باشد اخذ می شود و الا مرجع می شود اصل. در تکلیف معلوم یا معلوم بالتفصیل است که قطع حجت است وقابل ترخیصی هم نمی باشد و اگر معلوم بالاجمال باشد و موافقت قطعیه ممکن باشد

---

[1] دقت کنید که یک جمله معترضه گفته شود با توجه به اینکه ما سبب الاطمینان را حجت می دانیم و مشهور خود اطمینان را حجت می دانند یک فرقی بین ما و مشهور حاصل می شود و آن اینکه در نظر ما در حجیت سبب الاطمینان النوعی لازم نمی باشد خود شخصی که سبب الاطمینان برای او اقامه شده است اطمینان داشته باشد در عین حال این سبب برای او حجت است اما در نظر کسانیکه خود اطمینان را حجت می دانند از آنجائیکه قائل می باشند که اطیمنان فقط بر خود شخص مطمئن حجت است لازمه آن این است که خودش شخص هم مطمئن باشد و ضمن اینکه کسانیکه قائل به حجیت اطمینان بوده اند صحبت از عدم امکان ترخیص در عمل به اطمینان می کرده اند به خاطر محذورات ثبوتی یا اثباتی این محذورات زمانی رخ می دهد که خود شخص مطمئن باشد و الا اگر مطمئن نباشد محذوری در کار نمی باشد لذا این دو شاهد موید این است که باید در نظر قائلین به حجیت خود شخص هم مطمئن باشد به خلاف کسانی که سبب الاطمینان را حجت می دانند.

وظیفه احتیاط است و اگر موافقت قطعیه ممکن نباشد نباید مخالفت قطعیه کند و وظیفه تخییر است که معنایش برائت می باشد.

البته بعضی در معلوم بالاجمال ممکن است که قائل به احتیاط باشند که شاذ است.

این اثر دوم که ما هم قبول کردیم.

الأثر الثالث: هذا الأثر عندنا و هو تقارن الحجة مع الإطمینان النوعی العرفی.

این اثر طبق مختار ماست ما قائل به عدم حجیت می باشیم و لکن یک اثر قائلیم که اطمینان نوعی دائما همراه با یک حجت است که سبب الاطمینان است و اطمینان بلا سبب نمی شود. سبب اطمینان نوعی دائما حجج من الحجج العقلائیه است لذا اختلاف ما با مشهور در عدم حجیتِ اطمینان کم اثر می شود.

مشهور این بحث اطمینان را جدی نگرفته اند که این را متفطن شوند.

الأثر الرابع: آیا اطمینان یقوم مقام القطع الموضوعی الطریقی ام لا؟

قطع را به قطع طریقی و موضوعی تقسیم می کنند قطع موضوعی را به قطع موضوعی طریقی و موضوعی وصفی و صفتی تقسیم می کنند چه ما قائل به حجیت اطمینان یا سبب آن شویم فرقی نمی کند. می خواهیم ببینیم که آیا اطمینان یا سبب آن قائم مقام قطع موضوعی طریقی می شود یا خیر؟ موضوعی طریقی مثل شهادت گفته شده است که شاهد باید در شهادتش قطع داشته باشد. یعنی وقتی شهادت به نجاست این اناء می دهد باید شهادتش عن قطع باشد. بعضی گفته اند که فقط در شهادت بر حدود باید شهادتش عن قطع باشد حالا اگر کسی به اطمینان رسید که زید شارب الخمر است یا فلان کار خلاف عفت را انجام داده است آیا می تواند شهادت دهد؟ ما قائلیم قائم مقام قطع موضوعی طریقی نمی شود.

خوب دقت کنید گفتیم در قیام یک شیء مقام یک شیئی دیگر مهم لسان دلیل این شیء دوم می باشد که باید لسان آن حکومتی باشد مثلا در شریعت اکرام عالم واجب باشد و در دلیل حاکم آمده باشد المومن عالم. اما در این حجج و امارات اصلا ما چنین دلیلی نداریم بلکه تمام الدلیل یک سیره و یک امضاء است و در نزد سیره خبر ثقه و ظهور و اطمینان و ... اینها فقط طریقی هستند اطمینان فقط حجت است و طریق است خبر ثقه حجت است و امضاء است و این امضاء سکوت است لذا از امضاء طریقیت اطمینان عند العقلاء نمی توان استفاده کرد که شارع در مسئله شهود گفته است که هم اطمینان و هم قطع کفایت می کند.

بنا براین ما ها از کسانی هستیم که قائلیم امارات من جمله اطمینان که در نزد قوم از امارات است جایگزین قطع موضوعی طریقی نمی شود و قطع موضوعی صفتی که همه قائل می باشند و مفروق عنه است که جایگزین نمی شود.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثالثة.

الجهة الرابعة: فی حجیة الاطمینان فی الموضوعات.[1]

کسانی که قائل به حجیت اطمینان شده اند فرقی بین اطمینان به حکم و جعل و موضوع نگذاشته اند.

قول المرحوم الآغا ضیاء: عدم الحجیة خصوصا فی الموضوعات.

مرحوم آغا ضیاء است که گفته اند اطمینان مطلقا حجت نمی باشد خصوصا فی الموضوعات یعنی عدم حجیت اطمینان در موضوعات خیلی واضح تر است اما در احکام عدم حجیت به این وضوح نمی باشد.

[1] شنبه ۹۶/۰۹/۲۵.

عبارت آغا ضیاء را قبلا از تعلیقه خوانده بودیم که فرمودند: فی الاکتفاء بالاطمینان نظر لعدم ثبوت حجیته خصوصا فی الموضوعات.[1] آغا ضیاء قائل به عدم حجیت اطمینان می باشند در احکام و موضوعات اما این عدم حجیت در اطمینان واضح تر است.

دلیل المرحوم الآغا ضیاء: روایة مسعدة بن صدقة ظاهرا.

این بحث را از این جهت می خواهیم مطرح کنیم که چرا بین حکم و موضوع فرق گذاشته است و وجه خصوص در موضوع چیست؟ ظاهرا به خاطر روایتی است که در آن روایت است: در موضوعات به شک اعتنا نکنید مگر این که علم یعنی قطع یا بینه داشته باشد. اطمینان، قطع و بینه نمی باشد. لذا مرحوم آغا ضیاء قید خصوصا را به این خاطر فرموده است آن روایت، روایت مسعدة بن صدقه است:

۲۲۰۵۳- ۴-[2] وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ

كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ[3] قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ **وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.**[4]

در این روایت امام صریحا رد کرده است عملِ به غیر قطع و غیر بینه را و اطمینان هم از این موارد غیر قطع و بینه است و نیاز به عمل به آن نمی باشد.

[1] عروه ج ۳ ص ۱۹۱.

[2] (۸)ـ الكافي ۵ـ ۳۱۳ـ ۴۰.

[3] (۹)ـ" عليك" ليس في المصدر.

[4] وسائل الشیعة ؛ ج‏۱۷ ؛ ص۸۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

این نکته ای بوده است که آغا ضیاء ظاهرا به آن استناد کرده است و گفته اند خصوصا فی الموضوعات.

مناقشة: عدم تمامية الرواية سندا و دلالتا لشمول «يستبين عليک» لمورد العلم و الاطمينان و الحجة.

این روایت را سندا قبول نداریم و دلالتا هم تمام نمی باشد حتی یستبین علیک ذلک سه فرد دارد: قطع و اطمینان و حجت و بینه ذکر خاص بعد از عام است. لذا این روایت دلالت ندارد بر عدم حجیت اطمینان بر موضوعات.

لذا چه ما به حجیت اطمینان و چه به عدم حجیت اطمینان قائل شویم فرقی بین اطمینان و علم نمی باشد.

البته این حدسی است که مرحوم آغا ضیاء به این روایت عمل کرده باشد کما اینکه علماء در عدم حجیت امارات در موضوعات به این روایات استناد کرده اند.

الجهة الخامسه: فی حجية الاطمئنان فی اطراف العلم الإجمالی.

اطمینان در اطراف علم اجمالی بر دو قسم است:

ان كان الإطمئنان فی بعض الاطراف:

قسم اول: اطمینان به تکلیف فقط در بعضی از اطراف علم اجمالی است نه در جمیع اطراف علم اجمالی. مثل اینکه دو اناء داریم یک قطره خونی افتاد نمی دانم که ان قطره در اناء یمین افتاد یا در اناء یسار افتاد اما یقین دارم که در یکی از این دو افتاد اما احتمال اینکه در اناء یمین افتاده باشد نود و نه درصد است و احتمال اینکه در اناء یسار افتاده باشد یک درصد است در علم اجمالی آمده است که لازم نمی باشد احتمالات در اطراف مساوی باشند. در اینجا من در اناء یمین اطمینان به تکلیف دارم یعنی اطمینان دارم به حرمت شرب اناء یمین اما در اناء یسار احتمال تکلیف دارم در اینجا وظیفه من

چه می باشد؟ تارة قائل به حجیت اطمینان می شویم و تارة قائل به عدم حجیت اطمینان می شویم.

عند القول بالحجیة: یجری البرائة فی الطرف الآخر.

اگر قائل به حجیت شدیم در علم اصول مفروق عنه است اگر ما حجت منجزی در یک طرف داشتیم در طرف دیگر برائت بلا معارض جاری می شود.

مثلا من علم اجمالی دارم که یکی از دو اناء نجس است و ثقه می گوید که اناء یمین نجس است که در اینجا در اناء یسار برائت داریم اما به بیانهایی بسیار متفاوت.

عند القول بعدم الحجیة: جریان قاعدة الطهارة فی طرف المقابل و عدم جریانه فی طرف الاطمینان المعارض له.

اما اگر انکار حجیت کردیم ما علم اجمالی داریم که یا یمین نجس است یا یسار و اطمینان به نجاست یمین و احتمال به نجاست یسار داریم. قاعده طهارت در اناء یمین جاری نمی شود هیچ گاه اصل عملی با اطمینان بر خلاف جمع نمی شود. اما در اناء یسار قاعده طهارت جاری می شود چرا که معارضی ندارد.

این در جایی است که اطمینان در بعض اطراف است.

ان کان الإطمئنان فی جمیع الأطراف:

اما در جایی که اطمینان در جمیع اطراف باشد. یعنی در تک تک افراد این اطمینان را داریم. مثلا ما صد اناء داریم و یقین داریم که قطره خون در یکی از صد اناء افتاد بر احتمال مساوی به این صوررت که در هر یک از این اناء اطمینان به طهارت است یعنی احتمال طهارت نود و نه درصد و احتمال نجاست یک درصد است.

این هم قسم دوم.

در این قسم دوم این اطمینان فی نفسه حجت نمی باشد چرا؟ تارة قائل به عدم حجیت می باشیم که از محل بحث خارج می باشد اما در صورت قول به حجیت این

اطمینان حجت نمی باشد چون این اطمینان ها معارض با یکدیگر هستند من صد اطمینان دارم و یقین دارم که یکی از این صد اطمینان کاذب و خاطئ است در بحث حجج اگر علم اجمالی پیدا شود آن حجج دیگر حجت نمی باشند مثلا ده نفر ما داریم که یقین دارم که یک نفر ثقه نمی باشد و بقیه ثقه می باشند قول هیچ کدام حجت نمی باشد. در مثال قبلی و لو علم اجمالی دارم که فقط یکی از صد اطمینان خاطئ است چرا که یکی نجس است قطعا هیچ یک از این اطمینانها حجت نمی باشد.

خوب وظیفه ما در این صد اناء چه می باشد؟ در علم اجمالی اگر شبهه محصوره باشد باید از هر صد تا اجتناب کنم و اگر شبهه غیر محصوره باشد مثلا می دانم نان یکی از نانواییهای قم غصبی است و فرضا کل نانوایی ها قم صد تا است این شبهه غیر محصوره است و احتیاط نیاز نمی باشد و برائت جاری می شود.[1]

هذا تمام الکلام در بحث اطمینان.

مرحوم آخوند در بحث امارات از ظهور شروع کرده است اطمینان را مرحوم آخوند متعرض نشده اند و ما در بحث ما قبل از اخیر اطمینان را آوردیم اما اینجا قبل از ظهور آوردیم.

---

[1] در اطمینان در بعض الاطراف درست است که بر طرفی که اطمینان بر نجاست داریم بر طرف دیگر اطمینان بر طهارت داریم و با وجود اماره گفتیم اصل عملی جاری نمی شود اما مراد ما این استکه اگر این اصل مخالف باشد جاری نمی شود اما اگر اصل ما عقلی و ثانیا موافق باشد در نظر ما جاری می شود اما اصول شرعیه جاری نمی شوند مطلقا اما طبق نظر مشهور اصلی در عرض اطمینان جاری نمی شود.

الظهور:

ظهور معنایش فی الجمله روشن است لذا بحث از حقیقت ظهور را که بحث طویل الذیل و دقیقی است را می گذاریم در آخر بحث. و الا علی القاعده از حقیقت ظهور باید در اول بحث کنیم.

ظهور به طور خلاصه دلالت ظنیه می باشد.

در چند جهت بحث می کنیم:

الجهة الاولی فی حجیة الظهور:

اگر ظهوری بر تکلیف داشتیم این ظهور منجز و اگر ظهوری داشیم بر عدم تکلیف این ظهور معذر است. بعضی از بزرگان گفته اند که حجیت ظهور از بدیهیات است لذا نیاز به استدلال ندارد. بعضی استدلال کرده اند بر حجیت ظهور و وجوهی را برای این حجیت ذکر کرده اند که متعرض آنها می شویم:

الوجه الاول: السیرة القطعیة المتشرعیة بل عمل الشارع به.

وجه اول: گفته اند سیره قطعیه متشرعه است. یعنی متشرعه در محاوراتشان با ظهور معامله حجت می کرده اند تعذیرا و تنجیزا. قطعا اصحاب ائمه و مومنین عصر ائمه در محاورتشان با ظهور معامله حجیت می کرده اند تنجیزا و تعذیرا. بعد ترقی داده اند یعنی اصلا سلوک شارع و معصومین بر این اساس بوده است یعنی در مقام محاوره بر ظهور اعتماد می کرده اند یعنی تکالیف و سلب تکلیف را با ظهور به مخاطبین می رسانده اند مثلا اگر شارع می خواسته است عملی را واجب یا حرام کند از ظهور استفاده می کرده است نه از نص. لذا قطع می کنیم که ظهور در نزد شارع حجت است.

لذا از سیره بالاتر است که سلوک ائمه و شارع مقدس بر حجیت ظهور بوده است که اگر به قرآن و کتب حدیث مراجعه کنید می بینید که آیات و روایاتی که در مورد تکلیف یا عدم آن بوده است اکثرا از ظهور استفاده کرده اند مثلا لله علی الناس حج البیت ظهور در وجوب حج دارد. ندارد که وجب علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا. پس مسلم است که بر ظهور اعتماد می کرده اند.

ان قلت:

شاید در آن زمان قرائنی بوده است که برای آنها نص می شده است.

قلت:

در این صورت این خطابات مجمل می شده است و فرض این است که این آیات و روایات مجمل نمی باشند.

مناقشه: یوصلنا الی المقصود فی الجلمه لا بالجمله.

این وجه تمام نمی باشد فی الجمله خوب است نه بالجمله مثلا ظهوری در یک کلامی باشد و شخصا اطمینان بر خلاف داشته باشیم آیا این ظهور حجت است؟ مثلا آیه شریفه ظهور در وجوب حج داشته باشد و من اطمینان بر خلاف دارم یعنی اطمینان داریم که حج واجب نمی باشد در این موارد نمی توان به سیره عمل کرد چرا که شاید در آن زمان در این موارد یعنی مواردی که اطمینان بر خلاف دارم به ظهور اعتماد نمی کردند و از امام سوال می کرده اند.

فی الجمله خوب است اما مواردی داریم که ظهور است و اطمینان بر خلاف است آیا این ظهور حجت است یا خیر؟ می توانیم به این سیره و سلوک تمسک کرد و بگوییم که ظهور حجت است حتی بر ظان بر خلاف چرا که سیره دلیل لبی است و لسان ندارد.

در مواردی که انسان ظن بر خلاف داشت یا حتی در موارد ظن ضعیف هم نمی توان استناد کرد بر این که در سیره به ظهور در این موارد هم عمل می شده است.

سیره دلیل لبی است دیگر نمی توان به سیره عمل کرد حتی در جایی که شخص ظان بر خلاف است نمی توان از سیره نتیجه گرفت که شخص می تواند به ظهور اعتماد کند.

[1] وجه اول را فی الجمله قبول کردیم اما در موارد شک نمی توانیم به آن رجوع کنیم.

الوجه الثانی: سیرة العقلاء.

در بین عقلاء به ظهور کلام استناد می کنند و در بین عبد و مولا و سید و مولا این ظهور بوده است و عبد بر له یا علیه مولا به آن احتجاج می کرده است. در اینکه عقلاء در مقام احتجاج به ظهور عمل می کنند این جای شکی است. و این که حتی در جایی که ظن بر خلاف هم باشد به آن عمل می شود در این هم باز شکی نمی باشد چرا که ما خود را جزئي از عقلاء می دانیم و به ارتکاز و وجدان خود رجوع کرده و می بینیم که ما اینطور هستیم بنابر این عقلاء هم اینطور می باشند لذا اشکالی که بر وجه قبل وارد شد در اینجا وارد نمی شود.

آیا این سیره عقلاء در عصر معصومین هم تجسد داشته است؟ بله قطعا چرا که ظهور بدون بدیل است و اگر قرار باشد که ظهور حجت نبوده باشد باید چیزی را جایگزین آن می کردند که مثلا نص باشد. نص هم یا غیر ممکن است یا در حد عسر و حرج است ما اکثر کلماتمان ظهوری است.

اکثر قریب به اتفاق الفاظی که بکار می بریم ظاهر می باشند نه نص لذا در عصر ائمه علیهم‌السلام هم این ظهور بوده است و ائمه علیهم‌السلام ردع هم نکرده اند و از این سکوت، امضاء را بدست می آوریم و بالاتر از امضاء درکتاب مجید و محاورات خودشان علیهم السلام از ظاهر استفاده می کردند.

البته این را در نظر داشته باشید که سکوت معصومین علیهم‌السلام در اینجا ـ با توجه به مدت زیاد زمان سکوت و ابتلاء کثیر مردم به ظهور ـ «نص» در امضاء است نه ظاهر

---

[1] یکشنبه ۹۶/۰۹/۲۶.

در امضاء[1] لذا این اشکال اینجا وارد نمی باشد که از ظهور استفاده کرده اید برای اثبات ظهور چرا که ما از نص برای اثبات ظهور استفاده کردیم.

اشکال: ان هذه الظهور فی کلام المتکلم العادی لا الشارع الذی کثیرما یصدر عنه العام و المطلق اولا ثم یقید و یخصصه بذکر القرینه.

ظهور در متکلم عادی و متعارف حجت است اما ائمه متکلم متعارف نبوده اند به خاطر این که کثیر ما بر قرائن منفصله تکیه می کرده اند مطلق و عام را در یک مجلس و مقید و مخصص را در مجلس دیگر می گفته اند و متکلم عادی این مقدار از قرائن منفصله استفاده نمی کردند و نمی کنند. لذا از این سیره نسبت به ظواهر کلام معصوم نمی توانیم استفاده کنیم.

اگر در خود قرآن هم اطلاقات و عمومات زیاد باشد این اشکال در مورد آن هم می آید اما نوعا اطلاقات و عمومات قرآن را قبول نکرده اند.

جواب الاشکال جوابین:

به این اشکال دو جواب داریم:

الجواب الاول: آن الشارع متکلم عادی و لأن نوع کلماته لیس بمطلق و عام.

اینکه ائمه علیهم السلام متکلم عادی و متعارف نبوده ند این را قبول نکرده ایم ما در بیشتر این مواقع اصلا اطلاقات و عموماتی واقعا نبوده است وقتی اطلاقات وعموماتی نبوده است لذا وقتی یک مقید و مخصصی وارد می شود تخصیص و تقییدی نمی باشد مثلا حضرت علیه السلام فرمودند این عقد واجب است و در مجلس دیگر فرمودند که واجب الوفاء نمی باشد کلام اول امام علیه السلام عموم و مطلق نبوده اند که این کلام دوم مقید آن باشد.

---

[1] البته امضاء سیره عقلائي که قائم شده است بر اثبات حجیت خبر ثقه چون خبر ثقه به اندازه ظهور نمی باشد ـ چرا که ما ظهورهای حجتی داریم که در عین حال قائل آنها ثقه نمی باشند مثل اقرار شخص فاسق بر علیه خودش که حجت است ـ لذا این امضاء نص بر حجیت خبر ثقه نمی باشد بلکه ظاهر است.

اینطور نمی باشد که اگر ذکر لفظی قید نبوده باشد بگوییم کلام عام و مطلق بوده است. نوعا افراد از امام علیه السلام سوال می کند و سائل نوعا موردی را در نظر دارند و امام علیه السلام با توجه به آن مسئله جواب می دهد و اینطور نمی باشد که ما دائما قانونی و مطلق و عمومی صحبت کنیم این خودش غیر عرفی است. مثلا از امام علیه السلام سوال می کند از خون دست. امام علیه السلام می فرمایند الدم نجس. با اینکه ما دم طاهر هم داریم در اینجا مراد امام علیه السلام اطلاق نمی باشد بلکه در مورد دم دست شخص گفته است که نجس است و عرفی هم نمی باشد که امام علیه السلام بفرمایند که دم دو نوع است: طاهر و نجس. دم الانسان نجس است. این غیر عرفی است. آدم عادی و عاقل حرفهای کوتاه می زند و مختصر و عرفی کما این که نوع روایات ما مختصر است مثلا آمده است: «لا باس».

ان قلت:

اگر عموم و اطلاقی نمی باشد از کجا این عمومات و اطلاقات را می فهمیم.

قلت:

نوعا از اطلاقات مقامی این را می فهمیم یعنی از سکوت شارع در طول شریعت نسبت به سایر افراد حکم این چنین است یعنی حکم مطلقا این بوده است.

مثلا اگر امام علیه السلام بگویند دم نجس است اطلاقی استفاده نمی کنیم اما از سکوت امام علیه السلام در طول شریعت در مورد دم می فهمیم که احکام انواع دم واحد است. ما اطلاقات و عمومات را قبول نکردیم خصوصا در مورد آیات احکام اصلا اطلاق و عموم را قبول نکردیم بلکه فقط در مقام بیان یک حکم کلی است و در مقام بیان فروعات و ... نمی باشد.

کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم شک داریم که آیا ارتماس مفطر است یا خیر؟ به این آیه نمی توان استفاده کرد که ارتماس مفطر نمی باشد.

بنا براین در مقام این اشکالی که ائمه علیهم السلام متعارف نبوده اند را قبول نکردیم و اگر متعارف نبوده اند در بین اصحاب معلوم می شد و برای ما نقل می شد.

الجواب الثانی: ان نسلم انهم غیر عرفی لابد لهم ان یذکرون ذلک لأن الأصحاب لا یتفطنون الیه و عدم ذکرهم یدل علی ان کلامهم مطلق.

ثانیا سلمنا که کلمات قرآن و معصومین علیهم السلام در بیان احکام، غیر متعارف بوده اند مردم به ائمه علیهم السلام برخورد می کرده اند و سوال می کرده اند از کجا بفهمند که ائمه علیهم السلام غیر متعارف می باشند باید اینها ذکر می کردند و اصحاب خود امام علیه السلام نمی توانست بفهمند که اینها غیر متعارف می باشند بعد از جمع آوری هزاران روایت و آن هم از ائمه مختلف علیهم السلام فهمیده شده است که این کلامها بعضی با بعضی تعارض دارد لذا بر امام علیه السلام لازم بوده است که به این ها بگویند که من مثل افراد عادی صحبت نمی کنم. لذا اگر این طور بود که متوجه می شده اند در زمانی که حضرت علیه السلام مقید را ذکر می کرده اند اشاره می کردند که شما قبلا عام یا مطلق فرمودید و الان اینطور قید می زنید در حالیکه اصلا سوال نکرده اند این کلامها در زمان ما که از قرائن به دور می باشیم دائما کلامها عام و مطلق می باشند و در آن زمان اصلا معلوم نبوده است که اطلاق و عمومی داشته است.

لذا این اشکال را قبول نکردیم و وجه دوم را قبول کردیم. البته این وجه را که قبول کردیم دقیقا مقدار حجیت به مقدار سیره است.

الوجه الثالث: الروایات التی ارجع الاصحاب الی الرجوع الی الکتاب و السنة التی اکثرها ظهورات.

وجه سوم استدلال به روایات می باشد.

ما روایات بسیار زیادی داریم که ائمه علیهم السلام اصحاب را رجوع به کتاب و سنت داده اند و این هم می دانید که اکثر کتاب و سنت ظهور می باشد چون کتاب و سنت یک بخش آن مجملات و متشابهات است و معنا ندارد که به این متشابهات رجوع داده باشند و یک بخشی از کتاب و سنت ظهورات است و بخشی نصوص است که مقدار کمی است لذا رجوع به ظهور، اخذ و تبعیت از ارشاد ائمه علیهم السلام در رجوع به کتاب و سنت می باشد برای این که این امر امام علیه السلام اطاعت شود اخذ به این ظهورات مصداق این اطاعت

و تبعیت است و از این ارجاع فهمیده می شود که این ظهورات حجت است و اگر ظهور حجت نباشد این رجوع من چه فایده ای دارد لذا این ارجاعات به دلالت التزامیه عرفیه دال بر حجیت ظهور و نصوص کتاب و سنت است.

ان قلت: أن الظهور جاء لاثبات الظهور؟!!

این که ارجاع به الفاظ کتاب و سنت داده اند این خودش مطلق است این الفاظ مطلق است هم شامل ظهور می شود و هم شامل نصوص می شود شما از ظهور برای اثبات حجیت ظهور استفاده کرده اید باید قبل از استناد به این روایات باید حجیت ظهور اثبات شود. اگر نص هم داشته باشیم چون این یک امر حجیت است به یک نص ثابت نمی شود بلکه باید به حد تواتر برسد.

قلت:

این اشکال وارد نمی باشد:

اولا: ان هذه الروایات فی مورد الظهور نص لا الظهور.

این نص درست معنا نشده است یکجا به امری تصریح می شود یکجا نسبت به شیئی نص است از باب قدر متیقن مثلا اگر امام فرمود: یجب اکرام الفقیر العادل». «فقیر عادل» نص است چرا که عادل را خود متکلم ذکر کرد. اما یکبار نص تصریح نمی باشد قدر متیقن است مثل اینکه امام می فرمایند: «اکرم الفقیر» و می دانیم که فقیر در خارج دو حصه عادل و فاسق دارد. این عنوان «الفقیر» نسبت به فقیر فاسق ظاهر است چون قید عادل نیامده است اما همین عنوان الفقیر نسبت به «فقیر عادل» نص است یا ظاهر؟ نص است چون قدر متیقن است هیچ احتمالی نمی باشد که شارع مقدس فقراء فاسق را اکرامشان را واجب کند و فقراء عادل را اکرامشان را واجب نکند پس در اینجا قدر متیقن نص است یا به عبارت دقیق تر کالنص است.

خوب در ما نحن فیه ائمه ما را ارجاع به کتاب و سنت داده اند و عدد نص در مقابل ظهور بسیار کم است تقریبا قریب به اتفاق عبارات کتاب و سنت ظهور است و

اگر مراد امام از ارجاع، ارجاع به نص باشد این ارجاع کاللغو است چرا که نص خیلی کم است شاید یک عبارت پیدا نکنید که در آن ظهور نباشد حتی در مورد نص هم اگر بررسی شود از صدر تا ذیل می بینید که ظهور هم دارد لذا قدر متیقن از ارجاع، ارجاع به ظهورات است.

دقت کنید در این صورت هم که این روایات نص در حجیت ظهور می باشند چون امر حجیت از امور هامه می باشد برای اثبات آن نیاز به تواتر داریم بررسی نکرده ایم که ببینیم که این روایات به حد تواتر می رسد یا خیر. اگر برسد برای اثبات حجیت خوب است اما اگر نرسد فقط در حد موید می باشد.

ثانیا: الظهور المتكرر يصير كالنص عند العرف.

ظهور وقتی تکرار می شود می شود کالنص. مثلا مولایی گفت «اکرم الفقیر» که شامل فاسق می شود بالظهور. حال اگر مولا در مجالس مختلف این «اکرم الفقیر» را تکرار کرد به السنه مختلف و هیچ بار قیدی نیاورد گفته می شود که نسبت به فقیر فاسق می شود نص. چرا که در عرف محاوره ای عقلائی مستهجن است که در صورتی که مراد مقید باشد اما بارها عموم تکرار شود. خوب از روایات کثیره که بعید نمی باشد در حد تواتر باشد استفاده می شود که ظهور حجت می باشد.

دقت کنید این وجه برای ما خوب است نه برای زراره چرا که برای او به این مقدار تکرار نشده است.

هذا تمام الكلام فی الجهة الاولی.

الجهة الثانية فی موضوع حجية الظهور.[1]

یک اصل عقلائی است در بین علماء به نام اصاله الظهور یا حجیت الظهور انما الکلام در اینکه ظهوری که حجت است کدام ظهور است؟ما چندین ظهور داریم.[2] وقتی می گوییم ظهور حجت است کدام ظهور حجت است؟ بین علمای ما اختلاف شده است که آنکه موضوع حجت است کدامین ظهور است؟

اقوال العلماء فی موضوع حجية الظهور بنقل المرحوم الصدر:

در اقسام ظهور و کلماتی که علمای ما فرمودند اکتفا می کنم به نقل مرحوم صدر[3] که انحاء ظهور و کلمات علماء را توضیح داده اند:

مقدمة فی بیان اقسام الظهور ببیان المرحوم الصدر:

اما کلام مرحوم صدر: ایشان به چند اسلوب این ظهورات را تعریف می کنند:

الاسلوب الاول فی التقسیم:

ایشان معتقدند ما در بحث ظهور و دلالت سه ظهور و دلالت را داریم: ظهور تصوری، ظهور استعمالی و ظهور جدی. می توانیم بگوییم دلالت تصوری و دلالت استعمالی و دلالت جدی.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۰۹/۲۷.

[2] دقت کنید در مورد الفاظ صحبت می کنیم کاری به افعال و حالات نداریم.

[3] بحوث ج ۴ ص ۲۶۶ .مباحث ج ۲ ص ۱۶۴ . این کتاب مباحث می دانید کلا نُه جلد است چهار جلد مباحث الفاظ و پنج جلد مباحث عقلیه و حجج اما شماره هایش مرتب نمی باشد مثلا مباحث الفاظ شده است قسم اول در چهار جزء و مباحث عقلیه و حجج هم شده است قسم دوم که دوباره آن هم پنج جزء دارد که به جزء اول به جزء اول و جزء دوم به جزء دوم تا جزء پنجم نامگذاری شده است. اگر گفتند جزء پنجم مربوط است که مربوط به قسم دوم می ابشد چرا که قسم اول چهار جزء دارد اما اگر جزء اول تا چهارم گفتند باید دید که مراد کدام قسم است ایشان ظهور را هم در قسم اول در باب الفاظ بحث کرده اند و هم در بحث حجج و امارات. مراد من از جلد دوم جزء و جلد دوم از قسم دوم است. جزء دوم از قسم دوم است.

دروس ج ۲ ص ۱۸۳ .

ایشان برای قسم دوم وسوم اسم دیگری انتخاب کرده است برای ظهور یا دلالت استعمالی، ظهور تصدیقی اول و ظهور جدی را تعبیر کرده اند به ظهور تصدیقی دوم.

اما در خود این اقسام داخل شویم:

ما سه ظهور داریم ظهور تصوری و استعمالی و جدی.

الظهور التصوری: المعنی الذی خطر بالبال آن التلفظ فیکون اللفظ علة لخطور المعنی فلا معنی لدخالة القرینة فیه.

ایشان می فرمایند که ما وقتی لفظی را می شنویم بلافاصله معنا و مضمون آن کلام را تصور می کنیم همینکه الفاظی را شنیدید بلافاصله معنای و مضمون آن الفاظ را تصور می کنید رابطه بین این الفاظ مسموع و معانی و مضامین متصور رابطه عِلّی است ایشان قائلند ما دو رابطه عِلّی داریم: یکی بین الفاظ مسموعه و الفاظ ملفوظه یعنی متکلم لفظ را ایجاد می کند لفظ ملفوظ علت می شود برای وجود لفظ مسموع در ذهن مخاطب و جود لفظ مسموع در ذهن مخاطب عِلّت است برای وجود معنای اینها در ذهن مخاطب پس ما در مقام تلفظ، الفاظ را در خارج ایجاد می کنیم تا الفاظ در خارج موجود می شود این الفاظ در ذهن سامع هم موجود می شود این الفاظ در ذهن الفاظ مسموع است و الفاظ در خارج الفاظ ملفوظ است و متکلم، فاعل الفاظ ملفوظ و الفاظ ملفوظ، فاعل الفاظ مسموع و الفاظ مسموع، فاعل وجود معانی در ذهن است.

و ما می توانیم وجود معانی در ذهن را به متکلم نسبت دهیم و بگوییم به نحو علی معانی را در ذهن ایجاد می کند این ر ابطه عِلّی در کجا وجود دارد؟ اینطور نمی باشد همینکه این الفاظ را بکار ببریم در ذهن او این معنای ماء ایجاد شود. بلکه دو شرط دارد وضع آن الفاظ برای آن معانی و علم سامع به این معانی.

لذا اگر قبل از وضع و علم گفتیم ماء هیچ معنایی در ذهن سامع و مخاطب نمی آید. چرا را می گویند ظهور تصوری؟ چرا که مدلول ما یک تصور است خوب دال ما

کدام است؟ دال ما لفظ مسموع است نه لفظ ملفوظ. دال، لفظ مسموع و مدلول هم معنای متصور است.

مرحوم صدر می گویند در این ظهور تصوری خصوصیتی دارد که اگر لافظ فاقد شعور هم باشد این چرخه ایجاد می شود اگر دیواری به قدرت الهی گفت ماء تا لفظ ماء را در خارج ایجاد کرد بلافاصله لفظ ماء در ذهن شما مسموع می شود و بلافاصله معنای ماء در ذهن شما ایجاد می شود. لذا یکی از خصوصیات این ظهور تصوری این است که لازم نمی باشد لافظ شاعر باشد. یکی از خصوصیاتی که این ظهور دارد این است که هیچ قرینه ای در این ظهور تاثیر نمی گذارد اگر گفت رایت اسدا فی المدرسه مضمون را که یکی از اجزاء آن اسد است و معنای آن حیوان مفترس باشد را تصور می کنیم و لو کلمه فی المدرسه آمده است اما نتوانست ظهور تصوری اسد را تغییر دهد دلالت تصوری و مدلول تصوری اسد را نتوانست تغییر دهد.

این مدلول، مدلول تصوری و دلالت آن دلالت و ظهور تصوری است.

الظهور الاستعمالی: التصدیق بأن المتکلم اراد ایجاد المضمون التصوری فی ذهن السامع الناشئة من النظر الی ظهور حال المتکلم فلا یکون علیّة بین اللفظ و المدلول فههنا تصرف القرینة المتصلة.

قسم دوم که ظهور استعمالی باشد ظهور استعمالی یک مدلولی دارد و این مدلول یک تصدیق است بعد از این که تصور کردید جمله و قضیه «زید عادل» را این تصدیق در ذهن شما ایجاد می شود که متکلم در مقام ایجاد این مضمون بود در ذهن من. که متکلم با تلفظ که فعل اوست در مقام ایجاد این مضمون بود در ذهن من. «زید عادل» مرحله اول تصور قضیه زید عادل است.[1] بعد از این مرحله که تصدیقی در کار نیست تصدیقی بوجود می آید بلافاصله با این تلفظ قصد کرده است ایجاد این مضمون در ذهن ما بوده است. این ظهور استعمالی یا ظهور تصدیقی اول است.

---

[1] در این که قضیه زید عادل قابل تصور است اختلافی نمی باشد اختلاف در حقیقت این تصور است که چه حقیقتی است که برهه ای نسبتا طولانی ذهن مرحوم صدر را مشغول کرده بود و بعد هم چیزی فرموده اند که به هیچ وجه نمی توان قبول کرد.

در اینجا مدلول چه می باشد؟ تصدیق به این که متکلم از این تلفظ قصد کرده بود که ایجاد این مضمون را در ذهن من. دال چه می باشد؟ ایشان می فرمایند دال ظاهر حال متکلم شاعر است[1] خود این الفاظ دال نمی باشند بخلاف ظهور تصوری که دال لفظ مسموع بود و مدلول هم تصور بود اما در اینجا مدلول تصدیق و دال ظاهر حال متکلم است نه لفظ و نه تلفظ.

مرحوم صدر قائل است که قرینه متصله هادم این ظهور است این ظهور را از هم می شکند. یعنی نمی گذارد این ظهور پا بگیرد. اما قرینه منفصله دیگر هادم این ظهور نمی باشد.

توضیح:

متکلم گفت: «رایت اسدا فی المدرسه» در ظهور اولیِ من، یک جزء از مضمون، حیوان مفترس بود اما «فی المدرسه» چه کرد؟ این «فی المدرسه» ظهور دوم را عوض کرد و برای مخاطب این تصدیق ایجاد می شود که متکلم در مقام ایجاد این مضمون نبود بلکه در مقام ایجاد مضمون «رویت حیوان شجاع در مدرسه» در ذهن من بود.

در ظهور تصوری «حیوان مفترس» در ذهن من ایجاد می شود اما در ظهور استعمالی مضمون ما عوض می شود که حیوان مفترس نمی باشد بلکه حیوان شجاع می باشد.

مرحوم صدر می گوید که در صورت وجود قرینه متصله مضمونها عوض می شود بخلاف جایی که قرینه متصله ای در کار نباشد مثل «رایت اسدا» که در اینجا مضمونها[2] یکی است.

در نظر مرحوم صدر زمانی که گفته می شود: «رأیت اسدا فی المدرسة» رجل شجاع در ظهور تصوری اصلا به ذهن نمی آید بلکه حیوان مفترس به ذهن می آید. ایشان در

---

[1] اگر متکلم شاعر نباشد حال او ظهوری ندارد.

[2] مشهور معنا را در مورد مفرد بکار می برند و مضمون را در مورد مرکب تام بکار می برند اما ما در مورد هر دو معنی بکار می بریم.

مباحث الفاظ قائل بود که قرینه متصله ظهور تصوری را عوض می کند که خیلی عجیب بود اما در مباحث حجج قائل شد که قرینه متصله در ظهور استعمالی تصرف می کند که خوب شد این نظر ایشان عوض شد و الا مبنای اول ایشان اصلا قابل دفاع و درست نبود.

در ظهور استعمالی دال ما ظهور حال و عدم یا وجود قرینه متصله است. اما در دلالت تصوری رابطه بین دال و مدلول رابطه علی بود و هیچ کس نمی توانست دخالت کند لذا قرینه دخالتی نمی توانست بکند.

بله در نظر مرحوم صدر شما در ظهور دوم ظهور اول را نیاز داشتید اگر معنای اسد را نمی دانستید نمی توانستید به دلالت استعمالی برسید لذا ایشان قائل اند که ظهور دومی نسبت به ظهور اول موردا اخص است وقتی دیوار بگوید زید عادل ظهور اولی است اما ظهور استعمالی دیگر نمی باشد.

الظهور الثالث الظهور الجدی: التصدیق بأن المتکلم فی مقام حکایة المدلول الأستعمالی و لا دخل لقرینة فیه.

اما می رسیم به ظهور سوم که ظهور جدی باشد. ایشان می فرمایند که مدلول استعمالی که ایجاد شد نمی دانیم متکلم واقعا جد است و قصدش حکایت و طلب است یا هاذل است؟ هاذل یعنی ما یقابل الجد یعنی می خواهد بگوید که من عربی بلدم یا واقعا قصدش حکایت از ظهور استعمالی است؟ اگر می گوید «زید عادل» واقعا قصد حکایت این مدلول استعمالی را دارد یا خیر می خواهد لباسش را عوض کند می گوید «زید عادل» قصدش این است که بگوید که داخل اتاق انسان است این قصدش حکایت نمی باشد هر جا قصدش حکایت باشد این می شود ظهور جدی. پس ظهور جدی یعنی متکلم در مقام حکایت از مضمون ظهور استعمالی است.

خوب این ظهور سومی را هیچ چیزی نمی تواند از بین ببرد نه قرینه متصله و نه حتی قرینه منفصله. امروز گفت: «رایت اسدا» و فردا گفت: «رایت ذاک الاسد فی المدرسه». تازه می فهمیم که این حیوان مفترس ندیده است و حیوان شجاع را دیده

است. این قرینه نمی تواند در ظهور جدی دخالت کند نه تنها منعقد شده است حتی بقاءا در کار می باشد و فقط در حجیت آن اثر می گذارد.

[۱] تا اینجا با سه ظهور و دلالت آشنا شدیم: ظهور و دلالت تصوری، دلالت و ظهور استعمالی و ظهور و دلالت جدی.

قرینه متصله تارة هادم ظهور دوم و تارة هادم ظهور سوم است اما قرینه منفصله هادم هیچ ظهوری نمی باشد فقط هادم حجیت ظهور دوم است بقاءا.

تقسیمات الظهور بالاسلوب الثانی:

بعد که مرحوم صدر می خواهند وارد اقوال در حجیت شود دوباره بر می گردد و به دو مرحله تقسیم می کند چون این سه ظهور در کلمات دیگران نیامده است.

الظهور التصوری: الظهور المتوقف علی الوضع فقط.

ظهور و مرحله اول ظهور وضعی است یعنی ظهوری که متوقف بر وضع است و ظهور دومی داریم که متوقف بر عدم قرینه است که ظهور دوم و ظهور سوم بود. لذا ایشان یکبار دیگر تلخیص دیگری می کند و می گوید ظهور دو قسم است:

ظهوری که موقوف بر وضع است فقط که به آن ظهور تصوری می گویند.

الظهور التصدیقی: الظهور المتوقف علی الوضع و القرینة.

و ظهوری که موقوف بر قرینه است که این ظهور موقوف بر قرینه یا عدم القرینه عبارت است از دو ظهور استعمالی و جدی که اسم این ظهور دوم را می گذارد ظهور تصدیقی چرا در کلام مشهور این ظهورات تصدیقی از هم تفکیک نشده بود. این ظهور دوم علاوه بر وضع بر قرینه هم متوقف است.

---

[۱] سه شنبه ۹۶/۰۹/۲۸.

الاقوال فی الحجیة:

ایشان می فرمایند اقوال در مسئله سه قول است: که تیتر وار ذکر کنیم و بعد وارد شویم در تشریح و نقد این اقوال. این اقوال تیتر وار عبارت است از:

قول اول از مرحوم اصفهانی: موضوع حجیت عبارت است از ظهور تصوری و عدم علم به قرینه متصله و منفصله. یعنی هر کجا ظهور تصوری باشد و علم به قرینه منفصله و متصله نباشد مجموع این دو می شود حجت بر مکلف. دقت کنید ایشان حجیت را موقوف بر عدم العلم کرده اند نه عدم الوجود این قول اول.

قول دوم قول مرحوم شیخ و میرزای نائینی است: در این قول میرزا تبعیت کرده است از جناب شیخ. گفته است که موصوف و موضوع حجت ظهور تصدیقی است نه تصوری به اضافه عدم وجود قرینه منفصله. اما قرینه متصله اگر باشد دیگر ظهور نداریم. یعنی دخیل در ظهور است دائما.

این را دقت کنید قول مرحوم شیخ قول منقحی نبوده است اما نکاتی گفته است که می توان از نکات آن فهمید همانی بوده است که میرزا فهمیده است اما کلمات میرزا کلمات متعارضی بوده است از مباحث الفاظ تا تعارض ادله چند بار در این رابطه کلامی گفته است که نمی توان کلام منقحی را فهمید چرا که خیلی کلام ایشان مضطرب است اما این را که می گوییم این چیزی است که مرحوم صدر فهمیده اند.

این هم قول دوم.

قول سوم که مختار مرحوم صدر است که در یک جهت شبیه به مرحوم اصفهانی است و از یک جهت شبیه جناب شیخ که گفته اند که موضوع حجیت عبارت است از ظهور تصدیقی به اضافه عدم العلم به قرینه منفصله.

این اقوال بر اساس استقراء بوده است. اما اقوال دیگران چه می شود؟ دیگران ظاهرا به این موضوع زیاد فکر نکرده بودند باید جاهای دیگر کلماتشان دیده شود تا ارتکاز اینها فهمیده شود.

اما توضیح اقوال:

القول الاول قول المرحوم الاصفهانی: موضوع الحجیة الظهور التصوری مع عدم العلم بالقرینة.

قول اول قول مرحوم اصفهانی است.

مرحوم اصفهانی قائل است که ظهور تصوری یک جزء است و جزء دوم عدم علم به قرینه متصله و منفصله است.

النکتة الاولی: علة نظره بالعلم لا بالوجود کهنا فی أن جزء الحجیة عدم العلم بالقرینة لا عدمها.

در اینجا ابتداءا یک نکته ای را بگوییم که چرا ایشان در خیلی جاها سراغ علم می آید؟ می گویند در جایی که صحبت از رفتار انسانی باشد باید سراغ علم انسان رفت. ما کی فرار می کنیم؟ زمانی که دزد یا سبع یا عقرب باشد؟ خیر ما از هیچ کدام فرار نمی کنیم بلکه زمانی فرار می کنیم که اعتقاد به وجود یکی از اینها باشد یعنی ما دائما فرار از اعتقاد می کنیم. زمانی که اعتقاد داریم که در نزدیکی من سبع است فرار می کنیم تمام رفتارهای ما معلول ذهنیت ما است چرا کسی را احترام می کنیم؟ چرا که اعتقاد داریم که آدم خوبی است و لو در واقع از ابن ملجم بدتر است. چرا از کسی بدمان می آید؟ چرا که اعتقاد داریم که آدم بدی است و لو در عالم واقع از سلمان فارسی بهتر باشد. لذا ایشان گفته اند که رفتارهای ما اصلا ربطی به عالم واقع ندارد بلکه دائما مرتبط با عالم اعتقاد و ذهن و علم ماست. خوب در بحث حجیت می گوییم عقلاء به ظهور عمل می کنند یعنی بحث عمل و رفتار انسانی در میان است لذا باید برویم سراغ علم و اعتقاد. خوب مشخص است که اگر ما ظهوری داشته باشیم و قرینه ای بر خلاف باشد به ظهور عمل نمی کنیم. لذا رفته است سراغ ظهور تصوری و عدم العلم بالقرینة. چرا نرفت سراغ عدم القرینه؟ بدلیلی که گفته شد. ایشان قائل بوده اند که تمام واکنشهای ما تابع علوم و ذهنیت ماست ایشان فردی درون گرا بودند. لذا در تمام اصول ایشان دائما رفته اند سراغ اعتقاد. خوب وقتی می گوییم عقلاء به ظهور عمل می کنند سوال می کنیم با وجود

قرینه بر خلاف عمل می کنند؟ این تابع این است که علم به قرینه داشته باشند یا خیر. با وجود علم به قرینه عمل می کنند یا خیر؟ خیر عمل نمی کنند اما با وجود عدم العلم به قرینه چطور؟ به ظهور عمل می کنند.

تا اینجا ما عدم العلم[1] را توانستیم توجیه کنیم.

النکتة الثانیة علة نظره فی الحجیة بالظهور التصوری لا التصدیقی: لأن لیس للتصدیقی ظهور بل الظهور فیهما لعدم القرینة بخلاف الظهور التصوری التی لا دخل لها للقرینة.

چرا سراغ ظهور تصوری رفته است نه تصدیقی؟ اما ظهور تصدیقی را سراغش نرفته است چرا که عدم قرینه متصله مقوم آن است وقتی من علم به قرینه داشته باشیم اصلا ظهوری در کار نمی باشد. پس در میان هر سه ظهور ما یک ظهور داریم که چه قرینه متصله باشد و چه قرینه منفصله باشد تکان نمی خورد که آن هم ظهور تصوری است. لذا گفته اند که هر کجا ظهور تصوری باشد و علم به قرینه متصله و منفصله نباشد این ظهور حجت است. یعنی ظهور تصوری به اضافه عدم العلم به قرینه مساوی با حجیت است.

تنها ظهوری که تکان نمی خورد ظهور تصوری است بخلاف دو ظهور دیگر که قرینه مقوم آن است و اصلا ظهوری در واقع نمی باشد یعنی مقوم به قرینه است یعنی در واقع ظهور مال قرینه است نه اینها. اکرم العالم ظهور تصوری آن وجوب اکرام عالم است همین که علم به قرینه نباشد این ظهور حجت است.

دقت کنید ایشان این را توجه داشته است که باید ظهور تصوری بیاید اما هر ظهور تصوری حجت نمی باشد چرا که اگر علم به قرینه متصله و منفصله پیدا کند آن ظهور تصوری حجت نمی باشد. لذا ظهور تصوری زمانی حجت است علم به قرینه متصله و منفصله نداشته باشیم.

---

[1] دقت کنید که عدم العلم با علم به عدم فرق می کند در علم به عدم می دانم که قرینه ای در کار نمی باشد اما در عدم العلم احتمال می دهم که قرینه ای باشد یا نباشد.

این را مرحوم اصفهانی فرموده است.

مناقشة المرحوم الصدر: أن الحجیة عند العقلاء للکاشفیة و الظهور التصوری علی لا علی وجه الکاشفیة.

مرحوم صدر در کلام مرحوم اصفهانی مناقشه کرده اند. کلامی که مقررین نقل کرده اند از مرحوم صدر تقریر دقیقی نمی باشد لذا ما کلام ایشان را توضیح می دهیم که خالی از اشکال شود. بعید نمی باشد که مراد ایشان هم این باشد.

ایشان قائلند که باب حجیت باب کاشفیت است[1] در حالیکه ظهور تصوری اصلا بابش باب کاشفیت نمی باشد. گفته شده است که عقلاء حجیت تعبدیه ندارند و حجیت حجج در نزد آنها فقط از باب کاشفیت است مثلا خبر ثقه عند العقلاء حجت است چرا عقلاء خبر ثقه را حجت قرارده اند؟ از باب تعبد است؟ خیر از باب کاشفیت است یعنی اغلب خبرهای ثقه مطابق با واقع است. عند العقلاء ید حجیت است از باب تعبد است؟ خیر در باب عقلاء ید غالبا بر اساس ملکیت است نوع افراد اموالی که تحت استیلائشان است را مالک می باشند. یا اطمینان هم حجت است چراکه در غالب اوقات کاشف از واقع است. ظهور تصوری تشکیلش بر اساس قانون علیت شکل می گیرد نه بر اساس قانون کاشفیت خوب هر کسی لفظی الغاءکند معنای آن را تصور می کنیم بدون هیچ جهت کاشفیتی معنا و مضمون کلام را تصور می کنیم پس ظهور تصوری چیزی نمی باشد جز الغاء الفاظ و تصور معنای آنها به نحو علی و اصلا جهت کاشفیتی در آنها نمی باشد.

اینکه می گوییم حجت است حجت بر معنا مراد نمی باشد بلکه حجت بر واقع است و این ظهور تصوری دال بر وجوب یا حرمت تکلیفی نمی باشد. اصلا در باب علیت کاشفیت بی معنا است. لذا فرمایش مرحوم اصفهانی درست نمی باشد و این ظهور تابع علیت است نه کاشفیت.

---

[1] البته ایشان گفته اند که باب اصول عقلائیه باب حجیت و کاشفیت است این درست نمی باشد چراکه باب اصول باب کاشفیت نمی باشد زیرا خود ایشان هم قائلند که عقلاء هم اصول تعبدی دارند.

مخلص اشکال مرحوم صدر این شد که چون این کشف در ظهور تصوری نمی باشد و در باب حجیت عقلاء بر اساس کشفی که حجج دارد به آنها عمل می کنند لذا این مورد حجت نمی باشد.

این نقد مرحوم صدر بر مرحوم اصفهانی.

رد علی المناقشة:

قبل از ورود به قول دوم و سوم وارد نقد نقد می شویم.

[1] اما نقد اشکال مرحوم صدر این است که این فرمایش ایشان درست نمی باشد ما وقتی می گوییم ظهور تارة اراده می کنیم انتقال ذهنی ما از یک شیء به شیء دیگر از دال به مدلول و تارة مراد ما از ظهور ایجاد ظاهر و دال است اگر مراد مرحوم صدر این نقل و انتقال ذهنی است همه ظهورها تابعی از نظام علی است هیچ فرقی نمی کند بین این سه ظهور چه ظهور تصوری یا استعمالی یا جدی باشد کلا ظهور عبارت است از انتقال ذهنی از امری به امری و این انتقال بر اساس نظام علی است به عبارت دیگر نقل و انتقال ذهنی فعل ارادی و اختیاری انسان نمی باشد[2].

خوب اگر مرادشان از ظهور این انتقال ذهنی است در همه افراد ظهور است بر اساس نظام علی است. خود تاثیر قرینه هم بر اساس نظام علی است یعنی اینطور نمی باشد که اراده کنید که قرینه منتقل کند یا نکند. ذهن شما یا منتقل می شود یا نمی شود در این انتقال یا عدم انتقال شما دخیل نمی باشید.

اگر مرادشان از ظهور، ایجاد دال و ظاهر است این ایجاد الظاهر فعل اختیاری ما است بر اساس نظام علی دیگر نمی باشد کاملا فعل ارادی و اختیاری من است می تواند این مسئله بر اساس غلبه، کاشف باشد یعنی اکثر مواردی که متکلم این ظاهر را ایجاد

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۰۹/۲۹.

[2] آقای صدر از کسانی است که معتقد است که همه حوادث در عالم تابع نظام علی است الا یک فعل فعل ارادی انسان که تابع نظام علی نمی باشد و الا غیر از فعل ارادی انسان بر اساس نظام و قانون علیت است نقل و انتقال ذهنی فعل ارادی انسان نمی باشد این هم تابعی از نظام علی است. اختلاف مرحوم صدر با فلاسفه این است که فلاسفه قائلند که افعال انسان تابع قانون علی است و مرحوم صدر می گوید که فعل اختیاری انسان تابع نظام علی نمی باشد.

می کند این ظاهرش با آن ظاهر جدی مطابق است. غالبا مدلول تصوری و ظهور تصوری با ظهور جدی مطابق است و همین می تواند کاشف باشد. غالب افراد بدون قرینه صحبت می کنند لذا تطابق و کاشفیت است. لذا گفته نشود که مراد ایشان این بوده است که ظهور تصوری را قرینه نمی تواند اثر بگذارد این را قبول داریم اما اکثر افراد کلامشان بدون قرینه است.

مرحوم صدر این تفکیک را نکرده اند لذا این اشکال مرحوم صدر وارد نمی باشد.

نقد بر کلام مرحوم اصفهانی:

،،،،

یک نقض بر ایشان است که موکول به آینده شد .

اشکال دیگر در نز علمای ما مورد تسالم است که اطلاق و عموم و مفهوم یک ظهور است و این ظهور ها حجت است و هیچ یک از این سه ظهور ظهور تصوری نمی باشد. یکی از مسلمات بین علمای ما این مطلب بوده است که عموم و اطلاق و مفهوم حجت است و ظهور در این سه مورد تصدیقی می باشند و ظهور تصوری نمی باشند. البته من کلام مرحوم اصفهانی را مشاهده نکردم اما بعید است بگوید که ظهور اطلاقی تصوری است چرا که بر اساس مقدمات حکمت است ممکن است که ظهور عموم را تصوری بدانند اما ظهور در اطلاق را نمی تواند بگوید و بعید است که اینطور گفته باشند.

این فرمایش مرحوم اصفهانی را اگر چه موافق نمی باشیم نقد مرحوم صدر را هم قبول نکردیم.

مراد این است که ایجاد ظاهر حجت است که فعل است نه انتقال از دال به مدلول.

قول مرحوم شیخ و میرزای نائینی:

،،،، کلا این قول گوش داده شود. ینها گفه ادن که ظهور تصدیقی حجت اس مشروط به عدم وجود قرینه منفصله. اینها فرموده اند تارة ما قرینه متصله را عدمشان را احراز می کنیم تا این را احراز کردیم ظهور احراز می شود . حجیت ظهور مشروط بر

عدم وجود قرینه منفصله است. بر کسی حجت است این ظهور که قرینه منفصله برای او معلوم نشود و از کجا این عدم وجود قرینه منفصله را احراز کنیم در جایی که شک کردیم؟ عقلاء اصلی دارند بر عدم وجود قرینه منفصله می توانستند ،،،بگویند این اصل مال کسی است که فحص کرده است و به قرینه نرسیده است و هنوز به علم و اطمینان عدم قرینه نرسیده ایم. این ظهور می شود حجت است . پس یک جزئش که ظهور است بالوجدان احراز کردم و یک جزء هم عدم وجود قرینه منفصله را به اصل عقلائی احراز کردیم.

بله اگر شک کردیم در وجود قرینه متصله ظهور احراز نمی شود در اینجا دیگر نمی توانم به اصل عدم وجود قرینه منفصله رجوع کنم ،،،،اما اصل دیگری داریم به نام اصل عدم وجود قرینه متصله. ظهور را به اصل احراز کردیم یا آن،،، را به اصل یا بالوجدان احراز می کنیم و این ظهور می شود حجت.

پس موضوع حجیت ظهور تصدیقی است و عدم وجود قرینه منفصله و این عدم قرینه را بالوجدان احراز کنیم یا بالاصل. این که احراز شد حجیت ظهور احراز می شود. این بیان مرحوم میرزای نائینی.

مرحوم صدر آن اشکال را تکرار کرده اند این اصل عدم وجود قرینه چه اصلی است؟ اگر به وزان اصول تعبدیه است ایشان قائلند که سلوک عقلاء بر اساس اصل تعبدی نمی باشد بر اساس کاشفیت است و اگر بر اساس کاشفیت است آن کاشف چه می باشد کاشف چیزی نمی باشد جز خود ظهور تصدیقی لذا نیاز به اصل عدم وجود قرینه نمی باشد چرا که غالبا ظهور تصدیقی ابقاء می شود و قرینه منفصله بر آن نمی آورند و کاشفیت است.

ظهور بر وجود عدم قرینه منفصله است چرا که اگر اصلی باشد می شود اصل تعبدی و اساس کار عقلاء کاشفیت است نه اصل تعبدی. اما اصل عدم وجود قرینه متصله را مرحوم صدر فی الجمله قائلند و کشفی می دانند نه تعبدی.

مناقشه:

این فرمایش مرحوم صدر را می توان جواب داد که مرحوم میرزا که قائل به اصل عدم قرینه اصل تعبدی نمی باشد اصلی بر اساس غلبه است مثل این ک ما بعد از عمل شک کردیم در صحت قاعده فراغ است و بنا را بر صحت می گذاریم و این یک قاعده عقلائی است و بر اسسا غلیه اس و غلیه یه این بر می گردد که نوعا شخص فالع دچار غفلت نمی باشد این اصل عدم قرینه بر اساس عدم غفلت نمی باشد اغلب خطابات صادر از مولا همراه با قرینه نمی باشد اگر صد خطاب از مولا صادر شود در نود تای آن قرینه نمی آورد و نظیر این اصل عدم وجود قرینه که مرحوم صدر قائلند اصل عدم نقل است که ما قائل نمی باشیم می دانیم معنای لفظ در زمان ما این است مثلا صعید در زمان ما معنایش ارض است نمی دانیم در زمان شارع معنای آن چه می باشد اینجا اصلی عقلائی داریم به نام عدم نقل به خاطر این که در خارج در اغلب افراد لفظ نقلی صورت نمی گیرد می گوییم این هم نقل پیدا نمی کند که این اصل بر اساس غلبه وجود می باشد نه غفلت. نقض ما قاعده فراغ و تجاوز نمی باشد بلکه اصل عدم نقل است که بر اساس غلبه وجودی است در اینجا هم این را بگویید که در اکثر جملات و خطابات بدون قرینه منفصله می آید لذا اصل عدم قرینه مثل عدم نقل می شود.

این اشکال بر ما وارد نمی باشد چرا که اصالة عدم نقل را قبول نکردیم.

این نقد مرحوم صدر را قبول نکردیم.

اشکال در فرمایش مرحوم میرزای نائینی:

اشکال مبسوطی است که در کلام مناقشه مرحوم صدر می گوییم اما نکته ای در کلام مرحوم میرزا است و آن این اس که در درون خودش کلامشان تهافتت دارد اینشان فرمودها ست حجت ظهور تصدیقی است شرطش عدم جود قرینه منفصله بعد گفته است که عدم قرینه منفصله به اصل عقلائی احراز می کنیم به نا م اصل عدم قرینه این دو کلام را حال به هم بچسبانید حجیت خودش عقلائی است و عدم وجود قرینه هم به

یک اصل عقلائی احراز می شود خوب هر دو عقلائی می باشند خوب اگر مطالب ایشان درست باشد باید اینطور بگوید حجیت ظهور منوط به عدم احرازقرینه منفصله چه احراز وجدانی چه بالاصل چه تعبدی. همان کلام مرحوم صدر. با کلام میرزا موافق نبودیم.

[1] قول سوم قول مرحوم صدر:

ایشان قائلند که اولا موضوع حجیت ظهور است و ثانیا عدم العلم. ،،،،

می فرمایند این ظهور تصدیقی حجت سا تنو اخری کلامی به ما می رسد که می دانیم قرینه متصله نداشته اما نمی دانیم قرینه منفصله داشته است یا خیر باز می فرمایند که این ظهور حجت است چرا که ظهور تصدیقی داریم و عدم العلم به قرینه منفصله هم داریم.

ثالث کلامی به ما می رسد که نمی دانم قرینه متصله داشته است یا خیر احتمال وجود و عدم را می دهم که این را به سه قسم تقسیم کرده است:

قسم اول:

عدم علم من به قرینه متصله ناشی می شود از غفلت احتمال میدهم هنگاه شنیدن این کلام از مخاطب سامع دچار غفلت شده است در هنگام نقل برای من غفلت از ذکر قرینه کرده است.

در اینجا می فرمایند که اصل عقلائی که مبتنی بر اصل عدم غفلت است به نام اصالة عدم القرینه متصله جاری می شود چرا که ما در انجام کار نوعا دچار غفلت نمی باشیم. ،،،

قسم دوم:

احتمال می دهم وجود قرینه و این عدم وصول ناشی از غفلت نمی باشد یعنی متکلم این قرینه را ذکر کرده است اما راوی عمدا این قرینه را ذکر نکرده است مثلا

---

[1] شنبه ۹۶/۱۰/۰۲.

کسی گفته است که الحمد لله شما و ملا نصرالدین مجتهد هستید و شخص ملا نصر الدین را برای ما نقل نمی کند در حالیکه اگر ذکر می کرد می فهیمدیم در مقام هز ل است و جد نمی ابشد.

این احتمال را وثاقت راوی دافعش است چرا که فرض این است که راوی عمدا دروغ نمی گوید اگر چه خطاء و اشتباه می کند اما عمدا دروغ نمی گوید. این با سکوت خودش و عدم ذکر، شهادت سلبی داد بر وجود قرینه و شخص ثقه هما شهادت فعلی و هم شهادت قولی او حجت است و هم شهادت ایجابی و هم شهادت سلبی او حجت است.

لذا یکی از ،،، مثلا وقتی روای را نقل می کدره است مثلا رذ ذیل روایت قرینه ای بوده اس تو این شخص قرینه را ذکر نمی کرده است به این می گویند تدلیس در مقابل جاعل که روایت را از خود می ساخت.

قسم سوم:

اگر احتمال می دادیم قرینه متصله از باب اتفاق به ما نرسیده است مثلا نامه را از زید به من داده اند بعد از باز کردن نامه قسمتی از نامه بریده شده است نصف نامه در اختیار نمی باشد در این قسمت نامه که به من رسیده است دستوری داده است مثلا گفته است که جیران من را اکرام کن و احتمال می دهم که در آن نصف گفته باشد که کدام را دعوت نکن. احتمال قرینه را در نیمه مفقود شده را می دهم در اینجا هیچ چیزی ندارم در اینجا دیگر اصالة عدم القرینه و وثاقت دافعش نمی باشد دیگر اینجا ظهور منعقد نمی شود.

این عدم القرینه را یا وجدانا یا تعبدا یا اصلا احراز کنیم اما بعد از ظهور و بعد از احراز ظهور دیگر احتمال قرینه منفصله حجت است و خودش دلالت می کند بر عدم وجود قرینه منفصله این اطلاق می گوید که همه افراد اراده شده است و لازم الوفاءاست.

بعد ایشان در ذیل کلامش نکته ای را ضمیمه می کند که خوب است:

می گوید در اینجا دو اصل داریم اصالة اظهور که مال جایی است که ظهور احراز کر دیم یا بالوجدان یا اماره یا اصل ،،، متنها در تقریراتش ننوشته است مراد ایشان از ظهور که تصوری است یا تصدیقی یا تصدیقی اولی و دومی اما در یک تقریراتش گفته است که مجموع ظهور تصدیقی اول و دوم حجت است ظاهر کلام ایشان این اسکه مجموع اینها حجت نمی باشد بلکه جمیع اینها حجت است. ،،،

اصالة الظهور یعنی حجیت ظهور اصالة عدم القرینه اولا عدم قرین نه متصلفه است و ثاینا اصالةعدم القرینه ما لی جایی اس تکه احتمال غعفلت داریم احتملا دهیم که وجود قرینه متصل ه که غفلتا از آن راوی به ما نرسیده است .

اصالة عدم القرینه از صغریات اصالة عدم غفلت اس.

ایشان می فرماند که از این کلام فهمیده می شد که هم کلام شیخ و خهم مرحوم میرزا اشباه است مرحوم شیخ می گفت که ما یک اصل بیشتر نداریم که اصالة عدم القرینه و اصالة الظهور مرجعش اصالة عدم القرینه نمی باشد. مرحوم آخوند چه می گفت: ما یک اصل بیشتر نداریم و آن اصالة الظهور است ما اصلا اصالة عدم القرینه مرجعش اصالةالظهور است. ایشان می فرمایند که ما دو اصل داریم یکی اصالة الظهور مال جایی که ظهور را وجدان کنیم و یکی هم اصالة عدم القرینه در جایی که احتمال وجود قرینه متصل را بخاطر غفلت افتاده است.

پس کلام ایشان موضوع حجیت ظهور است ،،،،و قسم دوم حجیت عدم العلم به وجود قرینه متصله و قرینه متصله یا هادم ظهور استعمالی یا ظهور جدی است و قرینه منفصله هادم حجیت ظهور است.

این ما حصل فرمایش مرحوم صدر در بحث موضوع حجیت ظهور.

مناقشه:

ما با فرمایش مرحوم صدر با بخشی موافق و با بخشی مخالفیم.

به جای نقد ذکر می کنیم مختار ما موارد اختلاف و اتفاق مشخص می شود.

مختارنا فی ضمن امور:

مختار خودم را در ضمن اموری بیان می کنم:

الامر الاول: فی معنی الظهور.

این ظهور ار می خواهیم معنا کنیم و در ضمن مورد اختلاف با آقای صدر هم مشخص می شود. تعریف دلالت را گفتیم دلالت عبارت است از انتقال ذهن من امر الی امر اخر. این انتقال ذهنی از شیئی به شیء دیگر را دلالت می گوییم. در هر دلالتی ما یک دال داریم و یک مدلول داریم آن امر یا شیء اول را دال می گوییم و به امر یا شیء دوم می گوییم مدلول. و این مدلول از دو حال خارج نمی باشد یا تصور است یا تصدیق است. اگر مدلول خارج از این باشد که گاهی اوقات هست اصطلاحا آن انتقال را دلالت نمی گویند علمای اصول آن را تداعی یا تداعی معانی گذاشته اند.

اگر مدلول یک تصور باشد اسم آن دلالت، دلالت تصوریه است و اگر مدلول ما تصدیق باشد اسم دلالت ما دلالت تصدیقیه است یعنی وقتی آن دال در ذهن حاضر می شود یا منتقل می شوم به تصور شیئی یا تصدیق شیئی اگر منتقل الیه تصور باشد دلالت تصوریه است و اگر تصدیق باشد به آن دلالت دلالت تصدیقیه می گویم. پس الدلالة اما تصورية و اما تصديقية.

در منطق گفته اند التصدیق اما ظنی و اما یقینی تصدیق یا ظنی است یا یقینی و جزمی است.

تصدیق در منطق اذعان به نسبت است اذعان به نسبتی که در قضیه است را تصدیق گویند. حال اگر شما به آن نسبت اطمینان داشتید اسم آن تصدیق ظنی بود. چون اطمینان در منطق زیر مجموعه ظن است ظن در منطق شامل اطمینان هم می شود منتها ما در اصول چون اطمینان با قطع حکمش در حجیت و عدم حجیت یکی است لذا تصدیق را به دو قسم ظنی و علمی تقسیم کرده ایم. علم در اصطلاح اصولیین گاهی اوقات بکار

برده می شود جامع بین اطمینان و قطع است چون معنای عرفی علم اعتقادی است که هم شامل اطمینان می شود و هم شامل قطع.

پس بر می گردیم می گوییم مدلول یا تصور است یا تصدیق و اگر مدلول تصدیق باشد یا ظنی است که در این صورت به آن دلالت ظهور می گوییم و اگر آن تصدیق علمی باشد به آن دلالت نص می گوییم. پس سه دلالت داریم دلالت تصوریه و دلالت تصدیقیه ظنیه و دلالت تصدیقیه علمیه.

در این سه دلالت کدام یکی اسمش ظهور است؟ دلالت وسطی یعنی جایی که مدلول یک تصدیق ظنی باشد یعنی ما علم و قطع و اطمینان نداشته باشیم. پس دلالت سه قسم است: تصوریه، تصدیقیه ظنیه و تصدیقیه علمیه اگر دلالت ظنی باشد به آن فقط ظهور می گویند. لذا اینکه در فرمایش مرحوم صدر ظهور در مورد سه تا بکار برده شده است به لحاظ ارتکاز علمای اصول درست نمی باشد.

جناب میر سید شریف جرجانی در کتاب «التعریفات» همین تعریف را ذکر کرده است مشخص است که در ذهن علمای قدیم هم این بوده است: «الظاهر[1] هو اسم لکلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصیغه و یکون محتملا للتاویل و التخصیص».[2]

«لکلام» یعنی به کلام ظاهر می گویند نه به کلمه.

«بنفس الصیغه» یعنی از خود کلام بفهمیم نه از خارج مثلا گفت «رایت زیدا» فهمیدیم که مراد از زید، ابن عمرو است اما در کلام قرینه ای نمی باشد و از خارج فهیمیدم که این مراد است نمی گویند که کلام ظاهر در ابن عمرو است.

«احتمال تاویل در آن باشد» یعنی احتمال تخصیص در آن باشد اما ظهورش در عموم است.

---

[1] به دال می گویند «ظاهر» و به مدلول هم می گویند «ظاهر» و به آن انتقال هم می گویند «ظهور».

[2] کتاب التعریفات ذیل کلمه «الظاهر».

این بحث ما در امر اول که معنای ظهور را گفتیم که عبارت است از دلالت تصدیقیه ظنیه.

[1]الامر الثانی: فی اقسام الظهور.

برای ظهور دو تقسیم گفته شده است:

تقسیم اول عبارت است از تقسیم ظهور به ظهور استعمالی و ظهور جدی و

تقسیم دوم تقسیم ظهور به نوعی و شخصی.

التقسیم الاول: تقسیم الظهور بالاستعمالی و الجدی.

در تقسیم اول که می گوییم که ظهور یا استعمالی است یا جدی. عنایت کنید در هر خطابی لااقل ما این دو امر را داریم. یک کلام و یک تکلم را داریم. یا به عبارتی یکی الفاظ را داریم و یکی تلفظ را داریم. خوب این ظهور اگر مربوط بشود به الفاظ ظهور استعمالی است و اگر مربوط به تلفظ باشد می گویند ظهور جدی.

توضیح ذلک:

در حکمت الفاظ از کیفیات است در حکمت قدیم معتقد بودند که ما دو لفظ داریم الفاظی که در خارج از ذهن است کیفیات مسموعه یا محسوسه و دیگری الفاظی در ذهن است که از کیفیات نفسانیه است. کیف از مقولات نه گانه عرض است می گفتند در خارج لفظ عارض بر هوا می شود و در ذهن عارض بر قوه سامعه است.

بنا بر این وقتی می گوییم لفظ فرق نمی کند کیف ملفوظه باشد که خارج ذهن باشد یا لفظ ذهنی باشد که کیف نفسانی است. در حکمت جدید لفظ در خارج نمی باشد لذا لفظ یعنی کیف نفسانی عارض بر نفس ما.

[1] یکشنبه ۰۳/۱۰/۹۶.

تکلم فعل است یکی از مقولات فلسفی «أن یفعل» است که گاها تعبیر می شود به مقوله «فعل» مثل خوردن و خوابیدن و نشستن یکی از افعال «تلفظ» است که ایجاد لفظ است که در علم قدیم ایجاد اللفظ در خارج و در علم جدید ایجاد اللفظ فی النفس.

پس ما یک کلام و یک تکلم داریم.

اما اول الفاظ:

در الفاظ اصولی ها اعتقاد دارند همینکه لفظی موجود شد در افق ذهن ما که میگوییم از کیفیات نفسانیه است بلافاصله معنا و مضمون آن لفظ در ذهن ما حاضر می شود یا به تعبیر دیگر ذهن ما از آن لفظ مسموع منتقل می شود به معنا و تصور معنا. این را دلالت لفظیه گفته اند مثلا می گوییم «زید انسان» و متکلم این لفظ را ایجاد می کند و سامع این لفظ را می شنود تا لفظ را سامع شنید معنای «زید انسان» به ذهن سامع می آید حال این معنا حقیقتش چه می باشد از بحث ما خارج است. ما بلافاصله معانی الفاظ را تصور می کنیم یا به تعابیر آنها معانی الفاظ در کلام را تصور می کنیم. تا اینجا دلالت تصوریه است و صحبتی از تصدیق نمی باشد.

در مرحله بعدی ذهن این الفاظ را مورد لحاظ قرار می دهد و در اینجا پای تصدیق به میان می آید مثل این که تصدیق برای او حاصل می شود که این الفاظ با توجه به معانی عرفیه به کار گرفته شده است. این تصدیق است. این تصدیق برای او حاصل می شد که این کلمات به نحو حقیقت یا مجاز یا کنایه به کار گرفته شده است.

یا مثلا ما ها در باب اسماء و عناوین یک عنوان دیگری را دائما اضافه کردیم که خیلی در نظر ما مهم بوده است و ربطی به معنا و مفهوم و مصداق ندارد که اسمش را گذاشیتم محکی ما در باب اسماء و الفاظ یک محکی داریم که عبارت است از مشار الیه این عناوین اسمی که ذهن با این اسماء به چه چیز اشاره می کند؟ مشار الیه چه می باشد؟ اسم این مشار الیه را محکی گذاشتیم. الانسان یموت، الانسان کلی یا الانسان نوع مشار الیه انسان در هر یک از اینها چه می باشد؟

این تصدیقات و ظهورات را تصدیقات استعمالی می گوییم که ذهن ما نظر دارد به این الفاظ و کلمات و کلام. تا اینجا وارد خود الفاظ شدیم اما در فعل متکلم که تلفظ و تکلم است هنوز وارد نشدیم.

ظهور استعمالی، تصدیقات بسیار زیادی است و یک تصدیق نمی باشد تمام تصدیقاتی که با توجه به کلمات و الفاظ صادر شده از متکلم حاصل می شود را ظهور استعمالی می گوییم. پس در تصدیقات استعمالی ذهن ما نظر می کند به کلام و الفاظ.

در مرحله بعد ذهن ما توجه می کند به فعل اختیاری این لافظ که تلفظ باشد. آیا در مقام انشاء، اخبار، انشاء، اطلاق، تقیید، تعمیم، حکومت، استهزاء، استفهام است در چه مقامی است؟ این مقاماتی که متکلم با این تکلم در آنها است اینها را می گوییم ظهورات جدیه.

پس وقتی ذهن ما نظر می کند به الفاظ ظهوراتی که شکل می گیرد ظهورات استعمالیه است و وقتی نظر می کند به تلفظ ظهوراتی که اینجا شکل می گیرد این ظهورات جدیه یا ظهور جدی است.

این دو مرحله را ما داریم تا اینجا معلوم شد برای الفاظ سه مرحله است:

مرحله تصور معنا به محض شنیدن الفاظ. در این دلالت تصوریه بین ما مشهور اختلاف زیاد است که در مباحث الفاظ متعرض شدیم.[1]

اما در مرحله دوم وقتی ذهن توجه به این الفاظ می کند وارد مقام استظهار می شود و ظهور گیری می کند که منشا این ظهورات، الفاظ صادره از متکلم است. یعنی تصدیقاتی است که متعلق این تصدیقات اموری است که ربط به الفاظ دارد که این ظهورات را ظهور استعمالی می گوییم.

---

[1] در این مرحله بین متکلم خواب و بیدار فرقی نمی باشد و حتی بین سامع خواب و بیدار فرق نمی کند که در ذهن ما مبدا شعور تصوری در خواب از کار نمی افتد و فقط مبدا شعور تصدیقی از کار می افتد. البته بعد از خواب چیزی یادش نمی آید چرا که شعور و آگاهی مربوط به تصدیق است و فرض این است که تصدیق و شعور و آگاهی هم نداشته است. مثل اینکه ما فکرمان مشغول است و کسی از جلوی ما رد می شود و نمی فهمیم این به خاطر این استکه شعور تصدیقی ما متوجه نشده است اما تصویر آن در ذهن ما ایجاد شده است و این تصور قهری است و اختیاری در آن دخیل نمی باشد.

اما در مرحله سوم ذهن نظر می کند به این فعل گفتاری متکلم که تلفظ و تکلم باشد و استظهاراتی می کند که این استظهاراتی که منشا آن نظر به تکلم و فعل گفتاری متکلم می باشد را ظهور جدی می گوییم.

پس ظهور استعمالی مربوط به الفاظ است و مجاز و کنایه و ... مربوط به ظهور استعمالی است و إخبار و إنشاء و إطلاق و ... مربوط به تکلم ما می باشد که ظهور جدی است.

این هم تقسیم اول.

التقسیم الثانی: تقسیم الظهور بالنوعی و الشخصی.

تقسیم دوم تقسیمی است که مربوط می شود به شخص مستظهر که تقسیم ظهور به نوعی و شخصی می باشد.

ظهور نوعی یعنی اغلب سامعین این استظهار را دارند و ظهور شخصی یعنی ظهوری که مختص به معدود افراد می باشد ظهور اغلبی ظهور نوعی و ظهور اقلی را ظهور شخصی می گوییم.

لذا برای ظهور جدی و استعمالی دو نحو ظهور را داریم. ظهور استعمالی و جدی نوعی و شخصی.

این ظهور نوعی که گفته شد این اعم از نوعی فعلی و تقدیری است فعلی یعنی ظهوری که الان همه می فهمند ظهور تقدیری یعنی ظهوری که اگر اکثریت آن نکات دخیل در استظهار را بفهمند آنها هم این استظهار را می کنند مثلا مولایی می گوید اکرم کل فقیر و عبد می داند که مولا با زید مشکل دارد این اکرم کل فقیر شامل زید فقیر هم می شود یا خیر؟ اکثریت می گوید که شامل می شود و عموم دارد. این را ظهور فعلی می گوییم اما اگر اکثرا این نکته را می دانستند و خبر از عداوت مولا و زید داشتند، این استظهار را نمی کردند و می گفتند که شامل زید نمی شود. این را ظهور نوعی تقدیری می گوییم.

وقتی می گوییم ظهور معیار است و لو نوعی تقدیری باشد. لذا اینطور نمی باشد که قرآن و روایات را به دست عرف بدهیم و بگوییم ببین چه می فهمی. خیر اینطور نمی باشد به عنوان مثال معنای آیه ان الله سمیع بصیر ظهور ابتدائیش یعنی خدا می بیند و می شنود اما وقتی به آنها التفات دهیم که شنیدن متعلق به موجود جسمانی است نه مجرد بعد از این می فهمند که معنای این آیه یعنی خداوند به مسموعات و مبصرات علم دارد بعد که به حکمت متعالیه می رسیم و می فهمیم که خداوند و موضوع مجرد نمی تواند عالم به مبصرات و مسموعات باشد، یکجور دیگر معنا می کنیم.

غالب استظهارات از قرآن و احادیث نوعی تقدیری می باشد که حتی طلبه ها هم درست معنای حدیث را نمی فهمند چه برسد به عوام.

پس ما یک ظهور استعمالی و جدی داشتیم و یک ظهور نوعی و شخصی داشتیم که خواهیم گفت کدام حجت است.

الامر الثالث: القرینة و الظهور.

رابطه بین قرینه و ظهور چه می باشد؟

در علم بلاغت ما چیزی به عنوان قرینه منفصله نداریم و مقوم قرینیة اتصال است اما در علم اصول قرینه را به متصل و منفصل تقسیم کرده اند.

قرینه متصل نمی خواهد لفظی باشد مناسبت بین حکم و موضوع قرینه حالیه مقالیه یا حتی نحوه سوال می تواند قرینه متصله باشد.

قرینه متصله وجودا و عدما در ظهور استعمالی و جدی موثر است اما در دلالت تصوریه اثری ندارد.

مثلا می گوید: «رایت اسدا فی المدرسه». اگر این فی المدرسه نبود یعنی می گفت: «رایت اسدا» ما در ظهور استعمالی می فهمیدیم استعمال «اسد» در این معنا حقیقی است و اگر «فی المدرسه» باشد تصدیق می کردیم این «اسد» به نحو مجاز در این کلام استعمال شده است. در اینجا قرینه متصله در ظهور استعمالی اثر گذاشت.

اما جایی که در ظهور جدی اثر گذار است. می گوید: «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلا» اگر «اکرم الفقیر» بود و «و لیکن الفقیر عادلا» نبود می فهمیدیم که در این تلفظش اطلاق دارد اما با قید «و لیکن الفقیر عادلا» می فهمیم در مقام اطلاق نمی باشد بلکه در مقام تقیید است.

لذا قرینه ظهور استعمالی و جدی را عوض می کند.

اما نقش قرینه منفصله چه می باشد؟

قرینه منفصله یعنی قرینه ای که بعد از اتمام کلام و انعقاد ظهور می آید. در نظر مشهور علمای ما نقش قرینه منفصله این است که می آید آن ظهور محقق شده را بقاءا از حجیت می اندازد آن ظهور تا الان حجت بود بعد از آمدن قرینه منفصله از حجیت می افتد. فرق نمی کند که آن ظهور منقعد شده استعمالی بوده است یا جدی.

آیا قرینه منفصله ظهور را از حجیت می اندازد یا وصول قرینه؟ آیا قرینه منفصله بوجوده از حجیت می اندازد یا بوصوله؟ در تمامی حجج که یکی از آنها قرینه منفصله است کی فعلا حجت یعنی منجز و معذر می شود؟ که حتما به شخص واصل شود اختصاص به قرینه ندارد تمام حجج این طور است مثلا خبر ثقه. ما یک خبر غیر ثقه داریم و یکی خبر ثقه داریم خبر ثقه را می گوییم حجت است و خبر غیر ثقه حجت نمی باشد دقیقا منجز و معذر چه می باشد؟ باید اولا خبر ثقه باشد و این وثاقت باید به من برسد لذا اگر خبر ثقه است اما وثاقت به من نرسیده است یا خبر ضعیف داریم اما وثاقت به من واصل شده است این دو حجت نمی باشد. فرق نمی کند وصول بالوجدان یا بالاماره یا بالاصل باشد. مثلا استصحاب می گوید که راوی ثقه است. این مسئله در همه حجج است که معذیریت و منجزیت فعلی، منوط به وصول به من است به یکی از سه وصول.

معنای حجیت خبر ثقه این نمی باشد که فی الواقع حجت است لذا اگر امام معصوم علیه السلام به من خبر دارد و واقعا این شخص را نشناختم قول ایشان واقعا حجت نمی

باشد. نه اینجا حجت فی الواقع است خیر واقعا حجت نمی باشد. لذا اگر امامی که نمی شناسم خبر به طهارت داد و من احتمال نجاست دادم وخوردم واقعا مخالفت کرده ام و معذور نمی باشم. این در همه حجج است وقتی می گوییم قرینه منفصله هادم ظهور است خود قرینه یکی از حجت است خوب کی می تواند هادم باشد؟ وقتی حجت است که به من واصل شده باشد. لذا وصول قرینه حجت است نه وجود قرینه.

هذا هو الامر الثالث.

الامر الرابع، الموصوف بالحجية: مجموع الظهورات الاستعمالية و الجدية.[1]

گفته شد که ظهور یک کلام به ظهور استعمالی و جدی تقسیم می شود و نوعا یک کلام یک ظهور ندارد و می تواند چند ظهور دارد که چند تا استعمالی و چند تا جدی است. کدام حجت است؟ استعمالی یا جدی؟ هر دو؟ اگر هر دو حجت است حجیت هر دو به نحو استغراقی است یا مجموعی؟

ما ها قائلیم همه ظهورات حجت است یعنی تمام افراد ظهور استعمالی و جدی حجت است اما آن ظهوری که قابلیت اتصاف به حجیت را داشته باشد به عبارت دیگر در تعذیر و تنجیز اثر گزار باشد البته به نحو مجموعی نه استغراقی.

این دو نحوه مجموعی و استغراقی توضیح داده شود و بعد تطبیق در ما نحن فیه کنیم.

علیت به استغراقی و مجموعی تقسیم می شود مثلا در یک ماشینی صد کیلو نیرو باید وارد شود تا ماشین حرکت کند و حرکتش هم ثابت می باشد یعنی اگر نیرو هرچه اضافه شود حرکت ماشین اضافه نمی شود اما حداقل نیرو باید حتما صد کیلو باشد فرض کنید دو نفر این ماشین را هول می دهند این ماشین حرکت می کند در اینجا

---

[1] دوشنبه ۹۶/۱۰/۰۴.

حرکت ماشین مستند و معلول نیروی وارده از این دو است اما علیت نیروی این دو نفر تارة استغراقی است و تارة مجموعی است.

استغراقی یعنی هر کدام صد نیرو وارد کرده اند حرکت معلول این دو نفر است اما معلولیت به نحو استغراقی است یعنی هر کدام دست از هول دادن بردارند باز این ماشین در حرکت می باشد ونیروی هر کدام برای حرکت ماشین کفایت می کند.

اما تارة این دو نفر پنجاه کیلو نیرو وارد می کنند یا هر نفری نود کیلو یا یکی ۴۰ کیلو و یکی ۶۰ یا ۹۰ یا ... حتی صد کیلو نیرو وارد می کند اما حرکت مستند به نیروی دو نفر است به این صورت که اگر یکی توقف کند ماشین حرکت نمی کند. در صد کیلو هم به لحاظ صد کیلو استغراقی است و به لحاظ کمتر از صد کیلو مجموعی است.

استغراقي یعنی این حکم برای تک تک می باشد.

اما تطبیق در ما نحن فیه:

ابتداءا معنای حجیت ظهور در مثال:

در «یجب اکرام الفقیر» می گوییم این خطاب نسبت به فقیر اطلاق دارد و این ظهور اطلاقی حجت است معنای حجت بودن یعنی چه؟ یک معنا بیشتر ندارد و آن اینکه اگر به تکلیف فعلی تعلق بگیرد آن تکلیف فعلی یصیر منجزا و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلق بگیرد آن تکلیف فعلی یصیر معذرا. «یجب اکرام الفقیر» ظهور در اطلاق دارد و این ظهور منجز است. یعنی چه؟ ما در خارج دو فقیر داریم: زید، فقیر فاسق و عمرو، فقیر عادل است اگر در عالم واقع اکرام زید واجب باشد این وجوب منجز است و منجِز آن ظهور اطلاقی «یجب اکرام الفقیر» است یعنی منجز کرده است وجوب اکرام زید را.

من در «یجب اکرام الفقیر» چند ظهور دارم؟ یک ظهور به نام اصالة الحقیقت دارم که ظهور استعمالی است و ظهور در اطلاق ظهور جدی است .متکلم از فقیر معنای حقیقی اراده کرده است یا مجازی؟ معنای حقیقی یعنی محتاج مالی و معنای مجازی

یعنی موجود محتاج به غیر در وجود. حالا اینکه گفته است یجب اکرام الفقیر معنای حقیقی مد نظرش بوده است و اطلاق هم داشته است. وجوب اکرام زید که بر من منجز شد به ظهور اول منجز شد یا به ظهور دوم یا هر دو؟ به هر دو. آیا هر دو دخل دارد به نحو استغراقي است یا مجموعی؟ مجموعی یعنی اگر یکی از این دو نباشد دیگر من منجز بر اکرام زید ندارم.

بارها گفتیم که فعلیت حکم دائما دائر مدار فعلیت موضوع است اما تنجز تکلیف دائما محتاج به یک منجِّز دارد نمی شود تکلیف منجَّز باشد و منجِّزی در کار نباشد.

وجوب اکرام زید بر من منجز شد منجز آن مجموع این دو ظهور استعمالی و جدی شد.

«یجب اکرام الفقیر» مدلول التزامیش «یجب اکرام زید» است این وجوب اکرام زید را این دو ظهور بر من منجز کرد.

چرا که در اینجا نمی گوییم مدلول التزامی منجز است؟ چرا که مدلول التزامی به برکت این دو ظهور در حقیقت و اطلاق می باشد.

پس در اینجا تمام ظهورات مجموعا منجز و حجت بر تکلیف فعلی می باشد.

اما بریم سراغ عمرو که فقیر عادل است.

خوب مدلول التزامی یجب اکرام الفقیر یجب اکرام عمرو می باشد. منجز وجوب اکرام زید چه منجز کرد؟ فقط ظهور در حقیقت منجز کرد دیگر ظهور اطلاقی نمی خواهد چرا که «یجب اکرام الفقیر» نسبت به عمرو کالنص است چون داخل در قدر متیقن در وجوب اکرام فقیر است چرا که هر فقیری را احتمال عدم وجوب اکرام را در موردش بدهیم در مورد عمرو عادل این احتمال را نمی دهیم نه اینکه از ظهور اطلاقی در فقیر استفاده کرده باشیم.

این را دقت کنید پس در اینجا نمی توانیم بگوییم به اطلاق تمسک کردیم این مثالی که من زده ام توضیح دهیم این مثال تسامحی است چرا که فقیر عادل خودش افراد

متفاوتی دارد و در بین افراد عادل عمرو قدر میتقن نمی باشد باید مثالی بزنیم که قدر متیقن یکی باشد مثلا یک فرد در نزد مولا عزیز تر است. مثال درست این است که اینطور باشد.

پس اولا تمام ظهورات حجت است و ثانیا حجیت به نحو مجموعی است نه استغراقی ثالثا هم ظهور اثر گزار حجت است.

باز در این مثال «یجب اکرام الفقیر» زید فقیر فاسق است که به اطلاق فقیر می گوییم زید داخل است به اطلاق در اکرام تمسک نمی کنیم که بگوییم اکرام زید واجب است چرا که اطلاق در انحاء اکرام تاثیری در اکرام زید ندارد بلکه اطلاق در افراد فقیر است که اثر در تنجز تکلیف نسبت به اکرام زید دارد لذا در این «یجب اکرام الفقیر» سه ظهور داریم: ظهور در حقیقت که ظهوری است استعمالی و ظهور در اطلاق که ظهوری است جدی و ظهور در اطلاق افراد اکرام که این هم ظهوری است جدی. که ظهور سوم در تنجیز وجوب اکرام زید دیگر نقشی ندارد.

پس هم ظهور استعمالی و هم ظهور جدی نقش در تنجز دارند و این نمی باشد که فقط ظهور جدی یا استعمالی نقش داشته باشد. نگویید ظهور جدی فقط حجت است و ظهور استعمالی نقش دارد در حجیت ظهور جدی و الا خودش حجت نمی باشد اینطور نمی باشد چرا که اگر من زید را اکرام کردم که فقیر مادی بود اما فقیر معنوی نبود و مولا گفت که چرا زید را اکرام کردی من مرادم فقیر معنوی بود؟ به ظهور استعمالی علیه مولا احتجاج می کنیم نه به ظهور جدی.

ظاهر کلام مرحوم صدر این را نشان می دهد که در ذهنشان این بوده است که ظهورات حجت است به نحو استغراقی در حالی که اینطور نمی باشد اگر ظهور اطلاقی باشد و ظهور حقیقی نباشد یا بالعکس به درد شما نمی خورد. یعنی استظهار نمی کنید که اکرام زید واجب است.

لذا ما حصل کلام این است که ما از کسانی هستیم که می گوییم مجموع ظهورات حجت است نه جمیع اما در بعضی کلامها و خطابات سه ظهور می شود حجت و در مواردی دو ظهور می شود حجت. در «یجب اکرام الفقیر» نسبت به «عمرو عادل» یک ظهور که حقیقت باشد می شود حجت و در مورد اکرام «زید فاسق» مجموع ظهور حقیقی و اطلاقی می شود حجت.

پس ظهور دو تا بود که هر دو ظهور استعمالی و جدی حجت است و اگر بخواهند منجز باشند باید پای یک تکلیف فعلی در بین باشد و به یک تکلیف فعلی تعلق گیرند و بعد به صورت مجموعی حجت می باشند.

اما در مورد معذریت:

در معذر کافی است که لسان تکلیف را از تکلیف به ترخیص برگردانید. مثلا مولا فرموده است: «لا یجب اکرام الفقیر» و در عالم واقع اکرم فقیر واجب است اکرام زید فقیر فاسق وجوب فعلی بر من دارد اما در مقابل، یک ظهور که اصالة الحقیقه در خطاب «لا یجب اکرام الفقیر» و نسبت به وجود اکرام زید بر من می شود معذِّر اما در اینجا دیگر ما اصالة الاطلاق نداریم به خاطر اینکه شمولش نسبت به زید فاسق کالنص است اما در مورد معذریت نسبت به اکرام عمرو هم ظهور حقیقی خطاب لا یجب اکرام الفقیر و هم اصالة الاطلاق معذر است نسبت به من در مورد اکرام عمرو.

مرحوم صدر و استغراقی ها غفلت کرده اند که در وجوب اکرام زید ظهور حقیقی هم دخیل است اگر چه در ارتکاز آنها بوده است و پیش فرض بوده است که این فقیر استعمال شده است با توجه به معنای حقیقی اما از آن غفلت کرده بودند.

الامر الخامس: فی موضوع حجیة الظهور.[1]

موضوع حجیة ظهور چیست؟

---

[1] سه شنبه ۹۶/۱۰/۰۵.

دیروز گفتیم که موصوف به حجیت مجموعه ظهورات تصدیقی استعمالی و جدی است الان می خواهیم بگوییم که ظهور بر چه کسی حجت است می دانید که اگر قرینه منفصله داشته باشیم خود آن قرینه منفصله از افراد ظهور است در سیره عقلاء اینطور است که اگر دو خطاب باشد یکی قرینه و یکی ذی القرینه باشد قرینه حجت و ذو القرینه بقاءا از حجیت ساقط است اگر مولا گفت: «اکرم الفقیر» بعد از یک هفته گفت: «لا تکرم زیدا» این اکرم فقیرا قبل از دو هفته اطلاقش حجت است بر اکرام زید و خطاب دوم بعد از یک هفته باعث می شود که ظهور خطاب اول بقاءا دیگر حجت نباشد و خطاب لا تکرم زیدا حجت باشد. دلیلش هم سیره عقلاء است. قرینه یک جهت نظارت دائما درش می باشد خطاب منظور الیه بقاءا از حجیت ساقط می شود.

دقت کنید در اینجا بحث شده است وجود قرینه منفصله خطاب ذوالقرینه را از حجیت ساقط می کند یا احراز و علم به آن قرینه منفصله آن ظهور اول و ظهور خطاب اول را از حجیت ساقط می کند؟ ما ها می گوییم وجود قرینه منفصله چرا که یک قاعده کلی است که در تمام حجج هر حجیتی فعلیتش منوط به وصولش است. وقتی می گویید خبر ثقه حجت است نه این که فی علم الله خبر ثقه حجت است خیر در صورتی که به من واصل شده باشد و الا اگر نشناسم که مخبر ثقه است و در واقع ثقه باشد، این خبرش واقعا حجت نمی باشد نه این که ظاهرا حجت نمی باشد. اگر خبر به نجاست شیء می دهد و واقعا این آب نجس است اما من این شخص را نمی شناسم واقعا این خبر او منجز نمی باشد لذا شرط فعلیت هر حجتی وصول است به خلاف سایر احکام که ربطی به علم ندارد وجوب و حرمت و نجاست و طهارت و ... اصلا ربطی به علم و وصول ندارد بدانم یا ندانم واجب است، بدانم یا ندانم حرام است، بدانم یا ندانم نجس است چرا که فرضا با دم ملاقات کرده است.[1]

[1] فقط یک نکته ای است که در احکام وضعی علم و جهل مطلقا اثر ندارد اما احکام تکلیفی که وجوب و حرمت باشد در تنجز وعدم تنجز اثر دارد و الا اثری در فعلیت ندارد. در بین همه احکام فقط و فقط حجیت است که فعلیت آن منوط به وصول است.

پس فعلیت حجیت هر حجتی به وصول آن حجت است یعنی باید آن حجت واصل شود تا منجز یا معذر شود. به چه نحو واصل شود؟ یا بالوجدان یا بالاماره یا بالاصل. به یکی از این سه وصول واصل شد می شود حجت فعلی. قرینه منفصله هم اینطور است که در حجیت آن وصول معتبر است.

در ما نحن فیه با وجود قرینه منفصله می گوییم این ظهور بقاءا حجت نمی باشد.

اقسام الشک فی وجود القرینة المنفصلة:

حالا اگر شک کردیم در وجود قرینه منفصله این دو صورت دارد:

إن کان الشک فی وجود القرینة المنفصلة فالموضوع مجموع الظهورات مع احراز عدمها.

تارة شک داریم در وجود نمی دانیم احتمال می دهیم قرینه منفصله ای از این متکلم صادر شده است و به ما نرسیده است و من الان عالم نمی باشم در اینجا حجیت خطاب اول مشروط به این است که عدم وجود قرینه منفصله به من واصل شود یا بالوجدان یا بالاماره یا بالاصل. یعنی علم به عدم نیاز است نه عدم العلم.

احراز عدم الوجود وجدانی به این است که از شخص متکلم بپرسم و احراز عدم الوجود قرینه بالاماره مثل این است که به اطمینان حاصل شود یا ثقه ای بگوید و احراز عدم وجود قرینه بالاصل مثل اینکه استصحاب بگوید قرینه ای نیامده است یا یک اصل عقلائی بگوید نیامده است ما از کسانی هستیم که عدم قرینه منفصله را نمی توانیم به اصل عقلائی احراز کنیم چرا که عقلاء چنین اصلی ندارند و نه اصل شرعی چرا که تنها اصل شرعی استصحاب است این اصل می شود اصل مثبت و لذا اعتباری به آن نمی شد لذا عدم الوجود را باید بالوجدان یا بالاماره احراز کنیم. این که عدم الوجود باید احراز شود به خاطر این است که در صورت شک در وجود قرینه در حجیت خطاب اول بقاءا شک می کنیم که مساوق است با عدم حجیت بقاءا.

إن کان الشک فی حدوثها فی المستقبل فالموضوع مجموع الظهورات مع عدم العلم بحدوثها.

و تارة شک و احتمال حدوث در مستقبل می باشد: می دانیم قرینه ای نمی باشد اما احتمال حدوثش را می دهیم مولا فرمود: «اکرم جیرانی» می دانم قرینه ای نگفته است اما احتمال می دهم که تا آخر هفته بگوید: «لا تکرم زیدا»[1] احتمال می دهم در مستقبل بعضی از افراد را از تحت این عام خارج کند اما الان قرینه ای نیامده است زید را از جیران خارج نکرده است اما احتمال می دهم تا آخر هفته آن را خارج کند. در اینجا خوب معلوم است که این ظهور حجت است چون گفتیم ظهور بقاءا حجت نمی باشد و هنوز قرینه منفصله نیامده ست فرضا. قرینه منفصله من آن حدوث حجیت را از بین می برد نه از ابتداء.

لذا به طور کلی اگر احتمال وجود قرینه دادیم باید احراز العدم کنیم و این که مرحوم صدر فرمودند عدم العلم و الاحراز این درست نمی باشد چرا که شرط حجیت عدم وجود قرینه منفصله است لذا دأب علمای ما هم این بوده است فحص می کردند علماء از قرینه منفصله و به خطاب عام اخذ نمی کردند بلکه می گفتند باید از مخصص یا مقید فحص کرد تا با یأس از قرینه رسید که یأس یعنی اطمینان به عدم که این اطمینان یا سبب الاطمینان احراز بالاماره وجود قرینه منفصله است.

پس بنابراین در شک وجود احراز العدم و در شک در حدوث عدم الاحراز کفایت می کند.

پس ظهور بر کسی حجت است که احراز عدم الوجود کرده باشد یا حدوث را احراز نکرده باشد.

پس مجموع ظهورات استعمالی و جدی موثر در حجیت می شود حجت بر کسی که قرینه منفصله نداشته باشد و عدم وجود آن را احراز کرده باشد.

---

[1] این در صورتی است که تقیید به نحو تحریمی باشد اما اگر به نحو عدم وجوب باشد یعنی مولا فرموده باشد «لا یجب اکرام زید» بعد از اینکه قرینه هم آورد باز می توانم اکرام کنم.

در بحث موصوف به حجیت گفتیم که مجموعه ظهورات استعمالیه و جدیه که در تنجیز و تعذیر تاثیر دارند می شوند منجز و معذر ما. لذا منجز و معذر مجموعه است اما موضوع حجیت یعنی بر چه کسی این ظهور حجت می باشد کسی که قرینه منفصله بر خلاف بر او قائم نشده باشد یعنی جزء دوم عدم وجود قرینه منفصله است. لذا در اخذ به ظهور و مجموعه باید عدم وجود قرینه منفصله را احراز کنیم بالوجدان او بالاماره.

اما نسبت به قرینه منفصله استقبالی دیگر لازم نمی باشد حتی اگر علم داشته باشیم که در آینده یک قرینه منفصله خواهد آمد وجود آن قرینه باعث نمی باشد که این ظهور ظهور نباشد در ظهور اثر ندارد بله الا اینکه در اینجا مع العلم بالخلاف در اینجا دیگر ظهور حجت نمی باشد. می دانم متکلم این ظاهر را اراده نکرده است.

پس ما یک موصوف داریم که مجموعه است و موضوع هم این استکه موصوف در ظرف عدم قرینه منفصله باشد.

این جمع بندی.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

الجهة الثالثة: الاصول اللفظیه و اصالة الظهور.

یک اصالة الظهور داریم و یک اصولی داریم که غیر اصالة الظهور می باشند مثل اصالة العموم و الاطلاق و اصالة الحقیقه و اصالة عدم النقل و اصالة عدم القرینه و اصالة عدم الکنایة است که این مجموعه ای از اصول اللفظیه است. یکی از اصول لفظیه خود اصالة الظهور است.

فرق بین اصالة الظهور و سایر اصول لفظیه چیست؟

قبل از اینکه فرق بین اینها را بگوییم اصل لفظی یا اصول لفظی را تعریف کنیم و بعد وارد فرق شویم.

معنى الاصول اللفظية:

اصلا معنای اصل لفظی چیست؟

معنى الاصل: ای سلوک العقلاء عند الامور غير المعلومة.

اصل یعنی رویکرد و عملکرد اشخاص در مورد واقعه ای که معلوم نمی باشد و مورد شک است به عبارت روشنتر ظهور یعنی دلالت ظنیه در هر ظنی احتمال خلاف را داریم اگر احتمال خلاف نباشد که ظنی در کار نمی باشد می شود جزم یا اطمینان پس یک احتمال معتنا به بر خلاف است. عقلاء یا انسانها یا متشرعه یا مومنین در مقابل این احتمال بر خلاف چه می کنند؟ چه موقفی دارند؟اگر موقفی داشته باشند مثلا اگر احتمال می دهند که آن لفظ استعمال شده مجازی باشد می گویند حقیقی است این می شود اصالة الحقیقة. تا اینجا مراد ما از اصل مشخص شد.

المراد من الاصول اللفظية: سلوکهم عند الشک فی الامور التی یرتبط بالالفاظ.

اما گفتیم «اصل لفظی» مراد این این پسوند «لفظی» چه می باشد؟ اصل لفظی یعنی این موقف را هنگام شک در اموری که مربوط به الفاظ باشد، دارند. این اصل لفظی را گاهی اوقات اصل عقلائی گفته اند چرا که موقف عقلاء در موضع این احتمالات است احتمالاتی که مربوط به باب الفاظ و محاوره می باشد. کلا اصول لفظیه اصولی است و موقفی است که عقلاء در موارد احتمال خلاف در امور مربوط به الفاظ می گیرند خوب دقت کنید در باب الفاظ ما سه مرحله از دلالت را داریم: دلالت تصوری، دلالت ظنی و دلالت علمی و جزمی. عقلاء در مقام دلالت تصوری و دلالت علمی موقفی ندارند چرا که دلالت تصوری در اختیار آنها نمی باشد تا بشنوند معنا تصور می شود در دلالت علمی هم موقفی ندارند چرا که در آنجا احتمال خلافی نمی باشد. در دلالت ظنی دو احتمال است: احتمال قوی که ظن است و احتمال ضعیف که وهم است موقفی که عقلاء در اینجا می گیرند این می شود اصول لفظیه. اصول لفظیه تماما مختص به ظهورات و دلالت ظنیه است. مثلا متکلمی می گوید رایت اسدا احتمال می دهیم که استعمال اسد در این کلام حقیقی بوده است و احتمال می دهم مجازی بوده است

احتمال قوی استعمال حقیقی است و احتمال ضعیف استعمال مجازی است در اینجا عقلاء می گوید که این استعمال، استعمال حقیقی است و با این کلام رایت اسدا معامله رایت حیوانا مفترسا می کنند این سلوک عقلاء را در اینجا می گویند اصل لفظی که نام این اصل لفظی اصالة الحقیقه می باشد.

[1] نسبة اصالة الظهور الی سایر الاصول اللفظیة: نسبت الکبری الی الصغری.

نسبت و رابطه بین این اصول با اصالة الظهور چه می باشد؟ رابطه صغری و کبری را دارند یکبار می گویید: «کل انسان جسم» و «کل حیوان جسم». «الانسان جسم» این انسان از صغریات حیوان است که موضوع در قضیه کبرای ما است. اینجا هم اصالة الظهور که گفته می شود این ظهور تارة ظهور در حقیقیت است تارة ظهور در اطلاق است و تارة ظهور در عدم تقیید یا قرینه است پس اصول لفظیه صغریات اصالة الظهور می باشند اصالة الظهور کبرای کلی است که این اصول لفظیه شعبات و صغریات این اصل می باشند می دانید که کبری وجود مستقلی ندارد یعنی کبرایی باشد و صغرایی نباشد.

استدراکان:

بر این مطلب دو استدراک لازم است:

الاستدراک الاول: اصالة عدم القرینة من صغریات اصالة عدم الغفلة لا اصالة الظهور بل من مقدماتها.

اصالة عدم القرینه از صغریات اصالة عدم الغفلت است که این از صغریات نمی اصالة الظهور نمی باشد بلکه از یکی از مقدمات تشکیل دهنده اصالة الظهور است باید بدانی طرف غافل نیست تا ظهور گیری کنی. بسیاری از اصول عملی و لفظی به این عدم الغفلة بر می گردد اصالة الصحةُ، اصالة الفراغ، اصالة التجاوز و اصالة عدم القرینه و ...

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۰/۰۶.

لذا در کلمات مرحوم صدر هم بوده است که این اصالة الظهور و اصالة عدم القرینه به هم بر نمی گردند و دو اصل مستقل از یکدیگر می باشند.

الاستدراک الثانی: صغروية الاصول اللفظيه لاصالة الظهور فيما لم يكن المراد من اصالة الظهور الحجية.

گاهی اوقات در بین علمای اصول، اصالة الظهور به معنای منجزیت و معذریت و حجیت می آید وقتی می گویند ظهور اصل است یعنی ظهور منجز و معذر است پس مرادشان از اصالة الظهور حجیت ظهور است یعنی منجزیت و معذریت الظهور، در این صورت این اصول لفظیه از صغریات اصالة الظهور نمی باشند چرا؟ در موصوف به حجیت مجموع ظهورات است که موصوف می باشند اما در اصول لفظیه هر یک از این ها به تنهایی حجت نمی باشند در جایی که مجموعه حجت باشد دیگر اجزاء به تنهایی حجت نمی باشند مثلا می گوییم که خبر مستفیض حجت است هر یک از این خبرها به تنهایی حجت نمی باشد. اگر گفتیم اصالة الظهور به معنای حجیت است دیگر این اصول لفظیه از صغریات اصالة الظهور نمی باشند چرا که حجت مجموعه ظهورات دخیل در تنجیز و تعذیر است و اصالة الحقیقة جزئی از این مجموعه است عضو یا جزء الحجة یکی از حجج نمی باشند. در صورتی که اصالة الظهور به معنای قاعده یا اصلی باشد که عقلاء در موضع شک در الفاظ به آن رجوع می کنند این اصول لفظیه از صغریات اصالة الظهور می باشند اما در صورتی که اصالة الظهور به معنای حجیت است دیگر چون حجت مجموعه ظهورات است دیگر این اصول لفظیه جزء یا عضوی از مجموعه می باشند لذا به تنهایی حجت نمی باشند لذا صغرای اصالة الظهور که به معنای حجیت می باشد نمی باشند.

کلا رابطه بین کبری و صغری رابطه کلی و جزئی و فرد است.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثالثة.

الجهة الرابعة: تفصیلات فی حجیة الظهور.

در بحث حجیت ظهور اصل حجیت یعنی حجیت فی الجمله محل بحث نمی باشد اما بعضی از علمای ما تفصیل داده اند و بخشی را گفته اند که حجت است و بخشی را گفته اند حجت نمی باشد عمده این تفصیلات سه تفصیل است و اهم تفصیلات تفصیل سوم است.

التفصیل الاول: التفصیل بین المقصود بالافهام و غیر المقصود بالافهام.

به بعضی از بزرگان نسبت داده شده است که گفته اند ظهور نسبت به شخصی حجت است که مقصود بالافهام باشد اما نسبت به غیر مقصود بالافهام حجت نمی باشد مثلا کسی با زید در حال صحبت است این ظهور کلامش فقط بر زید حجت است اما این ظهور کلام او بر غیر زید که در حال استماع است اما مخاطب[1] نمی باشد حجت نمی باشد.

گفته اند که ظهور بر مقصود بالافهام حجت است و بر غیر آن حجت نمی باشد و نتیجه هایی گرفته اند مثلا گفته اند که قرآن برای معصومین حجت است فقط. یا کتاب کفایه را که برای عالمان به اصول و فقه نوشته است و اینها مقصود بالافهام است لذا ظهورات این کتاب برای علما اعتبار دارد نه برای دیگران.

اینها بر اثبات کلام خودشان به وجوهی استدلال کرده اند:

الوجه الاول لهذا التفصیل: السیرة العقلائیة.

وجه اولی که به عنوان دلیل برای اثبات مدعای خود ذکر کرده اند این است که گفته اند در سیره عقلاء فقط آنکه ثابت است حجیت ظهور نسبت به مقصود بالافهام اما نسبت به غیر مقصود این سیره ثابت نمی باشد باز خوب است که نگفته اند که موجود نمی باشد.

---

[1] حال یا این که شخص متکلم از حضور عمرو غیر مطلع است یا خیر اطلاع دارد ولی کلام خودش را برای زید می گوید

این وجه اول.

الوجه الثانی له: وجود القرائن بین المخاطب و المتکلم دائما فی المحاروة المغفولة عن غیر المقصود بالافهام.

ما همیشه این احتمال را می دهیم بین متکلم و مقصود بالافهام قرائنی باشد که بر اساس آن قرائن بین این دو سخن می گویند مثلا اگر می گوید فلانی شیرین مغز است خوب هیچ کس متوجه نمی شود شیرین مغز چه می باشد اما مقصود می فهمد. این احتمال دائما است که قرائنی بین متکلم و مقصود بالافهام است و با وجود این احتمال دیگر به این ظهورات نمی توانیم اخذ کنیم.

توضیح در مورد این وجه:

دو احتمال در این است:

الاحتمال الاول فی المراد من هذا الوجه: عدم حجیة الظهور فلیس هذا الوجه وجها مستقلا من الوجه الاول.

احتمال اول با توجه به این احتمال این ظهور دیگر حجت نمی باشد. اگر این مراد است این وجه به وجه اول بر می گردد که قائل بود این ظهور در نزد عقلاء حجت نمی باشد یا ثابت نمی باشد.

الاحتمال الثانی فیه: المراد عدم انعقاد الظهور فهذا خروج عن البحث و خلاف الوجدان و ان کان وجه مستقلا فلابد لنا أن نخرجه من البحث.

مراد این است که اصلا ظهور منعقد نمی شود. معروف است که کسی بود که می گفت که فلانی آدم بسیار با سوادی است و مرادش این بود که قلب سیاهی دارد و قسی القلب است و فقط افراد خاصی مراد او را متوجه می شدند. در این صورت این به وجه اول بر نمی گردد و این دیگر تفصیل نمی باشد و خلاف وجدان هم می باشد چرا که بحث در جایی است که ظهور است و حجت نباشد.

لذا وجه دوم را باید کنار بگذاریم.

مناقشة فی الوجه الاول: وجدانا یحکم علی خلافه فی السیرة.

جوابی جز وجدان نداریم که بالوجدان می یابیم حجت است شاهد مطلب هم این است که شخصی که فقط شنونده این کلام بوده است و مخاطب نبوده است در مقام احتجاج بگوید که من از پشت دیوار صحبت بین عمرو و زید را شنیدم می گفت که من مال بکر را دزدیدم و عمرو بگوید که من مرادم از اموال اعتقادات بکر بود. آیا این در نزد عقلاء مسموع است؟!! در کتب تاریخ و روایات رواة نقل روایت می کنند در حالی که ناقل و راوی مقصود به بالافهام نبوده است و ما به کلام ناقل عمل می کنیم و به ظاهرش اخذ می کنیم مثلا می گوید که من در مجلس بودم و امام به زراره این را گفت.

لذا کسانی که مطالبی را می شنوند و مقصود نمی باشند استشهاد به ظهور کلام اینها می کنند و مسموع هم است.

ان قلت:

در کلام امام دیگران در مجلس هم مقصود به افهام بودند.

قلت:

دلیل شما چیست؟ از کجا می گویید؟

شما پشت در می باشید و شخص داخل اتاق شما را نمی بیند اما کلام را می شنوید در اینجا مقصود بالافهام می باشید؟!!

هذا تمام الکلام فی التفصیل الاول.

التفصیل الثانی[1]: بین الظواهر التی فی مقابلها الظن علی الخلاف و غیرها.

تفصیلی است بین ظهوری که ظن بر خلاف داریم و ظهوری که ظن بر خلاف نداریم گفته شده است که اگر ظهوری باشد که در آن ظهور ما ظن بر خلاف داریم آن

[1] شنبه ۹۶/۱۰/۰۹.

ظهور دیگر حجت نمی باشد به عبارت اخری ظهور بر چه کسی حجت است؟ بر کسی‌که ظن برخلاف نداشته باشد اما اگر ظن بر خلاف داشت آن ظهور دیگر حجت نمی باشد.

این تفصیل را به بعضی ها نسبت داده اند که این تفصیل را قائل شده اند.

وجه هذا الاحتمال: أن حجیة الظهور عند العقلاء من باب الکشف و معه لا کشف له.

وجه این تفصیل چه می باشد؟ گفته اند که در سیره عقلاء حجیت ظهور از باب کاشفیت است نه تعبد و در جایی که من ظن برخلاف دارم برای من کاشف نمی باشد.

مناقشة: أن وجداننا من السیرة خلاف هذا.

مناقشه شده است که چطور می گویید که اگر ظن بر خلاف باشد حجت نمی باشد حال ما می بینیم که عند العقلاء به موارد ظن بر خلاف به ظهور احتجاج می کنند و اینطور نمی باشد که کسی تفصیل داه باشد بین ظهور و بین ظهور بگوید که اگرظهور ظن برخلاف باشد حجت نمی باشد و اگر ظن بر خلاف نباشد حجت است.

رد المناقشة: شهد له أن التجار لم یعملوا بظهور الذی اقام علی خلافه ظن.

از این مناقشه جواب داده شده است که تجار اینطور عمل می کنند اگر در مواردی بر خلاف ظهور ظنی را داشته باشند به آن ظهور عمل نمی کنند مثلا پیش تاجری می رود می گوید این فرش را دویست هزار توان می فروشم خریدار می گوید به من صد هزار تومان بدهد فروشنده می گوید که خود من بیشتر خریده ام. خریدار احتمال می دهد که مراد فروشند که می گوید خود من بیشتر خریده ام یا این است که بیش از ۱۰۰ هزار تومان خریدم یعنی مثلا ۱۵۰ هزار تومان خریدم یا این که مرادش این است که به مقداری خریده ام که ارزش آن از صد هزار تومان الان بیشتر بوده است مثلا پنجاه هزار تومان خریدم اما پنجاه هزار تومان آن زمان بیش از صد هزار تومان الان بوده است. می داند که فروشنده دروغ نمی گوید اما ظن بیشتر این تاجر خریدار به این احتمال اخیری است اما ظهور کلام فروشنده در احتمال اولی است. آیا تاجر یه این ظهور اعتماد می

کند یا خیر اعتماد نمی کند و از او سوال می کند که مراد تو کدام است؟ از او سوال می کند که مراد تو چه می باشد و به ظهور کلام او اعتماد و اخذ نمی کند.

رد جواب المناقشة: أن الشاهد فی الامور غیر التنجیز و التعذیر اما فیهما لا یعتنون بالظن علی الخلاف.

مرحوم میرزای نائینی بر این جواب مناقشه اشکال کرده اند و فرموده اند یک اغراض تکوینی داریم و یک اغراض تشریعی مردم در مواردی که اغراض تکوینی دارند با وجود ظن بر خلاف به ظهور عمل نمی کنند مثل این مثال تاجر به دنبال سود بیشتر و خرید کمتر می باشد مسئله خدا و پیغمبر و بهشت و جهنمی در کار نمی باشد. این می خواهد در این دنیا سود بیشتر کند و پول کمتری بدهد لذا به این ظهور عمل نمی کند لذا سوال می کند که چند خریدی اما در اموری که پای تنجیز و تعذیر در کار می باشد در اینجا بر ظهور عمل می کنند. در رابطه بین سید و عبد هم مولا به ظهور کلام و هم عبد به ظهور کلام مولا اخذ می کنند و اصلا به ظن بر خلاف کاری ندارند.

در جایی که ثقه می گوید این شیر گاو است اما سامع ظن بر خلاف دارد عقلاء به ظهور کلام او عمل نمی کنند. البته این مثال مثال نص بود شما مثال ظهور بزنید.

این مناقشه مرحوم میرزا.[1]

لذا ایشان قبول دارند که در اغراض تکوینی عقلاء عمل نمی کنند بر خلاف امور احتجاجی و تعذیر و تنجیز.

التحقیق فی المسئلة:

در اینجا باید مقدمه ای را در ظن بر خلاف متذکر شویم:

مقدمة فی «الظن علی الخلاف».

الاحتمال فی المراد من «الخلاف» علی قسمین:

---

[1] فوائد ج ۳ ص ۱۴۵.

اما خلاف. ما دو نوع از خلاف داریم:

القسم الاول: أن المراد الظن الخارجی علی خلاف الظاهر.

مثلا شخصی گفته است: «زید مجتهد». «مجتهد» معنای عرفی آن فقیه است و معنای لغوی آن زحمت کش و شخص کوشش کننده است. «زید مجتهد» ظهور در معنای عرفی دارد نه در معنای لغوی یعنی «زید فقیه» است اما من خارجا نسبت به اجتهاد زید ظن بر عدم دارم. لذا «زید مجتهد» ظهور در معنای عرفی دارد و ظن من بر این است که این شخص معنای عرفی را اراده کرده است اما خارجا من ظن دارم که زید مجتهد نمی باشد.

این قسمی از ظن بر خلاف است که این ظن من خارجی است قطع نظر از این خبر.

القسم الثانی: أن المراد منه الظن علی مراد المتکلم خلاف الظاهر.

قسم دوم از مصادیق ظن بر خلاف این است که ظن بر خلاف به لحاظ مراد متکلم است یعنی ظنم بر این است که آن معنای غیر ظاهر را اراده کرده است مخبر گفته است: «زید مجتهد» ظهور این کلام در این است که معنای عرفی را اراده کرده است اما گاهی اوقات ظن حاصل می شود که متکلم در اینجا معنای عرفی را اراده نکرده است و معنای لغوی را اراده کرده است و من خارجا نه ظن بر اجتهاد زید دارم و نه ظن بر عدم اجتهاد زید اما ظن دارم که معنای عرفی را اراده کرده است.

علمای ما بین این دو صورت تفکیک نکرده اند اما وقتی کلمات اینها دیده می شود متوجه می شویم که بعضی از کلمات اینها ناظر به قسم دوم و بعضی ناظر به قسم اول است.

المراد من الظن، تابع لمعنی «خلاف».

این که می گوییم ظن بر خلاف داریم اینکه مراد از ظن چیست بسته به این است که ما «خلاف» را چطور معنی کنیم با توجه به معنای اول از «خلاف» این ظن می تواند

ظن نوعی باشد و می توان ظن شخصی باشد اما با توجه به معنای دوم «خلاف» یعنی ظن بر اینکه متکلم غیر ظاهر را اراده کرده است، در اینجا مراد از ظن، باید ظن شخصی باشد چرا که فرض کردیم که کلام ظهور دارد لذا باید این ظن من ظن شخصی باشد اگر ظن من نوعی باشد دیگر با ظهور جمع نمی شود.

خوب باید ببینیم که مراد ما از خلاف کدام است و هر دو را داخل بحث قرار می دهیم هم جایی که خلاف به لحاظ خارج و هم جایی که خلاف به لحاظ مراد متکلم است.

اما قسم اول که مخبر گفت: «زید مجتهد» و ظن بر عدم اجتهاد او دارم خارجا.

قسم دوم این شد که ظهور مجتهد در معنای عرفی است اما ظن من بر این است که آن مخبر معنای لغوی را اراده کرده است نه معنای عرفی خوب در این دو قسم آیا ظهور حجت است یا خیر.

أن الحق اعتبار الظهور فی مقام الاحتجاج و عدمه فی مقام العمل.

اما ذی المقدمه و ما نحن فیه: آیا ظهوراتی که ظن بر خلاف به دو معنا داریم حجت است یا خیر؟

عنایت کنید برای حجیت دو مرحله داریم یکی مرحله عمل و یکی مرحله احتجاج.

و آن صورتی که در اصول مهم است مرحله احتجاج است. مثلا حجیت قطع و اطمینان در مرحله عمل است یعنی عقلاء به قطع و اطمینان فقط عمل می کنند اما احتجاج نمی کنند ولی حجیت خبر ثقه در دو مرحله است یعنی عقلاء هم به خبر ثقه عمل می کنند و هم احتجاج می کند لذا این حجیت ظهور را نسبت به دو مرحله نگاه می کنیم هم مرحله احتجاج و هم مرحله عمل اما در نزد اصولی مهم مرحله احتجاج است.

ظاهرا در مرحله عمل به این ظهور عمل نمی کنند و به ظن بر خلاف عمل می کنند لذا احتیاط می کنند مثلا خبری آمده است که نماز جمعه واجب نمی باشد و ظن برخلاف

داریم در مرحله عمل احتیاط کرده و نماز جمعه را می خوانیم چه در قسم اول و چه قسم دوم از مصادیق «خلاف» اما در مقام احتجاج به هر دو ظهور عمل می کنیم حال اگر نماز جمعه را نخواند مثل کسانیکه معصیت می کنند و به تکلیف خودشان عمل نمی کنند اگر روز قیامت از او سوال شد که چرا نماز نخواندی می گوید که فقیه من گفت که نماز جمعه واجب نمی باشد خداوندی که عالم به سرائر است دیگر به او احتجاج نمی کند که ظن تو بر خلاف بود چرا عمل نکردی خیر همینکه احتجاج می کند ظهور کلام مرجع من این بود که واجب نمی باشد و من به کلام او اخذ کردم رهایش می کنند.

در دنیا اینطور می باشد مثل اینکه ناظم مدرسه را دیدیم می گوید که مدرسه تعطیل است. این ظن بر خلاف دارد یعنی ظن دارد که مدرسه تعطیل نمی باشد و ناظم فردا را با روز دیگری اشتباه کرده است به این ظن عمل می کند و به ظهور کلام او اخذ نمی کند اما اگر این شخص اتفاقا از روی تنبلی مدرسه نرفت و معصیت عرفی کرد نه اینکه به ظهور کلام ناظم اخذ کرده باشد وقتی که فردا مدیر در مقام مواخذه بگوید که چرا غیبت کردی؟ می گوید ناظم گفته و ناظم هم تایید کرد او را رها می کنند و عذر او را می پذیرند حتی اگر شاگرد بگوید که من ظن بر خلاف ظهور کلام ناظم بود باز عذر او را می پذیرند.

چرا مردم در مقام عمل به ظن بر خلاف عمل می کنند اما در مقام محاجه به آن عمل نمی کنند؟ چرا که امور روانی و ذهنی ما مثل شک و قطع و اطمینان اینها از حالاتی است که نوعا مخفی می ماند و اساس احتجاجات بر این امور مخفی نمی باشد یعنی اگر هم علنی بخواهد بشود خود شخص باید بگوید این امور لا یعلم الا من قبله در دنیا اینطور است و شارع هم سکوت است و از سکوت شارع فهمیدیم که در امور اخروی اینطور مشی می کند و لو خداوند عالم به حالات نفسانی ماست. کدام آیه و روایتی است که خداوند عالم بر اساس حالات نفسانی ما مواخذه می کند؟!!

بله مردم عمل نمی کنند به چنین ظهوری اما در مقام احتجاج، احتجاج می کنند. مثلا دکتر می گوید که این دارو را بخور اما ظن بر ضرر داریم به این ظهور عمل نمی کنیم اما اگر خوردیم و ضرر کردیم دیگر کسی ما را مذمت نمی کند.

لذا معیار احتجاج است و لو در مقام عمل کثیرما به ظن بر خلاف عمل می کنیم و به ظهور عمل نمی کنیم. حتی در احتجاجاتی که پای مولویت در بین نباشد به ظهور عمل می کنند.

تفصیل ما بین عمل و احتجاج بود نه بین اغراض تکوینی و تشریعی. لذا فرمایش مرحوم میرزا مورد قبول واقع نشد.

التفصیل الثالث: التفصیل بین ظواهر الکتاب و غیره و لذلک مسلکان:[1]

تفصیل سوم تفصیلی است از علمای اخباریین که ظواهر قرآن را حجت نمی دانند و ظواهر غیر قرآن را حجت می دانند و علمای اخباری دو مسلک دارند مسلک اول که گفته شد و مسلک دوم این است که آیات قرآن فاقد ظهور است مسلک اول تفصیل در حجیت است اما در مسلک دوم دیگری تفصیلی نمی باشد لذا مسلک دوم مربوط به بحث ما نمی باشد اما برای تتمیم بحث مسلک دوم را هم مطرح می کنیم.

و اما المسلک الاول: حجیت نصوص الکتاب و عدم حجیة ظواهره لوجوه:

مسلک اول قائل است که ما می توانیم به نصوص قرآن عمل کنیم اما در مورد ظواهر قرآن اگر تفسیری از اهل بیت علیهم السلام وارد شده باشد به آن تفسیر و ظاهر اخذ می کنیم و اگر تفسیری نرسیده بود به آن اخذ نمی کنیم پس به آیات قرآن نگاه می کنیم اگر نص بود اخذ می کنیم و اگر ظاهر بود به سراغ روایات می رویم ببینیم که تفسیری از اهل بیت رسیده است یا خیر اگر رسیده بود اخذ می کنیم و اگر نبود به آن اخذ نمی کنیم.

---

[1] یکشنبه ۹۶/۱۰/۱۰.

این مسلک بر مدعای خودشان وجوهی ذکر کرده اند:

الوجه الاول: دلالة الآیة الشریفة علی الردع عن الاخذ بالمتشابه و الظاهر منه.

وجه اولی که ذکر کرده اند این است که استناد کرده اند به این آیه شریفه:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴿۷﴾[1]

خلاصه این که آیات کتاب دو دسته است محکمات که ام الکتاب و پایه و اساس می باشند و دسته دوم متشابهات است که انسانهایی که مریضی قلب و انحراف دارند به سراغ آن می روند و از آنها تبعیت می کنند چون محکمات را نمی توانند آنطور که دلخواه آنهاست تفسیر کنند لذا اگر انحراف و عقیده ای دارند به ظواهر اخذ می کنند و به نفع خودشان این ظواهر را تفسیر می کنند. آیه می فرماید که خداست که تفسیر متشابهات را می داند.

در مورد اینکه مراد از «والراسخون فی العلم» چیست مفسرین ما دو دسته شده است الراسخون را عطف بر لا یعلم تاویله الا الله. و عده ای «واو» را استینافیه گرفته اند و خبر آن را «یقولون» بعد گرفته اند. کسانی که مترسخ در علم می باشند قسیم «فی قلوبهم زیغ» می شوند هر دو احتمال در آیه شریفه است. راسخون می گویند به قرآن ایمان آوردیم و هم محکمات و هم متشابهات را قبول داریم همه در قرآن می باشند لذا حق می باشند.

این آیه شریفه.

[1] آل‌عمران ، الجزء ۳، الصفحة: ۵۰، الآية: ۷

یک کلام را در نظر بگیرید به لحاظ دلالت سه دسته است: یا مبین است یا مجمل یا ظاهر. یا دلالت دارد یا دلالت ندارد یا به عبارت دیگر یک کلام یا مبین است یا مجمل. مبین یا نص است یا ظاهر پس هر کلامی یا نص است یا ظاهر و یا مجمل.

اما خداوند متعال در این آیه شریفه کلام را به دو دسته تقسیم کرده است یا محکم است یا متشابه. محکم کدام یک از سه تاست؟ نص داخل در محکم است و مجمل هم داخل در متشابه است و انما الکلام در ظاهر است که آیا جزء آیات محکمه است یا جزء آیات متشابه است اخباریین قائلند که داخل در متشابه است وقتی داخل در متشابه شد آیه ردع کرده است از اتباع آیا متشابه وقتی نهی می کند مدلول التزامی عرفی آن عدم حجیت است یعنی متشابه حجت نمی باشد حال فرقی نمی کند که آن متشابه مجمل باشد یا ظاهر.

این ما حصل وجهی است که گفته شده است به این آیه شریفه استدلال کرده اند بر عدم حجیت ظواهر کتاب.

آیا این وجه تمام است یا خیر؟

بر این وجه اصولیین جوابهایی داده اند ما به سه جواب اکتفا می کنیم:

الجواب الاول للاصولیین:

در جواب اول گفته اند که اگر به این آیه استدلال بکنیم بر عدم حجیت ظواهر کتاب مستلزم محال است و هر امری که مستلزم محال است محال است. بیان استلزام محال شما گفتید که متشابه اعم از مجمل و ظاهر است آیا این متشابهی که در این آیه شریفه آمده است در شمولش نسبت به ظاهر، نص است یا ظاهر؟ معلوم است که ظاهر است وقتی ظاهر شد این آیه می گوید اتباع ظواهر نکنید یکی از ظواهر خودش است اگر حجت نباشد پس بنابراین حجیت این ظاهر لازمه اش عدم حجیت خودش است. مثل کسی که می گویید تمام سخنانم دروغ است یکی از سخنانش همین سخن است نتیجه دروغ بودن تمام سخنان باید برخی از سخنانش راست باشد و اگر برخی راست باشد

باز این کلامش که تمام سخنان من دورغ است هم دروغ است. این کلام دروغ باشد یا نباشد به مشکل بر می خورد و به تناقض می انجامد.

گفته اند،،، که کلام یا صادق است یا کاذب نه می تواند هم صادق باشد و هم کاذب و نه می تواند نه صادق باشد و نه کاذب. بر این مسئله نقض شده است بر منطق صوری به این کلام که تمام کلام من دروغ است که این نه صادق است و نه کاذب فرض صدق کنید لازمه صدقش کذب است و فرض کذب کنید لازمه کذبش صدق است.

در ما نحن فیه از این قبیل است می گوید که ظواهر حجت نمی باشد و خودش ظاهر است اگر ،،،

در اینجا اگر قضیه ای صادق باشد حتما نقیضش کاذب است،،،،

المناقشة الاولی علی الجواب: أن التناقض قرینة لبية لرفع اليد عن الاطلاق لنفسها.

این جواب درست نمی باشد. چرا؟ چرا که اخباری می تواند بر جواب اول دو اشکال کند.

اشکال اول این است که این در صورتی که است که متشابه اطلاق داشته باشد که شامل خودش شود و تناقض پیش می آید. وقتی اطلاق را بزنیم دیگر تناقضی پیش نمی آید یعنی شمول اطلاقی موجب تناقض شد در اینجا این قرینه لبی است که شامل خودش نشود و اطلاقی نداشته باشد. آیه می گوید اتباع متشابه نکنید از اطلاقش لازم می آید تناقض و عدم حجیت خوب به این قرینه لبیه از اطلاق رفع ید می کنیم یعنی در قرآن از هیچ ظاهری غیر از این تبعیت نکن. این قرینه عقلیه است که اگر اطلاقی تناقض داشت به طور کلی رفع ید نمی کنیم بلکه از اطلاق و حداقل رفع ید می کنیم. این اطلاق در صورتی است که این آیه شریفه را قضیه حقیقیه گرفتیم نه قضیه خارجیه.

المناقشة الثانية: هذه القضية خارجية ناظرة الی سائر الآيات دون نفسها.

اشکال دوم این است که این آیه شریفه که قضیه حقیقیه نمی باشد که بگوید هر آیه ای بلکه قضیه خارجیه است یعنی به آیات دیگر نگاه می کند و می گوید که در آیات

دیگر متشابه و محکم داریم و اصلا ناظر به خودش نمی باشد که تناقضی پیش آید. مثلا می گوید تمام انسانهایی که اینجا هستند این خصوصیت را دارند این منظورش نمی باشد که هر انسانی که در این اتاق قرار بگیرد این خصوصیت را دارد. به عبارت دیگر شارع قبل از نزول این آیه نظر به دیگر آیات دارد و بعد که نظر می کند و این خصوصیت را می بیند می گوید که محکم و متشابه داریم و متشابهات حجت نمی باشد. یعنی در هنگام نظر به دیگر آیات، این آیه در کار نبوده است که ناظر به آن باشد. مثل مولایی در شب می گوید که کلامهای من در شب حجت نمی باشد خوب عرف این کلام خودش را خارج از این کلام می بیند و قضیه خارجیه می بیند و می گوید که ناظر به نفس این کلام نمی باشد.

الجواب الثانیة: أن معنی المتشابه تساوی طرفی الاحتمال عرفا و فی الظن لیس کذالک.

جواب دوم این است که گفته اند اصلا متشابه شامل ظواهر نمی شود متشابه یعنی جایی که احتمالات شبیه هم و متساوی با هم باشند عرفا مثلا ۴۹ درصد به ۵۱ درصد نه یکی هفتاد درصد و یکی سی درصد یعنی پنجاه پنجاه باشد مثلا می گوید رایت زیدا احتمال دارد زید بن بکر یا ابن عمرو باشد اما در ظواهر یکی ظن است و یک طرف وهم است هر دو احتمال مثل هم نمی باشند لذا متشابه اصلا به ظواهر صدق نمی کند بلکه فقط مجملات را می گیرد و محکم شامل نصوص و ظواهر می شود.

این جواب را قبول کردیم.

الجواب الثالث:

جواب سوم:

جواب سوم این است که متشابه شامل ظواهر می شود اما آیه شریفه نمی گوید که از متشابه تبعیت نکنید ،،،،می گوید که از متشابه تاویل فتنه گرانه نکنید. گفته است ابتغاء الفتنه و تاویل نباشد این که دیگر اختصاص به متشابه ندارد حتی اگر به نص اخذ

کند ابتغاء الفتنه این درست نمی باشد اما متشابه را گفته است چرا که ظاهر و مجمل تاویل و تفسیر پذیر می باشند به خلاف نص.

بنا براین شما نمی توانید به خاطر اغراض شومی که دارید به ظاهر و مجمل اخذ کنید.

پس بنابراین اتباع از متشابه نهی نشده است بلکه ابتغاء الفتنه و ابتغاء التاویل نهی شده است. مثل اینکه پدر گفته است به مدرسه نرو به خاطر ایذاء این به معنای این نمی باشد که به مدرسه نرو می گوید برای اذیت نرو آیه شریفه نمی فرمایند که برای ابتغاء الفتنه و ابتغاء التاویل از ظواهر تبعیت نکنید نه اینکه تبعیت نکنید.

در این جواب فرقی نمی کند آیه شریفه را قضیه حقیقیه بگیریم یا قضیه خارجیه.

این جواب سوم هم پذیرفته شده است این وجه اول تمام نمی باشد و از این آیه عدم حجیت ظواهر قرآن بیرون نمی آید.

[1]الوجه الثانیة: الاستدلال بالآیات الرادعة عن الاخذ بظواهر الکتاب.

علمای اخباری به روایات متعددی استناد کرده اند که گفته است ظواهر قرآن حجت نمی باشد،،، مرحوم صاحب وسائل در باب صفات قاضی در باب عدم جواز استنباط الاحکام النظریه من ظواهر القرآن الا بعد معرفت تفسیرها من الائمه. از ظواهر قرآن این قید نظری قید توضیحی است چرا که احکام بدیهی که نیاز به استنباط ندارد. تعداد روایات ۱۲۰ روایات است. ایشان می گویند که در صورتی که در مورد آن ظاهر تفسیری از ائمه رسیده باشد که در این صورت هم اخذ به روایت است نه ظاهر.

یعنی اینها حجیت ظواهر را قبول داشته اند و فقط قائل بوده اند که از عمل به ظواهر قرآن ردع شده است ،،، آدرس این باب وسائل ج ۲۷ ص ۱۷۶. باب ۱۳ از ابواب صفات قاضی.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۱۰/۱۱.

مرحوم نوری در مستدرک همین باب را تکرار کرده است و همین عنوان را آورده است مستدرک به این جهت مستدرک شده است احادیثی که از وسائل افتاده است را آورده است همین عنوان را ذکر می کند و روایاتی که از قلم افتاده است را می آورد ۳۵ روایت را آورده است و ۸۲ روایت هم صاحب وسائل آورده است حدودا ۱۲۰ روایت می شود لذا حجم روایاتی علمای اخباری استقصاء کرده اند بسیار زیاد است.

البحث حول الروایات التی یکون فی ثلاث طوائف:

اما بررسی روایات که آیا دلالت بر عدم حجیت می کند یا خیر:

علمای ما از لحاظ مضمونی این روایات را دسته بندی کرده اند و گفته اند سه طائفه را شکل می دهند:

الطائفه الاولی: الروایات التی تدل علی أن مخاطب القرآن الائمة علیهم‌السلام

ما روایاتی داریم که این روایات دارد که فهم قرآن مختص به اهل بیت است فهم قرآن یعنی یفهم کل قرآن است در این روایت آمده ست که مخاطب خداوند در آیات ائمه علیهم السلام بوده است یعنی خداوند این را ابتداءا برای ائمه نوشته اند مثل نامه ای برای زید نوشتید و اتفاقا به عمرو رسیده است و به زید نرسیده است اینها می گویند که ائمه من خوطب بالقرآن می باشند و لا یفهم القرآن الا من خوطب به. لذا فهم هم منحصر به ائمه می باشد لذا حجیت این قرآن مربوط به ائمه است اگر ما به ظاهر آیه ای رجوع کنیم برای ما حجت نمی باشد چرا که ما مخاطب نبوده ایم لذا به تفسیر امام رجوع می کنیم چه موافق یا مخالف ظاهر قرآن باشد.

این طائفه فهم قرآن را مختص به ائمه علیهم السلام کرده است.

در این بیان حتی نصوص قرآن هم حجت نمی باشد یعنی ما نمی توانیم به آیه ای از آیات قرآن حکمی را اثبات کنیم این قرآن برای ائمه بوده است و ما موظف به رجوع به ائمه می باشیم.

اشکالاتی شده است و جوابهایی داده اند.

المناقشة الاولی: أن اکثر هذه الروایات ضعفاء و من الباطنیة.

گفته شده است که این روایات اکثر قریب به اتفاق ضعف سند دارد و در این روایات علاوه بر این که ضعف سند دارد غالب افراد در سند این روایت باطنیه بوده اند کسانی بوده ند با عامه ی شیعه سازگار نبوده اند با این روایاتی که اکثرا رجال آن ضعاف و باطنی می باشند مطمئن می شویم که این روایات کذب است و قرائنی هم است و آن قرینه این است که اگر قرار شود که ظواهر قرآن حجت نباشد این مطلب کمی نمی باشد و مطلب مهمی است و حداقل ائمه به بزرگان اصحاب مثل محمد مسلم و بزنطی و زراره و ... می فرمودند چطور شده است که ائمه به افراد ضعیف گفته اند و به بزرگان نگفته اند؟!! این قرینه است که این روایات جعلی است مثل اینکه یک استادی که چند شاگرد خصیص دارد مطلب مهمی را به آنها نگوید و به یک شاگرد ضعیف گفته باشد این نمی شود باید یک نکته ای باشد که به او گفته باشد خوب حال این مطلب مهم که هیچ یک از ظواهر قرآن حجت نمی باشد را به افراد ضعیف الحال و باطنی و نا معلوم گفته اند. در بعضی از این روایات ضعف راوی و اهمیت موضوع موجب اطمینان بر این می شود که این روایت باید جعلی باشد.

مرحوم صدر استقراء کرده است و گفته است که اکثر قریب به اتفاق ضعیف است و حتی اگر چند روایت موثق هم باشد مثلا پنج تا موثق هم باشد به خاطر اهمیت مسئله فایده ای ندارد ما خبر ثقه را در امور هامه حجت نمی دانیم.[۱]

پس این روایات به خاطر ضعف فی نفسه معتبر نمی باشد مثلا فرض کنید مرحوم نوری دارد که ما متجاوز از دو هزار روایت داریم که قرآن تحریف شده است فرض کنید صد تا روایت درست باشد دلالتا و این خودش به حدتواتر است صد تا از دو هزار روایت کفایت می کند در اکثر این روایت ابو عبدا لله سیاری است که ضعیف و غلاة بوده است و این سوال شده است که حضرات این روایات تحریف به عبد الله سیاری

---

[۱] حلقات ج ۲ ص ۳۰۵.

گفته اند که ضعیف است نزدیک نود درصد این روایات از این طریق نقل شده است با اینکه فقهای و محدثین بزرگی در بین اصحاب ائمه بوده اند باعث می شود که اطمینان حاصل است این روایات با این کثرت کذب می باشد شرط استفاضه این است که اطمینان بر خلاف نباشد این روایات فوق استفاضه و بلکه فوق تواتر است. این در فقه بسیار زیاد است که گاها فقهاء به هزاران روایات عمل نکرده اند مثلا خیلی از فقهاء و بزرگان به روایات تحریف عمل نکرده اند و قائل به تحریف نشده اند. بله مرحوم آخوند بدش نمی آمد که قائل به تحریف شود و گفته است که موافق اعتبار است اما باز قائل به تحریف نشده اند.

المناقشة الثانیة: وجود المعارض.

جواب دوم این است که این روایات معارض دارد. ما روایات بسیار زیادی داریم که ائمه قولا و فعلا و تقریرا ارجاع به قرآن می دادند چه مستقیما چه اینکه گفته اند که قول خود را عرضه به قرآن کنید. و اینکه ائمه عمل می کرده اند به قرآن چه در مقام استدلال به دیگران به قرآن تایید می کردند و استشهاد به قرآن می کردند. ظهور استشهاد در این است که طرف مقابل قبول دارد یعنی باید آن روایت برای مخاطب ائمه شاهد باشد که ائمه استشهاد کنند و از همه مهمتر حدیث ثقلین است که حدیث معروفی می باشد مرجعیت را قائل شده است برای قرآن وعترت انی تارکم فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی. این روایت دارد که قرآن ثقل اکبر است. بنا بر این قول دیگر ثقلی نمی باشد چه برسد به ثقل اکبر بودن. این اخبار ثقلین می گویند که نه تنها قرآن ثقل است بلکه ثقل اکبر است. اگر فقط کلام امام حجت باشد این دیگر ثقلین نمی شود بلکه ثقل واحد می شود. حضرت می فرمایند تارکم فیکم اگر برای ائمه باشد فیکم معنا ندارد و ان تمسکتم بهما دارد در اذهان مومنین از مسلمات بوده است که قرآن مرجع است لذا این روایات معارضه می کند با آن روایات ساقط می شوند و رجوع می شود به آن قاعده و سیره عقلائیه که حجیت ظواهر است مطلقا.

لذا طائفه دوم دلیل بر عدم حجیت ظواهر نمی باشد.

الطائفه الثانية: عدم جواز الاستقلال فی فهم القرآن.

این طائفه روایاتی است لا یجوز الاستقلال فی فهم القرآن عن الحجية یعنی حجیت قران زمانی استکه به ائمه رجوع کنیم عقل ما نمی تواند مستقل باشد باید از ائمه کمک بگیریم در فهم قرآن.

جواب:

فقهاء گفته اند که عمومات و اطلاقات در قرآن آمده است و مقیدات و مخصصات در روایات لذا ما زمانی می توانیم به ظواهر و اطلاقات و عمومات عمل کنیم که فحص زا مخصص و مقدی در روایات کنیم. اگر ا طلاق در قرآن آمده که خداوند حرم الربی نمی توان اخذ کرده به این اطلاقش بلکه باید برویم ببینیم که در روایات مخصصی نمی باشد. لذا این طائفه منافاتی با کلام ما و حجیت ظواهر ندارد ما می گوییم عموم و اطلاق بر کسی حجت است که فحص از مخصص و مقید کرده باشد. لذا نباید ما مستقل باشیم در قرآن. این جواب از طائفه دوم.

مناقشه در جواب مشهور:

ما تخصیص و تقیید قرآن را به سنت قبول نکردیم اما در عین حال در فهم شریعت از قرآن مستقل نمی باشیم و به قرآن نمی توانیم اکتفا کنیم اکثر احکام یا در قرآن ذکر نشده است یا مجمل است. مثلا حرمت هتک مومن و حرمت شرب عصیر عنبی در قرآن کجا اشاره شده است؟!! در قرآن در هیچ آیه ای شرائط و قیود احکام ذکر نشده است شرائط و احکام حج و صوم و نماز را نمی توان از قرآن به دست آورد.

از اول کتاب صلاة تا آخر کتاب صلاة تنها چند فرع ناچیز آن از کتاب به دست می آید لذا مشخص می شود که در فهم شریعت ما نمی توانیم استقلال از قرآن داشته باشیم ما قائلیم اطلاقات و عمومات قرآن بسیار کم است. تنها احکامی که در قرآن مقداری اطلاق دارد و شرائط گفته شده است آیات مربوط به ارث است.

&&&&[1]

که ببیند که معلم واقع را چه فهمیده است بر طبق این طائفه در مورد آیات قرآن نباید محقق باشیم باید متعلم باشیم و باید رجوع کنیم به فهم ائمه از ایات.

دو جواب داده شده است:

جواب اول:

تفسیر به رای اصطلاحی بوده است یعنی در آن زمان در مقابل کسانی بودند که به ظنون در تفسیر قرآن عمل می کرده اند،،،

من تحقیقی در این مورد نکرده ام و ادعا شده است که رد بر روش ابو حنیفه و اصحاب او بوده است. ،،،

جواب دوم:

این عمده جواب است. ما این را قطعا می دانیم که اصحاب ائمه به ظواهر کتاب عمل می کردند اگر عمل می کردند این یک پدیده خیلی غیر متعارف و عجیبه ای است و در تاریخ منعکس می شده است حتما. پس معلوم می شود مراد از این روایات تفسیر به رأی نهی از اتباع ظواهر نبوده است اگر بود در شیوه اصحاب اثر گذار بود و به ظواهر اخذ نمی کردند و یک بدلی داشت مثلا به معصوم رجوع می کردند و به ما می رسید. روایاتی که در باب تفسیر رسیده است به اندازه ای زیاد نمی باشد پس یقین داریم این تفسیر به رأی رادع از عمل به ظواهر نبوده ست و این سیره نبوده است لذا این روایات شامل ظواهر می شود و اطلاق دارد که این سیره مقید این روایات می شود.

کلام یا نص یا ظهور یا مجمل است و تفسیر در مجمل معنا ندارد و تفسیر فقط در ظواهر معنا دارد.

[1] سه شنبه ۹۶/۱۰/۱۲.

خوب اگر از اشکالات این سه طائفه رفع ید کنیم می شود ۱۲۰ روایت می شود خوب این روایات معارض دارد ما روایاتی داریم که مرجعیت را برای قرآن قرار داده است که این روایات چهار دسته است:

دسته اول:

روایاتی که امر کرده است به رجوع به قرا» که ما باید دائما به قرآن تمسک کنیم و رجوع کنیم یا مطلقا یا در موارد جهل.

دسته دوم:

روایاتی که می گوید که شروط ضمن عقدی باید ارجاع داده شود به قرآن که اگر خلاف قرآن بود باید کنار گذاشته است و شروطی که در قرآن آمده است ظهور است و خیلی کم شرط نصی داریم.

دسته سوم که شاید تعداد آن از دو دسته قبلی بیشتر می باشد.

روایاتی که از ما به شما می رسد عرضه به قرآن کنید و اگر مخالف قرآن بوده فاضربوه علی الجدار. این روایات ضرب علی الجدار بسیار متعدد است. مگر قران آیات نصوص چقدر دارد که باید آیات را عرضه به نص کنیم اصلا نمی دانیم آیه ای داریم که از ابتدا تا انتها نص باشد یا خیر. در اکرم زیدا حداقل دو ظهور است ظهور هیئت در وجوب و ظهور ماده در اطلاق.

دسته چهارم:

روایاتی که خود ائمه در واجبات و محرمات استدلال به ظواهر قرآن می کرده اند و این استدلال نشان می دهد که ظهور فی نفسه حجت است.

لذا این روایات با آن روایات تعارض می کند و هر دو ساقط شده رجوع به سیره کرده و با سکوت معصوم و شارع در طول عصر تبلیغ امضاء را می فهمیم. یعنی قطع و اطمینان داریم که این ظواهر در نزد ائمه حجت بوده است.

لذا به این اخبار نمی توانیم اخذ کنیم و بگوییم ظواهر کتاب حجت نمی باشد.

مقام ثانی:

مقامی که گفته شده است که اصلا کتاب فاقد ظهور است.

جمله معترضه:

مثالی که گفته شد تمام سخنان من دروغ است از کذبش صدق و از صدقش کذب لازم می آید آن مطلب ناقص است مثال را فقط می خواهم توضیح دهیم فرض مسئله مال جایی است که فرد سخنانی گفته است که تمام سخنانش دروغ بوده است و بعد از کلمات دروغ می گوید تمام سخنان امروز من دروغ است سوال این است که این تمام سخنان من دروغ است صادق است یا کاذب و این کلام شامل خود این کلام این است. اگر این قضیه صادق باشد لازمه اش کذب این قضیه است و اگر کاذب باشد لازم کذبش صدق این قضیه است لذا نه می توانید بگویید که این کلام صادق است و نه می توانید بگویید کاذب است این معظله ای بوده استکه مرحوم صدر خیلی سعی کرده است آن را حل کند.

برگردیم به اصل بحث.

مقام دوم مسلک کسانی است که گفته اند که قرآن فاقد ظهور است اینها که گفته اند فاقد ظهور است دو نحو از ظهور را انکار کرده اند یعنی قائل به اجمال کتاب شده اند دو دسته اند یکی گفته اند ذاتا مجمل است و بعضی گفته عرضا مجمل است.

کسانی که گفته اند ذاتا مجمل است وجوهی ذکر کرده اند که عمده سه وجه است که دو وجه از علمای اخباری است و وجه سوم از مرحوم صدر است.

وجه اول:

ادعا شده است تمام آیات قرآن به نحو اجمال و ابهام نازل شده است برای ربط الامة بالامام برای اینکه مردم دائما محتاج به امام باشند و اگر ظاهر بود مردم دیگر بی نیاز از ائمه بوده اند و امت دیگر نیاز ی به امام پیدا نمی کردند برای فهم و عمل به قرآن.

مثلا کتاب کفایه را در نظر بیگرید که اگر صاحب کفایه روشن می نوشت طلبه ها دیگر به اساتید مراجعه نمی کردند لذا مبهم نوشته اند که طلاب به اساتید در فهم راجعه کنند.

این وجه اول نا تمام است و دو اشکال دارد:

اشکال اول:

خلاف وجدان است و این همه ظواهر کتاب داریم و کجا مجمل است. قرآن پر از ظواهر است و مقدار کمی هم نصوص دارد. کجا همه مبهم است و ما نمی فهمیم.

اشکال دوم:

برای ربط امت به امام حتی اگر ظواهر باشد حتی این ربط بر قرار است چرا که اکثر تفاصیل احکام شرعی در قرآن نیامده است لذا برای تعلم شریعت دین باید سراغ امام برود و همین مقدار برای ربط به امام کافی است و نیاز نمی باشد که کلمات قرآن مجمل شود. در حد نود و نه درصد از شریعت در قرآن ذکر نشده است. این طبق مبنای ماست که تخصیص قرآن و تقیید قرآن را به روایت قبول نداریم و الا مشهور می توانند بگویند که باید در یافتن مخصصات و مقیدات به ائمه رجوع کنیم و به این نحو ربط به امام باز منقطع نمی شود.

این وجه اول تمام نمی باشد.

وجه دوم:

وجهی است که از علمای اخباری است. گفته اند صاحب این کتاب خداوند عالم است و مخاطبین عرف و مردم است هر سخنی متناسب با صاحب سخن است چطور می شود این مخاطب بسیار بالا با آن سخنان بالا کلماتشان را مردم عادی بفهمد. یک مثال عرفی مفسر و اصولی و فلاسفه کتابهایی دارند مردم عادی حتی محصل در علوم انسانی و تاریخ و جامعه شناسی این کتب را نمی فهمند چه برسد با مردم عادی با این

فاصله بین مردم و خدا و بین مردم و علماء اصلا قابل مقایسه نمی باشد تناسبی نمی باشد بین خدا و مردم که کلماتی را که خداوند عالم فرموده است مردم بفهمند.

بله بین امام با خداوند هم فاصله زیاد است اصلا قابل مقایسه با فاصله ما با خداوند نیست.

مناقشه:

بحث ما در احکام است و احکام پیچیده نمی باشد بلکه پیچیدگی مال حقائق است با جملات خبری که می خواهد از حقیقت خودش و عالم ملکوت سخن بگوید کلام ما در شریعت است و احکام و غیر احکام و شریعت اصلا از بحث حجیت خارج است و به جملات انشائی ذکر می کرده اند.

خداوند می گوید روزه بگیر و نماز بخوان و زنا نکن و غیبت نکن و .... که اینها خیلی ساده است.

[1]وجه سوم از مرحوم صدر:

مرحوم صدر به نقل تلامیذ ایشان یا بعض تلامیذ ایشان قائل بودند که آیات قرآنی مجموعه از آیات مبهم و مجمل است و فاقد ظهور می باشند در اصول ندیدم که در جایی گفته باشند اما شاگردان ایشان به این امر متعرض شدند کتاب خمس ج ۲ ص ۱۲ ذیل آیه شریفه و اعملوا انما غنتم من شیء کتاب خمس آقای هاشمی.

در آنجا متعرض کلام استادشان شده اند.

خلاصه این کلام مرحوم صدر:

ما احتمال می دهیم در هنگام نزول این آیات قرائن غیر لفظیه و کتابیه همراه بوده است و در همه این آیات این احتمال را می دهیم خیلی اوقات خود زمان و مکان و سوال و مخاطب قرینه است. احتمال می دهیم این قرائن با این آیات همراه بوده است

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۰/۱۳.

اما در نقل کتاب برای ما این قرائن نقل نشده است بلکه فقط خود کتاب را نقل کرده اند لعل این قرائن به ما نرسیده است که اگر می رسید استظهار دیگری از قرآن پیدا می کردیم خیلی وقتها متعارف است وقتی کسی سوال می کند و جواب می دهد وقتی ناقل برای ما کلام را نقل می کند سوال را نقل نمی کند بلکه فقط جواب را نقل می کند در حالی که این کلام جواب سوالی بوده است که با سوال این ظهور کلام فرق می کند. این احتمالا وجود قرینه دافعی ندارد. احتمال عدم قرینه دو دافع دارد که در ما نحن فیه نمی آید.

اصالة عدم القرینة: کلامی در برای ما نقل می شود احتمال می دهیم که در کلام قرینه ای بوده استکه برای ما نقل نکرده است در بین عقلاء اصلی است که اگر احتمال خللی را بدهید که به خاطر غفلت بوده است به این احتمال ترتیب اثر نمی دهند بعضی قائلند که اصالة الفراغ و تجاوز و اصالة الصحة،،،به اصل عدم غفلت بر می گردد. در حالی که در بین کسانی که نقل آیات می کرده اند مقید بودند که کلام قرآن را نقل کنند فقط و چیزی اضافه نکنند که شبهه شود که کلام آدمی بوده است و کلام خودشان با آیات همراه شود. قرائنی که بوده است مثلا کسی از پیامبر سوال شده است مثلا در مورد حقیقت روح سوال شده است و آیه ای نازل شده است این سوال را نقل نمی کرده اند. اگر در ذهن سائل اصلا شیء مجرد نبوده است نمی توان گفت که مراد از روح شیء مجرد است. اصالة عدم غفلت در اینجا نمی آید احتمال عمدی است که عمدا شان نزولی همراه آیه ذکر نشدها ست.

دافع دوم شهادت سلبی نقل است مثلا گفته است اکرم الفقیر و نگفته است الا زیدا و احتمال می دهیم که الا زیدا را گفته باشد با سکوت خودش از الا زید شهادت می دهد که الا زیدا نبوده است در ما نحن فیه این هم نمی آید به جهت اینکه فقط ناقل ناقل الفاظ قرآن است و با سکوت خودش از قرائن مقامیه و حالیه از این سکوت شهادت سلبی بر قرینه مقالیه و حالیه نبوده ست چرا که عمد داشته اند که چیزی غیر از آیات

قرآن اضافه نکنند. و التزامی به نقل قرائن مقامیه و حالیه نداشته اند و اهتمام به نقل الفاظ داشته اند و به محتوا و مضمون کاری نداشته اند.

این معضله پیدا شده است که ما با این آیات چه کنیم.

این وجه سومی از مرحوم صدر است برای اجمال ذاتی آیات قرآنی.

بر فرمایش ایشان اشکالاتی شده است که متعرض یک اشکال می شویم.

این مفروق عنه است که ائمه رجوع می داده اند به این کلمات قرآن به این شکل امر به تدبر و در فهم قرآن امر به ارجاع به قرآن یا معیار صحت روایات و کلام خودشان را عدم مخالفت با قرآن بیان کرده اند با توجه به کثرت این روایات چطور می شود که اینها ظهور نمی ابشد از ارجاع ائمه دو مطلب احتمالش است. قرائنی که ظواهر را تغییر می دهد وجود نداشته است یا اگر وجود داشته است در عصر ما این مقدار از ظهور برای ما بس است. از بس توصیه و ارجاع به قرآن شده است این فهمیده می شود.

این اشکال در مورد روایات نمی آید چرا که در روایات ما اصالة عدم الغفلة و شهادت سلبی را داریم.

این اشکال عجیب است که بزرگترین مصدر رجوع در احکام شرعی و دین از دست ما گرفته می شود.

ممکن بوده است که در آیات الاحکام ایشان همیشه روایات موافق داشته اند یا آیه مجمله موافق اصل و قاعده بوده است.

تا اینجا نسبت به اجمال ذاتی.

اما اجمال عرضی:

بعضی ها اجمال ذاتی را منکر شده اند و رسیدند به اجمال عرض. اجمال عر ضی یعنی چه ؟ یعنی اجمالی که ظهور دارد اما حکم اجمال را دارد ظواهری که حکم آن حکم مجملات است. شاید بهتر بود که می گفتیم اجمال حکمی. به چه بیان اجمال عرضی

دارد؟ ما در قرآن مطلق و عام داریم الا ان تکون تجارت عن تراض،اوفوا بالعقود،احل الله البیع و به علم اجمالی می دانیم پاره ازاین عمومات و اطلاقات مخصص و مقیدی دارند چون می دانیم بعضی از این ظهورات حجت نمی باشد دیگر هیچ کدام حجت نمی باشد و وقتی علم اجمالی داریم به عدم حجیت دیگر اصالة الحجت نسبت به هیچ کدام نمی آید.

مثلا شخصی گفته است اکرم الفقیر و اکرم کل عالم و می دانم در مجلسی یک تقییدی زده است که به یکی از این دو بر می گردد اما کدام است نمی دانم. چون می دانم که یکی حجت نمی باشد لذا اصالة العموم و اصالة الاطلاق در مورد اینها جاری نمی شود و باید به قدر میتقنها عمل کنیم.

دو جواب داده اند از این بیان:

جواب اول که جوابی است نقضی.

این اجمال عرضی در مورد روایات هم می آید عمومات و اطلاقاتی که درروایات دریم می دنیم پاره از آنها قید و تخصیص خورده است.

جواب دوم:

خوب بعداز اینکه ما فحص کردیم به مقداری از تقییدات و تخصیصات رسیدیم علم اجمالی ما منحل می شود دیگر از علم اجمالی خارج می شود لذا دیگر اجمالی عرضی نداریم اگر به ده تا از عمومات و اطلاقات منحله بر خورد کردیم در ما بقی از عمومات و مطلقات اخذ کنیم و فرض این که است اطلاقات و عمومات قرآن بعضی از آنها منحل شده است. لذا علم اجمالی منحل شده است با رسیدن به بعضی از مقیدات و مخصصات.

این جواب در مورد روایات هم می آید.

نکتة :

نوعا علمای ما از آیات قرآن عمومات و اطلاقاتی استفاده کرده اند ما قائلیم اکثر آیات الاحکام اطلاق و عمومی نمی باشد مثلا احل الله البیع و حرم الربی بیع و ربی اطلاق ندارد تجارة عن تراض گفتیم که اطلاق ندارد. بله در مواردی که اگر اطلاق داشته باشیم بعد از انحلال علم اجمالی از بین می رود و دیگر علم اجمالیی نداریم.

آن مطلبی ،،، در السنه مشهور علمای این استکه اگر وجودی مستلزم عدم باشد آن وجود محال می شود مرحوم صدر این را رد کرده است و می فرماید که اصلا امکان ندارد که وجودی مستلزم عدم شود و بعد متعرض آن کلام که کل کلام من دروغ است می شود. آن قاعده و بیان مرحوم صدر و نقد بر کلام ایشان را متعرض می شویم این کلام را علماء زیاد بکار برده اند و در همه آن موارد مرحوم صدر مخالفت کرده اند. ،،،،

[1] الجهة الخامسة: الظهور الشخصی و النوعی.

در این جهت بحث می کنیم از ظهور شخصی و نوعی.

تعریفهما عند المرحوم الصدر: الظهور شخصی ظهور الشخص و الظهور النوعی ظهور اهل المحاورة فالنسبة العموم و الخصوص من وجه.

مرحوم آقای صدر ظهور شخصی و ظهور نوعی را اینگونه معنا کرده است گفته است ظهور شخصی ظهوری است که ما می سنجیم الی شخص اگر ظهور را نسبت به شخصی سنجیدیم می شود ظهور شخصی مثلا ظهور الکلام عند زید یا عمرو یا بکر.

اما در ظهور نوعی ظهور را به عرف محاوره و ابناء الغة می سنجیم. از ظهور عند عرف سخن می گوییم. مرحوم صدر ظهور شخصی را به ظهور ذاتی نامگذاری کرده است و ظهور نوعی را به ظهور موضوعی نامگذاری کرده اند و ظهور شخصی را به ذاتی تعبیر کرده است چون منشا آن امور شخصی وذاتی است و ظهور نوعی را به موضوعی نامگذاری کرده است چرا که منشا آن امور عینی و خارجی است.

---

[1] شنبه ۱۶/۱۰/۹۶.

الفرق الاول بینهما: أن الشخصی منهما نسبی بخلاف غیره.

اولین فرق بین ظهور شخصی و نوعی این است که ظهور شخصی نسبی است ممکن است یک کلام در نزد زید یک ظهور و در نزد عمرو یک ظهور داشته باشد و این ظهور منشاش روحیات و امور شخصی و ذاتی است که باعث شده است که هر یک به توجه به خصوصیات یک ظهور داشته باشد.

به خلاف نوعی که عرف محاوره و لسان باشد که یک نفر می باشد که عرف محاوره می باشد بله اعراف مختلف است اما عرف زمان،، یک عرف می باشد.

این فرق اول.

الفرق الثانی بینهما: أن عالم الثبوت و الاثبات فی الشخصی واحد خلافا لاخیه.

عالم ثبوت و عالم اثبات در ظهور شخصی یکی است چرا؟ چون موطن ثبوت و اثبات ذهن شخص است یعنی من چه چیز استظهار کردم لازم به کار میدانی نمی باشد بلکه باید به ذهنم رجوع کنم. اما در ظهور نوعی عالم ثبوت عالم واقع و اذهان مردم است و عالم اثبات ذهن من است می خواهم ببینیم که عرف از این کلمه یا کلام چه استظهاری داشته است لذا ممکن است که بین عالم اثبات و ثبوت فرق باشد ممکن است که عرف از صیغه امر وجوب بفهمد ولی من معتقد باشم که ندب می فهمد.

بعد مرحوم صدر می فرمایند که بین ظهور شخصی و نوعی به لحاظ مورد عموم و خصوص من وجه است . گاها ظهور شخصی زید و عمرو یکی است و گاهی اوقات مختلف است. زید از این کلام ندب می فهمد و عرف وجوب را می فهمد.

این کلمات مرحوم صدر در باب ظهور شخصی و ذاتی با ظهور نوعی و موضوعی.

ذهن من نسبت به من داخل و ذهن شما نسبت به من خارج است.

بحوث ج ۴ ص ۲۹۱ به بعد.

این محصل کلام مرحوم صدر در ظهور شخصی و نوعی.

تعلیقة علی کلام المرحوم الصدر: أن هذا التعریف بحسب تعریف المشهور خاطئ الا ان کان هذا جعل اصطلاح له.

دقت کنید یک دفعه ما می خواهیم این ظهور شخصی و نوعی به حسب اذهان دیگران معنا کنیم یکبار می خواهیم اصطلاحی را درست کنیم. اگر بخواهیم اصطلاحی را درست کنیم دست ما باز است بر اساس اغراض می توانیم اصطلاح درست کنیم و تعریف ارائه دهیم اما اگر ظهور شخصی و نوعی را با توجه به ارتکاز علماء معنا کنیم با یان معنای ایشان درست از آب در نمی آید. ظهور شخصی قسیم ظهور نوعی است دائما به لحاظ مورد مقابل هم می باشند. تعریف را هم اگر طوری ارائه دهیم که اصلا مورد اشتراکی نداشته باشد واضح تر می توان سخن گفت.

تعریفهما عندنا: الظهور الشخصی ظهور الاقل و الظهور النوعی ظهور الاکثر.

ما ظهور شخصی را قسیم ظهور نوعی می دانیم یعنی به لحاظ موردی با هم جمع نمی شوند ظهور شخصی یعنی ظهور عند الاقل و ظهور نوعی یعنی ظهور عند الاکثر و لو این اکثر همه باشند لذا اگر کلامی صادر شود و استظهاری صورت گیرد یا استظهار اقلی است که اگر اقلی باشد می شود ظهور شخصی و اگر استظهار اکثری باشد به آن ظهور نوعی می گوییم این طور نمی باشد که در قبال هر ظهور شخصی یک ظهور نوعی باشد می تواند ظهور شخصی داشته باشد و نسبت به نوع و اکثر مجمل است یا بالعکس.

پس وقتی می گوییم ظهور شخصی ظهور اقلی مراد است یعنی اقل از عرف این استظهار را دارند و لو این اقل یک نفر باشد و وقتی م گوییم ظهور نوعی یعنی ظهور اکثری یعنی اکثر از عرف این استظهار را دارند لذا به لحاظ موردی با هم هیچ زمان جمع نمی شوند.

لذا اگر ظهور اکثری داشتیم این دیگر ظهور اقلی نمی شود یا مقابلش ظهور اقلی است یا مجمل و بالعکس.

مشخص است که اکثر عرف اهل محاروه و زمان است نه اکثر عقلاء . پس ترجیح می دهیم که ظهور شخصی را بگوییم ظهور عند الاقل و ظهور نوعی را می گوییم ظهور عند الاکثر. اسم ذاتی و موضوعی عناوین گویایی نمی باشد لذا همان شخصی و نوعی بهتر است که نیاز به توضیح دیگر ندارد بخلاف ذاتی و موضوعی که نیاز به توضیح دارد.

،،، سوال بنده.

خوب اگر کلامی یک ظهور داشته باشد یا شخصی است یا نوعی.

این اصل مسئله.

السوالات الواردة فی هذه الجهة:

در اینجا چهار سوال مطرح شده است:

سوال اول: کدام یک از این دو حجت است؟

سوال دوم: اگر ظهور نوعی حجت است کدام عرف؟ عرف زمان صدور یا عرف زمان وصول؟

مثلا یک آیه با دو عرف سر و کار دارد یکی عرف زمان صدور که ۱۴۰۰ سال قبل بوده است یکی عرف زمان وصول که نسبت به ما می شود الان و نسبت به عرف ۱۰۰ سال بعد می شود عرف وصول.

سوال سوم:

اگر معیار عرف زمان صدور ست این عرف زمان صدور را چطور کشف می کنیم؟

سوال چهارم:

اگر معیار عرف زمان وصول است عرف زمان وصول را چطور کشف می کنیم؟

امکان دارد شما جواب دهید که ملاک و حجت ظهور شخصی است و جایی برای سه سوال دیگر نمی باشد اما جواب این استکه اگر جواب اول شخصی شد سوالات بعدی را می توان تسلما جواب داد.

السوال الاول: ایهما ملاک فی الحجیة؟

اما سوال اول: معیار ظهور عرفی و نوعی است یا ظهور شخصی؟

جواب المرحوم الصدر له: الظهور النوعی لان المتعارف استعمال الکلام علی النهج العرفی لیتحقق المقصود و هو التفهیم و التفهم.

مرحوم آقای صدر جواب داده اند معیار ظهور نوعی است یا به تعبیر دیگر ظهور عرفی. چرا که ظهور نوعی معیار است؟ ایشان می گویند این ظهور را بر گرداندیم به ظهور حال متکلم. آنچه که متعارف است این است که شخص در هنگام صحبت کردن قواعد عرف را رعایت کند نه اینکه قواعد مخاطب را رعایت کند و اگر هم حال مخاطب را رعایت می کند از باب اینکه او هم از اهل عرف است.

چون خیلی وقتها از مخاطب شناخت ندارد مثلا در خیابان با یک نفر صحبت می کنید و کوچکترین اطلاعی از حالات مخاطب ندارید حتی گاهی اوقات نمی دانید که مخاطب زن است یا مرد است جوان است یا پیر مثل مکاتبه های ایمیلی و اینترنتی. مثلا شروع می کنید در مورد یک موضوع اجتماعی صحبت کردن. خوب در این مواقع روحیات شخص را در نظر نمی گیریم به جهت اینکه اصلا شناختی نسبت به او نداریم لذا قواعد عرفی را در نظر می گیریم.

پس تردیدی نمی باشد که معیار عبارت است از ظهور نوعی نه ظهور شخصی.

مناقشة و هی تتوقف علی مقدمتین:

با فرمایشات مرحوم صدر مخالفیم برای توضیح این مناقشه دو مقدمه را ذکر کنیم:

المقدمه الاولی: أن الملاک فی فهم الظهورات الاستعمالیة، القواعد العرفیة.

اگر در ذهن شریف شما باشد گفتیم که ما یک ظهورات استعمالی داریم و یک ظهورات جدی و مجموع این ظهورات متصف به حجیت می شود در ظهور استعمالی ما دائما قواعد عرفی را در نظر می گیریم مثلا ما معانی یک لفظ را به چهار دسته تقسیم

کردیم: معانی لغویه و معانی عرفیه و معانی مجازیه و معانی کنایی. خوب آیا این متکلم الفاظی را که بکار می برد با توجه به کدام معانی به کار می برد؟ اینجا قواعد محاروه کاملا به کار گرفته می شود مثلا لفظ را که به معنایی بدون قرینه بکار می برند حمل بر معنای عرفی می شود مثلا در معنای مجازی در حیوان شجاع لفظ اسد را بکار می بریم اما در عرف عرب برای شجاعت از لفظ اسد استفاده می کنند با اینکه حیوانهای شجاع دیگری هم است یا برای جواد در عرف عرب کثیر الرماد را کنایه از جواد می گیرند لذا در عرف عرب نمی تواند از این قواعد تخطی کرد. لذا در ظهور استعمالی چون مقام تشخیص این معانی است از قواعد عرفیه محاوره ای استفاده می شود.

المقدمة الثانیة: الظهور النوعی علی القسمین الفعلی و التقدیری.

مقدمه دوم که مقدمه مهمی است این است که گفتیم ظهور نوعی دو قسم است: ظهور نوعی فعلی و ظهور نوعی تقدیری.

ظهور نوعی فعلی یعنی اکثریت این استظهار را دارند و ظهور نوعی یعنی این استظهار اقلیت می باشند اما ای اقلیت متفطن نکته ای شده اند که اگر اقلیت هم متفطن این نکته شوند اکثریت هم این استظهار را دارند. مثلا مولا گفته است اکرم الفقیر و اکثریت می گویند شامل زید فقیر هم می شود و اطلاق دارد و اکثریت نمی دانند که بین مولا و زید عداوت شدیده است و این عداوت را فقط من عبد می دانم اگر این اکثر از عداوت زید با مولا خبر شوند یک ظهور شخصی و نوعی تقدیری است.

[1] و اما ذی المقدمة و هو ایهما یکون الملاک فی الحجیة: فی الاستعمالی النوعی الفعلی و فی الجدی النوعی التقدیری.

اما ذی المقدمه که موصوف به حجیت کدام است؟ نوعی یا شخصی؟ اگر نوعی کدام نوعی؟ فعلی و تقدیری؟

---

[1] یکشنبه ۹۶/۱۰/۱۷.

ما در بحث حجیت گفتیم نه ظهور استعمالی به تنهایی موصوف به حجیت است و نه ظهور جدی موصوف به حجیت است به تنهایی بلکه تمام ظهوراتی که در بحث حجیت موثر است موصوف به حجیت می شوند که بخشی ظهورارت استعمالی و بخشی ظهورات جدی است.

ما در ظهورات استعمالی قواعد عرفیه را رعایت می کنیم اما در ظهور جدی قواعد عرفیه نداریم شخص می گوید زید مجتهد تارة قصد او اخبار از اجتهاد زید است و شاید قصد او این است که بگوید من مجتهد می باشم با توجه به ارتکاز این که مجتهد را فقط مجتهد می شناسد. یا قصد شما این است که بگویید که عمرو مجتهد نمی باشد. یعنی قصد شما اخبار عدم اجتهاد عمرو است. گاها قصد این است که گفته شود که تقلید شما باطل است. خلاصه در مجموعه کلمات در مقام مراد جدیِ متکلم در یک کلام، امور زیادی را می توان فرض کرد اینها دیگر قواعد ندارند بله مجموعه ای از امور به ما کمک می کند در مراد جدی مثلا شخصیت این شخص مثلا این یک شخصی است که به هر کسی که درس می خواند می گوید مجتهد می فهمیم که مرادش از مجتهد محصل است این قرائن عرفی و لفظی نمی باشد بلکه قرائن بین متکلم و مخاطب است و نوعا تابع نکات عدیده ای است که قابل حصر هم نمی باشد نمی توان گفت در ظهورات جدیه معیار ظهور عرفی است بله آن مقداری که عرف دخیل است درست است اما خیلی از قرائن بین مخاطب و متکلم است که خیلی ها خبر ندارند. خوب ان الله سمیع بصیر از ظواهر است اما معنای این بسته به ذهنیات شما دارد. مراد این است که آن صدا را می شنود؟ یا عالم به مسموعات است؟ یا غیر اینها می باشد این ارتباط دارد به معلومات و معتقدات و معرفت ما نسبت به خداست.

این را دقت کنید یک بخشی که ظهورات استعمالی است غالبا مشترک است اما مراد جدی غالب اوقات اکثر موارد امور شخصی است ذهن ما انسانها مثل انائی است که در درون آن آب می ریزند و آب با توجه به ظرف شکل می پذیرد ظهورات جدی هم با توجه به معلومات ذهنیه ما شکل می پذیرند. و اکثر قریب به اتفاق علمای ما

استظهاراتشان ریشه گرفته است از استظهارات جدی اینها از کتاب و سنت. مثلا در روایت آمده است: «صل خلف من تثق بدینه» بعضی گفته اند این روایت اطلاق دارد و بعضی گفته اند که اطلاقی ندارد. یا «اوفوا بالعقود» اطلاق دارد یا خیر؟ این مراد عقدی است که انسان با انسان بسته است یا عقدی است که انسان با خدا بسته است؟ ما ها که استظهار می کنیم معتقدیم این استظهار ما استظهار شخصی است معتقدیم نوعی تقدیری است یعنی اگر همه علمای ما از آیه استحباب فهمیده اند و ما وجوب را فهمیده ایم این فهم من شخصی نمی شود بلکه این ظهور من ظهور نوعی است و فرض این است که ظهور نوعی حجت است و اعتقاد داریم که اگر مخالفین ما هم از علماء متفطن نکاتی که در ذهن من است، بودند به استظهار من می رسیده اند.

نگویید که در این چند صد سال تمام قرائن را متفطن شده اند اینطور نمی باشد چرا که مثلا در مقام بیان بودن را نمی توان فهمید.

مثلا همین قرآن اگر یک ظهور نوعی داشت،،، شاید ما هزارات تفسیر قرآن را داریم اگر همین استظهارات و تفاسیر علماء را در ذیل یک آیه بیاوریم می بینیم تفاسیر متعدد دارد داستان مرحوم حکیم از ملا فتحعلی سلطان آبادی در حدائق ذیل بحث استعمال لفظ در اکثر از یک معنا فرموده اند که ایشان در ماه رمضان شروع کرده بود به تفسیر یک آیه که هر شبی یک تفسیر می گفته اند که هر شب که تفسیری می گفتند علمایی که در آن جلسه حضور داشتند می گفتند که این تفسیر متعین است و در ذیل یک آیه سی تفسیر ذکر می کند یا فلسفه ارسطو بیش از ۴۰۰۰ شرح دارد. دو تفسیر بسیار متناقض از این کتاب فهمیده شده است بعضی گفته اند که از مطالب این کتاب برداشت می شود که جناب ارسطو فوق موحدین بوده است و بعضی گفته اند که از کلماتشان استفاده می شود که ملحد می باشد. این طور نبوده است که عمدا با غموض نوشته باشد. ظاهر بوده است اما باز اختلاف در این استظهارات شده است لذا نمی توان گفت یک ظهور واحد است.

شما همین کتاب عروة به اضافه تعلیقاتی که دارد را ببینید نود و نه درصد اختلاف معلقین بر می گردد به استظهار از کلمات مرحوم سید. حتی قاعده لا ضرر و لا تعاد و فراغ و تجاوز تمام اختلافاتِ در مصب آن اختلاف در استظهار است شیخ قائل است که شک در متقضی را نمی گیرد و مشهور قائلند می گیرد و ریشه در استظهار دارد. چطور می توان گفت معیار ظهور نوعی است!!؟

خوب معلوم است که اهل خبره اجتهادات و استظهارات آنها حجت است ،،،اصلا اگر بین همین دکترها بروید می بینید که در مورد یک بیماری نسخه های مختلفی می دهند ،،،در باب کلمات ما نقل کلمات می کنیم نه نقل استظهارات وثاقت در نقل کلمات است نه نقل به ستظهارات بله گاهی اوقات من می دانم به قرینه ای که اصلا به اجتهاد زید کاری ندارد باید قرینه را ذکر کند. نقل به معنا با این فرق می کند. ثقه باید کلمه را نقل کند و قرینه را هم ذکر کند در محاروات مردم خیلی رایج است که کلمات را می گویند وغرض دیگری دارند مثلا غرضش مخالفت یا شوخی کردن و ... است. این امور و قرائن را نمی توانیم بفهمیم و ضابطه مندش کنیم و خداوند هم این شریعت را برای این انسانها فرستاده است و رفته رفته اگر اختلافات بیشتر نشود کمتر نمی شود. دائما اینطور نمی باشد که استظهارات ما استظهارات چارچوب داری است بله در ظهورات استعمالی ضابطه دارد که ملاک استظهارات نوعی است.

ظهور در ذهن ماست در خلاء محقق نمی شود شکل ذهن شما در این استظهار خیلی نقش دارد و ما دائما بر اساس علم خودمان عمل می کنیم و دیگران هم بر اساس قول ما عمل می کنند. دائما این استظهارات ما ظهورات نوعیه تقدیریه است. لذا همه هم معذورند. خدا رحمت کند مرحوم صدر متوجه نکته ای شده بود و بر آن نکته اشکالی گرفته بودیم مرحوم صدر گفته بود که استذواقات فقیه حجت نمی باشد بلکه استنباطات و قول آنها که بر می گردد به خبرویت حجت است. یقین داریم که شارع مقدس راضی نمی باشد مثلا یکی از وجوهات شرعیه شهریه می دهد یکی کتاب چاپ می کند و یکی مدرسه می سازد و یکی مسجد می سازد همه اینها رضای امام زمان را در آن موردی که

خرج کرده اند احراز کرده اند و در موردی که خرج نمی کرده اند عدم رضای امام زمان را احراز کرده اند.

این استذواق است که حجت برای دیگران نمی باشد و نمی تواند فتوا بدهد مشکل مرحوم صدر این بوده است که می فرمودند استذواقات معلول ذهن فقیه است لذا حجت نمی باشد بخلاف استنباطات فقیه ما قائلیم که استنباطات فقیه هم معلول ذهنیت او می باشد و اگر آنچه معلول ذهن است و نباید حجت باشد این استنباطات هم نباید حجت باشند. کلا اجتهادات ما هم تابع ذهنیت ماست لذا مرحوم صدر قبل از اینکه قائل به نظریه حساب احتمالات باشند قائل به قریحه بودند یعنی قائل بودند که ما باورهایی داریم که این باورها در ذهنیت ما اثر می گذارد مثلا اگر ما هزار و یک دلیل اقامه کنیم بر استحاله تسلل بر یک ساختاری از ذهن یقین حاصل می شود و بر یک ساختاری یقین حاصل نمی شود اسم این مسئله را قریحه گذاشته بودند که این ادله اثبات وجود خدا در ذهنیت بعضی از انسانها ایجاد یقین می کند و در بعضی ایجاد یقین نمی کند. بعد که دیده اند در امور و علوم دینی و اثبات دین خیلی دچار مشکل می شود رفت سراغ نظریه حساب احتمالات.

پس بنابراین چاره ای نمی باشد تا قیام قیامت اگر فقیهان باشند این اختلاف در استظهارات وجود دارد چرا که بخش اعظم استظهارات آنها استظهارات جدیه شخصیه و نوعیه تقدیریه است که راهی هم ندارد برای تشخیص درستی و عدم درستی و از بین بردن اختلافات به خلاف ظهورات استعمالی که اکثرا نوعی فعلی می باشند.

[1] ،،، و تمامی استظهارات ما استظهارات شخصی است اما بر اساس یک استظهار نوعی تقدیری است ،،، ایشان خیلی تفکیک نکرده است که اصالة تطبیق فهم شخص با فهم عرف و از کلمات ایشان پیدا است که نظر روی ظهورات استعمالی داشته اند و گفته اند که ظهور نوعی فعلی حجت است و ظهور شخصی اماره است.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۱۰/۱۸.

،،،

ذهن ما نوعا این ظهورات شخصی را ظهور نوعی تقدری می بیند. مثال روشن ادله استصحاب است بزرگترین اصل شرعی ما اصل استصحاب است هم به جهت سعه مورد و هم به لحاظ این که شامل هر دو شبهه می شود و هم به لحاظ این که تنها اصل شرعی است که هم منجز است و هم معذر و یک اصل دیگری داریم که نوعا ،،، اما خیلی کم است. این استصحاب مستفاد از نصوص و روایات است و تا زمان والد شیخ بهائی کسی این قاعده را از روایات استظهار نکرده بود با اینکه در دسترس همه هم بود و ایشان بعد از چند صد سال برای اولین بار این اصل را از روایات استظهاری کرد. این استظهار چطور نوعی بوده است؟ این استظهار شخصی بوده است که به دیگران تفطن داد و دیگران هم پذیرفتند لذا ممکن است در آینده فقهاء قواعد دیگر تنجیزی و تعذیری را از روایات استظهار کنند که فقهاء قدیم اصلا به آن نرسیده بوده اند و همچنین ممکن است که فقهاء آینده استصحاب را کنار بگذارند.

کما اینکه در داخل این قاعده این همه اختلاف است که آیا در اعدام ازلی جاری است یا خیر؟ آیا این قاعده در موار شک در مقتضی جاری می باشد یا خیر؟ آیا این قاعده در موارد تعلیق جایز است یا خیر؟ تمام اینها ریشه در استظهار فقهاء ما از روایات این اصل است.

السوال الثانی: إن کان الحجة هو الظهور النوعی و العرفی ایّ عرف یکون الملاک فی النوعیة و العرفیة زمانا و مکانا؟ عرف الصدور أو عرف الوصول؟

اما سوال دوم این است که اگر معیار ظهور نوعی و عرفی است کدام عرف معیار است؟عرف مکان و زمان صدور این کلام یا عرف زمان وصول این کلام؟ مثلا این روایت هزار و دویست سال پیش صادر شده است امروز این روایت را می خواهیم فهم کنیم معیار فهم عرفی است عرف این زمان است یا عرف آن زمان است؟در این زمان عرف چه می فهمیده است یا عرف در آن زمان چه می فهمیده است؟ خوب ملاک ظهور عرفی است و فی الجمله،،، معلوم است که ملاک عرف زمان صدور است چون متکلم

بر اساس قواعد و اوزان عرفی آن زمان صحبت می کنند معانی و ترکیب جمله و آن مقداری که مربوط به دایره عرف مربوط به عرف آن زمان است و اصلا به عرف زمان بعد از خود علمی ندارند که به آن صورت صحبت کنند اگر ملاک ظهور عرفی فی الجمله یا بالجمله باشد قطعا معیار و ملاک عرف زمان و مکان صدور است.

ظهور نوعی تقدیری را هم که قائل شدیم نوعی تقدیری آن زمان را قائل می باشیم البته زمان بر نمی دارد یعنی هر عرفی متفطن باشد این استطهار را دارد. کما اینکه ظهور شخصی هم زمان و مکان بر نمی دارد. گفتیم که ذهن ما به منزله ظرف و مفاهیم و معانی و ظهور هم مثل آب است حتی ذهن ما به محسوسات ما هم شکل می دهد چه برسد به معقولات ما مثلا ما اشیاء را رنگ دار و بودار می بینیم با این که اجسام در خارج فاقد رنگ و بو می باشند. یا صداهای مختلفی را از افراد می شنویم که هر کسی تن مخصوص به خود را دارد و در خارج صدا نداریم اما ذهن ما هم صدا و هم بو و هم رنگ را ایجاد می کند و ما نمی توانیم از دست این ذهن فرار کنیم. وقتی اخبار و روایات به ما می رسید و شخص یک ذهنیتی دارد، با توجه با این ذهنیت برداشت می کند و نود و نه درصد از اختلافات فقهاء و علماء در استظهار ناشی از این اختلافات ذهنی می باشد.

این اصولی که برای رفع اختلاف به کار برده می شود مثل اصل عدم نقل و عدم قرینه در تشخیص معنا است نه استظهار از کلام مثلا بینه در روایت به کدام معنی است ذهنی داشته است،،،، ربطی به استظهار نداشته است. این شناخت معنا استظهار نمی باشد بلکه بحث معرفت است. استظهار کلامی است که وارد ذهن می شود و ما می خواهیم به مراد متکلم از این کلام برسیم اینجا ذهن اثر گذار است.

السوال الثالث: ما طریق الوصول الی عرف زمان و مکان الصدور؟

اگر ملاک عرف زمان و مکان صدور باشد این عرف زمان صدور را از کجا به دست بیارویم؟

در عصر ائمه وقتی مردم با دو کلام مطلق و مقید برخورد می کردند قواعد تعارض را جاری می کردند یا قواعد جمع را؟ معنای صعید و بینه در زمان ائمه چه بوده است؟ اگر در این ها شک کردیم چه باید بکنیم؟،،،

یک اصلی بوده ست که بین علماء پذیرفته شده است یک اصل با سه اسم. یک اسم اصالة عدم النقل ااست و اسم دوم است الاستصحاب القهقرائی در الفاظ بوده است یعنی اگر معنای لفظی در حال معلوم بوده است معنای زمان حال را تا عقب می کشیدیم و مرحوم صدر اسم را اصالة الثبات گذاشته است اصالة الکلمات فی الظهور و المعانی. یعنی عرف معنای این زمان را به ان زمان می کشند یا معنای عرفی آن زمان همین معنای الان بوده است و علت آن هم این بوده است که تغییر معنای خیلی کم و نادر و کند است لذا از باب غلبه هر گاه با کلمه ای برخورد می کردند که احتمال می دادند که معنایی غیر این معنای زمان ما داشته باشد حمل بر معنای این زمان می کرده اند.

ما این اصل عقلائی را منکر هستیم بله قائلیم که این غلبه باعث می شود که اطمینان حاصل شود که معنای آن زمان با زمان ما فرقی نمی کند و این اطمینان حجت نمی باشد بلکه بر اساس آن عمل می کنند لذا اگر شک کردیم دراین که آیا معنای آن زمان همین معنا بوده است دستمان از اصل کوتاه می شود و رجوع به اصول عملیه می کنیم. ،،،

سوال چهارم:

این اسوال است که خوب اگر در جایی معیار آن ظهور نوعی معاصر باشد نه ظهور نوعی گذشته مثل جایی که الان متکلم دیروز یا امروز صحبت کرده است شک کردیم در معانی عرفیه پاره از الفاظ او یا ظهور کلام او، از چند طریق می توانیم معانی و ظهور ار به دست آوریم؟

مرحوم صدر دو راه گفته اند یکی تعبدی یعنی وقتی کلام ظهور شخصی داشت این اماره است بر ظهور نوعی یعنی اصلی است عقلائی که ظهور شخصی اماره بر اصول

نوعی است اگر یک معنای ی در ذهن من داشت اماره است که معنای عرفی هم این سات.

مناقشه:

این طریق را از ایشان قبول نکردیم اما رفتیم دوباره سراغ اطمینان چون اطمینان داریم که فردی متعارف می باشیم یعنی در امر فهممان از کلام آدم متعارفی هستیم وقتی از کلامی مطلبی را بفهمیم اطمینان دارم که متعارف هم این معنا را می فهمد و بر اساس عمل کردن به اطمینان است که می گوییم معنا و ظهور عرفی آن این است. در همه موارد ما نوعا خودمان را یا فراتر از متعارف یا دون متعارف می دانیم در اخلاق و دیانت و تقوا و ... کم اتفاق می افتد که بر خورد کنید که خود دون متعارف بداند الا در اخلاق رذیله مثلا دروغ می گوید و غیبت می کند اما نه در حد مردم قبول دارد که دروغ می گوید و غیبت می کند اما دون متعارف می داند. فهم هم از این قبیل است که فهم خود را متعارف می داند و اطمینان حاصل می شد که متعارف هم این را می فهمد.

طریق دوم: وجدان است ما یک کار میدانی کنیم که وقتی یک کلام را وقتی سی نفر یک جور فهمیده اند با ذهنیات و شرائط و زمان مختلف همه علماء و اکثر علماء از یک آیه و یک روایت یک چیز را فهمیده اند به اطمینان و قطع می رسیم که این یک ظهور نوعی بر این کلام است. این فرمایش مرحوم صدر است.

در جاهایی که معیار ظهور نوعی است مثل معانی کلمات که در ظهور استعمالی دخیل است این را قبول کردیم از ایشان اما در جایی که مربوط به ظهور جدی می شود در اینجا دیگر این وجدان به درد نمی خورد مثلا دیده است که اکثر علماء چیزی را فهمیده اند و بقیه نفهمیده اند دیگر این طریق درست نمی باشد و کارگشاء نمی باشد چون اعتقاد داریم که متفطن نکاتی نبوده اند. مثلا یک بحثی اس در فقه که اگر در هنگام غسل جنابت محذث به حذدث اصغر شد آیا این غسل او درست است یا خیر؟ اکثر فقهاء گفته اند که غسل او درست است چرا که مورد اقل و اکثر و مجرای برائت است . مرحوم خوئی گفته اند از این آیه فهمیده می شود که این غسل باطل است از این آیه و

ان کنتم جنبا فاطهروا ایشان اولین نفر و آخرین نفر بودند که این استظهاری کرده اند البته مقداری که ما علم داریم. این استظهار خود ایشان است چون کسی قبول نکرده است و همه تخطئه کرده اند پس درست نمی باشد خود ایشان قائلند که اگر کسی هم متفطن این نکات شود قائل به قول ایشان می شوند. این طور نیست که آیه رادو جور معنا کنند خیر معنا یکی است اما نکته ای دارد که از آن نکته این مسئله در می آید.

این مشکله ای است که لا ینحل است و کاری نمی توان کرد که ما در بخشی از ظهورات که ظهور شخصی است این ظهور شخصی است که ملاک است و این را نمی توان کم کرد یا از بین برد.

الجهة السادسة: فی حجية قول اللغوی.[1]

،،،، آیا می توان به سخن اهل لغت اخذ کنیم در اثبات یک معنا برای یک لفظ نسبت داده شده است به قدماء علمای ما که مشهور بین اینها حجیت قول لغوی است یعنی در مقام استظهار می توانیم از کلمات اهل لغت استفاده کنیم مثلا در شریعت غیبت و غنا و قمار حرام است اما غنا و تغنی و قمار و غیبت چیست؟ اگر تحدیدی از لغوی آمده باشد می شود به این تحدید اعتنا کند و افتاء به حرمت دهد و قمار را حرام کند و بگوید قمار محرم عبارت است از تفسیری که اهل لغت کرده است مشهور قدما قائل به حجیت اهل لغت بودند اما مشهور بین متاخرین این است که قول لغوی حجت نمی باشد فقیه نمی تواند به وسیله قول لغوی موضوع تکلیف را تحدید کند. ببنیم که متاخرین که انکار قول لغوی کرده اند دلیل اینها چیست؟

وجوهی را ذکر کرده اند که از نقد این وجوه دلیل قائل به حجیت مشخص می شود فقط می ماند اینکه شما کدام را انتخاب کنید.

وجوه عدم حجیت قول لغوی:

الوجه الاول:

---

[1] سه شنبه ۹۶/۱۰/۱۹.

در وجه اول گفته شده است که اموری متصف به حجیت می شوند که دارای فایده و اثر باشند و در قول اهل لغت اثری نیست لغوی ها تفحص می کنند که ببینند که این کلمه در کدام معنایی استعمال شده است اما متعرض نمی شوند که این معنای استعمال شده حقیقی است، مجازی است یا کنایی است یا ... چون لفظ می دانید تارة در معنای کنایی و تارة در معنای حقیقی و تارة در معنای مجازی استعمال می شود.

از قول لغوی همین مقدار مشخص می شود که این لفظ در کدام معنا استعمال شده است اما ما دنبال معنای حقیقی هستیم که کلام صاحب شریعت را بر معنای حقیقی حمل کنیم.

شاهد مثال هم این است که اگر مراجعه کنید به کتاب لغت می بینید که حق با این قائلین است که بین معنای استعمالی حقیقی و مجازی و کنایی جدا نمی کنند مثلا می گویند که اسد استعمال می شود در معنای انسان شجاع اما آیا این معنا حقیقی است یا مجازی یا کنایی؟ این را بیان نمی کنند الا افراد معدودی از لغویین که اشاره به حقیقت یا مجاز یا کنایی بودن این معنا می کنند.

این وجه اول.

مناقشه:

از این وجه جواب داده شده است که معنای حقیقی معیار نمی باشد معیار معنای عرفی است معنای عرفی یک لفظ گاهی اوقات معنای حقیقی است گاهی اوقات معنای کنایی است و گاهی اوقات معنای مجازی و جناب لغوی موارد استعمالی را ذکر می کند که ما از موارد استعمال می توانیم معنای عرفی را پیدا کنیم. چطور؟ گاها بر یک لفظ یک استعمال ذکر می کنند آن معنا معنای عرفی است و اگر چندین معنا ذکر کنند و فقط این معنا در این عبارت سازگار باشد معنای عرفی این لفظ در این عبارت این می باشد بله اگر بیش از یک معنای استعمال شده در عبارت معنی دارد مثلا بگوید اشتریت

عینا که هم با ذهب و هم با فضه می سازد نمی توان معنای عرفی را بدست آورد و می شود مجمل.

پس ما می توانیم از موارد استعمالی که اهل لغت ذکر می کنند معنای عرفی را بدست بیاوریم و همین مقدار برای ما کافی است. و لو معنایی که در عبارت می آید معنای عرفی نباشد اما مشخص است که این معنا در این عبارت درست می باشد و عرفی نمی باشد یعنی دائما به قرینه ذکر می شود اما باز مشخص می شود در این سیاقت این معنا مراد است.

وجه دوم:

گفتند که قول لغوی که حجیت است از باب شهادت در موضوعات است و در شهادت در موضوعات تعدد و عدالت نیاز است یعنی باید شاهد دو تا باشد و هر دو هم باید عادل باشند که شهادت دو عدل را اصطلاحا بینه می گویند. بخلاف احکام که یک ثقه کفایت می کند.

مناقشه:

دو اشکال است:

اشکال اول:

نزاع معروفی است که در موضوعات تعدد و عدالت نیاز است یا خبر ثقه کفایت می کند:

علماء سه دسته اند:

عده ای گفته اند تعدد و عدالت معتبر است مشهور قدما.

عده ای گفته اند که تعدد و عدالت شرط نمی باشد کما یقول به المشهور من المتاخرین.

دسته سوم مثل سید توقف کرده اند.

ما تابع متاخرین شده ایم و گفتیم بینه نیاز نمی باشد و خبر ثقه کفایت می کند.

پس اشکال اول این است که ما تابع کسانی شدیم که گفته اند در موضوعات تعدد و عدالت نیاز نمی باشد و خبر ثقه کفایت می کند.

بله وثاقت اهل لغت هم باید محرز باشد و فرض این است که وثاقت اینها محرز است.

اشکال دوم:

سلمنا که در موضوعات بینه نیاز است دقت کنید ما یک خبر واحد داریم و یک قول اهل خبره. خبر واحد در اخبار عن حس است و خبر واحد در اخبار عن حدس را می گویند قول اهل خبره. ما تسلم کردیم که در موضوعات خبر واحد معتبر نمی باشد و باید بینه باشد اما قول لغوی از باب اخبار عن حدس و قول اهل خبره است و در قول اهل خبره که دیگر تعدد نیاز نمی باشد لذا وثاقت و وحدت کفایت می کند لذا در معلقین به عروة وقتی رسیدند به عدالت مجتهد گفتند که باید یکی از طرق ثبوت عدالت مجتهد دو نقر عادل خبر دهند که مجتهد عادل است و یک نفر عادل کفایت نمی کند. اما وقتی رسیدن به اجتهاد گفتند که اگر یک نفر ثقه خبره خبر دهد کفایت می کند سرش این است که اخبار از عدالت خبر عن حس است لذا در موضوعات کسانی که قائل به تعدد می باشند باید بگویید دو عادل نیاز است اما بحث تشخیص اجتهاد حدسی است و قول اهل خبره می باشد و یک نفر کفایت می کند و قول اهل لغت از باب خبر واحد نمی باشد بلکه از باب اهل خبره است نهایتا در موضوعات حسی می گوییم تعدد نیاز است یعنی در خبر واحد می گوییم که تعدد نیاز است اما در قول اهل خبره تعدد نیاز نمی باشد عدالت از امور قریب به حس است کسی که معصیت الهی و تجری نمی کند. این عادل است.

می گویند که طلبه سیدی خدمت مرحوم خوئی می رفت و ایشان به این شخص کمک می کرد و بعد سوال کرد که چرا در بحث صلاة در جایی که قبله مشخص نمی

باشد می گویند به چهارطرف نماز بخوان اما در بحث تخلی نمی گویند که به چهار طرف تخلی کن. بعد از این سوال دیگر به این شخص مرحوم خوئی کمک نمی کنند. یعنی می فهمد که تا اینجا ما اشتباه می کردیم در مورد این شخص یعنی فهمید که طلبه نمی باشد.

از مرحوم تبریزی نقل شده است که در ا ین اواخر می فرمودند که این اواخر فکر می کنم مجتهد می باشم لذا تشخیص اجتهاد سخت است که گاها خود فرد هم نمی داند.

اما عدالت یعنی ترک معصیت و تجری و این خیلی سخت نمی باشد و با معاشرت با او می توان فهمید که عادل است یا خیر. این شاهد بر این بود که اجتهاد از امور حدسی است و عدالت از امور قریب به حس است.

بحث ما در مورد قول لغوی است اعم از اینکه این معنا را چند اهل لغت گفته باشند یا یک نفر اهل لغت گفته باشد.

وجه سوم از مرحوم آخوند در کفایه است ص ۲۸۷:

مرحوم صاحب کفایه فرمودند که اگر قول لغوی حجت است از باب حجیت اهل خبره است نه از باب خبر واحد. قول اهل خبره هم وقتی حجت است که از قول اینها برای ما وثوثق و اطمینان حاصل شود و از قول اهل لغت برای ما اطمینان و وثوق حاصل نمی شود.

مناقشه:

این فرمایش را نمی توان قبول کرد چه مراد اطمینان شخصی باشد و چه مراد اطمینان نوعی باشد. چرا که قول اهل خبره در نزد کسانی که حجت است مطلقا حجت است و لو مفید اطمینان و وثوق نباشد شاهد این است که قول مجتهد و فقیه که بر عامی حجت است از باب قول اهل خبره حجت است آیا ایشان شرط می کند که فتوا زمانی

حجت است که برای عامی اطمینان و وثوق حاصل شود به حکم الله؟!! خود فقیه هم اطمینان به حکم الله ندارد چه برسد به عامی بلکه می گوید به حسب ادله حکم این است.

اشکال نشود که در این کلام ایشان انکار حجیت قول اهل خبره است چرا که ایشان می گوید که اطمینان حجت ماست نه قول اهل خبره.

جواب این است که ایشان می گوید که ما قائل به حجیت اطمینان نمی باشیم چرا که ایشان تصریح به حجیت اطمینان نکرده اند و ما گفتیم علی القاعده باید قائل به حجیت باشند.

[1]الوجه الرابع:

وجه چهارمی که ذکر شده است در عدم حجیت قول اهل لغت این است که گفته شده است که زمانی قول اهل لغت حجت است که معانی که در کتب لغت ذکر می شود از باب بیان حدسیات و اخبار از حدسیات باشد در حالی که در کتب لغت نقل مسموعات است و اینکه نیاز به حدس ندارد و نیاز به حس دارد لذا قول اهل لغت از باب قول اهل خبره نمی تواند حجت باشد.

مناقشه به دو اشکال:

اشکال اول:

اینکه گفته می شود که می شنوند که چه می گویند ،،، این کار سختی است که از مجموعات کلمات معنا را استخراج کنند. شاهدش این استکه علمای علوم مختلف زیاد داریم اما علمای لغت کم است در طول تاریخ اسلام اگر بخواهید علمای لغت را بیابید تعدادشان بسیار کم است چرا که علم سختی است تا حدی که گفته شده است تعیین معانی الفاظ غیر ممکن است.

،،،

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۰/۲۰.

برای امتحان چند لفظ را بردارید و معنای آن را بدست آورید کلمات خیلی ساده مثل فرش، مسجد و ... کار بسیار سختی است.

بعضی از این بزرگانی که عمری را در لغت گذاشتند دیگران اینها را به عنوان عالمان لغوی قبول نکردند و گفته اند له اشتغال باللغة کتب لغت فارسی هم اینطور است که بعضی فقط جمع آوری است و آنهایی که خودشان نوشته اند مورد استقبال کسانی که با لغت سر و کار دارند قرار نگرفته اند.

لذا رشته ای است بسیار علمی و حدسی.

سلمنا: نیاز به حدس ندارد و حسی می باشد خوب قبلا گفتیم که خبر واحد در موضوعات هم حجت است.

گفته نشود که اصلا کار اینها اجتهادی نمی باشد و اصلا شرط است که اجتهادی نباشد و نهی شده است از اجتهاد کردن در تشخیص معنا این اشکال وارد نمی باشد چرا که اجتهادی کار کردن لغوی که مورد مذمت واقع شده است آنجائي است که به استعمالات نظر نداشته باشد مثلا در فقه بر اساس برهان عمل کند.

الوجه الخامس:

شاید مهمترین وجه اشکال متاخرین این استکه گفته اند که لغوی معانی الفاظ را می نویسد آن که حجت است ظهور و معانی مدلولات تصوری الفاظ،،،، و ظهور مدلولات تصدیقیه ظنیه است لغوی از معانی تصوریه سخن می گوید که اصلا موضوع حجیت نمی باشد و اصلا از ظهور صحبت نمی کند خوب چرا به قول لغوی مراجعه کنیم؟!!!

می گوید یکی از معانی اسد حیوان مفترس و یکی رجل شجاع است اما اینکه در این کلام ظهور در کدام دارد این را چیزی نمی گوید لذا آنچه که خبر می دهد موصوف به حجیت نمی شود و آنچه که موصوف حجیت است خبر نمی دهد.

مناقشه:

اینکه گفته اند ظهور حجت است و مدالیل تصوریه الفاظ موضوع حجیت نمی باشند،،، این درست است اما در استظهار نقش دارد. درست است که ظهور نمی باشند اما ظهور ساز است که در ظهور استعمالی مستقیما و در ظهور جدی به واسطه ظهور استعمالی نقش دارد.

لذا به اعتبار این که دخیل است موصوف به حجیت می شود لذا کلمات لغوی در استظهار ما غیر مستقیم نقش دارد همین مقدار کافی است که قول اهل لغت متصف به حجیت شود.

نتیجه بحث این شد که این وجوه در عدم حجیت تمام نمی باشد و از نقد این وجوه مشخص می شود که قول لغوی حجت می شود و ما هم قائل به حجیت شدیم لذا اگر مراجعه به کتب لغت کردیم ،،،و استظهاری کردیم این استظهار حجت است.

پس بنابر این قول لغوی حجت است و می توانند به قول لغوی مراجعه و استناد کنیم.

خوب قول اهل لغت در جایی حجت است که معارض نداشته باشد که در ظرف تعارض هیچ کدام حجت نمی باشد یا قول اقوی خبرة حجت است.

هذا تمام الکلام فی الجهة السادسة.

الجهة السابعة: الظهور الحالی

ظهور بر دو قسم است: ظهور لفظی و ظهور حالی.

ظهور لفظی مربوطه به باب لفظ و لاافاظ است و ظهور حالی مربوط به افعال انسان و آنچه مربوط به غیر لفظ است مثل ظهور سکوت یا مقام که ظهور سکوتی و مقامی می گوییم،،. تا اینجا مشخص شد ظهور لفظی حجیت است آیا ظهور حالی حجت است؟

در این که در سیره عقلاء حجت است بحثی نمی باشد در سیره عقلاء ظهور حجت است چه ظهور لفظ باشد چه ظهور حال و فعل. اما در اثبات حجیت آن باید دقت کنیم دچار مشکل نمی شویم چرا که وجوهی که برای اثبات حجیت ظهور لفظی گفتیم در اینجا دیگر نمی آید مثلا به سیره متشرعه که دلیل ظهور لفظی بود برای اینجا به درد خورد چرا که یک ظهور حالی از ائمه باشد و تکلیفی هم در کار باشد این ظهور را ما نداریم و قابل اثبات نمی باشد اصلا ظهور حال کم است و بعد در باب تکلیف هم باشد باز کمتر است.

اما به سیره عقلاء می توان تمسک کرد اما به شرطی که امضاء این سیره به سکوت نباشد. دلیل امضاء ما ظهور حالی و سکوت بود در اینجا به سکوت ائمه ظهور حالی نمی توان تمسک کرد چرا که محل بحث ما می باشد و حجیت خود ظهور حالی را به خود ظهور حالی نمی توان اثبات کرد.

مثلا بگوییم که ما قطع داریم که اگر شارع مخالف بود این مخالفت را به ما منتقل می کرد.

در اینجا از وجدان و قطع و اطمینان استفاده کردیم.

دقت کنید ما احادیثی داریم که ما را ترغیب کرده است به اخذ به حدیث نبوی یا امام. برای حجیت ظهور حالی به این احادیث هم نمی توانیم اخذ کنیم؟ چرا که ظهور حالی امام مصداق حدیث نمی باشد اگر بخواهیم الغاء خصوصیت کنیم از حدیث این اشکال ندارد به نحوی الغاء خصوصیت کنیم که پای اطمینان و قطع در میان باشد نه پای ظهور حالی.

ما آتاکم الرسول یعنی آنچه را که رسول گرامی فرموده است نه آنچه ظهور حال او بود.

لذا برای اثبات حجیت ظهور حالی باید به گونه ای عمل کنیم که پای خود ظهور حالی به میان نیاید.

و این ظهور حالی را حجت می دانیم و قطع و اطمینان داریم که اگر مخالف بود شارع به ما می رساند لذا حجیت ظهور حالی به اطمینان در امضاء سیره اثبات شد.

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

الإجماع:

معنى الاجماع:

فی معناه اللغوی: المشترک اللفظی بین العزم و الاتفاق.

اجماع در معنای لغوی مشترک لفظی است بین عزم و اتفاق.

فی معناه الاصطلاحی:

اجماع در معنای اصطلاحیش با توجه به معنای دوم مد نظر است که اتفاق باشد در بین علمای موافق و مخالف این اجماع تعریفات متفاوتی پیدا کرده است که ذکر اینها اطاله وقت است لذا فقط اشاره می کنیم به تعریف میرزای قمی صاحب قوانین که بین متاخرین امامیه پذیرفته شده است.

عند المیرزا القمی: الاتفاق الکاشف عن رأی المعصوم علیه‌السلام

مرحوم میرزا تعریفی گفته اند که متاخرین به این معنا به کار می برند.

مرحوم میرزا در تعریف اجماع فرموده اند « و أمّا الثانی[1]: فهو اتّفاق جماعة یکشف اتّفاقهم عن رأی المعصوم،[2]».

تکمیل المرحوم الصدر لتعریفه رحمه‌الله: اتفاق عدد کبیر من اهل الفتوی المحرز للحکم الشرعی.

مرحوم صدر این تعریف را اصلاح کرده است اصلاح شکلی نه محتوایی.

---

[1] (١) و هو الذي يناسب مذهب الخاصة.

[2] میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، القوانين المحكمة في الأصول (طبع جديد) ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۳۰ ق.

اتفاق هر جماعتی مراد نمی باشد حتما آن جماعت باید فقهاء باشند لذا اگر اتفاق فلاسفه ما را به رای معصوم رساند این اصطلاحا اجماع نمی باشد. بله مراد صاحب قوانین هم این بوده است لذا گفتیم این اصلاح اصلاح شکلی است نه محتوایی لذا گفته اند اتفاق جماعة من الفقهاء و بعد دیده است که رای امام که دخالت ندارد آنچه مهم است حکم شرعی است خود رای امام کاشف از حکم شرعی است لذا بعد از تاملها تعریف را اینطور بیان فرمودند: «الإجماع اتفاق عدد کبیر من أهل النظر و الفتوی فی الحکم بدرجة توجب إحراز الحکم الشرعیّ،[1]»

این را دقت کنید اتفاق عدد کبیری باشد اگر دو فقیهی باشد که ما به حکم الله مطمئن شویم به حکم الهی از قول این دو این اجماع نمی باشد اصطلاحا لذا باید عدد کبیر باشد. اینجا باید عدد به اندازه ای باشد که ما قاطع یا اطمینان به حکم شرعی پیدا می کنیم.

این تعریف تقریبا تعریف پذیرفته شده ای است اگر دقت کنید با تعریف میرزا فرقی نمی کند و فقط اصلاح کرده است.

اجماع بر سه قسم است:

اجماع محصل، اجماع مرکب،اجماع منقول لذا در سه مقام بحث می کنیم:

[2]المقام الاول: الاجماع المحصّل.

اجماع محصل یعنی اجماعی که خود فقیه عدد کبیر را به دست می آورد. ،،،،

تعداد زیادی از فقهاء فتوابه امری داده اند حال هم عصر بوده اند یا هم عصر نبوده اند. آیا از این عدد کبیر می توان به حکم شرعی رسید یا خیر؟ کسانی که گفته اند که ما

---

[1] دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) ؛ ج‌۱ ؛ ص۲۷۳، صدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی) ـ قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۸ ق.

[2] شنبه ۹۶/۱۰/۲۳.

از اجماع فقهاء می توانیم به حکم شرعی برسیم سه مبنای بر وصول به حکم شرعی دارند:

المبانی فی کیفیة الوصول الی الحکم الشرعی فی الاجماع:

یک مبنا بر اساس عقل عملی است و یک مبنا بر اساس عقل نظری است و یک مبنا بر اساس دلیل و تعبد شرعی است لذا اجماع را بر اساس هر سه مبنا بررسی می کنیم.

المبنی الاول: قاعدة اللطف یوجب العلم بالحکم الشرعی فی الاجماع.

منبای اول بر اساس قاعده ای که مربوط به عقل عملی حجیت اجماع محصل را به دست می آوریم و حکم شرعی. این قاعده عقل عملی قاعده لطف است . اشاره ای به قاعده لطف و اساس این قاعده کنیم. در ضمن این قاعده منسوب به قدماء علمای ما منهم شیخ طوسی است که می گفتند که جمعی از قدمای ما مثل مرحوم شیخ بر اساس قاعده لطف اجماع را کاشف از حکم شرعی قرار می داده است.

توضیح قاعده اللطف:

نزاع معروفی بین معتزله و اشاعره در گرفته بوده است که آیا ما حسن و قبح عقلی داریم یا خیر؟ معتزله از کسانی بودند که قائل به حسن وقبح عقلی شده اند بر خلاف اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی شدند.

عدلیه از معتزله تبعیت کرده و قائل به حسن و قبح عقلی شدند.

یک مسئله دیگر این بود که بین متکلمین یک امر مورد اتفاق بود و آن اینکه حق تعالی فاعل مختار است. فاعل یا مرید است یا غیر مرید و مرید به مختار و غیر مختار تقسیم می شود و خداوند عالم فاعل مختار است و فعل اختیاری است که متصف به حسن و قبح عقلی می شود لذا فعل خداوندی می تواند به حسن وقبح عقلی متصف شود جماعتی از متکلمین قائل بودند به حسن لطف بر خدواند این حسن دو فرد دارد حسن لازم و حسن غیر لازم حسن واجب و حسن مستحب می گفتند که لطف از

خداوند به حسن لزومی متصف است. اگر خداوند موجودی را خلق کند که آن موجود آخرت دارد بر خداوند لازم است که آنچه که موجب سعادت اخروی اوست و آنچه که موجب دوری از شقاوت در آن عالم است را به او واصل کند و به او بگوید بر خداوند خلق لازم نمی باشد اما اگر موجودی را خلق کرد باید مقربات و مبعدات را بیان کند در آخرت. بعضی تعمیم داده اند که باید موجبات شقاوت و سعادت دنیوی و اخروی را هم بیان کند.

اسم این قاعده را قاعده لطف گذاشتند که بر خداوند لازم است ما یقربه الی الثواب و ما یبعده من العقاب را مطرح کند و بیان کند و بعضی که به جای ثواب و عقاب سعادت و شقاوت را بیان کردند به سعادت و شقاوت دنیوی هم نظر داشتند کما این که بر خداوند واجب دانسته اند که پیامبری و امامی بفرسد به مقتضای قاعده لطف.

لذا در نظر متکلم اولین انسان امام و پیامبر است لذا نصب امام بر مومنین به اسلام و ارسال رسول به قاعده لطف واجب است لذا آخرین انسان هم باید هم امام باشد و هم رسول.

اما ،،،

وجه تسمیه اش این است که بعضی گفته اند به معنای لغوی لطف است یعنی این لطف خداوند است و بعضی گفته اند که تادبا لطف گفته اند به خاطر این که بر خداوند واجب و لازم است اما در مقام تعبیر تادبا صحبت کرده اند و گفته اند که لطف خداوند است.

تطبیق در ما نحن فیه:

مرحوم شیخ می فرموده اند اگر جماعتی بسیار زیادی از فقهاء اتفاق کنند بر یک فتوایی بر یک حکمی که خلاف شرع می باشد برای خداوند لازم است از باب مقربیت به سعادت و مبعدیت از شقاوت لا اقل ایجاد اختلاف کند نه اینکه یک فتوایی را بگویند

که اشتباه باشد. لذا اگر دیدیم که عدد زیادی از فقهاء یا تمام فقهاء یک عصری اتفاق بر حکمی داشند به مقتضای قاعده لطف باید ،،،،

خداوند کاری می کند که جمعی از فقهاء فتوایی مطابق واقع دهند. خوب طبیعی است که دو بحث شود که قاعده لطف فی نفسه تمام است یا خیر؟

بحث دوم بحث صغروی است که این ما نحن فیه صغرای این قاعده لطف است یا خیر؟

مرحوم صدر بحث کبروی انجام داده اند و چون قائلند که قاعده تمام نمی باشد وارد تطبیق نشدند.

گفته اند که این قاعده نا تمام است یعنی این که شما گفتید که اجماع فقهاء بر بر یک امر غیر واقع و غلط مصلحت و موافق حکمت نمی باشد پس شارع باید لااقل ایجاد اختلاف کند این کلام تمام نمی باشد چرا که ما فقط می دانیم که خداوند بر اساس حکمت عمل می کند اما این که چه مصلحت است و چه مصلحت نمی باشد یا چه حکمت است و چه حکمت نمی باشد ما نمی توانیم نوعا تشخصی دهیم. دنیا دار تزاحم است تارة امری مصلحت است و مزاحم با مصلحت اهمی است یا مفسده اهمی است،،، خصوصا در نظر بگیریم نسبت به آینده خیلی بعید ممکن است رفتاری در امروز مصلحت داشته باشد اما در هزار سال قبل همین رفتار ایجاد اختلال در نظام اجتماعی آن زمان نمی کرده است ما نمی دانیم که این حکمت است. در دنیا شرور زیاد است اما هیچ زمانی نگفتیم که خداوند حکیم نمی باشد چون می تواند این شرور جزء مصلحت عالم است یعنی اگر این شرور حذف شود مفسده آن عالم بدون شرور از این عالم با شر بیشتر باشد کما این که می گفتند عالم نظام احسن است در عین حال مراد اینها این نبوده است که در این عالم شرور نمی باشد اما این عالم بهترین نظام ممکن است بله صدها هزار و میلیاردها شرور در این عالم است اما عالمی که شرور کمتری از این عالم داشته باشد وجود ندارد و این عالم، عالمی است با اقل شرور. در این نظام مرگ و مریضی و سیل و آتش سوزی است اما با این وجود بهترین نظام است البته بر اساس

یک استدلال نه بر اساس استقراء. حکمت هم این طور است که نمی دانیم حکمت چه می باشد. بله اگر خدا کاری انجام داد می فهمیم که کار او حکیمانه بوده است اگر ارسال رسل کرد می دانیم این ارسال رسل حکمت دارد. بله ممکن است که این اتفاق بر حکم خلاف شرع مفسده اعظمی را دفع می کند یا مصلحت بیشتری دارد نسبت به مصلحت اتفاق بر حکم مطابق با واقع.

لذا ایشان رفته اند سراغ حساب احتمالات برای اثبات رسالت خاصه ،،،،نه رسالت عامه. یعنی ارسال رسول را نمی توانیم اثبات کنیم که به حساب احتمالات اما از این که این رسل را فرستاد می دانیم که مطابق حکمت است.

این قاعده کبرایی است که هیچ زمانی صغری پیدا نمی کند ما از کجا می دانیم که کار حکیمانه چه می باشد مائیکه در این دنیا در برحه محدودی قرار گرفتیم زمانا و مکانا در این دنیا با عمق و طول و عرض مکانی و زمانی از کجا می خواهیم بفهمیم که این کار حکیمانه است یا خیر.

لذا می توان گفت که الکذب المضر قبیح و الصدق المفید حسن این قضه صادق است اما اینکه کذب مضر و صدق مفید چه می باشد ما نمی توانیم بفهمیم.

پس مرحوم صدر قاعده لطف را در اصول و فقه و کلام قبول نکرده است متکلمین در رسالت و امامت عامه استفاده می کردند اما در رسالت و امامت خاصه دیگرا از قاعده لطف استفاده نمی کردند و از قاعده دیگر استفاده می کردند اما مرحوم صدر حساب احتمالات را جایگزین قاعده لطف کردند و به وسیله آن رسالت و امامت خاصه را اثبات می کردند یعنی استدلال می کردند بر اینکه این امامی که است امام است و این رسولی که است رسول است و آنچه که مهم هم است رسالت و امامت خاصه است اما این حساب احتمالات دیگر نمی توانسبت امامت و رسالت عامه را اثبات کند.

این ماحصل کلام شیخ و نقد مرحوم صدر.

به نظر می رسد که قاعده لطف در بحث اجماع کارساز نمی باشد اگر در دیگر جاها کارساز باشد. لذا ما اشکال مرحوم صدر را قبول کردیم.

[1]المبنی الثانی: حساب الاحتمالات یکشف عن ارتکاز الاصحاب علی الحکم الشرعی الناشی من التلقی عن المعصوم او امضائه علیهم السلام.

مبنای دوم بر اساس عقل نظری است یعنی بگوییم اجماع معتبر است و کاشف است از حکم شرعی بر اساس عقل نظری.

این مبنای دوم مبنای مرحوم صدر می باشد حاصل کلام ایشان این است که اگر ما یک توافقی و یک اتفاقی از علماء و فقهاء داشته باشیم با شرائطی که بعدا خواهیم گفت ما کشف می کنیم یک دلیل شرعی بر این حکم وجود داشته است که این دلیل شرعی را بعدا توضیح خواهیم داد. در این صورت این اجماع حجت است و متعبر است چرا که باعث شد علم پیدا کنیم به دلیلی بر حکم شرعی.

بیان مرحوم صدر: ایشان از حساب احتمالات استفاده کرده اند که اگر فقیه خبر از حکم شرعی می دهد افتاء یعنی اخبار از یک حکم شرعی اصلا افتاء یعنی اخبار ما می دانیم که یک فقیه وقتی خبر می دهد از یک حکم شرعی حتما یک دلیلی دارد احتمال نمی دهیم که فقیه بدون دلیل بر اساس امیال نفسانی و رغبات خودش همینجوری اخبار از حکم شرعی دهد و بگوید فلان عمل حرام یا واجب می باشد بلکه بر اساس یک دلیل شرعی است. پس اخبار از یک حکم شرعی اخبار از دلیل بر حکم شرعی است. اخبار بر دو قسم است اخبار حسی و اخبار حدسی. اخبار حسی اخباری است که بر اساس مدارک حسی مثل شنیدن و دیدن و لمس کردن اما اخبار حدسی مبتنی بر مدارک اجتهادی و استنباطی است مثل این که فقیه فتوا می دهد یا طبیب می گوید که شما فلان مرض را گرفته اید یا می گوید درمان شما در فلان دارو است این مرض را حس نکرده است بلکه بر اساس قرائن و شواهدی استنباط کرده و حدس زده است یعنی حدس زده

---

[1] یکشنبه ۹۶/۱۰/۲۴.

است که با توجه به این خصوصیات باید مریضی او این باشد. وقتی که فقیه فتوایی می دهد این إخبار حدسی است از وجود دلیل نه اخبار حسی چرا که اگر اخبار حسی در کار بود دلیلش را ذکر می کرد بلکه بر اساس قرائن و شواهدی به یک حکم شرعی رسیده است. بعد ایشان می فرماید که در هر اخبار حسی احتمال اصابت و عدم اصابت است در اخبار حدسی هم احتمال اصابت و عدم اصابت است اگر ما یک خبر حسی داشته باشیم احتمال اصابت به واقع پنجاه درصد است و اگر همین خبر را دو مخبر بیاورند احتمال اصابت از پنجاه درصد بیشتر است و اگر تعداد مخبرین از این خبر واحد، بیشتر شود احتمال اصابت بیشتر می باشد اگر این مخبرین بیشتر شود به یک حدی می رسد که احتمال اصابت می شود صد در صد اگر صد درصد هم نشود عملا می شود صد در صد یعنی من به آن احتمال خلاف بی اعتنا می شوم که در جایی است که به اصابت اطمینان داشته باشم. ایشان می گوید عین این کلام در اخبار حدسی هم می آید اگر یک خبر حدسی را یک مخبر بگوید احتمال اصابت پنجاه درصد است اگر دو مخبر بگوید احتمال اصابت به واقع بیشتر می شود هر چه عدد مخبرین بیشتر شود درجه احتمال بیشتر می شود یا احتمال صد درصد می شود یا قریب به صد در صد. خوب این را مرحوم صدر فرموده اند خوب دقت کنید که ایشان قائلند که اجماع از این قبیل است وقتی عدد کبیری از علماء و فقهاء ما فتوا می دهند این إخبار حدسی نسبت به یک دلیل شرعی است هر چه اخبار بیشتر شود احتمال وجود این دلیل شرعی بیشتر می شود تا جایی که یا صد در صدی می شویم یا قریب به صد در صد.

الشروط التی بها یحصل العلم او الاطمینان بوجود الدلیل الشرعی و اصابة الاجماع بالواقع:

اما ایشان می فرمایند که از این اتفاقها اطمینان یا قطع به وجود دلیل شرعی و تطابق این مفاد اجماع با واقع زمانی حاصل می شود که چهار شرط وجود داشته باشد. این چهار شرط عبارت است از:

الشرط الاول: أن یکون المجمعین من الفقهاء القدماء.

مجمعین از قدماء فقهاء ما باشند یعنی فقیهان در عصر غیبت صغری یا قریب به غیبت صغری باشند. اگر اینطور باشد این اتفاق کشف می کند از ارتکازی بر این حکم در ذهن اصحاب ائمه علیهم السلام. اگر قدماء من الفقهاء فتوا دهند به وجوب خمس فائده این نشان می دهد که در ارتکاز اصحاب ائمه وجوب خمس فائده بوده است نمی شود در ارتکاز اصحاب ائمه وجوب خمس فائده نبوده باشد و یک دفعه در ارتکاز قدماء از فقهاء هم عصر با اصحاب این ارتکاز ایجاد شده باشد. یا مثال دیگر اینکه قدماء از فقهاء در شبهات حکمیه بعد از فحص برائتی بوده اند انشاء الله در بحث اصول عملیه می گوییم که دلیل ما بر برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد الفحص دلیل ما به مشکل بر خورد می کند چون تمام روایات باب در مورد شبهات موضوعیه است و به حسب ظاهر روایت معتبری در شبهات حکمیه دال بر برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد الفحص نداریم گفته شده است که فتوای فقهاء نشان می دهد که ارتکاز اصحاب ائمه بر برائت بوده است و الا چطور می شود ارتکاز اصحاب ائمه بر احتیاط بوده است و در زمان کوتاهی این ارتکاز تبدیل شود به برائت در ارتکاز فقهاء هم عصر آنها. این مهمترین دلیلی بوده است که ما برای برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد از فحص ارائه کردیم و در دیگر دلائل خدشه کردیم.

الشرط الثانی: عدم ذکر دلیل للاجماع من تمام او اکثر المجمعین.

شرط دومی که ذکر کرده اند این است که مجمعین برای اجماع خود همه شان یا اکثرشان مدرکی ذکر نکرده باشند اگر مدرکی ذکر کرده باشند این نشان می دهد که مجمعین علما یا احتمالا مدرکشان این دلیل است و دلیلشان در نزد ما تمام نمی باشد&&& لذا نشان دهنده ارتکاز اصحاب ائمه در زمان ائمه نمی باشد.

اما مرحوم صدر خودشان هم متوجه شده اند که گاهی اوقات اگر مدرکی هم ذکر بکنند باز مشکلی ندارد چرا که ملاک این است که ارتکاز را به دست بیاوریم مثلا در همین برائت شرعیه دلیلی هم ذکر می کردند برای برائت شان که پیش ما تمام نمی باشد

اما این نشان می دهد که اگر در شبهات حکمیه احتیاطی بودند این ارتکاز بر برائت شکل نمی گرفت که بخواهند به این دلیل عمل کنند در بین فقهاء قدیم این طور بوده است نوعا و غالبا ارتکاز اول شکل می گرفت و بعد دنبال دلیل بودند اگر ارتکاز بر احتیاط بود دیگر ارتکاز بر این احتیاط بوده است و به این دلیل استناد نمی کردند. به لحاظ روانی اگر به نظر و رایی معتقد باشیم گویا به لحاظ ذهنی ذهن ما دچار فلج و شللی می شود و نمی تواند مناقشه این وجه را متوجه شود و اگر اعتقادی داشته باشیم و دلیلی بر خلاف آن باشد تمام قوای ما درگیر می شود که این دلیل را به زمین بزنیم.

لذا ما دائما اول رای و اعتقاد را می گیریم و بعد مدلل می کنیم در قدیم هم اینطور بوده است لذا نتیجه می گیریم که با وجود اشتباه بودن مدرک ذکر شده نفس استناد به مدرک نشان دهنده این است که ارتکاز اصحاب ائمه بر برائت بوده است.

الشرط الثالث: عدم وجود القرائن و الشواهد علی خلاف اتفاقهم.

باید قرائن متعاکس وجود نداشته باشد گاهی اوقات فقهاء فتوایی داده اند اما قرائن بر خلاف است یعنی متوجه می شویم در ارتکاز اصحاب ائمه نمی توانسته است این رای باشد وقتی فقهاء فتوایی داده اند از قدما اما در مقابلش قرائنی داریم که ارتکاز اصحاب ائمه را بر خلاف این اجماع قرار می دهد دیگر این اتفاق کاشف از دلیل شرعی نمی باشد. این ارتکاز را از شواهد و قرائن تاریخی یا روایی یا اعتباری بدست می آوریم یعنی اگر ارتکاز بر خلاف این بود حتما باید به ما بیش از این می رسید مثلا گفته شده است که اگر واقعا اناء می بایست سه بار شسته می شد باید خیلی مورد روایت واقع می شد چرا که غسل برای ازاله وساخت محسوس و غیر محسوس است و تعدد خلاف طبع است مگر درجایی که وساخت باقی بماند لذا این امرِ خلاف طبع، باید بیش از این در روایات منعکس می شد در اینجا این اجماع دیگر کاشف نمی باشد.

گاهی وقتها اجماع بر اساس یک روایت شکل می گیرد و مجمعین دچار غفلت از این ارتکاز می شده اند.

مثل این بحث استقبال و استدبار در باب تخلی است که اگر حرام بوده خیلی باید منعکس می شد و سوال و جواب می شد چرا که امری است که دائما انسانها مبتلاء بوده اند و قبله هم مشخص نبوده است اما الان از خیابان و یا از اینکه مستراحها رو و پشت به قبله نمی باشد قبله را می فهمیم اما در قدیم این طور نبوده است. این همه مسافرت می رفته اند در یک روایت سوال نشده است که در مسافرت برای قضاء حاجت چه باید بکنیم؟ برای نماز سوال کرده اند اما این سوالات درباب نماز جواب نمی داده است دائما نماز در مسجد بوده است و اصلا نمازِ در غیر مسجد متعارف نبوده است.

این نشان می دهد در ارتکاز اصحاب ائمه این حرمت نبوده است. با اینکه در این مسئله اسقبال و استدبار همه قدما فتوا به حرمت داده اند بخلاف بعضی مثل صاحب مدارک.

الشرط الرابع: عدم احتمال حصول هذا الاتفاق على اساس قاعدة عقلية او عقلائية و صغروية هذه الفتوى لكبرا و نحن منكر هذه الصغروية.

شرط چهارم این است که این مسئله باید از مسائلی باشد که احتمال ندهیم یک قاعده عقلی یا عقلائی بوده است و بر اساس این قاعده فتوا داده اند یا مسئله را فرع یک کبری می دانند که ما آن را فرع آن کبری نمی دانیم.

در ما نحن فیه این تفریعات امر متداولی است که تفریع می کنند و در حالی که این تفریعیت درست نمی باشد.

پس بنابراین طوری نباید باشد که احتمال بدهیم که مستند یک قاعده عقلائي است که مثلا فتوا بدهند به قاعده اتلاف که اسباب ضمان است یا این که ید سبب الضمان است.

در اینجا مدرکی ذکر نکرده اند ولی احتمال می دهیم که این را از باب قاعده عقلائي یا عقلی یا تفریع فلان کبری بوده است به خلاف شرط دوم که دلیل ذکر کرده اند. لذا این شرط به شرط چهارم بر نمی گردد.

این ما حصل فرمایش ایشان.[۱]

مناقشة: التهافت فی کلامه صدرا و ذیلا أنه شرع فی البیان بکاشفیته عن الدلیل و انتهاه بکاشفیته عن ارتکاز اصحاب الائمه علیهم السلام.

در فرمایش ایشان صدرا و ذیلا مقداری تهافت است یعنی ایشان شروع می کند که این اخبار کاشف از دلیل شرعی است و بعد در انتهاء منتهی می شود به ارتکاز اصحاب ائمه لذا روح کلام ایشان این است که فتاوای قدماء از فقهاء که یا در غیبت صغری بودند یا قریب به آن یعنی نهایتش مثل شیخ که در عصر سه یا چهار بوده اند اگر این اجماع با مجموع شواهدی باعث و مفید علم به ارتکاز اصحاب ائمه شود که می فهمیم که این ارتکاز یا از ائمه اخذ شده است و یا مورد امضاء ائمه بوده است اگر فتوا داده اند به نجاست خمر این نشان می دهد که در ارتکاز اصحاب ائمه بر نجاست خمر بوده است چرا که اگر ارتکاز اصحاب ائمه بر نجاست خمر نبوده است عادتا نمی شود که اتفاق و ارتکاز فقهاء بر نجاست خمر باشد. و بعد از علم به این ارتکاز برای ما علم ایجاد می شود که این ارتکاز را یا از ائمه اخذ کرده اند یا مورد امضاء ایشان بوده است. اگر مراد ایشان چنین چیزی باشد این اشکال ندارد یعنی از اجماع به ارتکاز فقهاء و ارتکاز اصحاب ائمه می رسیم و از ارتکاز به تلقی حکم از معصوم یا امضاء ایشان می رسیم. اگر اینطور باشد آن وقت آن نزاع معروف بین ما و مشهور شکل می گیرد و آن اینکه مشهور قائل به حجیت این علم فقیه می باشند چه علم شخصی باشد و چه علم فقیه نوعی باشد هم بر اساسش می تواند فتوا دهد و هم می تواند عمل کند اما بنا بر مختار ما گفتیم علم حجت نمی باشد ما بر اساس علم عمل می کنیم و نمی توانیم بر اساس آن احتجاج کنیم. بله اگر این علم ما نوعی باشد یعنی اینچنین اتفاقی برای نوع فقیهان و اهل علم افاده علم کند آن سبب می شود سبب و اماره عند العقلاء و می توان به آن اخذ کند. پس اولا باید اتفاقی باشد که برای ما علم به ارتکاز اصحاب ائمه و بعد علم به حکم شرعی حاصل شود و این علم هم باید نوعی باشد یعنی دیگران هم اگر در مقابل

---

[۱] کتاب دورس ج ۱ ص ۳۷۷ و دروس ج ۲ ص ۴۱۷.

این اتفاق قرار گیرند این علم برای آنها حاصل می شود در این صورت این اتفاق و حساب احتمالات و شواهد که سبب این قطع می باشد می شود حجت ما. و نوعا هم کار بسیار دشواری است که تشخیص داده شود که این علم ما علم نوعی است یا شخصی چرا که در این نوع موارد حالات ذهنی و شخصی ما نقش دارد در ارتکاز خوانی سابقه و لاحقه ذهنی ما نقش دارد ممکن است ما به لحاظ سابقه و لاحقه فرد نوعی نباشیم مثلا فردی می باشیم که نجاست برای ما خیلی مهم است تا فتوای فقهاء را در نجاست ببیند علم به ارتکاز بر نجاست حاصل می شود و اگر برای کسی این نجاست و طهارت مهم نمی باشد برای او این علم به ارتکاز حاصل نمی باشد. اگر تشخیص دادیم این علم ما نوعی است نه شخصی این اتفاق می شود مستند ما و مستندا به آن فتاوی می تواند عمل کند و فتوا دهد.

لذا فی الجمله با کلام ایشان موافق می باشیم این که می گوییم فی الجمله نه بالجمله یکی به لحاظ تهافت صدر و ذیل و یکی به خاطر این که ایشان قطع را حجت می داند است.

تنها مثالش هم در نزد ما این برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد الفحص می باشد یعنی از این اتفاق علماء بر برائت شرعیه علم حاصل می کنیم بر ارتکاز اصحاب ائمه بر این برائت و از همین استفاده می کنیم این ارتکاز را از ائمه تلقی کرده اند. دقت کنید ما دو برائت عقلیه و عقلائیه را منکریم ما چهار برائت به نگاه وسیعتر داریم برائت عقلیه و عقلائیه و شرعیه و عرفیه. برائت عقلیه و عقلائیه را منکریم و برائة عرفیه تابع اعراف خاص است و برائت شرعیه را قائلیم به همین بیان در شبهات حکمیه بعد از فحص اما در مورد برائت در شبهات موضوعیه ما روایت داریم.

بله ما در ما نحن فیه قائلیم حساب احتمالات دخالت دارد با نظر به دو عامل کم و کیف.

[1]المبنی الثالث: أن الدلیل الشرعی یحکم باعتبار هذا الاجماع أی یکون الاجماع معتبرا تعبدا.

مبنای سوم در اعتبار اجماع این است که بگوییم که اجماع معتبر است از باب تعبد و دلیل شرعی.

روایتی در بین عامه نقل شده است که عامه بر اساس این روایت به اعتبار اجماع استدلال هم کرده اند.

این روایت نبوی است: «لا یجمع الله هذه الامة علی الضلالة ابدا»[2].

پس بنابراین از اجماع می توانیم استفاده کنیم به خاطر اینکه در واقع شارع تعبد کرده است چرا که عقلا محذوری ندارد که مجمعین اشتباه کند کما اینکه امکان دارد همه انسانها دچار خطاء مشترکی شوند چه برسد به فقهاء یا امت اسلامی اما از این روایت استفاده می شود که مورد اجماع واقع است. این روایتی است که به آن استناد کرده اند بر اعتبار اجماع. لذا اجماع اماره و یک حجت شرعی می شود.

مناقشات:

بر این مبنا اشکالاتی شده است:

المناقشة الاولی: هذه الروایة نبوی و لم یذکر فی منابعنا.

این روایت نبوی است و در کتب عامه آمده است و وثاقت روات آنها در پیش ما ثابت نمی باشد.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۱۰/۲۵.

[2] و هذا تمام الحدیث: ۳۵۹ ـ حدثناه أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن يحيى ، ثنا محمد بن المسيب ، ثنا يعقوب بن إبراهيم ، ثنا المعتمر بن سليمان ، حدثني أبو سفيان المديني ، عن عبد الله بن دينار ، عن ابن عمر ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبدا ، ويد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار » . المستدرک علی الصحیحین للحاکم ج ۱ ص ۳۷۹.

ان قلت: هذه الرواية مستفيضة.

اشکال شده است به اینکه این خبر مستفیضه است و خبر مستفیض حجت سا و لو رواةاز ضعاف باشند

قلت: أن الخبر المستفيض حجة عقلائا اذا لم يكن القرائن الظنية القدحية.

جواب داده شده اند که حجیت خبر ثقه و خبر مستفیض در صورتی است که قرائن بر خلاف نباشد که در این جا قرائن بر خلاف است عده ای ادعا کرده اند که عامه این روایت را برای توجیه اجماع و اتفاقشان بر امر خلافت آن چند نفر جعل کرده اند و الا چنین روایتی از رسول اکرم نرسیده است.

تعليقة: أن هذا موجب لعدم حجية هذا الخبر المستفيض اما لا بأنهم جلعوا هذه الرواية بل تحقق قهرا.

می دانید در علم جدید در گذشته فکر می کردند که این مطالب دروغ را عده ای جعل می کنند با اینکه می دانید در جامع با توجه به مقتضیات جامعه مطالب غیر واقع خود به خود شکل می گیرد مثلا شخصی آدمی است محبوب مثل شیخ انصاری در حوزه خود به خود کراماتی برای شیخ شکل می گیرد و احتمال می دهیم این کرامات که برای مرحوم شیخ شکل گرفته مطابق با واقع نباشد با اینکه این شخص هم آدم بزرگواری بوده است اما ینطور نبوده است که این کرامات را کسی برای او جعل کرده باشد. البته این فقط صرف مثال بوده است. کلا شخصیتهایی که در جامعه شرائط ویژه ای داشته باشند حال از محبوبیت یا مبغوضیت برخوردار باشند خود به خود مطالبی در اطراف آنها شکل می گیرد. لذا این روایت هم اگر قرار بوده است برای توجیه این مطلب خلافت و حکومت بعضی از خلفاء باشد، لازم نیست که این را کسی جعل کند بلکه ممکن است خود به خود شکل گرفته باشد.

مثلا اول گفته می شود که این امت مورد عنایت الله است. بعد گفته می شود که این امت مورد نظر رسول خدا بوده است و بعد از این گونه مطالب تدریجا این کلام شکل می گیرد که لا یجمع الله هذه الامة علی الضلالة ابدا. اصلا اولی ندارد و گذر زمان

این را شکل می دهد. البته نمی خواهیم بگوییم این روایت از این قبیل است ممکن است از این قبیل باشد و اصلا لازم به جعل نمی باشد.

یعنی روی این مسئله تحقیق علمی صورت گرفته است و کار علمی شده است مثلا به صد نفر آدم یک جمله ای گفته اند که اولی به دومی و دومی به سومی به همین صورت تا صدمین نفر برساند. بعد دیده اند که هیچ زمانی هیچ جمله ای سالم از تحریف نمانده است و گاها در این سیر آنقدر تغییر حاصل شده است که اصلا جمله اولی با جمله ای که صدمی گفته است ربطی وجود ندارد. این اقتضای زندگی اجتماعی استکه این طور تحریفها و تغییر ها صورت گیرد. آن هم در این زمان که این همه وسائل ارتباط جمعی است و مردم به طور عادی دروغ نمی گویند نوعا مسئله را بزرگ یا کوچک می کنند و نوعا از اصل، دروغ درست کردن سخت است و این جعل و تغییر دادن خود به خود در جامعه شکل می گیرد.

این قرائن بر کذب، ظنیه است و در سیره عقلاء حجت نمی باشد چنین خبری.

پس این روایت سند ندارد در صحاح سته هم نقل نشده است و فقط حاکم در مستدرک آورده است و خودش هم گفته است نقی السند نمی باشد یعنی در بین خود عامه سند منقحی نداشته است.[۱]

المناقشة الثانیة: اتفاق العلماء لدلیل لا یکون ضلالة.

اشکال دوم این است که سلمنا که این روایت معتبر است این خبر گفته است که بر ضلالة و گمراهی جمع نمی شوند خوب اگر به دلیلی اجماع کرده اند بر حکمی غیر واقع این ضلالة نمی باشد بلکه اینها به وظیفه خودشان عمل کرده اند و خبر واحدی بوده است و عمل کرده اند.

[۱] مباحث جزء دوم ص ۲۸۹.

المناقشة الثالثة: سلمنا أن هذه الروایة معتبرة و أن خطائهم مصداق الضلالة و لکن اجماع الفقهاء لیس اجماع الامة.

اشکال سوم این است که سلمنا که روایت معتبر است و خطاء فقهاء مصداق ضلالت و گمراهی است دقت کنید در اینجا کلمه «امت» آمده است حالا فرض کنید تمام فقهاء شیعه فتوای واحد و مشترک داشته باشند اما همه فقهاء که تشکیل امت نمی دهند و امت اسلام اختصاص به شیعیان ندارند و شیعیان هم این فقهاء فقط نمی باشند لذا اگر عامه مخالفت کنند باز اجتماع حاصل نمی شود مثلا فقهاء شیعه گفته اند که فائده خمس دارد و در مقابل این ها عامه می باشند که قائل به خمس فائده نمی باشد خوب کجا امت به خطاء رفته است؟!!!

المناقشة الرابعة: أن اعتبار الاجماع لیس من باب الاتفاق بل کاشفیته علی القاعدة لأن احد من المتفقین المعصوم عليه‌السلام.

بعضی این روایت را توجیه کرده اند گفته اند این روایت گفته است لا تجمع هذه الامة علی الضلالة بنا بر نظر ما در هر زمانی امام معصومی در بین مسلمین است این واضح است که وقتی همه اتفاق کردند این اتفاق درست است چرا که یکی از این افراد اتفاق معصوم عليه‌السلام است و گاها چند معصوم می باشند و معصوم بر ضلالة اتفاق نمی کند چرا که فرضا معصوم است و این روایت علی القاعده می شود چرا که نظر معصوم حجت است لذا این ربطی به اجماع ندارد علت اعتبار این اتفاق، اجماع نمی باشد بلکه فعل معصوم یا قول معصوم است.

رد المناقشة: ظاهر الروایة اتفاق الامة بما هی الامة لا یقع فی الضلالة.

ظاهر روایت این است که این امت لا تجتمع علی الضلالة بما هی الامة نه بما فیه المعصوم. لذا این احتمال نمی باشد که مراد این باشد که چون امام معصوم بین اینها است اجتماع بر ضلالة صورت نمی گیرد.

ما حصل این که نسبت به اجماع محصل از طریق عقل عملی نمی توان اعتبارش ثابت کرد از طریق تعبد شرعی هم نمی توان اعتبارش را ثابت کرد فقط اعتبار آن از عقل

نظری است و آن هم در صورتی که کشف کند از یک ارتکاز در نزد اصحاب ائمه که باید این اجماعی در نزد فقهاء از قدماء بوده باشد که یک مخالفی هم نداشته باشد که اگر یک مخالف داشته باشد کشف نمی شود که ارتکازی در بین قدماء از فقهاء بوده است.

ضمن اینکه این علمی که به ارتکاز اصحاب ائمه حاصل می شود باید علم نوعی باشد که سبب اینها حجت باشد.

پس در اجماع محصل دلیل دوم فی الجمله تمام است.

اشکال: أن المستفاد من الروايات منابع الدين الكتاب و السنة فقط و الاجماع ليس منهما.

یک اشکالی باقی مانده است و آن اینکه ما از روایات عدیده استفاده کردیم که مرجعیت در دین با کتاب است و سنت و سومی ندارد. یعنی دین از کتاب و سنت باید اخذ شود اجماع خارج از این مورد حصر می باشد چرا که اتفاق علماء نه دین است نه کتاب و نه سنت است.

جواب الاشكال: حجية الاجماع بمعنى انه طريق الى السنة لا انه قسيمها.

در جواب گفته شده است که کسانی که قائل به حجیت می باشند به ما هو طریق الی السنة می گویند حجت است نه خودش دلیلی در کنار کتاب و سنت باشد و قسیم این دو باشد.

البته در کتب اهل سنت روایات دیگری است که همه مشکل سندی دارند.

حاکم نیشابوری روایاتی را جمع می کردند که بر طبق نظر شیخین از روایات ثقات است یعنی شرائط صحتی که شیخین می گفته اند را داشته اما در کتاب شیخین نیامده است.

هذا تمام الکلام فی الاجماع المحصل.

المقام الثانی: الاجماع المرکب.[1]

اجماع مرکب این است که مجمعین و متفقین دارای دو قول یا بیش از دو قول در مسئله می باشند اما هر یک از دو قول مورد اتفاق نمی باشد اما در احتمال سومی اتفاق دارند یعنی در نفی احتمال سوم با هم متحد و متفق می باشند مثلا نسبت به حکم نماز جمعه در عصر غیبت علماء دو دسته شده اند بعضی فتوا به وجوب تعیینی داده اند و بعضی فتوا داده اند به وجوب تعیینی نماز ظهر از این فقهاء کسی فتوا نداده است به وجوب تخییری نماز ظهر و نماز جمعه در عصر غیبت پس علماء دو دسته شده اند دسته ای به وجوب نماز جمعه تعیینا فتوا داده اند و بعض فتوا داده اند به وجوب نماز ظهر تعیینا این دو جماعت بر نفی قول سوم متفقند که وجوب تخییری نماز ظهر و نماز جمعه در عصر غیبت باشد سوال این است که آیا می توانیم برای نفی قول سوم از این اجماع استفاده کنیم و بگوییم اجمعت الطائفه بر عدم وجوب تخییری نماز ظهر و وجوب تخییری نماز جمعه؟ آیا می توانیم برای نفی قول ثالث از این اجماع مرکب استفاده کنیم؟

الاجماع المرکب علی صورتین:

گفته اند اجماع مرکب دو صورت دارد:

الصورة الاولی: نفی الاحتمال الآخر الذی لم یقل به احد طائفة المجمعین و إن رفعوا الید علی قولهم.

صورت اول این است که هر کدام از مجمعین آن قول ثالث را که نفی می کنند حتی اگر از قول خودشان هم رفع ید کنند قول سوم را نفی می کنند. مثلا کسانی که قائل به وجوب تعیینی شده اند نه از باب این است که قائل به وجوب تعیینی شده اند قائل به نفی قول سوم شده اند بلکه اگر قائل به وجوب تعیینی نماز جمعه هم نشوند باز قائل به

[1] سه شنبه ۹۶/۱۰/۲۶.

وجوب تخییری نماز جمعه و ظهر نمی شوند. همینطور طائفه دیگر یعنی هر کدام از دو طائفه اگر از قول خودشان هم رفع ید کنند باز قائل به قول سوم نمی شوند.

فی اعتباره علی هذه الصورة:

در این صورت اجماع مرکب بر سه مبنا حجت است:

علی مبنی العقل العملی ای قاعدة اللطف: معتبر لأن الاتفاق علی نفی الاحتمال الثالث خلاف اللطف.

بر مبنای قاعده لطف اگر قول سوم درست باشد این سکوت شارع می شود عدم ابراز لطف لذا باید ایجاد اختلاف کند.

علی المبنی الثانی ای العقل النظری و حساب الاحتمالات: معتبر لأن احتمال عدم اصابته للواقع صفر او قریبه.

بنا بر مبنای دوم و حساب احتمالات باز هم درست است چرا که هر دو دسته اتفاق دارند که قول سوم باطل است حتی اگر قول ما باطل باشد و رفع ید کنیم باز قول سوم باطل است. لذا احتمال عدم اصابت به واقع صفر یا نزدیک به صفر می باشد و بنا بر ارتکاز هم باید گفته شود که کشف می کنیم از ارتکاز علماء بر نفی احتمال سوم.

علی المبنی الثالث و هو تعبد الشرعی: معتبر لأن معنی عدم اعتباره اجماع الامة علی الضلالة.

اما بر منبای ثالث اگر در واقع وجوب نماز جمعه در مثال ما تخییری باشد لازم می آید اتفاق امة بر ضلالة.

لذا در صورت اول اجماع مرکب معتبر است کما اینکه اجماع بسیط حجت بود.

این صورت اول که اجماع معتبر می شود.

الصورة الثانية: عدم نفيه بعد رفع اليد عن قولهم.

اما صورت دوم این استکه اینها می گویند که اگر قائل به قول خودمان نشویم و از قول خودمان برگردیم قائل به قول سوم می شویم یا امکان دارد که قائل به قول سوم شویم.

یعنی قائلین به وجوب تعیینی نماز جمعه می گویند که اگر قائل به این قول نشویم یا قائل به وجوب تعیینی نماز ظهر می شویم یا قائل به وجوب تخییری نماز ظهر و جمعه می شویم. همینطور طائفه دیگر.

در این صورت که نفی قول سوم از باب اختیار قول اول است یعنی اگر قول خودمان را کنار بگذاریم ممکن است قول سوم را اختیار کنیم اینجا دیگر آن مبانی اثر خودش را می گذارد.

فی اعتباره علی هذه الصورة:

در این صورت اجماع مرکب بر سه مبنا حجت است:

على مبنى العقل العملى اى قاعدة اللطف: معتبر لأن الاتفاق على عدم الاحتمال الثالث خلاف اللطف.

بنا بر قاعده لطف این اجماع معتبر است چرا فرضا علماء اتفاق کرده اند بر عدم وجوب تخییری نماز جمعه و اگر نماز جمعه واجب تخییری باشد باید خداوند از باب لطف ایجاد اختلاف کند.

على المبنى الثانى اى العقل النظرى و حساب الاحتمالات: معتبر لأن احتمال عدم اصابته للواقع صفر او قريبه.

على المبنى الثالث و هو تعبد الشرعى: معتبر لأن معنى عدم اعتباره اجماع الامة على الضلالة.

بنا بر مبنای سوم هم باید ایجاد اختلاف کند که امت اتفاق بر ضلالة نکرده باشد. اما بنا بر مبنای دوم این اجماع معتبر نمی باشد چرا که مجمعین نمی گویند که قول سوم باطل است می گویند که اگر قول ما درست باشد آن قول سوم باطل است. ما خارجا می دانیم که علی الاقل یکی از این دو طائفه اشتباه می کند – اگر هر دو اشتباه نکنند– و قول یکی از این دو طائفه باطل است چرا که احتمال نمی دهیم در روز جمعه هم نماز ظهر و هم نماز جمعه واجب تعیینی باشد.

خوب در این صورت هر دو قول می گویند که علی تقدیر بطلان قول ما ممکن است احتمال سوم صحیح باشد لذا قول مجمعین از صد نفر تنزل پیدا کرد به پنجاه نفر یعنی تنها کسانی اتفاق دارند که قول سوم باطل است که قول آنها اصابت به واقع داشته باشد که یکی از این طائفه باشد لذا عددکبیر حاصل نمی شود و اصابت به واقع نزدیک به صفر نمی شود. علاوه بر اینکه از لحاظ کمی مشکل دارد این اتفاق از نظر عامل کیفی هم مشکل دارد.

دقت کنید در حساب احتمالات عامل کیفی هم دخیل است. تعارض یک عامل کیفی است و احتمال اصابت به واقع را کمتر می کند. در قالب یک مثال توضیح دهیم. یکبار یکی خبر می دهد به موت زید و یکبار دو نفر خبر می دهند که ارزشی خبر دو نفر دو برابر خبر یک نفر می باشد اما اگر دو نفر می گفتند که زید مرده است و یک نفر گفت که نمرده است این دو نفر که می گویند که زید مرده است ارزش خبری این دو مساوی با ارزش خبر یک نفری که خبر معارضی ندارد، نمی شود بلکه ضعیف تر از خبر یک نفر به موت زید می باشد. اگر سه نفر به موت زید خبر دهند و یک نفر به عدم موت او خبر دهد ارزش احتمالی این خبر در اصابت به واقع برابر است با احتمال اصابت با واقع خبر یک نفر به موت زید که معارضی ندارد. این اثرِ عامل کیفی است که وجود معارض باشد لذا ارزش اصابت خبر یک نفر بدون معارض بیشتر از ارزش اصابت خبر دو نفر با یک نفر معارض می باشد فقط عامل کمی دخیلی نمی باشد و عامل کیفی هم دخیل است.

معارضه از عوامل کیفی است.

تطبیق در ما نحن فیه:

پنجاه نفر قائل شده اند به وجوب تعیینی نماز جمعه و پنجاه نفر قائل شده اند به وجوب تعیینی نماز ظهر. می دانیم که قول یکی از اینها باطل است اگر فقط پنجاه نفر می گفتند که نماز جمعه واجب تعیینی است این ارزش احتمالی آن پنجاه بود حالا که در مقابل اینها، پنجاه نفر قائل به وجوب تعیینی ظهر داریم و علم داریم یکی از این دو کاذب است ارزش یکی از این دو می شود ۲۵. احتمال ارزش قول سوم به حساب احتمالی ۲۵ در پنجاه اینطور نمی شود که قول سوم ارزشش پنجاه شود خیلی کمتر از ارزش احتمالی مقابلش که یکی از این دو قول باشد می شود. تعارض عامل کمی نمی باشد و اگر عامل کمی باشد عدد کسر می شود مثلا اگر دو نفر خبر آورده باشند و یک نفر معارض داشته باشد اگر این تعارض عامل کمی باشد ارزش احتمالی آن دو خبر برابر با ارزش احتمالی یک خبر اما حال که عامل کیفی است، قابل اندازه گیری نمی باشد.

این کلام، کلام مرحوم صدر است که در عوامل کیفی کسر انکسار عددی نمی شود و قابل اندازه گیری نمی باشد. گفته اند که خبر سه نفر با معارض یک نفر از نظر ارزش احتمالی از خبر دو نفر کمتر است. این در استفاضه و تواتر خیلی اثر دارد.

در این صورت قول سوم صد قائل ندارد و ضمن این که پنجاه نفر هم نداریم چرا که پنجاه نفر معارض با این قول است.

لذا بنا بر حساب احتمالات فقط اجماع بسیط اثبات می شود نه اجماع مرکب.

لذا اجماع مرکب نوع دوم، بنا بر منبای اول و سوم تمام است بخلاف مبنای سوم.

المقام الثالث: الاجماع المنقول.[1]

مراد از اجماع منقول این است که خود فقیه این اتفاق و اجماع را به دست نیاورده است بلکه ناقل و مخبر واحدی برای او این اجماع را نقل کرده است پس ما که بحث می کنیم در اعتبار اجماع منقول در واقع در اعتبار آن نقل، بحث می کنیم که آیا این نقل اجماع معتبر می باشد یا خیر؟

الاصول الموضوعة فی المقام: حجیة خبر الثقه فی الحسیات و عند الشک الاصل للحس لا الحدس.

این بحث از اعتبار اجماع منقول و حجیته موقوف بر اصول موضوعیه ای است که در مباحث آینده مطرح می شود و آن اصول موضوعه سه اصل است؟

اصل اول: حجیت خبر ثقه است.

اصل دوم: حجیت خبر ثقه مختص به خبر حسی است. خبر بر دو قسم حسی و حدسی است و خبر ثقه در اخبار حسیه حجت است.

اصل سوم: ما اگر شک کردیم یک خبری عن حس است یا عن حدس در اینجا اصالة الحس را داریم یعنی خبر را حمل می کنیم بر حس مثلا شخصی گفته است: «زید عالم» نمی دانیم که عن حس می گوید یا از مقدماتی حدسا به دست آورده است. در اینجا خبر او را بر حس حمل می کنیم و می گوییم حجت است.

این سه اصل موضوعی را قبول کردیم که در حجیت خبر ثقه می آید که خبر ثقه در حسیات حجت است و در مقام شک بین حدسی و حسی حمل می کنیم به حسی.

انواع الاجماع المنقول:

اجماع منقول بر سه قسم است:

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۰/۲۷.

تارة ناقل نقل کاشف می کند کاشف همان اجماع و اتفاق است می گوید این مسئله مورد اتفاق است.

و تارة ناقل کاشف را نقل نمی کند بلکه منکشف را نقل می کند که رای امام و یا حکم شرعی است.

و تارة جزء الکاشف را نقل می کند مثلا در نظر ما اگر بیست نفر فتوا دهند این اجماع حجت است اما این ناقل نقل ده نفر را گفته است.

این سه قسم را به ترتیب بحث می کنیم:

القسم الاول: الناقل نقل الکاشف و هو الاتفاق: هذا النقل حجة.

اما نقل کاشف یعنی ناقل کاشف را که همان اجماع و اتفاق باشد را نقل کرده است. یعنی یکی از فقیهان نقل کند که قدماء از فقیهان ما بر این مسئله اتفاق نظر داشته اند یا فقیهان قبل از علامه بر این مطلب اتفاق نظر داشته اند. خود ما فحص نکردیم اما وقتی نگاه کردیم دیدیم کسی گفته است که علماء در این مسئله اتفاق نظر دارند الا شیخ انصاری یا علامه. این شخص تتبع کرده است و فتوای فقهاء قدیم را به دست آورده است و برای ما نقل کرده است.

این قسم حجت است چرا که اخبار این شخص، اخبار شخص ثقه است و خبرش هم عن حس است. این برای ما نقلش حجت است.

ان قلت: مفاد هذا الخبر الاتفاق و الاتفاق لیس حکما او موضوعا لحکم شرعی.

در اینجا اشکالی مطرح می شود:

مفاد این خبر اتفاق فقهاء القدما بر وجوب نماز جمعه. این اتفاق حکم شرعی نمی باشد و موضوع حکم شرعی نمی باشد بنابراین این نقل چرا حجت است؟مثلا

کسی بگوید که تمام علمای فیزیک بر این امر متفق می باشند این نقل حجت نمی باشد چرا که اتفاق علمای فیزیک نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی.

این ان قلت.

قلت: الاتفاق مفاد المدلول المطابقی اما مفاد المدلول الالتزامی الحکم او موضوع الحکم الشرعی.

این را جواب داده اند. دقت کنید این جواب مبتنی بر یک امری است که این امر این است که یک خبر نه تنها مدلول مطابقی آن حجت است مدالیل التزامیه آن هم حجت است اگر کسی خبر دهد از عدالت زید نه تنها نسبت به عدالت زید این خبر معتبر حجت است بلکه نسبت به تمام مدالیل التزامی اش هم حجت است که در بحث خبر واحد می آید. اما نکته ای را توجه کنید برای حجیت خبر ثقه نمی خواهد خودش یک حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد کافی است که مدلول التزامی آن حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد مثلا کسی گفت: «زید عادل است» خوب عدالت زید خودش موضوع حکم شرعی نمی باشد فرض کردیم زید مرده است یا نمی توان به آن اقتدا کرد. این مدلول مطابقی موضوع حکم شرعی و حکم شرعی نمی باشد اما مدلول التزامیی داردکه ما می دانیم یا از امام معصوم شنیدیم که بین عدالت زید و عدالت عمرو ملازمه است وقتی ثقه خبر می دهد از عدالت زید این خبر ثقه نسبت به عدالت عمرو حجت است چرا که لازمه عدالت زید عدالت عمرو است لذا این خبر می شود حجت نسبت به عدالت عمرو یعنی نسبت به مدلول التزامی می شود حجت به خلاف مدلول مطابقی.

این در جای خودش گفته شده است که در باب حجیت خبر که این خبر نسبت به مدالیل التزامیه هم حجت است و لازم نمی باشد که مدلول مطابقی ان حکم یا موضوع شرعی باشد اگر مدلول التزامی آن حکم یا موضوع حکم شرعی باشد باز متصف به حجیت می شود. در اینجا هم گفته اند فقهاء قدیم اتفاق کرده اند بر وجوب نماز جمعه و ما از کسانی هستیم که ملازمه است بین اتفاق علماء و رای امام معصوم یعنی اتفاق

علماء تابع رای معصوم است و فرض کردیم که قول امام حجتی است که می تواند حکم شرعی را اثبات کند.

نه تنها مدالیل التزامیه عرفیه آن حتی مدالیل التزامی عقلی آن هم حجت است. لذا این اتفاق در اینجا هم که ناقل فقط اتفاق را مطرح کرده است موضوع اثر است و حجت.

این نقل کاشف.

القسم الثانی: الناقل نقل المنکشف و هو الحکم الشرعی و رأی المعصوم: هذا النقل لیس بحجة.

اما صورت دوم که نقل منکشف می باشد.

فقیه می گوید بر اساس اجماع حکم شرعی این است یا رای امام این است اجماعا. در واقع فقیه حکم شرع را حدس زده است بر اساس اتفاقی که دیده است. در واقع خودش رای امام و حکم شرعی را ندیده است و از امام نشنیده است. فقط رای امام و حکم شرعی را اتفاقا حدس زده است و گفتیم که خبر ثقه در حدسیات حجت نمی باشد. ممکن است که این اجماع اجماعی باشد که او قبول داشته است و طبق منبای ما آن اجماع نبوده است. اگر شخصی از عدالت زید عن حس خبر دهد این خبر نسبت به عدالت عمرو حجت است و اگر حدسا خبر دهد از عدالت عمرو این خبر حجت نمی باشد.

نگویید فقیه اهل خبره است و قول اهل خبره در حدسیات حجت است چرا که الان بحث ما در نقل اجماع به خبر واحد است نه نقل اجماع به خبر اهل خبره.

مثلا گفته است تجب صلاة الجمعه للاجماع. مصبِّ نقل، اجماع نمی باشد بلکه مصب نقل مصب ،،،اجماع است که رای معصوم و حکم شرعی باشد.

این فایده ندارد و اثبات رای معصوم نمی کند.

القسم الثالث: نقل الناقل بعض الکاشف:

صورت سوم: مصب نقل، جزء الاجماع است مثلا گفته است ده نفر فتوا داده اند به خمس فائده آیا نقل او حجت است یعنی اگر ده نفر دیگر را ما فحص کردیم و به دست آوردیم می توانیم به اجماع عمل کنیم.

گفتیم که این نقل حجت است و بعد از فحص ،،،

می تواند عدد بیست نفر ای فقیهان حجت باشد ،،،

مرحوم اصفهانی اشکال کرده است که این فایده ندارد چرا که یا می خواهید قولش را به لحاظ مدلول مطابقی یا التزامی اخذ کنید. به لحاظ مفهوم مطابقی گفته ده فقیه فتوا داده اند که نه موضوع شرعی و نه حکم شرعی.

مدلول التزامی که رای معصوم باشد این مدلول التزامی آن این نمی باشد که رای و حکم شرعی این است چرا که حسب فرض بین قول ده نفر و رای امام و حکم شرعی ملازمه نمی باشد. این اشکال مرحوم اصفهانی.

جواب مرحوم صدر:

گفته اند ما به مدولول التزامی اخذ می کنیم مدلول التزامی این نمی باشد که رای امام این است بلکه مدلول التزامی عبارت است از اینکه رای امام هم این است که اگر ده نفر دیگر این قول را داشته باشند به نحو قضیه شرطیه. خوب آن شرطش را ما احراز می کنیم و تتبع می کنیم و قول ده نفر دیگر را احراز می کنیم و به این قول ضمیمه می کنیم و بعد رای امام و حکم شرعی را احراز می کنیم. حتی اگر بگوید که غیر این ده نفر دیگر کسی به این قول قائل نمی باشند و ما رفتیم دیدیم که ده نفر دیگر هم این را گفته اند خوب مجموع قائلین شد بیست نفر و رای امام و حکم شرعی احراز شد.

این را بارها گفتیم مدلول التزامی همیشه بر اساس ذهنیت مخاطب است نه ذهنیت متکلم. مثلا متکلم گفت که امیرالمونین را در مسجد کوفه دیدم و لکن متکلم قائل است که امام می تواند با بدن عنصری خودش در چندین مکان باشد و مخاطب به این قائل

نمی باشد مدلول التزامی کلام این متکلم برای مخاطب این است که امیر املومنین در کربلا نبوده است در حالی که متکلم اعتقاد دارد که می تواند در کربلا باشد. چرا که لازمه صدق این کلام ایشان عقلا و یا عرفا این کلام است و لو این شخص منکر این لازم باشد. اصلا کاری که قضاة و وکلاء می کنند خیلی اوقات به لوازم بعیده کلمات متهم بر علیه او احتجاج می کنند. چون خود متهم متوجه است که چگونه صحبت کند که دلیلی بر علیه خودش از کلامهایش بیرون نیاید. لذا این فرمایش مرحوم اصفهانی را نمی توان قبول کرد. مباحث ج ۲ ص ۳۱۴.

هذا تمام الکلام در سه قسم اجماع.

مرحوم صدر در بحوث ج ۴ ص ۳۲۰ فرمایشی دارد که گفتیم اگر کسی نقل اجماع کرد این قولش حجت است اما به نحو صغروی و تطبیقی این نقل اجماعها حجت نمی باشد چرا که وقتی به نقلهای قدما رجوع می کنیم آن قدر در این نقلها تسامح دارند که آن نقلها از حجیت می افتد مثلا دیده شده است که شیخ طوسی در چند فتوایش ادعای اجماع کرده است و اینکه شما اگر در فقه نگاه کنید اختلاف اقوال و آراء خیلی زیاد می باشد و یک دلیل هم دائما اجماع است. مثلا در مسئله ای سه قول است و ادله هر یک از اینها اجماع است آنقدر به این تسامحات بر خورد کرده ایم که این نقلها در نظر ما از حجیت افتاده است حال یا باید خودمان تفحص کنیم یا شواهد و قرائنی باشد که به اطمینان برسیم که تسامحی در کار نمی باشد.

این قائلین می دیده اند که این مسئله صغرای یک قاعده و آیه و روایت مسلم است لذا می گفتند که این مسئله اجماعی است حال یا این مسئله صغرای آن کبری نبوده است یا آیه و روایت مسلم نبوده است یعنی وقتی نگاه به ذهن خودشان می کردند می گفتند این مسلم است لذا می گفتند که دیگران هم این را می گفتند از این استدلالهای خودشان که نگاه می کردند می گفتند که دیگران هم باید این را بگویند و اصلا مراجعه نمی کردند و حتی اگر قولی مخالفت را می دیدند آن را تقدیری می کردند یعنی می گفتند که اگر کسی این اشتباه آنها را برطرف کند او هم قائل به قول ما می شود لذا ما هم قائل به این

نقلها نمی شویم الا این که دست ما از تمام ادله کوتاه شود به اجماع منقول تمسک می کنیم از باب استیصال اما خود اجماع را که اصلا ،،،نداریم.

اما تتبع در کلمات فقهاء هم کار سختی است چرا که کلمات خیلی از فقهاء در دست ما نمی باشد مثلا خیلی از مسائل را می بیند که فتوای مرحوم کلینی و مفید و سید مرتضی و شیخ انصاری اصلا در دست نمی باشد. اگر چه گفتیم که اجماع منقول در نقل کاشف حجت است این کبرویا اما صغرویا به این اجماعات منقول اعتماد نمی کنیم.

،،،

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

الشهرة:[1]

شهرت به معنای وضوح است در لغت مشهور یعنی واضح. در معنای اصولی سه قسم معنا گفته شده است:

اقسام الشهرة و معانیها:

شهرت روایی.

شهرت عملی.

شهرت فتوایی.

الشهرة الروائیة: التعدد فی ناحیة رواة روایة.

شهرت روایی: رواة و ناقلین یک روایت متعدد باشند. به مستفیض که سه تا روایت داشته باشیم روایت مستفیض است اما مشهور نمی باشد.

در آخر علم اصول در مبحث تعارض ادله و تعادل و تراجیح که آیا شهرت روایی از مرجحات است یا خیر.

الشهرة العملیة: الروایة الضعیفة التی عمل بها مشهور الفقهاء.

اما شهرت عملی: در اصطلاح جایی است که روایت ضعیفی است و جماعت عدیده ای از فقهاء به این روایت ضعیف عمل کرده اند در اینجا ما شهرت عملی را داریم یعنی علماء به این روایت عمل کرده اند. در شهرت روایی روایت می

[1] شنبه ۹۶/۱۰/۳۰.

تواند ضعیف باشد یا اینکه ضعیف نباشد اما در شهرت عملی باید روایت ضعیف باشد.

این بحث در کجا می آید؟ در حجیت خبر واحد در آنجا که بحث می شود که آیا خبر ضعیفی که مشهور بدان عمل کرده اند حجت است یا خیر؟ همان مسئله معروف که آیا شهرت عملی مجبر ضعف روایت است یا خیر؟

این دو از بحث ما خارج می باشند.

الشهرة الفتوائیة و هو محل البحث: اجتماع عدد کثیر[1] من الفقهاء علی فتوی.

شهرت فتوایی: آنجاست که مشهوری از فقهاء فتوا داده اند این شهرت و فتوای فقهاء می تواند مستند فقیه در افتاء باشد یا خیر؟ اگر گفتیم مستند است یعنی شهرت فتوایی یکی از حجج است و اگر گفتیم نمی توان مستند باشد یعنی شهرت فتوایی حجت نمی باشد. این شهرت دائما کمی است در مقابل قول غیر مشهور. این محل بحث ما می باشد می خواهیم ببینیم که آیا این شهرت فتوایی می تواند یکی از حجج فقیه باشد یا خیر؟

در دو مقام بحث می کنیم:

المقام الاول: فی اعتبار الشهرة الفتوائیة علی حساب الاحتمالات: لیس موجبا للعلم بالحکم الشرعی لعاملین:

در این مقام می خواهیم در مورد اعتبار این شهرت فتوائیه علی القاعده صحبت کنیم.

[1] البته این کثرت به اندازه ای نمی باشد که مسئله را اجماعی کند.

اگر ما باشیم و روایات را کنار بگذاریم آیا شهرت فتوایی معتبر است یا خیر؟ گفته شده است که اگر بخواهد معتبر باشد باید مبتنی باشد بر «حساب احتمالات».

خوب در اجماع می گفتیم بر اساس حساب احتمالات می تواند کاشف از حکم شرعی و رای امام باشد آیا در اینجا هم این را می توانیم بگوییم یا خیر؟ دو عامل باعث شده است که بر اساس حساب احتمالات این حکم شرعی را به دست بیاوریم:

العامل الکمی: لیس کثرتها علی حد یوجب العلم بالحکم الشرعی.

یک عامل کمی: در اجماع اتفاق الکل یا عدد کبیر بود اما در بحث شهرت مشهور فتوا داده اند جماعتی از علماء در مقابل مشهور می باشد یا فتوا به خلاف داده اند یا فتوا نداده اند این کم در مقابل و عامل کمی باعث می شود که ما علم به حکم شرعی نداشته باشیم.

شما می توانید به عبارت دیگر بیان کنید به این صورت که هرگاه عدد کبیری از فقهاء بر مسئله ای اتفاق کرده باشند اگر این عامل کمی باعث شد که علم به حکم شرعی علم پیدا کنیم به این اجماع گفته می شود و اگر علم پیدا نشد به این می گوییم مشهور. یعنی مشهور تعدادی است که بر اساس حساب احتمالات به علم به حکم شرعی نمی رساند.

العامل الکیفی: و هو التعارض الباعث علی عدم العلم بالحکم الشرعی.

عامل کیفی که مانع علم به حکم شرعی می شود تعارض است. معارضه با فتوای کسانی که فتوای به خلاف یا توقف در مسئله کرده اند مانع ایجاد علم می شود این تعارض عامل کیفی است.

ضمن اینکه اینجا قاعده لطف عمل نمی کند به خاطر اینکه در اینجا مصداق لطف است و اختلاف وجود دارد یعنی شارع ایجاد اختلاف کرده است.

المقام الثانی: حجیتها علی الروایات.

مقام دوم در اعتبار این شهرت بر اساس روایات خاصه است. فقهاء فرموده اند که ما روایاتی داریم که از این روایات فهمیده می شود که شهرت فتوایی حجت است

الروایة الاولی: مقبولة عمر بن حنظله.

روایت اول روایت و مقبوله عمر بن حنظله می باشد در این روایت است که عمر بن حنظله از امام علیه السلام سوال می کند که ما رفتیم به پیش حاکم، حاکم اول به یک حکمی حکم کرده است و حاکم دوم به حکم دیگری حکم کرده است و امام علیه السلام جوابی داده اند که از جواب امام علیه السلام می خواهیم استفاده کنند حجیت شهرت فتوایی را:

۳۳۳۳۴- ۱-[۱] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنْ كَانَ كُلٌّ وَاحِدٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ[۲] فَقَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ قَالَ فَقُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ[۳] وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ قَالَ **فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَاتِهِمَا[۴] عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي**

---

[۱] (۲)_ الكافي ۱_ ۶۷_ ۱۰.

[۲] (۳)_ في الفقيه_ حديثنا(هامش المخطوط).

[۳] (۴)_ في الفقيه_ ليس يتفاضل(هامش المخطوط).

[۴] (۵)_ في المصدر_ روايتهم.

حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ... [1]

این روایت چطور دلالت می کند که شهرت فتوایی حجت است؟

وجه دلالة الرواية بمقدمتين:

این روایت به دو مقدمه دلالت بر حجیت شهرت فتوائیه می کند:

المقدمة الاولی: المراد من المجمع علیه المشهور لا المتفق بقرینتین:

مقدمه اول این است که در روایت کلمه «المجمع علیه» آمده است و ذیل آن آمده است «فان المجمع علیه لا ریب فیه» مراد از مجمع علیه مشهور است به دو قرینه:

القرینة الاولی: فرض فی مقابل المجمع علیه الشاذ و المتفق علیه لا یقابلها احد.

قرینه اول این است که امام فرض کرده است در مقابل این مجمع علیه خبر شاذ آمده است و مجمع علیه شاذ در مقابل آ»نمی آید.

القرینة الثانیة: یصرح بالمشهور فی الروایة فی «یترک الشاذ الذی لیس بمشهور».

قرینه دوم این است که در خود روایت آمده است «و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک» آنکه مشهور نمی باشد.

از این دو قرینه فهمیده می شود که مراد از مجمع علیه مشهور است.

[1] وسائل الشیعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۰۶شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

المقدمه الثانية: المفهوم من هذه الفقرة « فان المجمع عليه لا ريب فيه» التعليل.

درست است که این روایت در مورد شهرت روایی است اما امام در روایت فرموده اند: «فان المجمع علیه لا ریب فیه» فهم عرفی از این کلام تعلیل است. پس شهرت باعث حجیت می شود در هر جا که باشد و لو در غیر روایت باشد.

مناقشتین:

اشکال سندی: این روایت سند ندارد.

اشکال دلالی:

بر این فرمایش دو اشکال وارد است:

المناقشة الاولی: يفرض المجمع و المتفق الذی يقع فی مقابله الشاذ و هو اذا كان طائفة قليلة من المشهور يروون رواية معارضة مضافا على الرواية المشهورة.

اشکال اول این است که شما گفتید مراد از مجمع علیه به قرینه اول مشهور است چرا که شاذ نمی تواند در مقابل مجمع علیه قرار بگیرد می گوییم مراد از مجمع علیه اجماع است چرا که در مقابل اجماع می تواند شاذ قرار بگیرد. به این صورت که همه فقهاء این روایت را نقل کرده اند و دسته ای کم هم غیر در مقابل این روایت روایت دیگری را هم نقل کرده اند.

اشکال دوم:

لیس بمشهور که به عنوان قرینه دوم ذکر شد این هم درست نمی باشد و قرینه نمی باشد که مراد از مجمع علیه مشهور است چرا که لیس بمشهور یعنی لیس بواضح چرا که مشهور در اینجا به معنای عرفی مشهور است که مراد واضح می باشد.

اما نسبت به مقدمه دوم که ظاهرش این است که ایشان این اشکال دوم را فی الجمله پذیرفتند.

مجمع علیه در این روایت یعنی در آن شکی نیست تردیدی نیست. خوب نگویید که اگر ریبی و تردیدی نمی باشد در مقابل آن فرض شاذ شده است یعنی ریبی است و لو به لحاظ وجود شاذ. گفته شده است که مراد امام این است که لا ریب فیه یعنی در صدورش از امام ریبی نمی باشد نه در صدق و صحتش لذا منافاتی ندارد که ما دو روایت داریم که در یک روایت شکی نداریم که از امام صادر شده است و در مقابلش روایتی داریم که شک داریم از امام صادر شده است یا خیر. این ها با هم تنافی ندارد آن وقت در اینجاست که امام می فرمایند که اخذ کن به آن روایتی که در این اختلافی ندارند و تعداد زیادی روایت را برای شما نقل کرده اند لذا بنابراین از این روایت نمی توان استفاده کرد اعتبار شهرت فتوایی و حجیت فتوای مشهور.

اشکال دوم این است که مراد از مجمع علیه معنای حقیقی اراده شده است یعنی هیچ تردید در این نمی باشد ظاهرش این است که گفتیم تعلیل است یعنی مجمع علیهی که تردیدی در آن نمی باشد. خوب سوال می شود که چطور می شود که اگر شکی در آن روایات نمی باشد روایات شاذ می شود قطعی البطلان. می گوییم که لا ریب فیه در صدق و صحت نمی باشد بلکه در صدور آن از امام تردیدی نمی باشد منافات ندارد که قطع دارم که این روایت از امام صادر شده است و در عین حال احتمال می دهم که آن روایت معارض هم از ائمه صادر شده باشد. چرا که در اعتقاد ما این است که روایات متهافت و متعارض از ائمه صادر می شود حال یا لاجل تقیه یا نکته دیگری. هم روایت غسل به رجل از امام صادر شده است و هم روایت مسح به رجل اما یکی در مقام تقیه می باشد و دیگری در مقام بیان حکم واقعی. پس روایت اول به معنای مجمع علیه حقیقی است. خوب فتوای مشهور که لا ریب فیه نمی باشد.

لذا از این روایت نمی توانیم استفاده کنیم شهرت فتوایی حجت است.

مجمع علیه در روایت اجماع عرفی است که به معنای اتفاق الکل است لذا اگر شاذ در مقابل آن باشد اصلا با اجماع عرفی نمی سازد. اجماعی که با شاذ در مقابل می سازد آن اجماع اصطلاحی است که اتفاق عدد کبیر باشد که در این روایت مراد نمی باشد.

[1]روایت کتاب عوالی الئالی که روایت از زراره است که مرفوعه نقل شده است:

مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ؛ ج‏۱۷ ؛ ص۳۰۳

۲۱۴۱۳-[2] عَوَالِي اللَّآلِي، رَوَى الْعَلَّامَةُ مَرْفُوعاً إِلَى زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ الْبَاقِرَ ع فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ فَقَالَ ع يَا زُرَارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ[3]

،،،،در تاریخ حدیث نقل شده است که ،،، یعنی تا قیامت این سخنی است زنده و ارزشمند بعد ها در روایات شیعه متعارف نبوده است که به سخنان معصوم حدیث بگویند اما بیشتر روایت می گویند حدیث سخن معصوم و خبر اعم می باشد.

ما اشتهر اطلاق دارد که یعنی خذ بالمشهور که اعم است شامل روایت و فتوا می شود.

پس مقتضای اطلاق این است که امام فرمودند که مشهور حجت است هرچه که مشهور است به آن اخذ کن.

بر این روایت سه اشکال شده است:

اشکال اول:

روایت ارسال دارد و مرفوعه است سند مرحوم علامه تا زراره مشخص نمی باشد علامه ارسالا از زراره نقل کرده است.

---

[1] یکشنبه ۹۶/۱۱/۰۱.

[2] ۲ ـ عوالي اللآلي ج ۴ ص ۱۳۳ ح ۲۲۹.

[3] نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ق.

اشکال دوم:

دلالتا هم ضعیف است «ما» ما اشتهر درست است که موصول است اما متعارف این می باشد ما را جایگزین چیزی می کند مثلا می پرسد که چه کتابی بخریم جواب می دهد که اشتر ما کان مفیدا کسی از این «ما» نمی فهمد که هر چه که مفید است از کتاب و پیراهن و کلاه و ... خیر می فهمد که کتابی را بخر که مفید است.

مراد از «ما» در این روایت یعنی به خبر مشهور اخذ کن. ما به معنای تکرار است

،،، سوال رفقا.

ما در قوه تکرار است اگر کلمه ای که جایگزین آن باشد مطلق باشد آن هم مطلق است مثلا گفته است که رایت انسانا و اکرم ما رایته خوب در اینجا مراد مطلق انسان می باشد لذا «ما» در این مثال مطلق است چرا که جایگزین «انسان»ی شده است که مطلق است.

اشکال سوم:

سلمنا «ما» اطلاق دارد این کلام امام ناظر به ظرف تعارض است بله در تعارض بین دو فتوا به مشهور اخذ می شود اما اگر یکی مشهور است و دسته مقابل توقف کرده اند در اینجا دیگر روایت نمی گوید که به مشهور اخذ کند. لذا دیگر فتوای مشهور بما هو مشهور حجت نمی باشد بلکه در ظرف تعارض است که به آن اخذ می شود.

چرا فقهاء هیچ زمانی در شرائط جواز تقلید، اعلمیت را ذکر نکرده اند چرا که اعلم در ظرف تعارض فتوایش حجت است لذا در باب حاکم شرعی یعنی مجتهدی که جامع شرائط تقلید است شرائطی را نقل کرده اند مثل اجتهاد و رجولیت و ... اما به عنوان یکی از شرائط تقلید اعلمیت را ذکر نکرده اند. و مراد از حاکم شرع مجتهد جامع شرائط تقلید به غیر اعلمیت می باشد.

کما اینکه می گوییم اگر ده مجتهد شرائط تقلید را دارند که هشت نفر یک فتوا دارند و دو نفر فتوای دیگری دارند باید عامی از آن هشت نفر تقلید کند با اینکه اعلم بین این دو نفر است،،،

لذا این روایت هم قابل تمسک نمی باشد.

روایت سوم:

تمسک به ادله حجیت خبر واحد است که انشاءالله بعد از این بحث می آید که به آیاتی برای حجیت خبر ثقه تمسک کرده اند که مشهورترین آن آیه نفر است که می گوید که خبر ثقه حجت است از این می فهمیم که فتوای مشهور هم حجت است چرا؟می دانیم که شارع گفته است که خبر ثقه حجت است تعبد نمی باشد بلکه بخاطر اکثر اصابة به واقع است و کاشف است خبر ثقه اکثر اصابة است چرا عادل را ثقه می گویند چرا که اختلاف است در صورت داشتن مفهوم می گوید خبر ثقه حجت است یا خبر عادل ؟ما قائلیم که می گوید که خبر ثقه حجت است. خوب این ملاک در فتوای مشهور هم است بلکه بیشتر هم است. فتوای مشهور هم اکثر اصابة است و کاشفیت بیشتری نسبت به حکم شرعی دارد.

این هم وجه سومی است که استدلال شده است برای حجیت شهرت.

مناقشه:

اشکال اول:

خبر واحد در امور حسی است و فتوا در امور حدسی است و خطاء در امور حدسی به مراتب بیشتر از خطاء در امور حسی است اگر شارع مقدس گفت که خبر واحد حجت است از این استفاده نمی شود که فتوای مشهور هم حجت است آن در امور حسی است و خطاء در آن کمتر است. اگر دقت کنید می توانید فهمید که امور حدسی چه قدر محل اختلاف است هیچ مسئله عقلی نمی باشد ــ چه در منطق باشد چه در فلسفه و چه در

کلام ــ که محل اختلاف نباشد که حداقل یکی از آنها خطاء است. لذا نمی شود تعبدی کنیم از حجیت خبر واحد به حجیت فتوا.

ثانیا:

دلیل ما بر حجیت خبر واحد سیره است و اخبار امضاء سیره است و شکی نداریم که در سیره عقلاء شهرت فتوایی حجت نمی باشد. آیا اگر اکثر اطباء یک نظری داشتند و یک تشخیصی داشتند آیا این تشخیص اکثر برای طبیب حجت است؟ خیر.

قطعا در سیره عقلاء اکثر اهل خبره وقتی که یک نظری دارند برای خبره دیگر حجت نمی باشد. خوب اگر این طور بود که دیگر این مقدار اختلاف در امور عقلی نبود.

بحث ما در فتاوایی است که خبر نمی باشد و مستنبط است لذا گفته نشود که فتاوای شیخ حجت است چرا که ماثور است بحث ما در جایی است که فتوای ماثور نباشد آنکه گفته شده است شهرت روایی است. و ضمن این که این کلام اینها هم دقیق نمی باشد که حال اثبات کند که فتاوای شیخ ماثور است.

خلاصه این که فتاوای مشهور حجت نمی باشد و دلیل نمی باشد بله مسئله مهمی بوده است که اگر در یک زمان مجتهدین یک فتوایی دارند مثلا اهل فتوا پنج نفر است که چهار نفر یک فتوا دارند و آن یک نفر که اعلم است قول دیگری دارد که بعضی گفته اند اعلم حجت است و بعضی گفته اند که فتوای آن چهار نفر که فتوای مشهور حجت است که ما تبعیت کردیم و دلیل ما سیره است.

،،،،

هذا تمام الکلام فی الشهرة. پس ما قائل به حجیت فتوای مشهور نمی باشیم.

الامارة الخامسة: الخبر الواحد.

اماره پنجم، خبر واحد است که مهمترین امارات می باشد.

تقسیم الخبر:

این را دقت کنید خبر را تقسیم کرده اند: خبر علمی و غیر علمی.

الخبر العلمی: الخبر الموجب للعلم فی النوع.

خبر علمی عبارت است از خبری که در نوع و اغلب افراد افاده علم می کند.

الخبر غیر العلمی: الخبر غیر المفید و هو المراد من «الخبر الواحد».

خبر غیر علمی یعنی خبری که در نوع و اغلت افراد افاده علم نمی کند.

علم که می گوییم اعم از قطع و اطمینان مراد است در اصطلاح اصولی به خبر غیر علمی می گویند خبر واحد و یک قسم خبر علمی که مشهور است خبر متواتر است که در اصطلاح علماء خبری است که مفید علم است. پس این که می گوییم خبر واحد مراد این نمی باشد که مخبر، واحد باشد بلکه ملاک عدم افاده علم است لذا خبر مستفیض زیر مجموعه خبر واحد است چرا که خبر مستفیض هم مفید علم نمی باشد.

معیار هم در علم و عدم علم نوع و غالب افراد می باشد نه شخص.

اما مرحوم صدر به عنوان یک مقدمه خبر متواتر را مطرح کرده است و بعد در خبر واحد وارد شده اند.

ما هم به تبع ایشان وارد خبر متواتر می شویم.

مقدمة فی الخبر المتواتر: الخبر المفید للعلم النوعی بحساب الاحتمالات.

مرحوم صدر کلماتی در رابطه با خبر متواتر دارد که این کلمات اکثرا از ایشان گرفته شده است با اصلاحاتی جزئی.

ایشان فرموده اند که هر خبری که شخصی می دهد این خبر احتمال دارد موافق یا مخالف با واقع باشد. کسی خبر داد: «زید عادل» این خبر می تواند موافق یا مخالف واقع باشد اگر مخالف با واقع باشد یکی از این دو علت را دارد یا علتش خطاء است یا کذبِ مخبر است.

خطاء این است که جناب مخبر دچار لغزشی شده است با زید رفیق بوده است و در مدت رفاقت از او گناهی ندیده است لذا برای او این اعتقاد حاصل شده است که زید عادل است و الا دلیل ندارد که اگر در جلوی من گناه نکرد پس عادل است ممکن است جلوی دیگر دوستان گناه می کند.

اما اگر دلیل این مخالفت کذب باشد مثل اینکه به مصلحتی می گوید: «زید عادل» و می داند زید فاسق است. گفته اند از آقایی می پرسند که فلانی عادل است یا فاسق؟ آن آقا گفته بود که اعدل از این اصلا نمی باشد در حالی که اعتقاد داشته است که افسق فساق است. گفته بودند چرا اینطور گفتید؟ جواب داده بود چرا راست بگوییم که نان مردم بریده شود. می خواستند که به او نماز و روزه استیجاری بدهند اما ایشان بخاطر این که نان زن و بچه او بریده نشود گفته بود که عادل است.

حال اگر فرض کنید این خبر را دو نفر بگویند اگر این خبر مخالف واقع باشد هر دو خطاء کرده یا هر دو دروغ گفته اند یا یکی خطاء و یکی دروغ گفته است. اگر سه نفر گفته باشند: «زید عادل» اگر این خبر درست نباشد یا همه خطاء کرده یا دروغ گفته یا بعضی دروغ گفته و بعضی به خطاء رفته اند اگر این عدد مخبرین زیاد شود احتمال کذب و خطاء کمتر می شود مثلا در خطاء اگر یک نفر گفت: «زید عادل» پنجاه درصد

احتمال خطاء و صواب است و اگر دو نفر بگویند: «زید عادل» احتمال خطاء هر دو نفر مجموعا چند درصد می شود پنجاه درصد در پنجاه درصد که می شود بیست و پنج درصد. عدد کسری وقتی ضرب می شود عدد کوچکتر می شود. نفر سوم گفت: «زید عادل» درصد خطاء هر سه نفر می شود پنجاه درصد در بیست و پنج درصد که می شود دوازده و نیم درصد. نفر چهارم این کلام را بگوید احتمال خطاء می شود پنجاه درصد در دوازده و نیم درصد که می شود حدود شش و نیم درصد. اشکال نشود که در یک نفر احتمال خطاء و ثواب به یک اندازه بود چطور شد وقتی افراد بیشتر شد یکی از طرفین قوی و طرف دیگر ضعیف شد مثل شیر و خط در یک بار پرتاب احتمال اینکه هر کدام بیاید مساوی است و در دوبار انداختن و سه بار انداختن و ... احتمال آمدن هر کدام به طور مساوی باز مثل هم است در اینجا هم اینطور باشد. این اشکال وارد نمی باشد چرا که علت این که ما می گوییم احتمال خطاء کمتر و احتمال ثواب بیشتر می شود این به خاطر تجربه خارجی است ما خارجیا تجربه کردیم که هر چه تعداد بیشتر شود احتمال خطاء کمتر می شود و احتمال کذب هم کمتر می شود یعنی احتمال اینکه همه اتفاقا داعی بر کذب داشته باشند این خیلی کم است. لذا این مبتنی بر تجربه خارجی ماست نه یک قانون و دلیل عقلی یا عقلائی. یعنی تجربه ما می گوید که احتمال خطاء و دروغ چند نفر کمتر از یک نفر است.

[۱] گفتیم بر اساس حساب احتمالات اگر وقتی این تعداد زیاد می شود ارزش احتمال خطاء کمتر می شود.

بعد مرحوم صدر فرمودند این احتمال صدق که تقویت می شود و احتمال کذب تضعیف می شود به حدی می رسد که عملا یا واقعا احتمال صدق ۱۰۰ و خطاء ۰ می شود مراد از عملا یعنی ما به آن احتمال خطاء اعتنا نمی کنیم و تمام آثار عدالت را مترتب و بار می کنیم و مراد از واقعا یعنی اینکه دائما احتمال خطاء کم می شود تا جائیکه

---

[۱] دوشنبه ۹۶/۱۱/۰۲.

به صفر می رسد صد در صد تصدیق می کنیم که زید عادل است. احتمال صدق ۱۰۰ درصدی عملی یعنی اطمینان و احتمال صدق ۱۰۰ درصدی واقعی یعنی قطع.

کی به مرحله واقع و قطع می رسیم با اینکه کسر هر چی هم ضرب شود باز حاصل صفر نمی شود یعنی اگر یک دوم را در یک دوم تا بینهایت ضرب کنید نزدیک صفر می شود اما صفر نمی شود ایشان می فرمایند که خداوند بشر را به گونه ای خلق کرده است که شیء ضعیف و کوچک را ادراک نمی کند مثلا شما زمانی که از تصویر دور می شوید تصویر کوچک می شود تا به حدی می رسد که دیگر محو می شود یا صدا هم وقتی کم می شود به حدی می رسد که ما نمی توانیم آن را ادرک کنیم با اینکه شیء و صدا کما کان در واقع موجود است. ایشان می فرمایند که ادراکات عقلی ما هم این طور است این حساب احتمالات که مربوط به قوه عاقل انسان است وقتی این احتمال کوچک شد به حدی می رسد که قوه عاقله ما دیگر آن را ادراک نمی کند.

العوامل المقوية او المضعفة لاحتمال الخطاء او الكذب فی الخبر المتواتر:

می دانید که عوامل مختلفی در این که احتمال خطاء و کذب را قوی یا ضعیف کنند دخیل هستند.

الخصوصيات المخبری: كتعداد المخبر و كيفياته مثل الوثاقة و العدالة و قوتهما او ضعفهما و ....

دقت کنید در خبر متواتر خصوصیات مخبر دخالت دارد خصوصیات مخبر چیست؟ خصوصیات مخبر این است مثل عدد و وثاقت اگر عدد هر چه بیشتر شود احتمال خطاء و کذب ضعیف می شود تا به مرحله صفر برسد عملا یا واقعا یا این خصوصیات مخبر مربوط به کیفیت است ثقه باشد یا خیر عادل باشد یا خیر. یا اینکه هر کدام از وثاقت و عدالت در چه سطحی باشد. همه اینها دخالت دارد که آن احتمال کذب و خطاء را ضعیف می کند تا به صفر می رسد.

الخصوصیات الخبری: خصوصیات نفس الخبر الموثرة فارقا عن أن مخبره من؟

ایشان فرموده است که نه تنها خصوصیات مخبر دخیل است بلکه خصویات خبر هم دخیل است آن خصوصیت و خصائص خبر که در احتمال کذب و صدق دخیل است دو قسم است:

الخصائص العامة: لا نظر له الی المخبر اصلا.

خصائص عامه یعنی خصوصیتهایی که سنجیده می شود فارق از این که مخبر چه کسی است مثلا خبری می رسد که این خبر غیر عادی است مثلا می گوید که دوستی داریم که چهل نان می خورد محال نمی باشد اما غیر عادی است با تعداد زیادتری احتمال خطاء صفر می شود یعنی اگر در خبر عادی مثلا بگوید دوست من یک نان می خورد با شش نفر به اطمینان می رسیدیم در اینجا با بیست نفر هم به یک ظن کوچک هم نمی رسیم تعداد بیشتری نیاز است. اینها خصائص عامه است یعنی محتوای خبر هر چی غریب تر و دور تر از ذهن باشد احتمال صدقش تضعیف می شود و بالعکس.

الخصائص النسبیة: خصوصیة هذا الخبر الصادر من المخبر هذا.

خصائص نسبیه خصوصیاتی است که محتوای خبر با توجه به مخبر سنجیده می شود مثلا کسی که اهل سنت است روایتی را نقل می کند که دلالت می کند بر امامت امیر المومنین علی علیه السلام این خبر با این خصوصیت مخبر، داعی بر کذب و خطاء در آن کم است کسی که خودش منکر امامت است خبری را بر خلاف اعتقاد خود را نقل می کند این صدقش برای ما قوی تر است یک شخصی که از اهل سنت است داعی بر دروغ کمتر دارد و کمتر دچار خطاء می شود چرا که قبلش دقت بیشتری می کند اما اگر یک شیعه یک روایتی بر امامت نقل کند احتمال صدقش مثل خبر قبلی قوت ندارد چرا که در شیعه داعی بر خطاء و کذب بیشتر است.

محتوا یکی است اما فرق در مخبرها می باشد که در این دو احتمالها با هم فرق می کند.

علة اعتبار الخبر المتواتر:

عند القائلین بحجیة القطع: لانه مفید للقطع.

خوب دقت کنید مرحوم صدر و امثال ایشان قائلند که اعتبار و حجیت خبر متواتر به این است که افاده علم می کند چرا که اینها علم را حجت می دانند خبر المتواتر را می گویند حجت است در واقع خبر متواتر سبب الحجت و العلم می باشد.

عندنا القائلین بعدم حجیته: لانه سبب نوعی للقطع النوعی.

اما در نظر ما که علم را بما هو علم حجت نمی دانیم گفتیم که علمی که از یک سبب حاصل می شود این سبب اگر نوعی باشد این سبب حجت است چون علم حاصل از خبر متواتر علم نوعی است لذا سبب هم می شود نوعی لذا می گوییم خود خبر متواتر حجت است مشهور خبر متواتر را موجد و سبب الحجت می دانند ما خود خبر را به عنوان حجت و اماره می دانیم نه سبب الحجت.

اقسام الخبر المتواتر:

در اصطلاح به تعدد خبر می گویند تواتر به خبری که در آن تعدد است می گویند متواتر.

متواتر لفظی.

متواتر معنوی.

متواتر اجمالی.

المتواتر اللفظی: ان کان التعدد فی مخبرین قضیة واحدة عرفا.

یک قضیه لفظیه مخبرینش متعدد می باشد صد نفر همه گفتند: «زید عادل» این قضیه لفظیه زید عادل مخبرین متعددی را دارد. این که می گوییم قضیه لفظیه مراد این نمی باشد که الفاظ عین هم است یکی گفته است: «زید عادل» و یکی گفته است: «زید عدل» و یکی گفته است: :زید یکون عادلا». و یکی گفته است: «لا شک فی عدالت زید» یکی گفته است: «زید لیس بفاسق» بنا بر این که فسق و عدل لا ثالث لهما می باشند.

مراد نمی باشد که عینا شبیه می باشد یک کلام را گفته اند اما سیاقت لفظی تفاوت دارد.

این متواتر لفظی.

ضمنا در این اقسام اقوای اقسام متواتر این متواتر لفظی است نسبت به دیگر متواترها در این نوع احتمال خطاء و کذب کمتر است.

المتواتر المعنوی: تعدد المخبرین یکون فی القضایا المتنافیة لفظا الموافقة معنا.

متواتر معنوی عبارت است از اینکه مخبرین متعدد معنای واحدی را گفته اند به تعابیر مختلف. یکی گفته است: «زید عادل» یکی گفته است: «یجوز الاقتداء به» یکی گفته است: «زید لا یعصی الله» در مضمون همه عدالت زید نهفته است. یک معنا را به صیاغتهای مختلفی گفت اند که همه این صیاغتها مضمونشان واحد است.

المتواتر الاجمالی:

این متواتر اجمالی را دقت کنید فقهاء وقتی به مقام تعریفش رسیده اند تعاریف مختلفی کرده اند که همه را در سه تعریف می توان جمع کرد:

التعریف الأول تعریف المرحوم الصدر: اللازم المشترک بین الاخبار.

خبرهای مختلفی داریم که این اخبار لازمی دارند مشترک به این لازم مشترک می گویند متواتر اجمالی.

مثلا یکی گفته است ما در خانه زید شرب خمر کردیم. دیگری گفته است که در خانه، زید گوشت خنزیری خورد. سومی می گوید زید حج نمی رود. و فرد دیگری می گوید زید نماز نمی خواند.

لازمه همه این مطالب می شود زید فاسق. با اینکه کسی در رابطه فسق سخنی نگفت.

می گوییم که فسق زید به تواتر ثابت است. به خاطر اینکه معاصی مختلفه به تواتر از زید رسیده است.

در متواتر معنوی خود معنا در جملات و قضایا است اما در اینجا لازمه کلامهای گفته شده متواتر است.

این تعریف اول.

التعریف الثانی: المتواتر الاجمالی اخص المضامین.

این خبرها مضامین مختلفی دارد اما در این مضامین یک مضمون اخص است آن اخص می شود متواتر اجمالی مثلا زید تالیفات زیادی دارد بعضی گفته ند ۱۲۰ و بعضی گفته اند ۱۰۰ و بعضی گفته اند ۸۴ و بعضی گفته اند ۳۵ در اینجا عدد ۳۵ می شود خبر متواتر چرا که همه گفته اند که ۳۵ تالیف را دارد که اخص آن مضامین می باشد. مراد اینها این نمی باشد که ۱۲۰ را دارد و بیش از این ندارد نسبت به غیر این عدد ساکت هستند.

مثلا خبر متواتر خبر بیست نفر است مثلا بیست عدد گفته اند که عدد کمتر عدد ۳۵ است و می گوییم که متواترا اثبات شده است زید ۳۵ کتاب دارد.

و نسبت به عدد بالای او ما دیگر تواتر نداریم چرا که نوزده نفر اخبار به آن کرده اند و فرض این است که بیست نفر تواتر می سازد.

اما اگر عدد تواتر را ۱۵ حساب کنیم نسبت به ۵ عدد اخیری ما تواتر داریم.

التعریف الثالث: التصدیق القطعی بصدق احد هذه الاخبار.

که مراد ما هم این است علم داریم که بعضی از این اخبار مطابق با واقع است این خیلی مهم است که تواتر را دائما به این معنا می گیریم فرض کنید پنجاه آدم می باشند و پنجاه خبر مختلف دارند و یکی می گوید من نماز صبح خواندم یکی گفته است و فلانی مجتهد است و یکی گفته است زید را دیروز دیدم نه معنای مشترکی دارند و نه مضمون و لازمه ای واحدی دارد در اینجا احتمال کذب هر پنجاه تا صفر است لا اقل بعضی از این اخبار صادق است نمی شود این پنجاه خبری که اتفاقی شنیده ام همه کاذب یا خاطئ باشد این در کجا به درد خورد؟ در جایی که ما روایات عدیده ای داشته باشیم مثلا این روایات تحریف قرآن. گفته شده است که بیش از دو هزار روایت داریم که دلالت می کند بر تحریف قرآن که مثلا صد تای آن قطعی است که دال است. ما یقین داریم که از میان این صد روایت یکی از اینها از امام صادر شده باشد باز تحریف اثبات می شود.

این تواتر اجمالی که می گوییم با بخشی از اشتراک لفظی سازگار است مثلا ۱۴ مخبر گفته اند زید عادل اما هر یک از سه امام شنیده اند این می شود استفاضه اجمالی. یا صد نفر خودشان مستقلا بگویند که از امام شنیده اند که فرموده اند زید عادل این هم تواتر لفظی ندارد. این صد نفر از صد واقعه نقل می کنند نه از یک واقعه. تواتر باید صد خبر در مورد یک واقعه می باشد.

لذا تحریف یکی از موارد تواتر اجمالی است. هذا تمام الکلام فی الخبر المتواتر.

در خبر متواتر فقط عامل کمی نمی باشد بلکه عامل کیفی هم دخیل است. احتمال شایعه اثر خودش را گذاشته در نتیجه تعدد ما را به علم نمی رساند مثلا زید آدم خوبی است اگر یک کرامتی از او نقل شود که مثلا خدمت حضرت رسیده است اگر صد نفر

هم نقل کنند این دیگر متواتر نمی باشد و ما را به علم نمی رساند چرا که در مورد او زمینه این گونه خبرها به خطاء و کذب وجود دارد.

[1]الخبر الواحد: الخبر غیر العلمی.

هر خبر غیر علمی نوعی را خبر واحد می گوییم حال خواه مخبرین واحد باشد یا متعدد باشند اما به خاطر نکاتی در خبر یا مخبر نوعا افاده علم نمی کند.

پس خبر واحد مراد خبر غیر علمی است نه اینکه خبری که مخبر آن واحد باشد لذا خبر واحد یک اصطلاح اصولی است.

بحث ما در حجیت چنین خبری است.

مقدمه: فی کیفیة حجیة الخبر علی المکلف.

بارها گفتیم مراد از حجیت خبر واحد یا هر حجیتی منجزیت و معذریت است منجزیت یعنی اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد تکلیف می شود منجز و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلق گیرد آن تکلیف فعلی می شود معذر.

در اینجا یک سوال است عمده بحث حجیت خبر واحد بحث است از روایاتی که از معصوم رسیده است و مفاد هیچ یک از کلام معصوم در مورد تکلیف فعلی و مجعول نمی باشد بلکه روایات کلی است مثلا می گوید که شرب عصیر عنبی حرام است یا غسل جمعه واجب نمی باشد و این ها یک حکم کلی می باشند نه تکلیف فعلی. پس راجع به این روایات چه می گوییم؟

جواب این مطلب این است که قبلا توضیح دادیم مثلا خبر زراره می گوید شرب عصیر عنبی حرام است الان در مقابل من عصیر عنبی است مدلول مطابقی حدیث زراره کلی است و مدلول التزامی[2] آن حرمت شرب هذا العصیر علیک است و حجیت

---

[1] سه شنبه ۹۶/۱۱/۰۳.

[2] مراد از مدلول التزامی در اینجا التزامی اصولی است.

خبر زراره به لحاظ مدلول التزامی است و در حجیت خبر گفتیم که لازم نمی باشد به لحاظ مدلول مطابقی متصف به حجیت شود همینکه به مدلول التزامی حجت باشد کفایت می کند.

خبر زراره می گوید غسل جمعه واجب نمی باشد که مدلول مطابقی آن عدم وجوب غسل جمعه بر مکلف است و در روز جمعه مدلول التزامی این خبر این است که غسل جمعه بر تو واجب نمی باشد به لحاظ این مدلول بر من این روایت می شود حجت. اما در روز پنج شنبه این مدلول التزامی هم حجت نمی باشد لذا چون جمعه ای فعلا در کار نمی باشد لذا تکلیفی هم در کار نمی باشد.

پس مراد از منجز و معذر این است که اگر به تکلیف فعلی یا عدم تکلیف فعلی تعلق گرفت آن تکلیف فعلی یصیر منجزا او معذرا.

دائما مصادیق، مدالیل التزامی هستند. «الانسان یموت» داریم. زید یموت مدلول التزامی الانسان یموت می باشد.

حتی در مواردی که امام‌علیه‌السلام خود راوی را نهی می کند و و یا امر می کند قضیه یک قضیه کلیه نباشد باز نسبت به من مدلول التزامی است. مثلا می فرمایند این عصیر را نخور یا اغسله این حرمت عصیر عنبی و وجوب غسل نسبت به ما به مدلول التزامی روایت حجت است.

در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول: بحث می کنیم در حجیت خبر واحد یا در اثبات حجیت خبر واحد.

مقام دوم: بحث می کنیم در تحدید دایره این حجیت و شروط این حجیت.

المقام الاول: فی اثبات حجیة الخبر الواحد.

در مقام اول ما بحث می کنیم از ادله اثباتی حجیت.

مشهور بین علمای ما حجیت خبر واحد است به معنایی که توضیح دادیم اما به چهار دلیل تمسک کرده اند برای اثبات این حجیت.

(ما دو حجت داریم که اگر هر یک از حجیت ساقط شود می شویم انسدادی یکی خبر واحد و یکی ظهور هر کدام را از حجیت ساقط کنیم انسدادی می باشیم و در ظهور هم اینطور است لذا عِدل حجیت خبر واحد ظهور است اما ،،،)

الاثبات بالآیات الکریمة:

آیة النبأ:

یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾[1]

قبل از بیان مفردات شان نزول این آیه را بیان کنیم.

شأن النزول:

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ولید بن عقبه را به قبیله بنی مصطلق فرستاده بود که زکات بگیرد نقل است که وقتی نزدیک به این قبیله شد آنها شنیدند که نماینده پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است به استقبال او آمدند از طرفی دیگر قبیله بن عقبه که در دوران جاهلیت با این قبیله اختلاف داشتند تا هجوم آنها را دید فکر کرد که اینها آمده اند به قتلش برسانند این بر اساس آن ذهنیت و سابقه ذهنی فکر کرد که قصد قتل او را دارند و برگشت به نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و گفت که زکات ندادند و حتی قصد قتل من را کردند و به حسب ظاهر پیامبر صلی الله علیه و آله آماده جنگ شدند از این قبیله بنی مصطلق عده ای آمدند و قصه را گفتند. بعد این آیه شریفه اینجا نازل شد.

بیان المفردات:

ان تصیبوا مفعول له است یعنی خشیة اصابة.

---

[1] الحجرات ، الجزء ۲۶، الصفحة: ۵۱۶، الآیة: ۶

بجهالة حال از فاعل ان تصیبوا است یعنی أن تصیبوا قوما جاهلین

این معنای آیه.

در این آیه دو فقره است که به این دو فقره جداگانه استدلال شده است بر حجیت خبر واحد. در فقره اول به مفهوم شرط و در فقره دوم به مفهوم وصف بر حجیت خبر واحد استدلال شده است.

اثبات الحجية بمفهوم الشرط: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا»

خوب فقره اولی که مفهوم شرط است: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا این فقره آیه چطور دلالت می کند بر حجیت خبر واحد؟ مفاد این آیه این است که «النبأ ان جاء به فاسق فتبینوا» اگر فاسق نبا را آورد تبین کنید مفهوم این است که «النبأان لم یجی به الفاسق فلا تبینوا» یا «النبأ ان یجئه العادل فلا تبینوا» خوب تحقیق نکنید یعنی چه؟ یعنی بدون تحقیق کلام عادل و ثقه را رد کنید؟! خیر چرا که خبر عادل و ثقه اسوأ حالا از خبر فاسق می شود لذا این مراد نمی باشد پس معنایش حجیت خبر ثقه است بدون تبین.

علمای ما عده منکر این مفهوم شدند و عده این مفهوم را قبول کرده اند

تمام اشکالات خلاصه اش این است که این آیه شریفه شرطش محقق موضوع است و شرطی که شرطش محقق موضوع است مفهوم ندارد ان رزقت ولدا فاختنه مفهومش این نمی باشد که اگر خدا به تو فرزندی عطاء نکرد ختنه اش نکن چون اگر فرزندی نباشد دیگر موضوع ختان نمی باشد. این اشکال اساسی است این شرط محقق موضوع است. چطور؟ خوب آیه این است: «ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا» این که این قضیه شرط است شکی نمی باشد ادات شرط آمده ست تمام کلام در این است که این شر محقق موضوع است یا خیر؟ باید شرط و موضوع را در این آیه مشخص کنیم. در مفاد آیه سه احتمال بیشتر نمی باشد:

احتمال اول:

مفاد آیه این باشد: «نبأالفاسق ان جائکم به فتبینوا».

اگر مفاد آیه این باشد خوب این جمله مفهوم ندارد چرا که جمله محقق موضوع است می گوید که اگر نبأ فاسق رسید تبین کنید معنایش این است که اگر نبا فاسق به شما نرسید که در این صورت موضوعی برای تبین نمی باشد. مفاد این نمی باشد که اگر خبر عادل به شما رسید. این واضح است که مفهوم ندارد.

احتمال دوم:

احتمال دوم در این آیه شریفه این است: «النبأ ان جاء به الفاسق فتبینوا». در جمله اول فاسق را در موضوع قرار دادیم گفتیم نبا الفاسق اما در اینجا فاسق را در شرط بردیم. ظاهر این جمله اگر این باشد ظاهرش مفهوم دارد یعنی فرض نبا کرده است اما نبأی که لم یجی به الفاسق که خبر عادل باشد. مفهوم می شود کل نبأ لم یجی به الفاسق لم یجب التبین فاعملوا به. که نبا عادل می شود نبأی که لم یجی به الفاسق.

احتمال سوم:

احتمال سوم در معنای آیه شریفه این است: «الجائي بالخبر ان کان فاسقا فتبینوا».

این واضح است که مفهوم دارد و خیلی روشن است. مفهومش این است که الجائی بالخیر ان لم یکن فاسقا فلا تبینوا.

در احتمال دوم آیه شریفه مفهوم دارد و احتمال سومی هم واضح است که مفهوم دارد اما در اولی مفهوم ندارد چرا که شرط محقق موضوع است. این بحث مبتنی بر این است که جمله شرطیه مفهوم دارد.

اگر مشخص نشود که کدام مراد آیه است آیه شریفه مجمل می شود و نتیجه اش احتمال اول است که مفهوم ندارد.

[۱] کدام از این سه احتمال ظاهر این آیه شریفه است؟ مرحوم خوئی و مرحوم صدر دومی را انتخاب کرده اند مصباح الاصول ج ۲ ص ۱۸۴ و کتاب دورس ج ۲ ص ۱۵۳.

---

[۱] چهارشنبه ۹۶/۱۱/۰۴.

احتمال دوم این بود که النبأ ان جاء به الفاسق فتبینوا مفهوم پیاا می کند می شود النبأ ان لم یجئ به الفاسق فتبینوا در اینجا فرض خبر کرده است یعنی خبر باشد اما جائی فاسق نباشد.

لذا قائل شدند به مفهوم و از این آیه استفاده کرده اند حجیت خبر واحد.

مختارنا:

ما احتمال اولی را اختیار کردیم نبأالفاسق ان جائکم فتبینوا خبر فاسق اگر رسید تبین کنید. و قبول کردیم که اولی مفهوم ندارد.

چرا اولین احتمالی را قبول کردیم هم ظاهر آیه شریفه و یک نکته دیگر است و آن اینکه نبأ در آیه نکره آمده است و نکره در کلام عادتا فایده ای ندارد و باید قیدی داشته باشد که مفید فایده باشد و از لغویت عرفیه در بیاید قیدش عبارت است از فاسق فاسق قید نبأ است که در مقام ترجمه می شود نبأ الفاسق ان جائکم فتبینوا. لذا تمام نزاع بر می گردد که استظهار از آیه چه می باشد و برهان و دلیل نداریم تمام نزاع در استظهار است.

اما اگر برای ما هیچ یک از احتمالات مشخص نشود باز نتیجه قول ما می شود چرا که آیه به لحاظ مفهومی می شود مجمل. احتمال سوم را من ندیدم کسی گفته باشد لذا اگر مردد شد بین احتمال اول و دوم آیه به لحاظ مفهومی می شود مجمل. به وجدان هم که رجوع کنید انصافا وجود نبأ فرض نشده است. در احتمال دوم و سوم نبأ فرض وجود شده است. آیا وجدانا وقتی به ظاهر آیه رجوع می کنید در آیه فرض وجود خبر شده است؟!!

لذا در این آیه گفتیم که اصلا مفهوم ندارد و دال بر حجیت خبر واحد نمی باشد به این فقره جمله شرطیه.

تمام نکته در این است که ببینیم در این آیه فرض وجود نبأ شده است یا خیر اگر شده باشد مفهوم دارد و اگر فرض وجود نشده باشد مفهوم ندارد و ما قائلیم که فرض وجود نشده است.

هذا تمام الکلام در این ناحیه و این فقره از آیه که استدلال به جمله شرطیه و مفهوم شرط باشد.

لذا از مفهوم شرط در آیه نمی توان حجیت خبر ثقه را اثبات کنیم.

تقریب دوم:

در تقریب دوم از عنوان وصف استفاده شده است نه از مفهوم شرط. عنوان وصف در آیه این است که در آیه آمده است ان جائکم فاسق یعنی ان جائکم مخبر فاسق فتبینوا فاسق می شود وصف موضوع و موصوف مقدر که مخبر باشد. از عنوان فاسق استفاده شده است برای اثبات حجیت خبر ثقه. وجوهی برای استفاده از این عنوان وصف بر اثبات گفته شده است:

وجه اول:

قائل می باشند که وصف مفهوم دارد اکرم الرجل العادل این مفهوم دارد یعنی لا یجب اکرام الرجل غیر العادل. در اینجا هم مفهوم این است که قول المخبر الفاسق لیس بحجة مفهوم می شود قول المخبر غیر الفاسق حجة. فی الغنم السائمه زکاة مفهوم این استکه فی الغنم غیر السائمه لیس بزکاة. این بیان ساده ای در این مطلب است.

مناقشه:

اولا گفته شده است در اصول که وصف فاقد مفهوم است و ما تبعیت کردیم.

ثانیا وصفی که گفته اند مفهوم دارد باید با موصوف باشد و در جائیکه بدون موصوف باشد شاید اتفاقی باشد که مفهوم ندارد. اکرم الرجل العادل مفهوم دارد اما اکرم العادل دیگر مفهوم ندارد. این مصداق مفهوم وصف نمی باشد بلکه مصداق مفهوم لقب می باشد.

این وجه خیلی فنیی نمی باشد دو وجه دیگر خیلی فنی تاس.

وجه دوم: مرحوم شیخ در کتاب مباحث ج ۲ ص ۴۴۴،،،

مرحوم صدر از مرحوم شیخ نقل کرده است که شیخ گفته است در ما نحن فیه خبر فاسق یعنی خبر واحد فاسق این دو عنوان دارد یک عنوان آن خبر واحد است و یک عنوا آن خبر فاسق است اگر یک شخص فاسقی خبر داد این دو عنوان را دارد در این دو عنوان یکی ذاتی و یکی عرضی ست خبر واحد ذاتی است و قابل سلب نمی باشد خبر واحد تا ابد خبر واحد است اما خبر فاسق قابل زوال و رفع است و عنواین است عرضی. شیخ می فرماید که آیه می گوید خبر فاسق لیس بحجة بمنطوقه آن که دخالت دارد در عدم حجیت خبر فاسق سه احتمال دارد: یا لکونه خبر فاسقا یا لکونه خبر واحدا یا لکونه خبر فاسقا او خبر واحدا. به این معنا که خبر واحد به استقلاله و خبر فاسق باستقلاله موجب عدم حجیت خبر فاسق است. یعنی هر کدام از این دو باشد در عدم حجیت کافی است.

اگر این خبر فاسق لکونه خبر واحدا حجت نمی باشد اگر این باشد این خلاف ظاهر آیه می باشد ظاهر آیه عدم حجیت را حمل کرده است بر خبر فاسق.

اگر مراد هر دو باشد هر کدام از این دو باشد یعنی خبر واحد حجت نمی باشدو خبر فاسق هم حجت نمی باشد در این جا این دو علت است برای عدم حجت. عنوان ذاتی در سلسله علل بر عنوان عرضی در سلسله علل مقدم است و در باب محاورات و حتی در بین عقلاء همیشه اگر معلولی ایجاد شد نسبت به اسبق العلل می دهند مثلا زید به این حیوان تیر زد و اگر کسی به این حیوان تیر نزد این حیوان خواهد مرد بعد عمرو قبل از موت حیوان تیر دیگری زد. هر کدام از این دو کشنده بود اما تیر اول کفایت برای کشته شدن این حیوان بس بود. در بین عرف و عقلاء قاتل را چه کسی می دانند؟ زید و قاتل اول را قاتل می دانند.

قتل حیوان مستند به اسبق العلل می شود. می گوییم زید قتله. در ما نحن فیه این طور است و اسبق العلل عنوان ذاتی است و اگر واحد بودن علت عدم حجیت باشد می بایست بگوید ان جائکم خبر لیس بحجة خوب این دو احتمال خلاف ظاهر آیه بود لذا عنوان عرضی می شود علت عدم حجیت که خبر فاسق باشد لذا خبری که این علت عرضی را نداشته باشد حجت است که خبر ثقه یا عادل باشد.

یعنی با اعمال یک دقت پیچیده یک ظهور جدی نوعی تقدیری بیرون کشید.

این به مناسبت مورد است که عنوان ذاتی و عرض است و این به معنای این نمی باشد که تمام وصفها مفهوم داشته باشند.

لذا در اینجا می فهمیم که عنوان فسق در عدم حجیت دخیل است.

مناقشه:

این کلام شیخ می گوییم که ما در این شقوق ثلاثه شق سوم را انتخاب می کنیم. می گوییم علت عدم حجیت هر دو است شیخ گفته است باید به اسبق علل باید نسبت داده شود . اینکه به اسبق علل باید نسبت داده شود در اسبق زمانی است یعنی در بین عرفا و عقلاء به اسبق زمانی نسبت می دهند و دراینجا واحدیت عنوان رتبی است.

اشکال دوم:

سلمنا که عقلاء به اسبق رتبی هم نسبت می دهند. می گوییم در این آیه به خاطر اشعار به یک قضیه خارجیه به عنوان غیر اسبق نسبت داده است و آن اینکه این مخبر که ولید بن عقبه فاسق است. این احتمالی است عقلائی و احتمالی است زیاد لذا از ظهور می اندازد. ما شق سوم را انتخاب می کنیم و در نتیجه به این بیان باز نمی توان حجیت خبر واحد را اثبات کرد.

[1]وجه سوم وجه مرحوم میرزای نائینی است.

---

[1] شنبه ۹۶/۱۱/۰۷.

،،،،الدم الملاقی للبول نجس اما این مستهجن است چرا؟ بخاطر این که دم چه ملاقات با بول کنددت یا ملاقات با بول نکند نجس است لذا اگر بخواهیم عرف یصحبت مکنی باید بگوییم الدم نجس نه الذم الملاقی للبول نجس.

خوب ما نحن فیه: خوب گفتیم معنای آیه شریفه این بود که نبا الفاسق ان جائکم فتبینوا خوب اگر فاسق دخیل نباشد باید بگوید ان جائکم نبا فتبینوا اگر خبری به شما رسید تبین کنید نه این که اگر نبا فاسقی رسید تبین کنید و فرض این است که در آیه آمد است نبا الفاسق فتبینوا پس از اینکه در آیه عنوان عرضی که فاسق باشد استفاده شده است می دانیم که عنوان ذاتی در وجوب تبین دخیل نمی باشد بلکه عنوان عرضی دخیل در وجوب و حکم است. ،،،

الماء الملاقی للنجس او اللدم این خوب است این مشخص است که عنوان ذاتی دخیل در حکم نمی باشد بلکه عنوان عرضی دخیل می باشد لذا در ینجا می فهمیم که دخیل در وجوب تبین فسق است.

لذا آیه نبا به عنوان وصف دلالت می کند بر حجیت خبر ثقه.

مناقشه:

این استهجان درست است اما اگر به غرضی اینطور بیان شود مشکلی نمی باشد اگر از گفتن الدم الملاقی للبول نجس این دیگر استهجان ندارد الان هم اگر عنوان فاسق دخیل در وجوب نباشد اما به نکته ای ذکر کند مثلا اشعار به فسق ولید بن مغیره ای را گفته باشد این دیگر مستهجن نمی باشد یعنی هم مشخص نمی شود که فسق در حکم دخیل نمی باشد و ضمن اینکه استهجانی هم پیش نمی آید.

سوال خودم،،،

خلاصه این که این آیه نه به مفهوم شرط و نه به مفهوم وصف دلالت بر حجیت خبر عادل یا ثقه یا عدم حجیت خبر فاسق ندارد،،،

آیه بعدی: آیه نفر

لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون

آیه را اول معنا کنیم.

(غالب آیاتی که می خوانیم در تفسیرش محل اختلاف است وقتی به این اختلاف اشاره می کنم که در مبحث ما تاثیر داشته باشد در تفسیر این آیه اختلاف شده است اما در مورد بحث ما تاثیری ندارد نوعا هم از تفسیر جلالین نقل می کنیم چرا که ایشان اهل خبره می باشند البته به این معنا نمی باشد که تفسیر ایشان را قبول دارم و در مورد آن تحقیق شده است فقط در حد نقل یک تفسیر چرا که تفسیر موجزی هم است)

وقتی پیامبر افراد را به غزوه ها می فرستاده است امتثال نمی کردند در یکی از سرایایی که پیامبر ،،،، در یکی از سرایا بعد از آن توبیخ که گروهی را می فرستد همه کسانی که می توانستند همه رفتند بیش از اندازه ای لازم بوده است بعد آیه نازل می شود.

یعنی همه لازم نمی باشد که همه بروند فلولا یعنی فهلا یعنی از هر قبیله ای از آن قبیله طائفه ای و جماعتی بروند و باقی هم مکث کنند در مدینه و با پیامبر باشند لیتفقهوا فی الدین یعنی آشنای به دین و شریعت شوند و این کسانی که باقی ماندند و تعلم کردند در کنار پیامبر به آنهایی که از جنگ برگشتند تعلیم کنند لعل آن قومی راجع حذر کنند یعنی بترسند و احتیاط کنند حذر کنند از عقاب و عذاب الهی و این حذر باید به انجام واجبات و ترک محرمات است.

این ظاهر آیه شریفه به حسب بیان بعضی ها که این را گفته اند.

این آیه شریفه ظاهرا چهار جور معنا شده است اما در حیث بحثی ما هیچ تاثیری ندارد.

به این آیه اثبات کرده اند حجیت خبر واحد را. به این آیه استدلال شده است بر حجیت خبر واحد بعضی از بزرگان گفته اند که این آیه ادل و اظهر بر حجیت خبر واحد است حتی از آیه نفر.

وجه استدلال:

این آیه شریفه می گوید که بر مراجعه کنندگان حذر لازم است که از لعل وجوب حذر فهمیدیم ،،، یکی هم مناسبت حکم و موضوع است عذاب و عقاب الهی معنا ندارد که مستحب است حذر کنیم واجب است که حذر کنیم. کی حذر لازم است؟ عقیب الانذار حال این منذر از انذارش علم پیدا کنیم یا خیر علم پیدا نکنیم. مثلا انذار کرد نسبت به روزه چه علم حاصل شود به وجوب روزه و چه علم پیدا نکنیم این حذر لازم است و خبر واحد راهم گفتیم که خبر واحد نوعا مفید علم نمی باشد. این آیه شریفه می گوید که باید حذر کنیم. خوب اگر این انذار حجت نباشد معنا دارد که حذر کنیم؟!! لذا خبر و پذیرش انداز لازم است چه مفید علم برای ما باشد یا خیر.

این بیانی است بر دلالت آیه بر حجیت خبر. چرا که انذار دائما از مصادیق إخبار است.

مناقشه:

این بیان درست نمی باشد به دو اشکال:

اشکال اول:

اصلا از این آیه وجوب حذر از انذار را نمی توانیم استظهار کنیم چرا که «لعل» که آمده است که برای ترغب است یعنی انتظار می رود و اصلا دلیل بر مطلوبیت ندارد در آن عبارت آمده است: «لعلک عن بابک طردتنی» این معنایش این است که طرد از باب مطلوب گوینده است؟!! خیر اتفاقا مبغوض است لذا حتی برای مطلوبیت نمی باشد برای ترغب و انتظار است یعنی اگر انذار کنی این انتظار حذر است نه مطلوب است و نه واجب است و نه مستحب است. یعنی می گوید که این احتمالش است که از انذار شما بر حذر باشند اما نسبت به وجوب حذر و استحباب آن اصلا ساکت نمی باشد. اگر هم مطلوبیت را فهمیدید به این بیان که اگر احتمال این باشد که حذر کنند و به

خاطر صرف احتمال حذر باشد این امر الهی لغو است این را به مناسبت حکم و موضوع و خارج فهمیدید نه از «لعل».

اشکال دوم:

سلمنا مطلوبیت را برساند آیا این حذر مطلوب است عند الانذار مطلقا یا وقتی از انذار برای ما علم بیاید؟

آیه اصلا از این جهت در مقام بیان نمی باشد در مقام بیان تحریض بر تحذر نمی باشد بلکه در مقام تحریض بر تفقه دین است.

پس اگر بر مطلوبیت هم دلالت کند مطلقا نمی باشد فقط می دانیم که بر مطلوبیت تحذر دلالت می کند اما مطلقا یا در صورت حصول علم؟ اصلا آیه در مقام بیان نمی باشد.

[1]الآیه الثالثة: آیة الکتمان.

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ﴿۱۵۹﴾[2]

شأن النزول: نزل عند كتمان علماء اليهود صفات النبی ﷺ الموجودة فی التوراة.

معنای آیه این است که گفته شده است نازل شده است در رابطه با یهود. در تورات خصوصیاتی در مورد صفات نبی اکرمﷺ ذکر شده بود و علمای یهود این خصوصیات را مخفی می کردند و این آیه نازل شد.

لعنت خدا معنایش نفرین نمی باشد یعنی از رحمت الهی دور هستند و لعنت دیگران غیر خدا یعنی دیگران هم طلب دوری از رحمت الهی می کنند.

---

[1] یکشنبه ۹۶/۱۱/۰۸.

[2] البقرة ، الجزء ۲، الصفحة: ۲۴، الآية: ۱۵۹

وجه الدلالة: حرمة الكتمان مطلقا دل على وجوب القبول مطلقا و هذا معنى الحجية.

مستدلین به این آیه شریفه می گویند که کتمان بینات و حقایق مطلقا حرام است چه مخاطب از بیان حقیقت به علم برسند یا خیر. از این حرمت مطلق کتمان استفاده می کنیم وجوب قبول را مطلقا. وقتی ما بینات و هدی را گفتیم، بر آنها واجب است که این خبر را قبول کنند. وجوب قبول مطلقا یعنی چه از بیان ما به علم برسند یا علم نرسند باید آن را قبول کنند و وجوب قبول بدون حصول علم یعنی حجیت خبر واحد. پس از حرمت کتمان مطلقا به وجوب قبول مطلقا رسیدند و از وجوب قبول مطلقا به حجیت خبر واحد رسیدند. چرا که خبر واحد شد هر خبر غیر علمی.

مراد از بینات آیاتی است که در مورد اسلام و احکام اسلام می باشد مثل رجم و مجازات.

رجم در قرآن نیامده است اما در حدود اسلامی بوده است. بینات یعنی مسائلی که اگر بیان شود مورد تایید اسلام است.

المناقشة الاولى: حرمة الكتمان مطلقا لا تدل على وجوب القبول مطلقا يمكن أن يكون القبول مقيدا بحصول العلم و التحريم المطلق لأجل العلم بحصول الحصه.

شاید خداوند عالم اظهار را واجب کرده است و کتمان را حرام کرده است تا اینکه اینها به علم برسند و وقتی به علم رسیدند عمل کنند نه مطلقا حتی اگر افاده علم نشد باز باید عمل می کردند.

خوب اگر سوال شود که اگر اینطور می باشد چرا کتمان مطلقا حرام است؟ می گوییم نکته اش احتیاط است یعنی خیلی وقتها دایره تکلیف را اوسع بیان می کنیم تا آن مقصود حتما امتثال شود مثلا غرض اکرام طلاب عادل است ولی در مقام بیان حکم می گوییم که به طلاب احترام کنید تا برای مولا علم حاصل شود که طلاب عادل اکرام می شوند اما اگر می گفت: طلاب عادل را اکرام کن می دانست که بعضی از طلاب عادل اکرام نمی شوند. طبع انسان اینطور است که کمتر از مورد مامور به عمل می کنند.

خداوند عالم هم به جهت احتیاط گفته اند که کتمان مطلقا حرام و اظهار مطلقا واجب است و اگر به طور مطلق حرام یا واجب نمی کردند شارع به غرض خود نمی رسید و درخیلی جاها که مفید علم بود علماء هم اظهار نمی کردند یا کتمان می کردند.

المناقشة الثانية: نحن نثبت الحرمة الطريقی و ظاهر الآية تدل علی حرمة نفسی الکتمان.

این حرمتی که برای کتمان گفته شده است حرمت نفسی است نه طریقی چون در کتمان نوعی عناد و دشمنی با دین است.

قرینه ای بر این مطلب است که در آیه مورد لعن واقع شده اند کسانی که کتمان می کنند و لعنت با حرمت طریقی نمی سازد. ما دنبال وجوب و حرمت طریقی می باشیم و این آیه در مورد حرمت و وجوب نفسی است و ملازمه ای بین این دو یعنی حرمت نفسی و حجیّت نمی باشد.

اشکال نشود که ملازمه ای بین حرمت کتمان و وجوب اظهار نمی باشد آیه شریفه می گوید که کتمان نکنید اینها مبیّن هستند مردم ببینند خودشان می فهمند. این اشکال وارد نمی باشد چرا که «بیناتی» که در آیه شریفه آمده است معنایش ظاهرا این نمی باشد که قبل از اظهار بیّن بوده است بلکه می سازد با اینکه بعد از اظهار بیّن شود و آیه شریفه می گوید ما چیزی را فرستادیم اگر به مردم واصل شود مبین می شود یعنی ذات مبین را فرستادیم و معنایش این است که در ظرف اظهار بیّن می شود معنایش این نمی باشد که در ظرف اخفاء هم مبیّن می باشد. در ظرف کتمان دیگر مبیّن رسالت و هادی نمی باشد اتفاقا مبیّن بودن و هادی بودن بعد از اظهار است.

الآية الرابعة، آية الذكر:

آیه چهارمی که بر حجیت خبر واحد به آن استدلال کرده اند آیه معروف به آیه ذکر می باشد:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[۱]

شأن النزول: جواب اشکال الکفار بأن النبی مثلنا بشر لماذا یکون هو النبی لا نحن.

گفته شده است که این آیه در مورد کفار است که کفار اشکال می کردند که تو که مثل ما هستی و با ما فرق نمی کنی خوب چطور تو پیامبر باشی و ما نباشیم یک فرشته ای را می فرستاد که او برای ما رسول بود و ما سخن او را می پذیرفتیم. این آیه در جواب این کلام است خداوند می فرمایند که شما به دین نصاری و یهود هستید و نبی را فرشته نفرستادیم تمام پیامبران رجالی بودند که به آنها وحی می کردیم خداوند می فرمایند که اگر حرف ما را قبول ندارید از علمای خود بپرسید که تمام پیامبرانی را که فرستادیم تماما رجالی بودند که به آنها وحی می کردیم یا خیر؟ آیا آنها فرشته بودند؟!! فرشته ای در کار نبود. (این آیه دلالت می کند که هیچ زنی به پیامبری نرسیده است.) اهل ذکر یعنی علمای یهود و نصاری.

وجه الدلالة: وجوب القبول مطلقا المتفرع علی وجوب السوال یدل علی الحجیة.

سوال در آیه شریفه واجب است مطلقا و معنا ندارد که سوال واجب باشد و قبول واجب نباشد پس قبول واجب است مطلقا و اگر قبول واجب باشد در عین حال به علم هم نرسیم معنایش حجیت خبر واحد است.

المناقشة الاولی: کمناقشة الاولی فی الآیة السابقة.

اشکال اول همان شکال اول آیه قبلی است شاید وجوب سوال و قبول بخاطر این بوده است که برای آنها علم بیاید و عمل کنند و اما در مقام بیان اوسع و مطلق این وجوب آمده است تا آمر و مولا به غرض خود برسد و در جایی که به علم رسیدند عمل و قبول کنند.

---

[۱] النحل ، الجزء ۱۴، الصفحة: ۲۷۲، الآیة: ۴۳

المناقشة الثانية: الأمر بالسوال امر غير مولوى و ارشاد الى سلوک المتداول بين العقلاء و هو الرجوع الى اهل الخبرة.

اشکال دوم این است که اصلا امر به سوال امر مولوی نمی باشد چون خطاب به کسانی است که اصلا اسلام را قبول ندارند می گوید شمائی که اسلام را قبول نکردید به علمای خودتان رجوع کنید و سوال کنید بلکه یک امر ارشادی به طریقه عقلائی است که به اهل اطلاع و خبره رجوع می کنند در موارد شک. اگر اموری باشد اعتقادی که باید برای آنها علم حاصل شود و اگر از امور غیر اعتقادی است باید رجوع به کنند به اهل خبره و از آنها سوال کنند. پس چیز جدیدی نمی باشد که بگوییم دلالت می کند بر حجیت خبر واحد و اگر هم خبر واحد در سیره عقلاء حجیت باشد ربطی به آیه شریفه ندارد بلکه به آن سیره عقلائی دارد.

المناقشة الثالثة: ليس السوال مطلقا فلا يكون القبول مطلقا لأن وجوب السوال متفرع على اصول الاعتقادات التى يعتبر فيها العلم.

اشکال سوم این است که فاسئلوا فائی دارد که فاء تفریع است و وقتی فاء تفریع باشد ما بعد فاء اطلاق پیدا نمی کند و به اندازه ما قبل و مفرع علیه اطلاق پیدا می کند و قبل از فاء مربوط به رسالت است که از اصول دین است و خبر واحد فقط در دایره فروعات و احکام شرعی حجت است در باب اصول دین مورد اتفاق است که حجت نمی باشد بلکه باید علم برای او حاصل شود لذا اطلاقی ندارد که شامل بشود حتی جایی را که علم حاصل نمی شود پس چون متفرع بر اصول دین است زمانی می توانیم به قول اهل ذکر عمل کنیم که برای ما علم بیاید.

در باب اعتقادات نظر فقهاء این است که در باب اصول دین و مذهب ـ که چهارتاست یا پنجتا چرا که در این که معاد از اصول دین است یا خیر اختلاف است ـ علم لازم است اما لازم نمی باشد این اعتقادی که در اینها لازم است عن دلیل باشد همینکه معتقد به توحید و رسالت باشد کفایت می کند حتی گفتیم که در امر توحید اعتقاد داشته باشد که این عالم یک مبدأ دارد اما محذوری ندارد که اعتقاد داشته باشد

که می توانست چند مبدأ هم داشته باشد این شخص موحد است و مسلمان. اگر کسی بگوید که نبی اکرم نبی الله است اما نبی خاتم نمی باشد اما در عین حال هنوز نبی بعدی نیامده است و در آینده خواهد آمد این باز مسلمان است و اصلا دلیلی هم بر اعتقادات خودش ندارد. فقهاء قائلند در اعتقادات دینی همین مقدار علم کفایت می کند و لازم نمی باشد که عن دلیل باشد.

به اعتقاد ما هیچ یک از این چهار آیه بر حجیت خبر واحد دلالت ندارد.

هذا تمام الکلام در مبحث آیات.

[1]الروایات التی یستدل بها علی حجیة الخبر الواحد.

جمعی از علماء حجیت خبر واحد را به روایت اثبات کرده اند البته مشخص است که این روایات نباید خودشان واحد باشند لذا ادعا کرده اند که این روایات متواتر است به تواتر معنوی کما این که بعضی گفته اند و به تواتر اجمالی علی قول بعض.

این روایات در چند طائفه است که مجموع این طوائف متواتر است.

الطائفة الأولی منها الواردة فی مدح بعض الکتب و الروایات.

در مورد بعضی از روایات و کتب است که ائمه آن روایات و کتب را تایید کرده اند.

مثل روایة ابی بصیر:

۳۳۳۲۰- ۷۵-[2] وَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ حَمَّادِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أُسَيْدٍ الْهَرَوِيِّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ[3] قَالَ:

---

[1] دوشنبه ۹۶/۱۱/۰۹.

[2] (۵)ــ رجال الكشّيّ ۲ــ ۴۸۴ــ ۹۱۵.

[3] (۶)ــ في المصدر زيادةــ أن أبا جعفر الجعفري.

أَدْخَلْتُ كِتَابَ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ- الَّذِي أَلَّفَهُ يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ- عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ ع فَنَظَرَ فِيهِ وَ تَصَفَّحَهُ كُلَّهُ ثُمَّ قَالَ هَذَا دِينِي وَ دِينُ آبَائِي (كُلُّهُ)[1] وَ هُوَ الْحَقُّ كُلُّهُ.[2]

امام علیه‌السلام تایید فرمودند که این کتاب دین من و دین آباء است از تایید امام علیه‌السلام می خواهند استفاده کنند حجیت خبر واحد را چرا که در کتابهای آن زمان خبر واحد بوده است نه خبر متواتر.

این روایت طائف اول است.

مناقشة: لیس ذلک اکثر من الشهادة علی صحة روایتها.

این طائفه اعتباری ندارد نهایتا شهادت به صحت این روایات است اما شهادت به حجیت است امکان دارد که یک انسان دروغگو کتابی بنویسد و تمام مطالب آن صحیح باشد.

الطائفة الثانیة: الروایات التحریضیة علی حفظ و تحمل الاحادیث.

طائفه دوم از روایات روایاتی است که معصوم علیه‌السلام اصحاب را تحریض کردند که حدیث را تحمل کنید و نشر دهید و حفظ کنید تا حفظ حدیث شود این مشخص است که حجت است که باید حفظ شود و بازگو شود مثلا در روایتی داریم که ابن عباس روایت کرده است عن النبی :

۳۳۳۰۳- ۵۸-[3] وَ عَنْ (طَاهِرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَيَاةِ الْفَقِيهِ)[4] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْهَرَوِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَوَّارٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُجْرٍ السَّعْدِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ نَجِيحٍ عَنِ ابْنِ جَرِيحٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ص قَالَ:

---

[1] (۷)ـ لیس في المصدر.

[2] وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۰۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[3] (۱)ـ الخصال ـ ۵۴۱ ـ ۱۶.

[4] (۲)ـ في المصدر ـ طاهر بن محمّد بن يونس بن حياة الفقيه.

مَنْ حَفِظَ عَلَى[1] أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثاً مِنَ السُّنَّةِ كُنْتُ لَهُ شَفِيعاً يَوْمَ الْقِيَامَةِ.[2]

حفظ در اینجا به معنای حفظ فارسی نمی باشد حفظ یعنی نگهداری.

اگر خبر واحد حجت نباشد معنا ندارد شخصی برای حفظ امری بدون اعتبار مشمول شفاعت حضرت شود.

غیر این روایت هم روایات دیگری به این مضمون هم در همین باب که باب ۸ می باشد داریم: حدیث ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۷۱، ۷۲ روایاتی هم داریم که مدح محدثین در آن آمده است یا امام فرموده است کتب حفظ شود یا امام دستور داده است که این روایات را بنویسید.

مناقشه: یمکن أن یکون التحریض لوصولها إلی الأفراد و حصول العلم لهم.

جواب این است که ملازمه ای نمی باشد بین این امور و قبول تعبدی یک خبر شاید این اوامر به این خاطر بوده است که حفظ شود و برای افراد عادی علم حاصل شود به صحت مضمون این خبر. بخصوص اینکه افراد مختلف نقل کنند یا در کتبشان بیاورند این باعث می شود که برای افراد عادی این علم حاصل شود.

الطائفة الثالثة: الروایات التی فیها امر الامام بنقل روایة خاصة للناس او طائفة من الناس.

طائفه سوم از روایات، روایاتی است که امام به اصحاب گفته اند که این حدیث را نقل کن:

مثل روایت ابان بن تغلب:

۱- الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِذٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ السَّوَّاقِ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:

---

[1] (۳)- في المصدر- من.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۹۴، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

يَا أَبَانُ إِذَا قَدِمْتَ الْكُوفَةَ فَارْوِ هَذَا الْحَدِيثَ مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصاً وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ[1]

وجه الاستدلال: ان لم یکن الخبر حجة اطلاق الامر و الطلب الانشائی لغو.

اگر این روایت حجت نباشد اطلاق امر لغو می باشد اطلاق امر یعنی چه برای دیگران علم بیاید یا خیر.

مناقشة: الغرض عمل العالمین و اطلق الانشاء للإحتیاط.

اگر غرض مولا این بوده است که افرادی که افاده علم می کند به آن عمل کنند و افرادی که برای آنها علم نمی آید عمل نکنند اما مطلق گفته اند لاجل احتیاط یعنی دایره امر را وسیع می گیرد اما غرض ضیق است به خاطر این که به آن غرضش برسد.

الطائفة الرابعة: الروایات التی فیها ارجع الامام الاصحاب الی بعض الاصحاب الخاص لتعلم الدین.

طائفه چهارم از روایاتی که دال برحجیت خبر ثقه می باشد روایاتی است که ائمه علیهم السلام افراد را ارجاع دادند به اصحابشان که بروید از اینها تعلم دین کنید یکی از مهمترین روایت[2] روایت عبد العزیز است از وکلاء و خواص امام رضا علیه السلام است:

۳۳۴۴۹- ۳۴-[3] وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقُتَيْبِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِي وَ كَانَ خَيْرَ قُمِّيٍّ رَأَيْتُهُ وَ كَانَ وَكِيلَ الرِّضَا ع وَ خَاصَّتَهُ قَالَ:

سَأَلْتُ الرِّضَا ع فَقُلْتُ إِنِّي لَا أَلْقَاكَ فِي كُلِ وَقْتٍ فَعَمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِي فَقَالَ خُذْ عَنْ[4] يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ.[5]

---

[1] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج‏2 ؛ ص520، کلینی، محمد بن یعقوب، الکافي (ط ـ الإسلامیة) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

[2]

[3] (۱)ـ رجال الكشّيّ ۲ـ ۴۸۳ـ ۹۱۰.

[4] (۲)ـ في المصدر- من.

[5] وسائل الشيعة ؛ ج‏27 ؛ ص148، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

خوب امام علیه السلام ارجاع دادند به یونس بن عبد الرحمن این مشخص است که یونس خصوصیتی ندارد بلکه از باب اینکه شخصی است ثقه امام علیه السلام ارجاع داده اند و اگر یونس کلماتش حجت نباشد این ارجاع لغو است این ارجاع نشان می دهد که کلمات یونس حجت است.

مناقشة: لعل لعلمه علیه السلام بأنه لا یکذب ارجع الاصحاب الیه.

شاید امام علیه السلام علم دارند که یونس در اخباری که می گوید دروغ نمی گوید حتی این علم عصمت و علم غیب نمی خواهد لذا امام علیه السلام از این باب ارجاع داده اند نه از باب این که خبر واحد حجت است فقط می ماند احتمال غفلت که غفلتا خلاف واقع نقل کرده است بله از این روایت استفاده می شود اصالة عدم الغفلة که اصل عقلائی است را مورد امضاء خودش قرار داده است.

رد المناقشة: أن العلم بأنه لا یکذب امر معلوم عندنا أیضا و الغفلة مندفع بالأصل فلا یبقی الا الخطاء المندفع بالحجیة.

این اشکال درست نمی باشد. ثقه و عادل یعنی کسی که می دانیم دروغ نمی گوید اگر می دانیم دروغ نمی گوید از کجا علم به مضمون خبر برای ما و نوع افراد حاصل نمی شود[1]؟ علت عدم اصابه به واقع سه عامل دارد:

۱. ناقل خطاء یا اشتباه کرده است عمرو را دیده است فکر کرده است زید است گفته است زید را دیده ام.

۲. یا منشا خلاف غفلت است بخشی از خبر را غفلتا نمی گویند مثلا قرینه را ذکر نمی کند.

۳. و یا منشأ عدم اصابة، کذب است.

در ثقه و عادل احتمال کذب نمی رود چرا که ثقه و عادل کسی است که می دانیم دروغ نمی گوید می ماند دو احتمال یکی غفلت و یکی خطاء.

---

[1] چون گفتیم خبر واحد یعنی خبر غیر علمی.

در مورد غفلت یک اصل عقلائی است که در صورت احتمال غفلت به این احتمال غفلت اعتنا نمی کنند و او را ملتفت در نظر می گیرند. اینکه احتمال غفلت را مورد اعتنا قرار نمی دهند در مورد هر جا و هر امری است و فقط در مورد خبر ثقه نمی باشد.

می ماند احتمال خطاء این حجیت خبر ثقه مربوط به احتمال خطاء است یعنی با اینکه احتمال خطاء می دهیم خبر ثقه حجت است و به این احتمال اعتنایی نمی کنیم. پس حجیت خبر ثقه مربوط به احتمال خطاء است.

خوب یونس عبد الرحمن ثقه است و دروغ نمی گوید و احتمال غفلت هم با اصالة عدم غفلت مندفع می شود. می ماند خطاء. خوب احتمال خطائش به چه چیزی دفع می شود؟ به هیچ چیزی. فقط با حجیت خبر واحد مندفع می شود. اصلا حجیت خبر ثقه دائما در مورد احتمال خطائی است که ما آن را در مورد هر مخبری می دهیم. اگر بخواهند احتمال خطاء را در نظر بگیرند و به آن ترتیب اثر دهند موجب اختلال نظام می شود. لذا معنای حجیت خبر واحد یعنی احتمال خطاء مخبر نادیده گرفته می شود.

لذا اینکه گفته شود که چون امام علیه‌السلام می داند یونس دروغ نمی گوید لذا ارجاع داده است اینکه اثری ندارد این را ما هم می دانیم و وثاقت و عدالت این را نفی می کند. اما احتمال خطاء را نمی توان از مخبر برداشت و فقط حجیت خبر ثقه است که این احتمال خطاء را بر می دارد.

مناقشتنا: یمکن أن یکون الإرجاع من باب الإرجاع الی اهل الخبرة.

امام ارجاع دادند به یونس عبد الرحمن در معالم دین. یونس بن عبد الرحمن نه تنها مخبر و محدث است فقیه هم است آیا ارجاع امام به یونس از این جهت واحد بودن آن است یا از باب اهل خبره بودن است؟ احتمال دارد از جهت اهل خبره بودن آن است خصوصا که در روایت آمده است معالم دین. ظاهر از معالم دین احکام شرعی است و این اموری است که نیاز به فقهات دارد خوب حجیت اهل خبره در حدسیات ربطی به حجیت خبر واحد در حسیات ندارد.

گفته نشود که در آن زمان فقاهت به صورت نقل حدیث بوده است چرا که یک فقاهت بسیطی در آن زمان بوده است بله مثل زمان ما نبوده است اما به همان مقدار بسیط باز نیاز با اهل خبره بوده است.

لذا روایت می شود مجمل چرا که روایات هم دربردارنده معالم دین می باشد کما اینکه فقهاء هم معالم دین را ذکر می کردند. دائما امام ارجاع به کسانی داده اند که از اجلاء بوده اند و از فقهاء بوده اند. بله اگر ارجاع دهند به کسانی که از فقهاء نبوده اند این دلالت داشت.

[1]الطائفه الخامسة

روایاتی داریم در مورد مدح محدثین که ملازمه دارد با حجیت خبر واحد اگر خبر واحد حجت نباشد مدح دیگر لغو است یعنی محدثین زحمت می کشند و یک سری مطالب غیر معتبر را جمع می کنند و این مدح ندارد لذا مدح ملازمه با حجیت دارد:

مثلا:

وسائل الشيعة ؛ ج‏۲۷ ؛ ص۱۴۳

۳۳۴۳۵- ۲۰-[2] وَ عَنْ حَمْدَوَيْهِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ وَ غَيْرِهِ قَالُوا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع

رَحِمَ اللَّهُ زُرَارَةَ بْنَ أَعْيَنَ- لَوْ لَا زُرَارَةُ وَ نُظَرَاؤُهُ لَانْدَرَسَتْ أَحَادِيثُ أَبِي ع.[3]

از این روایت استفاده کرده اند حجیت و اعتبار.

مناقشه:

---

[1] سه شنبه ۹۶/۱۱/۱۰.

[2] (۶)- رجال الكشّيّ ۱- ۱۳۶- ۲۱۷.

[3] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

بله اگر محدثین نبودند شریعت و احکام به ما نمی رسید اما این ملازمه ای با حجیت ندارد چراکه ممکن است که با نقل ایشان و این اخبار آحاد برای شخص اطمینان حاصل می شود و به خصوص اینکه خبر بدون واسطه باشد در زمان امام نقل قول زراره از امام بلاواسطه بود.

طائفه ششم:

روایاتی داریم که ائمه ترغیب به کتابت کرده اند ترغیب می کرده اند بر حفظ مکتوبات که به ملازمه دال بر حجیت است و الا امر و ترغیب به کتابت چه فایده ای دارد؟

مثل روایت:

وسائل الشيعة ؛ ج‏۲۷ ؛ ص۸۱

۳۳۲۶۲- ۱۷-[1] وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع احْتَفِظُوا بِكُتُبِكُمْ فَإِنَّكُمْ سَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهَا.[2]

مناقشه:

فانکم سوف تحتاجون الیها مراد از انکم مومنین است یا مولفین است؟ ظاهرش این است که مولفین و محدثین و مامورین به کتابت مراد است خوب انسان معمولا اگر انسان ننویسد فراموش می کند. اکثریت هم مولف نمی باشند.

سلمنا که مراد امت باشد و غیر مولفین باز ملازمه ای نمی باشد چرا که ممکن است این امر به کتابت به این خاطر بوده است که بعضی با دیدن این کتب و روایات برای آنها علم حاصل شود.

طائفه هفتم که مهمترین طائفه روایات ماست:

---

[1] (۴)ـ الكافي ۱ ـ ۵۲ـ ۱۰.

[2] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

امام در این طائفه ارجاع داده اند به ثقات یا تعبیر به ثقات کرده اند و فهمیده می شود که نکته وثاقت است.

به دو روایت اشاره می کنیم:

روایت اول صحیحه عبد الله بن یعفور از اصحاب امام صادق علیه السلام می باشد و در زمان ایشان وفات یافته اند:

وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۴۴

۳۳۴۳۸- ۲۳-[1] وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّهُ لَيْسَ كُلَّ سَاعَةٍ أَلْقَاكَ وَ لَا يُمْكِنُ الْقُدُومُ وَ يَجِيءُ الرَّجُلُ مِنْ أَصْحَابِنَا فَيَسْأَلُنِي وَ لَيْسَ عِنْدِي كُلُّ مَا يَسْأَلُنِي عَنْهُ فَقَالَ مَا يَمْنَعُكَ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ الثَّقَفِيِّ- فَإِنَّهُ سَمِعَ مِنْ أَبِي وَ كَانَ عِنْدَهُ وَجِيهاً.[2]

دقت کنید امام مواخذه می کند می فرمایند که ما یمنعک یعنی به یک امر مرکوز اشاره می کند دائما انسان به امر مرکوز مواخذه می کند. و آن امر مرکوز رجوع به ثقات است و اما نسبت به محمد بن مسلم فرمودند که نزد پدرم وجیه بوده است این نشان می دهد عدالت و وثاقت این شخص را. اما اینکه ارجاع به اهل خبره باشد این درست نمی باشد چرا که عبد الله بن یعفور معروف است به علمیت علمای رجال از او تعبیر کرده اند من العلماء الاعلام بیش از آن که محدث باشد عالم بوده است و فقیه بخلاف محمد بن مسلم که بیش از اینکه فقیه باشد محدث است احتمالش نمی باشد عبد الله بن یعفور را از باب اهل خبره رجوع به محمد بن مسلم دهد ضمن اینکه در روایت دارد که من کلام شما را نمی دانم و من قول شما را در مسئله می خواهم نه این که استنباط دیگری

---

[1] (۴)- رجال الكشيّ ۱- ۱۶۳- ۲۷۳.

[2] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

از کلام شما را می خواهم لذا در روایت مشخص است که ارجاع حضرت به ثقه در باب شنیدن حدیث است.

حدیث خبرویت نمی خواهد و فقط شنیدن نقل است و کلام امام است.

محدث به کسی می گویند که آنچه را از امام شنیده و دیده نقل بکند.

در روایت هم آمده است انه سمع من ابی یعنی فقط بحث حدیث بوده است.

لذا معنا ندارد که ارجاع به اهل خبره باشد بلکه ارجاع به ثقه در شنیدن حدیث است.

امر مرکوزش مفروق عنه است که حجیت خبر ثقه است. ظاهر این کلام این نمی باشد که اگر علم آوردی به آن عمل کن. درست است که واسطه ای نمی باشد اما اینطور نمی باشد که همیشه علم آور باشد و احتمال خطاء می باشد و این احتمال قریب به صفر هم نمی باشد.

صحیح بن یونس بن یعقوب:

وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۴۵

۳۳۴۳۹- ۲۴-[۱] وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ أَ مَا لَكُمْ مِنْ مَفْزَعٍ أَ مَا لَكُمْ مِنْ مُسْتَرَاحٍ تَسْتَرِيحُونَ إِلَيْهِ مَا يَمْنَعُكُمْ مِنَ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّصْرِيِّ.[۲]

این مغیرة بن نصری از اصحاب امام باقر و صادق و کاظم می باشد از محدثین است از اجلاء اس که کشی در مورد او دوبار گفته است ثقه ثقه.

همان بیان قبلی در اینجا هم می آید.

و نظائر این روایات دیگری هم داریم.

اما دقت کنید این طائفه هم به لحاظ تعداد و هم به لحاظ مضمون مهم می باشند.

---

[۱] (۱)- رجال الكشّيّ ۲- ۳۳۷- ۶۲۰.

[۲] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

دو اشکال دارد:

اشکال اول:

به حد تواتر نمی رسد و می شود خبر واحد و با خبر واحد نمی توان حجیت خبر واحد را اثبات کرد.

اشکال دوم: که مهم است.

این مباحث برای روایات ائمه است که تقریبا توسط سه نفر به ما رسیده است اصحاب و صاحبین کتب اربعه می ابشد فقهاء معتقدند همین کتب چاپی در اختیار ما از کتب اربعه همان نسخه اصلی است که به تواتر اثبات شده است و به ما رسیده است اما می رویم سراغ آن سه بزرگوار می دانید که اکثر روایت ما از امام باقر و صادق است بیش از نود درصد روایات فقهی. امام صادق در ،،،، مرحوم کلینی و اولین مولف کتب اربعه است در ۳۲۸ وقات یافته اند بین این دو امام و ارباب کتاب اربعه به طور متوسط دویست سال فاصله اس تو تمام روایات که به ایشان رسیده است با واسطه است این طائفه هفتم بدون استثناء در مورد روایاتی است که بین امام و راوی فاصله ای نبوده است محمد بن مسلم و ابن مغیره و ... ،،، و می دانید که یکی از مشکلاتی که در حجیت خب رواحد است که بعضی تشکیک کرده اند و گفته اند در سیره عقلاء خبر ثقه باواسطه حجت نمی باشد. این روایات هم نهایتا حجیت خبر واحد بلا واسطه را اثبات می کند. گفته نشود که این روایات در کتبی بوده است که آن راویان بلاواسطه است نوشته اند و به تواتر آن کتب به ارباب کتب لغت رسیده است. اگر هم اثبات شود که کتبی در نزد اینها بوده است تواتر اینها چطور اثبات می شود.،،،

هذا تمام الکلام فی السنه.

الاجماع:[1]

آیا به اجماع می توانیم بر حجیت خبر واحد استدلال کنیم؟

جماعتی از علماء برای حجیت خبر استدلال و استشهاد کرده اند به اجماع این اجماع را به چند وجه می توان تقریر کرد:

وجه اول:

اخذ کرده اند به اجماع منقولی که در کتاب عدة الاصول شیخ فرموده اند. شیخ فرموده اند گفته اند حجیت خبر واحد اجماعی است[2].

مناقشه:

اشکال اول:

اجماع منقول خودش زیر مجموعه خبر واحد است یعنی یکی از اصناف خبر واحد و انحاء خبر واحد نقل اجماع است. لذا نمی توانیم به اجماع منقول حجیت خبر واحد را اثبات کنیم.

اشکال دوم:

ظاهر کلام مرحوم شیخ دارد نقل منکشف می کند نقل حجیت را می کند نه نقل کاشف و توافق و اتفاق را. و این نقل می شود نقل عن حدس شد و خارج از بحث می شود.

تقریر دوم:

گفته شده است که همه علمای شیعه اتفاق دارند بر حجیت خبر واحد الا سید مرتضی. پس همه علماء اتفاق دارند که خبر واحد حجت است و مخالفت مرتضی

---

[1] شنبه ۹۶/۱۱/۱۴.

[2] عدة الاصول ج ۱ ص ۳۳۷.

خللی وارد نمی کند چرا که عدد کبیر مورد نیاز در اتفاق با مخالفت یک نفر منتفی نمی شود.

مناقشه:

بله عدد کبیر هم حاصل شده است اما این اجماع تعبدی نمی باشد بلکه علم داریم که این اجماع مدرکی است یعنی این علماء هم برای حجیت خبر واحد استناد به روایات و آیات می کردند احتمال نمی دهیم به غیر اینها استناد می کردند و اگر محتمل المدرکی هم باشد کفایت می کند در عدم حجیت این اجماع. اگر علاوه بر سید مرتضی کسان دیگری هم باشد باز به اندازه ای نمی باشد که عدد کبیر را بر هم بزند.

وجه سوم:

گفته شده است اجماع قولی و محصل بر حجیت خبر واحد حتی از خود سید یعنی همه گفته اند که خبر واحد حجیت است و دیگران که نفی حجیت می کردند به این بیان که زمان سید زمان انفتاح باب علم بوده است و می گفته است که خبر واحد حجت نمی باشد اما در زمان ما که باب انسداد باب علم است قطعا سید هم می گفته است که خبر واحد حجت نمی باشد یا قائل می شد به برائت یا احتیاط.

(وقتی می گویند انسداد علم دو معنا دارد:یک معنایش این است که باب علم فقط منسد است یعنی به احکام شرعی به علم نمی توانیم برسیم خوب واضح است که در زمان ما نمی توان به احکام شرعی علم یا اطمینان پیدا کنیم تعداد معدودی از احکام معلوم است مثل وجوب نماز و صوم و آن هم کلی است انسدادی که در اینجا گفته شده است این انسداد مراد است .

معنای باب انسداد انسداد باب علم و علمی است علمی یعنی اماره ای که علم به حجیت آن داریم مثل خبر واحد اقامه شده است بر حرمت شرب خمر این دلیلش علمی است.

این انسداد مراد نمی باشد. مشهور قائلند که باب علم منسد است در زمان ما بخلاف با علمی)

مناقشه:

اگر سید مرتضی ازش سوال می کردیم در باب انسداد باب علم حجت است یا خیر شاید می گفت که خبر واحد حجت نمی باشد بما هو خبر واحد بلکه حجیت آن از باب حجیت ظن است و الا بما هو خبر واحد لیس بحجة بلکه بل بما هو فرد من افراد الظن. یعنی ما بعد از انسداد شاید قائل به حجیت ظن می شدیم.

انشاء الله در آینده می گوییم ظن نقش قطع را در نزد عقل دارد.

تقریر چهارم:

این وجه چهارم اجماع عملی است یعنی تمام فقهای ما به خبر واحد عمل می کنند در کتب فقهی مشهود است که در مقام استدلال به خبر واحد استناد می کند. پس اجماع عملی داریم که خبر واحد در باب احکام حجت است.

مناقشه:

درست است فقهاء ما به خبر واحد عمل می کنند اما این از باب این نمی باشد از باب حجیت خبر واحد باشد بعضی از باب انسداد باب علم عمل می کنند مثل میرزای قمی و بعضی دیگر از باب اینکه علم دارند که این اخبار صادر از امام شده است به آن اخذ می کنند به بعضی نسبت داده شده است که علم دارند که اخبار کافی کلا از امام صادر شده است.

اشکال دوم:

این اجماع مدرکی است و عمل اینها مستند بر آیات و روایاتی است که بر حجیت خبر واحد اقامه شده است و این آیات و روایات هم به حسب فرض در نظر ما اعتباری ندارد.

لذا نمی توان گفت که اجماع عملی داریم بر حجیت خبر واحد.

الحاصل اینکه اجماع معتبر بر حجیت خبر واحد نداریم.

العقل:

در استدلال به عقل در واقع اثبات نکرده اند حجیت خبر واحد نتیجه ای از این استدلال عقلی گرفته اند که نتیجه آن با حجیت خبر واحد یکی است.

ما هزاران هزاران روایت داریم که به ائمه منتهی شده است ما علم اجمالی داریم که عدد زیادی از این اخبار از امام صادر شده است نظیر تواتر اجمالی. علم داریم عدد کبیری از این روایات از امام صادر شده است علم اجمالی مثل علم تفصیلی حجت است لذا باید به هر روایتی که متضمن تکلیف است اخذ کنیم. این منجزیت علم اجمالی عقلی است. این اثبات نکرد خبر واحد حجیت است بلکه نیتجه اش با حجیت خبر واحد یکی است و آن اینکه در برخورد با خبر واحد متضمن تکلیف باید احتیاط کرد.

این بهترین تقریب از دلیل عقلی بر حجیت خبر واحد بوده است.

بر این تقریب اشکالات عدیده ای شده است.

[1] مورد ابتلاء ،،،،منجزیت علم اجمالی مانند منجزیت علم تفصیلی عقلی است.

اشکال اول:

مستفاد از کلام مرحوم شیخ در رسائل است: اگر چنین علم اجمالی باشد دیگر عمل به خبر واحد مختص به خبر ثقات نمی باشد بلکه در خبر ضعیف هم باید متبع شود و حجت است اگر در خبر ضعیفی آمده بود که غسل جمعه واجب است باید به خبر ضعیف عمل کرد و غسل جمعه را به جا آورد و متعلق علم اجمالی تمام اخبار است چه ضعیف و چه معتبر.

---

[1] یکشنبه ۹۶/۱۱/۱۵.

خبر ضعیف خبری نمی باشد که می دانیم از معصوم نرسیده است بلکه نمی دانیم از معصوم رسیده است یا خیر و احتمال می دهیم که از معصوم رسیده باشد.

مرحوم آخوند از اشکال شیخ جواب داده است:

فرموده است علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می شود کفایه ص ۳۰۵.

کیفیت انحلال:

علم اجمالی کبیر و صغیر به لحظ اطراف به صغیر و کبیر تقسیم یم شود شما در علم اجمالی مجموعه ای از افراد را دارید گاها درون ای افراد مجموعه دوم شکل می گیرد که مجموعه اول نسبت به این مجموعه اوسع است به آن مجموعه کوچک علم اجمالی صغیر می گویند.

مثال معروف شما گله گوسفندی دارید که صد گوسفند دارید که پنجاه تا سفید و پنجاه تا سیاه است و می دانید تعدادی غصبی است که کمتر از ده تا نمی باشد. وقتی تحقیق کردید فهمیدید که ده گوسفند غصبی در گوسفندها سیاه پیدا کردید یا متوجه شدید تعدادی از گوسفندهای سیاه غصبی است که تعدادش از ده تا کمتر نمی باشد شما دو علم اجمالی پیدا کردید علم اجمالی کبیر که اطرافش صدتاست و علم اجمالی صغیر که اطرافش پنجاه تاست و این علم اجمالی صغیر زیر مجموعه علم اجمالی کبیر است و همیشه علم اجمالی صغیر زیر مجموعه و از اطراف علم اجمالی کبیر است.

احتمال می دهید که عدد گوسفندان غصبی بیشتر بوده و در بین گوسفندان سفید هم باشد در اینجا مشهور علما گفته اند که علم اجمالی کبیر منحل می شود که علم اجمالی صغیر و شک بدوی. نتیجه ا ین می شود که نسبت به گوسفندهای سفید برائت را جاری کنیدو هر کدام از گوسفندهای سفید را اکل کنید.

در ما نحن فیه:

گفته شده است که علم اجمالی کبیر منحل می شود به علم اجمالی صغیر. ما مجموعه ای از روایات در کتب داری که فرضا ۴۰ هزار روایت است تعدادی ضعیف

است یعنی روایتی که وثاقت رواة ثابت نمی باشد نه اینکه روایتی که ضعف راویان آن ثابت است. و ما روایاتی داریم که رواة آن ثقه می باشند می دانیم تعدادی از این روایات از امام صادر شده است که عدد آن کمتر از هزار تا نمی باشد.

وقتی تأمل می کنید نسبت به اخبار ثقات هم این علم دارید که تعدادی از اینها از معصوم صادر شده است که عدد آن کمتر هزار نمی باشد علم اجمالی کبیر شما اطرافش اخبار موجود بایدینا می باشد و اطراف علم اجمالی صغیر اخبار ثقات است همه در علم اجمالی صغیر و هم کبیر علم دارید که هزارتای آن از امام صادر شده است. علم اجمالی کبیر به عمل اجمالی صغیر منحل می شود لذا در مورد اخبار ثقات باید احتیاط کنیم و نیاز به احتیاط در اخبار ضعاف نمی باشد. فی الجمله با ایشان موافقیم و خواهیم گفت که ما قائل به انحلال،،، که در ثمره یکی می باشند. علم اجمالی منحل نمی شود اما اصول مومنه در آن گوسفندهای سفید و اخبار ضعاف جاری می شود.

اشکال دوم:

شما گفتید علم اجمالی حجیت خبر واحد را اثبات نمی کند اما آثار حجیت را بار می کند که ما می گوییم که آثار را بار نمی کند به دو مورد اشاره می کنیم.

مورد اول:

فرض کنید ما روایتی داریم نافی تکلیف اگر می گفتیم خبر واحد حجت است اثر این روایت می شد معذر اما درعلم اجمالی که علم داریم که برخی از امام صادر شده است خوب این چه اثری دارد علم اجمالی فقط اثر تنجیزی دارد و اثر تعذیری ندارد من می دانم که یکی از این انائها قطعا نجس است و یکی از انائها قطعا طاهر است. در اینجا علم اجمالی به نجاست حکم به احتیاط می کند و می گوید هیچ کدام را شر ب نکن اثر تنجیزی داشت اما علم اجمالی به طهارت یکی از اینها این معذر نمی باشد و اگر یکی را شرب کردم و اتفاقا نجس بود واقعا معصیت کردم.

مورد دوم:

فرض کنید ما دلیلی داریم قطعی السند روایتی داریم ثقه که تخصیص یا تقیید آن خبر یقین است مثلا رد آیه شریفه آمده است حرم الربی روایت ثقه ای است که لا ربی بین الوالد و الولد بنا بر حجیت خبر واحد آیه حرم الربی را قید می زنند به روایت لا ربی بین الوالد و الولد. اما بنا بر علم اجمالی که بخشی از روایات از امام صادر شده است با آن روایت لا ربی بین الوالد و الولد نمی توانم آیه را قید بزنم و حجیت آن ثابت نمی باشد. لذا آثار تقیید و تخصیص بنا بر این تقریب حاصل نمی شود.

مثال برای مخصص منجز. چرا که در مثال اول مخصص معذر بود و تسامحی در کار داشت.

مثلا روایت قطعی الصدور که اکرم الفقیر و خبر ثقه می گوید یحرم اکرام الفقیر الفاسق.در اینجا نمی دانیم خبر اول را به روایت دوم تخصیص بزنیم چرا که با علم اجمالی حجیت اثبات نمی شود فقط می دانیم که بعضی از این روایات از معصوم صادر شده است.

این اشکال را هم قبول کردیم.

اشکال سوم:

این اشکال سوم اشکال مبنائی بر این بیان است.

مقدمه:

در بحث برائت عقلیه ما دو مسلک بیشتر نداریم یکی مسکل برائت عقلیه و یکی مسلک احتیاط عقلی برائة عقلی می گویدهر تکلیفز یا مقطوع سات یا غیر مقطوع استحقاق عقوبت فقط در دایره تکلیف مقطوع است اما در دایره تکلیف غیر مقطوع قبح عقوبت است. یعنی هر تکلیف مقطوع منجز است اما تکالیف غیر مقطوعه غیر منجز می باشد خوب اگر شارع بخواهد تکلیف غیر مقطوع را منجز کند چه باید بکند؟ گفته اند باید جعل حجیت کند. مثلا بگوید خبر ثقه حجت است در نزد من. اگر تکلیف

فعلی پیدا کردیم که قطع نداریم اما خبر ثقه بر آن قائم است آن تکلیف فعلی منجز است عقلا.

پس هر تکلیف غیر مقطوعی غیر منجز است در نزد عقل. اگر شارع بخواهد جعل حجیت کند احتیاج به جعل معذر ندارد بلکه نیاز به عدم جعل منجز دارد. هر چیزی که شارع و مولا اعتبار منجزیت کند واقعا می شود منجز عقلا.

فقط در دایره تنجیز نیاز به جعل منجز داریم.

این در مبنای برائت عقلیه در اینجا ما تکالیفی داریم که بخشی متضمن تکلیف است خوب این علم اجمالی در دایره تکالیف متضمن تکلیف خوب است علم اجمالی آن تکالیف وارده در روایات متضمن تکلیف را بر من منجز می کند.

اما در مقابل برائت عقلیه احتیاط عقلی می باشند که می گویند که نه تنها تکلیف مقطوع منجز است بلکه هر جا تکلیفی باشد و مکلف احتمال تکلیف دهد آن تکلیف فعلی با این احتمال می شود منجز.

در ما نحن فیه بنا بر مسلک احتیاط عقلی هر تکلیف محتمل منجز است ما نیاز به منجز نداریم و همینکه احتمال دادیم می شود منجز اگر شارع بخواهد جعل حجیت برای شیئی کند باید جعل معذر کند مثلا بگوید که غسل جمعه واجب نمی باشد و وقتی شارع جعل معذر کرد وارد بر حجیت احتمال می شود چرا که حجیت احتمال تعلیقی است. خوب یک دسته از اخبار متضمن تکلیف است و یک دسته نافی تکلیف است خوب علم اجمالی در روایات متضمن تکلیف این علم اجمالی لغو است و هیمنکه احتمال تکلیف دهیم آن تکلیف می شود منجز. اما دسته ای ازروایاتی که نافی تکلیف است من علم اجمالی داریم که بعضی از معصوم صادر شده است علم اجمالی در این دایره بی اثر است چرا که اثر علم اجمالی فقط تنجیز است نه تعذیر.

ما برائت عقلیه را منکر شدیم لذا این علم اجمالی در نظر ما اثری ندارد.

بحث برائت بسیار بحث مهمی است عقلی عقلائي و شرعی اقسام این برائت است مشهور هر سه را پذیرفتند و ما برائت شرعیه را قبول کردیم و دوتای دیگر را قبول نکردیم. مرحوم صدر برائت شرعیه و عقلائیه را پذیرفته است اما برائت عقلیه را در دایره مولویت حق تعالی منکر شده است اما در دایره عقلاء قبول کرده است.

پس آنچه باعث عمل به خبر واحد شد در مبنای ما احتمال تکلیف است نه علم اجمالی.

پس در نظر ما هیچ یک از ادله بر حجیت خبر واحد تمام نمی باشد.

[1]السیره:

المقام الأول: السیرة المتشرعه.

در مقام اول می خواهیم توسط سیره متشرعه اثبات کنیم حجیت خبر واحد را.

برای اثبات حجیت خبر واحد به سیره دو تقریب گفته شده است:

التقریب الاول:

ما احادیثی داریم که در باب احکام رسیده است روایاتی که در مورد حکم شرعی است زیاد است در کتاب جامع احادیث شیعه که فقط روایات شیعه جمع آوری شده است و آن هم روایاتی که درمورد احکام شرعی است و این روایاتی که در آنجا ذکرشده ست بیش۴۸ هزار حدیث است پس بعد از عصر صادقین علیهم السلام در باب احکام در دست اصحاب بوده است و احتمال نمی دهیم که همه یا معظم آن بعد از عصر حضور توسط اشخاصی جعل شده باشد نمی دهیم. بلکه ممکن است که بعضی بعد از عصر حضور جعل شده باشد اما معظم یا همه آن را احتمال نمی دهیم.

در مقابلش هم می دانیم که بعضی از روایات هم به ما نرسیده است.

[1] دوشنبه ۹۶/۱۱/۱۶.

خوب این روایات موجود بوده است سوال این است که اصحاب ائمه با این روایات چه می کردند؟ یا اخذ می کردند یا اخذ نمی کردند. اگر به روایات اخذ می کردند ثبت المطلوب که همه روایات یا روایات ثقات حداقل حجت بود و اگر حجت نبود ائمه از آن ردع می کردند. اگر هم عمل نمی کردند چطور نمی شود در این تعداد روایات به ائمه رجوع نکرده باشند که بگویند که این روایات را چه کنیم یا در باب احکام شرعی چه کنیم حتما رجوع می کردند و حتما جواب ائمه به ما واصل می شد یا رجوع می کردند و می گفتند که عمل کنید خوب ثبت المطلوب و اگر ردع کرده بودند خوب ردع ایشان به ما می رسید.

نمی شود که این همه روایت در ید شیعه باشد و ائ«ه عکس العملی نسبت به این روایات نداشته باشند این عادتا محال است. لذا ما از این کثرت روایات مطمئن می شویم که ائمه ردع نکرده اند و با سکوت خودشان این عمل را تأیید کرده اند این مقدمات اگر به آن توجه شود انسان مطمئن می شود که از طرف اصحاب ائمه به آن عمل می شده است و از طرف ائمه این عمل امضاء یم شده است سکوت.

التقریب الثانی:

تقریب دیگری هم است و آن متوقف بر این است که قبول بکنیم که در سیره عقلاء خبر ثقه حجت بوده است به این بیان که اگر در نزد اصحاب ائمه به این روایات عمل نمی شده است و لو از طریق تعلیم ائمه که گفته اند عمل نکنید جایگزین داشت چرا که خیلی خبر مورد ابتلاءاست و این جایگزین قطعا به ما می رسید و می بینیم جایگزینی نمی باشد. مثلا می گوییم که ید نزد عقلاء اماره بر ملکیت است و اگر در نزد متشرعه حجت نبوده است بدلی داشته است و به ما قطعا می رسیده است .

از عدم وصول به اطمینان به عدم وجود و از این اطمینان به حجیت خبر واحد می رسیدیم.

اگر احتیاط هم می کرده اند به ما می رسیده است. چون تقریبا زندگی عادی مختل می شود و غیر ملائم با نفس است لذا می رسیده است به ما.

پس به سیره متشرعه قطعی است که اصحاب ائمه علیهم السلام به خبر ثقات عمل می کردند و از این عمل امضاء و عدم ردع شارع را می فهمیم و بعد اثبات می شود حجیت خبر ثقه عند اصحاب ائمه علیهم السلام.

این نسبت به سیره متشرعه.

المقام الثانی: فی السیره العقلائیه.

بارها گفتیم که با توجه به اینکه در جامعه زندگی می کنیم ارتکازات عقلائیه در ما شکل می گیرد و برای به دست آوردن این ارتکازات را به سراغ دیگران نمی رویم بلکه به ارتکاز خودمان که در طول زندگی اجتماعی در ما ایجاد شده است رجوع می کنیم. در سیره عقلاء ارتکاز ما به وضوح نشان می دهد که عقلاءبر خبر ثقه اعتماد می کنند یعنی هم عمل می کنند بر طبق خبر ثقه و هم احتجاج می کند یعن در ماقم احتجاجات چه احتجاج به امرو تشریعی بر گردد یا غیر امر تشریعی به خبر ثقه اعتماد می کنند وقی مطلبرا نقل می کنید و می گویید زید مریض است از شما سوال می کنند از کجا می گویی؟ می گوید عمرو می گوید. اگر اعتراضی هم بکنند می گویند که عمرو دورغ می گوید اشتباه می کند اما نمی گویند که خبر ثقه حجت نمی باشد. معیشت مردم بر اساس خبر ثقه جلو می رود و احتجاج مردم هم اینطور است.

مقام تشریع یعنی مقام بین آمر و مأمور و سید و عبد و ولی و مولی علیه. یا مقام تکوین.

اصل این ارتکاز مسلم است اینجا دلیل امضاء می خواهیم که این سلوک را در دایره تکالیف الهی قبول دارد. گفتیم این سیره چنان در انسان نهادینه و جبلی شده است چه بخواهیم و نخواهیم خواه نا خواه در دایره شریعت هم اینطور عمل می کنیم وقتی در مقام نقل فتوا و مسئله می گوید فقیه اینچنین گفته است ما به آن عمل می کنیم با این که

کلام فقیه در دایره تکالیف الهیه است. در اینجا سوال می شود که از کجا می دانید شارع قبول کرده است؟ می گوییم اگر شارع قبول نمی کردند با توجه به این ارتکاز قوی باید در باب تکالیف الهیه ردع می کرده است و آن هم ردعی متناسب حال یا ردع نکرده است یا اگر ردع کرده است این ردع متناسب نبوده است و اگر بوده است قطعا به ما می رسیده است.

از اولین باری که به حد زندگی اجتماعی رسیده اند در آنها هم بر اساس اخبار افراد مورد وثوق و اطمینان عمل می کردند.

لذا به این بیان امضاء ثابت می شود. این دو مقدمه در نظر ما یقیینی است:

یکی این که در مقام احتجاجات عقلاء به خبر ثقه اعتماد می کرده اند .

دوم هم این که شارع مقدس ردع نکرده است. مگر می شود که ردع کرده باشد و به ما نرسیده باشد.

در افراد ارتکاز بر قیاس و تمثیل است مثلا می گوییم که امسال تابستان گرم است چرا که سال قبل هم برف کم بود و تابستان خیلی گرم بود. با توجه به اینکه این قیاس و تمثیل در ذهن ما است و ارتکاز آن اصلا قابل مقایسه با ارتکاز حجیت خبر ثقه نمی باشد اما چه مقدار در روایات نهی از عمل به قیاس شده است و بعد از این امر مرکوز ردع کرده باشد و به ما نرسیده باشد!!! این امکان ندارد.

ان قلت:

شاید لمصلحة یا دفع مفسده ای سکوت کرده باشند.

قلت:

می گوییم این سکوت این ظهور را در امضاء دارد و این ظهور حجت است.

پس بنابراین دلیل ما بر حجیت سیره است اما سیره به هر دو شکل هم سیره متشرعه و هم سیره عقلائیه.

تحریر دروس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی محرر: مهدی بهرام بیگی

موید دیگر:

مگر عقلاء به ید عمل نمی کنند؟ چرا یعنی وقتی می خواهند شیئي بخرند از هر فروشنده ای می خرند با اینکه احتمال می دهیم که این مال دزدی باشد مگر می شود عقلاء به ید عمل کنند و به خبر ثقه عمل نکنند. یعنی وقتی به شما خرمامی دهد از او قبول می کنید اما وقتی بگوید این خرما مال من است قبول نشود؟!!!

اصلا این عمل به خبر زیاد است اصلا شبهه شده است که بر اعم از خبر ثقه عمل می کنند. مثلا قاضی وقتی به قول کسی عمل می کند اول تحقیق می کند که شاهد ثقه است یا خیر؟!! نه اینکه مورد ترتیب اثر قرار می دهند اما به این کلام گوش می دهند.

در زندگی های عادی هم شواهدی دارد مثلا وقتی آدرس می پرسیم و عمل می کنیم اطمینان به وثاقت شخص داریم؟!!!

پس فی الجمله سیره دال برحجیت است.

دو اشکال عمده مطرح شده است:

اشکال اول:

بسیار خوب شما می گویید که سیره دارید بر حجیت خبر واحد فی الجمله از آن طرف ما آیات و روایاتی داریم که ردع کرده است از عمل به غیر علم و ظن و می دانید که مقوم خبر واحد این است که غیر علمی باشد. لا تقف ما لیس لک به علم و ...

جواب:

در بحث سیره عقلاء این اشکال را مطرح کردیم و جواب دادیم با توجه به آن آیات گفتیم که عمل به حجت اتباع علم است و اتباع غیر علم نمی باشد. اگر حجیت ثابت شود دیگر آیات رادعه شامل این مورد نمی شود.

یعنی از موارد ظنون حجت خارج می شود.

گفته نشود که همین آیات و روایات رادع از این سیره است گفته می شود که آن آیات با توجه به ارتکاز خیلی قوی در مورد حجیت خبر ثقه اصلا تناسب با ردع از این موارد ندارد و آن آیات یا اطلاق ندارند یا منصرف از خبر واحد ظنی است.

[1]اشکال دوم:

سیره متشرعه دلیل لبی است و باید به قدر متیقن اخذ شود و آن اینکه اخذ می کردند به خبر واحد بر اساس اطمینان. آیا اینکه اصحاب عمل می کرده اند بر خبر واحد از باب خبر واحد بوده است یا بر اساس اطمینانی بوده است که از خبر برای آنها حاصل می شود. قدر متیقن دومی است.

این اشکال در سیره عقلاء هم می آید چرا که سیره عقلاء هم دلیل لبی است و آیا عقلاء از باب اطمینان عمل می کردند؟ فرض این است که اطمینان اماره عقلائیه است. ابتداءا یک جواب تفصیلی و بعد دو جواب اجمالی:

الجواب النقضی للسیره المتشرعه: لنا الشواهد التی دل علی أن الاصحاب عملوا لا للإطمینان.

این رادقت کنید سیره متشرعه اگر شما بگویید بر اساس اطمینان بوده است ما مواردی داریم که می دانیم که عادتا اطمینان برای آنها حاصل نمی شود سه مورد را ذکر می کنیم:

المورد الأول: الرجوع الی الأئمه علیهم السلام فی تعارض الخبرین.

اگر به اخبار علاجیه که متعدد و متکثر است رجوع کنید متوجه می شوید اصحاب ائمه علیهم السلام در وقتی که به خبرین متعارضین می رسیدند دچار تحیر می شدند و در رفع این تحیر بوده است که دائما به ائمه علیهم السلام رجوع می کردند که در خبرین متعارضین چه بکنند. می دانید که در عصر ائمه علیهم السلام و در عصر قریب به ائمه علیهم السلام چون در طول زمان، از ائمه علیهم السلام مختلف روایات متعدد جمع شده بود تعارض خود را خیلی نشان داد لذا مرحوم شیخ

---

[1] سه شنبه ۹۶/۱۱/۱۷.

این تهذیب را که نوشت فرموده است که عده ای از شیعیان وقتی با این تعارض برخورد کردند از ایمان به ائمه علیهم‌السلام دست برداشتند لذا شیخ برای حل تعارض بین این روایات کتاب تهذیب را نوشت.

تعارض امر رایجی بوده است بین اخباری که به اصحاب می رسیده است لذا رجوع می کرده اند که در این تعارض چه کنیم؟ این تحیر نشان دهنده این است که اصحاب بر اساس اطمینان به خبر واحد عمل نمی کردند اگر اطمینان داشتند دیگر به تحیر کشیده نمی شدند و اگر هم گفته شود که اول اطمینان داشتند و بعد از تعارض و رسیدن به روایت دوم از اطمینان دست بر می داشتند و دیگر اطمینان نداشتند در این صورت باید به خبرین متعارضین عمل نمی کردند و نفس مسئله را از امام علیه‌السلام می پرسیدند و ضمن این که سوال می کردند که در جایی که ما مسئله ای را ندانستیم چه کنیم نه اینکه در این دو روایت چه کنیم و چطور این تعارض را علاج کنیم؟ خوب از این مشخص می شود که اینها به روایت عمل می کردند و لو اطمینانی به آن نداشتند. این نشان می دهد در نظر اینها مقتضی حجیت موجود بوده است که همان حجیت خبر واحد باشد.

المورد الثانی: الفطره الکثیرة بین تحمل الحدیث و ادائها لا یوجب الاطمئنان عادتا و نوعا.

مورد دوم که این هم رایج بوده است این بوده است که رواة و اصحاب عمل می کردند به گفتار شفهی. می گوید که سوال کردم و این جواب را شنیدم یا امام علیه‌السلام این فرمایش را داشتند. گاها بین تحمل روایت و اداء آن زمان زیادی فاصله می شود و بعد این زمان زیاد عادتا اطمینان نسبت به مضمون روایت حاصل نمی شود. مثلا بیست سال قبل کلامی از یکی از علماء شنیده است و نوعا اطمینان به مضمون حاصل نمی شود چون تجربه اثبات کرده است که کلامها بعد از چهل سال خیلی تغییر پیدا می کند.

المورد الثالث: الوسائط الکثیرة بین الراوی والإمام علیه‌السلام:

مورد سوم عمل به خبر مع الواسطه است: گاها یک راوی خبری که به ما می دهد با چند واسطه برای ما نقل می کند که اکثر روایات ما از امام صادق و باقر است و در

عصر امامان بعد با واسطه نقل می شده است و نوعا از خبر مع الواسطه اطمینان حاصل نمی شود تا جائی که بعضی گفته اند در سیره خبر با واسطه حجت نمی باشد.

اصحاب ائمه هم که با ما فرقی نداشته اند و برای ما خبر واحد ایجاد ظن قوی می کند اما اطمینان خیر.

لذا این اطمینان حاصل می شود که بر اساس خبر واحد عمل می کردند نه اطمینان.

الجواب التفصیلی للسیره العقلاء: أن الإطمینان مما لا یعلم الا من قبل المطمئن فلا اعتبار به فی الاحتجاج.

گفتیم عقلاء در مقام عمل و احتجاج به خبر واحد عمل می کنند. مثلا کسی مطلبی را به شما می گوید و شما سوال می کنید از کجا می گویید؟ می گوید فلانی گفت و شما هم قبول می کنید.

خوب دقت کنید سیره عقلائیه دو جا مصب دارد: مقام عمل و مقام احتجاج.

فرض کنید که سیره عقلاء در عمل به خبر واحد، اطمینانی است یعنی عقلاء عمل می کردند به اطمینانی که خبر واحد افاده می کرد این را در مقام عمل قبول کردیم اما در مقام احتجاج که غیر نمی تواند بفهمد که برای فرد اطمینان حاصل شده است یا خیر. مثل اینکه مدیر مدرسه می گوید که چرا غیبت کردی؟ می گوید فلانی گفت مدیر نمی داند که اطمینان حاصل شده است یا خیر و سوال هم نمی کند که اطمینان حاصل شده است یا خیر.

نفس عدم العلم به اطمینان و این که سوال نمی کنند که اطمینان برای تو حاصل شده است یا خیر این قرینه ای است که اعتماد عقلاء بر خبر واحد بر اساس اطمینان نبوده است.

گفته نشود که در مقام عمل بر اساس اطمینان عمل می کردند و در مقام احتجاج به خبر واحد عمل می کردند احتمال نمی دهیم بین این دو مقام تفکیک می کرده اند.

گفته نشود که در صورتی که مفید اطمینان نوعی باشد حجت است چرا که می گوییم که اطمینان انحلالی است و امکانش است که نوعی باشد و برای اکثر افاده اطمینان کرد و برای این مخاطب افاده اطمینان نکرده است یا در اکثر اوقات مفید اطمینان است و در اینجا مفید اطمینان نمی باشد.

پس در مقام احتجاج خبر واحد بودن و عدم سوال از اطمینان نشان می دهد که خبر است که حجت است نه اطمینان. حتی اگر متکلم تصریح کند که اطمینان حاصل نشد باز خبر واحد حجت است مثلا می گوید که ناظم مدرسه گفت که مدرسه تعطیل است اما ظن هم برای من حاصل نشد ـ البته اطمینان بر خلاف نباید حاصل شده باشد که موجب عدم حجیت خبر واحد شود ـ از او این حجت را قبول می کنند.

پس معلوم می شود که در سیره عقلاء هم خبر واحد حجت است نه اطمینان حاصل از خبر واحد. این جواب تفصیلی.

جواب اجمالی اول:

ما وقتی می گوییم سیره عقلاء بر این است خود ما هم داخل در عقلاء هستیم دلیل لبی دیگر در سیره عقلاء نمی آید چرا که ما در سیره عقلاء هستیم و ارتکاز ما می گوید که سیره عقلاء چه می گوید و در سیره متشرعه و اصحاب هم احتمال فرق بین ارتکاز خودمان و ایشان نمی دهیم و اگر ارتکازی بر خلاف ارتکاز ما داشته باشند سیره عقلاء زیر سوال می رود.

جواب اجمالی دوم:

اصل این شبهه و اشکال مبتنی بر مسلک مشهور است که اینها اطمینان را حجت می دانند فرقی نمی کند چه شخصی باشد چه نوعی باشد. البته شخصی و نوعی به اصطلاح خودمان. یعنی اطمینان حاصل در ذهن ما نوعی یا شخصی است. اطمینان نوعی اگر از سببی حاصل شود که نوعی باشد یعنی در نوع ایجاد اطمینان کند این می شود اطمینان نوعی و اگر در نوع افاده اطمینان نکند این می شود شخصی. خوب در نزد

علماء ما اطمینان مطلقا حجت است شخصی باشد یا نوعی. اگر اطمینان دارید که این مایع و ماء طاهر است شما نسبت به حرمت فعلی این معذورید و معذر شما اطمینان است و فرق نمی کند که اطمینان شما شخصی باشد یا خیر. مثلا استخاره کردید و اطمینان حاصل شد که طاهر است یا نوعی باشد چند نفر ثقه گفته اند که این طاهر است این هم حجت است. در اینجا است که این سوال ایجاد می شود که به این خبر واحد عمل می کنند که موجب اطمینان باشد ما که اطمینان را حجت نمی دانیم بلکه بر اساس اطمینان عمل می کنیم اما احتجاج نمی کنیم فقط گفتیم سبب اطمینان نوعی را گفتیم حجت است و سبب اطمینان شخصی حجت نمی باشد فقط در سبب فرق گذاشتیم.

حال سوال می کنیم اینکه می گویید که خبر واحد باعث می شود عقلاء و متشرعه به اطمینان حاصل شود مشخص می شود این اطمینان نوعی است لذا سبب آن که خبر واحد است حجت می شود لذا در نظر ما اگر قبول کنیم عقلاء و متشرعه بر اساس اطمینان عمل می کنند این سبب که خبر واحد باشد حجت می شود. لذا ما می گوییم در مبنای ما اگر در من اطمینان ایجاد نکرد باز خبر واحد حجت است اما در نظر مشهور دیگر اگر مفید اطمینان نباشد به آن عمل نمی کنند.

بحث است که خبر از باب اینکه مفید ظن نوعی است حجت است یا خیر فی نفسه حجت است. می گوییم فی نفسه حجت است.

خلاصه کلام این که ما قائل به حجیت خبر ثقه هستیم به سیره متشرعه و سیره عقلاء.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی: فی تحدید دائرة الحجیة.

فی الجمله مشخص شد که در سیره عقلاء حجیت ثابت است اما این که آیا موانعی دارد یا شرائط دیگری غیر از وثاقت هم لازم است یا خیر باید در دایره حجیت بحث

شود. وقتی دلیل ما بر حجیت سیره باشد می دانید که سیره یک دلیل لبی است باید تحقیق کنیم و ببینیم که دایره حجیت کجاست و برای مشخص کردن دایره حجیت شروع می کنیم در اموری:

الأمر الاول: فی حجیة خبر المجهول.

مورد اول خبر مجهول. مراد ما از مجهول یعنی انسانی که وثاقت و عدم وثاقت آن برای ما معلوم نمی باشد آیا خبر شخص مجهول حجت است یا خیر؟

قبل از ورود مقدمه در معنای وثاقت:

مقدمة فی معنی الوثاقة: المتجنب عن الکذب فی مثل الخبر الذی نقله مع التعارف فی الضبط و النقل.

ثقه یعنی انسانی که متجنب از کذب است یعنی متعمدا دروغ نمی گوید در ضمن در ضبط و نقل متعارف است بعضی ضبطشان ضعیف است بعضی ضبطشان خوب است نقلشان دقیق نمی باشد آنچه را ضبط کرده اند دقیقا نمی توانند نقل کنند پس ثقه متجنب از کذب است و نقل و ضبط آن متعارف است.

این که گفتیم که متنجب از کذب است لازم نمی باشد که در همه امور متجنب از کذب باشد بلکه باید در امثال این خبر متنجب از کذب باشد مثلا کسی است که در امور مالی دروغ می گوید اما در بقیه امور زندگی اش دروغ نمی گوید اگر مطلبی در غیر مورد امور مالی و کاری گفت می شود ثقه.

این خیلی مهم است و بعدا در بحث به درد ما می خورد.

پس بنابراین ثقه عبارت است از شخصی که در امثال خبری که نقل کرده است متجنب از کذب باشد و ضبط و نقل متعارف هم دارد.

الناس فی الوثاقة علی ستة اقسام:

خوب بحث خودمان که مجهول باشد.

انسان ها نسبت به وثاقت و عدم وثاقت دو دسته هستند: ثقه و غیر ثقه و به لحاظ اعتقاد ما به سه دسته تقسیم می شوند انسانی که معتقد به وثاقت آنها هستیم و یا معتقد به عدم وثاقت آنها هستیم و انسانی که معتقد به هیچ کدام از وثاقت و عدم وثاقت او نمی باشیم. پس به لحاظ واقع دو دسته و به حسب اعتقاد سه دسته هستند که مجموعا به شش قسم می باشند انسان ثقه و غیر ثقه که هر کدام از اینها را یا متعقد به وثاقت و یا عدم وثاقت می باشیم یا اصلا به وثاقت یا عدم وثاقت آن علمی نداریم. مراد از اعتقاد یعنی اعم از قطع و اطمینان است. ببینیم که در نظر عقلاء کدام یک از این ششتا حجت است؟

الثقة فی الواقع مع الاعتقاد بها فقول حجة قطعا و غیرها مع الاعتقاد بعدمها غیر حجة قطعا عند العقلاء.

دو دسته از آنها قطعا حکمشان مشخص است فی الواقع ثقه است و ما اعتقاد به وثاقت داریم این خبرش قطعا عند العقلاء حجت می باشد و انسانی که ثقه نمی باشد و ما اعتقاد به عدم وثاقت داریم حجت نمی باشد می ماند چهاردسته ثقه ،،،،

فرقی نمی کند فی الواقع ثقه باشد یا غیر ثقه باشد. این سه صنف را باید بحث کنیم ثقه ای که اعتقاد به عدم وثاقت او داریم زید خبری داده است که فی الواقع ثقه است اما من اعتقاد داریم که ثقه نمی باشد کثیر یا اکثر اعتقادات ما مطابق با واقع نمی باشد.

دسته دوم: غیر ثقه ای است که ما را هم فریب داده است و ما اعتقاد داریم که سلمان زمانه است.

دسته سوم که ما نه به وثاقت آن اعتقاد داریم و نه به عدم وثاقت آن که خودشت دو قسم است که فی الواقع ثقه است یا فی الواقع غیر ثقه است.

الثقة غیر الثقه فی الاعتقاد: لیس بحجة لعدم وصول وثاقته المقوم فی الحجیة.

اما دسته ای که ثقه است و در اعتقاد من غیر ثقه است. آیا قول او حجت است؟ دائما فعلیت حجیت متوقف بر وصول است اگر واصل نشده باشد قول او واقعا حجت نمی باشد . بله وصول فرقی نمی کند به علم وجدانی یا تعبدی یا اصل علمی باشد. پس قسم اول قول او منجز و معذر نمی باشد چرا که وثاقت آن به من واصل نشده است.

لذا از این جا مشخص می شود که منجزیت و معذریت نسبی است. اگر مائی فی علم الله نجس باشد و زید خبر دهد که نجس است و عمرو معتقد به عدم وثاقت زید است و بکر قائل و معتقد به وثاقت است خوب این تکلیف فعلی که حرمت شرب باشد در حق بکر واقعا منجَّز است و خبر زید نسبت به بکر واقعا منجِّز اما خبر زید نسبت به عمرو واقعا منجز نمی باشد.

غیر الثقة الثقة فی اعتقادنا: لیس بحجة و الحجة اعتقادنا بحجیته.

اما صنف دوم که غیر ثقه ای است که خبر داد که این ماء طاهر است اما اعتقادمان این است که این مخبر ثقه است و فی علم الله این ماء نجس است. در ما نحن فیه شرب این ماء حرمت فعلیه دارد چرا که احکام واقعی تابع تحقق موضوع است به وصول و عدم وصول ربطی ندارد. آیا این حرمت بر من منجز است یا غیر منجز و معذر؟ معذَّر است. معذِّر چه می باشد؟ معذر خبر مخبر نمی باشد معذر من اطمینان من به وثاقت این شخص است در نظر مشهور که اطمینان را حجت می دانند و در نظر ما سبب الاطمینان است ما در مخالفت معذوریم اما ربطی به این خبر ندارد اصلا. توهم من است که این معذوریت من از این خبر زید است.

وثاقت واقعی و وصول آن در نظر عقلاء می شود حجت اگر یکی از این دو نباشد دیگر حجت نمی باشد در اینجا وصول است اما وثاقت نمی باشد.

در اینجا جهل معذر نمی باشد چرا که فرض این استکه که جهل به حکم ندارم چرا که احتمال تکلیف را می دهم. لذا معذر ما می شود سبب الاطمینان.

المجهول وثاقته و عدمه عندنا: لیس بحجة لانه ان کان ثقه لم تصل الینا و ان لم تکن لیس بحجة.

اما صنف سوم که مجهول است نه اعتقاد به وثاقت داریم و نه اعتقاد به عدم وثاقت داریم. دقت کنید از قسم قبلی حکم آن مشخص شد که حجت نمی باشد چرا که اگر در علم الله ثقه باشد به من واصل نشده است و اگر غیر ثقه باشد که قول او حجت نمی باشد چرا که غیر ثقه است و لو وصول شده باشد.

در مجموع اینطور شد که به لحاظ واقع دو قسم ثقه یا غیر ثقه می باشند در اعتقاد ما سه قسم می باشند ثقه معلوم و غیر ثقه معلوم و مجهول که شش قسم شد در این شش قسم یک قسم آن قولش حجت است شخصی که ثقه باشد و وثاقت آن به من واصل شده باشد که وصول به سه قسم علم وجدانی و تعبدی و اصل است. «وجدانی» که من می دانم ثقه است و «تعبدی» به این صورت که ثقه ای اخبار به وثاقت آن داده است و «اصل عملی» به این صورت که استصحاب می گوید که قبلا ثقه بود و الان هم کما کان ثقه است.

اگر ثقه نباشد و ما اعتقاد به وثاقت داریم و گفته است که این ماء نجس است و فی الواقع طاهر است و این ماء را شرب کردیم در اینجا من متجری می باشم اما عاصی نمی باشم چرا که با تکلیف فعلیی مخالفت نکردم چرا که گفتیم فی علم الله ماء طاهر است. چرا متجری است چرا که با حجت که عبارت باشد از سبب العلم یا خبر یا اصل عملی مخالفت کردم.

غیر ثقه ای گفت که این ماء نجس است و فی الواقع هم نجس باشد و من معتقد به وثاقت بودیم و شرب کردیم در نظر مشهور اطمینان می شود منجِز و در نظر ما احتمال منجز است.

الموارد التی یدعی فیه حجیة خبر المجهول:

ما مواردی داریم که شخص مجهول است اما عقلاء به خبر او احتجاج می کنند به عبارت دیگر [1] بحث ما در اینجا این است که شمائی که می گویید که عند العقلاء خبر مجهول حجت نمی باشد نقض بر شما مواردی را ذکر می کنیم که عقلاء به خبر مجهول اعتماد می کنند و به آن عمل می کند. ما یک به یک این موارد نقض را ذکر و بحث کرده و جواب می دهیم.

المورد الاول: قبول قول الشاهد المجهول.

در باب شهادت گفته اند که وقتی شاهد را پیش قاضی می آورند ما ندیدیم که قاضی از وثاقت شاهد تحقیق بکند دیدیم که شهادت می دهد و شهادت او پذیرفته می شود.

مناقشه:

دقت کنید درست است که در شاهد در باب قضاء و مرافعات متداول امروز از وثاقت تحقیق نمی شود اما اینطور هم نمی باشد که به طور مطلق کلام او را بپذیرند بلکه شرائطی دارد و مثلا در مورد صدق گفته او تحقیق می کنند مثلا زمان قتل کی بود؟ وسیله قتل چه بود؟ این طور نمی باشد که اگر گفت من خودم دیدم که زید عمرو را به قتل رساند از او قبول کنند بلکه از مسائلی سوال می کنند که ببینند که قول او صادق است یا خیر.

یکی دیگر این که تحت حلف کلام او و شهادت او را می پذیرند و او هم می داند که اگر حلف او دروغ باشد مجازات سنگینی دارد.

شرط سوم هم این است که هیئت منصفه و قاضی زمانی قول او را قبول می کنند که برای قاضی و هیئت منصفه اطمینان بیاید و اگر اطمینان حاصل نشود به قول او عمل نمی کنند.

---

[1] دوشنبه ۹۶/۱۱/۲۳.

در اینجا که ما قائلیم اطمینان حجت نمی باشد بلکه سبب اطمینان نوعی حجت است در اینجا اگر قاضی بعد از اطمینان به قول شاهد عمل کند به اطمینان عمل نکرده است بلکه به سبب آن که همان قول شاهد مجهول باشد عمل کرده اند.[۱]

المورد الثانی: خبر المسئول عنه الآدرس.

خیلی متداول است در آدرسها مردم هر جا نیاز به آدرس داشته باشند از هر کس که پیدا کند آدرس را می پرسند و عمل می کنند. و اصلا علم و علمی به وثاقت طرف ندارند.

جواب:

این را جواب دادیم به دو جواب:

جواب اول:

امکان دارد از باب انسداد باشد یعنی راهی برای اطمینان به وثاقت ندارند و نمی توانند بفهمند این شخص ثقه است یا خیر. چون اینطور است بر خبر افراد مجهول اعتماد می کنند.

جواب دوم:

اینها در این موارد اطمینان به وثاقت شخص دارند و گفتیم که معنای وثاقت در خبر یعنی می دانیم که در مورد این خبر ثقه است یعنی می داند که افراد در این موارد داعی بر کذب ندارند. می دانند راست می گوید الا اینکه مریض باشد.

بله کسبه نوعا در مسائل مادی ثقه نمی باشد یا نوعا مردم در مسائل شخصی ثقه نمی باشد از خود زیاد تعریف می کنند با اینکه در همه یا نصف این تعریفها کاذب می باشند یعنی افراد نوعا در تعریف از خود ثقه نمی باشند. این به وثاقت اینها خللی وارد نمی کند خوب مشخص است که افراد در مثل آدرس دادند این ها ثقه هستند کسی در

---

[۱] اما نه خبر مجهول بلکه به آن حلف و قرائن اطمینانیه در صدق.

مقام آدرس دادن دروغ نمی گوید الا اینکه مریض باشد. لذا سائل اطمینان دارد که سائل در مثل این خبر ثقه است.

لذا بر این هم می تواند احتجاج کند چرا که یا از باب اینکه در مورد آدرس قول مجهول سبب نوعی اطمینان است یا اینکه در باب انسداد باب علم خبر مجهول حجت است.

مورد سوم: خبر المسئولین المجهول وثاقته.

قبول قول مسئولین در خبری که در مورد مسئولیت خود می دهند مثلا می گوید که شما تا آخر فلان ماه وقت پرداخت دارید و جریمه نمی شوید و اگر جریمه شدید شما می توانید محاجه کرده و به قول مسئول احتجاج کنید که در اینجا قول شما مسموع است. مثلا ناظم خبری می دهد که خبر او حجت است در حالی که علم به وثاقت او نداریم.

جواب:

گفتیم بله قول شخص حجت است و وثاقت شرط نمی باشد حتی اگر بدانیم ثقه نمی باشد باز قول او حجت است الا اینکه اطمینان به خلاف کلام او داشته باشیم. البته در این صورت هر اماره ای دیگر حجت نمی باشد یعنی عدم الاطمینان بر خلاف شرط حجیت هر اماره ای می باشد. پس قول او از باب این که مسئول است پذیرفته می باشد نه از باب حجیت قول مجهول.

قول او حجت است بما هو مسئول نه بما هو مجهول. لذا این مورد نقضی نمی باشد و از محل بحث خارج می باشد.

المورد الرابع: قبول اقرار المجهول علی نفسه.

در فقه از مسلمات است اگر کسی بر علیه خود اقراری کرد این مسموع است اگر مجهول باشد و حتی اگر علم به عدم وثاقت او داشته باشیم در اینجا به قول او اخذ می شود. اگر گفت که من گوسفند عمرو را دزدیدم حکم دزدی را در مورد او اجرا می کنند.

جواب:

این اخذ به کلام مقر یا از باب این است که یا اطمینان دارند به صدق کلامش و به اطمینان عمل می کنند یا از باب این که می دانند در این کلام او ثقه است. یعنی در این سنخ از کلماتش ثقه است.

لذا به بیان دوم این را از مصادیق خبر ثقه می دانیم. و استثناء از حجیت خبر ثقه نمی دانیم.

پس مشخص شد که خبر مجهول حجت نمی باشد بلکه باید به علم وجدانی یا تعبدی یا اصل احراز وثاقت شود.

پس خبر ثقه ای که وثاقتش به یکی از انحاء گفته شده احراز شد، حجت است و در غیر این صورت خبرش حجت نمی باشد.

[1] مویدی هم دارد که در سیره عقلاء این خبر مجهول حجت نمی باشد این جمله و کلام ابن غضائری در مورد سهل بن زیاد است ابن غضائری می فرماید ،،، اخرجه من ،،،، و نهی الناس عن السماع منه ،،،، بجهة انه یروی المراسیل و یعتمد المجاهیل ،،، این را به عنوان یک قدح برای او ذکر می کند حتی قدحی که موجب اخراج او شده است. این نشان می دهد که ارتکازی بوده است که بر خبر فرد مجهول نمی توان اعتماد کرد. کتاب رجال غضائری در ترجمه ۶۵.

هذا تمام الکلام فی حجیة خبر المجهول.

الأمر الثانی: فی حجیة خبر الثقة الفاسق.

مراد از خبر الفاسق یعنی خبر ثقه فاسق می باشد آیا ثقه ای فاسق خبری بدهد خب راو حجت است یا خیر؟

توضحی در مورد فاسق:

---

[1] سه شنبه ۹۶/۱۱/۲۴.

معنای لغوی فاسق عبارت است از کسی که به التزامات دینی خود عمل نکند فرق نمی کند که مسلمان یا یهود یا هر دینی باشد.

اما ر اصطلاح فقهاء فاسق در مقابل عادل است یعنی انسان منحرف در عقیده یا عمل در عقیده منحرف باشد یعنی اعتقاد حق که اعتقاد اثنا عشری در نظر ما می باشد را نداشته باشد. یا در مقام عمل فاسق باشد شیعه باشد اما فسق عملی داشته باشد یعنی تجری کند یا با تکلیف منجز مخالفت کند. ثقه ای خبر داده است که این ماء نجس است و فی علم الله طاهر است و این شرب می کند و تجری می کند یا ثقه ای خبر بر نجاست این ماء می دهد و فی الواقع نجس است و این شرب می کند و این عاصی است یا نماز نمی خواند.

پس فاسق مصطلح فقهی یعنی انسان منحرف عقیدتا و عملا.

مثل مرحوم خوئي و تبریزی اینها در فتاوایشان شخص متجری را فاسق می دانند. شاید تمام کسانی که قائلند که متجری مستحق عقوبت است متجری را فاسق می دانند.

متجری مخالف با احتیاط واجب هم را شامل می شود به شرط این که در مسئله ای که تجری کرده است فتوایی بر خلاف آن نباشد یا اگر باشد این شخص در عمل انجام شده به آن فتوا استناد نکرده است.

حال اگر انسان فاسق عقیدتا یا عملا آیا خبر او در صورت وثاقت حجت است یا خیر؟ لا اشکال که در سیره عقلاء در حجیت خبر ثقه فرقی بین عادل و فاسق نمی باشد اصلا نظری به انحراف عملی و اعتقادی شخص ندارند و دائما نظر به وثاقت او دارند.

و این مطلب مویدی هم دارد. موید آن کلام مرحوم شیخ است که از فقهاء نقل می کند انهم یعملون جیلا بعد جیلا باخبار الثقات المنحرفین و فاسدی المذهب این عبارت شیخ موید بر این است که معلوم می شود که در ارتکاز عقلاء اصلا در عمل به خبر ثقه انحراف و عدم انحراف دخلی ندارد. اصلا ما روایت ثقه عادل داریم که انسان می تواند به خبر فاسق ثقه عمل کند مثل روایت اسحاق:

۳۳۴۱۹- ۴-[1] وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحِمْيَرِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ:

سَأَلْتُهُ وَ قُلْتُ مَنْ أُعَامِلُ (وَ عَمَّنْ)[2] آخُذُ وَ قَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ فَقَالَ الْعَمْرِيُّ ثِقَتِي فَمَا أَدَّى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُونُ قَالَ وَ سَأَلْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ ع عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَ مَا قَالا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثِّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ الْحَدِيثَ وَ فِيهِ أَنَّهُ سُئِلَ الْعَمْرِيُّ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقَالَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ أَنْ تَسْأَلُوا عَنْ ذَلِكَ وَ لَا أَقُولُ: هَذَا مِنْ عِنْدِي فَلَيْسَ لِي أَنْ أُحَلِّلَ وَ لَا أُحَرِّمَ وَ لَكِنْ عَنْهُ ع.[3]

در روایت در مقام تعلیل در اینکه به حرف این دو گوش بدهد فرموده اند فانهما ثقتان یعنی تمام المسئله و تمام العلة، وثاقت است لا غیر.

مراد از ثقه معنای عرفی ثقه است شخص مورد اعتماد و وثوق و در خبر شخص مورد اعتماد و ثقه یعنی شخصی که متجنب از کذب است و ضبطش متعارف است.

فقط در اینجا یک اشکال است که باید حل شود و آن اینکه منطوق آیه نبأ می گوید ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا مدولول التزامی عرفی فتبینوا یعنی کلامه لیس بحجة

کاری به مفهوم آیه نداریم و منطوق آیه می گوید که کلام فاسق حجت نمی باشد. شما می گویید که سیره و روایت داریم بر حجیت خبر فاسق خوب این منطوق رادع از سیره و معارض آن روایت است ثقه اعم از فسق است و و فسق هم اعم از ثقه و غیر ثقه است ماده اجتماع روایت و آیه شریفه ثقه فاسق است که آیه می گوید خبر ثقه فاسق حجت نیست و روایت می گوید که خبر ثقه فاسق حجت است و نسبت عموم و

[1] (۲)ـ الكافي ۱ـ ۳۳۰ـ ۱.

[2] (۳)ـ في المصدرـ أو عمن.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج۲۷ ؛ ص۱۳۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

خصوص من وجه است و قطعی السند مقدم می شود بر ظنی السند. اگر هم این را قبول نکردید در ماده اجتماع تعارض و تساقط دیگر دلیلی بر حجیت خبر ثقه فاسق نداریم.

،،،، بحث انقلاب نسبت.

دو جواب داده شده است:

جواب اول:

فسق در آیه را به معنای فسق خبری گرفتیم نه فسق اعتقادی و عملی و فسق خبری[1] یعنی که متجنب از کذب نمی باشد. این را به مناسبت حکم و موضوع اینطور معنا کردیم چون تناسبی نمی باشد بین فسق اعتقادی و عملی با حجیت خبر. شاهدش هم در سیره عقلاء مسئله فسق و عدل در نظر نمی باشد. ما در شاهد هم این را قائل شدیم خلافا للمشهور مراد از عدل در شهادت عدل خبری ما گرفتیم اما مشهور عدل عملی و اعتقادی گرفته اند و گفتیم که اگر این طور باشد سنگ روی سنگ بند نمی شود مگر ما چند عادل داریم که تازه از آنها، چند نفر هم بخواهند شاهد باشند.

بعضی از بزرگان مثل مرحوم صدر قبول کرده اند که آیه شریفه ناظر به فسق خبری است اصلا فسق عملی و اعتقادی چه ربطی به خبر دارد؟!!

پس فسق در آیه شریفه به معنای فسق خبری است نه فسق عملی و اعتقادی.

جواب دوم:

سلمنا که مراد از فسق در ایه شریفه خصوص فسق خبری نمی باشد بله معنای اعمی مراد است بلکه کسی که فسق عملی و اعتقادی داشته باشد. خوب در آیه تعلیلی است ان جائکم فاسق ... ان تصیبوا قوما بجهالة مبادا با قومی بر اثر اعتماد بر خبر فاسق با جهالت رفتار کنید جهالت به معنای عدم العلم نمی باشد بلکه به معنای سفاهت و نادانی است ان جائکم فاسق معلل شده است به ذیل که ان تصیبوا قوما بجهالة آیا اعتماد

---

[1] مراد از فسق خبری در مقابل فسق عملی و اعتقادی می باشد نه فسخ خبری در مقابل فسخ مخبری.

بر خبر ثقه فاسق جهالت است؟!! خیر چون فرض کردیم در سیره عقلاء خبر فاسق ثقه حجت است. عمل به اماره عقلائیه دیگر سفاهت و نادانی نمی باشد. خوب این تعلیل باعث عدم انعقاد اطلاق در صدر می شود فاسق گفتیم یعنی کسی که عملا و اعتقادا منحرف باشد اما اگر فاسق ما ثقه باشد بخاطر تعلیل ذیل اطلاق صدر قیچی می شود دیگر شامل خبر فاسق ثقه نمی شود.

پس بنابراین کما علیه المشهور بین المتأخرین ظاهرا، ما هم قائل به حجیت خبر ثقه فاسق می باشیم.

لذا در باب حجیت خبر ثقه نیاز نمی باشد در عمل یا اعتقاد عادل باشد.

الأمر الثالث: خبر الثقة المتهم فی خبره.

خبر ثقه ای که در خبر خودش متهم می باشد.

دقت کنید در تمام این سه مورد پیش فرض این است که مخبر ثقه است.

مقدمة فی توضیح انواع الکذب:

ابتداءا عنوان توضیح داده شود:

ما یک کذب خبری و کذب مخبری داریم.

الکذب المخبری: الاخبار غیر المصیب المعلوم عدم اصابته.

کذب مخبری یعنی اخبار به خلاف واقعی که خودش هم می داند که خلاف واقع است پس هم باید خبر خلاف واقع باشد و هم مخبر بداند که مخالف واقع است لذا اگر خلاف واقع باشد و من ندانم نمی گویند که دروغ گفت و اگر خبری مطابق با واقع بود و من علم داشتم که مخالف با واقع است مثلا می گویم: «زید عادل» و در واقع هم عادل است اما من اعتقاد به فسق او داشتم در اینجا نمی گویند که دروغ گفته است.

الکذب الخبری: الاخبار غیر المصیب.

کذب خبری: خبر خلاف واقع را کذب می گویند همین یک ظابطه را دارد کاری به اعتقاد و عدم اعتقاد مخبر نداریم.

خوب بر گردیم به اصل مبحث:

الثقة المتهم فی خبره: خبر الثقة القائم علیه القرائن الظنیة علی عدم اصابته.

ثقه متهم فی الخبر: ثقه ای خبری می دهد که قرائن ظنیه بر کذب خبر وجود دارد خوب این وثاقت و این قرائن ظنیه با هم چطور می سازد؟ احتمال می دهم دچار غفلت یا خطاء در خبرش شده است بدون اینکه این قرائن بر خورد به وثاقت این شخص کند. آیا عند العقلاء حجت است این خبر یا خیر؟

اقوال العلماء فیها ثلاثة: الحجیة، عدم الحجیة و التوقف.

مواردی را فقهاء اشاره کرده اند مثلا گفته اند قول زن در مواردی مسموع است مثلا می گوید که من در ایام عادت نمی باشم یا هستم. یا مردی با زنی می خواهد ازدواج کند و زن بگوید من خلیه هستم قول او مسموع است یا بگوید من در عده هستم یا فارغ شدم در این موارد قول زن مسموع است یا بگوید من حامله هستم یا حمل ندارم مسموع است در یک مورد استثناء شده است و آن هم زمانی است که شخص متهم باشد یعنی قرائن ظنیه بر کذب خبر قائم باشد آیا قول زن حجیت است یا خیر؟

سه موقف است:

بعضی گفته اند خبرش حجت است.

بعضی گفته اند که خبرش حجت نمی باشد.

بعضی توقف کرده اند.

کیف کان بحث ما در این است که آیا خبر ثقه متهم فی الخبر حجت است یا خیر؟ قرائن ظنیه بر کذب خبر ــ نه کذب مخبر ــ موجود است آیا خبر این شخص ثقه حجت است یا خیر؟

[1] مختارنا: عدم الحجیة للسیرة.

ما دلیلمان سیره است یعنی فقیه بعد از این که تأمل در سیره عقلاء می کند احراز می کند و مطمئن می شود که خبر ثقه متهم حجت نمی باشد عقلاء به این خبر عمل نمی کنند لا اقل انسان دچار تردید و شک می شود که در سیره حجت است یا خیر؟ ما قبول کردیم در سیره عقلاء حجت نمی باشد یا لااقل مرددیم.

إن قلت: ما الفرق بین الظهور التی حجة مع الظن علی خلافه و بین هذا؟

در بحث ظهور گفته شده است که اگر ظن بر خلاف ظهور داشتیم آن ظهور حجت است چه فرق می کند عند العقلاء بین ظهوری که ظن بر خلافش است و بین خبری که قرائن ظنیه بر خلافش است. نکته چیست؟

اگر شخص بر خلاف ظهور برای او ظنی پیدا شد گفتیم حجت است و در اینجا می گوییم خبر ثقه ای که قرائن ظنیه بر عدم صدقش است حجت نمی باشد. فرق چه می باشد؟

قلت: المراد من الظن هنالک الظن الشخصی علی خلاف الظهور و المراد ههنا القرائن الظنیه بالظن النوعی علی خلافه.

نکته در این است که ظن در آنجا ظن شخصی بود وقتی در ظهور می گفتیم که ظن برخلاف دارد مراد ظن شخصیه بر خلاف بود و در اینجا مرادمان قرائن ظنیه به ظن نوعی بود لذا تفکیک در حجیت جای دارد.

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۱/۲۵.

إن قلت: القائلین بقبول قولهم مطلقا أیضا من العقلاء.

چرا جماعتی از فقهاء در مسئله زنها گفته اند که اگر حتی متهمه باشند قول آنها حجت است مثل عده و خلیه و متزوجه و عادت و امثال آن. خوب فقهائی که چنین فتوایی داده اند از عقلاء خارج نمی باشند.

قلت: دلیلهم اطلاق الأدلة اللفظیة لا السیرة.

این جماعتی که فتوا داده اند این جماعت به اطلاق دلیل لفظی تمسک کرده اند اطلاق دلیل لفظی چه بوده است در روایت است:

۲۳۵۷- ۱-[1] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ:

الْعِدَّةُ وَ الْحَيْضُ لِلنِّسَاءِ إِذَا ادَّعَتْ صُدِّقَتْ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ مِثْلَهُ[2].[3]

گفته اند اطلاق دارد چه زن متهم باشد و چه متهم نباشد. خوب به این اطلاق می توان تمسک کرد.

اگر بگویید که در روایات وثاقت هم ما اطلاق داریم «العمرو و ابنه ثقتان» این هم اطلاق دارد اعم از اینکه ثقه باشد.

---

[1] (۲)ــ الكافي ۶ــ ۱۰۱ ــ ۱، و أورده في الحديث ۱ من الباب ۲۴ من أبواب العدد.

[2] (۳)ــ التهذيب ۸ــ ۱۶۵ ــ ۵۷۵ و الاستبصار ۳ــ ۳۵۶ــ ۱۲۷۶.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج۲ ؛ ص۳۵۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ــ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

قلت أیضا: اطلاق کل دلیل لفظی تبع للإرتکاز فمع هذا الأرتکاز فی السیرة لا یبقی اطلاق لها.

در دو مورد ما یک جواب دادیم که با توجه به سیره ارتکازی وجود دارد بر عدم حجیت قول ثقه متهمه این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق برای روایات «قبول قول زنها» و «رجوع به ثقات» می باشیم.

نکتة: حجیة قول المرأة اعم من أن تکون ثقه او لا.

در اصول بحث این است که اگر شخصی ثقه باشد اما در آن خبرش متهم باشد آیا قول او حجت است یا خیر؟ دقت کنید در جایی به او متهم می گویند که قرائن ظنیه بر کذب خبری است نه مخبری چرا که فرض این است که شخص ثقه است اما در مورد زن متهمه که قول او حجت نمی باشد اعم از این است که قرائن ظنیه بر کذب خبری او باشد یا قرائن ظنیه بر کذب مخبری او باشد چرا که در روایتی که حکم به قبول قول زن کرده بود، فرض نشده بود که زن ثقه باشد مطلق گفته بود که قول زن حجت است چه ثقه باشد یا نباشد.

هذا تمام الکلام فی المورد الثالث.

المورد الرابع: فی حجیة الخبر الموثوق به.

گاهی اوقات در لسان فقهاء به خبر موثوق الصدور و گاهی به موثوق به تعبیر می شود. بعضی گفته اند که خبر ثقه حجت است و خبر غیر ثقه ای که موثوق الصدور باشد هم حجت است ،،،موثوق الصدور گفته شده است چون در مورد روایت است و صدق روایت به صدور آن از امام عليه السلام می باشد. بعضی ادعا کرده اند که هر خبری و لو مخبر غیر ثقه باشد اگر موثوق به باشد آن حجت است کما اینکه خبر ثقه هم حجت است.

ابتداءا معنای کلام اینها:

الاحتمالات فی مرادهم من الخبر الموثوق به:

در کلام اینها دو احتمال وجیه می باشد احتمالات دیگر هم است که بلا وجه است.

الإحتمال الأول: الخبر المطمئن بصدوره منه عليه‌السلام مطلقا.

احتمال اول در مرادشان از کلام موثوق به یعنی کلامی که من اطمینان به صدق و صدورش از معصوم عليه‌السلام دارم فرقی نمی کند این اطمینان شخصی یا نوعی باشد با توجه به معنای ما از نوعی و شخصی.

آیا بنا بر این احتمال این خبر حجت است یا خیر؟

لازم نمی باشد وارد دلیل شویم اگر مراد معنای اول باشد این واضح است که درست نمی باشد دو اشکال وارد است:

المناقشة الأولى: على هذا التعريف هذا الخبر لا يتعلق ببحثنا الذى متعلقها الخبر غير العلمى.

اشکال اول این است که این تعریف خروج از بحث است تعریف ما از خبر واحد یعنی خبر غیر علمی یعنی خبری که مفید اطمینان و علم نباشد و این خبر می شود خبر علمی و از بحث خارج می باشد.

المناقشة الثانية: أن الحجة فى هذا التعريف الإطمئنان لا الخبر عند المشهور.

اشکال دوم این است که خوب در نزد مشهور اطمینان مطلقا حجت است خوب اگر از خبری برای آنها اطمینان به صدق خبر حاصل شود این اطمینان در نزد مشهور حجت است من ای سبب حصل آن سبب در جنب اطمینان کالحجر فی جنب الانسان. وقتی خبر داریم و اطمینان هم داریم آیا دو حجت داریم یکی خبر و یکی اطمینان یا یک حجت؟ مشهور گفته اند که اگر مخبر غیر ثقه باشد من یک حجت دارم که اطمینان باشد اما اگر مخبر ثقه باشد مشهور دو دسته شده اند عده ای گفته اند اطمینان حجت است و عده ای گفته اند دو حجت داریم خبر و اطمینان که اینها غیر مشهور است.

ما در صورت قول به حجت قطع قائلیم که دو حجت داریم.

البته این اختلاف در اینکه حجت دو تاست یا یکی ثمره فقهی ندارد. فقط بحث علمی است که در اینجا یک حجت داریم یا دو حجت به نحو مجموعی یا احد لامعین یا هر کدام باستقلاله؟ ما اخیری هستیم.

ما با توجه به مبنای خودمان که قائل به حجیت قطع و اطمینان نمی باشیم قائلیم اگر اطمینان شخصی باشد هیچ کدام حجت نمی باشد نه اطمینان و نه سبب آن و اگر اطمینان نوعی باشد سبب الاطمینان که خبر باشد حجت است اما خود اطمینان حجت نمی باشد.

لذا احتمال اول را باید کنار گذاشت.

الإحتمال الثانی: الخبر غیر المطمئن به عند المخبر الموجب للإطمینان فی الأکثر.

احتمال دومی که در مراد اینها می دهیم این است که مراد خبری است که این خبر برای من افاده اطمینان نکرده است اما در نظر اکثر سبب الاطمینان است یعنی غیر از من وقتی افراد به این خبر برخورد می کنند برای آنها اطمینان به صدق حاصل می شود.

پس این احتمال این است که از خبر برای من اطمینان حاصل نشده است و این خبر خبری است غیر ثقه اما مفید اطمینان نوعی است در این جا آیا خبر حجت است یا خیر؟ در اینجا دیگر بحث از حجیت اطمینان نمی آید چرا که فرض این است که من اطمینان ندارم یعنی حتی اگر اطمینان نوعی هم باشد باز حجت نمی باشد چرا که قبلا گفتیم که اگر قطع و اطمینان حجت باشد بر شخص مطمئن فقط حجت است.

عمده این احتمال است که خبری است که غیر ثقه و لکن این خبرموثوق به است یعنی سبب است برای حصول اطمینان نوعی یعنی در غالب افراد افاده اطمینان می کند آیا این خبر برای من که مطمئن نشده ام حجت است یا خیر؟ جماعتی گفته اند حجت است به وجوهی استدلال کرده اند:

ادلة القائلین بالحجیة:

وجه اول تمسک به سنت أن علة حجة الخبر الثقه اکثر اصابتیه بالواقع و هذا العلة فیه أیضا ان لم یکن اولی.

گفته اند ما در روایات داریم[1] خبر ثقه حجت است وثاقت مخبر موضوعیت ندارد وثاقت از این باب موضوع حجیت قرار گرفته است به خاطر این که خبر ثقه اکثر اصابة به واقع می باشد و خبر موثوق به هم اکثر اصابة می باشد اگر این اصابة از خبر ثقه بیشتر نباشد.

پس بنابراین از دلیل و روایات حجیت خبر ثقه استفاده می کنیم به ملازمه عرفیه دلالت می کند بر حجیت خبر موثوق به. این تنقیح مناط نمی باشد چرا که در تنقیح مناط این ملاک باید قطعیه باشد اما در اینجا قطعیه نمی باشد بلکه می توانیم ادعا کنیم که عرف این را می فهمد.

مناقشة: نفی الملازمة العرفیة مع قبول حجیة الخبر الثقه للإصابة لشهادة العرف.

قبول داریم که خبر ثقه اکثر اصابة می باشد و قبول داریم خبر ثقه موضوعیت ندارد و از باب اکثر اصابة حجت است اما بالملازمه نمی توانیم بفهمیم که خبر موثوق به حجت است شاهد ما هم سیره عقلائیه می باشد که در بین آنها بین این دو خبر فرق است در عین حالیکه قائل به حجیت خبر ثقه می باشند اما قائل به حجیت خبر موثوق به نمی باشند معلوم است که عقلاء فارقی دیده اند که بین این دو فرق گذاشته اند همین فرق باعث می شود که ما به نکته ملازمه عرفیه نتوانیم از حجیت خبر ثقه به حجیت خبر موثوق به برسیم.

---

[1] دقت کنید مراد از روایاتی که دلالت می کند بر حجیت خبر ثقه همان روایات متواتر اجمالی بود نه اینکه خودش خبر واحد باشد و اشکال شود که نمی توان بر حجیت خبر واحد از خبر واحد استفاده کرد. بله می توان از این اخبار که تواتر اجمالی دارند اثبات کرده حجیت خبر ثقه را و بعد از یک خبر ثقه که دال بر حجیت خبر ثقه بود به ملازمه عرفیه اثبات کرد حجیت خبر موثوق به. (قبل از کلاس فلسفه ۹۶/۱۲/۱۰)

این جوابی است که داده شده است.[۱]

الوجه الثاني: عمل العلماء بالأخبار الضعاف يدل على ارتكاز الحجية عندهم الكاشف عن ارتكاز العقلاء على الحجية.

کثیرا ما در بین علماء برخورد می کنید که فقهاء به خبر ضعیف عمل کرده اند و فتوا داده اند معلوم می شود که در نزد عقلاء خبر موثوق به حجت است و الا خودشان تصریح کرده اند که این خبر ضعیف است حتی به معتبره و صحیح تعبیر نکرده اند و گفته اند: «فی خبر....» از این می فهمیم که خبر موثوق به عند العلماء حجت است از این ارتکاز علماء کشف کنیم ارتکاز عقلاء را که خبر موثوق به به معنای دوم حجت است

المناقشة: لعل الرواية تفيد الاطمئنان فيهم.

ما نمی دانیم که علماء چرا عمل می کردند شاید بر اساس قرائن برای آنها این اطمینان به صدق حاصل می شده است و از باب اطمینان به این خبر عمل می کردند کم نداریم که می گویند که آثار صدق در اینها واضح است خودشان که تصریح نکرده اند که خبر ضعیف حجت است فقط دیده ایم که به روایت ضعیف استدلال کرده اند لعل در آنجا اجماعی بوده است ولی برای مستدل کردن کلاشان به روایت استناد کرده اند. یعنی به معنای اول موثوق الصدور عندهم بوده است.

الوجه الثالث: لا فرق عند العقلاء بين حجية خبر الثقه و الخبر الموثوق به.

عمده این است که گفته اند در سیره عقلاء لا فرق بین خبر ثقه و موثوق الصدور به معنای دوم است. گفته اند سیره عقلائیه بر این مطلب قائم است.

---

[۱] این جواب را ما قبول نداریم چرا که همانطور که در وجه سوم خواهد آمد ما قائل به حجیت خبر موثوق به در نزد عقلاء هستیم اما وجه اول را در عین حال قبول نداریم چرا که زمانی می توانیم از حجیت خبر ثقه به حجیت خبر موثوق به برسیم که حجیت خبر ثقه اقوی و اوضح از حجیت خبر موثوق به باشد در حالیکه این دو در نزد عقلاء دو حجت در عرض یکدیگر می باشند و ـ اگر نگوییم حجیت خبر موثوق به اقوای و اظهر از حجیت خبر ثقه است ـ حجیت خبر ثقه اقوی و اظهر از حجیت خبر موثوق به عند علاقعلاء نمی باشد.

جواب: لا دلیل علی امضاء هذا الحجة العقلائیة حتی السکوة لأنه شاذ و لا یکون فی المرئی .

گفته اند که سیره عقلاء قائم است دلیل امضاء چه می باشد؟ خبر ثقه در مرئی و منظر است اما خبری که نوعا مفید اطمینان می باشد و من هم به اطمینان نمی رسم نادر است و نوعا خبرها از نوع خبر ثقه می باشند. خوب دلیل امضائش چه می باشد چرا که نادر است و در مرئی و منظر نمی باشد.

رد الجواب: کل سبب یوجب الاطمئنان النوعی حجة عند العقلاء و لو کان خبرا.

ما هر سبب نوعی اطمینان را در سیره عقلاء حجت می دانیم خواه خبر باشد یا شهرت باشد یا غیر آن فرقی نمی کند لذا خبر موثوق الصدور به معنای دوم در نزد عقلاء حجت است عین خبر ثقه. پس بنابراین در سیره تردید نداریم که در حجیت بین خبر ثقه و خبر موثوق الصدور فرقی نمی باشد.

یعنی ما قائلیم که عقلاء به همان نکته ای که به خبر ثقه عمل می کنند به این خبر موثوق به به معنای دوم عمل می کنند حتی در نظر ما خبر موثوق الصدور اکثر اصابة از خبر ثقه به واقع است البته تعداد آن خیلی کم است و اثبات موثوق الصدور بودن هم خیلی مشکل است.

اما دلیل الإمضاء: منهج الشارع.

دلیل امضاء در بحث سیره گذشت ما ها بر اساس منهج قائل هستیم که شارع مقدس منهجی را که در باب بیان و تبلیغ احکام خودش گرفته است تمام حجج عقلائیه تا روز قیامت در باب تکالیف خودش، منجزا و معذرا امضاءکرده است حتی نسبت به امارات مستحدثه.

هذا تمام الکلام فی المورد الرابع.

[1]المورد الخامس: الخبر مع الواسطه و هو المتضمن للتکلیف نفیا أو اثباتا مع الواسطة.

مورد پنجم خبر مع الواسطه است.

در قالب مثالی بیان کنیم سپس وارد بحثش شویم مثلا تارة زراره به من می گوید امام عليه السلام فرموده است: سوره واجب است و این خبر زراره خبر بدون واسطه است نسبت به شخصی که از زراره شنیده است که در مثال ما خود من می باشم چرا که حجیت خبر امام عليه السلام از باب حجیت خبر معصوم عليه السلام است نه از باب حجیت خبر ثقه. اما یکبار زراره ناقلی دارد یعنی کسی خبر زراره را برای من نقل می کند ناقل می گوید که زراره گفت امام عليه السلام می گوید سوره واجب است. پس ما اینجا دو خبر داریم: یکی خبر زراره که مضمون آن وجوب سوره در نماز است و یکی خبر ناقل که مضمون خبرش إخبار زراره است به خبر ناقل اصطلاحا خبر مع الواسطه می گویند. خبر زراره خبر بدون واسطه است وقتی خود زراره برای من نقل کند اما وقتی که ناقل خبر زراره را نقل می کند اصطلاحا به خبر زراره نه خبر مع الواسطه و نه خبر بدون واسطه می گویند. خبر مع الواسطه اصطلاحی است در خبر ناقل که مضمون خبرش خبر دیگری است ناقل به من گفته است زراره گفته است که امام عليه السلام فرموده است که سوره واجب است. محل بحث خبر ناقل است که خبر مع الواسطه است. چرا خبر مع الواسطه می گوییم؟ چرا که مضمون خودش تکلیف نمی باشد بلکه تکلیف مع الواسطه است. این بحث حجیت خبر مع الواسطه را می کنیم چرا که خبر زمانی حجت است که مضمون آن تکلیف است اثباتا یا نفیا و خبر مع الواسطه مضمونش تکلیف نمی باشد.[2] زمانی که زید می گوید این ماء طاهر است مدلول التزامی آن حلیت شرب این ماء بر تو است و اگر بگوید که نجس

---

[1] شنبه ۹۶/۱۲/۰۵.

[2] اشکال نشود که خوب وقتی چنین اشکال می شود که خبر مع الواسطه متضمن تکلیف شرعی نمی باشد پس حجت نیست ما درجواب می گوییم که سیره می گوید حجت است دیگر نیاز به این همه مقدماتی که بعدا می آورید که «خبر در اتصاف به حجیت باید دو رکن داشته باشدو این دو رکن در خبر مع الواسطه است پس حجت است» نمی باشد. این اشکال وارد نمی باشد چرا که اولا وقتی اشکالی می شود باید اشکال دفع شود و جواب داده شود و نمی توان اشکال را رها کرد و گفت که در سیره حجیت است و ثانیا اگر اشکال دفع نشود فهمیده می شود که وجوان ما از سیره اشتباه بوده است. (بعد از کلاس أصول ۹۶/۱۲/۰۸).

است مدلول و مضمون التزامی آن حرمت شرب این مایع است بر تو نسبت به ثبوت یا عدم ثبوت تکلیف نسبت به تو متصف به حجیت یعنی معذریت یا منجزیت می شود.

خوب در ما نحن فیه مضمون خبر ناقل إخبار و خبر زراره بود و إخبار زراره ثبوتا و نفیا تکلیف نمی باشد اما مضمون خبر زراره اثبات تکلیف که وجوب سوره در نماز باشد بود خبر ناقل به اعتبار خبر زراره که وجوب بود این خبر ناقل هم می شود مثبت تکلیف اما مع الواسطه. بحث در اینجا این است که همانطورکه خبر بدون واسطه حجت است آیا خبر مع الواسطه هم حجت است یا خیر؟

مقدمة: ارکان الموجب لإتصاف الخبر بالحجیة:

خبر برای اتصاف به حجیت متقوم به دو رکن است:

الرکن الأول: وجود خبر لأن وجود الحکم فرع وجود الموضوع و الخبر موضوع الحجیة.

خبری موجود باشد تا خبری موجود نشود اتصاف به حجیت معنا ندارد این را خود شما می دانید هر حکمی فعلیتش دائما متوقم به فعلیت موضوع می باشد تا خبری در کار نباشد موضوعی نمی باشد که متصف به حجیت شود یا متصف نشود.

پس رکن اول در حجیت وجود یک خبر است حجیت حکم است نسبت خبر به حجیت نسبت موضوع است به حکم مثل نجاست که حکم است و موضوع آن دم است تا دمی نباشد متصف به نجاست نمی باشد. وزان خبر به حجیت وزان دم است به نجاست.

این رکن اول.

الرکن الثانی: کون الخبر مثبا او نافیا للتکلیف الفعلی أو موضوعه.

رکن دوم که به منزله شرط است این است که مضمون خبر باید تکلیف فعلی باشد اثباتا یا نفیا تا آن خبر متصف به حجیت شود حجیت یعنی منجزیت، حجیت یعنی معذریت اگر مضمون خبر اثبات تکلیف باشد خبر می شود منجِّز و اگر نفی تکلیف

باشد آن خبر می شود معذِّر. وقتی زراره می گوید سوره واجب است مدلول التزامی آن این است که در این نماز سوره واجب است و به واسطه این مدلول متصف به حجیت می شود. این دو رکن مقوم حجیت است.

در ما نحن فیه علماء چه گفته اند؟ در ما نحن فیه ما خبر زراره و خبر ناقل را داریم خبر ناقل را احراز بالوجدان کردم و خود ناقل به من گفت. مضمون خبرش خبر زراره است این خبر زراره حکمش در شریعت این است که متصف به حجیت است خبر زراره موضوع برای حجیت است. وقتی ناقل خبر زراره را نقل می کند دو رکن موجود است رکن اول که باید خبری موجود باشد که در اینجا خبر موجود است که همان خبر ناقل باشد و رکن دوم هم که موضوع اثر باشد آن هم موجود است و خبر زراره موضوع یک حکم شرعی است که عبارت باشد از حجیت پس خبر ناقل خبر می دهد از موضوع حکم شرعی که حکم شرعی عبارت است از حجیت که موضوعش خبر زراره است در نزد علماء ما اگر خبر متضمن حکم یا موضوع حکم نفیا یا اثباتا باشد آن خبر متصف به حجیت می شود.

در ما نحن فیه این است خبر زراره موضوع حجیت است یعنی ناقل خبر می دهد از موضوع حکم که حجیت باشد که خبر زراره است. هر دو رکن آن محرز است هم رکن اول بالوجدان محرز است و رکن دوم که اثر داشته باشد که خبر زراره موضوع برای حجیت[1] است ناقل خبر می دهد که موضوع حجیت که خبر زراره باشد محقق شده است. پس دلیل حجیت خبر واحد خبر مع الواسطه را که خبر ناقل باشد را می گیرد.

---

[1] دقت کنید ممکن است به نظر آید در کلام تهافتی صورت گرفته است به این صورت که اگر دقت کرده باشید می بینید که وقتی در مقام تبیین خبر مع الواسطه بودیم برای اثبات حجیت آن گفتیم که خبر زمانی حجت است که متضمن تکلیف نفیا و اثباتا باشد و در مقام بیان ارکان اتصاف یک خبر به حجیت گفته شد که رکن دوم این استکه خبر متضمن تکلیف شرعی باشد اما در مقام تطبیق اینکه خبر ناقل هم رکن دوم را دارد گفتیم که خبر زراره موضوع حکم شرعی که حجیت باشد است لذا رکن دوم را دارد در حالی که رکن دوم این بود که متضمن تکلیف باشد نه حجیت. پس در نهایت رکن دوم اتصاف به حجیت متضمن تکلیف بودن است یا متضمن حکم شرعی که اعم از تکلیف و حجیت است باید باشد؟ برای دفع این تهافت باید گفت رکن دوم در نظر مشهور و ما فرق می کند در نظر مشهور رکن دوم این است که خبر متضمن حکم یا موضوع حکم شرعی باشد و مراد از حکم شرعی حجیت یا تکلیف است و خبر ناقل چون متضمن موضوع حکم شرعی که حجیت است می باشد پس حجت است و اینها خبر ناقل را متضمن تکلیف نفیا یا اثباتا نمی دانند در حالیکه در نظر ما یک خبر زمانی متصف به حجیت می شود که متضمن تکلیف باشد نفیا یا اثباتا یعنی در واقع ما با مشهور دو اختلاف داریم اختلاف اول اینکه اگر بخواهد خبری حجت باشد باید متضمن تکلیف باشد نه حکم شرعی و دیگر اینکه مشهور موضوع را هم اضافه کرده بودند و می گفتند

ان قلت: هذا البحث متفرع علی قبول حجیة خبر الثقه فی الموضوعات.

این بحث متوقف بر این است که ما قائل به حجیت خبر واحد در موضوعات شویم.

قلت: أن النزاع فی حجیته فی الأحکام الجزئیة لا الأحکام الکلیة فی المقام.

بحثی که در حجیت خبر ثقه در موضوعات است در احکام جزئي است نه در احکام کلی در اینجا بحث حکم کلی است که همه قبول کرده اند حجیت خبر ثقه را در آن و وجه آن را خواهیم گفت.

المحصل: الرکنان موجودان فی الخبر مع الواسطة فدلیل حجیة خبر الثقة یشمله.

پس رکن اول که خبر ناقل باشد محرز بالوجدان است و خبر دوم که خبر زراره باشد و خودش مضمون خبر دوم باشد و موضوع حجیت باشد این هم محرز شد. لذا نتیجه اینکه دلیل حجیت خبر واحد شامل این خبر ناقل هم می شود.

که اگر متضمن موضوع حکم شرعی هم باشد باز متصف به حجیت می شود ما قائلیم که خیر باید فقط متضمن تکلیف شرعی باشد و در جایی که بیان گر موضوع تکلیف است باز به اعتبار تکلیف است که حجت است مثلا وقتی ثقه می گوید این مایع نجس است به مدلول التزامی می گوید که شرب این مایع حرام است که به این اعتبار که به دلالت التزامیه در بردارند تکلیف است متصف به حجیت می شود لذا در بحث تبیین خبر مع الواسطه و بیان ارکان از اصطلاح خود استفاده کردیم اما در مقام تطبیق بر این که این خبر ناقل هم رکن دوم را دارد از اصطلاح مشهور استفاده کردیم. با این بیانی که گفته شد مشخص می شود که ما قائلیم که کلام امام که بیان گر حکم کلی است و آنچه که متصف به حجیت می شود جعل نمی باشد بلکه مجعول است لذا می گوییم کلام امام به دلالت التزامیه متضمن مجعول است یعنی وقتی می گوید الخمر حرام به دلالت التزامیه می گوید که هذا الخمر حرام علیک که به اعتبار این مدلول التزامی است که حجت است و خبر ناقل هم به دلالت مطابقی در بردارنده این است که زراره چنین خبری داده است و به دلالت تضمنی در بردارنده جعل و به دلالت التزامیه در بر دارنده مجعول است که به این اعتبار حجت است. (بعد از کلاس اصول ۹۶/۱۲/۰۸) اما مشهور در ارتکازشان این بوده است که موضوع حجیت تکلیف است اما به آن التفات تفصیلی پیدا نکرده بودند لذا می گفتد اگر خبر علاوه بر تکلیف متضمن حجیت یا موضوع حجت هم باشد باز متصف به حجیت می شود. (قبل از کلاس فلسفه ۹۶/۱۲/۱۰.)

اشکال: شمول دلیل الحجیة مستلزم المحال و کل المستلزم للمحال محال ببیانین:

دلیل حجیت خبر واحد نمی تواند خبر ناقل و مع الواسطه را بگیرد. چرا؟ چرا که مستلزم محال است و هر امری که مستلزم محال باشد خودش هم محال است. شمول دلیل حجیت مستلزم محال است پس شمول هم می شود محال.[1]

این استحاله به دو بیان تقریب شده است:

البیان الأول للإستحاله: الشمول موجب لاثبات الموضوع بالحکم و هو موجب لتقدم ما حقه التأخیر و هو محال.

تقریب اول برای استحاله این است که گفته اند لازمه کلام شما این است که حکم موضوع خودش را اثبات کند. می دانیم هر حکمی رتبتا از موضوع متاخر است چون نسبت موضوع به حکم وزان علت است به معلول خوب اگر دلیل حجیت خبر واحد شامل خبر مع الواسطه شود لازمه اش این است که موضوع اثبات شود به حکم اگر اثبات شود به حکم لازم می آید تقدم ما هو المتاخر رتبتا که متاخر رتبتا حکم است نسبت به موضوع.

به چه بیان موضوع اثبات می شود به حکم؟ ما دو خبر داشتیم خبر ناقل و خبر زراره. خوب خبر ناقل را بالوجدان احراز کردم چرا که ناقل به من گفت که زراره گفته است که امام علیه‌السلام فرموده اند فلان. خوب بریم سراغ خبر زراره خبر زراره را بالوجدان احراز کردم؟ خیر. ناقل به من گفت که زراره گفته است. خوب پس خبر زراره را چه طور احراز می کنم؟ احراز خبر زراره در طول حجیت خبر ناقل است و اگر حجت باشد من خبر زراره را به این حجیت احراز می کنم. خوب خبر زراره خودش موضوع حجیت

---

[1] دقت کنید اگر چه ما در سیره وجدان می کنیم که خبر معل الواسطه حجت است اما با این جال باید این دو محذور را جواب دهیم چرا که جواب ندادن به این محذور ها و اشکالات یا باعث می شود که در وجدان خود شک کنیم مثل اینکه ما وجدان می کنیم که اشیاءدر خارج رنگ دارند وقتی که در رنگ داشتن اشیاء در خارج محذوری باشد ما وجدان می کنیکه اشیاء را ما رنگ دار ادراک می کنیم اما دیگر می فهمیم که وجدان ما بر رنگدار بودن اشیاء اشتباه بوده است و یا اینکه اگر وجدان ما به گونه ای بود که نمی توانستیم از وجدان خود دست برداریم مثل همین مورد که ما می بینیم که عقلاء در مقام احتجاج به خبر مع الواسطه ا حتجاج می کنند باعث می شود که با وجود این محذور دیگر سکوت ظهور در امضاء نداشته باشد.

است به جای این که موضوع، حجیت را که حکم است، اثبات کند حجیتِ خبر ناقل، موضوع حجیت را ـ که خبر زراره است ـ، ثابت کرد. این می شود اثبات الموضوع و المتقدم بالحکم و المتاخر. تقدیم متاخر لازم می آید پس با شمول دلیل حجیت نسبت به خبر ناقل خبر زراره برای من احراز می شود در حالی که خبر زراره خودش موضوع است و نمی تواند موضوعیت خودش را از حکم و حجیت بگیرد او می تواند حجیت را اثبات کند.

این اثبات و ایجاد الموضوع بالحکم است و این لازمه اش تاخیر الموضوع عن الحکم در حالیکه موضوع رتبتا از حکم مقدم است. حکم در ما نحن فیه عبارت از حجیت است و موضوع هم خبر زراره است.

مناقشة: أن المثبت للموضوع حجية الخبر الآخر لا حجية نفس الخبر التی هو الموضوع.

این تقریب مغالطه ای در آن است. ما حسب الفرض دو خبر داشتیم: خبر زراره و خبر ناقل و دو حجیت داریم حجیت خبر زراره و حجیت خبر ناقل. خبر ناقل بالوجدان ثابت شد خبر زراره به حجیت خبر ناقل ثابت شد نه به حجیت خبر زراره می دانید احکام انحلالی است به عدد موضوع ما حکم داریم. دو خبر داریم لذا دو حجیت داریم خبر ناقل و خبر زراره و یکی حجیت خبر ناقل و یکی حجیت خبر زراره. خبر ناقل بالوجدان ثابت شد و خبر زراره به حجیت خبر ناقل اثبات شد نه به حجیت خودش. و اشکالی ندارد که حکمی ثابت کند موضوع حکم دیگری را. مثلا کسی نذر کند که اگر چیزی بر من واجب شد من صدقه بدهم خوب وجوب صلاة صبح موضوع شده برای وجوب تصدق این اشکالی ندارد یک حکمی موضوع شود برای حکم دیگری.

در ما نحن فیه موضوعیت خبر زراره بر من ثابت شد به حجیت اما به حجیت خبر ناقل. نه به برکت حجیت خبر زراره اما حجیت خبر زراره به اثبات خود خبر زراره پس حجیت خبر ناقل خبر زراره را اثبات کرد و خبر زراره حجیت خودش را اثبات کرد چرا که هر حکمی در گرو موضوع خودش است.

پس در ما نحن فیه دو حجیت است یکی حجیت خبر ناقل و یکی حجیت خبر زراره. خبر زراره اثبات شد به حجیت خبر ناقل و حجیت خبر زراره ثابت شد به ثبوت خبر زراره به به حجیت خبر ناقل اثبات شد. دو موضوع و دو حجیت است و هیچ تقدم و تاخری هم پیش نمی آید.

این تقریب اول که گفتیم درست نمی باشد.

البیان الثانی للإستحالة: شمول دلیل الحجیة موجب للإتحاد بین الشرط و المشروط.

تقریب دوم این است که از شمول دلیل حجیت نسبت به خبر مع الواسطه لازم می آید اتحاد بین شرط و مشروط. می دانید هر مشروطی متاخر از شرط است و هر وقت دو شیئي بینشان تقدم و تاخر رتبی بود اتحاد نمی تواند بینشان باشد.

تقریب اشکال:

ما یک خبر ناقل داشیم. این خبر کی متصف می شود به حجیت؟ که مضمون خبر متضمن حکم باشد. خبر ناقل متضمن چیست؟ متضمن وجود موضوعِ حکم است که موضوعِ حکم، خبر زراره است که موضوع حجیت است. پس حجیت خبر ناقل موقوف است بر وجود الاثر برای مضمونش. مضمون خبر ناقل خبر زراره است. خبر زراره موضوع حجیت است. پس شرط **حجیت** خبر ناقل، **حجیت** خبر زراره است. شرط چه می باشد؟ حجیت. مشروط چیست؟حجیت. پس شد اتحاد بین شرط و مشروط.

مناقشة: أن الشرط حجیة خبر الذی یکون مضمون خبر الناقل و المشروط حجیة خبر الناقل فیکون الشرط و المشروط مختلفین.

همان جواب به بیان اول به عینه در اینجا می آید درست است که شرط حجیت خبر ناقل، حجیت خبر زراره است اما اتحادی در کار نمی باشد یک مشروط داریم که حجیت خبر ناقل باشد و یک شرط که حجیت است اما حجیت خبر زراره نه حجیت خبر ناقل. لذا اتحادی در کار نمی باشد.

لذا همانطورکه خبر بلاواسطه حجت است که خبر زراره باشد که به من بگوید که امام‌علیه‌السلام فرمود سوره واجب است خبر مع الواسطه هم حجت است که عبارت باشد از این‌که ناقل به من بگوید که زراره به من گفت که امام‌علیه‌السلام فرموده است که سوره حجت است و در سیره فرقی نمی باشد بین خبر مع الواسطه و بلاواسطه.

المورد السادس: الخبر المستفیض:[1]

موردششم از موارد خبر واحد عبارت است از خبر مستفیض.

تعریف الخبر المستفیض: الخبر المتعدد رواته فی الطبقات کلها و لا یبلغ حد التواتر.

در نزد اصولیین و اهل حدیث اگر روایتی داشته باشیم که رواة آن در همه طبقات متعدد باشد[2] و تعدد به حد تواتر نرسد به آن حدیث و خبر، خبر مستفیض می گویند. پس اولا باید روایت متعدد می باشند ثانیا این تعدد در همه طبقات باشد و ثالثا این تعدد به حد تواتر نرسد به این خبر مستفیض می گویند.

اینکه می گوییم خبر مستفیض فرق نمی کند که تا امام مخبرین متعدد باشند در همه طبقات یا تا یک شخص ثقه مثل زراره باز خبر مستفیض است فقط تا امام مستفیض است نسبت به مضمون خبر اما تا ثقه مستفیض است نسبت به اینکه زراره چنین کلامی را گفته است.[3]

بعد این علماء اختلاف کرده اند در تعیین حداقل این خبر مستفیض حداقل چه مقدار باید باشد که مستفیض شود. پس خبر مستفیض از اقسام خبر واحد است که

---

[1] یکشنبه ۹۶/۱۲/۰۶.

[2] با این بیان دیگر چند مرسل نمی توانند استفاضه ای درست کنند چراکه نمی توان احراز کردکه در هه طبقات تعدد است چراکه شاید آن کسی که از روایت افتاده است در همه روایات یکی باشند.

[3] این پاراگراف را ایشان در جلسه اصول روز ۹۶/۱۲/۰۷ در دقیقه ۲۳ در جواب سوال دوستان فرمودند. و با توجه به مبنایی که در تحقق استفاضه دارند که باید مفید اطمینان نوعی باشد در انتهاءبه امام نسبت به مضمون اطمینان نوعی حاصل می شود اما در انتهاء به ثقه نسبت به اینکه ثقه چنین خبری داده است اطمینان نوعی حاصل می شودکه این را در جلسه بعد از اصول روز ۹۶/۱۲/۰۸ فرمودند.

مخبر آن خبر متعدد است. اما این تعداد مخبرین چه مقدار باید باشد حداقل تا به آن مستفیض گویند؟

اقوال العلماء فی تعیین اقل حده فی الرواة:

اقوال در مسئله چهار قول است:

القول الاول: اقله نفرین.

قول اول این است که هر خبری که مخبر آن بیش از یک نفر باشد یعنی حداقل باید دو نفر باشد و سقف آن این است که به حد تواتر نباید برسد.

این قول را در اصحاب حدیث نسبت داده اند به قیل. کتاب رسائل فی دراية الحديث ج ۲ ص ۳۶۶ در این کتاب این قول آمده و قائل ذکر نشده است.

القول الثانی: اقله ثلاث نفرات.

قول دوم این است که گفته شده است که باید عدد مخبرین بیش از دو نفر باشند یعنی حداقل سه نفر باید باشد و سقف در همه یکی است یعنی باید به حد تواتر نرسد. این قول منسوب به میرزای آشتیانی در کتاب القضاء در ص ۴۱ است. در باب خبر فرقی بین مرأه و رجل نمی باشد در شهادت فرق می کند.

القول الثالث: اقله اربع نفرات.

قول سوم این است که عدد آن بیش از سه نفر باشد یعنی حداقل باید چهار نفر باشد در کتب درایه و اصول این قول به مشهور نسبت داده شده است.

القول الرابع: عددها ما یفید اقل مراتب الاطمئنان الفعلی.

قول چهارم قول مرحوم خوئي است. ایشان قائلند که خبر مستفیض خبری است که عدد مخبرین آن به حدی است که مفید اطمینان باشد و مفید یقین نباشد که بشود متواتر.

ایشان می فرمایند: «أن الرواية المستفيضة هي التي توجب أقل مراتب الاطمئنان[۱] بصدورها عن المعصوم (عليه السلام)، و مع انحصار الرواية فی ثلاث أو أربع و كلها ضعاف كيف تكون الرواية مستفيضة و موجبة للاطمئنان بصدورها؟»[۲]

پس در نزد ایشان کف و حداقل آن این است که مفید اطمینان باشد و سقف آن این استکه مفید قطع نباشد که بشود تواتر و می فرمایند که تعداد روات مهم نمی باشد. ظاهرش این استکه ایشان نمی خواستند اصطلاح بسازند یعنی فهم و برداشت ایشان از کلام اصحاب این بوده است.

به این معنا با خبر موثوق به به معنای اول به یک معنا باشد.

مهم نمی باشد که بفهمیم که مصطلح علماء چه می باشد آیه ای نازل نشده است که باید اصطلاح علماء را بفهمیم. باید تمام شقوق مسئله را در نظر بگیریم.

الموارد التی خارج عن البحث:

دو مورد از محل بحث ما خارج است:

المورد الاول: الرواية المتعدد رواتها و فيها ثقة.

یکی این که مخبرین متعدد باشد و در بین مخبرین یک نفر علی الاقل ثقه باشد این از محل بحث خارج می باشد. در علم حدیث وقتی می گویند خبر مستفیض فقط نظرشان به تعدد می باشد و لو همه مخبرین ثقه باشند اما در اصول در جایی بکار می برند که تمام رواة روایت غیر ثقه می باشند. از محل بحث خارج می باشد چرا که فرض این است که در اصول پذیرفته اند که خبر ثقه حجت است.

---

[۱] می دانید که ظن و اطمینان و وهم مقول به تشکیک است بخلاف شک و یقین.

[۲] موسوعة الإمام الخوئي؛ ج۹، ص: ۳۰۰، خویی، سید ابو القاسم موسوی، ۳۳ جلد، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ره، قم – ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

المورد الثانی: الخبر التی عدد رواته یفید الاطمئنان مطلقا مع شخص الاطمینان.

یکی هم جایی که تعداد به حدی باشد که افاده اطمینان نوعی یا شخصی بکند به همراه اطمینان فعلی[۱]، این خبر از محل بحث خارج می باشد چرا که در این صوررت این خبر حجت است چرا که مفروق عنه است که این خبر حجت است زیرا اطمینان در نزد علماء حجت است و در نظر ما اطمینان حجت نمی باشد و سبب اطمینان در صورتی که آن اطمینان نوعی باشد حجت است اما در نظر مشهور خود اطمینان چه شخصی و نوعی حجت است.

لذا تعریف مرحوم خوئي از محل بحث خارج می باشد و لو مراد اصحاب از خبر مستفیض همین تعریف ایشان باشد.

بحث ما در مورد خبری است که مخبرین متعدد باشد و در مخبرین ثقه ای نباشد و آن تعدد مفید اطمینان هم نباشد این خبر را به عنوان خبر مستفیض می خواهیم بحث کنیم و لو در اصطلاح به این خبر مستفیض نگویند.

آیا این چنین خبری حجت است یا خیر؟ اسم آن مستفیض باشد یا خیر.

الوجوه التی یذکر لحجیة الخبر المستفیض:

دقت کنید برای حجیت خبر مستفیض وجوهی ذکر شده است:

الوجه الأول: لأن الظن النوعی الحاصل منه اقوی من الظن النوعی الحاصل من شهادة العدلین.

این وجه از شهید ثانی در مسالک ذکر شده است ج ۲ ص ۲۸۵ احتمالا از چاپ قدیم است.[۲]

---

[۱] این اطمینان فعلی یعنی این اطمینان نوعی باید به گونه ای باشد که خود شخص هم اطمینان داشته باشد نه اطمینان نوعی که خود شخص اطمینان ندارد. بعد از کلاس أصول روز ۹۶/۱۲/۰۸.

[۲] البته این آدرس ذکر شده را مرحوم شیخ انصاری در کتاب «القضاء و الشهادات» از مسالک ذکر کرده اند و به ایشان نسبت داده اند اما در مسالک چنین تعبیری یافت نشد.

ایشان فرموده اند: «ان الظن الحاصل من الاستفاضه اذا کان غالبا[1] فهو اولی بالاعتبار من شهادة العدلین»

شهادت عدلین یعنی بینه. این «غالبا»ی که در اینجا فرمودند می سازد با تعریفی که گفته اند که عدد مخبرین بیش از سه نفر باشد.

مناقشه: لیس حجیة الخبر الواحد و البینة من باب افادة الظن النوعی.

بینه از زیر مجموعه خبر واحد است در بین قدما حجیت خبر واحد از باب افاده ظن نوعیه بوده است و می دانید این مبنا و مسلک امروزه پذیرفته نمی باشد و افاده ظن نوعی ربطی به حجیت بینه و خبر واحد ندارد. حجیت آن یا از باب حساب احتمالات است یا از باب این که نظام اجتماعی اینطور شکل گرفته است کاری به ظن نوعی ندارد بلکه مجموعه عوامل رواج و اختلال نظام اجتماعی است یعنی اگر قرار بود خبر ثقه حجت نباشد و بینه حجت نباشد نظام اجتماعی دچار اختلال می شد ربطی به حساب احتمالات و ظن نوعی ندارد. در ظن نوعی ناظر به حالت روانی است و حساب احتمالات ناظر به واقع است.

الوجه الثانی: الروایة.

وجه دومی که در اعتبار این نوع خبر گفته شده است روایتی[2] است که دلالت می کند که اگر مخبر فوق دو نفر باشد خبرش حجت است یعنی ناظر به قول دوم در تعریف خبر مستفیض است.

این روایت عبارت است از صحیح حریز:

---

[1] یعنی استفاضه غالب باشد.

[2] دقت کنید اشکال نشود که خبر مستفیض خبر واحد است و برای اثبات حجیت آن نمی توان به خبر واحد استناد کرد چراکه همینکه ما حجیت خبر ثقه را ثابت کردیم می توانیم به یک خبر ثقه اثبات کنیم حجیت خبر مستفیض یا هر خبر واحد دیگری غیر از خبر ثقه را. (بعد از کلاس أصول ۹۶/۱۲/۰۸).

۲۴۲۰۷- ۱-[1] مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ قَالَ:

كَانَتْ لِإِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع دَنَانِيرُ وَ أَرَادَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى الْيَمَنِ- فَقَالَ إِسْمَاعِيلُ يَا أَبَهْ إِنَّ فُلَاناً يُرِيدُ الْخُرُوجَ إِلَى الْيَمَنِ- وَ عِنْدِي كَذَا وَ كَذَا دِينَارٌ أَ فَتَرَى أَنْ أَدْفَعَهَا إِلَيْهِ يَبْتَاعُ لِي بِهَا بِضَاعَةً مِنَ الْيَمَنِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا بُنَيَّ أَ مَا بَلَغَكَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَقَالَ إِسْمَاعِيلُ هَكَذَا يَقُولُ النَّاسُ فَقَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَفْعَلْ فَعَصَى إِسْمَاعِيلُ أَبَاهُ وَ دَفَعَ إِلَيْهِ دَنَانِيرَهُ فَاسْتَهْلَكَهَا وَ لَمْ يَأْتِهِ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَخَرَجَ إِسْمَاعِيلُ- وَ قُضِيَ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع حَجَّ وَ حَجَّ إِسْمَاعِيلُ تِلْكَ السَّنَةَ فَجَعَلَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ يَقُولُ اللَّهُمَّ أْجُرْنِي وَ أَخْلِفْ عَلَيَّ فَلَحِقَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَهَمَزَهُ بِيَدِهِ مِنْ خَلْفِهِ وَ قَالَ لَهُ مَهْ يَا بُنَيَّ فَلَا وَ اللَّهِ مَا لَكَ عَلَى اللَّهِ هَذَا وَ لَا لَكَ أَنْ يَأْجُرَكَ وَ لَا يُخْلِفَ عَلَيْكَ وَ قَدْ بَلَغَكَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَائْتَمَنْتَهُ فَقَالَ إِسْمَاعِيلُ يَا أَبَهْ إِنِّي لَمْ أَرَهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ إِنَّمَا سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ فَقَالَ يَا بُنَيَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ **يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ**[2]- يَقُولُ يُصَدِّقُ[3] لِلَّهِ وَ يُصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِينَ[4] **فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُمْ** وَ لَا تَأْتَمِنْ شَارِبَ الْخَمْرِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ **وَ لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ**[5]- فَأَيُّ سَفِيهٍ أَسْفَهُ مِنْ شَارِبِ الْخَمْرِ إِنَّ شَارِبَ الْخَمْرِ لَا يُزَوَّجُ إِذَا خَطَبَ وَ لَا يُشَفَّعُ إِذَا شَفَعَ وَ لَا يُؤْتَمَنُ عَلَى أَمَانَةٍ فَمَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَى أَمَانَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا لَمْ يَكُنْ لِلَّذِي ائْتَمَنَهُ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَأْجُرَهُ وَ لَا يُخْلِفَ عَلَيْهِ.[6]

اقل مومنون سه نفر می باشد. مراد از مومن مسلمان می باشد. گفته شده است که اصطلاح مومن به معنای شیعه بعدها پیش آمده است والا در کتاب و سنه مراد مسلمان است. از این روایت استفاده می شودکه اگر سه مومن یا بیش از سه نفر خبر دادند این خبر معتبر است.

---

[1] (۵)ـ الكافي ۵ـ ۲۹۹ـ ۱.

[2] (۱)ـ التوبة ۹ـ ۶۱.

[3] (۲)ـ فيه حجية التواتر و الأخبار المحفوفة بالقرائن" منه قده".

[4] به قرینه مشخص می باشد که قول خداوند را باور می کند و قول مومنین را تصدیق عملی می کند نه اینکه باور می کند.

[5] (۳)ـ النساء ۴ـ ۵.

[6] وسائل الشيعة ؛ ج‏۱۹ ؛ ص۸۲، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

نکته: این روایت به وضوح نشان می دهد که استفاضه مفید اطمینان فعلی نبوده است چرا که در این روایت خود اسماعیل دو بار گفته است که من شنیدم و خودم ندیدم و خودم نمی دانم یعنی برای من ایجاد علم نکرده است.

اشکالاتی کرده اند که متعرض یک اشکال می شویم:

مناقشة: هذه الرواية قضية خارجية لا الحقيقية فيمكن عدد المخبرين على حد يكون مفيد الاطمئنان النوعي او كان حجة عند العقلاء.

اشکال این است که این یک قضیه خارجیه است چرا که خود امام صادق علیه السلام از مردم شنیده بودند. شاید عدد مخبرین به تعدادی بوده است که عقلاء به این تعداد عمل و اعتنا می کنند. درست است که امام علیه السلام فرمودند که «اذا شهد عندک المومنون فصدقهم» اما این قضیه حقیقیه نمی باشد بلکه خارجیه است یعنی در مثل چنین قضیه ای باید اعتماد کرد شاید مورد روایت تعدادی بوده است که و لو مفید اطمینان نبوده است عقلاء عمل می کردند یعنی از این روایت نمی توان فهمید که حدش باید بیش از سه نفر باشد یا سه نفر کافی است چون یک قضیه خارجیه بوده است در حدی بوده است که عند العقلاء معتبر بوده است.

اگر قضیه خارجیه باشد اطلاق برش منعقد نمی شود در این قضیه می فرمایند که اذا شهد المومنون یا به تعدادی بوده است که عقلاء به آن اعتماد می کردند یا اطمینان نوعی حاصل می شده است و لو در مورد شخص اسماعیل موجب اطمینان نشده است چون سود مالی او در میان بوده است.

در مورد یومن للمومنون هم اشکال شده است که مومنون به منزله جنس است که ما متعرض این اشکال نشدیم.

علی ای حال این قضیه خارجیه می باشد شاید عدد مومنین به حدی بوده است که مفید اطمینان بوده است یا عقلاء به آن اعتماد می کرده اند مثلا شاید عدد مخبرین در

این روایت ۱۷ نفر بوده است لذا نمی توان فهمید که امام علیه السلام می فرمایند که هر جا سه نفر مخبر بود قول او حجت است این را نمی توان فهمید.[۱]

[۲]الوجه الثالث: حجیته علی حساب الاحتمالات:

وجه سوم از مرحوم صدر است. ایشان قائلند که حجیت خبر مستفیض بر اساس حساب احتمالات است. ایشان قائلند که اگر خبر ثقه از باب حساب احتمالات اکثر اصابة و حجت است همان نکته که در خبر ثقه است در خبر مستفیض هم است. اگر در خبر ثقه احتمال اصابه به واقع مثلا ۸۰ درصد باشد در خبر مستفیض هم اگر احتمال اصابة به واقع بیشتر نباشد کمتر نیست. لذا حجیت خبر ثقه قُطره ای نمی باشد بلکه بر اساس حساب احتمالات است همین نکته در خبر مستفیض یعنی خبر سه نفری که تواطئ بر کذب ندارند خیلی بیشتر است. این نکته حجیت خبر ثقه و خبر مستفیض عند العقلاء می باشد.

مناقشة: لیس حجیة خبر المستفیض من باب حساب الاحتمالات لانه یعمل به فی موارد حصول العلم منه أو موافقته للأحتیاط.

ما با مبنای ایشان قبلا موافق بودیم و بعدا عدول کردیم و گفتیم اصلا مبنای عمل به خبر ثقه عند العقلاء فقط و فقط بر اساس حفظ نظام اجتماعی است یعنی اینطور نمی باشد که در ارتکاز آنها در اصابت به واقع و عدم آن حساب سنجی شده باشد بلکه دیده اند که خبر ثقه آنقدر تعدادشان زیاد است که اگر به آن عمل نشود اختلال نظام حاصل می شود. و لو این که دیده اند اختلال نظام حاصل می شود به خاطر کثرت خبر ثقه باشد در مقابل امور دیگری که به این کثرت نمی باشند در عین حال احتمال اصابة به واقع آنها بیشتر است مثل علم و اطمینان.

توضیح ذلک:

---

[۱] یکی از رفقا اشکال کردند که در این روایت اصلا بحث حجیت است یک صحبت بین پدر و پسر و مذمت اخلاقی است.

[۲] دوشنبه ۹۶/۱۲/۰۷.

ما انسانها بر اساس قطع و اطمینان عمل می کنیم بر اساس وهم و ظن عمل نمی کنیم و عکس العمل نشان نمی دهیم این حالت روانی ماست. بله در یک جایی بر اساس وهم و غیر علم عکس العمل نشان می دهیم در جایی که آن وهم و احتمال موافق با احتیاط است. مثلا اگر آسمان ابری باشد و باران نمی بارد اما احتمال باریدن با این که ضعیف تر است باز چتر بر می داریم[1] و به احتمال نباریدن که ظنی است بی اعتنا می شویم چرا که عمل به احتمال باریدن موافق احتیاط است.

پس ساختار ذهنی ما این است که به موارد علم دائما عمل می کنیم و به وهم و ظن عمل نمی کنیم الا این که موافق احتیاط باشد. مثلا احتمال می دهیم سیب زمینی گران شود سیب زمینی زیادی می خریم با اینکه آنقدر سیب زمینی استفاده نداریم. موافق احتیاط این است که کاری کنیم که پول کمتری بدهیم.

کلا ما به این صورت عمل می کنیم اگر می خواهیم ببینیم که خبر ثقه حجت است باید برویم جایی که مفید علم نباشد و دیگر این که موافق احتیاط نباشد. اصلا این ضابطه این است که ببینیم که خبر ثقه حجت است یا خیر که اگر مفید علم باشد ذهن ما اینطور است که ما تابع علمیم و عمل می کنیم و منشأ این علم هم اصلا مهم نمی باشد و شاید به این خاطر باشد که مفید علم است و اگر آن خبر موافق احتیاط باشد و بینیم به آن خبر اعتماد می کنند شاید حجت نمی باشد اما چون موافق احتیاط است عمل می کنند. کلا ما انسانها در موارد احتیاط به وهم هم عمل می کنیم. حب ذات در ما غریزی است همینکه جای احتیاط باشد ما احتیاط می کنیم البته این احتیاط و حب ذات هم در افراد متفاوت است.

لذا اگر بخواهیم ببینیم که حجت است باید جایی باشد که مفید علم و موافق احتیاط نباشد اگر دیدید که عمل نمی کنند یعنی حجت نمی باشد اما اگر دیدید در این موارد عمل می کنند معنایش حجیت خبر ثقه است.

---

[1] البته این در مورد شخصی است که در موقع باریدن باران چتر همراه خود می برد نه کسی که در موقع باریدن باران با خود چتری ندارد.

وقتی خبر ثقه می گوییم حجت است معنایش این است که عقلاء به این خبر در جایی که مفید علم نمی باشد و مخالف احتیاط است احتجاج می کنند. چرا که اگر در غیر مورد افاده علم و خلاف احتیاط عمل کرده اند این چون خلاف دأب است توجیهی نمی تواند داشته باشد الا این که بگوییم در نزد عقلاء حجت است یعنی اگر خبر ثقه را عقلاء کنار بگذارند زندگی مختل می شود. خبر ثقه را ـ اعم از قولی و عملی ـ در نظر بگیرید مثلا زمانیکه به بازار می روید و از فروشنده خرید می کنید علم برای شما حاصل نمی شود که این پرتقال مال خودش است با این حال می خرید و کسی هم شما را مذمت نمی کند.

این معنای اعتماد بر خبر ثقه است در مواردی که مفید علم و موافق احتیاط نباشد چرا که می بینند اگر به خبر ثقه عمل نکنند اختلال نظام حاصل می شود.

خوب برویم سراغ خبر مستفیض. خبر مستفیض هم این طور است فرض کردیم به حسب حساب احتمالات اقوی از خبر ثقه یا مساوی با خبر ثقه است اما اگر عقلاء به خبر مستفیض عمل نکنند اختلال نظام حاصل نمی شود چرا که ابتلائی که در خبر ثقه است در خبر مستفیض نمی باشد وسعت سر و کاری که عقلاء در زندگی اجتماعی با خبر ثقه دارند بسیار بسیار بیش از سر و کاری است که با خبر مستفیض دارند به همین خاطر بر اساس همان ساختار ذهنی ما انسانها به خبر مستفیض عمل می کنند وجدانا[1] یعنی اگر خبر مستفیض مفید علم باشد و یا موافق احتیاط باشد به آن عمل می کنند و در غیر این صورت عمل نمی کنند و فرض این است که عدم عمل به آن اختلال نظام به دنبال ندارد چرا که کثرت محل ابتلاء و توسعه خبر ثقه را ندارد.

کلا ما قائلیم که عقلاء در عمل به امارات عقلائیه تابع دفع اختلال و حفظ نظام اجتماعی می باشند و این را ما وجدان کردیم[2] یعنی خود به خود و به صورت قهری یک

---

[1] قبل از جلسه اجاره ۹۶/۱۲/۰۸ از استاد سوال شد و ایشان تایید کردند.

[2] قبل از جلسه اجاره ۹۶/۱۲/۰۸ از استاد سوال شد و ایشان تایید کردند.

زمینه ای در بین عقلاء ایجاد شده است که اموری را که اگر نخواهند به آن احتجاج کنند موجب اخلال نظام می شود اماره می دانند و غیر آن را اماره نمی دانند.

پس این وجه هم تمام نشد.

الوجه الرابع: حجة لأنه موجب للإطمئنان النوعی غیر الفعلی و عامله الکمی فقط[۱] و سبب الاطمئنان النوعی حجة عندنا.

وجهی است که ما قبول کردیم در واقع در این وجه به یک شکلی حجیت آن را هم قبول کردیم و هم قبول نکردیم.

فرض کنید مخبرین سه نفر باشند وقتی خبری را بدهند و مطمئن هستیم که تبانی و توافقی بین مخبرین نمی باشد یک موارد از عدم تواطئ بر کذب این است که به یک مخبر واحدی منتهی نمی شود. مثلا دو نفر به من گفته اند که «زید مُرد» و مطمئن به عدم تبانی بر کذب آنها هستم و مطمئن می باشیم به مخبر واحدی منتهی نمی شود و از یک مخبر نگرفته اند. صرفا یک اتفاق است که این دو خبر مثل هم درآمده است این بر اساس حساب احتمالات مفید اطمینان به مضمون خبر است. اتفاقا سه نفر یا دو نفر گزارشی بدهند که زمینه تواطی نبوده است و به خصوص این که گزاره ها غیر بسیط و پیچیده باشد ما اطمینان بلکه قطع پیدا می کنیم به مضمون خبر. نمی شود که دو نفر که مطمئن به عدم تواطی بر کذب آنها و عدم انتهاء خبر آنها به مخبر واحد هستیم این طور کلامشان بر هم توافق داشته باشد بدون این که واقعی داشته باشد.

به خصوص این که جزئیات خبر زیاد باشد. این را سبب نوعی می دانیم برای حصول اطمینان. اگر اتفاقا برای من هم اطمینان حاصل نشد باز این خبر حجت است

---

[۱] از آنجائیکه ایشان در خبر موثوق به احتمال دوم را پذیرفتند که موجب اطمینان نوعی غیر فعلی شود و در خبر مستفیض هم قائل به این می شوند یعنی می گویند خبری است که مفید اطمینان نوعی غیر فعلی باشد باید فارقی بین این خبر و خبر موثوق به بگویند لذا ایشان بعداکه از ایشان سوال شد اینطور فرق گذاشتند فرمودند که عامل موجب اطمینان در خبر مستفیض کمیت است که تعدد مخبرین باشد فقط و در خبر موثوق به باید عامل کیفی موجب اطمینان باشد یا عامل کیفی وکمی با هم مفید اطمینان باشد اما اگر خبری بود که دو عامل کیفی و کمی داشت و هر کدام به صورت مستقل موجب اطمینان نوعی غیر فعلی می شد این خبر هم خبر مستفیض است و هم خبر موثوق به. بعد از کلاس اصول ۹۶/۱۲/۰۸.

چرا که این سبب در نزد عقلاء مفید اطمینان نوعی و حجت است لذا خبر مستفیض حجت است. اگر از این خبر برای من اطمینان حاصل شود در نزد ما خبر مستفیض و در نظر مشهور اطمینان حجت است. اگر در من اطمینان حاصل نشود و برای دیگران حاصل شود این باز از باب سبب الاطمینان نوعی حجیت است. پس فرق بین خبر مستفیض و خبر ثقه در نزد ما این است که خبر ثقه بما هو حجة عند العقلاء و خبر مستفیض بما هو سبب للاطمینان نوعی حجت است نه بما هو. در حقیقت بیان ما انکار حجیت خبر مستفیض بما هو می باشد چرا که آن را بما هو سبب لحصول اطمینان نوعی حجت دانستیم. لذا گفتیم بیان و وجه ما به یک بیان انکار و به یک بیان اثبات حجیت خبر مستفیض است.

خبر مستفیض را به چه تحدیدش می کنیم؟ نمی توانیم تحدید کنیم. گفتیم مثلا دو نفر برای ما جمله ای را از امام‌علیه‌السلام نقل کنند که اتفاقا شبیه هم است مثلا می گویند که امام‌علیه‌السلام فرموده است: «لا تنقض الیقین بالشک ابدا» احتمال تواطی بر کذب را ندهیم احتمال ارجاع به مخبر واحد را هم ندهیم یعنی احتمال ندهیم که هر دو از یک ناقل و مخبر نقل می کنند اتفاقا در یک جمله چند کلمه را جمع کردند و شبیه به هم در آمده باشد اگر برای من اطمینان حاصل شود که حجت است و اگر اطمینان حاصل نشود باز حجت است چرا که سبب اطمینان نوعی است. لذا خبر مستفیض یعنی خبری که مفید اطمینان نوعی غیر فعلی باشد. حساب احتمالات، اتفاقی بودن این توافق در خبر را تضعیف کرده و موجب اطمینان نوعی می شود بر صدق این خبر.

نگویید که این خروج از محل بحث است چرا که خبر مستفیض از اقسام خبر واحد است و خبر واحد یعنی خبر غیر علمی و این خبر شد مفید اطمینان. این اشکال وارد نمی باشد چرا که اگر برای من اطمینان حاصل نشود می شود خبر واحد و حجت. یعنی در سیره عقلاء هر سبب اطمینان نوعی حجت است و خبر مستفیض هم یکی از مصادیق اسباب مفید اطمینان نوعی است پس دلیل ما بر حجیت خبر مستفیض سیره عقلاء می باشد.

ضابطه عددی ندارد بلکه باید مفید اطمینان نوعی باشد در بسیاری از موارد اگر دو نفر خبری شبیه به هم دهند به خصوص این که جزئیات آن زیاد باشد مفید اطمینان می باشد.

قول مرحوم خوئي با کلام ما فرق می کند اولا ایشان اصلا خبر مستفیض را حجت نمی داند و ثانیا آن را مفید اطمینان فعلی می داند یعنی اگر نوعی هم باشد حتما شخص هم اطمینان دارد و قائلند که آن اطمینان است که حجت است و اگر اطمینان فعلی نیاورد اصلا مستفیض نمی باشد.

پس ما در تحدید خبر مستفیض می گوییم که خبری است که مفید اطمینان نوعی غیر فعلی[1] باشد که این خبر حجت است و لو برای من از این خبر اطمینانی حاصل نمی شود. علت اینکه در تحدید خبر مستفیض اختلاف شده است این است که چرا که منشأ این حجیت سیره است و سیره ضابطه مند نمی باشد گاها در سیره با خبر چهار نفر هم اطمینان نوعی حاصل نمی شود و تارة با خبر دو نفر اطمینان حاصل می شود.

خبر متواتر خبری است که کمیت آن به حدی است که مفید قطع می باشد ما ها قائلیم که این قطع نوعی است و این تقسیم اصلا در نظر اصولیین نبوده است چرا که این تقسیم قطع و اطمینان و ظن به نوعی و شخصی به تعریف ما می باشد و اینها از نوعی و شخصی تعریف دیگری داشته اند و اصلا این در نظر اینها نبوده است اما از امثله و کلامشان می فهمیم که در ارتکاز اینها قطع شخصی بوده است اگر چه تصریح نکرده اند. خوب تعریف یک اصطلاح است بنا بر نظر ما این است که بهترین تعریف برای تواتر خبری است که کمیت آن به حدی باشد که در شخص قطع بیاورد و این قطع نوعی باشد یعنی هم قطع نوعی و هم قطع فعلی را نیاز داریم ـ نه اینکه افاده قطع شخصی کندـ . در خبر مستفیض می گوییم که خبری که مفید اطمینان نوعی است و لو در شخص مفید اطمینان نباشد و اگر شخص قطع را در تواتر مهم دانستیم به خاطر این

---

[1] دقت کنید اگر این خبر علاوه بر اطمینان نوعی مفید اطمینان فعلی هم باشد باز حجت است اما در اصطلاح ما دیگر به آن خبر مستفیض نمی‌گویند. اماره ای است عقلائي اما بدون نام.

است که خبر متواتر را از خبر واحد خارج کنیم به خلاف خبر مستفیض که می خواهیم از دایره خبر واحد خارج نکنیم و آن را از اقسام خبر واحد بدانیم.

پس بنابراین خبر مستفیض خبری است که مفید اطمینان نوعی غیر فعلی است و برای ما حجیت است و لو برای شخص من اطمینانی از آن حاصل نمی شود.

این تمام الکلام در خبر مستفیض.

از این بحث فارق شدیم.

المورد السابع: الخبر الثقة فی الموضوعات.

امر هفتم حجیت خبر واحد در موضوعات است.

بحث بسیار مهمی است که آیا خبر واحد فقط در شبهات حکیمه حجت است یا در دایره شبهات موضوعیه هم حجت است؟ خبری بیاید بگوید این مایع طاهر است آیا این حجت است؟

مشهور بین قدما این بوده است که در شبهات موضوعیه خبر ثقه حجت نمی باشد و خبر عدلین حجت می باشد یعنی هم باید عدد مخبرین متعدد باشد و هم باید مخبرین عادل باشند و ثقه کفایت نمی کند اگر دو نفر عادل خبر دادند که این مایع طاهر است طهارت ثابت می شود. بعدها در بین متاخرین آهسته آهسته به این سمت می روند که خبر ثقه در موضوعات حجت است.

این بحث با این پیش فرض است که خبر واحد در احکام حجت است.

در کل موقف فقهاء در این مسئله سه موقف است و دو قول:

قائلین به حجیت.

قائلین به عدم حجیت.

متوقفین در مسئله.

ادله قائلین به حجیت و عدم حجیت:

ادلة القائلين بالحجية: السيرة المضاة من قبل الشارع.[1]

کسانی که قائل به حجیت شده اند دلیلشان سیره عقلاء است گفته اند که در حجیت خبر ثقه فرقی نمی باشد در باب شبهات موضوعیه و حکمیه و این سیره مورد امضاء شارع مقدس است و شارع مقدس از این ردع نکرده است.

ادلة منکریها: ردع الشارع عن السيرة.

منکرین دلیلشان چه می باشد؟

منکرین می گویند شارع مقدس از این سیره که ما هم قبول داریم ردع کرده است.

پس تمام نزاع بین قائل به حجیت و منکر آن در ردع از سیره و عدم ردع است اما در سیره عقلاء اختلافی ندارند پس ما سیره ای داریم که خبر ثقه را در دایره موضوعات و احکام حجت می داند و تمام اختلاف در ردع و عدم ردع شارع از این سیره است.

این مورد اتفاق است که در دایره احکام از این سیره ردع نکرده است تمام اختلاف در دایره موضوعات است.

جماعتی از علماء فرموده اند شارع مقدس ردع کرده است.

ادله رادعه دو دسته است:

القسم الاول من الادلة الرادعة: الروايات الرادعة بالعموم و هی رواية مسعدةبن صدقه:

دسته اول: روایات رادعه عامه که به طور عموم ردع کرده است از عمل به خبر ثقه در موضوعات که یک روایت بیشتر نمی باشد روایت مسعده بن صدقه:

۲۲۰۵۳- ۴-[2] وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ

---

[1] سه شنبه ۹۶/۱۲/۰۸.

[2] (۸)ـ الكافي ۵ـ ۳۱۳ـ ۴۰.

كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ[1] قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.[2]

«بعینه» در اینجا در مقابل تفصیلی است که امامعليه‌السلام می دهد می فرمایند که در این بلد گوشت و پنیر حرامی است می توانید استفاده کنید علم به حرمت دارم اما بعینه نمی باشد می دانم در این شهر بین گوشتهای موجود گوشت حرامی است اما نمی دانم آن گوشت حرام اهمین گوشتی است که می خواهم اکل کنم یا خیر. ناظر به شبهه حکمیه نمی باشد و مربوط به شبهات موضوعیه است چرا که درست است که کلام امامعليه‌السلام عام است اما خود معصومعليه‌السلام تماما بر شبهات موضوعیه تطبیق کرده است. به اصطلاح این «بعینه» برای خارج کردن شبهات غیر محصوره است.

وجه الاستدلال: البینة بمعنی العرفی لأنه قسیم «حتی یستبین» فالخبر الثقه داخل فی المغیی.

امامعليه‌السلام فرمودند: «کل شیء لک حلال تا اینکه برای تو روشن شود که حرام است بعینه یا بینه قائم شود». «بینه» یعنی شهادت عدلین قائم شود که ملک غیر است مثلا.

این را دقت کنید در این روایت «بینه» به معنای شرعی است نه عرفی. «بینه» یک معنای عرفی و یک معنای اصطلاحی شرعی. **معنای عرفی** آن **الحجة الواضحه** است و **معنای اصطلاحی و شرعی** یا فقهی یعنی **شهادت عدلین** است در بعضی روایات «بینه» را به معنای شهادت عدلین تفسیر کرده اند و درست است که معنای عرفی آن الحجة الواضحه است.

---

[1] (۹)-" عليك" ليس في المصدر.

[2] وسائل الشیعة ؛ ج۱۷ ؛ ص۸۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ــ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

در این جا به معنای شرعی مراد است نه معنای عرفی چون قسیم «حتی یستبین لک غیر ذلک» قرار داده است و اگر به معنای عرفی بود دیگر آن را قسیم قرار نمی داد. لذا مشخص می شود مراد معنای شرعی است که شهادت عدلین است.

این روایت عامی است که استفاده کرده اند که خبر ثقه در موضوعات حجت نمی باشد. امام﷣ فرمودند الاشیاء کلها علی ذلک حتی ... تقوم لک بینه. اگر آبی اینجا است و ثقه گفت نجس است این آب در مغیی داخل است یا غایت؟ در مغیی داخل است چرا که من علم و بینه بر نجاست ندارم.

بله جایی که استصحاب نجاست داریم دلیل استصحاب می شود مقید این روایت.

نمی دانم که این حیوان مذکی است یا خیر دلیل استصحاب مقید این روایت است و استصحاب می گوید که این حیوان غیر مذکی است.

چرا که دلیل استصحاب اخص است.

این وجه روایت عامی که می گوید در همه شبهات موضوعیه خبر واحد اعتباری به آن نمی باشد بلکه در شبهات موضوعیه یا استبانه باشد یا بینه باشد یا ـ به قرینه منفصله ـ استصحاب باشد.

بر استدلال به این روایت سه اشکال شده است:

المناقشة الأولی: عدم ثبوت توثیق مسعدة بن صدقه.

اشکال اول این است

مسعده بن صدقه توثیقش ثابت نمی باشد. ما دو مسعده داریم که مسعده بن زیاد که از ثقات است و یکی این مسعده که توثیق خاص ندارد بعضی گفته اند در تفسیر علی بن ابراهیم وارد شده است و بعضی گفته اند در کتاب کامل الزیاره است بعضی گفته اند که از معاریفی اس که لم یرد فیه قدح که ما هیچ یک از این طریق را قبول نکردیم لذا وثاقت آن پیش ما ثابت نمی باشد توثیق خاص ندارد و فقط می ماند این توثیقات عام که ما هیچ کدام را قبول نکردیم.

گفتیم که در صورتی که از معاریف باشد لم یرد فیه باید مطمئن به حسن ظاهر شویم که اماره بر وثاقت باشد اما ما گفتیم که این معروفیتی که لم یرد فیه قدح اطمینان به حسن ظاهر نمی آورد چرا که شاید معاشرت با دیگران نداشته باشد مثلا منبری خیلی معروفی است ندیدیم که در مورد او قدحی بگویند ممکن است که به خاطر این باشد که با کسی حشر و نشر نداشته است. ما حسن ظاهر را از مراوده می فهمیم یعنی کسانی که با ایشان حشر و نشر دارند از ایشان معصیت یا ما یحتمل المعصیة را ندیده اند. حشر و نشر و عزلت یک حد وسطی دارد سلام و علیک دارد و خوش و بش هم دارد اما نه کسی را دعوت می کند و نه به خانه کسی می رود این خیلی غیر متعارف نمی باشد. یک آقایی است که نود درصد از سال را مهمان است اینطور نمی باشد از اهل علم غیر معاریف است و نود درصد آن ده درصد هم مهمان دارد و ده درصد ده درصد را با خانواده دارد. اما اینکه حد وسط این باشد متعارف باشد.

تفسیر علی بن ابراهیم این نسخه موجود اصلا ثابت نمی باشد که مال علی ابن ابراهیم است یا خیر به نسخه متواتری به ما نرسیده است.

اما کامل الزیارات ایشان گفته است این مطالب از ثقات رسیده است کفایت می کند از آن ده مطلب یکی از آن ثقه باشد. مثلا در باب مظلومیت سید الشهداء مثلا ده روایت آورد است و کافی است که یکی از این روایات ثقه باشد که این کلام ایشان صادق باشد.

اگر طریق صاحب وسائل به علی بن ابراهیم معتبر باشد که معتبر است احتمالا چرا که اکثر طرق صاحب وسائل به این کتب از طریق شیخ است که معتبر است و روایتی را از این کتاب آورده باشد معتبر می باشد اما طریق ایشان به مقدمه کتاب که این کلام علی بن ابراهیم قمی در مقدمه آمده است ثابت نمی باشد.

بعضی گفته اند که مسعدة بن صدقه همان مسعدة بن زیاد است که قرائنی ظنیه ای هم ذکر کرده اند که مفید اطمینان نمی باشد.

المناقشة الثانیة: الاجمال فی المراد من «البینة» ان لم نقل المراد منها المعنی العرفی لا الشرعی.

اشکال دوم این است که چه کسی گفته است معنای بینه در اینجا معنای شرعی است نه معنای عرفی به خاطر اینکه کنار یستبین آمده است مشخص است مراد شهادت عدلین نمی باشد «ما يُستبان» یعنی علم و به علم بینه گفته نمی شود و حجة واضحه یعنی اماره واضحه و به علم عرفا اماره نمی گویند و در اصول به آن حجت می گویند خوب وقتی معنای عرفی مراد باشد شامل خبر ثقه می شود چرا که در نزد عرف اماره واضحه است و اگر هم بگویید که نمی دانیم معنای عرفی مراد است یا معنای شرعی روایت می شود مجمل لذا نمی توان اثبات کرد در زمان پیغمبر به این معنای شهادت عدلین نبوده است اما در زمان امام صادق معلوم نمی باشد معنای شهادت عدلین را پیدا کرده باشد بله در زمان امام ،،، هادی گفته اند که به معنای شهادت عدلین بوده است .

اشکال سوم:

اگر شما اراده کردید اثبات کنید ردع را به این روایت خوب مشخص است این سیره با این ترسخ نمی تواند،،،، و اصلا این روایت صلاحیت ندارد برای اینکه به تنهایی ردع کند[1] از این سیره و اگر مراد این است که به ضمیمه روایات دیگر رادع باشد باید ببینیم که دلالت دارد یا خیر و اگر دلالت دارد معارض دارند یا خیر. ،،، بعد از کلاس و سوال آقای جوادی.

اما الروایات الخاصه:[2]

روایات خاصه است که در ابواب و موارد متفرقه کثیره وعدیده در فقه وارد شده است که ردع شده است از عمل به خبر واحد در آن موارد خاصه.

[1] می گویند شخصی به امام زاده ای رفته بود و در حال گریه و زاری بود. متولی می آید و می گوید که چرا گریه می کنی؟ می گوید که مریضم و می خواهم این امامزاده من را شفا دهد. متولی می گوید که مریضی شما چیست؟ می گوید سرطان متولی می گوید این امامزاده در این سطح نمی باشد که سرطان را شفا دهد زکامی باشد، سردردی باشد و .. می تواند اما برای سرطان باید بروی ،،،،

[2] چهارشنبه ۹۶/۱۲/۰۹.

روایت عبد الله بن سلیمان و سند روایت تام است:

وسائل الشیعة ؛ ج۲۵ ؛ ص۱۱۸

۳۱۳۷۷- ۲-[۱] وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْجُبُنِّ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ أَنَّ فِيهِ مَيْتَةً.[۲]

این روایت در خصوص جبن است. روایت می گوید که اگر یک نفر آمد به تو گفت که میته داخل آن است ،،، از شیر میته درست شده است خوردن آن بر تو حلال است به وضوح دلالت می کند که به خبر یک نفر اعتباری نمی باشد. یعنی اگر یک شاهد آمد داخل در مغیی و منطوق است.

مناقشه:

این خبر ضعیف است چرا که عبد الله بن سلیمان وثاقتش ثابت نمی باشد.[۳]

روایت دوم از محمد بن مسلم:

وسائل الشیعة ؛ ج۱۹ ؛ ص۳۲۴

۲۴۶۹۷- ۲-[۴] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَرَكَ مَمْلُوكاً بَيْنَ نَفَرٍ فَشَهِدَ أَحَدُهُمْ أَنَّ الْمَيِّتَ أَعْتَقَهُ فَقَالَ إِنْ كَانَ الشَّاهِدُ مَرْضِيّاً لَمْ يَضْمَنْ وَ جَازَتْ شَهَادَتُهُ فِي نَصِيبِهِ وَ اسْتُسْعِيَ الْعَبْدُ فِيمَا كَانَ لِلْوَرَثَةِ[۵]

این روایت به وضوح دلالت می کند که خبر واحد حجت نمی باشد و الا اخذ می شد و اگر در نصیب خودش هم مسموع بود به خاطر اقرار است نه حجیت خبر واحد

---

[۱] (۲)- الكافي ۶- ۳۳۹- ۲.

[۲] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[۳] این مطلب را در انتهای جلسه اصول ۹۶/۱۱/۱۳ استدراک از ما قبل فرمودند.

[۴] (۲)- الفقيه ۳- ۱۱۹- ۳۴۵۵، و التهذيب ۸- ۲۳۴- ۸۴۴، التهذيب ۸- ۲۴۶- ۸۸۸، و أورده في الحديث ۱ من الباب ۵۲ من أبواب العتق.

[۵] شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

لذا اگر سه نفر بودند وراث یک سوم آن آزاد می شود و به اندازه سهم دیگران تلاش می کند و سهم آنها را می دهد.

روایت سوم:

روایات عدیده ای وارد شده است در عدم نفوذ شهادت نساء که این مختص به باب مرافعه هم نمی باشد گاهی در باب نکاح و عده ی دیگری و در موارد دیگری به طور مطلق آمده است که قول او مسموع نمی باشد ،،،

مرحوم صاحب وسائل بابی برای مواردی که ج ۲۷ ص ۳۵۰ شهادت زن پذیرفته نمی باشد را آورده است نزدیک ۵۰ روایت است.

باز روایت داریم در باب ثبوت هلال که درش دو رجل عادل باید شهادت دهد اگر یک رجل شهادت داد مسموع نمی باشد ،،،،

باز رجوع کنید یک بابی داریم که شهادت شخص ثابت می شود به شهادت مثلا یک نفر شهادت داده است بر عدالت و یکنفر شهادت می دهد بر شهادت که مرحوم صاحب وسائل روایات را جمع کرده است که خود شهادت فقط به شهادت اثبات می شود باید بیایند بگویند که زید یا عمرو پیش ما شهادت داد دو نفر عادل باید شهادت بر شهادت دهند. یک نفر بیاید شهادت دهد که زید پیش من شهادت داد کفایت نمی کند وسائل ج ۲۷ ص ۴۰۲ باب ۴۴،،،

و منها یکی از مسلمات در علم فقه است در باب قضاء که خبر واحد حجت نمی باشد.

توضیح مطلب:

اگر یک کسی در باب قضاء مدعی شد مثلا کسی آمد گفت این فرش یا عبائی که در دست زید است مال من است یک خبر واحد و عادلی که شهادت دهد که این عباء مال شخص مدعی است گفته اند این شهادت اعتبار ندارد یعنی ،،، در ما نحن فیه فرض کنید عبائي است که در تحت ید هیچ کدام نمی باشد یکی از دو نفر ادعا می کند مال

من است و خبر واحد هم همراه او است به خاطر این خبر واحد منکر نمی باشد و باز مدعی حساب می شود. کسی می اید می گوید من فلان مبلغ را قرض دادم یا فلانی دینش را پرداخت نکرده است و شاهدی هم می آورد به وجود این شهادت این مدعی با اینکه موافق با خبر عادل است منکر نمی شود در حالیکه اگر خبر عدل یا ثقه واحد معتبر بود می شد منکر. این معیار خود اختلافی است اما اینکه در این صورت این شخص که شاهد واحد دارد کما کان مدعی است،،،

روایات دیگر داریم گفته شده است در باب حدود هم به لحاظ روایت و هم به لحاظ فتوا مورد اتفاق همه است که هیچ حدی به خبر واحد اثبات نمی شود. هیچ حدی از حدود شرعی به دون استثناء با خبر واحد اثبات نمی شود و فقط با تعدد اثبات می شود.

شاهد باید دو نفر و در مواردی باید چهار نفر باشد.

قاضی می خواهد اجرای حد کند باید حتما شاهدها متعدد باشد.

از مجموع این روایات به دست می آید که چون امثله روایت جبن، عتق، هلال،نکاح، عده، طلاق، حدود و... بود که در اینجا خبر واحد اثبات نمی شود یک امر عرفی می باشد که وقتی موارد متعدد شد خصوصیت مورد الغاء می شود عرفا که نتیجه این می شود که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد. از این موارد متعدد برای فقیه قطع و اطمینان می آید که شارع مقدس خبر واحد را در موضوعات حجت نمی داند لذا از قدیم معروف شده است که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد لذا اگر ثقه ای آمد گفت که این شخص عادل است نمی توان پشت سر آن نماز خواند.

بعضی از این روایات خودشان ابوابی دارد که دهها روایت در آن می باشد. تعداد آنها بیش از تواتر اجمالی است و تواتر معنوی دارد.

تا اینجا نقل این ادله. روایت عامه نه سندش تمام بود و نه دلالتش اما روایات خاصه اولا که تعدادی از آنها سندش خوب بود و ضمن اینکه تعداد آنها به اندازه ای است که نیاز به سند دیگر نمی باشد و تنوع زیادی هم داشت.

نکته: در باب هلال اینطور است که وقتی کسی دقت می کند برای او توهم رویت پیش می آید.

[1]مناقشات فی الادلة الرادعة:

اشکالاتی که گفته شده است بر این وجه و استدلال اشکالات عدیده ای است:

المناقشة الأولی: اختصاص اکثر روایات الباب بمقام المرافعه.

اشکال اول بر این استدلال این است که گفته شده است که ما اگر از این مجموع این روایات عامه و خاصه به قطع برسیم این قطع ما منحصرا در جایی است که یک قسمت مشترکی، قدر مشترکی بین اکثر اینها باشد مثلا دقت کنید اکثر قریب به اتفاق این روایات به یک شکلی مربوط به حکم حاکم است ابتداءا یا انتهاءا ابتداءا مثل حدود و هلال و انتهاءا مثل باب شهادت و باب قضاء و نکاح و طلاق این اموری که دو طرف است که ترقب نزاع و اختلاف و رجوع به حاکم است. پس تقریبا این روایات قدر مشترکی دارند مال جایی است که ترقب رجوع به حاکم شرع وجود دارد از قبیل نکاح و طلاق و دیه و اگر به قطع هم منتهی می شویم می گوییم مال جایی است که ترقب رجوع به حاکم است که باب مرافعه است. اما در اموری که شخصی است این مایع یا زمین طاهر است یا نجس؟ این گوشت مذکی است یا خیر؟ دیگر آیات رادعه این مواردی را که به امور شخصی بر می گردد نمی گیرد.

---

[1] شنبه ۹۶/۱۲/۱۲.

المناقشة الثانية: عدم صلاحية الردع لهذه الروايات الكثير فى بعد عصر المعصوم عليه السلام.

اشکال دوم این است که این مقدار روایت برای ردع کفایت نمی کند. ما یک سیره متسرخه داریم که حجیت خبر ثقه در موضوعات است و تمام روایات ردع مال زمان امام باقر علیه السلام به بعد است و قبل از ایشان نبوده است و تجمیع روایات متفرقه هم بعد از زمان ائمه علیهم السلام و تجمیع در کتب روایی بوده است و فقهاء و محدثین بوده اند که به این مجموعه از روایاتی که ردع کرده است از خبر واحد برخورد کرده اند. آیا چنین ردعی برای شکستن چنین امر متسرخی صلاحیت دارد یا خیر؟ خیر ندارد.

المناقشة الثالثة: تنافى عدم حجيته مع حجيت يده و سوقه و ... وجدانا و ارتكازا.

اشکال سومی را که کرده اند این است که در ما در فقه اموری داریم که از مسلمات است که اماره است مثل فراش که اماره نسبت است، ید، سوق، تصرف مسلمان، اقرار مالک التصرف، من ملک شیئا ملک الاقرار به مراد از ملک یعنی تصرف و مراد از تصرف تصرف اعتباری است. قول ذی الید، قول امین، قول زن در پاره ای از امور است که از امارات است، یک از اصول مسلمه اصالة الصحة است اگر شخصی عملی را انجام داده است آن عمل را بر صحت حمل می کنیم. شما بیایید ببینید این امارات از مسلمات فقه است اگر در مورد و مضمون همین امارات، ثقه خبر دهد بگویید خبر حجت نمی باشد اما در عین حال این امارات حجت است مثلا ید و سوق اماره است اگر شخصی یدی بر مال داشت آن ید اماره بر ملکیت است و حجت است اما اگر گفت مال من است و ید نداشت بگوییم که حجت نمی باشد. این اموری است که با ارتکازات و وجدانی عرفی و عقلائی ما تنافی دارد. می گویید که قول اینها حجت نمی باشد اما سوق و ید اینها اماره است. لذا وجدان وارتکاز ما می گوید که نمی شود که این امارات حجت باشد اما خبر ثقه حجت نباشد خبر ثقه از اینها اسوء حالا نمی باشد.

المناقشة الرابعة: الروايات الدالة على حجية الخبر الثقه فی الموضوعات.

اشکال چهارم این است که فی الجمله ما روایاتی داریم که گفته است خبر ثقه حجت است:

صحيح هشام بن سالم:

۲۴۳۶۸- ۱-[1] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع

فِي رَجُلٍ وَكَّلَ آخَرَ عَلَى وَكَالَةٍ فِي أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ وَ أَشْهَدَ لَهُ بِذَلِكَ شَاهِدَيْنِ فَقَامَ الْوَكِيلُ فَخَرَجَ لِإِمْضَاءِ الْأَمْرِ فَقَالَ اشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُ فُلَاناً عَنِ الْوَكَالَةِ فَقَالَ إِنْ كَانَ الْوَكِيلُ أَمْضَى الْأَمْرَ الَّذِي وُكِّلَ فِيهِ قَبْلَ الْعَزْلِ فَإِنَّ الْأَمْرَ وَاقِعٌ مَاضٍ عَلَى مَا أَمْضَاهُ الْوَكِيلُ كَرِهَ الْمُوَكِّلُ أَمْ رَضِيَ قُلْتُ فَإِنَّ الْوَكِيلَ أَمْضَى الْأَمْرَ قَبْلَ أَنْ يَعْلَمَ الْعَزْلَ[2] أَوْ يَبْلُغَهُ أَنَّهُ قَدْ عُزِلَ عَنِ الْوَكَالَةِ فَالْأَمْرُ عَلَى مَا أَمْضَاهُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ لَهُ فَإِنْ بَلَغَهُ الْعَزْلُ قَبْلَ أَنْ يُمْضِيَ الْأَمْرَ ثُمَّ ذَهَبَ حَتَّى أَمْضَاهُ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِشَيْءٍ قَالَ نَعَمْ إِنَّ الْوَكِيلَ إِذَا وُكِّلَ ثُمَّ قَامَ عَنِ الْمَجْلِسِ فَأَمْرُهُ مَاضٍ أَبَداً وَ الْوَكَالَةُ ثَابِتَةٌ حَتَّى يَبْلُغَهُ الْعَزْلُ عَنِ الْوَكَالَةِ بِثِقَةٍ[3] يُبَلِّغُهُ أَوْ يُشَافَهُ[4] بِالْعَزْلِ عَنِ الْوَكَالَةِ.[5]

امام می فرمایند که اگر ثقه به وکیل رساند که از وکالت عزل شده است این وکیل از وکالت عزل می شود که به وضوح دلالت می کند که خبر ثقه در عزل وکیل حجت است.[6]

---

[1] (۲)ـ الفقيه ۳ـ ۸۶ـ ۳۳۸۵.

[2] (۳)ـ في نسخة ـ يعزل(هامش المخطوط) و في المصدر ـ قبل أن يعلم بالعزل.

[3] (۴)ـ فيه دلالة على العمل بخبر الثقة، و على أنّه يفيد العلم كالمشافهة، و تقديمه عليها كانه لبيان هذا المعنى و الاهتمام به" منه قده".

[4] (۵)ـ في نسخة ـ يشافهه(هامش المخطوط).

[5] وسائل الشيعة ؛ ج۱۹ ؛ ص۱۶۲، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[6] نقل شده است که عاقدی بود که صیغه خواندن آن یک ساعت طول می کشید و همه طرق عقود را می خواند احتیاطا در یک مجلس بعد از اینکه صیغه اول را خواند موکل گفته عزلتک و تمام شد.

الرواية الثانية موثقه اسحاق بن عمار:

۲۴۸۹۴- ۱-[1] مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:

سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ عِنْدِي دَنَانِيرُ وَ كَانَ مَرِيضاً فَقَالَ لِي إِنْ حَدَثَ بِي حَدَثٌ فَأَعْطِ فُلَاناً عِشْرِينَ دِينَاراً وَ أَعْطِ أَخِي بَقِيَّةَ الدَّنَانِيرِ فَمَاتَ وَ لَمْ أَشْهَدْ مَوْتَهُ فَأَتَانِي رَجُلٌ مُسْلِمٌ صَادِقٌ فَقَالَ لِي إِنَّهُ أَمَرَنِي أَنْ أَقُولَ لَكَ انْظُرِ الدَّنَانِيرَ الَّتِي أَمَرْتُكَ أَنْ تَدْفَعَهَا إِلَى أَخِي فَتَصَدَّقْ مِنْهَا بِعَشَرَةِ دَنَانِيرَ اقْسِمْهَا فِي الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَعْلَمْ أَخُوهُ أَنَّ عِنْدِي شَيْئاً فَقَالَ أَرَى أَنْ تَصَدَّقَ مِنْهَا بِعَشَرَةِ دَنَانِيرَ[2].[3]

یعنی به قول رجل صادق اعتماد کنی و عمل کنی این نشان می دهد در امر وصیت قول رجل ثقه حجت است.

روایات رادعه را داشتیم و در مقابل، این چهار اشکال را داریم.

ان قلت:

از آنجائیکه این سائل می دانسته است که غیر خودش کسی از این ماجرا خبری نداشته است و حال که این شخص به او خبر می دهد برای او اطمینان حاصل می شود.

قلت:

در روایت نیامده است که شخص مطمئن شده است.

ان قلت:

اگر حجیت خبر ثقه در موضوعات امر مرکوزی بوده است چرا مستقیما به خبر ثقه عمل نمی کند و از امام سوال می کند.

قلت:

[1] (۴)ـ التهذيب ۹ـ ۲۳۷ـ ۹۲۳.

[2] (۵)ـ في المصدر زيادةـ كما قال، و كذلك الكافي و الفقيه.

[3] وسائل الشيعة ؛ ج۱۹ ؛ ص۴۳۳، شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

اولا: انسان وقتی به موردی از مصادیق ارتکاز خودش که بر خورد می کند شک می کند.

ثانیا: ممکن است که حکم عقلائی آن را می دانسته است اما از نظر شرعی سوال کرده است. یعنی از لحاظ عقلائی می دانسته است که می تواند عمل کند اما از نظر شرعی نمی دانسته است.

الاحتمالات فی جمع بین الادلة الرادعة و الاشکالات الواردة:

از این چهار اشکال و ادله رادعه می فهمیم:

عدم حجیة خبر الثقة فی موضوعات المرافعات و الحجیة فی غیرها:

که در امور مرافعه خبر ثقه حجت نمی باشد اما در غیر امور مرافعه حجت است.

حجیته فی الموضوعات کلها الا فی الموارد التی یذکر فی الروایات.

یا اینکه قائل می شویم که خبر ثقه در همه جا حجت است الا در موارد خاصه ای که در روایت ذکر شده است چرا که در مواردی که مقام مرافعه نبود مثل روایت جبن هم آمده بود که حجت نمی باشد.

حجیته فی جمیع الموضوعات حتی المرافعات لعدم صلاحیة الرویات للردع مع هذا الارتکاز القوی.

یا اینکه بگوییم چون آن روایات صلاحیت برای رادعیت را ندارد از روایاتی می شود که به آن عمل نمی کنیم یعنی در سیره عقلاء این روایات اعتباری ندارد یعنی خبر ثقه در تمام موضوعات حجت است .

این سه وجه جمع بین این روایات رادعه و اشکالات است.

مختارنا: حجیته فی غیر المرافعات الشرعیة من الموضوعات.

ما قائلیم که در موارد مرافعه که می خواهند قضاوت کنند بر اساس قضاء شرعی در آنجا تعدد نیاز است و به خبر واحد نمی تواند اعتماد کند.

قضاء شرعی و قضاء عرفی فرقش چه می باشد؟

فقهاء معتقدند قاضی یعنی شخصی که می خواهد قضاوت کند باید شرائطی را داشته باشد مثلا باید مرد باشد، عادل باشد، باید اثنا عشری باشد، یا مشهور گفته اند باید مجتهد باشد حتی بعضی گفته اند باید اعلم من فی البلد و اطراف بلد باشد. گفته اند باید این شرائط را داشته باشد باید بر اساس موازینی که شارع تحدید کرده است به لحاظ شهود و حلف و اقرار و خلاصه بر اساس شرائط و ادله ای که شارع به عنوان دلیل قبول کرده است قضاوت کند. لذا گفته اند اگر شخص منکر به جای یمین شاهد بیاورد فایده ای ندارد باید فقط قسم بخورد چون منکر انکارش به یمین ثابت می شود و شاهد و بینه هم اقامه کند باز فایده ندارد و مدعی باید شاهد بیاورد. این قضاء شرعی است یعنی قضاء بر اساس موازینی که شرع گفته است.

در مقابلِ قضاء شرعی، قضاء عرفی است یعنی قضاوت می کند شخص بین دو نفر اما خودش مدعی نمی باشد این قضاوت من بر اساس ضوابط و قواعد شرعی است بلکه بر اساس رأی خودش قضاوت می کند که در لسان قدما به عنوان قاضی تحکیم تسمیه شده است بعضی قاضی تحکیم را منکر شده اند اما مشهور قاضی تحکیم را قائل شده اند و ما قضاء و قاضی عرفی گفته ایم.

صحبت در این است که اگر کسی بخواهد به نحو قضاء عرفی قضاوت کند آیا از محرمات شرعی است یا مباح است؟ ما قائلیم قضاء عرفی حرمتش حرمت تشریعی است نه حرمت ذاتی مثلا اگر شخص فاسقی به عنوان قضاء شرعی حکم کند این فعلش حرام است اما اگر می گوید کاری به قضاء شرعی ندارم بلکه می خواهم رأی خودم را بیان کنم این مشکلی ندارد و مباح است. مثل نماز حائض که حرمت ذاتی ندارد بلکه حرمت تشریعی دارد اگر حائض به قصد این که وظیفه دارد این نماز را می خواند این نمازش حرام است تشریعا اما اگر نماز می خواند چون نماز خواندن را دوست دارد و لو می داند امری به این نماز ندارد این نماز حرام نمی باشد. مشهور قائلند که حرمت عبادات حرمت تشریعی است نه ذاتی. در قضاء عرفی هم حرمتش حرمت تشریعی است

نه ذاتی مثلا دو نفری که با هم نزاع دارند می گویند به بقال تو حکم کن و بقال هم نظر خودش را انشاء می کند نه به عنوان قضاء شرعی. این فعل او حرام نمی باشد. این قضاء عرفی است.

ما در قضاء شرعی تعدد را معتبر می دانیم اما در قضاء عرفی نیاز نمی باشد لذا معنایش این است که بر اساس خبر واحد حکم کرد و قضاء کرد این حکم و قضاء او خلاف شرع نمی باشد.

لذا در جمع بین این اشکالات و روایات قائل شدیم در باب قضاء شرعی تعدد نیاز است حال دو نفر یا سه نفر که دو زن و یک مرد باشد یا چهارتا زن. اما در غیر قضاء شرعی — اعم از قضاء عرفی و غیر قضاء ـ عمل به خبر واحد اشکالی ندارد. مثلا می گوید این ماء نجس است از نظر شرعی حرام است و منجز و اگر گفت طاهر است و شرب کرد و نجس بود این خبر معذِّر اوست و شخص معذور است.

البته این در جایی است که در سیره در باب مرافعات خبر ثقه را حجت می دانیم ادله رادعه را رادع می دانیم اما در مواردی که اصلا خود سیره خبر ثقه را در باب مرافعات حجت نمی داند این ادله دیگر رادع نمی باشد چرا که اصلا سیره ای بر حجیت نمی باشد یعنی ما قائلیم که مرافعه این طور نمی باشد که در نظر عرف دائما هامه باشد خیر خود مرافعه هم دو قسم دارد هامه و غیر هامه که در غیر هامه اش این ادله رادعه است و در هامه اش اصلا سیره ای نمی باشد که این ادله رادع باشد.

[1] ما حصل این شد که ما حجیت خبر واحد را در موضوعات و احکام قائلیم الا در موضوعات قضاء شرعی.

التنبیهان:

در اینجا باید به دو تنبیه اشاره کنیم:

---

[1] یکشنبه ۱۳/۱۲/۹۶.

التنبیه الاول: الفرق بین الخبر الحسی و الحدسی فی الموضوعات.

گفتیم که جماعتی از علمای ما و لعل مشهور بین قدما قائل بودند خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد قائلین به عدم حجیت خبر واحد در موضوعات تفصیل نداده اند بین خبر حسی و حدسی. اگر خبر در حسیات باشد اصطلاحا به آن خبر واحد می گویند اگر در حدسیات باشد اصطلاحا می گویند قول اهل خبره.[1] این جماعت که می گفتند که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد فرقی قائل نشدند بین خبر حسی و قول اهل خبره.

مثلا اخبار از اجتهاد خبر حدسی است و اخبار از عدالت خبر حسی است و در هر دو گفتند که دو عادل باید خبر از هر دو بدهد. یعنی در قول اهل خبره هم تعدد و عدالت را لازم می دانند.

بعضی از بین همین افراد که خبر ثقه را در موضوعات حجت نمی دانسته اند از بین متأخرین آمده اند گفته اند که خبر واحد در حدسیات حجت می باشد اما در حسیات حجت نمی باشد.

مثلا در مرجع تقلید وقتی سخن از عدالت است وقتی یک نفر خبر دهد کافی نمی باشد باید دو نفر عادل خبر دهند از عدالتِ این مرجع اما وقتی می رسیم به اجتهاد و اعلمیت که لا یعلم الا بالحدس لازم نمی باشد دو عادل باشد یک ثقه هم کفایت می کند.

لذا سید در عروه در اثبات عدالت و اجتهاد مرجع تقلید تعدد و عدالت را شرط دانسته اند در آنجا بعضی تعلیقه زده اند که در اجتهاد یک ثقه کفایت می کند.

ما گفتیم خبر واحد مطلقا در موضوعات حجت است اما اگر مثل مشهور می گفتیم که خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد در این مسئله مطلقی می شدیم یا تفصیلی؟ در اینجا تفصیلی می شدیم می گفتیم خبر حسی در موضوعات حجت نمی

---

[1] البته باید علاوه بر وثاقت خبرویت هم داشته باشد.

باشد اما خبر حدسی در موضوعات حجت می باشد یعنی اگر یک نفر از اهل خبره که ثقه است خبر دهد کفایت می کند. چرا تفصیلی شده ایم؟ علمایی که گفته اند خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد می گفته اند که شارع مقدس این سیره را در موضوعات ردع کرده است می گوییم که اگر به اخبار رادعه عام و خاصه رجوع کنیم می بینیم که همه آنها مختص به خبر حسی است و هیچ کدام در مورد خبر حدسی نمی باشد. پس اگر ردع ثابت شود در مورد خبر حسی ثابت می شود نه در مورد خبر حدسی.

هیچ اولویتی در ردع از اخبار حدسی در جای که ردع از اخبار حسی شده است نمی باشد چرا که درست است که خبر حدسی درصد خطائش زیادتر است اما ممکن است که در حجیت خبر حسی در موضوعات اختلال نظام حاصل شود اما به حجیت خبر حدسی در موضوعات اختلالی حاصل نمی شود چون احتمال تحقیق در اخبار حسی است بخلاف اخبار حدسی من نمی توانم با تحقیق و تفحص به اجتهاد برسیم لذا چون راهی برای به دست آوردن خبر حدسی نمی باشد لذا باید حجت باشد اما در اخبار حسی اگر خبر ثقه ای هم نبود راهی برای شناخت آن است.

لذا اگر ما هم بگوییم خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد تفصیل می دهیم بین اخبار حسی و حدسی در حدسیات حجت می دانیم بخلاف حسیات.

التنبیه الثانی: فی التوثیقات و التعدیلات الرجالیة.

کسانی که گفته اند خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد یک مورد را استثناء کرده اند که توثیقات و تضعیفات رجالی در جرح و تعدیل است اگر یکی از رجالی ها راوی را جرح یا تعدیل کرد قول او پذیرفته می شود با اینکه این اخبار او اخبار در موضوعات است و مراد از راوی کسی است که در طریق بیان یک حکم کلی از امام قرار گرفته شده باشد. اگر در کتاب رجال مثلا نجاشی یکی از مصنفین را توثیق کند که در طریق هیچ روایتی نمی باشد این توثیق او پذیرفته نمی شود. یا اگر در سند روایت آمده است اما آن روایت یک روایت غیر تکلیفی بوده است این توثیق فایده ندارد و وثاقت

اثبات نمی شود فقط در توثیق رواة آن هم رواتی که در طریق روایات تکلیفیه آمده اند این استثناء شده است.

مثلا اصحاب کتب اربعه همه در طریق روایت است مثل یکی از رواة شیخ حر عاملی مصنف کتاب وسائل، مرحوم مجلسی پدر و پسر چرا که پاره ای از روایات ما که مشتمل بر اثبات یا نفی یک حکم تکلیفی کلی است در کتاب اینها است.

در اینجا سوال شده است که چه فرق است بین این توثیقات و بقیه موضوعات به عبارت دیگر وجه فنیی است برای این استثناء؟

نکته:

می دانید خبری متصف به حجیت می شود که مشتمل بر یک تکلیف فعلی باید باشد اثباتا یا نفیا مطابقتا یا التزاما مثلا وجوب نماز صبح بر من الان حرمت شرب این مایع بر من. کلا خبری که متضمن تکلیف فعلی باشد یا بالمطابقه یا بالالتزام آن خبر قابلیت اتصافت به حجیت را دارد.

گفتیم در سیره عقلاء خبر ثقه مطلقا حجت است چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه. چه در شبهات حکیمه که متضمن تکلیف فعلی است بالإلتزام و چه در شبهات موضوعیه که متضمن تکلیف فعلی است بالمطابقه یا بالالتزام. از تحت خبر ثقه مقداری خارج می شود که شارع ردع کرده است. ردع شارع فقط و فقط در شبهات موضوعیه است به عبارت دیگر در طریق اثبات تکلیف کلی نمی باشد فقط در طریق اثبات تکلیف فعلی و جزئي است. چه آیات رادعه عامه چه خاصه.

توثیق راوی خبری است که در طریق اثبات حکم کلی واقع می شود یا در طریق اثبات تکلیف جزئی؟ توثیق رواة خبری است که در طریق اثبات تکلیف کلی واقع می شود و در اخبار رادعه ما خبری نداریم که ردع کرده باشد از خبری که در طریق اثبات حکم کلی باشد.

هر جا خبری باشد در طریق اثبات تکلیف کلی این ردع نشده است خوب اگر بخواهیم پشت سر زید نماز بخوانم اگر ثقه ای خبر داد که زید عادل است عدالت آن اثبات نمی شود و نمی توانم به زید اقتدا کنم اما اگر می خواهم از زید تقلید کنم عدالتش به خبر ثقه اثبات می شود چرا که عدالت به لحاظ تقلید در طریق اثبات حکم کلی است اما به لحاظ اقتدا، در طریقِ اثباتِ حکم جزئي است. لذا اگر شخصی خبر از وثاقت زید داد من می توانم از زید تقلید کنم از نمی توانم پشت سر زید نماز بخوانم.

فرض این است که همه اینها در نزد عقلاء حجت است و شارع فقط در مواردی که در طریق اثبات تکلیف جزئی می باشد ردع کرده است.

اگر کسی است که فتاوای مرجع تقلید را نقل می کند که باید ثقه باشد اگر یک ثقه بگوید که این شخص ثقه است کافی است و ما می توانی به نقل او در نقل فتاوای مرجع اعتماد کنیم.

اگر کسی بگوید خبر ثقه در موضوعات حجت نمی باشد می گوییم در جایی که این موضوع در طریق اثبات حکم جزئی باشد حجت نمی باشد.

شبهه موضوعیه است چرا که این شبهه شبهه ای است که رفعش به ید شارع نمی باشد از یک طرف می گوییم در طریق اثبات حکم کلی است چرا که فتوای او اثبات می کند حکم کلی را.

لذا اگر ما قائل شویم که به عدم حجیت خبر ثقه در موضوعات توثیق ارباب رجال و خبر به عدالت مرجع تقلید و ناقل فتاوا را علی القاعده می پذریم.

خلاصه:

ما قائلیم خبر واحد مطلقا حجت است الا در باب موضوعات مرافعات شرعی.

المورد الثامن: الخبر الضعیف فی السنن.

در سابق گفتیم خبر شخص ضعیف و خبر شخص ثقه مجهول حجت نمی باشد که جامع بین این دو را می گویند خبر غیر موثق. بعضی گفته اند در باب سنن یعنی مستحبات یا مستحبات و مکروهات خبر ضعیف و مجهول حجت است مثلا اگر یک روایت ضعیفی وارد شده بود که غسل فلان روز مثلا غسل روز نوروز مستحب است ما می توانیم غسل آن روز را به نیت استحباب انجام دهیم و فقیه می تواند در کتاب فتوایی خود بنویسد که غسل روز نوروز مستحب است با اینکه روایت استحباب غسل روز نوروز ضعیف است.

پس بنابراین اگر خیر ضعیفی آمد که فلان عمل مکروه یا مستحب است ما می توانیم آن عمل را به ما هو مستحب انجام دهیم یا بما هو مکروه ترک کنیم و فقیه هم می تواند به استناد به این روایت، فتوا به استحباب و کراهت دهد.

در مقابل متاخرین گفته اند خبر ضعیف در سنن حجت نمی باشد. البته کسانی که گفته اند در سنن خبر ضعیف حجت است این را در تکالیف نگفته اند یعنی روایت ضعیف نمی تواند معذر یا منجز باشد. فقیه در فتوا به تکلیف یا عدم تکلیف نمی تواند به روایت ضعیف عمل کند.

این را بعضی گفته اند که ما در سنن می توانیم به خبر ضعیف عمل کرده و فتوا دهیم.

دلیل اینها روایاتی است که مشهور شده است به روایات من بلغ که در اکثر روایات این طور تعبیر شده است: «من بلغه شیء من الثواب» که از این روایات حجیت خبر ضعیف را در سنن استفاده کرده اند.

مختارنا: عدم حجیة الخبر الضعیف فی السنن.

ما این را قبول نکرده ایم و گفتیم که خبر ضعیف در باب سنن هم حجت نمی باشد فقیه نمی تواند به استناد به این خبر ضعیف فتوای به استحباب و کراهت دهد باید خبر، خبر ثقه باشد.

دلیلنا: عدم دلالة روایات «من بلغ» علی الحجیة.

مستفاد از روایات من بلغ حجیت نمی باشد بلکه دال بر این است که اگر کسی این عمل را انجام داد در روز قیامت ثوابی را که امید داشته است از این عمل خداوند به او می دهد.

این را در تنبیهات برائت مطرح می کنیم تحت یک عنوان قاعده التسامح فی ادلة السنن بحث می کنیم که سندشان خوب است و انما الکلام در دلالت است.

فقط گفتیم که خبر ضعیف در سنن هم حجت نمی باشد مثل باب تکالیف که حجت نمی باشد.

المورد التاسع: الخبر الضعیف مع عمل المشهور به.

اگر خبری باشد که ضعیف باشد اما مشهور اصحاب به این خبر ضعیف عمل کرده اند یعنی بر این خبر ضعیف اعتماد و استناد کرده اند و فتوا داده اند. اگر خبر ضعیفی باشد مشهور استنادا به آن فتوا داده اند آیا آن خبر حجت است یا خیر؟

گفته شده است مشهور بین علماء و فقهاء ما این است که این خبر حجت می باشد و مشهور علمای قدیم به آن فتوا داده اند اما وجه آن را نمی دانیم شاید در نزد قدما ضعیف نبوده است اما الان در نزد ما ضعیف است یا می دانیم ضعیف بوده است اما عمل کرده اند. اینطور نمی باشد که از عمل آنها بفهمیم که در نزد آنها ضعیف نبوده است. مرحوم آخوند و میرزا قائل به حجیت می باشند.

این همان مسئله جبر ضعف سند به عمل مشهور است که اگر روایتی سندش ضعیف بود با عمل مشهور آن خبر معتبر می شود.

نکته: ما یک «خبر الضعیف» داریم یعنی روایتی که راوی آن ضعیف باشد و یک «الخبر الضعیف» یعنی خبری که ضعیف است یا به خاطر راوی ثقه مجهول یا راوی ضعیف یا وجود معارض یعنی خبری که فی نفسه حجت نمی باشد.

دلیل مشهور بر حجیت این خبر یعنی خبری که ضعیف است و علماء به آن عمل کرده اند یعنی مستندا و معتمدا بر این خبر فتوا داده اند:

دلائل القائلین بالحجیة:

عمده سه دلیل ذکر شده اند:

الدلیل الاول: أن عمل المشهور موجب للظن النوعی فیکون الخبرموثوقا به الذی دلت السیرة علی حجیته.

دلیل اول از مرحوم صاحب کفایه است ایشان در کفایه ص ۳۳۲ می فرمایند:

و مجمل القول في ذلك أن العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقته هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية أو المرجحية الراجعة إلى دليل الحجية كما أن العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه و دخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به فراجع أدلة اعتبارها.[1]

ایشان می فرمایند اگر روایتی باشد که ضعیف باشد و قدما وعلماء و فقهاء به آن عمل کرده باشند ظنی برای ما به صدور روایت پیدا شده می شود و این روایت می شود موثوق الصدور و وقتی شد

موثوق الصدور دلیل حجیت موثوق الصدور که سیره عقلاء باشد این را می گیرد.
مراد ایشان از ظن شخصی است.

[1] کفایة الأصول (طبع آل البیت) ؛ ص۳۳۲، آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الأصول (طبع آل البیت) ـ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

قبل از ورود به این کلام دقت کنید مرحوم صدر یا غفلتا یا عن توجه گفته است که مرحوم آخوند گفته اند که اگر خبری را قدما عمل کنند برای ما اطمینان حاصل می شود و بعد ایشان وارد بحث این شده اند که این اطمینان شخصی است یا نوعی به حسب اصطلاح رایج. اما مرحوم صاحب کفایه تصریح کرده اند که موجب ظن می شود نه اطمینان شاید مرحوم صدر از ظن به صدور استفاده کرده اند که مراد اطمینان است یا به ذیل کلام ایشان که گفته اند موثوق الصدور است غفلت کرده است از صدر کلام که تصریح کرده اند موجب ظن نوعی می شود.

مناقشه: أن الخبر الموجب للظن النوعی لیس بحجة.

با فرمایش مرحوم آخوند نمی توانیم وارد بحث شویم.

ما ها قائلیم خبر ضعیف مظنون الصدور در سیره حجت نمی باشد ایشان می گویند که حجت است. و لو ظن یک ظن نوعی شود. ایشان موثوق الصدور را معنا نکرده اند و در اینجا مظنون الصدور موثوق الصدور گرفته اند این مشخص است در نزد آخوند موثوق الصدور معنای اصطلاحی پیدا کرده است. اگر هم ایشان بگویند که در نزد شارع حجیت است ما می گوییم دلیلی نداریم بر حجیت در نزد شارع.

الدلیل الثانی: دلالة منطوق آیة «النبأ» بأن الخبر الذی عمل به المشهور یکون خبر الفاسق بعد التبین الحجة.

دلیل دوم دلیلی است از مرحوم میرزا[1].

مرحوم میرزای نائینی دلیل آورده اند که منطوق آیه نبا این را می فرمایند منطوق آیه نبا می فرمایند: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ جَاءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا»[2] که معنای منطوق این استکه خبر الفاسق بعد التبین حجت است اگر بعد از تبین حجت نباشد معنا ندارد که تبین کنید.

---

[1] اجود التقریرات ج ۳ ص ۱۹۰ و مصباح ج ۲ ص ۲۳۵.

[2] الحجرات ، الجزء ۲۶، الصفحة: ۵۱۶، الآیة: ۶

بعد ایشان می فرمایند خبر ضعیفی که عمل به القدما و المشهور مصداق خبر فاسق بعد التبین است.

این هم فرمایش مرحوم میرزا.

مناقشه: یکون معنی منطوق الآیة استیضاح الواقع و تبعیته لا الحجیة.

اصل ادعای ایشان درست نمی باشد چه برسد به تطبیق. اصلا آیه نمی گوید خبر فاسق بعد از تبین حجت است مراد تبین استیضاح است یعنی خودتان بروید مطلب را بفهمید نه اینکه بعد از فهمیدن حجت است خیر خبر فاسق کان لم یکن است بروید به سراغ خبر تا مطلب مبین شود و بعد به آن مطلب متبین عمل کنید خودتان وارد میدان شوید تحقیق و تفحص کنید تا مطلب را بفهمید یا به علم وجدانی یا تعبدی یعنی مطلب برای شما روشن نمی شود و علم به آن نمی آورید بلکه حجت بر آن اقامه می شود. آیه می گوید بروید خودتان ببینید که واقعیت چه می باشد. اصلا نمی گوید که خبر فاسق حجت است.

بر فرض اینکه آیه می گوید خبر فاسق بعد از تبین حجت است تبین یعنی استیضاح عمل مشهور خبر ضعیف را خبر بعد از تبین نمی کند.

لذا عمل مشهور مصداق خبر بعد از تبین نمی باشد.

این وجه هم نا تمام است.

الدلیل الثالث: عمل المشهور توثیق عملی للرواة.

دلیل سومی که گفته شده است این است که وقتی مشهور علماء و فقهاء به روایتی عمل می کنند خود عمل کردند و فتوا دادن بر اساس یک خبر، توثیق عملی بر رواة این خبر است. ما قبول داریم که توثیق علماء حجت است و لازم نمی باشد که توثیق قولی باشد بلکه عملی هم کفایت می کند و حجت است و این عمل مشهور توثیق عملی بر وثاقت رواة این روایت می باشد.

مناقشه: لیس عمل المشهور الشهادة العملیة علی الوثاقة و غایة ما دل علیه اطمئنان شخصی المشهورعلی وثاقتهم إن ثبت استناد القدما علی الروایة.

این خیلی جاها به درد می خورد هیچ زمانی عمل به یک خبر توثیق عملی راویان آن روایت نمی باشد اگر من یا شما به یک روایتی عمل کردیم معنای عمل شما توثیق این مخبر در این خبر نمی باشد. چرا که نهایت چیزی را که نشان می دهد نشان می دهد که شما به وثاقت راوی مطمئن می باشید در باب حجیت گفتیم اعتقاد کسی بر کس دیگر در امور حدسی و حسی حجت نمی باشد نه اعتقاد ثقه و نه اعتقاد مفتی فقط قول آن حجت است. در اصول حجیت قطع به عنوان ذاتی بحث شده است و اگر قرار بود قطع نسبت به دیگری حجت باشد باید از حجیت ذاتی بر قاطع و حجیت اعتباری آن بر دیگری بحث می شد و هیچ وقت در اصول بحث از حجیت اعتباری قطع نشده است.

تا زمانی که شهادت قولی و عملی بر وثاقت باشد خبر حجت است اما فعل مجمل است و نشان نمی دهد که عملا توثیق کرده است یا اطمینان به وثاقت داشته است. این نهایتش این است.

مضافا بر اینکه در ما نحن فیه وقتی به روایتی عمل کرده اند در جای دیگر به روایات دیگر همین شخص عمل نکرده اند لذا معلوم می شود لسان عمل اینها شهادت بر توثیق نمی باشد.

گفته نشود که در نزد آنها قرائن و شواهد کافی بوده است لذا به آن خبر عمل کرده اند می گوییم که احتمال دارد اما همین مقدار کفایت برای حجیت آن خبر نمی کند چرا که شاید آن قرائن و شواهد در نزد آنها تمام بوده است و پدر نزد ما تمام نباشد.

این ها همه بحث کبروی است اما بحث صغروی آن در غایت اشکال می باشد و از کبری اثباتش مشکل تر است از کجا بفهمیم که قدما به این روایت عمل کرده اند. چون می دانید اولین کسی که در فقه کتاب استدلالی نوشت شیخ طوسی بوده است متوفای سنه ۴۶۰ بعداز شیخ باب شده است که کتاب استدلالی بنویسند. لذا کتاب قدما استدلالی نمی باشد نهایتا می توانیم بفهمیم که فتوایی بوده است که مضمون آن با

مضمون خبر یکی است اما شاید مستند آنها اجماعی بوده است یا مستند اینها سیره ای، ارتکازی، قاعده ای بوده است چون مضمون این فتوا علی القاعده بوده است. نهایت چیزی که می توانیم بفهمیم این است که مضمون فتوای آنها با مضمون روایت یکی بوده است اما معلوم نمی باشد که مستند این فتوا هم همین روایت است.

لذا ما دلیل نداریم لذا رجوع می کنیم به سیره عقلاء که ما قائلیم که خبری که مشهور به آن عمل کرده اند حجت نمی باشد الا اینکه موجب اطمینان نوعی شود که در این صورت از باب سبب حصول اطمینان نوعی حجت می باشد نه از باب الخبر الذی عمل به المشهور.

[1]المورد العاشر: خبر الثقة مع اعراض المشهور عنه.

اگر ما اخبار ثقه ای داشته باشیم که مشهور به آن عمل نکرده اند آیا این روایات حجت است یا خیر؟ در فقه مثال زیاد داریم مثلا در فقه روایت معتبر داریم صحیحه است که اگر کسی نامه نوشت بر ما جواب نامه واجب است در روایت آمده: «جواب الرسالة کجواب السلام» هیچ یک از فقهاء فتوا نداده اند. این اعراض مشهور است. هم دلالتش واضح است کالنص فی الوجوب است تصریح به وجوب شده است هم تشبیه شده است کجواب السلام و سندش هم صحیح است اما با این وجود کسی به این روایت عمل نکرده است. لذا فقهاء فتوا داده اند جواب نامه واجب نمی باشد یعنی به این روایت عمل نکرده اند و از این روایت جواب داده اند که اعرض عنه المشهور. روایات عدیده ای داریم که مشهور از آن اعراض کرده اند بحث ما در جایی است که آن روایت معارض نداشته باشد آیا این چنین خبر ثقه ای که مشهور به آن عمل نکرده است و بر طبق آن فتوا نداده است سند و دلالتا هم خوب بوده است با این وجود به آن عمل نشده است آیا چنین خبر ثقه ای حجت است یا خیر؟

[1] سه شنبه ۹۶/۱۲/۱۵.

مرحوم آقای خوئی[۱] و مرحوم صدر در دوره اول اصول قائل به حجیت بودند[۲] و مرحوم صدر در دوره دوم اصولش قائل به عدم حجیت چنین خبری شده است[۳]. به معروف و مشهور فقهاء نسبت داده شده است که چنین خبری حجت نمی باشد.

وجه قائلین به حجیت و عدم آن سیره است اما ببینیم توضیح و بیان مرحوم صدر از عدم حجیت چیست. مرحوم خوئی هم می گوید سیره و ما هم می گوییم سیره انما الکلام در فهم و تفسیر این سیره است چرا سیره بر اماره ای که قرائن ظنیه بر خلاف آن می باشد عمل نمی کنند.

قول المرحوم الصدر: عدم حجیته لعدم کاشفیته المنشأ فی الحجیة للأمارات العقلائیة.

مرحوم صدر فرموده اند که سایر امارات را اگر در نظر بگیرید حجیت واماریت آنها بر اساس کاشفیت است بر اساس آن کاشفیت و اصابه به واقع است خوب اگر حالا اماره ای داشتیم که اماره ای اقوی بر خلافش بود در این صورت آن اماریت و کاشفیت را ندارد مثلا در نظر بگیرید اگر زید که آدم ثقه ای است خبری داد اگر این خبر حجت است بر اساس کاشفیت حجت است اگر معارض با خبر ثقه ی دیگری شد در این صورت خبر زید آن کاشفیت را ندارد چون معارض شده است با خبر ثقه دیگر.

در ما نحن فیه هم اینطور است اگر ثقه ای خبر داد در آن احتمال اصابت به واقع بر اساس حساب احتمالات وجود دارد اگر مشهور به این روایت عمل نکردند و عدم

---

[۱] و هذا عبارته رحمه الله : « و التحقیق عدم تمامیة ذلك (أی اعراض المشهور موجبا لعدم حجیة خبر الثقة) أیضاً، إذ بعد كون الخبر صحيحاً أو موثقاً مورداً لقيام السيرة و مشمولًا لاطلاق الأدلة اللفظية على ما تقدّم ذكرها، لا وجه لرفع اليد عنه لاعراض المشهور عنه. نعم، إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالف للخبر الصحيح أو الموثق في نفسه، يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأنّ هذا الخبر لم يصدر من المعصوم (علیه السلام) أو صدر عن تقيّة فيسقط الخبر المذكور عن الحجّية لا محالة، كما تقدّمت الاشارة إليه، و لكنّه خارج عن محل الكلام. و أمّا إذا اختلف العلماء على قولين و ذهب المشهور منهم إلى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثق و أعرضوا عنه، و اختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذي يكون حجّة في نفسه لمجرد إعراض المشهور عنه.» مصباح الأصول (طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج۱ ؛ ص۲۳۶

[۲] مباحث ج ۲ ص ۵۸۳.

[۳] بحوث ج۴ ص ۴۲۶.

عملشان بر اساس قاعده ای نبود مثلا به خاطر تعارض با روایت دیگر نبود که آن روایت را ترجیح داده باشند عدم عمل مشهور کاشفیت دارد از یک مطلبی بر خلاف مضمون این خبر آن خبری که می گوید جواب نامه واجب است کاشفیتی دارد از آن طرف می بینیم که جمیع فقهاء به این روایت عمل نکرده اند که این عدم عمل مشهور کاشفیت از یک واقعی بر خلاف این مضمون که عدم وجوب جواب است که مضمون این خبر وجوب جواب نامه است که بر اساس حساب احتمالات و کاشفیت، کاشفیت این عدم عمل اگر اقوی نباشد اضعف نمی باشد بنابراین نکته ای برای کاشفیت نمی باشد و بر اساس حساب احتمالات کاشفیت این خبر می شود ضعیف وقتی شد ضعیف دیگر حجت نمی باشد چون اساس حجیت بر اساس حساب احتمالات و کاشفیت است اصلا سیره بر اساس حساب احتمالات و کاشفیت که یک قاعده مرکوز در اذهان همه ماست سلوک می کند. البته توضیح داده اند که نباید اعراض مشهور بر اساس قاعده ای باشد مثلا در سن بلوغ دختر روایت معتبر داریم که سیزده سالگی است این روایت را مشهور اعراض کرده اند این نه به خاطر اعراض مشهور است این به خاطر این است که این روایت با این روایات نه سالگی معارض است و ترجیح را علما به نه سالگی داده اند عدم عمل مشهور به این خبر بخاطر معارضه است و ترجیح روایات نه سالگی بر این روایات است که علی القاعده می شود.

پس بنابراین هر کجا که مشهور به روایتی که سندش تمام است یک و دلالتش تمام است دو معارضی هم ندارد سه با این وجود مشهور به آن عمل نکرده اند آن روایت حجت نمی باشد. لذا معروف شده است: «کلما ازداد صحتا ازداد ضعفا» روایتی که دلالت و سندش خوب است و در کتب اصحاب و قدما مثل کتب اربعه ذکر شده است اما با این حال قدما عمل نکرده اند قدمایی که نزدیک به عصر ائمه علیهم السلام و اصحاب بوده است.

اینکه می گوییم این اعراض دال بر عدم حجیت است این در صورتی است که معارضی نداشته باشد این به خاطر این است که اگر معارض داشته باشد نمی توان فهمید

که حجیت اقتضائیه را ندارد که همان خبری باشد که مشهور از آن اعراض کرده اند که اقتضاء حجیت را ندارد شاید حجیت اقتضائیه را دارد اما به خاطر ترجیح روایت معارض این روایت به این روایت عمل نکرده اند.

درست است که خبر ثقه بر اساس کاشفیت حجت است اما عمل مشهور به یک روایت ضعیف باعث نمی شود که کاشفیت خبر ثقه را پیدا کند لذا در مقام قبل قائل به حجیت نشدیم با اینکه عمل مشهور باعث کاشفیت و احتمال اصابه بیشتر به واقع می شود اما در عین حال نه کاشفیتی که برای حجیت لازم است.

مختارنا: عدم الحجية لأن عدم حجيته ليس مخلا بالنظام الاجتماعی و حجيته ليس موجبا لحفظه أيضا.

ما هم مطلب ایشان را پذیرفتیم اما نه به بیان ایشان چون ایشان حجیت خبر ثقه را بر اساس حساب احتمالات و کاشفیت می داند اما ما بر اساس دخالت و نقشش در حفظ و اخلال نظام اجتماعی می دانیم شاید امری از نظر کاشفیت اقوی باشد اما در عین حال عدم حجیت آن موجب اختلال نظام نشود ما قائلیم که عقلاء آن را حجت و اماره نمی دانند. خبر ثقه به خاطر کثرتی که دارد عدم حجیت آن موجب اختلال نظام می شود.

گفتیم یک اصل اساسی بین عقلاء این است خداوند انسانها را اینطور آفریده است و ساختار ذهنی ما را این طور قرار داده است که رفتار و کردار ما بر اساس اعتقادات و باورهای ذهنی ما است نه بر اساس واقعیات[1]. بله یک خصوصیتی هم این انسانها دارند که کلا موجودات محتاطی می باشند یعنی در جاهایی که احتمال موافق با احتیاط است به آن احتمال عمل می کنند. همینکه احتمال دهند دیوار فرو میریزد و لو ظن قوی دارند که این دیوار فرو نمی ریزد زیر دیوار نمی نشینند و اگر محتمل قوی باشد مثلا مسئله

[1] اینکه گفتیم که انسانها بر اساس اعتقادات و باورهای خود عمل می کنند این بر اساس طبع است و یک امر عقلائی نمی باشد یعنی مشخص نمی باشد اگر اینطور عمل می کنند بر اساس حفظ و اخلال می باشد بله اگر کلا بخواهند کلا به علم عمل نکنند موجب حفظ و اخلال می شود اما اگر دایره را مقداری ضیق کند این مشخص نمی باشد که موجب اخلال نظام شود. (قبل از کلاس اصول ۹۶/۱۲/۲۰).

حفظ جان مطرح باشد به احتمال ضعیفی هم که در مقابل آن اطمینان بر خلاف می باشد، ترتیب اثر می دهند مثلا اگر ده هزار اناء داشته باشیم که قطع داریم یکی از اینها سم می باشد هیچ انسان عاقلی یکی از این انائها را همینطوری بر نمی دارد شرب کند با این که احتمال سم بودن آن یک در ده هزار می باشد.

بله در جایی که به اطمینان و قطع در باب تکالیف عمل نمی کنند این عمل نکردن چه در رابطه بین انسان و مولا و چه در رابطه بین انسان و عقلاء ـ چرا که عقلاء در رابطه با انسان، مولویت عقلائیه دارند ـ جائی است که باید مطابق حفظ نظام اجتماعی باشد. دیده اند اگر دائما به خواهیم فقط به علم و اطمینان عمل کنیم اختلال نظام حاصل می شود لذا اموری است که اینها به منزله علم است یعنی باید به آنها عمل کنیم یا اگر عمل کردیم معذوریم گفتیم بر اساس حفظ نظام اجتماعی است این امارات تعذیری و تنجیزی شکل می گیرد که یکی از آن امارات خبر ثقه است که قبلا گفتیم که اگر قرائن ظنیه بر کذب خبر باشد سیره به آن عمل نمی کند چون اساسا عمل بر خلاف علم یک رویه غیر عقلائیه و خلاف طبع است به مقداری از این رویه رفع ید می کنند که برای حفظ نظام اجتماعی ضرورت باشد که آن مقدار را خبر و روایات غیر مظنونة الکذب یعنی خبری که قرائن ظنیه بر کذب آن نمی باشد، جواب گو می باشد لذا روایت و خبری که قرائن ظنیه بر کذب خبری و مخبری آن است ـ مراد از ظن ظن نوعی است نه ظن شخصی — عمل نمی کنند یکی از قرائن ظنیه بر کذب خبر، اعراض مشهور از یک خبر است. پس وجه تفصیل هم در بیان ما روشن است چرا به خبر ضعیفی که مشهور عمل کرده اند عمل نمی کنیم؟ چون نهایتا این عمل مشهور قرینه بر صدق است و در سیره عقلائیه آن مقداری که برای حفظ نظام لازم است و ضرورت دارد حجیت خبر ثقه ای است که قرائن ظنیه بر کذب آن نباشد چون عمل کردن به اماره خلاف طبع ماست و ما همیشه بر اساس علم عمل می کنیم و عمل مشهور قرائن بر صدق خبر است لذا به این خبر عمل نمی کنند چرا که مفید علم به صدق نمی باشد ما علم به صدق نداریم لذا می شود غیر علمی که طبع مخالفت عمل به آن است و از عدم عمل به آن هم اختلال نظام

حاصل نمی شود اما در جایی که قرائن بر کذب آن خبر است در سیره عقلاء به آن عمل نمی شود چرا که خبر ثقه ای که قرائن بر کذب نداشته باشد برای حفظ نظام اجتماعی کفایت می کند و نیاز به حجیت خبر ثقه ای قرائن ظنیه بر کذب آن است و خبر ضعیفی که مشهور به آن عمل کرده اند نمی باشد. طبع ما بر اساس عدم عمل به هر اماره ای است الا در جایی که در حفظ نظام اجتماعی اثر دارد.

بله در خبر ثقه ای که مشهور اعراض کرده اند از صغریات خبر متهمه می باشد که حجت نمی باشد. پس نکته این است که عقلاء فقط از طبع مقداری رفع ید می کنند که نظام اجتماعی حفظ می شود.

پس طبع ما بر اساس عدم عمل به هر اماره ای شکل گرفته است و به مقدار ضرورت از این طبع رفع ید می کنیم و آن ضرورت مقداری است که در عدم عمل موجب اختلال نظام اجتماعی شود.

به عبارت دیگر ما در خلاء زندگی نمی کنیم ما تمام گذشته و تمام خواسته ها که حتی قبل از انسانها بوده ست به انسان منتقل شده است و ما یک حلقه گسسته از نظام جهان نمی باشیم در طبیعت همه انسانها و حیوانها این حب ذات یکی از مناشئ مهم است که باعث می شود که ما بر اساس باورهایمان عمل می کنیم.

اشکال نشود که خوب طبع انسان طبع محتاطانه ای است و احتیاط ایجاب می کند که به این خبر عمل کنیم این اشکال وارد نیست و جواب آن این است که درست است که طبع انسانها یک طبع محتاطانه هم است اما سعی می کنند ـ در مواردی که مورد روایت موافق احتیاط است ـ بین این طبائع یک توازنی بر قرار کنند لذا در اینجا بر اساس احتیاط عمل نمی کنند و بر اساس طبعی که فقط بر اساس علم عمل می کنند جلو می روند و ضمن اینکه اگر عمل کردند شاید به خاطر این طبع محتاطانه و احتیاط عمل کرده اند نه به لحاظ اینکه خبر ثقه معرض عنه المشهور حجت است لذا همین که شک کنیم که این عمل به خاطر احتیاط بوده است یا حجیت این شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است.

ان قلت: الطبع المحتاط یحکم بالعمل بالخبر الضعیف الذی یعمل به المشهور.

گفته نشود که این طبع محتاط ایجاب می کند که در مسئله قبل در خبر ضعیفی که مشهور به آن عمل کرده اند عقلاء عمل کنند.

قلت: نعم الطبع یحکم بذلک و لکن نفس هذا موجب لعدم احراز الحجیة لإمکان العمل من باب الاحتیاط لا الحجیة.

اول این کلام در جایی می آید که آن خبر موافق احتیاط یعنی منجز باشد. و ثانیا اگر در اینجا عقلاء عمل کنند دیگر این عمل مساوق با حجیت نمی باشد چرا شاید از باب احتیاط عمل می کنند نه از باب حجیت همین که شک در حجیت کردیم، خوب شک در حجیت مساوق است با عدم حجیت.

دقت کنید این مسئله با مسئله قبلی فرق می کند در اینجا صغرویا هم تطبیق می شود چرا که إعراض در اینجا مشخص است و فقهاء بر خلاف روایت فتوا داده اند. به خلاف قبلی که بحث عمل به روایت بود و ما فقط وحدت مضمون را دیدیم اما این که این وحدت مضمون روایت و فتوا از باب استناد به این روایت بوده است یا خیر مشخص نمی شود الا من قبل خود فقیه من القدماء.

لذا خلاصه کلام این شد که اگر روایتی صحیح بود دلالتا و سندا و در کتب اصحاب هم ذکر شده بود اما قدمای از اصحاب از آن اعراض کرده اند این موجب عدم حجیت این خبر می شود.

هذا تمام الکلام فی المورد العاشر.

المورد الحادی عشر: خبر الثقة فی الأمور الهامة:

مورد یازدهم خبر ثقه در امور هامه است

خبر ثقه به لحاظ مضمونی به خبر مهم و غیر مهم تقسیم می شود و مراد ما از مهم یعنی خبری که به لحاظ مضمونی برای جمعی یا نفری تأثیر گذار و مهم می باشد.

آیا خبر ثقه در امور هامه حجت است یا خیر؟ مثالهای زیادی دارد مثلا ثقه ای می گوید که فلانی گفته است که ده هزار تومانی که من در دست شما دارم صدقه بده و یکبار دیگر این ثقه می گوید که فلانی گفته است که ده میلیونی که در دست شما دارم را صدقه بده خوب خیلی فرق است بین ده هزار و ده میلیون آیا در سیره عقلاء در امور هامه بر خبر ثقه عمل می کنند یا نه؟ مثال فقهی واضحی هم دارد که صحیح ابی ولاد است این صحیحه یک مضمونی دارد که تنها روایتی است که این مضمون را دارد که مضمون مهمی است و پاره ای از فقهاء به این روایت عمل کرده اند و فتوا داده اند.

[1] بحثی در بین علمای این است که اگر ما در قییمات ضامن شدیم قیمتی که ضامن هستیم کدام قیمت است؟ قیمت یوم الضمان یا یوم التلف یا یوم الاداء؟ مثلا شخصی گوسفندی را غصب کرد که روز غصب یک دینار بود و یکماه بعد آن را ذبح کرد که قیمت آن شده بود دو دینار و بعد از ششماه می خواهد قیمت گوسفند غصب کرده را بدهد که قیمت آن در روز اداء شده است سه دینار. خوب دقت کنید قیمت یوم الضمان و الغصب یک دینار بود و قیمت یوم التلف و یوم الذبح دو دیناربود و قیمت یوم الاداء که امروز است سه دینار شده است. اکثرا قائل به قیمت یوم الاداء شده اند که ما هم تبعیت کردیم بعضی گفته اند یوم التلف را باید بدهد و اقلیتی مثل مرحوم خوئي و تبریزی یوم الضمانی شده اند.

اختلافی که است دو اختلاف است یکی در سیره عقلاء است که مشهور قائلند عند العقلاء یوم الاداء را ضامن می باشد و جمعی قائل به یوم التلف می باشند و می گویند عقلاء اینطور می باشند و اما کسی یوم الضمانی نشده است و فقط کسانی که یوم الضمانی شده اند مستند آنها این صحیحه است که در آن آمده است: «قیمت بغل یوم خالفته» یوم خالفته قید قیمت است گفته اند به مقتضای این صحیحه و لو برخلاف سیره و ارتکاز عقلاء است گفته اند باید قیمت یوم الضمان را بدهد.

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۲/۱۶.

مختارنا: عدم الحجیة للسیرة العقلائیة و اطلاق الروایات منطبق علی الارتکاز المنشأ منه السیرة.

عنایت بشود خوب بر عدم حجیت این روایت که این عده قلیل بدان عمل کرده اند استدلالاتی شده است یکی از استدلالاتی که مطرح کردیم ــ بر فرض که دلالت داشته باشد ــ همین عدم حجیت خبر واحد در امور هامه است به این بیان که این مسئله از امور مالی است که از امور هامه در نزد عقلاء است به صرف این خبر نمی توان فتوا به ضمان قیمت یوم الضمان داد و در سیره عقلاء به این خبر عمل نمی کنند.

این مثال فقهی.

بحث اصولی: دلیل حجیت خبر ثقه یکی سیره و یکی خبر بود اما در سیره که سیره عقلاء باشد که در سیره عقلاء اصلا در امور هامه به خبر ثقه که اعتماد نمی کنند هیچ به بینه هم عمل نمی کنند آیا بر اساس یک خبر در اموال و نفوس و ناموس مردم تصرف می کنند؟!! خیر در سیره عمل نمی کنند به خصوص که گفتیم اساس این امارات حفظ نظام است اگر قرار باشد که در امور هامه سهل گیری کنند نه تنها موجب حفظ نظام اجتماعی نمی باشد مخل به نظام اجتماعی است.

ما ها گفتیم در سیره اصلا به خبر در امور هامه استناد نمی کردند اما اگر دلیل ما آیه یا خبر باشد یک قاعده کلی است که اگر ارتکازی در امری باشد این ارتکاز یک قرینه لبیه است و مانع اطلاق در ادله لفظیه می شود لذا مدلول می شود حجیت خبر ثقه در امور غیر هامه لذا دلیلی نداریم که در امور هامه به خبر واحد عمل کنیم اگر در فقه روایتی داشتیم که مربوط به امر مهمی می شود فقیه نمی تواند بر اساس این خبر فتوا دهد بسیار از مسائل مهم است که مستندش یک یا دو روایت است و آقایان فتوا داده اند در حالی که در این موارد نمی توان به یک یا دو روایت فتوا داد.

پس بنابراین در امور هامه نمی توان به خبر ثقه عمل کرد.

نکته: معیار اهمیت و عدم اهمیت، عقلاء می باشند یعنی نزد عقلاء از امور هامه باشد یا از امور غیر هامه باشد گاهی اوقات هم ما تردید می کنیم و در بعضی اوقات هم خود عقلاء تردید می کنند. در بین عقلاء یک سیره ثانویه است که اگر در جایی شک کردند احتیاط می کنند و می گوییم عقلاء در هیچ شبهه ای اصلی به نام اصل برائت ندارند.

هر جا ما شک کنیم که مورد تکلیف اهم است یا خیر باز اصل عقلائي است که احتیاط است. ما منکر برائت عقلیه و عقلائیه می باشیم خلافا للمشهور که هر دو برائت را پذیرفته اند و خلافا للمرحوم الصدر که برائت عقلائیه را پذیرفته اند.

المورد الثانی عشر: خبر الثقه فی الإخبار الحدسی.

مورد دوازدهم از مواردی که در خبر واحد بحث می شود خبر ثقه در امور حدسی است.

اقسام الخبر و هو علی قسمین:

خبر را تقسیم می کنند به خبر حسی و خبر حدسی.

القسم الاول: الخبر الحسی و هو علی ثلاثة أصناف أیضا:

خود خبر حسی سه قسم دارد:

الصنف الاول: الخبر الذی یکون مضمونه مدرکا بالحواس: کالإخبار بنزول المطر للذی رآه.

مضمون خبر تارة مضمونی است که نسبت به آن مضمون مخبر ادراک حسی دارد مثلا اینکه مخبر می گوید «السماء یمطر» آسمان می بارد از بیرون به منزل آمده است و می گوید باران می آید نسبت به نزول مطر ادراک حسی دارد.

الصنف الثانی: الخبر الذی یکون لوازم مضمونه مدرکا بالحواس: کالإخبار بعدالة زید.

مورد دوم از خبر این است که مضمون آن قابل ادراک حسی نمی باشد اما لوازمی دارد که آنها قابل حس است مثل اینکه می گوید زید عادل هر تعریفی که از عدالت کنید با حس قابل ادراک نمی باشد نمی توانیم عدالت را به یکی از حواس پنجگاه ادراک کنیم اما لوازم و آثاری دارد که قابل درک و احساس است کسی که با کسی معاشرت دارد با معاشرت بعد از مدتی می فهمد که این شخص عادل می باشد یا خیر همیشه هر جایی حرامی انجام می شود او نیست. این هم خبر حسی است.

الصنف الثالث: اخبار الثقه بالخبر الحسی.

مورد سوم: جایی است که ما ادارک حسی نداریم اما به ادراک حسی کس دیگری به ما رسیده است مثلا ثقه ای به من می گوید باران می بارد و من می گویم: «باران می بارد» یا ثقه ای به من می گوید: زید عادل و من هم می گویم: «زید عادل». این خبر من خبر حسی است با اینکه من خودم نه مضمون را به حس ادراک کردم و نه لوازم آن را در عین حال اخبار من از باران یا عدالت زید حسی است.

دقت کنید در این قسم خبر من نسبت به باریدن باران یا عدالت زید خبر حسی از قسم سوم است و خبر من از اخبار ثقه به باریدن باران و عدالت زید از خبر حسی قسم اول است.

اصطلاحا وقتی می گویم خبر حسی شامل این مورد هم می شود.

این سه قسم خبر حسی می شود.

القسم الثانی: الخبر الحدسی و هو علی صنفین:

اما خبر حدسی دو صنف دارد:

الصنف الاول: الخبر مما لا یکون حسیا و لا لوازمه کالإخبار من الاحکام الشرعیة.

مورد اول: خود مورد حدسی است نه خودش و نه لوازمش حسی نمی باشد و همه حدسی است مثل اخبار از احکام شرعی وقتی که فقیه خبری می دهد از وجوب امر به

معروف و نهی از منکر یا از حرمت اکل میته یا حرمت شرب عصیر عنبی این اخبارها همه از اخبار حدسی است. اصلا احکام شرعی قابل ادراک حسی نمی باشد نه خودش نه لوازمش.

طهارت در شبهه حکمیه می شود حدسی. مثلا می گوید اهل کتاب طاهر می باشند. فقیه علم غیب که ندارد شاید نجس باشند اما به حسب ادله و حدس خودش می گوید که طاهر می باشند.

بله نقل فتوا خبر حسی است.

الصنف الثانی: الاخبار الحدسی من الحسیات.

قسم دوم از اخبار حدسی اخبار از مواردی که مضمون آن قابل حس است اما شخصی از حدس به آن رسیده است مثل باریدن باران حسی است اما کسی از طریق حدس به باران رسید مثلا همسایه ای دارد که در روزهای بارانی بیرون نمی آید و می داند که امروز از خانه بیرون نیامده است لذا حدس می زند که امروز باران می بارد این خبر او حدسی است یعنی در یک امور حسی به حدس رسید.

مثلا می دانست که زید که همسایه اوست مریض بوده است و می بیند که در خانه او پارچه سیاه زده اند حدس زد که این زید مرده است. خوب اخبار به مردن زید امر حسی است اما به حدس به آن رسیده است و اخبار به موت داده است.

پس تا اینجا مشخص است که وقتی می گوییم خبر حسی یکی از سه قسم اولی و وقتی می گوییم خبر حدسی یکی از دو قسم اخیر است.

تا اینجا که گفتیم خبر ثقه حجت است در خبر حسی گفتیم می خواهیم ببینیم که در خبر حدسی هم حجت است.

در مقابل فقیه دو نفر داریم یکی عامی که خبر فقیه به سیره در مورد او حجت است اما قول فقیه برای فقیه دیگر حجت است یا خیر ؟ مشهور می گویند قول اهل خبره

بر اهل خبره حجت نمی باشد خوب سوال این است که آیا خبر ثقه در امور حدسی از باب خبر الواحد در حدسیات، ـ نه از باب قول اهل خبره ـ حجت می باشد یا خیر ؟

این یک مورد از محل بحثمان بحث دیگر ما در مثال دوم است اگر کسی خبر داد از عدالت زید یا از موت زید یا از نزول مطر اما این اخبارش از حدس بود نه عن حس آیا این خبر حجت است یا خیر؟

پس مورد بحث ما دو مورد است: هم خبر حدسی که فقط قابل ادراک به حس است در مقابل اهل خبره دیگر و هم خبر حدسی که مضمون آن قابل ادراک حسی است.

به قسم اول خبر اهل خبره نمی گوید چرا که فقیه نسبت به فقیه دیگر حجت نمی باشد.

التحقیق فی المسئله: عدم حجیة خبر الثقة فی الحدسیات.[1]

ما قائلیم که خبر ثقه در اخبار حدسی حجت نمی باشد چرا که دلیل حجیت خبر ثقه یا سیره است یا سنت و سیره هم یا سیره عقلاء است یا سیره متشرعه.

اما عدم حجیته عند سیرة العقلاء:

در سیره عقلاء وقتی خبر حسی است اگر عدم اصابه به واقعی باشد این عدم اصابه یا ناشی از کذب مخبر است یا ناشی از خطاء مخبر می شود و در خبر حسی اکثر عدم اصابه ها ناشی از کذب مخبر است وقتی ما گفتیم خبر ثقه جلوی خطاء اول را گرفتیم اما خطاء ناشی از عامل دوم را نگرفتیم اما چون کم صورت می گیرد اشکالی ندارد لذا چون حجیت امارات بر اساس حفظ نظام اجتماعی است وقتی شرط وثاقت می کنند جلوی اکثر خطاء را می گیرند و در حجیت آن اخلالی به نظام وارد نمی شود.

در اخبار حدسی هم منشأ عدم اصابه همین دو عامل است اما منشأ اغلب عدم اصابه ها چون خبر حدسی است نه حسی خطاء مخبر است نه کذب آن لذا وقتی ما

---

[1] شنبه ۹۶/۱۲/۱۹.

وثاقت را هم که شرط کنیم این شرط در جلوگیری از عدم اصابه به واقع تاثیری ندارد چرا که اکثر عدم اصابه ها از ناحیه کذب نمی باشد بلکه از ناحیه خطاء مخبر است لذا وثاقت تاثیری در جلوگیری از خطاء ندارد پس آن را حجت نمی دانند. در خبر اهل خبره هم که گفته اند حجت است به خاطر این است که این خبرویت جلوی عدم اصابه به واقعی را که ناشی از خطاء در حدس می شود، می گیرد و به حداقل می رساند و ضمن اینکه ما چاره ای ندارم الا اینکه خبر اهل خبره را حجت بدانیم و الا موجب اخلال نظام می شود. لذا خبر حدسی چه قسم اول و چه قسم دوم حجت نمی باشد که قسم دوم تفصیلی دارد که می گوییم که این قسم دوم اخبار اهل خبره برای اهل خبره است.

و السیرة المتشرعیة لا تدل علی حجیته لانها دلیل لبی و لیسا من قدر متیقنها و السکوة لقلته لا تدل علی الامضاء.

اما سیره متشرعه هم دلیل لبی است و این دو نوع خبر حدسی خیلی زیاد نمی باشد و محل ابتلاء باشد که از سکوت امضاء را بفهمیم[1]. قدر میتقن آن خبر حسی است.

محل بحث ما خبر ثقه است.

و اما السنة تدل علی حجیة الخبر الحسی.

اما سنت در روایت داریم: «العمری و ابنه ثقتان فما ادیا عن فعنی یودیان» که اطلاق دارد که ادیا عن حسا و حدسا را در بر می گیرد. لذا اطلاقی به نظر می آید اما در ذیل تعلیل شده است «فانهما ثقتان مأمونان» امام می فرمایند: کلام اینها را قبول کنید چون امینند. گفتیم که تعلیل باید تعلیل به امر ازتکازی باشد آنچه که امانت در آن نقش اساسی

---

[1] دقت کنید که تبیین ما در سیره متشرعه هم سکوت دال بر امضاء است و هم اینکه در بعضی موارد می دانیم از معصوم گرفته اند یعنی وقتی می گوییم بنا بر سیره متشرعه بعضی اوقات معنایش این است که امضاء سکوتی بر این مطلب داریم و بعضی اوقات معنایش این استکه می دانیم این عمل را از معصوم گرفته اند مثلا می گوییم که به سیره متشرعه حیاظة مملک است این معنایش این استکه که معصوم به سکوت خودش این عمل را امضاء کرده است و یکبار می گوییم به سیره متشرعه نماز صبح دو رکعت است یعنی می دانیم که این دورکعت بودن نماز صبح را از معصوم گرفته اند حال یا از فعل معصوم یا از قول معصوم و علتش هم این استکه در مثل حیاظة مملکیت موافق طبع و ارتکازات واضحه آنها بوده است و اصلا سوال نمی کردند و سراغ معصوم نمی رفتند و نشانه آن هم این است که یک سوال هم نکرده اند که آیا می توان از رودخانه ماهی گرفت؟ لذا در مثل مواردی که موافق طبع یا ارتکازات واضحه که است احتمال نمی دهیم که از معصوم سوال کرده باشند لذا به امضاء می فهمیم و در غیر مثل این موارد به اتخاذ از معصوم بر می گردانیم. (ج ب ک اص ۹۷/۰۱/۱۴ دق ۲۸)

دارد در خبر حسی است نه خبر حدسی لذا باتوجه به این تعلیل ناظر به خبر حسی است و اصلا ناظر به خبر حدسی نمی باشد. در ارتکاز عقلاء امانت و وثاقت در خبر حسی مهم است و در حدسیات خبرویت شرط است نه وثاقت.

لذا خبر ثقه حجت است در اخبار حسی و در اخبار حدسی دلیلی بر حجیت نداریم و بلکه سیره قائم است بر عدم حجیت آن.

حکم الشک فی أنه حسی أو حدسی؟

خوب حالا اگر ثقه ای خبر حسی داد و شک کردیم در این امر حسی را به ادراک حسی خبر داد یا عن حدس به ما خبر می دهد از حس سه راه دارد یا مضمون را ادراک به حس کند یا آثار و لوازمش را ادراک به حس کرده باشد یا ثقه ای که ادراک به حس کرده است به این شخص خبر داد.

مثلا ثقه گفت: «زید مات» نمی دانیم این اخبار شخص عن حس است یا عن حدس در اینجا چه کنیم؟ آیا این خبر حجت است یا خیر؟

عند المشهور: حمل علی أنه حسی لأصالة الحس العقلائیة فیصیر حجة.

ظاهرا توافقی بین علماء است که این خبر حجت است جماعتی از علماء منهم مرحوم آخوند و خوئي قائلند که عقلاء در باب محاورات اصلی دارند به نام «اصالة الحس» که اگر شک دارند که این خبر عن حدس است یا عن حس این را حمل بر حس می کنند. لذا تا کسی خبری از «عدالت زید» به ما داد و نفهمیدیم لوازم و آثار عدالت زید را حس کرده است یا ثقه ای به او گفته اند یا خیر به قرائنی حدس زده است و به قرائنی رسیده است به عدالت زید مثلا دیده است پشت سر او عمرو نماز می خواند که عمرو کسی است که تا عدالت کسی محرز نشود پشت سر او نماز نمی خواند لذا حدس زده است زید عادل است و گفت است زید عادل می گوییم عن حس است و به آن عمل و احتجاج می کنیم.

عند المرحوم الصدر: ظاهر خبر الثقة أنه خبر حسی فیصیر حجة.

مرحوم صدر راه دیگری را پیموده است[۱] و اصالة الحس را قبول نکرده است فرموده اند که وقتی در حسیات ثقه خبر می دهد ظهور دارد که این خبر را به تو می گویم عن حس مثلا می گوید: «زید مات» این جمله تقدیری دارد که این است: «ادرکت حسا ان زیدا مات». این «زید مات» ظهور در این کلام دارد. مثلا در منبر رایج است که می گوییم: قال الامام الصادق علیه‌السلام خوب مشخص است که من که از خود حضرت نشنیدم بلکه در تقدیر است که در کتاب فلان دیدم یا در روایت است که امام علیه‌السلام فرمودند. این را دقت کنید مرحوم صدر فرموده اند که ظهور این خبر در حسی است و فرض این استکه این شخص هم ثقه است. خوب وقتی ثقه است و می گوید ادرکت حسا نیازی می باشد به اصالة الحس رجوع کنیم؟!!! خیر ما یک اصالة الظهور و حجیت خبر ثقه را داریم و اصالة الحسی نداریم. پس اصل مستقلی نمی باشد بلکه همان اصالة الظهور است.

این فرمایش مرحوم صدر.

مناقشة: الاخبار من الحدس المتعارف موافقا للظاهر فالظاهر لا یحکم بالحسیة فالمرجع عند الشک اصالة الحس.

یک اشکالی در عبارت ایشان است که مهم نمی باشد ایشان گفته اند این ظهور خبر است این ظهور خبر نمی باشد بلکه ظهور اخبار است که فعل ماست و خبر لفظی است که ما ایجاد می کنیم. زید مات می شود خبر و ایجاد این جمله می شود اخبار لذا اگر این خبر این ظهور را دارد باید همیشه این خبر این ظهور را داشته باشد اصلا کلام ظهور تصدیقی ندارد و کلام نهایتا دلالت تصوری دارد و دائما ظهور تصدیقی به ظهور فعل بر می گردد.

این اشکال مهمی نمی باشد.

---

[۱] مباحث ج ۲ ص ۵۹۸

اما نکته ای که باید دقت کرد این است که واقعا وقتی ثقه ای اخبار می کند مثلا می گوید: «زید عادل» یا می گوید: «زید مات» مثلا صبح که از خانه بیرون رفت دید که از خانه زید صدای گریه می آید و زید هم قبلا مریض بوده است می گوید که زید مات این کلام او خلاف ظاهر است؟!! یا می گوید: «زید عادل» و دیده است که عمرو پشت سر زید نماز می خواند این خلاف ظاهر است بگوید: «زید عادل»؟!! این امور عادی که بر اساس آن حدس می زنند مثلا همین گریه کردن و نماز خواندن پشت زید این اخبار ها خلاف ظاهر نمی باشد اما بر اساس استخاره بگوید زید عادل این کلامش خلاف ظاهر است چرا که اخبار او باید مبتنی بر حس یا حدس متعارف باشد لذا در استخاره باید بگوید که من استخاره کردم و حدس زدم زید عادل است. لذا این اصالة الحس در قسم اول می آید یعنی در زید عادل و زید مات که احتمال می دهیم حدس متعارفی زده است این اصالة الحس می آید.

پس بنابراین این اصالة الحس را قبول کردیم. البته اگر فهمیدیم که عن حدس است حجت نمی باشد اما اگر شک کردیم، اصالة الحس می آید و خبر می شود حجت. خود حدس و لو حدس متعارفی باشد نسبت به خبر ثقه کم است لذا ما اصالة الحس را داریم. اینکه ما ظهور در حس را قبول نکردیم از باب اینکه وجدانا می بینیم که وقتی کسی در امور حدسی متعارف بگویند که زید مات چنین ظهوری در کلام او نمی باشد یعنی احتمال می دهیم که عن حدس گفته است و اگر هم بعدا فهمیدیم که عن حدس گفته است نمی گوییم می بایست می گفت.

هذا تمام الکلام در خبر حسی و حدسی و گفتیم خبر حدسی حجت نمی باشد.

تنبیهان:

التنبیه الاول: حجیة قول اهل الخبرة علی اهل الخبرة الآخر.

قول اهل خبره که فتوای مجتهد یکی از آن موارد باشد. گفته اند فتوای مجتهد بر عامی حجت است و بر مجتهد دیگر حجت نمی باشد و نمی تواند بر طبق فتوای فقیه دیگر عمل کند یا فتوا دهد.

این را مشهور گفته اند.

ما تفصیلی دادیم بین اینکه این مجتهد که به او فتوای فقیه دیگر واصل شده است یا خودش در آن مسئله استنباط کرده است که نمی تواند تقلید کند و لو اینکه اعلم باشد. اما اگر خودش مجتهد است اما استنباط نکرده است قدرت استنباط و رجوع به مسئله را دارد اما به مسئله رجوع نکرده در نتیجه استنباطی ندارد گفتیم که می تواند از فقیه دیگر تقلید کند و عمل کند. دلیل ما سیره است.

گفتیم دلیل ما سیره عقلاء و ادل دلیل هم سیره علمای ما می باشد اصلا امری رایج است در مقام عمل فوری استنباط نمی کنند و نوعا شکیات نماز را حفظ نمی کردند مسائل نماز میت و ... را حفظ نمی کردند[1] نمی روند که وسائل و جواهر را بیاورد و استنباط کند به کتب استنباطی فقهاء دیگر رجوع می کند و عمل می کند.

اصلا می تواند مجتهد هیچ مسئله ای را استنباط نکند و رجوع به مجتهدین دیگر کند گویا در نزد عقلاء خبرویت و عامیت فارقش اجتهاد نمی باشد بلکه اجتهاد فعلی است یعنی استنباط فعلی است. این ارتکاز علماء نشان می دهد که قائل به حجیت قول مجتهد دیگر بر مجتهد و خبره ای که اعمال خبرویت نکرده است می بودند.

اما اینکه می تواند فتوا دهد یا خیر بله می تواند فتوا دهد و قول او قول بالحجة است نه قول بلا علم اما در حکمِ عامی است لذا در این مسئله قول مجتهد دیگر بر او

---

[1] یکی از علماء دائما نماز میت را یادش می رفت هر شب موقع خواب یک متکا می گذاشت و نماز میت را بر آن می خواند تا برای او ملکه شود.

حجت است اما عامی دیگر نمی تواند از او تقلید کند چون او در این مسئله اهل خبره نیست بلکه مقلِّد است.

عامی هم می تواند فتوا دهد یعنی به حکم الله خبر دهد اما تقلیدا. افتاء یعنی اخبار از حکم الله. اخبار از حکم الله باید اخبار بالحجة باشد که این عامی هم افتاء بالحجة داده است اما اگر نمی گوییم افتاء چون قرینه ای است که این اخبار از حکم الله نمی باشد بلکه اخبار از فتوا است.

التنبیه الثانی: التوثیقات الرجالیه.[1]

بحث امروز در مورد توثیقات علماء رجال است که آیا اعتبار دارد یا خیر؟ اگر اعتبار دارد این اعتبار از باب قول اهل خبره است یا از باب اعتبار قول ثقه؟

الاشکالان علی حجیة التوثیقات الرجالیه:

کلا ما دو اشکال عمده داریم:

الاشکال الاول: اخبارهم اخبار الثقة فی الموضوعات الذی لیس بحجة.

اشکال اول اینکه این توثیقات خبر ثقه در موضوعات است نه در احکام و پیش فرض این است که این خبر ثقه در موضوعات حجت نمی باشد.

از این اشکال دو جواب دادیم:

الجواب الاول: نحن القائلون بحجة خبر الثقه فی الموضوعات.

اولا جواب دادیم که خبر ثقه در موضوعات حجت است.

الجواب الثانی: الاخبار الرادعة لیس ناظرا الیها.

و جواب دوم اینکه اگر هم قائل بشویم خبر ثقه در موضوعات حجت نمی باشد از باب اخبار رادعه است که گفتیم که اگر به اخبار رادعه رجوع شود می بینید که اخبار

---

[1] یکشنبه ۹۶/۱۲/۲۰.

رادعه اطلاقی ندارد که شامل این توثیقات رجالیه که در طریق فهم و استنباط احکام کلی شرعی قرار می گیرد، شود.[۱]

الاشکال الثانی: توثیقاتهم اخبار حدسی.

عمده، اشکال دوم است که این اشکال این است که توثیقات اینها حدسی است نه بر اساس حس چون وثاقت مانند عدالت از امور قریب به حس است راه فهم وثاقت یک شخص مانند فهم عدالت از یکی از دو طریق است: یکی اینکه ما با شخص معاشرت داشته باشم و در معاشرت با او احساس وثاقت کنیم و دیگر اینکه شخصی که با او معاشرت دارد او را توثیق کند ما هم بر اساس توثیق او توثیق کنیم که توثیق او نسبت به من حسی است و توثیق او هم می شود حسی به خاطر معاشرت اما این دو امر در اصحاب رجال منتفی است چرا که عمده توثیقات ما از جناب نجاشی و کشی و شیخ است که مال قرن پنجم به بعد می باشد و با اصحاب ائمه و معاصرین اینها معاشرت نداشته اند خوب مطمئن می شویم این توثیقات مستند به حدس و اجتهاد است یعنی علماء رجالی بر اساس حدس و اجتهاد توثیق کرده اند.

جواب المرحوم الخوئی: توثیقاتهم نقل الوثاقة عن کابر بعد کابر.

مرحوم خوئی جواب داده اند که ما از این توثیقات دو احتمال می دهیم: احتمال اول این که این توثیقات از ثقه بعد از ثقه به ما رسیده است و آنها هم در کتاب خودشان توثیق کرده اند که این توثیقات حسی است و احتمال دوم این است که این توثیق بر اساس حدس و اجتهاد بوده است نه بر اساس شهادت حسی. خوب دو احتمال داریم که هر جا شک کنیم که این اخبار حسی یا حدسی است می گوییم حسی بوده است بنا

---

[۱] گفته نشود که جواب اول مبتنی بر جواب دوم است و یک جواب است نه دو جواب یعنی این که خبر ثقه در موضوعات حجت است را هر دو گروه نافی در موضوعات و مثبت در موضوعات قبول دارند که در سیره حجت است و تمام اشکال در رادعیت اخبار رادعه است لذا حجیت در موضوعات که جواب اول باشد مبتنی بر عدم قبول رادعیت است که در جواب دوم گفته شد. این اشکال درست نمی باشد چرا که در جواب اول ما اصلا اخبار رادعه را قبول نکردیم یعنی قبول نکردیم که ردع از خبر ثقه در موضوعات مطلقا نمی باشد چه موضوع توثیق رجالی باشد یا غیر آن باشد اما در جواب دوم رادعیت در موضوعات را قبول کردیم اما در مثل توثیقات رجالی که در طریق اثبات حکم کلی باشد قبول نکردیم یعنی فی الجمله رادعیت را در اینجا قبول کردیم بخلاف جواب اول که رادعیت را در موضوعات مطلقا قبول نکردیم.

بر اساس اصالة الحس که یا اصل مستقلی باشد که دیگران گفته اند یا از صغریات اصالة الظهور باشد که مرحوم صدر فرموده اند. این مطلب را در جواب حدسی بودن توثیقات علماء رجال گفته اند که عبارت ایشان به این صورت است:

إن هذا الاحتمال (أی احتمال الحدسية) لا يعتنى به بعد قيام السيرة على حجية خبر الثقة فيما لم يعلم أنه نشأ من الحدس. و لا ريب في أن احتمال الحس في أخبارهم – و لو من جهة نقل كابر عن كابر و ثقة عن ثقة – موجود وجدانا. كيف؟ و قد كان تأليف كتب الفهارس و التراجم[1] لتمييز الصحيح من السقيم أمرا متعارفا عندهم، و قد وصلتنا جملة من ذلك و لم تصلنا جملة أخرى. و قد بلغ عدد الكتب الرجالية من زمان الحسن بن محبوب[2] إلى زمان الشيخ[3] نيفا و مائة كتاب على ما يظهر من النجاشي و الشيخ و غيرهما. و قد جمع ذلك البحاثة الشهير المعاصر الشيخ آقا بزرگ الطهراني في كتابه مصفى المقال. قال الشيخ في كتاب العدة في آخر فصل في ذكر خبر الواحد: «إنا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار فوثقت الثقات منهم، و ضعفت الضعفاء، و فرقت بين من يعتمد على حديثه و روايته و بين من لا يعتمد على خبره، و مدحوا الممدوح منهم و ذموا المذموم. و قالوا: فلان متهم في حديثه، و فلان كذاب، و فلان مخلط[4]، و فلان مخالف في المذهب و الاعتقاد، و فلان واقفي، و فلان فطحي، و غير ذلك من الطعون التي ذكروها. و صنفوا في ذلك الكتب و استثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم[5]، حتى أن واحدا منهم إذا أنكر حديثا طعن في إسناده و ضعفه بروايته. هذه عادتهم على قديم و حديث لا تنخرم». و النجاشي قد يسند ما يذكره إلى أصحاب الرجال و يقول: «ذكره أصحاب الرجال». و هذه العبارات – كما

[1] فهارس کتبی بوده است که مصنفات را ذکر می کردند و تراجم هم کتابی بوده است که شرح حال افراد را می نوشته اند.

[2] از اصحاب امام رضا علیه السلام است که در سنه ۲۲۴ از دنیا رفته است.

[3] سنه ۴۶۰ از دنیا رفته است.

[4] فلانی ضبطش دقیق نمی باشد و قاطی می کند.

[5] گاهی کتبی را ذکر می کردند و می گفتند که این کتب را به طریق معتبر ذکر کرده اند الا طریق خاص که در طریق فلانی باشد که طریقش طریق معتبری نمی باشد.

ترى- صريحة الدلالة على أن التوثيقات أو التضعيفات، و المدح أو القدح كانت من الأمور الشائعة المتعارفة بين العلماء، و كانوا ينصون عليها في كتبهم. و بهذا يظهر أن مناقشة الشيخ فخر الدين الطريحي في مشتركاته- بأن توثيقات النجاشي أو الشيخ يحتمل أنها مبنية على الحدس، فلا يعتمد عليها- في غير محلها.[1]

این فرمایشات مرحوم خوئي که ایشان توثیقات اصحاب رجال از باب خبر ثقه حجت دانسته اند. مثل اینکه کسی به شما بگوید زید عادل یا ثقه. بعضی هم این کلام مرحوم خوئی را قبول کرده اند.

مناقشات:

المناقشة الأولى: القرائن تشهد بأن توثيقاتهم لا يكون بالنقل عن الثقة بل بالحدس.

ما ها اختلافی داریم با ایشان عرض کردیم که آدم وقتی در توثیقات و تضعیفات اینها نگاه می کند روی قرائن و شواهد مطمئن می شود که اینطور نمی باشد که حتما از ثقه به ثقه ی دیگر رسیده است بلکه از روی اجتهاد بوده است مثلا همین حسن بن محبوب وقتی نجاشی به ایشان می رسد این را توثیق نمی کند با اینکه خیلی توثیق دارد کسی را که این مقدار صاحب مصنفات بوده است توثیق نکرده است یا اسمی از آن نیاورده است. گفته اند که اصحاب رجال بعضی از مشاهیر و معاریف که توثیق داشته اند اصلا توثیقی برای اینها ذکر نکرده اند. برای مثال خیلی واضح این ابراهیم بن هاشم قمی پدر علی بن ابراهیم که با آن همه احترام وتجلیلی که شده است و آن همه روایات کسی ایشان را توثیق نکرده است. نجاشی کتابش فهرست است وشیخ یک کتاب رجال و یک فهرست دارد کسانی که اسمی از جناب ابراهیم آورده اند ایشان را توثیق نکرده اند. حدسم این است که ابراهیم هاشم در کتاب نجاشی ذکر شده است یعنی ما هم نمی دانیم این توثیقاتشان بر چه اساسی بوده است و معلوم می شود که بر اساس توثیقات دیگران نبوده است بلکه از باب اجتهاد بوده است اینها اهل خبره بوده اند و کتب رجال

---

[1] معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج۱، ص: ۴۱، خویی، سید ابو القاسم موسوی، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، ۲۴ جلد، ه ق

و تضعیف و توثیق و مروی عنها و کتب روایی، حدیثی و رواة و خود روایات و ... در اختیار اینها بوده است که نشان می دهد که این توثیقات بر اساس حدس و اجتهاد بوده است. اشکال نشود که این مسئله نشان می دهد که بر اساس نقل از دیگری بوده است چون توثیقی برای این شخص ذکر نشده است توثیق نکرده اند. چرا که جواب داده می شود که شیخ مفید این شخص را توثیق کرده است شیخ مفید مقدم بر این دو بوده است که احتمالا شیخ اینها بوده است چرا که شیخ مفید متوفای ۴۱۳ از دنیا رفته است و نجاشی ۴۵۰ از دنیا رفته است. و اصلا توثیقات شیخ مفید که توثیقات اینها را توثیق نکرده اند و اصلا بحثی باز کرده اند به عنوان توثیقات شیخ مفید. یا تمام کسانی قبل از شیخ و نجاشی بوده اند و توثیق شده اند و اینها از ناحیه شیخ و نجاشی توثیق نشده اند.

اما اینکه مرحوم خوئي فرموده اند این همه کتاب تألیف شده است مشخص نمی باشد که چه زمانی تألیف شده است درست است صد و خورده ای تالیف داریم اگر نجاشی را حد وسط قرار دهیم سنه ۴۵۰ فوت شده اند احتمالا همه اینها یا اکثر قریب به اتفاق اینها مال یک قرن اخیر بوده است و می شود توثیقات حدسی چرا که این تألیفات می شود بین سال ۳۵۰ تا ۴۵۰. و حال اینکه خود غیبت صغری در سنه ۳۲۸ یا ۳۲۹ به پایان رسیده است.

این هم معلوم نمی باشد این نوشته ها مال چه کسی بوده است و خود نوشته به لحاظ علمی چه وزنه ای داشته است.

این اشکال اول.

المناقشة الثانیة: إن احرز وثاقة الراوی الواصل الی ارباب الرجال کیف یثبت وثاقة الوسائط التی تصل وثاقته الیه.

اشکال دوم این است که بیاییم و قبول کنیم که این توثیقات عن حس بوده است و عن ثقه عن ثقه به این ها رسیده است ما از کجا می دانیم آنها که در وسط بوده اند ثقه بوده اند؟!! فرض کنید که زراره توثیقش به جناب مرحوم شیخ طوسی رسیده است از

کجا معلوم که کسانی که این توثیق را به شیخ رسانده اند ثقه بوده اند؟!! مگر ما اینها را می شناسی؟!! می شود مثل مراسیل صدوق که صدوق اینها را نقل می کند و مطمئنیم از خودش جعل نکرده است بلکه نقل از راوی بوده است تا به امام علیه السلام می رسیده است اما چون نمی شناسیم اعتماد نمی کنیم نگویید که شاید آن وسائط که وثاقت زاراه را برای مخبری که به نجاشی وثاقت را نقل کرده است، ثقه باشند خوب می گوییم شاید راویانی که در مراسیل می باشند و افتاده اند ثقه باشند در عین حال چرا اعتماد نمی کنید؟!! در اینجا هم همینطور. مگر تمام اینهائی را که به قول اینها کابر عن کابر کبیری از کبیر نقل کرده اند می شناسیم از کجا معلوم کابر عن کابر بوده است؟!! می دانید معظم فقه ما از امام صادق و امام باقر علیهما السلام رسیده است حتی گفته شده است و بعضی ادعا کرده اند از سید الشهداء علیه السلام یک روایت فقهی هم نرسیده است البته من خودم تتبع نکردم. امام صادق علیه السلام وفات ایشان سنه ۱۴۸ بوده است تا زمان مرحوم نجاشی ۴۵۰ بوده است مرحوم شیخ متاخر بوده است ۴۶۰ بوده است بیش از نود درصد فقه منتهی به این دو امام علیهما السلام می شود سی صد سال فاصله است خوب عمده اش این است که باید کسانی که در این طبقه بوده است توثیقات اینها در سی صد سال ثقه عن ثقه به مرحوم نجاشی رسیده باشد. این از کجا معلوم است؟!!

این سیصد سال فاصله کمی نمی باشد الان هم من گاهی وقتها توجه می کنم گاها شخص یک کلامی گفته است با این همه وسائل ارتباط جمعی و ضبط کننده ها که بوده است باز می فهمیم که با آن کلام اول فرق می کند کافی است که یک کلمه که بیفتد معنا کلا عوض می شود در جایی که نقل به معنا می کنند به ندرت می شود که محتوا دقیق باشد بله اگر عین کلام را نقل کنند این مشکلی نمی باشد خوب در گذشته که این وسائل نبوده است از کجا معلوم اینها آدم ثقه ای بودند.

المناقشة الثالثة: أن اصالة الحس اصل عقلائي يجرونه فی موارد التی يحتمل الحس احتمالا عقلائيا و هنا ليس كذلک مع هذا البعد الزمانی.

اشکال سوم این اصالة الحس را که قبول کردیم این اصل لفظی نمی باشد اصل عقلائي است در جایی است که احتمال عقلائي داده شود این سخن عن حس است عقلاء این اصل را جاری می کنند می گوید: «زید مات» یا «السماء یمطر» اما احتمال حسیت یک احتمال عقلائی است اما در توثیقات این علماء رجال با این فاصله سی صد ساله آیا این احتمال یک احتمال عقلائي است یا خیر؟ اگر نگوییم این سیره محرز العدم است لا اقل محرز الوجود نمی باشد.

بنا بر این این اصالة الحس در این طور موارد نمی آید.

مختارنا: حجة علی حجیة قول اهل الخبرة فعلیه اشکالان:

ما ها قائلیم این توثیقات اینها اما و اما است یا به نحوی است که مرحوم خوئي گفته اند که قول اینها از باب خبر ثقه حجت است یا بر اساس حدس و اجتهاد است که اگر بر اساس حدس و اجتهاد باشد قول اینها از باب اهل خبره حجت است و ما می توانیم به این قول عمل کنیم پس ظن قریب به اطمینان ما بر این است که این توثیقات اینها اجتهادی و حدسی است یعنی راویان، توثیقات، مضامین، مروی عنها را نگاه می کردند و به این حدس و اطمینان می رسیدند که این ها ثقه می باشند. فقط دو اشکال را باید حل کنیم:

الاشکال الأولی: الأجتهاد و الحدس معتبر فی الأمور الحدسی لا الحسی و وثاقة الراوی من الأمور الحسیة.

اشکال اول وثاقت از امور حسی است و اجتهاد و حدس در امور حسی به درد نمی خورد.

رد الإشکال: وثاقة المعاصرین من الأمور الحسیة لا القدماء.

این را می توان جواب داد وثاقت افراد معاصر از امور حسی است اما نسبت به افرادی که معاصر نمی باشد از امور حدسی است.

الإشکال الثانی: المجتهد فی هذه التوثیقات مقلد فلیس بأهل الخبرة.

اشکال دوم این است که فتوای مجتهدی که مستندش این توثیقات است چرا باید حجت باشد؟!! چرا که فقیه در توثیقات خودش مقلد است و اهل خبره نمی باشد لذا نباید حجت باشد.

رد الإشکال: أن المعتبر فی حجیة قول المجتهد الإجتهاد فی المقدمات القریبة و هذه لیس منها.

جواب اینکه ما در اهل خبره در مقدمات قریبه می گوییم باید مجتهد و اهل خبره باشد فقیه زمانی مجتهد است که در قواعد فقهیه و قواعد و مسائل اصولی و مبانی رجالی اهل خبره مجتهد باشد اما لازم نمی باشد که در توثیقات رجالی و نحو و صرف و ... هم مجتهد باشد خود دکترها در اثرات این داروها مقلد دکتر دارو ساز می باشند[1] نه اینکه خودشان می آیند و تک تک داروها را امتحان می کنند اما در تشخیص بیماری اهل خبره می باشند و باید باشند و در عین حال قول آنها در نزد عقلاء حجت است.

خوب اگر می گویید اینها اهل خبره هستند پس چرا به توثیقات متاخرین مثل مرحوم مجلسی، سید بن طاووس، والد مجلسی، شیخ بهائی و شیخ انصاری و ... اعتماد نمی کنیم با اینکه اخبار اینها هم عن حدس و اجتهاد است؟

خوب دقت کنید اینجا نکته دقیقی است وقتی شیخ بهائی و مجلسی زید را توثیق می کنند این توثیق عن حدس است اما نه عن اجتهاد و حدس چون باب اجتهاد نسبت به این زمان منسد است هیچ طریقی نمی باشد الا کتب موجوده که توثیق ندارد. طریق اجتهاد زمانی منفتح است که اسباب و وسائل و کتب و فهارسی در اختیار آنها بوده است که الان در اختیار ما نمی باشد کتبی که در اختیار آنها بوده است در اختیار ما هم است. اجتهاد صرف حدس نمی باشد بلکه باید مقدمات وصوله و واصله ،،، باید در اختیار باشد مثلا مجتهدی باشد که کتاب وسنت در اختیار او نمی باشد این شخص باب اجتهاد بر او منسد است چرا که مقدمات اجتهاد کتاب و سنت است بلا تشبیه این کتاب

---

[1] این مثال برای اثبات وجود چنین سیره ای است.

و سنت نسبت به ما مثل آن کتب رجال و فهارس در نزد نجاشی و کشی بوده است حدس غیر اجتهاد است مثلا مجتهدی بر اساس کتاب استنباطی حکمی دهد این حدس است نه اجتهاد.

می دانیم که از قرن شش به بعد توثیقات حدسی بوده است نه عن اجتهاد مثلا دیده است مضامینش خوب است یا اجلاء از او نقل کرده اند حدس زده اند که ثقه است یا در کتب معتبره از او نقل روایت شده ست حدس زده است که ثقه است در حالی که این نشان نمی دهد که شخص ثقه است. باید حدسی متبع باشد که عن اجتهاد و استنباط باشد.

بنابراین فقط توثیقات مرحوم نجاشی و کشی و شیخ حجت است نه توثیقات متأخرین آن هم از باب قول اهل خبره با توجه به دو نکته که باب اجتهاد در توثیقات برای ما الان منسد است و دیگر اینکه در مقدمات قریبه باید اهل خبره باشند اما در مقدمات بعیده نیاز به اجتهاد نمی باشد.

لذا مسلک ما مسلک حجیت اهل خبره است نه خبر ثقه.

هذا تمام الکلام فی التوثیقات الرجالیة.

[1] المورد الثالث عشر: خبر الثقه فی النقل بالمعنی.

وقتی مخبر ثقه کلمات دیگری را حکایت می کند تارة باللفظ حکایت می کند یعنی الفاظ آن غیر را حکایت می کند و تارة بالمعنی حکایت می کند یعنی الفاظ آن کلمات را برای ما حکایت نمی کند بلکه معنای آن کلمات را برای ما نقل می کند و فرقی نیست در حجیت خبر ثقه بین نقل به لفظ و نقل به معنا. شخص می گوید: «زید مات» و ثقه ی مخبر یکبار به ما می گوید: «قال فلان: زید مات» و یکبار می گوید: «قال فلان: زید وفی».

[1] دوشنبه ۹۶/۱۲/۲۱.

×؟××النکات المهمة فی حجیة النقل بالمعنی:

در بحث نقل به معنی و حجیت آن باید به سه نکته توجه کرد:

النکتة الأولی: صلاحیة الناقل فی النقل بالمعنی فهما و نقلا.

باید صلاحیت شخص را در نقل معنا احراز کنیم یعنی معانی را خوب می فهمد و در مقام انتقال از کلمات و الفاظ رسا و متناسب به آن معنا استفاده می کند.

مثلا در عبارات عادی نوعا هم معنا را می فهمند و هم الفاظ مناسبی را انتخاب می کنند اما اگر مطالب فقهی و فلسفی و حقوقی که نیاز به یک تخصصی در فهم معنا دارد در اینجا دیگر حجت نمی باشد در تجربه های شخصی دیدیم وقتی افراد عادی از مسئله سوال می کنند در نقل جواب فقیه به دیگران دقیق نمی باشند نه اینکه فقیه می گوید حلال است و این شخص می گوید حرام است یا بالعکس خیر اینطور نمی باشد بلکه دقیق نمی باشد مثلا فقیه می گوید که جایز نمی باشد و این شخص می گوید که فقیه می گوید حرام است یا مثلا فقیه می گوید که لازم نمی باشد اجتناب کنید و شخص می گوید که فقیه گفته است طاهر است. این مسئله زیاد است حتی اگر برای مثال کتاب توضیح المسائل فارسی را که نوعا یکی دو خط می باشد به افراد تحصیل کرده و لو در علوم انسانی بدهید و بگویید یک مسئله ساده و کوتاه را بخوان و بازگو کن می بینید در مقام بازگو کردن اشتباه نقل می کنند حتی در طلبه های قبل از خارج این خطاء دیده می شود لذا باید توجه داشت شخص ناقل صلاحیت نقل به معنا را داشته باشد.

ضمن اینکه فهم اینکه نقل او نقل به معنا است یا نقل به الفاظ است مشکل است بله اگر کلام مقداری طولانی باشد انسان اطمینان پیدا می کند که نقل به معنا است بله در جایی که کلام کوتاه می باشد می فهمیم که نقل به الفاظ است گفته نشود پس در این صورت دیگر قول او حجت است خیر اینطور نمی باشد چرا که مهم سوال است گاها جواب کوتاه است گفته است لا باس یا لا یجوز در اینجا دیگر ناقل تغییر نمی دهد اما در سوال ممکن است که چون کوتاه نمی باشد آن را نقل به معنا کند در حالیکه در لفظ و کلمات سائل کلمه ای بوده است که با توجه به این لفظ این جواب را داده است. اما

اگر او تعبیر را عوض کند جواب عوض می شود خود سائل هم خیلی متوجه نمی باشد در مقام بازگو کردن کلماتی را که فکر می کند مهم نیست کم می کند و کلماتی را که فکر می کند مضر نیست اضافه می کند. این یک مشکله ای است لذا اگر کسی بگوید که من از مرجع تقلید فلان سوال را کردم و مرجع فلان جواب را داد این را نوعا قبول نمی کنیم چرا که آیا سوالی که از مرجع کرده بود همین سوال بود؟!! و جوابی را که نقل می کند آیا همان جواب فقیه بود؟!! اگر یک تجربه میدانی شود کثرت اخطاء خیلی زیاد است. حتی در فضلاء هم اینطور است من یک مسئله سه خطی را به یکی از مولفین عرب دادم که به زبان عربی ترجمه کند که این مولف به زبان عربی و فارسی هم مسلط بود و زبانش هم عرب بود و کتابهای او به زبان عربی بود و کتابهای زیادی را ترجمه کرده بود و اکثر کتابهایش عربی بود با اینکه ایرانی بود طلبه نبود اما حشر و نشرش در حوزه بود و تمام کتابهایی که می نوشت مرتبط با علوم حوزوی بود و کتابهای زیادی را تالیف کرده بود وقتی متن فارسی را دادم که به عربی ترجمه کند وقتی عربی آن را دیدم چند غلط فاحش داشت. یعنی به لحاظ فقهی تعبیرات او مشکل داشت. لذا این مشکله ای است که باید به آن توجه شود. حتی در فضلای حوزه هم این مشکل را مبینیم مثلا نسبت می دهند به مرحوم سید در عروه اینطور گفته ست و وقتی مراجعه می کنی می بینی که سید این را نمی خواهد بگوید با این که این کلام سید این نبوده است. بحث ما در جایی است که مطلب واضح است نه اینکه در آن کلام معلقین هم اختلاف دارند.

النكتة الثانية: لما يثبت أن هذه الروايات نفس الالفاظ الصادرة من الإمامعليه‌السلام حتى ندق فيها.

این نکته خیلی مهم است با این الفاظ نقل به معنا نباید معامله الفاظ امامعليه‌السلام را کرده است مثلا نباید گفت که تعبیر به بشر کرده است نه انسان یا امامعليه‌السلام فرموده است «علی العوام» نه «للعوام» یا کلمه «علی» آورده است نه «مع» این دقتها نیاز نمی باشد. گاها دقتهایی می کند و مطالبی را فهم می کند حتی دهها فقیه در طول زمان بسیار زیاد

متفطن این نکته نشده اند و فقط این شخص آمده است و این برداشت را کرده است. دربین متاخرین مرحوم شیخ مرتضی حائری این دقتها را می کردند که ما قبول نداشتیم.

نقل روایات این چنین نمی باشد مثل قرآن نمی باشد که بدون هیچ تحریفی نقل شده باشد و به ما رسیده باشد.

خدا رحمت کند مرحوم تبریزی هم گاها این دقتها را می کرده است مثلا می فرمودند که اینجا «واو» گفته است و «فاء» نگفته است. این «مع الزوجه» و «علی الزوجه» یا «علی العوام» و «للعوام» هم از دقتهای ایشان است.

این دقتها را علماء نداشته اند چه برسد به راوی.

لذا مشخص نمی باشد که کدام از روایات نقل به معنا است و کدام نقل به الفاظ در نتیجه با همه آنها معامله روایات نقل به معنا می کنیم الا در آنهاییکه اطمینان داریم به نقل به الفاظ بودن آنها.

لذا دقتهایی که در قرآن می شود به جاست اما در روایات اینها به درد نمی خورد.

بله ظاهر نهج البلاغه در نقل به الفاظ بوده است و فقط اشکالش این است که سندش تمام نمی باشد. ظاهر ادعیه و زیارات هم نقل به الفاظ است اگر سند داشته باشد.

نگویید که چطور خطب چند صفحه ای و ادعیه ای که صفحات بسیرار زیادی دارد نقل به الفاظ شده است چرا که ادعا شده است که در قدیم ـ کما اینکه موافق با اعتبار هم بوده است ـ حافظه ها قوی باشد چرا که وسیله ای برای حفظ روایات و مطالب غیر از حافظه نبوده است در مورد ابن عقده معروف بود که ۱۲۰ هزار روایت را با سند حفظ بود. حافظ به کسی می گفتند که یک صد هزار روایت با سند را حفظ بود. و حاکم به کسی می گفته اند که تمام روایات را حفظ باشد.

اما الان که به جلو می آییم و کتابت آمده است گوشی آمده است و لب تاپ آمده است دیگر انگیزه ای برای حفظ نمی باشد.

النکتة الثالثة: عدم اعتبار

نکته سوم این است که اگر یک خبری نقل به معنا شد و دو سه واسطه خورد مثلا راوی اول نقل به معنا و راوی دوم الفاظ راوی دوم را نقل به معنا کرد و راوی سوم کلمات راوی دوم را نقل به معنا کرد این دیگر در سیره عقلاء اعتبار ندارد لذا شبهه ای است که بعض متاخرین گفته اند که حجیت خبر ثقه مال جایی است که واسطه نخورد و الا در نزد سیره عقلاء این خبر مع الواسطه قطعا حجت نیست. آنجا توضیح دادیم که نقل به دو صورت است اگر همه سلسله نقل به معنا باشد حجت نمی باشد اما اگر اولی یا نهایتا اولی و دومی نقل به معنا است اما ما بقی نقل به لفظ است وسائط هر مقدار هم زیاد باشد باز این روایت حجت است چرا که اگر نقل به معنا باشد حجت نمی باشد؟ در نقل به معنا تجربه اثبات کرده است که کلام خیلی تغییر می کند یک کلاغ می شود چهل کلاغ. در ترجمه هم اینطور است اگر کسی عبارتی را ترجمه کرد و کسی دیگر از روی ترجمه به زبان دیگر ترجمه کرد و کسی دیگر هم از روی ترجمه دوم ترجمه کرد دیگر اعتبار ندارد.

در روایات ما علماء قائل بودند که اینها را در اصولی می نوشتند و نوشته سینه به سینه نقل می شده است لذا در طول زمان در واقع نقل به الفاظ بوده است نهایتا زراره و راوی طبقه اول نقل به معنا می کردند و بعد از زراره مقید بودند که در اصلی بنویسند و در تک تک الفاظ دقت می کردند و مابقی در اصل می نوشتند و بعد سینه به سینه نقل می شده است. البته این ثابت نمی باشد که تمام روایات اینطور بوده است که تا امام عليه‌السلام شروع می کرده است اینها مشغول نوشتن می شدند این ثابت نمی باشد لذا بعدا می نوشتند اصول اربعة مأة که یکی از معانی اصل این بوده است: نوشته ی راوی از امام عليه‌السلام یا نوشته راوی از راوی امام بوده است دیگر به دومی و سومی نمی رسد یعنی کتب و املائي که خود راوی از امام عليه‌السلام شنیده است یا از راوی اول امام عليه‌السلام شنیده است.

بله این امکان دارد که راوی از امام عليه‌السلام هم در نقل به معنا دچار خطاء شده است لذا باید با توجه به قرائن مطمئن شویم که دچار خطاء نشده است و صلاحیت روایت از

امام﷣ یا راوی امام﷣ را داشته باشد مثلا خود روایت چه مطلبی را دارد و شخصیت راوی به چه کیفیتی بوده است و صلاحیت نقل به معنا را داشته است یا خیر.

هذا تمام الکلام فی المورد الثالث عشر.

المورد الرابع عشر: خبر الثقه فی غیر التکلیف.

اگر خبری داشته باشیم که مضمون آن خبر تکلیف فعلی نباشد نفیا یا اثباتا آیا متصف به حجیت می شود یا خیر؟

در سه جهت بحث می کنیم:

جهت اول: حجیت خبر ثقه در تکالیف فعلیه.

جهت دوم: حجیت خبر ثقه در اصول اعتقادات.

جهت سوم: حجیت خبر ثقه در غیر این دو مورد مثل اخبار مشتمل بر تاریخ و امور طبی و تفسیر و ....

ببینیم خبر ثقه و خبر واحد حجیتش در این سه جهت به چه شکل است.

مقدمة فی معنی الحجة و هی علی ثلاثة معانی:[1]

مقدمه ای ذکر کنیم در معنای حجت: حجت سه معنا دارد:

المعنی الاول، المعنی العرفی: ما یصح الاحتجاج به عرفا.

معنای اول معنای عرفی حجت است که عبارت باشد از: «ما یصح الاحتجاج به عرفا» هر شیئی که عند العرف احتجاج به آن صحیح است.

[1] سه شنبه ۹۶/۱۲/۲۲.

المعنى الثانی، المعنى المنطقی: و هو القیاس.

معنای دوم معنای منطقی حجت است که قیاس است که مجموع صغری و کبری را حجت می گویند در قیاس نتیجه بیرون است و مجموع صغری و کبری قیاس است این مجموعه که به آن قیاس گفته می شود حجت منطقی است.

المعنى الثالث، المعنى الاصولی: ما كان منجِّزا أو معذِّرا.

معنای سوم معنای اصولی است در اصول حجت یعنی ما یکون منجزا أو معذرا آن شیئی که منجز یا معذر است را حجت می گویند اما در بین متاخرین صحبتهایی مطرح شده است که با توجه به آن صحبتها دیگر حجت این معنا را ندارد اما معنا را دست نزده اند مثلا بعضی گفته اند احتمال منجز است یا جهل معذر است اما در اصطلاح به احتمال و جهل حجت نمی گویند. ضمن اینکه ما حججی داریم که فقط معذر یا فقط منجز می باشد کسی که جهل را معذر می داند دیگر قطع معذر نمی باشد و کسی که احتمال را منجز می داند دیگر این احتمال معذر نمی باشد و جهل دیگر منجز نمی باشد لذا هر جای تعریف را درست کنی یک اشکالی پیش می آید أما فعلا اینطور تعریف می کنیم ما کان منجزا او معذرا اما تعریفی است که پذیرفته شده است و می توانیم از آن استفاده کنیم. الحجة یعنی المنجِّز و الحجة یعنی المعذِّر چرا که اصولی به اصول می پردازد به خاطر فقه و در فقه هم واقع مهم نمی باشد و مهم این است که منجز یا معذر باشد.

منجز را معنا کردیم یعنی امری است که اگر به تکلیف فعلی تعلق بگیرد یصیرا منجزا و معذر اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد یصیر معذرا.

این سه معنا را باید تفکیک کرد چرا که با توجه ،،،، این معانی این معانی با هم خلط می شود.

اما جهات بحث:

الجهة الاولی: حجیة الخبر فی التکالیف.

جهت اول در این بود حجیت الخبر در تکالیف بود.

تکلیف می دانید یا کلی است یا جزئی است. «وجوب الحج علی المستطیع» می شود یک تکلیف کلی و «وجوب الحج علی زید» می شود یک تکلیف جزئی به تکلیف کلی جعل می گویند و به تکلیف جزئی مجعول یا تکلیف فعلی گفته می شود. خوب آن تکلیفی که تنجز و تعذر می پذیرد عبارت است از مجعول و تکلیف فعلی.

اگر خبر ثقه ای بر وجود تکلیف قائم شد آن تکلیف فعلی منجز می شود و اگر بر نفی تکلیف قائم شد آن تکلیف فعلی می شود معذر.

مثلا اگر خبر آمد: «شرب العصیر العنبی حرام» به لحاظ مدلول مطابقی حجت نمی باشد چون مدلول مطابقی تکلیف کلی استکه تکلیف کلی منجز نمی شود اما به لحاظ مدلول التزامی که عبارت باشد از: «شرب هذا العصیر حرام علیک» می شود منجز چون مجعول است. به اعتبار این مدولول التزامی است که می گوییم این خبر حجت یعنی منجز است خبری که می گوید: «غسل الجمعه مستحب» به لحاظ مدلول مطابقی حجت نمی باشد اما به مدلول التزامی که «غسل یوم الجمعه لیس بواجب علیک» حجت و معذر است.

این را دقت کنید اما در نحوه تنجیز و تعذیر فرق است بین مبنای برائت عقلیه و احتیاط عقلی. چون تکلیف شرعی فعلی تارة معلوم و تارة مجهول و تارة محتمل است. در یک مورد مورد اتفاق شده است که اطاعت چنین تکلیفی عقلا بر عبد واجب نمی باشد که تکلیفی غیر محتمل باشد مثلا این مایع نجس باشد و به حرمت این جاهل باشیم یا غفلتا یا عن جهل مرکب تقریبا اتفاق نظر است که امتثال واجب نمی باشد[1] چرا که یا فعلی نیست کما علیه المشهور یا منجز نمی باشد کما علیه المرحوم صدر.

---

[1] گفته شد « تقریبا اتفاق نظر است که امتثال واجب نمی باشد» چرا که ما قائلیم که این جهل مرکب اگر عن تقصیر باشد امتثال واجب و شخص در مخالفت مستحق عقوبت بر مخالفت می باشد. (اس مد حدود ۹۷/۰۱/۲۴)

تکلیف فعلی معلوم که متعلق علم من است مورد اتفاق است که اطاعت این تکلیف عقلا بر عبد واجب است اما اگر تکلیف فعلی محتمل باشد یعنی مجهول و معلوم نمی باشد مشهور می گویند امتثال عقلا واجب نمی باشد اسم این مبنا را برائت عقلیه می گذارند و غیر مشهور می گوید که اطاعت واجب است که به اینها قائلین به احتیاط عقلی می گویند.

حال می رویم در منجزیت و معذیرت خبر ثقه را بررسی کنیم اگر خبر ثقه بر تکلیف فعلی واقع شد این تکلیف فعلی منجز است و منجز آن یکی بیشتر نمی باشد که خبر ثقه باشد. این در نزد برائت عقلیه ها. اما در نظر احتیاط عقلی ها آن تکلیف فعلی منجز است به دو منجز یکی احتمال و یکی خبر ثقه است.

پس قائلین به برائت تنجز را پذیرفتند به یک منجز که خبر ثقه باشد و قائلین به احتیاط عقلی تنجز را پذیرفتند به دو منجز احتمال و خبر ثقه.

اگر یک خبر ثقه بر عدم تکلیف فعلی اقامه شود آن تکلیف فعلی معذر است که در نزد برائت عقلیه دو معذر است یکی خبر ثقه و یکی عدم العلم که جهل باشد.[1] اما در نزد احتیاط عقلی ها یک معذر بیشتر نمی باشد و آن یک معذر عبارت است از خبر ثقه جهلش دیگر عذر نمی باشد چرا که احتمال را منجز می دانیم نه علم را.

این بحث نظری است و ثمره عملی ندارد.

پس خبر ثقه منجِّز، تکلیف را منجَّز می کند حال یا به دو منجِّز یا یک منجِّز و در نفی تکلیف فعلی آن تکلیف فعلی معذَّر است یا به یک معذِّر یا به دو معذِّر بنا بر اختلاف در مبانی.

این نسبت به حجیت خبر واحد در باب تکالیف.

[1] دقت کنید بنا بر قبول برائة عقلیه ما قائلیم که اصل عقلی در عرض اماره موافق جاری می شود بخلاف اصل شرعی که در اصل شرعی که موضوع آن شک در تکلیف است این شخص تعبدا شاک در تکلیف نمی باشد اما در اصل عقلی موضوع آن عدم البیان بر تکلیف است و این شخص بیان بر تکلیف ندارد بلکه بیان بر عدم تکلیف دارد لذا جاری می شود.

الجهة الثالثة: فی حجیة الخبر فی الاعتقادات.

آیا خبر ثقه حجیت یا خیر ؟ اگر حجیت است به کدام معنا؟

مقدمه: در تفسیر عقائد.

کلا در نظر فقهاء اعتقادتا سه قسم است :

قسم اول: اعتقاداتی که تحصیلش بر هر مکلفی واجب است عقلا توحید و رسالت نبی اکرم این دو مورد اتفاق است همین که در سن تمییز باشد کفایت می کند بر این وجوب عقلی که بعد از تمییز این وجوب عقلی می آید. اما شرعا اعتقاد به توحید لازم نمی باشد.

اما اعتقاد به معاد وعدالت اختلاف است که شرعی است یا عقلی.

قسم دوم: اعتقادای که تحصیل آن شرعا لازم است و آن هم دو مسئله است گفته شده است یکی امامت بر هر مکلفی بلکه هر مسلمانی بلکه هر شخصی که بروود اعتقاد به امامت و عدالت را در خود ایجاد کند. یکی تحصیل اعتقاد به معاد جسمانی در نظر مرحوم خوئی تحصیلش شرعا واجب است مصباح ج ۲ ص ۲۷۴.

عدالت. تقریبی گفته اند که اگر آن تقریب را بگوییم وجوبش عقلی می شود البته متعرض آن نشده اند یعنی همان بیانی که در مورد وجوب عقلی توحید و رسالت گفته اند را می توانیم در مورد عدالت هم بیاروریم.

قسم سوم:

اعتقادی که تحصیلش عقلا و شرعا لازم نمی باشد مثلا اعتقاد به وجود رجعت یا عالم برزخ نزد کسانی که قائل به وجود برزخ می باشند یعنی عالمی که بین عالم دنیا و عالم قیامت است یعنی انسان بعد از به دنیا آمدن در سه عالم زندگی می کند عالم دنیا و عالم برزخ و عالم قیامت یعنی هر انسانی در این سه عالم زندگی می کنند. یعنی همانطورکه الان ادراک داریم و خوشحالیم و ناراحت هستیم همین کارها را در دو عالم دیگر داریم.

متکلمین منکر عالم برزخ بودند همینطور مشائیین و فقط حکمت متعالیه و فقهاءمتاخر از حکمت متعالیه قائل به عالم برزخ می باشند. این هم قسم سوم.

حالا می خواهیم ببینیم خبر ثقه در کدام سه قسم حجت است؟ چه معنایی دارد؟

از قسم سوم شروع می کنیم یعنی اعتقاداتی که تحصیل آن عقلا و شرعا لازم نمی باشد حالا اگر خبر ثقه ای خبر دارد از وجود رجعت و عالم برزخ آیا این خبر حجت است یا خیر؟

مرحوم خوئی فرمودند این خبر حجت است و ما می توانیم قلبا التزام پیدا کنیم بر این عمل. رجعت عمل ندارد مثل روزه و نماز نمی باشد که باید نماز بخوانیم و روزه بگیریم ایشان می فرمایند که بر اساس این خبر می توانیم التزام قلبی پیدا کنیم بر وجود رجعت و بر اساس این حجت می توانیم عقد القلب پیدا کنیم. ،،،،

حجیت را به معنای جواز عقد القلب و التزام عقلی پذیرفته اند.

مناقشه:

این فرمایش ایشان را نپذیرفتیم به سه اشکال:

اشکال اول: اشکال مبنایی است ما چیزی به عنوان عقد القلب نفهمیدیم ما یک اعتقاد داریم که تصدیق می باشد اما چیزی به عنوان عقد القلب غیر اعتقاد ما نفهمیدیم و اعتقاد امری است غیر اختیاری و ایشان تصریح می کنند یک امر اختیاری جوانحی است.

اشکال دوم: سلمنا عقد القلبی داریم می گوییم که اگر ضعیف هم خبر داد عقد القلب جایز است چرا که ما دلیلی بر حرمت این عقد القلب نداریم.

اشکال سوم:

از ایشان می پرسیم این حجیت به چه معناست؟ اگر به معنای اصولی است که در معنای اصولی باید خبر ثقه تعلق بگیرد به تکلیف فعلی این خبر که گفته است که در آخر الزمان رجعت است نه به مدولول مطابقی و التزامی دال بر تکلیف فعلی نمی باشد.

ایشان عقد القلب را هم واجب نمی داند و جایز می داند. &&

اگر مراد حجیت منطقی است که یعنی قیاس این قیاس نمی باشد.

اگر مراد حجیت عرفی است یعنی ایها الناس در آخر الزمان رجعت است اگر مراد این باشد به نظر ما در نزد عرف در این امور به خبر ثقه احتجاج کردن جایز نمی باشد.

خود ایشان تصریح کرده اند که حجت است به لحاظ عقد القلب نه به لحاظ اسناد و الا به لحاظ اسناد تمام اخبار ثقه این مقدار اسناد را می آورد که حجت اصولی معنا دارد.

[1] قسم دوم: عقیده ای که تحصیلش شرعا واجب است مثل عقیده به معاد جسمانی تارة از اخباری که بر معاد جسمانی داریم علم حاصل می شود اینجا حجیت معنا ندارد چرا که اگر از خبر ضعیف هم علم حاصل شده به وظیفه عمل کردیم و علم حاصل شده است حجیت معنا ندارد.

اما اگر علم حاصل نشد اگر تحصیل علم ممکن نیست تحصیل واجب نمی باشد چرا که تمام واجبات و تکالیف شرعیه مشروط به قدرت است و اما اگر تحصیل علم ممکن باشد می تواند این خبر ثقه جایگزین علم شود یا خیر؟ ما می گوییم جایگزین علم نمی شود و برای ما واجب تحصیل علم است و خبر ثقه از افراد علم نمی باشد اشکال شده است در اینصورت که از خبر ثقه علم حاصل نشده است و تحصیل علم هم ممکن است خبر ثقه حجت است چرا که ثقه جایگزین علم طریقی و موضوعی می شود ،،،

---

[1] چهارشنبه ۹۶/۱۲/۲۳.

مرحوم خوئی مناقشه کرده اند و گفته اند این کلام نادرست است علم سه قسم ااست علم طریق یو علم موضوعی طریقی و علم موضوع صفتی خبر ثقه جایگزین موضوع صفتی نمی شود و در اینجا علم موضوعی صفتی است. در اصول گفت شده است که اماره جایگزین علم طریقی و علم موضوعی طریقی می شود.

در همان آدرس قبلی.

مناقشه:

نه با اصل مطلب و نه با اشکال مرحوم خوئی موافق می باشیم.

کسانی که قائل می باشند که اماره جایزگین علم می شود در جایی اس که علم موضوع تکلیف باشد در اینجا علم متعلق تکلیف است و اماره جایگزین علمی که متعلقی است نمی شود بلکه جایگزین موضوعی طریقی می شود. علم در اینجا علم در متعلق است.

موضوع مکلف است بر مکلف واجب است تحصیل علم به معاد جسمانی.

تحصیل یعنی ایجاد علم که خود علم است.

این هم قسم دوم.

در قسم دوم خبر ثقه موصوف به حجیت نمی شوند.

اگر چه ما قبلا گفتیم اماره جایگزین فقط علم طریق می شود و جایگزین علم موضوعی نمی شود.

اما قسم اول اعتقاداتی که عقلا واجب است مثل علم به توحید.

تاره از خبر ثقه برای ما علم حاصل شد کفته است خدایی است و رسولی است و برای عمل ما حاصل شد تارة گفته می شود که در اینجا علم تقلیدی کافی است آنجا علم تقلیدی حاصل می شود و کفایت می کند اما خبر ثقه حجت نیست چرا که خبر ضعیف هم بیاید باز وظیفه ا نجام شده است و امااگر گفته اند که باید این علم استدلالی

باشد این مرادشان استدلال عرفی باشد نه منطقی مثلا این عالَم بسیار عظیمی است و بدون خالق نمی شود در اینجا این می شود استدلال عرفی است. اینکه گفته اند تقلید در این مسائل جایز نمی باشد مراد تقلیدی است که اعتقاد ندارد اما از باب تقلید می گوید که توحید است اما اگر علم حاصل شود این کفایت می کند. اما در نظر کسانی که استدلالی باید باشد این اعتقاد این اعتقاد باید استدالال عرفی باشد نه استدلال منطقی قدما قائل بودند که باید استدالالی باشد البته استدلال عرفی و متأخرین گفته اند که اگر تقلیدی هم باشد کفایت می کند.

مثلا می گوید این همه عالم و ملا آمدند و قائل به توحید و رسالت بودند مثل فارابی و بو علی سینا مگر می شود این ها اشتباه کنند لذا علم و اعتقاد به توحید و رسالت پیدا می کند این کفایت می کند در اعتقاد استدلالی عرفی.

اگر گفتیم علم حاصل شد این جا حجیت معنا ندارد اما اگر تحصیل علم نشد و ممکن هم نبود در اینجا نمی تواند خبر ثقه حجت نمی باشد چرا که حجیت در تکالیف شرعیه است ،،،اما اگر مطالعه و فکر کردیم و این اعتقاد به توحید حاصل نشد فقهاء قائل هستند که استحقاق عقوبت ندارد چرا که عقوبت شخص عاجز در مخالفت عقلا قبیح است.

مرحوم آخوند در هامش کفایه فرمودند که یستحق العقوبته ص ۳۳۱ چرا که و لو قدرت ندارد علم پیدا کند به خاطر اینکه عقوبت الهی بر اساس بعد است کما اینکه ثواب الهی بر اساس قرب است و بعد وقرب الهی بر اساس خبث و عدم خبث باطنی است این عدم علم ناشی از خباثت ذاتیه شامل شده است و الذاتی لا یعلل. دیگر سوال نمی کنند که نمک چرا شور است چون این شوری مقتضای ذاتش است و ذاتی است. خوب این شخص ذاتا بعید است و عقوبت می شود. خداوند عقوبتش نکرد این عقوبت ذاتی این شخص است. این فرمایش ایشان با توجه به مبانی جبری ایشان درست است اما بنا بر مبنای قوم درست نمی باشد که عقوبت دائر مدار اعمال اختیاری انسان است نه قرب و بعد.

الجهة الثالثه: حجیة الخبر فی غیر مورد العقیده کالتفسیر و التاریخ و ...

مثلا روایات داریم در مورد داستان اولاد حضرت آدم یا عمر حضرت نوح یا روایات تفسیری ایا این اخبار حجت است یا خیر؟ این بحث بیش از مباحث دیگر مفید است. خبر واحد در امور طبی و سماء و ادبی و تاریخی و ....

این اخبار موصوف به حجیت می شود یا خیر؟

مرحوم خوئی فرمودند بنا بر یک مسلک موصوف می شود و بنا بر یک مسلک مصووف نمی شود.

بنا بر نظر ما که امارات را جعل علما و علم اعتبار کرده است اینها موصوف به حجیت می شود. چرا؟ چون ما در ورایات داریم اخبار به غیر علم حرام است خوب شارع چه گفته است خبر الثقه علم پس من اگر اخبار کنم مستندا به خبر ثقه اینجا اخبار به علم می شود و اخبار به غیر علم نمی باشد لذا خبر ثقه بر چنین شخصی حجت است و می تواند اخبار کند مستندا به این خبر. مثلا می گویم که از عمر حضرت آدم هفت هزار سال می گذرد و مستندا من یک خبر ثقه است ولی علم ندارم اما این اخبار من می شود اخبار مع العلم.

اما بنا بر مسلک مرحوم آخوند دیگر خبر متصف به حجیت نمی شود چرا که آخوند فرمودند جعل الامارة منجزا و معذرا نگفته است که جعل علم کرده است خوب در قصه خودمان اگر خبر دادم از زمان حضرت آدم هفت هزار سال می گذرذ؟ خیر نه علم دارم و نه جایگزین علم و این خبر ثقه زمانی به درد می خورد که مضمون آن تکلیف باشد و اینجا تکلیف نمی باشد. لذا قول من می شود اخبار بلا علم.

مرحوم خوئی هم امارات را منجز می داند اما درلسان شارع چطور جعل شده است که در نظر مرحوم خوئی که تابع مسلک میرزا می باشند این است که شارع جعله علما ولی مرحوم آخوند می فرمایند که جعله منجزا و معذرا.

این فرمایش مرحوم خوئي.

مناقشة:

اگر بحث مبنایی کنار بگذاریم که چه جعل شده و این دو مبنا را بپذیریم.

دو اشکال بر ایشان وارد است :

اشکال اول: بنا بر مبنای شما اخبار جایز است و در مبنای آخوندد جایز نمی باش این معنایش حجیت نمی باشد حجیت سه معنا داشت که دو حجیت منطقی و عرفی را کاری نداشتند بریم سراغ حجیت اصولی ،،،،،

نسبت به مضمونش هم حجت و معذر نمی باشد نه معذر و نه منجز است نه به لحاظ مضمونش و نه به لحاظ جواز اخبار نه معذر و نه منجز است.

نکته قبل گفتیم معذر یا منجز باشد باید به لحاظ مضمون منجز و منعذر نمی باشد بلکه به لحاظ اخبار منجز و معذر می باشد.

معنای تعذیر و تنجیز یعنی مخالفت کنم ،،،، این اخبار واقعا جایز می باشد نه اینکه من حرامی را مرتکب شدم اما به لحاظ خبر ثقه عقوبت نمی شوم. ،،،، اخبار و روایات ثقه نسبت به فتوای فقیه معذر و منجز نمی باشد افتائش واقعا حلال می باشد نه ینکه فعل حرامی را انجام داده باشد و معذر داشته باشد.

اشکال دوم:

این روایت اخبار بلا علم حرام است این علم را به معنای عرفی قطع و اطمینان گرفته است قبول نکردیم گفتیم مراد از این علم به مناسبت حکم و موضوع و ارتکازات عرفی این استکه یعنی علم و اطمینان و اماراتی که عقلاء در اخبار به آن عمل می کنند نباشد وقتی موضوع این شد و لو مسلک آخوندی شویم آیا عقلاء در مقام اخبار بر خبر ثقه استناد می کنند یا خیر؟ بله پس خبر او خبر اخبار عن علم می باشد. یعنی اخبار بلا حجة اعم از حجیت ذاتی و جعلی و اعتباری.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث که در غیر اعتقادات و ،،،،

نکته:

گفتیم خبر ثقه در امور تکوینی و تاریخی موصوف به حجیت می شود فقط در اخبار مثلا یکبار می گوییم از زمان حضرت آدم هفت هزار سال می گذارد می گوید مستند تو در اخبار چه می ابشد می گوییم خبر ثقه . یکبار می گوید دلیل شما بر این مدعا چه می باشد نه اخبار تو بر این مطلب؟ اینجا دیگر عرفا نمی توانم به روایت استناد کنم. یعنی حجیت عرفی هم نمی باشد. باید اموری را بگویم که درنظر عرف حجت است.

همینکه خبر ثقه واسطه شد از آنجا که نتیجه تابع اخص مقدمتین است اینجا دیگر خبر معصوم نمی باشد.

اگر هم متشرعه قبول می کند چون ملتفت نمی باشد یعنی اگر التفات بدهیم که این را ثقه گفته است و شاید اشتباه کند و متلفت که شود قبول نمی کند.

حجیت عرفیه را در اخبار پذیرفتیم اما در مخبر به حجیت عرفیه را هم نپذیرفتیم.

هذا تمام الکلام فی الخبر الواحد.

تحریر دروس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرام بیگی

الأمارة السادسة: الظن.[1]

گفته شده است یکی از امارات «ظن» است اگر به تکلیف فعلی تعلق گیرد آن تکلیف می شود منجز و اگر به عدم آن تعلق گیرد می شود معذر.

تعریف الظن: الأعتقاد الراجح.

«ظن» یعنی احتمال راجح که اعم است که شامل اطمینان هم می شود در مقابل قطع است. در مقابلش قطع و وهم و شک است.

آیا ظن یکی از امارات هم می باشد؟ وقتی شامل اطمینان می شود از آن حیث که ظن است ـ نه بما هو اطمینان ـ حجت است یا خیر؟ لذا کسانی که قائل به حجیت اطمینان می باشند از باب اینکه اطمینان است نه بما هو ظن. ما هم می گفتیم منجز است بما هو احتمال.

دلیل الأنسداد فی اثبات حجیة الظن: یشتمل علی خمسة مقدمات:

پس ظن جامع بین ظن و اطمینان است. اگر ظنی برای ما بر تکلیف فعلی یا عدم تکلیفی فعلی پیدا شد آیا حجت است یا خیر؟ آیا منجز و معذر است یا خیر؟ جماعتی گفته اند این ظن منجز است و معذر. به وجوهی استدلال کرده اند و عمده آن یک وجه است که موسوم شده است به «دلیل انسداد» بر حجیت یعنی منجزیت و معذریت ظن. چرا اسمش را دلیل انسداد گذاشته اند؟ چراکه مشتمل بر مقدماتی است که یکی از این مقدمات انسداد باب علم است.

---

[1] سه شنبه ۹۷/۰۱/۱۴.

ظنی که گفته می شود اعم از ظن نوعی و شخصی است. مراد ظن مکلف است از هر سببی حاصل شود نوعی باشد یا شخصی.

حال می خواهیم ببینیم که این دلیل انسداد تمام است یا خیر؟ و اگر تمام است نتیجه چه می باشد چرا که کسانی که قائل به تمامیت بوده اند در نتیجه یکی نشده اند و اختلاف کرده اند و کسانی هم که قائل به عدم تمامیت شده اند بر فرض تمامیت بحث کرده اند و در نتیجه اختلاف پیدا کرده اند.

این را دقت کنید این دلیل مشتمل بر پنج مقدمه است این پنج مقدمه را به ترتیب کفایه ذکر می کنیم و در ذیل هر مقدمه، آن را توضیح می دهیم بعد از تمام توضیحات تمام مقدمات، وارد در نقد این مقدمات می شویم.

[1]المقدمة الاولی: علم المکلف بوجود تکالیف فعلية فی الشريعة.

گفته اند هر مکلفی علم دارد که تکالیف فعلیه کثیره ای را در شریعت دارد.

توضیح مطلب:

تکلیف یعنی وجوب و حرمت می دانید که تکلیف که وجوب و حرمت باشد دو قسم دارد کلی که جعل می گوییم و به تکلیف جزئي مجعول یا تکلیف فعلی می گوییم. «وجوب الحج علی المکلف المستطیع» این جعل و تکلیف کلی است چرا که به لحاظ موضوع کلی است و جعل می گویند چون این تکلیف کلی فقط تابع تشریع و جعل می باشد و چیز دیگری نمی خواهد زمانی در عالم اعتبار و واقع محقق می شود که تشریع و جعلی باشد و نیاز به چیز دیگری ندارد. در واقع اسم السبب را روی مسبب گذاشته اند.

[1] کفایه ص ۳۱۱.

در مقابل تکلیف جزئی داریم که عبارت است از: «وجوب الحج علی زید» خوب چرا جزئی می گویند؟ چرا که موضوع آن جزئی است و فعلی می گویند چون طلب، فعلی است نه تقدیری و مجعول می گویند چون آنچه که به عهده من می آید وجوب الحج علی زید است نه وجوب الحج علی المکلف المستطیع. خوب این مجعول انحلالی است و به تعداد مکلفین وجوب الحج داریم. خوب کدام متصف به تنجز و تعذر می شود؟ این مجعول است که متصف به تنجز و تعذر می شود. کسی که قائل به رسالت پیامبر اکرمﷺ شد این از مسلمات است که ما در شریعت تکالیف فعلیه ای داریم یعنی پاره ای از اعمال بر من واجب و حرام است فعلا مثل وجوب نماز ظهر امروز بر من و حرمت شرب این خمر بر من و حرمت گفتن این دروغ بر من.

اجمالا می دانم که من تکالیف فعلی کثیره ای دارم یا فعلا یا در آینده و در منجزیت علم اجمالی فرق نمی کند بین فعل اجمالی به لحاظ الان یا به لحاظ آینده چه فعل دفعی چه تدریجی.

مقدمه اول انه یعلم اجمالا بثبوت تکالیف کثیره فعلیة فی الشریعة. این از واضحات است برای کسی که معتقد به رسالت نبی اکرمﷺ باشد برای او این علم حاصل می شود که تکالیف فعلیه کثیره ای بر عهده ما است.

این مقدمه اول.

المقدمة الثانیة: انسداد باب العلم و العلمی فی کثیر من التکالیف.

مقدمه دوم این است که باب علم و علمی نسبت به کثیری از این تکالیف بر ما منسد است باب علم یعنی باب قطع علم در اصطلاح اصولیین یعنی قطع علمی یعنی اماراتی که ما قطع داریم به حجیت آن. پس اصول عملیه را نمی گیرد. بله ما تکالیفی داریم که قطع به تکلیفیت آن داریم مثل وجوب نماز و صوم و تکالیفی داریم که برای ما غیر مقطوع است که اکثر تکالیف باشد و اماراتی بر تکالیف که قطع به حجیت آن

امارات داشته باشیم نداریم. پس اکثر تکالیف معلوم بالاجمال اکثرا باب علم و علمی یعین باب قطع و اماره ای که قطع به حجیت داشته باشیم در مورد آنها منسد است.

المقدمة الثالثة: عدم جواز الاهمال فی هذه التکالیف عقلا.

مقدمه سوم این است که آیا در باب این تکالیف معلوم بالاجمال می توانیم اهمال کنیم و اطاعت نکنیم؟ خیر، عقلا جایز نمی باشد یعنی ما رجوع به عقل می کنیم و می گوییم جناب عقل ما تکالیف شرعیه داریم که بالاجمال معلوم است و باب علم و علمی هم برای ما منسد است آیا در مخالفت این تکالیف ما مستحق عقوبت می باشیم؟ اگر مخالفت کنیم با این تکالیف آیا عقوبت الهی قبیح است یا خیر؟ عقل می گوید که شما در مخالفت با این تکالیف مستحق عقوبت هستید و اهمال اینها جایز نمی باشد.

المقدمة الرابعة: عدم امکان أو وجوب الاحتیاط التام أی فی جمیع أطراف العلم الإجمالی.

مقدمه چهارم این است که ما می دانیم که برای ما احتیاط تام واجب نمی باشد احتمال نمی دهیم شارع مقدس از ما احتیاط تام را خواسته باشد بگوید که هر جا احتمال وجوب فعلی را می دهی انجام بده و هر جا احتمال حرمت را می دهی ترکش کن این احتمال را نمی دهیم بعضی اوقات جوازش را هم احتمال نمی دهیم و آن جایی است که که احتیاط مخل به نظام فردی یا اجتماعی باشد.

مثلا ما احتمال می دهیم که این تخم مرغ در هزار سال پیش غصبی بوده است تخم مرغی که مرغ این تخم مرغ از آن بوده است در نظر فقهاء اگر این تخم مرغ اثر یک مرغ غصبی در هزار سال پیش بوده است خوردنش حرمت فعلی دارد اما منجز نمی باشد.

سیره قطعیه مشترعه بوده است که احتیاط تام واجب نبوده است. خوب پیامبر و إمام علیهم السلام علم غیب داشته اند به حلیت یا حرمت اما اصحاب ائمه که علم غیب نداشته اند و تخم مرغ و شیر و گوشت می خوردند و احتیاط نمی کرده اند.

خوب این مخل به نظام است باید برویم در بیابان و خودمان پرنده ای را صید کنیم.

از یک طرف دیگر هم این احتمال را هم نمی دهیم در همه این تکالیف رجوع به اصل کنیم همه جا که نمی دنیم حرام است یا حلال یا واجب است یا واجب نمی باشد این برائت را جاری کنیم احتمال نمی دهیم شریعت بر اساس اصول علمیه و تکالیف ظاهریه باشد. و ضمن اینکه اگر در همه موارد شبهه به اصول عملیه عمل کنیم قطع هم حاصل می شود که مخالفت عملیه کرده ایم.

المقدمة الخامسة: العمل بالتکالیف غیر المظنونة ترجیح المرجوح علی الراجح القبیح العقلی.

اما مقدمه پنجم: پس تا اینجا معلوم شد تکالیف ما معلوم بالتفصیل نمی باشد و معلوم به امارات علمی نمی باشد پس تکالیف ما یا موهوم یا مشکوک یا مظنون می باشند مثلا نسبت به اناء احتمال وهمی حرمت آن را می دهیم و تارة احتمال شکی و تارة احتمال ظنی می دهیم به حرمت. خوب چه کنیم؟ اگر بگوییم به تکالیف ظنیه عمل نکنیم و به دیگر احتمالات عمل کنیم این لازم می آید ترجیح مرجوح بر راحج چون احتمال اصابه در موهومات و مشکوکات اضعف است از احتمال اصابت در مظنونات.

النتیجة من المقدمات: المتعین وجوب العمل بالتکالیف المظنونة فی باب الانسداد و هذا عبارة اخری من حجیة الظن.

خوب پنج احتمال را کنار هم بگذاریم وظیفه ما نسبت به علم اجمالی به تکالیف فعلیه چه می باشد؟ به عبارت دیگر وظیفه ما در قبال تکالیف فعلیه معلومه بالاجمال چه می باشد؟

اگر بگوییم اهمال کنیم خلاف مقدمه سوم است و اگر بگوییم احتیاط تام کنیم خلاف مقدمه چهارم است اگر بگویید به موهومات و مشکوکات عمل کنیم این مخالف مقدمه پنجم است. نتیجه باید به تکالیف مظنونه عمل کنیم که نتیجه اش با حجیت ظن یکی است.

نتیجه این مقدمات خمس این می شود که می توانیم تکالیف مظنونه را عمل کنیم اثباتا باشد انجام دهیم نفیا باشد ترک کنیم.

این مقدمات و نتیجه. ابتداءا وارد می شویم در تک تک مقدمات که آیا تمام است یا خیر؟ و بعد وارد می شویم در نتیجه که بر فرض تمامیت مقدمه نتیجه حجیت است یا خیر؟

المناقشات:[1]

فی المقدمة الاولی:

مقدمه اولی این بود که ما در مجموع شبهات علم اجمالی داریم به تکالیف فعلیه[2] که مقتضای این علم اجمالی این است که باید در این اطراف شبهات احتیاط کنیم. این چنین علمی را ما داریم.

مثل اینکه من علم داریم در مجموعه این اناءات پاره ای از آنها نجس است معلوم است که من باید در آن مجموعه احتیاط کنم پس وجود علم به تکلیف فعلی در مجموع شبهات مثل اینکه ما در اینجا صد اناء داریم ده اناء را می دانیم طاهر است و ده اناء را می دانیم نجس است و هشتاد اناء مشکوک است که می دانیم برخی نجس است ما نحن فیه از این قبیل است پاره ای افعال می دانیم تکلیفی نداریم مثل خوابیدن و راه رفتن آب

[1] چهارشنبه ۹۷/۰۱/۱۵.

[2] منشأ این علم ما به وجود تکالیف این است که اگر این علم نباشد اصلا رسالت لغو است یعنی فرض این است که اینها قائل به رسالت می باشند و مقوم رسالت شریعت است. بله ما جاء به النبی که مقوم رسالت است عمده آن شریعت است. گفته نشود که رسولان آمده اند برای اثبات توحید چرا که رتبه توحید مقدم بر رسالت است و رسالت اصلا نمی تواند توحید را اثبات کند و اثبات توحید امری است عقلی. (ق ک اص اس مد حدود دق ۱۶ ۹۷/۰۱/۲۷).

خوردن و تکلم و پاره ای را می دانیم که حرام است مثل دروغ گفتن و عمل نا مشروع و بعضی مشکوک است مثل وجوب نماز آیات در زمان وقوع طوفان و حرمت شرب توتون.

پس سه دسته شد. در ما نحن فیه مثل این است که ما شبهاتی داریم که نمی دانیم که تکلیفی داریم یا خیر. پس مقدمه اول این است که ما علم اجمالی داریم به تکلیف فعلیه در شبهات و شبهات مواردی را گفته می شود که ما در آنها نمی دانیم تکلیف داریم یا خیر. یعنی مکلف افعال خود را که نگاه می کند می بیند که سه دسته عمل دارد پاره ای که می داند مباح است و پاره ای که می داند تکلیف دارد و پاره ای نمی داند که تکلیف است یا خیر. می تواند شبهاتی باشد و علم اجمالی هم نباشد مشکوک شده اند و نمی داند که در این شبهات تکالیف دارد یا خیر؟ چرا که علم تفصیلی به تکلیف یا عدم تکلیف ندارد لذا می شود مشکوک و علم اجمالی است یعنی می داند بعضی تکلیف فعلی می باشند.

این مقدمه تمام نمی باشد و این علم اجمالی منجز نمی باشد چرا؟در مبحث علم اجمالی می آید که اگر ما یک علم اجمالیی داشته باشیم که به تعداد اطراف آن علم، در یک دایره کوچکتر معلوم بالاجمال یا تفصیل داشته باشیم آن علم اجمالی منحل می شود. مثلا صد گوسفند داریم و علم اجمالی داریم بعضی از اینها غصبی است اما چه قدر است نمی دانیم اما می دانیم از ده تا کمتر نمی باشد احتمال دارد ده تا یا سی تا یا بیست تا باشد در گوسفندهای سیاه تفحص کردیم و ده گوسفند غصبی را پیدا کردیم از روی قرائن یا اینکه بالتفصیل نفهمیدیم بلکه بعدا فهمیدیم در گوسفندهای سیاه حداقل ده تا غصبی است.

پس یک علم اجمالی دارم که از این گوسفندها ده تا غصبی است و یک علم تفصیلی یا اجمالی داریم که ده تا از گوسفندهای مشکی غصبی است. آیا در گوسفند سفید باید احتیاط کرد و علم اجمالی منجز است؟

یک قول این است که علم اجمالی منحل نمی شود مطلقا و باید احتیاط کند در گوسفندهای سفید.

یک قول این که حقیقتا منحل می شود به علم تفصیلی به وجود گوسفند غصبی در گوسفند های سیاه و شک بدوی در وجودگوسفندهای غصبی در بین گوسفندهای سفید.

قول سوم اینکه علم اجمالی منحل می شود حکما نه حقیقتا یعنی هنوز علم اجمالی داریم به غصبی بودن مقداری از گوسفندهای این مجموعه چرا که احتمال دارد تعدد گوسفندان غصبی بیشتر باشد اما حکما منحل است به این معنا که نسبت به گوسفندهای سفید برائت را جاری می کنم[1] اما نسبت به گوسفندهای سیاه احتیاط می کنم. اما در عین حال علم اجمالی دارم که در میان این مجموعه بزرگ تعدادی از گوسفندها غصبی است یعنی احتمال می دهیم در بین گوسفندهای سفید هم باشد.

ما قول سومی می باشیم گفتیم علم اجمالی باقی است و حکما منحل است و ما نحن فیه این طور است ما می دانیم در مجموعه شبهات تکالیفی است این شبهات دو دسته هستند یک دسته شبهاتی که در مورد آنها خبر ثقه داریم بر تکلیف و یک دسته که خبر ثقه بر وجود تکلیف نداریم من می دانیم در مجموعه شبهات تعدادی تکلیف وجود دارد که حد اقل صدتاست و در آن شبهاتی که خبر ثقه بر تکلیف داریم تعدادی تکلیف است که کمتر از صدتا نمی باشد در اینجا علم اجمالی کبیر تبدیل به علم اجمالی صغیر می شود لذا می توانم در شبهاتی که خبر ثقه نداریم برائت جاری کنیم دیگر احتیاط لازم نمی باشد.

پس مثلا ما هزار شبهه داریم که در هر کدام از آنها احتمال تکلیف می دهیم و فرضا اماره بر تکلیف در مورد دویست تا داریم و ما احتمال حداقل صد تا تکلیف در این موارد شبهه تکلیف است و در مواردی که اماره بر تکلیف داریم می دانیم حداقل

[1] چرا که در این علم اجمالی باقی مانده احتمال می دهم که معلوم بالاجمال من همان معلوم بالاجمال در گوسفندان سیاه باشد لذا در گوسفندان سفید شک بدوی دارم لذا برائت را جاری می کنم.

صد تا تکلیف است در اینجا نسبت به هشتصد مورد دیگر برائت را می توانیم جاری کنیم و فقط نسبت به این دویست مورد اماره نمی توانیم برائت جاری کنیم. بنابراین علم اجمالی منحل می شود حکما لذا موارد شبهاتی که اماره بر تکلیف در مورد آنها نداریم حکما از علم اجمالی بیرون می آید.

نکته:

خوب الان این عصیر عنبی است و نمی دانم درشریعت عصیر عنبی حرام است یا خیر کجا خبر ثقه آمده است و گفته است این عصیر عنبی حرام است که الان ما از تمام عصیرهای عنبی احتراز می کنیم؟ در حالیکه قرار بود فقط در دایره شبهاتی که اماره داریم احتیاط کنیم؟ این را قبلا گفتیم روایتی که آمده است گفته است «عصیر عنبی حرام» است مدلول التزامی آن این است که: «شرب هذا العصیر حرام علیک».

پس علم اجمالی به وجود تکالیف در اینجا منجز نمی باشد چرا که در موارد شبهات ما علم اجمالی داریم اما این علم اجمالی کبیر منحل می شود حکما به علم اجمالی صغیر و شک بدوی.

در اینجا ما فقط نظر به مقدمه اول داریم با قطع نظر از مقدمه دوم یعنی قبول کردیم ما علم به تکالیف نداریم اما علمی بر وجود تکالیف داریم.[1]

خوب حال اگر بخواهیم در مورد تمام شبهات احتیاط کنیم به حرج می افتیم و لکن اگر بخواهیم در مواردی که اماره بر تکلیف داریم احتیاط کنیم دیگر عسر و حرجی در کار نمی باشد. کما اینکه مومنین الی زماننا هذا در دایره این علم اجمالی صغیر احتیاط می کنند.

---

[1] این اشکال مبتنی بر رد مقدمه دوم است اگر آن مقدمه را قبول نکنیم این اشکالِ متفرع بر آن، درست می باشد لذا این اشکال با توجه به مقدمه دوم درست نمی باشد چرا که انسدادی ها قائل نبودند که اماره بر تکلیف ما داریم چرا که باب علمی را هم منسد می دانند گفته نشود که اگر باب علمی را هم منسد بدانند و قائل به حجیت ظن شوند باز این علم اجمالی منحل می شود به این بیان که علم اجمالی دارند که در دایره تکالیف مظنونه هم تکالیفی وجود دارد لذا آن علم اجمالی کبیر به این علم اجمالی در دایره مظنونات کوچک می شود وعلم اجمالی منحل می گردد. این کلام درست نمی باشد چرا که بر فرض قبول این کلام نتیجه آن احتیاط در باب تکالیف مظنونه و حجیت ظن می باشد که مطلوب انسدادی ها است در حالی که کسی که می خواهد خدشه در مقدمات کند قصد او از حجیت انداختن ظن در ظرف انسداد است.

ان قلت: ما علم اجمالی داریم که در مواردی هم که اماره معتبره بر تکلیف نمی باشد حتما تکالیف فعلیی است.

قلت: این علم اجمالی را نداریم و در آنها شک در تکلیف داریم.

شما سه اناء دارید یقین یکی از این سه اناء نجس است کافی است که یکی را بردارید آیا شما باز علم اجمالی دارید ؟!! خیر اگر دائما عدد علم اجمالی کمتر از مقدار شبهه ای باشد که اماره بر آن داریم در اینجا علم اجمالی از بین می رود خصوصیت علم اجمالی این است که وقتی معلوم بالاجمال را کنار بگذارید این عمل اجمالی از بین می رود. در مثال سه اناء عدد معلوم بالاجمال یک بود که کنار گذاشتیم و علم اجمالی منحل شد.

خوب از کجا علم اجمالی داریم در مورد شبهاتی که اماره معتبر بر تکلیف و اصل منجز تکلیف نداریم حتما یک تکلیف فعلی داریم؟!!!

حتی در مواردی که ما روایت ضعیف بر تکلیف داریم این مقدار به تواتر اجمالی نمی رسد که یکی از این اخبار از معصوم صادر شده است در اینجا هم علم اجمالی بر تکلیف حاصل نمی شود. اما کار میدانی هم نکردیم که این تواتر است یا خیر اما حدس ما بر این است که این مقدار خبر ضعاف نداریم و غالبا اخبار ضعاف در غیر تکلیف است.[1]

اساس این مقدمه می خواست بگوید که این احتیاط تام حرجی است یا ممکن نمی باشد لذا باید به مظنونات عمل کرد که ما گفتیم این علم اجمالی صغیر احتیاطش موجب عسر و حرج نمی باشد.

---

[1] حتی اگر کسی ادعا کند که در غیر موارد اماره ما علم اجمالی به تکالیفی داریم لذا علم اجمالی منحل نمی شود این باز باعث تمامیت دلیل انسداد نمی شود چرا که عمده اشکال ما در مقدمه دوم است. اما در عین حال با توجه به اینکه تکالیفی که نسبت به آنها أماره داریم خیلی زیاد است وجدان ما می گوید که در دایره شبهاتی که در مورد آنها اماره نداریم علم اجمالی به وجود تکالیف نداریم بلکه شک به وجود تکالیف داریم. (۹۷/۰۱/۲۷)

پس مقدمه اول را نپذیرفتیم و انحلالی حکمی شدیم و از احتیاط در موارد علم اجمالی صغیر، نتیجه عسر و حرجی که در احتیاط تام حاصل می شد را نمی توانیم بگیریم.

فی المقدمة الثانیة: نحن القائلون بانفتاح باب القطعی.[1]

مقدمه دوم این است که باب علم و علمی نسبت به تکالیف فعلیه منسد است یعنی ما راهی نداریم که به تکالیف فعلیه علم پیدا کنیم یا اماراتی بر تکالیف فعلیه اقامه شود که اماریت و حجیت آن مقطوع باشد لذا باب علم و علمی نسبت به تکالیف فعلی منسد است.

این را ما قبول نکردیم بله من نسبت به تکالیف علم ندارم. باب علم برای ما منسد است ما مگر چند تکلیف داریم که بخواهیم قطع به آنها هم داشته باشیم؟!! مثلا من قطع پیدا کنم که روزه امروز بر من واجب است چون امروز ماه رمضان است یا امروز نماز صبح بر من واجب است اما دیگر تکالیف مثل شرب عصیر عنبی حرمت قطعیه ندارد یا آبی که با دست نجس برخورد کرده است یا شرب مائی که با دم برخورد کرده است بر اساس ادله می گوییم شربش حرام است در این که باب علم منسد است این را قبول داریم.

انما الکلام در انسداد با اماریت و علمی است ما دو اماره اصلی و مهم داریم خبر ثقه و ظهور یا قائل به حجیت اینها در نزد شارع می شویم در این صورت باب علمی منسد نیست و ما از کسانی هستیم که می گوییم خبر ثقه و ظهور نزد شارع حجت است.

اگر منکر حجیت خبر ثقه و ظهور شویم یعنی در نظر ما ثابت نشد که در نزد شارع بین ما ظهور و خبر ثقه حجت است یا خیر. اگر ثابت نشود باب علمی منسد است چرا که اکثر تکالیفی که به ما رسیده است از طریق این دو اماره به ما رسیده است. مراد از انکار حجیت یعنی عدم ثبوت حجیت نه اثبات عدم حجیت.

---

[1] شنبه ۹۷/۰۱/۱۸.

اگر تفصیلی شدیم گفتیم ظهور حجیت است و خبر ثقه حجت نیست معنایش این است که اگر ما خبری داشته باشیم سندش قطعی باشد که کتاب باشد و خبر متواتر چون ظهور حجت است آن خبر می شود حجت وقتی به فقه مراجعه می کنیم معظم فقه ما در آیات قرآن و اخبار متواتره نمی باشد در این صورت باب علمی بر ما منسد است که انسداد صغیر باشد. اگر بالعکس گفتیم. گفتیم ظهور حجت نیست و اما خبر ثقه حجت است خوب باب علمی باز مسند است چون اخبار ثقاتی که در مضمون خود صریح باشد این هم خیلی کم است پس اگر بخواهیم باب علمی بر ما منسد نباشد باید قائل شویم یک به حجیت ظهور و دو به حجیت خبر ثقه. مشهور قائلند که کسی قائل نشده است به عدم حجیت ظهور بله قائل داریم که ظهور کتاب حجت نمی باشد که اکثر فقه ما در غیر کتاب است. اما کسی بگوید اصلا ظهور حجت نمی باشد نداریم ما هم قائل شدیم که خبر ثقه حجت است. پس انسداد باب علمی متوقف بر عدم حجیت خبر ثقه است و مشهور بین علماء که ما هم تبعیت کردیم قائل شدیم به حجیت خبر ثقه.

لذا این مقدمه را قبول نکردیم چرا که باب قطع منسد است اما باب قطعی منسد نمی باشد قطعی یعنی اماره ای که قطع به حجیت آن داریم ظهور و خبر ثقه از این نوع امارات می باشند که ما قائل به حجیت آنها به صورت قطعی در نزد شارع می باشیم.

لذا مقدمه دوم در نزد ما تمام نمی باشد. یعنی ما می توانیم نسبت به اکثر تکالیف قطعی داشته باشیم بعد از قول به حجیت خبر ثقه و ظهور.

هذا تمام الکلام فی المقدمة الثانیة.

المقدمة الثالثة: هذه المقدمة تمام عندنا أیضا.

مقدمه سوم این است که جایز نمی باشد که با تکالیف فعلیه در دایره شبهات مخالفت کنیم و آنها را مهمل بگذاریم.

اهمال تکالیف در شبهات یعنی برائت را جاری کنیم در تمام شبهات یعنی هر جا احتمال وجوب و حرمت دادیم برائت را جاری کنیم فقط به وجوب و حرمت قطعی

عمل کنیم کما اینکه قطع داریم به وجوب نماز و حرمت شرب خمر به اینها فقط عمل کنیم. این مقدمه می گوید جریان برائت جایز نمی باشد.

این مقدمه درست است و این مقدمه را قبول داریم.

توضيح التمامية:

توضیح تمامیت این مقدمه:

ما دو برائة داریم برائت عقلیه و شرعیه.

اما عدم جريان البرائة العقليه:

علی جمیع المسالک برائة عقلیه در جمیع شبهات جاری نمی شود.

سه مسلک را داریم:

عند المسلک الأول و هم المنکرون لها: عدم الجريان واضح.

مسلک اول مسلک کسانی که منکر برائة عقلیه می باشند و قائل به احتیاط عقلیه می باشند مثل مرحوم صدر. خوب برائت عقلیه نمی باشد که ببینیم که جاری می شود. ما هم قائل به این مسلک می باشیم.

عند المسلک الثانی القائل بها: أن الظن فی ظرف الانسداد بیان.

مسلک دوم بعضی از بزرگان قائلند که در ظرف انسداد ظن به منزله قطع است یعنی بیان است قطع در ظرف انفتاح حجیت ذاتیه دارد و ظن در ظرف انسداد حجیت ذاتیه دارد یعنی بیان است عقلا دقیقا به منزله قطع است در ظرف انفتاح. خوب در جایی که تکالیف مظنون است برائت عقلیه جاری نمی شود چرا که ظن بیان است دقیقا. برائت عقلیه قبح عقاب بلا بیان است و در این جا بیان دارم که ظن باشد. این مسلک مرحوم آخوند است. پس نفی جریان برائت در جمیع شبهات شد چون می خواستیم بگوییم که در جمیع جاری نمی شود که در مظنونات جاری نمی شود و لو در مشکوکها و موهومها جاری شود.

عند المسلک الثالث القائل بها: أن العلم بیان تفصیلا کان أو إجمالا.

مسلک سوم مسلک اول را قبول ندارد قائل به برائت عقلیه است و مسلک دوم را قبول ندارد یعنی می گوید که ظن در ظرف انسداد حجیت ذاتی نمی باشد و فرقی با صورت انفتاح ندارد. مراجعه می کنیم به علم اجمالی این قائل می گوید که در بیان بودن قطع فرقی بین علم تفصیلی و اجمالی نمی باشد. قائل به این قول مرحوم آقای خوئی است.

بنابراین قطع اجمالی که بیان شد ما برائت را در جمیع الاطراف جاری نمی کنیم. مشهور تابع مرحوم خوئی می باشند.

پس برائت عقلیه بنا بر سه مسلک جاری نمی شود.

اما البرائة الشرعية:

برائت شرعیه یا دلیلش خبر واحد است یا دلیلش آیه شریفه است.

إن کان الدلیل علیها الآیة الشریفة: لا یجری لعدم حجیة الخبر فی ظرف الانسداد.

اگر دلیل برائت شرعیه حدیث رفع باشد حجیت حدیث رفع مشخص نمی باشد چراکه فرض ما انسدادیت است و این حدیث رفع حجیتش قطعی نمی باشد.

إن کان الدلیل علیها الآیة الشریفة:

عند القول بعدم حجیة الظهور فی ظرف الانسداد: لیست بحجة فی ظرف الانسداد.

یا مستند آیه شریفه است: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴿١٥﴾»[1] این را دقت کنید این آیه شریفه ظهور در برائت شرعیه دارد که تارة می گوییم که ظهور حجیت نمی باشد که برائت شرعیه اثبات نمی شود

[1] الإسراء ، الجزء ۱۵، الصفحة: ۲۸۳، الآیة: ۱۵

عند القول بحجية الظهور: عدم جريانه فی اطراف العلم الإجمالی.

و اگر بگوییم ظهور حجت است و لو حجیت خبر واحد ثابت نمی باشد. باز برائت شرعیه جاری نمی باشد قبلا گفته شد که برائت شرعیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود. یعنی با این بیان آخر که در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود این حتی در صورت انفتاح هم اینطور است اما دو بیان قبلی فقط در فرض انسداد می آید.

لذا تمام احتمالات و شقوق را توضیح دادیم که در بعضی مقتضی ندارد و بعضی مانع دارد. مثلا در قسم اول و دوم متقضی از جریان نمی باشد و در قسم سوم مانع از جریان وجود دارد.

ان قلت: این که گفته شده است برائت شرعیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود این در جایی است که شبهه محصوره باشد در اینجا شبهه غیر محصوره است.

قلت: درست است که شبهه خیلی زیاد است اما دایره علم اجمالی ما هم خیلی زیاد است.

ان قلت: باز تعداد شبهات به اندازه ای زیاد است که معلوم بالاجمال ما در مقابل آن به حساب نیاید.

قلت: بله بنا بر قول به حجیت ظهور و دلیلیت آیه شریفه بر برائت شرعیه باید برائت شرعیه جاری شود اما مشهور علمای ما قائلند که ما آیه ای دال بر ترخیص شرعی نداریم و همه دلیل برائت شرعیه را حدیث رفع می دانند که در ظرف انسداد حجت نمی باشد.

این هم مقدمه سوم که تمام است.

هذا تمام الکلام فی المقدمة الثالثة.

المقدمة الرابعة: هذه المقدمة تمام عندنا أيضا.[1]

مقدمه چهارم این بود که در تمام شبهات که احتمال تکلیف فعلی را می دهیم می دانیم که احتیاط تام واجب نمی باشد به چه بیان؟ با توجه به این که متقضی احتیاط موجود است که یکی علم اجمالی به تکلیف فعلی در دایره شبهات است می دانید مشهور قائلند علم اجمالی مقتضی احتیاط در جمیع اطراف است اما اینکه اقتضاء است یا علت اختلاف دارند اما اصل اقتضاء را پذیرفته اند. پس یکی از مقتضیات احتیاط علم اجمالی است. و مقتضی دوم در نظر کسانی است که منکر برائت عقلیه هستند که احتمال را منجز را می دانند احتمال است. در اطراف علم اجمالی اینها دو منجزی می باشند یکی علم و یکی احتمال اما برائتی ها فقط علم اجمالی را منجز می دانند. پس مقتضی احتیاط تام در جمیع اطراف موجود است که علم اجمالی و احتمال باشد.

وجه عدم وجوب الاحتياط التام: قاعدة العسر و الحرج.

چرا می گوییم احتیاط تام واجب نمی باشد؟ بیانی است از مرحوم شیخ چون احتیاط تام در جمیع اطراف حرجی است و در آن عسر است واجب نمی باشد پس بنابر این این مقدمه ما حصلش این شد که احتیاط تام بخاطر عسر و حرج واجب نمی باشد.

احتیاط موجب اختلال زندگی فردی می شود. باید هر احتمال وجوبی را عمل کند و هر احتمال حرمتی را ترک کند مثلا نان می خرد احتمال غصبی بودن یا نجاست را می دهد باید احتیاط کند.

لذا زندگی مختل می شود و عسر و حرج شدیدی لازم می آید لذا احتیاط تام لازم نمی باشد.

قاعده عسر و حرج یک قاعده قطعیه شرعیه است نه قاعده ظنیه.

---

[1] یکشنبه ۹۷/۰۱/۱۹.

مناقشة المرحوم الآخوند: قاعدة العسر تنفی الحکم الشرعی لا الحکم العقلی.

مرحوم آخوند بر بیان شیخ اشکالی کرده است اگر چه بعد سعی کرده است این اشکال را دفع کند. اشکال این است که قاعده نفی عسر و حرج که یک قاعده قطعی است. مفاد این قاعده رفع تکالیف شرعی است اما در تکالیف عقلیه عسر و حرجی باشد دیگر قاعده نفی عسر و حرج نافی آن تکالیف نمی باشد. لذا تکلیف شرعی است که در صورتی که عسر و حرج داشته باشد از فعلیت می افتد اما اگر عقل تکلیفی داشته باشد که منجر به عسر و حرج باشد دیگر قاعده نفی عسر این تکلیف عقلی را بر نمی دارد.

معنا ندارد شارع مقدس بخواهد تکلیفی عقلی را بردارد چرا که در دایره مولویت او نمی باشد و هیچ مولایی نمی تواند در دایره مولویت دیگری دخالت کند و مراد از مولا یعنی حاکم وحکمی باشد. عقل درک کرده است وجوب احتیاط در تمام افراد شبهات.[1]

ازاین اشکال جوابی داده شده است:

جواب المناقشة:

قیل: إن کان الاشکال الثبوتی فالقواعد العقلیة المعلقة علی الترخیص الشرعی و المولی رخص بهذه القاعدة.

گفته شده است که قاعده نفی حرج نمی تواند تکالیف عقلیه را بردارد این اشکال شما ثبوتی است یا اثباتی؟ اگر ثبوتی باشد معنایش این استکه هر جا عقل باید و نبایدی دارد شارع بما هو شارع نمی تواند در احکام عقلی دخالتی داشته باشد این معنایش این است که این اشکال شما ثبوتی است که جواب داده اند که درست است که شارع نمی تواند در باید و نبایدها دخالت کند اما باید و نبایدهای عقلی تعلیقی است عقل می گوید

[1] کفایه ص ۳۱۳.

که احتیاط بر تو واجب است الا اینکه خود شارع و مولا به تو ترخیص دهد در باب برائت عقلیه عقل می گوید تو مرخصی الا اینکه مولا ایجاب احتیاط داشته باشد پس احتیاط عقلی معلق است بر عدم ترخیص مولا و شارع و ترخیص عقلی معلق است بر عدم ایجاب احتیاط شرعی. خوب عقل می گوید که باید احتیاط کنیم و خود شارع می گوید که در موارد عسر و حرج تو مرخصی.

رد الجواب: الترخیص و الاحتیاط الشرعی الذی یعلق علیه الحکم العقلی حکمان ظاهریان و قاعدة العسر و الحرج قاعدة واقعیة.

این جواب اول را در دوره سابق پذیرفتیم و بعد در این دوره عدول کردیم و گفتیم درست نمی باشد ایجاب احتیاط عقلی یا برائت عقلیه اینها در اصطلاح دو حکم ظاهری است احتیاط عقلی معلق است بر عدم ترخیص شرعی و برائت عقلیه معلق بر عدم احتیاط شرعی است و این درست است اما می گوییم که احتیاط عقلی که معلق بر ترخیص یا ترخیص عقلی که معلق بر احتیاط شرعی است این ترخیص و احتیاط شرعی ظاهری است و قاعده عسر و حرج یک قاعده واقعی است که ترخیص ظاهری یعنی ترخیص در مخالفت و احتیاط یک تکلیف ظاهری است. شارع در عسر و حرج ترخیص در مخالفت نداده است لذا با این قاعده عسر وحرج ترخیص در مخالفت را نمی سازیم.

یک بیان دیگری را نیاز داریم جوابی را که باید بدهیم همان جواب مقام اثبات است اگر اشکال ثبوتی باشد این جواب نا تمام است و جواب دیگری باید داد که در مقام اثبات می گوییم.

جوابنا للمناقشة: موضوع الاحتیاط العقلی احتمال التکلیف و فی موضع العسر و الحرج نقطع بعدم التکلیف.

اما اگر اشکال اثباتی باشد که بگوید که ادله عسر و حرج ناظر به تکالیف شرعی است و ناظر به تکالیف عقلی نمی باشد وقتی می گوید ما جعل علیکم فی الدین من حرج یا ما من محرم الا و قد احله الاضطرار یکی از موارد اضطرار عسر و حرج است

یعنی ما من محرم فی الشریعة یا لا عسر فی التکالیف الشرعی. مراد از محرم یعنی تکلیف ما من تکلیف فی الشریعه الا و قد رفعه الاضطرار. عسر آن تکلیف را بر می دارد و حرج آن تکلیف را بر می دارد. لذا ناظر به تکالیف عقلی نمی باشد.

جوابی دارد که هم اشکال ثبوتی و اهم اشکال اثباتی را دفع می کند مفاد قاعده نفی عسر و حرج یعنی در شریعت ما تکلیف در موردی که امتثال آن حرجی باشد نداریم در شریعت تکلیفی که ترکش بر تو حرجی باشد نداریم خوب موضوع وجوب احتیاط عقلی، احتمال تکلیف فعلی است خوب من در برخی از شبهات احتیاط کردم و می خواهم در این شبهه احتیاط کنم اگر احتیاط در این شبهه بر من حرجی باشد من علم و قطع پیدا می کنم تکلیفی ندارم چون مثلا شبهه وجوبی است یا در واقع یا واجب نمی باشد یا اگر واجب باشد برای من که حرجی می باشم فعلی و واجب نمی باشد. پس یا در واقع اصلا واجب نبوده است و جعلی نبوده است و اگر واجب بوده است به خاطر عسر و حرج بر من واجب نمی باشد.

موضوع احتیاط عقلی مورد یحتمل فیه التکلیف است خوب در اینجا احتمال تکلیف نمی باشد لذا احتیاط موضوعی ندارد.

وجوب احتیاط عقلی یک موضوع دارد و یک معلق علیه خوب موضوع احتمال تکلیف است و معلق علیه ترخیص شرعی در مخالفت است و قاعده عسر و حرج موضوع را بر می دارد نه معلق علیه چرا که قاعده عسر و حرج یک قاعده واقعی است نه ظاهری. اتفاقی است که این قاعده عسر و حرج واقعی است و یک قاعده ظاهری نمی باشد.

در مثال اناء که احتمال نجاست را می دهم اگر ترک آن موجب عسر و حرج بود احتمال نجاست را می دهم اما احتمال حرمت را نمی دهم لذا موضوعی برای احتیاط نمی ماند.

پس مشکل جواب ثبوتی مشخص شد جواب ثبوتی می گفت که قاعده عسر و حرج معلق علیه را بر می دارد ما می گوییم که معلق علیه را بر نمی دارد چرا که قاعده یک قاعده واقعی است بلکه موضوع را بر می دارد که احتمال تکلیف باشد و وارد بر قاعده و احتیاط عقلی است.

لذا فرمایش مرحوم شیخ تمام است و این مقدمه را قبول کردیم.

اما المقدمة الخامسة: و هذا أیضا تمام.

اما مقدمه پنجم: پس تا اینجا مشخص شد که در جمیع اطراف برائت تام و احتیاط تام نداریم خوب در برخی احتیاط و در برخی برائت جاری می کنیم.

خوب شبهات دو گروه است مظنونه یعنی شبهاتی که ظن به تکلیف فعلی داریم و غیر مظنونه یعنی شبهاتی که ظن به تکلیف فعلی نداریم خوب عقل می گوید که در کدام باید احتیاط کنی؟ در مظنونات که احتمال تکلیف در آن بیشتر است چرا که اگر در غیر مظنون بخواهیم احتیاط کنیم می شود ترجیح مرجوح بر راجح که فعلش قبیح می شود عقلا و مستحق عقوبت است اما اگر راجح را ترجیح داد که ترجیح شبهه مظنون بر غیر مظنون باشد یعنی احتیاط در شبهات مظنونه و برائت در غیر مظنونه دیگر فعل او قبیح نمی باشد و مستحق عقوبت نمی باشد.

از مجموع پنج مقدمه نتیجه عبارت است از اینکه مکلف در ظرف انسداد علم و علمی، باید در شبهات ظنیه احتیاط کند و در غیر شبهات ظنیه برائت جاری کند که معنایش اخذ به ظن در ظرف انسداد است یعنی در دایره تکالیف الهی در ظن به تکلیف به آن اخذ کند و در موارد غیر ظن نیاز به اخذ نمی باشد.

تا اینجا مشخص شد که دلیل انسداد در نزد ما مخدوش است چرا که مقدمه اول و دوم مخدوش بود باب علمی را منسد نمی دانیم و باید در دایره علمیات عمل کنیم و در غیر علمیات به برائت رجوع می کنیم.

على تسليم المقدمات ما المحصل؟ حجية الظن ام لا؟ على فرض الحجية، حجة بمعنى الكشف أو الحكومة؟

خوب سلمنا که دلیل انسداد تمام است چه به دست می آید؟ حجیت ظن در دایره تکالیف یا عدم حجیت ظن در دایره تکالیف؟ اگر حجیت ظن به دست می آید به نحو کشف است یا به نحو حکومت؟

چرا اینها دچار این اختلاف شده اند دسته ای قائل به حجیت و دسته ای قائل به عدم حجیت شده اند و آنهائیکه قائل به حجیت شده اند بعضی کشفی و بعضی حکومتی شده اند؟ این اختلاف دلیلش چه می باشد؟

مقدمة فی معنى الحجية الكشفية أو الحكومتية:[1]

مقدمه در معنای کشف و حکومت:

الحجية بمعنى الكشف: درک العقل بأن الشارع جعله حجة فی ظرف الانسداد فيكون حجيته جعليا.

حجیت به نحو کشف: یعنی وقتی مقدمات تمام می شود از این مقدمات عقل می فهمد که شارع مقدس در ظرف انسداد جعله و اعتبره حجة. شارع در ظرف انسداد ظن را حجت قرار داده است. چرا می گویند این یک کشف است؟ چرا که مجرد کشف و درک عقلی است یعنی عقل بعد از مشاهده این مقدمات درک می کند که شارع مقدس ظن را در ظرف انسداد حجت قرار داده همانطورکه اطمینان و دیگر امارات را در ظرف انفتاح اماره قرار داده است.

---

[1] دوشنبه ۲۰/۰۱/۹۷.

الحجية بمعنى الحكومة: فيها مسلكان:

در معنای حجیت به معنای حکومت اختلاف شده است که دو معنا عمده است که یکی حجیت به معنای حکومتی است که مرحوم آخوند فرموده اند و دیگر حجیت به معنای حکومتی است که مرحوم خوئي فرموده اند:

معنى الحكومة عند المرحوم الآخوند: درک العقل بأن الظن فی ظرف الانسداد حجة كالقطع فی ظرف الانفتاح فيكون حجيته ذاتية.

مرحوم آخوند گفته اند اگر مقدمات انسداد تمام باشد هیچ وقت کشف نمی کنیم که شارع مقدس ظن را حجت قرار داده است بلکه عقل درک می کند که ظن در ظرف انسداد حجت است دقیقا مثل حجیت قطع در ظرف انفتاح که حجیت عقلی است نه شرعی و جعلی. لذا حجیت ظن می شود ذاتی نه جعلی و شرعی. یعنی در اینجا حاکمیت عقل است در این ظرف انسداد نه کاشفیت عقل. حکم در اینجا هم به معنای ادراک است اما نه درک کاشفیت بلکه درک حجیت خود عقل حجیت آن را در ظرف انسداد درک می کند.

این را حکومت بنا بر مبنای مرحوم آخوند می گویند.

حجیت به نحو الکشف یعنی حجیت شرعی و حجیت به نحو حکومت مرحوم آخوند یعنی حجیت عقلیه.

معنى الحكومة عند المرحوم الخوئي: حكم العقل بالتبعض فی الأمتثال بإتيان المظنونات و ترک غيرها.

معنای حجیة به نحو حکومت در نزد مرحوم خوئي اینگونه است: ایشان هر دو کلام را رد کرده است گفته اند که اگر مقدمات انسداد تمام شد کشف نمی کنیم و عقل ما درک نمی کند که شارع ظن را در ظرف انسداد حجت قرار داده است و کما اینکه عقل ما درک نمی کند حجیت ظن را در ظرف انسداد بلکه عقل ما چون در باب اطاعت و امتثال عقل ما همیشه معین است که ما چگونه باید اطاعت کنیم و در چه دایره باید

اطاعت کنیم و در چه دایره اطاعت لازم نمی باشد. اصل اطاعت مولا را که باید مولا را اطاعت کنم حاکم و مدرک آن هم عقل ماست. خوب وقتی من علم تفصیلی دارم به یک تکلیف فعلی عقل می گوید امتثال کن. وقتی من علم اجمالی دارم به تکلیف فعلی عقل من می گوید که آن تکلیف فعلی را امتثال کند. در آنجا که من علم اجمالی دارم به تکلیف فعلی، امتثال تکلیف فعلی به اتیان طرفین است. در ما نحن فیه فرض کردیم امتثال تمام تکالیف فعلیه و احتیاط تام یا ممکن نمی باشد و اگر ممکن است حرجی است که در هر دو صورت عقلا احتیاط لازم نمی باشد. می رویم سراغ عقل به عقل می گویم که من که نمی توانم تمام تکالیف مولا را امتثال کنم عقل می گوید آن مقداری را که می توانی امتثال کن یعنی عقل من می گوید آن تکالیف را امتثال فی الجمله بکن نه امتثال تام. فرض این است که تکالیف در اطراف شبهه دو صورت است مظنونه و غیر مظنونه اگر امتثال کنم در دایره مظنونه فقط و یا در دایره غیر مظنونه فقط، حرجی نمی باشد و مقدور من است. از عقل سوال می کنم آن مقدار مقدور خودم را در دایره شبهات مظنونه امتثال کنم یا در دایره شبهات غیر مظنونه؟ عقل می گوید که در دایره مظنونه باید امتثال کنی چون احتمال اصابه به واقع در آنها بیشتر است. اینکه می گوید در دایره مظنونه به تکالیف عمل کن به این معناست که اگر غیر مظنون را اخذ کردی و مظنون را رها کردی عقل می گوید که مستحق عقوبت در رها کردن مظنونات می باشی و اگر غیر مظنونات را رها کردی مستحق عقوبت در رها کردن غیر مظنونات نمی باشی.

پس معنای حکومت در نزد مرحوم خوئي تبعض در مرحله امتثال است تبعض در مرحله امتثال یعنی من عبد وقتی می خواهیم مقدورات را امتثال کنم از بین مظنونات اختیار کنم نه از بین غیر مظنونات.

در فرمایش آخوند عقل درک می کند الظن حجت بخلاف مرحوم خوئی تسامحا می گوییم ظن حجت است اصلا ظن حجت نمی باشد بلکه معنا این استکه عقل می گوید مقداری را که می خواهی امتثال کنی باید در دایره مظنونات قرار دهی. عقل می گوید وقتی مظنونات را امتثال کردی و برای غیر مظنونات قدرت نداشتی و یا حرجی

بود دیگر مستحق عقوبت نمی باشی. تویی که قدرت خود را صرف کردی در مظنونات، بر خداوند قبیح است که در دایره تکالیف موهومه تو را عقاب کند نه اینکه ظن حجت است.

این در تکالیف مظنون الوجود.

اما در تکالیف مظنون العدم تکلیف را ترک کردم باز عقل می گوید توئي که صرف قدرت کردی در تکالیف مظنونه یعنی مظنون التکلیف اگر در دایره تکالیف مظنون العدم تو را عقاب کند این قبیح است در نظر مرحوم خوئي کسی که صرف قدرت می کند در تکالیف مظنونه، که به تبع امتثال دیگر تکالیف یا در قدرت او نمی باشد یا حرجی است عقل در ترک دیگر تکالیف— تکالیف موهومه یا مظنون العدم ـ می گوید که قبیح است مولا تو را عقاب کند.

پس عقل درک نمی کند که ظن حجت است بلکه حکم او تبعض در امتثال است. خوب در جائیکه ما تکالیف موهومه یا مظنونة العدم و مشکوکه را رها کردیم معذر ما چیست؟ معذر ما صرف القدرت در تکالیف مظنونه است.

خوب چرا که ایشان قائل به حجیت ظن در ظرف انسداد نشده اند؟ ایشان قائل است که عقاب بلا بیان قبیح است یعنی اگر کسی را بر مخالفت تکلیفی عقوبت کنند که در کنار آن تکلیف علم به تکالیف یا حجیت مثبت این تکالیف نباشد این عقوبت قبیح است چه در ظرف انسداد و چه در ظرف انفتاح چرا که احکام عقلی ظرف ندارد فرقی هم بین علم اجمالی و تفصیلی نباشد و در اینجا علم اجمالی داری و این علم اجمالی حجت است دیگر نوبت به حجیت ظن نمی رسد.

ایشان می گوید که این مظنونات به علم اجمالی منجز می شود. به عبارت دیگر نه تنها مخالفت قبیح است تعجیز هم نسبت به تکالیف قبیح است مثلا کسی قرصی بخورد و وقت نماز بیهوش باشد. در اینجا در هر کدام از تکالیف صرف قدرت کند تعجیز نسبت به گروه دیگر است اما در نظر عقل کدام قبیح است و کدام تعجیز قبیح

نمی باشد؟ در نظر عقل تعجیز نسبت به تکالیف موهومه و مظنونه العدم غیر قبیح[1] و تعجیز نسبت به تکالیف مظنونه قبیح است.

ایشان مبنایشان این است که هیچ وقت ظن حجت نمی باشد چه انسدادی شویم چه انفتاحی فقط در صورت انسداد تبعض در امتثال است.[2]

پس در اصل ایشان قائل به حجیت ظن نمی باشد و این که می گوییم ایشان در حجیت ظن حکومتی هستند تسامحی است پس در اصل سه قول در حجیت ظن در ظرف انسداد داریم:

- مسلک عدم حجیت و تبعض در امتثال که مسلک مرحوم خوئی باشد.

---

[1] معنای عدم قبح عقلی مخالفت تکالیف موهومه و مشکوکه در صورت صرف قدرت در امتثال تکالیف مظنونه، معذریت این تکالیف است.

ان قلت: معذِّر این تکالیف چه می باشد؟

قلت: صرف قدرت در تکالیف مظنونه.

ان قلت: خیر ، معذر ما عدم المنجز می باشد نه صرف قدرت در تکالیف مظنونه. (ب ک اص اس مد ۹۷/۰۱/۲۰).

قلت: دقت کنید که در اینجا صرف قدرت در تکالیف مظنونه و عدم منجز فعلی دو روی یک سکه می باشند یکبار عدم المنجز به خاطر وجود مانع است نه عدم وجود منجز اقتضائي و یکبار به خاطر عدم وجود منجز اقتضائي. در هر دو صورت می توان گفت عدم المنجز معذر ماست اما در جایی که این عدم منجزیت از ناحیه مانع است می توان معذریت را به وجود مانع نسبت داد و گفت که معذریت به خاطر وجودمعذر است. لذا در جایی که ما احتمال تکلیف را نمی دهیم و جاهل هستیم اگر گفتیم که معذریت من ناحیه عدم المنجز است نه از باب وجود معذر به خاطر این است که وجدان ما می گوید که جهل خصوصیتی ندارد و نمی تواند معذر باشد و الا اگر این وجدان نبود ما هم قائل به معذریت به خاطر وجود معذر می شدیم. (ب ک اص اس مد حدود دق ۴۸ ۹۷/۰۱/۲۲)

ان قلت: علم اجمالی منجز نمی باشد چرا که بعد از صرف قدرت در مظنونه ها دیگر علم اجمالی منجز نمی باشد.

قلت: این جواب درست نمی باشد چرا که زمانی می گویند که به خاطر عدم المنجز نه وجود معذر عقوبت بر مخالفت تکلیف قبیح است که به نحو اقتضاء منجز نباشد یعنی عدم اقتضاء منجزیت را داشته باشد مثل جایی که ما احتمال تکلیف را نمی دهیم در اینجا می گوییم منجز نداریم نه اینکه معذر داریم اما در جایی که اقتضاء منجزیت باشد اما این منجزیت تعلیقی باشد معلق علیه ما می شود معذر مثلا می گوییم احتمال منجز است در صورتی که خبر ثقه نافی تکلیف نداشته باشیم در اینجا دیگر نمی گوییم معذریت بخاطر عدم منجز است بلکه می گوییم معذر داریم در اینجا هم علم اجمالی اقتضاء منجزیت را دارد چرا که قدرت در اینجا شرط تنجز تکلیف است و همه قبول دارند که در تعجیز تکلیف فعلی است اما منجز نمی باشد تنها مشکلی که است منجزیت علم اجمالی معلق بر قدرت امتثال است که به خاطر نبود آن در مثال ما این منجزیت علم اجمالی به فعلیت نمی رسد و در حد اقتضاء باقی می ماند پس صرف قدرت در امتثال شد معذر ما نه نبود منجز چون نبود منجز یعنی نبود منجز اقتضائي که در اینجا وجود دارد که علم اجمالی باشد که منجز اقتضائی غیر فعلی است. (ب ک اص اس مد ۹۷/۰۱/۲۰).

[2] در نظر ایشان علم بسیار مهم بوده است قائل بودند تنها چیزی که صلاحیت دارد به عنوان «بیان» جلوی برائت عقلیه را بگیرد علم است چه به نحو تفصیلی باشد این علم چه به نحو اجمالی. چه این علم، علم به تکلیف باشد یا علم به حجیت مثبت تکلیف باشد. فرق ایشان با مرحوم آخوند این بود که این را مرحوم آخوند ــ هم که قائل به برائت عقلیه بودند ــ قبول نداشتند و می گفتند که بیان می تواند غیر علم هم باشد که عبارت باشد از ظن در ظرف انسداد.(ب ک اص اس مد ۹۷/۰۱/۲۰)

- و مسلک حجیت که خود دو قسم است:
  - کشفی
  - و حکومتی به نحو مرحوم آخوند.

منشأ الاختلاف فی المسالک: دلیل القول بالمقدمة الرابعة[1] أ هو اجماع أو قاعده نفی العسر و الحرج؟

مرحوم آقای خوئی در این جا بیانی دارند. گفته اند کسانی که قائل به کشف شده اند و کسانی که قائل به کشف نشده اند چه غیر کشفی ها مثل مرحوم آخوند یا کسانی که مثل ما هستند، اینها منشأ اختلافشان در کجاست؟ مرحوم خوئی فرموده اند اختلاف اینها در مقدمه چهارم از پنج مقدمه است. مقدمه چهارم این بوده است که احتیاط تام واجب و لازم نمی باشد خوب حالا که این مقدمه چهارم این است که احتیاط تام واجب و لازم نمی باشد، علت این عدم لزوم و وجوب احتیاط تام چیست؟ چرا احتیاط تام و احتیاط در جمیع شبهات لازم نمی باشد؟ اینجا دو بیان دارند:

یک بیان این است که احتیاط یا غیر مقدور است یا حرجی است. این یک بیان. کسانی که این بیان را قائل شده اند نظریه دوم و سوم را پذیرفته اند یعنی غیر کشفی شده اند. حالا که احتیاط تام ممکن یا لازم نمی باشد عقل حکم می کند که یا ظن حجت است یا وظیفه تو امتثال ظنی است یعنی ترجیح امتثال ظنی بر امتثال غیر ظنی. اینها این نتیجه را گرفتند.

بیان دیگر این است که بعضی گفته اند احتیاط تام لازم نمی باشد چرا که اجماع داریم که امتثال اجمالی کافی نیست چرا که در امتثال قصد جزم و وجه لازم است اگر قرار باشد که در جمیع اطراف احتیاط کنید امتثال شما می شود اجمالی دیگر قصد جزم و وجه ندارید چرا که عملی را که انجام می دهید نمی دانید که واجب است یا خیر و

[1] سه شنبه ۲۱/۰۱/۹۷.

عملی را که ترک می کنید نمی دانید حرام است یا خیر. اجماع داریم که امتثال باید به نحو جزمی و قصد وجه باشد خوب در ظرف انسداد این امارات علمی مثل خبر ثقه و ظهور و فتوا و شهرت و ... حجت نمی باشند برای قصد جزم و وجه حتما باید حجتی در کار باشد تنها چیزی که احتمال حجیت آن است و می تواند قصد جزم و وجه را درست کند، ظن است اگر در ظرف انسداد شارع ظن را حجت قرار دهد ما می توانیم اعمال خودمان را به قصد جزم و وجه اتیان کنیم. طبق این بیان نتیجه می شود کشف. یعنی حجیت ظن از باب کشف است.

لذا مرحوم خوئي می گویند این اختلاف به این بر می گردد که مقدمه چهارم را چگونه تبیین کنیم اگر گفتیم احتیاط تام لازم نمی باشد به خاطر عدم قدرت یا عسر حرج در اینجا ما قائل به غیر کشف می شویم و اگر گفتیم اجماع داریم بر عدم کفایت قصد اجمالی و لزوم قصد جزم و وجه که در اینجا قائل به حجیت به نحو کشف می شویم.

پس در نظر مرحوم آقای خوئی ریشه نزاع در این اختلاف، در نحو تبیین و تحریر مقدمه چهارم است.

این بیان ایشان موافق با اعتبار است و بعید نمی باشد که به لحاظ تاریخی وجه قائلین به کشف این باشد اما مهم نمی باشد و مهم خود نظریه است.

التحقیق فی الأقوال فی نحو الحجیة:

خوب فرض ما این است که مقدمات انسداد تمام است. می خواهیم ببینیم که آیا از مجموع این مقدمات و مقدمه چهارم به دو تقریب آیا حجیت ظن به نحو کشف یا حکومت پیش می آید یا خیر تبعض در امتثال موجب عمل ما به تکالیف مظنونه می شود؟

أما نظرية الكشف: باطل لعدم احراز الأجماع على عدم كفاية الامتثال الإجمالى و أى علة أخرى.

اگر ادله قائلین به کشف همین باشد که مرحوم خوئي فرمودند این دلیل معلوم است درست نمی باشد چرا که ما از کجا چنین اجماعی را داریم که امتثال اجمالی کافی نمی باشد ما قطع داریم که شارع مقدس در امتثال نحو خاصی را ابداع نکرده است و فرقی نمی باشد بین عقلاء در امتثال اجمالی و تفصیلی چه در واجبات و چه در محرمات ما می دانیم بر ما لازم است پولی به شهرداری یا دارئی بدهیم و مبلغ هم کم بوده و به هر دو حساب پول واریز کردیم عقلاء ما را سرزنش می کنند؟!! یا زید علم اجمالی دارد که ورود به یکی از این دو کوچه ممنوع است لذا به هیچ یک از دو کوچه وارد نمی شود عقلاء این زید را مواخذه می کنند که باید بررسی می کردی که کدام ممنوع است و کدام ممنوع نمی باشد و وارد ممنوع نمی شدی؟!!! فقیهی نداریم که قائل به این باشد که امتثال اجمالی کافی نمی باشد الا یک قائل و او هم گفته است که در جایی که امتثال تفصیلی ممکن است نمی توان به امتثال اجمالی کفایت کرد اما در اینجا که امتثال تفصیلی ممکن نمی باشد همه قائل به کفایت امتثال اجمالی می باشند. مهم استناد به امر الهی است که احتمال امر الهی کفایت می کند برای استناد.

البته اگر این کلام مرحوم خوئي و وجه ایشان برای کشفی ها درست نباشد وجه و نکته ای برای کشف نداریم یا قائل به وجه دو که حکومت باشد می شویم یا قائل به تبعض در امتثال.

پس قول به کشف وجهی ندارد چون موقوف است بر احراز یک اجماع تعبدی که اگر نگوییم که عدم آن را احراز کردیم حداقل وجود آن را احراز نکردیم.

أما النظرية الحكومة و هو قول المرحوم الآخوند:

مرحوم آخوند می گوید عقل حکم می کند که ظن در ظرف انسداد حجت است مانند قطع در ظرف انفتاح اما مرحوم خوئی می گوید که در ظرف انسداد هم ظن حجت

نمی باشد بلکه آنچه که حجت است علم اجمالی است و لکن عقل می گوید که تو که نمی توانی تکالیف معلوم بالاجمال را تماما امتثال کنی برو سراغ امتثال تکالیف مظنونه نه اینکه ظن حجت است بلکه عقل می گوید که قطع اجمالی را در این حصه از شبهات مظنونه امتثال کن.

عند القول بحجیة الإحتمال فی ظرف الإنفتاح و هو مختارنا: المنجز الاحتمال الظنی و المعذر عدم المنجز و هو غیر القولین.

اما در نظر ما که احتمال را ــ اعم از وهم و شک و ظن ــ در ظرف انفتاح منجز می دانیم باید قائل به نظر مرحوم آخوند شویم. پس بنابراین ما از کسانی هستیم که در ناحیه منجزیت ظن را منجز می دانیم لذا با مرحوم آخوند موافقیم چرا که ظن به تکلیف فعلی و لو باب علم هم منفتح باشد نفس این ظن منجز است لذا ما از کسانی هستیم که در علم اجمالی دو منجزی شدیم: قطع اجمالی و احتمال.

اما باب معذر با باب منجز فرق می کند ما ظن را معذر نمی دانیم حتی در قطع به عدم تکلیف قطع را هم معذر نمی دانیم بلکه عدم المنجزی یعنی عدم الاحتمالی هستیم. در معذر حق با آخوند است چرا که در مقابل ظن به عدم تکلیف وهم به تکلیف را داریم ما احتمال را منجز می دانیم اگر در باب انسداد قائل شویم که شارع مقدس در باب انسداد جعل حجیتی ندارد لا محاله در باب انسداد ظن به عدم تکلیف خودش می شود معذر تا جلوی منجزیت وهم را بگیرد. بعد در اینجا چون معذریتِ ظن به عدم تکلیف، عقلی است معنایش این استکه در ظرف انسداد علم، وهم و شک به تکلیف یعنی احتمال غیر ظنی به تکلیف دیگر منجز نمی باشد چون معذریت فرض کردیم که شرعی نمی باشد پس بنابراین بنا بر مبنای خودمان که احتمال را منجز می دانیم اگر در باب انسداد قائل شدیم که ما باید در دایره تکالیف خودمان به ظن عمل کنیم و فرض این است که احتیاط تام هم ممکن یا لازم نمی باشد آن وقت در حقیقت نظر ما در باب انسداد به یک نظریه سوم بر می گردد و آن اینکه در ظرف انسداد احتمال وهمی و احتمال شکی

دیگر منجز نمی باشد. یعنی شارع دیگر معذری جعل نکرده است بلکه معذریت تکلیف از ناحیه عدم المنجز می باشد که این عدم المنجز عدم الظن باشد.

ان قلت:

بگوییم ظن در ظرف انسداد هم معذر است و هم منجز است.

قلت:

اگر مراد شما معذریت عقلی است این معنایش عدم المنجزیت احتمال شکی و وهمی است چرا که منجزیت ظن هم عقلی است و نمی تواند یک حکم عقلی معلق بر حکم دیگر عقلی باشد بدین معنا که گفته شود که ظن معذر است معلق بر اینکه احتمال وهمی و شکی بر تکلیف نداشته باشیم مثل کلامی که در باب انفتاح نسبت به احکام عقلی در قبال امارات شرعیه می گوییم، می گوییم احتیاط عقلی واجب است معلق بر اینکه ترخیصی از جانب شارع نرسد. در ناحیه دو حکم عقلی این طور نمی باشد معذریت عقلی ظن یعنی عدم المنجزیت احتمال شکی و وهمی. نمی شود که ظن معذر باشد و احتمال وهمی و شکی هم منجز باشد حکم عقل از همان اول ضیق است ضیّق فم الرکیة است.

پس بنابراین سه احتمال داریم: قطع که نداریم چرا که باب انسداد است یا منجز وهم است یا شک است یا ظن است می گوییم احتمال ظنی منجز است بخلاف دو مورد دیگر و اگر بگوییم احتمال در وهم و شک هم منجز است معنایش لزوم یا وجوب احتیاط تام است و این خلاف فرض است.

معذر ما در جایی که ظن به عدم داریم ظن نمی باشد بلکه عدم المنجز می باشد.

پس یکبار دیگر مرور می کنیم: در نظر ما که قائل به منجزیت احتمال هستیم اعم از احتمال وهمی و شکی و ظنی و قطعی. خوب در باب انسداد که احتمال قطعی نداریم و احتیاط تام هم یا لازم یا ممکن نمی باشد، در نظر عقل با این عدم امکان احتیاط تام یا عسر و حرج در امتثال علم اجمالی دیگر در مقدار غیر مقدور منجز نمی باشد. خوب

در نظر عقل منجز چه می باشد؟ اگر بگویید احتمال منجز است یعنی احتیاط تام لازم است یا ممکن است که خلاف فرض است پس باید بگوییم به مقداری که قدرت باشد و حرجی نباشد احتمال منجز است که می شود احتمال شکی و ظنی یا احتمال ظنی فقط. در موارد ظن به عدم تکلیف چرا تکلیف معذَّر است و منجَّز نمی باشد؟ نه به خاطر وجود معذر بلکه به خاطر عدم المنجز و منجز احتمال ظنی به تکلیف بود و در ناحیه ظن به عدم تکلیف احتمال مقابل وهم به تکلیف است که گفته شد منجز نمی باشد. و این نتیجه هیچ یک از نظرها نمی شود نه نظر مرحوم خوئي که اصلا احتمال شکی و ظنی را منجز نمی داند و نه نظر مرحوم آخوند که شک را اصلا منجز نمی داند و ضمن اینکه در نظر ما این منجزیت ظن از ناحیه انسداد نیامد بلکه از ناحیه حجیتی آمد که در ظرف انفتاح داشت اما در ناحیه معذر که فرق مشخص است که ایشان ظن را معذر می داند بخلاف ما که در ظرف ظن به عدم تکلیف، معذر را عدم منجز می دانیم.

ان قلت:[1]

ما در دایره احتمال ظنی قائل به منجزیت تکالیف شدیم خود علم اجمالی را چه می کنیم؟ ما علم اجمالی را در کنار احتمال ظنی منجز می دانستیم شما گفتید احتمال شکی و وهمی حجت و منجز نمی باشد و فقط احتمال ظنی حجت است و منجز اما علم اجمالی که دایره آن مظنونات نمی باشد بلکه دایره علم اجمالی من تمام شبهات اعم از ظنی و غیر ظنی است یعنی شامل تکالیف وهمی و شکی هم می شود. احتمال وهمی و شکی را در منجزیت احتمال از کار انداختیم اما علم اجمالی به هر سه شبهه تعلق گرفته است و فرض این است که علم اجمالی به هر تکلیفی تعلق گیرد آن تکلیف منجَّز است. یعنی تکالیف فعلیه در این شبهات به علم اجمالی می شود منجز. با منجزیت این علم اجمالی که به همه شبهات تعلق گرفته است، چه می کنید؟

---

[1] چهارشنبه ۹۷/۰۱/۲۲.

قلت:

وقتی گفتیم احتمال وهمی و شکی منجز نمی باشد معنایش این است که علم اجمالی منجز تمام معلوماتی است که در دایره تکالیف مظنونه است اما معلومات خود را در دایره موهومات و مشکوکات نمی تواند منجز کند و انحلال در اینجا حکمی است یعنی منجز نمی باشد نه اینکه علم اجمالی وجود ندارد. دقت کنید در دایره موهومات و مشکوکات تکلیف را از فعلیت نیانداختیم در تمام این سه دسته شبهه تکالیف فعلی بر فعلیت خودش باقی است فقط تکالیف در دایره مظنونات منجز می شود به دو منجز احتمال ظنی و علم اجمالی در دایره شبهات. به عبارت دیگر لا حرج این تکالیف را در دایره شبهات غیر ظنیه از فعلیت نمی اندازد چرا که این قاعده مربوط به تکالیف شخصی است درست است که الان علم داریم که در مجموع امتثال حرجی است اما این حرج در امتثال مجموعه است نه در جمیع و تک تک اینها یعنی قبل از امتثال دست روی هر کدام از تکالیف این مجموعه که شامل تکالیف ظنیه و غیر ظنیه است بگذاریم برای ما امتثالش حرجی نمی باشد. به عبارت دیگر ما در رتبه قبل از رسیدن به لا حرج تمام تکالیف را در دایره موهومات و مشکوکات از تنجز انداختیم گفتیم نه علم منجز است نه احتمالش. فعلیت تکلیف دائر مدار قدرت فعلی است و تک تک اینها و شخص اینها برای من مقدور است لاحرج زمانی فعلیت را بر می دارد که شخص تکلیف حرجی باشد و در اینجا شخص تکالیف حرجی نمی باشد قبل از اینکه شروع به امتثال کنیم تک تک اینها بر ما مقدور است. تا عسر و حرج به فعلیت نرسد تکلیفی را بر نمی دارد و عدم قدرت ما بر تک تک تقدیری و علی فرض امتثال تکالیف مظنونه است و همه تکالیف مظنونه که الان بر من فعلی نمی باشد و تدریجا در عمود زمان بر من فعلی می شوند و با توجه به اینکه فرض این است که اگر من تمام تکالیف مظنونه را امتثال کنم دیگر قدرت فعلی ندارم بر امتثال تکالیف غیر ظنیه و این تقدیر هیچ زمانی فعلی نمی شود یعنی در هر لحظه که قدرت بر امتثال داریم هم می توانم تکالیف مظنونه و هم تکالیف غیر مظنونه را با هم امتثال کنم لذا قدرت فعلی بر غیر مظنونه ها هم داریم دیگر

قاعده عسر و حرج نمی آید تا تکالیف غیر ظنیه را از فعلیت بیاندازد یعنی هیچ زمانی اتفاق نمی افتد که من تمام تکالیف ظنیه را انجام دهم و باعث عجز فعلی از تکالیف غیر ظنیه شود چون تکالیف تدریجا می آیند و فعلی می شوند نماز ظهر فردا بر من امروز فعلی نمی باشد. روز ماه رمضان در دیگر ماهها بر من فعلی نمی باشد، حج در غیر ذی الحجة بر من فعلی نمی باشد، همیشه نماز آیات یا نماز میت یا انقاذ غریق بر من فعلی نمی باشد و ..... و اینکه عقل می گوید اگر این مظنونات را امتثال کنی نسبت به موهومات دیگر قدرت نداری این فایده ای ندارد و قدرت فعلی را از بین نمی برد. لذا قاعده عسر و حرج اینجا نمی آید.

با این بیان تکالیف فعلی در دایره مظنونات منجز می شود و در دایره غیر مظنونات دیگر منجز نمی باشد و احتیاط عقلی در دایره مظنونات است لذا در دایره موهومه و مشکوکه دیگر احتیاطی لازم نمی باشد چرا که منجز نمی باشد.

با این بیان دیگر قاعده عسر و حرج تکلیف را از فعلیت نمی اندازد فقط ما از قاعده عسر و حرج استفاده کردیم و چون می دانیم به عسر و حرج می رسیم کاری کردیم که تکالیف را از تنجز انداختیم نه از فعلیت. پس علم اجمالی تکالیف معلوم بالاجمال و مظنونه بالتفصیل را منجز می کند.

این بیان غیر از بیان مرحوم آخوند است چرا که ظن را در دایره انسداد حجت می دانستند بخلاف ما که در دایره انفتاح هم ظن را حجت می دانستیم و نیز غیر از بیان مرحوم خوئی است چرا که ایشان ظن را حجت نمی دانند بخلاف ما.

عند القول بالبرائة العقلية: قولنا قول المرحوم الخوئي لأنا نقول بأن المنجز القطع فقط تفصيلا كان أو إجمالا.

این بنا بر عدم قبول برائت عقلیه است که مسلک ما باشد اما اگر مشهوری شدیم و برائت عقلیه را قبول کردیم و قائل به قبح عقاب بلا بیان شدیم یعنی گفتیم تکلیفی

منجز است که در کنار آن قطع باشد حال یا قطع به تکلیف یا قطع به حجیت حجت مثبت تکلیف.

نظریه آخوند را قائل می شویم یا نظر مرحوم خوئی می شویم؟ تابع نظریه مرحوم خوئی می شویم. چرا که ما قائلیم که تنها منجز قطع است و در اینجا ما یک قطع اجمالی داریم به وجود تکالیف در دایره شبهات که این مقدار می دانیم که این قطع اجمالی نمی تواند در دایره تمام شبهات منجز باشد پس منجزیت آن در پاره ای از تکالیف است که آن دایره، دایره شبهات مظنونه است برگشت کلام مرحوم خوئی و حقیقت کلام ایشان برگشت به منجزیت علم اجمالی است در دایره تکالیف مظنونه. یعنی برگشت کلام ایشان به تبعض در امتثال نمی باشد بلکه تبعض در تنجز است یعنی ایشان منجزیت علم تفصیلی و اجمالی را قبول دارد و در ظرف انسداد این علم اجمالی منجزیت آن تبعضی می شود یعنی در دایره تکالیف مظنونه می شود. لذا اگر در اینجا با تمام شبهات مخالفت کند فقط در دایره مظنونات عقاب می شود.

پس در نظر مشهور نکته ای ندارد که ظن را حجت بدانیم چرا که اینها قائل به قبح عقاب بلا بیان می باشند و علم در اینجا وجود دارد نکته ای ندارد که ما بخواهیم ظن را حجت بدانیم یعنی با وجود علم دیگر عقل نکته ای را در منجزیت ظن نمی بیند لذا منجزیت ظن را ادراک نمی کند.

پس بنابر این ما در دایره مظنونات باید احتیاط کنیم به دو منجز احتمال ظنی و علم اجمالی بنا بر نظر خودمان اما در نظر مشهور باید دایره مظنونات احتیاط کنیم به منجزیت علم اجمالی.

لذا ما نظر مرحوم آخوند را بنا بر دو مبنا قبول نکردیم و نظر مرحوم خوئی را بنا بر یک مبنا قبول نکردیم.

هذا تمام الکلام فی الخبر الثقه.

هذا تمام الکلام فی الامارات.