

جزوه تدریس:

المحلقة الثانية

توسط حضرت استاد:

محمد حسين ملك زاده

جلسات ۲۷ تا ۷۳

ابتدای اشتراك و ترادف تا ابتدای إثبات حجية الدلالة في الدليل الشرعي

تهیه و تنظیم:

محسن نوبخت

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۲۷:

حلقه ثانیه اشتراک و ترادف

استاد ملک زاده

صفحه ۸۲

اشتراک و ترادف در اکثریت قریب به اتفاق دنیا وجود دارد. و اشتراک و ترادف ممکن و واقع هستند.

اشتراک لفظی یعنی حداقل وجود دو معنای حقیقی برای یک لفظ مثل شیر آب و شیر مفترس و شیر گاو برای کلمه و لفظ شیر.

ترادف جایی است که حداقل دو لفظ برای یک معنای حقیقی باشد مثل انسان و بشر و آدم برای معنای حقیقی حیوان ناطق.

نکته این است که اگر قائل به مسلک تعهد بشویم یک مناقشاتی پیش می آید. مسلک تعهد از دو حال خارج نیست که تعهد را به شکل یک قضیه سالبه در نظر می گیریم یعنی شخص متکلم ، متعهد هم هست یعنی متعهد و ملتزم می شود به اینکه نیاورد لفظ را مگر زمانی که قصد بکند تفهیم و رساندن معنایی که لفظ را برای آن وضع کرده است.

التزام به اینکه لفظ کتاب را مثلا نگوید مگر وقتی که می خوام به تعداد کاغذی که دارای جلد است و امثال ذالک اشاره بکند. یعنی التزامی وجود دارد به نحو قضیه سالبه و در این حالت اشتراک لفظی محال می شود. و اشتراک لفظی نمی شود به کار برد.

مثلا وقتی کسی می خواهد بگوید شیر که مدلولش حیوان مفترس است نمی تواند برای غیر این به کار ببرد شیر را یعنی برای شیر آب و شیر گاو و امثالهم نمی تواند و تعهد کرده که فقط برای حیوان مفترس به کار ببرد. لذا این اشتراک می شکند و هر لفظ فقط می تواند یک مدلول حقیقی داشته باشد و چند معنا غیر ممکن است زیرا متکلم فقط یک معنا را تعهد کرده است و متعهد شده که یک معنا را برای این لفظ به کار ببرد.

انما آن را حصر می کند فقط برای این معنا.

اما اگر تعهد را به نحو قضیه موجبه معنا کنیم:

وقتی من می خواهم فلان معنا را بیاورم متعهد می شوم که فلان لفظ را بیاورم.

وقتی مثلا می خواهد معنای حیوان ناطق را بگویم ملتزم می شوم که لفظ آدم را بگویم.

و باید برای مرادف آدم هم این تعهد را بدهد.

در این صورت نیز باید هر وقت می خواهد معنای حیوان ناطق را برساند باید بگوید انسان آدم بشر زیرا به همه اینها تعهد داده است. و کسی اصلا چنین کاری نمی کند.

اگر بخواهیم تعهد را به نحو قضیه سالبه معنا کنیم. اشتراک ممتنع می شود و به مشکل بر می خورد و اگر بخواهیم به نحو قضیه موجبه معنا بکنیم ترادف به مشکل می خورد و ممتنع می شود.

تقریر خودم برای سلبی بودن تعهد: در این حالت راه برای دو یا چند معنی دیگر بسته است و از

طرفی نیز متعهد تعهد هایی را برای آنها کرده است هنگام وضع؛ یعنی اینکه مثلا در لفظ شیر گفته

است من تعهد می دهم که هر گاه خواستم لفظ شیر را بیاورم حتما معنای حیوان مفترس را اراده

کرده باشم؛ همچنین دوباره تعهد کرده است که اگر لفظ شیر آوردم معنای شیر خوراکی را اراده

کرده باشم و باز تعهد کرده است که اگر لفظ شیر را آوردم حتما معنای شیر آب را اراده کرده باشم. که در این صورت وقتی متعهد لفظ شیر را آورد مجبور است که برای وفای به تعهدش هر سه معنا را با هم اراده کند؛ یعنی وقتی گفت شیر منظورش شیر مفترس، شیر آب و شیر خوراکی با هم باشد که این اصلا از یک متکلم حکیم سر نمی زند و متعهد هم چنین چیزی در نظرش نبوده است و لذا اشتراک ممکن نیست در مسلک تعهد.

تقریر خودم برای ایجابی بودن تعهد: در این حالت که برای یک معنای واحد چند لفظ وضع شده است، واضح که همان متعهد است (طبق حرف مسلک تعهد) سه بار تعهد می دهد برای این معنا. به این صورت که من هر گاه خواستم مثلا معنای انسان ناطق را اراده کنم حتما لفظ آدم را به کار ببرم. باز دوباره تعهد میدهد که من هر گاه خواستم که معنای حیوان ناطق را به کار ببرم حتما لفظ انسان را به کار ببرم. و باز تعهد میدهد که من هر گاه خواستم معنای حیوان ناطق را اراده کنم حتما لفظ بشر را به کار ببرم و به سه لفظ برای یک معنا تعهد می دهد.

از طرفی وقتی تعهد به نحو ایجابی باشد، یعنی بگوید من هر گاه خواستم این معنا را اراده کنم تعهد می دهم که این لفظ را بیاوریم، ترادف را غیر ممکن می کند و از بین میبرد زیرا این شخص می خواهد معنای حیوان ناطق را به کار ببرد طبق تعهد خود، و برای وفای به تعهداتش مجبور است که هر سه لفظ را بیاورد. یعنی برای معنای حیوان ناطق بگوید انسان آدم بشر که این از یک متکلم حکیم سر نمی زند و کسی چنین کاری نمی کند و متعهد هم حتما چنین چیزی منظورش نبوده است.

راه حل اول: تعدد متعهد

اما راه حل: یکی از راه حل ها این است که متعهدین مختلف در نظر بگیریم و مثلا من متعهد بشوم که هر وقت خواستم حیوان ناطق را بگویم از لفظ آدم استفاده کنم و شما متعهد می شوید از لفظ انسان و دیگری متعهد می شود از لفظ بشر استفاده کند.

یا از طرف دیگر من متعهد می شوم که هر وقت می گویم شیر منظورم حیوان مفترس باشد و شما هر وقت می گوید شیر شیر گاو منظور باشد و دیگری هر وقت می گوید شیر شیر آب منظورش باشد. و به این نحو با تعدد متعهد مشکل را حل بکنیم.

راه حل دوم: وحدت متعهد

راه حل دیگر این است که بگوییم متعهد یک نفر است و تعهد داده لفظ را نیاورد مگر هنگامی که قصد تفهیم دارد منتها از اول قصد تفهیم را به شکل مردد قرار بدهد. بگوید من متعهد می شوم از این لفظ استفاده نکنم مگر اینکه یکی از این دو معنا یا سه معنا منظورم باشد.

مثلا لفظ شیر را استفاده نکنم مگر زمانی که یا شیر خوراکی یا حیوان درنده یا شیر آب منظورم باشد. به این شکل مترادف هم ممکن می شود.

راه حل سوم: فرض تعهدین

یک راه حل دیگر هم این است که تعهد مشروط به عدم دیگری بدهیم من متعهد می شوم منتها متعهد مشروط و دوتا تعهد مشروط به کار میبرم و متعهد می شوم مشروط به این که هر وقت این یکی را آوردم دیگری منظورم نباشد. هر وقت لفظ شیر را برای شیر درنده به کار بردم دیگر منظورم شیر خوراکی نباشد و منظورم شیر آب نباشد. و باز به همین ترتیب برای الفاظ دیگر.

اینکه این راه حل ها قابل پذیرش باشد که هی تعهد بدهیم این محل تردید است.

یک طفل که صحبت می کند آیا واقعا تعهد می دهد؟ اینطور نیست

یک اشکال به اشتراک

در اشتراک یک لفظ برای چندین معنا وضع شده است؛ و برخی می گویند این چند وضعی منجر به این می شود که معنای منظور را نفهمیم و منجر به اجمال می شود و معنای مراد را نمی شود فهمید که کدام منظور متکلم بوده است و اینجا معنا ندارد که بگوییم حکمتی حکم می کند که چند وضع برای یک لفظ داشته باشیم. که شهید صدر پاسخ می دهند که حکمتی دارد و آن حکمت این است که یک لفظی صلاحیت برای تفهیم یک معنا را داشته باشد در مقام استعمال ولو اینکه یک قرینه ای به آن ضمیمه بکنیم یعنی یک قرینه معینه بیاریم که یکی از آن معانی مشترک را تعیین بکند. مثلاً یک قرینه حالیه.

اجمال را با قرینه معینه از بین می بریم.

قرینه معینه برای تشخیص معانی حقیقی از یکدیگر به کار می رود.

قرینه صارفه در مقابل قرینه معینه است و برای تشخیص معنای مجازی از معنای حقیقی به کار می رود.

این برای لفظ شیر آب نیست زیرا این تعدد دال و مدلول است که در بخش استعمال لفظ و اراده خاص دیدیم که چطور است اما وقتی شیر خالی را به کار می بریم با یک قرینه معینه می شود آن را از اجمال در آورد. مثلاً همینکه می گوییم شیر را از یخچال بیاور این همان قرینه معینه (از یخچال) است. قرینه معینه می تواند قرینه حالیه هم باشد.

مثلاً وقتی می گوید دو کیلو شیر این دو کیلو قرینه است برای شیر خوراکی.

تصنيف اللغة (تقسیم زبان)

اگر به لغت توجه کنیم در لغت با سه دسته کلمه یا دال مواجهیم

۱_ کلمه بسیطه

۲_ کلمه مرکبه

۳_ هیئت ترکیبیه

کلمه بسیطه به دو دسته تقسیم می شود

۱_ اسماء مثل اسما اجناس شجر قلم و ...

۲_ حروف مثل من و علی و ک

که همین یک وضع را دارد

قسم دوم کلمه مرکبه می باشد که کلمه مرکبه مثل فعل و شبه فعل که دارای دو وضع هستند

یک وضع هیئت و یک وضع ماده مثلاً در فعل یَضْرِبُ که ماده ضرب را داریم که برای معنای زدن

وضع شده است و یک هیئت فعل مضارع هم داریم که بر استمرار عمل دلالت می کند.

اما هیئت ترکیبیه همانند ترکیب وصفی یا ترکیب اسنادی

ترکیب اسنادی زید قائمٌ

یک تقسیم بندی دیگر هم برای زبان وجود دارد که می شود گفت زبان به دو دسته کلی تقسیم

می شد

۱_ حروف و هیئات

۲_ اسماء و مواد

اسماء و مواد این ویژگی را دارند که به خودی خود دارای معنای مستقلی هستند مثل کتاب و میز و دیوار و ضرب (مصدری) که معنایشان مشخص است

مثل ضرب در یضرب معنایش مشخص است.

اما هیئات اینطور نیستند؛ معنا دارند اما معنایشان را به نحو استقلالی نمی شود آورد. مثلا معنای هیئت اسم فاعل به خودی خود معنای مستقلی ندارد و باید در ضمن یک ماده معنا پیدا کند. معنایشان را به نحو استقلالی نمی شود در ذهن آورد. معنای هیئت اسم فاعل را نمی شود به ذهن آورد و وقتی روی ف ع ل که پیاده کردیم آنگاه می گوییم کننده کار. اما اگر روی ماده پیاده نشود گیر می کنیم و نمی فهمیم که یعنی چه. وضع هم دارد و موضوع و موضوع له هم هست اما معنا می خواهد اما این معنا را نمی شود مستقلا تصور کرد.

معنای حرفی را اصطلاحا نسبت هم می گویند. چون معنای حرفی معمولا کارش نسبت برقرار کردن است.

هیئت فعل مضارع نسبت برقرار می کند میان ماده و فاعل این کار و مثلا مفعولش.

سرت من البصره الی الکوفه

این الی یک ربطی اینجا کرد میان بصره و کوفه.

اگر این معنای ربطی نبود اینجا ربطی برقرار نبود مثل این بود که بگویم سیر کردم بصره کوفه که معنی خاصی ندارد.

برخی می گویند انسان مثل معانی حرفیه است که مستقلا چیزی از خودن ندارد.

نسبت به دو دسته تقسیم می شود

۱_ ناقصه: همانند نسبتی که در حروف وجود دارد یا بعضی از هیئات مانند هیئت ترکیبیه ترکیب وصفی .

یعنی این کامل نمی شود با این نسبت مثلا الانسان حسن یعنی انسان نیکوکار که مخاطب منتظر کامل شدن جمله است

و یا کتاب زید که مخاطب می گوید کتاب زید چی؟

۲_ تامه: اگر بگوییم الانسان حسن یعنی انسان خوب است در اینجا نسبت تامه است یعنی موجب یصح السکوت علیها

پس بعضی دیگر از هیئات مانند هیئت جمله خبریه یا انشائیه

معنای حرفی از جهتی که نسبت است و نسبت قائم به طرفین می باشد.

همیشه لحاظ می شود معنای حرفی با توجه به طرفینش

نظر میرزای نائینی در مورد تفاوت معانی اسمیه و حرفیه از دیدگاه میرزای نائینی علیه الرحمه

۱_ معانی اسمیه: معانی اخطاریه

۲_ معانی حرفیه: معانی ایجادیه

تفاوت معانی اسمیه با معانی حرفیه در این است که معانی اسمیه اخطاریه هستند و معانی حرفیه ایجادیه هستند

تقریری آیت الله خویی بر مباحث میرزای نائینی می نوشته اند که اجود التقریرات نام دارد.

یک تقریر دیگر هم هست که فوائد الکاظمی است می باشد.

که فوائد از جهاتی قویتر از اجود نیز می باشد.

آقای خوبی می فرمایند که معانی اسمیه خطاریه هستند یعنی اسماء دارای یک معنای پیشینی در ذهن هستند و ما این لفظ را به کار می بریم تا فقط این معنا را اخطار بکنیم در ذهن. مثلا از قبل موبایل دارای معنای مستقل در ذهن هست و من این موبایل را به کار می برم تا این معنا خطور کند.

ایجادیه بودن معنای حروف یعنی حروف دارای معنای پیشینی نیستند و حروف ربط و رابطه ای هستند که میان طرفین ایجاد میشوند. و کارشان ایجاد ربط در کلام است. حروف مثل چسب هستند که چیزی را به چیزی می چسبانند.

ایجادیه بودن حروف یعنی این حروف ابزاری هستند که ربطی میان کلمات دیگر ایجاد کنند. معنای معانی حرفی ربط و رابطه است.

و معنای ربط و رابطه را ایجاد میکند با همین به کار بردن.

ایجادیه بودن معنای حرفی اینست که معنای حرفی در ذهن متکلم قبل از مقام استعمال هیچ تصویری نداشته و هیچ معنایی در ذهنش نبوده و به هیچ معنایی دلالت نداشته بلکه در مقام استعمال این معنای خودش را ایجاد کرده است

و مدلول حروف ربطی بین طرفین است و تا وقتی طرفین نباشند و این معنای حرفی بین آنها قرار نگیرد اصلا وجودی ندارد

تا کلماتی نباشد ربطی وجود ندارد

تنوع المدلول تصدیقی

مدلول

۱_مدلول تصویری

۲_مدلول تصدیقی

مدلول تصدیقی

۱_مدلول تصدیقی اول:اراده استعمالیه؛همواره یک چیز بیشتر نیست و آن اخطار معنا در ذهن سامع است.البته به ظهور حال متکلم نگاه می کنیم که اگر انسان هشیار باشد حداقل اراده استعمالیه را داراست. و جمله چه تامه باشد و چه ناقصه باشد می توانید اراده کنید که این معنا به ذهن بیاید.

۲_مدلول تصدیقی ثانی:اراده جدیه؛اراده جدیه فقط در جمله تامه است زیرا ما می خواهیم سامع یک خبری را متوجه بشود و یا یک کاری انجام بدهد.

در اراده جدیه فقط یک چیز نداریم و در هر جمله ای نسبت به خودش متفاوت است و اگر جمله خبریه باشد مراد جدی اخبار از واقع است و اگر جمله استفهامیه باشد اراده جدیه طلب فهم است و اگر جمله امریه باشد مراد جدی می شود طلب و خواستار انجام آن کار و چه جمله خبری و چه انشاء هر کدام مدلول جدی خودش را دارد.

اما مدلول اراده استعمالی فقط یک چیز است و آن فقط اخطار معنا در ذهن سامع است.

در مسلک تعهد مخاطب از اول وضع مدلول تصدیقی ثانی را داراست زیرا قصد کرده که نیاورد مگر اینکه مراد جدی داشته باشد برای فهماندن همان معنا. پس اگر ما از یک سنگ فهمیدیم الحق منتصر این برای ما مدلول ندارد زیرا این سنگ تعهدی ندارد برای اخطار معنا و مراد جدی ندارد. بنا بر نظر تعهد این تنوع بر می‌گردد به معنای موضوع لهی در مراد جدی زبرا معنای موضوع لهی را بر می‌گردد به مراد جدی که خواستیم وضع کنیم.

فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ (۶۳) نور

این امر می گوید اگر با امر مخالفت کردی عقوبت دارد یعنی وجوب دارد که انجام ندادنش عقوبت دارد

آیه حضرت رسول صلوات الله علیه و آله وسلم

دلیل دیگر تبادر است که وجوب را متبادر میکند.

امر و نهی

طلب

۱_ طلب تشریعی

۲_ طلب تکوینی

طلب تشریعی:

۱_ من العالی

۲_ من المساوی

۳_ من الدانی

طلب من العالی الی الدانی مثل یک فرمانده به زیر دست، مثل پدر به فرزند، مثل رئیس به مرئوس

من المساوی الی المساوی مثل طلب های عادی که من به دوستم میگویم برای من لطفا آب بیاور

من الدانی الی العالی مثل کسی که از رئیسش مرخصی می خواهد

ما در اصول با من العالی کار داریم

که این عالی باید علو حقیقی داشته باشد اما برخی گفته اند علو مجازی هم قبول است.

اوامر الهی طلب تشریعی از عالی به سوی دانی

نکته دیگر اینکه ماده امر مراد از آن طلب است و یک طلب خاص و نه هر طلبی

خود امر مشترک لفظی است و دارای معانی فراوانی است

مثلا کسی میگوید یک امری را می خوام باشما در میان بزارم و این طلب نیست و یا میگوید امر

بزرگی رخ داد یعنی یک حادثه بزرگ اتفاق افتاده است و معانی مختلف دارد.

وقتی می گوئیم امری هذا باید یک قرینه معینه بیاوریم که منظورم طلب است و نه هرطلبی بلکه

طلب تشریعی من العالی

آیا امر دلالت می کند بر طلب وجوبی یا استحبابی؟

خود طلب باز یک معنی دارد که این وجوب است یا استحباب؟

از بین همه موارد امر ما طلب تشریعی من العالی را ما اراده کرده اند.

بحث ما روی ماده امر است و هنوز به بحث صیغه امر وارد نشده ایم

ما می گوئیم مدلول ماده امر وجوب است و ادله ما برخی آیات شریفه قرآن است.

صیغه امر:

صیغه امر چه معنایی دارد؟

صیغه امر آنجایی است که دیگر از ماده امر استفاده نمیکنیم بلکه از این صیغه ای که در لغت وجود دارد استفاده میکنیم و با مواد مختلف فعل امر می سازیم مثل صل مثل اضرب مثل اکتب مثل کُل مثل قِ

آخوند خراسانی طرح بحث کرده اند برای صیغه امر نیز معانی نیز وجود دارد مثل تمنی ترجی و تعجیز و طلب و ...

تعجیز یعنی ناتوانی

شهید صدر می گویند یک خلط اینجا اتفاق افتاده و این خلط میان مدلول تصویری و مدلول تصدیقی ثانی

مدلول تصویری یک چیز است و مراد جدی یک چیز دیگر است و صیغه فعل امر یک معنا بیشتر ندارد و آن طلب ماده است مثلاً در صَلَّ طلب صلاه است اذهب طلب ذهاب است و استاد می گویند این را فعلاً مسامحتاً بپذیرید تا بعد ردش کنیم (اینکه یعنی معنی صل یعنی طلب صلاه) زیرا این معنی اسمی موازی است با صل و معنی صل صیغه است و هیئت و بر نسبت و معنی حرفی دلالت دارد اما استاد گفتند فعلاً اینجا بپذیرید

اما این طلب ماده را من ممکن است در مقام تنجیز به کار ببرم یا در مقام تحدید یا در مقام تعجیز یا تمنی و ترجی و موارد دیگر به کار ببرم و مراد جدی ام حرف دیگری است مثل کسی که به کشاورزی می گوید دارد باران می بارد و مراد جدی اش این است که با این کشاورز که دوستش

است شوخی کند و واقعا هم بارانی در کار نباشد. او در اینجا نمی خواهد واقعا از نزول باران حکایت کند و خبر بدهد بلکه مراد جدی اش شوخی است او می خواهد این جملات را بگوید که به ذهن مخاطب خطور کند (اراده استعمالیه) و او را دست بیاندازد (مراد جدی).

در اینجا مدلول تصویری همان مدلول تصویری است و باران می بارد مدلول و معنای خود را دارد اما اینکه ما اراده استعمالیه داشتیم و اراده جدیه هماهنگ با معنای لفظی نداشتیم و نباید این را خلط کرد به خصوص در مورد صیغه امر.

پس در مورد صیغه امر نیز مدلول تصویری آن همیشه طلب است و به تعبیر دقیقتر یک نسبت ارسالیه به نحو اکید می باشد. اما مراد جدی آن می تواند شوخی، تنجیز، طلب، تعجیز و ترجی و تمنی نیز باشد.

شهید صدر می گویند صیغه امر دلالت می کند نسبت طلبیه و نسبت ارسالیه که این ها مفهوم حرفی هستند و مفهوم اسمی موازی آن ها طلب و ارسال است همانطور که مفهوم موازی حرف من ابتدا بود .

قبلا هم ذکر شد که مدلول تصدیقی جدی دارای تنوع است مثل اخبار طلب استفهام و...

مدلول تصویری یک چیز است و مراد جدی یک چیز دیگر

صیغه فعل امر یک معنا بیشتر ندارد و آن طلب ماده است

صل طلب صلاۃ است.

اما این طلب ماده را ممکن است در مقام تعجیز به کار ببرم و مراد جدی ام یک چیز دیگر باشد.

در اینجا که می‌گوییم باران می‌بارد مدلول تصویری خودش را دارد اما وقتی به شوخی بگوییم که باران می‌بارد دیگر اینجا مراد جدی آن نیست و مراد جدی شوخی است.

شهید صدر: صیغه امر دال بر نسبت ارسالیه به نحو اکید است

یا نسبت طلبیه

که این نسبت طلبیه یک مفهوم حرفی است که مفهوم موازی آن همان طلب است نسبت ارسالیه مفهوم موازی اش ارسال است.

مدلول تصویری صیغه امر

۱_ نسبت طلبیه

۲_ نسبت ارسالیه

هنگام گفتن صیغه امر ظهور اولیه آن چیست و مدلول تصدیقی و مراد جدی آن در اول کار چیست؟

شهید صدر می‌گویند مدلول تصویری صیغه امر یا نسبت ارسالیه است یا نسبت طلبیه است

ما قبل از این بحث یک اصل و کبرایی داریم که همان معنایی که لفظ دارد همان معنا هم اراده شده

است جدا

أصالة التتطابق بين المدلول التصديقي جدی و مدلول تصویری

برای کشف مدلول جدی به سراغ مدلول تصویری می‌رویم که چه بوده است

البته ظهور حجت یقینی نیست و ظن است. اما حجت است

اگر مدلول تصویری صیغه امر نسبت طلبیه باشد واضح است طلب از همه مرادات جدی به نسبت

طلبیه نزدیکتر است تا بخواهد مراد تمنی و ترجی و ... باشد.

مدلول تصویری صیغه امر نسبت طلبیه است

نسبت طلبیه نزدیکترین مراد و انگیزه همان طلب است به آن

اگر مدلول تصویری صیغه امر را نسبت ارسالیه گفتیم

طلب یک عمل جوارحی است

ما در درون خودمان طلب یک چیز را داریم و این امر جوارحی و قلبی را که داریم و می خواهیم یک نفر را برای انجام آن می فرستیم برای انجامش که این ارسال مقدمه اش طلب بوده است و باز برای نسبت ارسالیه هم به طلب نزدیکتر است و ارسال از طلب ناشی میشود و ظهور کلام بر این است پس بر اساس تطابق مدلول تصویری با مدلول جدی باید به سراغ مدلول تصویری برویم که مدلول تصویری چه نسبت طلبیه باشد و چه نسبت ارسالیه هر دو اینها با طلب سازگاری و مطابقت دارد.

این بحث آنجا آمد که ما گفتیم برای صیغه امر در مرحله مدلول جدی معانی گوناگونی است مثل ترجی و تمنی و طلب و تهدید و ... که باید بفهمیم انگیزه اصلی و مراد جدی برای این صیغه در حالت اولیه و معمولی و بدون قرینه اش چیست.

در حالت عادی یک نفر که از صیغه امر استفاده می کند یک طلب دارد که این را گفته و مراد جدی اش همین طلب کردن آن کار بوده است.

گاهی در امر ارشاد مراد است نه خود امر کردن که اینجا می گویند امر ارشادی

گاهی اوقات امر مولوی است و گاهی ارشادی است که اموا مر ارشادیه را می گویند که دال هستند بر وجوبات شرطیه

مثل کسی که می گوید اگر می خواهی به مسجد برسی باید از این راه بروی

مثل جایی که کسی لباسش خونی است و به او می گویند باید لباس را تطهیر کنی

که این امر به تطهیر لباس وجوب نمی آورد و شرطش این است که اگر می خواهی لباس پاک بشوی آنگاه باید تطهیر کنی

که از این حرف دوتا حرف را مفهمیم که لباس با اصابت خون نجس می شود و اگر لباس را تطهیر کنی پاک می شود.

در اینجا فقط دارد راهنمایی می کند ما را که لباس با اصابت خون نجس می شود و با شستن تطهیر می شود.

ماده امر دلالت بر طلب تشریعی از عالی نسبت به دانی و ظهور در وجوب دارد.

صیغه امر هم با شرط بالا که از عالی به دانی و تشریعی باشد ظهور در وجوب است و دلالت بر وجوب دارد.

گاهی اوقات متکلم در مقام امر است اما از فعل مضارع استفاده می کند و صیغه اخباری استفاده می کند

مثلا یا یک لام بر سر فعل مضارع می آورد و گاهی اوقات بدون این لام می گوید

وقتی با لام امر بگوید مثل همان صیغه است و این دقیقا مثل همان اغسل است

اما اگر از صیغه مضارع بدون لام امر بیاریم در اینجا می گویند اخبار در مقام انشاء

مثلا کسی به فرزندش که شیطنت می کند می گوید پسر خوب این کار را انجام نمی دهد که این در ظاهر اخبار است و اما خود فرزند می داند که یعنی نباید شیطنت کند

و این در معنا انشاء و امر است.

و این برای اینکه ازش امر برداشت شود و در مقام انشاء باشد به یک عنایت خاص احتیاج دارد و قرینه می خواهد.

چگونگی این قرینه ان شاء الله در حلقه ثالثه.

دلالات اخری للامر

ماده امر و صیغه امر بر طلب وجوبی یا نسبت طلبیه به نحو وجوب دلالت دارند

گاهی یک منعی مطرح بوده است و ما می خواهیم این ممنوعیت را برداریم و یک صیغه امر بعد از آن می آید که این ممنوعیت برداشته بشود و گاهی اوقات حتی ممنوعیت هم در کار نیست و توهّم ممنوعیت در کار هست و با یک امر این ممنوعیت را بر میدارد و می گوید انجام این کار مانعی ندارد و وجوب این کار را نمی رساند

سوره مبارکه مائده آیات دو و چهار

می فرماید وقتی وارد احرام شدی بعد از احرام صید کن که این صید کن اصلا وجوبی نیست و صرفا آمده است که این حرمت را بردارد.

کارکردش فقط برداشتن منع است.

مثال آیه شریفه چهارم که توهّم منع است یسئلونک ماذا احل لکم

مردم می پرسند از این غذاها چه چیزی بر ما حلال است که می فرماید اگر سگ شکاری شما صید را گرفت بسم الله بر او بگویید و آن بر شما حلال است

که اینجا توهم منع هست چون سگ گرفته و امر آمده است برای رفع این توهم

که می گویند امر عقیب توهم تحریم یا امر عقیب احتمال تحریم

گاهی اموری را مردم فکر می کنند جایز نیست که خداوند با یک امر این حرمت توهمی را از بین می برد.

در حج پیامبر صلوات الله علیه و آله و سلم سواره طواف می کردند که این جوازی بوده است برای طواف سواره.

یا پیامبر و اهل بیت علیهم السلام نماز ظهر و عصرشان را هم متصل به هم خوانده اند و هم منفصل.

آیا می شود از صیغه امر این برداشت کرد که اینجا وجوب است ؟

مدلول تصویری فقط نسبت ارسالیه است و نه چیز دیگر اما در مرحله مدلول تصدیقی می شود که بر نفی حرمت دلالت کند.

مدلول تصویری ثابت است اما مراد جدی ممکن است رفع المنع باشد و ممکن است که خداوند گفته به نحو وجوبی.

که در اینجا حالت اجمال دارد و از حالت روشنی خارج می شود و نمی شود به راحتی از آن چیز روشنی استنباط کرد و باید برای روشن شدن قرینه بیاید.

**** در یک حالت مثلا یک وجوبی آمده است برای مثلا یک چیز زمان دار مثل نماز صبح**

اگر مولا به من گفت صل صلاه الظهر و من نمازم قضا شد. آیا از این جمله صل صلاه الظهر من می

توانم برداشت کنم که این قضایش هم بر من واجب است؟

آیا وجوب قضا تابع امر به ادا هست یا نه؟ یا مولا باید یک امر دیگری برای قضا بکند؟

شهید صدر می گویند که در اینجا دو حالت را میشود تصور کرد:

این امر یک امر واحدی است که فقط و فقط به این فعل خاص که مقید است به زمان خاص تعلق

گرفته است و این را بر ما واجب کرده. این نمی تواند به خودی خود قضا را واجب کند.

یا اینکه حالت دوم این است که این امر به فعل موقت یک مجموعه از دو امر است که با یک بیان

آمده است و امرین مجتزمان است که به بیان واحد آمده است که شامل امر به ذات به فعل مطلق که

می گوید نماز بخوان. اما امر دوم امر است به اینکه نماز را داخل وقت بخواند.

وقتی مولا می گوید صل صلاه الصبح این شامل دو امر که یکی این است که نماز بخوان و دوم اینکه

نماز را در زمان صبح بخوان. نتیجه این دیدگاه دوم این است که وقتی نماز را در وقت صبح نخواندم

، آن امری که برای نماز در وقت صبح بود ساقط شد اما مطلق امر به مطلق صلاه سر جایش باقی

است و درست است که وقت گذشته اما در عین حال امر به اصل صلاه باقی است سر جای خودش

و تا وقتی قضا نکرده ام وجوبش بر گردن من سر جایش باقی است.

خداوند که امر میکند اینها ظهور در امر واحد دارند و ظهور عرفی امران مجتزمان نمی فهمد. یعنی

از اول این امر به فعل زمان دار است .

توضیح خارج از درس: یک بحثی هست به نام عام استغراقی. عام استغراقی مثل این است که بگیم

اکرم کل عالم. به این انحطالی هم می گویند چون منحل می شود به تعداد موضوع.

اگر مولا گفت اکرم العلما و ما در خارج هم ده عالم داشته باشیم این اکرم العلما منحل می شود به دهتا عالم.

اگر در بیرون صد عالم داشته باشیم این اکرم العلما منحل می شود به صدتا عالم.

اگر ما نود و نه عالم را اکرام کردیم و عالم صدم را اکرام نکردیم ما نود و نه تا ثواب بردیم و یک گناه و اینها جدا جدا حساب می شوند.

این جامع امران که بگویند از قبیل عام استغراقی در نظر گرفته است که یکی برای صل به نحو مطلق و دیگری نماز به نحو زمان دار که اگر قضا کنی یکی را اتیان نکرده ای و گناه کرده ای و یکی را انجام داده ای و ثواب برده ای.

حالا اگر فوت شد این کار آیا این وجوب برای ادایش هم هست یا این ادا کردن یک امر جداگانه می خواهد؟

شهید صدر می گویند وقتی به یک چیز واحد امر شد این امر فقط به این فعل واحد و برای این زمان خاص بوده است و برای قضایش یک امر جداگانه است.

می شود گفت یا یک امر است یا مشتمل بر دو امر است که بسان یک امر واحد آمده است

امر اول این است که به خود فعل صلاۀ آمده مطلقا و امر دوم را که در خود دارد امر به صلاۀ است در نماز صبح

که نتیجه این است که وقتی که در صبح نماز صبح را نمی خوانم اون امری که برای نماز در وقت صبح بود فوت شد اما مطلق امر برای نماز سر جای خودش باقی است تا این را ادا کنی.

این اوامر ظهور در امر واحد دارند یا در امران مجتمعان؟

که پاسخ این است که ظهور عرفی برداشتش این است که فقط برای امر واحد است.

اینی که بگویند امر به فعل موقت جامع امرین هست در واقع از قبیل عام استغراقی را در نظر داشته است.

یک نوع دیگر از موارد امر:

خداوند امر می کند که به بچه هفت ساله است امر کند که نماز بخواند.

آیا این که خداوند امر می کند به پدر که پدر امر کند به فرزند که فرزند نماز بخواند آیا امر مستقیم خدا به فرزند است؟

هل الامر بالامر بفعلٍ امر بذلک فعل؟

این فرق دارد که کسی را بگویم امر من را برسان و قاصد امر من باشد

و این جا منظور این است که مثلاً یک وزیر به مدیر کلش امر می کند که او فلان امر را به رئیس اداره ات انجام بده.

این بر دو حالت است که نظر اول می گوید این به مصابه یک امر واحد به نفر سوم است که لازم است انجام بدهد و اگر قبل از آن که به او برسد خبر امر از آن آگاه شود باید انجام بدهد

نهی

همانطور که در باب امر ماده و صیغه داشتیم در نهی هم ماده و صیغه داریم.

ماده نهی به مفهوم اسمی دال بر منع و زجر است. مثل انهاک عن الکذب؛ یعنی تو را منع می کنم از دروغ.

در صیغه نهی می گوییم لا تکذب یعنی دروغ نگو

که یکی نهی با ماده است و یکی نهی با صیغه است.

مفاد لا تفعل چیست و بر چه چیزی دلالت می کند؟

یک وقت لا تفعل معنا می دهد به معنی "باید نه" و این باید نه یعنی واداشتن به ترک که این ترک

یک چیز عدمی است یعنی گفته من از تو عدم فعل را طلب میکنم

انگار گفته است اطلب منك ترک و یا عدم الفعل

باید این کار نکنی

عده ای به جای باید نه گفته اند باید خودداری و این یعنی واداشتن به خودداری و پرهیز

یعنی اطلب منك كف النفس عن الفعل

فرق این دو تا این است که اولی طلب یک امر عدمی و دومی طلب یک امر وجودی است.

اولی عدم را از ما طلب میکند و دومی یک امر وجودی را طلب می کند

كف النفس یک امر وجودی است

کسانی که قائل به امر وجودی هستند ایراد میگیرند به گروه اول، که امر عدمی را نمی شود طلب

کرد و می گویند از گذشته تا الان این کار را نکرده بودی و من نمی توانم عدم را از شما طلب کنم و

نکردن این کار را طلب کنم زیرا این عدمش خود به خود استمرار پیدا میکند.

اینها میگویند ترک، استمرار عدم ازلی است و استمرار عدم ازلی خارج از قدرت انسان است و شما چیزی را طلب می کنید که خارج از قدرت انسان است و چیزی که خارج از قدرت انسان باشد نمی تواند متعلق طلب واقع شوند.

دسته اول پاسخ می دهند که قبول داریم که عدم استمرار عدم ازلی است اما بقایش در اختیار خودمان است و من می توانم مرتکب این حرام بشوم و خداوند از من تقاضا کند که نکنم این کار را.

شهید صدر می گویند هر دو قول غلط است

نقد قول دوم: کف النفس خودداری کردن. من علاقه مندم که یک گناهی را انجام بدهم و هیچ ابایی از انجام دادنش هم ندارم و با سرعت به سمت آن حرام میروم و پایم به یک سنگ می خورد و میافتم زمین و آن حرام از دست من می رود و در اینجا من چون کف النفس نکردم جهنم نمی روم و همین که انجام ندادم جهنم و عذاب ندارد و تجری هم در کار نیست زیرا کاری انجام نشده است. در این حالت که از نفس خودداری نکرده ام و از گناه خودداری نکرده ام اما موفق به انجام آن گناه هم نشده ام، آیا گناهکارم؟ طبق این قول باید گناهکار باشم زیرا خودداری نکرده ام از این حرام. اما هیچکس قائل به این نیست و کسی نمی گوید من گناهی مرتکب شده ام.

اولی هم درست نیست.

نظر شهید صدر در مورد مفاد نهی:

ایشان می گویند مفاد لا تفعل، باید نیست. بلکه نباید است و نهی اصلا طلب نیست و طلب برای امر نیست و اساسا مفاد نهی، طلب نیست و بلکه منع و زجر است. نسبت زجریه و امساکیه است و اصلا طلب نیست.

متعلق آن نهی فعل است و نه ترک آن فعل

یعنی لا تفعل متعلق نهی است و نه ترک آن فعل

احتراز در قیود

وقتی یک حکم از شارع صادر می شود و در قالب یک آیه یا روایت به دست ما میرسد، این عبارتی را که بیانگر حکم شرعی است را اصلاً میگوییم خطاب شرعی. و وقتی این خطاب را بررسی و تحلیل میکنیم می بینیم که آن خطاب دارای اجزایی است.

یکی اینکه خود حکم در آن مطرح شده است. مثلاً وجوب کاری است که می شود وجوب و یا حرمت کاری است که می شود حرمت و یا استحباب و کراهت و اباحه که اینها حکم شرعی هستند. این حکم حتماً متعلقاتی دارد و یک موضوعی دارد و یا ممکن است که یک شرطی داشته باشد و یا وصفی.

مجموع اینها را که بررسی میکنیم آن حکم شرعی را به شکل کلی می سازد.

شهید صدر میگویند این بیان شرعی بیانگر حکم و قیدی است.

به بیان ساده تر می گوییم ما یک حکمی داریم و یک متعلقی داریم و یک موضوع و احیاناً یک شرط داریم و یک وصف موضوع.

مثلاً فرض کنیم که "إِنْ رُزِقْتَ وَلِذَا يَجِبُ عَلَيْكَ إِكْرَامُ فَقِيرِ الْعَادِلِ"

ما در اینجا یک وجوب داریم که حکم ما است.

این حکم یک متعلق دارد که اکرام است.

یک موضوع داریم که فقیر است (موضوع کسی است که حکم در مورد او اجرا میشود)

شرط هم داریم که عبارت است از "اگر به تو بچه داده شد"

یک وصف موضوع هم داریم که عدالت است "عادل"

اینها در مجموع در خطاب ما آمده است و می‌گوییم وجوب اکرام فقیر عادل در صورتی که او صاحب فرزند شود.

این مولایی که اینها را در مرحله مدلول تصویری گفته است علی القاعده اینها را در مرحله مراد جدی هم مد نظر داشته است.

به شکل خاص ما در اینجا در وصف موضوع بررسی کنیم.

این شخصی که میگوید اکرم الفقیر العادل، حتما این قید عدالت برای فقیر مورد نظرش بوده است و اگر مورد نظرش نبود آن را نمی‌گفت و حتما مورد نظرش بوده است و اگر ما برویم فقیر را اکرام کنیم، اما آن فقیر عادل نباشد، مولا می‌تواند یقه عبد را بگیرد و بگوید تو فقیر عادل را اکرم کردی؟ تو حرف من را امتثال نکردی.

شهید صدر اسم این را قاعده احترازیت القیود گذاشتند که خلاصه اش این است: "ما یقولہ المتکلم یریدہ حقیقتا و جدا"

سوال: ما فقیر عادل را اکرام نکردیم. اما به جایش رفتم فقیر همسایه را اکرام کردم و به مولا می‌گوییم من به جایش این را اکرام کردم. آیا این جایگزین میشود؟

مولا میگوید کار خوبی کردی، زیرا من برای او هم وجوب اکرام را صادر کرده بودم اما بدان که تو هنوز حکم اکرام فقیر عادل را امتثال نکردی و این اکرام فقیر همسایه نمی‌تواند جایگزینش بشود.

ممکن است که شارع احکام وجوب اکرام متعددی را برای فقیر صادر کرده باشد که یکی فقیر عادل باشد، یکی فقیر همسایه باشد، یکی فقیر مسلمان باشد.

اگر متکلم ما یک انسان با شعوری است و یک قیدی را در کلامش آورده است، این یعنی اینکه این قید در مراد جدی اش نیز هست و آن را واقعا اراده کرده است.

نکته: اگر شخصی که ما می خواهیم اکرامش کنیم قید عدالت را نداشت دیگر به هیچ وجه نمی شود اکرامش کرد؟

چرا می شود اکرامش کرد و ممکن است که با یک حکم دیگر بشود اکرامش کرد. اما دیگر مصداق این وجوب اکرم مثلا برای اکرام برای فقیر عادل بودن نیست چون فقیر هست اما عادل نیست.

پس طبق قاعده احترازیت قیود، اگر قید منتفی شد، فقط شخص حکم منتفی می شود و طبیعی حکم را منتفی نمی کند.

اطلاق:

بحث اطلاق در این قسمت از جزوه کامل و دقیق نیست و در قسمت های پایینتر کاملتر آن را آورده

ام.

بحث اطلاق یکی از مهمترین مباحث الفاظ است و مسئله بسیار پر کاربردی است.

اسم جنس: اسم جنس مثل رجل

این رجل دارای افرادی است که مثلاً یکی رجل عالم است یکی رجل جاهل است یکی فقیر است یکی غنی است یکی رجل سفید پوست است

این الرجل دارای افراد مختلفی است

رجل اسود رجل است و رجل ابیض هم رجل است

رجل عالم رجل است.

به این چیز مثل رجل طبیعت نام دارد که دارای افرادی است

برای مفهوم می‌گوییم مفهوم دارای مصادیق است و طبیعت را می‌گوییم دارای افراد است.

طبیعت دیگر مثل الكتاب، الحجر،

انواع و اقسامی از سنگ را می‌شود در نظر گرفت که طبیعت سنگ در آن باشد.

یکی از افراد طبیعت رجل را در نظر می‌گیریم مثل الرجل العالم

این الرجل العام تفاوتش با رجل است که در الرجل العالم می‌گوییم ما هم طبیعت را داریم به علاوه

قید

در الرجل فقط طبیعت را داریم.

اگر ما طبیعت را به حال خود رها کنیم و قیدی برایش لحاظ نکنیم به این می‌گویند اطلاق.

طلاق یعنی رهایی

اطلاق یعنی رها سازی و رها کردن

در مقابل اطلاق تقیید قرار دارد که یعنی قید و بند زدن به چیزی.

اگر طبیعت را بهش یک قیدی در نظر گرفتیم و مخصوص و مقیدش کردیم و نگفتیم الرجل به حال رها و آزاد و الرجلی که به قید تقیید را لحاظ کردیم.

طبیعت+امر وجودی(لحاظ القید)=تقیید

طبیعت+امر عدمی(عدم لحاظ قید)=اطلاق

ما برای اینکه به اطلاق برسیم باید طبیعت را رها کنیم به حال خودش و لازم نیست به الرجل مثلا چیزی اضافه کنیم و خودش به خودی خود مطلق است.

اگر این را به حال آزاد و رها، رها کنیم این به همه افراد خود دلالت می کند و برای همه دلالت دارد و همه را می تواند در بر بگیرد.

اما اگر گوینده بگوید اکرم الرجل العالم در اینجا دیگر این می شود مقید و این اکرام، وجوبش فقط برای رجل عادل است.

اما اگر بگوید اکرم الرجل آنوقت همه مردان و افراد طبیعت را می شود اکرام کرد.

خلاصه:متکلمی که می خواهد چیزی را بیان کند گاهی اوقات در وجوب اکرامش در موضوع طبیعت را لحاظ کرده بدون هیچ قید و بندی و مثلا می گوید اکرم الرجل

گاهی آمده یک قیدی را در موضوع کلام خودش لحاظ کرده که مثلا اکرم الرجل العالم.

این اسم جنس (طبیعت) وضع شده است برای طبیعت مطلق و آزاد و رها و به خودی خود رها و

مطلق است.

برای مطلب بالا دو نظر وجود دارد

یک نظر می گوید طبیعت وضع شده است برای طبیعت مطلقه. طبیعتی که محفوظ است در هر دو حالت اطلاق و تقييد و این نظر.

معنای موضوع لهی اسم جنس نه اطلاق است و نه تقييد بلکه طبیعت است که با هر دو حالت سازگاری دارد ، این نظر سلطان العلماء است.

نتیجه اش این است که اگر طبیعت را مقید کردیم به یک قیدی آنگاه دیگر طبق نظریه سلطان العلماء مجاز نیست زیرا این به طریقه دال و مدلول است و معنای حقیقی است.

یکی از تفاوت های دو نظریه این است که بنا بر نظر قدما (قبل از سلطان العلماء) به کار بردن اسم جنس و طبیعت به همراه قید این می شود مجازی و طبق نظر سلطان العلماء این می شود حقیقت با طریقه دال و مدلول.

دلالت وضعیه ای بر خود الانسان در نظر قدما بر اطلاق وجود دارد اما طبق نظر سلطان العلماء این وضعی نمی خواهد و این کلمه نه اطلاق از آن برداشت می کنیم و نه تقييد و این را باید با قرینه بفهمیم.

یک اسم جنس که به کار می رود می تواند سه حالت داشته باشد

۱_ اطلاق

۲_ تقييد

۳_ اجمال

اهمال در مقام ثبوت نسبت به متلکم حکیم معنا ندارد به خصوص وقتی متلکم خدا باشد چون خدا می داند چی می خواهد

و اهمال در مقام اثبات است و این یعنی ما نمی توانیم بفهمیم اطلاق است یا مقید

اینکه ما نمی توانیم به دلالت وضعیه بنا بر نظر سلطان العلما از این وضع اطلاق یا تقیید را بفهمیم

یعنی همان اهمال (البته این اختلافی است بین علما)

نظر مقابل سلطان العلما می گویند آن لحاظ اطلاق را برای این طبیعت از دلالت وضعیه می فهمیم

که در وضع به نحو مطلق وضع کرده اند

طبق نظر سلطان العلما ما از اسم جنس به تنهایی اطلاق را برداشت نمی کنیم و این را با قرینه

حکمت می توانیم بفهمیم.

در نظریه دوم یعنی سلطان العلما طبیعتی را اراده کرده که لابلش شرط است.

طبیعت مطلقه با تقیید نمی سازد زیرا اگر آن را با یک بیاوریم دیگر مطلق نیست و در غیر معنای

موضوع لهی خود به کار رفته است چون این طبیعت وضع شده است برای اطلاق یعنی معنای حقیقی

و موضوع لهی اش اطلاق و مطلق بودن است.

وقتی یک قیدی به این طبیعت که خود مطلق است با دلالت تصویری که برایش اطلاق وضع شده

است دیگر از معنای موضوع لهی خارج می شود و آن قید برایش یک قرینه است و معنا می شود

معنای مجازی چون دیگر مطلق نیست.

اما اگر بخواهیم آن را مقید کنیم آن را در غیر معنای موضوع له به کار برده ایم.

طبق نظر قدما هر اسم معنای موضوع لهی اش به صورت خود به خودی طبیعت مطلق است.

قرینه حکمت

قرینه حکمت دقیقا مقابل قاعده احترازیت قیود است که می گوید ما یقوله المتکلم یریده جدا و

حقیقتا

قرینه حکمت: ما لا یقوله المتکلم لا یریده جدا و حقیقتا

چیزی را که متکلم نگفته است مرادش هم آن نبوده است.

از دلالت تصویری و دلالت وضعیه نتوانستیم اطلاق را بفهمیم و این را از یک حالت عدمی فهمیدیم

و از یک حالت سلبی که قیدی نیاورد ما اطلاق را فهمیدیم

گوینده در مقام بیان بوده است

گاهی امام معصوم مطلبی را به نحو مطلق گفته است و قیدی نیاورده است و ما باز در اطلاق گیری

دچار مشکل می شویم که آیا امام در مقام بیان بوده است.

در واقع از ظهور حال متکلم اطلاق را برداشت می کنیم و این اطلاق در مرحله مدلول تصدیقی است

نه تصویری و این بر خلاف عموم است.

بسم الله الرحمن الرحيم

اصول

مبحث اطلاق

استاد ملک زاده

کلماتی داریم که بهشان اسم جنس مثل شجر، انسان، رجل

الرجل را در نظر می گیریم که معنایش مرد است و این الرجل دارای افرادی است و یک رجل عالم است یک رجل فقیر است یک رجل غنی است و یک رجل مثلاً سیاه می باشد یکی سفید پوست است.

این الرجلی که ما می گوییم اسم جنس است دارای افراد مختلفی است.

رجل سیاه رجل است

رجل سفید رجل است

رجل عالم هم رجل است

رجل فقیر هم رجل است

ما به این چنین چیزی مثل رجل طبیعت می گوییم.

الرجل را طبیعت رجل می گوییم که دارای افرادی است

در مورد مفهوم می گوییم دارای مصادیق است اما طبیعت را می گوییم دارای افراد است.

به جای الرجل یک اسم جنس دیگر مثال می زنیم مثل الكتاب، الحجر

مثلاً ما انواع و اقسامی از سنگ را می توانیم در نظر بگیریم که دارای افرادی است مثل حجر

اسود، حجر ابيض، حجر رودخانه، حجر معدنی و ...

اسماء اجناس دال بر طبیعت هستند و دارای افرادی هستند.

یکی از این افراد را در نظر می گیریم مثل الرجل العالم که یکی از افراد طبیعت رجل است و این را

با خود الرجل مقایسه میکنیم که چه فرقی با هم دارند.

فرق این است که:

در الرجل العالم ما طبیعت را داریم به علاوه قید

اما در الرجل طبیعت را داریم اما قید را نداریم

یعنی در الرجل العالم

طبیعت + یک امر وجودی (قید العالم) = طبیعت مقید

اما در الرجل

طبیعت + امر عدمی (هیچ چیز) = خود طبیعت

اگر ما طبیعت را به حال خود رها کنیم و قید و بندی به آن نزنیم و چیزی به آن اضافه نکنیم و

قیدی برایش لحاظ نکنیم به این حالت می گویند اطلاق.

طلاق یعنی رهایی، یعنی آزادی؛ اطلاق یعنی رها سازی، یعنی رها کردن و در مقابلش تقیید قرار دارد

که یعنی قید و بند به آن بزن و اسیرش کن.

طبیعت را اگر یک قیدی بهش زدیم و یک وصفی برایش گفتیم و مخصوص و مقیدش کردیم مثلا

نگفتیم الرجل به نحو رها و آزاد و آمديم مقیدش کردیم مثلا گفتیم الرجل العالم این مقید است به

قید العالم.

اما اگر الرجل را گفتیم و قیدی به آن اضافه نکردیم آن وقت می شود اطلاق و رها سازی.

در حالت الرجل العالم این طبیعت است به علاوه لحاظ القید

در حالت الرجل طبیعت است به علاوه عدم لحاظ القید

در جایی که چیزی ندارد اضافه، این عدم لحاظ قید است

اما اگر قید داشت می گوییم طبیعت به اضافه لحاظ قید

پس ما برای اینکه به اطلاق برسیم لازم نیست هیچ کار خاصی انجام بدهیم و باید طبیعت و مثلا الرجل را رها کنیم و آزاد بگذاریم زیرا خود مطلق است یا مثلا الانسان را رها کنیم و لازم نیست چیزی به آن اضافه کنیم

اگر الرجل را رها کردیم و این مطلق بود و رها بود طبیعت آزاد و رها به خودی خود دارای افرادی است و به همه این افراد دلالت دارد.

لذا اگر گفتند مرد را اکرام کن همه مردها را می تواند در بر بگیرد مثلا الرجل الایض، الرجل الهندی، الرجل الجاهل...

اما اگر گفتند اکرم الرجل العالم دیگر این هر مردی را شامل نمیشود این طبق قاعده احترازیت قیود است و می گوید اکرم دلالت بر وجوب اکرام میکند اما اکرام وجوب رجل عالم را نه هر رجلی را. این شخص از وجوب اکرام فقط برای رجل عالم است.

اگر اکرام رجل فقیر را هم می خواهید باید یک وجوب اکرام جدا برای او بیاید.

در الرجل بدون قید یعنی همه افراد الرجل را در بر می گیرد و اعم از همه نوع رجل است و هر وقت طبیعت بدون لحاظ هیچ قیدی شد شامل و اعم از همه افراد می باشد. .

خلاصه مطالب:

متکلمی که می خواهد چیزی را بیان کند مثلا می خواهد وجوب اکرام را بیان کند گاهی اوقات می شود در این وجوب اکرامش در موضوع وجوب اکرامش طبیعت را لحاظ کرده بدون هیچ قیدی و هنگامی همین را می خواهد در قالب کلمات بگوید، می گوید اکرم الرجل و تمام.

اما گاهی اوقات یک قیدی در صورت ذهنیه خود لحاظ کرده و آن را در کلام می آورد و میگوید
اکرم الرجل العالم.

ایکه شهید صدر می گوید عدم لحاظ قید یا عدم لحاظ خصوصیت زائده برای تعریف اطلاق، این
تعبیر شهید صدر است و گر نه آیت الله خویی رحمت الله برای اطلاق هم امر وجودی در نظر می
گیرند و می گویند لحاظ عدم قید.

اما شهید صدر یک امر عدمی در نظر می گیرند و می گویند این را رها کنی خودش مطلق است و
خود به خود مطلق است و کار اضافه ای نمی خواهد.

اطلاق معنیش عدم لحاظ قید در صورت ذهنیه ای که از طبیعت داریم است.

چه بگوییم الرجل و چه بگوییم الرجل العالم در همه این حالات الرجل (طبیعت) وجود دارد و
طبیعت قدر متیقن است و در هر دو حالت محفوظ است.

در یک حالت طبیعت خالی و در یک حالت دیگر طبیعت به علاوه قید است.

بحثی در قدیم وجود داشته است بین علمای سابق مبنی بر اینکه اساسا این کلمه ای که داریم مثل
کلمه الرجل (اسم جنس) که این اسم جنس وضع شده است برای طبیعت مطلقه (طبیعت آزاد و
رها).

این علمای بزرگوار میگویند این اسم جنس را می شود مقید کرد اما اگر به حال خود باشد، وضع
شده است برای طبیعت آزاد و رها (مطلق)

بررسی این نظریه قدما:

اسم جنس وضع شده است برای...:(اینجا دو نظر هست)

نظر دوم: طبیعت وضع شده است برای طبیعت مطلقه (نظر قدمای اصولیین تا قبل از سلطان العلماء

رحمت الله)

نظر اول (نظر سلطان العلماء): نظر سلطان العلماء این است که اسم جنس وضع شده است برای طبیعت

لا بشرط. طبیعتی که محفوظ است در هر دو حالت اطلاق و تقييد.

ما نیز که بالا توضیح دادیم تا اینجا اطلاق را قول سلطان العلماء را توضیح دادیم.

ما گفتیم اطلاق و تقييد که طبیعت در هر دو مورد موجود بود.

سلطان العلماء می گویند معنای موضوع لهی اسم جنس نه اطلاق است و نه تقييد، بلکه طبیعت

است (طبیعتی که با هر دو حالت سازگاری دارد) و ملائمت دارد.

اثرات مترتب بر این دو حالت:

دو اثر مترتب می شود

اثر اول:

طبق نظر قدما (دیدگاه دوم):

اثر این حالت این است که اگر اسم جنس را مقید کردیم به یک قیدی و گفتیم الانسان العالم یا

الرجل العالم، طبق قول قدیمی ها یعنی قبل از سلطان العلماء، که قائل به این بودند که الانسان وضع

شده است برای طبیعت مطلقه و من دارم در طبیعت مقیده (مقید به علم) به کارش می برم. در نتیجه

این استعمال، استعمال مجازی است.

می گوییم استعمال مجازی قرینه می خواهد که او می گوید همین العالم قرینه اش باشد

طبق نظر سلطان العلما (دیدگاه اول):

این جا که می گوییم الرجل العالم اینجا مجازی رخ نداده و وقتی می گوییم الانسان العالم استعمال

حقیقی است به طریقه دال و مدلول.

اینجا هیچ مجاز گویی رخ نداده است.

پس یکی از تفاوت ها این است که اگر قائل شدیم به نظر قدما آنگاه به کار بردن اسم جنس در

معنای مقید مجاز گویی است

اما بنا بر نظر سلطان العلما به بعد این به کار بردن اسم جنس در معنای مقید مجاز گویی نیست

بلکه به طریقه تعدد دال و مدلول این دلالت می کند بر معنای مقید و مجاز نیست.

تفاوت اول در حقیقت و مجاز بود که در بالا گفتیم

اثر دوم:

اگر یک کلمه ای در یک معنا به کار رفت مثلا مولا گفته است اکرم الانسان.

در اینصورت ما نمی دانیم که مولا انسان را به نحو مطلق در نظر گرفته یا انسان مقید مد نظرش

است.

تبیین:

طبق نظر قدما:

اگر نظر قبل از سلطان العلماء را یعنی نظر قدما را در نظر بگیریم ایشان می گفتند با دلالت تصویری، با دلالت وضعیه انسان، الانسان وضع شده است برای طبیعت مطلقه پس در اینجا انسان مطلق است.

طبق نظر سلطان العلماء:

اما سلطان العلماء قائل به مطلق بودن نیست و در این حالت ایشان نمی گوید که الانسان وضع شده است برای طبیعت مطلقه پس دلالت وضعیه ای بر خود کلمه الانسان در اطلاق وجود ندارد.

هم اطلاق و هم تقیید به حالت وضعی شدنی هستند و وقتی می گویند الانسان نه مطلق است و نه مقید و با هیچ کدام مشکلی ندارد. یعنی با هر دو سازگاری دارد.

پس ما با دلالت وضعیه نه از این حالت اطلاق برداشت می کنیم و نه تقیید.

ما فقط به شکل تصویری و احتمالی سه حالت را می توانیم در نظر بگیریم:

۱_ حالت اطلاق

۲_ حالت تقیید

۳_ حالت اهمال

یک اسم جنس که به کار می رود می تواند

مطلق باشد

یا مقید باشد

یا مهمل باشد

مثلا اگر کسی به ما بگوید برو نان بگیر

من میپرسم کدام نوع نان را می خواهی (سنگ، بربری یا...) آیا نان مطلق را میخواهی (یعنی هر نوع

نانی را در بر بگیرد) یا نان مقید مد نظرت است (مثلا یک نوع نان مثل سنگ)؟

کدام قسم از دو قسم بالا مد نظرت بود از نان؟

که کسی که نان می خواهد برای ما مشخص نمی کند باز و این را که ما نمی دانیم که مطلق را اراده

کرده یا مقید را می گویند اهمال.

اهمال در مقام ثبوت نسبت به متکلم حکیم معنا ندارد زیرا یک متکلم با شعور یا اطلاق را خواسته

یا مقید را. پس اطلاق در مقام ثبوت معنا ندارد و اهمال در مقام اثبات است که ما نفهمیده ایم که

اطلاق را اراده کرده یا تقیید را.

خلاصه فایده دوم:

اگر لفظی به کار رفته بود و مولا گفته بود اکرم الانسان

بنا بر نظر قدما خود الانسان (اسم جنس) وضع شده است برای طبیعت مطلقه و به صرف گفتن اکرم

الانسان ما برداشت میکنیم که اکرام کن انسان را به نحو مطلق و اگر کسی بگوید چطوری اطلاق را

فهمیدی ما می گوییم با دلالت وضعیه.

اما بنا بر نظر سلطان العلما و بعد از ایشان:

ما از انسان به تنهایی ما نمی توانیم اطلاق را برداشت کنیم و نه تقیید را

در این حالت یک قرینه می آید که ما بتوانیم اطلاق را برداشت کنیم که به آن می گویند قرینه

حکمت.

برای همین است که برخی در مقام اثبات نیز اهمال را منکر شده اند چون ما یا قرینه حکمت داریم که در این صورت طبیعت مطلق است و یا قید داریم که می شو طبیعت مقید. و در عمل هیچگاه به اهمال نمی رسیم.

شهید صدر نظر سلطان العلما یا همان نظر اول را صحیح می داند:

زیرا بنا بر وجه ثانی اگر بگوییم الرجل العالم مجاز گویی کردیم در حالی که معنای مجازی یک امری می باشد که بالوجدان عرفی فهمیده میشود و مردم می فهمند که این را در معنای مجازی به کار بردی.

وقتی می گویند شیر آمد به کتابخوانه مردم می فهمند این استعمال مجازی است

اما وقتی می گویند الرجل العالم کسی احساس مجاز گویی نمی کند.

چون ما به طریقه دال و مدلول داریم مقید می کنیم.

قرینه حکمت

قاعده احترازیت قیود: ما یقوله المتکلم یریده جدا و حقیقتا

قاعده حکمت: ما لا یقوله المتکلم لا یریده جدا و حقیقتا

اگر مولایی به یکی از زیر دستانش بگوید برایم چایی بیاور. در این حالت اگر عبد چایی بیاورد برای مولا و اگر کسی بپرسد که چایی را شیرین کردی؟ عبد می گوید نه چون اگر چای شیرین را می خواست می گفت و چون نگفته پس نمی خواسته شیرینی را.

مثلا اگر خداوند از ما چیزی را می خواست و غرضش به چیزی تعلق گرفته بود و مراد جدی اش هم همان باشد و نگوید، این حالت نقض غرض است. که این نقض غرض از خداوند سر نمی زند.

اگر خداوند می خواست چیزی را بیان می کرد و اگر بیان نکرده است پس نخواسته است.

پس ما از دلالت تصویری و دلالت وضعیه نتوانستیم اطلاق را بفهمیم.

اکرم الانسان به تنهایی و به خودی خود، دلالت بر اطلاق نداشت.

پس از کجا اطلاق را برای انسان فهمیدیم؟ پاسخ این است: از یک حالت عدمی (سلبی) فهمیدیم. از

اینکه قیدی نیافرید یعنی قیدی مد نظرش نبوده است.

یا می شود گفت گوینده در مقام بیان تمام خواسته خودش است و از آنجایی که تمام خواسته خود را بیان کرده است و قیدی و شرطی برایش نیافریده است پس حتما این قید و شرط مد نظرش نبوده است.

مثلا گاهی امام معصوم علیه السلام یک مطلب را به نحو مطلق گفته است (یعنی قید نیافریده است) اما ما باز در مقام اطلاق گیری دچار مشکل می شویم و در مقام استفاده از قرینه حکمت دچار مشکل می شویم و می گوییم آیا امام علیه السلام در مقام بیان تمام خواسته خود بوده است؟ آیا مثلا تقیه ای در کار نبوده است؟

اما گاهی می دانیم در مقام تقیه نبوده است و شرایط بیان فراهم بوده است و اینجا می شود اطلاق را گرفت.

ما دیگر به دلالت وضعیه الرجل کار نداریم و فقط به همین مقدار با این دلالت وضعیه کار داریم که وقتی می گوید الرجل یا هر اسم جنس دیگر این سازگاری با اطلاق و تقیید دارد و اگر قید آورد مقید است و اگر قید نیافرید ما ازش با قرینه حکمت که بر اساس ظهور حال متکلم است اطلاق را برداشت میکنیم.

در واقع ما از ظهور حال متکلم اطلاق را برداشت میکنیم (ظهور حال متکلم این است که در مقام بیان تمام کلام بوده است) و لذا اطلاق مربوط به دلالت تصویری است و نه دلالت تصدیقیه.

به خلاف عموم که عموم دلالتش حالت وضعی و تصویری دارد.

اعتراض و اشکالی که به قرینه حکمت شده است:

از آنجا که شما گفتید لفظ (اسم جنس) با دلالت لفظیه دلالت نمی کند مگر بر طبیعتی که محفوظ هست هم در ضمن مقید و هم مطلق.

پس اختصاصی به اطلاق ندارد و دالی بر اطلاق وجود ندارد و خود لفظ دلالت بر اطلاق ندارد.

لازمه این حرف این است که وقتی گفתי دلالت بر اطلاق و تقیید ندارد یعنی مهمل است و خود به خود در حالت اهمال در نظر گرفته می شود و ما اهمال را قبول نداریم حتی در حالت اثبات.

مولا در ثبوت یا اطلاق را می خواسته یا تقیید را و با این شرایطی که شما گفتید (نظر سلطان العلما) برای این اطلاق یا تقیید دالی هم نیاورده (بر تقیید دالی نیاورده چون قید نیاورده و بر اطلاق هم دال نیاورده است) پس کار خراب می شود و باید برگردیم بر دلالت وضعی لفظ بر اطلاق.

پس در مقام ثبوت متکلم یا اطلاق را می خواسته یا تقیید را و اهمال را نمی خواسته چون متکلم حکیم است و در مقام اثبات باید یک دالی برای این چیزی که در مقام ثبوت از اطلاق یا تقیید می خواسته می آورد که شما می گوید نیاورده و این به دلالت وضعیه لا بشرط است و بر مطلق طبیعت دلالت دارد و نه طبیعت مطلق و خود مثلا الرجل را آورده و این را همین طور مهمل رها کرد و در نتیجه این لفظ قاصر و ناتوان است از اینکه بتواند مراد متکلم را بیان کند. (انگار این متکلم نمی توانسته منظور خود را به درستی برساند)

پاسخ به این اشکال به نظریه سلطان العلماء:

شما فکر کردید که اطلاق یک دالی می خواهد در صورتی که همینکه دال بر تقييد نباشد برای استفاده اطلاق کافی است.

ما دال جداگانه بر اطلاق نمی خواهیم و همینکه دالی بر تقييد نباشد برای جریان قرینه حکمت کافی است

و می گوییم:

۱_ این در مقام بیان تمام مراد خود بوده است.

۲_ آیا دالی بر تقييد آورده است؟

پس همین یعنی اینکه قید مد نظرش نبوده است و این یعنی اطلاق

عدم لحاظ قید اطلاق است و نه لحاظ عدم قید

همینکه قیدی را لحاظ نکرده است کافی است.

اطلاق در مقام ثبوت عبارت از عدم لحاظ قید.

دو نوع اطلاق داریم

۱_ اطلاق شمولی

۲_ اطلاق بدلی

به ایکس میباید این مبحث مراجعه شود.

اطلاق افرادی و احوالی

وقتی مثلا می گوئیم اکرم الانسان این اکرام شامل همه افراد انسان می شود که به این حالت می

گویند اطلاق افرادی

گاهی مثلا طبیعت ما یک نفر مشخص است که مشخص است که دارای افراد نیست و باز هم اطلاق به چنین فردی تعلق می گیرد اما نه به نحو افرادی بلکه به نحو احوالی یعنی اطلاق نسبت به حالات مختلفش.

مثلا کسی می گوید من فلانی را دوست دارم که این دوست داشتن برای تمامی حالاتش اطلاق دارد. یعنی چه در حال خواب چه در حال بیداری و چه در حال نماز خواندن و...

اطلاق شمولی یعنی اینکه آن اطلاق تمام افراد خودش را در بر بگیرد و مثلا اگر گفت اکرم العالم یعنی تمام افراد عالم را اکرام کن و این مقابل اطلاق بدلی است که با اتیان یکی از افراد آن اطلاق حکم امتثال شده است. مثلا وقتی می گویند صَلِّ این مطلق صلات را خواسته که یک نمازی را بخوانی و نگفته است کدام نماز را. مثلا نگفته نماز واجب را بخوان یا متسحب را. دو رکعتی بخوان یا سه رکعتی بلکه گفته صرفا صل و ما با در نظر گرفتن این حکم به تنهایی میفهمیم مولا اینجا گفته بین افراد نماز ها یکی را بخوان و هر کدام را بخوانی کفایت می کند. حالا اگر تو نماز وتر را خواندی باز هم امتثال کردی و نماز را خواندی چون نماز است.

اما اطلاق افرادی در مقابل اطلاق احوالی است و معنایش این است که طبیعی که می گوئیم دارای افراد باشد و به شکلی نباشد که افراد نداشته باشد.

مثلا ما وقتی می گوییم زید (اسم علم و معرفه) این دارای افراد نیست و شامل اطلاق افرادی نمی شود. در مقابل این اطلاق، اطلاق احوالی است که چه طبیعت ما دارای یک فرد باشد و چه دارای افراد باشد، فرقی ندارد بلکه باید دارای احوال متعدد باشد و در اینجا اطلاق برایش به معنای مطلق بودن آن حکم در تمام احوالش است. مثلا می گویم زید را اکرام کن. در اینجا زید می تواند دارای احوال خاصی باشد مثل خوابیده بودن و یا بیدار بودن و یا در حال گناه و یا در حال غذا که این اطلاق یعنی اکرام زید در همه حالات و این اکرام کردن برای تمام حالات زید است.

اطلاق در معانی الحرفیه

همانطور که معانی اسمیه اطلاق دارند مثلا اکرم العالم که العالم اطلاق دارد برای تمام افرادش، معانی حرفیه نیز اطلاق دارند.

مثلا در صیغه فعل امر که مفادش نسبت ارسالیه به نحو وجوب است آیا می شود اطلاق در وجوب را برداشت کرد؟ مثلا این امر در همه احوال باشد؟ یعنی اینکه آیا می شود گفت در اکرم العالم این وجوب اکرام در همه احوال است؟ یعنی عالم را در حال خواب اکرام کن. در حال بیداری نیز اکرام کن. در حال تدریس اکرام کن و حتی اگر معلم نیز نباشد اکرام کن.

در اینجا سوال از امکان اطلاق در حالات متعدد وجوب است.

شیخ انصاری این را قبول ندارد و نظر شهید صدر این است که اطلاق گیری در معانی حرفیه ممکن است و ان شاء الله در حلقه ثالثه بررسی میشود.

التقابل بين الاطلاق و التقييد

اطلاق و تقیید را می شود در دو مقام در نظر گرفت که یکی مقام اثبات است و دیگری ماثم ثبوت است.

بحثی پیرامون ملکه و عدم ملکه

فرق است بین اینکه بگوییم دیوار کور است تا اینکه بگوییم دیوار چشم ندارد وقتی می گوییم دیوار چشم ندارد این تناقض است و حالت عدمی چشم داشتن است اما در حالتی که می گوییم دیوار کور است این ملکه و عدم است برای دیوار زیرا دیوار شانیت کوری و بینایی را ندارد

رابطه ملکه و عدم برای دو امر وجودی و عدمی است که لا یجتمعان و لا یرتفعان در حالتی که شانیت اتصاف به این وجود و عدم باشد

مثلا دیوار برای بینایی و کوری شانیت اتصاف ندارد

خنده و عدم خنده ملکه و عدم است برای اینکه یک جاهایی شانیت اتصاف به خنده را دارد اما یک جاهایی این شانیت وجود ندارد

مثلا برای زید خنده و عدم خنده رابطه ملکه و عدم ملکه است

خنده برای زید ملکه است و عدم خنده برای زید عدم ملکه است

پس جایی که شانیت دارد ما می توانیم آن حالت را بگوییم که این ملکه هست یا عدم ملکه است مثلا در اطلاق اگر قائل به ملکه و عدم باشیم می گوییم اطلاق عدم ملکه است و تقیید ملکه است

اما مثلاً خنده و عدم خنده برای صندلی اصلاً شأنیت اتصاف ندارد که بخواهیم در مورد وجود و عدمش حرف بزنیم

اما مثلاً پا داشتن و یا عدم پا رابطه شان تناقض است زیرا در همه جا شأنیت اتصاف دارند

می شود گفت که داشتن پا برای زید وجود است و عدم پا برای زید عدم است

همچنین می شود گفت که صندلی پا ندارد که اشکلی پیش نمی آید

حال در اطلاق و تقیید چنین است که میرزای نائینی قائل به این است که در مقام ثبوت هم اطلاق

و تقیید رابطه شان ملکه و عدم ملکه است و شهید صدر می گویند که تناقض است

به میرزای نائینی میشود اشکال کرد که در مقام ثبوت متکلم حکیم میداند که چه را خواسته و

اهمال را اراده نکرده است

مثلاً اگر بگویند که وقتی متکلم می گوید دیوار یعنی اینکه متکلم دیوار در حالتی در نظر گرفته

است که شأنیت داشته باشد و این می شود ملکه و عدم ملکه

پاسخ این است که اصلاً متکلم به این حالات شأنیت توجه نداشته است که بخواهد تحت لحاظش

باشد که بعد بشود ملکه و عدم

اما در مقام اثبات فرق دارد و می گوییم مثلاً اینجا نمی شود اطلاق گرفت و شأنیت اطلاق وجود

ندارد

اما کسی که می خواهد برداشت کند می گوید اصلاً اینجا نمی شود اطلاق گرفت و شأنیت اطلاق

وجود ندارد و یا مثلاً در اینجا می شود اطلاق گرفت

اما شخصی که میگوید در مقام اثبات اصلاً این موارد در نظرش نیست

.

حالات مختلفه اسم جنس

به ایکس مایند رجوع شود

اسم جنس دارای سه حالت است

یا معرفه است و معرف است با لام مانند الانسان یا البیع و یا...

یا تنوین تنکیر دارد (اصطلاح خاص خود شهید صدر): تنوینی که دال بر وحدت است. مثلاً اکرم عالم

یعنی یک عالمی را اکرام کن یا جاء عالمی یعنی یک عالمی آمد

حالت سوم این است که نه منکر به تنوین وحدت باشد و نه معرف به لام

مثل جایی که تنوین تمکین داشته باشد (تنوینی که غیر تنوین وحدت باشد و دال بر وحدت نباشد)

اسم جنس در اینگونه موارد مختلف به کار رفته است.

اگر بخواهیم یک اسم جنس خالی از تعریف و تنکیر است و خالص است که یا دارای تنوین تمکین

است و یا مضاف واقع شده است. که در این حالت به چیزی اشراب نشده است.

در حالت اول که معرف به لام است یک مخلوطی دارد که شهید صدر عبارت مزه دار کردن و اشراب

شدن را به کار بردند و در این حالت تطعیم شده است به تعیین.

در این حالت مدخول لام معرفه معین است و دلالت دارد بر یک صورت ذهنیه ای که ما اُنس ذهنی

داریم با آن. مثلاً وقتی می گوید الکتاب ما ذهنمان با آن مانوس است.

این صورت ذهنیه ای که ما با آن مانوس هستیم چهار حالت دارد

یک حالت را می گوئیم عهد حضوری که صورت ذهنیه در حال حاضر در خارج حضور دارد

یا اینکه این صورت ذهنیه سابقا در کلام ذکر شده بوده است که بهش عهد ذکر می گویند
یا اینکه یک انس ذهنی خاصی با آن داریم که به آن عهد ذهنی می گویند مثلاً در مورد الکتاب در
مورد قرآن کریم که همه در ذهنشان معهود است.

حالت چهارم این است که انس ذهنی ما یک انس ذهنی عام است.

در سه حالت اول استیناس و انس ذهنی خاص وجود دارد و اما در حالت چهارم انس ذهنی عام
وجود دارد مثل لام جنس

وقتی می گوییم جنس، جنس یعنی طبیعت

وقتی می گوییم ذهن انس دارد با طبیعت و وقتی دقت می کنیم می بینیم این طبیعت دارای صورت
ها، معین آن انس عام ذهنی را نسبت به مفهوم آن جنس برای ما مشخص می کند که شهید صدر
از این صورت های ذهنی انتباهات را به کار می برد که به معنای حک شدن و نقش بستن است.

اسم جنس اگر به نحو مُنْكَر (تنوین وحدت) باشد نتیجه اش اطلاق بدلی است مثل اکرم عالمّاً

یا جُنْی بکأسٍ

اما اسم جنس در حالت اول که معرف با لام بود و در حالت سوم که تنکیر و تعریفی ندارد مناسب
است برای اطلاق شمولی

زیرا در حالت سوم که واضح است که هیچ حالتی تعریف و تنکیری ندارد و آزاد و رها است و می
تواند شامل همه افرادش بشود

در حالت اول هم باز این شمول را دارد.

آنچه مانع از شمول و استیعاب طبیعت می شود قید وحدت است.

طبیعت دارای افرادی است که اگر دالی بر وحدت آوردیم مثل تنوین تنکیر این نمی گذارد این همه افراد خودش را یکجا و همزمان در بر بگیرد و فقط این اجازه را دارد که بین تمام افرادش یکی را انتخاب کند و فرقی هم ندارد که کدام را انتخاب کند.

انصراف

وقتی انس ذهنی ایجاد شود به فرد خاصی از افراد معنا که نتیجه کثرت استعمال لفظ و اراده آن فرد خاص از معنا

مثلا رانندگان اتوبوس در منطقه ما غالبا مرد هستند.

در این قسمت به صورت دقیق جزوه نوشته نشده است

لازم است تقریر و کامل شود

ممکن است تقریر در جای پوشه دیگر نوشته شود.

اطلاق مقامی

اطلاق لفظی

ما یک صورت ذهنیه داریم که می تواند مطلق باشد و می تواند مقید باشد

اگر در مقام ثبوت صورت ذهنیه مقید بود در مقام اثبات نیز باید قید لازم بیاید و باشد و از جایی که قید نیامده است قرینه حکمت می گوید متکلم در مقام بیان بوده است و سکوت کرده است و قید نیاورده است و حتما همان معنای مطلق مد نظرش بوده است.

اما اطلاق مقامی

در اطلاق مقامی ما با از یک صورت ذهنیه مستقل سخن نمی گوییم بلکه از صورت های مستقل ذهنیه سخن می گوییم.

اما فضا و حالت، یک حالتی هست که ما برداشت می کنیم که صورت ذهنیه ای باید در کنار این صورت ذهنیه مطرح می شد. به عبارت دیگر ما یک صورت ذهنیه مستقله داریم و اصلاً سخن از تقیید و مقید شدن این صورت نداریم بلکه می گوییم صورت ذهنی مستقله به علاوه صورت ذهنی مستقل دیگر.

مثال: وقتی مسئول اردویی نه قانون برای اردو ذکر می کند و ما شک می کنیم که قانون دهمی هم در کار هست یا نه؟

که پاسخ می گوییم این مسئول در مقام بیان تمام قوانین بود اما در مورد این قانون دهمی که تو شک داری سکوت کرد و از جایی که در مقام بیان تمام قوانین اردو بود و سکوت کرد ما می فهمیم که این قانون مد نظرش نبوده است و چنین قانونی در این اردو نبوده است و به این می گویند اطلاق مقامی.

به این جهت می گوییم صورت ذهنی مستقله + صورت ذهنی مستقله آخری که قانون اول یک صورت ذهنیه مستقلی است که هیچ ربطی به قانون دوم ندارد که آن قانون دوم هم صورت ذهنیه مستقله دیگری است و قانون سوم و چهارم و ... نیز چنین هستند و ربطی به هم ندارند.

به خلاف اطلاق لفظی که صورت ذهنی واحده داریم که یا مقیده است و یا غیر مقیده (مطلقه).

در اطلاق لفظی ما فقط از یک صورت ذهنی سخن می گوییم که این صورت ذهنی آیا قیدی دارد یا ندارد.

در حالی که در اطلاق مقامی ما صور ذهنی متعددی داریم؛ مثلاً یک صورت ذهنیه داریم از قانون شماره یک، یک صورت ذهنیه داریم از قانون شماره دو؛ یک صورت ذهنیه داریم از قانون شماره سه و ... تا قانون شماره نه. و اگر قانون شماره دهم نیز مطرح میشد، قیدی به قیود قوانین قبلی اضافه نمی کرد بلکه یک صورت ذهنیه جدیدی بود.

مثالی دیگر

مثلاً شارع مقدس بگوید فاتحه الکتاب جزء الصلاة، رکوع جز صلاة است، سجود جزء صلاة است و اسمی از سوره بعد از فاتحه نیاورد. در این حالت اگر بشود اطلاق مقامی استفاده کرد، میگوییم شارع مقدس در مقام بر شمردن تمام اجزاء صلاه بود اما اسمی از سوره بعد از سوره بعد از فاتحه نیاورده است و سکوت کرده است برای سوره. از اینجا و بنا بر اطلاق مقامی کشف می کنیم که سوره بعد از فاتحه جز نماز نیست.

این را می گوییم اطلاق مقامی.

در این حالت می گوییم که نماز اطلاق مقامی دارد نسبت به سوره بعد از فاتحه و می گوییم نماز طلق دارد و آزاد است نسبت به سوره (یعنی سوره جزوش نیست)

برای بعض تطبیقات لقرینه الحکمہ و عموم جزوہ ننوشتہ ام. بعدا کامل شود.

ادوات العموم و نحو دلالتها

دلالت الاقتضاء:

اگر کلامی از متکلم حکیم صادر شد برای حفظ کلام او از کذب و خطا و از این قبیل، گاهی اوقات باید ملتزم اموری بشویم. مثلاً رُفِعَ عَنْ اَمْتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ (نمی شود گفت که این یعنی جهل از امت من برداشته شد زیرا این کذب است). برای درست شدن آن کلام یک چیزی را در تقدیر می گیریم که درست در می آید.

دلالت الجمع المعروف باللام

جمع معرف باللام دلالت بر عموم و استيعاب دارد.

این را در دو مقام بحث می کنیم که بفهمیم که چگونه است و در مقام ثبوت تحلیل می کنیم و تصور میکنیم این ترکیب را که چگونه است و بر چه چیزی دلالت دارد این ترکیب.

در مقام ثبوت سه تا دال داریم:

ماده کلمه العلماء (عالم): ماده دلالت دارد بر معنایی که شمول نسبت به افراد او اراده شده است.

هیئت جمع (مثل هیئت فُعلَاء): هیئت نیز دال بر جمع می باشد.

لام: دال بر شمول جمع نسبت به همه افراد مدلول ماده است. (می خواهد بگوید این جمع یعنی فُعلَاء

نسبت به همه افراد عالم شمول دارد و همه را در بر می گیرد).

این لام مثل کل است و این لام روی هم رفته و با این ترکیب این دلالت را دارد و اگر داخل بر ماده مفرد شود این افاده استيعاب را ندارد دیگر.

در مقام اثبات:

باید دید که در مقام اثبات چه کاری می کند این لام وقتی داخل بر هیئت جمع می شود.

در این قسمت دو ادعا وجود دارد:

۱_ لام وضع شده است برای افاده معنای عموم (منظور لامی است که بر سر هیئت جمع آمده است و نه لامی که بر سر هیئت مفرد آمده است)؛ مثل وقتی که می گفتیم اکرم کل عالم و این لام نقش این کل را دارد وضعاً.

۲_ لام برای افاده معنای تعیین وضع شده است و لام همان لام عهد است.

اگر ادعای اول را بپذیریم باید بگوییم لام برای افاده عموم وضع شده است و اگر در لام تعیین به کار ببریم، این به کار بردن در معنای تعیین یا استعمال مجازی است و یا استعمال غلط و یا مشترک لفظی است که دارای دو معنی است که یکی عموم است و یکی تعیین است.

اما کسانی که ادعای دوم را دارند می گویند که این فقط برای تعیین وضع شده است و نه اشتراک لفظی است و نه چیز دیگری.

طبق نظر دوم که می گویند که این برای تعیین وضع شده است فقط ما سوال می پرسیم که پس چرا ما از این لام داخل شده بر جمع عموم میفهمیم؟ در صورتی که شما (قائلان به نظر دوم) می گویند که این فقط وضع شده است برای تعیین.

پاسخ قائلان نظریه دوم به سوال بالا:

صیغه فُعلاء بر سه به بالا دلالت میکند. پس اقل این جمع سه است و نسبت به بالاتر از سه لا بشرط است.

آیا در این تعیین وجود دارد؟ نخیر زیرا معلوم نیست که چند اراده شده است از این جمع (مثلاً سه تا چهار تا، پنج تا، شش تا، ... یک میلیون تا...)

حتی اگر بگوییم که سه نفر را میگیرم که معین شود باز مشخص و معین نیست. زیرا باز سوال پیش می آید که کدام سه نفر؟ مثلاً در العلماء، می گوییم کدام سه نفر از علما؟ این سه نفر از علماء؟ آن سه نفر از علماء؟ آن سه نفر دیگر از علماء؟...

پنج نفر. این پنج نفر از علماء؟ آن پنج نفر از علماء؟ آن پنج نفر دیگر از علماء؟ و اصلاً در این حالت هم تعیین در کار نیست.

تنها مرتبه ای از مراتب جمع که آن حتماً تعیین تعیین است و هیچ شک و شبهه ای درش نیست، مرتبه اخیره از جمع است. یعنی بالاترین عدد از جمع.

ما اگر بگوییم علما یعنی سه تا عالم، باز می گویند کدام سه عالم؟ یا اگر بگوییم پانزده عالم باز می گویند کدام پانزده عالم؟ این پانزده عالم یا آن پانزده عالم یا آن پانزده عالم دیگر یا پانزده عالم های دیگر؟

اما اگر گفتند همه علماء، این دیگر می شود تعیین تعیین.

در این حالت اگر بگویند این سه تا عالم؟ می گوییم این سه عالم هم شاملش است و اگر بگویند آن ده عالم میگوییم آن ده عالم هم شامل العلماء است ... و همه علماء را در بر میگیرد.

پس تنها مرتبه ای که درش تعیین وجود دارد برای این جمع معرف بالام، مرتبه اخیره (مرتبه پایانی) از آن است.

یعنی بدون اینکه به لام دستی بزنیم می گوییم که لام برای عهد است و در مقام تعیین هم می باشد و معین معنا است.

برای اینکه به تعیین برسیم ناچاریم مرتبه اخیره را در نظر بگیریم.

پس می گوییم تنها مرتبه معین از مراتب جمع، مرتبه اخیره است.

اشکال آخوند خراسانی و پاسخ شهید صدر تقریر شود.

مفهوم تقریر شود

ضابط المفهوم

این قسمت تحلیل مفاهیم است

ضابط مفهوم دارای دو رکن است. این دو رکن اگر بود شاخصه آن مفهوم و خود مفهوم می آید.

نظر مشهور: باید دو رکن داشته باشیم تا ضابطه مفهوم شکل بگیرد و در نتیجه مفهوم وجود پیدا کند.

ارکان ضابطه مفهوم

۱_ ربطی که میان حکم و شرط (قید) وجود دارد، این رابطه عبارت باشد از ربط خاصی که میان حکم و یک شرطی و یا یک قیدی در منطوق وجود دارد که این سبب می شود چنین مدلول التزامی خاصی که بهش مفهوم می گویند، به وجود بیاید.

این ربط خاص در منطوق، میان حکم و قید، عبارت است از ربط لزومی علی انحصاری.

اولا باید یک ملازمه عقلی بین این ها باشد. یعنی وقتی که شماره یک آمد بعد شماره دو بیاید. (ملازمه بین قید و حکم)

ثانیا باید این ربط لزومی تامه باشد. یعنی اینگونه باشد که اساسا علت تامه وجوب اکرام زید، معلول آمدن او است و اگر زید نیاید اکرامی در کار نیست. اگر زید آمد علت تامه اکرام او نیز آمد.

ثالثا باید این علت نیز علت انحصاری باشد.

مثال مسامحه ای: آتش علت تامه حرارت است اما انحصاری آن نیست و حرارت می شود از راه های

دیگری مثل برق و استکاک نیز به وجود بیاید.

رکن اول ضابط مفهوم این است که ربط خاص میان حکم و قید باید از نوع ربط لزومی علی انحصاری باشد.

۲_ آنچیزی که منتفی می شود، طبیعی حکم باشد نه شخص حکم.

در حقیقت آن چیزی که منحصر است به این علت منحصره، طبیعی حکم باشد و نه شخص حکم.

اگر شخص حکم باشد و وجوب اکرام این شخص حکم منتفی شد می شود با وجوب اکرام های دیگر اکرامش کرد.

در حالتی مفهوم می شود که مطلق وجوب اکرام از این فرد برداشته شود و نه شخص وجوب اکرام.

مثلا کسی یک کاری میکند و از اداره ای بیرونش می کنند اما در ادارات دیگر راهش می دهند

اما وقتی کسی کاری میکند و از اداره ای بیرونش می کنند و در این حالت دیگر در هیچ اداره ای راهش نمی دهند که این می شود منتفی شدن طبیعی حکم.

انتفاء طبیعی حکم (حکم به صورت کلی و با جمیع افراد و مصادیقش) منطوق به سبب انتفاء قید منطوق.

طبیعی حکم یا سنخ حکم یا کلی حکم

ملازمه عقلی

علیت تامه

انحصار

برداشته شدن طبیعت حکم و نه شخص حکم

شهید صدر اشکال کرده اند به رکن اول:

شهید صدر رکن دوم را قبول دارد اما در رکن اول اشکال کرده اند.

شهید صدر هم ملازمه عقلی اشکال کرده اند و هم به علیت تامه

شهید صدر در اول به تامه بودن علیت اشکال کرده اند.

وقتی می‌گوییم ان جاء زید فاکرمه

اگر زید آمد اکرامش کن؛ در اینجا حکم منطوق که وجوب اکرام زید است معلق است به مجیء زید.

چون آن شرط محقق نشد حکم منطوق منتفی شد.

مشهور می‌گویند که مجیء زید علیت تامه دارد برای اکرام زید.

شهید صدر می‌گویند که لازم نیست که تامه باشد این علیت و اگر جزء علت هم باشد کافی است.

پس تامه بودن علت لازم نیست و با جزء العله بودن (علت ناقصه) نیز مقصود ما (مفهوم داشتن کلام)

حاصل می‌شود. (تقریر خودم: مفروض ما این است که این جزء العله یا علت تامه، علت تامه انحصاری

باشد. در این حالت قطعا با برداشته شدن جز العله طبیعی حکم منطوق منتفی می‌شود.

مثلا ما می دانیم که برای روشن شدن یک کارخانه باید برق وصل باشد، مخزن سوخت پر باشد، نیروهای فنی دستگاه ها حضور داشته باشند، و ...

در این حالت هر کدام از این ها جزء علت می باشند و برای روشن شدن این کارخانه باید و جود داشته باشند و به غیر از این ها راه دیگری برای روشن شدن آن نیست. مثل خودرو نیست که اگر روشن نشود دیگر برای حرکت کردنش راه های دیگری مثل هل دادن و کشیدن توسط ماشین های دیگر هم هست.

پس تنها راه روشن شدن کارخانه فقط جمع شدن این شرایط با هم هست و بدون حضور همگی اینها راه دیگری وجود ندارد.

حال اگر که ما در این مجموع شروط لازم برای روشن شدن کارخانه فقط یکی را در نظر بگیریم مثل وصل بودن برق کارخانه و این منتفی شود و برق وصل نباشد مطمئنا کارخانه روشن نمی شود و با وجود دیگر شروط قیود هم نمی شود که این روشن شود.

پس اگر علت ناقصه هم منتفی شود حکم ما منتفی می شود اما در حالتی که این علت ناقصه انحصاری باشد برای این حکم و احتیاجی به تامه بودن علیت قید نداریم اما اگر قید منطوق علیت تامه بود به طریق اولی با منتفی شدن قید، حکم منتفی می شود.

شهید صدر اول تامه بودن علت را زیر سوال می برد و میگوید که علیت هم لازم نیست و لزوم عقلی هم لازم نیست و فقط انحصار را قائل است.

اما اگر این ملازمه عقلی و علت تامه و انحصار را داشت به طریق اولی مفهوم دارد.

شهید صدر چیز دیگری به جای آن دو شرط اول مطرح می کنند به نام نسبت توقفیه یا التصاقیه (مفهوم حرفی) یا توقف و التصاق (مفهوم اسمیه).

کافی است که وجوب اکرام با یک علتی مجیء چسبیده باشد.

یا به بیان دیگر به علتی وجوب اکرام بر مجیء زید متوقف باشد.

مثلا می گویم اگر چراغ روشن نشود نوری نخواهد بود. حقیقتا آمدن نور معلول روشن شدن چراغ است.

اما یک وقتی می گویم تا فلانی نیاید من نمی آیم که این آمدن من حقیقتا معلول آمدن فلانی نیست. اما مثلا به دنیا آمدن پدر علت است برای به دنیا آمدن فرزند و ایها بینشان علیت وجود دارد.

اما بین آمدن رفیق و آمدن من علیت وجود ندارد.

مثلا کسی می گوید اگر دعوائتان تمام نشود من پایم را در من پایم را در خانه شما نمی گذارم و اینجا بین تمام نشدن دعوا و نیامدن من به خانه اینها هیچ علیت و تلازمی برقرار نیست.

علیت در اینجا علیت فلسفی است که علیت حقیقی است.

شهید صدر می گویند همین قدر توقف هم باشد کافی است برای مفهوم داشتن. یعنی بین مجیء زید و وجوب اکرام هین قدر توقف کافی است و نیازمند علیت تامه نیستیم.

اما انحصار لازم است و اگر انحصار نباشد در رکن دوم به مشکل می خوریم.

فقط توقف باشد ولو به یک قرارداد.

شهید صدر نمی خواهد بگوید من مخالف علیت تامه هستم و فقط می خواهد بگوید ما نیازمند این سطح نیستیم و با کمتر از آن هم به مقصود خود (مفهوم) می رسیم.

نسبت توقفیه ما را بس است.

علیت تامه یعنی چه؟ مثلا چراغ می تواند علت تامه برای نور باشد اما علت انحصاری آن نیست. و خورشید هم می تواند به عنوان یک علت تامه دیگر نور را بیاورد.

تامه یعنی تا چراغ روشن می شود نور می آید و دیگر منتظر چیز دیگری نیست.

علت ناقصه مثلا این است که سه تا چیز با هم بیاید تا آن چیز حاصل شود.

نکته مهم: توقف تصادفی، یعنی توقف بدون استحاله انفکاک.

ملازمه عقلی در بردارنده استحاله انفکاک است. یعنی دو چیز از هم محال است که جدا بشوند.

اگر بگوییم که دو چیز با هم ملازمه دارند و لزوم عقلی میان چیز هایی برقرار است، استحاله انفکاک لازم می آید.

با این توضیح معلوم می شود که منظور از صدفه یا همان تصادف، معنایی است که در تقابل با لزوم عقلی قرار دارد.

اگر گفتیم که لزوم عقلی میان شرط و جزا وجود دارد، یعنی اینکه اینها جدایی ناپذیر میشوند و انفکاکشان محال است.

با فرض لزوم عقلی در راکان ضابط مفهوم دیگر محال است تصور شود وجوب اکرام با عدم مجیء زید.

در صورتیکه ما می گوییم که عقلا محال نیست که زید نیاید منزل شما و شما او را اکرام کنید. مثلا شما برایش یک هدیه بفرستید و اکرامش کنید. لکن شما قراری گذاشته اید و یا اعتبار کرده اید و قرار گذاشته اید که از این اعتبار کوتاه نیایید و خود را ملزم به رعایت آن کرده اید که زید اگر منزل من نیاید، من او را اکرام نمی کنم. حال طبق قرار و اعتبار خود شما اگر زید نیاید به منزل شما پس دیگر شما او را اکرام نمی کنید.

پس ما می بینیم که بین شرط و جزاء عقلا جدایی و عدم ملازمه عقلی امکان دارد. و ما قرار گذاشتیم

که اینها را از هم جدا نکنیم. پ

شهید صدر میگوید که ما به ملازمه عقلی و به عبارتی جدایی ناپذیری عقلی نیاز نداریم اما اگر

باشد به طریق اولی مفهوم هم هست.

حتی با علیت هم کار نداریم.

مفهوم شرط

برای مفاهیم قدر متیقن جملات شرطیه است.

عناصر جمله شرطیه:

جزاء (حکم)

شرط

موضوع

و در مجموع هیئت جمله شرطیه که این ها عناصر تشکیل دهنده جمله شرطیه هستند.

در عبارت اگر زید بیاید اکرامش کن

جزاء: وجوب اکرام

شرط: مجیء زید

موضوع: زید

در منطوق داریم وجوب اکرام زید را داریم در صورت مجيء و آمدن او.

حالا برای مفهوم گیری:

مفهوم را می گوییم مفهوم مخالف زیرا اگر شرط نیامد حکم هم منتفی می شود.

حال می خواهیم ببینیم که جمله شرطیه مفهوم مخالف دارد یا نه؟

برای برداشت مفهوم گیری باید ببینیم که آیا رکن اول و دوم ضابط مفهوم که مشهور گفتند (یعنی رابطه لزوم علی تام انحصاری باشد "طبق نظر مشهور" و با منتفی شدن قیدی که با حکم منطوق رابطه دارد طبیعی حکم را منتفی می کند) از جمله شرطیه برداشت می شود یا نه.

باید میان شرط و جزا ربط لزومی علی تام انحصاری باشد و طبیعی حکم منتفی شود که اگر این دو رکن باشد می گوییم مفهوم برقرار است در جمله شرطیه.

می دانیم در جمله شرطیه یک ربطی میان شرط و جزا وجود دارد که لازم است ربط را تحلیل کنیم.

دو دیدگاه وجود دارد در این مورد

۱_ دیدگاه مشهور: این ربط عبارت است از ادات شرط

پس در جمله ان جاء فاکرمه؛ ان دلالت دارد بر این ربط میان شرط و جزاء

۲_ دیدگاه محقق اصفهانی رحمه الله: آنچه‌ی که دلالت دارد به ربط جزاء با شرط عبارت است از

هیئت جمله شرطیه. و ادات شرط فقط آمده اند برای دلالت بر این که موضوع وجوب اکرام (زید) مثلاً مقدر الوجود است به نحو قضیه حقیقیه و نه محقق الوجود.

یعنی اینکه در جمله جاء زید فاکرمه یا در جمله اکرم زیداً، زید محقق الوجود است. موضوع وجود دارد و حکم هم می آید.

اما در جمله ان جاء فاکرمه، موضوع محقق نیست و موضوع به نحو اگر بیان شده است و حکم معلق است به یک موضوع اگری. یعنی اگر زید آمد آنگاه اکرامش کن. یعنی کسی نگفته است زید آمده بلکه می گوید اگر آمد آنگاه اکرام. در اینجا بر مجیء زید به نحو مقدر الوجود دلالت می کند. و شرط را مقدر گرفته است و نه محقق. (بر مقدر بودن شرط دلالت دارد و نه مقدر بودن موضوع)

در حالت اول کاری نداریم که این ادات بر محقق یا مقدر الوجود بودن دلالت دارد یا نه و فقط این را میگوییم که این ادات بر ربط میان شرط و جزاء دلالت دارند. و کاری نداریم به اینکه این دلالت بر مقدر الوجود بودن موضوع نیز دارد.

طبق نظر دوم این ادات فقط برای مقدر الوجودی بودن شرط است و ربط میان شرط و جزا را از هیئت جمله شرطیه می فهمیم.

در قضیه حقیقیه میرزای نائینی میگفت که بازگشت قضیه حقیقیه به یک قضیه شرطیه است. اذا وَجِدَ عالمٌ فاکرمه

حال در این قسمت به بیان محقق اصفهانی قضیه شرطیه نظیر قضیه حقیقیه است.

در جمله اذا جاء زید فاکرمه

زید موضوع است، مجیء شرط است و جزاء وجوب اکرام است.

در این حالت مقدر الوجود شرط است و نه موضوع. چون ما نمی دانیم که زید می آید یا نه؟

اما اگر گفتیم که شرط عبارت است از مجیء زید و زید را نیز اضافه کردیم به آن، در این حالت تداخل میان موضوع و شرط ایجاد می شود. (فعلاً وارد این بحث نمی شویم)

خلاصه: همان طور که در قضیه حقیقیه موضوع مقدر الوجود بود؛ در قضیه شرطیه هم شرط مقدر الوجود است.

در قضیه حقیقیه مثل اکرم العلماء بازگشتش و تجزیه اش به یک قضیه شرطیه است به این شکل که اذا وُجِدَ عالمٌ فاکرمه.

اکثر احکام شرعی به شکل قضیه حقیقیه است.

این بحث بالا در اینجا خیلی ثمره خاصی ندارد و صرفاً یک تحلیل از جمله شرطیه بود و هر کدام از دو رای بالا پذیرفته شود می شود به بحث مفهوم شرط وارد شد.

در اینجا برای اثبات مفهوم داشتن جملات شرطیه دو نظر وجود دارد که شهید صدر یکی را رد می کند اما نظر دوم را صرفاً مطرح می کنند و نقدی به آن وارد نمی کنند.

شهید صدر در این قسمت مفهوم شرط را با دو رکن از دیدگاه مشهور بررسی می کند؛ یعنی رکن اول را که میگفت صرف یک نسبت توفیقیه ولو صدفثاً کافی است برایش را مطرح نمی کند و با همان شرط لزومی علی تام انحصاری بودن ربط قید و حکم منطوق جمله را بررسی میکنند.

نکته: وقتی مفهوم آمد وجوب اکرام را برداشت، فقط وجوب برداشته می شود و این به معنای نهی از آن حکم نیست.

بررسی رکن دوم در مفهوم شرط:

آیا با منتفی شدن قید در جمله شرطیه طبیعی حکم منطوق منتفی می شود؟

بله. با جاری کردن اطلاق در هیئت جمله جزاء (مفاد جزاء) به وسیله قرینه حکمت.

ان جاءَ زیدٌ فاکرمه

مفاد جزاء: وجوب اکرام

اگر گفتیم وجوب اکرام اطلاق دارد، یعنی جمیع افراد و مصادیق را شامل می شود. پس اگر گفتیم وجوب اکرام برداشته شد با همان اطلاق خودش و آزاد و رهایی خود که شامل جمیع افراد و مصادیق وجوب اکرام است برداشته می شود. (در صفحه ۱۰۳ و ۱۰۴ حلقه ثانیه طبع انتشارات مجمع الفکر اسلامی این بحث آمد و شهید صدر قائل به این بود که در مفاد معانی حرفیه می شود اطلاق جاری کرد.)

پس آنچیزی که منتفی می شود طبیعی وجوب اکرام است و نه شخص وجوب اکرام.

شخص وجوب اکرام یعنی آن وجوب اکرامی که وابسته به مجیء زید بود.

هیئت معنای حرفی است و معنای حرفی بسته به طرفین خود است. اگر طرفین این هیئت اطلاق داشتند آنگاه این هیئت هم اطلاق دارد.

در خود هیئت جمله جزاء اطلاق جاری نمی شود. بلکه در مفاد هیئت جزاء اطلاق جاری می شود. مفاد

هیئت جمله جزاء یعنی آنچیزی که فهمیده می شود و برداشت می شود از هیئت جمله جزاء.

مفاد هیئت جمله جزاء، چیزی است که حکم شده است بر آن به وسیله تعلیق.

مقتضای اطلاق این است که به صورت طبیعی لحاظ شده است.

برای اثبات رکن اول (طبق نظر مشهور "لزوم علی تام انحصاری") دو نظریه وجود دارد.

۱_ ادات شرط وضع شده اند برای دلالت بر ربط لزومی علی تام انحصاری.

نقد شهید صدر به این نظریه: اگر ما این را بپذیریم، وقتی که ما از این ادات استفاده کنیم و از آن ربط لزومی انحصاری علی تام را اراده نکردیم، لازمه این حرف این است که این استعمال در غیر معنای لزوم علی انحصاری مجازی است. در صورتی وجدان عرفی لغوی این را قبول نمی کند و این نظریه رد میشود یعنی عرف از این مجاز نمی فهمد.

۲_ ادات وضع شده اند برای ربط لزومی

علی بودن شرط برای جزاء را از تفرع جزاء بر شرط می فهمیم و این تفرع را از فاء بین شرط و جزاء مفهیم که گاهی ممکن است که مقدر باشد.

از این فاء نتیجه می فهمیم که جزاء معلول است برای شرط و شرط علت تامه جزاء می باشد. چون اگر علت تامه نبود معنا نداشت که جزاء بر شرط متفرع بشود و حتما باید شرط علت تامه باشد که جزاء بر شرط متفرع بشود.

انحصار را هم با جریان اطلاق گیری اثبات می کنیم. اطلاق گیری می کنیم و با اطلاق گیری می فهمیم که این علت، انحصاری است و اگر این علت انحصاری نبود و علت دیگری در کار بود، مثلا باید می گفت: اذا جاء زید او رجع من الزیارة او ... فاکرمه.

اما اگر قید نیاورد و فقط مثلا شرطش مجيء زید بود و شرطی دیگری نیاورد، میفهمیم که این اطلاق دارد برای همین مجيء و انحصاری است این مجيء. (این اطلاق احوالی در شرط است). در حلقه ثالثه بحث می شود ان شاء الله.

نظریه دوم را نیز شهید صدر در حلقه ثالثه رد می کند.

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع

گاهی اوقات شرط می آید برای محقق کردن موضوع.

در این حالت این جمله شرطیه دارای مفهوم هست یا نه؟

جمله شرطیه ان جاءَ زيدٌ فاکرمه

سه عنصر در این جمله داریم

جزاء: وجوب اکرام

شرط: مجیء

موضوع: زید

در این جمله ما یک زیدی را در نظر می گیریم و چه بیايد به خانه ما و چه نیاید، وجود دارد و تقدیر الوجود آمدن او است و نه خود او و خود او وجود دارد. و انه این که زید به واسطه آمدن به خانه ما موجود بشود.

پس زید در این جمله چه شرط آمدن محقق شود و چه نشود موجود است.

حکم در این حالت معلق است و متوقف بر شرط است و نه موضوع. که در این حالت می گوییم جمله شرطیه دارای مفهوم است.

اما اگر جمله شرطیه به گونه ای بود که اساساً اگر شرط نباشد موضوع هم نخواهد بود، در این صورت می گویند این جمله شرطیه آمده است برای تحقق موضوع. یا این شرط آورده شده برای تحقق موضوع.

مثال: ان رَزَقْتَ ولداً فاختنه.

اگر خدا پسری به تو داد او را ختنه کن.

این شرط ما رزقت است که سوال این است که اگر این پسر روزی نشد، آیا ولدی در کار هست یا نه؟ که پاسخ خیر است.

موضوع ولد است و شرط روزی شدن است

اگر این شرط محقق نشد اساساً موضوع نخواهد بود.

مفهوم الوصف

عَظَمَ الْفَقِيهَ الْعَادِلَ

عظم: وجوب تعظیم

الفقیه: موضوع

العدل: وصف

آیا جمله وصفیه مفهوم دارد یا خیر؟ یعنی اگر فقیه عادل نبود دیگر هیچ نوع وجوب اکرامی ندارد.

آیا دو رکن را دارد جمله وصفیه یا نه؟

۱_ ربط لزوم علی انحصاری

۲_ انتفاء طبیعی الحکم

دو نظریه وجود دارد برای اثبات مفهوم در جمله وصف

۱_ دلیل اول برای اثبات مفهوم وصف

در جمله اکرم الفقیر العادل؛ اگر اکرام فقیر عادل واجب است و اکرام فقیر غیر عادل هم واجب باشد. یعنی اساسا انگار وجوب تکریم به قید عدالت لا بشرط است. یعنی این قید عدالت داخل در حکم ما نیست و مدخلیتی ندارد در حکم ندارد و بود و نبودش یکسان است.

در صورتی که ما می دانیم که متکلم حکیم که یک قیدی را در کلام خود اخذ کند و در عالم اثبات به کار ببرد حتما در عالم ثبوت آن را لحاظ کرده است. به عبارت دیگر این قید عادل که آورده شده است بنا به قاعده احترازیت قیود در مراد جدی متکلم اخذ شده است و منظور اکرام فقیر عادل است.

قائل به این نظریه می خواهند طبیعی حکم بودن را به وسیله قاعده احترازیت قیود اثبات کنند. یعنی می خواهند بگویند که این قیدی که متکلم گفته است در کلام، در مراد جدی اش نیز همین را اخذ کرده است و اگر این قید منتفی شد در کلام، آنگاه طبیعی حکم منتفی می شود.

پاسخ و نقد شهید صدر به این نظریه:

شهید صدر می گویند درست که این قید مدخلیت در حکم دارد و این قاعده احترازیت قیود و اینکه این قید در مراد جدی نیز اخذ شده است، صحیح است. لکن مدخلیت این قید به حد همان قاعده احترازیت قیود است که اگر قید منتفی میشد شخص حکم منتفی میشد نه طبیعی الحکم و سنخ حکم.

پس نمی شود گفت که اگر فقیه عادل نبود کلا وجوب اکرامش برداشته می شود. و صرفا شخص این حکم را برمی دارد. ممکن است به طریق دیگری وجوب اکرام داشته باشد این فقیه غیر عادل.

دلیل دوم برای اثبات مفهوم وصف:

اگر جمله وصف مفهوم نداشته باشد، لغویت لازم می آید.

اگر مراد جدی فقیه عادل نیست فقط و فقیه غیر عادل را هم می خواهی که اکرام شود این جمله مستلزم لغویت است. چون با جمله اکرم الفقیه می توانست منظور را برساند و جمله اکرم الفقیه العادل لازم نبود و فایده ای در آوردنش نیست و این کار از مولای حکیم سر می زند. پس با قاعده دلالت الاقتضاء می گوییم وقتی مولا گفته است اکرم الفقیه العادل، یعنی اینکه فقیه غیر عادل را اکرام نکن و فایده اش این است که این کلام مفهوم دارد و وقتی وصف عادل از فقیه افتاد طبیعی حکم منتفی می شود.

پاسخ شهید صدر به دلیل دوم:

وصف مُشعر به علیت است.

ممکن است که در این جمله منظور این باشد که فقیه عادل نیازمند اکرام است و ایشان را در اکرام از قلم نیاندار و این تاکید باشد بر اکرام فقیه عادل.

و اگر فقیه عادل نبود به وسیله این حکم خاص (و نه به صورت کلی و طبیعی) وجوب تعظیم ندارد. شاید این فقیه به دلیل دیگری وجوب اکرام داشته باشد.

این حرف درست که باید کلام یک فایده داشته باشد و لغویت نداشته باشد. لکن این کلام اقتضایش و محدوده فایده اش فقط این است که مثلاً لازم نیست که همه فقهای غیر عادل را نیز اکرام کنی چون در این حالت مستلزم لغویت در کلام متکلم حکیم است. بلکه به نحو سالبه جزئیه برای بعضی

از افراد فقیه غیر عادل طبیعی حکم وجوب اکرام برداشته می شود و نه همه آنها. زیرا ممکن است که ما چندین حکم داشته باشیم برای وجوب یک فقیه (فقیه به معنای اعم)

مثلا می گوید فقیه مسلمان را اکرام کن.

فقیه عادل را اکرام کن.

فقیه جانباز را اکرام کن.

فقیه هندی را اکرام کن.

حال یک فقیهی عدالت نداشت اما مثلا جانباز بود. یا هم جانباز بود و هم هندی و هم مسلمان. به این ترتیب فقط شخص حکم وجوب اکرام به سبب عدالت از او سلب می شود و نه طبیعی وجوب.

اما اگر فقیهی عادل نبود و هندی هم نبود و مسلمان هم نبود و جانباز هم نبود، در این حالت طبیعی حکم وجوب برای او برداشته می شود.

پس فایده قول دوم صرفا این است که این دلالت الاقتضاء فقط به نحو سالبه جزئیه اثر دارد و نه برای همه. و مهمترین فایده اش این است که تمام افراد فقیه غیر عادل لزوم اکرام ندارند.

حال یک فقیهی هیچکدام از این اوصاف را ندارد، هیچ وجوب اکرامی برایش نیست.

اگر این فقیه ورزشکار باشد باز هم برایش وجوب اکرام وجود ندارد زیرا شارع نگفته است اکرم الفقیه ورزشکار.

اما اگر یک وقت شارع بگوید فقیه ورزشکار را اکرام کن در آنصورت این شخص حکم او را از بی حکمی خارج می کند و برای ورزشکار بودنش وجوب اکرام می آورد در عین اینکه اگر این قید ورزشکار بودن این فقیه منتفی شد باز طبیعی حکم به نحو سالبه جزئیه از او سلب می شود.

نکته ای که حتی در حلقه ثالثه هم اشاره نشده است:

وصف در علم اصول اعم از نعت نحوی است. در علم اصول هر چیزی که به نوعی بیانی از موضوعی داشته باشد نعت نامیده می شود ولو جارو مجرور و اسم زمان و اسم فاعل و حتی از جوامد و ...

هر چیزی که به نوعی موضوع را توضیح می دهد.

مفهوم لقب:

لقب را اضعف مفاهیم هم نامیده اند.

لقب: مثال: احترام العالم الفقیه

العالم موصوف، الفقیه وصف

اگر گوینده موصوف را حذف کرد و مستقیم همان الفقیه را گفت به این لقب گفته میشود چون وصفی است که موصوفی برایش ذکر نشده است و خودش جای موصوف نشسته است. همه متفق هستند که لقب مفهوم ندارد.

فقیه موضوع حکم است و فقط در شخص حکم دخالت دارد طبق حالت اول.

فقیه موضوع است و در حالت دوم که لغویت باشد ما فقط یک فقیه داریم که اگر نباشد دیگر چیزی نداریم و این ذکر لقب لغو نیست چون اگر ذکر نشود دیگر اصلاً موضوعی در کار نیست.

چون این وصف که الان شده است لقب موضوع است. این لغو نیست حتی اگر مفهومی هم در کار نباشد.

جمل الغایه و الاستثناء

جمله غائیة مثل صم الی الیل

اصطلاحاً به این جمله غائیة می گویند.

جمله غائیة یعنی جمله مشتمل بر غایت. این جمله سه عنصر حداقل دارد.

۱- غایت: لیل

۲- مَغَّی: صوم

۳- ادات غایت: الی

روزه بگیر تا شب.

آیا وقتی شب شد مطلقاً روزه برداشته می شود یا نه؟

و همینطور در مورد جمله استثناء.

پاسخ: انتفاء عند الانتفاء رخ می دهد اما باید برای برداشته شدن طبیعی حکم باید به ظهور عرفی

رجوع کنیم. که می بینیم که مفهوم ندارد.

جمله غائیة و جمله استثناء مفهوم ندارد و فقط جمله شرطیه مفهوم دارد.

جمله استثناء و غایت مفهوم محدود به نحو سالبه جزئیة دارد.

تقریر کامل شود.

تکمیلی را در کتاب نو شتم و از آنجا کامل شود در جزوه

التطابق بين الدالات

دلالت تقسیم می شود به دلالت تصویری و تصدیقیه

دلالت تصدیقیه تقسیم می شود به اولی و الثانیه

اولی را اراده الاستعمالیه می گوئیم و ثانیه را الاراده الجدیّه

دلالت تصویری: دلالتی که ناشی از خود لفظ است؛ هر وقت لفظ شنیده بشود، معنا به ذهن می آید ولو از به هم خوردن دو تا سنگ باشد. مثل الحق المنتصر.

دلالت تصدیقیه جایی است که متکلم یک موجود بیدار با شعور است.

اراده استعمالیه: اراده اختار المعنی فی الذهن السامع.

متکلم قصد کرده است که این معنا به ذهن ما بیاید

اما آیا دقیقا همان معنا مراد جدی او هست یا نه؟ این را در دلالت تصدیقیه ثانیه می فهمیم.

اگر این معنا را جدا اراده کرده باشد، این فرد مراد جدی داشته است و قصدش همان معنا بوده است و قصدش کنایه و شوخی نبوده است.

می دانیم که هر سخنی که صادر می شود معمولا ظهور در یک معنایی دارد. و این معنا دارای حجیت است.

در ذیل این اصالت ظهور چننا اصالت داریم.

این موارد همه افراد اصالت الظهور هستند.

اصالت الحقیقه: یعنی حجیت ظهور حال متکلم در قصد احضار معنای حقیقی در ذهن سامع. (یعنی شرایط و حال متکلم ظهور دارد در اینکه او قصد داشته است معنای حقیقی لفظ را در ذهن سامع حاضر بکند و خطوط بدهد).

اگر متکلم کلمه ای گفت ما شک می کنیم که او معنای حقیقی را گفت یا معنای مجازی؟ با این اصالت الحقیقه ما می فهمیم که او همان معنای حقیقی مد نظرش بوده است.

مثلاً وقتی می گوید که من شیر دیدم و ما شک کردیم که آیا شیر مفترس دیده یا مرد شجاع، با این اصالت الحقیقه می گوییم که شیر مفترس دیده است.

اصالت الحقیقه می گوید که این مرد معنای حقیقی شیر را اراده کرده است و نه مجازی را.

این اصل از کجا می آید؟ خود این اصل مبتنی بر یک ظهور حال دیگری است. و مبتنی است بر ظهور حال متکلم در تطابق میان دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه اولی. (اصالت التطابق)

اصالت التطابق می گوید اصل در هر متکلمی آن است که وقتی متکلم لفظی را به کار ببرد همان معنای حقیقی را از لفظ اراده کرده است که در ذهن ما حاضر شود (اراده استعمالی).

دلالت لفظیه مجموعه دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه اولی است. یا مدلول لفظی

گاهی به ذهن می آید که این مدلول تصویری باشد فقط در صورتی که منظور جمله بالا است.

در مثال رایت اسداً. (مثلاً من از اسد می ترسم) بعد دوستم می گوید که یک شیر دیدم. در این حالت ما دلالت تصویری را داریم (اسد معنای حقیقی دارد) دلالت مدلولی اولی را هم داریم (چون یک انسان ذی شعور بیدار قصد کرده است برای اخطار این معنا به ذهن من)؛ اصالت التطابق جاری است میان این معنایی که متکلم در ذهنش داشته از اسد که در ذهن من حاضر شود و معنای حقیقی اسد. البته این متکلم مراد جدی نداشته چون قصدش شوخی بوده است. چون واقعا نمی خواهد بگوید که اسد

دیده است و می خواهد شوخی کند. اصلا اگر معنای اسد به ذهن من نیاید و نقش نبندد اصلا این شوخی حاصل نمی شود. که این تطابق دلالت تصویریه با دلالت تصدیقیه اولی است.

از انتها داریم به سمت ابتدا می رویم

اصالت الحقیقه یعنی حجیت ظهور حال متکلم در قصد احضار معنای حقیقی در ذهن سامع.

یک گام عقبتر این اصالت الحقیقه، اصالت التطابق است. که اصالت الحقیقه مبتنی بر آن است.

یک گام عقبتر از اصالت التطابق:

این اصالت التطابق در صورتی ما را به اصالت الحقیقه می رساند که در دلالت تصویریه معنای حقیقی لحاظ شده باشد و همین معنای حقیقی اراده شده است که در ذهن سامع احضار شود. و بعد اصالت الحقیقه می گوید که ظهور حال متکلم در این است که همان معنای حقیقی را اراده کرده است و مد نظر داشته است و مورد توجه قرار داده است.

آیا در دلالت تصدیقیه ثانیه هم می شود گفت این تطابق وجود دارد؟

یعنی این معنایی که در مدلول تصویریه بود و در دلالت تصدیقیه اولی قصد احضار آن معنا به ذهن سامع وجود داشت همان معنا در مراد جدی هم هست؟

بله، یک اصالت التطابق دیگر هم اینجا وجود دارد. یعنی اصالت التطابق میان نتیجه (تصویریه و اراده استعمالیه) با اراده جدیه

حال متکلم ظهور دارد در اینکه همان معنایی که متکلم خواسته است در ذهن سامع اخطار دهد، همان مراد جدی اش نیز می باشد.

این دلالت التطابق مذکور در جاهای مختلف اسم های مختلف دارد.

مثلا اگر متکلمی گفته باشد اگرک کل عالم، کل از ادات عموم است و وضعاً دلالت بر عمومیت و شمولیت دارد و دلالت تصویری اش عموم است.

دلالت تصدیقیه اولی این است که همان معنای عموم به ذهن ما بیاید. اصالت التطابق میان (مدلول تصویری و مدلول تصدیقی ثانیه) با مراد جدی، می گوید همان معنای عمومی که می خواست به ذهن ما بیاید، مراد جدی اش نیز می باشد.

در حالت شوخی مثلاً کسی به من می گوید که همه ماهی ما از قلاب ماهی گیری فرار کردند که این جا مثلاً این عموم را در مرحله مدلول تصویری اراده کرده است و در مرحله مراد جدی نیز قصد اخطار همین را داشته است اما در مراد جدی اش قصدش این عموم نبوده است و قصد شوخی داشته است.

اصالت العموم به ما می گوید که مراد جدی همان معنای عموم است.

اگر واقعاً مراد جدی متکلم عموم باشد، اصطلاحاً به این می گویند اصالت العموم. اصالت العموم به ما می گوید که وقتی لفظ عامی به کار رفت مراد جدی متکلم از این لفظ عام همین عمومیت و شمول است و نه معنای دیگر.

وقتی بگویند کل، این کل یعنی همه و قصد اخطار همین را هم داشته است. معمولاً اصل در عموم متکلمین این است که وقتی حرف می زنند دارند جدی حرف میزنند مگر اینکه خلافش ثابت شود.

اصالت الجبهه اعم از اصالت العموم است و مفادش تطابق بین مدلول تصدیقی اولی و مدلول تصدیقی ثانیه است

یعنی متکلم اگر هر چه را از که قصد اظهارش را در ذهن سامع دارد، همان نیز مراد جدی ایش میباشد.

مثلا کسی به کسی می گوید گوسفندی را قربانی کن و متکلم می گوید که متکلم منظور از گوسفند معنای حقیقی آن است و همان به ذهنش می آید. همچنین معنای قربانی نیز به ذهنش می آید و کشتن و سربردن به ذهنش مبتادر میشود و همین به ذهنش اخطار میشود. (با اصالت الحقیقه) بعد شک می کند که آیا متکلم واقعا می خواهد که من گوسفند را قربانی کنم. می گوید شاید منظور شلخی بوده است و یا در تعارف با رفقاییش گیر افتاده و می خواسته یک چیزی بگوید. اما با اصالت التطابق میان مدلول تصدیقیه اولی با ثانیه از ظهور حال متکلم می فهمد که این منظور همان است که در مدلول تصدیقی اولی اخطار داد آن معنا را.

بحث مناسبات حکم و موضوع را ننوشته ام و باید ان شاءالله بنویسم

اثبات الملائک بالدلیل

بحث این است که مدلول التزامی تابعیتش از مدلول مطابقی چقدر است.

مثلا می گویند به ما که زید زید باران بوده است و به مدلول التزامی می فهمیم که زید خیس شده است و بعد می فهمیم که این راوی کذاب بوده است. نمی دانیم که این راوی دروغ گفته است و فقط می دانیم که کذاب است و ثقه نیست.

طبیعتا خبر این شخص مورد اعتماد نیست و مدلول مطابقی این فرد از درجه حجیت ساقط میشود.

حال آیا میشود گفت خیس شدن زید هم از درجه حجیت ساقط است؟

دلیلی که حکم شرعی را اثبات می کند، دوتا دلالت دارد که یکی بالمطابقه است و یکی بالالتزام.

بالمطابقه دلالت بر اثبات حکم شرعی.

و بالالتزام دلالت بر ملاک آن حکم.

قبلا گفتیم که احکام شرعی تابع ملاکات و مصالح و مفساد هستند.

خود این ملاک یا مصلحت است و یا مفسده. این مصلحت شدیده و اکیده و یای مصلحت ضعیفه. همینطور مفسده.

اگر این مصلحت شدیده باشد، منجر به اراده ملزمه میشود و مولا اجازه ترک کار را نمی دهد. نتیجه وجود مصلحت شدیده و اراده ملزمه وجوب می شود.

اگر کسی گفت نماز واجب است مامی گوئیم اقم الصلاه با دلالت مطابقی وجوب نماز را اثبات می کنیم و با دلالت التزامی می گوئیم این ملاک شدیده دارد.

حال اگر دلیل برای ما از حجیت افتاد آیا مدلول التزامی و وجود ملاک برای ما ثابت می ماند حجیتش؟

مثلا در حکم نماز برای فرد ایستاده وجوب آمده است و یک نفر عجز دارد که ایستاده نماز بخواند. از طرفی حکم بر عاجز صحیح نیست و این حکم وجوب نماز ایستاده را از حجیت می اندازد. حال آیا ملاک و مصلحت شدیده این نماز ایستاده برای این شخص عاجز از ایستاده نماز خواندن باقی می ماند یا خیر. یعنی مثلا اگر بعدا قدرت پیدا کرد که ایستاده نماز بخواند آیا باید دوباره نماز بخواد؟ اگر باقی بماند که قضایش بر او واجب است طبق آن ملاک و اگر باقی نماند چیزی بر گردنش نیست و برای قضا و یا نشسته نماز خواندن باید یک حکم مجزا برایش بیاید.

اگر برایش ملاک باقی بماند، از همین مبنا باید استفاده کنیم و بگیم نماز قضا برای این فرد واجب است. و اگر این مبنا نبود برای ما که باید یک حکم مجزا بیاید.

حال اگر دلیلی که یک حکمی را اثبات کرد با دلالت مطابقی و با دلالت التزامی یک حکم دیگر را ثابت کرد، اگر از حجیتش ساقط شد و مدلول مطابقی اش از حجیت سقوط کرد، آیا مدلول التزامی اش نیز که حکم دیگری باشد از حجیت ساقط میشود؟

مثلا اگر مولا اگر دلیلی ازش صادر شد برای وجوب امری، ما با دلالت مطابقی می فهمیم که این کار واجب است. با دلالت التزامی نیز میفهمیم که این کار مباح و حرام و مکروه نیست.

حال اگر این دلیل وجوب بالمطابقه از حجیت ساقط شد. این مباح و حرام نبودن هم ساقط می شود و احتمال این مطرح می شود که این مباح باشد و یا مستحب و مکروه و حرام باشد و این بحث را میشود ورود کرد که کدام یک از اینها می باشد.

شهید صدر قائل به این هستند که مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی می باشد. ما نمی توانیم ملاک را به وسیله دلالت التزامیه ای که دلالت مطابقیه آن از حجیت ساقط شده است اثبات کنیم.

دلیل شرعی غیر لفظی

دلالة فعل

دلیل محرز یا شرعی نقلی (در مقابل عقلی) است و یا شرعی عقلی که هم نقلی و هم عقلی شرعی می باشند.

دلیل شرعی نقلی یا لفظی است و یا غیر لفظی

در این قسمت دلیل شرعی نقلی غیر لفظی بحث می کنیم

دلیل غیر لفظی یا فعل است و یا تقریر و سکوت در قبال تصرف دیگران .

این تصرف اعم است از موضع و اقدام است.

تقریر یعنی سکوت تاییدی که امضا و تایید یک کار باشد.

فعل:

فعلی که از معصوم سر زده است یا مقترن به قرینه حالیه یا مقالیه است که نشان می دهد آن فعل تعلیمی بوده است. در این صورت ما قرینه ای داریم بر تعلیمی بودن آن فعل. مثلاً خود امام علیه السلام فرموده اند: آیا نمی خواهید وضوی پیامبر صلوات الله علیه و آله وسلم را به شما یاد بدهم. همین خود قرینه ای است بر تعلیمی بودن این فعل.

ما وقتی دلالت الفعل را بحث میکنیم این دلالت الفعل بر حکم شرعی می باشد.

یعنی دلیل اثبات کننده حکم شرعی.

از این فعل وجوب برداشت می شود؟ یا کراهت و یا استحباب و یا اباحه و ...

در حالت تعلیمی بودن فعل، حکم تابع قرینه همان حکم می باشد. یعنی اگر از همان قرینه برداشت شد که این فعل، فعل واجب بوده است ما وجوب را برداشت میکنیم و اگر برداشت شد که این فعل مستحب بوده است، استحباب را برداشت میکنیم. اگر از این قرینه برداشت شد که این فعل مباح بود ما اباحه را برداشت میکنیم.

فعل مقترن به قرینه حالیه یا مقالیه ای که نشان می دهد آن فعل تعلیمی بوده است.

یا اینکه فعل بدون مقترن به قرینه ای برای تعلیمی بودن است که در این حالت باز دو حالت متصور است.

یکی اینکه احتمال دارد در این فعل، یک حکم اختصاصی برای معصوم در مورد آن فعل بوده است و این فعل از اختصاصات معصومین بوده است.

اگر این احتمال مطرح بود، ما این احتمال را پی گیری میکنیم که آیا اثبات می شود یا نه.

اما گر عدم احتمال اختصاص به معصوم بود، دو حالت دارد

یا این فعل از عبادیات است و یا غیر عبادیات

اگر از عبادیات باشد، عبادت بدون رجحان و مشروعیت نمی شود و نتیجه اش این است که این فعل مشروع است و رجحان شرعی دارد که این رجحان اعم از استحباب و وجوب است.

قسم دیگر این است که این فعل از عبادیات نباشد و از افعال عرفی باشد که این دو حالت داشته باشد.

حالت اول این است که ما احراز عدم وجود انگیزه و حافز و داعی غیر شرعی برای انجام آن فعل.

یعنی برداشت میکنیم که اگر انگیزه شرعی اینجا نبود، به هیچ وجه امام معصوم علیه السلام چنین کاری انجام نمی داد. یعنی یک کاری نیست که عقلا و عرف به خاطر عرفی بودن انجام بدهند. نتیجه این است که نتیجه اش مثل عبادات است و ملحق به عبادات است و حکمش همان حکم عبادات است.

مثلا اگر یک انگیزه شرعی نبود کسی برای سکونت مثلا به شهر قم مهاجرت نمی کرد. (این مثال برای تقریب به ذهن است)

مثلا اگر یک انگیزه شرعی نبود و کسی می خواست جایی برای سکونت انتخاب کند، قم یا مکه را انتخاب نمی کرد.

یعنی این که هیچ انگیزه شرعی وجود نداشته باشد. عقلا به خودی خود دلیلی غیر این هدف شرعی ندارند برای انجام.

قسم دوم امکان وجود انگیزه غیر شرعی.

اینجا که امکان وجود انگیزه غیر شرعی وجود دارد، مثلا امام دارند با اصحاب از به سمت جایی می روند و بر سر راهشان سه چهار مسیر وجود دارد.

این کار که از کدام مسیر برود ما اولاً احتمال نمی دهیم که این مسیر شماره فلان مثلا که امام از آنجا رفتند و از سه مسیر دیگر نرفتند، از اختصاصت امام باشد. چون سایر مردم هم از این مسیر می توانند بروند. دوم اینکه بگوییم این انتخاب مسیر از عبادات باشد، که این هم نیست. ثالثا بگوییم که از عبادات که نباشد لکن اما عدم وجود انگیزه غیر شرعی هم برایش پیدا نمی شود که این هم اینکه ما از این کوچه برویم یا از آن کوچه برویم این ربطی ندارد به انگیزه شرعی (نمی گوییم که نمی تواند انگیزه شرعی نباشد بلکه می گوییم می تواند هم نباشد. یعنی از این کوچه رفتن و از آن کوچه نرفتن خیلی انگیزه ها می تواند داشته باشد). پس می ماند آخرین گزینه که امکان وجود انگیزه غیر شرعی است که در این حالت یک حداقل هایی را میشود ثابت کرد.

حداقل می شود ثابت کرد که فعل امام دلالت بر عدم حرمت دارد. همین اینکه امام این را انجام داده است و به ضمیمه کلامی اینکه امام معصوم است از انجام خطا و گناه و با خدا مخالفت نمی کند. پس فعل او حداقل بر عدم حرمت دلالت دارد.

و ترک کاری از طرف امام حداقل دلالت بر عدم وجوب دلالت دارد. چون امام معصوم است و واجب را ترک نمی کند.

ما فعلا با حداکثر کاری نداریم.

یک عنوان دیگر می ماند که اگر حل شود علاوه بر حداقل ها، یک نتایج دیگری را نیز به دست می دهد که آن عبارت است از ترک اولاً.

و آن این است که نه تنها امام واجبات را انجام می دهد و گناه را ترک می کند، بلکه ترک اولاً هم انجام نمی دهد.

با ترک اولاً می شود یک مقدار بیشتر ثابت کرد.

مثلاً فعل امام بر عدم کراهت هم دلالت دارد.

این حرف ها را بدون انجام قصد قربت میزنیم. چون با قصد قربت کل کارها مستحب میشود.

ترک اولی:

برخی متقدند که ترک اولی به معنای ترک مستحب است و اینکه معصوم اولی را ترک نمی کند یعنی مستحب را ترک نمی کند.

استاد ملک زاده نظرشان این است که ترک اولی یعنی ترک کاری که دارای اولویت است .

با این معنا این معنا اعم است و اگر الان برای من اولی این است که الان این زیارت را بخوانم این میشود برای من اولی. اگر این باشد که الان باید جواب این سوال را بدهم و ...

اضافاتی در این مبحث در کتاب نوشته ام

این که برخی افعال معصوم علیهم السلام را مختص به خودشان می دانند و می گویند ایشان معصوم بوده اند و ما شرایط ایشان را نداریم و ایشان امام هستند و ما امام نیستیم. کاری که ایشان کرده اند مختص به خود ایشان است و شخص برایشان یک شرایط ویژه تعریف میکند.

البته اگر قولی از امام صادر شده باشد که این کار بر شما این حکم وجوب رامثلاً دارد این افراد می گویند ما میپذیریم چون دلیل شرعی لفظی است و اما از فعل این را نمی شود برداشت کرد.

پاسخ این شبهه:

یکی از این پاسخ ها این است که چنین احتمالی، یعنی احتمال دخالت نبوت وامامت در حکم یعنی حکمی که معصوم آن را انجام داده است این احتمال لغو می شود به ادله ای چون آیه شریفه "لکم فی رسول الله اسوۃ حسنۃ".

وقتی می گویند تابع فلان شخص باشد شاید نگاه اولاً به سمت افعال برود.

این چه جور الگویی می باشد که افعالش مختص به خودش است و ربطی به ما ندارد .

اما اگر در موردی نسبت به فعل معینی دلیل خاصی داشتیم که این فعل از اختصاصات امام معصوم علیه السلام است مثلاً مثل نماز شب که وجوبش برای امام معصوم علیه السلام است.

و یا ازدواج با بیشتر از چهار همسر به صورت دائم برای رسول الله صلوات الله.

گاهی یک چیزی فقط برای معصومین علیهم السلام است مثل جایی که اهل بیت علیهم السلام سه روز روزه بودند و هیچ چیزی برا خوردن نداشتند و غذای مانده در خانه را به فقیر بخشیدند.

این فقط مختص به ایشان است و نه دیگران .چه بسا برای دیگران حتی جایز نباشد چنین کاری.

سوال این است که آیا اکرام فقیر جایز نیست برای دیگران طبق این حرف؟

خیر، اکرام فقیر اتفاقاً جایز است بلکه مستحب اکید می باشد. اما با این ظروف و قیودی که مثلاً سه روز روزه بوده اند و چیزی برای خوردن هم نداشته اند جایز نیست و مختص به اهل بیت مکرم رسول الله علیهم السلام یعنی وجود مقدس امیر المومنین علیه السلام و حضرت زهرا سلام الله علیها و امام حسن و امام حسین علیهما السلام .

چنین سطحی از ایثار برای ما شاید حتی جایز هم نباشد.

دلالت السکوت و التقرير

یک وقت امام معصوم علیه السلام می فرمایند در یک دلیل شرعی لفظی که اینطور نماز باید بخوانید. یک وقت کسی نماز می خواند و امام علیه السلام ایشان را با یک کلام احسن مثلاً تایید میکنند و با یک لفظ ایشان را تایید میکنند و این را ما جزو ادله لفظیه محسوب میکنیم.

اما گاهی هیچ لفظی در کار نیست و صرفاً امام علیه السلام شاهد انجام یک اقدام یا موضع گیری و تصرفی از دیگران بوده اند و در قبال آن سکوت کرده اند و ما می گوییم این سکوت دال بر تایید این کار بوده اند و این امضا و تایید را اصطلاحاً می گویند تقرير.

سوال این است که چرا این سکوت دال بر تقرير است؟

ما یا مبنا را عقلی می دانیم و یا ظهور حال.

اگر مبنا راعقلی گرفتیم می‌گوییم یا امام علیه السلام را مُکَلَّف در نظر می‌گیریم یا مُکَلَّف. معصوم مُکَلَّف است یعنی معصوم علیه السلام شارع است.

اگر معصوم را به عنوان را به عنوان شارع در نظر گرفتیم، اگر معصوم علیه السلام ببیند که مردم دارند فعلی را انجام می‌دهند که مربوط به شریعت است و این فعل نادرست است و مخالف شریعت است. حال اگر معصوم این صحنه را ببیند و سکوت کند، این نقض غرض شده است و انسان حکیم چنین کاری نمی‌کند. انسان حکیم ببیند که دارد غرض او که گسترش شریعت و رسیدن درست شریعت به دست مردم است دارد نقض می‌شود و سکوت کند، این قابل پذیرش نیست.

معصومین هم مُکَلَّف بوده‌اند و هم مُکَلَّف و این دو مانع الجمع نیستند.

اگر معصومین علیهم السلام را به عنوان مُکَلَّف در نظر بگیریم و شخصی در مقابل ایشان خطای شرعی را مرتکب بشود.

ما می‌گوییم که معصوم هم مُکَلَّف است و هم مُکَلَّف.

این شخص خطاکار یا جاهل به حکم است و یا عالم است به حکم.

اگر جاهل است معصوم علیهم السلام که مُکَلَّف است مثل سایر مکلفین موظف است به تعلیم جاهل.

اگر هم شخص گناهکار عالم به حکم باشد باز معصوم علیهم السلام موظف به امر به معروف و نهی از منکر این فرد.

به هر حال معصوم نباید سکوت کند اگر آن کار فرد که جلوی ایشان در حال انجام خطا باشد و اگر سکوت کرد نقض غرض کرده است و از ایشان پسندیده نیست و ما نمی‌توانیم از ایشان این را بپذیریم. و اگر سکوت کرد یعنی اینکه آنکار مورد رضایت ایشان است و خطا نیست.

ما چه معصوم را مکلف و چه مکلف در نظر بگیریم، در هر دو صورت وجوب اقدام و موضع گیری معصوم علیه السلام در قبال رفتار نادرست دارای شرایطی است.

به طور مثال: همان شرایطی را که شما در امر به معروف و نهی از منکر دارید، همان شرایط هم اینجا حاکم است. مثلاً معصوم علیه السلام دید رفتار نادرست را اما نمی تواند حرف بزند چون به فرض مثال شرایط تقیه حاکم بوده است و یا جهاتی دیگری مثلاً ممکن است وجود داشته است و سکوت می کند. این سکوت به این معنا نیست که آن سلوک و رفتار خطا را پذیرفته است ..

بنابر این باید شرایط امر به معروف و یا تعلیم جاهل وجود داشته باشد.

و همچنین اگر ما معصوم علیه السلام را شارع در نظر بگیریم، شرطش این است که باید ما بگوییم که این یک رفتاری است که اگر در مقابل آن سکوت بشود، این شریعت را از بین می برد و مردم فکر می کنند که این کار خطا نبوده است که معصوم علیه السلام سکوت کرده است. اما اگر ربطی به شریعت نداشته باشد دیگر نمی گوییم که واجب است بر معصوم علیه السلام که دخالت کند.

مثلاً مردم در زمان معصوم علیهم السلام به اخبار واحد ثقات عمل می کرده اند و معصوم علیه السلام این را می دیده اند و این کار هم ارتباط به امور شرعی بوده است.

السیره

برخی از بزرگان مثل شهید مطهری تاکید لغوی دارند در مورد سیره که سیره را یک روش خاص زندگی می دانند.

وقتی از سیره ائمه سخن می گویند یعنی سیره را به این روش لحاظ کنیم.

اما برداشت عمومی این نیست که وقتی می گویند سیره معنایی مترادف با تاریخ مد نظرشان هست.

ابن هشام اولین کسی است که از کلمه استفاده کرد که منظورش حوادث مهمی است که پیامبر در آن نقش محوری داشتند و اسمش را سیره نبوی گذاشته اند. و یا سیره علوی و حسنی و ... و یا سیره امام خمینی که حوادثی است که امام در آن نقش محوری داشته اند.

اگر مثلاً گفتیم سیره نبوی این انصاف دارد به تاریخ. اما اگر بعد از سیره یک پسوندی بیاوریم این مختص می شود در آن. مثلاً سیره اخلاقی پیامبر این یعنی روش اخلاقی پیامبر.

پس وقتی سیره به صورت مطلق به کار می رود این یعنی تاریخ

اما اگر سیره را مقید به قید کردیم این ناظر به روش است و مطلق از تاریخ نیست.

این دیدگاه رایج در میان عموم.

اما شهید مطهری سیره را بیان یک نوع زندگی است که روش خاص فلانی مثلاً و از اول سیره را به نحو خاص در نظر می گیرند.

وقتی ما از سیره اهل بیت علیهم السلام حرف میزنیم این اگر حتی جمود هم بکنیم که این اقوال اهل بیت نیست اما لااقل می شود گفت که این افعال اهل بیت است و سر آخر تقریر اهل بیت هم جزو این قرار می گیرد و ما نام این را می توانیم بگذاریم سیره شرعیه.

یک وقت این سیره و این سرگذشت مربوط به خود اهل بیت نیست بلکه مربوط به پیروان اهل بیت است و پیروان اسلام و اینها از این جهت این کار را انجام می دادند که متشرع بودند.

مثلاً نماز خواندن جزو برنامه انسان های معمولی نیست و متدینین هم اگر متدین نبودند این کار را نمی کردند. مثلاً اگر متدین نبودن و پیرو یک دین خاص نبودند از اول صبح روزه نمیگرفتند.

پس اگر متشرعین و متدینین که در زمان پیامبر بودند رفتار خاصی را انجام دادند از آن جهت که متشرع بودند ما به این سیره متشرعه می گوییم.

از این مرحله پایین تر جایی است که عقلاء بما هم عقلاء یک کاری را انجام می دهند و روش خاصی داشتند.

پس تا اینجا سه نوع سیره را طرح کردیم:

۱_ سیره شرعیه: منظور همان سیره معصومین علیهم السلام است. سیره شرعیه که اگر الفاظشان را هم لحاظ نکنیم منظور همان فعل و تقریر معصومین علیهم السلام است.

۲_ سیره متشرعه: سلوک و رفتاری که متشرعین انجام می دهند از آن جهت که متدین بودند .

۳_ سیره عقلاء: سلوک عام عقلاء بما هم عقلاء. یک رفتار عام و عمومی و اجتماعی که عقلاء از آن جهت که عاقل هستند انجام می دهند. مثلاً عقلاء از آن جهت که عاقل هستند معامله و خرید و فروش می کنند و نه به سبب تدینشان.

آن کارهایی که عقلاء انجام می دهند و ربطی به تدینشان هم ندارد. که به این سیره عقلائیه می گویند.

شهید صدر یک گره می زنند میان تقریر و سیره عقلاء.

ایشان می گویند که در تقریر ما گفتیم که در منظر امام یک کاری و رفتاری انجام می شود و یا سخنی گفته می شود و امام سکوت تقریری و تاییدی انجام می دهد که ما به این تقریر می گوییم
اینی که امام در مقابل فعل دیگران سکوت تاییدی انجام می دهد خودش دو نوع است.

مواجه معصوم علیه السلام با رفتار دیگران:

یک وقت این است که این مواجه با رفتار یک فرد خاص صورت میگیرد و گاهی این مواجه با رفتار اجتماعی و عمومی صورت میگیرد که ما این اجتماع را ما می گوییم عقلاء بما هم عقلاء.

جایی که امام مواجه می شود با یک فرد خاص، این از محل بحث ما خارج است و این باید موردی عمل شود.

قسمت دوم الان برای ما مهم است.

مواجه امام با سلوکی که از عقلاء بما هم عقلاء سر زده است و امام با سکوت خود آن را تایید کرده است و ما

از این حکم شرعی استخراج می کنیم.

پس می شود سیره عقلاء+تقریر معصوم=دلیل اثبات حکم شرعی.

اگر رفتار عمومی در میان مردم بود و در منظر امام هم بود و امام در مقابل هم سکوت کرد این خود دلیلی

است بر اثبات حکم شرعی.

جزئیاتی هم دارد که بررسی میکنیم.

تقریر و مواجه امام با یک فرد خاص جواب می دهد اما محدودتر از سیره عقلائی است چون ممکن است که

نکته ای باشد محدود و مختص به همان فرد و نمی شود گسترش داد به جامعه و یک حکم کلی از آن در آورد

و سیره عقلائی وسیعتر پاسخ میدهد.

نکته مهم:

این که معصومین با سکوت رضایت مندانه خود، تایید کرده اند سیره عقلاء را، آیا فقط همان فعل خارجی که

از عقلاء صادر شده است را تایید کرده اند یا یک نکته ای که در پس ذه عقلاء بوده و در ذهن آنها نهادینه و

مرتکز بوده است را تایید کرده است؟

پاسخ: این تایید رفته است به سمت نکته نهادینه شده در پس ذهن عقلاء.

مثلا عقلاء وقتی می خواستند چیزی را به دست بیاوردند می رفتند و آن را حیازت می کردند. مثلا الان می

خواهد فرد ماهی بخورد و پولی هم ندارد و این فرد می رفت و با یک قلاب می رفت دریا و ماهی می گرفت و

این ماهی مال خودش بود و کسی هم آن را از او نمی گرفت و اگر می گرفت به او ظلم کرده بود و این شخص مالک ماهی بود.

اگر کسی تیراندازی میکرد و حیوانی را در دشت شکار می کرد مال خودش بود و یا اگر یک زمینی را احیا می کرد مال خودش می شد و مالک آن می شد.

اینجا چهار اقدام مشخص را که در مقابل چشم معصوم علیهم السلام اتفاق افتاده است را مثال زدیم و معصومین هم هیچ اشکالی از این نگرفتند. آیا فقط نفس همین کارهای مشخص مورد رضایت معصوم است و یا آن نکته ای که در ورای اینها است و به عنوان روح اینها جریان دارد، می باشد؟

این نکته نهاده شده است که مثلا من حاز ملک. کسی که به چنگ بیاورد مالک می شود.

در زمان معصومین به خاطر محدودیت ابزار و وسایل و اختراء نشدن بعضی ابزار، طریق حیازت منحصر در همین راه هایی بود که مثال زدیم. الان که مثلا برای گرفتن ماهی یک ابزار جدیدی درست شده است غیر از قلاب و طور که زمان معصومین از آنها استفاده می شد، معصومین که گرفتن ماهی را تقریر کردن که به وسیله قلاب بود آیا الان که مثلا با کشتی ماهی میگیرند، آیا باز هم می شود سیره عقلائیه را استفاده کرد برای مالک شدن؟

ما می گوییم این ابزار جدید مثل کشتی جدید در زمان معصومین نبوده است اما نکته من حاز ملک در آن زمان بوده است و با تایید این نکته که عقلا به آن عمل می کردند مالک شدن با ابزار جدید هم اثبات می شود.

نکته دیگر در مورد تایید معصوم این است که حتما باید در محدوده حضور معصوم باشد. مثلا معصوم در عربستان است و آن سیره در یونان بوده باشد.

و یا اینکه باید در زمان معصوم علیه السلام باشد. مثلا اگر در زمان ما باشد این سیره تقریری نمی شود.

برخی می گویند که سیره عقلاء این کار را انجام می دهد اما در منظر معصوم نباشد که این فرد می گوید که ما زمانی نداریم که معصوم نباشد. مثل الان که امام زمان عجل الله هم می باشند و ایشان می گویند که امام وقتی حتی در زمان غیبت سکوت کنند این یعنی تقریر.

اما حتی اگر امام در عصر حضور هم باشند اما مثلاً در زندان یا در تقیه هستند، باز هم سکوت ایشان ملاک نیست.

اما نمونه ای از سکوت معصوم که امضایی است سکوت حضرت زهرا سلام الله علیها هنگام خواستگاری امیر المومنین علیه السلام سکوت کردند و این امضایی بود.

نکته: معصوم در زمانی موظف است تذکر بدهد که اولاً آن کار یا مستقیماً در امور شرعیه هم جاری شود و یا احتمال زیاد داشته باشد که در امور شرعیه هم جاری شود و ثانیاً آن کار مورد رضایت معصوم علیه السلام هم نباشد.

مثلاً معصوم علیه السلام ببیند که شریعت در خطر است.

مثلاً اهل بیت با قیاس مبارزه کردند و در مقابل آن سکوت نکردند.

در این سیره هم اثباتش بر اساس همان دو اساس عقلی و استظهاری سکوت تقریری معصوم علیه السلام ثابت می شود.

اشکال و پاسخ به آن:

گاه توهم می شود که سیره متأخر نیز سیره معاصر با معصوم به شمار می آید، گرچه معصوم غائب باشد. از این رو سکوت او در برابر سیره دلالت بر امضا دارد و ما سیره غیر معاصر با معصوم نداریم. [چون امام معصوم گرچه غائب است، ولی زنده و در میان مردم است].

جواب این توهّم آن است که سکوت معصوم در زمان غیبتش دلالت بر امضا ندارد، نه براساس عقل و نه براساس استظهار. اما اول [یعنی اینکه از جهت عقل دلالت ندارد]، زیرا معصوم در حال غیبت مکلف به نهی از منکر و تعلیم جاهل نیست و [گاه در دلیل عقلی گفته می‌شد که غرض شارع اصلاح رفتار مردم است و سکوت در برابر رفتارهای غلط نقض غرض است. نسبت به این صورت از دلیل عقلی می‌گوییم] غرض فعلی معصوم [در زمان غیبت] به اندازه‌ای نیست که او را به محافظت از غرض خویش به غیر طریق طبیعی ملزم کند که مردم خود- با فراهم آوردن سبب غیبت معصوم- باعث بسته شدن آن طریق [طبیعی] شدند. [طریق طبیعی همان طریق سخن گفتن با مردم و ارشاد آنها و برخورد با متخلفین از طریق اجرای حدود و مجازات‌های اسلامی و در نهایت جهاد مسلحانه است و پس از بسته شدن این طریق بر امام معصوم توسط خود مردم که باعث غیبت آن حضرت شد، دیگر بر امام علیه السلام لازم نیست به طریق غیر طبیعی، یعنی با کشف و کرامتی یا معجزه‌ای مردم را از منکرات بازدارد یا دوستان خود را با الهام قلبی یا به خواب آمدن ارشاد کند، چون اغراض و ملاکات احکام آن اندازه از فعلیت را ندارند که امام معصوم- با آنکه خود مردم راه طبیعی را بسته‌اند- از راه غیر طبیعی به آن نائل شود.]

و اما دومی [یعنی سکوت معصوم در زمان غیبت از جهت ظهور حالی، دلالت بر امضا ندارد] به جهت آن است که ملاک استظهار حال معصوم است و واضح است که حال غیبت مساعدت بر آن ندارد که امضای معصوم را از سکوت او استظهار کنیم.

یک رویکرد دیگر برای اثبات مورد تایید بودن سیره عقلانی از طرف شارع:

دلیل این رویکرد این است که شارع سید العقلاء و رئیس القلاء است و از عقلاء است. چون معصوم علیه السلام خودش یکی از عقلاء است و برای همین سیره عقلاء مورد تایید ایشان است.

شهید صدر این را می گویند ما نیاز نداریم و همینکه سیره عقلاء در منظر معصوم باشد و معصوم سکوت کند با شرایط خاص خود مورد تایید شارع است.

شهید صدر می گوید ما خیلی می بینیم که رئیس العقلاء از عقلاء ایراد می گیرد و تایید نکرده است کار عقلاء را.

از جمله اشکالات دیگر این دیدگاه این است که ما اگر این ملاک را پذیرفتیم بحث معاصرت با معصوم هم تعطیل می شود چون معصوم که رئیس العقلاء زمان خودش که نبوده است و رئیس العقلاء تمام تاریخ است. پس اگر الان هم عقلاء یک کاری را بکنند باز می گوییم که مورد تایید معصوم است.

البته محقق اصفهانی فقط میگویند که برای غیر معاصر با معصوم قبول ندارند.

مثال برای تقریب به ذهن:

اینکه یک عده ای دارند می روند و رئیسشان هم همراهشان دارد می رود. حالا قائلین به این دیدگاه می گویند که رئیس چون بینشان بود این یعنی تایید کارشان. در حالی که مامی گوییم که این رفتن رئیس اگر همراه با سکوت با شرایط خاص باشد آنگاه تایید و تقریر است.

این گروه می گویند از آن جهت که ایشان خودشان جزوی از روندگان بوده است. پس برای عقلاء بودن هم می گویند از آن جهت که ایشان خودشان عاقل هستند و جزو عقلا هستند و حتی رئیس عقلاء هم هستند پس کار عقلاء مورد تایید ایشان است.

یک وقت است که مثلا با همان جمعی که دارند می روند امام را می بینیم که همراهشان دارند می روند. اما یک وقتی نه، می گوییم تمام کسانی که عبا و قبا داشتند، داشتند میرفتند و معصوم هم عبا و قبا دارد، پس کار ایشان مورد تایید و امضای معصوم است.

ما می گوییم که این طور نیست. چون معصوم عبا و قبا دارد اما ممکن است که منتقد این رفتار و رفتن باشد.

اگر هم باید امضای معصوم را کشف بکنیم، با سکوت امام باید کشف کنیم.

حالا به جای عبا و قبا، عقل بگزاریم و بگوییم معصوم هم یکی از عقلا هستند پس هر کاری که عقلا کردند مورد تایید ایشان می باشد. که قبول نکردیم این را. معصوم باید سکوت امضایی کرده باشد.

برای این نظریه دلیل نقض هم داریم. کسی رئیس عقلا هست اما نسبت به کار عقلا انتقاد دارد.

اثبات صغری دلیل الشرعی

وسائل اثبات الوجدانی

بحث در اثبات صغری دلیل شرعی است که به دو صورت اثبات می شود که یکی وسائل اثبات وجدانی است و دیگری وسائل اثبات تعبدی

وسائل اثبات وجدانی آن وسائلی است که موجب می شود که ما علم به صدور دلیل از جانب شارع پیدا کنیم.

شهید صدر رحمت الله بر اساس حساب احتمالات این بحث را پیش می برند.

در مورد وسائل اثبات وجدانی ما با سه دسته طریق اصلی مواجه هستیم

۱. الاخبار الحسی: این اخبار حسی اگر بخواهد موجب یقین بشود باید این اخبار به حد تواتر برسد. خود اخبار به حد تواتر می رسد و این خبری که به حد تواتر رسیده است را خبر متواتر می گویند

۲. الاخبار الحدسی: اجماع هست که منظور فتوایی هست که جمع می شود تا ما به یقین برسیم.

۳. دلیل انی: آثاری که این آثار و نشانه به طریق معلول از علت (انی) از وجود دلیل نقلی کشف می کنند مانند سیره متشرعه

التواتر

گاهی یک مخبری به ما یک خبری را می دهد ولو اینکه ثقه هم باشد، این احتمال که خطا داشته باشد یا کذب گفته باشد وجود دارد چون معصوم نیست.

می گوییم اگر یقین را $\frac{5}{5}$ در نظر بگیریم ما یک پنجم احتمال می دهیم که این فرد دروغ گفته باشد و اگر دو نفر این خبر را بگویند و مثلاً بگویند که من زید را دیدیم و همین را نفر دومی هم بگوید ما برای هر نفر $\frac{1}{5}$ احتمال کذب در نظر می گیریم.

حال می خواهیم ببینیم که احتمال کذب این دو چقدر است که برای این کار باید این دو احتمال را در هم ضرب کنیم که می شود $\frac{1}{25}$ و احتمال کذب گفتن این دو با هم کمتر می شود و این با این فرض است که این ها ثقه هستند اما معصوم نیستند و ممکن است که اشتباه کرده باشد و یا یک غرضی برای دروغ گفتن داشته باشد. (این $\frac{1}{5}$ احتمال کذب برای این است که این معصوم نیست) برای نفر دوم نیز همان احتمال را داریم.

حال اگر سه نفر خبر دادند و یا اگر پنج نفر و یا شش نفر و یا هفت نفر و یا بیشتر؛ در این صورت اگر ما این $\frac{1}{5}$ ها را به هم ضرب کنیم یک عدد بسیار کوچک به دست می آید و احتمال دروغ گفتن این ها بسیار کم می شود .

شهید صدر رحمت الله علیه می گویند که این احتمال آنقدر کوچک و کوچک می شود که ما نه تنها ما اطمینان پیدا میکنیم که پس دیگر این تعداد آدم نمی توانند با هم جمع بشوند و با هم یک دروغ را بگویند و گاهی اوقات این از سطح اطمینان هم بالاتر می رود و برای ما یقین به وجود می آورد.

پس ما در اینجا مشاهده می کنیم که این عدد می تواند اینقدر کوچک می شود که به صورت طبیعی ذهن بشر این مقدار را نمی تواند محاسبه کند و شهید صدر رحمت الله علیه می گویند که خداوند ذهن بشر را به این شکل خلق کرده که توجهی به این مقدار نمی کند و شهید صدر رحمت الله علیه اسم این را می گذارند یقین موضوعی.

یقین موضوعی را در قبال چند یقین دیگر مطرح می کنند.

یک یقین را می گویند یقین منطقی. (یعنی ما به گزاره ای علم داریم و یقین داریم که گزاره ای این گونه است و محال است که این گزاره این گونه نباشد. مثلا ما یقین داریم که علی اینجا هست و محال است که علی اینجا نباشد. قسمت دوم مهم است. از نبودش مثلا ارتفاعل نقیضین یا اجتماع نقیضینی حاصل می شود)

یک یقین را می گویند یقین ریاضی

یکی را می گویند یقین شخصی.

یک یقین را می گویند یقین روان شناختی (مثل آدمی که زود برای خودش یقین می کند مثل کسی که می گوید این درخت دارد تکان می خورد و من می دانم که برادرم می آید و برای دیگران هم ممکن است که ربطی نداشته باشد و به این می گویند یقین روان شناختی یا ذاتی و این یقینی است که توجیهی لازم را در نگاه عقلا ندارد و برای شخص قاطع یقین دارد و این برای عقلا توجیهی ندارد)

اما یقین موضوعی که شهید صدر رحمت الله علیه در الاسبس مطرح کرده است: یقین موضوعی از طرفی یک مقداریش مثل یقین روان شناختی است. این حرف موجه است و دلیل عقلایی دارد. مثلاً ما در یک جایی زندگی می‌کنیم که باران زیاد می‌بارد و کارشناس هواشناسی هم در اخبار می‌گوید که بر اساس بررسی‌های دانشمندان یک توده هوایی دارد به سمت ما می‌آید و ما یک هفته بارندگی داریم. حال ما وقتی صبح از خانه بیرون می‌آییم می‌بینیم که آسمان هم گرفته است. اینجا ما یقین می‌کنیم که باران می‌بارد. این یقین روان شناختی محض نیست چون یقین روان شناختی یا ذاتی توجیه عقلایی ندارد و از طرفی اینکه بگوییم یقین منطقی است باز این حرف غلط است چون یقین منطقی یک یقین ترکیبی است که تشکیل شده است از این که این قضیه به این شکل است و محال است که به این شکل نباشد.

مثلاً اگر باران نبارد کار محالی اتفاق نیافته است و ارتفاع نقیضینی در صورت باران نباریدن اتفاق نیافتاده.

شهید صدر اسم این را یقین موضوعی می‌گذارند و بعد می‌فرمایند نتیجه منطق استقراء یقین موضوعی.

برخی اشکال کرده‌اند به شهید صدر که این اطمینان است و یقین نیست که پاسخ این است که این اطمینان بسیار بسیار بالا.

حداقل اسم این را می‌گوییم علم عرفی یا یقین عرفی. آن چیزی که عرف می‌گویند یقین دارم یقین منطقی نیست بلکه این یقین موضوعی است که به آن یقین عرفی می‌گویند.

خبر متواتر ما را به یقین موضوعی می‌رساند.

کتاب الالسی المنطقیه خوانده شود در مورد منطق استقراء

اگر یک مخبر واحد از واقعه ای خبر داد به فرض اینکه او ثقه باشد اصل در او این است که راست (دروغ نگفته باشد) و درست بگوید (مرتکب سهو و نسیان نشده باشد) اما در عین حال این فرد معصوم هم نیست و ممکن است که یک منافی داشته باشد که او را تحریک کند برای دروغ گفتن و یا اینکه یک وقت دچار سهو و نسیان شده باشد و خلاصه یک انسان معمولی است. این ضعف در ضبط نباید حالت عمومی او باشد چون دیگر ثقه نیست. در مجموع انسان متعارفی است. حال که معصوم نیست احتمال خطا و کذب در مورد او می رود و مثلاً احتمال می دهیم که این فرد بیست درصد دچار خطا یا کذب شده باشد. یعنی هشتاد درصد احتمال دارد که کلام او درست باشد و ما بیست درصد احتمال خطا می دهیم.

حال اگر مخبرین از یک واقعه دو نفر باشند با همین خصوصیت ثقه بودن و احتمال خطا، یعنی مخبر دوم هم بیست درصد احتمال خطا داشته باشد و مخبر سوم و چهارم؛ ما احتمال خطای اینها را در هم ضرب میکنیم و عددی به دست می آید که از عدد احتمال خطای هر کدام از افراد کوچکتر و کمتر است. چون وقتی دو کسر را در هم ضرب می کنیم عددی که حاصل می شود از کسرهایی که ضرب شده اند کمتر است.

حال اگر مخبرین شدند سه نفر به این شکل کسر حاصل کوچکتر میشود.

هر چه عدد مخبرین بیشتر باشد احتمال کذب و خطا در اینها کاهش پیدا میکند و با بیشتر شدن افراد تا جایی این عدد کوچک می شود که عملاً کسی به این کسر توجهی نمی کند و کسی همچنین احتمالی نمی دهد و حتی شهید صدر قائل است که اساساً ذهن بشری به گونه ای آفریده نشده است که به چنین احتمالات اندکی اهمیت بدهد و اینها را در نظر نمی گیرد. و شهید صدر می گوید ما به یک یقین موضوعی یا علم عرفی (در مقابل یقین منطقی که می گوید چنین است و محال است که چنین نباشد) می رسیم.

پس این اگر تعداد مخبرین و تعداد اخبار ها از یک مطلبی اینقدر زیاد شد که احتمال کذب یا خطای آنها به میزانی کوچک شد که اساساً ذهن بشری به چنین احتمالاتی توجه نمی کند، به این تواتر می گویند. مثلاً میگویند که استاد فلانی امروز به اینجا آمده است و ما می گوئیم که ممکن است که این اشتباه کرده در این خبر. بعد نفر دوم می آید و می گوید و نفر سوم و نفر چهارم و نفرات بعد... (به این حالت می گوئیم که اخبارات به حدی رسیده است که دیگر جای هیچ شکی در مورد خطا بودن باقی نگذاشته است و به صدق خبر پی می بریم.) و به این خبری که به این نحو شده است نیز خبر متواتر می گویند.

*** علاوه بر کمیت، کیفیت مخبرین هم مهم است و مثلاً اگر انسان هایی باشند که ضبطشان قوی است و انسان هایی هستند که به این راحتی دروغ نمی گویند. این ویژگی تاثیر دارد در تواتر و تواتر زودتر رخ می دهد و ما زودتر به یقین میرسیم.

اگر مثلاً یکی می گوید من کنت مولا فهذا علی مولا

و بعد کسی دیگر با کمی کم و زیاد این خبر را میدهد این باز تاثیر می گذارد و وقتی الفاظ دقیق نبود یقین نیز دیرتر حاصل می شود.

هر چه این مخبرین مصالحشان متفاوت تر باشد. مثلاً کسی در کار خرید و فروش دلار است. این فرد تمایل بیشتری دارد که دلار ارزانتر بخرد و گرانتر بفروشد. برای این فرد طبیعی است که یک خبری تولید کند که سرمایه اش بالاتر برود. مثلاً اگر این فرد کلی دلار داشته باشد و مصلحتش اقتضا کند که قیمت دلار بالا برود. اگر چنین فردی یک همچنین خبری داد ما می گوئیم این فرد خودش مصالح دارد و ذی نفع است. حال اگر این خبر را یک فردی که کارش ربطی به دلار ندارد بدهد ما زودتر نسبت به این خبر او یقین میکنیم. و یا نفر سوم و چهارم و پنجم آمد و این خبر را گفت. مثلاً یکی در سمرقند است و دیگری در بغداد است و دیگری در تهران و دیگری در شهر دیگر است. این تفاوت شهر ها باز ما را زودتر به یقین می رساند. اینکه بخواهد مصالح این افراد یکی باشد و بخواهند با هم دروغی را بسازند این احتمالش نمی رود.

همه این عوامل می توانند دخیل باشند در این یقین.

شهید صدر اینها را تقسیم میکند به خصائص عامه و خصائص نسبیه.

خود تواتر نیز به اقسامی تقسیم می شود:

اقسام تواتر

۱_ تواتر لفظی: در جایی که کسانی که دارند از یک چیزی اخبار می کنند، عیناً از یک الفاظ خاصی استفاده کنند. مثلاً حدیث غدیر "من كنت مولا فهذا علی مولا"، یا روایت انما الاعمال بالنیات در صحیح بخاری.

۲_ تواتر معنوی: طبق بیانی که شهید صدر در حلقه ثالثه گفته اند: تواتر معنوی این است که لفظ عینا تکرار نمی شود اما یک معنایی در همه اینها تکرار می شود. مثلا یک کسی خبر بدهد که " یک روزی من وارد این شهر شدم و کسی نداشتم و آشنایی نداشتم و شخصی پیدا شد و گفت تو غریبی و من از تو پذیرایی میکنم و این شخص اسمش را پرسد و او بگوید من حاتم طایی هستم. شخص دیگری نیز بیاید بگوید که در شهر کسی هست به نام حاتم طایی که در خانه اش از بینوایان پذیرایی میکند. بعد شخص دیگری خبر بدهد که من مدیون بودم و شخصی به نام حاتم طایی دین من را ادا کرد و خبرهای دیگر...

از مجموع این اخبار ما یک معنایی را استفاده میکنیم و آن معنا سخا و کرم حاتم طایی است و این سخا و کرم حاتم یک امر متواتر است.

مثال دیگر: یک کسی به ما خبر می دهد که در جنگ بدر هفتاد نفر از کفار کشته شدند و در برخی از تواریخ دارد که از این هفتاد نفر نیمی را امام علی علیه السلام به درک واصل کرده است.

در جنگ احد وقتی تنگه رها شد ما افرادی را مشاهده میکنیم که بعدا حتی در راس جهان اسلام قرار گرفتند و وقتی خبر شهادت حضرت رسول صلوات الله به شان رسید فرار کردند و مخفی شدند. در این شرایط که همه فرار کردند فقط یک نفر در کنار پیامبر صلوات الله علیه و آله و سلم ایستاد امام علی علیه السلام است. به حدی که تعداد زخم های بدن امام علی علیه السلام یک رقم بسیار زیاد است.

در جنگ خندق گزارشی از دوره نوجوانی امام علی علیه السلام است که فقط یک مبارزه صورت گرفت که بین عمرو بن عبدود بود و امام علی علیه السلام بوده است که حضرت علیه السلام او را به درک واصل کرد.

گزارش دیگر از امام علی علیه السلام در دوره نوجوانی ایشان است که وقتی بچه ها از طرف کفار پیامبر صلوات الله علیه و آله و سلم را اذیت می کردند را دور میکرد و می زد آن ها را .

در جنگ صفین نیز گزارشی از حدود شصت سالگی امام علی علیه السلام وجود دارد که بسیار با شجاعت به دل لشکر دشمن زد.

این ها اخبار متفاوتی است اما در مجموع اینها ما شجاعت فوق العاده امام علی علیه السلام را می فهمیم. این می شود خبر متواتر و از نوع تواتر معنوی است.

به این می گوئیم که خبر شجاعت امیر المومنین علیه السلام خبر متواتر است.

۳_ تواتر اجمالی :

تواتر اجمالی این است که ما هزارتا خبر را در نظر می گیریم از کتاب های مختلف در عناوین مختلف و از روایات مختلف و از ابواب مختلف. حال می گوئیم من نمی دانم که کدام یک از این هزار روایت صحیح است و کدام صحیح نیست و کدام واقعا صادر شده است از معصوم علیهم السلام و کدام صادر نشده است. اما به اجمال می دانم که از این هزار روایت حداقل صدتا خبرش درست است و درست در می آید و نمی شود که ما مثلا ده هزار روایت فقهی از ابواب مختلف داشته باشیم و تمام این ده هزار روایت دروغ باشد. چون راویان مختلف هستند و زمان روایت متفاوت است و عناوین فرق دارند. من به اجمال می دانم و یقین دارم که از این ده هزار روایت صدتا دویست تا و یا پانصدتا درست است.

در حلقه ثالثه بحث تواتر اجمالی دقیق مطرح می شود ان شاء الله.

توضیح را برخی مطرح می کنند و به گونه ای دیگر مطرح میکنند و تمام آنچه در مورد تواتر معنوی مطرح شد را بر روی تواتر اجمالی مطرح میکنند. به این شکل که اخبار متفاوتی به لحاظ لفظ و معنا را در دست داریم. به لحاظ معنا متفاوت هستند چون مثلا یکی دارد خبر بدر را میگوید و دیگری دارد خبر احد را و دیگری دارد خبر خندق را بیان میکند. لکن ما یک چیزی را از اینها انتزاع میکنیم و آنچیزی را که انتزاع میکنیم شجاعت امام علی علیه السلام است. ما به این می گوئیم تواتر اجمالی.

می‌گوییم پس تواتر معنوی چه شد؟ که این گروه می‌گویند معنوی آن جایی است که الفاظ مختلف اشاره به معنای واحد داشته باشند از قبیل عبارت‌ناشتی و حسنک واحد. مثلاً یکی می‌گوید بفرمایید و یکی می‌گوید بیایید داخل و یکی می‌گوید تشریف بیاورید. همه دارند یک معنا را با الفاظ مختلف می‌گویند. مثال دیگر این است روایتی می‌گوید شخص مسافر نمازش قصر است. روایت دیگر می‌گوید شخص مسافر باید نماز را دو رکعتی بخواند. روایت دیگر می‌گوید شخص مسافر نباید نماز چهار رکعتی را کامل بخواند.

پس تواتر معنوی می‌شود تواتری که الفاظ مختلف است اما آن الفاظ دارای معنای مشترکی هستند و همه آن الفاظ به آن معنا اشاره دارند.

الان به قضاوت بین این دو دیدگاه نمی‌پردازیم و در سطوح بالاتر بررسی می‌شود.

یک سری عواملی داریم که در احتمال کذب و یا صدق تاثیر می‌گذارند. احتمال صدق را بالا می‌برند و یا احتمال کذب را بالا می‌برند.

خصائص مخبرین و خصائص مخبر عنه یا خصائص مفاد خبر.

پس عوامل موثر بر سرعت حصول یقین نسبت به خبر متواتر به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند.

۱_ خصوصیات مخبرین: هم به لحاظ کمی مطرح است و هم به لحاظ کیفی قابل طرح است. از نظر کمی و کیفی قبلاً اشاره شد. مثلاً مخبرین به لحاظ تعداد و یا وثاقتشان مورد توجه قرار می‌گیرند و یا میزان ضبطشان.

۲_ خصوصیات مخبر عنه (مفاد خبر)

این خصوصیت به دو دسته تقسیم می شود

الف: الخصائص العامه: خصوصیت عمومی به آن خصوصیتی گفته می شود در معنا که این ها عامل موافق و مساعدی را بر صدق خبر و یا کذب او تشکیل می دهند با بی توجهی به خصوصیت مخبر. مثلا کسی بیاید در کلاس و به استاد بگوید معاونت آموزش با شما کار دارد. این پذیرشش آسانتر است تا اینکه دو نفر بیایند بگویند یک نفر از کره مریخ آمده است و با شما کار دارد. خبر دوم یک خبر عجیب و غریبی است و طبیعی است که پذیرشش خیلی مشکل است و به این راحتی نمی شود زیر بار آن رفت. حال اگر مفاد خبر به این عجیبی هم در نظر نگیریم باز هر چه مفاد خبر دور از ذهنتر باشد و انس ذهنی کمتری با آن داشته باشیم، باورش هم دیرتر و سختتر می شود. مفاد خبر دوم ما را دعوت می کند به دیر باوری و ما نیاز داریم که افراد بیشتری به ما خبر بدهند که این می شود خصوصیت عمومی.

ب: الخصائص النسبیه: خصوصیتی که در معنا باشد و عامل موافق و مساعدی را بر صدق و کذب خبر می سازد در حالی که ما خصوصیت مخبر را لحاظ میکنیم. مثلا خبری می آید که بیانگر فضائل اهل بیت علیهم السلام است و راوی سنی است و از سینه چاکان اهل بیت نیست. وقتی یک عامی مذهب معنایی که دارد نقل می کند با لحاظ خصوصیت مخبر سبب می شود که ما زودتر بپذیریم. چون ما می گوییم که خود سنی ها هم دارند می گویند.

مثلا یک نفر مصلحتی برایش که ندارد هیچی این خبر برایش ضرر هم دارد. مثلا کسی به دیگری می گوید من به ماشین تو زدم و خط افتاد روی ماشینت. این خبر به ضرر او است که این خصوصیت مخبر در به صدق رسیدن تاثیر دارد که این یک خصیصه نسبیه است.

گاهی اوقات هر دو دسته خصیصه وجود دارد.

اولا مطلبی که دارد نقل می کند فضائل اهل بیت علیهم السلام است. البته فضائل اهل بیت علیهم السلام در زمانی که حکومت و قت دشمن اهل بیت علیهم السلام است که معاویه لعن الله علیه بخش نامه کرده بود که خطبه های نماز جمعه با توهیم به امام علی علیه السلام شروع می شود. حال زمان حکومت کردن همچنین انسان خبیثی است و در این زمان حدیثی در مورد فضائل اهل بیت علیهم السلام گفته شد. از طرفی مخبر هم یکی از اصحاب خاص اهل بیت علیهم السلام نیست و یکی از اهل سنت است. مثلاً نسائی کشته راه دفاع از امام علی علیه السلام است. این انسان رفته بود شام و در شام دیده بود که در شام از صبح تا شب به امام علی علیه السلام توهین می کردند و این بسیار ناراحت شد.

رفت به میدانگاهی و مردم را جمع کرد و گفت که من محدث هستم و به مردم در مورد فضائل امام علی علیه السلام صحبت کرد و مردم عصبانی شدند از حرف های ایشان و مردم خواستند که یک حدیث هم معاویه بگو.

ایشان گفت که روزی رسول الله صلوات الله علیه و آله و سلم داشتند از جایی رد میشدند. دیدند معاویه دارد غذا می خورد به نحو بسیار فجیعی و خیلی داشت می خورد. حضرت رسول صلوات الله علیه و آله و سلم به او فرمودند خدا هیچ وقت سیرت نکند. بعد مردم ریختند سرش و آنقدر او را زدند که به روی زمین افتاد بعد رفقاییش رفتند بالای سرش و نسایی گفت نگزارید که من در این شهر بمیرم و ببرید مرا به سمت حجاز و در راه رفتن هم مرد.

حال نسایی که سنی است و در زمانی است که حدیث گفتن در مورد امام علی علیه السلام گفتن قاجاق است و بسیار خطرناک است. حال کسی مثل نسایی با این شرایط در شام که دشمن امام علی علیه السلام است دارد فضائل ایشان را می گوید. در این هم خصائص عامه هست و هم خصائص نسبیه و این سرعت پذیرش خبر را برای ما افزایش می دهد.

الخبر علی نوعین:

۱. الحسی: خبری که مبتنی بر منابع حسی است و حواس پنجگانه در آن دخالت می کنند. مثلاً می گوید دیدم او را که این کار را انجام می داد و یا شنیدم که فلانی گفت.

۲. الحدسی: خبری که مبتنی بر استدلال و نظر و اجتهاد می شود خبر حدسی. یعنی یک محاسبه ای پشتش باشد. مثلاً اگر پزشکی باشد و ما به او مراجعه کنیم و او بتواند بر اساس نشانه هایی که در چهره ما می بیند و رنگ چهره و موارد دیگر یک خبری به ما بدهد که فلان بیماری را داری. این فرد با یک استدلالی این نظر را می دهد. نرفته در درون بدن او این بیماری را ببیند و بر اساس نشانه هایی که دیده این را گفته است و ممکن است که اشتباه هم در بیاید. ما به این می گوییم الاخبار الحدسی که نام دیگر اجتهاد هم نیز همین می باشد که ما خبر مبتنی بر اجتهاد را هم خبر الحدسی می گوییم.

موضوع بحث در تواتر الخبر الحسی است و در اجماع الخبر الحدسی است ما با فتوی کار داریم.

فتوای علما با هم جمع می شود و همه در یک راستا قرار می گیرد مثلاً همه می گویند دختر در نه سالگی به تکلیف میرسد.

مجموع این ها این اجماع را می سازد.

احتمال خطای آن با همان روش احتمالاتی که در تواتر مطرح شد بررسی می شود.

مثلاً برای فقیه اول بیست درصد احتمال خطا و برای فقیه بعد همین مقدار تا فقه های دیگر که یک رقم ناچیزی می شود.

تواتر و اجماع هم نقطه افتراق دارند و هم نقطه اشتراک:

ما باید این دو را با هم مقایسه کنیم تا بفهمیم این ها حقیقتاً چه هستند.

نقطه اشتراک: اینها این است که هر دوی این ها در کشف و اثبات دلیل شرعی نقلی مبتنی بر حساب احتمالات هستند.

نقطه افتراق: افزایش احتمال موافقت و کاهش احتمال مخالفت با واقع در تواتر سریعتر از اجماع می باشد و در تواتر زودتر می توانیم به یقین برسیم.

ادله این نقطه افتراق:

چند نکته: مفردات تواتر داریم و مفردات اجماع

مفردات تواتر می شود اخبار و مفردات اجماع می شود فتاوی. هر اخبار یک فرد از افراد تواتر را می سازد و هر فتوی یک فرد از افراد اجماع را می سازد.

اولا: افزایش احتمال موافقت و کاهش احتمال مخالفت با واقع در تواتر سریعتر از اجماع می باشد و در تواتر زودتر می توانیم به یقین برسیم. **و این واضح است زیرا که انسان در دیدن و شنیدن خطایش کمتر است تا در رای و نظر و بررسی.** مثلاً یک وقتی بررسی میکنیم و میبینیم که فلانی مسافرت بوده است و گفته بود که من یک هفته بر می گردم و الان که یک هفته گذشته است و از طرفی کارش شروع شده است و از طرفی در محل کارش سختگیری دارند نسبت به کار و اگر کارمندی نباشد ممکن است در معرض اخراج قرار بگیرد. با این محاسبات می گوییم که الان این فرد حتماً الان سر کار است و آمده است از مسافرت و در اداره حضور دارد. اما یک وقت می گوییم که من خودم این را دیدم که سر کارش حاضر شده بود.

کدام قسم از این دو قسم بالا به واقع نزدیکتر بود؟ مشخصاً قسم دوم نزدیکتر است به واقع و یقیناً آورتر است برای ما و دیدن این فرد که می گوید من دیدم او را که در محل کار بود احتمال خطایش کمتر است و حال آنکه ممکن است در روش محاسبه و رای و نظر خطا بیشتر باشد. مثلاً ممکن است که این فرد ماشینش خراب شده باشد و نتوانسته باشد سر کار حاضر شده باشد سر موقع.

نکته: دوتا تعبیر به کار می برند شهید صدر رحمت الله به نام مرکز الخطأ و منشأ الخطأ می باشد.

مرکز الخطأ: مرکز الخطأ عبارت است از متعلق خودش و محلش. مثلاً من در استظهار از یک روایت اشتباه می کنم و یک وصفی به کار رفته است و من از وصف مفهوم گیری میکنم و در اینجا یک فتوای اشتباهی صادر میکنم.

مصوب خطای من یعنی آنجایی که خطای من واقع شده است فهم روایت است. اما منشأ خطای من ضعف فقاقت و اجتهاد من است و چون ضعف دارم دچار این اشتباه شده ام.

ثانیا:

دومین عاملی که سبب می شود که تواتر وضعش بهتر از اجماع باشد یعنی یقین زودتر در تواتر رخ بدهد تا اجماع، این هست که آن اشتباهی که در فتواها ممکن است که رخ بدهد، اینگونه نیست که اینها در یک جا واقع بشوند و مصوب و مرکز و متعلشان یکی باشد. در حالی که آن خطایی که در اخبارات حسی صورت می گیرد معمولا یک مصوب و یک متعلق دارند.

مثلا فقیهی فتوی می دهد که فلان مسئله واجب است به این دلیل که به یک روایت ضعیف السند استناد کرده است. یکی دیگر این فتوی را میدهد به این دلیل که از یک روایت استظهار غلطی کرده است. فقیهی دیگر این فتوی را میدهد به این دلیل که به یک دلیل اشتباهی دیگری استناد کرده است.

پس محل وقوع خطای این ها یکی نیست و به سبب مراکز خطای مختلف بوده است و مصوب خطا یکی نبوده است.

منشا یکی می تواند بلد نبودن لغت باشد. یکی می تواند ادبیات ضعیف باشد. یکی می تواند زودباوری باشد.

اما در باب خبر حسی معمولا اینطور نیست و اگر بخواهد خطایی واقع شود، خطا در یک مورد خاص رخ داده است و مصوب خطا یکی است.

ثالثاً: این نکته متعلق به این است که یک نکته را بدانیم که احتمالات به دو گروه تقسیم می شود .

۱_ احتمالات مطلقه: احتمالات بدون وابستگی و تاثر نسبت به سایر احتمالات. این احتمالات لایشرط هستند. احتمالات لایشرط نسبت به احتمالات دیگر.

تاثر و وابستگی و اثر پذیری نسبت به سایر احتمالات ندارند.

۲_ احتمالات مشروطه: متاثر از دیگر احتمالات هستند. یعنی اگر یک موردی احتمالش بالا برود در این مورد هم اثر می گذارد احتمال این مورد را نیز بالا می برد و وقتی اینها در هم ضرب بشوند یک نتیجه جدیدتری را میدهند.

در باب اخبار حدسی می شود گفت که اینها از نوع احتمالات مشروطه هستند. اما در باب اخبار حسی، احتمال خطا در باب اخبار حسی از نوع احتمالات مطلقه است. چون احتمال خطای راوی اول هیچ اثری در احتمال خطای راوی دوم ندارد. (این روات رابطه عرضی دارند نه طولی. مثلاً ده راوی یک واقعه را نقل کنند نه اینکه راوی دوم از راوی اول نقل کند) مثلاً اگر ده نفر یک حادثه را دیده باشند و یک نفر از اینها خطا کند هیچ تاثیری در بالا رفتن احتمال خطای دیگر افراد ندارد.

اما در اجماع این طور نیست و احتمال خطا از نوع احتمالات مشروطه است. اگر مجتهد اول در یک حکم خطا بکند، این می تواند اثر بگذارد در احتمال خطای مجتهد دوم. و در نتیجه احتمال خطای مجموع اینها یک چهارم نیست بلکه یک رقم بالاتری است. مثلاً یک شخصیت بزرگ به نام شیخ طوسی وجود دارد که اگر فتوایی بدهد احتمال خطای ایشان مثلاً ۵۰ درصد است. بعد پنجاه سال فقیه دومی می آید که می خواهد در همین مسئله فتوا بدهد و این فرد فتوای شیخ طوسی را هم می بیند و مشخص است که بر نظر او این فتوا تاثیر می گذارد. احتمال خطای این فرد دیگر ۵۰ درصد نخواهد، بلکه ۷۵ درصد است و نتیجه خطای این دو فرد با هم می شود $\frac{3}{8}$ در حالی که در خبر حسی نتیجه احتمال خطای دو نفر راوی می شد $\frac{2}{8}$ به اینها احتمالات مشروطه گفته می شود.

نتیجه بحث: در اخبار حسی ممکن است زودتر به یقین برسیم تا اخبار حدسی.

رابعاً: نکته چهارم را می شود از متفرعات نکته اولی در نظر گرفت.

یک مقتضی داریم و یک عدم المانع برای اثر گذاری و تمامیت علت.

در اخبار حسی معمولاً و عادتاً مقتضی صحت خبر وجود دارد چون مقتضی صحت خبر خیلی کم موونه است و مثلاً فقط یک گوش سالم لازم دارد و یک چشم مثلاً.

این فرد می گوید من فلان مطلب را دیدم یا شنیدم و مقتضی را دارد. مانع این است که این آدمی که مقتضی را دارد حواسش پرت بوده است. مثلاً داریم به یک جایی نگاه می کنیم اما نمی بینیم. حتی اگر یک منفعت شخصیه ای داشته باشد که او را به دروغ گفتن بخواند این خود نیز یک مانع است. پس در اخبار حسی معمولاً اگر خطایی رخ می ده به سبب مقتضی نیست، چون معمولاً مقتضی وجود دارد. مثلاً برای شنیدن خبر گوش افراد معمولاً سالم است. و این خطا معمولاً به سبب وجود یک مانع است.

اما در اخبار حدسی مطلب اینطور نیست و ممکن است که حتی در مقتضی هم گیر داشته باشیم و عدم مقتضی سبب وجود خطا بشود.

مثلاً کسی که کر است برای خبر متواتر مقتضی ندارد.

پس در اخبار حدسی ما فقط نگران عدم المانع نیستیم و نگران عدم وجود مقتضی نیز هستیم.

وجود المتقضی :

عدم المانع:

خامسا:

ما یک مرکز الخطأ داریم و یک منشأ الخطأ

مرکز الخطأ جایی است که من اشتباه را آنجا انجام داده ام. مثلاً آمده ام یک روایت ضعیف السندی را تام السند در نظر گرفته ام. یک روایت فاسد الدلاله ای را تام الدلاله در نظر گرفته ام. این می شود مرکز خطای من. مثلاً یک استظهار نادرستی داشته ام.

اما منشأ خطای من می تواند ضعف فقاقت من باشد و یا ضعف در فلان دیدگاه.

در نقطه پنجم می خواهد منشأ الخطأ را اشاره کند.

ما وقتی به اخبار حدسیه نگاه می کنیم می بینیم که خطاها و اشتباه های مختلفی که احتمالش هست در فتوای متعدد پیش بیاید، اینها می توانند منشأ مشترک داشته باشند. یعنی منشأ مشترک داشته باشند.

اما در اخبار حسیه اینطور نیست.

مثلاً در جایی که من کلام امام علیه السلام را درست متوجه نشده ام منشأ خطای من این بوده است که گوش من درست نشنیده است. منشأ خطای دیگری این است که یک مگس اطرافش می چرخیده و این مطلب را درست نشنیده است. منشأ خطای نفر سوم این است که حواسش پرت شده است و منشأ خطای دیگری این است که یک منفعتی برایش وجود دارد و اگر کلام امام علیه السلام را درست نقل کند به زیانش می باشد و مطلب را تغییر داده است. منشأ خطای نفر پنجم یک منفعت حزبی است و غیره...

حال اینکه ما بگوییم همه مخطئین بر اساس یک منشأ دارند این اشتباه را مرتکب می شوند این کمتر رخ می دهد.

اما در مورد فتوی این طور نیست و ما می توانیم بگوییم منشأ خطای همه این مجتهدین در این فتوای غلط ضعف فقاہت بوده است. یعنی در یک دوره ای هنوز فقاہت رشد کامل را نداشته است. این ضعف فقاہت می تواند منشأ مشترک باشد.

پس در اخبارات حدسیه اینکه منشأ خطا مشترک باشد راحتتر پیدا می شود اما در اخبارات حسیه معمولاً منشأ واحد کمتر پیدا می شود.

نکته مهم

در اجماع نیز مواردی وجود دارد که در سرعت حصول یقین تاثیر گذار هستند و ممکن است که این حرکت را کند یا تند بکنند.

این موارد در صفحات ۱۵۲ و ۱۵۳ کتاب حلقه ثانیه آمده است.

نکته مهم در بحث اجماع: شهید صدر می فرمایند که ما اگر اجماع را از باب حساب احتمالات نگاه کردیم و گفتیم که کاشفیت اجماع از رای معصوم علیه السلام و دلیل شرعی یک کاشفیت قطعی است بنا بر حساب احتمالات، آنگاه ما باید بر اساس چارچوب حساب احتمالات پیش برویم. یعنی ارزش های احتمالی را لحاظ کنیم و نه امور دیگر. ممکن است که جایی برخی یک اجماعی را حجت ندانند بر حسب ظاهر لکن بر اساس حساب احتمالات ما می بینیم که ارزش احتمالی در این اجماع بالا است و ما به عنوان اجماع بما هو اجماع کار نداریم یعنی عنوان اجماع برای ما موضوعیتی ندارد و مهم آن میزان احتمال و ارزش احتمالی است که برای ما ایجاد میشود و اگر این برای ما حاصل این برای ما کافی است.

آیا وجود رای مخالف اجماع را می شکند؟ مثلاً صد تا فقیه یک نظر مشترک دارند و فقیه صد و یکم نظر مخالف دارد.

شهید صدر رحمت الله علیه می گویند که برای ما مهم نیست که مخالفی وجود دارد یا ندارد بلکه مهم این است که از ارزش احتمالی آن تعدادی که با هم جمع شده اند یا به لحاظ کیفی یا کمی در مجموع ما را به یقین موضوعی برساند. و اگر رسیدیم به این یقین مخالفت عده ای مهم نیست. حتی شاید مخالفینی در کار نیست و مخالف واحدی در کار باشد و این یک نفر بسیار بزرگ است و یک نفر می تواند اجماع صد نفر را بشکند. و یا از طرفی مخالفینی هستند که تعدادشان کمتر از مجمعی نیست اما از لحاظ علمی خیلی قابل توجه نیستند.

راه هایی هستند به عنوان راه های اصلی و اساسی اثبات وجدانی دلیل شرعی

که قسم سومش سیره متشرعه است

وقتی از سیره سخن می گوئیم منظور سیره یک فرد خاصی نیست بلکه سلوک عام یک جامعه است و یک سلوک عام و اجتماعی. سلوک عام عقلای معاصر معصوم علیهم السلام. عقلایی که هم عصر با معصومین علیهم السلام بوده اند و یک سلوک خاصی داشته اند. خود این عقلا که دارای این سلوک بوده اند این دو حالت دارد.

یک صورتش این است که عقلا بما هم عقلا این کار را می کردند. دارای مصالح و منافی بودند که این کار را می کردند و یا برای دفع مفاسد و یا طبق عرف عمومی و یا عوامل دیگر... ما به این سیره اصطلاحاً می گوئیم السیره العقلایه یا سیره العقلا

گاهی اوقات عقلا یک کاری را انجام می دادند بما هم متشرعه. یعنی عقلا به خودی خود این طور نبود که این کار را انجام بدهند و به این سمت حرکت کنند بلکه تحت تاثیر شریعت این کار را انجام بدهند. مثلاً اینکه عقلا به طبع عقلایی خود بیایند هنگام وضو کف سر خود را مسح بکشند به این سمت حرکت نمی کنند و چنین کاری را انجام نمی دهند و نهایتاً سر خود را با آب بشورند. اما اینکه با دست نم دار به مقدار خاصی از سر را مسح کنند این اتفاق نمی افتاد بما هم عقلا.

مثلاً قاعده من حاز ملک یک اصل عقلایی است که عقلا قبولش دارند. اما نکته اساسی این است که این سیره عقلایی و سیره متشرعه با هم نقاط اشتراک و افتراق دارند.

۱. نقطه اشتراک اول این است که هر دو این سیره از عقلا هستند.

۲. نقطه اشتراک دیگر این است که زمان شکل گیری این سیره باید همزمان با ظهور معصومین علیهم السلام باشد و یا خیلی نزدیک به عصر معصومین علیهم السلام باشد.

نقاط افتراق

ما وقتی داریم می گوئیم کاشفیت از دلیل شرعی و اثبات دلیل شرعی و وقتی می خواهیم صغرای دلیل شرعی را اثبات بکنیم که آیا واقعا از معصوم علیهم السلام صادر شده است یا نه ما می بینیم یک تفاوت های جدی بین این دو سیره وجود دارد.

اینکه عقلا بما هم متشرعه یک کاری را انجام بدهند این قاعدا رخ نمی دهد مگر تحت تاثیر شریعت. ولو اینکه روایتی هم به ما نرسیده باشد اما ما میفهمیم که تحت تاثیر شریعت بوده است و گر نه عقلا به خودی خود این کار را انجام نمی دادند. همین مقدار که اصل سیره و اتصال آن به معصومین علیهم السلام اثبات بشود ما کافی است که بگوئیم دلیل شرعی پشتوانه آن بوده است و این خودش کاشف از دلیل شرعی باشد.

اما سیره عقلا به این شکل نیست

چون مفروض ما این است که سیره عقلا متأثر از شریعت شکل نگرفته است و عقلا بما هم عقلا خودشان اینگونه می پسندیدند که این کار را انجام بدهند. چون مفروض این است، ما به یک نکته اضافه تری نیاز داریم. این سیره عقلا به از آنجا که منشأ تکوین و تکونش شریعت نیست، و عقلا خود به این نتیجه رسیده اند که این کار را انجام بدهند ما برای اینکه بگوئیم این کاشف از دلیل شرعی است و کاشف از نظر شارع است و شارع با این موافق است، نیازمند امضاء شریعت هستیم.

پس در سیره عقلاییه یک گام عقبتر از سیره متشرعه هستیم.

البته خود سیره متشرعه هم می تواند احتمال خطا در مورد او برود. اما هر چه این سیره گسترده تر و عمومی تر باشد ارزش احتمالی خطای این سیره پایینتر می آید و ارزش احتمالی صحت آن و انتساب آن به معصوم علیهم السلام بالاتر می رود.

در حقیقت سیره و اجماع مناظر هم هستند. در اجماع فقهای تحت تاثیر معصومین علیهم السلام فتوایی داده بودند در یک راستا.

در سیره، متشرعینی تحت تاثیر معصومین علیهم السلام رفتارهایی را در یک راستا انجام داده اند.

این دو تفاوت اساسی با هم ندارند.

ما اجماع را هم در تقسیم بندی جزو سیره آورده ایم. عمل فتوا دادن یک جمعی.

نکته جالب:

شهید صدر رحمت الله علیه قائل هستند به اینکه رابطه مهم بین سیره و اجماع این است که می شود ادعا کرد که حلقه واسطه میان اجماع متقدمین و دلیل شرعی، خود سیره متشرعه می باشد. اینی که قدمای اصحاب و متقدمین امثال کلینی و صدوق و مفید در یک راستا فتوی داده اند در حالی که هیچ نصی هم به ما نرسیده است در حالی که اینها خود محدث هم بوده اند و اگر این فتوی روایتی داشت حتما ذکر می کردند. صدوق حدیث نگار هم هست و خوب بود حدیث این اجماع را هم می آورد و دیگر بزرگان.

پس اینی که فتوا داده اند و محدث هم بوده اند اما حدیثش را نیاورده اند این نشان می دهد که طبق یک سیره متشرعه این فتوای اجماعی را داده اند. این علما در فضای نزدیک به عصر معصوم علیهم السلام زیست می کرده اند و به شکل طبیعی می دیدند که اصحاب اهل بیت علیهم السلام وقتی مثلاً می خواهند روزه بگیرند به این شکل انجام می دهند و یا به این شکل نماز آیات می خواندند و نیازمند حدیث نبوده اند دیگر. چون این افراد در امور شرعی حداقل زندگی و افکار و دین را به امام خود عرضه می کرده اند.

از کتاب استاد رضا اسلامی:

در بسیاری موارد سیره متشرعه به معنای مذکور [یعنی رفتاری که متلقي از دستور شارع است]، حلقه وسط میان اجماع و دلیل شرعی را تشکیل می‌دهد؛ [این مطلب در واقع جواب از اعتراضی است که محقق اصفهانی در بحث اجماع و کشف آن از دلیل شرعی وارد کرده‌اند که در حلقه سوم به آن اشاره شده است.] به معنای آنکه تطابق اهل فتوا بر حکمی [یعنی اجماع بر حکمی] که آن حکم در میان نصوصی که در دست ماست، منصوص نیست، به سبب ظن غالب اطمینانی کاشف از هماهنگی متشرعه معاصر با عصر نصوص، در رفتار و ارتکاز ذهنی است و این به نوبه خود کاشف از

دلیل شرعی است. [پس وجود اجماع کاشف از وجود سیره متشرعه است و این کشف مبنی براساس حساب احتمالات است. چون فرض آن است که فقها بدون مستند فتوایی صادر نمی‌کنند و این مستند ضرورتاً روایت لفظی نگاشته شده نیست وگرنه لا اقل یکی از مجمعين به آن اشاره می‌کرد. پس حتماً جوّ خاصی در میان فقها و متشرعه حاکم بوده است که وجود چنین حکمی را توجیه می‌کرده است؛ یعنی در میان فقهای عصر سابق و سابق بر سابق تا به زمان فقها و روات عصر معصومین برسیم، چنین حکمی متعارف و معمول بوده است و این امر خود کاشف از وجود دلیل شرعی است.] به عبارت دیگر، اجماع مذکور کاشف از روایتی است نانگاشته که در زندگی عموم متشرعه از حیث عمل و ارتکاز وجود داشته است.

ما در تواتر با لفظ سر و کار داریم. اما در سیره با سلوک سرو کار داریم و این ذیل دلائل غیر لفظی است. در جایی که لفظ وجود دارد کار آسانتر است.

سلوک نیاز به بررسی بیشتر دارد.

این بحث در حلقه ثالثه نیامده است و لذا بسیار مهم است و حتی درس خارج هم مطلب در همین حد است.

مقدمه بحث جدید:

در این قسمت تنها از طریقه ی اثبات سکوت تاییدی و تقریر معصوم علیهم السلام که در قبال سیره عقلائیه صورت گرفته است و یک دلیل شرعی غیر لفظی به شمار می رود بحث می شود.

آن سه روش قبلی (تواتر، اجماع و سیره متشرعه) هم وسیله احراز دلیل شرعی لفظی بودند و هم غیر لفظی. الان می خواهیم از طریقه اثبات دلیل شرعی غیر لفظی که همان تقریر باشد بحث کنیم. این متشرعه در سیره متشرعه، ممکن است که تحت تاثیر فعل امام یا لفظ امام یا تقریر امام علیه السلام این فعل را انجام داده باشند.

ما در اینجا به دنبال روش اثبات و احراز تقریر هستیم. مثلاً بدانیم و بفهمیم که تقریر به وسیله چه چیزی احراز می شود.

طریقه اثبات تقریر به عنوان یک دلیل شرعی غیر لفظی سخن می گوییم. این تقریری است که به

همراه سیره عقلائیه است و ناظر به آن است و آن را تایید میکند. اما پیش از آنکه تقریر را احراز

نماییم نخست باید معاصرت سیره عقلائی مورد نظر را احراز کنیم تا پس از آن به احراز تقریر و

سکوت تاییدی و امضایی معصوم علیه السلام نسبت به آن سیره پردازیم.

تواتر و اجماع و سیره متشرعه اساسا خود آن ها طریق کشف دلیل بودند. اما سیره عقلائیه به تنهایی مشکل است که بگوییم به تنهایی طریق کشف حکم شرعی است. مگر اینکه بگوییم این سیره عقلائی معاصر معصوم علیه السلام بوده است و ردعی هم از آن نشده است و این کاشف از دلیل شرعی است. باز این هم مشکل است چون ما ممکن است که از تقریر سیره را کشف نکنیم (مثلا یک نفر بیاید پیش معصوم علیه السلام و یک کاری بکند و معصوم علیهم السلام سکوت کنند و این اگر چه تقریر است و تقریر کشف شده است اما این تقریر امضای سیره نیست چون این عمل یک نفر بوده است و ممکن است که تبدیل به سیره نشده باشد) و تقریر و سیره را جداگانه کشف کنیم. تقریر را اینگونه کشف کردیم که ردع و منعی نبوده است و سیره را جدا کشف کرده ایم.

*** در گام نخست که اثبات معاصرت سیره عقلا با زمان معصوم علیهم السلام است، طرق مختلفی را پیشنهاد کرده اند:

پنج طریق در اینجا مورد بحث قرار میگیرد.

ما دنبال این هستیم که ثابت کنیم این سلوک عقلائی معاصر معصومین علیهم السلام بوده است و عقلا به این شکل در آن زمان عمل می کرده اند.

اولین طریق: الاستصحاب القهقری

تعریف مرسوم و معمولی استصحاب:

استصحاب عرفی و معمولی یعنی یک چیزی حالت سابقه ای دارد و ما آن حالت سابقه را به الان می کشانیم. می گوییم این قبلا این طور بوده است و الان هم احتمالا به همین شکل بوده است.

تعریف استصحاب قهقری:

در استصحاب قهقهری دقیقا به عکس این عمل میکنیم می بینیم این میز اینجا است و می گوییم این میز از کی اینجا بوده است. می گوییم این میز از نیم ساعت پیش بوده است اینجا یک ساعت پیش هم بوده است و احتمالا یک هفته پیش هم بوده است. احتمالا یک ماه پیش هم بوده است. هی همینطور زمان را به عقب می بریم. بعد میگوییم پس سه ماه پیش که آن آقا آمده اینجا تدریس بکند در این کلاس، قاعدتا کلاس به همین شکل بوده است و یقینا این استاد پشت همین میز نشسته است. یعنی حالت کنونی این کلاس را رو به عقب استصحاب می کنیم که به این استصحاب قهقهری میگویند. در حالت عادی حالت قبلی را به الان میکشانند و در حالت قهقهری حالت فعلی را به عقب می برند.

ما می خواهیم استدلال کنیم به سیره عقلائی در زمان معصومین علیهم السلام به خاطر وجود آن در زمان عصر حاضر. بگوییم چون الان عقلا این چنین دیدگاه هایی دارند، پس قطعا در زمان قدیم هم بوده است این دیدگاه.

این دیدگاه مبتنی بر یک سری مبانی است.

نکته اول برای استصحاب قهقرای: این است که ما فرض کنیم که سیره یا سلوک عام اجتماعی، یک امری نیست که به این راحتی تغییر بکند و خیلی سخت تغییر میکند.

مبنای نخست این است که بسیار مشکل است که سیره تغییر کند و عقلا رفتاری را بر رفتار دیگر تغییر بدهند. به طور مثال سابقا افراد می خواستند سفر بروند از جاندار برای رفتن استفاده می کرده اند و الان از مثلا اتومبیل و کشتی و هواپیما استفاده میکنند. ما می گوییم اینجا این تغییرات ایجاد شده است و سیره تغییر کرده است از الاغ به قطار. ما به این تغییرات شاهد داریم اما برای امور دیگر مثل حیازت بگوئیم حیازت سبب ملکیت است و این در سابق بوده است و در الان هم هست. اگر شاهدی نداشتیم که این سیره از یه زمانی زمانی ایجاد شده باشد و می دانیم که این از قبل بوده است می گوییم که این سیره صعب التّغیّر است.

نکته دوم استدلال برای استصحاب قهقرایی: این است که اساسا ما چه سیره ای را می گوییم سیره عقلائیه؟

سیره عقلائیه در واقع بیانگر برخی از ابعاد ثابت در وجود انسان است. ما می گوییم یک سری نکات فطری است که سلیقه نوع بشر است. اگر ما رفتیم سراغ سلیقه نوع بشر، این چیزی نیست که اختصاص به زمان خاصی داشته باشد.

این دو نکته پایه استدلال ما است برای استصحاب قهقرایی که می خواهیم سیره عقلائیه کنونی را بکشانیم و ببریم به زمان اهل بیت علیهم السلام.

شهید صدر رحمت الله علیه به هر دو مبنا اشکال می کنند.

اشکال به نکته اول از استصحاب قهقرایی

نکته نخست این است که تغییر و تحول سیره به این شکل سخت نیست و با خواند تاریخ می بینیم که سیره ها به راحتی تغییر کرده اند. اما قبول میکنیم که بطیء السیر است. اما به مرور تغییر می کند و با یک سیر آرام تغییر میکند و گاهی آنقدر این تغییر آرام است که انسان احساس ثبات میکند. مثل چرخش زمین که احساس نمی شود.

اشکال به نکته دوم از استصحاب قهقری

سیره همیشه ناشی از فطرت و عقل نیست که تغییر پذیر نباشد بلکه در بسیاری از موارد ناشی از شرایط گوناگون از جمله شرایط اقلیمی و موارد دیگر می باشد مثلاً منطقه ای بوده است که از لحاظ جغرافیایی زیاد مورد هجوم قرار می گرفته اند و این باعث ایجاد یک سیره عقلائی شده بینشان و اگر این شرایط نبود این سیره هم نبود. اما اگر بگوییم یک امری امر فطری و عقلی در بشر است آنگاه می شود گفت که این سیره ناشی از آن (عقل)، ثابت است بین بشر. ما از عقل سخن نمی گوئیم بلکه از عقلاً در این بین سخن می گوئیم. مثلاً اگر بگویند عقل اینگونه می گوید، می گوئیم ثابت است. یعنی اگر عقلاً در زمان ارسطو مطلبی حقیقتاً ثابت بشود در این زمان هم قاعدتاً باید ثابت بشود و اگر استدلال بکنیم و ببینیم این حرف ثابت نمی شود این نشان می دهد که استدلال آن ها غلط بوده است نه این که عقل ثابت نیست. این استدلال در آن زمان نادرست بوده است.

ما در مجموع نمی توانیم به وسیله استدلال قهقرای ثابت کنیم که عقلاً اگر در

زمان ما یک کاری را انجام می دهند نتیجه بگیریم که عقلاً در طول تاریخ همین

کار را انجام می دادند. حتی سپهر عقلا ممکن است که در این منطقه جغرافیایی

با آن منطقه جغرافیایی در یک زمان واحد با هم فرق داشته باشند.

طریق دوم:

دراسة التاريخ

ما می خواهیم معاصرت سیره عقلاء را با معصومین علیهم السلام اثبات کنیم. یعنی بگوییم این سیره معاصر معصوم علیه السلام بوده است.

یک به شکل کلی در این طریق کتب تاریخی را مطالعه کنیم و از این طریق به این نتیجه برسیم که در زمان معصومین علیهم السلام مردم چه روشی داشته اند.

یا از طریق مطالعه روایات و احادیث فقهی و بررسی آنها و از این طریق به این نتیجه برسیم که سبک و سیاق مردم چگونه بوده است.

در خود این روایات احیانا ما بازتابی از فرهنگ زمانه معصومین علیهم السلام را می بینیم. شخص زندگی خود را برای امام علیه السلام تشریح میکند و میگوید ما به این روش عمل میکنیم.

نکته مهم: مورخین آنقدر دغدغه حقیقت گویی را مثل روات نداشته اند. معمولا روالشان این طور بوده است که هر چه روال تاریخی به دستشان می رسیده است ثبت کنند و کاری خیلی به ثقه بودن گزارش کنندگان نداشته اند و گاهی اوقات این تاریخ نویسان در دربار سلاطین بوده اند و تاریخ را طبق میل آنها می نوشته اند.

مثلا تاریخ ابن اسحاق به مذاق خلیفه وقت خوشش نیامد.

اما ابن هشام جوری تاریخش را نوشت که خلیفه عباسی از آن تعریف کرد.

اولین کسی که معروف است به تاریخ اسلام سیره ابن هشام است.

اما واقعیات را به شکل تک نگاری در آورده اند. مثل ابی مخنف.

اهل تاریخ علمشان از ش پولی در نمی آمد و ناچار بودند که به دربارها متصل بشوند و همین باعث میشد که یک سری مسائل را حذف و اضافه کنند. پس خیلی نمی شود که از به این کتب استناد کرد.

علمای ما در چارچوب معاملات فتواهایی داده اند. فرض این است که در چارچوب معاملات، این فتوایی که داده اند این ها را انتزاع کرده اند از سیره عامی که نزد عقلاء مرتکز بوده است و عقلا این روش ها را داشته اند.

این که فتاوی معاملات گفته شد به این خاطر است که در عبادیات معمولاً معصومین علیهم السلام حکم را می گفتند اما در معاملات بیشتر جنبه امضایی داشته است.

مثلاً در ظهار می خوانیم می فهمیم که این سیره طلاق ظهار در دوران جاهلیت وجود داشته است. روایات ظهار را که بخوانیم با این سیره آشنا می شویم. و یا انواع و اقسام بیع هایی که انجام می دادند.

از فتوای علما را هم می شود گاهی سیره عقلا را کشف کرد. این فتاوا باید بتوانند منعکس کننده سیره عقلا باشند.

اما کار به این سادگی نیست و به این را حتی نمی شود از نقل تاریخی پی به سیره معاصر با معصوم علیهم السلام برد.

الطریق الثالث:

السیره فی عصر المعصومین علیهم السلام وجداناً

اگر این سیره در زمان معصومین علیهم السلام وجود نداشته باشد، این وجود نداشتن سیره یک لازمه ای دارد که این لازمه الان منتفی است.

شهید صدر رحمت الله علیه یک مثالی می زنند:

در وضو ما با بخشی از دست سرمان را مسح می کنیم. این سیره از زمان معصومین علیهم السلام بوده است و این دلالت می کند بر اینکه مسح با تمام دست واجب نیست.

حال اگر ما بگوییم چنین سیره ای نبوده است و مسح با تمام کف دست هم در میان مردم رواج داشته است. آیا جای سوال نبود که کدام یک از درست است؟ با تمام کف دست یا با بخشی از کف دست؟

و این اگر یک امری بود که رواج داشت (ولو نه به اندازه سیره بودن) حتی مثلاً یک بخشی از مردم با کف دست این کار را می کردند و بخشی با بخشی از دست) این سوالات به ما میرسید به دلیل کثرت سوال و جواب از معصوم علیه السلام. لا اقل یک بخشی به ما می رسید. ما الان روایتی هم در این زمینه نداریم با توجه با عام البلوی بودنش. خود این نشان می دهد که قاعدتاً چنین چیزی نبوده است و سیره عموم نشان می دهد که با کل کف دست مسح نمی کردند و همه روالشان این بوده است که با بخشی از کف دست مسح می کردند.

مناقشه ما این است که بحث ما سیره عقلاء بود. اما شما مثالان در مورد سیره متشرعه بود و عقلا بما هم عقلا مسح سر نمی کشند. این اگر به عنوان یک اموری شرعی و موجود در شریعت بود کسی این کار و مسح سر را انجام نمی داد.

اگر عقلا بخواهند کاری انجام بدهند می گویند برو سرت را بشور نه این که دست نم دار را به یک سبک خاصی به سر بکشد و این سیره عقلا بما هم متشرعه.

خوب بود شهید صدر رحمت الله علیه یک مثال دیگر را انتخاب می کردند .

اگر از این روش بخواهیم استفاده کنیم باید پنج نکته موجود باشد

۱. مسئله باشد عامل البوی باشد.

۲. آن حکم مقابل به گونه ای باشد که این اقتضای طبق نباشد. یعنی طبع انسان حکم اولی را بیشتر گرایش داشته باشد.

۳. انگیزه های زیادی وجود داشته باشد که حکم این مسئله را نقل کنند برای ما (یکی این است که عام البلوی است مثلا)

۴. دلیل روشن و قابل توجه ای برای پنهان کردن روایات وجود نداشته باشد. (مثلا مسئله از نکات خطر آفرینی نباشد که جان شیعیان را مثلا در خطر می انداخته است و لازم بوده که تقیه کنند)

۵. ببینیم که میزان قابل توجه ای از روایات و فتاوی قدما در اثبات حکم مقابل به ما نرسیده باشد.

پاسخ اشکالی که به شهید صدر رحمت الله علیه صدر شد در مورد مثال:

شهید صدر رحمت الله علیه صدر اصل وضو گرفتن و اصل مسح کردن را نگفته است بلکه کیفیت اینکه مسح با تمام کف باشد یا با قسمتی از کف باشد را گفت.

اگر انسان با قسمتی از دست مسح بکشد این راحتتر است برایش تا اینکه بخواهد تمام کف را روی پا بکشد.

طبق عقلایی اقتضا دارد که اگر بنا باشد مسح بکنند این طوری مسح کنند و طبعشان بیشتر این را اقتضاء کند.

الطریق الرابع

انتفاء البدیل

اسم این را انتفاء البدیل گذاشتیم و این جایی مطرح است که ما یک سیره ای را می خواهیم به عنوان سلوک معاصر با معصوم علیه السلام اثبات کنیم.

لکن این سیره دارای یک جانشینی است که آن جانشین یک روش خیلی عجیب و غریبی است و چیزی است که اگر وجود داشت حتما گزارشش به ما می رسید.

مثلا اینکه بگویند فلانی خوابید این گزارش کردن ندارد. اما اگر کسی سه روز نخوابد این گزارش کردن دارد. چون رفتار غیر طبیعی است و یا سه روز غذا نخورد.

این غیر طبیعی انگیزه شدیدتری برای نقلش هست.

ما می خواهیم اثبات کنیم سیره ای وجود داشته است معاصر ائمه علیهم السلام که این سیره دارای یک بدیلی است که اون بدیل یک پدیده عجیب اجتماعی به شمار می رود.

اگر این بدیل وجود داشت در آن زمان حتما گزارشش به ما می رسید.

مردم به یک چیز غیر طبیعی توجه می کنند.

مثلا می گویند یک سلوک رفتار این است که افراد به ظواهر کلام اعتنا کنند و به این عمل بکنند.

ما میگوییم همین روش در زمان اهل بیت علیهم السلام هم وجود داشته است.

اما ما بخواهیم بگوییم یک رفتار دیگری وجود داشته است در مقام برخورد با گفتارها و مردم به جای اخذ به ظاهر به یک معنای دیگر اخذ می کرده اند.

مثلا اگر کسی درب یک مغازه ای برود و بگوید من یک مقداری پنیر تبریزی می خواهم. صاحب مغازه پیش خودش می گوید یک یعنی وحدت و پنیر به دلیل حفره هایی که دارد می گوید این حتما نظرش اصل فلسفی کثرت در وحدت است. در صورتی که چنین نیست .

این کار یک کار عجیب است. اگر در زمان معصومین علیهم السلام مردم به ظواهر عمل نمی کردند این حتما به ما نقلش می رسید.

از جایی که چنین چیزی نقل نشده است پس حتما وجود نداشته است .

تالی باطل است پس مقدم هم باطل است.

الملاحظة التحليلية الوجدانية

این طریق مقداری مشکل است برای اثبات سیره عقلا

شخص می گوید من هم مثل سایر عقلا هستم.

می گوید من وقتی نظر می کنم روش مورد پذیرش خودم را می بینم که چه هست. و بعد نگاه میکنم که این روشی را که من می پسندم ناشی از ویژگی های شخصی خودم نیست و این یک حالت عمومی است و هر انسان دیگری هم چنین کاری را انجام می دهد. یک مقداری خودم را ملاک دیگران قرار میدهم.

اما باور به این مطلب به این سادگی نیست که من روش مورد پسند خودم را به عنوان مورد پذیرش عقلا قرار بدهم.

من که این روش را می پسندم ناشی از این نیست که من خیلی آدم حساسی هستم و وسواسی هستم که مثلاً اگر هی وقت بیرون رفتن ده بار می رفتم و در را بررسی میکردم که این بسته است یا نه این ناشی از ویژگی وسواس من بود. اما اینکه وقت بیرون رفتن از خانه در را محکم ببندم این دیگر ربطی به وسواس و دیگر مسائل ندارد. و به حالت عقلایی بر می گردد.

این کار به خصوصیات فردی من کاری ندارد.

گام نخست این است که من خصوصیات فردی خود را کنار بگذارم و ببینم که این رفتار آیا ناشی از این است که یک انسان عاقل طبیعی سلیم هستم یا ناشی از یک عادات خاصی است. اگر به این نتیجه رسیدم که این از خصوصیات اختصاصی من نیست و از عاقلی به عاقل دیگر هم این رفتار وجود دارد یک اطمینانی در وجود من حاصل می شود که بگم این حالت، حالت عمومی عقلا است.

اما گاهی به همین حد هم اکتفا نمی کنیم و می رویم می گردیم که آیا عقلای دیگر هم همینطور هستند و سایر جوامع هم همین هستند و کم کم به این نتیجه می رسیم که این یک رفتار عقلایی عمومی است.

این روش به این راحتی به ما کمکی نمیکند. و باید یک استقرای خوبی اتفاق بیافتد.

این روش به قدر استقرای این فرد محکمه پسند است. هر چقدر استقرا کرده باشد قابل قبول است برای دیگران.

این پنج روش برخی اش برای سیره متشرعه هم قابل استفاده است.

سکوت معصوم علیه السلام

یک سیره ای بوده است که در زمان معصومین علیهم السلام بوده است و معصومین علیهم السلام سکوت کرده اند. اما فهمیدن این سکوت را از کجا می فهمیم؟ و از کجا می فهمیم که این سکوت دال بر امضاء است؟

می گوئیم که خب معصومین علیهم السلام ردع و منعی نکرده اند و سکوت را از اینجا می فهمیم.

پاسخ می دهند که از کجا می دانید که ردع و منع نکرده اند و شاید منع وردعی کرده باشند و به ما نرسیده باشد و می گویند که **عدم الوجدان لیس علی عدم الوجود** یعنی اینکه من نیافته ام دلیلی بر نبودن نیست و می گوئیم تو منع معصوم علیه السلام را نیافته ای .

حال پاسخ ما به این مطلب:

فرض کنیم که در یک منطقه ای سیلی به راه می افتد. ما هم مسئول هستیم در شهر. از مقامات مسئول می گویند چرا سیل بند نزدیدی. ما میگوئیم که من دستم را جلوی آب گذاشتم. این فرد دیوانه است.

حال در مرحله دیگر فرد می گوید که من دستور دادم که چندتا کیسه شنی در خیابان گذاشتم. این فرد هم در سلامت عقلی نیست.

مانع باید متناسب با سیل باشد نه چندتا کیسه شنی. بله اگر این آب در حد چندتا کیسه شنی است با این کیسه درست می شود.

حکیمانه نیست که اهل بیت علیهم السلام مشاهده کنند که امری به شکل گسترده در بین مردم رواج دارد و این امر مخالف شریعت است و شریعت را خراب کند و بعد اهل بیت علیهم السلام فقط در حد دو سه بار خیلی مختصر بگویند که من مخالف این کار هستم و این را فقط در جمع های کوچک یواشکی بگویند.

بلکه باید منع و ردع جمش متناسب با سیره باشد. اگر یک امری یک سلوک همگانی است طبیعتاً باید رادع و مانع او با او برابری کند. قوت رادع باید به اندازه قوه مردوع باشد.

مثلاً اگر همه ابنا بشر در تمامی اعصار با هر دین و گرایشی به صورت معاطاتی معامله می کردند (یعنی میگفتند یک کیسه گندم می خواهم و پولش را می داد و می آمد و نمی گفت که می خرم یک کیسه گندم را و صیغه جاری نمیکرد) حالا اگر بیع معاطاتی یک روش بسیار شایعی است آیا این معنا دارد که ولو با یک روایت صحیحه مثلاً از بیع معاطاتی ردع شود؟

این شدنی نیست. اگر اهل بیت علیهم السلام واقعا بیع معاطاتی را قبول نداشتند، ما الان باید حجم عظیمی از روایات را در این زمینه می دیدیم.

همینطور باید تاکید میکردند و اصرار بر این موضع می کردند.

حال چنین روایات به این حجم زیادی اگر بود آشکار می شد. یعنی لو کانَ لبان. و از آنجا که آشکار نشده تالی فاسد است پس مقدم نیز فاسد است.

درجه الوثوق فی وسائل الإحراز الوجدانی

درجه بالای از احتمال در احراز وجدانی گاهی به حدی زیاد است که در طرق مقابل (یعنی طرف خلاف آن) تقریباً صفر است.

گاهی اوقات این درجه احتمال که ما به وسیله وسائل احراز وجدانی به آن می رسیم آنقدر زیاد نیست به اندازه قطع و طرف مقابلش هم یک مقدار قابل توجه سی درصدی است.

حالت سوم این است که احتمالی که ما به آن میرسیم احتمال بسیار زیادی است اما طرف مقابل هم صفر نیست اما یک مقدار بسیار کم است.

حالت اول:قطع

۱۰۰٪ طرف اول ۰٪ طرف دوم

حالت دوم:ظن

۶۰٪ طرف اول ۴۰٪ طرف دوم

حالت سوم:اطمینان

۹۵٪ طرف اول ۵٪ طرف دوم

۱. قطع و یقین صد در صد است و هیچ مشکلی ندارد و حجیت اش ثابت است و معلق

نیست. دارای منجزیت و معذرت است. (این حجیت از قطع ذاتی نیست اما قابل انفکاک از

او هم نیست)

۲. ظن و گمان ما با شصت درصد و هشتاد درصد مواجهیم و حجیت مستحکم مانند قطع نداریم. مشهور که قائل به قبح عقاب بلا بیان هستند، می گویند که الظن لیس بحجه. اما حق الطاعه می گوید ما دائر مدار کشف امر مولا هستیم این کشف حتی به اندازه احتمال هم منجزیت دارد. اما منجزیتش معلق است به اینکه منع و ترخیصی جلویش را نگیرد. این ظن را اگر از طرف شریعت دلیلی بر حجیتش نداشته باشیم و یا مانع برای حجیتش داشته باشیم، نمی توانیم به وسیله آن حکم شرعی را اخذ بکنیم. چون منجز و معذر نیست. ظنی که معتبر است آن اماره ای است که ظن را ایجاد کرده است مثل خبر واحد ثقه. ظن غیر معتبر ظنی است که از طریق قیاس و ... حاصل شود برای ما.

۳. اطمینان؛ این مورد ۹۵٪ است مثلاً و همین حدود که برخی آنرا حجت می دانند و برخی نمی دانند.

وسائل احراز تعبدی آن وسائلی هستند که به خودی خود زورشان نمی رسد که ما را به قطع و یقین برسانند. نهایتا ما را به یک ظن می رسانند و بقیه را شارع به او عطا میکند و ما را متعبد می کند به این طریق و به آن حجیت می بخشد.

شاه فرد چنین طرقی خبر واحد ثقه است.

که اگر خبر واحد ثقه را از ما بگیرند دیگر چیز زیادی برای ما نمی ماند.

ما برای اثبات حجیت خبر واحد ثقه باید استدلال بکنیم به ادله ای.

اول از همه به قرآن و سنت معصومین علیهم السلام .

و بعد از آن باید به سراغ سیره برویم.

ما ادله را می بینیم اما فرض این است که از هیچکدام از این ادله حجیت خبر واحد ثقه قابل اثبات نیست و ما با سیره اثبات می کنیم اثبات این مورد را .

اولین دلیل قرآنی آیه سوره مبارکه نباً است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (۶) سوره

مبارکه نباً

اگر یک فاسق یک خبری برای شما آورد، همینطور نپذیرید و تحقیق کنید.

قرآن می گوید اگر فاسق آورد خبر را تبیین کنید.

حال این جمله شرطیه است و مفهوم دارد و اگر عادل خبر آورد با مفهوم گیری باید بپذیریم و تبیین نیاز ندارد چون قید حکم منتفی شده است و لذا حکم منتفی شده است.

ادله حجیت خبر واحد

تعریف خبر واحد: خبر واحد خبری است که قطع حاصل نمی شود به ثبوت مُعدّای آن خبر و مفاد آن خبر.

این تعریف یک تعریف کیفی است و تعریف کمی نیست.

گاهی اوقات ممکن است که راوی خبر واحد یک نفر باشد و گاهی ممکن است که راوی اش دوتا یا سه یا چهار تا یا ... باشد. نکته این است که ما نباید راوی را کمی ببینیم چون تعریف آن کیفی است. خبری که ما را به قطع برساند خبر متواتر است با هر تعداد راوی و خبری که ما را به قطع نرساند خبر واحد است با هر تعداد راوی.

حجیت خبر واحد

برای حجیت خبر واحد تمسک به قرآن و سنت را بحث میکنیم و بعد به مباحث دیگر می پردازیم.

قرآن

۱- آیه یا أَیُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ

نادمین (۶) حجرات

جاء به یعنی آورد.

اگر فاسقی خبری برای شما آورد شما تبیین و بررسی بکنید تا اینکه با یک قومی را از روی جهالت برخورد نکنید.

آیه یک قضیه شرطیه است و جمله شرطیه هم مفهوم دارد و معنایش این است که اگر فاسقی برای شما خبری آورد تبیین کنید. پس اگر عادل خبری آورد بپذیرید.

إن جئکم خبر بنا فتبینوا

النبأ أن جئکم فاسق به فتبینوا (ما باید جمله را به این شکل در بیاوریم) این را ما به این شکل نوشتیم تا به یک اشکال مطرح شده در مورد آیه پاسخ دهیم

اشکال اول به برداشت از این آیه کریمه

اشکال از طرف شیخ اعظم انصاری مطرح شده است

شیخ انصاری:

(شرط مسوق لتحقق موضوع است که شرط موضوع ساز است و در این حالت مفهوم ندارد که بحثش را در قسمت مفهوم گذرانندیم.)

شیخ اعظم می گویند که اگر فاسق خبر نیاورد دیگر موضوعی هم در کار نیست و در این حالت چنین جمله شرطیه ای مفهوم ندارد.

پاسخ مرحوم صاحب کفایه رحمت الله به این اشکال

ما می گوییم آنی که موضوع است آوردنده خبر است "الجائی بالنبأ است" که شرط فسق است و حکم یا جزاء تبیین است که جمله به این شکل در می آید

"الجائی بالخبر ان کان فاسق فتبینوا"

آوردنده خبر اگر فاسق بود آنگاه تبیین بکنید.

قطعا فسق که در اینجا شرط است دیگر محقق موضوع نیست و از این حالت مسوق موضوع خارج است.

یا می شود گفت اذا کان جائی بالخبر فاسقا فتبینوا

پاسخ شهید صدر رحمت الله علیه

شهید صدر رحمت الله علیه می گویند که این پاسخ آخوند رحمت الله یک فرضیه است که این جمله دارای چنین معنایی باشد و ما باید به فهم عرفی و ظهور عرفی مردم رجوع کنیم. در حلقه ثالثه این بحث می آید. شهید صدر این اشکال شیخ را رد نمی کند لکن یک تبیین جدیدی ارائه می کند که خیلی مشکل را حل میکند. یعنی ایشان قائلند در برخی حالات شرطی که محقق موضوع است مفهوم دارد.

اشکال دوم به برداشت از این آیه کریمه

اشکال دیگر این است که اگر ما فرض کنیم که این جمله شرطیه مفهوم داشته باشد؛ اینجا یک مشکل دیگر هست و آن این است که ما باید به تعلیل ذیل آیه توجه کنیم که می فرماید "أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ" آیه می فرماید از روی جهالت با قومی برخورد میکنید و مواجه می شوید. سخن سر جهالت است. ما اگر به عموم تعلیل توجه کنیم می بینیم که عموم تعلیل مشترک است بین عادل و فاسق چون آیه می فرماید اگر به خبر فاسق عمل کردید و تبیین نکردید، برخورد جاهلانه با قومی میکنید و در نتیجه نادم و پشیمان می شوید.

سوال: آیا خبر واحد علم ایجاد میکند برای ما؟ نه

اگر علم ایجاد می کند از محدوده خبر واحد خارج است و می شود خبر متواتر.

ما گفتیم قطع حجیت دارد و غیر افکاک با حجیت نیست.

اگر ما بگوییم خبر واحد قطع ایجاد میکند پذیرفته است. اما خود آیه هم می گوید که علم ایجاد نمی کند پس جهل است.

حال ما بگوییم هر خبر واحدی علم آور نیست و علت مشترک است میان اخبار احاد اعم از خبر عادل و فاسق پس ما بگوییم که همین تعلیل عامی که در ذیل آیه آمده است این خودش همانند قرینه متصله ای عمل می کند برای اینکه مفهوم لغو بشود. الغاء مفهوم صورت بگیرد.

در باب مفاهیم که ما قائلیم که شرط مفهوم دارد، اگر ما قرینه ای داشته باشیم که از طریق آن قرینه ثابت بشود که این جمله شرطیه خاصی که اینجا به کار رفته است مفهوم ندارد، طبق آن قرینه عمل می کنیم. ما که ثابت کردیم که جمله شرطیه مفهوم دارد، این را به شکل کلی ثابت کردیم اما اگر در یک مورد خاص ما قرینه ای داشته باشیم که از طریق این قرینه متصله بفهمیم که این جمله شرطیه به شکل خاص مفهوم ندارد ما طبق همان قرینه عمل میکنیم و قرینه را کنار نمی گذاریم و می گوییم که این جمله شرطیه استثنائاً مفهوم ندارد.

پس صاحب مناقشه ثانیه اشکال نکرده است به اینکه جمله شرطیه مفهوم ندارد؛ اشکال نکرده است به اینکه شرط محقق موضوع است در اینجا پس مفهوم ندارد؛ لکن می گوید ما در اینجا یک عموم تعلیل (علت عامه و مشترکه، تعلیل عمومی) داریم در ذیل آیه که به شکل قرینه متصله جلوی مفهوم را میگیرد. به بیان دیگر ایشان در مقتضی اشکال نمیکند بلکه مانع طرح میکند. مقتضی برای مفهوم داشتن هست اما مانع بر سر راهش می باشد.

جواب داده شده است به این اشکال:

پاسخ اول به اشکال دوم به آیه نبأ

اگر به نصوص دینی مراجعه کنیم می بینیم که معمولاً جهل در مقابل عقل قرار گرفته است نه علم. مثلاً می گویند جنود عقل و جهل.

جهالتی که گفته می شود صرفاً عدم العلم نیست، بلکه یک نوع سفاhtی هم درش هست و عمل به خبر واحد عادل سفاht حساب نمی شود چون این کار یک کار عقلایی می باشد و عقلاً از این روش استفاده می کنند و روشی که روش عقلایی باشد روش سفیهانه نمی باشد پس عمل به خبر واحد عادل را کسی نمی تواند یک کار سفیهانه به حساب بیاورد. این جهالت را یک وقت ناظر به عقل نظری لحاظ میکنیم و یک وقت عقل عملی

یک وقت جهالت را از زاویه دید عقل نظری نگاه میکنیم و یک وقت از زاویه دید عقل عملی. اگر از زاویه دید عقل نظری نگاه کنیم، جهالت می شود عدم العلم. اما از زاویه عقل عمل نگاه کنیم، جهالت می شود سفاht. و ما گفتیم که به نظر می رسد که معمولاً در ادبیات روایی ما و در نصوص دینی ما جهالت را که لحاظ کردند چون در مقابل عقل قرار دادند و تقابل جهالت و عقل را در نظر گرفتند به نظر می آید بیشتر به عقل عملی نظر داشتند تا عقل نظری.

جهالت:

۱. عقل عملی

۲. عقل نظری

پاسخ دوم به اشکال دوم به آیه شریفه نبأ:

اینکه ما می گوییم که تعلیل ذیل آیه عمومیت دارد، خالی از مناقشه نیست و مسامحه در تعبیری است و بهتر بود بگوییم که اطلاق دارد و یا به تعبیر استاد بگوییم طلق دارد و آزاد و رها است و یا بگوییم شمول و فراگیری دارد.

به فرض مثال اگر یک شمول و فراگیری و استيعابی هم در این تعلیل وجود داشته باشد (که ما هم قبول داریم) شما می خواهید بگویید که این تعلیل هم خبر واحد عادل را شامل می شود و هم خبر واحد فاسق را؛ حالا ما می گوییم این اشکالی ندارد و ما قبول داریم اما در عوض این مفهومی که آمده خبر واحد عادل را خارج کرده است از وجوب تبیین در حقیقت این تعلیل را اگر عام باشد تخصیص زده است و اگر مطلق باشد تقیید زده است .

به عبارت دیگر:

تعلیلی که در ذیل آیه آمده است عموم دارد و شمول. هم شامل خبر واحد عادل و هم خبر واحد فاسق.

این عمومیت و شمول دارد. مفهومی هم که قبل از این تعلیل آمده است این را تخصیص یا تقیید زده است. این قسمت با جمع عرفی حل می شود.

پاسخ سوم:

پاسخ میرزای نائینی (مبتنی بر مکتب اصولی میرزای نائینی):

میرزای نائینی یک مبنای خاصی دارند که در حلقه ثالثه بیشتر ان شاء الله به این خواهیم پرداخت. اساساً جعل حجیت وقتی مطرح می شود در جعل حجیت در حقیقت این امر ظنی به شکل تعبدی به شکل دلیل قطعی در نظر گرفته می شود. وقتی مولا می گوید جعلت خبر الواحداً حجتاً یعنی جعلته علماً تعبداً. اینی که مولا خبر واحد را جعل حجیت برایش کرده است از این مبنا بوده است.

خواسته بگوید اصلا خبر عادل همانند دلیل قطعی است و تخصصا از موضوع این آیه خارج است. این آیه دارد از خبر غیر قطعی حرف می زند و این به ما ربطی ندارد در مورد خبر عادل ثقه واحد. و دیگر این تعبدا مصداق جهالت نیست.

خبر عادل به منزله قطع و یقین است و جهالت درش نیست و در این آیه شریفه دارد خبری را می گوید که جهالت درش هست.

بر مبنای میرزای نائینی اینکه شارع خبر واحد عادل را حجت قرار داده است یعنی به صورت تعبدی آن را علمی و قطعی قرار داده است. یعنی علم آور و قطع آور است.

یعنی به نحو تعبدی همانند خبر متواتر است که خبر واحد علم آور است تعبدی.

خبر واحد ثقه خودش علم آور نیست (یعنی به علم نمی رسیم نسبت به مفاد آن خبر) اما حجیت چنین خبری با دلیل قطعی ثابت شده است و در مقابلش علم قرار دارد (یعنی به خودی خود علم آور است و ما به مودایش علم پیدا میکنیم)

آیه شریفه نفر

من به یک نفر می گوییم من یک سری مسائلی را می خواهم به تو بگویم که برای طلبی که بیرون ایستادند مطرح کنی و می گوییم واجب است که این کار را انجام بدهی و آنها را انذار کنی تا تحت تاثیر قرار بگیرند. شما مطالب را خوب از من می گیرید و به آنها می گوئید و به محض انذار، آنها می زنند زیر خنده. آیا این یک کار لغو نبود؟

من که می گویم مطالب را به اینها برسان، باید به آنها هم بگویم به حرف شما گوش بدهند. باید بگویم این شخص که برای شما حرف می زند نماینده من است و به حرفش گوش دهید.

اگر اعلام کردم که یک تعدادی از شما بیایید مدینه با معارف دینی آشنا شوید و بعد خبر ببرید برای مردمان خودتان و این هدایت را به آنها هم برسانید. من همزمان به این مردمان گفتم که به این خبر گوش دهید. اما اگر به اینها بگویم که این خبر را ببرید و به آن مردمان نگویم که به حرف اینها گوش دهید، این یک کار لغوی است. پس در حقیقت من که می گویم یک تعدادی بیایند و معارف را یاد بگیرند و برای دیگران ببرند در حالی که امید دارم که تحت تاثیر قرار بگیرند (لعلهم یحذرون) این جمله امید داشتن به انذار شدن را خداوند سبحان دارد می گوید. این طبیعی است که وقتی از طرفی به عده ای می گوید این اخبار را بگیرید از طرف دیگر به آن قوم می گوید که به حرف اینها گوش کنید.

این خلاصه استدلال به آیه شریفه نفر است.

آیه نفر:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (۱۲۲) سوره مبارکه توبه

اینطور نیست که همه مومنین باید کوچ کنند، اگر یک تعدادی از اینها بیایند تفقه در دین بکنند تا بروند قوم خودشان را انذار بکنند هنگامی که به سویشان برگشتند تا انذار بشوند.

از این لولای تحزیزیه در این آیه وجوب استفاده می شود. یعنی واجب است تحصیل علوم اسلامی.

حذر کردن از یک آتشی رخ می دهد و منذر هم از همین آتش انداز میدهد. مثلاً اگر کشت و کشتار بکنید آتش در پی دارد و این از وقوع یک عقاب خبر میدهد.

نکته یکی از دوستان:

حجیت یعنی معتبر بودن. ممکن است کسی بگوید در اینجا آتش ما را ترسانده نه اینکه این خبر ما را ترسانده است.

اشکال به استدلال به این آیه شریفه

اشکال اول به دلالت آیه نفر:

اینی که در آیه شریفه بیان شده است انداز بکنید و بعد اونها هم بپذیرند و حذر بکنند و تحذر صورت بگیرد، این وجوب تحذر که پس از انداز مطرح می شود، این به این مفهوم نیست که تحذر هم واجب است. که بخواهیم بگوییم که تحذر واجب است به این دلیل که خبر واحد ثقه حجت است و خبر هشدار دهنده واجب است. بلکه از آن جهت آن جهت مطرح شده که این اندازی که دارد طرح می شود این واقعا و حقیقتا مسبوق به وجوب یک عذاب و آتشی است و این آیه در مقام بیان حجیت خبر واحد نیست بلکه در مقام بیان یک نکته واقعی است و آن هم وجود عذاب و عقاب است و در حقیقت این حکم آمده گردن مردم را گرفته و بر اونها منجز شده است. ما در حقیقت از قبل یا با علم اجمالی یا با شک یا از این قبیل، قبلاً فهمیده ایم که این حکم بر گردن ما هست. انداز دهنده می آید به ما هشدار می دهد که حواستان را جمع کنید و نمی آید از این حکم به ما خبر دهد.

یک وقتی من می آیم شما را انداز میکنم و می ترسانم. می گویم اینجا آتش هست. و اگر شما به حرف من گوش نکنید می سوزید. آیا سوختن شما به این خاطر است که به حرف من گوش نکردید یا به این خاطر بود که اینجا آتش بود؟ به خاطر این بود که آتش بود.

چون شما سخن من را گوش نکردید کسی شما را جهنم نمی برد اما چون اینجا جهنم بود شما سوختید.

ما در پی اثبات حجیت و منجزیت خبر واحد بودیم در صورتی که با این آیه به دست نمی آید.

حجیتی که ما می خواهیم اثبات کنیم این است. یعنی خود این خبر منجز تکلیف می شود در خبر واحد؛ اگر این خبر نبود عذابی هم نبود. ولی الان که این خبر آمد اگر به این گوش نکنیم عذاب می شویم. نکته این است که اگر ما داریم زندگی می کنیم و به ما خبر نرسیده است که دعا عند رویت الهلال واجب و ما این را نمی خوانیم. چون خبر به ما نرسیده است عذاب نمی شویم. به خلاف جایی که کسی می گوید آتش دارد اینجا می سوزد؛ اینجا ما به او می گوییم برو پی کارت ما از اینجا تکان نمی خوریم. در اینجا که ما به حرف ایشان گوش نکردیم، نمی گویند چون به حرف او گوش ندادی بسوز. نه؛ چه این به ما خبر می داد و چه خبر نمی داد و چه ما می دانستیم و چه نمی دانستیم ما می سوختیم. پس اینها دو مقام هستند. مقام انداز غیر از آن مقام اخباری است که ما می خواهیم در خبر واحد اثبات کنیم و از ش سخن بگوییم. ما می خواهیم بگوییم خبر حجت است؛ یعنی خود آمدن این خبر سبب می شود حکم منجز بشود. یعنی اگر شما به مفاد این خبر عمل نکردید چون به مفاد این خبر عمل نکردید آتش می آید سراغتان. اما انداز به این شکل نیست. انداز نمی گوید چون به حرف من گوش نکردی پس باید بسوزانمت. بلکه انداز می گوید آتش واقعی است و فقط دارد خبر می دهد و چه بگوییم به تو و چه نگوییم این آتش سوزی واقع است.

اگر گفتیم که خبر واحد حجت است یعنی منجز تکلیف است.

اشکال دوم به دلالت آیه نفر:

ما از این آیه چه چیزی را می خواهیم اثبات کنیم؟ حجیت خبر واحد را. در صورتی که حجیت خبر واحد به شکل خاص از این آیه در نمی آید. اما صرف اینکه بالاخره احتمال منجز تکلیف است را مسلک حق الطاعه برای ما مشخص کرده است.

مسلک حق الطاعه احتمال را منجز تکلیف می داند البته تا زمانی که ترخیصی در مخالفت با آن نیامده است و معلق است .

این آیه می خواهد بگوید که در باب منذر شما از برائت شرعیه نمی توانید استفاده کنید اما حجیت خبر واحد به شکل خاص را ثابت نکرده است.

یک وقتی به کسی می گویی فلان مطلب به این شکل است و او هم ترتیب اثر می دهد و شما کلی ذوق می کنی و به رفقا می گویی من بهش گفتم این کار را کردم و او می گوید هر کسی به من می گفت من عمل می کردم و ربطی به گفتن تو نداشت.

ما می خواهیم بگوییم که ما می خواهیم حجیت خبر واحد را بما خبر واحد اثبات کنیم. اما از این حجیت خبر واحد بما خبر واحد اثبات نمیشود و این صرفا یک احتمالی رامطرح میکند که این احتمال هم در مورد مخالفت با این ترخیصی نیامده است و صرفا همین. ما در مسلک حق الطاعه می گفتیم که هر احتمالی از هر راهی منجز تکلیف است مگر اینکه تکلیفی در مخالفت با این بیاید. پس در منجزیت این خیلی چیز مهمی نیست و اگر ما توانستیم به شکل خاص حجیت خبر واحد را از این استفاده کنیم اون ارزشمند است. اما در قبح عقاب بلا بیان ما ممکن است که این حرف را بزنیم، چون آنها می گویند که اگر بیان نباشد عقاب قبیح است و ما می گوییم که این بیان اعم از قطع باشد و غیر قطع. که غیر قطع آن بیانی است که وجدانا قطع نمی آورد اما تعبدا همانند قطع قرار داده شده. بنا بر مسلک قبح عقاب بلا بیان این مطلب از یک جعل شرعی برای ما کشف می کند (از جعل حجیت از جانب شارع کشف میکند و هم می تواند منجز باشد و هم معذر و هر دوی اینها قابل اثبات است بر اساس مسلک قبح عقاب).

مستشکل در این قسمت می گوید اگر ما اگر بپذیریم که خبر منذر خودش منجز است که این در مقابل دیدگاهی است که در اشکال اول مطرح شد.

در دیدگاهی که در اشکال اول مطرح شد این بود که خبر منذر خودش منجز نبود؛ ما گفتیم به سبب عمل نکردن به خبر منذر ما عذاب نمی شویم، بلکه عذاب از قبل ثابت شده بوده. مثل کسی که می گوید آتش می آید ما سوختنمان به سبب وجود آتش است نه گوش ندادن به خبر او.

حال ما فرض کنیم که خبر منذر به خودی خود منجز باشد بعد مستشکل اشکال را در بالا مطرح کرد.

پس اولاً این فقط منجزیت را برای ما ثابت می کند چون خبر واحد هم معذرت دارد و هم منجزیت و انذار فقط ناظر به منجزیت است .

دوم اینکه حجیت خبر واحد به شکل خاص ثابت نمی شود بلکه هر احتمالی که مطرح باشد طبق مسلک حق الطاعه منجز تکلیف هست تا زمانی که ترخیص نیامده است و این آیه هم منجزیت دارد و اینجا هم از این آیه استفاده می شود که این منجزیت دارد و ترخیصی هم برای آن نیامده است و براءت شرعیه هم وجود ندارد.

پس اولاً حجیت کامل ثابت نمی شود و فقط منجزیت

دوم این که منجزیت طبق مسلک حق الطاعه از هر راهی می آید.

اشکال سوم به دلالت آیه نفر:

اساساً ما بگوییم آیه دارد می گوید انذار و انذار به معنای اخبار نیست . هشدار دادن معمولاً به این نیست که بیایم به شما خبر بدهم و عین یک کلامی را از کسی گزارش بدهم.

معمولاً با کلی توضیح و نکات دیگر می آید و نوعی رای و نظر درش وجود دارد. مثلاً من رفتم صحنه هایی را مشاهده کردم و دیدم که کلی خطرات در راه هست و الان ممکن است که خطرات شما را در بر بگیرد و خودم برداشت کرده ام بروز خطراتی را. مثلاً یک فرد شرور خنجر به دست دارد جلو می آید و مسیرش هم در همین راهرو است و احتمالاً به این کلاس هم می رسد و من نتیجه میگیرم و به شما می گویم که خطر در راه است و این مبتنی بر رای و نظر است نه یک خبر صرف . لذا علماً می آیند از این آیه بحث اجتهاد و فتوا را بیرون میکشند و این انذار ناظر به فتوا است و این آیه شریفه در حقیقت دلالت دارد بر حجیت فتوای مجتهدین نه حجیت خبر ثقه.

ما اینجا فرض کرده ایم که اشکال اول و دوم وارد نباشد و با این فرض باز می گوییم که این استدلال اشتباه است و این آیه شریفه دلالت ندارد بر حجیت خبر واحد ثقه.

ما قبلا گفته ایم که اخبار دو نوع است .

اخبار حسی و حدسی

اخبار حدسی یعنی اجتهاد، یعنی رای، یعنی نظر. اینجا اخبار حدسی منظور است

دلالت آیه شریفه کتمان

لعن یعنی دوری از رحمت و یک نوع دعایی است.

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ
اللَّاعِنُونَ (۱۵۹)

آیه دلالت می کند از حرمت کتمان . یعنی اگر مطلبی را می دانید از هدایت و بینات، بروید منتقل کنید.

آیه که می گوید کتمان کردن یعنی کتمان کردن اخباری فقط حرام است که موجب علم می شود؟ خیر

ممکن است که آیه می گوید که حرام است کتمان کنید و ما بگوییم چه فایده وقتی علم ایجاد نمی کند. اما آیه اطلاق دارد و نتیجه این است که وقتی شما حرام است کتمان کنی چه علم ایجاد بشود برای مخاطب و چه نشود، نشان میدهد که مخاطب هم باید بپذیرد چه علم ایجاد بشود چه علم ایجاد نشود.

مثل جایی که به کسی میگویید برو خبر بده و به مخاطب هم میگویید گوش بده به خبرش.

خلاصه: از یک سو کتمان حرام باشد و از سوی دیگر پذیرش و قبول قول این شخصی که سخن را آورده واجب نباشد، لغویت لازم می آید. و این یعنی همان حجیت.

اشکالات به این استدلال

اشکال اول به این استدلال:

کتمان چه زمانی مطرح است؟

کتمان یعنی پوشاندن حقیقت که اگر ما اون را نمی پوشانیدیم علم حاصل می شد. همه در جریان قرار می گرفتند و همه می پذیرفتند. من آمدم با پوشاندن کتمانی که انجام دادم مانع خیر شدم. مانع از این شدم که مطلب به همگان برسد. پس باید مقتضی وضوح و علم وجود داشته باشد تا ما در اونجا از کتمان سخن بگوییم. کتمان در حقیقت اون مانعی است که بر سر مقتضی وضوح و علم قرار میگیرد و جلوی آن را می گیرد. اما این به خلاف اخبار است. اخبار در جایی است معمولاً که اصلاً مقتضی علم وجود ندارد. چون اصلاً خبر واحد علم آور نیست. البته ممکن است که گاهی علم آور باشد اما کتمانی که در این آیه گفته سخن از بینات است. اینها مقتضی علم را دارند و فقط گفته که کتمان نکنید.

اشکال دوم به استدلال به دلالت آیه کتمان

نکته دیگر اینکه به فرض اینکه ما بگوییم اطلاق حرمت کتمان شامل خبر واحد هم می شود و این مطلب را شامل می شود لکن این شاید از این جهت بوده است که شارع مقدس می خواسته بینات و هدایت ها مخفی نماند و یا اخبار مخفی نماند و گفته شود برای اینکه اینها باشد و مطرح بشود و حالا کسی از این طریق برایش علم حاصل شد به این عمل کند و کسی هم حاصل نشد عمل نمی کند.

مثال: شما فرض کنید که غذاهای مختلفی را آماده می کنید و در سفره می چیند و اطراف مختلفی را بیان پای این غذا. حالا این افراد اگر این غذا باب طبعشان بود می خورند و اگر نه نمی خورند. اما شما می گوئید همه جور غذایی بیاورید. یک سری از این غذا ها باب طبع هستند و یک سری شان نیست. شما می خواهید جنستون جور باشد. شارع مقدس به دنبال این بوده است که مطالب کتمان نشود و اینها مطرح بشود و وقتی که مطرح شد اگر این علم حاصل شد، افراد از این خبر تبعیت می کنند و اگر علم حاصل نشد که هیچی.

آیه در مقام بیان حجیت نیست و نمی خواهد به خبری که علم آور نیست حجیت بدهد. میگوید مطالب را بیان کنید که به این حالت می گویند احتیاط در مقام تشریع.

احتیاط دو حالت دارد

۱. احتیاط در مقام تشریع:

این احتیاط از جانب مولا رخ می دهد

۲. احتیاط در مقام امتثال:

این احتیاط از جانب عبد رخ می دهد.

در این قسمت احتیاط در مقام تشریع رخ داده است شارع مقدس یک فراخوان عمومی داده است که ایها الناس، هیچ چیزی را کتمان نکنید. چون می خواسته است که هیچ خبری مخفی نماند و هیچ بینه ای مخفی نشود و همه چیز مطرح شود. حال که همه چیز مطرح شد؛ یک سری اش که بدرد بخور و علم آور بود افراد می توانند به آن عمل کنند و اگر نبود آن را کنار میگذارند.

احتیاطش اینجا بود که شارع می خواست که نکند که یک مطلبی مخفی بماند. احتیاطاً فراخوان عمومی داد.

این شاید بدرد یک عده ای بخورد و برایشان علم آور بود.

ادامه مبحث بالا ان شاءالله در درس های بعدی تدریس خواهد شد و استاد در این جلسه از قست و أمّا السنه تدریس خواهند کرد.

أمّا السنه:

بحث بر سر اثبات حجیت خبر واحد بود.

گفتیم برای اثبات حجیت خبر واحد ادله ای که گفته می شود گاهی به آیات قرآن کریم استدلال می شود و همچنین به سنت .

پس از بررسی آیات قرآن کریم نوبت به سنت رسید.

واضح است که ما نمی توانیم حجیت خبر واحد را با خود خبر واحد اثبات کنیم چون دور پیش می آید. مثل این است که از کسی بپرسی آیا شما معتبر هستید و ایشان بگوید بله من معتبر هستم.

باید یک دلیل قطعی بیاید و اعتبار این را برای ما به اثبات برساند. حالا که این طور شد ما دوتا وسیله داریم که اینها از نوع وسائل احراز وجدانی هم هستند. یعنی قطع و یقین ایجاد میکنند و حجیتشان جای هیچ خدشه ای ندارد. هر دو هم از طرق اثبات سنت هستند و ما را به سنت اهل بیت علیهم السلام می رسانند و ما می خواهیم از اینها برای اثبات خبر واحد ثقه استفاده کنیم.

راه تواتر برای اثبات حجیت خبر واحد ثقه

یکی از اینها تواتر اجمالی است و دیگری سیره اعم از سیره متشرعه و سیره عقلا می باشد.

تواتر اجمالی: ما مجموعه ای از روایات داریم که از لسان اینها و نوع بیان اینها می شود تا حدودی به این نتیجه رسید که خبر واحد حجت است. این " تا حدودی " که گفتیم به این جهت است که ما تواتر لفظی در روایات بر حجیت خبر واحد نداریم. اگر ما روایتی داشتیم که به نحو متواتر این نقل شده بود برای ما عین لفظش. متواتر به ما رسیده بود و لفظش این بود که خبر واحد حجت است. ما چنین چیزی نداریم.

حال برویم سراغ تواتر معنوی. آیا تواتر معنوی در اختیار داریم؟ یعنی روایاتی با الفاظ احيانا گونه گون نقل شده باشد و لکن مجموع آنها اولاً زیاد باشند به حدی که بتوانند ما را به تواتر برسانند، ثانياً مجموع آنها یک معنا را برسانند و یک معنا را هدف بگیرند و آن معنا عبارت باشد حجیت خبر واحد ثقة. مثلاً در یک روایتی بخوانیم "خبر واحد ثقة حجت است" و در روایت دیگر بخوانیم "خبر واحد ثقة معتبر است" و در روایت دیگری بخوانیم "خذ بخبر واحد ثقة" و در روایت دیگر بخوانیم "عمل کن به خبر واحد ثقة". به هر حال اینها الفاظ مختلفی است و معنا یکی است. اگر ما با این حجم از روایات روبرو بودیم که همه یک معنا را می گفت و اون معنا هم حجیت خبر واحد ثقة بود ما می توانستیم ادعای تواتر معنوی بکنیم اما ما اون چیزی که در دست داریم تواتر اجمالی است که تواتر اجمالی هم دو جور معنا بود که یک جوری در حلقه ثانیه معنا شد و یک جوری هم در حلقه ثالثه معنا می شود که این ادامه همان چیزی است که در همین حلقه خواندیم.

تواتر اجمالی اینطور است که ما مجموعه ای از روایات فراوانی داریم که اینها به دلالت التزامی دلالت می کند بر حجیت خبر واحد و حجم این روایات هم زیاد است به حدی که به تواتر می رسد. ما می گوییم اینجا تواتر اجمالی رخ داده است. یعنی این حجم بالای از روایات اینها به نحو متواتر برای ما اثبات میکند حجیت خبر واحد را اما به نحو اجمالی. ما اجمالاً از اینها این حجیت را به دست می آوریم.

اینکه به " اجمالی " تاکید میکنیم این است که اینها (این روایات) یک جور نیستند. بعضی هاشان خبر واحد عدل امامی را اثبات میکنند، یعنی بهترین نوع خبر که راوی شیعه دوازده امامی وثقه است. بعضی دیگر صرفاً روایت امامی را تایید میکنند. بعضی صرفاً روایت ثقة را تایید میکنند ولو شیعه هم نباشد.

در یک چنین موردی ما باید اخذ به قدر متیقن بکنیم . یعنی ببینیم مجموع این روایات که اینها به نحو اجمالی متواترا حجیت خبر واحد را اثبات میکنند می کنند آیا می شود از شان قدر متیقن گیری کرد؟ بله می شود و اخص از آنها قدر متیقن است از آنها. فرضا کسی بگوید ما یک طلبه ای برای تبلیغ می خواهیم. بعد یک دعوت دیگری هم می شود که روحانی که می آید سابقه تحصیلش هم زیاد باشد. بعد می گویند روحانی که می خواهد بیاید اینجا نه تنها سابقه تحصیلش زیاد باشد بلکه به لحاظ درسی هم قوی باشد. از این سه بیان قدر متیقنشان این است که همه این سه ویژگی را داشته باشد یعنی روحانی با علمیت بالا هم سابقه تحصیل و هم روحانی بودن است.

ما اگر گروه سوم را بفرستیم هم خواسته گروه اول را برآورده کردیم و هم خواسته گروه دوم و هم خواسته گروه سوم را.

در این روایاتی هم که ما داریم که به نحو اجمالی حجیت خبر واحد را بر ما اثبات می کند با همین دسته بندی ها مواجهیم.

بعضی هاشان به شکل سختگیرانه خبر واحد عدل امامی را ثابت میکنند. شیعه دوازده امامی عادل که این خیلی محدود است.

بعضی شان واحد شیعه را .

بعضی کاری با شیعه بودن ندارد و فقط بتوان به آن اعتماد کرد.

بعضی شان کاری به ثقه بودن هم ندارد و ممکن است مفادش این است که فقط به اخبار اهمیت می دادند و یک اطلاقی دارد که شامل ثقه بودن و غیر ثقه بودن هم می شود.

ما اگر بخواهیم اخذ به قدر متیقن بکنیم گروهی که می گویند راوی شیعه دوازده امامی عادل باشد را اخذ کنیم. این را اگر اخذ کنیم که اخص هست این قدر متیقن است.

فرض کنیم ما پنجاه هزار روایت فقهی داریم و لسان این ها را بررسی کردیم دیدیم از این مجموع این پنجاه هزارتا، پنج هزارتا از اینها ازشان به نحو اجمالی استفاده می شود. (یعنی یک تواتر اجمالی دارند که بر حجیت خبر واحد دلالت دارند) و به نحو اجمالی تواتر دارند بر اثبات حجیت خبر واحد. لکن خود این پنج هزارتا طیف بندی دارند که بعضی ها مطلق و باز اثبات می کنند و بعضی محدودتر. فرض کنیم از این پنج هزارتا صدتا روایتش دارد آن مورد اخص را می گوید. یعنی راویانشان شیعه دوازده امامی عادل هستند. یعنی خود این صدتا روایت راویانشان شیعه دوازده امامی عادل است. پس این صدتا قدر متیقن هستند که حجیتشان با تواتر اجمالی ثابت شده است که تواتر خود یکی از راه های احراز وجدانی است. یعنی قطعاً حجیت این صدتا روایت ثابت شده است به نحو متواتر.

حالا که این صدتا روایت اینقدر مستحکم شد به سراغشان می رویم و می بینیم که مفادشان چیست. اگر دیدیم در همین صدتا، روایاتی هستند که حجیت خبر واحد را به شکل گسترده ثابت می کنند و نه فقط به شکل شیعه دوازده امامی عادل؛ بلکه می گویند خبر هر راوی ثقه ای را می شود اخذ کرد و حجیت دارد. اگر چنین محتوایی را در این صد روایت پیدا کردیم آنگاه بر می گردیم و حجیت همه روایاتی که راویانشان ثقه باشد را اثبات میکنیم.

طی مراحل به شکل خلاصه:

۱. پنجاه هزار روایت فقهی داریم

۲. در این روایات جستجو میکنیم که مفادشان بسیار متفاوت هستند (یکی در مورد صلاه یکی صوم و ...)

۳. از مجموع این روایات، پنج هزار تاشان لسانشان جوری است که ناظر هستند به اثبات حجیت خبر واحد. (یعنی اگر در مورد صلاه هم هست، اما نکته ای را گفته است که حجیت خبر واحد را هم در بر دارد این روایت. مثلاً به امام عرض کرده است که من سوالم در مورد صلاه این است و امام علیه السلام پاسخ داده اند که از اصحاب ما هم بررسی قبول است)

۴. این روایات به نحو تواتر اجمالی حجیت خبر واحد را اثبات میکنند.

۵. حال که این پنج هزار تا را داریم محدوده این حجیت را بررسی میکنیم. که مثلاً باید راویش چه ویژگی داشته باشد.

۶. قدر متیقن را بررسی میکنیم.

۷. قدر متیقن همان شیعه دوازده امامی عادل است.

۸. پس ما در مجموع حجیت خبر واحد شیعه عادل را به دست آوردیم.

پس تا اینجا مرحله اول تمام شد و حجیت خبر واحد شیعه دوازده امامی عادل تمام شد.

مرحله دوم

۱. حال می‌گوییم در این پنج هزار روایتی که داشتیم و گفتیم ناظر به حجیت خبر واحد است بریم ببینیم که چند تاشان راویشان شیعه دوازده امامی عادل است.

۲. می‌بینیم که یک تعدادی مثلاً صد تا دارای همین ویژگی هستند.

۳. این صدا تا حجیتشان به نحو قطعی اثبات شده است.

۴. باید یک بازبینی از این صدا تا روایت بکنیم و ببینیم حالا این صدا روایت تا کجا به ما

اجازه می دهند که حجیت خبر واحد را اثبات کنیم.

۵. وقتی متن اینها را بررسی میکنیم می بینیم این روایات می گویند وقتی راوی شیعه بود

ولو عادل نبود می شود به روایتش را قبول کرد. (کمی دایره حجیت باز شد)

۶. باز بررسی میکنیم و می بینیم بعضی دیگرشان می گویند که همین که آدم ثقة باشد

ولو شیعه نباشد، می توان به حرفش عمل کرد که دایره بازتر شد.

خلاصه بحث: خبری که پشتوانه حجیتش تواتر است دارد برای ما خبر واحد ثقة را اثبات می کند که در این صورت خبر واحد را با قطع اثبات کرده ایم.

یعنی اگر یک خبری پیدا کردیم که قدر متیقن از آن مجموع روایات متواتر اجمالی بود (مثلا راوی خود این خبر دوازده امامی و عادل و ثقة بود) و مفادش دلالت بر حجیت خبر واحد ثقة (و نه حتما امامی و عادل) بود اینگونه خبر واحد ثقة را با این روایت قطعی اثبات میکنیم.

استفاده از سیره برای اثبات حجیت خبر واحد ثقة:

وسیله دوم سیره است که سر آغازش سیره متشرعه است که نیاز به امضاء ندارد و اگر خودش اثبات شد دیگر امضا نمی خواهد. بعد به سراغ سیره عقلاء می رویم.

برای استفاده از سیره متشرعه باید ثابت کنیم که متشرعه هم عصر معصوم علیه السلام به آن سیره عمل می کردند به نحو نوعی و نه شخصی. مثال برای اطمینان شخصی این است که کسی بگوید من اگر فلانی برایم یک حرفی را بزند برایم حجت است (یعنی می گویم راست می گوید).

نوعی این است که ولو اینکه اگر اطمینان شخصی هم برایشان حاصل نمی شده اما به اخبار احاد عمل می کردند و هم حق همین بوده که چنین کنند چون همه نمی توانستند به امام علیه السلام دسترسی پیدا کنند چون مسافت ها خیلی زیاد بوده است. مثلاً کسی به مدینه از راه دور خدمت امام صادق علیه السلام مشرف می شده است و سوال هایی می پرسیده و برای قوم خود از معارف تعریف می کرده است.

غیر از این دیگر راهی نبوده است. نشریه و رسانه نبوده که بخواهند همه آگاه بشوند.

پس ما باید اثبات کنیم که این سیره میان متدینین وجود داشته و این هم عصر معصومین علیهم السلام بوده است. اگر ما توانستیم چنین سیره ای را اثبات کنیم مطلوب حاصل شده است. پس عمده مطلب وجود چنین سیره ای در زمان معصوم علیهم السلام است. ما قبلاً مواردی را برای اثبات معاصرت سیره با معصومین علیهم السلام خواندیم که پنج طریق بود که گفتیم که بهترینش طریق ثالث بود.

این طریق ثالث پنج شرط داشت که اگر بررسی کنیم می بینیم که این پنج شرط دقیقاً در اینجا قابل پیاده کردن می باشد.

سیره ای که در اینجا مطرح می کنند بیشتر ناظر به سیره متشرعه هست اما وارد سیره عقلا هم می شوند. آنچه برای ما مهم است این است که سیره متشرعه معاصر معصومین علیهم السلام بر این بوده است که به اخبار واحد ثقة عمل می کردند حتی اگر اطمینان شخصی هم برایشان حاصل می شد.

از طرقی که سابقا داشتیم برای معاصرت سیره طریق سوم مناسبتر بود که پنج شرط داشت.

این پنج شرط:

۱. مسئله مورد ابتلای عموم باشد.
 ۲. حکم مقابل منجر به رفتاری شود که آن رفتار مناسب طبع عقلایی نیست.
 ۳. انگیزه زیادی برای نقل حکم مسئله مورد نظر وجود داشته باشد. (وقتی مسئله ای مورد ابتلا باشد، انگیزه برای نقلش زیاد می شود)
 ۴. توجیهی برای پنهان کردن آن حکم وجود نداشته باشد مثل تقیه یا مورد دیگری. لو کان لبان
 ۵. مقدار قابل توجهی از ادله نقلی از حکم مقابل به ما نرسیده باشد. (وقتی ادله نقلی را بررسی می کنیم می بینیم چیز قابل توجهی در دست ما نیست که حکم مقابل را اثبات کند).
- این پنج شرط شروط خمسۀ اثبات معاصرت سیره با معصومین در طریق سوم بود.

تطبیق شرط اول بر بحث این قسمت: روایات فراوانی به صورت خبر واحد ثقة در دست مردم بوده است. این احکامی که مردم داشتند بیشترش به سبب خبر واحد ثقة بوده است چون ارتباطی با امام علیه السلام نبوده است و رسانه و تلفن و ... نبوده است و ناچاراً باید امام علیه السلام را حضوری میدیدند و یک سفر ماه ها طول می کشید و سختی زیادی داشت و کار آسانی نبود و به همین سبب مجبور بودند که از افراد ثقة بپرسند پس سرو کار زیادی با اخبار ثقات داشته اند. یک نفر که محضر امام علیه السلام مشرف می شد نماینده یک قوم بود و سوال را میپرسید و به قوم خود می گفت امام علیه السلام چنین فرمودند. روایات و اخبار ثقة فراواند بوده است.

برای شرط سوم ما می دانیم که یک سری چیز هایی داریم که تواتر اجمالی را از آن ها نتي

تطبیق شرط دوم بر بحث این قسمت: حکم مقابل منجر به رفتاری شود که آن رفتار مطابق طبع عقلایی نباشد. یعنی اگر ما نخواهیم حجیت خبر واحد را قبول کنیم، باید بگوییم که ما باید نسبت به اخبار ثقات توقف بکنیم. توقف یعنی این که ما باید اخبار ثقات را کنار بگذاریم و بدون اینکه بسم الله الرحمن الرحيم

از جلسه شصت و نهم

استفاده از سیره برای اثبات حجیت خبر واحد ثقة:

وسیله دوم سیره است که سر آغازش سیره متشرعه است که نیاز به امضاء ندارد و اگر خودش اثبات شد دیگر امضا نمی خواهد. بعد به سراغ سیره عقلاء می رویم.

برای استفاده از سیره متشرعه باید ثابت کنیم که متشرعه هم عصر معصوم علیه السلام به آن سیره عمل می کردند به نحو نوعی و نه شخصی. مثال برای اطمینان شخصی این است که کسی بگوید من اگر فلانی برایم یک حرفی را بزند برایم حجت است (یعنی می گویم راست می گوید).

نوعی این است که ولو اینکه اگر اطمینان شخصی هم برایشان حاصل نمی شده اما به اخبار احاد عمل می کردند و هم حق همین بوده که چنین کنند چون همه نمی توانستند به امام علیه السلام دسترسی پیدا کنند چون مسافت ها خیلی زیاد بوده است. مثلاً کسی به مدینه از راه دور خدمت امام صادق علیه السلام مشرف می شده است و سوال هایی می پرسیده و برای قوم خود از معارف تعریف می کرده است.

غیر از این دیگر راهی نبوده است. نشریه و رسانه نبوده که بخواهند همه آگاه بشوند.

پس ما باید اثبات کنیم که این سیره میان متدینین وجود داشته و این هم عصر معصومین علیهم السلام بوده است. اگر ما توانستیم چنین سیره ای را اثبات کنیم مطلوب حاصل شده است. پس عمده مطلب وجود چنین سیره ای در زمان معصوم علیهم السلام است. ما قبلاً مواردی را برای اثبات معاصرت سیره با معصومین علیهم السلام خواندیم که پنج طریق بود که گفتیم که بهترینش طریق ثالث بود.

این طریق ثالث پنج شرط داشت که اگر بررسی کنیم می بینیم که این پنج شرط دقیقاً در اینجا قابل پیاده کردن می باشد.

سیره ای که در اینجا مطرح می کنند بیشتر ناظر به سیره متشرعه هست اما وارد سیره عقلا هم می شوند. آنچه برای ما مهم است این است که سیره متشرعه معاصر معصومین علیهم السلام بر این بوده است که به اخبار واحد ثقة عمل می کردند حتی اگر اطمینان شخصی هم برایشان حاصل می شد.

از طرقی که سابقا داشتیم برای معاصرت سیره طریق سوم مناسبتر بود که پنج شرط داشت.

این پنج شرط:

۱. مسئله مورد ابتلای عموم باشد.
 ۲. حکم مقابل منجر به رفتاری شود که آن رفتار مناسب طبع عقلایی نیست.
 ۳. انگیزه زیادی برای نقل حکم مسئله مورد نظر وجود داشته باشد. (وقتی مسئله ای مورد ابتلا باشد، انگیزه برای نقلش زیاد می شود)
 ۴. توجیهی برای پنهان کردن آن حکم وجود نداشته باشد مثل تقیه یا مورد دیگری. لو کان لبان
 ۵. مقدار قابل توجهی از ادله نقلی از حکم مقابل به ما نرسیده باشد. (وقتی ادله نقلی را بررسی می کنیم می بینیم چیز قابل توجهی در دست ما نیست که حکم مقابل را اثبات کند).
- این پنج شرط شروط خمسۀ اثبات معاصرت سیره با معصومین در طریق سوم بود.

تطبیق شرط اول بر بحث این قسمت: روایات فراوانی به صورت خبر واحد ثقة در دست مردم بوده است. این احکامی که مردم داشتند بیشترش به سبب خبر واحد ثقة بوده است چون ارتباطی با امام علیه السلام نبوده است و رسانه و تلفن و ... نبوده است و ناچاراً باید امام علیه السلام را حضوری میدیدند و یک سفر ماه ها طول می کشید و سختی زیادی داشت و کار آسانی نبود و به همین سبب مجبور بودند که از افراد ثقة بپرسند پس سرو کار زیادی با اخبار ثقات داشته اند. یک نفر که محضر امام علیه السلام مشرف می شد نماینده یک قوم بود و سوال را میپرسید و به قوم خود می گفت امام علیه السلام چنین فرمودند. روایات و اخبار ثقة فراواند بوده است.

برای شرط سوم ما می دانیم که یک سری چیز هایی داریم که تواتر اجمالی را از آن ها نتي

تطبیق شرط دوم بر بحث این قسمت: حکم مقابل منجر به رفتاری شود که آن رفتار مطابق طبع عقلایی نباشد. یعنی اگر ما نخواهیم حجیت خبر واحد را قبول کنیم، باید بگوییم که ما باید نسبت به اخبار ثقات توقف بکنیم. توقف یعنی این که ما باید اخبار ثقات را کنار بگذاریم و بدون اینکه از اهل بیت علیهم السلام حکم شرعی اش را بپرسیم به آن عمل نکنیم. این یک رفتاری است که مطابق طبع عقلایی نیست و مردم به اخبار ثقات اهمیت می دهند.

مثلاً یک نفر به ما خبر بدهد که محل کلاس عوض شده و جای کلاس به محل دیگری رفته ما به آن عمل می کنیم.

تطبیق شرط سوم بر بحث این قسمت: انگیزه زیادی وجود داشته باشد بر گفتن حکم مسئله مورد نظر. که این از متفرعات شماره یک است و این طبیعی است که وقتی چیزی عام البلوی است و مورد نیاز است و احکام دینی اشان را قرار است که مشخص کنند از همین راه طبیعی است که بروند از معصوم علیهم السلام سوال کنند و گفتگو کنند و انگیزه زیادی داشته باشند که حکم مسئله را نقل کنند. مثلا اگر معصومین علیهم السلام اخبار واحد را قبول نداشته باشند. این جاهایی است که مردم طبیعتا پرسند که اگر شایعه بشود که امام صادق اخبار واحد را قبول ندارند و یا باید به شکل متواتر نقل شده باشد و یا خودت بپرسی. ولو این بحث شایعه اش هم مطرح باشد مردم می روند می پرسند و سوال و جواب پیش می آید و انگیزه برای نقلش هم هست که ای مردم معصوم این را قبول ندارد و باید یا مستقیما از امام بپرسید و یا متواتر باشد.

شماره چهار: مانعی برای ذکر حکم مسئله در پیش نباشد.

شماره پنج: لو کان لبان.

اگر مقدار قابل توجهی از ادله نقلی برای اثبات حکم مقابل نرسیده باشد. وقتی می گوئیم مقدار قابل توجهی برای این است که ممکن است که یک وقت بروی ببینی یک فردی یک روایتی نقل کرده در اثبات حکم مقابل که این کافی نیست چون در مقابلش چیز سیره مستحکمی است. قدرت رادع باید متناسبت با استحکام مردوع باشد و این امر عقلانی است و ما می بینم که چنین روایاتی در اختیار ما نیست. سیره متشرعه خبر واحد را اثبات کرد.

حکم جواز یا عدم جواز عمل به روایات ثقات مورد ابتلای متشرعین زمان معصومین علیهم السلام بوده است .

این خود دو حالت دارد که یا بگوییم سیره آنها بر عمل به روایات ثقات شکل گرفته بوده است یا بگوییم نسبت به روایات ثقات توقف کرده بودند و به این روایات عمل نمی کرده اند. اگر بگوییم سیره متشرعین بر عمل به روایات ثقات شکل گرفته بوده است که یا به سبب دریافت حکم جواز از شارع بوده یا به این سبب بوده است که این به سبب طبع عقلائیه آن ها بوده است.

که این اگر حکم را از شارع گرفته اند این ناظر به سیره متشرعه است و اگر با طبع عقلائیه خود بوده است با سیره عقلائیه است.

ما می خواهیم بگوییم آن ها به خبر واحد ثقة عمل می کرده اند. و این اعم از این است که سیره متشرعه است یا سیره عقلائیه است و شارع هم ردعی نکرده است و تقریر کرده است.

اولا: اثبات با سیره متشرعه

ثانیا: اثبات با سیره عقلائیه

ثالثا: ما آیاتی در قرآن کریم داریم که این آیات منع کرده اند از عمل به ظنون.

سوره انعام آیه ۱۱۶ و سوره یونس

مثلا: سوره مبارکه یونس آیه ۳۶: ظن و گمان از حق انسان را بی نیاز نمی کند.

یا آیه مبارکه ۱۵۷ سوره نساء: اینها علم و دانشی ندارند و از ظنون پیروی می کنند.

آیات متعددی در نکوهش پیروی از ظنون داریم مثل آیه پیروی نکن از چیزی که به آن اطلاع دقیق و کافی نداری سوره مبارکه اسراء آیه ۳۶

پس ما مجموعه آیاتی داریم که از عمل به ظنون منع کرده اند .

پاسخ به این دلیل جداگانه می آید اما اینجا می فرمایند که همین قدر بگوییم که اگر این آیات ردع و منعی داشت از عمل به خبر واحد ثقه ، متشرعین و متدینین و اصحاب اهل بیت علیهم السلام و نزدیکان به ایشان که مثلاً یکی شان به دستور امام در تنور روشن می نشیند. و امثال این بزرگان در شاگردان ائمه علیهم السلام بوده است. حال ما بگوییم که متشرعین و اصحاب اهل بیت سیره شان منعقد شده است بر چنین کاری در حالی که نهی به این بزرگی داشته اند برای عمل به ظنون. ما به حساب احتمالات عصیان این همه آدم را بعید می دانیم .

پس ما باید بگوییم که علی رغم این آیات دلیل خاصی از معصوم علیه السلام به آنها رسیده است که اثبات حجیت خبر واحد ثقه که ما آن را مقید حساب می کنیم برای این آیات و یا اینکه بگوییم که اینها اساسا غفلت داشته اند که این آیات شریفه مانع از عمل به اخبار واحد ثقه است که باز همین هم کافی است برای اثبات مدعای ما زیرا که همین که این ها غفلت داشته اند از این که این آیات ناهی است و مانع است نشان می دهد که این آیات ناهی نبوده است یعنی این قدر اهمیت نداشته در چشم اینها و در نظر اینها که بخواهند به آن عمل بکنند(اینی که شارع ردع و منعی فرستاده که مسلمین از آن غفلت کرده اند یعنی اینکه ردع و منع کافی نبوده است زیرا قدرت رادع باید به اندازه قدرت مردوع باشد و چون شارع حکیم است نقض غرض نمی کند و اگر هدفش جلوگیری بوده است پس ردع و منعی به اندازه کافی می فرستاد) و یا اینکه بگوییم این آیات اساسا نظر به حجیت خبر واحد نداشته است و داشته دیگری به غیر از خبر واحد ثقه را می گفته است.

جلسه هفتادم

در ذیل بحث سیره گفتیم که ممکن است که کسی مدعی شود که این آیات رادع و مانع از سیره بودن باشند که گفتیم که رادعت و مانعیتی ندارند.

از جمله مواردی که مطرح شده که جلوی سیره را بگیرد: ما می آییم تکلیفی را اثبات میکنیم. آیا این تکلیف قطعی است؟ خیر چون بر اساس خبر واحد ثقه آمده که خود ظنی است و تا گفتیم که این علمی و علم آور و علم نیست و علم آور نیست آنگاه شما اعتراض می کنید که در روایت خوانده ایم که فرموده اند که **"رفع عن امتی ما لا یعلمون"** که این ها نه مورد هستند که ما از این ما لا یعلمون برائت شرعیه را جاری میکنیم. پس دلیل معذرت مانع و رادع است از دلیل حجیت خبر واحد ثقه در جایی که این خبر واحد ثقه بخواهد تکلیفی را بر ما بیاورد. که خبر واحد ثقه می شود منجز و حدیث رفع معذر تکلیف است فلذا جلوی او را می گیرد.

پاسخ: اگر این اصول معمنه توانایی قرار گرفتن در مقابل خبر واحد را داشتند و واقعا رادع و مانع بودند این سیره بر خلاف این اصول معذره و مأمنه شکل نمی گرفت و همین شکل گرفتن این سیره نشان دهنده این است که این اصول مانع و رادع نبوده اند به همان شکلی که در مورد آیات گفته شد.

رابعاً: این که این تاکید است بر امضاء و تاکید معصومین علیهم السلام. ما بحث می کردیم در بحث مبنای سکوت معصومین علیهم السلام نسبت به عمل و تصرفی که در مقابل ایشان و در مرئی و مسمع ایشان شکل بگیرد. عملی در مرئی و مسمع ایشان باشد. عملی یا قولی در مرئی و مسمع معصوم علیه السلام باشد یعنی سخنی گفته شود که بشوند یا عملی انجام دهد که ببینید در عین حال معصوم علیه السلام سکوت کند و تقیه ای هم در کار نیست و یاس از تاثیر گذاری هم نیست و خوف و ذیق وقتی هم در کار نیست. معصوم علیه السلام هم می بیند و هم می شنود و در عین حال سکوت می کند و ما می گوییم این خودش تقریر است. مبنای اینکه سکوت معصوم علیه السلام دال بر امضا باشد بحث را در بحث تقریر گذارندیم. ما گفتیم که مبنای دلالت سکوت معصوم علیه السلام بر تقریر یا عقلی بود یا استظهاری.

عقلی هم یا از آن جهت بود که معصوم علیه السلام مکلف است و شارع است و یا از آن جهت که مکلف است . که باز یا مکلف است یا به امر به معروف و نهی از منکر یا به تعلیم جاهل. حال معصوم علیه السلام اگر سکوت بکند دلالت بر امضا دارد که یا بر مبنای عقلی است یا استظهاری. مبنای عقلی می گوید یک ملازمه عقلیه قطعیه ای هست که معصوم علیه السلام سکوت کند و ایشان راضی باشد. یا این است که شما معصوم علیه السلام را شارع و هادف و مکلف در نظر بگیرید. آیا منی که این دین را آوردم و می خواهم که این دین به درستی شیوع پیدا کند و منشر بشود و به اجرا در بیاید، اگر ببینم که این دین دارد از مسیر خارج می شود و منحرف می شود و درست رفتار نمی شود، اگر سکوت بکنم دارم نقض غرض می کنم. چون خودم دین را آوردم و خودم با سکوت کاری کردم که این دین خراب بشود و با سکوت باعث انحرافش می شوم. نقض غرض بر حکیم قبیح و محال است.

یا این که بگوییم مبنای دلالت سکوت معصوم علیه السلام بر تقریر جنبه استظهاری دارد. ظهور حال معصوم علیه السلام این است که او در مقام توجیه و ارشاد و راهنمایی است و می خواهد انحرافات را درست کند. این ظهور حال مربوط به هر رئیس فرقه ای است ولو انحرافی ها. حتی آن انحرافی ها هم می خواهند جلوی تحریفات دین و فرقه خود را بگیرند. در عین حال وقتی سکوت کرد ما امضاء را از سکوتش برداشت می کنیم. عدم ردع و عدم انکار کشف می کند از امضاء.

ادله نفی حجیت

این ادله ای که برای نفی حجیت اقامه شده است هم از آیات است و هم از سنت. ما به آیات اشاره کردیم و پاسخش گفته شد.

سنت برای نفی از ادله خبر واحد

ما در سنت دو دسته روایات داریم. یکی روایاتی که دلالت دارند بر جواز عمل به خبر غیر علمی. خبر غیر علمی یعنی خبری که علم آور نیست. مثلی خبری هست از امام حسن عسکری علیه السلام داریم که آنچیزی که داسنتید که سخن ما هست به آن ملزم باشد. و آنچیزی را که نمی دانید علمش را به ما رد بکنید. بگویند که ما نمی دانیم. علمش را واگذار میکنیم به اهل بیت علیهم السلام. یعنی به آنها عمل نکنید.

روایات دیگری داریم که می گویند خبر ثقه به خودی خودش حجیتی ندارد فقط و فقط زمانی که شاهی از قرآن کریم به صحت آن وجود داشته باشد حجت است.

دسته اول می گویند اصلاً خبری که علم نمی آورد را عمل نکنید و از بیخ حجیتش را می زند و دسته دوم هم حجیت را به قرآن می دهد در واقع و می گویند خبری را که قرآن تایید کند حجت است.

اما دسته اول:

این دسته از روایات هم اشکال سندی دارند و هم اشکال دلالی.

سند که ضعیف السند هستند و خودشان از خبر واحد ثقه ضعیفتر هم هستند.

دوم اینکه اگر مشکل سند هم نداشتند و ثقه هم بودند. خبر واحدی آمده به ما می گوید که خبر واحد حجت نیست و واین مثل این است که کسی بگوید تمام سخنان من دروغ است و این خود تکلیفش چیست این همین سخن؟

نکته: آن چیزی که از اثباتش نفی اش لازم بیاید محال است.

دسته دوم:

این روایات هم دارای شمول و استیعاب هستند. اطلاق دارند و هم اخبار وارد شده در اصول دین را شامل می شوند و هم اخبار وارد شده در شریعت را. اخبار وارد شده در شریعت را با قید خارج می کنیم به وسیله سیره و شمول خبری را که می گوید "فقط خبر واحدی را بپذیرید که شاهی از قرآن دارد" را شمولش را مقید میکنیم و اخبار واحدی را که دلالت بر احکام شرعی باشند را استثنا میکنیم. ولی در مورد اخبار واحدی که در مورد اصول دین باشد را می پذیریم و می گوییم که این ها را فقط با شاهد قرآنی می پذیریم.

جلسه هفتاد و یکم

تحدید دائره الحجیه

این بحث بسیار مهم است که استلزاماتی دارد که تا انتهای مسیر فقهاست امتداد پیدا میکند.

این جا آغازگر اختلاف مسیر است.

بحث بر سر تعیین دایره حجیت است و ما می خواهیم محدوده حجیت را اثبات کنیم. فرض این است که ما حجیت خبر واحد را اثبات کرده ایم.

ما برای اثبات محدوده حجیت خبر واحد گاهی به لحاظ صفات راوی بحث میکنیم و گاهی مروی.

لحاظ صفات راوی

در این جا دو قسمت اساسی بحث داریم که اولی آسانتر است و دومی دقت بیشتری لازم دارد و نکاتی دارد.

نکته نخست در باب مدرک حجیت است که آیا آیه نبا است و یا می خواهیم با سنت اثبات کنیم که اگر آیه نبا باشد که متنش این بود که ان جاء فاسق بنبا فتیبنوا. که اگر بخواهیم بگوییم مفهوم مخالف استفاده کنیم این طور می شود اگر عادل خبر آورد تبیین لازم نیست و حجیت خبر واحد عادل ثابت می شود و اگر بر اساس سنت پیش رفتیم دایره اش وسیعتر است که در سنت حجیت خبر واحد ثقه را اثبات میکنیم که انسان ثقه کسی است که وقتی خبری می دهد در این خبر دادن فسق نمی ورزد و دروغ نمی گوید اما ممکن است از لحاظ دیگر عادل نباشد و ما عادل را کسی تعریف میکنیم که گناه کبیره مرتکب نمی شود و اصرار بر صغیره هم ندارد. اما این راوی ممکن است که گناهای هم مرتکب شود اما در خبر دادنش دروغ نمی گوید. ما بحثمان ناظر به مسلمان هست ولی در اصل وثاقت این طور نیست و حتی کفار هم بینشان راستگو دارند و صرفا در بین مسلمین نیست. پس انسان ثقه یعنی انسانی که در جهات دیگری غیر از اخبار ممکن است که فاسق باشد اما در جهت اخبارش عادل است و قابل پذیرش.

قسمت دوم بحث:

اینی که ما می‌گوییم بر اساس سنت، وثاقت راوی به عنوان مناط حجیت لحاظ شده است، این نیازمند تبیین و توضیح است. این وثاقت راوی که به عنوان مناط حجیت اخذ شده است یا بما هی هی است یا لا بما هی بل که اگر بما هی باشد یعنی وثاقت راوی تمام موضوع است برای جعل حجیت برای خبر ثقه. یعنی اساسا خبر ثقه از آن جهت حجت قرار داده شده است که خبر ثقه است و برای همین جلوی خبر ثقه نوشتیم موضوعیت محضه یا تمام الموضوع. وثاقت راوی موضوعیت محضه دارد برای جعل حجیت برای خبر واحد. یا این که بگوییم تمام موضوع است برای جعل حجیت برای خبر واحد.

شق دوم این است که وثاقت راوی به عنوان مناط حجیت اخذ شده است اما نه بما هی (بما هی یعنی به خودی خود) که دو حالت دارد که اول این است که بما هی سبب للوثوق الغالب اخذ شده است که یعنی اینکه وثاقت راوی را طریقی گرفته اند که ما را به صحت خبر برساند. وثاقت راوی اخذ شده است در موضوع حجیت اما نه تنها بلکه به علاوه اصول غالب. وثاقت راوی سبب است برای وثوق غالب. یعنی برای آن اعتماد غالب و آن چیزی که اخذ شده است در موضوع خبر واحد دو چیز است که سبب یکی است و دومی مسبب که سبب وثاقت راوی است و مسبب الوثوق الغالب است (اعتمادی که غالبا ایجاد می‌شود) ما هر دو را با هم می‌خواهیم. اگر این طور شد وثاقت راوی می‌شود جزء الموضوع در مقابل قبلی تمام موضوع بود.

اما شق ثانی از صورت دوم که وثاقت راوی به عنوان مناط حجیت اخذ شده است لا بما هی بل بما هی معرف صرف للوثوق الغالب. یعنی وثاقت راوی اخذ شده است در معیار حجیت خبر واحد اما صرفا و صرفا به عنوان یک علامت و یک نشانگری که ما را به وثوق غالبی (به اعتمادی که اکثر اوقات رخ می دهد) هدایت میکند. که در اینجا طریقت محضه دارد. اگر من به شما بگویم اسئل هذا الجالس و یکی از علما گوشه مجلس نشسته است و شما از من سوالی میپرسید و من می گویم که اسئل هذا الجالس و از قضا این عالم بلند می شود و سر پا می ایستد. من که نمی گویم که دیگر از این شخص نپرس، چون ایستاده است و جالس نیست؛ بلکه می گویم اسئل هذاالقائم. اگر خوابیده بود می گویم اسئل هذاالنائم و اگر راه بیافتد می گویم اسئل هذاالذاهب و این ها فقط معرف هستند و خود هیچ خاصیتی ندارند و جلوس و قیام و ذهاب او صرفا نشانگر این هستند که شما این فرد را پیدا کنید که به این می گویند طریقت محضه در مقابل محضه. در آن حالت اولی که وثاقت راوی بما هی بود ما موضوعیت تامه را داشتیم. یعنی تمام موضوع برای جعل حجیت خبر واحد همین وثاقت راوی بود. در این حالت اخیر ما طریقت محضه را داشتیم که در مقابل بما هی است و آنچه که در وسط قرار گرفته است این حالت است که لا بما هی بل بما هی سبب للوثوق الغالب که گفتیم جزء الموضوع است.

این تقسیم بندی به این شکل که بیان کردیم، پوشش دهنده بحث است. اما بعضی ها یک مقداری گیر کرده اند و شکلش را تغییر داده اند.

شهید صدر رحمت الله تقسیم بندی این بحث را در کتاب به یک شکل دیگر ارائه داده اند که می فرمایند:

گاهی اوقات وثاقت راوی به نحو موضوعی اخذ شده است و گاهی به نحو طریقی . اگر به نحو موضوعی اخذ شده باشد در جعل حجیت برای خبر واحد ثقه ، این یک آثاری دارد و اگر به نحو طریقی یک آثار دیگری دارد. اگر به نحو موضوعی باشد ما دائر مدار وثاقت راوی هستیم و اگر این وثاقت بود ما خبر را قبول میکنیم و اگر نبود قبول نمی کنیم .مثلا در مثال اسئل هذا الجالس؛ این جالس در موضوع اخذ شده است و اگر این فرد بلند شد دیگر نباید از او سوال کنی. فرض کنیم در یک جلسه می گوئیم فقط از کسانی پذیرایی کن که سر جایشان نشسته اند که اینجا جلوس موضوعیت دارد و اگر راوی مورد اعتماد بود ما سخن او را قبول میکنیم حتی اگر قرینه عقلایی بر خلاف خبر ثقه بیاید و به تعبیر شهید صدر رحمت الله حتی اگر اماره عکسیه بیاید. این قرینه ای که می گوئیم ،خودش باید نباید حجیت شرعی باشد چون اگر حجیت شرعی باشد با هم تعارض میکنند. ولی یک اماره ای بر خلاف این خبر واحد ثقه است. مثلا یک نفر واحد ثقه برای ما خبر می آورد که فلان جا فلان اتفاق افتاده است. لکن ما حدس می زنیم که بر اساس قرائن بعید است که چنین اتفاقی افتاده باشد و یا این که یکی می گوید من فلانی در فلان جلسه دیدم ولی من می گوئیم خیلی بعید است که فلانی در این جلسه حضور داشته باشد. مثلا این فرد مسافرتی رفته برای درمان و این کارش به این زودی تمام نمی شود که بخواهد در این جلسه حضور پیدا کند و یک سری قرائنی به ذهن می آید که من می گویم که این را قبول ندارم. می گوئیم درست که راوی ثقه است اما من خبر را قبول ندارم و این جایی است که وثاقت راوی فقط طریق باشد و نه موضوع. اگر صرفا وثاقت راوی صرفا طریق باشد که ما خبر را بپذیریم ، این طریق مخدوش می شود با یک اماره عکسیه و کنار گذاشته می شود. اما اگر ما وثاقت راوی را موضوع دانستیم ، می گوئیم که من کاری به این حرف ها ندارم و شارع مقدس گفته است که در امور شرعی به خبر واحد ثقه عمل بکن و تمام موضوع برای جعل حجیت برای خبر واحد ثقه بودن راوی است و من دیگر کار ندارم که چه چیزی می شود و قرائن عکسیه دیگر مهم نیست اصلا.

می گویند اگر قدمای از علمای ما از روایتی اعراض کردند ولو آن خبر، خبر واحد ثقه باشد اگر علمای ما از او اعراض کردند (یعنی طبق آن فتوا نداند) بزرگانی فرموده اند این موجب سقوط از حجیت است و این خبر واحد ثقه را از حجیت می اندازد و شهید صدر می گویند که این بحث دقیقاً مترتب می شود بر این مطلب. ایشان می گویند اگر ما وثاقت راوی را تمام موضوع بگیریم برای جعل حجیت برای خبر و ما نگاه می کنیم که این خبر، خبر واحد ثقه است، یعنی راوی اش وثاقت دارد، ولو اینکه تمام علما از آن اعراض کرده باشند ما محل نمی گذاریم و ما می گوییم ما دائر مدار وثاقت راوی هستیم و ما به این روایت عمل می کنیم. اما اگر وثاقت را طریق دانستیم و قرینه عکسیه داشتیم بر خلافت

نکته ای که هست این هست که اعراض علما نباید بر اساس یک نکته اجتهادی باشد چون ایشان مجتهد هستند و مثلاً من هم مجتهد هستم برای خودم. اگر بر اساس نکته اجتهادی باشد، اجتهادی در مقابل دیگر قد علم می کند و اگر بر اساس اجتهاد اعراض کرده باشند می گوییم شاید یک خللی در این نقل بوده است و این خلل به ما نرسیده و این خود یک اماره عکسیه است که عمل نکنیم به این روایت.

خبر غیر ثقه ای که قرائن عقلائیه ای یا امارات ظنیه ای برای تاییدش نیامده باشد، این خبر غیر حجیت است. این امارات ظنیه اون امارتی که خودشان به خودی خود حجیتی ندارند اما اگر می آمدند در کنار این خبر ضعیف السند قرار می گرفتند می توانستند جابر ضعف سند باشند. مثل شهرت که اگر شهرت می آمد در کنار این خبر ضعیف ما شهرت عمل قدمای از اصحاب را وقتی ضمیمه به این روایت شد مورد پذیرش قرار می گیرد. و حال که نیست در کنار این خبر پس دیگر این خبر غیر حجت است.

شق دوم این است که یک امارات ظنیه ای در صدق این خبر ضعیف پیدا شود که این خود دو حالت دارد که حالت اولش این است که این امارات اطمینان شخصی ایجاد می کنند (مفید اطمینان شخصی هستند) و برای این اطمینان حجیت قائل بودیم آنگاه این حجت است. حالت دوم این است که این امارات اطمینان شخصی برای ما ایجاد نمی کنند، اگر امارات اطمینان شخصی ایجاد نکرد باز خود دو حالت دارد. یا این است که وثاقت راوی به عنوان مناط و ملاک اصلی برای حجیت اخذ شده است و این وثاقت خودش موضوعیت دارد و تمام ملاک است و به نحو محضه است که در این صورت غیر حجیت است. در این حالت وثاقت راوی بما هی است که در این حالت نه وثاقت راوی را داریم و نه امارات.

حالت دیگر این است که وثاقت راوی اخذ شده است به عنوان مناطی برای حجیت اما نه بما هی و نه به خودی خود بلکه (این دو حالت) ۱_ از آن جهت که این وثاقت راوی سبب می شود برای وثوق غالبی که در حقیقت این وثاقت در اینجا جزء موضوع است و جزء دیگر وثوق همان وثوق غالب است به صدق روایت و غالبا ما وثوق پیدا میکنیم که این روایت صادق است و حقیقتا از معصوم علیه السلام صادر شده است. که اگر این طور شد چون یک جزئی از موضوع وثاقت راوی است و در اینجا وثاقت راوی وجود ندارد ، امارات هم که نتوانسته است که اطمینان شخصی ایجاد کند پس این خبر غیر حجیت است.

۲_ که بگوییم ما دائر مدار وثاقت راوی نیستیم که در این صورت شاید ما قائل به حجیت بشویم و حجیت را بپذیریم.

عمل مشهور به روایت یعنی فتوا دادن مشهور به این روایت یعنی طبق این روایت فتوا داده اند . اینکه می گوییم که این یک اماره عقلائیه است یعنی اینکه این کار یک کار عقلائی است و وقتی که اهل فن یک چیزی به یک مطلبی اهمیت میدهند بقیه هم به این اهمیت می دهند. سایرین بی توجه از این عبور نمی کنند. یکی از برتری مکتب قم به مکتب نجف اهمیت به همین مسائل است. چرا اطمینان شخصی را گفتیم؟ دلیل این است که اطمینان برای شخص ما حاصل می شود. اما اگر بگوییم که اطمینان نوعی است ممکن است که برای شخص من ایجاد نشود. بعد می گویم که این خبر که راوی اش ضعیف است و اطمینان نوعیه هم که ندارد پس من چرا باید به این خبر عمل کنم؟ اما وقتی گفتیم اطمینان شخصی، می گوییم درست است که این خبر ضعیف است اما شخص من را قانع کرده است و برای شخص من به عنوان مجتهد حجیت دارد.

اما به لحاظ صفات مروی:

مروی یعنی آن چیزی که روایت شده است و نقل شده است. ما باید ببینیم مروی چه صفاتی دارد که ما آن را حجت بدانیم. ادله حجیت چه جور روایاتی را به لحاظ مروی تحت پوشش قرار می دهند و می گویند من این روایت را حجت می دانم.

۱_ این اخبار باید عن حسا باشد نه عن حدسا. یعنی بگوید رأیت و یا سمعت. یعنی خودم دیدم و یا خودم شنیدم. حدس در اینجا یعنی رای و نظر که اجتهاد را شامل می شود. یعنی این خبر اجتهادی نباشد.

۲_ این خبری که نقل کردند، تعارض با دلیل قطعی الصدوری مثل قرآن کریم نداشته باشد. در این صورت ما نمی توانیم این خبر را بپذیریم. خود اهل بیت علیهم السلام فرموده اند اگر خبری مخالف قرآن بود آن را کنار بگذارید. (تعارض از قبیل تعارض مستقر است نه غیر مستقر)

قاعده التسامح فی ادله السنن

ما یک دسته از روایات داریم که معروف هستند به روایات من بلغ. یکی از این روایات صحیحه صفوان عن ابی عبدالله علیه السلام.

مضمون این روایات این است که اگر به شما گفتند که فلان کار خیر این مقدار ثواب دارد انجام دادنش و شما انجام دادی اما در واقع این کار خیر را خدا امر نکرده بوده شما ثوابش را میبری.

اگر خبر، خبر دروغی بوده ولی در عین حال شما این کار را انجام دادی ثوابش را میبری. مثل اینکه به شما بگویند فلانی در کلاس بغل آمده است و نشسته است در حالی که این خبر دروغ است. شما هم حرکت کنید و به سمت کلاس بروید و به خواست خدا و به شکل معجزه آسا واقعا آن آدم بیاید در کلاس حضور پیدا کند. حال مفاد خبر به صورت معجزه آسا انجام شود.

حال تکلیف ما با این همه بحث حجیت خبر چه می شود و ثقه بودن خبر و این مسائل؟ حال اینکه این خبر دروغ بوده است.

در پاسخ ممکن است که ممکن است که ثقه بودن و این مسائل فقط در باب مسائل الزامی باشد اما در باب مسائل غیر الزامی ما دائر مدار وثاقت راوی نیستیم و شارع در اخبار مستحبی وثاقت راوی را اخذ نکرده به عنوان مناط حجیت خبر.

قاعده تسامح فی ادله السنن.

گفتیم که خبر غیر ثقه در صورتی که اماراتی [یعنی قرائن ظنی عقلایی] بر صدق آن موجود نباشد، حجت نخواهد بود. ولی گاه اخباری که دلالت می‌کند بر مستحبات یا بر مطلق اوامر و نواهی غیر الزامی [که شامل مستحبات و مکروهات است] از این حکم، استثنا می‌شود. از این رو گفته می‌شود که این اخبار در اثبات استحباب یا کراهت حجت هستند تا زمانی که علم به بطلان مفاد آنها نداشته باشیم. در این سخن [که از قاعده عدم حجیت خبر غیر ثقه، باید اخبار دال بر مستحبات و مکروهات را استثنا کرد] به روایاتی استناد می‌شود که در میان آنها صحیح و غیر صحیح وجود دارد و دلالت دارد بر اینکه اگر از جانب پیامبر خبر وجود ثوابی برای انجام کاری

قواعد کلی استنباط (ترجمه و شرح دروس فی علم الأصول)، ج ۲، ص: ۴۳۱

به کسی رسید و او آن کار را انجام داد، برای او مثل آن ثواب [محفوظ] است، گرچه پیامبر ذکری از آن ثواب به میان نیاورده باشد؛ [یعنی خبر کاذب باشد. این استناد] به ادعای آن است که این روایات [که اخبار من بلغ نام گرفته است] حجیت را برای مطلق بلوغ [یعنی مطلق رسیدن خبر به انسان، چه از طریق معتبر برسد یا از طریق غیر معتبر و به توسط خبر غیر ثقه، چه مطابق واقع باشد یا نه] در موارد مستحبات قرار می‌دهد و بدین خاطر [که اخبار سنن به طور مطلق توسط اخبار من بلغ حجیت پیدا می‌کند]، از این امر تعبیر می‌شود به تسامح در ادله سنن [سنن جمع سنت به معنای عمل مستحب است. تسامح در ادله سنن به معنای آن است که در سند روایاتی که سنن را اثبات می‌کند، سختگیری نمی‌شود].

ضعف سند اعم از صدور است.

بعضی معتقدند تمام آنچه در رسالات عملیه نوشته شده است از متسحبات همه از باب قاعده تسامح است و این یک دید افراطی است بلکه به قدر قابل توجهی است و نه همه شان.

سوال: پس ما چطوری این موارد را که سندشان ممکن است ضعیف باشد را انجام دهیم؟ که پاسخ این است که با رجاء المطلوبیه انجام میدهم. لذا می شنویم که فلان کار خوب است که انجام بشود و سندش هم خیلی خوب نیست و ما می گوئیم رجاءاً این کار را انجام میدهم که رجاء المطلوبیه خودش یک بابی است. اما این کار پایه اش این است که حتماً بشود یک مطلوبیتی رایش در نظر گرفت نه برای کاری که قطعاً حرام است. مثلاً یک روایت هست که به هر کس رسیدی بزن تو گوشش. ما میدانیم که این گناه و ظلم است و شرط هم در این قاعده این بود که باید لا یعلم ببطلان مفادها باشد.

نباید قاعده رجاء المطلوبیه را نباید با قاعده تسامح در ادله سنن خلط کنیم بلکه قاعده رجاء یک راه حلی است برای اینکه اگر خبری رسید و آداب و سننی را بیان کردو ما خواستیم انجام بدهیم با چه عنوانی انجام بدهیم که با عنوان رجاء المطلوبیه انجام می دهیم.

قاعده تسامح در ادله سنن می گوید در خود دلیل با مسامحه برخورد کن. یعنی قاعده تسامح در ادله سنن می گوید اخبار من بلغ جعل حجیت کرده است برای خبر غیر ثقه در مستحبات و مکروهات و ما این را قبول نداریم. این اخبار من بلغ نمی تواند جعل حجیت کند برای اخبار غیر ثقه و علما هم اکثراً قبول ندارند.

حال سوال این است که ما چطور پس به این اخبار غیر ثقه از مستحبات و مکروهات عمل میکنیم؟ به رجاء المطوبیه. ما کاری به جعل حجیت نداریم و از طریق رجاء المطوبیه انجام میدهیم.

شهید صدر رحمت الله می فرمایند برویم به سراغ اخبار من بلغ و دلالت آن را پیدا کنیم و ببینیم چه احتمالات معنایی در اینجا مطرح است که چهار احتمال معنایی را مطرح می کنند و تنها احتمال اول تطابق دارد با قاعده تسامح در ادله سنن و ما هم این را قبول نداریم.

احتمال اول:

این روایات و این اخبار من بلغ جعل حجیت کرده اند برای بلوغ استحباب از هر راهی. که این همان قاعده تسامح در ادله سنن هست.

احتمال دوم:

این روایات جعل حجیت برای بلوغ استحباب نکرده است. بلکه می گوید اصلا شارع مقدس مطابق همین خبری که به شما رسیده است یک مستحب واقعی نفسی البته به یک عنوان ثانوی (بلوغ مستحب) ایجاد میکند و جعل میکند (یک مستحب جدید جعل میکند و قبلی را کار ندارد) مثل این است که شارع می گوید شما چه فکر میکنی و شما می گوئید من فکر میکنم که این کار هم خوب است و شارع می گوید از این به بعد جعل می کنیم که این کار هم خوب است و یک حالت تصویب دارد و انگار شارع میرزا بنویس است و می گوید ما به خاطر اینکه فلان مطلب به این آقا رسیده است قوانین خود را تغییر میدهیم و این را اضافه میکنیم.

اگر خبری به ما رسید و گفت مستحب است و این در واقع مستحب هم نیست و شارع مقدس بگوید که خیلی خب خبری به شما رسیده است که می گوید این مستحب است و مانعی ندارد و این مستحب است از این به بعد.

احتمال سوم:

بگوییم اخبار من بلغ اصلا مولوی نیستند بلکه ارشادی هستند. ارشاد به حکم عقل هستند. حکم عقل در اینجا حسن احتیاط است و اینکه انسان محتاط (یعنی کسی که نسبت به شریعت سهل انگار نیست و شریعت برایش مهم است) (این روحیه تسلیم جایزه دارد) حکم عقل این است که احتیاط خوب است و شارع مقدس هم در حقیقت در اخبار من بلغ دارد به حقیقت ارشاد میکند به این مطلب.

ارشاد به اینکه انسان احتیاط کننده مستحق ثواب است.

احتمال چهارم:

این ارشادی نیست و مولوی است لکن یک وعده مولوی است به این که اگر این کار را انجام بدهی جایزه داری و نمی خواهد بگوید که این مستحب است. مثلا میگوید که ساعت ده صبح یک نمازی بخوان و این را یک روایت ضعیف بگوید. آیا واقعا نماز ساعت ده استحباب پیدا میکند؟ نه ، استحباب پیدا نمی کند اما چیزی که هست که شارع می گوید اگر تو این قدر انسان خوبی هستی من به تو جایزه میدهم.

اما ما به شارع می‌گوییم این اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد هستند و حال مصلحت این چیست که گفتی و شارع میگوید مصلحتش این است که خود این وعده جایزه مصلحت داشت. یعنی این وعده که من به شما دادم مصلحتش این است که شما را به تسلیم در مقابل دین تشویق کرد. و شما را به اطاعت دین تشویق کرد و مطلب دینی بهتان رسید جدی گرفتید مسئله را.

شاید ما بگوییم که فرض کنیم که خداوند به حضرت ابراهیم علیه السلام کرد و فرمود اسماعیل علیه السلام را ضبح کن واقعا خداوند می‌خواست اسماعیل علیه السلام ضبح بشود و مطلوبش این بود و یا نه خود این امر به ضبح خودش یک مصلحت درش بود و امتحان ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام؟ خدا با امر هم حضرت ابراهیم علیه السلام و هم حضرت اسماعیل علیه السلام را امتحان کرد و هم مسائل دیگر. حال شاید ما بگوییم که خود ضبح اسماعیل علیه السلام مصلحت نداشت بلکه خود ضبح کردن مصلحت داشت و مصلحتش امتحان بود و در اینجا هم همین حرف را بزنیم و بگوییم این نماز ساعت ده مصلحت ندارد بلکه مصلحت در خود همین وعده دادن و امر کردن است و خدا ببینید که ما چقدر انقیاد داریم و چقدر تسلیم هستیم. و یا نه خدا ما را به تسلیم و اطاعت تشویق کند.

مرتبط با احتمال دوم: در مقابل واقعی ظاهری قرار میگیرد و در مقابل نفسی طریقی قرار میگیرد.

استحباب ظاهری طریقی مقابل استحباب واقعی نفسی است

استحباب ظاهری طریقی: یعنی یک استحباب ظاهری که راهی است برای تنجیز استحباب واقعی محتمل که خبر غیر ثقه از آن حکایت میکند.

آنچه در مقام انشای استحباب ظاهری طریقی، بدین معنا که این استحباب ظاهری نیست تا راهی باشد برای تنجیز همان استحباب واقعی محتمل - که خبر ضعیف دلالت بر آن دارد - بلکه استحباب واقعی جدیدی است که بستگی به عنوان بلوغ دارد؛ مثلاً اگر برای روزه گرفتن در روز نیمه رجب ثواب انجام یک حج به انسان برسد و روزه بگیرد، چه این وعده ثواب واقعا از جانب معصوم باشد یا نه، در هر صورت چون خبرش به انسان رسیده است، خداوند این عمل را یعنی روزه نیمه رجب را مستحب و دارای چنان ثوابی قرار می‌دهد. [بنابراین بلوغ استحباب فعل، عنوان ثانوی برای فعل است که اقتضا می‌کند استحبابی واقعی به این عنوان ثابت گردد. توضیح آنکه روزه نیمه رجب به عنوان اولی یعنی به ملاحظه ذات عمل، ممکن است مستحب و دارای چنان ثوابی باشد و ممکن است نباشد، ولی به عنوان ثانوی یعنی به ملاحظه آنکه خبری دالّ بر ثواب انجام آن به ما رسیده است، به این عنوان مستحب و دارای چنان ثوابی می‌شود.

این استحباب و ثواب، غیر از آن استحباب ثوابی است که ممکن است در واقع برای ذات عمل ثابت باشد، هرچند مشابه همان است. [

بررسی چهار احتمال:

ما احتمال اول را نمی پذیریم چون وقتی ما به خود این روایت هم نگاه میکنیم میبینیم در مقام جعل حجیت نیستند زیرا در خود همین روایات هم گفته است که "و ان کان نبی لم قله " یعنی حتی اگر روایت دروغ هم باشد و این با جعل حجیت سازگار نیست.

توضیح: جعل حجیت برای خبری، ضمن تصریح به احتمال کذب آن همانند آن است که بگویند اموالتان را به این شخص بسپارید که احتمالا سارق خائن است و در امانت خیانت میکند. حال وقتی روایت من بلغ دارد تصریح می کند که به این روایت عمل کنید و احتمال هم دارد دروغ باشد. این با مقام جعل حجیت و اعتبار سازگار نیست. عقلا عالم به چنین شکلی اعتبار نمی کنند و مقام جعل اعتبار مقام جلب اعتماد است. اگر می خواست جعل اعتبار کند باید می گفت اموالتان را بسپارید البته انسان بدی هم نیست و نه بگوید که احتمالا دزد است.

نمی شود که بگوید شارع مقدس در مقام جعل حجیت باشد و خودش تصریح به احتمال کذب کند.

بررسی	احتمال	دوم:
-------	--------	------

همچنین هیچ توجیهی برای استفاده احتمال دوم [از دلیل] نیز وجود ندارد، مگر این ادعا که ثواب

بر عملی، فرع بر مطلوب بودن آن است

اگر مطلب این طور بود که ثواب فقط مترتب می شد بر مطلوبیت خود عمل، این سخن درست بود و ما از باب کشف انی و از پی بردن از معلول به علت این نتیجه گیری را می کردیم و می گفتیم که چون ثواب هست پس حتما عمل هم مطلوب است. مطلوب است یعنی استحباب دارد و این یعنی اینکه استحباب برای او جعل شده است ولو اینکه در اصل هم برای آن استحبابی نداشته است. لکن این طور نیست و ثواب منحصر در اختیار مطلوبیت عمل نیست و می تواند بر امور دیگر هم مترتب بشود مثل اینکه حسن احتیاط عقلا. مثلا اینکه توان عمل نیست و می تواند بر امور دیگر هم مترتب بشود مثل اینکه حسن احتیاط عقلا. مثلا اینکه توان نسان تسلیمی هستی این ثواب دارد و لذا ما این مطلب را نمی پذیریم و لسان روایت هم این را نمی گوید و انحصاری در اینجا وجود ندارد.

شهید صدر رحمت الله احتمال سوم را با تطعیم احتمال چهارم می پذیرند.

تطعیم یعنی طعم دار کردن اما اجمالا ایشان می فرمایند که ما احتمال سوم را می گوییم لکن احتمال چهارم را چاشنی میکنیم با آن و با آن کاملش میکنیم.

احتمال سوم می گوید احتیاط ثواب دارد. اما چقدر ثواب؟ مشخص نمی کند. می گوید این کار جایزه دارد و مبلغ جایزه را مشخص نمی کند. اخبار من بلغ می گفت مثل همان ثواب بهش داده می شد (یعنی ثواب مشخص) از ثوابی که بر حسن احتیاط مترتب می شود ما نمی توانیم عین اون ثواب را استخراج کنیم. حسن احتیاط اصل ثواب را اثبات میکند اما مقدار را نه. مثلاً میگویند به شاگرد اول جایزه بدهید اما نمی دانیم چه بدهیم به او. اما اخبار من بلغ می گفت مثل آن ثواب را بده و ما این مقدار ثواب را از احتمال چهارم به دست می آوریم و هر چه در آن خبر گفته شده مثل همان را به ما می دهد و می گوید حسن احتیاط ثواب دارد و من یک وعده مولوی هم به شما می دهم که در اینجا که احتیاط کردی ثوابش همانند آن خبری است که احتیاطاً مفادش را انجام دادی (یعنی به اندازه ثوابی که در آن خبر گفته شده برای انجام آن خبر). لذا اگر گفت به هر گامی که برداری یک حج عمره مقبول برای شما ثبت می شود. خب ما بگوییم خدا از فضل و کرمش چیزی کم نمی شود. مقام فقاقت با مقام فقاقت قاطی نشود.