



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن
علیه صاب

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



دوره نگاران و دسترس خارج اصول

حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی

دفتر علمی

سیری کامل

اصول فقه

جلد دوم

تهیه و تدوین: روزبه نیکبخت

موسسه امام شافعی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

فیضیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۳۳	سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۰
۳۳	مشخصات کتاب
۳۴	اشاره
۳۸	کتاب القطع
۳۸	اشاره
۴۰	درس شصت و ششم
۴۰	اشاره
۴۰	کفایت احتیاط در مقام عمل
۴۱	کفایت احتیاط در باب توصیلات
۴۲	بررسی کفایت احتیاط در باب معاملات
۴۲	معنای اعتبار جزم در باب معاملات
۴۳	بررسی احتیاط در باب عبادات
۴۶	درس شصت و هفتم
۴۶	اشاره
۴۶	لزوم تشریح از احتیاط در عبادات
۴۷	عدم تفصیل در حرمت تشریح
۴۷	معنای احتیاط در باب عبادات
۴۸	نسبت بین احتیاط و تشریح
۴۹	معنای بحث در جواز احتیاط در محل بحث
۵۰	تشابه محل بحث به باب اجتماع امر و نهی
۵۲	درس شصت و هشتم
۵۲	اشاره
۵۲	اعتبار قصد وجه و قصد تمییز در عبادات

۵۲	معنای قصد وجه
۵۳	عدم تطبیق دلیل با مدعی مستدل
۵۴	فرق بین قصد وجه و قصد تمیز
۵۵	لزوم دور از اخذ قصد قربت در متعلق امر نزد محقق خراسانی
۵۶	تمسک به اطلاق مقامی
۵۷	اعتبار قصد قربت در عبادات و فرق آن با قصد وجه و تمیز
۵۹	درس شصت و نهم
۵۹	اشاره
۵۹	حقیقت معنای اطاعت
۵۹	حقیقت اطاعت از نظر عقل
۶۰	عدم کفایت امتثال علمی اجمالی در صورت دخالت انبعاث در معنای اطاعت
۶۱	معنای اطاعت در باب توصیلات از نظر عقل
۶۲	دخالت بعث در معنای اطاعت از نظر وجود واقعی یا علمی
۶۲	عدم کفایت وجود علمی بعث برای انبعاث مکلف
۶۵	درس هفتادم
۶۵	اشاره
۶۵	مراتب چهارگانه اطاعت یا امتثال
۶۵	اشاره
۶۵	امتثال تفصیلی
۶۶	امتثال علمی اجمالی
۶۶	امتثال ظنی
۶۷	امتثال احتمالی
۶۷	ترتیب مراتب چهارگانه امتثال از نظر عقل
۶۹	عدم تقدم امتثال تفصیلی بر امتثال علمی اجمالی
۶۹	احتمال لعب به امر مولا در احتیاط
۷۰	انتخابی بودن کیفیت عبادت از نظر عبد

۷۲ کتاب الظن
۷۲ اشاره
۷۴ درس هفتاد و یکم
۷۴ اشاره
۷۴ امکان تعبد به ظن
۷۴ بررسی امکان تعبد به ظن
۷۵ معنای امکان
۷۶ دلیل مشهور بر امکان تعبد به ظن
۷۷ اشکال «عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود» و جواب آن
۷۷ عدم ثبوت بنای ابتدایی عقلا بر امکان اشیاء
۷۸ عدم وجود دلیل قطعی بر حجیت بنای عقلا در مقام
۷۹ عدم ترتب ثمره بر محل بحث
۸۱ درس هفتاد و دوم
۸۱ اشاره
۸۱ کلام محقق نائینی(ره) در امکان تشریحی
۸۲ برگشت امکان تشریحی به امکان ذاتی و امکان وقوعی
۸۴ عدم تلازم بین امکان شیء با وقوع آن
۸۵ کفایت وقوع تعبد به ظن برای اثبات امکان آن
۸۷ درس هفتاد و سوم
۸۷ اشاره
۸۷ دلایل(ابن قبه) بر امتناع تعبد به ظن
۸۸ دلیل اول(ابن قبه) بر امتناع تعبد به ظن
۸۸ معنای ملازمه بین اخبار عن الله با اخبار عن الرسول
۸۹ فرق بین اخبار عن الله با اخبار عن الرسول
۹۰ عدم جواز تمسک به اجماع در مسائل عقلیه
۹۱ برگشت حجیت اجماع منقول به حجیت خیر واحد

- درس هفتاد و چهارم ----- ۹۳
- اشاره ----- ۹۳
- لزوم تحلیل حرام و تحریم حلال از عمل به ظن ----- ۹۳
- توالی فاسد عمل به خبر واحد ----- ۹۴
- لزوم اجتماع مثلیین یا ضدین از عمل به خبر واحد ----- ۹۵
- عدم تصور تضاد و تمائل در امور اعتباریه ----- ۹۶
- عدم تلازم بین جعل حجیت با جعل حکم ----- ۹۷
- درس هفتاد و پنجم ----- ۹۹
- اشاره ----- ۹۹
- لزوم القاء در مفسده و تفویت مصلحت از تعبد به ظن ----- ۹۹
- تبعیت احکام از مصالح و مفاسد ----- ۱۰۱
- نحوه جعل حجیت برای خبر واحد ----- ۱۰۲
- عدم لزوم القاء در مفسده و تفویت مصلحت طبق بعضی از مبانی ----- ۱۰۳
- مصلحت سلوکیه ----- ۱۰۴
- درس هفتاد و ششم ----- ۱۰۶
- اشاره ----- ۱۰۶
- انفتاح باب علم ----- ۱۰۶
- توقف کلام(ابن قبه) بر انفتاح باب علم نزد محقق نائینی(ره) ----- ۱۰۷
- لزوم تأیید حکم عقل به وجوب احتیاط از طرف شارع ----- ۱۰۸
- جواب از کلام(ابن قبه) در صورت انفتاح باب علم ----- ۱۰۸
- عدم امکان حصول احکام از طریق علم حتی در زمان حاضر ----- ۱۰۹
- مشکلات دسترسی به ائمه برای بیان احکام ----- ۱۱۰
- ارجاع دادن ائمه مردم را به بعضی از روایات ----- ۱۱۱
- درس هفتاد و هفتم ----- ۱۱۳
- اشاره ----- ۱۱۳
- تعبد به ظن در حال انسداد باب علم ----- ۱۱۳

- ۱۱۳ ----- تعبد به ظن در حال انسداد باب علم
- ۱۱۴ ----- حکم عقل به لزوم احتیاط در حال انسداد باب علم
- ۱۱۴ ----- دوران امر بین وجوب احتیاط و خروج بیشتر مردم از دین
- ۱۱۵ ----- حکم عقل به عدم لزوم احتیاط تام در حال انسداد
- ۱۱۶ ----- تسلیم شیخ انصاری (ره) نسبت به اشکال (ابن قبه) در حال انفتاح باب علم
- ۱۱۷ ----- زمان انسداد باب علم و مصلحت سلوکیه شیخ
- ۱۱۹ ----- درس هفتاد و هشتم
- ۱۱۹ ----- اشاره
- ۱۱۹ ----- مصلحت سلوکیه
- ۱۱۹ ----- تصحیح تعبد به امارات از طریق تصویب اشعری
- ۱۲۰ ----- تصحیح تعبد به امارات از طریق تصویب معتزلی
- ۱۲۲ ----- تصحیح تعبد به امارات از طریق مصلحت سلوکیه
- ۱۲۳ ----- عدم وجود طریقه خاص برای شارع در افهام مقصود خود
- ۱۲۴ ----- ملاک مراجعه عقلا به خبر واحد
- ۱۲۶ ----- درس هفتاد و نهم
- ۱۲۶ ----- اشاره
- ۱۲۶ ----- حقیقت عمل به اماره
- ۱۲۷ ----- تشابه محل بحث به بحث تقلید در لزوم استناد عمل به اماره
- ۱۲۹ ----- مجزی نبودن اماره در صورت کشف خلاف
- ۱۳۰ ----- عدم اعتبار مصلحت سلوکیه نزد عقلا
- ۱۳۲ ----- درس هشتادم
- ۱۳۲ ----- اشاره
- ۱۳۲ ----- اشکال لزوم اجتماع حبّ و بغض از تعبد به خبر واحد
- ۱۳۳ ----- مراتب احکام شرعیه
- ۱۳۳ ----- مراتب احکام شرعیه نزد محقق خراسانی (ره)
- ۱۳۵ ----- خارج بودن مرتبه اقتضا از مراتب حکم

- متأخر بودن مرتبه تنجز از اصل حکم ۱۳۶
- خالی نبودن حکم از بعث و زجر ۱۳۶
- درس هشتاد و یکم ۱۳۹
- اشاره ۱۳۹
- روش شارع مقدس در مقام تقنین ۱۳۹
- فرق بین اراده استعمالیه و اراده جدیه ۱۴۱
- معنای حکم انشائی و حکم فعلی ۱۴۱
- برگشت دادن حکم انشائی به قضیه حقیقیه ۱۴۳
- اشکالات برگشت دادن حکم انشائی به قضیه حقیقیه ۱۴۴
- درس هشتاد و دوم ۱۴۶
- اشاره ۱۴۶
- فرق بین حکم انشائی و حکم فعلی ۱۴۶
- عدم تطبیق قضایای حقیقیه بر احکام غیر خطابی ۱۴۷
- قلمرو اراده جدیه در احکام انشائیه ۱۴۸
- اشکال اجتماع اراده و کراهت ۱۵۰
- راه حل اجتماع اراده و کراهت ۱۵۰
- درس هشتاد و سوم ۱۵۲
- اشاره ۱۵۲
- جمع بین حکم ظاهری و واقعی ۱۵۲
- لازمه ترک تعبد به ظن ۱۵۳
- ملاک عمل عقلا به خبر نقه ۱۵۴
- طریقه مرحوم شیخ(ره) برای جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی ۱۵۶
- بقای فعلیت حکم واقعی ۱۵۷
- تشابه محل بحث با بحث ترتب ۱۵۷
- درس هشتاد و چهارم ۱۶۰
- اشاره ۱۶۰

- ۱۶۰ انکار حکم ظاهری در کلام محقق خراسانی(ره)
- ۱۶۱ عدم جعل تأسیسی از طرف شارع برای امارات
- ۱۶۲ استناد تجویز ترک واقع به شارع
- ۱۶۳ تغایر موضوع حکم ظاهری و حکم واقعی از نظر مرحوم فشارکی(ره)
- ۱۶۴ عدم دخالت حالات متأخره از حکم در حکم شرعی
- ۱۶۷ درس هشتاد و پنجم
- ۱۶۷ اشاره
- ۱۶۷ مناقشهٔ مبنایی در کلام مرحوم فشارکی
- ۱۶۸ امکان تعلق امر به قصد قربت
- ۱۷۰ مقتضای مبنای ما در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی
- ۱۷۱ خلط بین وجود خارجی و وجود ذهنی
- ۱۷۲ مبنایی بودن بحث جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی
- ۱۷۳ درس هشتاد و ششم
- ۱۷۳ اشاره
- ۱۷۳ لزوم انقلاب شک به علم از تأخر مشکوک از شک
- ۱۷۵ اشکال تأخر قطع از حکم مقطوع
- ۱۷۶ لازمهٔ عدم امکان اهمال در مقام ثبوت
- ۱۷۸ اشکال لزوم تصویب
- ۱۸۰ درس هشتاد و هفتم
- ۱۸۰ اشاره
- ۱۸۰ کیفیت جمع بین حکم ظاهری و واقعی از نظر محقق نائینی(ره)
- ۱۸۱ جمع بین حکم ظاهری و واقعی در مورد طرق و امارات
- ۱۸۲ وضعیه بودن حجیت و طریقت
- ۱۸۳ ملاک عمل عقلا به امارات معتبره
- ۱۸۴ مشابهت قطع و امارات در جوّ شرع
- ۱۸۶ درس هشتاد و هشتم

- ۱۸۶ اشاره
- ۱۸۷ بررسی کلام نائینی(ره) در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در طرق و امارات
- ۱۸۸ عدم ارتباط کاشفیت امارات به شارع
- ۱۸۹ بطلان مقایسه ظن معتبر با قطع
- ۱۹۰ فرق بین طریقت قطع و طریقت امارات
- ۱۹۰ راه جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول
- ۱۹۳ درس هشتاد و نهم
- ۱۹۳ اشاره
- ۱۹۳ جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول محرزه نزد محقق نائینی(ره)
- ۱۹۴ برگشت اشکال جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول محرزه
- ۱۹۵ عدم توقف اشکال اجتماع حکم ظاهری و واقعی روی کلمه حکمین
- ۱۹۶ اشکال جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول غیر محرزه
- ۱۹۷ کیفیت جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول غیر محرزه
- ۱۹۸ کسر و انکسار شارع نسبت به مصالح در جمع بین حکم ظاهری و واقعی
- ۲۰۰ درس نودم
- ۲۰۰ اشاره
- ۲۰۰ دو اعتبار داشتن شک در حکم واقعی از نظر محقق نائینی(ره)
- ۲۰۲ عدم منافات ایجاب احتیاط با حکم واقعی
- ۲۰۳ مقتضای واقعی حدیث رفع از نظر محقق نائینی(ره)
- ۲۰۳ تشابه حدیث رفع با قاعده قبح عقاب بلایان
- ۲۰۴ جمع بین حکم واقعی با قاعده حلیت
- ۲۰۷ درس نود و یکم
- ۲۰۷ اشاره
- ۲۰۸ اشکال دو اعتبار داشتن شک در حکم واقعی
- ۲۰۸ معنای تقدم و تأخر رتبی
- ۲۰۹ لزوم ملاک داشتن تقدم و تأخر نزد فلاسفه

- ۲۱۰ عدم منتفی شدن ایجاب احتیاط در صورت تطابق آن با واقع
- ۲۱۱ اشکال اساسی در جمع بین حکم واقعی و قاعده حلیت و طهارت
- ۲۱۴ درس نود و دوم
- ۲۱۴ اشاره
- ۲۱۴ راه حل اجتماع حکم ظاهری و واقعی از طریق رعایت اهم و مهم
- ۲۱۵ لزوم احتیاط در شبهات و اشکالات آن
- ۲۱۵ مسلک عقلا در طرق و امارات
- ۲۱۶ اتحاد طریقه شارع با مسلک عقلا
- ۲۱۷ لازمه همیشگی بودن دین اسلام
- ۲۱۸ برگشت به بحث امکان تعبد به امارات ظنیه
- ۲۲۰ درس نود و سوم
- ۲۲۰ اشاره
- ۲۲۰ استدلال به قرآن برای اثبات حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه
- ۲۲۱ معنای اذن در آیه شریفه مورد بحث
- ۲۲۱ استدلال به روایات برای اثبات حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه
- ۲۲۲ ادعای بداهت حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه
- ۲۲۳ تمسک به عقل برای اثبات حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه
- ۲۲۳ عدم تطبیق مدعای شیخ با دلیلشان
- ۲۲۴ تفکیک بین حجیت و عدم جواز استناد به شارع
- ۲۲۷ درس نود و چهارم
- ۲۲۷ اشاره
- ۲۲۸ تسامحی بودن استعمال کلمه حجیت درباره ظن انسدادی بنا بر حکومت
- ۲۳۰ معنای حجیت شک قبل الفحص در باب برائت
- ۲۳۱ معنای حجیت ایجاب احتیاط نزد اخباریین
- ۲۳۱ عدم حجیت شک و برگشت حجیت به علم اجمالی
- ۲۳۳ درس نود و پنجم

- ۲۳۳ اشاره
- ۲۳۳ تمسک به استصحاب عدم حجیت برای اثبات حرمت تعبد به ظن
- ۲۳۴ اشکال شیخ(ره) به استصحاب عدم حجیت
- ۲۳۵ عدم نیاز به اثر شرعی با وجود حکم شرعی در استصحاب
- ۲۳۶ عدم اختصاص استصحاب در احکام شرعیه به احکام خمس
- ۲۳۷ تقسیم اشیاء از نظر اثر آنها
- ۲۳۸ تقدّم استصحاب عدم حجیت بر قاعدة حرمت اسناد الی الله بغير علم
- ۲۴۰ درس نود و ششم
- ۲۴۰ اشاره
- ۲۴۰ جمع بین کلام مرحوم آخوند و مرحوم شیخ در استصحاب عدم حجیت
- ۲۴۱ حقیقت تشریح
- ۲۴۲ معنای اسناد «ما لم یعلم من الله الی الله» و فرق آن با تشریح
- ۲۴۳ بررسی اماره مشکوکه الحجیه از جهت اسناد الی الله
- ۲۴۴ بررسی اماره مشکوکه الحجیه از جهت تشریح بودن
- ۲۴۶ درس نود و هفتم
- ۲۴۶ اشاره
- ۲۴۶ حجیت ظواهر کلمات شارع
- ۲۴۷ عدم منجزیت و معدّرت اماره مشکوکه الحجیه
- ۲۴۷ مقتضای مراجعه به عقل نسبت به اماره مشکوکه الحجیه
- ۲۴۸ اثبات حجیت ظواهر کلمات شارع
- ۲۴۹ خصوصیت کتاب الله
- ۲۵۱ اتکای عقلا بر ظواهر کلمات در تمام امورشان
- ۲۵۲ درس نود و هشتم
- ۲۵۲ اشاره
- ۲۵۲ دلالات الفاظ
- ۲۵۴ انواع دلالات الفاظ

- ۲۵۴ دلالت تصوریه و شروط آن
- ۲۵۵ دلالت تصدیقیه و خصوصیات چهارگانه آن
- ۲۵۶ عدم اشتغال کلام بر قرینه متصله
- ۲۵۷ تفکیک بین اراده استعمالیه با اراده جدیه
- ۲۵۸ عدم اشتغال کلام بر قرینه منفصله
- ۲۶۰ درس نود و نهم
- ۲۶۰ اشاره
- ۲۶۰ اثبات اصل صدور روایات از معصومین (علیهم السلام)
- ۲۶۰ عدم اشکال در صدور کتاب الله
- ۲۶۲ فهم مراد استعمالی الفاظ
- ۲۶۳ فهم جهت صدور روایات
- ۲۶۳ فرق بین هزل و تقیه
- ۲۶۴ اثبات تطبیق اراده استعمالیه با اراده جدیه
- ۲۶۶ درس یکصدم
- ۲۶۶ اشاره
- ۲۶۶ مقتضای اصل در شک در مراد استعمالی متکلم
- ۲۶۷ فرق بین مبنای مشهور و مقتضای تحقیق در شک در مراد استعمالی
- ۲۶۸ بررسی جریان اصاله عدم القرینه
- ۲۶۹ خلط بین مراد جدی و مراد استعمالی در کلام محقق خراسانی(ره)
- ۲۷۰ بررسی معنای اصاله الظهور
- ۲۷۱ خصوصیت کلمات معصومین از نظر جریان اصول لفظیه
- ۲۷۳ درس یکصد و یکم
- ۲۷۳ اشاره
- ۲۷۳ عدم تفاوت بین افاده ظن شخصی به مراد متکلم و عدم افاده
- ۲۷۴ عدم تفاوت بین «من قصد افهامه» و غیر او
- ۲۷۴ عدم تفاوت بین ظواهر کتاب و ظواهر روایات معصومین

- ۲۷۴ مقتضای مراجعه به عقلا در فهم ظهورات کلمات
- ۲۷۶ تفصیل بین «من قصد افهامه» و غیر آن
- ۲۷۶ دلیل اختصاص ظهورات به من قصد افهامه
- ۲۷۷ احتمال وجود قرینه‌ی حالیه برای من قصد افهامه
- ۲۸۰ درس یکصد و دوم
- ۲۸۰ اشاره
- ۲۸۰ عدم فرق بین «من قصد افهامه» و غیر آن از نظر بنای عقلا
- ۲۸۱ مؤید فقهی برای عدم فرق بین «من قصد افهامه» و غیر آن
- ۲۸۲ خلط بین مخاطب و «من قصد افهامه»
- ۲۸۴ هدف ائمه در افهام همه، حتی آیندگان
- ۲۸۵ بررسی حجیت ظواهر کتاب الله
- ۲۸۷ درس یکصد و سوم
- ۲۸۷ اشاره
- ۲۸۷ اتحاد رویه‌ی شارع در تفهیم و تفهم با مردم
- ۲۸۸ لازمه‌ی کتاب هدایت بودن قرآن و اتحاد شارع با مردم در تفهیم و تفهم
- ۲۸۹ ظاهر بودن الفاظ قرآن لازمه‌ی معجزه بودن آن
- ۲۹۰ بدیهی بودن ظهور آیات تحدی
- ۲۹۱ ملازم بودن تحدی با فهم ظهورات
- ۲۹۴ درس یکصد و چهارم
- ۲۹۴ اشاره
- ۲۹۴ تمسک به روایات برای اثبات حجیت ظواهر کتاب
- ۲۹۶ روایات امره به عرضه اخبار بر قرآن
- ۲۹۷ خروج عام و خاص و مطلق و مقید از دائره مخالفت با ظهور
- ۲۹۸ توجیه حجیت کلام ائمه در صورت مخالفت با ظاهر قرآن
- ۲۹۸ ارجاع شروط بر قرآن
- ۲۹۹ استشهاد ائمه به ظاهر قرآن

- درس یکصد و پنجم ۳۰۲
- اشاره ۳۰۲
- ادله اخباریین بر انکار حجیت ظواهر کتاب ۳۰۲
- روایات ناهیه از تفسیر قرآن به رأی ۳۰۲
- خروج حمل لفظ بر معنای ظاهرش از تفسیر ۳۰۳
- معنای تفسیر به رأی ۳۰۴
- استدلال به قرآن برای انکار حجیت ظواهر آن ۳۰۵
- عدم شمول کلمه متشابه نسبت به حمل لفظ بر معنای ظاهرش ۳۰۶
- بطالان تمسک به ظاهر کتاب برای بطلان حجیت ظاهر آن ۳۰۷
- درس یکصد و ششم ۳۰۹
- اشاره ۳۰۹
- اشتمال قرآن بر مطالب عالیه و غامضه ۳۰۹
- برخورد ائمه با مدعیان تفسیر و فهم قرآن ۳۱۰
- شرط عمل به ظاهر قرآن ۳۱۱
- قابل فهم بودن کثیری از قرآن برای اکثر مردم ۳۱۲
- اختصاص فهم تمام خصوصیات قرآن به ائمه معصومین (علیهم السلام) ۳۱۳
- درس یکصد و هفتم ۳۱۵
- اشاره ۳۱۵
- وجود علم اجمالی به مخصّصات و مقیدات برای قرآن ۳۱۵
- ادعای تحریف قرآن ۳۱۶
- انکار محققین شیعه نسبت به مسأله تحریف قرآن ۳۱۸
- اختلاف قراءات قرآن و عدم حجیت آن ۳۱۹
- الاجماع ۳۲۲
- درس یکصد و هشتم ۳۲۴
- اشاره ۳۲۴
- حجیت اجماع ۳۲۴

- ۳۲۴ بررسی حجیت اجماع منقول به خبر واحد
- ۳۲۵ سزای قرار دادن اجماع در ردیف ادله اربعه
- ۳۲۶ دلیل عامه بر حجیت اجماع
- ۳۲۷ تأمل در حجیت خبر واحد در موضوعات
- ۳۲۸ معنای «لا تجتمع» طبق مناسبت حکم و موضوع
- ۳۳۱ درس یکصد و نهم
- ۳۳۱ اشاره
- ۳۳۱ کیفیت کشف اجماع از موافقت معصوم
- ۳۳۲ کشف رأی معصوم از طریق اجماع دخولی
- ۳۳۳ عدم زیان مخالفت معلوم الحال ها به اجماع دخولی
- ۳۳۴ اجماع تشریفی
- ۳۳۶ وجه عدم حجیت اجماع تشریفی
- ۳۳۹ درس یکصد و دهم
- ۳۳۹ اشاره
- ۳۳۹ خصوصیت اجماع لطفی
- ۳۴۰ معنای قاعده لطف
- ۳۴۱ عدم وجوب لطف بر امام معصوم (علیه السلام)
- ۳۴۳ کشف اجماع از وجود دلیل معتبر نزد مجمعین
- ۳۴۴ نرسیدن دلیل معتبر به دست متأخرین
- ۳۴۴ امکان عدم تمامیت دلیل معتبر قداماً نزد متأخرین
- ۳۴۶ درس یکصد و یازدهم
- ۳۴۶ اشاره
- ۳۴۶ ملازمه عادیه بین قول مرئوسین و رضایت رئیس
- ۳۴۷ ملازمه عادیه بین قول علما و رضایت معصوم (علیه السلام)
- ۳۴۸ اشکال نائینی (ره) بر وجود ملازمه عادیه بین قول امام و علما و پاسخ آن
- ۳۴۹ تقسیم مسائل فقهیه نزد مرحوم آقای بروجردی

- قبول ملازمه عادیه بین قول علما و رضایت معصوم در مسائل اصلیه ۳۵۰
- درس یکصد و دوازدهم ۳۵۳
- اشاره ۳۵۳
- بنای عقلا ۳۵۳
- بررسی شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به نقل اجماع ۳۵۳
- محدودیت بنای عقلا در عمل به خبر ثقه ۳۵۵
- خصوصیت بنای عقلا در عمل به خبر ثقه ۳۵۶
- عدم احراز بنای عقلا در عمل به اخبار غیر متعارفه ۳۵۸
- عدم شمول بنای عقلا نسبت به نقل اجماع ۳۵۹
- درس یکصد و سیزدهم ۳۶۰
- اشاره ۳۶۰
- مقتضای رجوع به بنای عقلا در حجیت اجماع منقول ۳۶۰
- انواع نقل اجماع از نظر نقل سبب و مسبب ۳۶۱
- قسم نقل اجماع به صورت نقل سبب ۳۶۲
- شمول بنای عقلا نسبت به نقل سبب در نقل اجماع ۳۶۳
- اختلاف ناقل و منقول الیه در مقدار سببیت سبب در کشف قول امام(علیه السلام) ۳۶۴
- اشکال محقق اصفهانی ره در صورت نقل جزء سبب ۳۶۴
- عدم لزوم تمام العله برای مدلول های التزامی ۳۶۵
- شهرت فتوایی، عملی و روائی ۳۶۸
- درس یکصد و چهاردهم ۳۷۰
- اشاره ۳۷۰
- حجیت شهرت فتوایی و عملی ۳۷۰
- بررسی حجیت شهرت فتواییه و شهرت عملی ۳۷۰
- نسبت بین شهرت روائیه و شهرت فتواییه ۳۷۱
- معنای شهرت فتواییه ۳۷۲
- کیفیت تمسک به مقبوله ابن حنظله برای حجیت شهرت فتواییه ۳۷۳

- ۳۷۴ بررسی معنای «المجمع علیه» در مقبوله ابن حنظله
- ۳۷۵ قرائن بر مراد نبودن شهرت فتوایه در مقبوله ابن حنظله
- ۳۷۷ درس یکصد و پانزدهم
- ۳۷۷ اشاره
- ۳۷۷ مقتضای تعلیل در مقبوله عمر بن حنظله
- ۳۷۸ کاربرد شهرت روایه
- ۳۷۹ اشکال تصور تعارض دو شهرت من حیث الفتوی
- ۳۸۰ کیفیت تصور دو شهرت متعارض من حیث الفتوی
- ۳۸۱ اشکال وجود روایت در شهرت فتوایه
- ۳۸۲ اشعار وصف به علّیت
- ۳۸۳ القاء خصوصیت از شهرت روایه
- ۳۸۵ درس یکصد و شانزدهم
- ۳۸۵ اشاره
- ۳۸۵ شمول مقبوله ابن حنظله نسبت به شهرت فتوایه
- ۳۸۶ استفاده حجیت شهرت فتوایه از مقبوله عمر بن حنظله
- ۳۸۷ مقدار کاربرد مقبوله ابن حنظله نسبت به کتب فقهی قدما
- ۳۸۸ توسعه حجیت شهرت نسبت به شهرت فتوایه نزد متأخرین
- ۳۸۹ خصوصیت تعلیل مقبوله ابن حنظله نزد محقق نائینی
- ۳۹۲ درس یکصد و هفدهم
- ۳۹۲ اشاره
- ۳۹۳ علم و اطمینان و «لا ریب فیه» عرفی
- ۳۹۳ عدم استفاده عموم از الف و لام «المجمع علیه»
- ۳۹۶ تمسک به اولویت شهرت فتوایه و عدم تمامیت آن
- ۳۹۸ حجیت خیر واحد
- ۴۰۰ درس یکصد و هیجدهم
- ۴۰۰ اشاره

- ۴۰۰ حجیت خبر واحد
- ۴۰۰ حجیت خبر واحد از اهم مسائل علم اصول
- ۴۰۱ اقسام ثلاثه خبر
- ۴۰۲ دخول خبر مستفیض در بحث خبر واحد
- ۴۰۳ کیفیت اصولی بودن بحث از مسأله خبر واحد
- ۴۰۴ توجیه صاحب فصول برای اصولی دانستن بحث خبر واحد
- ۴۰۴ مقدم بودن بحث از دلایلیت دلیل بر بحث از خود دلیل
- ۴۰۵ توجیه مرحوم شیخ ره برای اصولی دانستن بحث خبر واحد
- ۴۰۵ تغییر در موضوع و محمول مسأله اصولی
- ۴۰۶ خروج ثبوت تکوینی سنت از محل نزاع
- ۴۰۸ درس یکصد و نوزدهم
- ۴۰۸ اشاره
- ۴۰۸ منکرین حجیت خبر واحد
- ۴۰۹ متمسک منکرین حجیت خبر واحد به قرآن
- ۴۱۰ عدم اختصاص آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ» به امور اعتقادی
- ۴۱۱ تخصیص آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» به ادله حجیت خبر واحد
- ۴۱۲ عدم ابای آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» از تخصیص
- ۴۱۵ درس یکصد و بیستم
- ۴۱۵ اشاره
- ۴۱۵ ورود و حکومت، تخصیص و تخصص
- ۴۱۵ ورود ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه از اتباع ظن
- ۴۱۶ معنای تخصیص
- ۴۱۶ معنای تخصص
- ۴۱۷ معنای ورود و فرق آن با حکومت
- ۴۱۸ معنای حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر
- ۴۱۹ فرق بین حکومت و تخصیص

- درس یکصد و بیست و یکم - ۴۲۲
- اشاره ۴۲۲
- ورود ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه از اتباع غیر علم - ۴۲۲
- معنای علم مأخوذ در آیات ناهیه از اتباع غیر علم ۴۲۳
- قطعی بودن خبر واحد از بعد دلیل حجیت آن ۴۲۴
- تخصص داشتن ادله حجیت خبر واحد نسبت به آیات ناهیه ۴۲۶
- جدا کردن ادله حجیت خبر واحد از حیث تقدّم بر آیات ناهیه ۴۲۶
- درس یکصد و بیست و دوم ۴۲۹
- اشاره ۴۲۹
- کیفیت تقدّم ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه نزد محقق نائینی(ره) ۴۲۹
- لزوم دور از رادعیت آیات ناهیه نسبت به سیره نزد محقق نائینی ره ۴۳۰
- عدم استفاده الفای احتمال خلاف از ادله حجیت خبر واحد ۴۳۱
- مقتضای حجیت امارات نزد شارع ۴۳۲
- درس یکصد و بیست و سوم ۴۳۴
- اشاره ۴۳۴
- علت رجوع عقلا به خبر ثقه ۴۳۴
- عدم لزوم دور از رادعیت آیات ناهیه نسبت به سیره عقلا ۴۳۵
- تصور دور در صورت مخصص بودن سیره نسبت به آیات ناهیه ۴۳۶
- فرق بین رادعیت و مخصصیت سیره نسبت به آیات ناهیه ۴۳۶
- عدم تصور حکومت سیره نسبت به آیات ناهیه ۴۳۷
- درس یکصد و بیست و چهارم ۴۳۹
- اشاره ۴۳۹
- ادله منکرین حجیت خبر واحد ۴۳۹
- تمسک منکرین حجیت خبر واحد به روایات ۴۳۹
- عدم امکان تمسک به خبر واحد برای نفی حجیت خبر واحد ۴۴۰
- لازمه تواتر اجمالی ۴۴۱

- ۴۴۱ معنای مخالفت خبر با کتاب الله
- ۴۴۳ جمع بین اخبار ناهیه از عمل به خبر واحد
- ۴۴۴ تمسک منکرین حجیت خبر واحد به اجماع
- ۴۴۴ جواب از تمسک منکرین حجیت خبر واحد به اجماع
- ۴۴۵ تمسک منکرین حجیت خبر واحد به عقل
- ۴۴۷ درس یکصد و بیست و پنجم
- ۴۴۷ اشاره
- ۴۴۷ ادله قائلین به حجیت خبر واحد
- ۴۴۷ تمسک قائلین حجیت خبر واحد به کتاب
- ۴۴۸ تمسک به مفهوم وصف در آیه نبأ برای حجیت خبر واحد
- ۴۵۰ عدم تمامیت تمسک به مفهوم وصف در آیه نبأ
- ۴۵۱ عدم استفاده شدن علیت منحصره در مفهوم وصف
- ۴۵۱ فرق بین مفهوم شرط و مفهوم وصف
- ۴۵۲ درس یکصد و بیست و ششم
- ۴۵۲ اشاره
- ۴۵۳ احترازی بودن، اصل در قیود
- ۴۵۴ معنای احترازی بودن قید
- ۴۵۵ تمسک به مفهوم شرط در آیه نبأ
- ۴۵۵ شرط مفهوم داشتن قضیه شرطیه
- ۴۵۶ شبیه بودن آیه نبأ به مثال «ان رزقت ولدا فاختنه»
- ۴۵۷ کیفیت تصور مفهوم شرط در آیه نبأ نزد محقق خراسانی
- ۴۵۸ عدم ظهور آیه در کلام محقق خراسانی
- ۴۶۰ درس یکصد و بیست و هفتم
- ۴۶۰ اشاره
- ۴۶۰ کلام محقق نائینی(ره) در تأیید مفهوم داشتن آیه نبأ
- ۴۶۱ عدم ظهور آیه در اعطای ضابطه کلیه

- اشکال تعدد جزاء عند تعدد شرط در آیه نبأ ۴۶۳
- درس یکصد و بیست و هشتم ۴۶۶
- اشاره ۴۶۶
- اشتراک خبر عادل و فاسق در علت مذکور در آیه نبأ ۴۶۷
- علت ذکر کلمه فاسق در آیه نبأ ۴۶۸
- جواب از اشکال ذکر علت در قضیه شرطیه در آیه نبأ ۴۶۹
- تقدم مفهوم بر عمومیت علت ۴۷۰
- مانعیت علت از انعقاد مفهوم ۴۷۱
- جلوگیری از لزوم لغویت در مفهوم ۴۷۱
- خروج نبأ علم آور از آیه نبأ و مفهوم نداشتن آیه در صورت تعارض ۴۷۲
- درس یکصد و بیست و نهم ۴۷۴
- اشاره ۴۷۴
- حکومت مفهوم آیه نبأ بر تعلیل آیه نزد محقق نائینی(ره) ۴۷۴
- عدم تلازم بین حجیت و علم تبعیدی بودن چیزی ۴۷۶
- ملاک عمل عقلا به خبر نقه ۴۷۷
- اشکال در اصل ثبوت مفهوم برای آیه نبأ ۴۷۷
- لزوم دور از تقدم مفهوم بر علت نزد محقق اصفهانی(ره) ۴۷۹
- درس یکصد و سی ام ۴۸۱
- اشاره ۴۸۱
- معنا کردن جهالت در آیه نبأ به سفاهت ۴۸۱
- شهادت کتب لغت و آیه بر معنای جهالت ۴۸۲
- استعمال جهل در مقابل عقل در لسان شارع ۴۸۲
- حصول تبین با قیام بینه مقام علم ۴۸۴
- اشکال خروج مورد از حکم در صورت مفهوم داشتن آیه نبأ ۴۸۵
- درس یکصد و سی و یکم ۴۸۸
- اشاره ۴۸۸

- جواب محقق نائینی(ره) از اشکال خروج آیه نبأ از مورد خودش ۴۸۸
- معنای اتحاد قضیه مفهومی و منطوقیه در موضوع ۴۸۹
- ملاک بودن عمل کردن به خبر فاسق برای ملامت در آیه نبأ ۴۹۰
- حجیت قول عادل در موضوعات نزد عقلا ۴۹۱
- عدم فرق بین خبر عادل در موضوعات و احکام در زمان نزول آیه نبأ ۴۹۲
- درس یکصد و سی و دوم ۴۹۵
- اشاره ۴۹۵
- اختصاص داشتن نبأ به امور خطیره و مهمه ۴۹۵
- استعمال نبأ در مطلق خبر ۴۹۶
- دخول مقام در امور مهمه ۴۹۷
- اهمیت مطالعه و تدبیر در قرآن ۴۹۷
- درس یکصد و سی و سوم ۴۹۹
- اشاره ۴۹۹
- تعارض ادله حجیت خبر واحد با آیات ناهیه از اتباع غیر علم ۴۹۹
- اشکالات عمومی به مطلق ادله حجیت خبر واحد ۴۹۹
- اشکال تعارض آیات ناهیه از اتباع غیر علم با ادله حجیت خبر واحد ۴۹۹
- لزوم عدم حجیت خبر واحد از ادله حجیت خبر واحد ۵۰۰
- تعارض بین اجماع سید مرتضی(ره) و اجماع شیخ(ره) بر حجیت خبر واحد ۵۰۱
- لازم آمدن عدم حجیت خبر سید از خود خبر سید مرتضی ۵۰۲
- تقدیم عمل به تمام اخبار بر عمل به خبر سید ۵۰۲
- عدم انحصار بین عمل به خبر سید و عمل به بقیه اخبار ۵۰۳
- درس یکصد و سی و چهارم ۵۰۶
- اشاره ۵۰۶
- جواب مرحوم آخوند(ره) از اشکال شمول خبر سید نسبت به خود خبر سید ۵۰۶
- اجماع سید بر عدم حجیت مطلق خبر واحد ۵۰۷
- عدم شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به اخبار مع الواسطه ۵۰۸

- ۵۰۹ عدم انصراف ادله حجیت خبر واحد از اخبار مع الواسطه
- ۵۱۰ عدم وجود واسطه زیاد بین صاحبان کتب اربعه و ائمه معصومین (علیه السلام)
- ۵۱۱ اختصاص انصراف به ادله لفظیه
- ۵۱۳ درس یکصد و سی و پنجم
- ۵۱۳ اشاره
- ۵۱۳ عدم شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به اخبار مع الواسطه
- ۵۱۵ عدم لزوم حکم شرعی بودن یا موضوع حکم شرعی بودن خبر
- ۵۱۶ منتهی شدن اخبار مع الواسطه به قول الامام
- ۵۱۷ شرط موضوع خارجی در صورت مخبربه واقع شدن
- ۵۱۸ لزوم استحاله از بودن «صدق العادل» اثر شرعی برای خودش
- ۵۲۰ درس یکصد و سی و ششم
- ۵۲۰ اشاره
- ۵۲۰ جواب مرحوم نائینی (ره) از تقریب سوم اشکال اخبار مع الواسطه
- ۵۲۲ عدم اختصاص جواب مرحوم نائینی (ره) به مبنای خودشان
- ۵۲۳ وجوب تقدم موضوع بر حکم
- ۵۲۵ وجود اقرار بر اقرار و بینه بر بینه در فقه
- ۵۲۵ بودن ادله حجیت خبر واحد بنحو قضیه حقیقیه
- ۵۲۶ اسقاط وسائط اخبار در نظر عرف
- ۵۲۸ درس یکصد و سی و هفتم
- ۵۲۸ اشاره
- ۵۲۸ استدلال به آیه نفر
- ۵۲۸ کیفیت استدلال به آیه نفر برای حجیت خبر واحد
- ۵۲۹ معنای استفهام و لیت و لعل درباره خداوند تعالی
- ۵۳۱ داعی انشای لیت و لعل درباره خداوند متعال
- ۵۳۱ طریقه استفاده وجوب حذر از آیه نفر نزد محقق خراسانی (ره)
- ۵۳۴ درس یکصد و سی و هشتم

- ۵۳۴ اشاره
- ۵۳۴ ملازمه بین محبوبیت حذر و وجوب آن
- ۵۳۶ استفاده وجوب حذر از لولای تحضیضیه
- ۵۳۷ کیفیت استفاده اطلاق وجوب حذر به دنبال انذار
- ۵۳۷ کیفیت استفاده حجیت خبر واحد فی الجملة از آیه نفر
- ۵۳۸ لزوم برگشت اجماع مرکب به اجماع بر عدم فصل
- ۵۴۰ عدم ملازمه بین رجحان حذر و وجوب آن
- ۵۴۲ درس یکصد و سی و نهم
- ۵۴۲ اشاره
- ۵۴۲ طریقه استفاده وجوب از «لَعَلَّهُمْ یُحَذَّرُونَ»
- ۵۴۳ عدم امکان تعلق خطاب به امور نفسانیه
- ۵۴۴ امکان اراده حذر قلبی از «لَعَلَّهُمْ یُحَذَّرُونَ»
- ۵۴۵ لزوم دقت بیشتر در آیات قرآن
- ۵۴۶ معنای متناسب با ظاهر آیه نفر
- ۵۴۷ تفسیر منقول از ابن عباس درباره آیه نفر و دلیل ضعف آن
- ۵۴۹ درس یکصد و چهلم
- ۵۴۹ اشاره
- ۵۵۰ طریقه استفاده وجوب انذار در نظر محقق نائینی(ره)
- ۵۵۱ تمسک به اصاله العموم و اصاله الاطلاق و فرق آن
- ۵۵۳ عدم استفاده اطلاق وجوب قبول قول منذر از آیه نفر
- ۵۵۴ اصاله حمل المتکلم علی مقام البیان
- ۵۵۶ درس یکصد و چهل و یکم
- ۵۵۶ اشاره
- ۵۵۶ طریقه اثبات اطلاق وجوب تحذر در آیه نفر
- ۵۵۷ معنای اصل در مقام بیان بودن متکلم
- ۵۵۷ بررسی معنای آیه نفر با توجه به سیاق آن

- معنای تحذّر و معنای مناسب آن با آیه ۵۵۹
- نفسانی بودن تحذّر ۵۶۰
- شاهد بر عدم اطلاق وجوب حذر در آیه نفر ۵۶۱
- استدلال به آیه نفر بر وجوب معرفت امام ۵۶۲
- درس یکصد و چهل و دوم ۵۶۳
- اشاره ۵۶۳
- استدلال به آیه ذکر بر حجیت خبر واحد ۵۶۳
- تمسک به آیه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» برای حجیت خبر واحد ۵۶۳
- اختصاص آیه ذکر به مسائل اعتقادی ۵۶۴
- احتمال ثبوت نبوت به خبر واحد ۵۶۴
- دلالت آیه بر تحصیل علم و عدم کفایت ظن ۵۶۵
- احتمال کفایت علم تعبّدی نزد محقق اصفهانی(ره) ۵۶۶
- عدم تناسب علم تعبّدی با علم وجدانی در «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ۵۶۷
- بعد مسأله تعبّد در ما نحن فيه ۵۶۷
- درس یکصد و چهل و سوم ۵۷۰
- اشاره ۵۷۰
- تمسک به روایات برای حجیت خبر واحد ۵۷۰
- کیفیت تمسک به اخبار علاجیه برای حجیت خبر واحد ۵۷۰
- تمسک به روایات آمره به رجوع به ثقات ۵۷۱
- روایات آمره به رجوع به افراد خاص ۵۷۱
- روایات آمره به ضبط و حفظ احادیث ۵۷۲
- اشکال تمسک به اخبار برای حجیت خبر واحد ۵۷۲
- تواتر لفظی، معنوی، اجمالی ۵۷۳
- درس یکصد و چهل و چهارم ۵۷۵
- اشاره ۵۷۵
- انکار تواتر اجمالی از نظر محقق نائینی(ره) ۵۷۵

- جواب نقضی به مرحوم نائینی(ره) از طریق علم اجمالی ۵۷۶
- برگشت تواتر اجمالی به تواتر معنوی ۵۷۶
- موارد استفاده از تواتر اجمالی ۵۷۷
- بررسی تواتر معنوی و تحقق آن در طوایف اربعه روایات ۵۷۸
- عدم فرق بین تواتر معنوی و تواتر اجمالی در ما نحن فیه ۵۷۹
- درس یکصد و چهل و پنجم ۵۸۱
- اشاره ۵۸۱
- قدر متیقن روایات داله بر حجیت خبر واحد نزد محقق نائینی(ره) ۵۸۱
- قدر متیقن روایات داله بر حجیت خبر واحد نزد امام راحل(ره) ۵۸۳
- احتمال دخالت خصوصیت کثرت نقل راوی ۵۸۴
- تمسک به اجماع برای حجیت خبر واحد(تقریر اول) ۵۸۶
- توقف تمسک به اجماع منقول بر اثبات حجیت خبر واحد ۵۸۶
- درس یکصد و چهل و ششم ۵۸۸
- اشاره ۵۸۸
- استدلال به اجماع بر حجیت خبر واحد ۵۸۸
- تمسک به اجماع محضل برای اثبات حجیت خبر واحد ۵۸۸
- توقف اجماع محضل بر تمامیت اجماع دخولی ۵۸۹
- عدم اعتبار اجماع مدرکی ۵۸۹
- تحصیل اجماع بر حجیت خبر واحد با فرض انسداد باب علم ۵۹۰
- تمسک به اجماع عملی فقها برای اثبات حجیت خبر واحد ۵۹۲
- عدم اعتبار اجماع عملی با وجود اختلاف در مبانی مجمعی ۵۹۳
- درس یکصد و چهل و هفتم ۵۹۵
- اشاره ۵۹۵
- استدلال به دلیل عقل بر حجیت خبر واحد ۵۹۵
- اجماع عملی بر حجیت خبر واحد ۵۹۵
- برگشت اجماع عملی به سیره عقلا ۵۹۶

- ۵۹۷ ----- تمسک به دلیل عقل برای حجیت خبر واحد -----
- ۵۹۸ ----- لازمه علم اجمالی به صدور بعضی از روایات -----
- ۵۹۸ ----- برگشت دلیل عقل به اصاله الاشتغال -----
- ۵۹۹ ----- ضرورت عمل به روایات برای به دست آوردن خصوصیات عبادات -----
- ۶۰۰ ----- برگشت تقریر دوم دلیل عقل به اصاله الاحتیاط -----
- ۶۰۲ ----- درس یکصد و چهل و هشتم -----
- ۶۰۲ ----- اشاره -----
- ۶۰۲ ----- تمسک به حدیث ثقلین برای اثبات حجیت خبر واحد -----
- ۶۰۳ ----- عدم تطبیق دلیل صاحب حاشیه در اثبات حجیت خبر واحد با مدعای ما -----
- ۶۰۴ ----- برگشت دلیل صاحب حاشیه بر اثبات حجیت خبر واحد به دلیل اول و دوم -----
- ۶۰۴ ----- توجیه مرحوم آخوند از کلام صاحب حاشیه برای اثبات حجیت خبر واحد -----
- ۶۰۵ ----- وجوب اتباع مظنون السنه -----
- ۶۰۶ ----- فرق بین قرآن و سنت از نظر حجیت مظنه -----
- ۶۰۷ ----- عدم اعتبار حصول ظن از خبر واحد -----
- ۶۰۹ ----- درس یکصد و چهل و نهم -----
- ۶۰۹ ----- اشاره -----
- ۶۰۹ ----- استدلال به بنای عقلا بر حجیت خبر واحد -----
- ۶۰۹ ----- تمسک به بنای عقلا برای حجیت خبر واحد -----
- ۶۱۰ ----- قدمت بنای عقلا و مسائل عقلائییه -----
- ۶۱۲ ----- عدم ردع شارع از بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه -----
- ۶۱۲ ----- احتمال رادعیت آیات ناهیه از اتباع غیر علم از بنای عقلا -----
- ۶۱۳ ----- نیاز به رادع صریح از بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه -----
- ۶۱۵ ----- درس یکصد و پنجاهم -----
- ۶۱۵ ----- اشاره -----
- ۶۱۵ ----- کفایت عدم ردع شارع از سیره عقلا بر عمل به خبر ثقه -----
- ۶۱۶ ----- تأیید عملی ائمه نسبت به سیره عقلا بر عمل به خبر ثقه -----

- اهتمام ائمه(علیهم السلام) و روات به ضبط و نقل روایات ۶۱۷
- استفاده تأیید سیره عقلا از برخورد ائمه با فقهای عامه ۶۱۸
- کفایت ثبوت وثاقت نوعیه راوی ۶۲۰
- درس یکصد و پنجاه و یکم ۶۲۲
- اشاره ۶۲۲
- توثیق خاص و توثیق عام اهل خبره نسبت به رواه ۶۲۳
- کفایت توثیقات عامه نسبت به روات در صورت عدم معارض ۶۲۴
- عدم حجیت خبر واحد در موضوعات ۶۲۵
- عدم تمامیت دلیل انسداد بعد از تمامیت حجیت خبر واحد ۶۲۷
- مباحث اصول عملیه اصل برائت ۶۲۸
- درس یکصد و پنجاه و دوم ۶۳۰
- اشاره ۶۳۰
- اصول عملیه ۶۳۰
- مباحث اصول عملیه ۶۳۰
- فرق بین اصاله الطهاره و اصاله الحلیه ۶۳۱
- ملاک عملی بودن یک اصل ۶۳۲
- اقسام شک در تکلیف و اختلاف نظر شیخ(ره) و آخوند(ره) ۶۳۳
- فرق بین شبهه حکمی و موضوعیه ۶۳۴
- درس یکصد و پنجاه و سوم ۶۳۶
- اشاره ۶۳۶
- اصاله البرائت ۶۳۶
- محل نزاع بین اصولیین و اخباریین در باب برائت ۶۳۶
- کیفیت وجود بیان در موارد اجرای برائت از نظر اخباریین ۶۳۷
- وجود بیان در موارد شبهه محصوره ۶۳۸
- محل اختلاف و اتفاق اخباریین و اصولیین در قاعده قبح عقاب بلا بیان ۶۳۹
- مبحث اصاله البرائت ۶۳۹

- ۶۴۰ تمسک به کتاب برای اثبات برائت
- ۶۴۰ اشکال به استدلال به آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» برای اثبات برائت
- ۶۴۱ عدم اختصاص آیه به امتهای گذشته
- ۶۴۳ درس یکصد و پنجاه و چهارم
- ۶۴۳ اشاره
- ۶۴۳ استدلال به آیات بر اصالة البرائه
- ۶۴۳ عمومیت آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» نسبت به عذاب اخروی و دنیوی
- ۶۴۴ استدلال به اولویت قطعی در آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»
- ۶۴۴ عدم ملازمه بین نبودن عذاب با عدم استحقاق آن
- ۶۴۵ اراده نفی عذاب از کلمه نفی استحقاق عذاب در کلمات اصولیین
- ۶۴۷ اختصاص آیه به اتمام حجت بر امم سابقه
- ۶۴۷ کنایه بودن بعث رسل از بیان حکم
- ۶۴۹ درس یکصد و پنجاه و پنجم
- ۶۴۹ اشاره
- ۶۴۹ تمسک به آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» برای اثبات برائت
- ۶۵۰ احتمالات موجوده در معنای آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»
- ۶۵۰ معنا کردن(ما) موصوله در آیه به معنای تکلیف
- ۶۵۱ معنا کردن(ما) موصوله به معنای مال
- ۶۵۲ معنا کردن مای موصوله در آیه به معنای فعل مکلف
- ۶۵۴ فهرست مطالب
- ۶۹۰ درباره مرکز

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۰

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۱۰ / فاضل لنکرانی؛ تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه.

مشخصات نشر: قم: فیضیه، ۱۳۷۷

مشخصات ظاهری: ۱۶ ج.

شابک: ۵۰۰۰۰۰ ریال (دوره)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۶۴۶۷۶۴۰۱۰؛ ۱۶۰۰۰۰ ریال: ج. ۱، چاپ سوم: ۹۶۴-۹۷۸-۶۷۶۴-۰۱-۰؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۲: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۲-۹؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۶۴۶۷۶۴۰۴۵؛ ۲۵۰۰۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۴: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۵-۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۷: ۹۶۴۶۷۶۴۰۸۸؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۸: ۹۶۴۶۷۶۴۰۹۶؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۹: ۹۶۴۶۷۶۴۱۰X؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۰: ۹۶۴۶۷۶۴۱۱۸؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۲: ۹۶۴۸۳۲۰۰۴۷؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳: ۹۶۴۶۷۶۴۲۰۷؛ ۴۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۳، چاپ (۱۳۸۵): ۹۶۴-۸۳۲۰-۰۵-۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۴: ۹۶۴۶۷۶۴۲۱۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۵: ۹۶۴۶۷۶۴۲۲۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال: ج. ۱۶: ۹۶۴۶۷۶۴۲۳۱

عنوان های دیگر دوره ده ساله دروس خارج اصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی "مد ظله العالی"

ناشر: فیضیه

مکان نشر: ایران - قم

سال نشر: مجلد ۱ الی مجلد ۳ = ۱۳۷۷ ش - مجلد ۴ الی مجلد ۸ = ۱۳۷۸ ش - مجلد ۹ الی مجلد ۱۴ = ۱۳۷۹ ش - مجلد ۱۵ و مجلد ۱۶ = ۱۳۸۰ ش

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: دادستان، محمد، تنظیم کننده، تهیه کننده

شناسه افزوده: موسسه روزنامه فیضیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ف۱۸ س ۹ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۱۳۶۹۹

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۰

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

- حقیقت معنای اطاعت

- مراتب چهارگانه اطاعت یا امتثال

ص: ۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

کفایت احتیاط در مقام عمل

در جهت دوم بحث علم اجمالی که عبارت از این بود که آیا علم اجمالی در مقام ادای تکلیف و اتیان به مأمور به و یا ترک منهی عنه، کافی است یا کافی نیست؟ و به عبارت دیگر (که بیشتر این بحث روی تکالیف و جوبیه است): آیا احتیاط و به تعبیر دیگر امتثال علمی اجمالی، در موافقت تکالیف، یا در باب معاملات (به طوری که ان شاء الله عرض می کنیم) کفایت می کند یا نه؟

در اینجا یک بحث در باب توصیلات وارد شده، یک بحث مربوط به باب معاملات است، برای اینکه شبهه ای در باب معاملات بالخصوص وجود دارد که در سایر موارد نیست، و یک بحث هم در رابطه با عبادات است. باز توجه داشته باشید که بحث ما روی اصل جواز و عدم جواز است. و با توضیح بیشتر؛ جوازی که اینجا بحث می کنیم، در مقابل حرمت نیست.

مسأله جواز به این معنا است که عبارت از اکتفا و کفایت امتثال علمی اجمالی است، نه جواز در مقابل حرمت. می خواهیم ببینیم که آیا اگر مکلف در مقام امتثال به نحوی امتثال بکند که یقین کند که مأمور به انجام گرفت، لکن مشخصا نداند که به کدام یک از دو عمل یا سه عمل،

مأمور به موافقت شد، آیا این نوع امثال و این نحوه امثال، کفایت می کند یا نه؟ و اینکه فقهای حتی مثل مرحوم سید(ره) در کتاب عروه می گوید: «الظاهر جواز الاحتیاط» این جواز، جواز در مقابل حرمت نیست. کسی نگفته: احتیاط، حرام است بلکه بحث در اکتفا به احتیاط در مقام امثال است. آیا می شود به امثال علمی اجمالی و به عبارت دیگر: احتیاط، کسی اکتفا بکند؟ یا حتما باید برود سراغ امثال علمی تفصیلی و مشخصا بداند که کدام عمل محقق مأمور به است و مأمور به به واسطه آن تحقق پیدا می کند؟

کفایت احتیاط در باب توصیلات

در باب توصیلات، مسأله، یک مسأله روشنی است و هیچ شبهه ای از شبهاتی که در باب معاملات یا در باب عبادات مطرح کرده اند، در باب توصیلات وجود ندارد. مثلا اگر کسی می داند که یکی از این دو ماء مضاف و دیگری مطلق است، لکن مشخص نیست که مطلق، کدام است و مضاف، کدام است؟ راه برای تشخیص هم مثلا دارد، می تواند برود تحقیق کند و از راه تحقیق، به دست بیاورد که این ماء مطلق است و ماء اناء دیگر مضاف است ولی گفت: ما زحمت تحقیق را به خودمان نمی دهیم، این ثوب نجس یا مثلا- دست نجس را با هر دو تطهیر می کنیم. فرض کنید دست او نجس است هم از این ظرف آب روی دستش می ریزد، و هم از ظرف دیگر که در نتیجه یقین می کند که ماء مطلق، این نجس را فرا گرفت و «غسل الید المتنجسه بالماء المطلق» حاصل شد، اما اگر از او سؤال بکنند که به کدامیک از این دو ظرف و به کدام یک از این دو مایع؟ نمی تواند بیان بکند، چون مشخص نیست. آیا کسی می تواند در اینجا در حصول تطهیر تردید داشته باشید؟ تطهیر که نیاز به قصد قربت ندارد، باید با ماء مطلق، تطهیر بشود، قطعاً هم این معنا حاصل شده و لو اینکه نداند که ماء اول بوده یا ماء دوم.

یا در مثال معروف دیگر: ادای دین، یکی از واجبات توصیله است؛ یعنی در ادای دین ضمن اینکه واجب است، هیچ گونه جهت عبادی اخذ نشده و قصد قربت، معتبر نیست. حالا اگر این شخص می داند که صد تومان یا به زید مقروض است و یا به عمرو، راه تحقیق هم مثلا دارد، می تواند برود تحقیق بکند و مشخص بکند که آیا مدیون لزید است، یا مدیون لعمر است، لکن می گوید: به تحقیق کردن نمی ارزد، ما یکی صد تومان به هر دو می دهیم تا در نتیجه یقین بکنیم که آن صد تومان دین به دائن واقعی ادا شده و مأمور به که عبارت از ادای دین است، تحقق پیدا کرده است. آیا در اینجا می شود در این نوع موافقت تکلیف به ادای دین

کسی مناقشه ای داشته باشد؟ مسأله به عنوان یک واجب توصلی مطرح است، قصد قربت لازم نیست. آیا عقل حکم می کند به اینکه برو اول دائن را مشخص کن، ثم ادای دین تحقق پیدا بکند؟ چنین حکمی در رابطه با این مطلب از نظر عقل وجود ندارد. لذا در توصیلات هم هیچ کس در اکتفاء به امتثال علمی اجمالی مناقشه نکرده است.

بررسی کفایت احتیاط در باب معاملات

اما در باب معاملات؛ باب آن باب تکالیف نیست، لکن یک شبهه ای در باب معاملات هست و آن شبهه این است که مثلاً اگر کسی مردد شد در عقد یک معامله به معنای اعم، مثلاً در صیغه نکاح یا صیغه طلاق که از ایقاعات است تردید کرد که آیا همان طوری که مثلاً در عقد نکاح، ایجاب و قبول به صورت جمله فعلیه تحقق پیدا می کند، در صیغه طلاق هم مسأله مثل عقد به صورت جمله فعلیه باید مطرح بشود که وقتی می خواهد زوجه خودش را طلاق بدهد، آنجا «زوجتک» از ناحیه زوجه صادر می شد، اینجا هم از ناحیه زوج «طلقتک» صادر بشود؟ تردید کرد در این معنا که آیا با «طلقتک» باید صیغه طلاق تحقق پیدا بکند؟ یا با جمله اسمیه «هی طالق» یا «انت طالق» و امثال ذلک؟

مناقشه ای که در اینجا وجود دارد که با قطع نظر از این مناقشه هیچ اشکال دیگری نیست، اگر در صیغه طلاق زوجه بین مسأله «طلقتک» و بین جمله اسمیه «انت طالق» یا «زوجتی طالق» و امثال ذلک، جمع بکند، فی نفسه اشکالی ندارد لکن شبهه این است که در باب معاملات به معنای اعم، یک حرفی زده شده که انشاء باید به صورت جزم باشد و منشیء معامله، جازماً انشاء معامله بکند و اگر به صورت تردید شد، این تردید با جزم منافات دارد و لذاست که از شیخ انصاری (قدس سره الشریف) حکایت شده که روی مسأله اعتبار جزم در انشاء معاملات باید گفت: احتیاط در این صورت نمی تواند پیاده بشود برای اینکه آدمی که نمی داند که طلاق با «طلقتک» حاصل می شود یا با «زوجتی طالق و انت طالق» این در حقیقت فاقد جزم در ایقاع طلاق است، کأنّ تردیدی در این وجود دارد.

معنای اعتبار جزم در باب معاملات

لکن این حرف هم جوابش روشن است، برای اینکه آن جزمی که در معاملات بطور کلی اعتبار دارد، جزم در مقابل تعلیق است. معنای تعلیق این است که بگویند: آیا این خانه را

می فروشی؟ می گوید: اگر پدرم موافقت کند به تو فروختم. این بیع معلق بر موافقت پدر است و معنای آن این است که الان انشاء البیع به صورت جزم واقع نشده، بلکه «معلقاً علی شیء لم يعلم حصوله» انشاء معامله شده. می گویند: این نوع معاملات تعلیقیه که اصل انشاء و نقل و انتقال، معلق بر یک امر مشکوک التحقق باشد، باطل است! اما در ما نحن فیه کسی که می خواهد زوجه خود را طلاق بدهد، در طلاق که تردیدی ندارد. در اصل اینکه می خواهد این زوجه را مطلقه کند، جازم به تمام معنا است لکن تردیدش در طریق حصول بینونت و فراق و طلاق است که آیا طریق اصول فراق عبارت از «طلقتک» است؟ یا طریق آن عبارت از «هی طالق و انت طالق» است؟ می گوید: ما هر دو راه را طی می کنیم تا به آن مطلبی که به صورت جزم می خواهیم تحقق پیدا بکند برسیم.

پس اگر در انشاء و به عبارت دیگر: در سبب، تردید داشته باشد، معنای آن این نیست که در مسبب هم تردید دارد. مثل کسی که یک مقصدی دارد، لکن مردد بین این است که آیا این راه او را به مقصد می رساند یا راه دیگر او را به مقصد می رساند، نمی توانیم بگوییم: این در اصل مقصدش تردید دارد. نسبت به مقصد، جازم به تمام معنا است و لعل جزم این آدم قوی تر باشد برای اینکه می گوید: ما تمامی احتمالات و راههای تحقق طلاق را طی می کنیم، تا یقین کنیم که به مقصود خودمان که عبارت از حصول بینونت و طلاق است، رسیده باشیم.

لذا مسأله اعتبار جزم در معاملات اعم از عقود و ایقاعات، در مقابل تعلیق است که اصل طلاق را معلق بکند، بگوید: اگر مادرم موافق باشد، من تو را طلاق می دهم، این غیر جازمه است اما آن کسی که صددرصد تصمیم دارد، لکن در سبب و راه رسیدن به مقصود، مردد است و همه اسباب را برای رسیدن به مقصود، جمع می کند، این را نمی توانیم بگوییم: از نظر انشاء و از نظر قصد رسیدن به آن منشأ، سر سوزنی تردید دارد و عنوان آن عنوان عدم الجزم است. لذا در باب معاملات هم مشکلی وجود ندارد.

بررسی احتیاط در باب عبادات

اما آنکه محل بحث است، مسأله عبادات است؛ احتیاط در باب عبادات دو قسم است؛ یک وقت احتیاط، مستلزم تکرار است مثل همین نماز ظهر و جمعه، که اگر بخواند احتیاط بکند باید هر دو را بخواند، هم نماز ظهر و هم نماز جمعه یا در شبهات موضوعیه، دو تا لباس دارد، اجمالاً می داند یکی طاهر است و یکی نجس است، احتیاطش این است که در هر دو نماز

بخواند، یک نماز در لباس طاهر غیر مشخص، یک نماز هم در لباس نجس غیر مشخص. پس احتیاط گاهی مستلزم تکرار است، گاهی هم مستلزم تکرار نیست، مثل آن مواردی که دوران امر بین اقل و اکثر است که اگر کسی احتمال می دهد که سوره در نماز جزئیت دارد، یقین دارد که اتیان سوره، ضربه ای به صحت نماز نمی زند، لکن وجود آن از نظر جزئیت، مورد شک است! این اگر بخواهد احتیاط بکند، احتیاط آن مستلزم تکرار نیست. یک نماز مع السوره بدون اینکه تکرار بکند و یک نماز بدون سوره. تکرار در آن جایی است که احتمال بدهد وجود یک شیء مانعیت داشته باشد، و احتمال هم بدهد وجود همین شیء، شرطیت داشته باشد مثلاً احتمال بدهد که وجود سوره به عنوان شرطیت، مطرح است، احتمال هم بدهد که وجود سوره به عنوان مانعیت، مطرح است. این داخل در قسم اول است که اگر بخواهد احتیاط بکند، احتیاطش مستلزم تکرار است؛ باید یک نماز را بدون سوره و یک نماز مع السوره انجام بدهد اما آنجایی که امر سوره، دائر بین وجوب و استحباب است، اینجا احتیاطش به اتیان صلاه مع السوره است بدون اینکه تکراری در کار باشد.

پس احتیاط در عبادات گاهی مستلزم تکرار است، و گاهی مستلزم تکرار نیست. در هر یک از این دو صورت، این کسی که احتیاط می کند، یک وقت این است که راه امتثال علمی تفصیلی برای او باز است، مثلاً در مثال ثوب؛ دو تا ثوب دارد که یعلم اجمالاً- نجاسه احدی و طهاره الآخر، یک وقت، اول وقت است، راه برای او باز است، یکی از این دو لباسها را بردارد تطهیر کند، بعد از یکی دو ساعت دیگر در همین لباس طاهر مشخص نماز بخواند، برای اینکه این لباس تطهیر شده اگر قبلاً طاهر بوده که تطهیر جدید، اثر تازه ای نیاورده، و اگر قبلاً نجس بوده، به واسطه تطهیر، صار طاهراً. پس یک وقت این است که در حالی که قدرت بر امتثال علمی تفصیلی دارد، می گوید: حوصله اش را نداریم، ما حاضر هستیم دو تا نماز بخوانیم بدون اینکه زحمت تطهیر یکی از این لباسها را متحمل بشویم.

اما یک وقت این است که در شرائطی است که تمکن از امتثال علمی تفصیلی ندارد، مثل مسأله نماز ظهر و نماز جمعه فی عصر الغیبه که انسان راهی ندارد که علم پیدا بکند به اینکه واجب در زمان غیبت، آیا نماز ظهر یا نماز عصر است؟ پس در عبادات، چهار صورت متصور است که باید احکام آنها را به دست بیاوریم. باز تکرار می کنم: بحث ما در وجوب و عدم وجوب احتیاط نیست، بحث ما در جواز است، جوازش هم جواز در مقابل حرمت نیست، جواز به معنای اکتفا است. آیا می شود در مقام امتثال، به امتثال علمی اجمالی اکتفا کرد

یا اینکه عقل مثلاً می گوید: امثال علمی اجمالی در باب عبادات جایز نیست؟ آنکه محط بحث ماست به این صورت است.

پرسش:

۱ - معنای جواز احتیاط در محل بحث چیست؟

۲ - آیا در باب توصلیات، احتیاط جایز است؟ چرا؟

۳ - احتیاط در باب عبادات چند صورت دارد؟

۴ - معنای اعتبار جزم در باب معاملات چیست؟

ص: ۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلَّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

لزوم تشریح از احتیاط در عبادات

بحث در ادله و وجوهی بود که در مسأله عبادات، دلالت بر عدم جواز احتیاط می کرد؛ دو دلیل را ملاحظه فرمودید. دلیل سوم که در کلام شیخ انصاری (ره) ذکر شده، این است که؛ احتیاط در باب عبادات، مستلزم تشریح است و تشریح هم محرم است برای اینکه اگر کسی بخواهد در باب عبادات احتیاط بکند، قوام عبادیت عبادت به قصد تقرب است، و لازمه رعایت قصد تقرب، این است که در هر یک از دو محتمل، این معنا رعایت بشود؛ یعنی کسی که مردد است که نماز ظهر، واجب است یا نماز جمعه، اگر بخواهد احتیاط بکند، باید هم قصد قربت را در نماز ظهر رعایت بکند و هم در نماز جمعه؛ یعنی هر کدام از اینها را به عنوان «انها عباده مقربه» انجام بدهد، در حالی که می داند که یکی از این دو، فاقد وصف عبادیت است و هیچ گونه مقربیتی ندارد.

پس احتیاط در باب عبادات، مستلزم این است که یک چیزی که در شریعت، عنوان

عبادیت و مقرّبت ندارد و خود این هم می‌داند ندارد، را به قصد قربت و به عنوان عبادیت، انجام بدهد و این تشریح است. تشریح؛ یعنی یک چیزی را به عنوان دین و منسوباً الی الدین انجام بدهند، با علم به اینکه «انّ هذا لا یكون من الدین». این شخص می‌داند که یکی از این دو عمل، «لا یكون عباده و مقرّبا» پس چطور قصد تقرّب به آن می‌کند با علم به این معنا؟ و اگر هم قصد تقرّب نکند، احتیاط حاصل نشده، برای اینکه معنای احتیاط، این است که همه خصوصیات، در هر دو محتمل یا بیش از دو محتمل، رعایت بشود.

عدم تفصیل در حرمت تشریح

لکن این دلیل، جوابهایی دارد؛ جواب نقضی آن این است که لازمه این وجه، این است که ما از امثال تفصیلی هم تمکن نداشته باشیم، نه به نحو علمی و نه به نحوی که قائم مقام علم است. روی این بیان، در این فرض هم نباید احتیاط جایز باشد، برای اینکه چیزی که مستلزم تشریح است و تشریح هم محرم است، این دیگر قابل تفصیل نیست بین صورتی که تمکن از امثال تفصیلی وجود داشته باشد و بین صورتی که تمکن نداشته باشد. در هر دو مسأله، تشریح تحقق پیدا می‌کند و حرمت تشریح هم یک چیزی نیست که قابل تخصیص باشد که بگوییم: تشریح، حرام الا فی بعض الموارد؟ مسأله حرمت تشریح از احکام غیر قابل تخصیص است.

معنای احتیاط در باب عبادات

اما یکی از جوابهای حلی این دلیل و این وجه این است که (در ذهن من است که در کلام خود شیخ هم به این جواب اشاره ای شده است) معنای احتیاط در مثل نماز ظهر و جمعه از انواع عبادات این نیست که هر کدام از اینها را مشخصاً به عنوان آنها عبادت و مقرباً انجام بدهد بلکه این آدمی که احتیاط می‌کند، اگر نسبت به یک یک از این دو صلاه از او سؤال بشود، می‌گوید: من این را به احتمال کونها مقرباً انجام دادم، ولی آن واجب واقعی که مردد بین جمعه و ظهر است را به عنوان آنها عبادت و مقرباً انجام می‌دهم منتها آن چون مشخص نیست و معلوم نیست، نسبت به هر یک از دو محتمل، احتمال عبادیت و مقرّبت مطرح است مثل مواردی که یک عبادتی محتمل الوجوب باشد و اطراف علم اجمالی هم نباشد.

اگر فرض کنیم که حکم یک عبادتی بین وجوب و استحباب مردد است، عمل واحد،

عباده واحده، اینجا وقتی که آن را اتیان می کند، به عنوان اینکه واجبه و مقربه است نیست. یک فرض روشنترش این است که یک طرفش وجوب باشد و یک طرفش لغو محض باشد، مثل یک کسی که احتمال می دهد که «آنه صار جنبا» کسی که احتمال می دهد که «آنه صار جنبا» هیچ گونه اماره ای هم بر جنابت او قائم نیست، «شرعا لا یجب علیه ان یغتسل للجنابه» لکن اگر خواست احتیاط بکند، آیا این غسل جنابتی که در مورد احتمال جنابت انجام می دهد، با اینکه غسل، یکی از عبادات است، چگونه با این غسل جنابت احتمالیه قصد تقرب می کند؟ به این کیفیت که می گوید: «لو کان هذا واجبا و کنت جنبا اتقرب به» اما اگر جنابتی مطرح نیست، این، یک عمل بی خاصیتی است که تحقق پیدا کرده، یک عملی است که «لا یکون عباده مقربه».

پس در اینجا رعایت احتیاط به این است که عمل را به داعی احتمال مطلوبیت و به رجاء گونه عباده مقربه انجام بدهد، در اطراف علم اجمالی، یک درجه، بالاتر است، آن واجب واقعی را به عنوان آنه عباده مقربه انجام می دهد، اما نسبت به عنوان صلاه ظهر بالخصوص و صلاه جمعه بالخصوص، فقط همان احتمال مطلوبیت و احتمال مقربیت مطرح است. پس این طور نیست که در اطراف علم اجمالی، مسأله، داغ تر از موارد غیر علم اجمالی بشود و بگوییم: آنجایی که علم اجمالی نیست، مانعی ندارد که یک غسل جنابت عبادی احتیاطی انجام بدهد، اما اینجایی که پای علم اجمالی مطرح هست، این باب دیگر بر او مسدود می شود و به هیچ وجه دیگر عنوان احتیاط در اینجا مطرح نیست. مسأله، این طور نیست.

پس خلاصه جواب دوم یا جواب اول حلی این است که بگوییم: ما این حرف را قبول نداریم که لازمه احتیاط در عبادات، لزوم قصد تقرب بکل واحد من هما بالخصوص باشد، بلکه نسبت به هر یک، به رجاء مقربیت، و نسبت به واجب واقعی، قصد مقربیت می کند، منتها نمی داند که واجب واقعی عبارت از ظهر است یا واجب واقعی عبارت از صلاه جمعه است.

نسبت بین احتیاط و تشریح

جواب دوم این است که بگوییم: تشریح حرام است؛ یعنی همه حرفها را قبول کنیم و از این جواب اول بگذریم، بگوییم: حق با مستدل است که لازم رعایت احتیاط این است که بکل واحد من صلاه الجمعه و الظهر، قصد تقرب بکند در حالی که یعلم بان یکی از اینها لا یکون عباده مقربه. می گوییم: قبول می کنیم همه این حرفها، لکن این را به این کیفیت جواب

می‌دهیم که آن که حرام است، عبارت از تشریح است، و آن که ما در جوازش بحث داریم، عبارت از احتیاط است. احتیاط، یک عنوان است و تشریح، یک عنوان دیگر. مثل مسأله صلاه در دار غصبی می‌ماند. اتفاقاً چون مورد بحث ما هم آنجایی است که تمکن از امتثال تفصیلی دارد یعنی مندوحه در آن وجود دارد، در اینجا می‌گوییم: مسأله احتیاط با مسأله تشریح عنوانان، یکی از آنها متعلق حرمت است، دیگری متعلق جواز است و ما در بحث اجتماع امر و نهی، ثابت کردیم که «الحکم لا یسری من متعلقه الی شیء آخر» حکم از همان عنوانی که متعلق حکم قرار گرفته، سرسوزنی به چیز دیگری سرایت و تعدی نمی‌کند حتی اگر در خارج با غصب هم اتحاد پیدا کرد، این اتحاد خارجی، مربوط به خارج است، نه مربوط به عالم مفاهیم و عناوین و آنکه متعلق امر و نهی است، عبارت از طبایع و مفاهیم است و وجود خارجی، ظرف تعلق تکلیف نیست بلکه ظرف موافقت تکلیف یا مخالفت تکلیف است که موافقت و مخالفت، هر دو از مرحله تعلق تکلیف، متأخر هستند. پس ولو شما بفرمایید که احتیاط، مستلزم تشریح محرم است، باشد، به کجا ضرر می‌زند؟! تشریح حرام است، احتیاط هم جایز است. جواز متعلق به احتیاط است، حرمت هم متعلق به تشریح است، و نسبت بین اینها عموم و خصوص من وجه است.

معنای بحث در جواز احتیاط در محل بحث

لکن یک جواب دقیق تری اینجا مطرح است که در دوره گذشته این جواب را ذکر نکردم و حالا اضافه می‌کنم و آن نکته ای بود که همین روزها یکی دو بار به آن اشاره کردم و آن این است که؛ این احتیاطی که ما روی جواز و عدم جواز آن بحث می‌کنیم، جواز آن در مقابل حرمت نیست؛ یعنی بحث در این نیست که احتیاط، حرام است یا غیر حرام مثل اینکه در شرب توتون شما شک می‌کنید که آنه حلال او حرام، در باب احتیاط هم مثلاً تردید داریم که آنه جائز؛ یعنی غیر محرم ام حرام؟ اصلاً این مورد بحث ما نیست. آنکه مورد بحث است و مقصود ما از جواز هم همین است، عبارت از این است که آیا احتیاط در رابطه با عبادات در مقام موافقت امر به عبادت کفایت می‌کند یا کفایت نمی‌کند؟ بحث روی کفایت و عدم کفایت است، نه روی حلیت و حرمت.

شما در اینجا فرض کنید این آدمی که نماز ظهر و جمعه را می‌خواند، به غیر واجب واقعی، قصد تقرب و عبادت کرده باشد (و هو حرام)، چه اشکالی دارد؟ در واجب واقعی چه

نقصی وجود دارد؟ آیا اخلاقی در امر متعلق به واجب واقعی مردد بین نماز ظهر و جمعه در مقام موافقت و امتثال نسبت به او حاصل شده است؟ یا اینکه او تمام خصوصیات را انجام داده، قصد تقریش را هم رعایت کرده است، لکن با این حال در کنار این، یک مسأله حرامی تحقق پیدا کرد «و هو قصد القربه بما لا یكون مقرّبا» این چه ربطی دارد به اطاعت آن امر واجب واقعی که همه خصوصیات در آن رعایت شده حتی قصد القربه؟

عرض کردیم که بحث ما در این نیست که اینجا عمل حرامی تحقق پیدا می کند یا نمی کند.

بحث ما این است که اگر ما تکلیف عبادی مولا را بواسطه امتثال علمی اجمالی رعایت کردیم، آیا در این امتثال، اشکالی وجود دارد؟ در این امتثال، یک نقصان و کمبودی وجود دارد؟ بفرمایید: در کنار این امتثال، یک تشریحی هم تحقق پیدا کرده است، اما تشریح، ربطی به مأمور به ندارد. تشریح ربطی به متعلق امر ندارد. آن مأمور به واقعی را من اتیان کردم «بقصد کونه مقرّبا» حالا غیر مأمور به هم «بقصد کونه مقرّبا» انجام دادم، یک عمل حرامی واقع شد، آیا وقوع یک عمل حرام در کنار امتثال امر متعلق به مأمور به واقعی، به تحقق آن امتثال ضربه می زند یا اینکه ربطی به آن مسأله امتثال ندارد؟ امتثال در جای خودش محفوظ، تشریح محرم هم در جای خودش محفوظ.

تشابه محل بحث به باب اجتماع امر و نهی

این مثل یک مثالی است که ما در بحث فقه داشتیم که اگر کسی که مأمور است به اینکه عورتین خودش را بپوشاند بلحاظ اینکه در مرءی و منظر دیگران قرار گرفته، در درجه اول مأموریت دارد به اینکه عورتین را از دیگران بپوشاند. حالا اگر این آمد بوسیله یک ساتر غصبی، عورتین خودش را بپوشاند، اینجا می گوییم: چون این ساتر، غصب است و عمل و تصرف حرام است، پس تو در حقیقت دو تا گناه مرتکب شدی؛ یکی اینکه تصرف در مال غصبی کردی، یکی اینکه ستر عورت را هم انجام ندادی! می شود این حرف را زد؟! یا اینکه اینها ربطی به هم ندارد؟ همین کسی که یستر عورتیه بساتر غصبی و التصرف حرام، مع ذلک نسبت به تکلیفی که متعلق به ستر عورتین است، هیچ گونه مخالفتی از او تحقق پیدا نکرده است؛ یعنی وقتی می خواهند این را عقابش بکنند، علی امرین عقابش نمی کنند که هم مسأله تصرف در مال مردم و هم مسأله عدم ستر عورت باشد، بلکه عقاب فقط بر مسأله غصب است، اما مسأله ستر عورت کاملا موافقت شده است.

بلکه ما دایره این مسأله را حتی نسبت به آن مواردی که ستر برای عبادت شرطیت دارد، توسعه دادیم چون در باب ستر عورت، علاوه بر وجوب نفسی، در بعضی از عبادات، جنبه شرطیت دارد، مثل باب نماز و طواف. در طواف هم ستر عورت به عنوان یک واجب شرطی مطرح است. ما در همانجا هم همین حرف را زدیم که اگر کسی ستر عورت کند «بساتر غضبی مع کون الستر شرطاً للصلاه او الطواف» در همان جا هم هیچ مشکلی پیش نمی آید؛ یعنی ستر شرطی تحقق پیدا کرده و لو اینکه در کنار آن هم غضب تحقق پیدا کرده، مثل همان صلاه در دار مغضوبه که ضمن اینکه عمل واحد، وجود واحد غیر متعدد است لکن به لحاظ اینکه دو عنوان بر آن منطبق است، به احد العنوانین، مصداق مأمور به است و به احد العنوانین، مصداق غضب منهی عنه است.

خلاصه این جواب به این برمی گردد که بحث ما در جواز احتیاط مربوط به جواز در مقابل حرمت نیست بلکه جواز به معنای کفایت است. آیا احتیاط کفایت می کند یا نمی کند؟ و این آدمی که دو نماز می خواند، فرض کنیم به هر دو نماز هم قصد تقرب می کند، چه کمبودی در آن مأمور به واقعی وجود دارد که حکم به عدم اکتفاء بکنیم ولو در کنار آن، به یک عمل دیگری که غیر مأمور به است، قصد تقرب کرده، تشریح محقق شده، حرام تحقق پیدا کرده ولی این، هیچ ضربه ای به آن مأمور به واقعی عبادی که قصد تقرب به خصوص آن حاصل شده است نمی زند. لذا حرمت تشریح ولو اینکه یک مسأله ساری و سرایت کننده باشد، ولی بحث در جواز و عدم جواز به معنی حلیت و حرمت نیست بلکه بحث در اکتفاء و عدم اکتفاء است آن هم به حسب حکم عقل. عقل در اینجا چه کمبودی در عبادت واقعی احساس می کند تا حکم به بطلان کند؟ لذا این دلیل هم با این جوابهایی که ملاحظه فرمودید تمام نیست.

پرسش:

۱ - کلام شیخ را در لزوم تشریح از احتیاط در باب عبادات بیان کنید.

۲ - جواب نقضی مرحوم شیخ چیست؟

۳ - معنای احتیاط را در باب عبادات توضیح دهید.

۴ - نسبت بین احتیاط و تشریح را بیان کنید.

۵ - منظور از جواز و عدم جواز احتیاط در محل بحث چیست؟

ص: ۱۸

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اعتبار قصد وجه و قصد تمییز در عبادات

یکی از ادله ای که اقامه شده بر این که احتیاط در عبادت، جایز نیست، این دلیل است که می گویند: در عبادات تنها قصد قربت معتبر نیست، بلکه علاوه بر قصد قربت، قصد وجه نیز معتبر است و همین طور تمیز نیز معتبر است.

معنای قصد وجه

در معنای قصد وجه، دو احتمال جریان دارد؛ یکی اینکه عنوان عبادت را اگر واجب است، لوجوبها و غایت را عبارت از وجوب قرار بدهد و اگر مستحب است، غایت را عبارت از استحباب قرار بدهد. نماز یومیه را لوجوبها قصد بکند و نماز شب را لاستحبابها.

احتمال دوم این است که مسأله وجوب و استحباب را به عنوان صفت برای عمل قرار بدهد، مثل اینکه در تلفظ بگوید: «أنی اصلی صلاه واجبه ای متثفه بالوجوب، و اصلی صلاه

پس قصد وجه گاهی به عنوان غایت تفسیر شده و گاهی به عنوان توصیف تفسیر شده است. اما دیگر معنای مسأله تمیز، مربوط به قصد نیست. معنای تمیز این است که این عملی که مکلف انجام می دهد باید پیش او مشخص باشد و متمیز باشد که «انه هو مأمور به». در حقیقت، مأمور به از غیر مأمور به متمیز و مشخص باشد.

بعد گفته اند: در اینجایی که کسی می خواهد در مسأله نماز ظهر و نماز جمعه احتیاط بکند، با اینکه فرضا از امثال تفصیلی هم تمکن دارد، لکن بجای اینکه سراغ امثال تفصیلی برود، به امثال علمی اجمالی؛ یعنی احتیاط اکتفا می کند، در اینجا نماز جمعه را که می خواند، چطور قصد وجه را رعایت می کند؟ نه به صورت غایت و نه به صورت صفت، نمی تواند بگوید: نماز جمعه را «أصلیها لوجوبها» نماز ظهر را هم که بعدا می خواند نمی تواند بگوید:

أصلیها لوجوبها» اما اگر برود و راه را پیدا بکند و مأمور به را به دست بیاورد، هر کدام از اینها که به عنوان مأمور به مبین شد، آن را «لوجوبها» انجام می دهد.

در باب توصیف هم همین طور است و کذا در تمیز هم همین طور است؛ کسی که نماز ظهر و جمعه را با هم می خواند «لا یكون مأمور به عنده متعینا و متمیزا» بخلاف آن کسی که برود و واقع را علما یا بالحجه المعتره الشرعیه پیدا بکند، او مأمور به را مشخصا و معینا ملاحظه می کند. این یکی از ادله ای است که اقامه شده است.

عدم تطبیق دلیل با مدعای مستدل

در جواب از این دلیل، اولین حرفی که باید زد، این است که این دلیل با مدعا تطبیق ندارد برای اینکه مدعا این است که احتیاط، امکان دارد، لکن می خواهیم ببینیم آیا این شیء ممکن، جایز است یا نه؟ جواز آن هم به همان معنایی که در جلسه قبل ذکر کردیم است: آیا می شود در مقام امثال به احتیاط ممکن اکتفاء کرد یا نمی شود اکتفاء کرد؟ پس موضوع دلیل، احتیاط ممکن است؛ یعنی مدعا و بحث روی جواز و عدم جواز آن است اما این دلیلی که شما ذکر کردید - به اصطلاح - منع صغرا می کنید، اما به کبرا کاری ندارید. شما می گوید: احتیاط، امکان ندارد. می گوئیم: چرا امکان ندارد؟ می گوئید: برای اینکه نمی شود همه خصوصیات معتبره در عبادت را در احتیاط رعایت کرد. پس معنای این، عدم امکان احتیاط است و بحث صغروی است، مطلبی است در رابطه با صغرا، در حالی که بحث ما روی کبرا مسأله است، و

آن این است که اگر احتیاط امکان داشته باشد؛ یعنی بشود عبادت با جمیع خصوصیات معتبره در آن تحقق پیدا بکند، لکن تنها مشکل آن، همین مسأله علمی اجمالی بودن است.

می خواهیم ببینیم آیا این از اکتفاء به چنین امتثالی مانعیت دارد یا نه؟

پس خلاصه جواب اول، این است که بین مدعا و بین دلیل، تطبیقی نیست، برای اینکه مدعا در رابطه با یک کبر است، و دلیل شما منع صغرا می کند. مدعا این است که اگر احتیاط، ممکن شد «هل يجوز الاکتفاء به ام لا يجوز»؟ دلیل شما می گوید: «الاحتیاط غیر ممکن». اگر این دلیل شما تمام باشد منع صغری می کند.

فرق بین قصد وجه و قصد تمیز

جواب دیگر این است که خوب است که قصد وجه و تمیز به هم عطف نشود و بین اینها یک تفکیکی قائل بشوید؛ در مسأله قصد وجه، همان مسأله قصد قربت پیش می آید؛ ما از نظر قصد قربت گفتیم که چگونه این آدم نسبت به نماز ظهر و نماز جمعه قصد قربت می کند:

قصد قربتش به این صورت است که می گوید: من به آن عبادت مأمور به واقعی، قصد تقرب می کنم و چون آن عبادت احتمال انطباق بر هر یک از نماز ظهر و نماز جمعه را دارد، پس هر کدام از اینها را به احتمال کونه مقرَّباً انجام می دهم.

همین معنا را شما در رابطه با قصد وجه هم پیاده بکنید، بگویید: نماز جمعه را اتیان می کند لاحتمال وجوبها یا اگر قصد وجه به عنوان توصیف مطرح باشد، کأنّ اینطوری تلفظ می کند، می گوید: «أنی اصلی صلاه الجمعه التي یحتمل ان تكون واجبه» وصف را عبارت از محتمل الوجوب قرار می دهد. پس در حقیقت همان ترتبی که شما در مسأله قصد قربت پیاده کردید و اشکال را مندفع کردید، در باب قصد وجه هم به همان نحو جواب داده می شود و هیچ فرقی هم بین دو تفسیر آن نیست که آیا به صورت غایت مطرح باشد و یا به صورت صفت مطرح باشد، لذا حساب قصد وجه را از حساب تمیز جدا بکنید.

اما در باب تمیز درست است؛ کسی که بخواهد احتیاط بکند «لا یتعیّن عنده المأمور به، لا یتمیّز عنده المأمور به» و فرض این است که راه امتثال تفصیلی هم به روی او باز است و می تواند کاری بکند که مأمور به در نزد او تعین و تشخص داشته باشد.

در رابطه با قصد تمیز و قصد وجه، همان طوری که در کتب اصولیه و فقهیه ملاحظه کرده اید از نظر فقهی در عبادت عبادت فقط مسأله قصد قربت معتبر است، اما علاوه بر قصد

قربت، یک چیزی به نام قصد الوجه معتبر باشد، یا چیزی به عنوان تمیز اعتبار داشته باشد، دلیلی بر این قائم نشده است.

لزوم دور از اخذ قصد قربت در متعلق امر نزد محقق خراسانی

منتها مرحوم آخوند در کتاب کفایه در همان اوائل بحث توصلی و تعبّدی، - چون ایشان برخلاف آن بحثی که ما گذرانیم، معتقد هستند که قصد قربت اگر به معنای اتیان مأمور به بداعی امتثال امره باشد، (قصد قربت را اینجوری معنا کنید، نه آن معنای ظاهری که دارد؛ کون الشیء مقرباً، کونه حسناً، کونه ذات مصلحه) معنای قصد قربت این باشد که انسان نماز را به داعویت امر و به محرکیت امر اتیان بکند - ایشان آنجا فرمودند که اگر معنای قصد قربت، یک چنین معنایی شد، آن وقت یک خصوصیتی پیدا می کند و آن خصوصیت این است که این قصد قربت در ردیف سایر اجزاء و شرائط عبادت، نمی تواند در متعلق امر واقع بشود برای اینکه به نظر ایشان مستلزم دور است چون سایر شرائط و اجزاء عبادت مثل رکوع، سجود، قرائت، تشهد و امتثال ذلک، واقعیتشان بر صدور امر من ناحیه المولی توفقی ندارد.

به عبارت دیگر: اینها در رتبه متقدمه بر امر هستند، رکوع چون متعلق امر است، در رتبه قبل الامر واقع شده است، سجود در رتبه قبل الامر است، و سایر اجزاء و شرائط هم حتی در باب شرائط که تقیید به آن شرائط مطرح است، مثل تقیید صلاه به طهارت از حدث و طهارت از خبث است، اینها در رتبه متقدمه بر امر است، لذا در «صل مع الطهاره» صلاه مع الطهاره، متعلق امر واقع می شود، و همان طوری که صلاه رتبه بر امر تقدم دارد، تقیید صلاه به اینکه با طهارت باشد و معیت با طهارت داشته باشد، نیز بر امر تقدم دارد. پس سایر اجزاء و شرائط این طور است؛ اما اگر قصد قربت را به معنی داعویت امر قرار بدهیم، دیگر داعویت امر نمی شود در رتبه متقدمه بر امر باشد. داعویت امر، یک چیزی است که متأخر از امر است و رتبه آن از امر، تأخر دارد.

البته ما این را نپذیرفتیم، لکن ایشان روی این مبنای خودشان فرموده اند: اگر ما در یک واجبی که اصل وجوب آن از ناحیه شارع به ما رسیده و مسلم است، لکن نمی دانیم که این واجب تعبّدی است و قصد قربت در آن معتبر است یا واجب توصلی است و بدون قصد قربت هم غرض مولا حاصل می شود، اینجا جایی نیست که ما بتوانیم به اطلاق لفظی دلیل مأمور به تمسک بکنیم. اگر شک کردیم «فی أنّها عباده ام واجب توصلی» نمی توانیم به اطلاق

«اقیموا الصلوه» اگر در مقام بیان باشد و مقدمات حکمت در آن جریان پیدا بکند، تمسک می کنیم، برای اینکه اطلاق در مواردی قابل تمسک است و در مواردی ثابت است که تقیید، امکان داشته باشد، اما اگر در یک جایی تقیید فی نفسه غیر ممکن است، اطلاق هم در آنجا معنا و مفهومی نمی تواند داشته باشد.

شما در «اعتق الرقبه» به اطلاق آن تمسک می کنید، برای اینکه می گوئید: مولا- بجای اینکه «اعتق الرقبه» را به نحو اطلاق بگوئید، می توانست بگوئید: «اعتق الرقبه المومنه» و حیث اینکه نگفته و سایر مقدمات حکمت جریان دارد، لذا به اعتماد «اعتق الرقبه» می گوئید: قید ایمان دخالتی ندارد. اما در آنجایی که یک مأمور بهی بین عبادیت و غیر عبادیت مردد باشد، نمی توانیم بگوئیم: اطلاق، عدم عبادیت را اقتضاء می کند برای اینکه مولا نمی تواند بگوئید:

«اقیموا الصلوه بداعی الامر» برای اینکه داعویت امر در رتبه متأخره است، در حالی که اگر بخواهد در متعلق باشد، لازمه آن این است که در رتبه متقدمه باشد و معقول نیست که شیء واحد هم در رتبه متقدمه باشد و هم در رتبه متأخره لذا نمی شود در موارد شک برای نفی عبادیت آن واجب مردد بین تعبدی و توصلی کسی به اطلاق تمسک بکند.

تمسک به اطلاق مقامی

بله؛ یک اطلاقی درست کرده اند به عنوان اطلاق مقامی که این غیر از اطلاق لفظی است، و آن اطلاق مقامی این است که اگر احراز کردیم که مولا در یک شرائط و موقعیتی قرار گرفته که می خواهد همه اجزاء و خصوصیات معتبره در مأمور به را بیان بکند، نه اینکه در متعلق امر بیاورد، بلکه در متعلق امر آوردن قصد قربت به این معنا مستحیل است، ولی کاری به متعلق امر نداریم که زیر چتر امر قرار بگیرد بلکه مولا در یک مقام و موقعیتی است که می خواهد همه خصوصیات که در یک امر واجب معتبر است را بیان بکند «من الصدر الی الذیل» و تک تک را بیان کرد گفت: «ارکع فی الصلاه، اسجد فی الصلاه، تشهد فی الصلاه، اقرء فی الصلاه، کبر تکبیر الاحرام فی الصلاه» همه را شمردیم دیدیم که هیچ اشاره ای به مسأله قصد قربت یعنی داعویت امر در عداد بیان حدود و خصوصیات و اجزاء و شرائط مأمور به، نکرده است، اینجا اطلاق مقامی اقتضاء می کند که عدم اعتبار قصد قربت به این معنا را استفاده کنیم و الا اگر بخواهیم از اطلاق لفظی استفاده بکنیم، باب اطلاق لفظی به روی ما مسدود است و محل اطلاق لفظی آن جایی است که تقیید، امکان داشته باشد، و حیث اینکه تقیید در اینجا در باب

قصد قربت (به نظر ایشان) امکان ندارد، پس اطلاق هم قابل تمسک نیست و اگر در شرائطی قرار گرفتیم که دستمان از اطلاق لفظی کوتاه شد و اطلاق مقامی هم نبود ما بودیم و شک در اعتبار و عدم اعتبار، آن وقت اینجا مورد بحث است که آیا اصاله البرائه جریان پیدا می کند؟ یا اصاله الاشتغال جریان پیدا می کند؟

عین این مباحث، در مسأله قصد وجه و تمیز هم جریان دارد؛ ما می گوییم: این قصد وجه و همین طور تمیز اگر چیزی باشد که شارع نتواند در مأمور به اخذ بکند، پس دست ما در این قبیل موارد از اطلاق لفظی کوتاه می شود و نوبت به اطلاق مقامی می رسد. اگر اطلاق مقامی به آن معنایی که عرض کردید وجود داشته باشد، از اطلاق مقامی مسأله عدم اعتبار قصد وجه و تمیز را استفاده می کنیم و اگر اطلاق مقامی وجود نداشته باشد، همان مسأله جریان پیدا می کند که با مراجعه به اصل عملی آیا اصل عملی در اینجا عبارت از اصاله البرائه است؟ یا اصل عملی در اینجا عبارت از اصاله الاشتغال است؟

اعتبار قصد قربت در عبادات و فرق آن با قصد وجه و تمیز

لکن مسأله ای که هست این است که در عبادت عبادات، مسأله اعتبار قصد قربت، یک مسأله ای است که یک فارق مشخص بین عبادت و غیر عبادت است. از هر عوامی هم بپرسی که فرق بین غسل و غسل چیست می گوید: در غسل، قصد قربت اعتبار ندارد، اما در غسل، قصد قربت اعتبار دارد. اما علاوه قصد قربت، یک چیزی به نام قصد وجه و تمیز که توده مردم نسبت به آن بی توجه هستند و مغفول عنه عامه مکلفین است، اگر در عبادت اعتبار داشته باشد، نیاز به یک بیان روشنی دارد، باید شارع مردم را بر مدخلیت چنین امری تنبیه و آگاه کند و حیث اینکه ما نمی بینیم که در جایی، در حدیثی، روایتی، اشاره ای به اعتبار قصد وجه و تمیز شده باشد، عدم مدخلیت و عدم اعتبار را استفاده می کنیم.

فبالنتیجه اگر کسی بخواهد از این راه، سدی برای احتیاط در باب عبادات ایجاد کند، این دلیل هم نمی تواند سد برای این معنا باشد و اثبات کند که در عبادات با قطع نظر از اشکال اول، احتیاط لا یجوز و لا یمكن الاكتفاء به.

پرسش:

۱ - معنای قصد وجه را بیان کنید.

ص: ۲۴

۲ - عدم تطبیق دلیل مستدل را با مدعایش توضیح دهید.

۳ - کیفیت لزوم دور از اخذ قصد قربت در متعلق امر را نزد محقق خراسانی توضیح دهید.

۴ - تمسک به اطلاق مقامی را در محل بحث شرح دهید.

ص: ۲۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حقيقت معنای اطاعت

یکی از ادله ای که در این باب اقامه شده، کلامی است که مرحوم محقق بزرگوار محقق نائینی (اعلی مقامه الشریف) ذکر کرده اند، و در حقیقت مجموعه کلام ایشان به دو دلیل و یا به دو تقریب برمی گردد.

حقیقت اطاعت از نظر عقل

یک دلیل و یا یک تقریب، عبارت از این است که می فرمایند: در باب اطاعت و عصیان، حاکم، عبارت از عقل است، این عقل است که تشخیص می دهد کجا اطاعت تحقق پیدا کرده و کجا عصیان محقق شده است. بعد از آنکه به عقل مراجعه می کنیم و از عقل سؤال می کنیم که آیا حقیقت اطاعت عبارت از چیست؟ عقل در جواب ما می گوید: اطاعت، (یعنی آن که در

باب واجبات تعبدیه به نام اطاعت مطرح است نه مطلق موافقت با امر مولی) عبارت از این است که مکلف منبعت بشود عن بعث المولی و متحرک بشود به تحریک امر مولی که عبارت از تحریک و بعث اعتباری است که در باب صیغه امر و در مفاد صیغه امر، مطرح کردیم.

پس اگر مولی بعثی داشته باشد و به دنبال آن بعث، عبد منبعت بشود و این انبعاث هم ناشی از بعث مولی باشد، اینجا اطاعت تحقق پیدا می کند. اما در امثال علم اجمالی و به عبارت دیگر: در احتیاط، این انبعاث مکلف، ناشی از بعث نیست، بلکه ناشی از احتمال بعث مولی است. اگر از مکلف سؤال بکنند که چه چیز سبب شد که نماز جمعه را بخوانید؟ در جواب می گوید: احتمال این که نماز جمعه در روز جمعه مبعوث الیه مولی باشد. و همین طور اگر از عبد و مکلف در رابطه با صلاه ظهر سؤال بکنند که چه چیز سبب خواندن نماز ظهر شده است؟ جواب می دهد داعی و محرک، احتمال تعلق بعث به نماز ظهر بوده است.

پس در هیچ کدام از این دو مسأله، بعث و حقیقت بعث، کأن دخالتی در انبعاث مکلف نداشته است، و چون معنای اطاعت و حقیقت اطاعت، انبعاث ناشی از بعث مولی است، باید بگوییم که در اینجا اطاعت تحقق پیدا نکرده است. آنچه را که عقل در رابطه با حقیقت اطاعت معتقد است، در امثال علمی اجمالی نمی تواند تحقق پیدا بکند. این یک دلیل یا یک تقریب برای بیان مرحوم محقق نائینی است.

در رابطه با این تقریب، سیدنا الاستاذ الامام (قدس سره الشریف) جوابهایی داده اند که با انضمام به بعضی از جوابهای دیگری که عرض می کنیم، مجموعاً جواب خوبی از این دلیل خواهد بود.

عدم کفایت امثال علمی اجمالی در صورت دخالت انبعاث در معنای اطاعت

یک جواب، عبارت از مسأله نقض است که لازمه این بیان، این است که امثال علمی اجمالی حتی در صورتی که از امثال تفصیلی هم تمکن نداشته باشد، نمی تواند کافی و مجزی باشد برای اینکه اگر لازم شد که در صدق اطاعت، انبعاث ناشی از بعث باشد و در اطراف علم اجمالی، انبعاث ناشی از بعث نیست، پس چه فرقی می کند بین مواردی که تمکن از امثال تفصیلی وجود داشته باشد، یا تمکن وجود نداشته باشد؟ باید دایره اشکال را توسعه دهیم در حالی که تکیه بحث ما بیشتر نسبت به امثال علمی اجمالی است. در موارد تمکن از امثال تفصیلی، یک محظوری برای خصوص این مورد می خواهیم پیدا کنیم که این محذور

در فرض عدم تمکن جریان پیدا نکند، در حالی که لازمه این بیان، این است که فرقی بین صورت تمکن و عدم تمکن وجود ندارد.

معنای اطاعت در باب توصیلات از نظر عقل

لکن این، یک مسأله مهمی نیست، مسأله مهم، این است که اینکه شما می گوئید: حقیقت اطاعت این است که مکلف از بعث، منبعث شود، (این الفاظ گاهی انسان را از واقعیت مسائل دور می کند) مسأله، این طور نیست. مسأله این است که وقتی که ما به عقل مراجعه می کنیم و از او سؤال می کنیم، عقل می گوید: در باب توصیلات، معنای موافقت، این است این عملی که در خارج اتیان می شود، همه خصوصیات معتبره در مأمور به، منطبق بر این مآتی به باشد. در باب عبادت هم مسأله همین است، این طور نیست که در باب عبادات، اطاعت یک معنای خاصی پیدا بکند، فقط فرقی این است که در باب عبادات خصوصیتی به نام قصد قربت در صحت عمل عبادی دخالت دارد و در باب توصیلات، عنوان قصد قربت مطرح نیست و از این ناحیه، در کلام ایشان، اشکالی نیست.

اگر فرض کردیم که این قصد قربتی که در عبادت نماز جمعه و صلاه ظهر مدخلیت دارد، قابل رعایت است برای کسی که امثال عملی اجمالی می کند، و این حرفی که در کلام شیخ انصاری (قدس سره) مطرح بود که می گفت: اگر بخواهد به هر دو قصد قربت بکند، «یستلزم التشریح المحرم» را مطرح نکنیم که ما به جوابهای متعددی جواب دادیم و گفتیم: مستلزم تشریح نیست اولاً و بر فرض هم مستلزم تشریح باشد، ما در حلیت و حرمت، بحث نداریم، ما در اکتفای به عمل احتیاطی به عنوان اطاعت امر مولی کار داریم. وقتی که توانست قصد قربت را رعایت کند به همان کیفیتی که عرض کردیم، دیگر هیچ مشکلی در اینجا وجود ندارد.

به عبارت دیگر: آیا در عبادات، غیر از مسأله اینکه مآتی به باید موافق با مأمور به باشد و قصد قربت هم در آن رعایت شده باشد، یک امر اضافه ای در حقیقت اطاعت دخالت دارد؟ یا اینکه اگر صلاه مأمور به انجام شد، قصد قربتی که در آن شرطیت دارد، رعایت شد، دیگر اطاعت تحقق پیدا می کند، این یک مطلب اضافه است که باید انبعاث ناشی از بعث باشد. هر کجا که مأمور به با همه خصوصیات معتبره وجود پیدا کرد، صدق موافقت و صدق اطاعت به اصطلاح در باب عبادات) همراه آن است. این یک نکته.

نکته مهمی که امام بزرگوار روی آن تکیه داشتند، عبارت از یک مسأله کلی است که ربطی به خصوص موارد علم اجمالی ندارد، یک ضابطه کلی است، حتی در موارد علم تفصیلی هم این مسأله، مطرح است و آن این است که این که می‌گوییم: انبعاث باید ناشی از بعث باشد، آیا مقصود شما از بعث، بعث بوجوده الواقعی است یا بعث بوجوده العلمی است؟

اگر می‌خواهید بگویید که وجود واقعی بعث، مؤثر و محرک باشد، در مواردی که مکلف اصلاً علم به بعث ندارد و لو بنحو اجمال، و بطور کلی جاهل است، حتی احتمال وجود بعث را هم نمی‌دهد، اگر بعث بوجوده الواقعی محفوظ باشد، چطور بعث بوجوده الواقعی می‌تواند در انبعاث تأثیر کند؟ این مثل مسأله نار و احراق نیست که نار بوجوده الواقعی مؤثر در احراق است، چه کسی بداند چه کسی نداند، چه کسی خطا و اشتباه بکند یا نکند، این تأثیر و تأثر بین نار و احراق در جای خودش محفوظ است، و مؤثر هم نار بوجوده الواقعی است. آیا در باب بعث، یک چنین مسأله‌ای را می‌خواهید پیاده کنید؟ این خلاف واقعیت است، حتی در غیر موارد علم اجمالی، اگر مولی امری صادر کرده باشد و این امر به گوش عبد نخورده باشد و احتمال وجود امر هم ندهد، چطور این امر می‌تواند نسبت به عبد، مؤثر و محرک باشد؟

پس اینکه می‌گویید: انبعاث باید ناشی از بعث باشد، اگر منظور شما از بعث، بعث بوجوده الواقعی است، هیچ کجا نداریم که انبعاث، ناشی از بعث بوجوده الواقعی باشد بلکه وجدانا این طور است که اگر مولی امری صادر کرد در صورتی که عبد اطلاع بر این امر پیدا کرد، گاهی حالت انبعاث در او تحقق پیدا می‌کند، گاهی هم با علم به اینکه امری از مولی صادر شده، امر مولی را مورد بی‌اعتنائی قرار می‌دهد مثل اوامر شرعیه در مورد عصاه که می‌دانند امر و نهی وجود دارد، لکن در عین حال تحت تأثیر قرار نمی‌گیرند. پس باید بعث را بوجوده العلمی مطرح بکنیم.

عدم کفایت وجود علمی بعث برای انبعاث مکلف

تازه؛ مسأله به همین نحوی که عرض کردیم، تمام نمی‌شود چون بعث بوجوده العلمی، موجب تأثر و تحرک مکلف نیست، بلکه مکلف حساب می‌کند که درست است مولی «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» دارد، درست که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به گوش ما خورده، اما باید ببینیم که بر موافقت و

مخالفت «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» چه برکات و تبعاتی مترتب است. اگر این امر، اطاعت بشود «ما الذى يترتب عليه من البركات؟» و اگر مخالفت بشود «ما الذى يترتب عليه من التبعات؟» اینها را حساب می کند، با محاسبه اینها است که تحت تاثیر امر و نهی قرار می گیرد، و لو نسبت به اکثر مکلفین این طور است، و الا نسبت به اولیای خدا و ائمه معصومین و مخصوصا کلامی که از امیر المؤمنین (علیه السلام) نقل شده، که به خداوند عرض کرد: «ما عبدتك خوفا من نارک، و لا طمعا فی جنتک، بل وجدتك اهلا للعباده فعبدتک» اینها یک افراد معدود انگشت شماری هستند که در این وادی واردند، و الا توده مردم اگر مسأله ثواب و عقاب مطرح نباشد، هیچ گونه تحریک و تحرّکی نسبت به انجام مأمور به و ترک منهی عنه درباره آنها پیاده نمی شود.

پس اصل این مطلب، یک مطلب غیر صحیحی است که (آن هم نه تنها در مورد علم اجمالی) «الانبعاث لا بد و ان یکون عن البعث» این حرف درستی نیست. بعث خودش، مؤثر نیست، باید وجود علمی مطرح باشد، علم به بعث هم به تنهایی مطرح نیست، بلکه با توجه «بما يترتب على المخالفه و الموافقه من الثواب و العقاب» این بعث می تواند واقعا بعث باشد و مکلف را نحو مأمور به تحریک کند. پس این ضابطه اصلا بطور کلی ضابطه غیر صحیح است.

اگر بفرمایید که شما قبول کردید که بعث بوجوده علمی در اطراف علم اجمالی نسبت به هر طرفی، علمی وجود ندارد، می گوییم: این مطلب، درست است اما علت اینکه مکلف «يأتى بتلك الصلاتين الجمعه و الظهر» آیا غیر از مسأله علم به بعث مولی است؟ یعنی این آدمی که هر دو نماز را در روز جمعه می خواند، داعی و محرکش چیست؟ این است که یقین دارد به اینکه مولی بعد از زوال جمعه، یک بعثی دارد، منتها مبعوث الیه آن را نمی داند که آیا نماز جمعه است یا نماز ظهر است؟

«لذا رعايه لتحقق المأمور به ينبعث عن البعث المعلوم له» و الا به صرف احتمال چه بسا در شبهات بدویه که فقط احتمال وجود دارد، مثل این مثال جنابتی که در جلسه قبل ذکر کردیم، این آدم «لا ينبعث باحتمال البعث» این آدمی است که دنبال علم به بعث است و در انبعاث عن البعث المعلوم، هیچ فرقی بین مورد علم تفصیلی و اجمالی وجود ندارد.

لذا وجدانا هم که ملاحظه می کنیم، داعی و محرک این مکلف، همان علم به ثبوت بعث بعد از زوال یوم الجمعه است. بعضی از حرفهای دیگر هم اینجا وجود دارد که ان شاء الله بعدا عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - کلام محقق نائینی (ره) را درباره حقیقت اطاعت از نظر عقل بیان کنید.
- ۲ - جواب نقضی از کلام محقق نائینی (ره) را توضیح دهید.
- ۳ - معنای اطاعت در باب توصلیات از نظر عقل بیانگر چیست؟
- ۴ - دخالت بعث را از نظر وجود واقعی یا علمی در صدق اطاعت بررسی کنید.
- ۵ - آیا وجود علمی بعث برای انبعاث مکلف کافی است؟ چرا؟

ص: ۳۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مراتب چهارگانه اطاعت يا امتثال

اشاره

عرض کردیم که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) دو دلیل و یا دو تقریب برای عدم جواز احتیاط ذکر کرده اند؛ دلیل اولشان با مناقشه ای که در آن بود گفته شد. و اما دلیل دوم؛ می فرمایند: امتثال و اطاعت، دارای چهار مرتبه است و در حقیقت، چهار نوع امتثال در رابطه با امر مولی تصور می شود.

امثال تفصیلی

مرتبه اول عبارت از امتثال تفصیلی است که کلمه علمی اینجا وجود ندارد، امتثالی که مشخص باشد که این عملی را که انجام می دهد «یکون امتثالا لامر المولی» که مشخص بودن، یک وقت به واسطه علم و قطع، تحقق پیدا می کند، مثل نمازهای یومیه ای که متعلق قطع است

برای انسان که عند الزوال، نماز ظهر و نماز عصر واجب است و گاهی از اوقات (در همین امثال تفصیلی) از راه طرق و امارات معتبره شرعیه تحقق پیدا می کند، مثل اینکه در بحث حجیت خبر عادل اثبات بکنیم که خبر عادل حجت است و بعد روایت صحیحیه دلالت بکند بر اینکه مثلاً در روز جمعه، نماز جمعه تعیین دارد. اگر روایات صحیحیه معتبره دلالت بر تعیین نماز جمعه در روز جمعه کرد، و کسی نماز جمعه خواند، این امثال، تفصیلی است، منتها منشأش، روایت صحیحیه معتبره است. و ممکن است در این مرتبه، این مطلب از طریق اصول عملیه روشن شود، مثل اینکه فرض کنیم در همین مسأله نماز جمعه، روایت وجود ندارد و استصحاب، جریان پیدا می کند و مقتضای استصحاب، این است که همان طوری که نماز جمعه در عصر حضور، و وجوب تعیینی داشت، همین طور در عصر غیبت هم این وجوب تعیینی به مقتضای «لا تنقض الیقین بالشک» باقی است. اگر کسی به استناد استصحاب بقای وجوب نماز جمعه را خواند، «هذا يعد امثالاً- تفصیلیاً» یعنی با پشتوانه استصحابی که به ادله «لا- تنقض»، حجیت شرعیه دارد، می فهمد که این عملی که انجام می دهد، اطاعت امر مولی است و اطاعت «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» در روز جمعه است. پس اولین مرتبه، امثال تفصیلی است که «قد يتحقق من طريق العلم و قد يتحقق من طريق الامارات الشرعیه و قد يتحقق من طريق الاصول العملیه» این یک مرتبه امثال است.

امثال علمی اجمالی

مرتبه دوم امثال علمی اجمالی است، همین که مورد بحث ماست. مورد امثال علمی اجمالی، شبهات مقرونه به علم اجمالی است. در مواردی که علم اجمالی به تکلیف تحقق دارد، زمینه این امثال علمی اجمالی وجود دارد، منتها رتبه اش از امثال تفصیلی یا متأخر است و یا در عرض هم هستند. (این را در بین کلامشان بیان می کنند).

امثال ظنی

مرتبه سوم، امثال ظنی است، که طرف مقابله، اقتضا می کند که این ظن، ظنی است که «لم یقم دلیل علی حجیته» و الا ظنی که دلیل بر حجیتش قائم شده باشد، آن داخل در قسم اول از مراتب امثال بود، مثل آنجایی که خبر واحد بر وجوب نماز جمعه قائم می شد. این چیزی که مرتبه سوم به نام امثال ظنی ذکر کرده اند، در مواردی است که «لم یقم دلیل علی اعتبار ظنه»

منتها در رابطه با امثال، یک عنوان رجحانی دارد.

ایشان مثالی را ذکر نکرده اند، ولی مثالش در مثل همین مسأله نماز جمعه و نماز ظهر است، اگر کسی تمکن نداشته باشد که حکم واقعی را تفصیلاً به دست بیاورد، و از طرفی هم تمکن ندارد که بین صلاتین (صلاه ظهر و جمعه) جمع بکند، لکن وقتی که این دو را کنار هم می گذارد به نظر او راجح (به یک رجحانی که دلیل بر اعتبارش قائم نشده) این است که نماز جمعه واجب است و نماز جمعه را اتیان کرد، امثال امر به اقامه صلاه را به امثال ظنی غیر معتبر.

امثال احتمالی

مرتبه چهارم؛ عبارت از امثال احتمالی است. امثال احتمالی در مواردی می تواند تحقق پیدا کند؛ یکی شبهاتی که مقرونه به علم اجمالی نباشد، و دیگر، شبهاتی که مقرونه به علم اجمالی است، منتها یا ظنی وجود ندارد یا اگر ظنی وجود دارد، آن طرف مقابل مظنون را انتخاب می کند، مثل همین مثال نماز جمعه و نماز ظهری که عرض کردیم؛ با اینکه به نظرش رجحان دارد که در روز جمعه، نماز جمعه واجب است، لکن در مقام امثال، نماز ظهر را انتخاب می کند. انتخاب نماز ظهر در این مثال «لا یصدق علیه الا الامثال الاحتمالی» احتمال در مقابل مظنه، در مقابل علم اجمالی، در مقابل تفصیلی، فقط همین عنوان احتمالی محفوظ است.

ترتیب مراتب چهارگانه امثال از نظر عقل

می فرماید: این چهار مرتبه امثال، عند العقل وجود دارد. بعد از آخر شروع می کنند، می فرمایند: وقتی که ما سراغ عقل می رویم و از او سؤال می کنیم، بین مرتبه سوم و چهارم، ترتیب طولیت قائل است، به این معنی که می گوید: در جایی که امثال ظنی امکان داشته باشد، «لا- تصل النوبه الی الامثال الاحتمالی» امثال احتمالی برای مواردی است که دست انسان از تمام مراتب امثال، (مراتب سه گانه اول) کوتاه باشد. وقتی که دست انسان از آن مراتب کوتاه شد، آنوقت در آخر کار، دیگر چاره ای نیست جز امثال احتمالی و الا اگر حتی امثال ظنی که مرتبه سوم است امکان داشته باشد، با وجود امکان امثال ظنی، نوبت به امثال احتمالی نمی رسد.

لذا در همین مثال نماز جمعه و نماز ظهر که نمی تواند جمع بین صلاتین بکند، اگر صلاه جمعه، مضمون الوجوب باشد (و لو بظن غیر معتبر) و نماز ظهر محتمل الوجوب باشد با احتمال غیر ظنی، این در مقام امتثال حتما باید نماز جمعه را انتخاب بکند، و در صورتی نوبت به امتثال احتمالی می رسد که باب امتثال ظنی هم به روی او مسدود باشد، و الا در دوران، مسأله تخییر نیست. مسأله این نیست که هر یک در عرض واحد باشد، بلکه از نظر عقل کاملا رتبه امتثال چهارم، از رتبه امتثال سوم متأخر است.

کما اینکه رتبه سوم و چهارم را وقتی با آن دو رتبه اول مقایسه کنیم، می فرماید: این هم بلا اشکال رتبه سوم و چهارم مجموعا از رتبه اول و دوم متأخر است، برای اینکه فرض کردیم این امتثال ظنی در مرتبه سوم، ظن غیر معتبر است، اگر ظنش معتبر بود، داخل در مرتبه اول می شد، و «اذا دار الامر بین مرتبتین اولتین» و بین مرتبه ثالثه، که مرتبه ثالثه خودش بر مرتبه رابعه مقدم بود، بلا اشکال این دو مرتبه اول، بر مرتبه سوم تقدّم دارند، برای اینکه سوم فقط امتیازش یک ظن است، آنهم ظن غیر معتبر اما در این دو مرتبه اول و دوم، یا پای علم اجمالی مطرح است، یا پای علم تفصیلی، یا ظن معتبر، یا اصل عملی معتبر شرعی مطرح است، لذا در مقایسه این دو امتثال اخیر یا دو امتثال اول، هیچ تردیدی نیست که این اولیها بر سومی تقدّم دارند که سومی هم بر چهارمی تقدّم داشت.

اشکال در همین مورد بحث ماست، و آن این است که بین این دو تا اولی ها تکلیف چیست؟

آیا امتثال تفصیلی به معنای وسیعش تقدم دارد یا امتثال علمی اجمالی تقدم دارد؟

ایشان می فرماید: اقوی در نظر من، این است که عقل حکم می کند به اینکه همان طوری که این دو مرتبه اولی بر مرتبه سوم و چهارم تقدم داشتند، مرتبه اولی هم بر مرتبه ثانیه، تقدم دارد؛ یعنی اگر کسی بتواند امتثال تفصیلی انجام بدهد، چه از طریق علم باشد و چه از طریق امارات معتبره شرعیه و چه مقامد (مخصوصا چون فتوای مجتهد برای او حجت شرعیه و اماره شرعیه است) اگر بگوید: ما به رساله مراجعه نمی کنیم، به مرجع تقلید مراجعه نمی کنیم تا از او سؤال کنیم، بلکه بین نماز جمعه و نماز ظهر جمع می کنیم، ایشان می فرماید: این امتثال در رتبه متأخره است، تا زمانی که امتثال تفصیلی امکان داشته باشد، «علما و اماره معتبره او اصلا شرعیا معتبرا لا تصل النوبه الی الامتثال العلمی الاجمالی.» این بیان دومی است که ایشان دارند.

لکن جواب اینها از حرفهای گذشته ما روشن شد که بعد از مراجعه به عقل و سؤال از عقل، آنچه که بعنوان پاسخ می شنویم، همین مقدار است که می گوید: مأمور به با همه خصوصیات، همه شرایط، قصد قربت، سایر جهاتی که در مأمور به معتبر است، اگر در خارج انجام شد «هذا یکفی فی الاطاعه» اما اینکه شما مشخصا لازم است بدانید که «هذا مأمور به و هذا العمل یتحقق به الامتثال» آن یک چیزی نیست که عقل در درجه اول حکم به لزوم آن بکند. عقل می گوید: ظهر روز جمعه باید آن صلاه واقعی که محدود و متعلق امر مولی است در خارج اتیان بشود، و لو اینکه شما می توانید مراجعه کنید، یا اگر مجتهدی هست، می تواند استنباط کند، لکن استنباط، یک کار مشکلی است، مخصوصا در مسائلی مثل نماز جمعه که کتابهای متعدد در نفی و اثباتش نوشته شده است، بعضی ها قائل به وجوب تعیینی نماز جمعه شده اند، کثیری قائل به وجوب تخییری نماز جمعه شده اند، بعضی ها فرضا احتمال حرمت در عصر غیبت داده اند، بعضی تفصیلی داده اند، گفته اند: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ» اگر در یک جایی نماز جمعه اقامه شد، حتما باید شرکت کرد، اما یک جایی اقامه نشد، لازم نیست که اقامه بکنند. شاید اقوال در نماز جمعه از هفت و هشت قول متجاوز باشد و یک چنین مسأله مشکلی را کسی بخواهد استنباط کند، تحقیقا ماهها وقت لازم دارد، حالا مجتهدی هست به جای استنباط، می گوید: احتیاط می کنیم جمع می کنیم بین نماز جمعه و نماز ظهر. از نظر امتثال و اطاعت، چه مشکلی برای او تحقق پیدا می کند؟ نماز با همه خصوصیات انجام شده است، و فرض کردیم که قصد قربت و امتثال ذلک هم کاملا قابل رعایت است.

احتمال لعب به امر مولا در احتیاط

آخرین حرف، این است که بعضی گفته اند: معنای احتیاط، این است که امر مولی را به بازی و مسخره بگیرد و اطاعت معنایش این است که مقام مولیت مولی را حفظ بکند، اما چیزی که مستلزم لعب به امر مولی باشد، چطور ممکن است اطاعت به آن تحقق پیدا کند؟

جواب این است که این حرف هم منع صغرا دارد هم منع کبرا. اولاً؛ مسأله لعب نیست. در همان مثالی که عرض کردیم، مجتهد می بیند اگر بخواهد استنباط کند، باید ماهها وقت صرف این بکند که حکم نماز جمعه را بدست آورد، می گوید: به جای اینکه ماهها وقت را صرف

کنیم در وجوب نماز جمعه، جمع می کنیم بین نماز ظهر و جمعه. به هیچ وجه بر این کار، بازی گرفتن امر مولی و لعب امر مولی صدق نمی کند. بر فرض اینکه مجتهد استنباط بکند، علم که حاصل نمی شود. فرض کنید روایات معتبره ای می گوید: نماز جمعه واجب است، این مجتهد بیک آدم مقدسی است، دلش می خواهد در روز جمعه یقین کند که مأمور به مولی، تحقق پیدا کرد، با اینکه استنباط هم خیلی برایش آسان است، حتی آنجایی که استنباط کرده باشد، نظرش این شد که نماز جمعه، وجوب تخییری دارد، لکن این وجوب تخییری مستنبط که به صورت قطع تفصیلی برای او پیدا نشده، در عین حال، وجدانا احتمال می دهد، واجب واقعی، همان نماز ظهر باشد. به او بگوییم: چون شما استنباط کردید و نظرت این شد که نماز جمعه، واجب تخییری است، دیگر حق نداری جمع بکنی بین نماز جمعه و نماز ظهر؟ می گوید: چرا؟ با اینکه من اجتهاد کردم، اما علم تفصیلی که برای من پیدا نشد. در کنار این اجتهاد، احتمال وجدانی قائم بر این است که شاید نماز ظهر وجوب داشته باشد. آیا اشکال دارد که من هر دو را بخوانم تا یقین کنم که مأمور به واقعی تحقق پیدا کرده است؟ شاید از نظر عقل، این قابل تقدیر باشد، نه اینکه عقل آن را محکوم به عدم جواز و عدم اکتفا بکند.

انتخابی بودن کیفیت عبادت از نظر عبد

و اما منع کبرایش این است که این لعب، لعب به امر مولی نیست بلکه این لعب، مربوط به کیفیت اطاعت است، و در کیفیت اطاعت، لازم نیست که انسان همه مراحل را با قصد قربت و با گواهی الهی انجام دهد. همان طوری که انسان در تابستان سراغ آب سرد می رود برای وضو گرفتن، و مکان خنکی را برای نماز خواندن، انتخاب می کند و در زمستان، عکس این است.

کسی ممکن است توهم کند که تو روی خواهش نفسانی در آب سرد در تابستان وضو گرفتی و این با عبادتیت وضو، منافات دارد؟ در مسجد جای خنک را برای نماز انتخاب کردی، این با عبادتیت صلاه منافات دارد؟ کسی ممکن است یک چنین توهمی بکند؟! جواب این است که نه، کیفیت اطاعت، مربوط به خود انسان است. آنکه باید در باب عبادت، انگیزه الهی داشته باشد، اصل عبادت است! اما به چه نوع، تحقق پیدا بکنند، آن دیگر ممکن است همان خواهشهای نفسانی خودش را داشته باشد: جای خنک، آب خنک، خصوصیات دیگری که مطابق با خواهشها و مطابق با خواهشهای نفسانی انسان است.

و در نتیجه با همه ادله ای که ذکر شد، امثال علمی اجمالی از نظر رتبه از امثال تفصیلی،

تأخر ندارد بلکه امثال تفصیلی و امثال علمی اجمالی به نظر عقل فی رتبه واحده و هیچ تقدّم و تأخری بین اینها نیست. هذا تمام الکلام هم در این بحث و هم در مسأله کتاب القطع.

پرسش:

۱ - مراتب چهارگانه امثال را از نظر محقق نائینی (ره) بیان کنید.

۲ - از نظر محقق نائینی (ره)، کدامیک از مراتب امثال بر دیگری تقدم دارد؟

۳ - دلیل عدم تقدم امثال تفصیلی بر امثال علمی اجمالی را از نظر استاد بیان کنید.

۴ - آیا احتیاط، لعب به امر مولاست؟ چرا؟

ص: ۳۸

- امکان تعبّد به ظن

- انفتاح باب علم

- تعبّد به ظن در انسداد باب علم

- مصلحت سلوکیه

ص: ۳۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

امكان تعبد به ظن

بررسی امکان تعبد به ظن

اولین بحثی که در کتاب الظن مورد بحث واقع شده این است که؛ آیا تعبد به مظنه از ناحیه شارع، امری است ممکن یا غیر ممکن؟ آیا ظنی که در برابر علم قرار گرفته و ذاتا فاقد حجیت است و مثل قطع نیست که دارای یک حجیت ذاتیه عقلیه باشد و معنای آن این است که در مقابل، احتمال خلاف وجود دارد، را شارع می تواند لباس حجیت به این مظنه بطور کلی یا به ظن خاص مثل ظن حاصل از خبر واحد بپوشاند و مردم را موظف کند که بر طبق ظن حاصل از خبر واحد مثلا لازم است عمل کنند، بطوری که خبر واحد در مسأله حجیت، جانشین قطع بشود، منتها حجیت آن غیر مجعول است، اما این با جعل شارع حجیت پیدا بکند؟ آیا فی نفسه این، یک امر ممکنی است یا نه؟ عنوان بحث در کلمات اصولین به این کیفیت شده

معنای امکان

کلمه امکان گاهی به معنی امکان ذاتی استعمال می شود، و گاهی به معنای امکان وقوعی به کار می رود. امکان ذاتی در مقابل استحاله ذاتیه است، مثل اجتماع نقیضین که استحاله ذاتیه دارد و منشأ و ریشه همه محالات هم همین مسأله اجتماع نقیضین است و حتی در مسأله اجتماع ضدین ربما یقال به اینکه امتناع اجتماع ضدین، یک عنوانی در مقابل امتناع اجتماع نقیضین نیست، بلکه ریشه امتناع اجتماع ضدین هم مسأله امتناع اجتماع نقیضین است و این به عنوان یک فرع و بخشی از مسأله امتناع اجتماع نقیضین مطرح است که تحقیقش در محل خودش است. امتناع اجتماع نقیضین، یک امتناع ذاتی است و اگر کلمه امکان در مقابل این امتناع به کار گرفته بشود، مقصود امکان ذاتی است.

اما امکان وقوعی در مقابل استحاله وقوعیه است. امکان وقوعی عبارت از آن چیزی است که خودش بالذات ممتنع نیست، و اگر هم وقوع پیدا بکند، وقوع آن، موجب تحقق یک محالی نخواهد بود. در مقابل استحاله وقوعیه که معنی استحاله وقوعیه این است که یک چیزی فی نفسه مثل اجتماع نقیضین محال نیست، لکن اگر تحقق پیدا بکند به دنبال وقوع آن، یک محالی لازم می آید، یک اجتماع نقیضینی علی فرض وقوع این، تحقق پیدا می کند، که استحاله آن به دنبال استحاله اجتماع نقیضین است به این معنا که چون وقوعش مستلزم یک محال ذاتی است، حکم به استحاله آن کرده اند، «اما فی نفسه و بالذات مع قطع النظر عن لازمه، لا یکون امرا مستحیلا».

مقصود از این امکانی که در اینجا بحث می شود، امکان وقوعی است؛ یعنی اگر در خارج این معنا تحقق پیدا بکند و شارع ما را مثلا به یک ظن خاصی متعبد قرار بدهد، آیا این تعبد به مظنه، موجب تحقق یک محالی خواهد شد یا موجب تحقق یک محالی نخواهد بود؟ آیا اگر شارع لباس حجیت به قامت یک ظنی بیوشاند، تالی فاسد محال دارد؟ یا هیچ گونه تالی فاسد محالی در کار نیست؟

این مسأله مورد نزاع واقع شده است. مشهور یک طرف قرار گرفته اند، در مقابل مشهور از قدما کسی به نام (ابن قبه) او هم طرف مقابل قرار گرفته و جمعی هم تبعیت از (ابن قبه) کرده اند. مشهور می گویند: مسأله تعبد به مظنه، امکان وقوعی دارد و از این تعبد، هیچ تالی

فاسد محالی لازم نمی آید. لکن (ابن قبه) به خلاف این معنا معتقد است است، می گوید: شارع نمی تواند مظنه را حجت قرار بدهد. شارع نمی تواند هیچ ظنی را با هر خصوصیتی که در آن وجود داشته باشد، حجت بکند و ما را متعبد به پیروی از آن مظنه قرار بدهد، برای اینکه مستلزم محال خواهد بود. باید ادله طرفین ملاحظه بشود، هم دلیل مشهور ملاحظه بشود که دلیل مشهور بر دلیل (ابن قبه) تقدم دارد و هم دلیل (ابن قبه) ان شاء الله ملاحظه بشود.

دلیل مشهور بر امکان تعبد به ظن

اما دلیل مشهور را شیخ در کتاب شریف رسائل اینجوری نقل می فرماید که مشهور به این نحو استدلال کرده اند گفته اند: ما قاطع هستیم به اینکه از تعبد به مظنه، هیچ تالی فاسدی و لازمه محالی تحقق پیدا نمی کند. ما قاطع به این هستیم که تعبد به مظنه هیچ مشکلی ندارد و هیچ تالی فاسدی ندارد.

شیخ می فرماید: این جوری استدلال کردن، صحیح نیست. این قابل ایراد و قابل اشکال است؛ برای اینکه اگر کسی از شمای مشهور بپرسد که از کجا چنین قطعی برای شما حاصل شده؟ آیا شما احاطه کامل به تمام واقعیات دارید؟ آیا شما تمام جهات محسنه و جهات مقبحه را می دانید؟ و از طرفی می دانید که در تعبد به ظن، هیچ یک از آن جهات مقبحه وجود ندارد؟ کسی که می گوید: من قاطع در حقیقت باید دو تا علم را ادعا بکنند؛ یکی احاطه علمی و وقوف کامل بر تمام جهات محسنه در رابطه با یک کار و یک عمل و در ما نحن فیه تعبد به مظنه، و همین طور احاطه کامل بر تمام جهات مقبحه داشته باشد، و علم دوم آن هم این است که بداند که از آن جهات مقبحه حتی یکی در مسأله تعبد به مظنه وجود ندارد. آیا بیننا و بین وجداننا ما می توانیم یک چنین احاطه علمی را ادعا بکنیم و یک چنین قطعی که دو تا قطع و دو تا علم است را ادعا بکنیم؟ شیخ می فرماید: نمی شود ادعا کرد. پس مشهور چگونه استدلال بکنند؟

شیخ می فرماید: بهتر این است که این جوری استدلال بکنند که دیگر اشکال ما هم به استدلال وارد نباشد، بگویند: ما بعد از آنکه به عقول خودمان مراجعه می کنیم و مسأله را با عقول خودمان مطرح می کنیم و با تأمل و دقت هم بررسی می کنیم، در عقول خودمان چیزی نمی یابیم که موجب استحاله تعبد به مظنه بشود. «انا لا نجد فی عقولنا بعد التأمل ما یوجب الاستحاله».

اشکال «عدم الوجدان لا يدل علی عدم الوجود» و جواب آن

بعد کأن کسی به ایشان اشکال می کند که به قول شما عدم الوجدان که «لا يدل علی عدم الوجود» اگر شما در عقولتان با تأمل و دقت و بررسی چیزی پیدا نکردید که موجب استحاله بشود، این دلیل بر این نیست که به حسب واقع، موجب استحاله تحقق نداشته باشد. شما موجب استحاله را نیافته اید اما ممکن است که موجب استحاله به حسب واقع تحقق داشته باشد روی همان ملاک «عدم الوجدان لا يدل علی عدم الوجود».

شیخ با توجه به این اشکالی که به او توجه پیدا می کند دفع توهم می کند: می فرمایند: این حرفی که ما زدیم، این یک مسأله ای است عقلائی؛ یعنی عقلاء در رابطه با حکم به امکان، همین راه را سلوک می کنند، و همین طریق را طی می کنند؛ یعنی اگر یک جایی موجبی برای استحاله نیافتند، همین کفایت می کند بر اینکه عقلا بنا بگذارند بر اینکه «هذا الشيء متصف بالامکان» دیگر لازم نیست که یک دلیل قطعی بر امکان قائم بشود. همین که یک دلیلی بر استحاله قائم نشد، از نظر عقلا کفایت می کند برای اثبات امکان و استدلال برای امکان.

عدم ثبوت بنای ابتدایی عقلا بر امکان اشیاء

مرحوم آخوند (قدس سره) در کتاب کفایه تقریباً سه اشکال به مرحوم شیخ دارند؛ یک اشکال این است که اولاً چنین بنائی از عقلا پیش ما ثابت نشده که در موارد شک در امکان و نبودن یک دلیل قطعی بر استحاله، نبودن یک دلیل قطعی بر استحاله را دلیل بر این قرار بدهند که «هذا الشيء ممکن». چنین بنائی از عقلا ثابت نشده و آن چیزی که از شیخ الرئیس (علیه الرحمه) نقل شده که «کل ما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الامکان ما لم یضدک عنه البرهان» هر چیزی که از غرائب به گوش شما خورد تا یک برهان قطعی قائم بر استحاله آن نشده، جایگاه آن را عبارت از بقعه امکان قرار بده.

ایشان می فرمایند: این کلام به ما نحن فیه ارتباطی ندارد و امکان در این کلام شیخ الرئیس غیر از امکانی است که ما داریم بحث می کنیم. امکان و استحاله مورد بحث ما عبارت از یک واقعیت است. می خواهیم بینیم آیا به حسب واقع تعبد به مظنه، اتصاف به استحاله وقوعیه دارد؟ یا به حسب واقع، اتصاف به امکان وقوعی دارد؟ همان طوری که امکان ذاتی و استحاله ذاتیه، دو واقعیت است، امکان وقوعی و استحاله وقوعیه هم دو واقعیت است و بحث ما در

اینجا در همین واقعیت است که اگر از ناحیه شارع تعبد به مظنه واقع شد، آیا به حسب واقع، استحاله وقوعی دارد؟ یا به حسب واقع، امکان وقوعی دارد و هیچ تالی فاسد و لازم محالی بر آن ترتب پیدا نمی کند؟ پس امکانی که ما در اینجا بحث می کنیم واقعیت است، اما امکان در کلام شیخ الرئیس «فذرہ فی بقعہ الامکان» به معنای احتمال است؛ یعنی چیزی که از اوصاف نفس انسان است و جایگاه آن عبارت از ذهن است.

شیخ الرئیس می خواهد بفرماید که اگر یک مطلب عجیب و غریبی به گوش تو خورد، «فذرہ فی بقعہ الاحتمال» بگو: شاید واقعیت داشته باشد، شاید هم واقعیت نداشته باشد. هر دو احتمال را در رابطه با آن در ذهن خودت ایجاد بکن، مگر آنجایی که یک برهانی قائم شده باشد بر اینکه این امر غریب، غیر واقعی است، آن وقت دیگر جای احتمال وجود ندارد.

پس امکان در کلام شیخ الرئیس که تعبیر به امکان هم می کند «فذرہ فی بقعہ الامکان» امکان در مقابل قطع به خلاف است؛ یعنی فوری نگو: این امر غریب و عجیب، دروغ است! بلکه احتمال صدق آن را بده، احتمال کذب آن را بده، مگر اینکه یک برهانی بر کذب آن قائم شده باشد. پس این دلیل بر این نیست که کسی خیال بکند که عقلا یک برنامه ای دارند و آن این است که در مثل ما نحن فیه اگر در امکان واقعی و در استحاله واقعی یک شیء شک داشته باشند، شیخ انصاری بفرماید که بنای عقلا بر این است که حکم می کنند «بأنه ممکن واقعا» از چه راهی حکم می شود «بأنه ممکن واقعا؟» هر دوی آن واقعیت است، هر دوی آن مشکوک است. نمی دانیم آیا به حسب واقع، تعبد به مظنه، یک امر ممکن است؛ یعنی تالی فاسدی بر آن ترتب پیدا نمی کند یا اینکه یک امر مستحیلی است و بگوییم: همان طوری که در مسائل دیگر بنای عقلا وجود دارد، اینجا هم بنای عقلا بر این است که «فی موارد الشک فی الامکان الواقعی و الاستحاله الواقعیه یحکم بأنه ممکن واقعا» یک چنین بنایی بلا اشکال ثابت نشده است.

عدم وجود دلیل قطعی بر حجیت بنای عقلا در مقام

ایشان می فرماید: اشکال دوم آن این است که فرضنا چنین بنایی ثابت شده باشد و در بین عقلا یک چنین بنایی محرز باشد، سؤال این است که چه دلیلی دلالت بر حجیت بنای عقلا در این مورد کرده؟ آیا یک دلیل قطعی بر حجیت بنای عقلا در اینجا وجود دارد؟ ما چنین دلیل قطعی نداریم.

اگر بگویید: یک دلیل ظنی بر حجیت بنای عقلا وجود دارد، می‌گوییم: بر فرض هم وجود داشته باشد، بحث ما در رابطه با هر ظنی است. اگر یک دلیل ظنی بر حجیت بنای عقلا قائم شد، خود همین دلیل ظنی هم داخل در محل بحث ما است که آیا تعبد به مظنه امکان دارد؟ ما اصلاً نمی‌توانیم دلیلی به عنوان دلیل ظنی داشته باشیم برای اینکه آن کسی که می‌گوید: تعبد به مظنه مستحیل است، اصلاً می‌گوید: ما نمی‌توانیم به عنوان دلیل ظنی، دلیل داشته باشیم. هر کجا مسأله دلیل مطرح است، باید همراه با قطع باشد و الاً هم دلالت داشته باشد و هم ظنی باشد، این امکان ندارد که تحقق پیدا بکند.

عدم ترتب ثمره بر محل بحث

و اما اشکال سومی که مرحوم آخوند می‌فرمایند (که ما هم بعداً این اشکال را تأیید می‌کنیم) این است که؛ اصلاً یک ثمره عملیه چندانی بر نزاع در امکان و استحاله، ترتب پیدا نمی‌کند برای اینکه مقصود ما از این امکان و عدم امکان به صورت یک بحث فلسفی مطرح نیست، که در فلسفه چون روی واقعیات به صورت کلی بحث می‌کنند، آنجا در رابطه با امکان و استحاله و وجود و امثال ذلک زیاد بحث می‌شود. ما برای مسائلی که در فقه و اصولمان مطرح می‌شود دنبال یک ثمره عملیه هستیم. اگر ثابت کردیم امکان وقوعی دارد، چه فایده‌ای بر امکان وقوعی مترتب می‌شود؟ برای اینکه هر چیزی که امکان وقوعی دارد، ملازم با این نیست که در خارج هم وقوع پیدا کرده است. خیلی چیزها امکان وقوعی دارد، اما مجرد اتصاف به امکان وقوعی، ملازم با خود وقوع نیست. پس اگر ما این طور بحث بکنیم که آیا تعبد به مظنه امکان وقوعی دارد یا ندارد؟ «ما الذی یترتب علیه من الفائده»؟

بله؛ اگر ما چند تا مظنه یا یک مظنه را پیدا کردیم که دلیل قطعی دلالت بر حجیت و اعتبار آن بکنند، از راه وقوع، امکان وقوعی را کشف می‌کنیم.

به عبارت روشن‌تر: اگر ما دلیل (ابن قبه) را جواب دادیم، حالا برای ما این معنا که امکان وقوعی دارد یا نه مشکوک است، لکن یک دلیل قطعی قائم شد بر اینکه ظن حاصل از خبر عادل، حجت است که وقوع حجیت و تعبد به ظن حاصل از خبر واحد را برای ما ثابت کرد، آن وقت ما یک چیزی کنار آن می‌گذاریم و می‌گوییم: ادلّ دلیل علی امکان وقوعی شیء، خود وقوع آن شیء است در خارج. اگر شیء در خارج واقع شد، لا محاله امکان وقوعی داشته و الا اگر استحاله وقوعیه داشت، ممکن نبود که در خارج وقوع پیدا بکند.

پس اولاً: اگر دلیل (ابن قبه) را مورد مناقشه قرار دادیم و ثانياً: يك دليل قطعی قائم شد علی حجیه خبر ثقه مثلاً، از راه وقوع، حجیت خبر واحد را کشف می کنیم که حجیت برای خبر واحد امکان وقوعی دارد، و الاً اگر امکان وقوعی نمی داشت، نباید بواسطه يك دليل قطعی، این حجیت برای خبر واحد پیدا بشود. این مجموعه سه اشکالی است که از کلام مرحوم آخوند(ره) در رابطه با فرمایش مرحوم شیخ(ره) استفاده می شود.

پرسش:

۱ - معانی امکان را بنویسید و بیان کنید که کدامیک در اینجا مورد بحث است.

۲ - دلیل مشهور بر امکان تعبد به ظن چیست؟

۳ - اشکال «عدم الوجدان لا يدل علی عدم الوجود» را با جوابش بیان کنید.

۴ - اشکالات ثلاثه مرحوم آخوند(ره) را بر کلام شیخ(ره) در امکان وقوعی بیان کنید.

ص: ۴۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کلام محقق نائینی (ره) در امکان تشریحی

عرض کردیم که مرحوم محقق خراسانی بر کلام استاد بزرگوارشان مرحوم شیخ انصاری اشکالات ثلاثه کرده اند، لکن مرحوم محقق نائینی (قدس سره) یک اشکالی زائد بر اشکالات محقق خراسانی به شیخ کرده اند که به نظر می رسد این اشکال بر مرحوم شیخ وارد نیست.

خلاصه این اشکال این است که می فرمایند: ما بر فرضی که از شیخ انصاری پذیریم که عند العقلا یک اصلی به نام اصاله الامکان در مورد شک در امکان و استحاله وجود دارد، و بگوییم: بنای عقلا در مورد شک در امکان و استحاله، بر این است که بناء بر امکان می گذارند و فرض هم بکنیم که این بنای عقلا حجیت هم داشته باشد و از نظر حجیت، مناقشه ای در آن نباشد، لکن ما نحن فيه ارتباطی به این مورد بنای عقلا ندارد. آنچه در اصول، محل بحث ما است، غیر از آن چیزی است که مورد بنای عقلا است بر فرض ثبوت. چطور؟

می فرماید: آنچه محل بحث از نظر بنای عقلا است، مسأله امکان تکوینی است. درست

است که ما در امکان وقوعی بحث می کنیم، اما مورد کلام عقلا، امکان تکوینی است؛ یعنی مسائلی که در رابطه با واقعیت‌های تکوینی وجود دارد، مثلاً شما می دانید که اجتماع نقیضین محال است، می دانید که اجتماع ضدین محال است، اما اگر یک چیزی را شک کردید که آیا محال ام لا؟ و دلیلی بر استحاله آن قائم نشده باشد، در چنین مواردی است که عقلا بنا بر امکان می گذارند و یک اصلی به نام اصاله الامکان بین عقلا مطرح است. اما در ما نحن فیه در مسأله تعبد به مظنه که روی امکان و عدم امکان آن بحث می کنیم، این امکان، امکان تشریحی است.

می خواهیم ببینیم که اگر شارع ما را متعبد به یک مظنه ای کرد، ما را متعبد به عمل به خبر واحد کرد، آیا در جوّ تشریح و در عالم تشریح، یک استحاله ای لازم می آید یا نه؟ پس آنچه مورد بحث ما است با آنچه مورد بنای عقلا است به هم ارتباطی ندارد. ما در امکان تشریحی تعبد به مظنه از طرف شارع بحث می کنیم، و مورد کلام و بنای عقلا، امکان تکوینی است. پس چطور شما شیخ بزرگوار انصاری مطلبی را که در رابطه با امکان تکوینی وجود دارد، در مدعا و محل بحث ما که عبارت از امکان تشریحی و استحاله تشریحیه است پیاده می کنید؟ این دلیل با مدعا هیچ گونه توافق و انطباقی ندارد.

برگشت امکان تشریحی به امکان ذاتی و امکان وقوعی

این اشکال در بادی نظر، یک اشکال خوبی به نظر می رسد، لکن در واقع، این اشکال بر مرحوم شیخ بزرگوار انصاری، وارد نیست برای اینکه امکانی که ما در جلسه قبل عرض کردیم روی آن بحث می کنیم، امکان ذاتی در مقابل استحاله ذاتیه نیست بلکه بحث ما در امکان وقوعی است و معنی امکان وقوعی، این است که اگر این شیء، واقع بشود، وقوعش مستلزم یک محال و تالی فاسد محال نباشد. حالا بحث این است که آیا این امکان تکوینی فقط مصداق امکان وقوعی است؟ پس امکان تشریحی داخل در کدام قسم است؟ داخل در مکان ذاتی یا امکان وقوعی است؟ یک مطلب سومی به نام امکان تشریحی ما نداریم؟ امکان تشریحی و امکان تکوینی هر دو مصداق امکان وقوعی هستند، منتها یک فرقی که وجود دارد این است که دائره این تالی فاسد محال، در شرع اوسع از تالی فاسد محال در تکوین است.

محال در تکوین در حول و حوش اجتماع نقیضین و ضدین و مثلین و دور و تسلسل و امثال ذلک است، اما یک سری از مسائل است که در تکوین هیچ گونه امتناعی ندارد، عمل قبیح از مولای عادی اگر صادر بشود امر ممکن. مولای عادی اگر نسبت به عبید خودش

تفویت مصلحت بکند. هیچ استحاله وقوعیه ای ندارد برای اینکه تفویت مصلحت قبیح است، اما وقوع قبیح بر افراد عادی، یک امر ممکن است. این ظلمی که «لا- خلاف فی قبحه و لا- تردید فی انه قبیح» می بینیم این همه از افراد و قدرتهای بزرگ و کوچک و حتی افراد عادی تحقق پیدا می کند، اما همین مسأله قبیح و همین ظلم و همین تفویت مصلحت و امثال ذلک وقتی که در دائره شرع می آید و در رابطه با حکیم علی الاطلاق مطرح می شود، «یمتنع ان یصدر من الحکیم».

دائره امتناع در شرع وسیع تر از دائره امتناع در تکوین است. یک سری مسائلی که امکان تکوینی دارد، در شرع، استحاله دارد، به لحاظ اینکه حکیم علی الاطلاق در شرع مطرح است.

اما این معنا که وسعت دائره محال در شرع بیش از وسعت دائره محال در تکوین است، سبب نمی شود که امکان تشریحی را جدای از امکان وقوعی بدانیم بلکه باید ببینیم که این امکان وقوعی کجا می خواهد پیاده بشود. اگر امکان وقوعی در تکوینیات پیاده می شود، معنای آن این است که چیزی که از وقوع آن در خارج، یک محال تکوینی تحقق پیدا نکند و اگر این امکان تشریحی در جو شرع بخواند پیاده بشود، اینجا باید این حساب را بکنیم بگوییم: آن که در جو شرع مستلزم تحقق محال نباشد و محال در جو شرع، «اوسع دائره من المحال فی التکوین».

بله؛ در یک چیزهایی مشترک هستند؛ مثلاً در باب تعبد به مظنه، یکی از تالی فاسدهایی که ان شاء الله بعداً ذکر می شود این است که گفته اند: اجتماع حکمین لازم می آید. حالا- این حکمین روی این مبنای معروف که ما قبول نکردیم، یا متضادین هستند، یا متمثلین. اجتماع متضادین و همین طور متمثلین، امتناع تکوینی دارد، اما یک سری از تالی فاسدها هست که در تکوین هیچ امتناعی ندارد، می گویند: اگر مولای علی الاطلاق بخواند تفویت مصلحت لازم الاستیفاء را بکند، مثلاً بگوید: به خبر واحد عمل بکن، خبر واحد هم می گوید: نماز جمعه لیست بواجبه، به حسب واقع هم نماز جمعه واجب است، گفته شده: این عمل، سبب می شود که یک مصلحت لازمه الاستیفاءی بر این عبد بیچاره، تفویت بشود یا گاهی القاء فی المفسده تحقق پیدا می کند: یک چیزی به حسب واقع حرام است، خبر واحد عادل قائم شد علی آنه لیس بحرام. مولایی که ما را متعبد می کند به خبر واحد عادل و لباس حجیت به آن می پوشاند، او در حقیقت مأمور و مکلف را در یک مفسده لازمه الاجتناب وارد کرده چون به حسب واقع، این شیء کان حراماً.

این صنف مسائل از قبیل تفویت مصلحت یا القاء فی المفسده، اینها در رابطه با خداوند، محالات است اما در رابطه با تکوین و در موالی و عیید عرفیه، و لو اینکه قییح هم هست، اما قییح ممتنع التحقق نیست. از افراد عادی ممکن است قییح صادر بشود، اما از خداوند است که امکان ندارد قییحی صادر بشود.

پس خلاصه جواب از محقق نائینی این است که درست است که بحث ما در امکان تشریحی است، اما امکان تشریحی، یک قسم سومی نیست که یک امکان ذاتی داریم، یک امکان وقوعی داریم، یک امکان تشریحی داریم بلکه امکان تشریحی، یکی از مصادیق امکان وقوعی است، کما اینکه امکان تکوینی هم مصداق دیگر آن است متنها اختلاف آن در همان سعه دائره محال و عدم سعه دائره محال است. پس این اشکال به مرحوم شیخ انصاری وارد نیست.

عدم تلازم بین امکان شیء با وقوع آن

از اشکالات مرحوم آخوند(که جلسه قبل هم اشاره کردیم) یک مطلب مهم است و آن این است که؛ ما بخواهیم در مقام اثبات امکان تعیید به مظنه برآییم، که اثری بر این مترتب نیست برای اینکه فرض کنید که تعیید به مظنه هم ممکن شد، هر ممکنی که وقوع پیدا نمی کند. هر ممکنی که لباس وجود نمی پوشد. آنچه در اینجا مهم است، اثبات امکان نیست، آنچه مهم است این است که ادله ای که به این ادله استدلال شده بر اثبات امتناع را جواب بدهیم، بگوییم: این ادله نمی تواند امتناع را ثابت بکند، نمی تواند استحاله را ثابت بکند.

اگر توانستیم از ادله ای که (ابن قبه) و امثال (ابن قبه) بر استحاله تعیید به مظنه اقامه کرده اند جواب بدهیم، خلاصه و نتیجه جواب این می شود که این ادله نمی تواند اثبات امتناع بکند، این ادله صلاحیت اثبات استحاله را ندارد. حالا که استحاله مورد تردید شد، دیگر لازم نیست که اثبات امکان بکنیم بلکه باید برویم سراغ اینکه ببینیم آیا یک دلیلی دلالت بر وقوع تعیید به مظنه کرده یا نه؟ اگر رفتیم سراغ آن دلیل، دو حالت دارد؛ یک وقت این است که آن دلیل به عنوان دلیلیت عنوانش ظنی است که ما نمی توانیم به آن استدلال بکنیم، برای اینکه ما در مرحله ای هستیم که مردد در این هستیم که «هل يجوز التعیید بالظن او لا يجوز التعیید بالظن؟» لذا اگر یک دلیل ظنی بخواهد خبر واحد عادل را به عنوان یکی از مصادیق ظن خاص برای ما حجت قرار بدهد، صلاحیت استناد ندارد.

اما اگر دیدیم که دلیل ما، یک دلیل قطعی است، یک دلیل قطعی قائم شد علی وقوع التعبد بخبر الواحد، ما هم که دلیل بر استحاله نداشتیم، ما شاک در این معنا بودیم که آیا تعبد به مظنه جایز است یا جایز نیست، ممکن است یا مستحیل است؟ (به فرمایش مرحوم آخوند در جلسه قبل:) ما از راه وقوع تعبد به مظنه به عنوان یک دلیل قطعی که دلالت بر حجیت خبر واحد کرده، دو مطلب را کشف می کنیم؛ یک مطلب را بالمطابقه کشف می کنیم و آن حجیت خبر واحد عادل است، و یک مطلب را هم به دلیل التزام کشف می کنیم، می گوئیم: اگر تعبد به خبر واحد لزوم و وقوع پیدا کرد، پس معلوم می شود که امکان وقوعی دارد، برای اینکه نمی شود چیزی امکان وقوعی نداشته باشد، و معذک در خارج واقع بشود.

پس در حقیقت ما اینجا دو مطلب را باید دنبال بکنیم؛ یک مطلب این است که آیا ادله قائلین به امتناع تعبد به مظنه، صلاحیت دارد که مدعی (ابن قبه) و متابعین ایشان را ثابت بکند یا نه؟ حالا اگر کسی در این مرحله فرض کنید قانع شد و تحت تأثیر ادله (ابن قبه) قرار گرفت، این دیگر لازم نیست مسأله ای را دنبال بکند، همین جا مسأله پیش او تمام می شود که ورود دنبال اینکه ببیند تعبد به مظنه واقعیت دارد یا نه زیرا در مقام ثبوت، محکوم به امتناع است و چیزی که در مقام ثبوت، محکوم به امتناع شد، دیگر نوبت به مقام اثبات نمی رسد.

اما اگر دیدیم که ادله (ابن قبه) تمامیت ندارد و صلاحیت اثبات امتناع و استحاله را ندارد؛ ما همین طور به حالت شک باقی می مانیم که آیا تعبد به مظنه «هل یكون ممكنا، او یكون مستحیلا»؟ می آییم در مقام اثبات، اگر یک دلیل قطعی (نه دلیل ظنی که تعبد به آن اول کلام و محل نزاع است) قائم شد بر تعبد به مثل خبر واحد عادل با اینکه خبر عادل، افاده قطع نمی کند، از اینجا می فهمیم که این تعبد به مظنه نه تنها در مقام ثبوت، امکان دارد، بلکه علاوه بر مقام ثبوت از نظر مقام اثبات هم وقوع پیدا کرده و اتصاف به واقعیت پیدا کرده است.

پس در نتیجه لازم نیست کسی از ما مطالبه دلیل بر اثبات امکان تعبد بکند و بگوید: شما مدعی امکان تعبد به مظنه هستید، «ما دلیلکم علی ان التعبد بالظن ممکن؟» این مطالبه را نکنند، بلکه باید مسأله را از طریق ادله قائلین به امتناع بررسی بکنیم، اگر کسی تسلیم آن دلیل شد، همین جا مطلب خاتمه پیدا می کند، و اگر تسلیم نشد «ببقی مترددا فی الامکان و الاستحاله و بعد التردد» اگر در مقام اثبات، یک دلیل قطعی گفت: تعبد بخبر الواحد العادل لا یفید الا الظن،

عرض کردیم: آن وقت ما دو مطلب را استفاده می کنیم؛ یکی اینکه هم امکان دارد و هم علی فرض الامکان، وقوع هم پیدا کرده است، و الا- خود این مطلب که روی امکان بحث بکنیم با قطع نظر از مقام اثبات، ثمره ای بر آن ترتب پیدا نمی کند. پس اولین چیز، ملاحظه ادله قائلین به امتناع است که بعدا ان شاء الله بررسی می کنیم.

پرسش:

۱ - اشکال محقق نائینی (ره) بر کلام شیخ انصاری (ره) را توضیح دهید.

۲ - جواب استاد را از اشکال نائینی (ره) بر شیخ انصاری (ره) بیان کنید.

۳ - آیا بین امکان شیء با وقوع آن، تلازم وجود دارد؟ توضیح دهید.

۴ - چرا وقوع تعبد به ظن برای اثبات امکان آن کفایت می کند؟

ص: ۵۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

دلایل (ابن قبه) بر امتناع تعبد به ظن

عرض کردیم، آنچه در ما نحن فيه مهم است، این است که ببینیم آیا این دلیلهایی که به آنها استدلال شده بر اینکه تعبد به مظنه امتناع وقوعی دارد، تمام است یا نه؟ اگر تمام نشد، همین مقدار برای ما کافی است، منتها به ضمیمه یک دلیل قطعی که دلالت بر حجیت یک مظنه ای بکند، ما دو مطلب را استفاده می کنیم؛ هم اصل امکان را و هم وقوع آن ممکن را! چون امکان، ملازم با وقوع نیست، اما وقوع، کاشف از امکان است. نمی شود چیزی وقوع پیدا بکند و امکان وقوعی نداشته باشد.

برای ملاحظه دلیلهای اینها، کسی که در رأس این قول قرار گرفته، (ابن قبه) است، که او دو دلیل بر این مطلب اقامه کرده، لکن یک دلیلش تنها در مورد خبر واحد است، و در غیر خبر واحد، جریان پیدا نمی کند. اما دلیل دوم او با آنکه عنوانش خبر واحد است لکن دلیل،

عمومیت دارد، هم در خبر واحد پیاده می شود و هم در سایر ظنون پیاده می شود و عمده هم همان دلیل دوم است، با یک محظورات دیگری که توهم شده است.

دلیل اول (ابن قبه) بر امتناع تعبد به ظن

اما دلیل اول ایشان را هم بد نیست ملاحظه کنیم با اینکه اختصاص به خبر واحد دارد، بلحاظ اینکه خبر واحد مهمترین ظنی است که در فقه مورد استفاده و استناد است، لذا از یک اهمیت خاصی برخوردار است. دلیل ایشان به صورت یک قضیه شرطیه است که از راه بطلان تالی، بطلان مقدم را کشف می کند. به عبارت اخری: مبتنی بر دو مطلب است؛ یکی ادعای ملازمه بین مقدم و تالی، و دیگری، بطلان تالی و استفاده کردن بطلان مقدم از طریق بطلان تالی.

تعبیر به این صورت است، می گوید: «لو جاز التعبد بخبر الواحد فی الاخبار عن النبی صلی الله علیه و آله» اگر تعبد به خبر واحد در اخبار از رسول خدا حجیت داشته باشد و امکان داشته باشد، «لجاز التعبد به فی الاخبار عن الله سبحانه» هر آینه باید تعبد به خبر واحد در رابطه با اخبار از خداوند هم حجیت داشته باشد. پس ملازمه این است که اگر تعبد به خبر واحد از رسول خدا حجیت داشته باشد و امکان داشته باشد، باید تعبد به خبر واحد در اخبار از خود خداوند هم امکان داشته باشد و جایز باشد. بعد می گوید. «و التالی باطل اجماعاً» اجماع بر این قائم شده که اگر کسی از ناحیه خدا خبری را اخبار کرد، «لا یکون قوله حجه، فالمقدم مثله» پس در رابطه با اخبار از رسول خدا هم هکذا.

این دلیل، یک دلیل مندمج و پیچیده و علاوه، غیر صحیح به نظر می رسد. اما اینکه فقط خبر واحد از نبی را مطرح می کند، ظاهراً بلحاظ این است که ایشان این طوری که در ذهن من است از علمای اهل تسنن است لذا مسأله را روی اخبار رسول خدا پیاده کرده و هیچ اشاره ای به اخباری که از ائمه هدی نقل می شود، نشده است.

معنای ملازمه بین اخبار عن الله با اخبار عن الرسول

و اما مسأله ملازمه؛ به حسب ظاهر ایشان می خواهد این طوری ادعا کند: «ما الفرق بین الاخبار عن النبی و الاخبار عن الله؟» نه در یک مسأله اعتقادی بلکه در همان مسائل فرعیه عملیه ای که مورد بحث ما است در باب تعبد به مظنه، چون تعبد به مظنه عمدتاً در رابطه با

مسائل عملی و مسائل فرعی مورد نیاز و مورد بحث ماست، و الا- مسائل اعتقادی کما اینکه بعدا هم ان شاء الله به این آیه شریفه که می‌رسیم که «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» آنجا صحبت می‌کنیم، (مرحوم آخوند و دیگران هم ذکر فرموده اند) که این مربوط به مسائل اعتقادی است «إِنَّ الظَّنَّ لَا- يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» و ظاهرش هم این است که قابل تخصیص نیست و سیاقش آبی از تخصیص است. نمی‌توانیم بگوییم: «إِنَّ الظَّنَّ لَا- يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِلَّا فِي الظُّنُونِ الْخَاصَّةِ فِي الْمَسَائِلِ الْفُرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ». سیاق آیه از یک چنین تخصیصی ابا دارد.

پس این خبر واحدی که در کلام در طرفین ملازمه ذکر شده، ظاهرش این است که یک خبر واحدی است که متعرض بیان یک حکم فرعی است مثل مسأله وجوب صلاه جمعه.

بعد ایشان اینجوری ادعای ملازمه می‌کند که اگر کسی از رسول خدا اخبار کند به اینکه نماز جمعه واجب است، اگر تعبد به این خبر، امکان داشته باشد که بحث ما در امکان آن است، باید تعبد به خبر واحد در رابطه با اخبار از خداوند هم حجیت داشته باشد. حالا چرا این ملازمه تحقق دارد؟ برای اینکه هر دوی آن خبر واحد است.

فرق بین اخبار عن الله با اخبار عن الرسول

آیا صرف اینکه عنوان خبر واحد بر هر دو صدق می‌کند، کفایت می‌کند در اینکه ملازمه تحقق داشته باشد؟ علاوه بر این مسأله اخبار از رسول خدا، حالا چه مع الواسطه باشد یا بلا واسطه باشد - به اصطلاح - اخبار عن حسن است. زید می‌گوید: من از رسول خدا شنیدم که فرمود: نماز جمعه واجب است، آنهایی هم که مطلبی را از رسول خدا مع الواسطه نقل می‌کنند، هر راوی از راوی قبلی عن حسن این مطلب را شنیده تا منتهی می‌شود به آن راوی که مستقیماً این مطلب را از رسول خدا شنیده است. در تمام مراحل چه در آنجایی که مع الواسطه باشد و چه در آنجایی که بلا واسطه باشد، مخبر به، یک مطلبی است که عن حسن است یعنی با گوش خودش شنیده و یا در آنجایی که حکایت فعل می‌کند، با چشم خودش دیده که «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَعَلَ كَذَا» این آخرین کسی که روایت به او منتهی می‌شود، کسی است که «عَنْ حَسَنٍ رَأَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَعَلَ كَذَا» مثل اینکه در مباحث فقهی که ما بحث می‌کنیم یک مطلبی است راجع به اینکه رسول خدا صلوات الله علیه طاف راکباً، در حالی که سواره بودند طواف را انجام دادند، این یک مطلب مرئی است، یک مطلب محسوس است، یا شخص بلا واسطه خودش می‌بیند و یا مع الواسطه از کسی که

این معنا را رؤیت کرده حکایت می کند، پس تمامی مراحل آن به مسأله حس برمی گیرد.

اما در اخبار عن الله به چه کیفیتی می خواهد اخبار عن الله بشود؟ به چه نحو اخبار عن الله تحقق پیدا می کند؟ آیا وساطت جبرئیل مطرح است؟ که فرض این است که وحی، منقطع است و خاتمیت نبوت، محرز است و معنا ندارد ارتباط با خداوند و لو مع وساطت جبرئیل تحقق داشته باشد یا مسائلی که شبیه مسائلی که برای موسی پیش آمد که از شجره شنید آن مطلبی را که باید بشنود، گفت: اینها همه در رابطه با انبیا تحقق پیدا می کند. مگر اینکه کسی خواب ببیند که از طرف خداوند به او گفتند که خداوند فرموده: نماز جمعه واجب است و این هم یقین کرد که این رؤیا از رؤیاهای صادقانه است. یک چنین چیزهایی باید تصور بشود، و الا اخبار عن الله یا اخبار عن الرسول قابل مقایسه نیست، یا اخبار عن حس مع الواسطه است، یا بلا واسطه است لذا چه جوری می شود اخباری تحقق پیدا بکند؟ پس اولاً: خود این ملازمه ای که در این قضیه شرطیه ذکر شده، محل اشکال و محل کلام است.

عدم جواز تمسک به اجماع در مسائل عقلیه

حالا اگر ما این ملازمه را قبول کنیم، اینکه شما می فرمایید: «التالی باطل اجماعاً» این بطلان را معنا کنید؛ یعنی تعبد به اخبار عن الله نشده یا ممکن نیست که بشود؟ اگر می گوئید:

نشده، بحث ما که در وقوع و عدم وقوع نیست. بحث ما در امکان وقوعی و عدم امکان وقوعی است.

به عبارت دیگر: بحث ما در مقام ثبوت است نه در مقام اثبات. ما می خواهیم ببینیم آیا تعبد به خبر واحد امکان دارد یا نه؟ مدعای شما (ابن قبه)، استحاله تعبد به خبر واحد است، منتها نه استحاله ذاتی بلکه استحاله وقوعی اما دلیلتان را که ملاحظه می کنیم، می گوئید:

«التالی باطل، باطل یعنی یستحیل التعبد بخبر الواحد فی الاخبار عن الله» اگر یستحیل می گوئید، پس اجماعاً یعنی چه؟ «ما معنی الاجماع؟» بحث، یک بحث عقلی است. در بحث عقلی تمسک کردن به اجماع، هیچ گونه شایستگی ندارد. اجماع خودش یک دلیلی است در مقابل عقل، لذا وقتی ادله اربعه را می شمارید، عقل و اجماع را دو دلیل متغایر با هم می دانید، پس این یعنی چه که انسان بگوید: «و هو باطل» و مقصود از باطل این باشد که عقلاً باطل است، بعد دلیل بر بطلان عقلیه شیء را مسأله اجماع قرار بدهد؟ آیا اجماع می تواند در مسائل عقلیه نقش داشته باشد یا مرجع در مسائل عقلیه تنها عبارت از عقل است؟ باید به عقل

مراجعه کنیم ببینیم آیا حکم به استحاله می کند یا نه؟ لذا یعنی چه که بگوییم: «هو باطل؛ یعنی هو باطل عقلا و الدلیل علی البطلان العقلی عبارۀ عن الاجماع؟» این تحلیل کلام (ابن قبه) می شود.

و اگر ایشان بگویند: من که نمی خواهم اجماع بر استحاله عقلیه را ادعا بکنم، من می خواهم اجماع بر این را ادعا بکنم که تعبّد به خبر واحد در رابطه با اخبار عن الله واقع نشده، نه اینکه استحاله وقوعیه دارد. استحاله آن مربوط به عقل است، اما وقوع و عدم وقوع، یک چیزی است که اجماع می تواند در آن دخالت داشته باشد.

جواب این حرف این می شود که این هم مغایر با مدعای شما است. شما باید روی این حرف، خودتان را در ردیف (ابن ادريس) و امثال ذلك قرار بدهید که می گویند: تعبّد به خبر واحد در شریعت وجود ندارد. نمی گویند: تعبّد به خبر واحد استحیل و باطل و محال. پس بین حرف شما و بین امثال (ابن ادريس) فرق است. آنها قائل به این هستند که اگر شارع می خواست ما را متعبّد به خبر واحد بکند مانعی نداشت، لکن دلیلی در مقام اثبات بر اینکه یک چنین تعبّدی وقوع پیدا کرده، پیدا نکردیم، و اجماع شما هم یک چنین معنایی دارد، اجماع بر عدم وقوع تعبّد به خبر واحد فی اخبار عن الله، اما مدعای شما، عدم الوقوع نیست، مدعای شما، استحاله الوقوع است. می گویند: تعبّد به خبر واحد به عنوان یک مستحیل وقوعی مطرح است. شما یک چنین معنایی را ادعا می کنید.

لذا خود این عبارت «و هو باطل اجماعاً» اصلاً معنی ندارد؛ یعنی «باطل عقلاً للاجماع».

اجماع چه ارتباطی به یک مسأله عقلیه دارد؟ باطل؛ یعنی غیر واقع، و دلیل بر غیر واقع بودنش، مسأله اجماع است. می گوئیم: حالا اشکالات دیگر را صرف نظر بکنیم، مانعی ندارد، اما این چه ارتباطی با مدعای شما پیدا می کند که شما در مقام اثبات عدم امکان وقوعی و استحاله وقوعیه در باب تعبّد به خبر واحد هستید؟

برگشت حجیت اجماع منقول به حجیت خبر واحد

و اگر از همه این حرفها صرف نظر بکنیم، تازه یک اشکال دیگری باقی می ماند و آن اشکال، این است که شما که در مقام استدلال برآمدید، معنای استدلال این است که انسان می خواهد به مقتضای دلش دیگری را در مقابل این دلیل، متقاعد بکند و الا کسی فی نفسه برای خودش یک مطلبی محرز باشد، «لا یحتاج الی الاستدلال» این نیاز به استدلال ندارد.

پس اینکه شما در مقام استدلال برآمدید، می خواهید ما را به مفاد این دلیلتان متقاعد کنید.

ریشه و مبنای اساسی دلیل شما، اجماع است و فرضاً اجماع برای شما محصل است اما برای ما که در مقابل این دلیل شما و این ادعای شما قرار می گیریم، اجماع منقول می شود و اجماع منقول اگر حجیتی داشته باشد به عنوان یک شعبه از خبر واحد حجیت دارد، و الا آنهايي که قائل به حجیت خبر واحد هستند، مع ذلك می گویند: اجماع منقول لیس بحجه. لکن ما حالا حجیت آن را فرض می کنیم، می گوئیم: در موارد دیگر اگر اجماع منقولی بر یک حکمی قائم بشود، فرضاً آنه حجه، اما حجیت آن از باب حجیت خبر واحد است، آن وقت درست است که ما برای اثبات استحاله تعبد به خبر واحد به یک اجماع منقولی استدلال بکنیم که علی فرض کونه حجه، خودش از شئون حجیت خبر واحد است؟! ما بخواهیم بساط خبر واحد را به طور کلی به هم بزنیم و تعبد به خبر واحد را مستحیل بدانیم و دلیل ما هم بر این استحاله با قطع نظر از اشکالات گذشته، یک اجماع منقول باشد که اجماع منقول «علی فرض الحجیه بعنوان کونه خبراً واحداً يتصف بالحجیه»؟ پس ما در حقیقت امتناع تعبد به خبر واحد را به خود خبر واحد ثابت می کنیم با قطع نظر از آن اشکالات دیگری که در کار است! آیا این صحیح است و یک چنین استدلالی می تواند یک استدلال صحیحی واقع بشود؟

لذا این دلیل ایشان با اینکه به صورت مختصر نقل شده، لکن هم دارای پیچیدگی است و هم دارای اشکالات متعددی است که شما ملاحظه فرمودید. پس این دلیل را باید کنار بگذاریم.

پرسش:

۱ - دلیل اول (ابن قبه) بر امتناع تعبد به ظن را بیان کنید.

۲ - فرق بین اخبار عن الله با اخبار عن الرسول چیست؟

۳ - اشکال جمله «و هو باطل اجماعاً» چیست؟

۴ - برگشت حجیت اجماع منقول به حجیت خبر واحد چه جوابی از (ابن قبه) می شود؟

ص: ۵۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

از علمای عامه (ابن قبه) قائل به عدم جواز و عدم امکان بود، و برای این مدعا، دو دلیل اقامه کرده بود که ما دلیل اول را ذکر کردیم و جواب آن را هم عرض کردیم. مورد دلیل اول، خصوص خبر واحد بود و از مورد خبر واحد تعدی و تجاوز نمی کرد و شامل سایر امارات ظنیه نمی شد.

لزوم تحلیل حرام و تحریم حلال از عمل به ظن

اما دلیل دومی که اقامه کرده و لو اینکه در مورد خبر واحد است، لکن اختصاصی به خبر واحد ندارد و در مورد همه امارات ظنیه جریان پیدا می کند، عنوانش روی خبر واحد است لکن دلیل، عمومیت دارد. می گوید: اگر عمل به خبر واحد جایز باشد، مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال است برای این که آن چیزی که خبر واحد دلالت بر حلیت آن می کند، ممکن است به حسب واقع، حرام باشد، کما اینکه آن چیزی که خبر واحد دلالت بر حرمت آن

می‌کند، ممکن است به حسب واقع، محکوم به حلیت باشد! پس عمل به خبر واحد یعنی عملی که ناشی از اعتبار و حجیت خبر واحد باشد که در حقیقت، محذور در رابطه با عمل نیست، عمل، فعل مکلف است بلکه محذور در رابطه با شارع است که برای خبر واحد جعل حجیت و اعتبار می‌کند. نتیجه این می‌شود که شارعی که برای خبر واحد جعل حجیت می‌کند اگر خبر واحدی اخبار کرد به حلیت یک شیئی در حالی که خود شارع به حسب واقع آن شیء را حرام کرده، اینجا خود شارع دارد تحلیل حرام می‌کند، خود شارع برخلاف حکم واقعی که عبارت از حرمت است، دارد حلیت جعل می‌کند و بالعکس: اگر خبر واحدی دلالت بر حرمت یک شیئی کرد و شارع هم این خبر واحد را حجت قرار داد، معنای جعل حجیت برای چنین خبری واحدی این است که خود شارع چیزی که به حسب حکم واقعی خودش حکم به حلیت آن کرده را تحریم کرده است.

پس دلیل ایشان را باید اینجوری توضیح بدهیم و علاوه؛ ملاحظه می‌فرمایید که این دلیل به خبر واحد اختصاص ندارد، هر اماره ظنیه ای را اگر شارع معتبر بکند، همین مسأله در آن جریان دارد و همین مشکل در آن وجود دارد. لذا و لو اینکه مورد دلیل دوم (ابن قبه)، خبر واحد است، لکن دلیل اختصاصی به خبر واحد ندارد.

چون این مسأله مهمی است و دلیل مهمی است و از دو نظر در مقابل دلیل اول (ابن قبه) اهمیت دارد: یکی اینکه اختصاصی به خبر واحد ندارد و در همان مسأله مورد بحث ما که کلی تعبد به مظنه است، جریان دارد، و از طرف دیگر خود دلیل، یک دلیلی است که بحسب بادی نظر، دلیل خوبی به نظر می‌رسد، برای تکمیل و تتمیم این دلیل، باید دلیل را این طوری توسعه بدهیم؛ به این صورت که تالی فاسدی که در کلام (ابن قبه) ذکر شده، مسأله تحلیل حرام و تحریم حلال است، لکن یک تالی فاسدهای دیگری هم روی مسأله حجیت مظنه و تعبد به ظن وجود دارد که باید مجموعه اینها ذکر بشود، و اگر یکی از این تالی فاسدها صحیح باشد و دلیل، واقعیت داشته باشد، طبعاً باید به طور کلی دور تعبد به مظنه قلم گرفته شود.

توالی فاسد عمل به خبر واحد

این تالی فاسدهایی که تصور می‌شود روی چهار محور و چهار عنوان قابل ذکر است؛ یکی از آنها در رابطه با خود خطابات است که در نفس خطابات تالی فاسدی وجود داشته باشد. یک قسم آن در رابطه با لازمه خطابات است؛ یعنی امر متأخر از خطاب و امری که به

عنوان لازم برای خطاب مطرح است، و بعضی از این تالی فاسدها در رابطه با امور متقدمه بر خطاب است، منتها امر متقدمه بر خطاب هم دو نوع است؛ یک نوع آن در رابطه با ملاکات و مناطات احکام است و یک نوع آن در رابطه با مبادی حکم صادر از ناحیه مولا است. پس در حقیقت چهار نوع تالی فاسد قابل تصور است؛ یک قسم مربوط به خود خطابات که ان شاء الله توضیح می دهیم، یک قسم مربوط به لوازم خطابات، یک قسم مربوط به ملاکات و مناطات احکام است مثل مصالح و مفاسد، یک قسم هم مربوط به مبادی جعل حکم است که عرض می کنیم.

لزوم اجتماع مثلین یا ضدین از عمل به خبر واحد

آن قسمی که مربوط به خود خطابات است، عبارت از این است که کسی بگوید: معنای جعل حجیت برای خبر یا سایر ظنون (اگر ما خبر واحد تعبیر می کنیم به عنوان مثال است نه به عنوان خصوصیتی برای خبر واحد) مستلزم اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین است. کجا چنین استلزامی تحقق پیدا می کند؟

می گویند: در آنجایی که فرضاً نماز جمعه به حسب واقع واجب باشد اگر شارع در کنار ایجاب نماز جمعه، قول عادل را معتبر بکند، «صدق العادل» بگوید، و ما معنای «صدق العادل» را عبارت از این قرار بدهیم که آنچه را که عادل اخبار می کند، شارع بر طبق اخبار عادل، جعل حکم می کند، اگر عادل اخبار کرد «بان صلاه الجمعه واجبه» خود جعل حجیت برای این خبر واحد معنایش این است که «جعلت صلاه الجمعه واجبه» پس در حقیقت شارع دو وجوب برای نماز جمعه جعل کرده، یک وجوبی که روی نفس عنوان نماز جمعه با قطع نظر از اخبار عادل رفته چه عادل اخبار بکند و چه اخبار نکنند، در لوح محفوظ به حسب حکم اولی، شارع نماز جمعه را واجب قرار داده است، این یک وجوب. و اگر ما فرض کردیم که معنای «صدق العادل» هم این است که به عنوان پشتوانه قول عادل، یک جعل وجوبی هم شارع روی قیام خبر واحد روی نماز جمعه می کند، پس در نتیجه نماز جمعه محکوم بحکمین متمثلین است: یک حکم با قطع نظر از قیام خبر واحد دارد و یک حکم هم به لحاظ قیام خبر واحد و در لباس «صدق العادل» پیدا می کند. این در آنجایی است که اماره با واقع مطابقت داشته باشد.

اما اگر اماره در نقطه مقابل واقع قرار گرفت، در واقع، نماز جمعه محکوم به وجوب بود،

لکن اماره معتبره و قول عادل دلالت بر حرمت نماز جمعه کرد، لازمه «صدق العادل» جعل حرمت برای نماز جمعه است، در نتیجه در این فرض که خبر عادل نقطه مقابل واقع را اخبار کرده، اجتماع حکمین متضادین می شود. در صورت مطابقه، اجتماع حکمین متمثلین است و در صورت مخالفت کامل، اجتماع حکمین متضادین است. این یک بیان است که البته عبارت (ابن قبه) این مطلب را بیان نمی کند. کلام (ابن قبه) ناظر به این احتمال دوم و فرض دومی است که ان شاء الله عرض می کنیم.

اگر کسی روی همین تکیه کرد، گفت: جعل حجیت برای خبر واحد، موجب تحقق اجتماع ضدین یا اجتماع مثلین خواهد بود؛ جوابش چیست؟ این حرف، دو تا جواب دارد که هر دوی آن را در ضمن بحثهای گذشته به مناسبت ذکر کردیم، لکن در اینجا باید اینها ذکر بشود.

عدم تصور تضاد و تماثل در امور اعتباریه

یک جواب (که مخصوصا مرحوم آخوند صاحب کفایه که در مسأله اجتماع امر و نهی، قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است، روی این مقدمه خیلی تکیه کرده و حتی کلمه «لا ریب» را به کار برده) این است که آیا مسأله تضاد و مسأله تماثل در رابطه با احکام جریان دارد یا جریان ندارد؟ ما اینجا مفصل عرض کردیم که مسأله تضاد و تماثل، مربوط به واقعیات است، مربوط به امور تکوینیه است، اما نسبت به احکام هر نوع معنایی می خواهید برای وجوب، حرمت و استحباب و مانند آن داشته باشید، اینها امور اعتباریه هستند، و امور اعتباریه از محدوده تضاد و تماثل خارج هستند.

آنجا مفصل بحث کردیم و شاهدهایی هم آوردیم که یکی از شواهدش این بود که در مسأله تضاد و تماثل مثل سواد و بیاض در باب تضاد، امکان ندارد که جسم واحد فی آن واحد هم معروض بیاض باشد و هم معروض سواد ولو اینکه ناشی از عمل دو نفر باشد؛ یعنی زید و عمرو دعوایشان است، یکی می خواهد این ستون را متلون به لون بیاض بکند، دیگری می خواهد این ستون را متلون به لون سواد بکند، هر دوی آنها هم نیرومند و مقتدرند. آیا امکان دارد که در آن واحد این ستون هم دارای لون بیاض باشد هم دارای لون سواد؟ بالاخره هر کدام غلبه کنند، او برنده خواهد شد، و اگر متساوی به تمام معنا هم باشند، هیچ کدام تحقق ندارد، لا بیاض و لا سواد. نمی شود جسم واحد در آن واحد هم معروض بیاض باشد هم

معروض سواد و لو از ناحیه دو اراده مختلف، و دو شخص مختلف باشد.

اما در باب احکام که به طبایع متعلق می شود، این تعلق احکام به طبایع اختصاصی به شرع ندارد، در موالی عرفیه هم مسأله همین طور است. ما می گوییم: یک مولایی یک طبیعتی را برای عبد خودش مأمور به قرار می دهد و مولای دیگر، همان طبیعت را برای عبد خودش منهی عنه قرار می دهد، کاملاً هم اجتماع درست است. یک مولایی به عبد خودش می گوید:

«لا- یجوز السفر» مولای دیگر می گوید: «یجوز السفر» یا «یجب السفر». هیچ مانعی ندارد. این وجوب به طبیعت سفر متعلق است، این حرمت هم به طبیعت سفر متعلق است، اجتماعشان هم هیچ مانعی ندارد زیرا احکام، امور اعتباریه هستند و در رابطه با احکام نمی شود مسأله تضاد و تماثل را پیاده کرد.

یکی از مقدماتی که ما در مسأله اجتماع امر و نهی روی آن تکیه کردیم و از طریق آن، قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم، همین بود که مسأله تضاد مربوط به تکوینیات است، مربوط به واقعیات است و در امور اعتباریه اصلاً تضاد و تماثل مطرح نیست، این اولاً.

عدم تلازم بین جعل حجیت با جعل حکم

ثانیاً: فرضاً که دو تا وجوب هم متماثل هستند و وجوب و حرمت هم متضاد هستند، و اگر بخواهند در یک جا جمع بشوند، اجتماع مثلین و اجتماع ضدین لازم می آید، لکن یک جواب دیگری در اینجا وجود دارد و آن این است شارعی که به حسب واقع، نماز جمعه را واجب قرار داد، بعد در کنار این ایجاب، مسأله حجیت را برای خبر عادل جعل کرد، آیا جعل حجیت، مستلزم جعل حکم است یا جعل حجیت به جعل حکم، ارتباط ندارد؟

همان طوری که مکرر عرض کردیم: حجیت به معنای منجزیت و معدّریت است. معنای «صدّق العادل» این است که این عادل که دارد برای شما در رابطه با حکم نماز جمعه مطلبی را مثلاً از امام صادق (صلوات الله علیه) نقل می کند، این از دو حال بیرون نیست؛ اگر قولش مطابق با واقع باشد، همان واقع گریبان شما را می گیرد، نه اینکه شارع یک وجوب دیگری جعل کرده و یک حکم متماثلی در اینجا جعل کرده است.

اگر قول زراره مطابق با واقع شد، معنای جعل حجیت برای قول زراره، این است که واقع، گریبان شما را می گیرد بدون اینکه در اینجا دو حکم، وجود داشته باشد: یک حکم واقعی روی نماز جمعه رفته باشد و یک حکم هم به اقتضای «صدّق العادل» روی نماز جمعه پیاده

شود. حکمی به دنبال «صدق العادل» نیست و اگر قول عادل مخالف با واقع شد، معنای جعل حجیت این است که شما در مخالفت واقع، معذور هستید، همین مقدار، بدون اینکه یک حکمی در کار باشد و جعل حجیت، مستلزم جعل حکم باشد.

لذا اگر فرض کردیم که وجوبین مثلیین هستند و وجوب و حرمت، متضادین هستند و احکام را هم در دایره متضادین و متمثلین آوردیم، تازه به ما ارتباطی ندارد. جعل حجیت برای خبر واحد نه در صورت موافقت و نه در صورت مخالفت، مستلزم جعل حکم نیست و لو اینکه مسأله اجتماع مثلیین و اجتماع ضدین، تحقق پیدا بکند، بلکه مسأله، مسأله منجزیت همان یک حکم است فی صورت الموافقه و معذوریت مکلف در رابطه با مخالفت حکم واقعی فی صورت المخالفه است.

پس اولین تالی فاسدی که در رابطه با خود خطابات به عنوان اجتماع مثلیین و اجتماع ضدین مطرح است، دو جواب داشت و محظوری برای جعل حجیت برای خبر واحد و سایر امارات ظنیه نمی تواند باشد. لکن عرض کردیم که دلیل (ابن قبه)، دلالت بر این محذور نمی کند، بلکه دلالت بر محذور بعدی دارد که ان شاء الله بعدا عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - دلیل دوم (ابن قبه) را بر عدم جواز عمل به خبر واحد توضیح دهید.

۲ - توالی فاسد عمل به خبر واحد را از نظر (ابن قبه) بیان کنید.

۳ - آیا در امور اعتباریه، تضاد و تماثل تصور می شود؟ چرا؟

۴ - آیا بین جعل حجیت با جعل حکم، تلازم وجود دارد؟ توضیح دهید.

ص: ۶۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم، با توجه به دلیل دوم (ابن قبه) و با توسعه محظورات، توالی فاسده ای که در مسأله تعبد به ظن ممکن است توهم بشود، چهار نوع و چهار قسم است؛ قسم اول آن را در جلسه قبل بحث کردیم که مسأله اجتماع مثلین و اجتماع ضدین بود، و جواب آن را عرض کردیم.

لزوم القاء در مفسده و تقویت مصلحت از تعبد به ظن

اما قسم دوم که کلام (ابن قبه) و دلیلش ناظر به آن است، این است که می گوید: تعبد به مظنه (چه خبر واحد باشد و چه غیر خبر واحد، ولو اینکه در کلام (ابن قبه)، بحث در خصوص خبر واحد است، لکن این دلیل، عمومیت دارد) یعنی اینکه شارع یک ظنی را حجت قرار بدهد، مستلزم القاء در مفسده و یا تقویت مصلحت است.

القاء در مفسده در آنجایی است که اگر به حسب واقع فرض کنید یک شیئی حرام باشد و

حکم واقعی آن، عبارت از حرمت است، لکن خبر واحدی که شارع لباس حجیت به آن پوشانده و ما را متعبد به آن کرده، دلالت کرد «علی عدم الحرمه و أنه لیس بحرام.» ما که از واقع، اطلاعی نداریم. ما هستیم و خبر واحد. خبر واحد یخبر بعدم الحرمه، شارع هم آن را حجت قرار داده. اگر این شیء به حسب واقع، حرام باشد، ما در مفسده واقع شده ایم. چه چیزی موجب شده که ما در مفسده واقع بشویم؟ ریشه اصلی، تعبد به خبر واحد و جعل حجیت برای خبر واحد است برای اینکه اگر شارع آن را حجت قرار نمی داد، مسأله خبر واحد مثل مسأله قطع نبود. قطع نیازی به جعل حجیت از ناحیه شارع ندارد، اما امارات ظنیه حتما نیاز به جعل حجیت دارد. پس شارعی که چنین خبر واحدی را حجت قرار داد، با این جعل حجیت، مردم را در یک مفسده لازمه الاجتناب قرار داد و پیدا است که القاء در مفسده، یک تالی فاسد بین است.

کما اینکه اگر شیئی به حسب واقع، واجب باشد، فرض کنیم نماز جمعه در روز جمعه واجب تعیینی باشد، لکن خبر واحد معتبر «اخبار بعدم وجوبها» و اینکه در روز جمعه نماز جمعه وجوب ندارد و شارع هم این خبر واحد را حجت قرار داد، در نتیجه شارع با جعل حجیت، یک مصلحت لازمه الاستیفاء را از مکلف تفویت کرده. با جعل حجیت برای خبر واحد، یک مصلحتی که حتما می بایست استیفاء بشود و به حد وجوب رسیده را بر مکلف تفویت کرد. پیدا است که تفویت چنین مصلحت لازمه الاستیفاء، یک امر غیر صحیح و یک امر فاسدی است. کلام (ابن قبه) به همین معنا توجه دارد که می گفت: تعبد به خبر واحد موجب تحلیل حرام و تحریم حلال است، ناظر به آن اجتماع ضدین که در فرض اول ذکر کردیم نیست، ناظر به همین معنا است؛ یعنی موجب القاء در مفسده و یا تفویت مصلحت است.

در رابطه با اجتماع مثلین و اجتماع ضدین گفتیم: محذور در رابطه با خود خطاب است، نمی شود یک شیء را به دو وجوب، محکوم کرد، نمی شود یک شیء را به وجوب و حرمة محکوم کرد - روی مبنای اینها، مسأله اجتماع مثلین و اجتماع ضدین است - اما اینجا ناظر به این مسأله نیست و محور فساد و دلیل مسأله، اجتماع مثلین و اجتماع ضدین نیست، بلکه محور، همان القاء در مفسده و تفویت مصلحت است و القاء در مفسده، لازمه خطاب است؛ یعنی وقتی که خبر واحد قائم بر حلیت حرام واقعی می شود، لازمه آن این است که اگر مکلفی مرتکب شد، در مفسده واقع بشود، و الا خود خبر واحد، مشکلی ندارد، او «اخبار بحلیه ما هو

حرام واقعا» محذور روی اجتماع مثلین نیست، آن فرض اول و محور اول بود.

به حسب ظاهر، این، یک دلیل خوبی به نظر می رسد که جعل حجیت برای خبر واحد، این مشکلات را به وجود آورده، در یک فرض القاء در مفسده و در یک فرض، تفویت مصلحت که هم مفسده آن لازمه الاجتناب بوده، و هم مصلحت آن لازمه الاستیفاء بوده است. آیا این دلیل، درست است یا نه؟

این دلیل اگر بخواهد تمام باشد متوقف بر دو مطلب است و به فرموده مرحوم محقق نائینی (قدس سره الشریف) متفرع بر سه مطلب است؛ یعنی اگر دو مطلب یا - به فرموده ایشان - سه مطلب، تمام بشود، این دلیل می تواند تمامیت پیدا بکند. بینیم آیا آن دو مطلب یا سه مطلب، قابل قبول هست یا نه؟

تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

یک مطلب این است که خود این مورد بحث است که آیا احکام تابع مصالح و مفاسد است؟ هر کجا یک امر وجوبی تحقق دارد، این تابع یک مصلحت واقعیة لازمه الاستیفاء است و هر کجا یک نهی تحریمی وجود دارد، این به تبع یک مفسده لازمه الاجتناب است.

اصولا خود این معنا که «هل الاحکام تابعه للمصالح و المفاسد، ام لا تكون تابعه للمصالح و المفاسد»؟ یک مسأله مختلف فیها است. البته نوعا یعنی معتزله و امامیه، همین تبعیت را قائل هستند، لکن اشاعره کاملا منکر این معنا هستند، که یک امر وجوبی حکایت از یک مصلحت ملزمه بکند، یا یک نهی تحریمی تابع یک مفسده لازمه الاجتناب باشد اینها مورد انکار آنها است.

لکن دیگران این مطلب را قبول دارند که مسأله تبعیت هست و لو اینکه در کلام مرحوم محقق خراسانی، گاهی از اوقات این معنا به چشم می خورد که گاهی مصلحت در خود حکم وجود دارد، دیگر اینجا صحبت مفسده هم نیست، در نفس ایجاب یک شیء، مصلحت هست، در نفس تحریم یک شیء، مصلحت هست، که دیگر روی این فرض اصلا پای مفسده هم وجود ندارد؛ مصلحتی اقتضاء می کند که شارع یک شیء را واجب بکند، نه اینکه در خود واجب، مصلحت وجود داشته باشد. مصلحتی اقتضاء می کند که شارع یک شیء را تحریم بکند. مصلحت در تحریم تحقق دارد بدون اینکه در شیء محرم هیچ گونه مفسده ای وجود داشته باشد.

بالاخره این معنا را نوعاً پذیرفته اند، حالا یا با ضمیمه کلام مرحوم محقق خراسانی یا بدون ضمیمه کلام ایشان، این مقدمه پذیرفته شده که احکام تابع مصالح و مفاسد است و بر خلاف آنچه که اشاعره قائلند و نفی می کنند، این تبعیت محفوظ است. لذا مقدمه اول، قابل قبول است و ما این مقدمه را می پذیریم.

نحوه جعل حجیت برای خبر واحد

و اما مقدمه دوم که این دلیل بر آن مقدمه هم توقف دارد، یک بحثی است که تفصیل آن را بعداً ان شاء الله عرض می کنیم، لکن اجمال آن مورد ضرورت است که اینجا اشاره بشود و آن این است که آیا جعل تعبد و حجیت صرفاً به عنوان طریقت است؟ یعنی وقتی که شارع خبر واحد یا یک ظن دیگری را حجت قرار می دهد و به تعبیر مورد بحث: ما را متعبد به خبر واحد می کند، برای چه خبر واحد را حجت قرار می دهد؟ آیا برای این است که شارع ملاحظه کرده که این خبر واحد و لو اینکه صددرصد هم انسان را به واقع نمی رساند، و این طور نیست که یک طریقت کلیه داشته باشد ولی غالباً و نوعاً وقتی که یک انسان ثقه ای و بالاتر؛ یک انسان عادل از یک چیزی که دیده و یا شنیده، اخبار بکند، معمولاً قولش مطابق با واقع است، لکن احتمال هم هست که در بعضی از موارد قولش مطابقت نداشته باشد، و لو عمداً دروغ گرفته باشد اما همین لحاظ غلبه مطابقت خبر واحد عادل با همین ملاک، موجب شده که شارع آن را حجت قرار بدهد کما اینکه در باب قطع هم که یک حجیت عقلیه دارد، این طور نیست که تمام قطعها مطابق با واقع باشد، «رب قطع یكون مخالفاً للواقع» لکن از نظر عقل نمی شود کسی بین قطع و حجیت، تفکیک و جدائی بیندازد.

پس شارع که خبر واحد حجت قرار می دهد، قاعده (که بعداً هم ما ان شاء الله همین را تأیید می کنیم) به عنوان طریقت است و لازمه طریقت، این است که اگر زراره اخبار کرد به عدم وجوب نماز جمعه و نماز جمعه به حسب واقع واجب بود، چیزی جای مصلحت نماز جمعه را پر نمی کند. معنای حجیت خبر واحد به نحو طریقت، این است که اگر مخالف با واقع شد، واقع از کف انسان رفته است و چیزی جای آن را پر نمی کند. چه چیزی جای مصلحت فوت شده نماز جمعه را می گیرد؟ روی طریقت، هیچ چیز مثل آنجایی که قطع انسان مخالف با واقع باشد. اگر کسی قاطع شد به اینکه نماز جمعه واجب نیست، لکن بعد معلوم شد که نماز جمعه به حسب واقع، واجب بوده، آیا صرف این معنا که این قاطع به عدم

و جوب شده، موجب این می شود که جای خالی نماز جمعه و آن مصلحت فائده از دست رفته نماز جمعه جبران بشود؟ نه. یک قطعی پیدا کرده به عدم وجوب، اثر این قطع، این است که این شخص در مخالفت واقع معذور است. معنای حجیت، منجزیت و معذرت است. در صورت مخالفت، «هو معذور فی مخالفه الواقع» اما حالا که معذور آیا جیب او هم از مصلحت واقعیه نماز جمعه پر شده؟ دیگر لازمه معذورت، پر شدن جیب انسان از مصلحت واقعیه نیست، فقط عدم استحقاق عقوبت است و اینکه مولا نمی تواند مؤاخذه کند.

در باب خبر واحد هم که شارع جعل حجیت می کند اگر به همین نحو باشد که واقع آن هم همین نحو است، که جعل حجیت به عنوان طریقت است عین همان حجیتی که برای قطع ثابت است، لذا در صورت مخالفت، همان تفویت مصلحت لازم می آید.

عدم لزوم القاء در مفسده و تفویت مصلحت طبق بعضی از مبانی

اما اینجا بعضی از احتمالات دیگر وجود دارد که روی آن احتمال اصلا تفویت مصلحت و القاء در مفسده نیست؛ یک احتمالش همان بود که در مقدمه اولی و در جهت اول ذکر شد.

اگر کسی اصل وجود مصلحت و مفسده را انکار بکند، دیگر بحثی ندارد.

احتمال دیگر این است که بگوییم: قیام اماره و قیام خبر واحد، سبب می شود که واقع را تغییر می دهد، اصلا کأن لوح محفوظ را عوض می کند؛ یعنی در لوح محفوظ نماز جمعه واجب است اما تا زمانی که یک خبر واحدی قائم بر عدم وجوب نماز جمعه نشود، اما اگر یک زمانی خبر واحد بر عدم وجوب نماز جمعه قائم شد، دیگر لوح محفوظ مطابق با همین خبر واحد خواهد بود، مثل اینکه آن حکم اولی از آن تخته لوح محفوظ پاک می شود و بجای آن حکم مفاد اماره نوشته می شود.

اگر کسی در رابطه با حجیت خبر واحد این جوری معتقد بود آیا در این صورت چه تفویت مصلحتی شده؟ چه القاء در مفسده ای تحقق پیدا کرده؟ آن حرام واقعی «کان مقیدا بعدم قیام الاماره علی خلافه و اذا قامت الاماره علی خلافه» همین مفاد اماره در پرده واقعیت منعکس است و در آن منتقش است. پس در این صورت، با قیام اماره، هیچ القاء در مفسده ای تحقق پیدا نکرده، هیچ تفویت مصلحتی تحقق پیدا نکرده است. پس و لو احکام را تابع مصالح و مفساد بدانیم اما برای آن حد قائل هستیم، غایت قائل هستیم. غایت آن عبارت از «عدم قیام الاماره علی خلافه، اذا قامت الاماره علی خلافه» کأن از اول، همین حکم مطابق با

مدلول اماره در لوح محفوظ منتقش و ثابت است. اگر فرضا کسی این مبنا را قائل شد که جمعی قائل هستند، اینجا هم تعبّد به خبر واحد، مستلزم القاء در مفسده و یا تفویت مصلحت نخواهد بود.

مصلحت سلوکیه

کما اینکه اگر کسی یک حرف دیگری بزند که این از دو حرف گذشته نزدیک تر است - عرض کردم: توضیح آن را بعدا ان شاء الله عرض می کنیم لکن حالا-احمال آن را اشاره می کنیم - اگر کسی بگوید: خبر واحد به هیچ وجه، واقع را تغییر نمی دهد. آن حکمی که در لوح محفوظ هست با قیام خبر واحد برخلاف، تغییر نمی کند، همان حکم ثابت است، آن حکم هم تابع مصلحت و مفسده است علی خلاف ما یقول به الاشاعره لذا اگر در لوح محفوظ نماز جمعه واجب باشد، از یک طرف، وجوب آن، تابع مصلحت است و از طرف دیگر، غایت هم ندارد. چه خبر واحد قائم بر خلاف باشد و چه خبر واحد قائم برخلاف نشود، آن حکم به قوت خودش باقی است و استدامه دارد.

لکن یک مطلبی در اینجا وجود دارد و آن این است که فرض کنیم که خود سلوک علی طبق الاماره و پیروی کردن اماره و اینکه انسان عملش را منطبق بکند علی ما یقول به الاماره، نفس این سلوک، دارای یک مصلحت مهمه ای است که این مصلحت، آن مصلحت واقعیه فائده موجوده در نماز جمعه را جبران می کند. درست است که نماز جمعه دارای مصلحت است، درست است که مصلحت آن لازمه الاستیفاء است، درست است که قیام خبر واحد سبب شد که آن مصلحت از دست انسان برود، اما آن مصلحت، مجانی از دست انسان نرفته بلکه مصلحت تدارک شد مثل این تدارکهایی که شما در باب ضمانات در احکام وضعیه فقهیه قائل هستید: «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» اگر کسی مال غیر را تلف کرد درست است که مال او تلف شده، لکن این متلف، محکوم به این است که مثل یا قیمت را پردازد که ما از آن تعبیر به تدارک و تعبیر به جبران مال متلف می کنیم. در اینجا کسی شبیه یک چنین چیزی را قائل بشود که «اذا قام خبر الواحد علی عدم وجوب صلاه الجمعه» آن مصلحت واقعیه از جیب انسان رفته، لکن جای آن را یک چیز دیگری به همان اندازه پر کرده و آن تبعیت از اماره و سلوک اماره و تطبیق عمل بر مؤدای اماره است.

اگر کسی یک چنین حرفی زد که بعد عرض می کنیم: حتی بعضی از امامیه این را قائل

شده اند، روی این مبنا هم دیگر القاء در مفسده یا تفویت مصلحت تحقق پیدا نکرده است.

پس خلاصه این شد که امر دومی که صحت این دلیل مبتنی بر آن است، این است که ما حجیت امارات را شبیه حجیت قطع قرار بدهیم. همان طوری که در باب حجیت قطع، جز مسأله طریقت و کاشفیت، هیچ امر دیگری وجود ندارد و اگر طریقت، خطا برود، هیچ چیزی جایگزین آن واقع از دست رفته نمی شود، در باب حجیت امارات هم همین معنا را ذکر بکنیم، منتها فرق آن این است که قطع دارای حجیت ذاتیه است، اما خبر واحد عادل را شارع حجت کرده، اما کیفیت حجیت و نحوه حجیت در هر دو متساوی است و بر نحو طریقت و کاشفیت است. این دو امری است که این دلیل بر آن متوقف است و ما هر دوی آن را قبول داریم، لکن یک امر سوم هم مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) ذکر کرده اند که آن را باید بعدا ان شاء الله بررسی کنیم.

پرسش:

۱ - کیفیت لزوم القاء در مفسده و تفویت مصلحت از تعبد به ظنّ را توضیح دهید.

۲ - آیا احکام تابع مصالح و مفاسد است؟

۳ - نحوه جعل حجیت برای خبر واحد چگونه است؟

۴ - طبق کدام مبنا، از تعبد به خبر واحد، القاء در مفسده و تفویت مصلحت لازم نمی آید؟

ص: ۷۲

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصّلوه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

افتتاح باب علم

عرض کردیم: مهمترین محظوری که در تعبّد به خبر واحد و مطلق مظنه وجود دارد، همان است که در کلام (ابن قبه) در دلیل دوم اشاره شد و ما از آن به القاء در مفسده و یا تفویت مصلحت، تعبیر کردیم منتها موارد آنها فرق می کنند: اگر خبر واحد مؤدی بشود «الی حلیه ما کان حراما فی الواقع» این القاء در مفسده است و اگر مؤدی بشود «الی عدم و جوب ما هو واجب واقعا» این تفویت مصلحت است.

عرض کردیم: این دلیل، مبتنی بر دو مقدمه است و ما هر دو مقدمه را قبول داریم؛ یکی اینکه احکام را تابع مصالح و مفاسد بدانیم، دوم اینکه حجیت اماره و خبر واحد را به عنوان طریقتی قائل بشویم، نه به عنوان سببیت با احتمالات مختلفی که در باب سببیت هست. پس دو مقدمه ای که این دلیل بر آن مبتنی است فعلا مورد قبول ما است.

لکن مرحوم محقق نائینی یک امر سومی را هم مبنای صحت این دلیل قرار داده اند که ما مقدمیت آن امر و مبنا بودن آن را نمی پذیریم و آن این است که؛ ایشان می فرمایند: کأنّ کلام (ابن قبه) متوقف بر این است که ما باب علم (نه علم و علمی) را منفتح بدانیم، مثل زمان حضور و وجود ائمه معصومین (علیهم السلام) چرا؟ برای اینکه اگر باب علم منسد شد و راهی برای استکشاف احکام وجود نداشت، امر دائر بین دو مطلب است. اگر باب علم، منسد شد، درست است که احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعیه است، لکن بالاخره در اینجا چه مسأله ای باید پیاده بشود؟ امر دائر بین دو مطلب است؛ یا باید بگوییم: به مقتضای علم اجمالی به ثبوت احکام واقعیه لازم است مکلف در جمیع موارد و هر موردی که احتمال ثبوت حکم الزامی جریان دارد، احتیاط کند. اگر احتمال حکم وجوبی می دهد، حتماً محتمل الوجوب را در خارج ایجاد بکند، و اگر احتمال حکم تحریمی می دهد، محتمل التحريم را در خارج ترک بکند، تا از طریق احتیاط تام، بتواند همه مصالح واقعیه را درک بکند و از تمام مفاسد واقعیه احتراز بکند. این راه، راه خوبی است، اما مبنای شریعت و بنای شارع بر ایجاب چنین احتیاطی که مقتضای حکم عقل هم چنین احتیاطی است، نیست که هر کسی به مجردی که احتمال یک حکم وجوبی می دهد بر او رعایت آن احتمال وجوب لازم باشد و کذا در موارد احتمال حرمت.

بعد می فرماید: اگر این راه را کنار گذاشتیم، الان مواجه با دو مسأله هستیم؛ یکی مصالح و مفاسد واقعیه و نبودن راه علم برای آنها، و دیگر اینکه احتیاط هم خلاف مبنای شارع و مبنای شریعت است. وقتی این دو مطلب را ملاحظه کردیم، آن وقت در چنین موقعیتی اگر شارع خبر واحد و تعبد به ظن را اعمال نکند، نتیجه این می شود که هیچ چیزی نصیب مکلف نمی شود و هیچ خبری به جیب مکلف نمی رود. اما اگر خبر واحد و بعض امارات ظنیه را حجت قرار بدهد، حالا این طور نیست که همه خبرهای واحد مخالف با واقع باشد و همه امارات ظنیه مخالف با واقع باشد، بلکه در بین اینها، هم مخالف با واقع وجود دارد و هم موافق با واقع وجود دارد. آنهایی که مخالف است، همانی است که شما می گوئید: اگر تعبد هم نمی کرد، آن معنا تحقق پیدا می کرد. اما آنهایی که موافق با واقع است، در مسائل وجوبیه، آن مصلحت واقعی نصیب مکلف می شود و در مسائل تحریمیه، مکلف در آن مفسده واقعی،

واقع نمی شود برای اینکه خبر واحد مطابق با واقع بوده است.

پس خلاصه بیان مرحوم محقق نائینی (ره) این است که بیان (ابن قبه) در حال انفتاح باب خود علم، (نه علم و علمی) درست است، اما در حال انسداد، در حقیقت، شارع بر مردم منت گذاشته که خبر واحد را حجت قرار داده و لااقل به سبب حجیت خبر واحد در آنجایی که موافقت با واقع داشته باشد، یک مصالحی نصیب مکلف می شود و یک مفاسدی از مکلف دور می شود، و اگر شارع این را حجت قرار نمی داد، نتیجه این می شد که این خبر و لو اینکه از آن تعبیر به خیر قلیل بکنید نصیب مکلف نشود و علت اینکه تعبیر به خیر قلیل می کنید، فرض کنید این است که موافقت با واقع کمتر در خبر واحد وجود دارد. لکن بالاخره در همین موارد موافقت خبر واحد با واقع و لو کان قلیلاً، یک خیری است که بر اثر تعبیر به خبر واحد، نصیب مکلف شده، و اگر شارع تعبید نمی کرد این خیر هم نصیب مکلف نمی شد. پس چطور شما می گوئید: شارع القاء در مفاسد و تفویت مصلحت کرده است؟

لزوم تأیید حکم عقل به وجوب احتیاط از طرف شارع

این بیان ایشان را البته به یک ترتیب دیگر و با یک عنوان دیگری که بر آن منطبق می شود، خود ما ان شاء الله در جواب (ابن قبه) عرض می کنیم اما اگر بخواهیم به همین صورت با کلام ایشان برخورد بکنیم، اشکالش این است این که شما می گوئید: مبنای شارع بر عدم احتیاط است، چرا شارع بنا را بر عدم احتیاط می گذارد؟ وقتی که مکلف علم اجمالی به تکالیف واقعیه دارد و لازمه علم اجمالی هم احتیاط است و مقتضای احتیاط این است که به هر احتمال وجوبی ترتیب اثر داده بشود و به هر احتمال حرمتی ترتیب اثر داده بشود، نباید بنای شارع بر عدم رعایت احتیاط باشد بلکه شارع هم باید این حکم عقل را تأیید کند برای اینکه مصالح و مفاسد واقعیه کاملاً رعایت شده باشد. لکن عرض کردم: خود ما ان شاء الله با تطبیق یک عنوان دیگر و به صورت دیگری همین را در جواب از دلیل (ابن قبه) که مهمترین محذور و عمدۀ محظیر در باب تعبیر به خبر واحد است، عرض می کنیم.

جواب از کلام (ابن قبه) در صورت انفتاح باب علم

پس نتیجه این شد که این کلام (ابن قبه) با اینکه متوقف بر دو مقدمه است و ما هم هر دو مقدمه را قبول کردیم، لکن اصل مطلب را باید بپذیریم یا نه؟ آیا بگوییم: تعبیر به خبر واحد،

القاء در مفسده و تفويت مصلحت است يا نه؟ در مقام جواب، ما دو حالت را فرض مي كنيم؛ يعني على كلتا الحاليتين بايد اين معنا را جواب بدهيم؛ يك حالت، حالت انفتاح باب علم است و به تعبير ديگر: حالت حضور ائمه معصومين (عليهم السلام) است كه باب علم براي مردم منفتح است و فرض كنيم هر كسي مي تواند خودش مستقيماً به امام (عليه السلام) مراجعه كند و مطلب خودش را سؤال كند و از امام جواب بشنود. در حال انفتاح باب علم و حال تمكّن مردم از مراجعه به امام معصوم (عليه السلام) و سؤال و جواب مستقيم از امام گرفتن، آيا در اين حال مي توانيم مسأله تعيّد به خبر واحد را توجيه كنيم؟ مي توانيم مسأله حجيت خبر واحد ثقه يا عادل را توجيه بكنيم؟

مي گوييم: بله. وجه آن، خيلي روشن است براي اينكه عمده احكام از طريق مسأله حجيت خبر واحد به مردم مي رسيده و اگر بگوييم: خبر واحد حجت نباشد، لازمه آن اين است كه هر كسي موظف باشد در هر مشكله و در هر شبهه شرعيه و حكميه اي كه براي او پيش مي آيد، مستقيماً به امام معصوم مراجعه بكنند براي اينكه باب علم منفتح است.

عدم امکان حصول احكام از طريق علم حتى در زمان حاضر

ما يك توجيه نظيري مي كنيم، بعد خصوصيات زمان ائمه (عليهم السلام) كه يك خصوصيات خاصي بوده را اشاره مي كنيم. مي گوييم: في زمانا هذا كه اين همه وسائل ارتباطي وجود دارد، اين همه امكانات وجود دارد، تلفن، تلگراف و امثال ذلك وجود دارد، هيچ خوفي هم وجود ندارد، بلكه بحمد الله حكومت ما هم حكومتي است كه بر پايه همين عقائد شيعه و فقه شيعه بنيان گذاري شده، لکن اگر يك مرجع تقليدي امروز اعلام كرد كه ايها الناس! هر كسي مي خواهد فتواي من را به دست بياورد، رساله به درد نمي خورد! مسأله گوها به درد نمي خورند! اينهايي كه نقل فتاواي مرا مي كنند به درد نمي خورند! فقط بايد مستقيماً به خود من مراجعه كند و فتواي من را بگيرد! در حالي كه نه خوفي هست و نه تهديد هست، نه مشكلات سياسي وجود دارد، امكانات هم كاملاً هست، مسأله تلفن و امثال ذلك هم وجود دارد، فرض كنيم كه مردم هم صدای خود اين مرجع را مشخصاً مي دانند، آيا اين در زمان ما امكان دارد يا نه، با اينكه مراجع هم متعدد هستند؟ اگر همه آنها يا بعضي از آنها اين حرف را زدند، گفتند: ليست الفتوى الا آن كه مقلدين من از زبان خود من بشنوند، چه مسائلي پيش مي آيد؟ چه مشكلاتي تحقق پيدا مي كند؟ هم براي مردم مشكلات پيش مي آيد، هم براي

خود آن مرجع تقلید. اگر بیست و چهار ساعت روز صد ساعت هم بشود، یک آن دیگر برای او وقتی وجود نخواهد داشت و با این حال همه مردم هم نمی توانند به اهداف خودشان برسند و مسائل را بپرسند و از شخص آن مرجع جواب بشوند.

با وجود اینکه رساله عملیه وجود دارد و کثیری از مسائل در رسائل عملیه مطرح است و علاوه؛ کثیری از علماء، روحانیون و طلاب و فضلاء، فتاوی مراجع را نقل می کنند، معذک بقدری مشکلات زیاد است که همه نمی توانند به اهداف خودشان برسند. تازه زمان ما امکانات هست، ماشین و هواپیما و امثال ذلک وجود دارد، مسأله تلگراف و حالا یک مسائل جدیدی مثل فاکس و امثال ذلک وجود دارد، معذک هنوز مردم به زودی نمی توانند مسائل خودشان را جواب بگیرند، هیچ مشکل سیاسی هم وجود ندارد.

مشکلات دسترسی به ائمه برای بیان احکام

اما در زمان امام صادق(علیه السلام) اگر مردم ملزم باشند که هر کسی مشکله ای دارد، مسأله ای دارد، وظیفه اش این باشد که به شخص امام صادق(علیه السلام) مراجعه کند و حتی قول زراره و محمد بن مسلم هم برای او حجیت نداشته باشد، با آن مسائلی که آن روز وجود داشت از نظر سفر و از نظر عدم امکاناتی که در این زمان وجود دارد، چه مشکله ای برای مردم پیش می آمد؟! مثلاً کسی در خراسان است، یک شبهه شرعیه برایش پیدا شده، بگوییم:

چاره ای نداری باید فاصله بین خراسان و مدینه را طی کنی و مسأله خودت را از شخص امام صادق بپرسی برای اینکه لازمه افتتاح باب علم، این است! این یک مشکل.

مشکل مهم تر مسائل سیاسی آن روز و مشکلات حکومتی آن روز بوده که با اینکه ائمه ما، حالا امام صادق و امام باقر در یک شرائط مناسب تری قرار گرفته بودند، اما معذک نمی توانستند با مردم ارتباط زیادی داشته باشند. اگر مردم موظف بودند به اینکه یک به یک سراغ اینها بیایند و گرد اینها تجمع پیدا بکند و خودشان را به عنوان پیرو امام صادق و باقر معرفی بکنند، با وجود حکومتهای وقت، حتی توفیق این چند سالی که اینها موفق به بیان احکام و نشر مسائل شدند، برای آنها پیدا نمی شد لذا بعضی از آنهایی که از اصحاب خاص امام صادق و باقر بودند، در کتاب مکاسب مرحوم شیخ در مکاسب محرمة نقل می کند که یک زمانی امام صادق برای رعایت مصلحت در مقام انتقاد شدید از زراره برآمد! به طوری که پسر زراره ناراحت شد و ظاهراً به امام عرض کرد: پدر من که جز خدمت به شما کاری انجام نداده!

چرا از پدر من انتقاد کردید؟! امام صادق فرمود: این انتقاد من شبیه آن معیوب کردن کشتی به دست خضر در جریان موسی و خضر است، که «اما السفینه فکانت لمساکین یعملون فی البحر فاردت ان اعیبها و کان وراءهم ملک یاخذ کل سفینه غصبا» سفینه را سوراخ می کند برای اینکه از غضب ملک محفوظ بماند! امام می فرماید: انتقاد من، یک چنین عنوانی دارد و یک چنین مصلحتی در آن وجود دارد.

کسی که مجبور است برای زراره و امثال او که زیاد خدمت امام رفت و آمد می کردند به عنوان مصلحت یک حالت انتقادی را پیش بگیرد، از اینجا پیدا است که جوّ چطور بوده! اگر همه مردم می خواستند مستقیما برای کسب احکام واقعیه، به امام مراجعه بکنند، پیدا است که دیگر آن چند سال هم به آنها اجازه داده نمی شد، بلکه آن بلیه ای که در اواخر عمر، موجب شهادت آنها شد، در همان اوائل عمر، گرفتار آنها می شد و مردم از نعمت وجود آنها محروم می ماندند.

ارجاع دادن ائمه مردم را به بعضی از روایات

باز در رسائل شیخ در ادله حجیت خبر واحد، این روایت را نقل می کند که کسی از امام سؤال می کند «عمن آخذ معالم دینی؟» از چه کسی معالم دینم را اخذ بکنم؟ امام نفرمود: بیا سراغ خودم بلکه فرمود: «علیک بهذا الجالس» حتی به یک نفر هم نمی تواند دستور بدهد که تو که حالا اینجا هستی و به من دست رسی داری، بیا سراغ خودم مسائل را بگیر! می فرماید:

«علیک بهذا الجالس» و ظاهرا اشاره به زراره می کند که برو احکام دین را از این یاد بگیر، با اینکه باب علم منفتح بوده.

نتیجه این شد که در صورت انفتاح، چاره ای غیر از این نبوده و اگر مردم می خواستند از طریق علم استفاده بکنند، انواع و اقسام مشکلات و مسائلی از قتل و تهدید، ارباب ائمه (علیهم السلام) پیش می آمد و چاره ای جز مسأله حجیت خبر ثقه و اعتبار خبر ثقه در کار نبوده است. این راجع به انفتاح باب علم. یک جوابی هم در رابطه با انسداد داریم که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - دلیل توقف کلام (ابن قبه) بر انفتاح باب علم را نزد محقق نائینی بیان کنید.

ص: ۷۸

۲ - اشکال کلام محقق نائینی (ره) چیست؟

۳ - جواب از کلام (ابن قبه) را در صورت انفتاح باب علم توضیح دهید.

۴ - مشکلات دسترسی به ائمه برای بیان احکام نشانگر چیست؟

ص: ۷۹

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تعبد به ظن در حال انسداد باب علم

در مقام جواب از اين محظور مهمی که در رابطه با تعبد به مظنه و خبر واحد وجود دارد که عبارت از القاء در مفسده و يا تفويت مصلحت بود، عرض کردیم: ما دو صورت را فرض می کنیم؛ یک صورت، صورت انفتاح باب علم بود که اين صورت را در جلسه قبل ملاحظه فرمودید که با فرض انفتاح، راهی نیست برای اینکه شارع تعبد به خبر واحد را کنار بگذارد برای آن مشکلاتی که عرض شد.

تعبد به ظن در حال انسداد باب علم

و اما در صورت انسداد باب علم مثل زمان ما که باب علم منسد است و راههایی که برای ما وجود دارد، برای خود مجتهدین، همه راههای ظنی است مثل خبر واحد و امثال ذلك، برای

مقلدین هم مسأله فتوای مجتهد است که فتوای مجتهد، خودش یک طریق ظنی است، بدون اینکه افاده علم بکند. آیا در حال انسداد شارع می تواند تعبد به مظنه داشته باشد؟

در جلسه قبل در رابطه با بیان مرحوم محقق نائینی(ره) عرض کردیم که در رابطه با حال انسداد، ما مسأله را به یک طرز دیگری مطرح می کنیم: به این صورت که؛ شارع بلحاظ حال انسداد در رابطه با تکالیف واقعیه چه راهی می تواند داشته باشد؟ یکی از دو راه وجود دارد:

حکم عقل به لزوم احتیاط در حال انسداد باب علم

یک راه آن که مقتضای حکم عقل است این است که چون مکلف به تکالیف واقعیه کثیره علم اجمالی دارد و لازمه علم اجمالی به حکم عقل، لزوم احتیاط است، پس بر مکلف لازم باشد که در حال انسداد هر کجا احتمال یک حکم وجوبی می دهد، احتیاط بکند، و هر کجا احتمال یک حکم تحریمی می دهد احتیاط بکند. این یک حکم عقل است.

ممکن است کسی بگوید: چه مانعی دارد که شارع روی همین حکم عقل، تکیه بکند و در حقیقت دیگر حجیتی برای مثل خبر واحد و فتوای مجتهد و امثال ذلک قائم نباشد بلکه این مکلف است و علم اجمالی مکلف و حکم عقل به لزوم احتیاط در موارد علم اجمالی و بگوییم: شارع مردم را رها کند و اینها را واگذارد به حکم عقلشان بکند و عقل هم چشمش جز مسأله احتیاط در هر کجایی که علم اجمالی وجود داشته باشد چیز دیگری نمی بیند. این یک راه است.

دوران امر بین وجوب احتیاط و خروج بیشتر مردم از دین

این راه فی نفسه راه خوبی است و اگر این راه طی بشود، نه القاء در مفسده ای لازم می آید و نه تفویت مصلحتی تحقق پیدا می کند، هیچ مسأله و مشکلی پیش نمی آید. اما شارع یک بعد دیگر مسأله را ملاحظه می کند و آن این است که اگر در جمیع موارد احتمال، احتیاط بر مردم لازم باشد، این موجب این می شود که کثیری از مردم از پیروی اسلام خارج بشوند، دین اسلام را رها بکنند، دیگر گردن زیر بار اسلام نبرند، بگویند: لازمه دین این است که ما بیشترین وقت خودمان در رابطه با تکالیف محتمله صرف بکنیم. شارع حساب می کند، در حقیقت، اهم و مهم را در نظر می گیرد، امر دائر بین این است که برای مردم کثیرا نسبت به اصل دین، یک حالت انزجار و تنفری پیدا بشود و حاضر نشوند که در رابطه با اسلام خضوع

بکنند، یا اینکه خبر واحد و فتوای مجتهد و امثال ذلک را حجت قرار بدهد و اینها هم این طور نیست که کثیرا ما مخالف با واقع باشد، بلکه در عین اینکه شارع یک ظنی را حجت قرار می دهد، این نکته را در نظر دارد که این ظن و این خبر واحد عادل، غالب المطابقه مع الواقع است، صدی هفتاد، صدی هشتاد آن مطابقت با واقع دارد. باقی می ماند صدی ده یا صدی بیست مثلا که خبر واحد عادل مخالفت با واقع دارد لذا امر دائر بین این است که در این موارد صدی بیست، القاء در مفسده و تفویت مصلحت تحقق پیدا بکند، یا اینکه جمع زیادی از مردم از زیر بار دین بطور کلی خارج بشوند. کدام یک از اینها اهم است و کدام یک از این دو جهت، لازم الرعایه است؟

پیدا است که در دوران بین اینکه مردم از زیر بار دین خارج بشوند و بین اینکه صدی بیست در مورد ظنون معتبره و ظنونی که شارع حجت قرار داده، یک تفویت مصلحت و القاء در مفسده ای تحقق پیدا بکند، ترجیح با این است که اساس اسلام و اطاعت مردم را نسبت به اسلام حفظ بکند و به استناد اینکه اسلام، یک دین سمحه سهله ای است، جاذبه پیدا بکنند و مردم از اساس دین تبعیت داشته باشند، و لو اینکه در یک مواردی هم القاء در مفسده و تفویت مصلحت تحقق پیدا می کند.

حکم عقل به عدم لزوم احتیاط نام در حال انسداد

همین مسأله را از عقل هم اگر سؤال بکنیم، عقل هم همین پاسخ را به ما می دهد. عقل می گوید: درست است که من در موارد علم اجمالی، احتیاط کامل را لازم می دانم، در موارد علم اجمالی جایز نمی دانم که کسی اخلال به احتیاط بکند، اما اگر یک جایی پیاده شدن احتیاط که برای رعایت مصالح و مفاسد واقعیه است، مستلزم اخلال به اصل تبعیت از دین شد و مستلزم این شد که جمع کثیری از زیر بار دین خارج بشوند، خود عقل هم معلوم نیست در اینجا حکم به احتیاط بکند. شارع که حکم نمی کند، به عقل هم اگر مراجعه کنیم و دوران را از عقل سؤال بکنیم، عقل می گوید: درست است، ما در موارد علم اجمالی، منجزیت قائل هستیم، لازمه منجزیت هم احتیاط کامل است، اما اگر احتیاط، یک چنین تالی فاسدی داشته باشد که جمع زیادی را از اصل گرایش به دین و اعتقاد به اساس اسلام منحرف بکند، دیگر ما چه تکیه ای روی منجزیت علم اجمالی می توانیم داشته باشیم؟

پس خلاصه حرف این شد که در موارد انسداد باب علم، امر بین دو مطلب دائر است؛

یکی احتیاط تام برای رعایت همه مصالح و مفاسد، یکی هم تعبد به مثل خبر واحد عادل.

احتیاط دارای آن محذور است و این تعبد دارای این محذور؛ لکن محظورهای آن قابل مقایسه به هم نیستند، و محذور احتیاط به مراتب مهمتر و قوی تر از محذور تعبد به مثل خبر واحد است. وقتی که امر بین دو محذور دائر شد که احدهما اقوای از دیگری است، اینجا مسأله تعبد به مظنه یک مسأله منطقی و مسأله صحیحی می شود، و لو اینکه در کنار آن هم آن محذور القاء در مفسده و تفویت مصلحت وجود دارد.

تسلیم شیخ انصاری (ره) نسبت به اشکال (ابن قبه) در حال افتتاح باب علم

این محذور القاء در مفسده و تفویت مصلحت، مهمترین محذور در باب تعبد به ظن و خبر واحد است، مورد آن هم فرق می کند، القاء در مفسده مال آن جایی است که خبر واحد دلالت بر اباحه یک حرام واقعی بکند و مورد تفویت مصلحت هم جایی است که خبر واحد دلالت بر عدم وجوب یک واجب واقعی بکند، مثل اینکه صلاه جمعه به حسب واقع، واجب است لکن خبر واحد عادل بر عدم وجوب نماز جمعه قائم شد. اما مرحوم شیخ انصاری (ره) در کتاب رسائل در مقام جواب از این محذور، یک صورتش را پذیرفته اند. ایشان فرموده که در حال افتتاح باب علم، ما حرف را می پذیریم که اگر باب علم منفتح باشد چه وجهی دارد که شارع خبر واحد ظنی را حجت قرار بدهد؟ چه وجهی دارد که بعضی امارات ظنی دیگر را حجت قرار بدهد؟

جواب این حرف را ما در جلسه قبل، ذکر کردیم. علاوه؛ عرض کردیم که خود وقوع، دلالت بر عدم استحاله و عدم قبح می کند. اینکه در زمان ائمه این همه روای وجود داشتند، و ائمه مردم را ارجاع به روای می کردند، عنوان «علیک بهذا الجالس، مشیرا الی زراره» را بیان می کردند، خود اینها دلیل بر این است که مشکلی در تعبد به خبر واحد در زمان افتتاح نیست.

علاوه؛ ما توضیح دادیم، گفتیم: زمان ائمه که هیچ، در زمان ما با تمام تفاوتی که بین زمان ما و زمان ائمه از نظر امکانات به انواع مختلف وجود دارد مع ذلک نمی شود به مقلدین و لو یک مرجع، تکلیف کرد که طریق شما حتما باید علم باشد، در حالی که در زمان ائمه در هر زمانی امام واحد بوده، تعدد نداشته ولی فی زماننا هذا با تعددی هم که مطرح است، آیا امکان دارد که به مقلدین یک مرجع بگویند: نه رساله حجت است! نه فتاوی که مسأله گوها نقل می کنند حجت است! نه قول ائمه جمعه و جماعات در رابطه با نقل فتاوا حجت است! و

وظیفه این است که کل احد برود سراغ آن مرجع خودش و مسأله را از خود او سؤال کند و از زبان خود او بشنود؟! آیا چنین چیزی می شود؟! با وجود این همه رساله و حجیت نقل ناقلین، معذلتک یک مشکلات عجیبی وجود دارد که اگر کسی وارد بشود و لو در یک بخشی، می فهمد که چه قدر مشکلات هست که انسان حتی پاسخگوی تلفنها هم نمی تواند باشد، تا چه برسد به اینکه استفتاءات را یکی بعد از دیگری جواب بدهد.

این اصلا یک مطلب غیر صحیحی است، و یک مطلبی نیست که عقلاء و عقل حتی آن را بپذیرد. لذا از شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) واقعا انسان تعجب می کند که در صورت انفتاح باب علم ایشان قبول کرده که تعیّد به خبر واحد قبیح است! «ایها الشیخ الاعظم! اذا ابتلی رجل خراسانی بمسأله علی قولکم یجب علیه ان یسافر» هزار فرسخ تا مدینه برود برای اینکه یک مسأله را از امام سؤال کند! حالا فرض کنیم مشکلات سیاسی و مسائل دیگر هم در جنب آن وجود ندارد، ولی آیا می شود کسی ملتزم به این معنا بشود؟! همه پیروان ائمه که در مدینه جمع نبودند، در عربستان جمع نبودند. پیروان ائمه از خراسان گرفته تا حجاز و عراق و مصر و امثال ذلک وجود داشتند. لذا گویا شیخ بزرگوار، جوانب مسأله را بررسی نکرده اند و قبول کرده اند که در صورت انفتاح، تعیّد به خبر واحد «یکون قبیحا» و لازمه قبح، استحاله است برای اینکه امر قبیح «لا یکاد یصدر من الشارع الحکیم» لذا مسأله استحاله مطرح می شود.

زمان انسداد باب علم و مصلحت سلوکیه شیخ

اما در زمان انسداد، (عمده این جهت است) مرحوم شیخ اصطلاحا قائل به مصلحت سلوکیه شده اند که اجمال معنای مصلحت سلوکیه، عبارت از این است که خود پیروی و تطبیق عمل بر طبق خبر واحد عادل، دارای مصلحت است و به استناد آن مصلحت، شارع ما را به خبر واحد، معتقد کرده و این مصلحت به اندازه ای است که اگر مصلحت واقع از جیب انسان برود یا گرفتار وقوع در مفسده بشود، این مصلحت آنچه را که از کف انسان خارج می شود را جبران و تدارک می کند. مرحوم شیخ برای جواب از این محذور، یک مصلحت سلوکیه ای به این معنا ذکر کرده اند.

لکن مرحوم محقق نائینی (ره) کلام ایشان را توضیح داده اند و احتمالاتی در کلام مرحوم، شیخ (ره) ذکر کرده اند که البته یکی دو احتمالش مسلّم خلاف آن چیزی است که ظاهر کلام

شیخ بر آن دلالت دارد و هم خلاف مراد واقعی شیخ است لکن برای اینکه مسأله با احتمالات آن مطرح بشود، ایشان سه احتمال در اینجا ذکر کرده اند. کلام شیخ تحمّل این سه احتمال را ندارد بلکه ظاهر کلام شیخ، همان احتمال سوم است که در کلام محقق نائینی (قدس سره الشریف) ذکر شده است، اما آنهایی که می خواهند از طریق مصلحت سلوکیه، آن مصلحت فائده یا آن مفسده ای که مکلف در مورد خیر واحد مخالف للواقع گرفتار آن می شود را جبران بکنند، این سه احتمال هست؛ حالا من این را عرض کردم برای اینکه کلام مرحوم محقق نائینی را به دقت ملاحظه بفرمایید، آن وقت ببینیم که آیا مرحوم شیخ می توانند از این راه در صورت انسداد باب علم، جواب (ابن قبه) و این محذور مهم را در رابطه با حجیت خیر واحد و امثال ذلک بدهند یا نه؟

پرسش:

۱ - چرا در حال انسداد باب علم، عقل حکم به عدم لزوم احتیاط تام می کند؟

۲ - کلام شیخ نسبت به اشکال (ابن قبه) در حال انفتاح باب علم چیست؟

۳ - جواب استاد از کلام شیخ را در زمان انفتاح باب علم بیان کنید.

۴ - مصلحت سلوکیه شیخ را توضیح دهید.

ص: ۸۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مصلحت سلوكيه

عرض كرديم كه شيخ بزرگوار انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در رابطه با زمان انسداد باب علم، مسأله تعبد به مظنه را از راه مصلحت سلوكيه توجیه کرده اند. مرحوم محقق نائینی (ره) برای توضیح بیشتر کلام ایشان می فرمایند: اگر ما بخواهیم قائل بشویم به اینکه قیام اماره و خبر واحد، موجب حدوث مصلحت است، به یکی از راههای ثلاثه، قابل تصور است.

تصحیح تعبد به امارات از طریق تصویب اشعری

راه اول، راه اشاعره است که قائلین به تصویب هستند و از آن تعبیر به تصویب اشعری می کنند که بگوییم: احکام واقعیه ای که روی عناوین و موضوعات در لوح محفوظ بار شده،

تنها به آنهایی اختصاص دارد که نسبت به این احکام، راه علم داشته باشند. آنهایی که به این احکام، علم پیدا نکنند، این احکام واقعیه نسبت به آنها ثابت است، اما در زمان انسداد باب علم که فرض ماست، مثلاً برای مکلفین نسبت به صلاه جمعه از نظر لوح محفوظ، هیچ حکمی ثابت نیست بلکه حکم بتبع قیام اماره، ثابت می شود. اگر خبر زراره، خبر عادل دلالت کرد بر وجوب نماز جمعه و لو اینکه به حسب واقع هم واجب نباشد، همین قیام اماره، سبب می شود که در نماز جمعه، یک مصلحت لازمه الاستیفائی تحقق پیدا می کند. اما این در محدوده انسداد و در محدوده قیام اماره و قیام خبر واحد است. پس در حقیقت، مسیر عالم و جاهلی که «قامت عنده الاماره» از اول، مختلف است، حکم واقعی «یختص بالعالم» و مؤدای اماره هم به سبب قیام اماره، واجد مصلحت می شود و حکم اختصاص پیدا می کند «بمن اذا لدیه الاماره».

(این توضیح من است:) اگر ما از آن جنبه عقلی و اشکال عقلی مسأله هم صرف نظر بکنیم که حکم، اختصاص به عالم به حکم داشته باشد، و به تعبیر دیگر: در موضوع حکم، علم به همان حکم اخذ شده باشد که بحث آن را مفصل در کتاب القطع ذکر کردیم و فروضی که در اینجا تصور می شد آیا امکان دارد یا نه را بحث کردیم، ولی اگر از جنبه اشکال عقلی آن هم صرف نظر بشود، لکن این معنا هم با روایات متواتره مخالف است، و هم با اجماع مسلم مخالف است که «انّ لله فی کل واقعه حکماً یشرک فیه الجاهل و العالم» این طور نیست که احکام واقعیه به عالمین به آنها اختصاص داشته باشد. احکام واقعیه از نظر جعل و ثبوت، بین عالم و جاهل مشترک است. لذا این راه اول که تصویبی است که اشاعره قائل به آن هستند، هم اشکال عقلی دارد و هم مخالف با روایات متواتره و اجماع است. پس مقصود شیخ انصاری این نیست.

تصحیح تعبّد به امارات از طریق تصویب معتزلی

و اما راه دوم که یک مقدار نزدیکتر است و تصویبی است که معتزله قائل به آن هستند، چون ما بطور کلی اصل تصویب را منکر هستیم لذا از ما تعبیر به مخطئه می شود و مقصود مخطئه این است که امارات، فتوی مجتهد گاهی مطابقت با واقع دارد، گاهی مخالفت دارد و در روایات هم هست که «انّ للمصیب اجرین و للمخطیء اجرا واحدا».

این راه دوم که یک تصویبی است که اشکال آن از تصویب اشاعره کمتر است عبارت از

این است که می گویند: ما قبول داریم آنچه را روایات متواتره و اجماع بر آن دلالت می کند که عبارت از این است که احکام واقعیه بین عالم و جاهل، مشترک است، و این طور نیست که به خصوص عالمین اختصاص داشته باشد لکن در عین حال، یک مطلبی را ما اضافه می کنیم و آن این است که اگر اماره قائم شد برخلاف واقع، این قیام اماره بر خلاف واقع، سبب می شود که یک مصلحتی در این مؤدی حادث می شود، و این مصلحت، اقوای از مصلحت واقع است و بالاتر از مصلحت واقع است.

در این راه، دو نکته ملاحظه شده؛ یکی اینکه قیام اماره، سبب می شود برای حدوث مصلحت، آن هم مصلحت در مؤدی، و دیگر اینکه مصلحت حادثه به سبب قیام اماره، اقوی از مصلحت فائده واقعیه است. این قید اقوایت برای چیست؟

اصل اینکه قیام اماره، موجب حدوث مصلحت می شود، برای این است که تعبد اماره مصلحتی را از جیب مکلف بیرون نبرد، اما اینکه می گویند: این مصلحت باید اقوای از مصلحت فائده واقعیه باشد برای این جهت است که اگر این مصلحت به اندازه آن مصلحت واقع باشد، مسأله تخییر مطرح می شود در حالی که شما مدعی این هستید که «من قام عنده الاماره فی زمن انسداد باب العلم، یتعین علیه العمل بالاماره». اگر این تعین را بخواهید اثبات بکنید، فرع بر این است که مصلحتی که به سبب قیام اماره حادث می شود، بیش از مصلحت واقع باشد و الا عنوان تعین عمل به اماره از بین می رود و مسأله تخییر تحقق پیدا می کند. اگر مصلحت واقع با مصلحت حادثه به سبب قیام اماره، یکی شد، دیگر ملزومی در کار نیست که بر ما الزام بکند حتما باید بر طبق اماره متعینا عمل بشود. لذا نکته زائد در این تصویب معتزلی اقوایت این مصلحت حادثه است از مصلحت فائده واقعیه.

این هم با اینکه اشکالش از تصویب اشاعره کمتر است و برخلاف اجماع و روایات متواتره نیست، معذک اشکالش این است که قیام اماره چه نقشی دارد که در مؤدی مصلحت احداث بکند؟ اگر اماره قائم شد بر اینکه نماز جمعه واجب است، لکن به حسب واقع، هیچ وجوبی برای نماز جمعه نباشد، این قیام اماره چه نقشی و چه تأثیری دارد در اینکه نماز جمعه را واجد مصلحت لازمه الاستیفاء بکند؟ یعنی باید ملتزم بشویم که مقام آن از قطع هم بالاتر است زیرا اگر کسی قاطع شد به اینکه نماز جمعه واجب است، لکن به حسب واقع واجب نبود، آیا این تحقق قطع و تعلق قطع به وجوب نماز جمعه، واقع نماز جمعه را تغییر می دهد؟ نماز جمعه ای که دارای مصلحت لازمه الاستیفاء نیست، این تعلق قطع، در نماز

جمعه یک مصلحت به اصطلاح صد درجه را احداث می کند؟ پیداست که قطع نمی تواند اثری را روی نماز جمعه بگذارد. قیام خبر واحد هم همین طور است. اگر زراره اخبار کرد به اینکه امام صادق (صلوات الله علیه) «قال: ان صلاه الجمعه واجبه» و فرض کردیم این خبر، غیر صحیح است و فرضاً امام صادق این قول را نفرموده اند، آیا مجرد خبر واحد عادل در واقعیت نماز جمعه تغییری ایجاد می کند؟ پیداست که این یک مسأله، واضح البطلان است و نمی شود کسی این معنا را ملتزم بشود. لذا مراد شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) هم این نوع ثانی نیست.

تصحیح تبعّد به امارات از طریق مصلحت سلوکیه

مراد ایشان، این احتمال سوم است: احتمال سوم این است که بگوییم: قیام اماره در نماز جمعه مصلحت ایجاد نمی کند، اگر به حسب واقع، واجب نباشد، مجرد قیام اماره، آن را دارای یک مصلحت صد درجه نمی کند. پس چه چیزی مصلحت فائده واقعیه را در موارد فوت جبران می کند؟ تعبیر شیخ این است که این سلوک اماره، پیروی کردن از اماره، به تعبیر دیگر: با اماره، برخورد واقع و معامله کردن با اماره معامله الواقع، یک مصلحتی در این برخورد، این سلوک، این تطبیق العمل علی طبق الاماره در زمان انسداد باب علم وجود دارد که آن مصلحت فائده واقعیه را جبران می کند و دیگر هیچ شائبه تصویب هم در آن وجود ندارد برای اینکه در مسأله تصویب چه تصویب اشعری و چه تصویب معتزلی، مسأله این بود که قیام اماره، یک مصلحت کامله ای را در مؤدی احداث می کند، اما در این فرض اخیر، قیام اماره در نماز جمعه هیچ مصلحتی را احداث نمی کند و شأنش مصلحت آفرینی در مؤدی نیست، بلکه همین مقدار که انسان از خبر واحد تبعیت بکند، عمل خودش را بر طبق خبر واحد انجام بدهد، دارای مصلحتی است که اگر مصلحت واقع از جیب انسان رفت، در موارد مخالفت اماره للواقع، این مصلحت فوت شده را جبران می کند.

ظاهر کلام شیخ هم همین معنا است، و الا دو احتمال اول را خود شیخ هم بصراحت، نفی می کند، خود شیخ هم تصریح می کند به اینکه روایات متواتره و اجماع قائم شده بر اینکه احکام واقعیه «یشترک فیها العالم و الجاهل» و از کلمات خود ایشان هم استفاده می شود که مسأله قیام اماره، نماز جمعه را تغییر نمی دهد. نماز جمعه علی ما هی علیه بحسب الواقع است. اگر در واقع مصلحت لازمه داشته باشد، با قیام اماره، تغییری نمی کند، و اگر هم نداشته

باشد، باز هم با قیام اماره تغییری در نماز جمعه به وجود نمی آید. اما خود این پیروی از خبر واحد، مشتمل بر یک مصلحتی است که در موارد مخالفت، آن مصلحت فائده واقعیه را جبران می کند.

با بیان محقق نائینی در توضیح کلام شیخ، یک وقت کسی خیال نکند که شیخ که قائل به مصلحت سلوکیه است، گرایش به تصویب پیدا کرده بلکه در عین اینکه شیخ، مصلحت سلوکیه را قائل است، هیچ گونه شائبه تصویب و گرایش به تصویب در کلام شیخ وجود ندارد. لکن در عین حال سه اشکال به کلام شیخ وارد است.

عدم وجود طریقه خاص برای شارع در افهام مقصود خود

یک اشکال این است (ما این مطلب را مکرر عرض کردیم) که در بین امارات معتبره شرعیه حتی یک اماره وجود ندارد که خود شارع در جعل حجیت برای آن اماره عنوان مؤسسیت داشته باشد بلکه این امارات شرعیه معتبره، اماراتی است که عند العقلاء هم معتبر است منتها شارع بعضی از امارات معتبره عقلائی را نپذیرفته، مثل مسأله قیاس و استحسان و امثال ذلک اما اینهایی را که پذیرفته همانهایی است که عند العقلاء دارای اماریت است و عقلاء بر طبق آن، عمل می کنند. اگر خبر ثقه، حجت است، در بین عقلاء حجیت دارد. اگر ظواهر کلمات شارع کتابا و سنه حجت است، برای این است که ظواهر کلمات، عند العقلاء حجت است حتی اگر فتوی مجتهد برای مقلد حجت است، خودتان می گویند: مبنای حجیت فتوای مجتهد برای مقلد، مسأله رجوع جاهل به عالم است. یک مسأله ای نیست که شارع در آن تعبد به کار برده باشد. همان طوری که شما در مسائل پزشکی، به متخصص در آن مسائل مراجعه می کنید، به همان ملاک هم مقلدین در مسائل فقهی و فرعی، به مراجع و مقلدین رجوع می کنند. ملاک، یک ملاک است، بدون اینکه هیچ گونه تعبد خاصی در این رابطه اعمال شده باشد.

بله؛ شارع گاهی یک قیودی را اضافه می کند و بعضی از امارات عقلائی را جلوگیری می کند، فرض کنید در باب مرجعیت، مسأله عدالت را معتبر می کند، مسأله رجولیت را معتبر می کند، مسأله امامی مذهب بودن را معتبر می کند، اما ریشه مسأله، یک ریشه عقلائی است.

اساس حجیت فتوای مقلد برای مقلد، یک جهت تعبدی ندارد بلکه یک ریشه عقلائی دارد، اما شارع برای اتمام به مسائل و احکام فقهیه الهیه، این خصوصیات را هم رعایت می کند که

تحفظی نسبت به احکام الهیه وجود داشته باشد.

ملاک مراجعه عقلا به خبر واحد

اگر این طور شد که شارع حتی یک اماره معتبره شرعیّه خاصه ندارد، بلکه جمیع امارات شرعیّه، امضای همان چیزی است که عند العقلا مطرح است، امضای همان مسأله ای است که متداول بین العقلا است، ما وقتی به عقلا مراجعه می کنیم، می گوئیم: ایها العقلا! روی چه ملاکی به خبر ثقه ترتیب اثر می دهید؟ اگر یک وقت خبر ثقه، مخالف با واقع درآمد، شما عقلا چه کار می کنید و چه عکس العملی نشان می دهید؟

آیا عقلا در جواب ما می گویند: اگر یک خبر ثقه ای مخالف با واقع شد، ما باید از جای دیگری یک مصلحتی درست بکنیم که این مصلحت آن مصلحت فائده را تدارک بکند؟ یا می گویند: وقتی که باب علم برای انسان منسد است باید راههای را که غالب المطابقه للواقع است را طی کرد صرفا به عنوان طریقت، مثل طریقت قطع، منتها طریقت قطع، یک طریقت عقلیه است، اما طریقت خبر ثقه، یک طریقت عقلائیه است. می گویند: ما چه کنیم؟ وقتی که دستمان از علم کوتاه است و حتما هم باید مقصد خودمان را تعقیب بکنیم، آیا برای رسیدن به مقصد، بهتر از این می توانیم تصور بکنیم که یک طریقی را انتخاب بکنیم که صدی هفتاد، صدی هشتاد، مطابق با واقع باشد؟ اما نسبت به آن مواردی که مخالفت با واقع دارد، چیزی در جیب ما نمی رود، چیزی جایگزین مصلحت فائده واقعیه نمی شود، و راهی هم غیر از این نیست ولی غیر از این، چه کار کنیم؟

اگر عقلا از ما سؤال کنند که به نظر شما ما چه کار بکنیم که بهتر از این راه باشد؟ می بینیم هیچ راهی بهتر از این تصور نمی شود. لذا اگر ما بخواهیم این مصلحت سلوکیّه مرحوم شیخ بزرگوار انصاری را قائل بشویم، فرع این است که یک تعیّدی بالخصوص نسبت به امارات در دائره شرع داشته باشیم اما اگر دیدیم که شارع عقلا را متابعت کرده، منتها بعضی از جاها به قیاس که رسیده گفته: دورش را قلم بگیر، به فتوای مجتهد که رسیده گفته: «اذا لم یکن عادلا» این مورد اعتماد نیست، دور آن را قلم بگیر، اما آنجاها بی که قبول کرده، همان جاها بی است که مسلم عقلا هم قبول دارند و مسأله، مسأله امضا و تبعیت است نه مسأله تأسیس و ابتکار و وقتی که مسأله تبعیت شد، ما می بینیم از عقلا- اگر بپرسیم که مصلحتی به نام مصلحت سلوکیه وجود دارد؟ چه بسا مواجه با مضحکه و خنده آنها بشویم! مصلحت سلوکیه یعنی چه!؟

بهترین راه برای رسیدن به واقع، همین است و شارع هم روی همین ملاک برای مثل خبر عادل قائل به حجیت شده است. این یک اشکال مهم به مرحوم شیخ است و بعضی از اشکالات دیگر هم وجود دارد که بعد ان شاء الله مطرح می کنیم.

پرسش:

۱ - طریقه تصویب اشعری برای تصحیح تعبّد به امارات را با اشکال آن بیان کنید.

۲ - طریقه تصویب معتزلی برای تصحیح تعبّد به امارات را با اشکال آن توضیح دهید.

۳ - مصلحت سلوکیه شیخ را توضیح دهید.

۴ - اشکال مصلحت سلوکیه چیست؟

ص: ۹۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث راجع به کلام شیخ (ره) در مصلحت سلوکیه بود و مرحوم محقق نائینی (ره) کلام شیخ را توضیح داده اند و خلاصه این شد که نظر مرحوم شیخ، این است که واقعیات در حالی که مشترک بین عالم و جاهل است، به قوت خودش باقی است، و با قیام اماره، هیچ تغییر و تحوّل در واقع، و هیچ امر جدیدی در لوح محفوظ حادث نمی شود. لکن مسأله این طور است که تبعیت از اماره و سلوک علی طبق الاماره، مصلحتی دارد که اگر مصلحت واقع از دست انسان گرفته شود، این، آن مصلحت واقعیّه فائده را جبران می کند. بعد یک اشکال مهمی عرض کردیم که بعد از دو اشکال دیگری که امروز ان شاء الله عرض می کنیم و این دو اشکال به یک معنا قابل مناقشه است، باز به همان اشکال اول به مرحوم شیخ برمی گردیم.

حقیقت عمل به اماره

اشکال دومی که به شیخ هست، این است که اینکه شما می گوید که تبعیت اماره و تطرق

این طریق و «سلوک هذا المنهج ای منهج الاماره فیه مصلحه» کأن به ایشان عرض می شود که این الفاظ، الفاظ جالبی است، لکن واقعیت را که ما در مورد قیام اماره ملاحظه می کنیم، می بینیم دو تا مطلب بیشتر نیست؛ یکی اینکه فرضاً خبر واحد، قائم شده است علی وجوب صلاه الجمعه، و دیگر اینکه این مکلف، نماز جمعه را اتیان می کند. آیا غیر از این دو مسأله واقعی، یک شیء سومی وجود دارد که وقتی که زراره اخبار می کند به اینکه در روز جمعه، نماز ظهر واجب نیست، بلکه واجب، عبارت از نماز جمعه است و این مکلفی که «قام عنده الخیر» یا مجتهدی که همه خصوصیات برای او مرئی و منظور است، می آید به استناد خبر زراره نماز جمعه می خواند. آن وقت از شیخ سؤال می شود که شمائی که می فرماید: در اینجا مصلحت وجود دارد، در چه چیزی مصلحت وجود دارد؟ آن صد درجه مصلحتی که جبران می کند مصلحت فائده واقعی را که در نماز ظهر مثلا در روز جمعه وجود داشته، نه در نماز جمعه، چه چیزی جبران می کند این مصلحت فائده را؟ این مصلحت به چه چیزی قیام دارد؟

آیا غیر از خواندن نماز جمعه و اتیان نماز جمعه، یک شیء سومی وجود دارد که ما بگوییم: مصلحت، به او قیام دارد. سلوک، تطرق و تطبیق و امثال ذلک، اینها یک عناوین جالبی هستند، اما واقعیت سلوک، غیر از خواندن نماز جمعه، چیزی دیگری نیست. واقعیت تطبیق العمل علی مؤدی الاماره، غیر از خواندن نماز جمعه، چیزی نیست. واقعیت تطرق، غیر از خواندن نماز جمعه، چیزی نیست. آن وقت شمائی شیخ می فرماید که نماز جمعه دارای صد درجه مصلحت می شود در حالی که به حسب واقع، فرضاً نماز جمعه هیچ گونه مصلحتی ندارد بلکه آنکه مصلحت به او قائم است، عبارت از همان نماز ظهر است حتی فی یوم الجمعه. آیا مصلحت به چه چیزی قیام دارد و آن چیز واجد مصلحت است؟ ما که غیر از دو شیء، چیزی نداریم: «اخبار زراره بان صلاه الجمعه واجبه» یکی هم «اتیان المکلف بصلاه الجمعه» آیا هنا امر ثالث که بگوییم: مصلحت به آن تقوم دارد و آن مصلحت فائده نماز ظهر را جبران می کند؟ ما غیر از خبر زراره و نماز جمعه، چیز دیگری نداریم.

تشابه محل بحث به بحث تقلید در لزوم استناد عمل به اماره

در دوره گذشته این اشکال را به مرحوم شیخ پذیرفته بودیم، لکن با یک دقتی می شود از ناحیه مرحوم شیخ کسی جواب بدهد و این اشکال را دفع بکند. دفع آن به این کیفیت است؛ مثل مسأله تقلید است. آنهایی که تقلید را عبارت از عمل می دانند با قید این معنا: عمل عن

استناد، کما اینکه مقتضای تحقیق هم همین است که تقلید، عبارت از التزام نیست، عبارت از «اخذ الرساله للعمل علی طبقها» نیست، عبارت از عمل عن استناد است، و معنای عمل عن استناد، فرض کنید در همین مثال نماز جمعه در غیر مورد قیام خبر واحد، اگر یک مرجع تقلیدی می گوید: نماز جمعه واجب است، لکن یک مکلفی هم نماز جمعه را می خواند، این در چه صورتی صدق می کند که «هذا مقلد للقائل بوجوب صلاه الجمعه؟» این در صورتی است که اگر از او سؤال کردند که «لم صلیت صلاه الجمعه و ای مستند لاتیانک بصلاه الجمعه؟» جواب می دهد می گوید: استناد من در خواندن نماز جمعه به این است که مقلد قائل به وجوب صلاه جمعه هستم، «لاجل الفتوی بالوجوب اصلی صلاه الجمعه». این قید برای چیست؟

این قید برای این است که ممکن است کسی نماز جمعه را بخواند روی اینکه اصلاً تقلید نمی کند و عمل به احتیاط می کند. روز جمعه که می شود چون علم اجمالی دارد به وجوب نماز ظهر یا جمعه، می گوید: من احتیاط می کنم اصلاً تقلیدی در رابطه با نماز جمعه ندارم.

این آدمی که احتیاط نماز جمعه را می خواند. آیا فرق نمی کند با آن مقلدی که «یأتی بصلاه الجمعه و یصلی صلاه الجمعه»؟ هر دوی آنها نماز جمعه می خوانند، اما این للاحتیاط می خواند، او استناداً الی فتوی المقلد می خواند، یا حتی بالاتر ممکن است که یک مقلدی بگوید که نماز جمعه اصلاً واجب نیست، آنکه واجب است، نماز ظهر است، لکن در عین حال، مقلد می خواهد یک احتیاط استحبابی را رعایت بکند برای اینکه مقلد که نگفته نماز جمعه حرام است، گفته: نماز جمعه نه وجوب تعیینی دارد نه وجوب تخییری، لکن مقلد می خواهد احتیاطاً به احتیاط استحبابی، نماز جمعه را هم احتیاطاً بخواند. این هم «یأتی بصلاه الجمعه، لکن بالاحتیاط الاستحبابی حتی للاحتیاط الوجوبی» هم نه.

پس صورت قصه را که ملا حظه کنیم این سه نفر در کنار هم در صف نماز جمعه ایستاده اند و نماز جمعه می خوانند، لکن هر کدام از آنها یک انگیزه ای دارند، او به انگیزه اینکه فتوای مقلد او وجوب تعیینی نماز جمعه است، او به انگیزه اینکه مقتضای احتیاط وجوبی، جمع بین نماز جمعه و نماز جمعه است. سومی هم به انگیزه احتیاط استحبابی.

وقتی در باب تقلید این معنا به این کیفیت، واضح شد، ممکن است در مقام دفاع از شیخ بگوییم که واقعیت، دو تا مطلب نیست. در ما نحن فیه این نیست که فقط زراره اخبار به وجوب نماز جمعه کرده و مکلف هم «یصلی صلاه الجمعه» و این یصلی یک وصفی دارد،

یک علتی دارد «یصلی صلاه الجمعة لأن الاماره قائمه علی وجوبها». ممکن است مرحوم شیخ بگوید که مصلحت قیام به همین وصف دارد، قیام به همین عنوان دارد کما اینکه در باب تقلید اگر صرف عمل باشد، مطابقت العمل باشد، کفایت نمی کند، بلکه استناد، لازم است تا عنوان تقلید، تحقق پیدا بکند. ممکن است مرحوم شیخ هم در اینجا این طور بفرماید: آن نماز جمعه ای مصلحت فائده نماز ظهر را جبران می کند که «یؤتی بها مستندا الی قیام الاماره» و الا اگر صلاه الجمعة خالی از این عنوان تطبیق بر اماره باشد و خالی از عنوان تبعیت از اماره باشد، همین نماز جمعه لیس بشیء. لذا اگر کس دیگری به غیر عنوان مسأله تبعیت از اماره، نماز جمعه را بخواند، هیچ گاه آن مسأله فائده واقعیه را جبران نمی کند.

گرچه ما دوره قبل این اشکال را پذیرفتیم، لکن می تواند کسی از ناحیه مرحوم شیخ دفاع بکند و با تشبیه مسأله به مسأله تقلید، یک عنوان خاصی را برای سلوک اماره و تطبیق العمل علی طبق الاماره قائل بشود.

مجزی نبودن اماره در صورت کشف خلاف

اشکال سومی که به مرحوم شیخ وارد شده، این است که در بحث اجزاء (که این بحث مفصل در جلد اول بحث شده و ما گذرانیم حالا هم بعید نیست که به تناسب باز این بحث پیش بیاید) محققین تقریبا این طوری تفصیل قائل شده اند که در باب قطع، اگر بعدا کشف خلاف شد این بلا اشکال لیس بحجه و این عملی که انجام داده لیس بمجزز. اگر کسی قاطع بود به وجوب نماز جمعه مدتها هم نماز جمعه خواند، بعد معلوم شد که نماز جمعه حتی یکی از دو طرف واجب تخیری هم نیست، بلکه در روز جمعه هم همان ظهر تعیین دارد. اگر کسی قاطع به خلاف واقع بود و مدتی هم علی طبق قطعه عمل کرد، ثم برای او کشف خلاف شد، این مسلم است که لیس بمجزز، و اعمال گذشته او به درد نمی خورد.

در باب اصول عملیه حالا یا کل آن یا قسمت مهم آن، مسأله اجزاء مطرح است که اگر کسی با استصحاب وضو، نماز خواند یا با استصحاب طهارت ثوب، نماز خواند، یا با استصحاب طهارت بدن، نماز خواند و بعد از مدتی کشف خلاف شد، اینجا نوعا قائل به اجزاء هستند و اینکه اعمالی که علی طبق استصحاب یا کثیری از اصول عملیه دیگر انجام می گیرد و لو بعد هم کشف خلاف بشود، یکون مجزیا. اما در باب امارات، اگر کسی علی طبق الاماره عمل کرد و بعد از مدتی، کشف خلاف شد، معلوم شد که این اماره، مخالف با واقع بوده، اینجا نوع

محققین قائل به عدم اجزاء هستند. همان حکم قطع را در باب اماره پیاده می کنند.

لذا اشکال سوم به مرحوم شیخ این است که اگر شما قائل به مصلحت سلوکیه هستید و اگر قائل هستید به اینکه آن مصلحت فائده واقعیه به واسطه تبعیت از اماره، جبران می شود و دیگر مصلحتی از جیب مکلف نرفته، پس روی بیان شما، دیگر چه معنا دارد که ما قائل به عدم اجزاء بشویم؟ برای اینکه چیزی در روز جمعه از جیب مکلف نرفته که حالا- بگوییم: واجب است نمازهای فائده را اعاده بکند.

در حقیقت به این صورت به مرحوم شیخ اشکال وارد می شود که اگر ما قائل به مصلحت سلوکیه شدیم، لازمه آن این است که در رابطه با امارات در صورت کشف خلاف، قائل به اجزاء بشویم با اینکه محققین در باب امارات، قائل به عدم اجزاء هستند. این قول به عدم اجزاء، دلیل بر این است که آن مصلحت از دست رفته، جبران نشده، و الا اگر جبران شده باشد دیگر مجالی برای عدم اجزاء باقی نمی ماند. این سومین اشکالی است که به مرحوم شیخ شده است.

لکن ممکن است که کسی از طرف مرحوم شیخ بگوید: ما اگر قائل به مصلحت سلوکیه شدیم، دیگر مسأله عدم اجزاء را کنار می گذاریم؛ این طور نیست که یک آیه و روایتی بر این معنا وارد شده باشد که در باب امارات حتماً مسأله عدم اجزاء مطرح است. نه عدم اجزاء در صورتی است که مصلحت سلوکیه وجود نداشته باشد. اما اگر مصلحت سلوکیه را قائل شدیم به لازم آن هم ملتزم می شویم که عبارت از مسأله اجزاء است. لذا این یک مسأله مبنایی است و ما نمی توانیم یک تالی فاسد مسلّمی را برای کلام شیخ مطرح بکنیم.

عدم اعتبار مصلحت سلوکیه نزد عقلا

اما آن اشکال اولی که آن روز ذکر کردیم که عرض کردیم دوباره به این اشکال برمی گردیم، این اشکال به قوت خودش باقی است و مرحوم شیخ به حسب نظر ما نمی توانند از این اشکال جواب بدهند، اشکال این بود: ما در شریعت اماره ای که شارع تأسیساً حجت کرده باشد، نداریم، آنچه را که شارع حجت قرار داده است، آن هم به نحو امضاء جمله ای است از امارات معتبره عقلائیّه. شارع یک قسمت از امارات عقلائیّه را کنار گذاشته، لکن یک قسمت دیگر را اجراء و اعمال آن را در شریعت، تنفیذ کرده و امضاء فرموده مثل خبر واحد، ظواهر روایات و کتاب و امثال ذلک.

و اگر مسأله، ریشه عقلائی پیدا کرد، ما بعد از آنکه به عقلاء مراجعه می کنیم از عقلاء می پرسیم که چرا شما به خبر ثقه اعتماد می کنید و اخبار ثقه را حجت می دانید؟ آیا در جواب ما چه مطلبی را ذکر می کنند؟ آیا عقلاء می گویند که تبعیت از خبر ثقه، یک مصلحت سلوکیه دارد؟ یا جواب را این می دهند که در موارد زیادی که برای انسان قطع پیدا نمی شود، دیگر راهی غیر از این نیست که انسان خبر ثقه را مورد ترتیب اثر قرار بدهد به لحاظ اینکه این خبر ثقه حداکثر مطابق با واقع است و لو اینکه موارد تخلف و خلاف واقع هم در آن وجود دارد.

پس اگر ما دو مطلب را به هم ضمیمه کنیم: یکی اینکه شارع در باب امارات یک حکم به حجیت تأسیسیه راجع به هیچ اماره ای ندارد، بلکه حکم به حجیت آن تنفیذیه و امضائیه است آن هم نه در رابطه با همه امارات عقلائی، بلکه کثیر منها، جمله من الامارات، و در حجیت امضائیه باید نظر عقلاء را ملاحظه کرد. آیا در بین عقلاء، این حرف وجود دارد که اگر یک ثقه ای، یک خلاف واقعی را برای انسان نقل کرد، انسان هم که نمی داند و به خبر ثقه، ترتیب اثر داد، عقلاء می گویند: اگر مصلحت واقعی از تو فوت شده، همین ترتیب اثر بر قول ثقه، آن مصلحت فائده واقعی را جبران می کند؟ یا اینکه هیچ مسأله جبران در کار نیست، بلکه امارات در صورت عدم وجود قطع، حکم قطع را دارند. همان طوری که قطع به خلاف واقع، هیچ مصلحتی را ایجاد نمی کند، اخبار ثقه هم اگر برخلاف واقع باشد، هیچ مصلحتی در آن وجود ندارد.

پس عمده اشکال به مصلحت سلوکیه مرحوم شیخ همین اشکال است که آن روز هم ذکر کردیم و این اشکال قابل جواب نیست. لذا مصلحت سلوکیه که در حقیقت جواب از کلام ابن قبه بود، نمی تواند جواب از او واقع بشود.

پرسش:

۱ - اشکال دوم به کلام شیخ (حقیقت عمل به اماره) را توضیح دهید.

۲ - تشابه محل بحث را به بحث تقلید در لزوم استناد عمل به اماره بیان کنید.

۳ - اشکال سوم کلام شیخ (مجزی نبودن اماره در صورت کشف خلاف) چیست؟

۴ - اشکال اساسی کلام شیخ (عدم اعتبار مصلحت سلوکیه نزد عقلا) را بیان کنید.

ص: ۹۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم، محظوراتی که از تعبد به مظنه، امکان دارد توهم شود روی هم رفته چهار محذور است؛ که دو محذور آن را تا حالا بحث کردیم و جواب دادیم: یکی محذور اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین بود که مستقیماً در رابطه با خود احکام و خود خطابات مطرح بود.

محذور دوم که کلام ابن قبه ناظر به این محذور بود، مسأله تفویت مصلحت و القاء در مفسده بود؛ که القاء در مفسده، لازمه حکم و لازمه خطاب است، و تفویت مصلحت هم همین طور.

بحث در این رابطه تا حدی به طول انجامید و بالاخره جواب اصلی را ما قبلاً ذکر کردیم.

اشکال لزوم اجتماع حب و بغض از تعبد به خبر واحد

و اما محذور سوم: مسأله اجتماع اراده و کراهت و یا اجتماع حب و بغض بود در مواردی که اگر یک شیئی به حسب واقع، واجب باشد، لکن اماره ظنیه دلالت بر حرمت آن شیء بکند، اینجا گفته می شود که حب و بغض با هم مجتمع شده اند و اراده و کراهت با هم مجتمع

هستند؛ یا بالعکس: اگر چیزی به حسب واقع، حرام باشد، لکن اماره بر وجوب آن قائم بشود که فرق بین واقع و مؤدای اماره، این قدر زیاد است که واقع، وجوب است و اماره، حرمت یا بالعکس، گفته اند که در اینجا اجتماع حب و بغض و یا اراده و کراهت تحقق پیدا می کند و این محال است.

اگر این محذور، ثابت بشود این در رتبه متقدمه بر خطاب است. مسأله اراده، قبل الحکم است. مسأله کراهت، قبل الحکم است. حب و بغض در رابطه با مأموریه و منهی عنه، قبل از تعلق حکم است. پس آن دو محذور اول، راجع به خود خطاب یا لازم خطاب بود، اما این محذور، راجع به یک مطلبی است که در رتبه متقدمه بر حکم قرار گرفته است.

اما جواب از این محذور اولاً متوقف بر یک مطلبی است که این مطلب در موارد متعدده ای از مباحث اصولیه مورد نیاز است و مطرح می شود و ما هم در سابق تا حدی به این مطلب اشاره داشته ایم، لکن حالا باید ان شاء الله یک مقداری مفصل تر، ذکر کنیم. و آن مطلب این است که بینیم احکام شرعیه، دارای چند مرتبه است و معنای مراتب، چیست؟

مراتب احکام شرعیه

احکام شرعیه از نظر اینکه دارای چند مرتبه است، مرحوم آخوند شاید اولین کسی باشد که در حاشیه رسائل تصریح به این معنا فرموده اند که حکم، دارای مراتب چهارگانه است؛ یکی: مرتبه اقتضاء و دوم: مرتبه انشاء و سوم: مرتبه فعلیت و چهارم: مرتبه تنجز. لکن محققین بعد از ایشان جمله ای بلکه اکثر آنها معتقد هستند که حکم دارای دو مرتبه بیشتر نیست؛ یکی مرتبه انشاء است و یکی مرتبه فعلیت منتها در تفسیر انشاء و فعلیت بین آنها اختلاف هست که مقصود از حکم انشائی چیست و مقصود از حکم فعلی کدام است؟ کما اینکه آن تفسیری که مرحوم محقق خراسانی برای مرتبه انشاء و مرتبه فعلیت بیان می فرماید، مغایر با این تفسیری است که متأخرین از ایشان برای انشاء و فعلیت بیان می کنند. عرض کردم: چون این مسأله در موارد متعدده ای از علم اصول مورد بحث و نیاز است، باید تا حدی روشن تر مطرح بشود.

مراتب احکام شرعیه نزد محقق خراسانی (ره)

اما کلام مرحوم آخوند که قائل به مراتب اربعه هستند و خود ایشان هم همین مراتب را در

همان حاشیه رسائل بیان کرده اند و معنا کرده اند. می فرمایند: اولین مرتبه، مرتبه اقتضاء است.

مرتبه اقتضاء عبارت از آن مرتبه ای است که متعلق حکم (مأمور به و منهی عنه) دارای ملاک حکم هستند و مناط حکم در آنها وجود دارد؛ و به اعتبار وجود ملاک و مناط، تعبیر می کنیم که اقتضای حکم در آنها هست.

علت اینکه از این مرتبه، به مرتبه اقتضاء تعبیر می شود، همین است که یک جهتی در مأمور به و در منهی عنه وجود دارد که آن جهت، جعل یک حکم لزومی و جویی را برای واجب، اقتضاء می کند، مثل عنوان معراجیت برای صلاه، عنوان ناهی از فحشاء و منکر بودن برای صلاه، و همین طور مثلاً عنوان تأثیر در حصول تقوا در باب صوم و همین طور در احکام دیگر. پس اولین مرتبه به تعبیر ایشان، مرتبه اقتضاء است.

از مرتبه اقتضاء که بالاتر می رود، به مرتبه انشاء می رسد؛ ایشان انشاء را این طور معنا می کند که حاکم و جاعل حکم، حکم را جعل می کند، کأن یک صورت حکمی را جعل می کند بدون اینکه بعثی در آن وجود داشته باشد و یا زجری در رابطه با محرمات در کار باشد. کأن یک صورتی از حکم را جعل می کند، اما هیچ گونه بعثی نسبت به مأمور به و زجری نسبت به منهی عنه ندارد. ایشان از این به مرتبه انشاء تعبیر می کند.

از مرتبه انشاء که بالاتر می رود به مرحله فعلیت می رسد. معنای فعلیت به حسب نظر ایشان عبارت از این است که این حکم صوری کأن جدی می شود، یک بعثی در رابطه با مبعوث الیه تحقق پیدا می کند، و یک زجری در رابطه با منهی عنه، عنوان «افعل» و «لا- تفعل» وجود پیدا می کند. اما در عین حال همین حکم بعثی و زجری با اینکه به مرتبه فعلیت رسیده، باید یک مطلبی در کنار آن تحقق پیدا بکند که با تحقق آن مطلب به مرحله ای برسد که اگر مکلف مخالفت کرد، استحقاق عقوبت بر مخالفت پیدا بکند، و آن امر، عبارت از این است که باید این حکم فعلی به اختیار مکلف واقع بشود، و به وسیله علم یا یک حجت معتبره شرعی به مکلف برسد، و مکلف از وجود چنین حکم فعلی، اطلاع پیدا بکند.

اگر حکم به مرحله فعلیت رسید و بعد هم به واسطه طریق علم، یا علمی به مکلف انتقال پیدا کرد، از این مرتبه به مرتبه تنجز؛ تعبیر می شود یعنی مرتبه ای که دیگر مکلف در مقابل مخالفت این حکم، از ناحیه مولا استحقاق عقوبت و مؤاخذه پیدا می کند.

روی بیان ایشان تا زمانی که حکم به مرحله فعلیت نرسد، اگر کسی اطلاع بر یک حکم انشائی پیدا بکند، اگر علم به یک حکم انشائی برای او پیدا بشود، «لا یترب علیه اثر». باید

حکم انشائی، مرتبه فعلیت را تمام بکند، و بعد از آنکه به مرتبه فعلیت رسید، اگر در اختیار مکلف و به وسیله علم و علمی مورد اطلاع مکلف قرار گرفت، مسأله تنجز و استحقاق عقوبت بر مخالفت تحقق پیدا می کند. کما اینکه اگر کسی به یک حکم اقتضائی علم پیدا کرد، علم به ملاک پیدا کرد، علم به مناسط پیدا کرد، موجب این نمی شود که استحقاق عقوبتی بر مخالفت پیدا بکند بلکه مراحل حکم باید تکمیل بشود، مرتبه اقتضاء به انشاء، انشاء به فعلیت، فعلیت به تنجز برسد، و الا با نبودن یکی از این مراتب، معنا ندارد که مسأله تنجز مطرح باشد.

پس مرحوم آخوند با همین تفسیری که خودشان کرده اند، اولاً برای حکم مراتب اربعه قائل شدند و ثانیاً انشاء و فعلیت را به همین نحوی که عرض کردیم تفسیر می کنند. انشاء؛ یعنی یک حکم صوری مجعول خالی از بعث و زجر، فعلیت؛ یعنی یک حکم مقرون به عنوان بعث و زجر.

خارج بودن مرتبه اقتضا از مراتب حکم

دو اشکال به کلام ایشان توجه دارد؛ یک اشکال این است که اگر ما تفسیرهای ایشان را هم بپذیریم، روی همین بیان ایشان، به چه مناسبت مرتبه اقتضاء را از مراتب حکم قرار بدهیم؟ ما که نیامدیم حکم را با تمام مقدمات و مؤخرات آن تقسیم بکنیم. ما داریم برای خود حکم مراتب ذکر می کنیم. به چه مناسبت، مرتبه اقتضاء را از مراتب حکم بدانیم؟

به عبارت دیگر و به تعبیر روشنتر: حکم، یک امر اعتباری است؛ حالا چه احکام شرعیه باشد و چه قوانین و احکام عقلائی باشد. حکم عبارت از یک امر اعتباری است. این طور نیست که قانون، یک واقعیت تکوینی داشته باشد. قانون، یک امر اعتباری مجعول است از طرف مقنن یا قوه مقننه، مثل قوانینی که مجلس شورای اسلامی تقنین می کند. و مرتبه اقتضاء مربوط به واقعیت است. این که صلاه معراج مؤمن است، این معراجیت که امر اعتباری نیست بلکه یک واقعیتی است که در صلاه وجود دارد. اینکه صلاه قربان کل تقی است، این یک امر اعتباری نیست، این یک واقعیتی است که ما اطلاع نداریم، اما شارع بر این واقعیت، مطلع است و با تعبیر «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» ما را به این واقعیت راهنمایی می کند.

پس در حقیقت مرتبه اقتضاء در رابطه با واقعیات است، در حالی که خود حکم از امور اعتباریه است، آن وقت چه طور می شود ما این واقعیت را به عنوان یکی از مراتب حکم که

عبارت از امر اعتباری است قرار بدهیم؟ لذا مرتبه اقتضاء «لیست من مراتب الحكم، بل هی من مقدمات الحكم و من المراتب المتقدمه علی الحكم، لا من مراتب نفس الحكم».

متأخر بودن مرتبه تنجز از اصل حکم

کما اینکه در مرتبه تنجز هم - که به تعبیر مرحوم محقق خراسانی - آخرین مرتبه حکم است یک اشکالی وجود دارد برای اینکه از مرحوم محقق خراسانی سؤال می کنیم که «ما معنی التنجز؟» ایشان می گویند: معنای تنجز این است که استحقاق عقوبت بر مخالفت حکم مترتب می شود. سؤال می شود که چه کسی حکم می کند به استحقاق عقوبت بر مخالفت؟ حاکم به استحقاق عقوبت بر مخالفت کیست؟ ایشان لابد باید جواب بدهند: عقل، حکم می کند، که اگر حکمی به مرحله فعلیت رسید و به وسیله علم یا علمی در اختیار مکلف قرار گرفت، و مکلف هم مخالفت کرد، اینجا عقل حاکم به این است که در برابر این مخالفت، استحقاق مذمت و عقوبت در کار است.

پس مرحله تنجز، یک مطلبی است که حاکم به آن، عبارت از عقل است و متأخر از اصل حکم است. باید وجوبی برای واجب جعل بشود و در اختیار قرار بگیرد و متعاقب آن، اگر مخالفتی تحقق پیدا کرد، استحقاق عقوبت در کار باشد. اما استحقاق عقوبتی که «امر متأخر عن الحكم و الحاکم به هو العقل لا- مجال لان يجعل من مراتب الحكم» که بگوییم: یکی از مراتب حکم، مسأله تنجز است. تنجز چه ارتباطی به عنوان حکم دارد بلکه یک مسأله ای است مثل تعقیب نماز که متأخر از حکم است و مترتب بر مخالفت حکم خواهد بود. لذا اولاً- این اشکال به ایشان وارد است که چرا مرتبه اقتضاء و مرتبه تنجز را از مراتب حکم شمردید در حالی که هیچ کدام از آنها از مراتب حکم نیستند؟

خالی نبودن حکم از بعث و زجر

اشکال دوم که مهمتر است این است که انشاء و فعلیت که به نظر شما، مرتبه دوم و سوم حکم است را این جور معنی کردید؛ گفتید: در حکم انشائی، بعث و زجر نیست، اما در حکم فعلی، بعث و زجر هست. سؤال می شود که آیا در حکم انشائی، وجوب هست یا نه، وجوب انشائی داریم یا نه؟ حرمت انشائی داریم یا نه؟ اگر بگویید: نداریم که «فلیست من مراتب الحكم» و اگر بگویید: داریم، «ما معنا الوجوب» تا عنوان انشائی به آن ضمیمه بشود؟ اصلاً

ایجاب یعنی چه؟ تحریم یعنی چه؟

وقتی که در مفاد هیئت «افعل» و «لا- تفعل» در مباحث الفاظ بحث می کردیم عرض می کردیم که هیئت افعل برای بعث و تحریک وضع شده، اما نه بعث و تحریک تکوینی و خارجی بلکه بعث و تحریک اعتباری، و در باب هیئت لا- تفعل می گفتیم: برای زجر اعتباری، نه زجر عملی خارجی مثل اینکه یک کسی را بگیرند و از انجام یک چیزی که میل دارد و از خوردن یک چیزی که میل دارد او را ممانعت بکنند، عملاً دست او را بگیرند و نگذارند به طرف آن غذا دراز بشود. اینها نیست بلکه یک زجر اعتباری در مفاد هیئت لا تفعل مطرح است. و شما از یک طرف، مرتبه انشاء را از مراتب حکم می دانید، و از طرف دیگر می گوید:

انشاء؛ یعنی حکم بدون بعث و زجر. حکم بدون بعث و زجر «لیس بحکم». و خوب؛ یعنی بعث و تحریک اعتباری، تحریم؛ یعنی زجر اعتباری. آیا در حکم انشائی، بعث و زجری که شما می فرمایید وجود ندارد؟ پس اگر وجود ندارد، حکمی در کار نیست و اگر وجود دارد، پس چرا می گوید: حکم انشائی؛ یعنی آنکه خالی از بعث است، یعنی آنکه خالی از زجر است؟

در حقیقت؛ عمده مسأله در همین باب، همین نکته و نقطه است که بعداً هم روی همین باید یک مقدار بحث بکنیم که فرق بین حکم انشائی و حکم فعلی چیست؟ آیا این فرقی که مرحوم محقق خراسانی ذکر کرده اند با قطع نظر از آن مسائل اقتضاء و تنجز، می تواند دو مرتبه برای حکم درست بکند که ما بگوییم: در حکم انشائی، بعث و لو بعث اعتباری اصلاً وجود ندارد و در حکم فعلی است که بعث اعتباری تحقق دارد، در حالی که اصل معنای ایجاب و تحریم، بعث و تحریک اعتباری و زجر اعتباری است.

پس از یک طرف، معنای خوب و تحریم، بعث و زجر اعتباری باشد، و از طرف دیگر، حکم انشائی را از مراتب حکم بدانیم و حکم انشائی را به حکم خالی از بعث و به حکم خالی از زجر، و لو همان بعث و زجر اعتباری تفسیر کنیم دارای اشکال است. لذا این تفسیر ایشان و عمده اشکال متوجه به مرحوم آخوند، همین اشکال است، که چطور ایشان مسأله انشاء و فعلیت را به این کیفیتی که عرض کردیم معنا کرده اند؟! لکن بعض الاعلام (قدس سره الشریف) تفسیر دیگری برای انشائی و فعلی دارند و یک تفسیری هم امام بزرگوار (قدس سره) برای انشائی و فعلی دارند که این دو را بعد عرض می کنیم تا ببینیم کدام یک از آنها قابل قبول است.

پرسش:

- ۱ - اشکال لزوم اجتماع حبّ و بغض از تعبد به خبر واحد را توضیح دهید.
- ۲ - مراتب احکام شرعیه را از نظر محقق خراسانی (ره) توضیح دهید.
- ۳ - آیا مرتبه اقتضا از مراتب حکم است؟ چرا؟
- ۴ - لازمه تأخر مرتبه تنجز از اصل حکم چیست؟
- ۵ - اشکال اساسی کلام مرحوم آخوند (ره) در خالی نبودن حکم از بعث و زجر را بیان کنید.

ص: ۱۰۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم که مرحوم آخوند(قدس سره) در حاشیه رسائل برای حکم، مراتب چهارگانه قائل شده اند، و کلام ایشان دو اشکال داشت؛ یکی اینکه مرتبه اولی و مرتبه آخریه از مراتب حکم نیستند، بلکه یکی از مقدمات حکم و دیگری از تبعات حکم است. و اشکال مهمتر آن تفسیری بود که برای حکم انشائی و حکم فعلی بیان کردند. عرض کردیم که در تفسیر حکم انشائی و حکم فعلی، دو نظر دیگر وجود دارد؛ یکی نظریه امام بزرگوار(قدس سره الشریف) است و دیگر نظریه بعضی الاعلام(قدس سره الشریف).

روش شارع مقدس در مقام تقنین

اما نظریه امام که واقعیت هم با این نظریه، تطبیق می کند این است که شارع مقدس اسلام در مقام تقنین و قانون گذاری، یک روش خاصی را اتخاذ نکرده و یک شیوه ای مخصوص به خود ندارد، بلکه کیفیت تقنین او عبارت از همان کیفیت متداوله بین العقلاء است. البته این

نکته را هم توجه داشته باشید که مسأله قانون و مسأله تقنین در رابطه با آن احکام و دستوراتی است که برای یک مجتمعی و یک جامعه ای ذکر می شود.

لذا در مسأله عام و خاص در این مثالی که می زنند مناقشه هست که اگر مولا گفت: «اکرم العلماء» بعد هم گفت: «لا تکرّم زید العالم»، برای اینکه موالی عرفیه دستورات و تکالیفی نسبت به عبید و اماء خودشان دارند؛ مثل والدین نسبت به فرزندانشان اما این دستورات و این تکالیف، غیر از مسأله قانون است، غیر از مسأله تقنین است. تقنین و قانون، چیزی است که در رابطه با یک جامعه ای وضع می شود. و لذا باید مسأله تقنین را در رابطه با عقلاء در همین محدوده حساب بکنیم، نه اینکه یک مولای عرفی و یک عبد عرفی را که در نظر بگیریم که این مولا، یک سری اوامر و نواهی صادر می کند و این عبد هم باید رعایت کند. اینها در حقیقت برای آن چه که ما در آن واقع هستیم، مثال نیست.

وقتی که در رابطه با قانون گذاری سراغ عقلاء می آییم مثل مجالسی که برای تقنین است یا در جمهوری اسلامی ما مجلس شورای اسلامی معدّ برای قانون گذاری و به عنوان قوه مقننه مطرح است؛ اینها در نحوه تقنین به عنوان عقلاء چه جوری قانون گذاری می کنند؟ راه و شیوه قانون گذاری به این کیفیت است که اول، یک مطلبی را به صورت کلی مطرح می کنند و به عنوان قانون مطرح می شود. اما معنای اینکه این مسأله به صورت قانون مطرح است، این نیست که اراده جدی آنها صددرصد مطابق با همین اراده استعمالیه مفاد قانون است بلکه به عنوان اراده استعمالیه حکم روی یک عنوان کلی می رود، تا بعد سر فرصت یا با دقت بیشتر یا برخورد به مشکلات و موانع، مخصّصاتی به عنوان تبصره، مبیناتی به عنوان تقييد به این قانون وارد می کنند که بعد از آنکه در مقام عمل و اجراء واقع می شود و به دست اجراء گذاشته می شود با توجه به آن تبصره ها و استثناءها یا توسعه ها و توضیح هایی که بعدا داده می شود عمل شود.

منتها فقط فرق این است که در قوانین عقلائیّه به اعتبار اینکه عقلاء نسبت به حدود قانون خودشان، احاطه کامل ندارند، بعد در مقام عمل مجبور می شوند که گاهی یک توسعه ها و تضييق هایی به وجود بیاورند، اما در قانون اسلام و شارع مقدس اسلام، این مسأله مطرح نیست. اما اصل تقنین، همین است که بعد از آنکه خداوند می خواهد بیع را به عنوان یک معامله متداوله بین مردم، محکوم به حلیت و نفوذ قرار بدهد، با یک کلمه «أَحْيَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» این قانون مطرح می شود. اما تقييدات و تخصیصات مثل «لا تبع ما ليس عندك، نهی النبی عن بیع

الغرر» و خصوصیات دیگری که موجب این می شود که دایره این «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تضییق پیدا بکند، آنها در کلام بعدی و در بیانات بعدی مطرح است.

فرق بین اراده استعمالیه و اراده جدیه

لذا ما در مسأله عام و خاص وقتی که این بحث را عنوان کردیم که آیا تخصیص عام مستلزم تجوُّز در دلیل عموم است و آیا تقیید اطلاق، مستلزم تجوُّز در دلیل مطلق است، تصادفاً خود مرحوم آخوند این مطلب را آنجا ذکر کردند و به ما یاد دادند که بین اراده استعمالیه و اراده جدیه، فرق وجود دارد. فرق آن همین است که قانونی که اول، وضع می شود، این طور نیست که تمام مفاد آن، مطابق با اراده جدیه مولا باشد لکن در عین حال اراده قانونی و اراده استعمالی، اقتضای عموم می کند، اقتضاء می کند که قانون به عنوان ضابطه مطرح بشود و فایده آن این است که در جایی که مکلف مجتهد اطلاع بر دلیل مخصص پیدا بکند، در مقابل آن قانون می گوید: دایره اراده جدیه نسبت به این مورد، مضیق است. اگر در یک موردی هر چه فحص کرد، اطلاعی بر مخصص پیدا نکرد، آن ضابطه به عنوان مرجع، مطرح است. اگر بر بطلان بیع معاطات نتوانست یک دلیلی پیدا بکند «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» قانونی است که در مورد شک در صحّت بیع معاطات، می تواند به آن تمسک بکند، و بگوید: در مورد بیع معاطات، دلیلی قائم نشده که مراد جدی مولا، مطابق با اراده استعمالیه آن نیست.

خود مرحوم آخوند این نکته را در آنجا بیان فرمودند و به ما تعلیم کردند لذا ما از همان جا اخذ سند می کنیم، می گوییم: معنای حکم انشائی؛ یعنی آن قانونی که به عنوان ضابطه کلی و به عنوان مراد استعمالی وضع می شود، و بعد تدریجاً علی حسب اقتضاء المصلحه، برای آن مقید پیش می آید و لذا است که بعضی از مخصصات و مقیدات را شما بعد از صد سال و دوست سال در کلمات ائمه معصومین متأخر، ملاحظه می کنید. ما آنجا در مسأله عام و خاص، جواب این شبهه که کسی بگوید: این تأخیر بیان از وقت حاجت است، را دادیم.

معنای حکم انشائی و حکم فعلی

خلاصه مطلب این است که چون روش عقلاء در مقام تقنین بر رعایت دو مرتبه است؛ یکی اصل جعل قانون به صورت کلی و بر طبق اراده استعمالیه، و مرتبه دوم: با بیان مخصصات و مقیدات، تبیین کردن مراد جدی این قانون گذار و این مقنن است، آن وقت

نتیجه می‌گیریم که حکم انشائی عبارت از همان حکم اولی است که به صورت قانون کلی مطرح است، در دسترس هم هست. «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» در قرآن مطرح است «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» که به نحو عموم است در قرآن مطرح است لکن مقیدات و مخصصات این، به واسطه ادله بعدی و بیانات بعدی تبیین می‌شود و بعد از آن که مخصصات و مقیدات روشن شد و معلوم شد که محدوده دایره مراد جدی چه مقدار است، مثل همان مثال «اکرم العلماء» با قطع نظر از آن اشکالی که من عرض کردم. مولا- اول می‌گوید: «اکرم العلماء» بعد از دو روز دیگر می‌گوید: «لا- تکرم زید العالم» اینجا می‌فهمیم که محدوده دایره استعمالی، غیر از محدوده دایره اراده جدی است.

محدوده اراده استعمالی، یک معنای وسیعی است «و هو اکرام کل عالم» اما محدوده دایره اراده جدیه به علماء غیر زید اختصاص دارد، و اکرام زید نه اینکه از حالا از اراده جدیه مولا خارج شده باشد بلکه «من اول الامر لم یکن داخلا» در اراده جدیه مولا، اما اقتضای قانونگذاری، یک چنین مسأله‌ای بوده است، و الا می‌توانسته از اول هم بگوید: «اکرم کل عالم الا زیدا» این در دستورات فردیه مانعی ندارد، اما در قانونهای کلی که باید یک جهات کلی در آن رعایت بشود و یک مصالح دیگری در آن رعایت بشود و قانون هم به عنوان یک مرجع و ملجایی مطرح باشد، شیوه عقلاء این چنین است و شارع مقدس هم همین شیوه عقلائی را رعایت کرده است. لذا به مجرد اینکه یک مسأله‌ای در مجلس شورای اسلامی تصویب می‌شود، آدم فوری نمی‌گوید که مسأله، مثلاً مشکل شد بلکه آدم به انتظار بعد از آن است که ببینند چه مقدار این را محدود می‌کنند یا توسعه می‌دهند یا تضییق می‌کنند و چه مقدار تبصره و امثال ذلک به آن اضافه می‌کنند.

نتیجتاً معنای حکم انشائی یعنی آن قانون اولیه مجعوله به عنوان ضابطه، معنای حکم فعلی؛ یعنی آن قانون تصویب شده با مخصصات و مقیدات و محدوده به اراده جدیه که باید لباس عمل بپوشد و در مقام عمل پیاده بشود. این است معنی حکم انشائی و حکم فعلی. با توجه به آن نکته اولیه که خیلی اهمیت دارد که ما می‌دانیم که شارع در اصل تقنین و کیفیت تقنین یک روش خاصی ندارد، بلکه نحوه او، همان نحوه تقنین عقلاء است، منتها فرق آن در برخی از جزئیات است و آن این است که عقلاء گاهی از اوقات در ابتداء جعل قانون خودشان مخصصات قانون را نمی‌دانند، روی اینکه احاطه علمیه کامل نسبت به این قانون ندارند، اما شارع مقدس اسلام از هنگامی که «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را به صورت قانون مطرح کرده، از همان

موقع «لا تبع ما لیس عندک» هم پیش او مطرح بوده است، از همان موقع «نهی النبی عن بیع الغرر» هم پیش او مطرح بوده است منتها مصلحت اقتضاء می کرده که اینها با بعضی از فواصل زمانیه مطرح بشود، مثل مصلحتی که اقتضاء می کرد که احکام اسلام تدریجا بیان بشود. این طور نیست روزی که رسول گرامی اسلام مبعوث به نبوت شدند، همان روز تمام احکام اسلام بر مسلمین و بر عهده مسلمین ثابت بوده، بلکه مصلحت اقتضاء می کرده که این قانونها به صورت تدریج ذکر بشود و پیاده بشود. همان مصلحتی که این اقتضاء را دارد، همان مصلحت هم اقتضاء می کند که «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را قرآن بگوید، و بعد از مدتی مثلا رسول خدا نهی بکنند «عن بیع الغرر» یا «عن بیع ما لیس عند البایع» حالا به هر معنایی که این عبارت دارد.

خلاصه مطلب روی بیان ایشان که یک بیان بسیار خوب و قابل قبولی است، همین است نه آن چیزی که مرحوم آخوند به عنوان حکم انشائی ذکر می کند. حکم انشائی، حکم است.

واقعا هم حکم است، اما حکم قانونی است، حکمی که به صورت ضابطه مطرح است. حکم انشائی عبارت از حکمی است که با توجه به مخصصات و مقیدات آن حالا باید پیاده بشود، حالا باید به مرحله اجراء گذاشته بشود و در مقام عمل، مکلف عمل خودش را تطبیق بر آن بکند.

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر یک قانونی هیچ گونه موارد استثنائی نداشت، هیچ گونه مخصص و مقیدی نداشت و به همین صورت کلی به مرحله اجراء و عمل گذاشته شد، همان حکم انشائی با حکم فعلی مطابقت دارد به خلاف صورتهای معمولی که حکم انشائی نوعا مخالف با حکم فعلی است برای اینکه ملاک در حکم انشائی اراده استعمالیه است، اراده استعمالیه یا به مطلق متعلق است یا به عموم، اما اراده جدیه با ضمّ بعضی از قیود یا جمله من القیود به عنوان تخصیص یا تقیید مطرح است. لذا این بیان ایشان یک بیان خوبی به نظر می رسد.

برگشت دادن حکم انشائی به قضیه حقیقه

و اما بعضی الاعلام (قدس سره الشریف) بیانی دارند که ظاهرا این بیان را از اساتید خودشان گرفته باشند. ایشان می فرماید: حکم انشائی؛ یعنی حکمی که به نحو قضیه حقیقه جعل شده باشد و بیان شده باشد. قضیه حقیقه آن است که موضوع آن، عبارت از خصوص افراد محققه الوجود نیست، بلکه همان طوری که افراد محققه الوجود را شامل می شود، افراد

مقدّمه الوجود را هم شامل می شود؛ مثل آیه شریفه ای که در باب حج است: «لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» کأنّ به این برمی گردد که «المستطيع يجب عليه الحج» لکن «المستطيع» آن، به عنوان یک قضیه حقیقه مطرح است، چه آنهایی که در زمان نزول آیه، مستطيع بودند، و چه آنهایی که در آینده تدریجا اتصاف به استطاعت و عنوان مستطيع پیدا می کنند.

می فرماید: ما از این قضیه که به عنوان قضیه حقیقه است تعبیر به حکم انشائی می کنیم.

درباره کسی که «الان ليس بمستطيع» این «لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» یک حکم انشائی است.

اما همین آدم غیر مستطيع روزی که اتصاف به استطاعت پیدا کرد «و صار مستطاعا، و صار موضوعا لعنوان الآیه»، آن روز آن حکم فعلی می شود. پس قبل از آنی که مستطيع بشود به استطاعتهای معتبره در حج، این حکم نسبت به او شائی است، برای اینکه به عنوان قضیه حقیقه مطرح است اما روزی که این برای او عنوان استطاعت فعلیت پیدا کرد و مسأله تقدیر، به تحقق تبدل پیدا کرد، «يصير هذا الحكم بالاضافه اليه فعليا».

در نتیجه در «لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» روی بیان ایشان باید اینجوری ملتزم بشویم؛ اگر کسی از ما سؤال کرد که «هذا حکم انشائی ام حکم فعلی»؟ ما در مقام جواب بگوییم: نسبت به چه کسی سؤال می کنی؟ اگر برای غیر مستطيع، سؤال می کنی، «هذا حکم انشائی» اما اگر برای مستطيع، سؤال می کنی، «هذا حکم فعلی» که محور فرق بین انشائیت و فعلیت، همان تحقق موضوع و تقدّر موضوع است؛ یعنی تا زمانی که موضوع تقدیری و غیر محقق است، «یکون الحكم انشائيا» بعد از آنکه این تقدیر به تحقق تبدل پیدا کرد «يصير الحكم فعليا» که عرض کردیم باید بگوییم: حکم واحد نسبت به یک شخص، عنوان انشائی دارد و نسبت به شخص آخر عنوان فعلیت دارد. در فرق بین انشائیت و فعلیت یک چنین مطلبی را در تقریرات ایشان ذکر کرده اند.

اشکالات برگشت دادن حکم انشائی به قضیه حقیقه

لکن این، اولاً- یک مطلب بلا شاهد است. ثانيا: همان مبعّدی که من عرض کردم را دارد که حکم واحد نسبت به یک نفر، انشائی و نسبت به نفر دیگر، نفس همین حکم، فعلیت داشته باشد، آن هم نه در رابطه با علم و جهل و امثال ذلك بلکه در رابطه با تحقق موضوع و عدم تحقق موضوع.

اشکال سوم این است که این خلاف آن چیزی است که در روش تقنین عقلائی ملاحظه می کنیم. عقلاء در مقام تقنین، این مسائل را ندارند.

علاوه؛ این طور نیست که همه احکام به صورت قضیه حقیقه مطرح باشد. آنهایی که مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و امثال ذلك است، آیا اینها را هم شما تبدیل به قضیه حقیقه می کنید؟ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» یعنی «کل بیع سواء البيوع المتحققه فی زمن نزول الآیه، او البيوع المتقدره الوجود فی الایه» در آینده، یک چنین معنایی برای «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» هست؟ یا اینکه آن طوری که ما در مسأله مطلق و مقید مطرح کردیم، اصلا باب مطلقات، قابل این حرفها نیست. معنای مطلق، این است که حکم، روی طبیعت رفته، پای افراد مطرح نیست تا شما محققه الوجود و مقدره الوجود را مطرح کنید. محققه الوجود و مقدره الوجود در آنجایی مطرح است که افراد، دخالت داشته باشند، اما آنجایی که حکم روی نفس طبیعت رفته مطرح نیست و ما در باب مطلق و مقید این معنا را ثابت کردیم که غیر این معنا اصلا محال است نه باطل است برای اینکه طبیعت نمی تواند حکایت از افراد داشته باشد. در آنجا شما قضیه حقیقه را به چه صورتی تصور می کنید؟ آیا «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» مطلق حکم انشائی است یا حکم فعلی است؟ یا به نظر شما و بیان شما از هر دو خارج است برای اینکه قضیه، قضیه حقیقه نیست تا مسأله محققه الوجود و مقدره الوجود محقق باشد؟ یک مقدار بیشتر در بیان ایشان فکر بکنید تا بعدا ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - نظریه امام(ره) را در تفسیر حکم انشائی و فعلی توضیح دهید.
- ۲ - فرق بین حکم انشائی و حکم فعلی را طبق نظریه امام بیان کنید.
- ۳ - نظریه بعضی الاعلام(ره) را در برگشت دادن حکم انشائی به قضیه حقیقه توضیح دهید.
- ۴ - اشکالات نظریه فوق را بیان کنید.

ص: ۱۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوه و السّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

فرق بين حكم انشائي و حكم فعلي

بحث در فرق بين حكم انشائي و حكم فعلي بود. عرض كرديم كه بعض الاعلام (قدس سره) فرق را به اين صورت بيان كردند كه حكم انشائي عبارت از آن احكامي است كه به صورت قضيه حقيقيه روي موضوعات اعم از محققه و مقدره الوجود بار شده است. تا زماني كه موضوع اين حكم به عنوان تقدير و مقدره الوجود، مطرح است، اين حكم انشائي خواهد بود. اما زماني كه موضوع آن از فرض تقدير به تحقيق و تحقق مبدل شد، اين حكم يصير فعليا؛ مثل زيد در رابطه با آيه حج «وَلِلّٰهِ عَلَي النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا» كه تا زماني كه اين زيد عنوان استطاعت پيدا نكرده و محقق الاستطاعه نشده، اين حكم در رابطه با او به عنوان يك حكم انشائي است اما بعد از آن كه استطاعت معتبره در حج، در زيد وجود پيدا كرد و عنوان «المستطيع» بر او انطباق پيدا كرد، اين حكم «يصير فعليا بالاضافه الي زيد».

پس در فرق بين انشائيت و فعليّت، همين عنوان موضوع را از نظر تقدر وجود و تحقق وجود

ذکر می فرمایند. تا زمانی که مقدر است، حکم انشائی است و بعد التحقق یصیر فعلیا.

ما عرض کردیم که اولاً مسأله انشائیت و فعلیت، یک مسأله ای نیست که تنها در رابطه با قوانین اسلام باشد، بلکه قوانین اسلام هم از جهات مختلف شبیه قوانین موضوعه عقلائی است و شارع در کیفیت تقنین و روش تقنین، یک روش خاصی اتخاذ نرموده بلکه نحوه تقنین و قانون گذاری در اسلام به همان کیفیت معموله عقلائی مطرح است. و ما در وضع قوانین عقلائی ملا حظہ می کنیم که حکم، دو مرحله دارد؛ یک مرحله، اصل تقنین است، بیان حکم به صورت یک قانون کلی مربوط به عالم جعل، و یک مرحله، مرحله اجراء این حکم است که معمولاً محدود و مضیق تر از محدود جعل قانون است. از مرحله جعل تعبیر به انشاء و از مرحله اجراء به فعلیت تعبیر می شود. لذا بیان ایشان با این کیفیت تقنین و روش قانون گذاری بین عقلاء نمی سازد.

عدم تطبیق قضایای حقیقه بر احکام غیر خطابی

ثانیا: اشکال دیگری که ممکن است به ایشان توجه پیدا بکند، این است که در قوانینی که به صورت غیر خطاب جعل می شود، می توانیم مسأله قضیه حقیقه را بیان بکنیم؛ مثل همین آیه حج، مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» و امثال ذلك، اما در آن قوانینی که به صورت خطاب مطرح است، مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ»، آیا آنجا تصویر قضیه حقیقه به چه صورتی خواهد بود؟ آنجا چطوری می توانیم عنوان درست بکنیم؟ مگر اینکه اینجوری توجیه بکنیم، بگوییم: معنای «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» این است که «المكلف يجب عليه اقامه الصلاة».

یک عنوان مکلفی از جیب خودمان بیرون بیاوریم و موضوع قرار بدهیم و بگوییم: این زید تا زمانی که داخل در دایره عنوان مکلف نشده، این تکلیف نسبت به او جنبه انشائی دارد. وقتی که بالغ عاقل شد و شرایط تکلیف درباره او وجود پیدا کرد، مثل آن غیر مستطیع که «بصیر مستطیعا و یدخل فی عنوان المستطیع» این هم غیر مکلفی بوده که بواسطه بلوغ و عقل و امثال ذلك داخل در عنوان المكلف شده است.

آیا این درست است که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» که به صورت یک خطاب مطرح است و به صورت جمله انشائی با هیئت «افعل» مطرح است را بگوییم: رجوع می کند و برگشت می کند به یک جمله ای شبیه «المستطیع يجب علیه الحج» منتها آنجا عنوان «المستطیع» مطرح است و اینجا عنوان المكلف مطرح است و قضیه حقیقه را در رابطه با عنوان المكلف بتوانیم پیاده

پس این مشکل هم در رابطه با کلام ایشان مطرح است که در احکامی که به صورت خطاب مطرح است و ما قضیه مان به صورت یک قضیه انشائیه مشتمله بر هیئت «افعل» یا «لا- تفعل» است، باید لا محاله در تمامی اینها یک تأویل و توجیهی را مرتکب بشویم و ارجاعش بکنیم به یک قضیه ای که به صورت جمله خبریه باشد و عنوان المکلف را به صورت موضوع در این قضیه خبریه حملیه مطرح بکنیم؟ لازمه بیان ایشان، التزام به یک چنین توجیهی است در مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ» در حالی که روی بیانی که ما در حکم انشائی و حکم فعلی بیان کردیم، اصلاً نیازی به این ارجاع و تأویل، وجود نداشت. این هم یک مشکل در رابطه با کلام ایشان.

قلمرو ارادهٔ جدیه در احکام انشائیه

مشکل سوم، همان نکته ای است که ما اشاره کردیم که در مواردی که حکم فعلی با حکم انشائی مغایرت پیدا می کند به این کیفیت که دایره حکم فعلی از دایره حکم انشائی اضیق می شود؛ مثل آنجایی که تبصره ای به قانون زده می شود، مخصصی بر حکم عام عارض می شود، یک مقیدی در مقابل دلیل مطلق بوجود می آید، ما بین اینها را به این کیفیت جمع کردیم که معنای حکم انشائی این نیست که بجمیع افراد و مصادیقه، مطابق با اراده جدیه است. یک اراده استعمالیه به «أَحَلَّ اللَّهُ التَّيِّعَ» به عنوان یک قانون، تعلق گرفته که این طبیعت بدون هیچ قید و شرط، محکوم به حلیت و امضاء الهی قرار بگیرد.

و این منافات ندارد که بعضی از قیود و شرایط، در متعلق اراده جدیه مدخلیت داشته باشد: باید بیع غرری نباشد، باید بعضی از خصوصیات دیگر را که شارع اعتبار می کند، در آن وجود داشته باشد. و در حقیقت گفتیم: بین «أَحَلَّ اللَّهُ التَّيِّعَ» با «نهی النبی عن بیع الغرر» هیچ گونه منافاتی نیست برای اینکه «أَحَلَّ اللَّهُ التَّيِّعَ» یک حکم انشائی را بیان می کند، اراده استعمالیه به این طبیعت متعلق شده است. البته در کنار آن هم این معنا وجود دارد و هر کجا که دلیلی برخلاف این اراده استعمالیه وجود نداشته باشد، یک اصاله التطابقی که ما در بحث عام و خاص ذکر می کردیم، حکم می کند که بین اراده جدیه و اراده استعمالیه، تطابق وجود دارد.

اما این اصاله التطابق کجا پیاده می شود؟ آنجایی که دلیل عدم تطابق، وجود نداشته باشد. در «نهی النبی عن بیع الغرر» دلیل بر عدم تطابق قائم شده است. اما اگر در بیع معاطات شک

کردیم که آیا بیع معاطات صحیح است یا نه؟ چون دلیلی بر اصاله عدم تطابق قائم نشده، روی اصاله التطابق، به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمسک می کنیم و از راه اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» استفاده می کنیم که بیع معاطاتی هم مثل بیع به صیغه، مورد امضاء و تنفیذ شارع مقدس اسلام است.

پس در حقیقت ما از یک طرف در حکم انشائی پای اراده جدیه را مطرح نمی کنیم، مگر آن مقداری که دلیل برخلاف قائم نشده باشد، و از طرف دیگر منافاتی بین «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «نهی النبی عن بیع الغرر» قائل نیستیم.

روی معنایی که ما برای انشائیت و فعلیت می کنیم، حل این مسائل خیلی آسان به نظر می رسد بدون اینکه مواجه با اشکال بشویم. اما روی بیان بعضی الاعلام (قدس سره الشریف) در فرق بین انشائیت و فعلیت که ملاک را در انشائیت، قضیه حقیقه به نحو مقدره الوجود و در فعلیه، محققه الوجود می داند، دیگر هیچ مسأله اراده جدیه و اراده استعمالیه مطرح نیست.

آن وقت از ایشان سؤال می کنیم که بین «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» با «نهی النبی عن بیع الغرر» چطوری جمع می کنید؟ شما که نیامدید از طریق اراده جدیه و اراده استعمالیه تفکیک قائل بشوید بلکه از طریق قضیه حقیقه مقدره و محققه تفصیل قائل شدید. بین «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «نهی النبی عن بیع الغرر» چطوری جمع می شود؟

به عبارت دیگر: در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» که یک مصداق روشنی است برای قضیه حقیقه، لازمه بیان شما این است که اراده جدیه روی همه موضوعات و مصادیق بیع تحقق دارد، منتها بیع تا زمانی که تحقق پیدا نکرده به صورت مقدره است، بعد از آنکه تحقق پیدا کرد، به صورت محققه است. در بیع غرری، آیا این بیع غرری محققه الوجود «لا یكون من مصادیق أحل الله البيع، ام یكون من مصادیق»؟ حالا که از مصادیق آن است، بین اراده جدی و استعمالی هم که تفکیکی نیست، پس باید بگوییم: «کل بیع، کل معامله اذا تحققت و اتصفت بعنوان البیعه، یكون حلالا صحیحا نافذا عن الله». آیا می توانیم به صورت قضیه جدیه و بر طبق اراده جدیه این حرف را بنیم یا نمی شود این حرف را زد؟

روی بیان ایشان باید ملتزم بشویم به اینکه وقتی که موضوع آن قضیه حقیقه تحقق وجود پیدا کرد، اراده دیگری به آن متعلق است لکن این اولاً با وجود دلیل مقید سازگار نیست. ما در مقام تقیید و تخصیص با توجه به اینکه تقیید و تخصیص، مستلزم هیچ گونه مجازیتی در دلیل عام و در دلیل مخصص نیست، هیچ راهی جز تفکیک بین اراده جدیه و اراده استعمالیه وجود ندارد. وقتی که راه، این شد، ملاک در انشائیت و فعلیت هم همین است. آنکه اراده

استعمالیه به صورت وضع قانون و جعل قانون به آن متعلق است «حکم انشائی» است و آنکه متعلق اراده جدیه است و باید پیاده بشود و به مرحله اجرا و عمل بیرون بیاید، عبارت از حکم فعلی است. و عرض کردیم امام بزرگوار «قدس سره الشریف» هم همین نظر را اختیار فرمودند و تحقیق هم همین معنا را اقتضاء می کند.

اشکال اجتماع اراده و کراهت

اینها مقدمه بود؛ اصل بحث ما در این محظوری بود که در رابطه با تعبد به مظنه مطرح بود، چون دو محذور آن را جواب دادیم؛ محذور سوم، مسأله اجتماع اراده و کراهت بود.

به عبارت روشن تر؛ محذور سوم، این بود که اگر شارع به مقتضای حکم فعلی، نماز جمعه را واجب قرار داد، اراده جدیه هم متعلق به ایجاد نماز جمعه است، لکن اماره و خبر واحد «دلّ علی عدم وجوب صلاه الجمعه» غیر از مسأله تفویت مصلحت که محذور دوم بود، یک محذور سومی مطرح بود که به عنوان مقدمه جوابش، مسأله فرق بین حکم انشائی و فعلی را بیان کردیم. اینجا چطور می شود از طرفی وجوب نماز جمعه، یک وجوب عملی، اجرائی، حکم فعلی است، از طرف دیگر هم «قامت الاماره علی عدم وجوبها» مکلف هم که خبر ندارد که وجوب نماز جمعه به عنوان فعلیت مطرح است، مکلف بیچاره و یا مجتهد، فقط مواجه با یک خبر زراره ای است که «قام علی عدم وجوب صلاه الجمعه» آن وقت سؤال می شود که اینجا شارع چه کرده است؟ از یک طرف اراده جدیه به نماز جمعه متعلق است، مقتضی و ملاک وجوب در نماز جمعه به حدی است که اراده جدیه مولا بر اتیان نماز جمعه است، از طرفی هم شارع می خواهد قول زراره را حجت قرار بدهد، در حالی که زراره «یخبر عن المعصوم علیه السلام بان صلاه الجمعه لیست بواجبه» اینجا چه جوری بین این دو مطلب جمع بکنیم؟

راه حل اجتماع اراده و کراهت

یک راه جواب روشن دارد و آن راه، این است؛ در مسأله اهم و مهم، در مسأله صلاه و ازاله نجاست از مسجد، در مسأله غریقی که فرض کنید «احدهما یكون نیئا و الآخر انسانا عادیا» در مسأله اهم و مهم شما می گوید: هیچ مانعی ندارد با اینکه هر دو عنوان، ملاک دارد، با اینکه مقتضی وجوب در آن تحقق دارد، با اینکه اگر مزاحمتی بین صلاه و ازاله نبود، واجب بود که

صلاه در ظرف خودش تحقق پیدا بکند، اما وقتی که پای مزاحمت پیش آمد، پای اهم و مهم پیش آمد، امکان جمع بین کلا التکلیفین و رعایت امتثال هر دو تکلیف نشد، انسان یک اهم را اختیار می کند و اگر در مواردی هم اهم و مهم وجود نداشت، مثل دو غریق معمولی «لکنه لا- یقدر علی انقاذ کلیمها» می گویند: یتخیر بین اینکه این غریق را انقاذ بکند و یا آن غریق را انقاذ نکند.

پس در رابطه با خود دو حکم فعلی که هر دو از نظر فعلیت در رتبه واحده هستند، وقتی که امکان رعایت جمع بین دو حکم فعلی نبود و مسأله مزاحمت مطرح بود، در درجه اول، اهم، اگر اهم و مهمی نبود، نوبت به تخییر می رسید. وقتی این معنا را شما در اینجا پیاده کردید، معنای آن این است که اگر آن غریق اهم را شما انقاذ کردید، معنای آن این نیست که آن غریق غیر اهم «لا- یكون انقاذه بمرحله بلوغه الی الحکم الفعلی» بلکه حکم فعلی هم بود به مرحله اجراء هم رسید، اراده جدیه شارع هم به او تعلق گرفته بود، لکن چون مکلف نمی توانست و توان جمع بین انقاذ کلا- الغریقین را نداشت، در درجه اول، اهم و مهم، «و اذا لم یکن هناك اهمیه کان مخیرا بین الامرین» وقتی که این قاعده و ضابطه به عنوان یک حکم عقلی مطرح شد، آن وقت در ما نحن فیه با یک مختصر توضیحی که بعدا ان شاء الله عرض می کنیم همین معنا پیاده خواهد شد.

پرسش:

۱- فرق بین حکم انشائی و حکم فعلی را از نظر بعض الاعلام بیان کنید.

۲- دلیل عدم تطبیق قضایای حقیقه بر احکام غیر خطابیه چیست؟

۳- آیا در احکام انشائیه هم اراده جدیه مطرح است؟ توضیح دهید.

۴- راه حل اشکال اجتماع اراده و کراهت را بیان کنید.

ص: ۱۱۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

جمع بين حكم ظاهري و واقعي

بعد از روشن شدن معنای حکم انشایی و حکم فعلی در رابطه با اصل مسأله که محظور تعيّد به مظنه بود که اجتماع اراده و کراهت و يا حبّ و بغض در شيء واحد لازم می آید در جایی که اماره مؤدی بشود «الی حرمة ما هو واجب فی الواقع أو الی وجوب ما هو حرام فی الواقع» مستشکل می گفت: در چنین صورتی، تعيّد به مظنه، مستلزم اجتماع اراده و کراهت و مستلزم اجتماع حب و بغض است.

برای جواب از این محظور، مقدمه ای را ذکر کردیم، که این جواب ما، همان تحقیق در جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی خواهد بود. گفتیم: این مسأله مسلّمی است که در مورد تراحم، اگر احد المتراحمین اهمّ باشد و دیگری مهم، مولا نمی تواند هر دو را به مکلف الزام بکند زیرا که مکلف قدرت بر امتثال هر دو را ندارد و نمی تواند هر دو مأمور به را در خارج جمع بکند، لا محاله اگر یکی اهم از دیگری بود - مثل همان مسأله صلاه و ازاله که در باب امر

به شیء بحث می شد - آن امر به اهم، فعلیت پیدا می کند و امر به مهم، کنار می رود، لکن نحوه کنار رفتن امر به مهم این نیست که مقتضی در آن وجود ندارد یا ملاک را از دست داده بلکه صرفاً برای رعایت اهم و عدم امکان اجتماع امثالین، مولا لا محاله از مهم رفع ید می کند و می گوید: مخالفت امر به مهم «لا یترب علیها استحقاق العقوبه و امثال ذلک» اما اگر مکلف قدرت می داشت، بواسطه فعلیت و وجود ملاک و لزوم تحقق آن مأمور به و امر مهم، لازم بود که هر دو را انجام بدهد.

بعد از آنکه شما این مطلب را در موارد شخصیه پذیرفته اید و روی این مبنا مشی می کنید، ما اینجا همین حرف را می زنیم و می گوییم: در این جایی که نماز جمعه بر حسب واقع، واجب است و وجوبش هم به مرحله اجرا درآمده، لازم هم هست که مکلف آن را رعایت نکند، لکن یک مشکلی در پیش است و آن این است که چون این تکلیف به مکلف نرسیده و برای مکلف تبیین نشده و موانع نگذاشته که این تکلیف در اختیار مکلف قرار بگیرد، این جا از دو حال بیرون نیست؛ با این است که مکلف بر طبق علم اجمالی که معمولاً برای او در موارد محقق است، باید در همه موارد، احتیاط نکند و یا این که بگوییم: این احتیاط چون مستلزم یک مشقت شدید و یک خرج شدیده است و چه بسا توده مردم زیر بار چنین احتیاطی نمی روند و لو این که در بعضی از موارد شخصیه، مانعی ندارد، اما در تمامی موارد بخواهیم پایه را بر مبنای احتیاط تام و احتیاط کامل قرار بدهیم و به مکلف بگوییم که هر کجا شما احتمال یک تکلیف وجوبی می دهید، باید احتیاط بکنید و هر کجا احتمال یک تکلیف تحریمی وجود دارد لازم است که احتیاط تحقق پیدا نکند، این سبب می شود که مردم از اساس دین دور بشوند و یک تنفری نسبت به دین برای آنها پیدا بشود. ما ملاحظه می کنیم در شرایطی که تعبّد به مظنه وجود دارد و راه برای مردم باز است و مسأله احتیاط، قلّ ما یتحقق مورد پیدا می کند، معذکک برای خیلی از مردم سخت است زیر بار احکام اسلام بروند، با این که دین سمحه سهله آسانی است، معذکک پذیرفتن آن و عمل کردن به همه احکام آن مشکل است.

لازمه ترک تعبّد به ظنّ

اگر ما مسأله تعبّد به مظنه را کنار بگذاریم، بگوییم: در جمیع موارد باید احتیاط تام رعایت شود، کأنّ یک حرجی در اعلی درجه که شاید چه بسا منجر به هرج و مرج و اختلال نظام هم

شود و این با هدف اصلی دین سازگار نیست. پس شارع این نکته را رعایت می کند. و از طرفی می بیند که اگر خبر عادل، حجت قرار بگیرد اگر همان چیزی که عقلا در باب خبر ثقه پیروی می کنند در مسائل دینی هم مورد تبعیت و پیروی قرار بگیرد، البته این طور هست که گاهی از اوقات این خبر واحد، مخالف با واقع است لکن کثیرا ما هم این خبر واحد مطابق با واقع است و همان واقع را برای مکلف منجز می کند و مکلف را ملزم به آن قرار می دهد.

نتیجه این می شود؛ به لحاظ این که مواردی و مثلا صدی ده، صدی بیست، این خبر عادل و یا ثقه، مخالف با واقع است و در نتیجه مخالفت، همان ملاکها و مصالح و مناطها از دست مکلف فوت می شود و از بین می رود اما برای شارع، چاره غیر از این نیست. شارع چه کار بکند؟ احکامی را وضع کرده، احکامی را انشاء کرده و به مرحله اجرا رسانده و مرادش این است که این احکام، عمل بشود، اما چون مردم علم ندارند، عالم به غیب نیستند، علم معمولی آنها هم در رابطه با احکام کم است، پس در موارد نبودن علم، مصلحت مهمتر اقتضای جعل تعبد برای مظنه می کند، در عین اینکه حکم واقعی دارای ملاک است، دارای مناط است، اما در شرایط فعلی نمی تواند در صورت مخالفت اماره، واقع را از مکلف طلبکاری کند برای همین مشکل مهمی که در برابر شارع قرار گرفته است.

پس همان طور که در اهم و مهم در موارد جزئی، در موارد شخصیه شما اهم را بر مهم مقدم می دارید و معنای تقدیمش این است که شارع از روی ناچاری، از مهم رفع ید کرده، نه برای اشکال و کمبودی که در مهم وجود دارد و چاره ای هم غیر از این ندارد، در مسأله کلی تعبد به ظن در رابطه با احکام کلیه اسلامی هم به همین ملاک و به همین مناط، عقل تجویز می کند، بلکه بالاتر: نه تنها تجویز است اصلا ضرورت دارد که شارع بعضی از امارات ظنیه را حجت قرار بدهد برای تسهیل و برای حفظ اسلام و برای عدم تنفر مردم از اسلام، و لو این که در سایه این مطلب و این مسأله، یک مشکلات فی الجمله ای پیش می آید و یک سری از احکام اجرا نمی شود و مکلف آنها را عمل نمی کند، لکن عمل نشدن به یک سری از احکام در موارد مخالفت اماره با واقع، اهون است بر شارع از این که اساس اسلام در خطر انزجار و تنفر مردم قرار بگیرد.

ملاک عمل عقلا به خبر ثقه

لذا ما می بینیم که خود عقلا هم روی همین ملاک است که خبر ثقه را در مسائل خودشان

حجت قرار داده اند. اگر عقلا مبنای کار خودشان را بر علم قرار بدهند، می بینید چه مشکلاتی تحقق پیدا می کند! اصلا دیگر ترتیب اثر بر حرفی نمی دهند، چون موارد تحقق علم حتی در مسائل عقلائی هم عبارت از موارد قلیله است. آنها هم روی همین نکته، مسأله خیر ثقه و بعضی از امارات را حجت قرار داده اند و الا کار عقلا بلا وجه نیست و این نه به این معناست که عقلا خواسته اند مرتبه علم را پایین بیاورند و ارزش یقین را کم کنند بلکه ملاحظه کرده اند دیده اند اگر مبنای کار را روی علم بگذارند، دیگر اصلا زندگی یک طور دیگری خواهد شد و چه بسا در همان زندگی روزمره عقلائی اختلال به وجود خواهد آمد. آنها هم روی همین ملاک، مسأله امارات را حجت می دانند منتها شارع بعضی از امارات عقلائی را نپذیرفته، لکن بحث ما در اماره خاصه نیست، بحث ما در اصل مسأله تعبد به اماره ظنیه است که به چه مناسبت این مسأله تعبد به اماره ظنیه به عنوان جانشین یقین در مورد نبود یقین مطرح شده؟ همان نکته ای که پیش عقلا مطرح است، شارع هم روی همان نکته تکیه کرده و روی همان حساب، مسأله تعبد به مظنه را در شرعیات پیاده کرده، برای این که شرع محفوظ بماند، احکام شرع محفوظ بماند، مخصوصا که هر ظنی را هم حجت قرار نداده است. ظنونی مورد تعبد و جعل حجیت است تأسیسا یا امضاء فرضا که اینها کثیرا ما مطابق با واقع است لکن در صدی ده درصد یا بیست درصد هم مخالف با واقع باشند، این مخالفت با واقع و ضربه ای که از این ناحیه به مکلف متوجه می شود، به مراتب کمتر است از ضربه ای که در رابطه با انزجار و تنفر از اساس دین به دنبال احتیاط کامل و مشقتی که مترتب بر احتیاط کامل است.

پس در حقیقت محور و ملاک، همان مسأله اهم و مهم است، منتها مسأله اهم و مهمی که ما معمولا بحث می کردیم در یک موارد شخصیه و جزئی بود، اما در مسأله تعبد به مظنه، گاهی این مسأله اهم و مهم روی یک عنوان، پیاده می شود، اما از نظر ملاک و از نظر مناط، یکی است، بدون این که کمترین فرقی بین اینها وجود داشته باشد.

پس در مسأله تعارض حکم ظاهری با حکم واقعی (این قسمتش فعلا مربوط به امارات است چون همان طوری که بعدا ان شاء الله بحث می کنیم گاهی حکم ظاهری مقتضای اماره است، گاهی مقتضای اصل عملی است، و اصل عملی هم - به تعبیر مرحوم محقق نایینی (قدس سره) که کلامشان را ان شاء الله ذکر می کنیم - دوجور است؛ اصول محرزه یا اصول غیر محرزه، لکن فعلا بحث ما در امارات است) جمع بین حجیت اماره و حکم واقعی به همین کیفیتی است که شما ملاحظه کردید. اما اینجا انظار و آراء دیگری هم وجود دارد که

بعضی از این انظار و آراء را در کتاب رسائل و کتاب کفایه ملاحظه فرموده اید، لکن بعضی از انظار و آراء دیگر هم وجود دارد که باید ان شاء الله همه اش را ملاحظه کنیم چون یک بحث دقیق است و یک بحث اساسی است و باید روشن شود.

طریقه مرحوم شیخ (ره) برای جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی

اما آنچه در رسائل و کفایه مطرح است آن را خیلی دنبال نمی کنیم. مرحوم شیخ انصاری در کتاب رسائل از این راه وارد شده که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی، ما از این راه وارد می شویم که اینها در مرتبه واحده نیستند، بلکه حکم ظاهری به دو رتبه از حکم واقعی، تأخر دارد و این حکم ظاهری که ایشان ذکر می کنند، هم مفاد اماره را شامل می شود و هم مفاد اصول عملیه را می گیرد. اگر مثلاً- نماز جمعه فرضاً در عصر غیبت بر حسب حکم واقعی، حکمش عبارت از حرمت است، لکن چون مکلف نمی داند و در نماز جمعه شاک است، فرض کنیم با پشتوانه جعل «لا تنقض الیقین بالشک» از طرف شارع راهی برای او هست و «لا- تنقض الیقین بالشک» دلالت می کند بر جریان استصحاب وجوب که نماز جمعه در عصر حضور، واجب بوده لکن در زمان غیبت چون شک در بقا و عدم بقای وجوبش مطرح است، «لا- تنقض الیقین بالشک» اقتضای استصحاب وجوب را می کند. چگونه بین استصحاب وجوبی که خود شارع با لا تنقض برای مکلف مطرح کرده و از طرفی هم خود شارع حکم واقعی نماز جمعه را در عصر غیبت فرضاً حرمت قرار داده است، اجتماع حاصل می شود؟

مرحوم شیخ فرموده است که مرتبه حکم ظاهری از مرتبه حکم واقعی متأخر است، برای اینکه در موضوع حکم ظاهری شک در حکم واقعی اخذ شده است، پس اول باید حکم واقعی وجود داشته باشد و شک در رابطه با حکم واقعی مطرح باشد و این شک در حکم واقعی، موضوع برای جریان استصحاب و حکم ظاهری است. یا در مسأله اصالة الحلیه در آن جایی که شیء به حسب واقع، حرام است اگر فرض کردیم که شرب توتون به حسب واقع حرام است لکن شارع به مقتضای «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام» یک اصلی را به نام اصالة الحلیه برای مکلفین جعل کرد، حالا مکلف شک دارد در این که شرب توتون حلال ام حرام؟ اصالة الحلیه برای مکلف، حلیت ظاهریه جعل می کند، در حالی که حکم واقعی آن عبارت از حرمت است، آن وقت بین این حرمت واقعی و حلیت ظاهریه، «کیف یتحقق الاجتماع؟» شیخ می فرماید: به این کیفیت که این کسی که اصالة الحلیه برایش جریان پیدا

می کند باید اول شک در حکم واقعی داشته باشد. پس اصاله الحلیه از موضوعش تأخر دارد.

موضوعش شک در حکم واقع است. شک در حکم واقعی هم از خود حکم واقعی متأخر است. اگر حکم واقعی وجود نداشته باشد، معنا ندارد که شک در حکم واقعی تحقق پیدا کند.

پس در نتیجه حکم ظاهری به دو رتبه از حکم واقعی تأخر دارد و همین سبب می شود که جمع بین حکم ظاهری و واقعی مانعی نداشته باشد.

بقای فعلیت حکم واقعی

لکن شاگردان ایشان و از جمله مرحوم محقق خراسانی در کفایه به ایشان اعتراض کرده اند که این بیان شما، یک بعد مسأله را دلالت کرد و این که حکم ظاهری در رتبه حکم واقعی نیست، اما در این جایی که حکم ظاهری با تأخر رتبه آمده، آیا حکم واقعی کجا رفته؟ حکم واقعی که از بین نرفته. آن که به عالم اختصاص ندارد. آن در مورد شاک هم جریان دارد، و الا همان تصویب محال لازم می آید. ما فرض کردیم که احکام واقعیه بین عالم و جاهل مشترک است. پس حکم ظاهری در رتبه حکم واقعی نیست اما آن جایی که حکم ظاهری پیاده می شود، این طور نیست که حکم واقعی بساطش را جمع کرد، و از صحنه کنار رفته باشد بلکه حکم واقعی هم به قوت خودش محفوظ است، برای اینکه حکم واقعی هیچ اختصاصی به غیر شاک ندارد، همان طوری که برای غیر شاک؛ یعنی عالم به حکم واقعی، حکم وجود دارد و واقعیت دارد، برای شاک هم مسأله همین است. پس در نتیجه او از حکم واقعی دورتر است، اما حکم واقعی در مورد حکم ظاهری به قوتش باقی است. حالا که باقی است، «فکیف اجتمع الحکمان؟ فکیف اجتمع الحلیه الظاهریه مع الحرمة الواقعیه؟»

تشابه محل بحث با بحث ترتب

شبهه آن چه که مرحوم آخوند در بحث ترتب فرمودند. گرچه ما مسأله ترتب را به یک طرز دیگری تصحیح کردیم، لکن مرحوم آخوند که شدیداً با مسأله ترتب مخالف بود و ترتب را مستحیل می دانست، حرفشان این بود که می گفت: شما می گوید: امر به مهم مشروط به عصیان امر به اهم است منتها به نحو شرط متأخر یا مشروط به عزم به عصیان امر به اهم به نحو شرط مقارن و این معنایش این است که امر به مهم حق ندارد که در رتبه امر به اهم خودنمایی بکند. اما از آن طرف وقتی که نوبت به امر مهم می رسد، آیا امر به اهم بساطش را

جمع می کند؟ و اگر جمع می کند به چه کیفیت بساطش جمع شده؟ آیا با موافقت و امتثال جمع شده، که فرض این است که امتثال امر به اهم تحقق پیدا نکرده و اگر بگویید: با معصیت، امر به اهم از بین رفته، فرض این است که عصیان به نحو شرط متأخر در امر به مهم مطرح است، و اگر عزم بر عصیان را شما شرط بدانید، عزم بر عصیان که تکلیف را ساقط نمی کند.

اگر کسی خدا نکرده الان تصمیم گرفت که امشب عشاءین را انجام ندهد، آیا این عزم بر عصیان امر به صلاه مغرب و عشاء سبب می شود که این امر از بین برود و بساط خودش را جمع بکنند؟ پس در همان جا هم مرحوم آخوند این فرمایش را داشتند.

عرض کردیم: ما اصل حرف ایشان را به یک صورت دیگری آنجا مطرح کردیم و بالاتر از ترتب را تصحیح کردیم، اما حالا به همین ظاهری که آنجا مطرح است، اشکال ایشان این است که شما سعی کردید که رتبه امر به مهم را از امر به اهم متأخر قرار بدید، اما وقتی که سراغ امر به مهم می آید برای اینکه شرطش تحقق پیدا کرده است، امر به اهم به قوت خودش باقی است، بدون اینکه چیزی موجب سقوط امر به اهم شده باشد.

(سؤال... و جواب استاد): در این مسأله اهم اتفاقاً آنکه فعلیت دارد، امر به اهم است لذا مسأله عزم بر عصیان به صورت شرطیت مطرح است و الا آنکه در ابتدا، یکه تاز میدان است عبارت از امر به اهم است، روی همان ملاکی که گفتیم: اهم بر مهم تقدم دارد.

(سؤال... و جواب استاد): مرحوم شیخ روی تأخر رتبه، تکیه کرده است، آیا تأخر رتبه کاربردش چه مقدار است؟ تأخر رتبه معنایش این است که این متأخر در رتبه متقدم نیست، اما متقدم هم در رتبه متأخر، سقوط کرده، این را ما از کجا ثابت بکنیم که متقدم در رتبه متأخر سقوط کرده؟ مگر بگویید که احکام واقعیه در مورد شاک اصلاً واقعیت ندارد. اگر این مسأله را ملتمز بشوید، بله. اما اگر گفتید: اجماع و روایت متواتره بر اشتراک احکام واقعیه بین عالم و جاهل قائم شده، پس در مورد جاهل، هم حکم واقعی هست و هم حکم ظاهری هست، «فکیف اجتمع الحکمان؟» پس این که ما سعی کنیم رتبه حکم ظاهری را متأخر قرار بدهیم، نمی تواند مشکله اجتماع حکم ظاهری و واقعی را درست بکند، و این اشکال را خود مرحوم آخوند در کفایه به مرحوم شیخ ذکر کردند.

پرسش:

۱ - طریقه جمع بین حکم ظاهری و واقعی را توضیح دهید.

ص: ۱۲۵

۲ - ملاک عمل عقلا به خبر ثقه چیست؟

۳ - طریقه مرحوم شیخ برای جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی را بیان کنید.

۴ - اشکال مرحوم آخوند به طریقه فوق را توضیح دهید.

۵ - وجه تشابه محل بحث به بحث ترتب را بیان کنید.

ص: ۱۲۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در آراء و نظراتی بود که در رابطه با جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری مطرح شده است. یک نظر از مرحوم شیخ اعظم شیخ بزرگوار انصاری (قدس سره الشریف) بود که به همین کیفیتی که ملاحظه فرمودید مورد مناقشه قرار گرفت.

انکار حکم ظاهری در کلام محقق خراسانی (ره)

اما نظر دوم؛ نظر مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه است. خلاصه بیان ایشان که از طرق و امارات بالاتر نمی رود، این است که می فرماید: ما اصلا حکمی به نام حکم ظاهری که شارع جعل کرده باشد نداریم تا در مقام جمع بین حکم ظاهری و بین حکم واقعی برآییم. در طرق و امارات، چنین چیزی وجود ندارد، بلکه آنچه که شارع در مثل خبر واحد و امثال ذلك جعل کرده، یک حکم وضعی است به نام حجیت، که حجیت، یک حکم وضعی مجعول شارع است.

معنای حجیت همان طوری که مکرر عرض شد، این است که اگر این حجت مطابق با واقع باشد، همان واقع، تنجز پیدا می کند، همان واقع گریبان مکلف را می گیرد و اگر حجت، مخالف با واقع شد، در این صورت، حکمی وجود ندارد، فقط مکلف در رابطه با مخالفت با حکم واقعی معذور است.

پس اگر نماز جمعه به حسب واقع، واجب بود و اماره ای در اینجا مطرح بود، خبر واحدی وجود داشت، اگر مفاد خبر واحد، همان وجوب نماز جمعه باشد، ما دو تا حکم نداریم بلکه همان وجوب واقعی به لحاظ اینکه اماره مطابقت با آن دارد و مؤدی به وجوب واقعی شده، گریبان مکلف را می گیرد. و اگر خبر واحد دلالت بر عدم وجوب کرد، معنایش این نیست که شارع یک حکمی به نام عدم وجوب جعل کرده باشد بلکه معنای حجیت، این است که این مکلفی که «قام عنده اماره معتبره علی عدم وجوب صلاه الجمعه یكون معذورا فی مخالفه التکلیف و فی المخالفه الواقع».

پس خلاصه بیان ایشان به این برمی گردد که در مورد طرق و امارات، ما اصلاً یک حکم دیگری نداریم تا بعد بحث بکنیم که جمع بین آن حکم و بین حکم واقعی به چه کیفیتی است بلکه در موارد مطابقت، تنها همان حکم واقعی مطرح است و در موارد مخالفت، فقط معذوریت مکلف است در مخالفت حکم واقعی بدون اینکه حکم دیگری در کار باشد. این مطلب را مرحوم آخوند در جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری ذکر کرده اند.

عدم جعل تأسیسی از طرف شارع برای امارات

یک اشکال مبنایی به ایشان هست که ما در ضمن بحثهای گذشته هم ذکر کردیم. ولو اینکه در این بحث قابل توجیه است و آن این بود که در موارد امارات معتبره شرعیه، در هیچ موردی خود شارع یک حجیت تأسیسیه ای جعل نکرده ولو اینکه حجیت، یک حکم وضعی قابل جعل است اما در مورد امارات و طرق معتبره شرعیه، باطن جعل شارع، امضاء آن اماره ای است که عند العقلا معتبر است و الا جعل تأسیسی و جعل ابتدائی وجود ندارد.

این اشکال در ما نحن فیه قابل توجیه است به اینکه بگوییم: همان حجیت امضائیه معنایش همین چیزی است که مرحوم آخوند می گویند. در این جهت، فرقی نمی کند که جعل حجیت به نحو ابتدا و استقلال باشد، یا به عنوان تأیید و امضاء ما عند العقلاء باشد. پس این در اشکال به مرحوم آخوند مهم نیست.

اما آن که مهم است و کاملاً به بحث ما مرتبط است این است که در مورد اماره مطابقتی که مشکلی نداریم، همان حکم واقعی است که با قیام اماره، گریبان مکلف را می‌گیرد و همان طوری که ایشان فرمودند: ما دو حکم نداریم. اساس اشکالی که در بحث ما به مرحوم آخوند وارد است، این است که در مورد اماره مخالفه، اماره ای که قائم شد بر اینکه نماز جمعه واجب نیست و مکلف هم به استناد این اماره، نماز جمعه را ترک کرد و کسی هم نمی‌تواند به او اعتراض کند که «لم ترک صلاه الجمعه»؟ بعد از آن که روایت صحیح فرضاً قائم بر عدم وجوب شده است، اینجا در تحلیل مطلب و باطن مطلب، این معنا هست که این ترک، به تجویز شارع، استناد دارد. اگر شارع خبر واحد را ولو امضاء حجت قرار نمی‌داد، اگر شارع فرضاً معامله ای که با قیاس می‌کرد با خبر واحد هم همان معامله را انجام می‌داد، ظهر روز جمعه که می‌شد، مکلف علم اجمالی داشت به این که یا نماز جمعه واجب است، یا نماز ظهر واجب است و مقتضای علم اجمالی، این بود که بین امرین جمع کند و لازمه جمع این بود که مأمور به واقعی در خارج تحقق پیدا کند. اما چه چیزی سبب شد که این احتیاط لازم عقلی از دوش مکلف برداشته شد؟ و چه چیزی ترخیص ترک صلاه جمعه را به این مکلف عنایت کرد؟ جز خود شارع، مسأله دیگری در این ترخیص و تجویز ترک نماز جمعه نقش نداشته است. پس شارع ترک نماز جمعه را تجویز کرد. لازم نیست که یک حکمی جعل کرده باشد، همین که نماز جمعه به حسب واقع واجب است و شارع با حجیت خبر واحد ولو امضاء ترک نماز جمعه را تجویز می‌کند، همین جا مشکل مطرح می‌شود که «کیف یتحقق الاجتماع» بین وجوب واقعی نماز جمعه و تجویز ترک که لازمه جعل حجیت است؟ چطوری شارع می‌تواند بین این دو جمع بکند که از یک طرف، اراده جدیه اجرائیه او متعلق به اتیان نماز جمعه باشد و از طرف دیگر هم با جعل حجیت و لو به نحو امضاء، ترک نماز جمعه را تجویز بکند؟ بین این دو چطور توفیق و اجتماع می‌تواند تحقق پیدا کند؟!

در حقیقت به مرحوم آخوند این جوری عرض می‌کنیم که مشکله جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی در این نیست که ما یک حکمی داشته باشیم و اسمش را حکم ظاهری بگذاریم و این حکم ظاهری هم مخالف با واقع باشد بلکه اگر حکمی هم نباشد، لکن تجویز مخالفت حکم واقعی در قالب جعل حجیت در کار باشد، همان مشکله وجود دارد. «کیف یجتمع

ایجاب صلاه الجمعة» با ترخیص در ترک نماز جمعه که لازمه جعل حجیت است؟ پس این راهی هم که ایشان برای جمع ذکر کردند، نمی تواند راه صحیحی باشد.

تغایر موضوع حکم ظاهری و حکم واقعی از نظر مرحوم فشارکی(ره)

از ایشان که بگذریم نوبت به متأخرین از ایشان می رسد؛ یکی از اجلاء متأخر از مرحوم آخوند، مرحوم سید فشارکی است که تقریباً ده سال یا کمتر بعد از فوت مرحوم آخوند حیات داشتند و ظاهراً از اساتید مرحوم محقق حائری بنیانگذار حوزه علمیه قم و هم بحث مرحوم میرزای دوم شیرازی میرزا محمد تقی(نه میرزا حسن صاحب فتوای تنباکو) بوده اند و بسیار مرد دقیق و با تحقیقی در مسایل بوده اند. ایشان در مقام جمع بین حکم واقعی و ظاهری، آن طوری که شاگردشان مرحوم محقق حائری در کتاب درر از ایشان نقل می کند که یک مقداری هم مفصل است، لکن اساس حرفشان به این مقداری است که ان شاء الله من عرض می کنم.

ایشان می فرماید: اصلاً موضوع حکم ظاهری و حکم واقعی با هم فرق می کند، مثل حرمت خمر و حلیت خل می ماند. در مسأله حرمت خمر و حلیت خل، کسی نیامده توهم بکند که بین این حلیت و حرمت، معارضه تحقق دارد چون موضوعشان به هم ارتباطی ندارد، آن روی عنوان خمر است و این روی عنوان خل است، منتها نه به این وضوحی که در مسأله خمر و خل مطرح است، لکن شبیه همین که اصلاً حکم ظاهری، یک موضوع دارد، و حکم واقعی یک موضوع دیگر، و باز نه اینکه مسأله تأخر رتبه در کار باشد که در کلام شیخ انصاری ملاحظه فرمودید، بلکه مسأله تعدد دو عنوان موضوع و تغایر دو عنوان موضوع در کار است مثل خمر و خل اما نه به آن وضوحی که در مسأله خمر و خل مطرح است با یک بیانی که ایشان اینجا ذکر می فرمایند.

خلاصه بیانشان این است که می فرماید: وقتی که مولا نماز جمعه را تصور می کند، برای اینکه یک حکم واقعی روی نماز جمعه بار بکند، آن چه که به عنوان موضوع در این حکم واقعی، متصور مولا- است، نفس عنوان نماز جمعه است. حالا شما بفرمایید: حالات مختلفه ای که برای نماز مطرح است و نماز جمعه خودش می تواند معروض برای آن حالات واقع بشود و مقسم برای آن حالات قرار بگیرد را نیز مولا- ملاحظه کرده، که نماز جمعه مثلاً گاهی در دار واقع می شود، گاهی در بیابان واقع می شود، گاهی در مسجد واقع می شود، گاهی مثلاً در زماننا هذا در مصلی ها انجام می گیرد، لکن اینها حالاتی است که برای خود نماز جمعه

به تنهایی و نفس این عنوان، می تواند پیدا بشود؛ برای این که ما در مقام تعبیر می گوئیم.

«صلاه الجمعة إمّا ان تقع فی دار و إمّا» در مسجد و إمّا در مصلى و إمّا در بیابان. اینها حالات مختلفه ای است که مربوط به نماز جمعه و خود عنوان نماز جمعه است که حتی اگر نماز جمعه معروض حکم هم واقع نشود و حکم وجوب واقعی هم به آن تعلق نگیرد، این حالات برای آن وجود دارد. نماز جمعه ولو واقعا هم واجب نباشد می تواند اتصاف پیدا کند بوقوعها فی الدار، می تواند اتصاف پیدا کند بوقوعها فی المسجد، می تواند اتصاف پیدا کند بوقوعها فی المصلی.

در مقام جعل حکم واقعی، مولای حاکم باید قبل از جعل حکم، موضوع را تصور کرده باشد، خود نماز جمعه را تصور کرده و آن حالاتی را که نماز جمعه می تواند «فی نفسها و مع قطع النظر عن تعلق الحکم بها» اتصاف به آن حالات پیدا کند را در نظر بگیرد مثل همین حالاتی که مثال زدیم. امّا یک حالاتی برای نماز جمعه وجود دارد که این حالات از تعلق حکم به نماز جمعه متأخر است، یعنی اول باید حکم متعلق به نماز جمعه بشود، بعد این حالات برای نماز جمعه تحقق پیدا بکنند، مثل عنوان معلوم الحکم بودن. نماز جمعه معلوم الحکم، غیر از عنوان نماز جمعه متصف به وقوع فی المسجد است. نماز جمعه متصف به وقوع فی المسجد، قبل از تعلق حکم از حالات خود نماز جمعه است، امّا مشکوک الحکم بودن و معلوم الحکم بودن نماز جمعه، یک عنوانی است که این عناوین با لحاظ تعلق حکم برای نماز جمعه پیش می آید؛ یعنی بعد از این که نماز جمعه محکوم به حکمی شد، آن وقت «قد تكون صلاه الجمعة معلومه الحکم و قد تكون صلاه الجمعة مشکوکه الحکم».

عدم دخالت حالات متأخره از حکم در حکم شرعی

می فرماید: این حالات متأخره از تعلق حکم، هیچ گونه دخالتی در موضوع حکم واقعی و در عنوان حکم واقعی ندارد؛ یعنی وقتی که شارع در حکم اولی واقعی می گوید: «صلاه الجمعة واجبه» وقتی که شما می خواهید که این را تحلیل بکنید می توانید تحلیل بکنید به اینکه «سواء كانت واقعه فی المسجد ام واقعه فی المصلی ام واقعه فی الدار و امثال ذلك» امّا نمی توانید بگویید: «سواء كانت معلومه الحکم ام كانت مشکوکه الحکم». این یک عنوانی است که بعد از تعلق حکم، عارض نماز جمعه می شود و چون این طوری است، - به تعبیر ایشان: - مستحیل که این عناوین متأخره از حکم واقعی در رابطه با تعلق حکم واقعی، مورد

لحاظ و مورد تصور قرار بگیرد. پس نه تنها نیست، بلکه استحاله دارد.

نتیجه این طور شد که موضوع برای حکم واقعی، صلاه جمعه است با آن حالات و خصوصیات که نماز جمعه به آن حالات، اتصاف دارد. آن حالات و خصوصیات هیچ ارتباطی به تعلق حکم به نماز جمعه ندارد و از دایره موضوع حکم واقعی خارج است. اما حالا- که می آییم سراغ موضوع حکم ظاهری، می بینیم کدام نماز جمعه ای محکوم به عدم و وجوب است؟ کدام نماز جمعه ای محکوم به عدم و وجوب است؟ وقتی که اماره معتبره شرعی بر عدم و وجوب نماز جمعه قائم شد، اگر کسی از من و شما سؤال کرد که چه چیزی واجب نیست؟ چه چیزی محکوم به عدم و وجوب ظاهری است؟ شما نمی توانید بگویید: نماز جمعه بلکه باید بگویید: نماز جمعه ای که «تکون مشکوک الحکم بالاضافه الی الحکم الواقعی». آن نماز جمعه ای که حکم واقعی برای من و شما مشکوک است، این نماز جمعه به مقتضای خبر زراره و مفاد روایت زراره «لا تکون واجبه».

پس وقتی که در موضوع حکم ظاهری و موضوع حکم واقعی دقت می کنیم می بینیم موضوع ها با هم اختلاف دارد: موضوع حکم واقعی، نماز جمعه است با حالاتی که بر خودش می تواند عارض بشود، با قطع نظر از تعلق حکم به نماز جمعه، اما نماز جمعه ای که موضوع برای حکم ظاهری به عدم و وجوب است، عبارت از نماز جمعه مقتید به یک حالتی است که در حقیقت این حالت هم مثل وصف به حال متعلق موضوع است، برای این که مسأله مشکوک الحکم بودن و معلوم الحکم بودن، وصف برای حکم است: «الحکم اما ان یکون مشکوکا و اما ان یکون معلوما». وقتی صلاه الجمعه را متصف می کنید و مقسم قرار می دهید برای مشکوکیت و معلومیت، مضاف الیه مشکوکیت و معلومیت، خود نماز جمعه نیست، بلکه حکم متعلق به صلاه الجمعه است، به خلاف نماز جمعه واقع فی المسجد. چه چیزی متصف به این است که «وقعت فی المسجد؟» نفس صلاه الجمعه، چه چیزی متصف به این است که «وقعت فی المصلی؟» نفس الصلاه الجمعه. امّا در متعلق و موضوع حکم ظاهری، یک نماز جمعه موصوف به یک وصفی که آن وصف هم مال خود نماز جمعه نیست، بلکه در رابطه با حکم واقعی متعلق به صلاه جمعه است، «فان الحکم المتعلقه بصلاه الجمعه إنا ان یکون معلوما و اما ان یکون مشکوکا».

وقتی که مسأله این طور شد، نتیجه این می شود که بین موضوع حکم ظاهری با موضوع حکم واقعی، تغایر وجود دارد. عرض کردم: این مسأله تغایر، غیر از مسأله اختلاف رتبه ای

است که مرحوم شیخ انصاری ذکر کردند بلکه مثل خمر و خل می ماند، منتها نه به آن وضوح و نه به آن روشنی اما اینها در اصل تغایر با هم مشترکند. وقتی که موضوعها متغایر شد، دیگر جای این سؤال مطرح نیست که جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری چگونه است؟ حکم واقعی به یک موضوع متعلق است و حکم ظاهری به یک عنوان دیگر و موضوع دیگر متعلق است، لذا هیچ منافاتی بین این دو حکم وجود ندارد. این بیان مرحوم فشارکی است «علی ما نقله تلمیذه فی کتاب الدر».

پرسش:

۱ - کلام محقق خراسانی (ره) را در انکار حکم ظاهری بیان کنید.

۲ - اشکال مبنایی استاد را به کلام محقق خراسانی (ره) بیان کنید.

۳ - اشکال اساسی در کلام محقق خراسانی (ره) چیست؟

۴ - بیان مرحوم فشارکی (ره) را در تغایر موضوع حکم ظاهری و حکم واقعی توضیح دهید.

ص: ۱۳۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در جمع بين حکم ظاهري و حکم واقعي بود. يك راه جمع را مرحوم سيد فشاركي على ما نقله في الدرر ذكر کرده اند، و خلاصه بيان ايشان اين بود که؛ موضوع حکم واقعي با موضوع حکم ظاهري مغاير است، و روى تغاير موضوعين و تغاير عنوانين، هيچ گونه مشكلي در جمع بين حکميين ملاحظه نمى شود.

مناقشه مبنايي در کلام مرحوم فشاركي

لکن بيان ايشان هم مثل بيان مرحوم شيخ بزرگوار انصاري (قدس سره) و مثل بيان مرحوم آخوند صاحب کفايه، قابل اشکال و مناقشه است و بلکه مناقشاتي بر اين بيان وارد است. يك مناقشه، مناقشه مبنايي است که اين مبنا را در مسأله تعبدى و توصلى ذکر کرديم. در مسأله تعبدى گذشت که خصوصيت واجب يا مستحب عبادى اين است که قصد قربت در آن اعتبار دارد و براى قصد قربت، تفاسيرى وجود داشت و احتمالاتى در کار بود؛ يکى از احتمالات،

این بود که معنای قصد قربت این است که انسان مأمور به را بداعی امر متعلق به این مأمور به انجام بدهد. عبادی بودن صلاه به این معنی است که باید صلاه به داعویت امر متعلق به صلاه در خارج تحقق پیدا بکند، و اگر داعی و محرک، غیر از امر متعلق به آن باشد، «لا یكون عبادیا».

بعد این بحث واقع شد که اگر قصد قربت به معنای اتیان بداع الامر باشد، آیا مولای آمر می تواند قصد قربت به این معنا را در متعلق امر اخذ کند؟ یعنی در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» همان طوری که سایر اجزا و شرایط، بعنوان جزئیت و قیدیت مطرح هستند، این مسأله داعویت امر هم بعنوان جزئیت یا قیدیت مطرح باشد و در متعلق امر اخذ شده باشد.

اینجا مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه شدیداً با این معنا مخالف بودند و مدعی استحاله آن بودند که قصد قربت به معنای داعویت امر در ردیف سایر اجزاء، مثل رکوع و سجود و سایر قیود، مثل طهارت از حدث و خبث، در متعلق امر، مدخلیت داشته باشد. و علت استحاله را این ذکر می کردند؛ مسأله داعویت امر، یک چیزی است که از خود امر، تأخر دارد. باید امری وجود داشته باشد تا داعویت امر تحقق پیدا کند، و اگر ما بخواهیم به همان داعویت در مأمور به اخذ کنیم، معنای اخذ در مأمور به، این است که در رتبه متقدمه بر امر باشد، و چیزی که در رتبه متأخره از امر است را چطور می شود در ردیف سایر اجزاء و شرائط، در رتبه متقدمه بر امر قرار بدهیم؟ بخلاف مسأله رکوع، بخلاف مسأله سجود، بخلاف مسأله وضوء و طهارت از حدث زیرا اینها یک مسأله نیستند که در رتبه متأخره از امر «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» باشند لذا هیچ مانعی ندارد اینها در متعلق اخذ بشود، اما مسأله قصد قربت به معنی داعویت امر که عنوان داعویت امر در رتبه متأخره از امر است، کیف یعقل که در ردیف سایر اجزاء و شرایط بتواند در رتبه متقدمه بر امر واقع بشود؟ لذا ایشان در آنجا شدیداً این معنا را دنبال کردند و فرمودند که محال است قصد قربت به این معنا در متعلق امر بتواند اخذ بشود.

امکان تعلق امر به قصد قربت

ما در آنجا این حرف را نپذیرفتیم و گفتیم: مانعی ندارد و خلاصه و اجمال جواب صاحب کفایه این است که کأنّ یک خلطی در کلام ایشان واقع شده است. این چیزی که در رتبه متأخره از امر است، یک داعویت خارجی امر است؛ یعنی امر بوجوده خارجی و بعد از تحقق، اگر بخواهد داعویت داشته باشد، داعویت بدون تحقق امر، نمی شود بلکه باید خارجیت و

واقعیت عینی برای امر تحقق پیدا بکند، آن وقت مکلف در مقام عمل، نماز را به داعویت آن امر واقعی خارجی متحقق انجام بدهد. پس در این تردیدی نیست که داعویت امر توقف بر وجود خارجی امر دارد.

اما در این طرف قصه، وقتی که مسأله خود امر پیش می آید، مسأله موضوع مطرح می شود، مسأله متعلق مطرح می شود، آیا در متعلق، وجود خارجی شرط است؟ یعنی اول باید نماز تحقق پیدا بکند تا امر به آن متعلق بشود؟ یا اینکه در مقام امر، آنچه بر مولی لازم است، تصور الموضوع است؛ یعنی موضوع با اجزاء و شرائطش در ذهن مولی وجود ذهنی پیدا بکند. آن رکوعی که متعلق امر است و در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» مورد توجه است، رکوع خارجی نیست بلکه همان رکوعی است که مولی در ذهنش تصور کرده است، سجودی است که مولی در ذهنش تصور کرده است، طهارت از حدث و خبثی است که مولی در ذهنش تصور کرده است. و در مقام تصور، آیا تصور یک شیء، فرع واقعیت آن شیء است؟ یعنی اول باید شیء، وجود خارجی پیدا بکند تا امکان تصور و امکان لحاظ در مورد آن جریان داشته باشد یا اینکه تصور، ربطی به وجود خارجی ندارد؟ وقتی که ربطی نداشت، این مسأله استحاله مرحوم آخوند در این باب، کاملاً قابل جواب است، برای اینکه چیزی که در رتبه متأخره از امر است، داعویت امر خارجی است که از امر، تأخر دارد، اما آن چیزی که امر متوقف بر آن است، عبارت از تصور الموضوع است و تصور الموضوع امکان دارد و لو اینکه هنوز امری از ناحیه مولی تعلق نگرفته باشد. صلاه را تصور می کند به قید گونه مأمور به، به قید تعلق الامر به، اما این در مرحله تصور است، برای اینکه عنوان موضوعیت موضوع، تثبیت شود و مولی بتواند حد و حدود متعلق امر خودش را مشخص کند.

پس وجود خارجی رکوع و سجود در مقام موضوعیت، مطرح نیست، بلکه آن مقداری که در موضوعیتشان نقش دارد، مسأله تصور است، تصور که متوقف بر تحقق امر در خارج نیست. وقتی که مولی صلاه را تصور می کند، می گوید: صلاه با اداء دین، فرق می کند، اداء دین، خودش به تنهایی موضوع برای ایجاب شرعی است، و لو اینکه انسان ریاء ادای دین بکند و لو به قصد قربت هم ادای دین تحقق پیدا نکند، آنکه شارع می خواهد این است که دین دائن به او رد بشود، اما به چه نیتی به او رد شود؟ به قصد قربت باشد یا بدون قصد قربت؟ این هیچ مدخلیتی در این فرض اصلی شارع ندارد. اما وقتی که سراغ نماز می آید و این نماز را تصور می کند و می خواهد متعلق امر قرار بدهد، می بیند نماز به تنهایی که ناشی از هر گونه

داعی و محرک باشد، نمی تواند معراجیت داشته باشد، نمی تواند ناهی از فحشا و منکر باشد.

آن نمازی می تواند منشأ این آثار و این اغراض، قرار بگیرد که در خارج به داعویت امر، تحقق پیدا نکند. لذا در مقام امر، هنوز امر نشده است، هنوز واقعیت امر تحقق پیدا نکرده است، هنوز محمول در قضیه مطرح نشده است، خود عنوان داعویت امر هم در موضوع مورد لحاظ و مورد تصور قرار می گیرد و هیچ گونه استحاله ای به نظر نمی رسد.

مقتضای مبنای ما در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی

اینجا هم با این عالم بزرگوار که بسیار مرد با تحقیق و با دقت بوده است، همان مطلب را بیان می کنیم به عنوان اینکه این با حرفهای ما از نظر مبنا مخالف است. شما می گوئید: وقتی که شارع می خواست نماز جمعه را متعلق حکم واقعی قرار دهد، نماز جمعه را با این اوصافی که خود نماز جمعه با قطع نظر از حکم می توانست متصف به آن اوصاف بشود، متعلق قرار داده است؛ یعنی «سواء كانت صلاة الجمعة واقعه في المسجد، ام كانت واقعه في المصلی او في الدار او في البر» در بیابان واقع بشود. ایشان می فرمودند: امکان دارد که مولای آمر این حالات را در موضوع حکم واقعی نماز جمعه لحاظ کند، برای اینکه این حالات برای ذات نماز جمعه ثابت است، با قطع نظر از تعلق حکم به نماز جمعه. اما یک حالات و اوصافی هست که این ها به لحاظ تعلق حکم به نماز جمعه، وصف برای نماز جمعه واقع می شود، مثل عنوان معلوم الحکم بودن، عنوان مشکوک الحکم بودن. ایشان می فرمایند: این عناوین در رتبه متأخره از حکم واقعی است و باید حکم واقعی وجود داشته باشد تا عنوان مشکوک الحکم و معلوم الحکم، تحقق پیدا نکنند، لذا این عناوین و این اوصاف نمی تواند در موضوع حکم واقعی نقش داشته باشد، هر چند اطلاق داشته باشد، هر چند شما برای موضوع حکم واقعی نماز جمعه توسعه قایل باشید، لکن این عناوین نمی تواند داخل در آن توسعه باشد، و بلکه ممتنع است برای اینکه این عناوین در رتبه متأخره از خود حکم است و چیزی که در رتبه متأخره از حکم است، نمی تواند در موضوع حکم، دخالت داشته باشد.

بعد می فرمودند: اما در موضوع حکم ظاهری، این عنوان مشکوکیت، مدخلیت دارد. اگر نماز جمعه ای که از نظر حکم واقعی، مشکوک است، موضوع برای حکم ظاهری قرار بگیرد، هیچ گونه مانعی ندارد، و در حقیقت ما دو موضوع پیدا می کنیم؛ یکی ذات نماز جمعه بطوری که عنوان مشکوکیت و معلومیت نمی تواند در آنجا مطرح باشد، و یکی هم نماز جمعه

مشکو که الحکم موضوع برای حکم ظاهری قرار می گیرد و موضوع برای عنوان عدم وجوبی است که روایت زراره دلالت بر آن می کند.

خلط بین وجود خارجی و وجود ذهنی

عرض کردیم که این حرف، درست نیست زیرا شما مقام خارج را با مقام تصور که وجود ذهنی است - و در مقام موضوعیت موضوع، همین وجود ذهنی نقش دارد، نه وجود خارجی - خلط کرده اید. آن تغایر اینجا تحقق پیدا نمی کند.

به عبارت دیگر: همان طوری که در موضوع حکم واقعی، عناوینی از قبیل وقوع نماز جمعه در مسجد یا وقوع نماز جمعه در دار، اینها به عنوان اطلاق در موضوعیت نماز جمعه برای حکم واقعی، نقش دارد، عنوان معلومیت و مشکوکیت هم همین حکم را دارد.

مشکو کیت خارجی، متأخر از واقع است. مسأله ما نحن فیه با مسأله داعویت امری که مرحوم آخوند ذکر کردند هم فرق دارد که در جواب دوم ان شاء الله عرض می کنیم. اما قبل از جواب دوم، مسأله این است که وقتی که مولی صلاه جمعه را به عنوان حکم واقعی موضوع برای حکم واقعی قرار می دهد، علی ما حققنا هیچ فرقی بین آن اوصافی که نماز جمعه فی نفسها می تواند متصف به آن اوصاف باشد و بین اوصافی که بعد از تعلق الحکم بها آن اوصاف را پیدا می کند - مثل عنوان معلوم الحکم بودن، مشکوک الحکم بودن، که مشکوک الحکم بودن، موضوع برای حکم ظاهری است - نیست.

لذا اگر شما بخواهید به این طریق (از راه تغایر موضوع) بین حکم ظاهری و واقعی جمع بکنید درست نیست.

البته عنوان مشکوکیت در موضوع حکم ظاهری اخذ شده است، اما مقتضای اطلاق حکم واقعی این است که این مشکوک الحکم بودن در موضوع حکم واقعی هم داخل است. لذا در صلاه الجمعه مشکوک الحکم یجتمع حکمان: هم حکم واقعی متعلق به نماز جمعه که به حسب حالات و اوصاف و عناوین اطلاق دارد (و من جمله تلك العناوین و تلك الاوصاف کونها مشکوک الحکم) و فرض این است که حکم ظاهری هم روی همین صلاه جمعه مشکوک الحکم بار شده است. پس در مورد صلاه جمعه مشکوک الحکم، حکم واقعی عبارت از وجوب است و حکم مقتضای اماره و قیام خبر واحد، عدم الوجوب است (و کیف الجمع بین الحکمین؟) چطور بین این دو شما می توانید جمع کنید؟

این یک مسأله، مبنایی است و ریشه آن هم در مسأله قصد قربت و داعویت امر است که مرحوم آخوند مثل این عالم بزرگوار، همین عقیده را داشتند که امکان ندارد اموری که متأخر از امر و حکم است، داخل در متعلق باشد، چه بنحو قیدیت، یا بنحوی که اطلاق، شامل این قیود بشود، و لذا است که مرحوم آخوند در همین بحث می فرمودند که اگر شما در رابطه با سایر اجزاء و شرایط، در جزئیت یک جزئی شک بکنید، یا در شرطیت یک شرطی شک داشته باشید، می توانید با اصاله الاطلاق با توجه به مقدمات حکمت، جلوی شرطیت آن شرط مشکوک و جزئیت جزء مشکوک را بگیرید. اما در رابطه با قصد قربت بمعنی داعویت امر، اطلاق لفظی نمی تواند نقش داشته باشد؛ یعنی اگر در یک واجبی شک کردید که قصد قربت اعتبار دارد یا نه، و به عبارت دیگر: شک کردید که این واجب، تعبدی است یا توصلی است؟ دست شما از اصاله الاطلاق لفظی کوتاه است، برای اینکه اصاله الاطلاق لفظی در مواردی جریان دارد که امکان تقیید وجود داشته باشد، و حیث اینکه در رابطه با قصد قربت به معنای داعویت امر، امکان تقیید وجود ندارد، پس زمینه ای برای اطلاع هم در کار نیست، لذا نمی شود به اصاله الاطلاق لفظی تمسک کرد. لکن یک اطلاق دیگری به نام اطلاق مقامی - که اینجا بیان کردند و ما هم در بحثهای گذشته ذکر کردیم - مورد قبول ایشان بود.

بالاخره جمع بین حکم ظاهری و واقعی مبتنی بر همان مبنای مرحوم محقق خراسانی است در این بحث، و حیث این که ما آن مبنا را در اینجا نپذیرفتیم، پس فعلا این جمع هم قابل قبول نیست. لکن بعضی از اشکالات مهم تر به این جمع وارد است که آن را ان شاء الله بعدا عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - مناقشه مبنایی در کلام مرحوم فشارکی چیست؟

۲ - چگونگی امکان تعلق امر به قصد قربت را توضیح دهید.

۳ - مقتضای مبنای استاد را در جمع بین حکم ظاهری و واقعی بیان کنید.

۴ - خلط بین وجود خارجی و وجود ذهنی را در کلام محقق خراسانی توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

لزوم انقلاب شك به علم از تأخر مشكوك از شك

بحث در مناقشاتی بود که در کلام مرحوم سید فشارکی در مقام جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی وارد بود؛ یک مناقشه را در جلسه قبل ذکر کردیم. مناقشه دوم این است که اینکه ایشان می فرمایند: مسأله موضوع حکم ظاهری عبارت از نماز جمعه ای است که متصف باشد بانها مشکوکة الحکم، و مشکوکة الحکم بودنش، یک عنوانی است که علاوه بر ثبوت حکم، نیاز به تأخر از حکم دارد، باید حکمی وجود داشته باشد و بعد شک متعلق به این حکم بشود تا عنوان موضوع برای حکم ظاهری تحقق پیدا بکنند. به این حرف، اشکال، وارد است و این اشکال به اینجا اختصاص ندارد، مرحوم آخوند هم در باب قطع، گرفتار این اشکال شده اند و آن این است که؛ اینکه می گویند: شک در حکم از حکم، تأخر دارد؛ یعنی تأخر واقعی، تأخر تکوینی، و معنای تأخر تکوینی این است که تا یک حکم واقعی وجود نداشته باشد، نمی شود شک به آن متعلق بشود. این معنای این عبارت است. در باب قطع هم مرحوم آخوند همین

فرمایش را ذکر می کردند؛ که قطع به حکم از حکم، تأخر دارد و باید حکمی باشد تا قطع به آن حکم، تعلق بگیرد.

این کلام هم در اینجا و هم در آنجایی که مرحوم آخوند فرموده اند، تالی فاسد دارد. تالی فاسدش این است که اگر شك بوجوده التکوینی از واقع مشکوک متأخر باشد، معنایش این است که؛ هر کجا که شکی تحقق پیدا می کند، پس مشکوک واقعا تحقق دارد و الا شك نمی تواند واقع بشود و معنای این عبارت و لازمه این عبارت این است که؛ حالت شك، انقلاب به علم پیدا کند و از عنوان شك بودن خارج بشود.

علاوه بر اینکه این با واقع، مخالفت دارد. این طور نیست که شك همیشه متوقف بر یک واقعیتی باشد. خیلی از چیزها متعلق شك قرار می گیرد، در حالی که هیچ واقعیتی برای مشکوک، تحقق ندارد.

پس این عبارتی که ایشان ذکر می کنند که عنوان شك در حکم واقعی نماز جمعه، متأخر از حکم واقعی نماز جمعه است، معنایش این است که اگر حکم واقعی، وجوب شد و شما شك در وجوب کردید، اگر عنوان شك بخواهد تحقق پیدا بکند، حتما باید نماز جمعه محکوم به وجوب باشد. پس شك در وجوب نماز جمعه «ینقلب علی هذا الی بیان الی العلم بوجوب صلاه الجمعه» برای اینکه شك اگر بخواهد تحقق پیدا بکند و تأخر در کار باشد - آن هم تأخر نه از مطلق حکم واقعی، آن تأخری که در کلام ایشان مطرح است، تأخر از خود این حکم واقعی مجعول برای نماز جمعه است، نه تأخر از مطلق حکم واقعی. تأخری که در کلام ایشان فرض شده است و روی آن تکیه می کند، تأخر از خصوص این حکم واقعی مجعول برای نماز جمعه و مشکوک برای مکلف است - می گویم: این تناقض صدر و ذیل پیدا می کند.

اگر معنای مشکوکیت، نیاز به این معنا داشته باشد که این حکم واقعی مشکوک، مجعول شده باشد تا شك شما به این حکم متعلق شود، پس به مجردی که شما شك در وجوب واقعی نماز جمعه کردید، باید این شك شما تبدل و انقلاب به یقین پیدا بکند بر مبنای فرمایش شما که «الشك فی الحكم الواقعی متأخر تکوینا عن نفس الحكم الواقعی و اذا لم یکن هناک» آن حکم واقعی مجعول برای نماز جمعه، نمی شود شك به آن متعلق بشود. پس حالا - که ما می بینیم شك به آن متعلق شده است، به اعتبار تأخر، باید کشف بکنیم از این که حکم واقعی ثابت است تا تأخر برای ما روشن بشود. وقتی که این معنی را کشف کردیم، «فالشك ینقلب الی الیقین». آیا شما می توانید ملتزم به این معنا بشوید و این انقلاب و تبدل را قایل بشوید؟

عرض کردیم: نظیر این اشکال را هم به مرحوم آخوند در کتاب القطع ذکر کردیم. مرحوم آخوند هم می فرمودند که قطع به حکم، متفرع بر حکم و متأخر از حکم است، و تا زمانی که حکم مقطوع، واقعیت نداشته باشد، نمی شود قطع به آن تعلق بگیرد. علاوه بر اینکه وجدانا این مسأله درست نیست، برای اینکه گاهی از اوقات مثلا انسان قاطع می شود به خمیریت هذا المایع، در حالی که به حسب واقع «لا- یکون خمرا». علاوه بر اینکه وجدانا قطع به شیء، متوقف بر این نیست که این شیء مقطوع، واقعیتی داشته باشد، لازمه بیان ایشان هم این است که ما هیچ گاه نتوانیم قطعی که مخالف با واقع باشد داشته باشیم؛ یعنی هر کجا قطعی پیدا شد، نه تنها به اعتقاد قاطع، بلکه باید به حسب واقع، مطابق با واقع باشد. البته هر کجا که قطعی تحقق پیدا کند به اعتقاد قاطع، مطابق با واقع است، برای اینکه قاطع، فی زمن کونه قاطعا، دیگر احتمال نمی دهد که قطعش مخالف با واقع باشد، اما به حسب واقعیت، با قطع نظر از اعتقاد خود قاطع، القطع علی قسمین؛ هر دو ماهیت قطع مشترکند بدون اینکه آن قطعی که مخالف با واقع باشد از نظر صفت قطع، یک کمبودی داشته باشد. در آن حیثی که مربوط به احساس نفسانیه است که ما در کتاب القطع ذکر می کردیم، هیچ فرقی بین قطعی که موافق با واقع باشد و قطعی که مخالف با واقع باشد، «فیما یرجع الی القطع» نیست، منتها به حسب واقعیت، قطع یکی کسی مطابق با واقع است، و قطع یک کسی مخالف با واقع است، مثل اجتهاد می ماند؛ آیا آن کسی که اجتهادش مصیب للواقع است، در مقام اجتهاد، اقوا جهادا از آن کسی است که اجتهادش مخالف با واقع است و ما از آن تعبیر به مخطیء می کنیم؟ در این جهت فرقی نیست، لکن به حسب واقع، این اختلاف وجود دارد که بعضی از اجتهادات، موافق للواقع است و عنوان مصیب تحقق دارد، و بعضی از اجتهادات مخالف با واقع است و عنوان مخطیء تحقق پیدا می کند. پس این مناقشه به این بیان ایشان هم وارد است.

(سؤال... و پاسخ استاد): شما می گوئید: شک در آنجایی تحقق پیدا می کند که حکم واقعی مشکوک، تحقق داشته باشد. اصلا شرط تحقق عنوان شک، ثبوت حکم واقعی مشکوک است، و الا «لا یتحقق عنوان الشک». اگر در تحقق شک، این قید معتبر بود، به مجردی که وجدانا برای شما شک پیدا شد باید با توجه به این خصوصیت، شک شما تبدل به علم پیدا کند. آن نکته دقیقی که من عرض کردم، مسأله تأخر شک از خصوص همین حکم واقعی

مجعول است برای صلاه جمعه و این حکم واقعی مجعول برای صلاه جمعه که برای شما مشکوک است، عباره عن الوجوب لیس الا. شما می گوئید: شك از این وجوب، تأخر دارد، پس اگر شك، تأخر دارد، باید به مجرد شك، شما یقین به وجوب پیدا بکنید، (شبهه یا بالاتر از یک شباهت تامه) مثل مسأله مقدمه واجب، تا یکی چیزی بعنوان مقدمه واجب وجوب پیدا کرد، شما می گوئید: پس ذی المقدمه اتصاف به وجوب دارد برای اینکه وجوب مقدمه از راه ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه است. پس اگر گفتند که نصب صلّم، له وجوب مقدمی، شما فوری شك می کنید که پس باید کون علی السطح بعنوان ذی المقدمه متصف به وجوب باشد.

عرض کردیم: مرحوم آخوند در کتاب القطع درباره قطع، دچار همین اشکال شده اند که می فرمایند: قطع به یک حکمی از خود همان حکم مقطوع تأخر دارد، نه از حکم دیگر. اگر قطع به یک حکمی از واقعیت حکم مقطوع، تأخر دارد، پس معنایش این است که هیچ گاه نمی شود قطعی تحقق پیدا کند، الا و این که حکم واقعی مقطوع، واقعیت داشته باشد، اما اگر واقعیتی نداشته باشد، آن موقوف علیه قطع، تحقق ندارد. حالا که این قطع تحقق دارد، پس باید کشف کنیم که موقوف علیه هم تحقق دارد. و اگر موقوف علیه بخواهد تحقق داشته باشد، معنایش این است که «القطع لیس بقسمین: قد یکون موافقا و قد یکون مخالفا» بلکه هر کجا قطعی تحقق پیدا می کند چاره ای جز این نیست که ما ملتزم بشویم به اینکه این قطع موافق با واقع است، زیرا که از واقعیت همان شیء مقطوع، تأخر دارد. منتها ایشان این حرف را در باب شك نزده است، اما ظاهر بیان مرحوم سید جلیل بزرگوار فشارکی در باب شك، یک چنین مطلبی است، و هر دو، باطل است، وجدانا هم باطل است، نه شك در چیزی به عنوان شرطیت در آن مطرح است، و نه قطع در واقعیت ثبوت حکم مقطوع دخالت دارد بلکه کثیرا ما قطع به معنای واقعی تحقق پیدا می کند، در حالی که از واقعیت هم هیچ خبری نیست و شیء مقطوع چه موضوع باشد یا حکم باشد، یکون مخالفا للواقع. این اشکال به مرحوم سید بزرگوار هم خیلی مهم نیست.

لازمه عدم امکان افعال در مقام ثبوت

اشکال اصلی و اساسی این است؛ محور بیان ایشان در جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی بر این بود که موضوع این دو با هم فرق می کند؛ اگر یکی وجوب است، یکی عدم

و جوب است، لکن موضوع و جوب با موضوع عدم و جوب، با هم متغایر هستند، دو تا عنوانند، یک شیء غیر مرتبط به هم هستند، و می فرمود که موضوع حکم واقعی، عبارت از ذات نماز جمعه است؛ نماز جمعه با آن اوصافی که خود نماز جمعه با قطع نظر از تعلق حکم می تواند اتصاف به آن اوصاف پیدا کند، اما نماز جمعه با لحاظ اوصافی که متأخر از حکم است دیگر ربطی به موضوع حکم واقعی ندارد.

ما از ایشان سؤال می کنیم: با توجه به این که در مقام ثبوت، اهمال معنی ندارد، اهمال در مقام اثبات، ممکن است لذا در باب مقدمات حکمت می گوئید: یکی از مقدمات حکمت این است که مولی در مقام اهمال یا اجمال نباشد، آن اهمال و اجمال به حسب مقام اثبات است؛ یعنی در مقام تبیین، مولی حالات مختلفی دارد: یک وقت به نحو اجمال می خواهد «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» را بگوید و زود عبور بکند، اما خصوصیات نماز را در ضمن یک ادله و بیانات دیگری می خواهد بیان کند. گاهی از اوقات هم مولی در مقام این است که تمام آنچه که دخالت در موضوع حکمش دارد را از نظر مقام اثبات و مقام افاضه تبیین کند، این قسم که مقدمات حکمت در آن جریان پیدا می کند و تمسک به اطلاق صحیح می شود. اما در مقام ثبوت چطور؟ یعنی وقتی که مولی می خواهد وجوبش را روی نماز جمعه بیاورد، (نه در مقام تبیین) از نظر ثبوت، آن نماز جمعه ای را که می خواهد موضوع برای حکم به وجوب قرار دهد، باید از نظر مولی، مشخص باشد که کدام نماز جمعه را محکوم به وجوب قرار می دهد.

آیا در عالم ثبوت و در عالم حکم می تواند بگوید: نماز جمعه را واجب می کنیم چه خصوصیتی همراهش باشد یا نباشد، دیگر کاری به این کارها نداریم؟! این در مقام اثبات امکان دارد. در مقام اثبات، موارد، مختلف است، اغراض، مختلف است، لذا به حسب اختلاف موقعیت ها، بیانه ها هم مختلف است. این اختصاص به مولی هم ندارد، در خانه هم که انسان یک دستوری برای بچه های خودش صادر می کند، کیفیت صدور دستور از نظر اینکه در مقام بیان هست یا نه، به اختلاف موقعیت ها و موارد، اختلاف پیدا می کند.

اما در مسأله جعل حکم، وقتی که مولی خودش هست و خودش، می خواهد مسأله وجوب را روی نماز جمعه بیاورد، آیا اینجا اهمال تصور می شود؟ آیا معنا دارد که بگوید:

نماز جمعه را واجب می کنیم اما با چه خصوصیت، آن را کار نداریم؟ این نمی شود، این قابل تعقل نیست که در مقام ثبوت، حالت اهمال در مسأله، وجود داشته باشد. وقتی که این معنا، غیر معقول شد، آن وقت جای این سؤال هست که این نماز جمعه ای که به حسب حکم

واقعی، محکوم به وجوب شد، کدام نماز جمعه است؟ آیا آن را به صورت لا بشرط محکوم به وجوب می کند؟ یعنی نماز جمعه چه معلومه الحکم باشد، چه مشکوکه الحکم باشد، و چه معلومه ضد حکمه باشد، این محکوم به وجوب است؟ آیا به صورت لا بشرط محکوم به وجوب قرار می دهد یا اینکه در مقام ثبوت، یک قیدی همراهش هست و آن نماز جمعه مقید به اینکه مشکوکه الحکم نباشد را محکوم به حکم می کند؟ کدام یک از اینهاست؟

اشکال لزوم تصویب

اگر این قسم دوم باشد که نماز جمعه ای واجب است که مشکوکه الحکم نباشد، این برگشت به این می کند که حکم واقعی، اختصاص به خصوص آنهایی که عالم به حکم واقعی باشند دارد و همان تصویب باطل یا محالی است که ما قبلاً ذکر می کردیم و اجماع و روایات متواتره برخلاف این معنا دلالت دارد. اجماع و روایت متواتره بر این قائم شده است که احکام واقعی، مشترک بین العالم و الجاهل؛ یعنی در مقام جعلشان، یک خصوصیتی در موضوع احکام واقعی که لازمه آن خصوصیت، اختصاص حکم واقعی به خصوص عالم به آن حکم واقعی باشد، وجود ندارد، بلکه اگر وجوب روی نماز جمعه جعل شده است، یک وجوب مشترک بین عالم و جاهل است. و اگر کسی ادعای اختصاص به عالم بکند، حداقل اش این است که این تصویب باطل است. اگر مسأله تصویب محال هم نباشد، لکن تصویبی است که بلا- اشکال محکوم به بطلان است.

پس باید بگوییم: نماز جمعه ای موضوع برای وجوب واقعی و برای حکم واقعی به وجوب، قرار گرفته است که هیچ گونه تقییدی به عدم کونها مشکوکه الحکم ندارد، بلکه عنوانش عنوان لا- بشرط و یک عنوان مطلق است. اگر عنوان، عنوان لا بشرط شد، خودتان به ما یاد دادید که لا بشرط یجتمع مع الف شرط، پس نتیجه این می شود که این حکم واقعی روی نماز جمعه لا- بشرط با این حکم ظاهری روی نماز جمعه مشکوکه الحکم هر دو روی یک عنوان وارد است، روی یک موضوع وارد است، پس چطور مشکل اجتماعشان را حل کنیم؟ الامن که خبر واحد عادل بعنوان یک اماره معتبره گفت: نماز جمعه مشکوکه الحکم لا- تکون واجبه، هم «لا- تکون واجبه» این جا پیاده می شود و هم حکم واقعی در اینجا پیاده می شود، برای اینکه در موضوع حکم واقعی نمی شود یک خصوصیتی اخذ شود که لازمه آن خصوصیت، مغایرت با این عنوانی که در موضوع حکم ظاهری اخذ شده است داشته باشد.

شبه همان اشکالی که مرحوم آخوند به مرحوم شیخ می کردند؛

می فرمودند: شما می گوید که حکم ظاهری از حکم واقعی به دو مرتبه، تأخر دارد. لازمه تأخر، این است که در مورد حکم واقعی، حکم ظاهری وجود ندارد چون متأخر است. اما در مورد حکم ظاهری، حکم واقعی نیست، این چرا نباشد؟ لازمه تأخر، این است که این در مرتبه حکم واقعی نباشد، اما حکم واقعی هم در مرتبه حکم ظاهری از بین رفته باشد، به چه دلیلی از بین رفته باشد؟ در اینجا شبهه آن اشکال را به ایشان می کنیم که موضوع حکم ظاهری در رتبه موضوع حکم واقعی نیست اما موضوع حکم واقعی چون لا بشرط اخذ شده است، هیچ گونه منافاتی با وجود این شرطی که در موضوع حکم ظاهری اخذ شده ندارد. لذا وقتی که این شرط، تحقق پیدا کرد، «اجتمع الحکمان: الحکم بالوجوب و الحکم بعدم الوجوب، فکیف الاجتماع بین الحکمین؟» چطور بین حکم ظاهری و بین حکم واقعی جمع می کنید؟ فبالتیجه؛ بیان مرحوم محقق فشارکی هم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی ناتمام است.

پرسش:

۱ - لزوم انقلاب شک به علم از تأخر مشکوک از شک را توضیح دهید.

۲ - اشکال تأخر قطع از حکم مقطوع چیست؟

۳ - اشکال اساسی کلام مرحوم فشارکی را بیان کنید.

ص: ۱۴۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کیفیت جمع بین حکم ظاهری و واقعی از نظر محقق نائینی(ره)

مرحوم محقق نائینی(اعلی الله مقامه الشریف) در این مسأله مهم که مسأله جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی است می فرماید: مقتضای تحقیق این است که باید موارد حکم ظاهری را از هم جدا کنیم و برای هر موردی، یک راه حل مخصوص ارائه نمائیم، برای اینکه موارد ثبوت حکم ظاهری گاهی عبارت از امارات و طرق معتبره شرعیه است در آنجائی که این اماره شرعی مؤدی به یک حکمی مخالف با حکم واقعی می شود، مثل اینکه خبر واحد معتبر مؤدی می شود به عدم وجوب نماز جمعه در حالی که نماز جمعه به حسب حکم واقعی، محکوم به وجوب است. پس یک مورد، مورد امارات و طرق است که راه حل مخصوصی دارد، یک مورد هم موارد اصول است. اصول هم دو قسم است:

یک قسم اصولی است که ایشان از آن به اصول محرزہ تعبیر می کنند؛ یعنی اصولی که تا حدی، احراز واقع می کند؛ مثل اینکه یک مرحله ای بین امارات و سایر اصول وجود دارد، یک

مرحله متوسطه ای که به اماره نمی رسد، لکن از اصول دیگر هم مقامش بالاتر است، مثل مسأله استصحاب. استصحاب روی نفس شک مسبوق به یقین سابق، حکمی را ثابت نکرده است. و فرق است بین اینکه حکم روی نفس شک بار بشود و بین شک مسبوق به یقین سابق مثل استصحاب طهارت و قاعده طهارت که هر دو، اثبات طهارت ظاهریه می کند، هر دو هم روی موضوع شک مطرح است، اما در قاعده طهاره، نفس عنوان شک، موضوع برای قاعده است و هیچ پشتوانه ای و ضمیمه ای وجود ندارد، لذا قاعده طهاره (به نظر ایشان) بعنوان یک اصل غیر محرز مطرح است. اما در باب استصحاب طهاره، مسأله روی نفس شک است. در استصحاب طهاره، حکم به طهاره نشده، شکی که همراه او، یقین سابق به طهاره وجود دارد و در حقیقت کان یک پشتوانه و ضمیمه ای به نام یقین سابق به طهارت دارد.

پس هم در استصحاب طهاره و هم در قاعده طهاره، مسأله طهارت مطرح است. مورد هر کدام هم شک در طهارت و نجاست است، اما چون در قاعده طهاره، موضوع، فقط نفس شک است و هیچ مسأله دیگری مطرح نیست، پیداست که شک هم در رابطه با واقع هیچ گونه نقش نفی و یا اثباتی ندارد، امّا در استصحاب طهارت، خود شک، موضوع نیست، بلکه شکی که همراه با یقین به طهارت سابقه باشد، موضوع است. این توأم بودن با حالت سابقه متیقنه.

تقریباً یک کوره راهی به طرف واقعیت دارد. لذا در کلام ایشان از آن تعبیر به اصول محرز شده است.

ایشان می فرماید: هر کدام از این سه مورد باید تک تک بررسی شود و مسأله اجتماع ظاهری و واقعی را در این مورد مستقلاً حل کنیم.

جمع بین حکم ظاهری و واقعی در مورد طرق و امارات

امّا در مورد طرق و امارات؛ تقریباً نکته حساس کلام ایشان به همان فرمایش مرحوم محقق خراسانی برمی گردد لکن یک اختلافاتی با بیان ایشان دارد و توضیحاتی در کلام ایشان مطرح است که یک مقدار کلام ایشان را از کلام مرحوم محقق خراسانی جدا کرده که ما ذکر کردیم، و الا نکته حساسش به همان حرف برمی گردد، چون یک توضیحات و تفریعات و بعضی از مطالبی ضمیمه شده که غیر صحیح هم هست، لازم است که بیان ایشان را نقل کنیم.

ایشان می فرماید: ما در مورد طرق و امارات، اصلاً حکمی به نام حکم ظاهری نداریم تا بحث کنیم که جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی به چه کیفیت و به چه نحو است زیرا

مقتضای تحقیق این است که شارع در مورد امارات آن چیزی را که جعل کرده عبارت از سه عنوان است: ۱ - عنوان حجیت، ۲ - عنوان طریقت ۳ - عنوان وسطیت در اثبات؛ یعنی واسطه بودن این طریق و اماره برای اثبات حکم واقعی و به تعبیر دیگر: کاشفیت این اماره از حکم واقعی.

در باب احکام وضعیه که بحث مستقلى است که کیفیت جعل احکام وضعیه به چه نحو است، آیا اصلاً احکام وضعیه قابل جعل نیستند یا اینکه قابل جعل هستند؟ و اگر قابل جعلند آیا مستقلاً و مستقیماً جعل شرعی به آنها تعلق می‌گیرد یا اینکه اینها بالتبع مجعولیت دارند؟ و یا به تعبیر من که اضافه می‌کنم برحسب اختیار مرحوم محقق خراسانی که اصلاً احکام وضعیه را سه قسم می‌کند، بعضی‌ها را می‌فرماید: اصلاً قابلیت تعلق جعل شرعی به آنها وجود ندارد، مثل سببیت برای خود حکم شرعی و بعضی از احکام وضعیه، جعل شرعی بالتبع به آنها متعلق می‌شود، مثل جزئیت یک شیئی برای مأمور به. همین عنوان که «آنچه جزء للمأمور به» که اینجا ایشان می‌فرماید: جعل شرعی به جزئیت، به عنوان تبعیت تعلق می‌گیرد؛ یعنی امر شارع به یک مجموعه مرکب متعلق می‌شود و ما از تعلق امر به مجموعه مرکب، بالتبع می‌فهمیم که برای رکوع، عنوان جزئیت للمأمور به جعل شد، برای سجود، عنوان جزئیت للمأمور به، برای وضوء و طهارت از حدث، عنوان شرطیت للمأمور به.

مرحوم آخوند می‌فرماید: بعضی از احکام وضعیه هم هستند که جعل مستقل شرعی به آنها متعلق است - یا امضاء و یا تأسیسا - مثل مسأله ملکیت و مسأله زوجیت که به دنبال عقد نکاح تحقق پیدا می‌کند. شارع مستقلاً خود زوجیت را عقیب عقد نکاح جعل می‌کند، مثل حرّیت و رقّیت و مثالهایی از این قبیل.

وضعیه بودن حجیت و طریقت

مرحوم محقق نائینی (ره) می‌فرماید: مقتضای تحقیق نزد ما این است که مسأله حجیت و طریقت - و به تعبیر ایشان: - وسطیت در اثبات، که همان کاشفیت است، احکام وضعیه ای هستند که شارع مستقلاً می‌تواند آنها را نفی و اثبات کند «و مما تنالها يد الجعل نفيا و اثباتا».

شارع می‌تواند در مورد خبر واحد، اثبات حجیت بکند و در مورد قیاس و امثال قیاس، حجیت را نفی کند.

بعد می‌فرماید: بله البته ما این معنی را می‌پذیریم که این جعل شرعی، جعل امضائی است

نه جعل تأسیسی. ما یک اماره شرعی معتبره ای که پیش عقلا اماریت و اعتبار نداشته باشد نداریم البته عکسش وجود دارد، بعضی از امارات معتبره عقلائی هستند که شارع آنها را اعتبار نکرده، اما از این طرف، یک اماره معتبره شرعیه ای داشته باشیم که پیش عقلاء اعتبار نداشته باشد، چنین چیزی نداریم.

ملاک عمل عقلا به امارات معتبره

لذا ایشان می گویند: ما سراغ عقلاء می آییم. وقتی که عقلاء به یک اماره معتبره پیش خودشان مثل خبر ثقه برخورد می کنند، چه معامله ای با خبر ثقه دارند و چه عنوانی برای خبر ثقه قائل هستند؟ نحوه برخوردشان با خبر ثقه به این کیفیت است: درست است که خبر ثقه برای عقلاء، افاده علم نمی کند، و با وجود خبر ثقه، احتمال مخالف بودن این خبر با واقع هم وجود دارد، لکن عقلاء عملاً این احتمال را القاء می کنند و وجود آن را کالعدم قرار می دهند.

حالا- که شارع هم روی همین خبر صحه گذاشته و همین خبر ثقه را در باب شرعیات و نقل احکام از ائمه معصومین (علیهم السلام) معتبر قرار داده، معنایش این است که شارع می خواهد بگوید: کأن من در جو شرع لباس قطع به این خبر ثقه می پوشانم؛ یعنی احتمال مخالف بودن این خبر ثقه با واقع را الغا می کنم و به تعبیر دیگر: در جو شرع، جنبه کاشفیتش از مرحله نقص به کمال می رسد.

خبر ثقه مثل یقین نیست که کاشفیت تامه داشته باشد. خبر ثقه حداکثر مفید مظنه است و مظنه هم کاشفیت ناقصه دارد اما وقتی که شارع ظن حاصل از خبر ثقه را حجت قرار داد، کأن به این برمی گردد که عنوان کاشفیت را یک کاشفیت تامه قرار داده و خبر ثقه کأن به عنوان یک قطع در جو شرع، تجلی پیدا می کند با پشتوانه اعتبار شارع و لو اعتبار امضائی نه اعتبار تأسیسی. پس همین مقدار که شارع پیروی خبر ثقه را در جو شرع امضاء می کند، همان چیزی که بین عقلاء متداول و معمول است، این برگشت به این می کند که کأن شارع خبر ثقه را به منزله قطع قرار داده است، کاشفیتش را به حد کمال رسانده است و مسأله کشفش را تتمیم کرده (که کلمه تتمیم در عبارت ایشان مکرر به چشم می خورد).

لذاست که می فرمایند: در بحثی که در کتاب القطع گذشت که آیا امارات جانشین قطع موضوعی می شود یا نه؟ آنجا گفتیم که قطع موضوعی که در موضوع اخذ شده، اگر اخذش به عنوان صفتیت نباشد بلکه اخذش به عنوان طریقت و کاشفیت باشد (با این که در موضوع

اخذ شده اما از نظر آمر، روی حیث کاشفیت و طریقتش در موضوع نقش دارد) امارات معتبره شرعیّه جانشین چنین قطعی می شود با اینکه در موضوع حکم، عنوان قطع مطرح است، لکن آن حیث که حیث کاشفیت و طریقت است به ضمیمه این که شارع به لحاظ اعتبار این اماره معتبره، جنبه کاشفیتش را تتمیم و تکمیل کرده، لذا اماره این چنینی جانشین قطع موضوعی با این خصوصیت می شود.

مشابعت قطع و امارات در جوّ شرع

بعد ایشان می گوید: ما نتیجه می گیریم که در جوّ شرع، همان حکم قطع بر امارات بعد الاعتبار بار می شود «یعامل معه معامله القطع». اگر با اینها معامله قطع می شود، آن وقت ما در بحث خودمان در مسأله جمع بین حکم ظاهری و واقعی، نتیجه گیری می کنیم و می گوئیم: اگر نماز جمعه به حسب واقع واجب باشد، لکن شخصی قطع پیدا کرد که «صلاه الجمعه لیست بواجبه» شما در مورد قطع چه گونه این مسأله را حل می کنید؟ راه حلّ شما این است که اگر کسی قطع پیدا کرد به عدم وجوب نماز جمعه، چنین کسی در قطعش خطا رفته، نه این که به دنبال این قطع، یک حکم به عدم وجوب ثابت شده تا بعد بگوئیم: چگونه بین این حکم به عدم وجوب و حکم به وجوب واقعی، جمع کنیم که از یک طرف، واقع، وجوب نماز جمعه است و از یک طرف، این شخص قطع پیدا کرده است به عدم وجوب نماز جمعه؟ آنجا راه حلش این است که می گوئید: به دنبال قطع به عدم وجوب، یک حکم به عدم وجوب جعل و متولد نمی شود، فقط این مقدار است که این قطع، مخالف با واقع است، «و اذا كان القطع مخالفاً للواقع» فقط عنوان معذرت در آن مطرح است؛ یعنی «هذا الشخص یكون معذوراً لا یستحق العقوبه علی مخالفه الواقع» اما این که به دنبال این قطع، یک حکم واقعی به عنوان عدم وجوب در کار باشد تا بعد به فکر فرو برویم که بین این عدم وجوب و وجوب واقعی نماز جمعه چگونه جمع کنیم؟ چنین مسائلی در باب قطع وجود ندارد.

وقتی چنین شد و بعد از آن که شارع خبر ثقه را در جوّ شرع و لو امضاء معتبر کرد، معنایش این است که خبر ثقه به عنوان یک قطع، مطرح است؛ یعنی شارع تعبیر خبر ثقه را قطع می بیند و با دیده تعبیدی قطع، به خبر ثقه نگاه می کند. وقتی با این دید به خبر ثقه نگاه کرد، حالا اگر زراره عدم وجوب نماز جمعه را روایت کرد، آیا معنایش این است که در مورد خبر زراره به علت اخبارش به عدم وجوب نماز جمعه، ما یک حکمی داریم که آن حکم عدم وجوب است

تا بعد محاسبه کنیم ببینیم این عدم وجوبی که زائیده خبر زراره نسبت به عدم وجوب نماز جمعه است، را با حکم واقعی نماز جمعه که عبارت از وجوب است چگونه جمع کنیم؟

خلاصه بیان ایشان به این برمی گردد که امارات و طرق معتبره، حکم قطع را دارد و همان طوری که در قطع مخالف، دو حکم وجود ندارد «حتی یجمع بینهما» در خبر ثقه مخالف للواقع هم دو حکم وجود ندارد، تا بگوییم: بین اینها تضاد است یا بگوییم واقعی وجود ندارد تا مسأله تصویب، تحقق پیدا کند. بلکه، واقع وجود دارد لکن در مقابل واقع، حکم دیگری نیست که در کیفیت اجتماع این دو حکم بحث کنیم.

نکته حساس کلام ایشان به همین کلام مرحوم محقق خراسانی برمی گردد، منتها یک توضیحات بیشتر و نظیراتی در کلام ایشان مطرح شده که اینها خودش محل اشکال است، لکن جواب اساسی همان جوابی است که ما از مرحوم محقق خراسانی دادیم. جواب اساسی از ایشان هم همان جواب است. منتها در توضیح کلام ایشان عرض کردم به مطالبی برخورد می کنیم که خود این مطالب هم محل اشکال است که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - کیفیت جمع بین حکم ظاهری و واقعی را از نظر محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

۲ - جمع بین حکم ظاهری و واقعی در مورد طرق و امارات از نظر محقق نائینی (ره) چگونه است؟

۳ - کیفیت وضعیه بودن حجیت و طریقت را در کلام مرحوم نائینی (ره) بیان کنید.

۴ - دلیل مشابهت قطع با امارات را در جوّ شرع بیان کنید.

ص: ۱۵۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم که مرحوم محقق نائینی (ره) برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی، موارد را تقسیم کرده اند: یک قسم، طرق امارات است و یک قسم، اصول محرزه و یک قسم، اصول غیر محرزه. و فرمودند: هر کدام، جواب و راه خاصی دارد.

در رابطه با طرق و امارات، بیانی داشتند که عرض کردیم و خلاصه اش این بود که در مورد طرق و امارات، شارع اصلا حکمی جعل نکرده و مسأله ای بنام حکم ظاهری، وجود ندارد تا بحث کنیم که جمع بین این حکم و بین حکم واقعی به چه کیفیتی است بلکه موارد طرق و امارات مخالف للواقع مثل مسأله قطع است: اگر کسی قاطع شد به عدم وجوب نماز جمعه در حالی که به حسب واقع، نماز جمعه واجب بود، آیا ممکن است کسی توهم کند که به دنبال این قطع، یک حکمی وجود پیدا می کند، تا بعد در مقام جمع بین حکم مقطوع و بین واقع برآید؟ چنین چیزی نیست. در باب طرق و امارات هم مسأله به همین کیفیت است، هیچ فرقی ندارد، منتها فرقی این است که شارع برای طرق و امارات، جعل حجیت کرده آن هم نه

بصورت تأسیس، بلکه بصورت امضا «لما علیه العقلاء». این خلاصه بیان ایشان بود.

بررسی کلام نائینی (ره) در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در طرق و امارات

البته در بیان ایشان، یک نقاط مثبتی وجود دارد و بعضی از نقاط منفی هم وجود دارد، و به هر حال بیان ایشان نمی تواند وجه حلالی در رابطه با طرق و امارات برای جمع مخالفت حکم واقعی و ثبوت حکم واقعی داشته باشد.

اما نقاط مثبت کلام ایشان یکی این جهت است که ما مکرر عرض کردیم که همه طرق و امارات معتبره شرعیه عند العقلاء اعتبار دارد و شارع اینها را در شرعیات امضا کرده و بعضی از طرق و اماراتی هم هست که عقلا معتبر می دانند، لکن شارع آنها را نفی کرده است. اما اینکه یک اماره معتبره شرعیه ای داشته باشیم که عند الشارع معتبر باشد دون العقلا، چنین چیزی وجود ندارد و لو اینکه با دقتی که شد شاید بتوانیم در بعضی موارد پیدا کنیم که یک اماریتی از نظر شارع وجود داشته باشد، اما از نظر عقلا وجود نداشته باشد، مثل اینکه در باب عدالت، در صحیحه ابن ابی یعفر که یک صحیحه بسیار معروفی است و در رابطه با تفسیر و معنای عدالت وارد شده، (در کتاب صلاه درباره این صحیحه بحث کردیم) روی هم رفته از صحیحه استفاده می شود که عدالت، عبارت از یک ملکه راسخه در نفس انسانی است که آن ملکه، باعث می شود که انسان، واجبات الهیه را انجام بدهد و محرمات الهیه را ترک کند و علاوه؛ یک خصوصیت دیگر که از آن صحیحه استفاده می شود، مدخلیت مروّت در معنای عدالت است که یک بحث طولانی در رابطه با عنوان آن صحیحه مطرح است، عمده این جهت است که در آن صحیحه بعد از آنکه عدالت را معنی می کند و تعریف و تفسیر می کند، شارع برای عدالت یک اماره شرعیه ای ذکر می کند و آن عبارت است از حسن ظاهر است.

حسن ظاهر بعنوان یک اماره شرعیه معتبر است و لو اینکه برای کسی افاده مظنه هم نکند.

به نظر می رسد که از نظر عقلا- این اماره، اماریتی نداشته باشند که حسن ظاهر از نظر عقلا اماره باشد بر وجود یک ملکه راسخه نفسانیه. بعید است که چنین چیزی از نظر عقلا- مطرح باشد اما شارع بعنوان تعبد، حسن ظاهر را اماره شرعیه برای عدالت قرار داده. روی این حساب چه بسا بتوانیم ادعا کنیم که نسبت بین امارات شرعیه معتبره و امارات عقلائی، عموم و خصوص من وجه است، و اینطور نباشد که جمیع آن چیزی را که شارع بعنوان اماره مطرح بکند، نزد عقلا هم اماره باشد. بله؛ مسأله خبر ثقه، مسأله ظواهر کلمات و امثال ذلک، اینها

اماراتی هستند که هم عقلا- روی اینها تکیه می کنند و هم شارع مقدس اسلام. پس یکی از نقاط مثبت کلام مرحوم محقق نائینی، این جهت بود.

یکی از نقاط مثبت دیگر کلام ایشان این است که در مورد طرق و امارات، ما یک حکم تکلیفی مجعول نداریم. اینطور نیست که اگر شارع خبر زراره را حجت قرار بدهد، معنایش این باشد که بر طبق مفاد خبر زراره، یک جعل حکم ظاهری کرده باشد که اگر این حکم ظاهری، مخالف با واقع بود، آنوقت در مقام توجیه و پیدا کردن راه جمع برآیم که چطور بین این حکم ظاهری و واقعی، امکان اجتماع هست؟ این جهت هم در فرمایش ایشان درست است.

عدم ارتباط کاشفیت امارات به شارع

بعضی از نقاط ضعف جزئی که به اصل بحث ما خیلی ارتباط ندارد در کلام ایشان هست و آن این است که ایشان می فرماید: شارع در مورد امارات، و لو امضا حجیت را جعل کرده. این حرف، درست است؛ اما مسأله کاشفیت را هم به حجیت عطف می کند در حالی که کاشفیت، یک مسأله تکوینی است. در باب قطع، یک کشف تامی تحقق دارد، و در باب مظنه، یک کشف ناقصی وجود دارد، اما این کشف، مجعول شارع بما هو شارع نیست بلکه این کشف، خاصیت تکوینی قطع است، خاصیت تکوینی ظن است و ما نمی توانیم چیزی که بعنوان خاصیت تکوینی یک شیء است را به شارع بما هو شارع نسبت بدهیم. ما نمی توانیم بگوییم که شارع «جعل النار حاره». حرارت، خصوصیت تکوینی نار است و به جنبه خالقیت ارتباط دارد اما مسأله حرارت و نار هیچ گونه ارتباطی به جنبه شارعیت ندارد. پس اگر چنین تعبیر کردیم که «الشارع جعل النار حاره» این غلط و غیر صحیح است بلکه «الخالق جعل النار حاره، الله تعالی جعل النار حاره، اما الشارع بما هو شارع و مقنن للقوانین الشرعیه العمليه، لم يجعل النار حاره».

در باب مظنه هم کاشفیتش به همان کیفیت است یا مثلا طریقت یا به تعبیر ایشان: مسأله وسطیت در اثبات، این عناوین را نمی بایست عطف به حجیت بکند. بله؛ حجیت، یک امر مجعول شرعی است و لو به نحو امضا. حجیت به معنای معدّرت و منجزیت چه تأسیسا و چه امضاء در غیر مورد قطع، در مورد طرق و امارات صحیح است که انسان نسبت به شارع بدهد و بگوید: «الشارع جعل خبر الثقه حجه، الشارع جعل ظواهر الکلمات من الايات و

الروایات حجه»، و لو بعنوان امضا مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» که بیع، یک مسأله عقلانی است و شارع مقدس هم با «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» این معامله متداوله عقلانیه را تنفیذ کرده. پس این نقطه ضعف هم در کلام ایشان هست.

بطلان مقایسه ظن معتبر با قطع

اما مطلب اساسی مربوط به کلام ایشان در رابطه با آن جهتی که مورد بحث ماست، این است که ایشان خبر ثقة معتبر شرعی را با قطع مقایسه می کند و می گوید: اگر نماز جمعه بحسب واقع واجب باشد، لکن مکلف قطع پیدا کرد به اینکه واجب نیست، شما این مشکله را در اینجا به چه کیفیتی حل می کنید؟ حکم واقعی، وجوب است، چون شما در باب قطع طریقی معتقدید که «من ای سبب حصل و من ای طریق تحقق» فرقی نمی کند. اگر قطع پیدا کرد به اینکه نماز جمعه واجب نیست و نماز جمعه را ترک کرد، مشکل را چطوری حل می کنید؟ لابد می گوید: این قطع که حکم نیاورده، اثر این قطع، این بوده که در مخالفت حکم واقعی معذور است. این معذوریت، اثر خود قطع است و اثر عقلی است بدون اینکه شارع قطع را حجت قرار داده باشد، کما اینکه در کتاب القطع گفتیم: شارع در رابطه با حجیت قطع نه می تواند عنوان نافی داشته باشد، و نه می تواند عنوان مثبت داشته باشد. شارع در رابطه با حجیت قطع هیچ گونه نفی و اثباتی ندارد. پس این جایی که مکلف قاطع شده بعدم وجوب نماز جمعه، یک طریقی پیدا کرده بنام قطع که بالاترین طریق است و من قبل العقل، محکوم به حجیت است، بدون اینکه شارع هم کمترین دخالتی در اصل قطع و یا در حجیت قطع داشته باشد. این معنای حجیت است و یک بخشی از حجیت، معذوریت در صورت مخالفت است.

اگر قطع انسان مخالف با واقع شد، «یکون الانسان معذورا».

اما در باب خبر ثقة مسأله این نیست. اگر خبر ثقة قائم شد بر عدم وجوب نماز جمعه، این ترک نماز جمعه به چه چیزی استناد دارد؟ آیا جز به این استناد دارد که شارع خبر ثقة را ولو امضاء در باب شرعیات حجت قرار داده است؟ اگر شارع می گفت که من هیچ ظنی را برایش حساب باز نمی کنم، هیچ اماره ظنیه در محیط شرع، مورد اعتبار ما نیست، این بیچاره بدبخت بمجرد اینکه وجوب نماز جمعه را احتمال داد و علم اجمالی هم فرضا داشت، احتیاط می کرد، جمع می کرد بین نماز ظهر و نماز جمعه. اما الان وقتی که محاسبه می کند، می بیند نماز جمعه ای که بحسب واقع، واجب بوده، ترک شده، و ریشه ترکش هم به شارع ارتباط

دارد. اگر شارع خبر ثقه را امضاء حجه قرار نمی داد، این نماز جمعه ترک نمی شد و خود این مشکل است.

به عبارت دیگر: لازم این نیست که ما در مسأله جمع بین حکم ظاهری و واقعی، یک حکم ظاهری درست کنیم و بعد بحث کنیم که آیا بین این حکم ظاهری و بین حکم واقعی به چه شکلی جمع می شود، بلکه همان طوری که در جواب از مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه (قدس سره) عرض می کردیم، خود این مطلب چه جوری با هم جمع می شود که شارع از یک طرف به حکم فعلی که مورد اراده جلدی خودش است نماز جمعه را می خواهد و لذا حکم کرده «بان صلاه الجمعه واجبه» یعنی اراده جلدیه من متعلق به اتیان نماز جمعه است، از طرفی هم خودش یک راهی برای مکلف باز می کند که این راه منتهی می شود بعدم تحقق آن مراد جلدی شارع؟ آنجا می گوید: من نماز جمعه را می خواهم، اینجا راهی باز می کند که «یتتهی الی جواز ترک صلاه الجمعه و عدم لزوم الاتیان بصلاه الجمعه» بین این دو چگونه جمع می شود و چطور ما توفیق بین این دو مطلب را توجیه بکنیم؟

فرق بین طریقت قطع و طریقت امارات

پس عمده جواب از مرحوم محقق نائینی (که امروز هم عرض کردم با حذف اضافات و اصطلاحات و یک سری مسائل جدید) ریشه اش برگشت می کند به حرف محقق خراسانی و همان جواب اساسی که از مرحوم محقق خراسانی داده شده، عینا همان جواب، بعنوان جواب اساسی از مرحوم محقق نائینی در رابطه با طرق و امارات مطرح است که کیفی ممکن هم شارع به اراده جلدیه وقوع نماز جمعه را بخواهد و هم خودش راه باز کند برای ترک نماز جمعه؟ بخلاف صورت قطع که در صورت قطع، شارع راه باز نکرده بلکه برای خود مکلف، یک راهی بنام قطع، پیدا شده و عقل هم روی آن، مسأله حجیت را بار کرده، شارع هم هیچ گونه نفی و اثباتی درباره حجیت قطع نداشته و نمی توانسته داشته باشد. لذا این راه جمعی که ایشان در این مورد اول ذکر کردند بنظر یک راه غیر صحیحی می آید.

راه جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول

اما در باب اصول؛ اصول را هم ایشان دو قسم می کند؛ یک قسم را بنام اصول محرزه یا به تعبیر دیگر: اصول تنزیلیه می نامد که خلاصه اش این است؛ یعنی یک اصولی است که یک

مقداری با واقع راه دارد، مثل یک حالت برزخی بین اماره و اصل است. اما اصول غیر محرزه مثل اصاله الحلیه و اصاله الطهاره که در مورد شک در حلیت و طهارت جعل شده، هیچ گونه رائحه واقعیت در آن وجود ندارد. اصلا موضوعش نفس شک است: «اذا شککت فی طهاره شیء و نجاسته احکم بآنه ظاهر، اذا شککت فی حلیه شیء و حرمته، احکم بآنه حلال» دیگر سر سوزنی رائحه از واقعیت در این حلیت و طهارت وجود ندارد.

اول ایشان می فرماید: انصافش این است که اگر ما بخواهیم در اصول محرزه راه جمعی درست کنیم مشکل است، و مشکل تر، اصول غیر محرزه است. و علت مشکل و مشکل تر بودن، یک مسأله است، و آن این است که در باب اصول، مسأله شک مطرح است، و شک اصلا کاشفیتی نسبت به واقع و طریقتی نسبت به واقع ندارد، تا ما بگوییم: مثل طرق و امارات شارع تعبداً آن کاشفیتش را متمیم کرده و القاء احتمال خلاف کرده. سر سوزنی کاشفیت در اینها وجود ندارد تا ما در رابطه با آنها ملتزم به متمیم کشف و متمم طریقت بشویم.

پس اصل اشکالشان این است که ما چکار بکنیم؟ فرض کنید در مورد اصاله الحلیه؟ شما در شرب توتون که مشکوک الحلیه و الطهاره است، می گویید: شارع به مقتضای «کل شیء لک حلال» به حلیت ظاهریه این شرب توتون حکم کرده، اگر این شرب توتون بحسب واقع و بحسب حکم واقعی حکمش حرمت باشد، اینجا برای ما جمع کردن بین حکم واقعی و حکم ظاهری مشکل است برای اینکه اینجا دو تا حکم داریم، و دو حکم با هم مغایرند، غیر قابل اجتماع هستند: بحسب واقع، حرمت است، بحسب ظاهر، حلیت. بحسب واقع، نجاست است، بحسب قاعده طهاره، طهارت است «کیف الاجتماع بین الحکم بالطهاره و النجاسه فی شیء واحد؟».

لکن در عین حال این دو یعنی اصول محرزه و اصول غیر محرزه را از هم تفکیک می کنند؛ و برای هر کدامشان یک راه حلی بیان می کنند که مطالعه بفرمایید ببینیم آیا قابل قبول هست یا خیر؟

پرسش:

۱ - خلاصه کلام محقق نائینی (ره) در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در طرق و امارات چیست؟

۲ - آیا کاشفیت امارات به شارع ارتباط دارد؟ چرا؟

ص: ۱۵۸

۳ - دلیل بطلان مقایسه ظن معتبر با قطع را در کلام محقق نائینی بیان کنید.

۴ - فرق بین طریقت قطع و طریقت امارات را توضیح دهید.

۵ - چرا جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول مشکل تر است؟

ص: ۱۵۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والصّلوٰه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين و المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

جمع بين حكم ظاهري و واقعي در اصول محرزہ نزد محقق نائینی(ره)

بحث در کلام مرحوم محقق نائینی(اعلی الله مقامه الشریف) بود. درباره طرق و امارات راهی ذکر کردند که مورد مناقشه و اشکال بود. اما در باب اصول با اعتراف به اینکه راه حل در اصول، مشکل تر از راه حل در امارات است، می فرمایند: اما اصول محرزہ یا به تعبیر دیگر:

اصول تنزیلیه که معنای هر دو این است که با این که مورد، مورد شک است و این اصول در مورد شک، مطرح است، لکن کیفیت مطرح بودن آنها به این نحو است که شارع می فرماید:

باید بنای عملی بر یکی از دو طرف شک بگذارید به عنوان اینکه آن، واقع است و متلبس به لباس واقعیت است؛ یعنی با احد طرفی الشک، معامله واقع انجام بدهید و با دید واقع به آن نگاه کنید. و لذا می فرماید: چنین اصولی مثل امارات، جانشین قطع طریقی مأخوذ در موضوع هم می شود اگر در موضوع حکمی، قطع طریقی اخذ شده باشد.

چنین اصول تنزیلیه ای که شارع می گوید: با احد طرفی الشک، معامله واقع بکن و احتمال

خلاف را نادیده فرض کن، جانشین قطع طریقی مأخوذ در موضوع است، مثل قاعده تجاوز؛ بنابر اینکه اصل عملی باشد، نه از امارات. مثلاً اگر کسی در سجود شک کرد که آیا رکوع را انجام داده یا نه و یا بعد از فراغ عن الصلاة، شک کرد که رکوع رکعت چهارم را انجام داده یا نه، تعبیر این است که می فرماید: اعتنای به این شک نکنند و باید بگویند: رکوع محقق شده، به تعبیر «بلی قد رکعت» که در روایات مطرح است و در دلیل این اصل مطرح است.

معنای این «بلی قد رکعت» این است که باید با احتمال تحقق رکوع، معامله واقعت رکوع بکنیم و آن طرف مقابل که احتمال عدم تحقق رکوع است، را کالعدم فرض کنیم. ایشان می فرماید: این برحسب واقعت از دو حال خارج نیست؛ یا این است که این رکوع را در ظرف خودش انجام داده و لو اینکه حالا مورد شک قرار گرفته، لکن به حسب واقع رکوع را انجام داده است. در اینجا که ما دو مطلب نداریم بلکه همان رکوع واقعی که در ظرف خودش محقق شده است. این طور نیست که با کلمه «بلی قد رکعت» یک مطلب تازه ای تحقق پیدا کرده باشد. لذا در آنجایی که رکوع واقعی در ظرف خودش محقق شده باشد، که ما دو حکم نداریم، دو مسأله نداریم. مسأله اعتبار رکوع و تحقق رکوع در ظرف خودش بوده و هیچ مطلب تازه ای هم پیش نیامده است.

و اگر فرض کنیم که رکوع در ظرف خودش تحقق پیدا نکرده، با این بیان «بلی قد رکعت» احتمال وقوع رکوع معامله واقعت کرد، و طرف مقابل و احتمال مخالف را الغا کرد، لکن بحسب واقع، رکوعی انجام نگرفته است. ایشان می فرماید: «هو معذور»، این معذور است در اینجا بواسطه «بلی قد رکعت». شبیه همان چیزی است که در باب امارات ذکر می کردند.

برگشت اشکال جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول محرز

با ملاحظه آن اشکالی که به ایشان و مرحوم آخوند کردیم، مسأله به این سستی جواب داده نمی شود. اگر «بلی قد رکعت» با عدم وقوع رکوع بحسب واقع، مصادف شد، چه چیزی سبب شده که نماز این شخص بدون رکوع واقع بشود؟ اگر این «بلی قد رکعت» نبود، استصحاب عدم تحقق رکوع، حکم می کرد نماز این شخص بلا رکوع بوده، و اگر رکوع نسیاناً هم ترک بشود، موجب بطلان نماز و لزوم اعاده نماز است، اما چه چیزی سبب شد که این مکلف نتواند به استصحاب عدم تحقق رکوع تمسک کند و ملزم به این معنی نباشد؟ چه چیزی این مصیبت را بیار آورد که نماز او فاقد رکوع باشد؟ آیا غیر از جمله «بلی قد رکعت» چیز دیگری

این مصیبت و این مشکله را بیار آورد؟ وقتی «بلی قد رکعت» به این مکلف می گوید: برو دنبال کار خودت، دیگر نیاز نیست به شک در اتیان رکوع بعد از نماز ترتیب اثر بدهی، اینجا اصل اشکال در مسأله اجتماع حکم ظاهری و واقعی زنده می شود که آیا شارع دست از جزئیت رکوع برداشته؟ که نمی توانیم این معنی را ملتزم بشویم. خود کلمه «بلی قد رکعت» معنایش این است که من دست از جزئیت رکوع برداشته ام و الا شارع می گفت: در صورت شک، رکوع، خیلی نقشی ندارد، اگر نسیانا هم ترک شود، ضربه ای نمی زند و جزئیت در حال نسیان برای رکوع ثابت نیست، مثل غیر ارکان.

فرق بین ارکان و غیر ارکان در باب نماز، همین است که جزئیت سائر اجزاء از اول، مخصوص به حال غیر نسیان است، اما در باب ارکان، وقتی که شما می گوئید: ترک رکوع نسیانا موجب بطلان است، معنایش این است که رکوع یک جزئیت مطلقه دارد و جزئیتش اختصاص به حال التفات ندارد.

چطور می شود شارعی که از یک طرف خودش جزئیت را برای رکوع بنحو اطلاق اعتبار کرده، همین شارع بگوید: در صورت شک در اتیان و عدم اتیان رکوع، «أحکم بتحقیق الركوع» در حالی که این «أحکم بتحقیق الركوع» هم می سازد با اینکه واقعا رکوع تحقق پیدا کرده باشد، و هم می سازد با اینکه واقعا تحقق پیدا نکرده باشد؟! آنوقت سؤال و اشکال در اصل اجتماع حکم ظاهری و واقعی زنده می شود.

عدم توقف اشکال اجتماع حکم ظاهری و واقعی روی کلمه حکمین

به عبارت روشن تر: اشکال در اجتماع حکم ظاهری و واقعی، روی کلمه حکمین جمود ندارد که از کلام ایشان استفاده می شود که ما دو تا حکم نداریم. کلمه حکمین مطرح نیست تا شما این اشکال را یک نکته حساس قرار بدهید بلکه آن چه هست این است که چطور می شود که شارع از یک طرف بگوید: «الركوع له الجزئیه المطلقه حتی فی حال النسیان» و از یک طرف هم بگوید: «إذا شککت بعد الصلاه فی أنك رکعت فی الركعه الرابعه او لم ترکع، احکم بأنک رکعت» در حالی که این هم می سازد با اتیان رکوع بحسب واقع، و هم می سازد با عدم تحقق رکوع بحسب واقع؟

آنجائی که بحسب واقع رکوع کرده باشد مشکلی نیست، اما آنجائی که بحسب واقع رکوع نکرده، چه چیزی سبب شده که این شخص به شک در رکوع بی اعتنا بشود با این که مقتضای

استصحاب، عدم تحقق رکوع و عدم حدوث رکوع است، آیا جز این مسأله «بلی قد رکعت» چیزی دیگری سبب شده برای اینکه این جزئیت مطلقه رکوع، مورد بی اعتنائی قرار گیرد؟ سؤال این است که «کیف یجتمع بین الامرین»؟ از یک طرف بگویند: «الرکوع جزء مطلقاً»، از یک طرف هم بگویند: بعد الفراغ، احتمال خلاف و عدم تحقق رکوع را کالعدم فرض کن؟ فرض کالعدم که واقعیت را تغییر نمی دهد، هم می سازد با وقوع رکوع فی ظرفه، و هم می سازد با عدم تحقق رکوع فی ظرفه لذا بین صورت عدم تحقق با جزئیت مطلقه چگونه جمع کنیم؟

این بیان ایشان، این اصطلاحات: (محرزیت، تنزیلیت و امثال ذلك) آن نکته اساسی و حساس اشکال را نمی تواند پاسخگو باشد و رفع اشکال کند. لذا در اصول محرزه، راه حل ایشان قابل قبول نیست.

اشکال جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول غیر محرزه

اما در اصول غیر محرزه که ایشان می فرماید: این از همه راه حلش سخت تر است، برای اینکه حکم روی نفس شک بار شده، نه به این معنی که با احد طرفی شک معامله واقعت بشود و القاء احتمال خلاف بشود بلکه خود شک با حفظ تساوی الطرفين، با حفظ اینکه، هیچ گونه اماریت و کاشفیتی در شک وجود ندارد، و با این که شارع هم روی احد طرفین بعنوان ارتباط با واقع، تکیه نکرده، فقط روی نفس شک «المتساوی اضافه بالنسبه الی الطرفين» این حکم را بار کرده است، مثل اصاله الحلیه، در آن مثالی که من هم عرض می کردم، شارع می گویند: «اذا شککت فی حلیه شیء و حرمته فهو - ای مشکوک الحلیه و الحرمه - مع وصف کونه مشکوک الحلیه و الحرمه» بدون هیچ گونه سبک و سنگین بودن و بدون اینکه هیچ گونه اولویتی برای احد طرفین وجود داشتن، «فهو لک حلال».

یا در بحث براءت ملاحظه فرمودید که مسأله اصاله البرائه، یک مسأله ای است که مشهور بین اصولیین است، اما اخباریین در همین موردی که ما قائل به براءت هستیم، قائل به اصاله الاحتیاط هستند، نه در موارد علم اجمالی، در همان شبهات بدویه، در همان شرب تن مشکوک الحلیه و الحرمه، محققین و مشهور از اصولیین قائل به جریان اصاله البرائه هستند لکن در همین مورد، اخباریین جلا یا کلا قائل به جریان اصاله الاحتیاط هستند.

همین اصاله الاحتیاط در مورد شبهه بدویه حکمیه که مورد اعتقاد اخباریین است، این

هم از همین اصول غیر محرز است، یعنی یک احتیاطی است در مورد شک فقط، غیر از مسأله احتیاط در اطراف علم اجمالی، آن پشتوانه علم اجمالی دارد، اما در شبهه بدویه که هیچ گونه مقرون به علم اجمالی نیست، همان طوری که قائلین به براءت در مورد نفس شک در حرمت، مسأله براءت و حلیت را اجرا می کنند، اخباریین هم در همین مورد با حفظ تمام خصوصیات، اصاله الاحتیاط را جاری می کنند. این اصاله الاحتیاط در این مورد «اصل عملی موردها نفس الشک فی الحلیه و الحرمه» بدون اینکه عنوان بناء عملی بر واقعیت یک طرف شک و الغای احتمال خلاف مطرح باشد.

لذا ایشان می فرماید: در این اصول غیر محرز، حل اشکال مسأله اجتماع امر و نهی، خیلی مشکل است ولی در عین حال می فرمایند: ما تحقیقی داریم که به مقتضای این تحقیق، این مشکل را هم حل می کنیم. تحقیق ایشان این است، (البته یک قسمتش را عرض می کنیم.

تحقیق ایشان هم جالب است و هم مفصل):

کیفیت جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول غیر محرز

ایشان می فرمایند: عنوان شک در حکم واقعی، نفس آن حکم واقعی، دارای دو اعتبار و دو عنوان است، (همین شک در حکم واقعی) مثل اینکه شک کنیم در این که شرب توتون حلال است یا حرام؟ یا در شبهات موضوعیه هم همین طور، وقتی که شما شک می کنید «فی ان هذا المایع خمر او خل»، در نتیجه، شک می کنید «فی ان هذا المایع حلال ام حرام»؟ می فرماید: این شک در حکم واقعی، دارای دو اعتبار و دو حیثیت و دو عنوان دارد؛ یک عنوان، بلحاظ اضافه این شک به حکم واقعی و اینکه این شک از عوارض و طواری لاحق نسبت به حکم واقعی است؛ یعنی یک حکم واقعی باید وجود داشته باشد، آنوقت این حکم واقعی موجود «قد يتعلق به الشک و قد يتعلق به العلم و قد يتعلق به الظن» که علم و ظن و شک را بلحاظ حالات و عوارض و طواری خود حکم واقعی فرض می کنیم، و در این اعتبار است که ما اینطور تقسیم می کنیم، می گوئیم: «الحکم الواقعی قد یکون مشکوکا و قد یکون معلوما و قد یکون مظنونا بالظن المعترف فرضا».

ایشان می فرماید: در این اعتبار و روی این محاسبه، شک در حکم واقعی نمی تواند، روی یک حکمی بار شود که مخالف با حکم واقعی باشد، برای اینکه آن حکم واقعی همه این حالات را شامل شود. وقتی که دلیل می گوید: شرب توتون حرام است، وقتی در حکم واقعی،

حرمت را روی شرب توتون بردند گفتند: «شرب التتن حرام» این حرمت نسبت به تمامی عوارض و حالات و طواری در جای خودش محفوظ است، کأنّ اینجوری است که «شرب التتن حرام سواء كانت الحرمة مشکوکه ام كانت معلومه، ام كانت مظنونه بالظن المعبر؟». لذا روی شک در حکم واقعی به اعتبار این جهتی که عرض کردیم که ارتباط به مضاف الیه دارد و بعنوان عارض و طاری حکم واقعی مطرح است، ایشان می فرماید: شارع به این اعتبار روی شک در حکم واقعی، هیچ حکمی را نمی تواند جعل کند برای اینکه هر حکمی را روی شک به این اعتبار، جعل بکند، مخالفت با اطلاق حکم واقعی دارد که در جمیع این حالات و بالنسبه به تمامی این حالات و عوارض، محفوظ است.

اما شک در حکم واقعی، یک عنوان دیگری هم دارد که این عنوان، یک خصوصیتی دارد که زمینه ای برای بعضی از احکام ظاهریه یا مثلا حکم دیگر می تواند تحقق پیدا کند و آن این است که ما شک در حکم واقعی را با نفس واقع بسنجیم، ببینیم که این شک در حکم واقعی چه مقدار می تواند ما را به واقع برساند و چه مقدار نمی تواند ما را به واقع برساند. به این لحاظ که شک در حکم واقعی، در رابطه با خود واقع ملاحظه شود، نه بعنوان وصف و حالت برای حکم واقعی.

کسر و انکسار شارع نسبت به مصالح در جمع بین حکم ظاهری و واقعی

اینجا ایشان می فرماید: شارع به اعتبار اختلاف موارد و به اعتبار اختلاف ملاکات و به اعتبار اختلاف مصالح از نظر قوت و ضعف و از نظر اهمّ و غیر اهمّ بودن، می تواند دخل و تصرفی کند، اما دخل و تصرفش در طول حکم واقعی است، و با در نظر گرفتن آن حکم واقعی است بحیثی که اگر حکم واقعی، جعل نشده بود، اصلا نمی توانست زمینه ای برای این حکم ظاهری وجود داشته باشد. شارع فرموده: حفظ نفس مسلمان، واجب است و حفظ نفس کافر نه تنها واجب نیست، بلکه مفسده دارد. این یک مصلحه کامله ای دارد و دیگری، مفسده دارد. حالا اگر یک مسلمانی دید یک انسان افتاده داخل دریا و دارد غرق می شود، نمی داند که این شخص، مسلمان است «حتی یجب علیه حفظ النفس المحترمه» یا اینکه یک کافر حربی است که نه تنها حفظ نفسش وجوب ندارد، بلکه حفظ نفسش مشتمل بر مفسده است. آیا شارع در چنین موردی یک اصلی به نام اصاله الاحتیاط جعل کند؟

این شبهه، شبهه مقرون به علم اجمالی نیست، شبهه بدویه است، منتها به عنوان

موضوعیه، نه بعنوان حکمیه. اگر شارع در چنین موردی گفت: در مورد نفس مردده بین مسلم و کافر حربی حتما تو باید احتیاط کنی و آن نفس را حفظ کنی، در حالی که احتمال دارد بحسب واقع، کافر حربی باشد، اما شارع در اینجا برگشت این اصاله الاحتیاطش به این است که اولاً- در این اصاله الاحتیاط، موقعیت آن دو حکم واقعی اولی را رعایت کرده، اگر حفظ نفس مسلمان، بعنوان حکم واقعی، واجب نبود، زمینه ای برای این اصاله الاحتیاط وجود نداشت. لذا خود شارع در نفس این اصاله الاحتیاط فهمانده که من این اصاله الاحتیاط را با توجه به آن حکم واقعی اولی جعل کردم.

بعدا کأن سؤال می شود: این انسانی که دارد در دریا غرق می شود اگر مسلمان باشد، این اصاله الاحتیاط مسأله تازه ای بوجود نیاورده است، اما اگر فرض کردیم که بحسب واقع، کافر حربی بوده، مشکل اصاله الاحتیاط را به چه صورت حل کنیم؟ ایشان می فرماید: حلش این است که بگوییم که مصلحت حفظ نفس یک مسلمان، بالاتر از مفسده حفظ نفس یک کافر است و این اهمیت مصلحت نفس یک مسلمان، سبب شده که شارع در این مورد، مسأله اصاله الاحتیاط را مطرح کند لذا مشکله ای ندارد اولاً حکم ظاهری با حفظ موقعیت حکم واقعی در نظر گرفته شده است و ثانیاً بلحاظ اهمیتی که مسأله حفظ نفس مسلمان در رابطه با مفسده حفظ نفس کافر حربی داشته شارع، مسأله اصاله الاحتیاط را مطرح کرده. آیا این به نظر شما اشکالی دارد یا اینکه یک مسأله عقلانی است که شارع این معنی را رعایت کند؟ این یک قسمت از کلام ایشان بود.

پرسش:

۱ - کیفیت جمع بین حکم ظاهری و واقعی را در اصول محرز از نظر محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

۲ - اشکال استاد را به جمع بین حکم ظاهری و واقعی را در اصول محرز بیان کنید.

۳ - چرا اشکال اجتماع حکم ظاهری و واقعی روی کلمه حکمین توقف ندارد؟

۴ - چرا جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول غیر محرز مشکل تر است؟

۵ - کیفیت جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول غیر محرز را از نظر محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

ص: ۱۶۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

دو اعتبار داشتن شک در حکم واقعی از نظر محقق نائینی(ره)

عرض کردیم، مرحوم محقق بزرگوار نائینی(ره) در رابطه با حل اشکال در اصول غیر محرزه فرمودند: شک در حکم واقعی، دارای دو حیثیت و دو اعتبار است؛ یک اعتبار این است که این از حالات و از عوارض و طواری حکم واقعی است، در ردیف علم به حکم واقعی و ظن به حکم واقعی است و اگر ما شک را به این اعتبار ملاحظه بکنیم، نمی تواند برای هیچ حکمی موضوع واقع بشود برای اینکه حکم واقعی در جمیع این حالات، اطلاق دارد و منحفظ است و به قوت خودش باقی است. به تعبیر ایشان: این موجب تحیّر در واقع و عدم رسیدن به واقع است لکن اعتبار دیگری وجود دارد؛ به این صورت که شارع با توجه به ملاکات و اهمیت و مراتب اهمیت ملاکات احکام واقعی در این صورت تحیّر، یکی از دو کار را می تواند انجام بدهد؛ یک وقت این است که آن حکم واقعی از نظر اهمیت در یک درجه بسیار بالایی قرار گرفته که رعایت آن اهمیت، اقتضا می کند(به تعبیر ایشان) که شارع یک

متمم جعلی درست کند تا این که مکلف به کمک این متمم جعل بتواند به آن واقع و مصلحت واقع برسد.

اما گاهی از اوقات آن ملاک حکم واقعی، آن قدر دارای اهمیت و قوت نیست که شارع حتی در صورت شک هم رعایت آن اهمیت و ملاک را لازم بداند، در این صورت شارع می تواند به جای متمم جعل، یک مأمّن جعل کند؛ یعنی چیزی که مکلف را در رابطه حکم واقعی، مأمون از عذاب و عقوبت قرار بدهد.

مثال اول، همان بود که دیروز عرض کردیم؛ منتها در ذیل تعبیر، یک بیانی دارد. قبل از اینکه ما به جواب از اصل بیان ایشان برسیم، این تعبیر «لا یکاد ینبغی ان یصدر من مثل هذا المحقق» تعبیرشان این است می فرماید: در این انسانی که مثلا در حال غرق شدن است و مردد بین یک مسلمان و یک کافر حربی باشد که اگر مسلمان باشد که باید حفظ بشود و حفظش دارای مصلحت است. و اگر کافر حربی باشد، حفظش دارای مفسده است.

می فرماید: اهمیت حفظ نفس محترمه مسلمه، اقتضاء کرده که شارع در مورد شک در این شبهه موضوعیه، مسأله و جواب احتیاط را به عنوان متمم برای جعل و جواب حفظ قرار بدهد، بلحاظ اینکه اهمیت حفظ نفس یک مسلمان و مصلحت حفظ نفس او، بقدری بالا و چشم گیر است که مفسده حفظ یک نفس کافر حربی در مقابل آن، چندان اهمیتی ندارد. لذا شارع در چنین موقعیت، آن مصلحت را ملاک قرار می دهد و یک ایجاب احتیاطی می کند و این ایجاب احتیاط، عنوانش متمم جعل است؛ یعنی این مسأله و جواب احتیاط به دنبال جعل و جواب حفظ نفس محترمه به عنوان مکمل و متمم، مطرح است.

این نفس که حفظ شد، از دو حال بیرون نیست؛ اگر به حسب واقع، مسلمان باشد که اینجا دو حکم نبود، این ایجاب احتیاط، همان حکم واقعی است، نه اینکه دو حکم در اینجا وجود دارد و اما اگر بعد معلوم شد که این یک کافر حربی بوده - آنجایی که عرض کردم «لا یکاد ینبغی ان یصدر من مثله» اینجاست - معلوم می شود که احتیاط واجب نبود، و این خیال می کرده که احتیاط واجب است و الا بحسب واقع، احتیاط واجب نبوده است.

در حالی که شارع یک حکمی به عنوان وجوب احتیاط جعل می کند، وجوب احتیاط که موضوعش نفس مسلمان نیست، نفس مسلمه، موضوع برای وجوب حفظ است، نه برای احتیاط. کلمه احتیاط و عنوان احتیاط اصلا در موضوعش عنوان اشتباه و مشتبه مطرح است و شارع هم وجوب احتیاط را روی مشتبه جعل کرده است. اگر مشتبه، وجوب احتیاط داشته

باشد بعد منکشف شود که «هذا لم یکن بمسلم» آیا این کشف از این می کند که شارع روی مشتبه، جعل وجوب احتیاط نکرده و وجوب احتیاطی نبوده و این تخیل می کرده که وجوب احتیاط در کار است؟

مسألة وجوب احتیاط، مسألة تخیلی نیست، یک حکم شرعی است، موضوعش هم مشتبه است، مشتبه؛ یعنی مردد بین المسلم و الکافر الحربی. اگر مسألة ایجاب احتیاط روی مردد، مطرح شد «ثم انکشف» مثل اینکه در باب مایع مردد بین خمر و خلّ، اگر ما حکم به حلیت کردیم، به عنوان اینکه مشتبه بین الخمر و الخلّ است، بعد هم معلوم شد خمر است، این کشف می کند که آن حلیت روی مشتبه از بین رفته؟ حلیت روی مشتبه به قوّتش باقی است، منتها اگر بعد، کشف خلاف شد، عنوان مشتبه از بین می رود کما اینکه اگر کشف وفاق شد هم همین است. اگر بعد معلوم شد که «هذا النفس کان مسلماً» الان دیگر وجوب احتیاط مطرح نیست، اما وجوب احتیاط در ظرف خودش به عنوان مشتبه، مطرح بوده است. لذا این ذیل بیان ایشان خیلی دخالتی در اصل غرض ایشان ندارد. اما «من طغیان القلم» است که کسی این چنین تعبیر کند.

عدم منافات ایجاب احتیاط با حکم واقعی

در آنجایی که مصلحت واقع در یک مرتبه بالایی از اهمیت باشد، شارع ایجاب احتیاط کرده است، در اینجا، جای این سؤال هست که این ایجاب احتیاطی که برای رعایت و لحاظ آن حکم واقعی و برای اهمیت آن حکم واقعی است، آیا چنین ایجاب احتیاطی مغایر با حکم واقعی است؟ پایه این ایجاب احتیاط، خود حکم واقعی است، خود مصلحت مهمه ای است که در حکم واقعی وجود دارد منتها آنقدر مصلحت دارد که شارع گفته: در موارد شک هم باید احتیاط کنید که مبادا آن مصلحت با آن اهمیت از دست شما برود و فوت شود، آیا در چنین موقعیتی می توانیم بگوییم: این ایجاب احتیاط «ینافی الحکم الواقعی؟» نه تنها منافات ندارد، اولاً- متأخر از حکم واقعی است، عنوان متمم دارد، متمم همیشه رتبه اش متأخر از متمم است. و ثانیاً این حکم ظاهری به لحاظ آن حکم واقعی جعل شده به نام ایجاب الاحتیاط و چنین حکم ظاهری معنون به عنوان متمم، مجعول بلحاظ رعایت مصلحت قویّه حکم واقعی است. باید گفت: این به عنوان پشتوانه حکم واقعی مطرح است، نه به عنوان مخالف با حکم واقعی و مضاد با حکم واقعی. این در مواردی که اهمیت مصلحت واقع اقتضای جعل

و جوب احتیاط بکند.

اما فرض دیگرش که گاهی مصلحت واقع آنقدر اهمیت ندارد که در صورت شک، شارع بعنوان متمم، جعل احتیاط بکند، بلکه نقطه مقابل، به عنوان مأمن به لسان حدیث «رفع ما لا یعلمون» یا به لحاظ حلیتی که از قاعده حلیت استفاده می شود که مستندش «کل شی لک حلال» است به این لسانها برای مکلف یک راه فراری درست می کند و یک مأمن از عذاب، مأمن از عقوبتی در اختیار مکلف می گذارد، اینجا ما چه کنیم؟ به چه کیفیت بین حدیث رفع و بین حکم واقعی جمع بشود؟ اگر شرب توتون بحسب واقع، حرام است، لکن این حرمت «مجهوله للمکلف» و بلحاظ این مجهولیت، حدیث رفع می گوید: «رفع ما لا یعلمون» چگونه بین این رفع و بین آن حرمت واقعی که روی شرب توتون جعل شده جمع کنیم؟

مقتضای واقعی حدیث رفع از نظر محقق نائینی(ره)

این برای این است که شما در معنای حدیث «رفع» درست دقت نکرده اید. شما خیال کرده اید که معنای «رفع ما لا یعلمون» یعنی همان حکم واقعی حرمت شرب توتون کنار می رود که کآن شرب توتون، حرمت واقعی نداشته باشد لذا می گوئید: چطور می شود که از نظر واقع، حرمت داشته باشد و از نظر حدیث رفع، مغایر و مقابل با آن حرمت، مطرح باشد؟! معنای حدیث رفع این است که آن واقع و حکم واقعی سر جای خودش محفوظ است، منتها مخالفت آن حکم واقعی مستتبع عقاب نیست. شارع می توانست در این فرض هم مثل فرض اول، ایجاب احتیاط کند، اما دید که آن مصلحت و یا مفسده واقعی آنقدر بالا نیست که حتی در صورت شک، لازم الرعایه باشد، لذا در قالب حدیث رفع فرمود: اگر حکم واقعی برای شما مجهول ماند، مخالفتش «لا یستتبع عقابا» و من در مورد این، جعل احتیاط نکردم. ایجاب احتیاطی که موجب رسیدن به آن واقع و احراز واقع باشد در اینجا وجود ندارد.

تشابه حدیث رفع با قاعده قبح عقاب بلایان

بعد می فرماید: حدیث رفع عینا مثل قاعده قبح عقاب بلایان، که دلیل برائت عقلیه است می باشد. در برائت عقلیه که مستندش قاعده قبح عقاب بلایان است هیچ کسی این حرف را نزده که این قاعده قبح عقاب بلایان با حرمت واقعی شرب توتون منافات دارد. آیا در ذهن شما چنین مسأله ای آمده است که قاعده قبح عقاب بلایان با حرمت واقعی شرب توتون

نمی سازد؟ چنین چیزی نیست بلکه آن حرمت سر جای خودش محفوظ است، منتها این قاعده با توجه به همان حرمت می گوید: چون این حرمت به گوش شما نخورده و برای شما بیانی از قبل مولی در رابطه با این حرمت نیامده، لذا در رابطه با مخالفت آن، چوب و فلکی در کار نیست، اما حالا- که چوب و فلکی در کار نیست، معنایش این نیست که حکم واقعی هم وجود ندارد، معنایش این نیست که این با حکم واقعی مغایرت دارد. اصلا این قاعده قبح عقاب بلا بیان بر معنای وجود حکم واقعی آمده، و الا اگر در حکم واقعی شرب توتون حرمت نباشد، این مورد برای قاعده قبح عقاب بلا بیان باقی نمی ماند. اگر حکم واقعی یک شیئی عبارت از حلیت باشد، آیا قاعده قبح عقاب بلا بیان در چنین موردی می تواند نقشی داشته باشد یا اینکه قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید: اگر حکم به حسب واقع، حرمت باشد و مخالفت حکم تحریمی مستتبع عقوبت است، من عقل حکم می کنم که چون این حرمت به شما نرسیده و حجتی بر این حرمت، قائم نشده، قبیح است که مولی در مقابل مخالفت این حرمت واقعی، کسی را مورد مواخذه و عقوبت قرار بدهد.

پس همان طوری که قاعده قبح عقاب بلا بیان هیچ گونه مغایرت و تضادی با حکم واقعی ندارد، بلکه قاعده قبح عقاب بلا بیان نه تنها تضاد ندارد، با رعایت همان و در رتبه متاخره از همان حکم واقعی از طریق عقل مطرح است. ایشان می فرماید: حدیث رفع هم همین است.

حدیث رفع یک مطلبی زائد بر قاعده قبح عقاب بلا بیان ندارد. پس چطور کسی می تواند ادعا کند که حدیث رفع با حرمت واقعی شرب توتون نمی سازد؟ اگر با قاعده قبح عقاب بلا بیان سازش نداشته باشد، حدیث رفع هم ندارد، و حیث اینکه این قاعده، کاملا سازش دارد، پس حدیث رفع هم همین معنی و مفاد قاعده قبح عقاب بلا بیان را ایفا می کند.

جمع بین حکم واقعی با قاعده حلیت

اما در رابطه با قاعده حلیت؛ اینکه دیگر مسأله رفع عقوبت نیست، این دیگر عقاب بلا بیان نیست، این جعل حکم است. «کل شیء شک فی حلیته و حرمته، فهو لک حلال» جعل لکم اثباتی حلیت در مورد مشکوک الحلیه و الحرمه است. این را چطور با حکم واقعی شرب توتون اگر عبارت از حرمت باشد جمع می کنیم؟ بالاخره موضوع در هر دو، شرب توتون است، موضوع، تعدد پیدا نکرده، بحسب حکم واقعی، محکوم به حرمت است، بحسب قاعده حلیت، محکوم به حلیت است «و کیف الجمع بین الحلیه و الحرمه فی موضوع واحد و

ایشان به اینجا که می رسد مثل اینکه درست نمی تواند از عهده جواب بر آید. تقریباً یک راه انحرافی را در پیش می گیرد و آن راه انحرافی این است که می فرماید: آیا شارع می توانست در جمله «کل شیء شک فی حلیته و حرمته» به جای «فهو لک حلال» بگوید: «فیجب علیک الاحتیاط»؟ بله، دلیلی بر استحاله این معنی نیست که ممکن نباشد شارع بجای «کل شیء لک حلال» بگوید: «کل شیء شک فی حلیته و حرمته، یجب علیک الاحتیاط فیه». پس نتیجه می گیریم که این حلال، جای آن وجوب احتیاط نشسته و حکم همان وجوب احتیاط را دارد.

در مسأله وجوب احتیاط که در فرض اول ذکر می کردیم، ما حکم کردیم که آن وجوب احتیاط با حکم واقعی منافات ندارد. اگر وجوب احتیاط در آن فرد مردد بین مسلم و کافر حربی، منافاتی با حکم واقعی نداشته باشد، حالا اگر شارع بجای وجوب احتیاط، یک چیزی که در ردیف وجوب احتیاط است و موضوع در هر دو مشتبه و مشکوک است، در ردیف وجوب احتیاط، جعل حلیت کرد، شما آنجا می گفتید: آن وجوب احتیاط، از حکم واقعی متأخر است و بلحاظ حکم واقعی است، لذا هیچ گونه منافاتی ندارد، اینجا هم مسأله این است که جعل حلیت در ردیف جعل وجوب احتیاط است. پس همان طوری که وجوب احتیاط بعنوان تأخر، هیچ گونه منافاتی با حکم واقعی نداشت، ما این حرف را می زنیم، می گوییم:

چیزی که در ردیف وجوب احتیاط است (که وجوب احتیاط هیچ منافاتی با حکم واقعی ندارد و متأخر از حکم واقعی است) پس این جعل حلیت هم متأخر از حکم واقعی است و چون از حکم واقعی متأخر است، نمی تواند در تضاد با حکم واقعی و مغایرت با حکم واقعی باشد.

لذا مشکل ترین مورد مسأله در جمع بین حکم ظاهری و واقعی، همین مورد است، مسأله اصل غیر محرزی که در آن ایجاب احتیاط نشده و بلحاظ لسان رفع هم نیست، بلکه بلسان جعل حکم ظاهری است، مثل قاعده حلیت و قاعده طهارت در مسأله مشکوک الطهاره و النجاسه. ایشان به این کیفیت جمع می کند که شارع می توانست بجای جعل حلیت، ایجاب احتیاط کند، و بجای جعل طهارت در قاعده طهارت، ایجاب احتیاط کند، و همان طور که اگر ایجاب احتیاط می کرد، بعنوان متممیت است، بعنوان تأخر رتبه هیچ گونه مغایرتی با حکم واقعی نداشت، باید بگوییم: چیزی هم که در ردیف وجوب احتیاط است بنام جعل حلیت و جعل طهارت این هم منافاتی با حکم واقعی ندارد.

این تمام بیان ایشان بود در رابطه با اصول غیر محرزه که عرض کردیم: اشکالی جزئی در کلام ایشان بود اما اشکال اساسی کلام ایشان را جلسه بعد ان شاء الله ملاحظه می کنیم.

پرسش:

۱ - دو اعتبار داشتن شك در حکم واقعی را از نظر محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

۲ - مقتضای واقعی حدیث رفع را از نظر محقق نائینی (ره) بیان کنید.

۳ - تشابه حدیث رفع با قاعده قبح عقاب بلا بیان در چیست؟

۴ - کیفیت جمع بین حکم واقعی با قاعده حلیت را نزد محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

ص: ۱۷۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

این قسمت از کلام مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) که در رابطه با اصول غیر محرزه و جمع بین آنها و بین حکم واقعی به آن کیفیتی که ملاحظه فرمودید، با آن طول و تفصیلی که ذکر فرمودند، یک سری اشکالات جزئی دارد و یک اشکال اساسی.

اما آن اشکالات جزئی؛ عبارت از این است که ایشان برای شک در حکم واقعی، دو اعتبار ذکر کردند؛ یک اعتبار اینکه این شک از طواری و عوارض حکم واقعی است و در ردیف علم و ظن قرار گرفته است و به این اعتبار، شک در حکم واقعی نمی تواند موضوع برای یک حکم ظاهری واقع بشود برای اینکه حکم واقعی نسبت به این حالات، بجای خودش محفوظ است و به قوت خودش باقی است. اما اگر شک را به این اعتبار قرار بدهیم که یک حیرت و تحیری است نسبت به واقع و یک مسأله نداشتن طریق است الی الواقع، اینجا که دو صورت کردند؛ چه به صورت اصاله الاحتیاط و ایجاب احتیاط و چه بصورت حدیث رفع و قاعده حلیت، فرمودند: می شود حکم را روی این شک بار کرد، برای اینکه از حکم واقعی، تأخر دارد و

روی عنوان تأخر، جعل حکم ظاهری مانعی ندارد.

اشکال دو اعتبار داشتن شک در حکم واقعی

اینجا از ایشان سؤال می شود: مگر شک به اعتبار اول (که شما فرمودید نمی تواند موضوع برای حکم ظاهری واقع بشود) از حکم واقعی تأخر ندارد؟ اگر تأخر ندارد، پس چرا از آن به عوارض و طواری تعبیر می کنید؟ عنوان طاری، عنوان عرض یک چیزی است که از معروض، متأخر است و لو تأخر رتبی. آیا مسأله تأخر فقط در شک به این عنوان ثانی مطرح است یا اینکه روی عنوان اول هم مسأله تأخر به جای خودش محفوظ است؟ پس تفکیک کردن بین این دو اعتبار برای شک در حکم واقعی به این کیفیت که حکم ظاهری روی اعتبار دوم به علت تأخر رتبی، می تواند جعل بشود، اما روی اعتبار اول، نمی تواند جعل بشود، با اینکه خودتان در اعتبار اول، کلمه عارض و طاری را مطرح می کنید و عنوان طاری از موضوع و معروض، تأخر دارد، لذا ما فرق بین این دو اعتبار و این حیثیت را نفهمیدیم.

معنای تقدم و تأخر رتبی

و باز یکی از اشکالات دیگر، آن مطلبی بود که در ذیل کلام دیروز ایشان بود که ما عرض کردیم و از آن تعبیر کردیم که ایشان یک راه انحرافی را پیش گرفته و در حقیقت، یک مطلبی را برخلاف آنچه که در علوم عقلیه و در فلسفه محقق است ذکر فرموده اند. در علوم عقلیه می گویند: «ما مع المتقدم فی الرتبة، لا یكون متأخرا فی الرتبة» و مقصود فلاسفه از این عبارت، این است که تقدم و تأخر رتبی باید مستند به ملاک باشد. مسأله تقدم و تأخر، روی ملاک مطرح است. در باب علت و معلول، شما می گویند: «العله متقدمه رتبه علی المعلول» برای اینکه لازمه علیت و معلولیت عبارت از این معناست. پس اگر جایی مسأله علیت و معلولیت، محرز باشد، می گوییم: «العله متقدمه رتبه علی المعلول» اگر از ما پرسند: چرا؟ می گوییم: «لکونها عله» علیت این تقدم رتبی را اقتضا می کند.

حالا اینجا سؤالی مطرح است؛ اگر فرض کنید یک چیزی با این علت، مقارنت و معیت داشته باشد، اما در رابطه با معلول، هیچ گونه ارتباط علی و معلولی بینشان وجود ندارد، آیا این چیزی که معیت با علت دارد، این هم بر معلول متقدم است؟ اگر بگوییم: متقدم بر معلول است و از ما سؤال کنند: چرا، می توانیم در جواب بگوییم که چرایش مسأله مقارن بودن مع

العله است؟ مقارن بودن مع العله هیچ گونه ارتباطی با آن معلول بعنوان علت و معلولیت ندارد لذا اقتضای تقدّم رتبی نسبت به معلولی که مقارن با علت است را نمی کند.

بله؛ اگر معلولی دوتا علت داشته باشد که گاهی از راه این علت، وجود پیدا کند و گاهی از راه علت دیگر وجود پیدا کند، اینجا می توانیم بگوییم: «هذا المعلول متأخر عن كلتا علتین» برای اینکه همان علت و معلولیتی که بین علت اولی و معلول، ثابت است، بین علت ثانیه و معلول هم همان ارتباط و همان ملاک وجود دارد. اما اگر علت نبود و به تعبیر فلاسفه: معیت و مقارنت وجود داشت، آیا معیت یک شیء با علت، اقتضای تقدّم آن شیء را بر معلول از نظر رتبه دارد؟ یا هیچ ملاکی در تقدّم و تأخر رتبی، بین آن شیء مقارن و آن معلولی که معلول علت است، (نه معلول آن مقارن) در آن وجود ندارد؟

لزوم ملاک داشتن تقدم و تأخر نزد فلاسفه

ذیل کلام ایشان این بود که می فرمودند: قاعده حلیت، مثل ایجاب احتیاط در آن مسأله نفس مردده بین مسلمه و کافره حریه است، همان طوری که ایجاب الاحتیاط در رتبه متأخره از حکم واقعی است، پس قاعده حلیت هم در رتبه متأخره از حکم واقعی است برای اینکه شارع می توانست به جای قاعده حلیت، در فرض دوم هم ایجاب احتیاط بکند، و اگر ایجاب احتیاط می کرد، ایجاب احتیاط در رتبه متأخره از حکم واقعی می بود. پس قاعده حلیتی که شارع می توانست بجای این قاعده حلیت، ایجاب احتیاط بکند، همین مقدار کفایت می کند در اینکه ما حکم کنیم که این از حکم واقعی تأخر دارد» کما ان ایجاب الاحتیاط فی النفس المردده بین المسلمه و الکافره متأخر رتبه عن الحکم الواقعی کذلک قاعده الحلیه المجعلوله فی الشک فی الحلیه و الحرمه».

لکن این، خلاف آن چیزی است که فلاسفه می گویند که تقدمها و تأخرهای رتبی باید ملاک داشته باشد. در مسأله ایجاب احتیاط، ملاک دارد، اگر حفظ نفس مسلمان، واجب نباشد، معنا ندارد شارع در صورت شک، احتیاط را واجب بکند. پس خود ایجاب احتیاط «فی صوره الشک لا یعقل و لا یتحقق الا مع فرض کون الحکم الواقعی» که عبارت از وجوب حفظ نفس محترمه باشد. اما در مسأله قاعده حلیت چطور؟ چه ملاکی در او وجود دارد که شما حکم به تأخر می کنید؟ فقط می گویند: شارع می توانست بجای قاعده حلیت، ایجاب احتیاط را قرار بدهد، پس معلوم می شود که قاعده حلیت در عرض ایجاب احتیاط است، و

حیث اینکه ایجاب احتیاط، تأخر رتبی دارد، پس قاعده حلیت هم تأخر رتبی دارد. لذا ذیل کلامشان، یک مسأله غیر صحیحی است که وجهش را عرض کردم.

عدم منتفی شدن ایجاب احتیاط در صورت تطابق آن با واقع

اینها اشکال اساسی نیست، اشکال اساسی که در کلام ایشان در رابطه با اصل بحث هست این است که می‌گوییم: در آن مواردی که شارع، ایجاب احتیاط می‌کند، فرمایش شما درست است، انصافاً حرف خوبی است. ایجاب احتیاط نه تنها با حکم واقعی منافات ندارد، بلکه برای تحفظ بر حکم واقعی است، برای این است که حکم واقعی کاملاً رعایت بشود، برای این جهت، ایجاب احتیاط شده، منتها آن تعبیری که ایشان به دنبال این داشتند را ما قبول نداریم که اگر بعد معلوم شد که این نفس در حال هلاک، نفس مسلمه بود، همان حکم واقعی است، اگر معلوم شد، یک کافر حریه بوده، اصلاً اینجا ایجاب احتیاطی نبوده بلکه او خیال می‌کرده که ایجاب احتیاط در کار است. این فرمایش درست نیست.

اصلاً خود وجوب احتیاط، موضوعش شک است، چیزی که موضوعش تردید بین نفس مسلمه و کافر است، این دیگر معنا ندارد که بگوییم: حتی آن صورتش که «لو كانت هي المؤمنة و لو كانت هي المسلمة» این به همان وجوب حفظ نفس است. همان جا هم وجوب حفظ نفس نیست بلکه ایجاب احتیاط است. ایجاب احتیاط «على تلك الصورتين» منتها بقول خود شما: اهمیت و مصلحت واقع، آنقدر در سطح بالا بوده که شارع می‌دیده این مصلحت در حال شک هم باید رعایت بشود، لذا ایجاب احتیاط می‌کند. پس نمی‌توانیم بگوییم که اگر نفس به حسب واقع، مؤمنه بود، دیگر ایجاب احتیاطی وجود ندارد و همان حکم واقعی است، اگر هم کافر بود، یک خواب و رؤیائی در کار بوده، تخیل و توهمی در کار بوده. هیچ کدام درست نیست. شارع به لحاظ اهمیت حفظ نفس محترمه مؤمنه، «فی صورة الشک» ایجاب احتیاط می‌کند. آیا ایجاب احتیاطی که بر مبنای رعایت مصلحت حکم واقعی و اهمیت حکم واقعی است، منافاتی با حکم واقعی دارد؟ نه، موضوع آن، نفس محترمه است، و موضوع این، مشکوک است، و این احتیاط فی صورة الشک کمک می‌کند به اصل آن وجوب و حکم واقعی، نه اینکه با حکم واقعی منافاتی داشته باشد.

باز این نکته را من تذکر می‌دهم که این ایجاب احتیاطی که اینجا مطرح است، ایجاب احتیاط در صورت شبهه بدویه است، که پای علم اجمالی در کار نیست، فقط ما هستیم و شک

در این معنی که «هذا المایع خمر او خل؟ هذا النفس المشرف علی الهلاک» آیا نفس محترمه است یا نفس غیر محترمه؟

اشکال اساسی در جمع بین حکم واقعی و قاعده حلیت و طهارت

اما مشکل مهم در مسأله قاعده حلیت و طهارت است؛ به ایشان عرض می‌کنیم: برای اینکه مسأله روشن بشود با الفاظ و اصطلاحات و تأخرها و تقدمها ما را از واقعیت مسأله منحرف نکنید! مسأله این است؛ در شرب توتون اگر حکم واقعیش حرمت باشد، چه طور شما با قاعده حلیت جمعش می‌کنید که از یک طرف، اراده جَدِیة فعلیه مولی تعلق گرفته «بان شرب التتن حرام» از یک طرف هم می‌گوید: «کل شیء شک فی حلیته و حرمته فهو لک حلال»؟ شرب توتون هم از مصادیق «کل شیء شک فی حلیته» است. بین این دو و با همه این اصطلاحات و بالا رفتن‌ها و پائین آمدن‌ها، شما چطوری جمع کردید؟ مسأله این است.

در جمع بین حکم ظاهری و واقعی، اساس روی همین اشکال دور می‌زند و نمی‌توانید بگویید: قاعده حلیت مثل ایجاب احتیاط برای تحفظ بر حکم واقعی است زیرا قاعده حلیت، یک مسأله تسهیلی است کأنّ برای فرار از حکم واقعی. لذا چطور جمع می‌شود بین اینکه حکم واقعی فعلی شرب توتون، حرمت باشد و از طرف دیگر، به مقتضای اینکه یکی از مصادیق «کل شیء شک فی حلیته و حرمته» است، محکوم به حلیت باشد؟ بالاخره شما در کلامتان با همه حرفها، این مشکل اساسی را که در مسأله جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی مطرح است را چگونه برای ما حل کردید؟ کلام شما یک راه حلی برای مشکل ما نشد.

در مورد ایجاب احتیاط با این توضیح و تقریبی که من عرض کردم، کلام ایشان قابل قبول است. ایجاب احتیاط برای رعایت و تحفظ علی الواقع است، اما حلیت برای فرار است. این فرار را شما چطور توجیه می‌کنید؟ یک وقت برمی‌گردید به آن حرف اولی که ما در جمع بین حکم ظاهری و واقعی می‌زدیم که مسأله را روی تراحم و اهم و مهم درست کردیم به اینکه این مسأله جمع بین حکم ظاهری و واقعی، مثل مسأله صلاه و ازاله است. ازاله چون اهمیت دارد، شارع از وجوب صلاه فی حال الازاله دست برمی‌دارد، «لوجود الایهم» یک وقت مسأله را اینطور می‌خواهید حل کنید که ما توضیحش را عرض کردیم، شاید هم بعدا اشاره دیگری بکنیم به اینکه این مسأله، درست روشن بشود. اگر اینطور باشد، حرفی نیست.

اما شما از راه اهم و مهم پیش نیامدید، فقط مسأله این است می‌گویید: قاعده حلیت در

ردیف ایجاب احتیاط است و تأخر دارد و از این قبیل حرفها، این نمی تواند مشكله را حل کند. الان ما با یک شرب توتونی مواجه هستیم که فرض کنید بحسب واقع حکمش حرمت است، «کل شیء لک حلال» هم می گوید: «هو حلال لک. کیف الجمع بین الحکمین» که هم اراده جدیة فعلیة مولی بحسب حکم واقعی، به ترک شرب توتون متعلق بشود و هم به مقتضای «کل شیء لک حلال ای شک فی حلیته و حرمته» شرب توتون حلال باشد؟ چه جوری بین این حلیت و آن حرمت جمع شد؟ و کلام شما با این طول و تفصیل نتوانست این مشکل را برای ما حل کند و ما را به اجتماع این دو قانع کند؟

فرض این است که حکم فعلی است، و لو اینکه در مقابل این حکم فعلی روی قاعده قبح عقاب بلا بیان، شما مستحق عقوبت نیستید، این حرف درست است. حکم فعلی است، «لکنه حیث انه لم یصل الیکم و لم یبلغ الیکم» قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید: در مقابل مخالفتش، عقاب نیست، اما دیگر این قاعده هیچ چیزی بنام حلیت ظاهریه برای ما جعل نمی کند. اما دلیل قاعده حلیت، جعل حکم می کند، لذا ما روی حدیث رفع هم که ایشان اشاره می کردند خیلی خدشه نکردیم، چون در باب حدیث رفع این نیست که حکم واقعی کنار می رود، معنای حدیث رفع، همین است که قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید. حالا کار نداریم این بیان درست است یا درست نیست. آن را اگر توفیقی باشد، در باب برائت در معنای حدیث رفع باید بحث بکنیم، لکن این جهت را ما به ایشان اشکال نکردیم چون آن مبتنی بر تحقیق در مفاد حدیث رفع است اما در مسأله قاعده حلیت و مثل قاعده حلیت، قاعده طهارت، چه طور جمع می شود که یک چیزی بحسب واقع و بحسب حکم فعلی، حکم واقعی نجاست باشد، مع ذلک به مقتضای قاعده طهارت، شارع حکم بکند «بأنه طاهر»؟ جمع بین این طهارت و بین آن نجاست که اساس اشکال در جمع بین حکم ظاهری و واقعی همین بود، چگونه است؟ کلام ایشان نتوانست این اشکال را بیان بکند. گرچه نسبت به آن شش که مسأله ایجاب احتیاط است، انصافاً کلام ایشان متین و بسیار قابل قبول است، که شاید نتیجه بحث را ان شاء الله بعداً عرض کنیم.

پرسش:

۱ - اشکال دو اعتبار داشتن شک در حکم واقعی چیست؟

۲ - لازمه تقدم و تأخر رتبی نزد فلاسفه چیست؟

ص: ۱۷۹

۳ - دلیل لزوم ملاک داشتن تقدم و تأخر را نزد فلاسفه بیان کنید.

۴ - چرا ایجاب احتیاط در صورت تطابق آن با واقع از بین نمی رود؟

۵ - اشکال اساسی در جمع بین حکم واقعی و قاعده حلیت و طهارت را توضیح دهید.

ص: ۱۸۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

خلاصه بحث در مسأله اجتماع حكم ظاهري و واقعي، اين شد كه راههائي كه بزرگاني مثل مرحوم شيخ مرتضى انصاري و مرحوم محقق خراساني و مرحوم محقق فشاركي و مرحوم محقق نائيني (اعلى الله مقامهم الشريف) ذكر فرموده اند، (و بعضي هم داراي تفصيل زيادي بود) نتوانست آن مشكل اساسي را در مسأله اجتماع حكم ظاهري و واقعي حل كند.

روي اين جهت، ما برمي گرديم به مطلب اولي كه ذكر شد، و آن مسأله تراحم و رعايت اهم و مهم است.

راه حل اجتماع حكم ظاهري و واقعي از طريق رعايت اهم و مهم

همان طور كه در متزاحمين با اينكه حكم درباره هر دو، فعليت دارد، لكن روي عدم امكان اجتماع در مقام امثال در صورت تساوي متزاحمين، مسأله تخيير مطرح است و لازمه تخيير، اين است كه مولی از يكي از دو حكم فعلي، رفع يد كند، چون چاره اي غير از اين

وجود ندارد. و در موردی که مسأله اهم و مهم مطرح باشد، مولی از تکلیف فعلی مهم صرف نظر می کند و همان تکلیف اهم را وظیفه مکلف قرار می دهد در حالی که ملاک و فعلیت تکلیف در هر دو وجود دارد، لکن به علت عدم امکان جمع و به علت وجود اهم در بین، لازم است که مولی به همان اهم اکتفا نکند و از حکم فعلی متعلق به مهم با اینکه تمام ملاک در آن وجود دارد، صرف نظر نکند. این جا هم شبیه همین است: مولی دارای احکام واقعیه زیادی است، همه اینها فعلیت دارد و همه اینها دارای ملاک و مناط حکم فعلی است، لکن در شرائطی که مکلف دسترسی علمی به آن احکام ندارد، آیا در این شرائط شارع چه کار بکند؟ دو راه برای او هست؛

لزوم احتیاط در شبهات و اشکالات آن

یک راه این است که مسأله لزوم احتیاط که مقتضای حکم عقل است، را در تمامی موارد، پیاده نکند. این لزوم احتیاط در تمام موارد، مستلزم این است که اساس دین و اساس اسلام، در خطر قرار بگیرد. برای اینکه این دین بر مبنای سمحه سهله پایه گذاری شده است و بر مبنایی است که هیچ گونه مغایرتی با زندگی اجتماعی مردم ندارد و اینطور نیست که لازم باشد که همه مردم، اکثر اوقات خودشان را صرف مسائل مذهبی کنند. اگر شارع بگوید: در جمیع مواردی که احتمال وجوب در آن جریان دارد، باید احتیاط بشود، و در جمیع مواردی که احتمال حرمت دارد باید احتیاط بشود، معنایش این است که مکلف در اکثر اوقات مشغول انجام واجبات محتمله و یا اجتناب از محرّمات مشکوک باشد و این یک حالت انزجاری در مردم نسبت به اصل و اساس دین ایجاد می کند. لذا شارع نمی تواند روی این راه تکیه کند.

مسلك عقلا در طرق و امارات

وقتی که این راه کنار رفت، باقی می ماند مسأله طرق و امارات، که راه عقلانی است. شاید یک موردی پیدا کردیم که یک اماره شرعیه غیر عقلانی هم می شود در بین امارات پیدا کرد، اما معمولاً امارات معتبره شرعیه، همان امارات معتبره عند العقلاء است. عقلا- چرا به این امارات ترتیب اثر می دهند؟ چرا خبر ثقه در بین عقلا- حجیت دارد؟ چرا ظواهر کلمات در بین عقلا حجیت دارد؟

عقلا حساب کرده اند، دیده اند اگر بخواهند خبر ثقه را از دایره حجیت خبر خارج کنند،

اگر ظواهر کلمات و سائر امارات معتبره را از دائره زندگی اجتماعیشان کنار بزنند، یک هرج و مرج عجیبی لازم می آید و با توجه به این معنی که نوعاً خبر ثقه مطابق با واقع است و لو اینکه صدی ده یا صدی بیست هم مطابقت با واقع نداشته باشد، آن را حجت قرار داده اند و همین طور ظواهر و سائر امارات معتبره بر همین مبناست.

اتحاد طریقه شارع با مسلک عقلا

شارع هم همین کار را کرده است. بعد از آنکه لزوم احتیاط بطور کامل نمی تواند مطرح باشد، پس باید یک اماره ای باشد که این اماره غالب المطابقه للواقع است، و لو اینکه در صدی هم تخلف از واقع و مخالفت با واقع دارد، و از طرف دیگر در رابطه با اصول عملیه - که عرض کردیم در باب اصول عملیه آنچه نکته حساس در باب اشکال بود و کلام مرحوم محقق نائینی (ره) هم نتوانست اشکال را حل کند، مسأله اصالة الحلیه و اصالة الطهاره در مورد مشکوک الحلیه و مشکوک الطهاره بود. - اینجا نیز شارع مصلحت تسهیل را ملاحظه می کند.

درست است، مسأله طریقی نیست، مسأله اماره نیست که شارع روی غلبه مطابقه، تکیه کرده باشد، اما آن مبنای اصلی دین که مسأله سمحه و سهله بودن است، اقتضا می کند که شارع یک اصل عملی به نام اصالة الحلیه که هیچ گونه محرزیتی نسبت به واقع ندارد و یک اصالة الطهاره که آن هم هیچ گونه محرزیتی ندارد جعل بکند.

لذا در این موارد اگر این شیئی که طریق اماره بر او قائم شده، یا اصالة الحلیه و الطهاره در او جاری است، مطابق با واقع بود که مسأله ای نیست، اگر مخالف بود، باید این حرف را بزنیم که حکم واقعی به فعلیت و قوتش در جای خودش محفوظ است، لکن شارع رفع ید کرده همان طوری که در باب متزاحمین رفع ید می کرد، منتها منشأ رفع یدش فرق می کند، در باب متزاحمین، منشأ رفع ید، این است که مکلف قدرت بر جمع بین امثال آن دو را ندارد. مکلف نمی تواند این دو نفس محترمه ای را که در حال غرق شدن هستند را انقاز کند در حالی که ملاک و فعلیت حکم در هر دو، وجود دارد، اما به علت عدم امکان جمع، شارع از فعلیت یکی در صورت تساوی و از فعلیت مهم در صورت اهم و مهم، رفع ید می کند و دست برمی دارد.

اینجا هم به لحاظ مصلحت کلیه که دین محفوظ بماند و مبنای سمحه و سهله بودن که علاوه بر واقعیت دین، جاذبه ای است که در دین وجود دارد برخلاف بعضی از ادیان گذشته که یک احکام خیلی سنگین و سختی برای آنها مقرر شده بود، اما در دین اسلام بحمد الله چنین

احکامی نیست، و نبودن چنین احکام مشکلی، سبب شده که این دین، جاذبه پیدا کند و مردم به آن گرایش پیدا بکنند. حتی می بینید در مواردی که حدود سنگینی در کار است. اینجا یک شرایطی دارد که کمتر، آن شرایط تحقق پیدا می کند. در باب زنا کسی که می خواهد زنا بکند کجا چهار شاهد عادل وجود دارد که در حضور چهار شاهد عادل مسأله دخول به معنای واقعی تحقق پیدا بکند؟! پیداست که این مسأله ای نیست که در خارج، وقوع داشته باشد. لذا نوعاً در روایات حدود هم که می بینید از طریق اقرار، آن هم چهار بار اقرار، این مسأله ثابت شده و آنهایی هم که آمده اند و اقرار کرده اند منشأ اقرارشان هم یک جنبه اخروی است، لذا در خیلی از روایاتش وقتی می آیند اقرار بکنند می گوید: (طهرنی) خطاب می کند به امام، من را تطهیر کن؛ یعنی خودش پیش قدم می شود که برای اینکه عذاب اخروی تخفیف پیدا کند و یک حالت طهارتی به واسطه اجرای حد برای او پیدا بشود.

البته در مسأله قصاص برخلاف آن چیزی که بعضی از متجددین حتی بعد از انقلاب ما فکر می کردند که افکارشان افکار اسلامی نبود و تا آخر هم اسلامی نبود، مسأله قصاص را خداوند نکته اش را در قرآن بیان کرده: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» اگر بنا شد هر کسی با هر بهانه جزئی دست به قتل بزند و در مقابل هم قصاص نشود، این سبب می شود که زندگی اجتماعی و امنیت جانی جامعه در خطر قرار بگیرد. حفظ امنیت جانی توده مردم، مسأله اساسی است که اگر عقلاً هم یک مقدار در این مسأله، دقت می کردند آنها نمی بایست این حرف را بزنند، منتها درکش را نداشتند. آنها می گویند: جانی، مریض است و مریض باید معالجه بشود! اینطور نیست که هر مریضی با معالجه، خوب شود، و لو با معالجه، شخص او خوب می شود، اما جامعه چطور؟ خطر جامعه را تهدید می کند. هر کسی بگوید: ما قتل را انجام می دهیم بعد هم ما را می برند به بیمارستان روانی معالجه می کنند و مسأله تمام می شود! برای چه کسی تمام می شود؟ برای جانی تمام می شود، اما برای جامعه چطور؟ برای آن کسی که صبح زود از خانه بیرون می رود چطور پشتوانه امنیتی می تواند داشته باشد؟ لذا تمام احکام و مصالح اسلام جدا مطابق با منطق و عقل است. بعضی از مسائلش فوق درک ما می باشد، لذا خود ائمه (علیه السلام) فلسفه و علت بعضی از احکام را برای ما بیان کرده اند.

لازمه همیشگی بودن دین اسلام

خلاصه بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی، همین است که اسلام، دین همیشگی است

و یک مبنایی دارد که برای آن مبنا و به لحاظ آن مبنا، باید دارای جاذبه باشد و دنیا را به خودش متوجه بکند و لازمه این مسأله، این است که در مواردی از احکام واقعیۀ اولیه با اینکه فعلیت دارد، رفع ید بکند و لذا هیچ اشکالی به نظر نمی رسد و راه حل جمع بین حکم ظاهری و واقعی، همین مسأله عقلائیۀ است که عرض کردیم عقلا-هم بر همین مبنا مسأله طرق و امارات معتبره را مطرح کرده اند.

به چه مناسبت عقلا به خبر ثقه ترتیب اثر می دهند با اینکه خبر ثقه افادۀ یقین نمی کند؟ به چه مناسبت عقلائی عالم به ظواهر کلمات، ترتیب اثر می دهند با اینکه شاید این ظاهر، مقصود برای متکلم نباشد؟ به چه مناسبت اگر کسی فلان مطلب و کلام ریکی به شما گفت، فوری شما متأثر و ناراحت می شوید؟ «لعله لم یکن هذا الکلام مقرونا بالقصد» اما این «لعل» ها از نظر عقلا، منشأ و موضوع برای اثر نیست و زندگی عقلائی بر همین مبنا دور می زند، و شارع مقدس اسلام هم روی همین منوال، بلکه یک مقدار وسیعتر عمل می کند، به لحاظ آن اصول عملیه ای که جعل حکم می کند مثل اصالة الحلیه و اصالة الطهاره که برای آن است که جاذبه اسلام زیاد بشود، و الا در مورد شک در طهارت اگر بنا بر این بود که معامله نجاست بشود و در مورد شک در حلیت، معامله حرمت بشود، آنوقت ملاحظه می شد که چه مشکلاتی برای جامعه بوجود می آمد.

برگشت به بحث امکان تعبد به امارات ظنیه

برمی گردیم به اصل بحث خودمان؛ اساس بحث ما این بود که آیا تعبد به امارات ظنیه و جعل حجیت برای امارات ظنیه، امکان دارد و آیا مستلزم یک تالی محالی نیست یا اینکه مستلزم تالی محال است؟ بحث اصلی ما این بود، آنوقت اشکالات و شبهاتی در این رابطه وجود داشت و به تناسب آن بحث، ما به مسأله جمع بین حکم ظاهری و واقعی کشیده شدیم و الا اساس بحث، مسأله امکان تعبد به مظنه و عدم امکان تعبد به مظنه در مقابل ابن قبه بود که ابن قبه قائل به استحاله تعبد به مظنه بود و دو دلیل اقامه کرده بود؛ یک دلیلش در مورد خبر واحد بود، و دلیل دیگرش در رابطه با همه امارات ظنیه و طرق ظنیه بود.

ما در مقابل او، اول تمام اشکالات و شبهات و توالی فاسده ای که در این رابطه بود را مطرح کردیم و ظاهرا در آن چهارمی بود که کشیده شدیم به مسأله جمع بین حکم ظاهری و واقعی، و نتیجه این شد که اولاً: جمع بین حکم ظاهری و واقعی، مانعی ندارد، و ثانیاً: اصل

مسأله ما که تعبد به ظنّ است «ممکن بالامکان الوقوعی» در مقابل آن کسی که استحاله وقوعیه را ادعا می کرد. به این نتیجه رسیدیم که تعبد به ظنّ، مستلزم هیچ محظوری نیست و هیچ تالی فاسدی از این توالی فاسده متعددی که ذکر شد و بحث کردیم، وجود ندارد. پس در حقیقت در این بحث دو مسأله برای ما حل شد؛ یکی اصل بحث تعبد به ظنّ و دیگری هم مسأله اجتماع حکم ظاهری و واقعی و اینجا بحث تمام می شود.

بحثی که ان شاء الله جلسه بعد شروع می کنیم و مرحوم شیخ (ره) و محقق خراسانی (ره) هر دو عنوان کرده اند این است: اگر اماره و طریقی، مقطوع باشد که شارع ما را به آن متعبد کرده، جای بحث نیست، اگر مقطوع باشد که شارع جلوگیری کرده مثل قیاس روی مذهب امامیه با آنکه آن هم دارای امارت است، لکن شارع به صورت قطعی، دور قیاس را قلم گرفته، آن هم جای بحث نیست. اما اگر یک اماره ای مشکوک شد، ما نفهمیدیم و نتوانستیم راه پیدا بکنیم به اینکه آیا شارع فلان اماره را حجت قرار داده یا اینکه حجت قرار نداده، آیا مقتضای اصل یعنی مقتضای قاعده در اماره مشکوک الحجیه که نه دلیلی بر حجیتش قائم شده و نه دلیلی بر عدم حجیت، چیست؟

پرسش:

۱ - راه حل اجتماع حکم ظاهری و واقعی را از طریق رعایت اهم و مهم توضیح دهید.

۲ - اشکال لزوم احتیاط در تمام شبهات چیست؟

۳ - دلیل اتحاد طریقه شارع با مسلک عقلا در طرق و امارات را توضیح دهید.

ص: ۱۸۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

استدلال به قرآن برای اثبات حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه

موضوع بحث این بود که اگر يك اماره ای، مشکوک‌ه الحجیه باشد؛ یعنی دلیل بر اثبات و یا نفی حجیتش قائم نشده باشد، آیا در چنین اماره ای، قاعده چه اقتضاء می کند؟ مرحوم شیخ بزرگوار انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) می فرماید: ادله اربعه اقتضاء می کند که تعبد به ظن مشکوک الحجیه، محکوم به حرمت است، و از آیات، این آیه شریفه را ذکر می فرماید که خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ».

از این آیه، دو چیز استفاده می شود؛ یکی اینکه افتراء، يك امر محرمی است و حرمت افتراء آن هم افتراء بر خداوند، يك امر بدیهی و غیر قابل انکار است. این افتراء در مقابل اذن است؛ یعنی هر کجا اذن نباشد، موضوع برای افتراء، تحقق پیدا می کند و شقّ ثالث ندارد. «اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ یعنی فی مورد عدم الاذن» دیگر راهی غیر افتراء محرم، وجود ندارد.

نکته دیگری که مرحوم شیخ اشاره نکرده اند، این است که مقصود از «أذن لکم» این نیست که خداوند اذن واقعی داده باشد. ولو اینکه این اذن برای انسان، روشن نشده باشد. مقصود از «أذن لکم» بحسب متفاهم عرفی از آیه شریفه؛ یعنی «أذن لکم اذنا ظاهرا».

یک کسی مناقشه نکند که در ما نحن فیه در اماره مشکوکه الحجیه ما احتمال می دهیم که به حسب واقع، شارع این را حجت قرار داده، و اگر به حسب واقع، حجت قرار داده باشد؛ یعنی اذن در کار است، و اگر اذن در کار باشد، افترائی تحقق پیدا نکرده است. متفاهم عرفی از این آیه، یک اذن واقعی غیر معلوم و غیر مشخص نیست، بلکه عرف این طوری استفاده می کند که اگر برای شما روشن شد که خداوند به من اذن داده و این شیء را حجت قرار داده، هیچ مشکلی نیست. اما در صورت عدم احراز اذن و لو اینکه بحسب واقع هم اذن باشد و حجیتی در کار نباشد، این عنوان افتراء تحقق پیدا می کند. عرف از آیه، این استفاده را می کند.

البته «لقائل ان یخدش فی ذلک» بگوید: آن چیزی که آیه دلالت دارد، اذن در مقابل افتراء و افتراء در مقابل اذن است و می‌تواند اینکه در این اماره مشکوکه الحجیه، اذن من الله وجود داشته باشد، به اعتبار اینکه بحسب واقع، حجیتی در آن باشد. پس این بستگی به این دارد که بگوئیم که متفاهم عرفی از این آیه و آیاتی از این قبیل، این است که مسأله افتراء نه در مقابل اذن واقعی و عدم اذن واقعی است، بلکه در صورت مشکوک الاذن بودن هم عنوان افتراء تحقق پیدا می کند. این یک دلیلی است که شیخ از کتاب اقامه می کند.

استدلال به روایات برای اثبات حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه

دلیلی که از روایات اقامه می کند، بعضی از روایاتی است که در رابطه با قضات وارد شده و صاحب وسائل در ابواب صفات قاضی در باب ششم ظاهرا جلد هیجدهم بیان کرده است.

یک روایتش این است که «القضاء علی اربعة اقسام» سه قسم اینها فی النار هستند و تنها یک قسم فی الجنة هستند! آن سه تائی که در نار هستند، یکی «رجل قضی بالجور و هو یعلم انه جور» با علم به اینکه جور است، مع ذلک قضاوت به جور می کند! این دیگر قدر متیقن از قضاتی است که در نار هست.

دومی: «رجل قضی بالجور و هو لا یعلم انه جور» مثل آن قضاوتی که ابوحنیفه کرد که در

صحیحہ ابی ولاد آن روایت معروفه ای که شیخ در کتاب مکاسب عنوان کرده، آن قضاوت به جور آمده که عاده ابو حنیفه نمی دانسته که این قضاء، قضای به جور است. یک مسأله خیلی ناچیزی هم بیشتر نبوده، یک کسی یک استری را اجاره کرده بوده برای اینکه به دنبال مدیون خودش بگردد و او را پیدا بکند و خیال می کرده این مدیون مثلاً در فلان قریه است، لذا بغل را که اجاره می کند برای رفتن به فلان قریه است، ولی بعد از آنکه به فلان قریه می رود، به او می گویند: غریم تو فلان جا هست، لذا راه را کج می کند و به دنبال غریم می رود و پانزده روز این جریان طول می کشد تا آن غریم را پیدا می کند. بعد می آید با آن صاحب بغل اختلافشان می شود و رجوع به ابو حنیفه می کند و ابو حنیفه یک فتوایی می دهد. این یک مسأله جزئی است، اما امام صادق (صلوات الله علیه) برحسب این روایت می فرماید: «لمثل هذا القضاء و شبهه، تحبس السماء مائها و الارض برکاتها» برای چنین قضاوتی است که اثر وضعیش این است که آسمان از باریدن مضایقه می کند، و زمین از افاده برکاتش مضایقه می کند! بالاخره این هم یک قسم از قضاتی که فی النار هستند.

قسم سوم که محل استشهاد ماست «رجل قضی بالحق» قضاوتش به حق است و بر طبق موازین است لکن «و هو لا یعلم» نمی داند که این بر طبق موازین هست یا نه؟ در حالی که به حسب واقع، مطابق با موازین است، لکن خودش نمی داند و مسأله برای او روشن نیست.

اینجا امام می فرماید: «هذا القاضی فی النار» چرا ندانسته حکم کرده! و لو اینکه حکمش هم بحق بوده و بر طبق موازین واقعیه بوده است، اما چون خودش نمی دانسته، این هم در عداد همان دو قسم اول است.

تنها قسم چهارم است که در نار نیست و او عبارت از کسی است «قضی بالحق و هو یعلم انه حق» هم حق را تشخیص داده و هم بر طبق تشخیص حق، حکم کرده. چنین قاضی تنها در جنت خواهد بود. از این روایت استفاده می شود که اگر قضاوت به حق باشد، لکن حق بودن برای خود قاضی مجهول و غیر معلوم باشد، این هم در عداد همان دو قسم اول باید آماده و ورود در نار بشود.

ادعای بداهت حرمت تعبّد به ظن مشکوک الحجیه

مرحوم شیخ (ره) به فرمایش وحید بهبهانی (ره) در بعضی از نوشته جانشان تمسک می کنند که ایشان ادعا کرده اند که عمل کردن به یک چیزی که معلوم نیست که ارتباط به شارع

دارد، حرمتش از بدیهات عند العوام است، فضلا عن الخواص و العلماء! این ادعای بدیهیت و ضرورت، غیر از ادعای اجماع و اجماع منقول است که کسی در حجیت اجماع منقول مناقشه نکند. این ادعای بدهت است آن هم از کسی مثل وحید بزرگوار بهبهانی (ره) که در علماء شیعه، بسیار کم نظیر است، هم از نظر علمی و هم از جهات تبلیغی و ترویجی.

تمسک به عقل برای اثبات حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه

شیخ از نظر حکم عقل، می فرماید: اگر شما به عقل مراجعه کنید و از او سؤال بکنید که مثلاً یک اماره ای قائم شده بر وجوب نماز جمعه، لکن حجیت این اماره از طریق شارع برای من احراز نشده، احتمال می دهم که این اماره، حجت شرعی باشد، و احتمال می دهم که حجت شرعی هم نباشد، حالا اگر من متعبد بشوم و متدین بشوم «بان صلاه الجمعه واجبه» و منشأ این تعبد و تدین من، وجود اماره مشکوک الحجیه است، آیا این معنی از نظر توی عقل جائز است یا جائز نیست؟ بلا اشکال عقل در مقام پاسخ به این سؤال حکم به عدم جواز می کند، و بلکه تقییح می کند که یک انسانی مستلزم بشود به وجوب صلاه الجمعه و منشأ التزامش هم وجود یک اماره مشکوک الحجیه باشد. مرحوم شیخ به این چهار دلیل تمسک کرده است.

عدم تطبیق مدعای شیخ با دلیشان

اینجا اولین حرف، این است که آیا ادله ایشان بر مدعای ایشان تطبیق می کند یا نه؟ و مدعا و مفاد این ادله اربعه چیست؟ مدعا این است که «اماره مشکوک الحجیه لا تکون حجه». اصل و قاعده برحسب تعبیر مرحوم شیخ اقتضاء می کند که اماره مشکوک الحجیه متصف به عدم الحجیه باشد اما این ادله ای که ما ملاحظه کردیم، همه مفادش این است که اسناد دادن مفاد «اماره مشکوک الحجیه» به خداوند، حرام است «لانه افتراء، لانه قضاء بالحق و هو غیر عالم بانه حق» و همین طور معقد اجماع و حکم عقل. پس این ادله حرمت استناد را ثابت می کند، حرمت نسبت دادن به شارع را در مورد شک در حجیت ثابت می کند، اما مدعای شما، حرمت اسناد نیست، بلکه مدعای شما، عدم الحجیه است که به تعبیری که گاهی از اوقات مرحوم آخوند در کفایه ذکر می کنند که می فرماید: شک در حجیت، مساوق با قطع به عدم حجیت است؛ یعنی اماره مشکوک الحجیه در بادی نظر، مشکوک الحجیه است، اما قطع به عدم حجیت روی همین عنوان مشکوک الحجیه، مطرح است. لذا اینجا سؤال می شود که آیا این

ادلهٔ اربعه ای که شما اقامه کردید و خواستید نتیجه بگیرید که مقتضای قاعده، عدم حجیت است و به تعبیر مرحوم آخوند: قطع به عدم حجیت برای شما پیدا بشود، آیا این ادله با مدعا تطبیق می کند یا نه؟

بله؛ در یک صورت قابل تطبیق است و آن این است که شما مرحوم شیخ بزرگوار انصاری یک ملازمه ای را، یک لازم و ملزومی را در اینجا اثبات بکنید و آن این است که بگویید:

ملازمه است بین حرمت اسناد و بین عدم الحجیه، و به تعبیر دیگر بگویید: لازمهٔ حرمت اسناد، عدم الحجیه است یا بالعکس. چه لازمش را این قرار بدهید یا آن قرار بدهید، فرقی نمی کند، بگویید: لازمهٔ عدم الحجیه، حرمت اسناد الی الله تبارک و تعالی است. آنوقت از شما سؤال می شود که دلیل شما بر این تلازم چیست؟ دلیل شما بر این لازم و ملزوم بودن چیست؟ آیا صرف ادعای ملازمه و ادعای لازم و ملزوم بودن، کفایت می کند یا اینکه اگر کسی در مقابل شما ایستاد ادعا هم نکرد که ملازمه نیست، فقط این مقدار را ذکر کرد، گفت: من نمی دانم ملازمه هست یا نه؟ آنوقت دلیل شما بر اثبات این ملازمه، چیست؟ و تا زمانی که دلیل بر اثبات ملازمه، اقامه نکنید، این ادله نمی تواند بر مدعای شما انطباق پیدا بکند. لازم هم نیست که کسی در مقابل شیخ، ادعای عدم ملازمه بکند بلکه همین مقدار که به شیخ بگویید:

من نمی دانم که ملازمه هست یا نه کافی است. اما شما که دارید استدلال می کنید، برای تکمیل استدلال، لازم است که این ملازمه را هم اثبات بکنید و اگر این ملازمه اثبات نشود، بین دلیل و مدعای شما، تطبیقی تحقق پیدا نمی کند.

تفکیک بین حجیت و عدم جواز اسناد به شارع

علاوه؛ کثیری بر عدم ملازمه، دلیل اقامه کرده اند و موارد نقض پیدا کرده اند که وجود این موارد نقض، به منزلهٔ شاهد و یا شواهدی است بر این که ملازمه، تحقق ندارد؛ یکی را مرحوم آخوند در کفایه به عنوان اعتراض بر استادشان شیخ بزرگوار انصاری ذکر کرده اند و آن این است که گفته اند: ما بعضی از موارد پیدا کردیم که حجیت اثباتا تحقق دارد، اما در عین حال ما حق نداریم مفادش را به شارع اسناد بدهیم. بین حجیت و حرمت اسناد، تفکیک شده.

حجیت، تحقق دارد، اما اسناد مفاد آن اماره به خداوند «لیس بجائز».

موردی که مرحوم آقای آخوند پیدا کرده اند، ظن انسدادی بنابر حکومت است، که می دانید در نتیجهٔ دلیل انسداد، اختلاف است، آنهایی که قائلند به اینکه مقدمات انسداد، تمام

است و در صورت تمامیت، نتیجه مقدمات دلیل انسداد، حجیت مظنه بنحو کشف است که معنای این کشف خلاصه اش این است که در این شرائطی که مقدمات انسداد وجود دارد، عقل کشف می کند که خود شارع در چنین مواردی، مظنه را بعنوان ظن مطلق حجت قرار داده است. اگر نتیجه دلیل انسداد، حجیت مظنه به نحو کشف باشد، این از بحث ما خارج است.

برای اینکه اگر ظن مطلق را از هر طریقی احراز کردیم که «انّ الشارع جعله حجه» دیگر بین ظن مطلق و ظن حاصل از خبر ثقه و امثال ذلک در حجیت شرعیه و در جواز اسناد به شارع فرقی نیست. اما جمعی معتقدند که نتیجه مقدمات انسداد علی فرض تمامیت، حجیت مظنه است به نحو حکومت که معنای حکومت این است؛ یعنی در این شرائط، خود عقل مستقلا بدون اینکه از شارع چیزی مایه بگذارد و اسناد به شارع، مطرح باشد، حکم به حجیت مظنه می کند، یعنی همان عقلی است که در باب قطع طریقی مطلقا حکم به حجیت قطع طریقی می کرد، همان عقل در شرائط مقدمات انسداد حکم می کند «بان الظن یقوم مقام القطع و الظن حجه عقلیه فی هذه الحاله».

لذا مرحوم آخوند می فرماید: روی این قول که ما ظن انسدادی را بنا بر حکومت حجت بدانیم، حجیت دارد، مثل حجیت قطع، قطع حجه این ظن انسدادی هم با وجود این مقدمات، حجه اما آیا مفاد ظن انسدادی که دارای چنین حجیت عقلیه ای است را می شود به شارع هم نسبت داد؟ اگر یک ظن انسدادی قائم شد بر وجوب نماز جمعه، آیا می توانیم گردن شارع بگذاریم که شارع نماز جمعه را واجب کرده یا اینکه اینجا مسأله، تفکیک می شود: حجیت عقلیه برای مظنه وجود دارد، در حالی که نمی شود این ظن و مظنون را به شارع اسناد داد. البته بخلاف باب قطع؛ در باب قطع چون مسأله احتمال خلاف مطرح نیست، آنجا با اینکه حجیتش، حجیت عقلیه است، اسناد به شارع، هیچ مانعی ندارد، کسی که قاطع به این است که شارع نماز جمعه را واجب قرار داده است با قطع به وجوب، هیچ مانعی از اسناد این وجوب به شارع نیست. اما همین عقل در مورد ظن انسدادی بنا بر حکومت اگر قائل به حجیت مظنه شد، مجوزی برای اسناد این مظنون به شارع ندارد.

پس به فرمایش مرحوم آخوند، ما یک ماده نقض پیدا کردیم که معنایش نفی ملازمه است و آن، این است که یک جا حجیت هست، اما جواز اسناد الی الشارع نیست. بینیم آیا این اشکال مرحوم آخوند به استاد بزرگوارشان وارد است یا نه؟ و همین طور اشکالات دیگری که بر شیخ شده، آیا تمام است یا نه؟ بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - استدلال شیخ انصاری(ره) را به قرآن برای اثبات حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه بیان کنید.

۲ - معنای اذن در آیه شریفه مورد بحث چیست؟

۳ - کیفیت استدلال به روایات برای اثبات حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه را بیان کنید.

۴ - تمسک شیخ(ره) را به عقل برای اثبات حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه توضیح دهید.

۵ - چرا مدعای شیخ(ره) برای اثبات حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه با دلیشان تطبیق ندارد؟

ص: ۱۹۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم که مرحوم شیخ بزرگوار انصاری (اعلی الله مقامه) به ادله اربعه استناد کرده اند، لکن مفاد ادله اربعه این است که اگر یک چیزی معلوم نباشد که ارتباط به شارع دارد، اسنادش به شارع حرام است. و عرض کردیم، این، با مدعا تطبیق نمی کند.

مدعا این است که اماره مشکوکه الحجیه «لا تكون حجه»، اما این دلیل، حرمت اسناد به غیر علم را دلالت می کند، مگر اینکه به اینها، یک ملازمه ای اثبات بشود که در کلام شیخ، اثبات ملازمه نشده است و بلکه در کلام بزرگان، دلیل بر عدم ملازمه، مطرح است و آن پیدا کردن موارد نقصی است که در آن موارد، حجیت هست، بدون اینکه مسأله اسناد الی الله وجود داشته باشد.

از جمله؛ مرحوم محقق خراسانی مسأله ظن انسدادی را بنابر حکومت با آن توضیحی که عرض کردیم، ذکر کرده اند که در ظن انسدادی بنابر حکومت، حجیت وجود دارد، لکن آن حکم مضمون به ظن انسدادی را نمی شود اسناد الی الشارع داد.

ما ضمن اینکه به مرحوم شیخ اعتراض کردیم که ما نفی ملازمه نمی کنیم، لکن در استدلال باید دلیل بر اثبات ملازمه وجود داشته باشد و در استدلال شما، دلیلی بر اثبات ملازمه وجود ندارد. با اینکه این اشکال را به مرحوم شیخ کردیم، لکن در عین حال، این نقضی که مرحوم محقق خراسانی ذکر کرده اند، وارد نیست، برای اینکه اصلاً کلمه حجیت درباره ظن انسدادی بنا بر حکومت نباید بکار گرفته شود، و اگر این کلمه در اینجا استعمال می شود، عنوان تسامح و تجوز دارد، برای اینکه اگر ما مقدمات دلیل انسداد را تحلیل کنیم، نتیجه این مقدمات برای شما روشن می شود که ظن انسدادی بنا بر حکومت اصلاً عنوان حجیت ندارد، تا شما بفرمائید: «انه حجه» اما حکم مظنون را نمی شود به خداوند نسبت داد.

مقدمات دلیل انسداد این است که اولاً ما علم اجمالی داریم به اینکه یک احکام کثیره ای در شرع مقدس وجود دارد، و بلکه بر هر عملی، یک حکمی معین شده و در بین این احکام، احکام لزومیه من الوجوبیه و التحريمیه هم فراوان است. بعد از این علم اجمالی، راه علم تفصیلی و یا علمی نداریم (که این هم در جای خودش مخدوش است لکن بنا بر فرض صحت این مقدمات بحث می کنیم) نه علم تفصیلی نسبت به این احکام داریم، و نه راه ظن معتبر به اندازه کافی نسبت به این احکام داریم. از طرف دیگر، مجوزی برای جریان اصاله البرائة نداریم که در هر واقعه ای مثل نماز جمعه برخورد کردیم و شک در وجوب و عدم وجوب کردیم، در جمیع شبهات وجوبیه، اصاله البرائة جاری کنیم، و در جمیع شبهات تحريمیه اصاله البرائة را پیاده کنیم.

باقی می ماند مسأله احتیاط؛ حال که وارد وادی احتیاط می شویم، اگر بخواهیم دائره احتیاط را به نحو وسیع و گسترده مطرح کنیم، مستلزم حرج و مشقت است که هر کجا احتمال وجوب در کار است ولو احتمال موهوم، هر کجا احتمال وجوب در کار است و لو با تساوی طرفین، هر کجا احتمال وجوب در کار است و لو با ظن به وجوب و هکذا فی ناحیه الحرمة، این مستلزم، یک عسر و حرج شدید و چه بسا موجب اختلال نظام است. لذا در این شرائط، چه باید کرد؟ باید قائل به تبعیض احتیاط بشویم، وقتی که سراغ تبعیض احتیاط برویم، با ملاحظه اینکه ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است و ترجیح احد طرفین متساویین بر دیگری بلا وجه است، به این نتیجه می رسیم که هر کجا شما یک ظن به تکلیفی پیدا کردید، آنجا

احتیاط کنید، حالا چه تکلیف، تکلیف وجوبی باشد و چه تکلیف، تکلیف تحریمی باشد. اگر ظن به وجوب نماز جمعه پیدا شد، شما احتیاط را در مورد این ظن به وجوب رعایت کنید.

اگر ظن به تحریم پیدا شد، احتیاط را در مورد ظن به تحریم پیاده کنید.

احتیاطی که منشأ اولیه اش علم اجمالی به ثبوت تکالیف لزومیه در شریعت است و روی قاعده نفی عسر و حرج باید تبعیض بشود و روی قاعده تبعیض به این کیفیت است که مظنون الوجوب ها را رعایت کنید، مظنون الحرمه ها را باید احتیاط کنید، به این کیفیتی که ملاحظه فرمودید آیا ما می توانیم بگوییم: پس این ظن «یکون حجه»؟ چه حجیتی برای این ظن وجود دارد؟ چه حجیتی برای ظن به حرمت وجود دارد؟ حجیت نیست. این، محدود کردن دایره احتیاط لازم در اطراف علم اجمالی است با ملاحظه اینکه رعایت احتیاط به جمیع معانی ابعادش یا ممکن نیست و یا واجب نیست، این دایره احتیاط را در بین احتمالها که یکی احتمال وهمی و یکی احتمال شکی است و یکی احتمال ظنی است محدود کردید به خصوص احتمالات ظنیه. این، واقعیت مسأله ظن علی نحو الحکومه است. آیا به این کیفیت ما می توانیم تعبیر کنیم که ظن انسدادی بنا بر حکومت، حجه؟

حجیت به معنای منجزیت و معدّرت است. حجیت چه شرعیه باشد چه عقلیه باشد، خودش یک عنوانی است و یک اعتباری است، مثل احکام تکلیفیه. ظن انسدادی بنا بر حکومت، به این کیفیت اصلاً «لیس بحجه» فقط همین مقدار است که بعنوان محدود شدن دایره احتیاط، این مظنون ها تقدم بر مشکوکها و موهومها دارد، لذا دایره احتیاط محدود به مظنون الوجوب و مظنون الحرمه می شود بدون اینکه این ظن اتصاف به حجیت داشته باشد و اطلاق حجیت بر آن صحیح باشد. احتیاط در دایره وسیع، امکان ندارد، لذا عقل می گوید:

حالا- که امکان ندارد، شما موهومها و مشکوکها را کنار بگذارید، اما در مظنونها، احتیاط را رعایت کنید، نه اینکه این ظن شما طریقت الی الواقع داشته باشد.

مطلبی که من دیروز عرض می کردم، به عنوان توجیه کلام مرحوم محقق خراسانی بود و الاً اصلاً واقعیت مسأله، این است که ما نباید این گونه تعبیر بکنیم که ظن انسدادی «هل یکون حجه علی نحو الحکومه ام یکون حجه علی نحو الکشف»؟ بله؛ روی کاشفیت ظن مطلق، حجیت شرعیه پیدا می کند، لکن راه استکشاف این حجیت شرعیه عبارت از عقل است، اما علی الکشف و روی حکومت، اصلاً مسأله حجیتی مطرح نیست. لذا این نقضی که مرحوم محقق خراسانی به مرحوم شیخ انصاری وارد کرده اند، وارد نیست.

عین این مطلب را مرحوم محقق نائینی (ره) در مورد دیگری به مرحوم شیخ انصاری نقض وارد کرده است و گفته است که ما در باب شرائط اصول عملیه ای که در باب شبهات حکمیه جریان پیدا می کند، مثل اصل براءتی که در باب شبهه حکمیه تحریمه جاری می شود، یکی از شرائط مورد تسلّم و مورد قبول، مسأله فحوص است. اینطور نیست که تا کسی شک کرد در اینکه شرب توتون حلال است یا حرام است، به اصاله البرائه تمسک کند بلکه، اول باید فحوص کند، بعد از آنکه فحوص به مقدار کافی انجام گرفت و این شخص، از اینکه بر دلیل حرمت اطلاع پیدا کند مأیوس شد، آنوقت نوبت «رفع ما لا يعلمون» و ادله براءت می رسد.

همان جا می گوید: اگر کسی فحوص نکرده بخواد به اصاله البرائه تمسک کند، جائز نیست.

حالا جائز نیست معنایش چیست؟ جائز نیست قبل الفحص به دلیل براءت مراجعه بکنید.

همان جا گفته اند: این شک در حرمت که معنایش این است که مجتهد یا مقلد، التفات پیدا کرده و احتمال در او به وجود آمده که شرب توتون حرام است، در باب مجتهد در شبهات وجوبه معمولاً مطرح است. مجتهدی که التفات پیدا کرد، یک وقت اصلاً التفاتی به حرمت و عدم حرمت پیدا نمی کند، اما اگر توجه پیدا کرد و برای او، شک پیدا شد، لکن فحوص نکرد، آنجا ایشان می فرماید که این شک، قبل الفحص حجه.

معنای حجیت قبل شک الفحص این است که اگر این شرب توتون به حسب واقع، حرام باشد و این فحوص نکرده بخواد براءت جاری کند، آن حرمت واقعیه برای او تنجز پیدا می کند و گریبان او را می گیرد.

پس ما می توانیم بنا بر تعبیر مرحوم محقق نائینی بگوئیم: شک قبل الفحص در شبهات حکمیه حجه، اما وقتی که حجت شد، آیا معنای حجیت این است که ما می توانیم مشکوک را اسناد الی الله تعالی بدهیم؟ یعنی با اینکه این شک گریبان گیر است و در مورد شرب توتون اگر حکم واقعی حرمت باشد، تنجز پیدا می کند، آیا با وجود این حجیت، شما می توانید این شرب توتونی که مشکوک الحرمه است، حرمتش را به خداوند تبارک و تعالی اسناد بدهید و بگوئید: «الله تعالی حرم شرب التتن»؟ نه، حجیت، وجود دارد، اما جواز اسناد «الی الله تعالی لا یكون موجودا». پس بین حجیت و مسأله جواز اسناد، تفکیک پیدا شد.

همین طور ایشان یک نقض دیگری می‌کند که نیاز به توجیه دارد و آن این است که می‌فرماید: اگر فرض کنیم مثل اخباریین که در شبهات تحریمیه در مقابل اصولیین که قائل به براءت هستند، قائل به وجوب احتیاط شدیم، (در شبهات بدویۀ تحریمیه، روایات زیادی هم هست که اقتضای این معنا را می‌کند، لذا در مسأله براءت، آن روایات هم باید ملاحظه بشود.

اگر ما در شبهات بدویۀ تحریمیه مثل اخباریین باشیم و قائل به وجوب احتیاط بشویم، اینجا این نتیجه را می‌دهد که این ایجاب احتیاط، حجه. معنای حجه چیست؟ یعنی اگر شرب توتون بحسب واقع، حرام شد، این ایجاب احتیاط گریبان شما را می‌گیرد. اما در عین اینکه ایجاب احتیاط در کار است، آیا شما می‌توانید در همین ایجاب احتیاط شرعی، اسنادی نسبت به شارع از نظر حکم مشکوک داشته باشید؟ می‌توانید بگوئید: شارع، شرب توتون را حرام کرده؟ یا اینکه بیشتر از این حق ندارید که بگوئید: شارع در مورد شک در حرمت، ایجاب احتیاط کرده، اما به حسب واقع، حکم چیست؟ هیچ طرفش را انسان نمی‌تواند اسناد به خداوند تبارک و تعالی بدهد. در نتیجه ما می‌توانیم اینطور تعبیر کنیم که «ایجاب الاحتیاط حجه» یعنی چه "حجه"؟ یعنی «موجب لتنجز التكلیف التحريمی المشكوك علی المكلف».

اما در عین اینکه "حجه" از نظر حکم مشکوک، شما حق اسناد چیزی را به خداوند تبارک و تعالی نفیا و اثباتا ندارید. پس دو مورد هم مرحوم محقق نائینی (ره) غیر از مورد مرحوم آخوند به عنوان ماده نقض پیدا کردند.

عدم حجیت شک و برگشت حجیت به علم اجمالی

لکن جواب ایشان هم همین است، مخصوصا در آن نقض اولشان که اگر ما گفتیم: شک قبل از فحص، حجیت دارد، این صفت به حال متعلق موصوف است، شک که حجیت ندارد، آن که ریشه و اساس برای حجیت است، علم اجمالی مکلف است به اینکه در اسلام، یک احکام لزومیه و تحریمیه ای وجود دارد، و الا- اگر یک مکلفی از باب مثال چنین علم اجمالی برای او اصلا وجود نداشت و گفت: من علم اجمالی ندارم به اینکه در اسلام یک احکام لزومیه ای وجود دارد، اصلا چنین علمی برای من نیست، آیا چنین آدمی که فاقد این علم اجمالی است، این هم شک قبل از فحصش در شبهات حکمیه گریبانگیر اوست؟ یا اینکه این

شک وقتی که ریشه اش علم اجمالی به ثبوت تکالیف لزومیه است، این اثر بر او مترتب است؟ و اگر منشأ علم اجمالی شد، پس اثر مال علم اجمالی است، نه مال شک قبل از فحص، شک قبل از فحص به نفس عنوانه «لا یتصف بالحجیه» آنکه متصف به حجیت است، علم اجمالی سابق بر این شک قبل الفحص است، و الا بدون علم اجمالی، چه شک، قبل از فحص باشد و چه بعد الفحص باشد، این مسأله حجیت درباره او مطرح نیست.

پس شبیه همان جوابی که از مرحوم محقق خراسانی داده شد، اینجا هم همین مطلب است که وقتی ما می گوئیم: شک قبل الفحص حجه، این صفت، صفت به حال متعلق موصوف است؛ یعنی ریشه اش که عبارت از علم اجمالی است، اتصاف به حجیت دارد، منتها در مورد علم اجمالی کبیر، اگر شارع یک راه فراری برای انسان درست کند و به تعبیر اصطلاحی: یک مأمنی برای انسان پیش بینی بکند، انسان به آن مأمن پناه می برد، اما اگر پیش بینی نکند، علم اجمالی نقش خودش را ایفاء می کند. و وقتی ما سراغ شارع می آئیم، می بینیم شارع در شبهات حکمیه برای بعد الفحص، مأمنی و یک مرجعی و راه فراری درست کرده است، اما برای قبل الفحص، همان علم اجمالی را به قوت خودش باقی گذاشته است. لذا به صورت حقیقت نمی توانیم حکم بکنیم به اینکه «الشک قبل الفحص یکون حجه». تعبیر به حجیت و موصوفش را شک قرار دادن، تسامح و تجوز است و همان طور تقریب دومی که ایشان ذکر کردند. در نتیجه این نقضهائی که به کلام شیخ انصاری وارد کردند، وارد نیست، اما در عین حال استدلال ایشان هم ناتمام است. باید اثبات کنند که بین حجیت و جواز اسناد، یک ارتباط تلازم، یا لازم و ملزومی وجود دارد و الا اگر این معنا ثابت نشود و همان طور مشکوک هم باشد، این کفایت می کند بر عدم تمامیت استدلال شیخ. ادله دیگری هم در مورد اماره مشکوک الحجیه در کلام شیخ و دیگران هست مثل استصحاب عدم الحجیه که ملاحظه کنید.

پرسش:

۱ - تسامحی بودن استعمال کلمه حجیه درباره ظن انسدادی را بنا بر حکومت توضیح دهید.

۲ - معنای حجیت شک قبل الفحص در باب برائت چیست؟

۳ - معنای حجیت ایجاب احتیاط را توضیح دهید.

۴ - دلیل عدم حجیت شک چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

آن دو مطلب اخيري که ديروز عرض کرديم، مربوط به محقق عراقی بود نه نائینی (قدس سرهما).

بحث در این بود که آیا قاعده ای که بصورت تسلّم گرفته شده، اقتضاء می کند عدم حجیت اماره مشکوک الحجیه را؟ بحث در این بود که از چه دلیلی و چه طریقی این قاعده را استفاده کنیم؟ مرحوم شیخ انصاری یک راه از ادله اربعه استفاده کردند که اسناد الى الله بغير علم، یا گاهی تعبیر می کردند که عمل به غیر علم، یکی از محرّمات است و ادله اربعه را ذکر کردند و ما در این دلیل، مناقشه کردیم.

تمسک به استصحاب عدم حجیت برای اثبات حرمت تعبد به ظن

راه دومی که ذکر شده مسأله استصحاب عدم حجیت است به این تقریر که اگر یک اماره ای بخواهد حجت باشد، شارع باید حجیت را برای آن جعل کرده باشد، چه جعلش

بنحو تأسیس و یا بنحو امضاء باشد، و اگر ما شک کردیم آیا این حجیت که یک امر حادثی است، مجعول شده یا مجعول نشده؟ استصحاب عدم حجیت جریان پیدا می کند و حکم می کند به اینکه حجیتی از ناحیه شارع لا تأسیسا و لا امضاء نسبت به این اماره مشکوکة الحجیه جعل نشده است. آیا این استصحاب می تواند دلیل باشد؟

اشکال شیخ(ره) به استصحاب عدم حجیت

خود مرحوم شیخ به این استصحاب، ایراد و اشکال کرده است؛ و خلاصه بیان ایشان و تقریب بیان ایشان، این است که ما در مواردی به استصحاب عدم حادث، (هر حادث مشکوک الحدوثی)، نیازمندیم و نوبت به استصحاب می رسد که اثر شرعی روی عدم الحادث بار شده باشد. یک حادثی مشکوک الحدوث است و روی اینکه این حادث، موضوع برای یک اثر شرعی است، روی شک در حدوث این حادث، شما شک می کنید که آیا این اثر ترتب پیدا می کند یا نمی کند.

مرحوم شیخ می فرمایند: مانعی ندارد که ما استصحاب عدم حدوث حادث را اجرا کنیم و از این استصحاب، نفی آن اثر را استفاده کنیم. کما اینکه در موارد دیگر هم وقتی که شما عدم خمیره یک مایعی را استصحاب کنید، مایعی که حالت سابقه عدم خمیریت داشته و بعد شک می کنید که تبدیل به عنوان خمیر پیدا کرده، شما استصحاب می کنید عدم خمیریت را برای اینکه این عدم خمیریت، موضوع برای حلیت است، موضوع برای عدم ترتب حدّ است. در مقابل خمیریت که هم حرمت دارد و هم شربش ایجاب حد می کند.

پس استصحاب عدم حدوث حادث در موارد شک در حدوث، در مواردی مورد جریان و نیاز است که موضوع اثر عدم الحادث باشد. شما با استصحاب، عدم الحادث را احراز بکنید در نتیجه آن اثری که مترتب بر عدم الحادث است را بار می کند. می فرمایند: اما در مواردی است که اثر روی خود شک بار شده، نه روی نبودن حادث. به حسب واقع، نفس شک موضوع برای اثر است. اگر خود شک، موضوع برای اثر شد، دیگر چه نیازی به استصحاب عدم حادث داریم که با کمک این استصحاب، عدم حادث را احراز کنیم؟ نیازی به احراز عدم حادث نیست. نفس شک در حدوث حادث، خودش منشاء برای اثر است.

بعد مثال می زنند: در مورد قاعده اشتغال، اگر کسی بعد الوقت یک ساعت به غروب شک کرد که آیا نماز ظهر و عصرش را خوانده یا اینکه هنوز نماز ظهر و عصر را نخوانده است،

اینجا به چه چیزی باید مراجعه کرد؟ مرحوم شیخ می فرماید: اینجا نیازی به استصحاب عدم اتیان به نماز ظهر و عصر نیست. لازم نیست که ما عدم اتیان را احراز کنیم، همین که شک داشته باشیم که در مقابل اشتغال یقینی، ذمه ما به نماز ظهر و عصر، فراغ یقینی تحقق دارد یا نه؟ می بینیم که قاعده اشتغال قبل از استصحاب، مسأله را تمام می کند، می گوید: اشتغال یقینی، فراغ یقینی لازم دارد و وقت هم الامن برای شما باقی است. یک ساعت به غروب مانده، شک دارید که نماز ظهر و عصر را اتیان کردید یا نه؟ قاعده اشتغال در اینجا محکم است و هیچ نوبت و مجالی برای استصحاب عدم اتیان به نماز ظهر و عصر باقی نمی ماند.

به عبارت دیگر: ما در باب استصحاب می خواهیم از آن یقین سابق کمک بگیریم، اگر در جایی، اثر روی خود شک بار شده، دیگر نیازی به آن یقین سابق وجود ندارد، نیازی به حالت سابقه متیقنه وجود ندارد، اینجا دیگر نوبت استصحاب نخواهد بود.

مرحوم شیخ می فرماید: در ما نحن فیه هم مسأله همین طور است؛ برای اینکه به مقتضای ادله اربعه ای که ما اقامه کردیم برای شما روشن شد که اسناد الی الله به غیر علم این «یکون حراما» و به نظر ایشان، لازمه حرمت، عدم حجیت است. دیگر مجالی برای استصحاب عدم حجیت باقی نیست. پس به نظر مرحوم شیخ مثل همان مثال نماز، که قاعده اشتغال محکم است نه استصحاب، در ما نحن فیه هم حکم روی نفس شک بار شده، روی عنوان عدم العلم بار شده است. لذا دیدید که در آن روایت وارده در انواع و اقسام قضات، تعبیر این بود «رجل قضی بالحق و هو لا یعلم». حکم روی نفس «لا یعلم» بار شده است. دیگر اینجا لازم نیست که ما استصحاب عدم حجیت را جاری کنیم، بلکه جایی برای استصحاب نیست. این اشکال را مرحوم شیخ به استصحاب عدم حجیت کرده اند.

عدم نیاز به اثر شرعی با وجود حکم شرعی در استصحاب

لکن مرحوم محقق خراسانی (ره) در حاشیه ای که بر رسائل مرحوم شیخ (ره) دارند و از حواشی بسیار پر ارزش و پر محتوای رسائل است، دو اشکال به مرحوم شیخ دارند؛ یک اشکالشان این است: در استصحاب یک وقت مستصحب ما موضوعی از موضوعات است که نفی و اثباتش فرقی نمی کند، یک وقت هم مستصحب ما خودش حکم شرعی است. در آنجایی که مستصحب ما موضوع برای یک حکم شرعی باشد، استصحاب که جریان پیدا می کند، باید بلحاظ همان اثر شرعی مترتب بر مستصحب باشد، و الا اگر یک استصحاب

داشته باشیم، موضوعی که یک اثر شرعی بر آن مترتب نباشد، «لا یجری فیہ الاستصحاب».

اما اگر مستصحب ما خود حکم شرعی بود «اما نفیا و اما اثباتا» دیگر اینجا نیازی به مسأله دیگر نیست برای اینکه مستصحب خودش حکم شرعی است چه اثبات یک حکم شرعی بکند و یا نفی یک حکم شرعی، مثل اینکه شما وجوب نماز جمعه را استصحاب کنید، دیگر لازم نیست یک اثر دیگری اینجا در کار باشد، یا عدم وجوب یک شیء دیگر را استصحاب کنید. در استصحابات عدمیه هم وقتی عدم، اضافه به یک حکم شرعی می شود، مراد، خودش است، دیگر نباید دنبال یک اثر دیگری باشیم.

عدم اختصاص استصحاب در احکام شرعیه به احکام خمسّه

این را باید تکمیل کرد به اینکه استصحاباتی که در احکام شرعیه جریان پیدا می کند نفیا و اثباتا به احکام خمسّه تکلیفیه اختصاص ندارد بلکه اگر از سنخ احکام وضعیه ای باشد که اثبات و نفی به دست شارع است، مثل مسأله ملکیت، شما وقتی استصحاب ملکیت می کنید، خود ملکیت، مجعول شرعی است، استصحاب زوجیت، استصحاب رقیّت و حرّیت، نفس رقیّت مجعول شرعی است. این غیر مسأله استصحاب خمریت است.

خمریت، مجعول شرعی نیست. خمریت موضوع برای یک اثر شرعی و یک مجعول شرعی است. پس در نتیجه استصحاباتی که در رابطه با احکام، چه احکام تکلیفیه و چه احکام وضعیه ای که قابلیت برای جعل، نفیا و اثباتا داشته باشد، وقتی این استصحاب جریان پیدا می کند به انتظار یک اثر دیگری نباید باشیم، این مجعول شرعی نفیا یا اثباتا مورد استصحاب است بخلاف خمریت. خمریت اگر موضوع برای اثر شرعی نباشد، اگر حرمتی روی آن جعل نشده باشد، اگر مسأله ایجاب حد روی خمریت بار نشده باشد، دیگر چه معنی دارد که کسی استصحاب خمریت یا عدم خمریت را جاری کند؟ این حرف درباره استصحاب زده شد.

مرحوم آخوند در مقام اعتراض بر شیخ، همین مطلب را اینجا پیاده می کنند، می فرمایند:

خود حجیت، یکی از احکام وضعیه ای است که شارع مستقیما در آن نفی و اثبات دارد، به قیاس می رسد می گوید: «القیاس لیس بحجه» به خبر عادل یا ثقه می رسد تأسیسا یا امضاء حکم به حجیت می کند. پس خود حجیت مثل مسأله وجوب و حرمت است. وقتی اینطور شد، اگر ما در یک اماره ای شک کردیم «انها حجه ام لا؟» ایشان می فرماید: چه مانعی دارد که

این، غیر از آن مسأله قاعده اشتغال و شک در اتیان به نماز ظهر و عصر است. آن، یک موضوع خارجی است که آیا خارجا شما نماز ظهر و عصر را خواندی یا نماز ظهر و عصر را نخواندی. آنجا اگر بخواهیم استصحاب را جاری کنیم، باید بلحاظ اثر باشد، آنوقت شمای مرحوم شیخ هم بفرمائید که قبل از آنکه استصحاب بساطش را پهن کند، قاعده اشتغال روی نفس شک در انجام مأمور به و اتیان به صلاه ظهر و عصر، حکم خودش را کرده و مسأله را تمام کرده است. در مسأله حجیت اینطور نیست. حجیت مثل وجوب و حرمت است. اگر شک در وجوب باشد، استصحاب عدم وجوب، جاری می شود، استصحاب عدم حرمت جاری می شود و در حجیت هم ما استصحاب عدم حجیت را جاری می کنیم، بدون اینکه نیاز به شیء دیگری در کار باشد. این یک اشکالی است که به مرحوم شیخ می کند.

تقسیم اشیاء از نظر اثر آنها

اشکال دوم ایشان این است که می فرماید: ما موارد را که ملا-حظه می کنیم می بینیم بین موارد، اختلاف هست؛ گاهی از اوقات، اثر روی واقعیت یک حادثی بار شده، روی واقعیت خمر اثر بار شده است. گاهی از اوقات هم اثر روی نفس شک بار شده، لیس الـ مورد سوم آنجائی است که هم روی واقعیت اثر بار شده و هم روی شک بار شده، هر دو موضوع برای اثر هستند.

در آنجائی که اثر روی واقعیت بار شده باشد نفیا و اثباتا چاره ای جز مسأله استصحاب وجود ندارد. اگر حالت سابقه این مایع، خمریت است، استصحاب خمریت جریان پیدا می کند. اگر حالت سابقه اش عدم خمریت است، استصحاب عدم خمریت جریان پیدا می کند. اینجا غیر مسأله استصحاب چه در رابطه با اثبات موضوع اثر شرعی، و چه در رابطه با نفی موضوع اثر شرعی، هیچ راه دیگری وجود ندارد.

در مورد دوم که اثر روی واقع بار نشده، بلکه روی نفس شک بار شده، خود شک بما هو شک، موضوع برای اثر است، دیگر کاری به حالت سابقه و امثال حالت سابقه ندارد، مثل مسأله اسناد به غیر علم الی الله تبارک و تعالی. این اسناد الی الله بغیر علم، این موضوع که در آن شک اخذ شده، خودش موضوع برای حرمت است، حالا به ادله اربعه ای که مرحوم شیخ ذکر کردند و مثل همین مورد قاعده اشتغال که نفس شک در اتیان به نماز ظهر و عصر، فوری

قاعده اشتغال را سبب می کند که اشتغال یقینی برائت یقینی لازم دارد و نمی توانید در مقابل اشتغال یقینی به شک در برائت اکتفا کنید، بلکه به دنبال اشتغال یقینی، برائت یقینی و فراغ یقینی لازم است. ایشان می فرمایند: این را هم قبول داریم، اما مواردی داریم که موضوع اثر هم واقع است و هم شک هر دو موضوعیت برای اثر دارند.

تقدّم استصحاب عدم حجیت بر قاعده حرمت اسناد الی الله بغير علم

ایشان می فرمایند: در ما نحن فیه مثل مسأله حجیت، در مسأله حجیت چه ثابت بشود یک اماره ای «لیس بحجه» مثل قیاسی که «ثبت کونه لیس بحجه» و چه مشکوک باشد که «انه حجه او لیس بحجه» در هر دو، اسناد الی الله تبارک و تعالی «یکون محرّما»، هم در اماره مسلّمه عدم الحجیه و هم در اماره مشکوک الحجیه. اینجائی که اثر، هم روی واقع رفته و هم روی شک رفته، چه چیزی جریان پیدا می کند؟ دیگر استناد به حالت سابقه در او مطرح نیست، لکن چون استصحاب در بین اصول علمیه و در بین قواعدی که مفاد اصول علمیه است، بر اصول دیگر تقدم و حکومت دارد، استصحاب در اینجا جریان پیدا می کند و مجال برای آن قاعده باقی نمی گذارد، بلکه اگر استصحاب نباشد، نوبت به قاعده بعدی می رسد.

ایشان به مسأله قاعده طهاره و استصحاب طهارت تنظیر می فرمایند: اگر عباي شما صبح، طاهر بود و ظهر، شک کردید که «انه طاهر ام لا؟» جای سؤال هست که آیا شما به استصحاب طهارت تمسک می کنید یا به قاعده طهارت؟ جواب این است که استصحاب طهارت مطرح است. بله در جاهائی که یک شیئی حالت سابقه اش برای شما معلوم نباشد، مثل اینکه بعنوان میهمانی وارد خانه میزبان شدید، حالا شک می کنید که این فرش میزبان، طاهر است یا نجس، که هیچ گونه حالت سابقه اش برای شما مشخص نیست، اینجا جای قاعده طهارت است. در نتیجه در این قسم سوم، استصحاب، بر قاعده، تقدم دارد.

ایشان می فرمایند: ما نحن فیه از همین قسم است. وقتی استصحاب عدم حجیت، جریان پیدا می کند، به عنوان حکومت، بر قاعده حرمت اسناد الی الله بغير علم تقدم دارد. این دو اشکال مهم در کلام محقق خراسانی هست. تا بعدا ببینیم شاید در اینجا خلطی شده باشد.

پرسش:

۱ - کیفیت تمسک به استصحاب عدم حجیت برای اثبات حرمت تعبد به ظن را توضیح دهید.

ص: ۲۰۵

۲ - اشکال شیخ به استصحاب عدم حجیت را بیان کنید.

۳ - دو اشکال مرحوم آخوند به کلام شیخ را توضیح دهید.

۴ - آیا استصحاب در احکام شرعیه به احکام خمسہ تکلیفیه اختصاص دارد؟ چرا؟

ص: ۲۰۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

در رابطه با استصحاب عدم حجیت که یکی از ادله ای بود بر این که اماره مشکوکه الحجیه لا تكون حجه، مرحوم شیخ (علیه الرحمه) قائل شدند به اینکه این استصحاب، جریان پیدا نمی کند، برای اینکه مجرد شک در حجیت، موضوع برای ادله حرمت اسناد به غیر علم است.

لکن مرحوم آخوند در ذیل بحث دیروز فرمودند: در چنین مواردی که اثر هم روی واقع بار شده و هم روی شک بار شده، هیچ مانعی ندارد استصحاب جریان پیدا کند. پس خلاصه بحث ایشان این شد که مانعی از جریان استصحاب عدم حجیت وجود ندارد.

جمع بین کلام مرحوم آخوند و مرحوم شیخ در استصحاب عدم حجیت

حالا- کدامیک از این دو مطلب به نظر می رسد که مطابق با واقع باشد و آیا می شود یک راه جمعی و یک راه توفیقی پیدا کنیم که هم کلام شیخ صحیح باشد و هم کلام مرحوم آخوند؟ به اعتبار اینکه موردشان فرق می کند، در آن موردی که مرحوم شیخ، قائل به عدم جریان است،

بگوییم: مرحوم آخوند هم قائل است، و در این موردی که مرحوم آخوند قائل به جریان هستند، بگوییم: مرحوم شیخ هم قائل هستند. آیا چنین راه جمعی و طریق توفیقی امکان دارد؟

ظاهر این است که بله. ما اینجا دو عنوان داریم که این دو عنوان بطور کلی مستقل و جدای از هم نیستند و ادله ای که دلالت بر تحریم این دو عنوان می کند، هر کدام یک ادله خاصه ای هست و ارتباط به ادله حرمت عنوان دیگر ندارد. حالا کلی بحث را مطرح می کنیم تا ان شاء الله مورد تطبیق بشود.

حقیقت تشریح

یک عنوان، عنوان معروفی است که ما در کلمات ملاحظه می کنیم، در اذهان خودمان هم این عنوان وجود دارد، و آن، عنوان تشریح است؛ تشریح بلا اشکال حرمت دارد. این تشریح چیست؟ تشریح؛ یعنی یک امری شبیه همان تشریح شارع، و به عبارت دیگر؛ چیزی را که «لیس من الدین» و قانونی را که «لا یكون من القوانین الدینیة» انسان لباس دین به آن پوشاند و جزء دین قرار بدهد و در ردیف سائر قوانین الهیه با آن برخورد کند و یا عکس این معنی؛ چیزی که جزء دین هست و به عنوان قانون الهی مطرح است، انسان یک کاری کند که این را از ردیف قوانین الهیه برکنار کند و اخراج کند. «ما یكون من الدین» را «من الدین» و از ردیف قوانین الهیه بیرون ببرد.

این تشریح، بلا اشکال یکی از محرمات واقعیه است و حکم به حرمت روی واقعیت همین تشریح رفته و علم و جهل هم در این معنی هیچ گونه مدخلیتی ندارد، مثل حرمتی که روی خمر واقعی و شرب خمر واقعی هست که «الخمر حرام» یعنی «الخمر الواقعی محکوم بالحرمة» ولو اینکه اگر مکلف در یک موردی، جهل به خمریت خمر واقعی داشته باشد و بعد، ارتکاب بکند «لا- یكون مستحقا للعقوبه و لا- یكون الحکم منجزا علیه لجهله» اما این به این معنی نیست که در دلیل حرمت خمر، علم دخالت دارد؛ یعنی «الخمر التي تكون خمریتها معلومه محرمة» نه، خمر واقعی حرام است. در آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» میده واقعی محکوم به حرمت است. حالا اگر کسی فرضا قاطع شد به اینکه «لیس بمیته» یا فرض کنیم از راه اصلی یا قاعده ای عدم میته بودن را احراز کرد، این فقط در مخالفت «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»

معذور است، و الا معنای آیه این نیست که «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ التي علمتم بكونها میته». اینها

عناوین واقعی هستند و علم و جهل به موضوع، نقشی در وجود و عدم این حکم ندارد، منتها برای جاهل، مسأله عذر مطرح است.

در باب تشریح هم همین معنی هست که تشریح، یک عنوان واقعی است و ممکن است آن کسی که مرتکب تشریح بشود، به واقعیت تشریح، جاهل باشد و به اینکه عمل تشریح دارد به دست او انجام می‌گیرد، اما جاهل او، واقعیت تشریح را از بین نمی‌برد، فقط جاهل او معذوریتش را در رابطه با حرمت استحقاق عقوبت موجب می‌شود.

پس تشریح، یک عنوان واقعی است و مربوط به این است که «ما لیس من الدین واقعا» در ردیف مقررات و قوانین الهیه قرار بگیرد، یا آنچه «یکون من الدین» از ردیف مقررات و قوانین الهیه حذف شود. و در رابطه با جهل تشریح و حرمت آن به آیه شریفه «اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» و امثال ذلک، نمی‌شود تمسک کرد. این یک واقعیت است و چه بسا عرض کردیم که در مورد جهل هم تحقق پیدا نکند، لکن حرمت این، یک حرمت واضح و روشن است و شاید ادله اربعه هم دلالت بر حرمت تشریح کند.

معنای اسناد «ما لم يعلم من الله الى الله» و فرق آن با تشریح

اما عنوان دیگری که در کلمات با عنوان تشریح، خلط شده، عنوان این مسأله است که انسان چیزی را که نمی‌داند به خداوند تبارک و تعالی اسناد بدهد. «اسناد ما لم يعلم الى الله تبارک و تعالی» این غیر مسأله تشریح است، این در خود عنوان موضوع محرم، عدم العلم اخذ شده، عنوان عدم العلم، چیزی است که در موضوع اخذ شده، بخلاف عنوان تشریح که هیچ‌گونه علم و جهل در ماهیت و حقیقت تشریح دخالت ندارد، مثل اینکه علم و جهل در ماهیت و حقیقت خمر دخالت ندارد. اینجا اینطور نیست، اینجا موضوعش «ما لا يعلم کونه من الله» است. اگر انسان بخواهد این را اسناد به خداوند تبارک و تعالی بدهد، خودش یک عنوان دیگری است و دلیل بر حرمت هم دارد.

اگر چه ادله ای که مرحوم شیخ ذکر کردند، بعضی از آنها با این تطبیق نمی‌کند، ولی آن روایت تطبیق می‌کند: «رجل قضی بالحق و هو لا يعلم» جزء قضاتی است که «یکون فی النار» اما آیه شریفه «اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» مسأله افتراء و بهتان، عبارت از این معنی است که یک کسی عالما عامدا بالخلاف یک مطلبی را به خداوند تبارک و تعالی یا به دیگری نسبت بدهد، لکن در عین حال، اگر این آیه دلالت نداشته باشد، بعضی از آیات دیگری ذکر شده که

دلالت بر حرمت اسناد الی الله بغیر علم می کند مثل این آیه شریفه «وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا» و ذیلش این است «لم تقولون على الله ما لا تعلمون» تویخ بر این معناست که چیزی را که نمی دانید چرا به خداوند تبارک و تعالی نسبت می دهید؟! آیا این مسأله تشریح است یا این مسأله «تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» یک عنوان دیگری است غیر مسأله «ادخال ما لیس من الدین فی الدین» یا «اخراج ما یکون من الدین عن الدین»؟ پس در اینجا دو عنوان هست؛ یک عنوان، واقعیت در موضوعش اخذ شده و علم و جهل هیچ گونه مدخلیتی ندارد، یک عنوان هم در موضوعش «عدم العلم و اسناد ما لم یعلم الی الله تبارک و تعالی» اخذ شده است.

بررسی اماره مشکوکه الحجیه از جهت اسناد الی الله

تصادفا در اماره مشکوکه الحجیه اگر ما در همان بادی نظر و به همان جهت ابتدایی به این اماره مشکوکه الحجیه نگاه کنیم، داخل در همان اسناد «ما لم یعلم کونه من الله الی الله» است.

اگر شک در حجیت یک اماره ای داریم، بخواهیم مسأله حجیت را به شارع نسبت دهیم، به ما می گویند و مؤاخذه می کنند که «لم تقولون على الله ما لا تعلمون»؟ شما که نمی دانستید این اماره، حجیت شرعیه دارد یا ندارد، حق ندارید حجیت این اماره مشکوکه الحجیه یا مفاد این اماره مشکوکه الحجیه را به شارع نسبت بدهید.

در اینجا نیازی به استصحاب نیست و مجالی هم برای استصحاب نیست برای اینکه عرض کردیم که مجرد شک موضوع استصحاب نیست بلکه شک با توجه به حالت سابقه متیقنه موضوع آن است و الا- اگر حکم روی نفس شک بار شد دیگر «لیس مجال للاستصحاب». مثل آن مثالی که مرحوم شیخ در جلسه قبل در رابطه با قاعده اشتغال ذکر می فرمودند که اینطور نیست که در موارد قاعده اشتغال یک کسی بگوید: استصحاب عدم اتیان به نماز ظهر و عصر جاری می شود و استصحاب هم بر قاعده اشتغال تقدم دارد ولو اینکه مفاد و محتوایش یک امر باشد بلکه تا شما شک کنید که نماز ظهر و عصر را خوانده اید یا نه، همان اشتغال یقینی، مقتضی و مستدعی براءت یقینیه است و گریبان شما را می گیرد. پس اگر ما در مورد اماره مشکوکه الحجیه روی عنوان اسناد الی الله بغیر علم تکیه کنیم، حق با مرحوم شیخ است که هیچ نیازی به جریان استصحاب عدم حجیت نیست، شبیه همان قاعده اشتغال.

اما اگر خواستیم در مورد اماره مشکوکه الحجیه، عنوان تشریح را پیش بیاوریم، عنوان تشریح، «ما لیس من الدین»، و «ما لیس من الدین» دو جور است؛ یک وقت «ما لیس من الدین» بالوجدان، محرز است و از طریق وجدان، «عدم کونه من الدین» را احراز کرده ایم و یک وقت است که استصحاب «ما لیس من الدین» را برای ما ثابت می کند و ما به کمک استصحاب عدم حجیت - به تعبیر مرحوم محقق نایینی - احراز می کنیم که «انّ الشارع لم يجعل هذه الاماره حجه و لم يحکم بحجیه هذه الاماره»، وقتی که از راه استصحاب، ثابت شد که «ان الشارع لم يحکم بحجیه هذه الاماره» آنوقت موضوع برای تشریح درست می شود و ما استصحاب عدم حجیت را برای اینکه عنوان تشریح محقق بشود به آن نیاز داریم، برای اینکه در تشریح نگفته اند: «ادخال ما لم يعلم کونه من الدین» بلکه در معنای تشریح گفته اند: «ادخال ما لیس من الدین». این «لیس من الدین» بودن باید ثابت بشود. «اثبات ما لیس من الدین» گاهی از طریق وجدان است، گاهی هم از طریق استصحاب ثابت می شود که «انه لیس من الدین».

در نتیجه اگر از ما سؤال کنند که آیا در اماره مشکوکه الحجیه، استصحاب عدم حجیت جریان دارد یا ندارد؟ ما باید در جواب بگوییم: مقصود شما از این عدم حجیت چیست؟ اگر اسناد الی الله چیزی که «لم يعلم کونه من الله» باشد، برای حرمت این عنوان هیچ گونه نیاز به استصحاب عدم حجیت وجود ندارد و حق با مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) است. اما اگر شما در مورد اماره مشکوکه الحجیه بخواهید عنوان تشریح را ثابت کنید، «ما لیس من الدین» را در مورد اماره مشکوکه الحجیه ثابت بکنید، برای احراز این عنوان، آیا راهی غیر استصحاب عدم حجیت در اماره مشکوکه الحجیه می توانیم داشته باشیم؟ و آیا اگر استصحاب را کنار بگذاریم، چطور ما ثابت کنیم این «ما لیس من الدین» است؟

پس در جمع بین کلام شیخ و کلام مرحوم آخوند (این استاد و تلمیذ جلیل القدر) ما اینجوری جمع بکنیم که برای آن عنوان اول، جایی برای استصحاب نیست، اما برای عنوان دوم که عنوان تشریح است، کلام شیخ نمی تواند مفید باشد، بلکه حتما باید دست به دامن استصحاب عدم حجیت دراز کنیم و از راه استصحاب، عدم حجیت را احراز کنیم، «ما لیس من الدین» را احراز کنیم تا موضوع برای حرمتی که روی عنوان تشریح بار شد تحقق پیدا کند.

پس این بیان ضمن اینکه یک توفیقی و جمعی بین کلام شیخ و کلام مرحوم محقق

خراسانی بود، خلطی هم که بین این دو عنوان در کلمات ملاحظه می شود، هم از نظر عنوان هم از نظر ادله ای که بر حرمت اقامه شده تقریباً روشن شد که نباید چنین خلطی تحقق پیدا کند.

پرسش:

۱ - حقیقت تشریح چیست؟

۲ - معنای اسناد «ما لم يعلم من الله الی الله» و فرق آن را با تشریح بیان کنید.

۳ - اماره مشکوکه الحجیه را از جهت اسناد ما لم يعلم الی الله و تشریح بودنش بررسی کنید.

۴ - کیفیت جمع بین کلام مرحوم آخوند(ره) و کلام شیخ(ره) را در مشکوکه الحجیه بیان کنید.

ص: ۲۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حجیت ظواهر کلمات شارع

بحث در این بود که اگر یک اماره ای از نظر حجیت، مشکوک باشد و دلیلی بر حجیت یا عدم حجیت نداشته باشد، وضع این اماره چگونه است؟

مرحوم شیخ فرمودند که این اماره، حجیت ندارد و برای اثبات این معنی، به دو دلیل تمسک کردند.

یک دلیل عبارت بود از حرمت قول به غیر علم که برای این حرمت، به ادلّه اربعه تمسک کردند و ملاحظه فرمودید که این دلیل، مورد مناقشه بود.

دلیل دوم مسأله استصحاب عدم حجیت بود که این را خود شیخ مورد مناقشه قرار دادند، لکن مرحوم آخوند این استصحاب را تأیید کردند و ما هم عرض کردیم که اینجا در دو جهت بحث وجود دارد و در یک جهت، حق با مرحوم شیخ است و در جهت دیگر، حق با مرحوم آخوند است، اینها بحث هائی بود که گذشت.

لکن مرحوم آخوند یک دلیل سومی ذکر کردند بر اینکه اماره مشکوکه الحجیه «لا تكون حجه» که دلیل بسیار خوبی است. با توجه به دو جهت، این دلیل، یک دلیل تأمی خواهد بود؛

اولاً- اینکه معنای مطابقی حجیت، یعنی چیزی که مولی می تواند به آن در برابر عبد احتجاج بکند و عبد هم در مقابل مولی می تواند به آن احتجاج بکند. اگر مولی خبر واحد را حجت قرار داد، معنایش این است که اگر خبر واحد دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد و این عبد، مخالفت کرد، مولی می تواند به این خبر واحدی که «جعل حجه» در مقابل عبد، استدلال کند و بگوید: با اینکه خبر واحد دلالت بر وجوب کرد، تو چرا مخالفت کردی و ترک کردی؟ همچنان که عبد به همین خبر واحدی که خود مولی لباس حجیت به آن پوشانده، می تواند به این کیفیت استدلال کند. اگر خبر واحد بر عدم وجوب نماز جمعه قائم شد و مکلف نماز جمعه را ترک کرد، اینجا مولی نمی تواند عبد را مؤاخذه کند برای اینکه عبد در مقابل مولی احتجاج می کند به اینکه خبر واحدی را که تو حجت قرار دادی، قائم بر عدم وجوب نماز جمعه شد. پس معنای مطابقی و مدلول مطابقی حجت «ما یصح الاحتجاج به للمولی علی العبد و کذا للعبد علی المولی».

و از طرف دیگر؛ چیزی را که مولی حجت قرار داد، این حجت، موضوع برای دو اثر است؛ یکی اینکه اگر این حجت مطابق با واقع باشد، آن واقع را منجز می کند و مکلف را در برابر مخالفت واقع، مستحق عقوبت قرار می دهد. و اثر دوم این است که اگر این حجت، مخالف با واقع بود عبد «یکون معذورا فی المخالفه». مسأله معذرت مترتب بر حجیت است.

مقتضای مراجعه به عقل نسبت به اماره مشکوکه الحجیه

لذا مرحوم آخوند با توجه به این دو نکته می فرماید: شما به عقل مراجعه کنید، به وجدان مراجعه کنید، اگر یک اماره ای مشکوکه الحجیه شد و از ناحیه مولی هیچ گونه دلیلی ولو امضاء بر حجیت این اماره قائم نشد، آیا چنین اماره مشکوکه الحجیه ای را خود مولی می تواند به آن احتجاج بکند؟ آیا عبد می تواند در مقابل مولی به آن احتجاج کند؟ آیا چنین اماره ای موضوع برای اثر منجزیت است؟ آیا در صورت مخالفت، عبد را مستحق عقوبت

می کند با اینکه از ناحیه مولی، هیچ حجیتی در رابطه با آن نشده؟ آیا مسأله معذوریت بوجود می آید و عبد می تواند در مقابل مولی به این اماره مشکوکه الحجیه در رابطه با مخالفتش با واقع، احتجاج کند؟

این، یک مسأله وجدانی است که اگر یک اماره ای مشکوکه الحجیه شد «لا یترب علیها آثار الحجیه و لا یصح الاحتجاج به لا للمولی و لا للعبد»؟ و این معنای همان عبارت معروفه ای است که در کلام مرحوم آخوند مکرر ذکر می شود که شک در حجیت، مساوق با قطع به عدم حجیت است. ظاهرش را که انسان ملاحظه می کند، یک تناقض صدر و ذیلی در این عبارت به چشم می خورد: چطور می شود که شک در حجیت، قطع به عدم حجیت را ایجاد کند؟! لکن مراد این است که اگر اماره ای مشکوکه الحجیه شد، ما قاطع هستیم که آثار حجیت بر آن بار نمی شود، مولی هم نمی تواند به آن، احتجاج کند و الا ظاهر این کلام را اگر انسان بخواهد ملاحظه کند، در آن تناقض صدر ذیل وجود دارد، لکن با این تقریبی که ایشان بیان کردند، یک کلام صحیحی است و در نتیجه در اصل مسأله ما که اماره مشکوکه الحجیه باشد، باید بگوئید که اصلا آثار حجیت بر چنین اماره ای ترتب پیدا نمی کند.

ترتیب مباحث این بود؛ اول، مسأله امکان تعبد به مظنه مورد بحث قرار گرفت که آیا اصلا می شود شارع یک ظنی را حجت قرار بدهد و یا نه؟ بحث مفصلی بود که نتیجه بحث، امکان تعبد به مظنه بود در مقابل ابن قبه. در بحث دوم بعد از فراغ از بحث اول، بحث در این بود که تعبد به مظنه امکان دارد، لکن اگر در یک جا با این مواجه بشویم که نه دلیلی بر ثبوت تعبد وجود دارد، و نه دلیلی بر عدم ثبوت تعبد، آیا در اماره مشکوکه الحجیه حکم چیست؟ که این را هم ملاحظه فرمودید که آثار حجیت به هیچ وجه ترتب پیدا نمی کند.

بحث سوم این است آن اماراتی که دلیل بر حجیتش قائم شده و یا بعضیها مدعی قیام دلیل بر حجیت آن هستند، باید یک به یک بررسی شود منتها بعضیها اجمالا مسلم است، و بعضی دیگر اصلش محل بحث است. بعضیها قائل به حجیت، و بعضی قائل به عدم حجیت شده اند.

در این بحث سوم، مصادیق و امارات این چنینی مورد بحث واقع می شود.

اثبات حجیت ظواهر کلمات شارع

اولین چیزی که به ترتیب کتابهای اصولی در آن بحث شده، مسأله حجیت ظواهر است.

حجیت ظواهر کلمات شارع به نحو اجمال است، چون در باب حجیت ظواهر کتاب

بالخصوص، اختلاف شدیدی واقع شده، اما اجمالاً- و لو در رابطه با روایات، این ظواهر کلمات شارع به نحو اجمال حجت است، برای اینکه اولاً شارع در مقام تفهیم مقاصد و اغراض شریفه خودش، یک راه جدیدی را انتخاب نکرده است. شارع با همان زبان مردم احکام الهیه را برای مردم بیان کرده است. می بینید این همه روایات کثیر در احکام در مقام جواب از سؤال واقع شده؛ یعنی اول روای یک مطلبی یا چند مطلبی را به عنوان سؤال از امام (علیه السلام) سؤال می کند، و امام هم روی همان بیان و روی همان طریقه، جواب سؤال سائل و راوی را می دهد. انسان خیلی به وضوح احساس می کند که همان طوری که راوی و سائل، سؤال خودش را با الفاظ و با ظواهر الفاظ، خدمت امام (علیه السلام) ارائه می کند و سؤال می کند، امام هم در مقام جواب از همان رویه استفاده کرده است. اینطور نیست که در منطق شریعت و جوّ شرع، یک راه دیگری برای تفهیم و تفهّم وجود داشته باشد مثلاً- در بین عقلا ظواهر کلمات حجت باشد، اما در منطق و جوّ شرع فقط کلماتی که نص در معنی باشد و صراحت در مفاد داشته باشد و هیچ گونه احتمال خلافی در آن جریان نداشته باشد حجیت داشته باشد.

اجمالاً عرض کردم: در مسأله کتاب اللّٰه روی بعضی از شبهاتی که برای اخباریین و بعضی دیگر پیدا شده، که آن هم ان شاء اللّٰه در ذیل همین بحث مورد بحث واقع خواهد شد، بعضی از شبهات در آنجا وجود دارد، اما در رابطه با کلمات دیگر شارع غیر از کتاب، شبهه ای وجود ندارد.

خصوصیت کتاب اللّٰه

البته عنوان کتاب، علاوه بر بیان احکام، یک عنوان دیگری هم دارد: کتاب معجزه است، آن هم تنها معجزه جاویدان اسلام است، تنها معجزه ای است که باید تا روز قیامت باقی بماند.

همان تحدی که قرآن در حین نزولش داشته «و ان اجتمعت الانس و الجنّ علی ان یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثل و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا» این یک مطلبی نیست که فقط اختصاص به زمان نزول قرآن داشته باشد. این یک تحدی الی یوم القیامه است؛ یعنی اگر هزارها بو علی سیناها اجتماع کنند، نمی توانند مانند قرآن بیاورند، نه تنها قرآن، بلکه یک سوره مانند قرآن و آن سوره هم نه سوره بقره، حتی کوتاهترین سوره قرآن که عبارت از سوره کوثر «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» است، نمی تواند؛ یعنی یک خطّ، سوره کوثر شاید از نظر

صفحات معمولی یک خط را هم پر نمی کند اما قرآن مدعی است و واقعیت هم همین است.

لذا در طول تاریخ افرادی هم پیدا شدند گفتند: ما می توانیم مثل بعضی از سوره های کوتاه قرآن بیاوریم و یک چیزهائی را به هم بافتند و خودشان را هم در تاریخ مفتضح کردند، مثل همین سوره کوثر، بعضی ها مدعی شدند و نقل شده در کتابهائی که به عنوان اعجاز قرآن نوشته شده، حتی یک طلبه مبتدی وقتی برخورد می کند به آن سوره های جعلی آنها، پی می برد به اینکه نه تنها در سطح قرآن نیست، بلکه اختلاف آن از اختلاف بین مغرب و مشرق هم بیشتر است.

در باب قرآن مباحثی هست که ان شاء الله در ذیل بحث ظواهر، عرض می کنیم، و عرض هم می کنیم: بعضی از بزرگان در اینجا یک لغزهائی با وجود عظمت خودشان داشته اند! هر چه انسان بزرگتر باشد لغزش او هم بزرگتر است.

پس آنکه به نحو اجمال، مسلم است اینکه شارع مقدس در بیان تفهیم مقاصد شرعی خودش راه جدایی ندارد مخصوصا در محدوده روایات و مخصوصا آن روایاتی که به عنوان پاسخ به سؤالات وارد شده، انسان می بیند که یک نفر معمولی دارد یک مطلبی را از امام می پرسد که سؤالش در قالب الفاظ متعارف پیاده شده، جواب امام هم در قالب الفاظ متعارف پیاده شده است. البته ائمه به لحاظ اینکه در اعلى درجه مراتب فصاحت و بلاغت بودند، پیداست کلامشان از یک استحکام و متانت خاصی برخوردار است اما معنای این استحکام و متانت این نیست که روش، یک روش دیگری است و طریقه تفهیم، یک طریقه تفهیم دیگری است.

در کتاب نهج البلاغه این خطب نهج البلاغه را امیر المؤمنین برای دیوارها که مطرح نمی کردند، این را در حضور مردم و برای مردم مطرح می کردند با اینکه نهج البلاغه خیلی از نظر لغات و از نظر استفاده از الفاظ و فصاحت و بلاغت چیزی است که همه در برابر آن خاضع هستند و باید گفت: نهج البلاغه امیر المؤمنین (علیه السلام) تالی تلو قرآن است مع ذلک این خطب برای مردم عادی ایراد شده است. اگر مردم استفاده نمی کردند پس امیر المؤمنین برای چه این خطب را بیان می کردند؟ آیا مردمی که پای منبر امیر المؤمنین نشسته بودند، اینها به منزله دیوارها و ستونهای مسجد بودند در عدم استفاده از کلمات حضرت امیر (علیه السلام) یا اینکه کاملا استفاده می کردند به طوری که در این خطبه ششقیه که امیر المؤمنین خطبه را ناتمام می گذارد و بعد ابن عباس از امیر المؤمنین خواهش می کند که

این خطبه را ادامه بدهید، امیر المؤمنین می فرماید: «تلک شقشقه هدرت ثم قرت». بعد ابن عباس می گوید: در عالم بر چیزی مثل این، متأسف نشدم که امیر المؤمنین (علیه السلام) این خطبه را به آخر نرساند و تمام مقاصد و اهدافی را که در این خطبه می خواست بیان کند، نتوانست بیان کند. این کاشف از این است که ابن عباس کمال استفاده را از این جملات که امیر المؤمنین بیان کردند، داشته و می خواسته که این استفاده با تکمیل خطبه کامل بشود، لکن متأسفانه نشد! پس شارع، یک روش خاصی را انتخاب نکرده است.

اتکای عقلا بر ظواهر کلمات در تمام امورشان

وقتی که به عقلا مراجعه می کنیم، می بینیم در نزد عقلا، مسأله ظواهر، مبنای همه کار می باشد. اگر کسی به کسی - خدای نکرده - فحش بدهد که ظاهر کلامش دشنام باشد، بر آن اثر بار می کنند. در محاکم، در دادگاه ها، در حضور قاضی شرع، همین اقرارها به حسب ظاهر، منشاء اثر است. اگر یک مقرری بگویید: "من به زید مدیون هستم" حاکم شرع فوری بر طبق اقرار، او را اخذ می کند به اینکه دین زید را پردازا! اگر بگویید: نه؛ آن ظاهر، مراد من نبود، من مقصودم این بود که من میل داشتم که زید صد تومان از من طلبکار باشد. این توجیها و احتمالات خلاف ظاهر، هرگز مورد قبول واقع نخواهد شد.

با توجه به این دو نکته می فهمیم که اجمالا - (کلمه اجمالا - حتی از نظر عقلا - هم مطرح است، برای اینکه بعدا بحث می کنیم بعضی ها برای مسأله حجیت ظواهر حتی عند العقلاء، یک قیود و شرائطی ذکر کرده اند گفتند: ظواهر حجیت دارد اما نسبت «بمن قصد افهامه» اما اگر کسی مقصود به افهام نباشد، ظاهر کلمات برای او عند العقلاء حجیت ندارد. لذا ما مجبوریم عنوان بحث را هم از نظر ظواهر شرعی به کلمه فی الجملة محدود کنیم و هم از نظر حجیت عند العقلاء و فعلا - بگوییم: فی الجملة تا بعد به آن قیود و شرائط برسیم) جای تردید نیست که ظواهر فی الجملة عند العقلاء حجت است، و شارع هم چون روش خاصی را در باب تفهیم و تفهم، اتخاذ نکرده اجمالا ظواهر کلمات شارع با قطع نظر از کتاب، دارای حجیت است و این حجیت هم یک حجیت امضائی است نه حجیت تأسیسیه؛ یعنی شارع همان روش عقلا را امضا کرده و آن را عملا مورد اثبات و تنفیذ قرار داده.

برای پی بردن به اینکه ظاهر چیست و کجا ظواهر حجیت دارد و لو عند العقلاء، یک بحثهای مقدماتی در کار هست که این بحثها هم به نوبه خودش در همه موارد، قابل استفاده

است، آنها را عرض می‌کنیم و بعد بحث را ادامه می‌دهیم.

پرسش:

۱ - دلیل سوم مرحوم آخوند(ره) را بر عدم حجیت اماره مشکوکه الحجیه توضیح دهید.

۲ - مقتضای مراجعه به عقل نسبت به اماره مشکوکه الحجیه چیست؟

۳ - چرا حجیت ظواهر کلمات شارع فی الجملة مسلم است؟

۴ - خصوصیت کتاب الله در بین کلمات شارع چیست؟

۵ - مقتضای مراجعه به عقلا در مسأله ظواهر کلمات چیست؟

ص: ۲۱۹

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

دلالت الفاظ

عرض کردیم که ظواهر کلمات شارع «فی الجملة تكون حجه» همان طوری که ظواهر کلمات عقلا و کلمات مستعمله بین العقلا «تكون حجه». لکن یک خصوصیتی در تشخیص معنای ظهور دخالت دارد و یک جهتی در معنای حجیت ظاهر وجود دارد. و علاوه؛ در کلمات شارع به خاطر بعضی از جهاتی که به کلمات شارع اختصاص دارد یک خصوصیات اضافه ای نقش دارد که اینها را در ضمن مقدماتی باید بیان می کنیم.

اما مسایل مشترکه بین کلام شارع و کلام عقلا و یا به عبارت دیگر: مسایلی که مربوط به ظواهر کلمات عقلا است، آن مقدمه و آن مسایل در این محدوده هاست: اولاً مسأله لفظ و دلالت لفظ را بررسی کنیم. در مسأله لفظ، یک الفاظی داریم که از آنها تعبیر به مهملات می کنیم؛ یعنی الفاظی که برای معنایی وضع نشده و از طرف واضع، وضعی در برابر معنایی برای آنها تحقق پیدا نکرده است. این الفاظ مهمله از بحث حجیت ظواهر و محدوده حجیت

ظواهر، من رأس، خارج است. بحث در الفاظ غیر مهمله است؛ یعنی الفاضلی که واضع آن الفاظ را برای یک معنای خاصّی حالا چه کلی و چه جزئی وضع کرده باشد.

انواع دلالات الفاظ

در رابطه با این الفاظ، ما سه نوع دلالت تصور می کنیم و هر کدام هم یک عنوان خاص و یک اسم خاصی دارد.

دلالت تصویری و شروط آن

اولین دلالت: دلالت تصویری است که از آن تعبیر به دلالت وضعیه می شود. معنای دلالت تصویری این است که انسان با شنیدن یک لفظی به معنای موضوع له انتقال پیدا کند و ذهنش به آن معنای موضوع له متوجه و ملتفت بشود. در این دلالت وضعیه دو جهت و دو خصوصیت اعتبار دارد؛ یکی اینکه این لفظ در برابر معنی وضع شده باشد، و یکی اینکه سامع و یا مستمع، علم به وضع داشته باشد، و الاّ ما به لغات و کلماتی حتّی در قرآن و روایات برخورد می کنیم که با برخورد به آنها هیچ گونه انتقال به هیچ معنایی پیدا نمی کنیم، و منشاء عدم انتقال ما این است که ما به موضوع له آشنایی نداریم. نمی دانیم در لغت عرب این لفظ برای چه معنایی وضع شده است. برای آشنا شدن، قول لغوی حجیت دارد یا ندارد؟ بحثی است که در باب حجیت قول لغوی و عدم حجیت آن مطرح می شود ان شاء الله، لکن اجمالا صرف اینکه لفظی برای یک معنایی وضع شده باشد لکن شنونده اطلاعی از معنای موضوع له نداشته باشد، این موجب تحقق دلالت تصویری نیست. در حقیقت لفظ موضوع برای غیر آشنا مثل یک لفظ مهمل می ماند. همان طوری که در الفاظ مهمله، انتقالی وجود ندارد، در این الفاظ موضوعه ای که انسان از معنای موضوع له اش بی خبر است، هیچ گونه انتقالی از دیدن و شنیدن این الفاظ تحقق پیدا نمی کند.

پس در دلالت تصویری، دو چیز شرط است و دخالت دارد: یکی اصل الوضع و یکی العلم بالوضع. اما در این دلالت تصویری، هیچ جهت دیگری دخالت و نقش ندارد. آیا این لفظ را انسان از یک متکلم در مقام جدّ بشنود، یا از متکلم در مقام غیر جدّ بشنود. آیا از متکلمی که «لا یشعر بما یقول» مثل بعضی از افرادی که در حال خواب صحبت می کنند و خودشان هیچ توجه ندارند به علت اینکه خواب هستند بشنود، یا حتی اگر از غیر انسانی این لفظ شنیده

بشود. فرض کنید از یک طوطی که معمولاً یادش می دهند بعضی از الفاظ را تکلم کند اگر لفظ "انسان" را بشنود این دلالت تصویری در جای خودش محفوظ است. به مجرد شنیدن کلمه انسان، سامع و شنونده، به معنای موضوع له منتقل شده و به آن معنای موضوع له التفات ذهنی پیدا می کند. پس در این دلالت، دو خصوصیت معتبر است، اما از نظر گوینده، هیچ خصوصیتی اعتبار ندارد، بیدار باشد، نائم باشد، انسان باشد، حیوان باشد و یا اگر کسی از نوار بشنود و امثال ذلک، فرقی در دلالت تصویری ایجاد نمی کند.

دلالت تصدیقیه و خصوصیات چهارگانه آن

اما از این بالا-تر؛ دلالت تصدیقیه است. دلالت تصدیقیه، دو مرحله دارد؛ یکی دلالت تصدیقیه ای که موجب این هست که شنونده تصدیق می کند به این که آن متکلم و لافظی که تلفظ به این لفظ کرده، معنای موضوع له را اراده کرده و معنای موضوع له، مراد این متکلم و مراد این لفظ است. در کجا این دلالت تصدیقیه به این کیفیت، تحقق پیدا می کند؟ پیدا است که علاوه بر آن دو خصوصیتی که در دلالت تصویری مدخلیت دارد، دو خصوصیت دیگر هم علاوه بر آن، دخالت دارد: اولاً باید متکلم یک آدم باشعوری باشد، آن هم در مقام تفهیم مراد استعمالی و مراد مستعملی کلام و لفظ خودش باشد. و الا اگر انسان از یک آدم خوابی، هزار کلمه هم بشنود، هیچ گونه دلالت تصدیقیه ای پیدا نمی کند. اگر انسان از آدم خواب شنید که گفت: من مثلاً فردا به مسافرت خواهم رفت، هدف من از این مسافرت، فلان مطلب و فلان مقصد است، انسان گوش می دهد و انتقال به معنای الفاظ هم پیدا می کند، اما سر سوزنی تصدیق به این معنی که اراده ای در رابطه با این معنی وجود دارد و لو اراده استعمالیه، در کار نیست. لذا باید متکلم یک متکلم باشعوری باشد، آن هم در مقام تفهیم مراد خودش باشد.

البته اگر در مقام شوخی و مزاح هم باشد نه در مقام جدّ، در اراده استعمالیه، جدّ و هزل، فرق نمی کند. چه جدّی بگوید و چه شوخی بکند، آن کسی که از رفیق خودش به عنوان غیر جدّ، دعوت می کند به اینکه فردا ظهر را به عنوان ناهار منزل من بیا، این الفاظ را در معانی استعمال کرده و اراده هم به این متعلق شده است اما پشتوانه این اراده، جدّ نیست. غرض جدّی به مفاد این کلام، تعلق نگرفته، اما این مثل مطلبی نیست که انسان در خوابی بشنود. اگر آدم را در خواب دعوت کند به ناهار فردا با کسی که در مقام هزل و شوخی انسان را دعوت می کند به ناهار و غذای فردا، آیا نحوه دلالت کلام اینها یکی است یا اینکه در مورد خواب،

تنها همان دلالت اولیه تصویری مطرح است اما در مورد شخص هازل، علاوه بر دلالت تصویری، دلالت تصدیقیه به این معنی که این الفاظ را در معانی استعمال کرده و هدفش هم این بوده که این مطلب را رفیق خودش بشنود، لکن در مقام جدّ نبوده، بلکه در مقام هزل و شوخی بوده، ولی وجدانا فرق است بین آن کسی که در خواب یک جمله ای می گوید که معنایش این است که فردا مهمان من هستی و بین آن کسی که در مقام هزل، این جمله را می گوید و در ارتباط با دوستش مطرح می کند.

پس در دلالت تصدیقیه به این معنی، علاوه بر این دو خصوصیت، این خصوصیت هم معتبر است که باید متکلم در مقام تفهیم مقصود باشد و شاعر و ملتفت به معنای لفظ و معنای کلام خودش باشد، و لو اینکه پشتوانه جدی نداشته باشد.

عدم اشتغال کلام بر قرینه متصله

خصوصیت دیگری که به عنوان خصوصیت چهارم مطرح است، این است که در کلام، یک قرینه متصله ای بر خلاف معنای موضوع له اولی لفظ وجود نداشته باشد. اگر در کلام، یک قرینه آن هم قرینه متصله برخلاف معنای موضوع له اولی لفظ، وجود داشته باشد، اینجا دلالت تصدیقیه نسبت به آن معنای موضوع له تحقق ندارد. در باب استعمالات مجازیه وقتی که متکلم می گوید: «رأیت اسدا یرمی» و برخلاف ظاهر معنای موضوع له لفظ اسد که عبارت از حیوان مفترس است، قرینه متصله اقامه می کند، آیا در اینجا ما می توانیم حتی دلالت تصدیقیه استعمالیه نسبت به معنای موضوع له حیوان مفترس که اسد است داشته باشیم یا اینکه وجود قرینه متصله، مانع از این معنی می شود؟

پس شرط دلالت تصدیقیه استعمالیه، عدم اشتغال کلام بر یک قرینه متصله بر خلاف ظاهر معنای موضوع له لفظ است. نباید چنین قرینه ای در کار باشد. در این هم فرق نمی کند که ما در باب مجاز آن معنای مشهور مجاز را قائل بشویم، مجاز را استعمال لفظ در غیر ما وضع له بدانیم کما هو المشهور یا اینکه باب مجاز (همان طوری که تحقیق آن گذشت) استعمال لفظ در غیر ما وضع له نیست، بلکه استعمال لفظ در ما وضع له است، منتها به ضمیمه یک ادعایی که در کنار آن، تحقق پیدا می کند. علی ای حال ولو اینکه معنای مجاز هم همین معنای دوم باشد، اما ظاهر لفظ اسد، همان معنای حقیقی حیوان مفترس است، بدون اینکه ادعایی همراه آن و در کنار آن وجود داشته باشد.

پس در دلالت تصدیقیه بعد از دلالت تصویری و قبل از دلالت تصدیقیه بعدیه، مجموعاً چهار خصوصیت معتبر است؛ «الوضع و العلم بالوضع، و کون المتکلم فی مقام التفهیم و عدم اشتغال الکلام علی القرینه المتصله». لکن یک دلالت تصدیقیه ای که آخرین مرحله در باب دلالت هست آن وجود دارد؛ آن دلالت تصدیقیه به این معناست؛ علاوه بر اینکه سامع تصدیق می کند به اینکه مستعمل فیه، مراد استعمالی متکلم است، تصدیق هم می کند به اینکه مستعمل فیه، مراد جدی متکلم هم هست و اراده جدیه اش به این معنا متعلق است.

تفکیک بین اراده استعمالیه با اراده جدیه

مقدمتاً همان طور که در بحث عام و خاص و مطلق و مقید و بعضی از مباحث دیگر گذشت، بین اراده استعمالیه و اراده جدیه، تفکیک تحقق داشت. وقتی که متکلم «اکرم العلماء» و یا «اکرم کل عالم» را مطرح می کرد، شما می گفتید: معنای این جمله، این نیست که کلمه «کل عالم» را در عالم غیر زید استعمال کرده باشد، بلکه استعمالیه به «اکرام کل عالم» متعلق شده است.

اما بعد از آن که «لا تکرّم زیداً العالم» از ناحیه مولی صادر شد، ما کشف می کنیم که اراده جدیه مولی من اول الامر از همان زمانی که «اکرام کل عالم» را صادر کرد، به «اکرام کل عالم» متعلق نبوده، بلکه اراده جدیه اش به «اکرام کل عالم» ماعدای زید متعلق بوده. لذا محدوده دایره اراده استعمالیه، اعم از محدوده دایره اراده جدیه است.

در دلالت تصدیقه می خواهیم متکلم را وادار کنیم به مقتضای کلامش به اینکه مراد جدی تو از این کلام، همان مراد استعمالی تو بوده است. در کجا می توانیم این چنین تحمیلی را به متکلم داشته باشیم؟ در کجا برای سامع چنین دلالت تصدیقیه ای حاصل است؟ علاوه بر چهار شرط گذشته، دو شرط دیگر هم به صورت اضافه در این دلالت تصدیقیه دوم مطرح است؛ یکی اینکه باید متکلم علاوه بر اینکه در مقام تفهیم و بیان مراد استعمالی خودش هست، باید در مقام جد هم باشد نه در مقام هزل و شوخی و امثال ذلک. اگر احراز کردیم که در مقام جد نیست، دیگر همان دلالت تصدیقیه قبلیه وجود دارد، اما دلالت تصدیقیه به معنای دوم که آخرین مرحله دلالت تصدیقیه است، دیگر تحقق ندارد. لذا یک شرط اضافه این است که متکلم در مقام بیان و تبیین مراد جدی باشد، در مقابل انسان هازل و کسی که در مقام شوخی و مزاح است.

آخرین خصوصیتی که در این دلالت تصدیقیه به معنای اراده جدیه مطرح است این است: یک قرینه منفصله هم نباید وجود داشته باشد. اگر قرینه منفصله وجود داشت، ما با توجه به آن قرینه منفصله نمی توانیم کلام را بر اراده جدیه حمل کنیم مثل مسأله عام و خاص که مرحوم آخوند هم این مسأله را ذکر می کردند که اگر کلام، مشتمل بر یک مخصص متصل باشد، این غیر از آنجایی است که کلام، یک مخصص منفصل داشته باشد. در مخصص متصل مثل «یرمی» از اول نمی گذارد برای «اسد» در معنای حیوان مفترس ظهوری پیدا بشود و عام مشتمل بر مخصص متصل از اول ظهورش بر عموم انعقاد پیدا نمی کند. اگر گفت: «اکرم کل عالم ما عدا زیدا» پیداست از اول برای این کلام انعقاد ظهور در عموم پیدا نشده اما به خلاف آنجایی که مطلب را در قالب مخصص منفصل بیان کند. اینجا برای «اکرم کل عالم» در عموم، انعقاد ظهور پیدا شده، لکن وجود «لا تکریم زیدا العالم» سبب شده که محدوده دایره مراد جدی، ضیق تر از محدوده دایره مراد استعمالی باشد.

پس ما می توانیم اینطور نتیجه بگیریم که اگر مولی «اکرم کل عالم» گفت و ما بخواهیم بدانیم علاوه بر اینکه مراد استعمالی، از این «اکرم کل عالم» عموم است، مراد جدی اش هم عموم باشد، «یتوقف» بر اینکه یک «لا تکریم زیدا العالم» بعد از این «اکرم کل عالم» از ناحیه مولی صادر نشود و الا اگر به صورت دلیل منفصل و قرینه منفصله، یک «لا تکریم زیدا العالم» به دنبال «اکرم کل عالم» آمد، می فهمیم که مراد جدی، حساب خودش را جدا کرد و دیگر تطبیقی بین مراد جدی و مراد استعمالی در کار نیست.

فبالنتیجه؛ حاصل بحث این شد که در این دلالات ثلاث به ترتیب، در دلالت تصویری، دو شرط لازم است؛ «الوضع و العلم بالمعنی الموضوع له».

در دلالت تصدیقیه به معنای اراده استعمالیه، علاوه بر آن دو قید، دو قید دیگر لازم است؛ یکی اینکه متکلم در مقام تفهیم باشد و لو اینکه هازل باشد، دوم اینکه قرینه متصله در کلام وجود نداشته باشد. و در دلالت تصدیقیه دوم که آخرین مرحله دلالات است، علاوه بر این چهار خصوصیت، دو خصوصیت دیگر معتبر است؛ یکی اینکه متکلم در مقام جد باشد نه در مقام هزل، و دیگر اینکه علاوه بر قرینه متصله، قرینه منفصله هم در کلام وجود نداشته باشد، بعدا هم تحقق پیدا نکند، و الا با وجود قرینه منفصله، ما نمی توانیم حکم کنیم به تطابق بین

مراد استعمالی و مراد جدی.

پرسش:

۱ - انواع دلالات الفاظ را اجمالاً بیان کنید.

۲ - دلالت تصویری را با شروطش توضیح دهید.

۳ - دلالت تصدیقه و خصوصیات چهارگانه آن را شرح دهید.

۴ - در چه صورتی بین اراده استعمالیه با اراده جدیه تفکیک پیدا می شود؟

ص: ۲۲۶

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اثبات اصل صدور روایات از معصومین (علیهم السلام)

در رابطه با کلمات شارع، یک خصوصیات اضافی وجود دارد که در کلمات متعارف و استعمالات عادی و عقلانی وجود ندارد، لذا این خصوصیات را هم باید اینجا ملاحظه کنیم.

ما به لحاظ اینکه رسول خدا و ائمه هدی (علیهم الصلاه و السلام) را ندیده ایم، و واسطه بین ما و آنها، زیاد است، اولین خصوصیت که بعنوان مشکل برای ما مطرح می شود این است که آیا این چیزی که بعنوان روایت برای ما نقل می شود، اصلا کلام صادر از رسول خدا و یا یکی از ائمه هست یا نیست؟ ابتدا «اصل صدور هذا الکلام من المعصوم» برای ما مشکوک است.

عدم اشکال در صدور کتاب الله

این مطلب هم مورد توجه هست که این مسأله درباره کتاب الله جریان ندارد برای اینکه کتاب الله قطعی الصدور است و در بحثهای مقدماتی تفسیر، یکی از بحثهای مهم این است

که عنوان قرآنیّت، جز از طریق تواتر از راه دیگری ثابت نمی شود یعنی اگر شما در بحث حجّیت خبر واحد، ثابت هم بکنید که خبر ثقه حجّیت دارد، خبر عادل حجّیت دارد، لکن این محدوده ای دارد اگر یک ثقه ای، یک عدلی بخواهد مطلبی را بعنوان اینکه «إنه آیه من آیات القرآن» برای من و شما نقل کند، این «لیس بحجه قرآنیّه» و جزئیّت یک کلام و یک جمله ای برای قرآن، راهش منحصر به تواتر است و ادله زیادی در آنجا برای این مسأله ذکر شده است و لذا در مقابل بعضی یا کثیری از علمای اهل تسنن که شیعه را مورد طعن قرار می دهند که شیعه قائل به تحریف قرآن است می گوئیم که محققین از علمای شیعه قدیم و حدیثاً مسأله تحریف قرآن را به شدّت انکار کرده اند. در ذیل همین بحث حجّیت ظواهر هم اشاره ای به این مسأله خواهد آمد لکن در عین اینکه شیعه را به تحریف کتاب متهم می کنند و البته در زمانهای متأخر بعضی از علمای غیر آشنای به مسائل روز و غیر آشنای به جهات واقعی قرآن، کتابی در تحریف قرآن نوشت و متأسفانه همین سبب شد که شیعه را قدیم و حدیثاً متهم به تحریف کتاب کنند. ایشان هم مستندش روایاتی است که نود درصد این روایات را یک نفر جعل، و ضاع، کذاب برای تضعیف کتاب و تضعیف اسلام و مسلمین جعل کرده است.

از این بعض یا کثیر از علمای اهل تسنن که شیعه را به تحریف، متهم می کنند سؤال می شود که این آیه ای که دوّمی «عمر» به عنوان قرآن مطرح کرد: «الشیخ و الشیخه اذا زنيا فارجموهما البته» این آیه جزء قرآن بود یا نه؟ اگر جزء قرآن نبود، پس چرا او بعنوان قرآنیّت مطرح کرد و اگر جزء قرآن است، پس چرا در این قرآنها موجود، اثری از این آیه شریفه دیده نمی شود؟! به همین جهت، آنها مجبور شدند که یک یک عنوانی را درست کنند و آن عنوان، واقعش تحریف است لکن عنوان تحریف را عوض کردند و اسم آن را نسخ تلاوت قرار دادند، گفته اند که بعضی از آیات با اینکه جزئیّت برای قرآن داشته، لکن تلاوتش و قرائتش منسوخ شده و به تعبیر آنها: نسخ تلاوت در کار است. این نسخ تلاوت، همان تحریف واقعی است منتها دیدند اگر کلمه تحریف را بگویند، که خودشان شیعه را متهم به تحریف می کنند لذا این نام تحریف را کنار گذاشتند و به جای آن، نسخ قرائت را مطرح کردند در حالی که سیاق آیه شریفه نشان می دهد که هیچ سنخیت با تعابیر قرآن ندارد.

لکن اساس مهمتر، همان مسأله است که قرآنیّت به گفته زید و عمر و اولی و دوّمی، ثابت نمی شود. قرآنیّت باید با تواتر ثابت شود که این بحث جالبی است و در بحثهای مقدماتی

قرآن مطرح است. در کتاب البیان بعض الاعلام این بحث مطرح شده است، من هم یک وقت این بحث را داشته ام و در کتاب مدخل التفسیر این بحث را نوشته ام، یکی دو بار هم چاپ شده است.

بالاخره درباره کتاب الله، ما از نظر صدور این الفاظ و عبارات و آیات از شارع، مشکلی نداریم اما در باب روایات، روایات متواتر، (مخصوصاً اگر مقصود از تواتر، تواتر لفظی باشد نه تواتر معنوی) این کمتر در بین روایات به چشم می خورد. شاید در هزار روایت، یک روایت متواتر بیشتر نتوانیم پیدا کنیم. لذا نوع روایات ما مشکل اولیه اش این است که آیا عبارت این روایت از معصوم علیه السلام صادر شده یا نه؟ اینجاست که ما در این بحث برای اثبات این اولین مقدمه باید بحث حجیت خبر ثقه و خبر عادل را مطرح نمائیم، اگر بجائی رسیدیم که خبر ثقه حجیت پیدا کرد آنوقت به استناد حجیت خبر ثقه، باید صدور این کلام را از رسول خدا یا یکی از ائمه هدی (علیهم السلام) ثابت کنیم.

فهم مراد استعمالی الفاظ

مشکل دوم (که این مشکل، نسبت به افرادی است که آشنای به لغت عرب نیستند چون کلمات رسول خدا و ائمه به زبان عربی است، این مشکله برای مثل ما که اهل این زبان نیستیم پیش می آید) آیا لفظی که در فلان روایت استعمال شده از نظر دلالت تصویری مدلولش چیست؟ در الفاظ لغت خودمان نوعاً در رابطه با مفاد لفظ و مدلول تصویری، شبهه و اشکالی نداریم، اما در یک لغت غیر آشنا باید برای احراز این که مثلاً کلمه صعید که در قرآن مجید با صاد وارد شده «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» با قطع نظر از روایتی که در معنای صعید و تفسیر این آیه وارد شده، چه معنایی دارد؟

این هم مشکلی است و برای حل این اشکال باید از قول لغویین و علائم حقیقت و مجاز مثل تبادل، عدم صحه سلب و امثال ذلک که در جای خودش ذکر شده استفاده کنیم چون در بحث حجیت قول لغوی ان شاء الله این مسأله خواهد آمد که لغت معمولاً موارد استعمال را بیان می کند، می گوید: این لفظ در این معنی استعمال می شود اما کیفیت استعمالش آیا به نحو حقیقت است یا به نحو مجاز است این را لغت نوعاً مشخص نمی کند. لذا باید از راه علائم حقیقت و مجاز آن هم نسبت به افراد آشنای به این لغت استفاده کنیم. مثلاً به یک عربی بگوئیم: «جئنی بصعید» بینیم در مقابل این دستور، چه چیزی می آورد. از این استفاده می کنیم

که آن چیز، معنای صعید است یا حداقل یکی از مصادیق معنای صعید می باشد لذا این مشکله هم در کلمات شارع وجود دارد.

فهم جهت صدور روایات

مشکل سوم که معمولاً در روایات هست و احیاناً هم در بین عقلا تحقق دارد، مسأله تقیه است که معنای تقیه این است که امام لفظی را استعمال می کند، مراد استعمالش روشن است، مراد جدّیش هم از این لفظ روشن است لکن در عین حال این عبارت و این کلام را برای بیان حکم واقعی صادر نکرده بلکه تقیه اقتضاء می کرده این کلام را صادر بکند و اینجا باید گفت:

در مسأله تقیه این طور نیست که از این کلام، اراده جدّی امام یک معنای دیگری بوده بلکه اراده جدّیش از خود این کلام هم همین معنی بوده لکن هدف از اصدار این کلام و صدور این کلام، حفظ خودش بوده، حفظ یک نفس محترمه ای بوده، حفظ جامعه تشیع بوده نه اینکه می خواستند با این کلام، حکم واقعی و حکمی که در لوح محفوظ ثابت است و عند الشارع مطرح است، را بیان کند.

فرق بین هزل و تقیه

پس مسأله هزل با مسأله تقیه فرق دارد. در مسأله هزل، آن متکلم هازل فقط مراد استعمالش مخالف جمله ای است که به کار می برد اما از آن جمله هیچ گونه اراده جدی نداشته است ولی در مسأله تقیه، ظاهر این است که اینطور نیست و بین تقیه و هزل، فرق وجود دارد: در تقیه، لفظ را کاملاً در معنای خودش استعمال کرده و اراده جدی او هم همین معنی بوده لکن هدف غائی و هدف اصلی، بیان حکم واقعی نبوده بلکه هدفش تحفظ علی الشیعه بود، تحفظ علی نفس الامام المعصوم علیه السلام بوده که بین مسأله هزل و مسأله تقیه این فرق وجود دارد که در هزل اصلاً اراده جدی در کار نیست اما در باب تقیه از این کلام اراده جدیش همان مفاد این کلام است و هیچ گونه مجاز و استعمال در غیر ما وضع و امثال ذلک نیست منتها اگر سؤال کنند که چرا شما حکم الله را به این صورت غیر واقعی و غیر مطابق با واقع مطرح کردید؟ جواب نمی دهد که مراد من از عبارت این نبود، نمی فرماید که این عبارت را گفته بودم لکن اراده نکرده بودم بلکه می فرماید: چاره ای غیر از این نبود، می بایست مسأله به همین صورت مطرح بشود تا «التقیه دینی و دین و دین آبائی» بتواند تحقق پیدا کند.

عرض کردم: تقیه به این معنی در بین عقلا هم احیاناً وجود پیدا می کند اما در روایات و کلام منسوب به ائمه (علیهم السلام) زیاد تحقق دارد بطوری که یکی از مرجحات در باب خبرین متعارضین، مسأله موافقت و مخالفت عامه مطرح شده که کشف از این می کند که این یک امر رایج و شایعی بوده و در مسأله خبرین متعارضین چه به عنوان دومین مرجح باشد یا سومین مرجح یا کسی پیدا بشود که این را بعنوان اولین مرجح مطرح کند لکن بعنوان یک مرجح مطرح است «خذ ما خالف العامه فان الرشده فی خلافهم» موردش عبارت از خبرین متعارضین است لذا چنین مشکله خاصه ای هم در روایات منسوبه به ائمه معصومین وجود دارد و آن احراز این معناست که آیا حکم و این مطلبی را که امام گفته، هدفش بیان حکم واقعی بوده یا اینکه هدفش مسأله تقیه بوده است؟ این جهات اختصاصی است.

حالا برمی گردیم به همان اراده استعمالیه و اراده جدیه اش که مشترک بین استعمالات عقلا و بین استعمالات شرعیه است و از این خصوصیات که تنها در رابطه با روایات مطرح است هر کدامش را به یک جهت و به یک طریقی ممکن است حل کنیم.

اثبات تطبیق اراده استعمالیه با اراده جدیه

وقتی برمی گردیم به آن دو اراده که اراده استعمالیه و اراده جدیه است، اینجا دو حالت برای ما پیدا می شود: اول اینکه مراد استعمالی و مراد جدی را تشخیص می دهیم و هیچ اشتباه و تردیدی در رابطه با مراد استعمالی و مراد جدی نداریم.

حالت دوم این است که یک لفظی است و ما تردید داریم در اینکه مراد استعمالی چیست؟ یا بعد از تشخیص مراد استعمالی در جدیش شک و تردید داریم و آیا اراده جدیه به این متعلق شده یا نه؟

این بحث مشترکی است نه اینکه به نصوص و روایات اختصاص داشته باشد مثلاً اگر متکلم گفت: «رأیت أسدا» و شما شک کردید در اینکه اراده استعمالیه این متکلم در رابطه با کلمه اسد چه بوده؟ درست است که ما گفتیم: اراده استعمالیه متوقف بر این است که قرینه متصله ای در کلام نباشد. لکن ما احتمال می دهیم که این فراموش کرده که قرینه را ذکر کند.

اگر این چنین تردیدی برای ما پیدا شد آیا راه حلی برای تردید و رفع اشکال وجود دارد یا نه؟ مثل اینکه کسی در مقام هزل و شوخی است و می فهمیم که اینجا اراده جدیه وجود ندارد و پشتوانه ای برای این کلام نیست، اما یک وقت یک کسی به انسان می رسد و یک جمله ای

می گوید و انسان تردید دارد که آیا مفاد این جمله هم بر طبق ارادهٔ جدیه این متکلم است یا بر طبق ارادهٔ جدیه این متکلم نیست؟ آیا بصرف این معنی که احتمال بدهیم که این کلام متکلم ناشی عن الهزل و عدم الجدد بوده می توانیم این کلام را نادیده بگیریم؟ می توانیم به این کلام ترتیب اثر ندهیم یا اینکه برای این موارد، راههائی وجود دارد که مسأله را برای ما مشخص می کند و اینطور نیست که بصرف احتمال اینکه این کلام «صدر هزلا» بتوانیم این کلام را کالعدم فرض کنیم و هیچ ترتیب اثر بر وجود این کلام ندهیم.

لذا این دو بحث هست: یکی: تشخیص ارادهٔ استعمالیه و مراد استعمالی است و اینکه در مورد شك در مراد استعمالی به چه اصلی و به چه قاعده ای باید تمسک کرد؟ این یک مسأله مهمه ای است. و بحث دوم اینکه بعد از احراز مراد استعمالی و تشخیص ارادهٔ جدیه و اینکه آیا مراد استعمالی با ارادهٔ جدیه مطابق هست یا نه، ببینیم یک اصل عقلائی، یک قاعدهٔ عقلائی ای هست که احد طرفین را برای ما مشخص کند یا نه؟ این یک بحث جالب و مهمی است که در مسأله حجیت ظواهر است که اساس بحث ما است.

پرسش:

- ۱ - چرا اصل صدور روایات برای ما لازم است؟
- ۲ - چرا در صدور کتاب الله اشکالی وجود ندارد؟
- ۳ - طریقهٔ فهم مراد استعمالی الفاظ چیست؟
- ۴ - فرق بین هزل و تقیه را توضیح دهید.
- ۵ - بعد از فهم ارادهٔ استعمالیه به چه چیزی نیاز داریم؟

ص: ۲۳۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مقتضای اصل در شک در مراد استعمالی متکلم

بحث در این بود که اگر در موردی، اراده استعمالیه که قبل از اراده جدیه است، برای انسان مشکوک باشد، مثل اینکه اگر متکلمی گفت: «رأيت اسدا يرمى» اینجا ما می دانیم که اراده استعمالیه در رابطه با اسد، همان رجل شجاع است و در این جهت، فرقی نمی کند که ما مجاز را طبق نظریه مشهور استعمال لفظ در غیر ما وضع له بدانیم، یا مجاز را بر طبق آن تحقیق، یک استعمال حقیقی بدانیم، شبیه آنچه که سکاکی در خصوص استعاره؛ یعنی مجازی که علاقه آن، علاقه مشابّهت باشد، گفته است. سکاکی در استعاره بالخصوص یک حقیقت ادعائیه قائل شده است.

در همه مجازات چه آن مجازهایی که علاقه اش مشابّهت باشد که از آن تعبیر به استعاره می شود، و چه مجازهای دیگر که سائر علائق در آنها وجود دارد که از آنها تعبیر به مجاز مرسل می شود، مقتضای تحقیق که در بعضی از مباحث گذشته گفته شد، این است که مجاز

مطلقاً «مرسلا کان او استعاره» استعمال لفظ در غیر ما وضع له نیست، بلکه در ما وضع له است و بین این حرف و حرفی سکاکی هم یک مختصر تفاوتی هست که در جای خودش عرض شد.

بالاخره اگر متکلم گفت: «رأیت اسدا یرمی»، ما در اراده استعمالیه هیچ تردیدی نداریم که مراد متکلم از اسد، رجل شجاع است. حالا چه استعمال اسد در رجل شجاع، حقیقت باشد و چه استعمالش به نحو استعمال در غیر ما باشد، در این جهت فرقی نمی کند. اما اگر متکلمی گفت: «رأیت اسدا» لکن احتمال دادیم که می خواسته است یک قرینه ای به عنوان «یرمی» ذکر کند ولی فراموش کرده قرینه را بیاورد، لذا الان در مراد استعمالی این متکلم تردید داریم، نمی دانیم که «هل اراد من کلمه الاسد معناه الحقیقی ام اراد منها الرجل الشجاع»؟ این جا است که آن دو مبنا؛ یعنی مبنای مشهور در باب مجاز با مبنائی که عرض کردیم:

مقتضای تحقیق است، فرق می کند و فرقی هم در راه رسیدن به مراد استعمالی و آن الفاظی که برای به دست آوردن مراد استعمالی، از آن استفاده می شود، می باشد و الا اگر گفت: «رأیت اسدا» و شما احتمال دادید که شاید قرینه ای می خواسته ذکر کند، لکن خطاء و نسیانا این قرینه را ذکر نکرده، شما کلام را حمل بر همان معنای حقیقی می کنید و مراد استعمالی را همان معنای حقیقی قرار می دهید. اما چرا و به چه علت؟ اینجا بین دو مبنا فرق وجود دارد؛

فرق بین مبنای مشهور و مقتضای تحقیق در شک در مراد استعمالی

اگر ما مثل مشهور، مجاز را استعمال لفظ در غیر ما وضع له بدانیم و بگوئیم: مستعمل فیه در باب حقیقت و مجاز، متغایر و متفاوت است، روی مبنای مشهور، مساله اصاله الحقیقه، مراد استعمالی را روشن می کند. اصاله الحقیقه می گوید: «اذا استعمل لفظ و دار امره بین ان ارید منه معناه الحقیقی او معناه المجازی»، شما حمل کنید بر اینکه معنای حقیقی اراده شده و در مثال مذکور بر آن حیوان مفترس حمل بکنید.

اما روی مبنای غیر مشهور که مقتضای تحقیق است، جایی برای اصاله الحقیقه نیست، برای اینکه ما مجاز را استعمال لفظ در غیر ما وضع له نمی دانیم تا به اصاله الحقیقه تمسک بشود بلکه چرا شما تردید دارید که این متکلمی که گفته: «رأیت اسدا» آیا معنای حقیقی را اراده کرده یا معنای رجل شجاع را؟ می گوئید: برای اینکه من احتمال می دهم که متکلم کنار این اسد، یک قرینه «یرمی» می خواسته ذکر بکند، لکن خطاء و اشتباه، نسیانا یادش رفته که

این قرینه را ذکر کند، اینجا یک اصلی داریم که در همه کلمات جریان پیدا می کند به نام:

«اصاله عدم الخطأ و عدم الاشتباه» در خود لفظ اسد هم همین است. اگر شما احتمال دادید که این می خواسته بگوید: «رأيت ذئبا»، لکن اشتباهها گفت: «رأيت اسدا»، اگر این احتمال درباره استعمال متکلم جریان پیدا کرد، شما چه می گوئید؟ رفیق شما اخبار می کند به اینکه دیشب زید آمد منزل ما «جائتی زید» لکن شما احتمال می دهید که او اشتباه کرده، عمرو آمده منزل او و او می خواسته «جائتی عمرو» بگوید، لکن اشتباهها زید را ذکر کرده است. اینجا بالاخره باید مبتنیا بر یک اصل، کلام را از دایره این احتمال بیرون بیاوریم و آن اصاله عدم الخطأ و الاشتباه است.

همان طوری که در اصل استعمال لفظ اسد با احتمال اینکه شاید می خواسته بجای کلمه اسد، کلمه ذئب را بگوید، لکن اشتباهها کلمه اسد را ذکر کرده، اصاله عدم الخطأ و عدم الاشتباه جاری می شود، آنجائی هم که شما در استعمال لفظ اسد تردیدی ندارید، لکن نمی دانید و احتمال می دهید می خواسته دنبال لفظ اسد، یک «یرمی» را ذکر کند، اما یادش رفت یا اشتباه کرد و کلمه «یرمی» را ذکر نکرد، همین جا هم اصاله عدم الخطأ و اصاله عدم الاشتباه جریان پیدا می کند.

پس در نتیجه اگر متکلم گفت: «رأيت اسدا» و شما این احتمال را دادید، بالاخره کلام «يحمل على المعنى الحقيقي»، منتها روی مبنای مشهور با اتکال بر اصاله الحقیقه «يحمل على المعنى الحقيقي» و روی مبنای غیر مشهور که مقتضای تحقیق است، روی اصاله عدم الخطأ و عدم الاشتباه «يحمل على الحقیقه»، و هر دو فرض در آنجائی است که مراد استعمالی، مشکوک باشد.

بررسی جریان اصاله عدم القرینه

اما اگر در یک جائی، مراد استعمالی، روشن است مثل اینکه گفت: «رأيت اسدا یرمی» دیگر روی مبنای مشهور، نه جائی برای اصاله الحقیقه مطرح است و نه جائی برای اصاله عدم الخطأ و الاشتباه مطرح است، مگر اینکه احتمال بدهید که «یرمی» را اشتباهها آورده و کلمه «یرمی» را هم آورده. می خواسته بگوید: «رأيت اسدا» که در جنگل مشغول مثلا فرار بود، بجای این صفت، کلمه «یرمی» را ذکر کرده است، که در همه این موارد مسأله عدم الخطأ و عدم الاشتباه که نه استصحاب باشد، بلکه یک اصل عقلانی است، و الا استصحاب که یک

اصل شرعی است و در محدوده مقررات شرعی جریان پیدا می کند. اما این اصول، اصول عقلائی است که در جوّ عقلاء جریان دارد، نه اینکه اختصاصی به احکام شرعی و در محدوده شرعیات باشد. «اصاله عدم الاشتباه من الاصول العقلائیة» و الاّ در جمیع این حرفها و اخبارات و انشاءات اگر پای احتمال و اشتباه به میان آمد باید کلام ابهام داشته باشد و ما راهی برای رسیدن به مراد متکلم نداشته باشیم.

لکن از کلام شیخ انصاری استفاده می شود که ما یک اصلی داریم بنام اصاله عدم القرینه، در اینجائی هم که شما شک می کنید که آیا قرینه ای در کلام بوده یا نبوده؟ متکلم اتکال بر قرینه ای کرده یا نه؟ ذکر قرینه به میان آمده یا نه؟ یک اصلی هست بنام اصاله عدم القرینه در حالی که دوتا اصل وجود ندارد، اگر روی مبنای مشهور، مطرح باشد، همان اصاله الحقیقه است و اگر روی مبنای غیر مشهور هم مطرح باشد، همان مسأله اصاله عدم الخطاء و عدم الاشتباه است. دیگر غیر از این دو در رابطه با مراد استعمالی، یک اصل دیگری بنام اصاله عدم القرینه در مقابل و در ردیف اصاله الحقیقه وجود ندارد. ظاهر این است که چنین اصلی وجود ندارد.

خلط بین مراد جدی و مراد استعمالی در کلام محقق خراسانی(ره)

در این جهت مرحوم آخوند(قدس سره) هم در کتاب کفایه این اعتراض را به مرحوم شیخ دارند، لکن خودشان یک مطلب دیگر بیان کرده اند؛ که آن مطلب در رابطه با مراد جدی است، و در حقیقت در کلام ایشان بین مراد استعمالی و مراد جدی خلط شد. در رابطه با مراد جدی؛ یعنی اگر یک جائی مراد استعمالی برای ما روشن است، مثل «رأیت اسدا یرمی» این از نظر مراد استعمالی هیچ تردیدی ندارد که مقصود، رجل شجاع است. اما آیا اراده جدیه متکلم هم به این مراد استعمالی متعلق شده یا نه؟ اگر ما در این جهت، تردید داشته باشیم، اینجا اگر قرینه ای بر عدم جدّ وجود نداشته باشد، قرینه ای بر اینکه متکلم در مقام هزل است، در مقام شوخی است، یک چنین مسائلی وجود نداشته باشد، ما تردید داریم. متکلم مطلبی را گفته، نمی دانیم آیا اراده جدیش مطابق با اراده استعمالیه او هست یا نه؟ اینجا یک اصل خاصی دارد و آن اصلی که سابقا به آن اشاره می کردیم «اصاله التطابق بین الارادین» یک اصل عقلائی است که اگر مراد استعمالی، مشخص است، و در رابطه با مراد جدی، تردید در کار است؛ یعنی روشن نیست که متکلم در مقام هزل و مزاح است و آن طرفش هم روشن نیست، بلکه ما

سر دو راهی ایستاده ایم و تردید داریم، اینجا اصلی وجود دارد بنام اصاله التطابق بین مراد جدی و مراد استعمالی؛ یعنی در مورد شک، بنای عقلا بر این است که بگویند: مراد استعمالی با مراد جدی در موارد شک، متطابق هستند مگر در آنجائی که بر احد طرفین تطابق یا عدم تطابق، دلیلی قائم بشود و قرینه ای قائم بشود، و الا در مورد شک، این اصاله التطابق اصلی است که حاکم است، و معول علیه عند العقلا است.

اینها اصولی است مربوط به عالم لفظ و ریشه اش هم عقلا است و هیچ ارتباطی به خصوص مواد شرعی و ادله شرعیه ندارد، منتها روی همان مبنائی که عرض کردیم، شارع مقدس در کیفیت تفهیم و تفهم یک روش خاصی را اتخاذ نکرده، لذا همین روشهای معموله عند العقلا، حداقل در روایاتی که از ائمه معصومین (علیهم الصلاه و السلام) صادر شده جریان دارد، اما در باب کتاب، یک بحث مستقلى دارد که بعدا عرض می کنیم.

نتیجه اینطور شد که اصولی که ما اینجا پیاده می کنیم، همین اصول است؛ یکی اصاله الحقیقه است، یکی اصاله عدم الخطاء و الاشتباه است، یکی هم اصاله التطابق بین الارادتين و المرادین اما اصل دیگری غیر از این اصول بنام اصاله عدم القرینه که در کلام شیخ انصاری آمده، ظاهر این است که با وجود این اصولی که ما عرض کردیم چنین اصلی نه داریم و نه مورد نیاز است.

بررسی معنای اصاله الظهور

فقط یک مطلب باقی می ماند که مرحوم آخوند در کلماتش زیاد بکار می برد، و آن عبارت از اصاله الظهور است؛ این اصاله الظهور که مرحوم آخوند خیلی روی آن تکیه می کند دارای چه معنا و مفهومی است؟

ابتداء دو احتمال در اصاله الظهور جریان دارد؛ یک احتمال این است که اصاله الظهور؛ یعنی اصل این است که این کلام، ظهور در این معنی دارد؛ یعنی در رابطه با اراده استعمالیه می خواهند این مطلب را مطرح بکنند، می خواهند از اصاله الظهور برای تشخیص مراد استعمالی استفاده کنند. احتمال دیگر این است که برای تشخیص مراد جدی بخواهند از اصاله الظهور استفاده بکنند.

اگر اصاله الظهور در رابطه با مراد استعمالی، مقصود باشد و بخواهند از آن استفاده کنند، عرض کردیم: در رابطه با مراد استعمالی، روی یک مبنا، اصاله الحقیقه جاری می شود، و روی

یک مبنا هم اصاله عدم الخطاء و الاشتباه پیاده می شود، و اگر بخواهند در رابطه با مراد جدی که معنای اصاله الظهور این است که اصل، این است که این ظاهر، یعنی این مراد استعمالی، مراد جدی متکلم به این کلام است استفاده کنند، این همان اصاله تطابق بین الارادتين است و دیگر اصل دیگری بنام اصاله الظهور نداریم و اینکه در مسأله حجیت ظواهر بحث می کنیم، معنای حجیت ظواهر هم همین است؛ اصل این است که ظاهر؛ یعنی مراد استعمالی، مطابق للمراد الجدی، لذا روی استناد حجیت ظواهر معنای ظاهر را به گردن متکلم تحمیل می کنیم و می گوئیم: اراده جدی تو به این معنی متعلق شد و اگر توجیه هم کند نمی پذیریم، مثل اینکه خدای نکرده یک کسی دشنام می دهد، کلامش ظهور در سب دارد، اصاله التطابق هم اقتضا می کند که مراد جدیش همین باشد، لذا اگر بعد توجیه کند که مراد جدی من سب شما نبود، این توجیه، قابل قبول نیست و با استناد به حجیت ظواهر، این توجیه را نمی پذیریم. در نتیجه، اصاله الظهور مطرح در کلام مرحوم محقق خراسانی در رابطه با اراده جدی، غیر از همان اصاله التطابق، چیز دیگری نمی تواند باشد.

خصوصیت کلمات معصومین از نظر جریان اصول لفظیه

درباره روایات یک نکته ای هست و آن اینکه یک وقت زراره یک مطلبی را از امام صادق (علیه السلام) می شنود، اینجا دو خصوصیت وجود دارد؛ یکی اینکه زراره به گوش خودش مطلب را از امام صادق شنیده، اینجا اگر زراره تردید بکند در اینکه آیا مراد استعمالی امام با مراد جدیش دوتا هست یا نه؟ همان اصاله التطابق، مطرح می شود. اما در رابطه با مراد استعمالی، دیگر اینجا جای تردید نیست، دیگر آن احتمالی که در «رأیت اسدا» جریان داشت نمی آید که شاید متکلم اشتباهها و نسیانا قرینه «یرمی» را نیاورده، در رابطه با متکلم معصوم که نه تنها معصوم از ذنوب صغیره و کبیره است، بلکه معصوم از خطا و اشتباه است مخصوصا در رابطه با بیان احکام الهیه که باید از آنها گرفته شود.

پس اگر زراره یک مطلبی را از امام صادق شنید، در مراد استعمالی نمی تواند تردید داشته باشد اما در مراد جدی و لو به سبب احتمال تقیه و امثال ذلک می تواند تردید داشته باشد. اینجا در صورتی که قرینه ای وجود نداشته باشد، اصاله التطابق حاکم است و حکم می کند به اینکه بین الارادتين تطابق وجود دارد. اما در رابطه با ما که کلام امام را با چند واسطه برای ما نقل کرده اند، با قطع نظر از این جهت اول که گفتیم: باید ثابت بشود که کلام امام است و راه ثبوتش

چیست، اما یک مشکله ای در این وسط وجود دارد و آن این است که ممکن است امام مطلب را کاملاً بیان کرده باشد، اما زراره یادش رفته باشد قرینه را ذکر کند. یک مطلبی را امام فرموده شبیه «رأیت اسدا» «یرمی» را هم ذکر کرده اما زراره در مقام نقل، یادش رفته کلمه «یرمی» را برای شاگردان روایی خودش نقل کند، اینجا چطور؟ اینجا اصاله عدم الخطاء و عدم الاشتباه فی النقل جریان دارد؛ مثل یک ناقل دیگری که اگر یک مطلبی را نقل کرد و شما شک کردی که در مقام نقل قرینه ائی را رها کرده و فرو گذار کرده، همانجا اصاله عدم الخطاء و عدم الاشتباه جریان پیدا می کند.

پس در رابطه با روایات، زراره هیچ وقت نمی تواند در مراد استعمالی تردید داشته باشد اما من و شما چون وسائط بین ما و بین ائمه فراوان است، به استناد احتمال اشتباه بعضی از این وسائط، می توانیم در مراد استعمالی تردید پیدا کنیم و وقتی که تردید پیدا کردیم، چاره ای نداریم جز اینکه مساله اصاله عدم الخطاء و عدم الاشتباه را در اینجا پیاده کنیم.

در نتیجه به این مساله رسیدیم که معنای حجیت ظواهری که مورد بحث ماست، عبارت از این است که ما راهی پیدا کنیم برای استکشاف مراد جدی متکلم، منتها در افراد عادی، مراحل کمتر لازم دارد، اما در روایات ماثوره از اهل بیت (علیهم السلام) مراحل متعدد است که عرض کردیم چند مرحله اش اختصاص به این روایات دارد اما معنای حجیت ظاهر که آخرین مرحله است در تمامی موارد، بین عقلا و بین روایات هیچ فرقی نیست.

پرسش:

۱ - فرق بین مبنای مشهور و مقتضای تحقیق در شک در مراد استعمالی چیست؟

۲ - آیا اصلی به نام اصاله عدم القرینه وجود دارد؟ توضیح دهید.

۳ - خلط بین مراد جدی و مراد استعمالی را در کلام محقق خراسانی بیان کنید.

۴ - معنای اصاله الظهور را توضیح دهید.

۵ - خصوصیت کلمات معصومین (علیهم السلام) را از نظر جریان اصول لفظیه بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم تفاوت بين افادة ظن شخصي به مراد متكلم و عدم افاده

بحث ما در باب حجیت ظواهر بود. اقوال متعدده ای در حجیت ظواهر وجود دارد؛ قول معروف و مشهور این است که در حجیت ظواهر، هیچ فرقی نیست بین اینکه افاده ظن شخصی نسبت به مراد جدی متکلم داشته باشد یا اینکه مفید چنین ظن شخصی نباشد. اگر متکلم گفت: «رأيت اسدا» بدون نصب قرینه، این ظاهر، حجیت دارد، چه برای مستمع، ظن شخصی به مراد جدی متکلم حاصل شود و چه ظن شخصی حاصل نشود. و باز دائره حجیت توسعه دارد.

حتی اگر ظن شخصی برخلاف مراد ظاهری متکلم پیدا شود، باز در مقابل ظاهر، حجیتی ندارد. و به تعبیر دیگر: حجیت ظاهر، مشروط به این نیست که یک ظن شخصی برخلاف آن حاصل نشود، حتی اگر ظن شخصی هم برخلاف ظاهر برای مخاطب و مستمع پیدا شد، باز هم حجیت ظواهر به قوت خودش باقی است.

کما اینکه روی این قول که قول معروف و مشهور است و مقتضای تحقیق هم همین قول است در حجیت ظواهر فرقی نیست بین اینکه آن طرف، مقصود به افهام باشد؛ یعنی متکلم از ذکر این کلام غرضش تفهیم و تفهم نسبت به او باشد یا نه مثلا اگر کسی از پشت دیواری هم یک مطلبی را شنید در حالی که هیچ مقصود به افهام نیست، معذکک ظاهر کلام برای او حجیت دارد، و لو اینکه متکلم از وجود چنین سامعی بی اطلاع بوده و او در پشت پرده یا دیواری قرار گرفته بود لکن در عین حال، ظاهر کلام برای غیر من قصد افهامه هم، حجیت دارد.

عدم تفاوت بین ظواهر کتاب و ظواهر روایات معصومین

و باز در رابطه با شرعیات بنابر این قول که قول مشهور و معروف است، فرقی بین ظواهر کتاب و ظواهر روایات نیست. همان طوری که ظواهر روایات حجیت دارد، ظواهر کتاب هم متصف به حجیت است. لکن در هر یک از این جهات، قول مخالف پیدا شده، لذا اقوال متعدده ای درباره حجیت ظواهر مطرح است. بعضی ها حجیت ظواهر را مقید کرده اند به صورتی که این ظاهر، مفید یک ظن شخصی مطابق با خودش باشد. اگر افاده یک ظن شخصی مطابق با خودش را بکند حجیت دارد اما اگر افاده ظن شخصی موافق نکرد، «لیس بحجه» و بعضی ها گفته اند که ما تا این درجه، تضییق قائل نیستیم، اما این مقدار تضییق قائلیم که ظن شخصی به خلاف حاصل نشود، اگر ظن شخصی برخلاف حاصل نشد، دیگر ظاهر، حجت است؛ چه ظن شخصی به وفاق حاصل بشود، یا ظن شخصی به وفاق حاصل نشود.

مقتضای مراجعه به عقلا در فهم ظهورات کلمات

جواب این دو قول، همان مطلبی است که ما عرض کردیم؛ در مسأله حجیت ظواهر باید عقلا را ملاحظه کرد، این یک مسأله شرعی نیست، یک مسأله عقلاییه است و وقتی که به عقلا مراجعه می کنیم، اگر فرض کنیم یک مولائی دستوری را نسبت به عبد یا عبید خودش صادر کرد، و بعد فرض کردیم که این عبد دستور مولی را مخالفت کرد، فرضاً بصورت صیغه افعال «علی فرض القول بظهوره فی الوجوب» یک دستوری را صادر کرد، لکن عبد با این دستور

صادرة من المولى مخالفت کرد، و مولى در مقام سؤال و مؤاخذه او برآمد، آیا این عبد می تواند مخالفت خودش را اینطور توجیه کند که صیغه افعال و لو اینکه ظهور در وجوب داشته، لکن برای من ظنی به اینکه مقصود جدی شما وجوب بوده پیدا نشده، و چون ظن شخصی پیدا نشد، من به این ظهور اعتنا نکردم و مخالفت کردم؟! آیا چنین توجیهی در رابطه با مخالفت ظاهر امر مولى که با صیغه افعال بیان کرده و صیغه افعال ظهور در وجوب دارد (بنا بر این قول) آیا این توجیه عبد «یکون موردا للقبول» یا «لا یکون مورد للقبول؟» عبد نمی تواند به استناد اینکه ظن شخصی بر طبق این ظاهر برای من پیدا نشد با ظاهر، مخالفت کند.

و همان طور قول دیگر و لو اینکه دائره اش وسیع تر از قول اولی است، اما عبد نمی تواند مخالفت خود را این گونه توجیه کند که من ظن شخصی به خلاف برایم پیدا شد، گمان کردم مقصود شما ایجاب نبوده بلکه شما امر استحبابی را بیان کردید با اینکه هیچ قرینه ای بر استحباب در کلام مولى وجود ندارد.

لذا این دو قول پاسخش همان مراجعه به عقلا است که خود ما هم در محاورات و در استعمالاتی که می کنیم و اکثر استعمالات هم بر پایه ظهورات استقرار دارد، استعمالی که نص در مراد جدی متکلم باشد، کم تحقق پیدا می کند، هشتاد درصد یا بیشتر استعمالات را، چه استعمالات حقیقه و چه استعمالات مجازیه، ظهورات تشکیل می دهند.

کما اینکه استعمال در معنای حقیقی بدون ذکر قرینه، ظهور در معنای حقیقی را بوجود می آورد و اصاله التطابق در آن جاری است، در استعمالات مجازیه هم مسأله همین طور است. آن هم ظهور در معنای مجازی دارد به هر کیفیتی که معنای مجازی و استعمالات مجازیه را قائل شویم، بالاخره «رأیت أسدا یرمی» ظهور در رجل شجاع دارد و اصاله التطابق حکم می کند که رجل شجاع، مراد متکلم است و اراده جدی او، به اخبار از رؤیت رجل شجاع، متعلق شده است.

در نتیجه در ظهورات، در استعمالاتی که اکثرا به نحو ظهور مطرح است، چه استعمالات حقیقه و چه استعمالات مجازیه، شرایط خاص مخاطب و مستمع در حجیت ظهور، نقشی ندارد که آیا ظن به وفاق برای او پیدا شده یا نه؟ ظن به خلاف برای او پیدا شده یا نه؟ این شرایط که عبارت از خصوصیات مربوط به سامع و مخاطب است، نقشی در حجیت ظهور کلام متکلم ندارد.

اما چند قول در اینجا وجود دارد که محققین و بزرگانی روی آن تکیه کرده اند. آنها را باید دنبال کرد؛ یکی از آنها قولی است که مرحوم محقق قمی (علیه الرحمه) صاحب کتاب قوانین، روی آن تکیه کرده و آن این است که: تفصیل داده بین «من قصد افهامه» آن کسی که مقصود متکلم از این کلام، افهام و تفهیم اوست، و بین آن کسی که از پشت دیوار و پشت پرده کلامی را می شنود. ایشان می گوید: ظواهر نسبت به خصوص «من قصد افهامه» حجیت دارد، اما نسبت به «غیر من قصد افهامه لا تکنون حجه».

دلیل اختصاص ظهورات به من قصد افهامه

دلیلی که ایشان اقامه می کنند عبارت از این است: اما نسبت به «من قصد افهامه» که ما گفتیم: ظاهر کلام حجیت دارد و مراد جدی متکلم، مطابق با همین مفاد ظاهری کلام است، می فرمایند: نسبت به این طیف، علت اینکه ما قائل به حجیت هستیم این است که اگر بخواهیم بگوئیم: متکلم کلامی را استعمال کرده، لکن ظاهرش مراد نبوده، چرا این ظاهر مراد نبوده؟ ایشان می فرمایند: دو احتمال در اینجا مطرح است؛ یکی مربوط به «من قصد افهامه»، یکی هم مربوط به متکلم، و مقتضای اصل، خلاف هر دو می باشد.

اما آنکه مربوط به متکلم است، عبارت از این است که بگوئیم: درست است که متکلم گفته: «رأیت أسدا» لکن کلمه «یرمی» را می خواسته بعنوان قرینه بدنبال اسد ذکر کند، لکن غفلت کرد و فراموش کرد کلمه «یرمی» را ذکر کند، لذا این احتمال جریان دارد که با اینکه «رأیت أسدا» گفته، لکن مراد جدیش عبارت از رجل شجاع باشد.

ایشان می فرمایند: این احتمال با یک اصلی که معول علیه عند العقلاء است به نام اصالة عدم الخطاء، اصالة عدم الغفلة، کنار می رود. عقلا روی این اصل، خیلی تکیه دارند. شما که در مقام اخبار می گوئید: «جائنی زید امس» آن طرف احتمال می دهد که عمرو به خانه شما آمده، و شما می خواستید «جائنی عمرو» بگوئید، لکن اشتباها بجای «جائنی عمرو، جائنی زید» را بیان کردید. چه چیزی جلوی این احتمال را می گیرد؟ جز مسألة عدم الخطاء که یک اصل مورد اعتماد عقلا است چیزی جریان ندارد.

همین اصالة عدم الخطاء در «رأیت أسدا» از نظر متکلم هم جاری است. متکلم گفته:

«رأیت اسدا» لکن سامع احتمال می دهد مقصود، رجل شجاع بوده و متکلم می خواسته کلمه «یرمی» را به عنوان قرینه مطرح کند، لکن غفلت کرد و خطاء و اشتباهها «یرمی» را مطرح نکرد، لذا احتمال دارد مراد جدی او، رجل شجاع باشد، با اینکه در عبارت، بیشتر از «رأیت اسدا» مطرح نیست. اصاله عدم الخطاء اقتضا می کند که متکلم در ذکر و عدم ذکر قرینه، دچار اشتباه و غفلت نشده. اینطور نیست که می خواسته «یرمی» را ذکر کند، لکن با غفلت و نسیان و امثال ذلک قرینه «یرمی» مطرح نشده است. پس از نظر متکلم این معنی هست.

از نظر «من قصد افهامه» مثال، عکس این است؛ متکلم گفته: «رأیت اسدا یرمی» لکن احتمال دارد که سامع و طرف این قرینه، «یرمی» را مورد توجه قرار نداده باشد، که از ناحیه متکلم، هیچ گونه مشکلی نیست، لکن از ناحیه توجه مخاطب و سامع، احتمال می رود که به این قرینه توجهی نکرده باشد لذا یک اصاله عدم الغفلی هم در رابطه با «من قصد افهامه» که عبارت از مخاطب و مستمع هست جریان پیدا می کند و در نتیجه حکم می کند به اینکه همین ظاهر، مراد جدی متکلم است، در مثال اول حیوان مفترس در مثال دوم رجل شجاع.

احتمال وجود قرینه حالیه برای من قصد افهامه

اما اگر از محدوده «من قصد افهامه» خارج شویم، اینجا ایشان می فرماید: ممکن است بین متکلم و «من قصد افهامه» یک قرینه حالیه ای وجود داشته که «من قصد افهامه» به اتکای آن قرینه حالیه، مراد جدی متکلم را بدست آورده اما آنکه پشت پرده است، چطور می تواند قرینه حالیه را بدست بیاورد؟ چطور می تواند وجود عدم قرینه حالیه را درک و کشف بکند؟ آیا این متکلمی که گفت: «رأیت اسدا» و یک قرینه حالیه ای بین او و بین «من قصد افهامه» وجود داشت و «من قصد» فهمید که مقصود متکلم از اسدا، رجل شجاع است، آن کسی که پشت دیوار و پشت پرده قرار گرفته از کجا می فهمد که چنین قرینه حالیه ای وجود دارد؟ و این قرینه حالیه، مسأله را از معنای حقیقی دور و به معنای مجازی منحرف می کند. آیا یک اصلی در اینجا وجود دارد که این «غیر من قصد افهامه» به کمک آن اصل بفهمد که قرینه حالیه ای وجود نداشته؟

آیا در بین عقلا- یک اصلی در اینجا وجود دارد که این شخصی که پشت دیوار قرار گرفته به اتکال آن اصل، وقتی «رأیت اسدا» را می شنود حمل بر معنای حقیقی کند یا اینکه احتمال می دهد وجود یک قرینه حالیه ای را که آن قرینه برای «من قصد» روشن بوده و مراد جدی

متکلم برای او کاملاً معلوم و محرز بوده، آیا یک اصلی داریم که به کمک او بشتابد؟

ایشان می فرماید: ما چنین اصلی نداریم و چون چنین اصلی نیست، احتمال وجود چنین قرینه ای هم در کار نیست، پس چطور این «غیر من قصد افهامه» می تواند به ظاهر تمسک کند و بگوید: مقصود متکلم از «رأیت اسدا» همان معنای حقیقیش بوده؟ از کجا می تواند به آن برسد؟

کأن کسی از ایشان می پرسد که نسبت به کتاب و سنت، این بحث شما چه اثری دارد؟ ایشان در جواب می فرماید: اصلاً ثمره این بحث در همین کتاب و سنت ظاهر می شود. بله، در یک سری از کتابهایی که بعنوان عام نوشته می شود و یک قشر مخصوصی، مخاطب آن کتاب نیستند بلکه برای همه نوشته شده، یا اگر قشر مخصوصی هم هستند، نه قشر مخصوص مرکب از اشخاص معین، این کتابها عمومیت دارد و یا مثل سخنرانی هائی که در یک مجامع عمومی مطرح می شود، اینها برای افهام یک تیپ خاص نیست، اینها برای افهام «کل من سمع» یا «کل من قرأ الكتاب» است. اما می فرمایند: تصادفاً در قرآن کریم و روایات مأثوره، مسأله اینطور نیست. در قرآن شریف، کثیری از احکام بصورت خطابات شفاهیه مطرح است، آن وقت نظر ایشان هم در خطابات شفاهیه این است که اختصاص به خصوص مخاطبین و مشافهین دارد، لذا از آن تعبیر به خطابات شفاهیه می شود. البته در کنار این، دلیلی بر اشتراک احکام وجود دارد «من الاجماع بل الضروره» لکن اشتراک، فرع این است که اول ما بفهمیم که این خطاب، متضمن این تکلیف، مفادش چیست و چه چیز را دلالت می کند؟ آنوقت به قرینه ادله اشتراک درباره دیگران، حکم به اشتراک کنیم. اگر مخاطبش ما بودیم، ظواهر برای ما حجت بود، اما وقتی مخاطب، خصوص مخاطبین و مشافهین هستند، ظواهر برای آنها حجیت دارد و ما علم غیب نداریم که آنها از این خطاب چه استفاده ای کردند و چه برداشتی از آیه شریفه داشتند، لذا در باب کتاب الله، آن قسمت زیادی که احکام را بصورت خطابات شفاهیه مطرح کرده، با توجه به اینکه خطابات شفاهیه اختصاص به خصوص مشافهین دارد، نتیجه این بحث آنجا ظاهر می شود.

در باب روایات هم همین طور است؛ ایشان می فرماید: کثیری از روایات در جواب سؤال سائل وارد شده؛ یعنی روات وقتی سؤالاتی داشتند، سؤالاها مطرح می شد، بعد امام (علیه السلام) جواب می فرمودند. در سؤال و جواب وقتی یک کسی از انسان یک مطلبی را می پرسد، آدم در مقام جوابش به چه کسی دارد جواب می دهد و هدفش از جواب کیست؟

هدفش همان سائل است. لذا مقصود به افهام در روایات مشتمله بر سؤال از ائمه (علیهم السلام) خصوص روایات سائلین هستند.

نتیجه این شد که بنابر نظر صاحب قوانین، باید دست ما از کتاب و سنت کوتاه شود ولی ایشان می فرمایند: از راه ظن مطلق و از راه دلیل انسداد که نتیجه دلیل انسداد، حجیت مطلق مظنه است، می توانیم اینجا استفاده کنیم و بگوئیم: ظن حاصل از کتاب از باب حجیت مطلق مظنه از طریق مقدمات دلیل انسداد، حجیت دارد. ظن حاصل از روایات از طریق حجیت مظنه که از راه مقدمات دلیل انسداد ثابت شده حجیت دارد در حالی که ما می خواهیم ظاهر را بعنوان یکی از ظنون خاصه حجت قرار بدهیم، مثل سایر ظنون خاصه ای که در بحث امارات مطرح است. ایشان می فرمایند: این ظواهر کتاب و سنت با آن خصوصیتی که ذکر شد بعنوان ظن خاص نمی تواند حجیتی داشته باشد، اما بعنوان ظن مطلق برای شما حجیت پیدا می کند.

آیا این بیان محقق قمی (ره) با اینکه به نظر خیلی مستدل می آید، تمام است یا نه؟ دقتی بفرمائید برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - دلیل عدم تفاوت بین افاده ظن شخصی به مراد متکلم و عدم آن را بیان کنید.

۲ - منظور از «من قصد افهامه» را با مثال توضیح دهید.

۳ - مقتضای مراجعه به عقلا در فهم ظهورات کلمات چیست؟

۴ - تفصیل محقق قمی (ره) را در فهم ظهورات با دلیل ایشان بیان کنید.

ص: ۲۴۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم فرق بين «من قصد افهامه» و غير آن از نظر بنای عقلا

تفصیلی که مرحوم محقق قمی (ره) بین «من قصد افهامه و من لم يقصد» ذکر کردند، ظاهرا غیر صحیح است برای اینکه در مسأله حجیت ظواهر، اساس و محور اصلی، بناء عقلا است، و ما بعد از آنکه به عقلا مراجعه می کنیم و از آنها سؤال می کنیم که آیا در حجیت ظواهر، بین «من قصد افهامه و من لم يقصد» فرقی وجود دارد؟ آنها جواب می دهند که هیچ گونه فرقی وجود ندارد، و شاهدش مواردی است که ملاحظه می کنیم، مثل اینکه کسی - خدای نکرده - به انسان دشنام دهد، در این دشنام، چه فرقی می کند بین اینکه در حضور خود انسان تعبیرات مشتمل بر دشنام را داشته باشد و یا اینکه در غیاب انسان، نسبت به یک مخاطب دیگری، این گونه تعبیرات را برای انسان داشته باشد؟ آیا می توانیم از نظر عقلا فرق بگذاریم و بگوئیم: چون در صورت اول، مقصود به افهام از کلام و سخن، خود انسان بوده، اینجا مسأله حجیت ظواهر مطرح است و حکم می کند به اینکه این دشنام داده است، اما

آنجائی که در غیاب انسان به مخاطب دیگری اهانت به انسان می کند و دشنام می دهد، بگوئیم:

کلامش حجیت ندارد برای اینکه مقصود به افهام، شخص ثالثی بوده و خود این کسی که در موردش دشنام داده شده «لم یکن مقصودا بالافهام!» با همان تعبیر و دشنام و عبارت در یک مورد بگوئیم: حجیت دارد و منشأ آثار و ترتیب اثر است، و در مورد دیگر نه؟! این مطلبی است که عقلا هیچ گونه موافقتی با آن ندارند.

مؤید فقهی برای عدم فرق بین «من قصد افهامه» و غیر آن

از نظر فقهی هم مواردی هست که همین معنا را تأیید می کند؛ یک وقت کسی خودش می آید نزد حاکم شرعی اقرار می کند که من فلان مبلغ را مدیون به زید هستم، در این صورت بلا اشکال، حاکم به مقتضای «اقرار العقلاء علی انفسهم جائز» حکم می کند به مدیون بودن او برای زید. اما گاهی از اوقات مسأله اینطور است که این مقر، در نزد دیگران اقرار کرده و دو شاهد عادل اقرار او را شنیده اند و این دو شاهد می آیند در حضور حاکم، شهادت به اقرار می دهند که بلی ما از این شخص شنیدیم که اقرار کرد که فلان مبلغ به زید بدهکار و مدیون است. آیا حاکم شرع بر طبق شهادت این بینه به اقرار این مقر، حکم نمی کند؟ بلا اشکال حکم می کند در حالی که اینجا جای این حرف هست که بگوید: چون اقرار در غیر محضر حاکم شرع بوده و مقصود به افهام، حاکم شرع نبوده، «لا- یکون حجه»! بخلاف آن صورت اول که خودش مستقیماً می آید نزد حاکم شرع اقرار به مدیون بودن می کند. از نظر فقهی فرقی بین این دو مورد نیست که مقر عند الحاکم اقرار بکند یا نزد شاهد عادل اقرار بکند و آن دو شاهد اقرارش را به حاکم شرع منتقل بکنند. علی ای حال اقرار ثابت می شود و حاکم شرع بر طبق اقرار، حکم می کند «بأنه مدیون». اگر اقرار نسبت به غیر من قصد افهامه، حجیت نداشته باشد، بر فرض اینکه به شهادت این بینه اقرار ثابت بشود، لکن ظاهر این اقرار برای «غیر من قصد لا یکون حجه» پس چطور حاکم شرع، ترتیب اثر می دهد؟ این برای این است که کلامی که «له ظاهر اذا صدر من المتکلم یکون حجه» چه هدفش از این کلام، افهام شخص خاص باشد یا نباشد، نقصی و فرقی در حجیت ظواهر بوجود نمی آورد.

پس با توجه به اینکه ملاک در حجیت، بنای عقلاست و با ملاحظه موارد، فرض کنید انسان از کنار دیوار خانه ای عبور می کند، می بیند زن و شوهر صدایشان بلند است، این به او فحاشی می کند خدای نکرده و آن به این فحاشی می کند، آیا در این گونه موارد باید بگوید که

این جمله ای که مشتمل بر فحش است چون هر کدام مقصود به افهامشان طرف مقابل است، پس نسبت به این فردی که از کوچه عبور می کند و این فحش ها را می شنود، معلوم نیست که فحاشی وجود داشته است برای اینکه با هم حرف می زنند، طرف مقابل خودشان مطرح بوده و ظاهر کلام برای طرفش حجیت دارد، نه برای من که به صورت یک عابر از کنار آن دیوار عبور می کنم؟! اینها یک حرفهائی است که از نظر عقلا غیر قابل قبول است و فرقی در حجیت ظواهر بین این دو صورت از نظر عقلا نیست، این اولاً.

و ثانیاً: ایشان از کلام خودش یک ثمره و نتیجه ای را گرفته و مترتب بر کلام خودشان کرده اند، که نمی توانیم روی قرآن و خطابات قرآنی و روایاتی که متضمن جواب سؤال سائلین و روات است از باب حجیت ظواهر و بعنوان ظن خاص تکیه کنیم بلکه باید آنها را در دائره ظن مطلق بیندازیم و از طریق مقدمات دلیل انسداد آن هم اگر تمام باشد، حجیت این ظن مطلق را ثابت کنیم.

بر فرضی که ما اصل تفصیل ایشان را قبول کنیم و از مناقشه اول صرف نظر کنیم و بگوئیم:

حق با شماست، بین من قصد و من لم یقصد، فرق وجود دارد، اما لازمه این تفصیل، این است که در برخورد با خطابات قرآنی و با کثیری از روایاتی که در جواب سؤال وارد شده و مسأله را به صورت خطاب مطرح می کند، بگوئیم: اینها هم جزء مصادیق «من لم یقصد افهامه» است و از باب حجیت ظواهر، فاقد حجیت است بلکه باید از طریق ظن مطلق یک حجیتی برای اینها درست کنیم.

خلط بین مخاطب و «من قصد افهامه»

لکن این حرف درست نیست، برای اینکه اینجا یک خلطی شده؛ فرق است بین مخاطب و بین «من قصد افهامه». اینطور نیست که کلمه مخاطب با «من قصد افهامه» یک معنا داشته باشد و چه بسا اصلاً مخاطب، «من قصد افهامه» نیست. دیده اید انسان گاهی درون منزل در مقابل طغیان بعضی از بچه ها، بدون اینکه با آنها صحبت کند، روی خود را به طرف مادر آنها می کند و می گوید: هر بچه ای تخلف کند، گرفتار چنان عقوبتی خواهد شد! مخاطب، مادر است، اما «من قصد افهامه» این بچه متخلفی است که دارد گوش می دهد و می شنود. بین عنوان مخاطب و «من قصد افهامه» عموم و خصوص من وجه است. گاهی مخاطب، «من قصد افهامه» هست، و گاهی مخاطب، «من قصد افهامه» نیست، گاهی «من قصد افهامه» هست و

مخاطب نیست. دربارهٔ خطابات قرآنی، یک بحث اصولی است که در اصول مطرح است و ما آن را در جلد اول کفایه بحث کردیم که آیا خطابات قرآنی به حاضرین در مجلس تخاطب اختصاص دارد یعنی آنهایی که پای منبر رسول خدا(صلی الله علیه و آله) نشسته بودند و به موجودین در زمان رسول خدا(صلی الله علیه و آله) اختصاص دارد یا دایره آن، وسیع تر است، خطابات قرآنی عمومیت دارد حتی این عنوانی که در قرآن شریف در این آیه است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» تا روز قیامت، همهٔ مؤمنین، بلکه غیر مؤمنین را شامل است، چون احکام فرعیۀ مشترک بین کافر و مؤمن است. اینها همه مخاطب به این آیه شریفه هستند.

حالا- بحث این است که اگر کسی گفت: این خطابات قرآنی به خصوص همانهایی که پای منبر رسول خدا(صلی الله علیه و آله) نشسته اند اختصاص دارد که دیگر از این ضیق تر نمی شود، اما خطاب، اختصاص دارد، مقصود به افهام چطور؟ اگر خطاب، اختصاص داشت، معنایش این است که مقصود به افهام هم خصوص اینهایی هستند که حاضر در مجلس تخاطب رسول خدا(صلی الله علیه و آله) هستند؟ بین این دو مطلب، ملازمه نیست که اگر مخاطب، خاص باشد، «من قصد افهامه» هم همان است، «لیس الا». بین این دو مطلب خلط شده است. لقائل ان يقول که مخاطب، خاص است، لکن «من قصد افهامه» عام است. «من قصد افهامه» همهٔ مسلمانها تا روز قیامت هستند، اما خطاب به حاضرین اختصاص دارد.

دیگر بدتر از آن مثالی که من عرض کردم نیست! گاهی از اوقات اصلا مخاطب خودش هم «من قصد افهامه» نیست، خطاب به یک شخصی است، لکن «من قصد افهامه» شخص دیگری است و این موارد زیاد دارد مثل اینکه شما شنیده اید که زید پشت سر شما مثلا حرف زشتی زده(غیبتی، تهمتی) انجام داده، می بینید زید با رفیقان ایستاده، نمی خواهید با زید حرف بزنید، به رفیقان می گوئید: هر کسی که غیبت مرا بکند مطمئن باشد که من از او راضی نخواهم شد! مخاطب، رفیق شماست، اما «من قصد افهامه» زیدی است که آنجا ایستاده و گوش می دهد. اصلا خود مخاطب از دایره «من قصد افهامه» خارج است.

لذا خلط شده و خیال شده که اگر خطابات قرآنی به حاضرین در مجلس تخاطب اختصاص داشته باشد، ملازم با این است که «من قصد افهامه» هم در همان محدودهٔ حاضرین در مجلس تخاطب پیاده شود در حالی که عنوان مخاطب، یک عنوان است، عنوان «من قصد افهامه» هم یک عنوان دیگر است. در روایات هم همین طور است. مثلا یک روایتی که در

ذهن همه شما هست، آن روایتی که زراره در باب استصحاب نقل می کند، به امام عرض می کند: «اصاب ثوبی دم رعاف او غیره، او شی من المنی» و بعد من جای آن را علامت گذاری کردم برای اینکه تطهیر کنم، و بعد وقت نماز وارد شد، من فراموش کردم که آنجا را تطهیر کنم، با همان لباس نجسی که قبلا علم به نجاستش داشتم و بعد فراموش کردم تطهیر کنم، ایستادم نماز خواندم، تکلیف چیست؟ امام در جوابش می فرماید: «تغسل و تعید» باید لباس را تطهیر کنی و نمازت را اعاده کنی. تغسل؛ یعنی تو بعنوان اینکه زراره هستی بعنوان اینکه یکی از اصحاب خاص من هستی؟ یا تغسل با اینکه مخاطبش زراره است، اما مقصود به افهام هر کسی است که یک چنین مسأله ای برای او پیش آید؟ تردیدی نیست که مخاطب تغسل زراره است، اما «من قصد افهامه» خصوص زراره نیست.

هدف ائمه در افهام همه، حتی آیندگان

این نکته ایی است که باید به آن توجه داشته باشید چه بسا در روایات، بلحاظ اینکه هدف ائمه معصومین (علیهم السلام) این بوده که این روایات بعد از گذشت صدها سال بلکه هزار سال در اختیار من و شما قرار بگیرد، اینها به اصحاب و روات دستور می دادند که سؤال را طرح نکنند، نه اینکه سؤال مورد ابتلاء آنها بوده. اینطور نیست که هر سؤالی که در روایات به آن برخورد می کنید، یک سؤالی بوده که واقعیته داشته و خود زراره در این سؤالی که عرض کردیم مورد ابتلاش بوده. مسأله، این نیست، مسأله، این است که به لحاظ این که بیانات ائمه (علیهم السلام) برای آینده شیعه و علماء شیعه و حوزه های شیعه محفوظ بماند، به اصحابشان می گفتند: سؤال را طرح کنید و ما جواب بدهیم بعد اینها را ثبت و ضبط کنید تا این سؤال و جوابها برای آینده محفوظ بماند.

آیا در سؤال و جوابی که انسان برای طول تاریخ آینده می خواهد باقی بماند و همه از آن استفاده کنند، می شود احتمال داد «من قصد افهامه» همین زراره ای است که مخاطب قرار گرفته؟ مگر زراره مسأله مبتلا به شخصی خودش را سؤال کرده؟! پنجاه هزار روایت که شاید چهل هزارش در آنها سؤال مطرح است، این سؤالات سؤالهای فرضی است، مثل مسائلی که در توضیح المسائل ها نوشته می شود، اینها طرح سؤال کرده اند و جواب را از امام گرفته اند، جوابها را نقل کرده اند بعد برای شاگردان خودشان هم بصورت نقل مطرح کرده اند، ولی در عین حال متأسفانه یک قسمتش هم از بین رفته، اما یک قسمت معتنا بهش برای ما باقی مانده.

مطلب این است که آیا در سؤال و جواب به این صورت، من قصد افهامش همان زراره است؟ وقتی دست من و شما می افتد، ما باید دست به دامن ظنّ مطلق بشویم؟ اما از طریق حجیت ظواهر بعنوان اینکه ظواهر یکی از مصادیق ظنّ خاص است، ما نمی توانیم چنین استفاده ای را داشته باشیم؟

آیا با این تقریب که من عرض کردم انصافاً و وجداناً جای توهم در این روایات باقی می ماند و لو اینکه ما اصل مطلب را از مرحوم محقق قمی بپذیریم و بین من قصد و من لم یقصد، تفصیل قائل بشویم، لکن در عین حال لازمه این مطلب نه در رابطه با خطابات قرآنی و نه در رابطه با روایات کثیره مشتمله بر سؤال و جواب و تخاطب، این نیست که ما حکم کنیم به عدم حجیت این ظواهر، الاّ من بن باب ظنّ المطلق؟ چنین ثمره ای بر این حرف مترتب نمی شود و اگر حجیت ظواهر هم به من قصد افهام اختصاص داشته باشد، من قصد افهامه هیچ فرقی نمی کند.

آیا وجداناً در همین قرآن شریف می شود کسی بگوید: آیه ای که حکم را بصورت خطاب مطرح می کند مثل آیه صوم، این را دیگران نمی توانند استفاده کنند، اما آیه ای که بصورت خطاب مطرح نمی کند، می گوید: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» این ظاهرش برای من و شما حجیت دارد؟ آیا می شود کسی فرقی بین آیه صیام و آیه حج بگذارد، بلحاظ اینکه در آیه صیام، مسأله خطاب مطرح است، اما در آیه حج، هیچ مسأله خطاب مطرح نیست، بلکه بصورت «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» مطرح است؟! آیا وجداناً می شود چنین فرقی را قائل شد یا اینکه انسان با همان جنبه عقلانی خودش هیچ فرقی بین این دو قائل نیست؟

بررسی حجیت ظواهر کتاب الله

آخرین تفصیلی که در باب حجیت ظواهر داده شده است حجیت ظواهر قرآن است. البته این بحث هم در اصول مطرح است و هم بعنوان یکی از اصول تفسیر مطرح است، چون در باب تفسیر، یک بحثی است بعنوان اصول تفسیر، که تفسیر بر چه پایه هائی استوار است، یکی از پایه هائی که تفسیر بر آن استوار است، عبارت از حجیت ظواهر قرآن است. جمعی از اخباریین قائل شده اند به اینکه ظواهر کتاب، حجیت ندارد، در حالی که ظواهر روایات، حجیت دارد.

اگر این نظریه را ضمیمه کنیم به اینکه بعضی از اخباریین عقیده شان این است که این روایات مخصوصا روایات مذکوره در جوامع چهارگانه ما، مثل کافی، من لا یحضر، تهذیب و استبصار قطعی الصدور است، نتیجه این می شود که مقام روایات به مراتب بالاتر از کتاب الله می شود، برای اینکه روایات هم قطعی الصدور است هم ظواهرش حجت است، اما در باب کتاب با اینکه قطعی الصدور است، اما ظواهرش «لیست بحجه». مقام کتاب پائین تر از مقام روایات می شود مخصوصا روی این نظر و روی این مبنا.

اجمالا- یک چنین تفصیلی بین کتاب و بین روایات که مفصل هم اخباریین یا جماعتی از آنها هستند وجود دارد و چون این بحثها هم بحث قرآنی است و هم تفسیری و هم در اصول مطرح شده، یک قدری تفصیل داده شده و ما ان شاء الله تفصیل را به نحو ایجاز عرض می کنیم تا کاملا روشن شود.

پرسش:

۱ - دلیل بطلان نظریه فرق بین «من قصد افهامه» و غیر آن را بیان کنید.

۲ - مؤید فقهی برای عدم فرق بین «من قصد افهامه» و غیر آن چیست؟

۳ - خلط بین مخاطب و «من قصد افهامه» را در کلام محقق قمی (ره) توضیح دهید.

۴ - دلیل بعید بودن اختصاص خطابات ائمه به مخاطبین چیست؟

ص: ۲۵۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حجیت ظواهر کتاب، هم جای بحث اصولی است و هم مربوط به تفسیر و اصول تفسیر است. ما اوّل ادله خودمان را که ظواهر کتاب، مانند ظواهر روایات حجیت دارد، ذکر می کنیم بعد ادله اخباریین و شبهاتی که در این رابطه دارند و بعد هم جواب از آنها را ان شاء الله بیان می کنیم.

اتحاد رویه شاعر در تفهیم و تفهم با مردم

برای حجیت ظواهر کتاب، می توانیم از طرق و وجوهی استفاده کنیم: اوّل اینکه با توجه به آن نکته ای که روز اوّل در مسأله حجیت ظواهر عرض کردیم که شاعر مقدس برای تفهیم و تفهم مقاصد خودش، راه و روش جدیدی اتخاذ نکرده است، اینطور نیست که بر خلاف روش عقلا، یک توسعه ای و یا تضییقی در روش تفهیم مقاصد و بیان مرادات خودش داشته باشد بلکه راه تفهیم و تفهم در جو شریعت، همان راه متداوله بین عقلاست. با توجه به این

نکته، این را ضمیمه کنیم که آیا قرآن برای چه نازل شده؟ و هدف از نزول قرآن، این کتاب آسمانی که برای کاملترین ادیان الهی نازل شده به چه منظوری است و چه هدفی را دنبال می کند؟

البته برای رسیدن به هدف قرآن، آیاتی هست که هدف قرآن و نزول قرآن را مشخص می کند لکن ما برای اثبات مطلب، نیازی به آن آیات نداریم، تا کسی در ذهنش این شبهه نیاید که شما دارید مصادره بر مطلوب می کنید: شما بحثتان در رابطه با حجیت و عدم حجیت ظواهر کتاب است، آنوقت برای استدلال این مطلب، یک سری آیاتی را ذکر می کنید که اینها ظهور دارد در بیان هدف قرآن، مثل آیه شریفه «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» که ظاهرش این است که هدف از انزال این کتاب، این است که همه مردم در هر سطحی از سطوح متفاوت باشند، نیازمند به قرآن هستند و این قرآن است که می تواند آنها را از همه گمراهی ها و تاریکی ها نجات بدهد و آنها را وارد وادی سعادت و نور کند. یا آیات دیگری که هدف قرآن را مشخص می کند: «هُدًى وَ مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ» یا آیات دیگر.

فرض کنید که این آیات هم در قرآن نبود، ما از خارج این معنی برایمان روشن است، اینطور نیست که این آیات این حقیقت را برای ما روشن کرده باشد، به ضرورت و بداهت، این معنی برای ما روشن است که قرآن، کتاب هدایت است. قرآن برای این آمده که بهترین و کاملترین دستورات الهی را در اختیار افراد بگذارد و سعادت افراد و جامعه ها را تضمین کند.

برای اینکه قرآن دارای این هدف است، دیگر ما نیاز به استدلال به آن آیات نداریم تا کسی شبهه مصادره بر مطلوب در ذهنش بیاید.

لازمه کتاب هدایت بودن قرآن و اتحاد شارع با مردم در تفهیم و تفهم

پس دو مطلب در اینجا کنار هم گذاشته می شود؛ یکی اینکه قرآن کتاب هدایت و کتابی است که مردم باید به آن مراجعه کنند و از گمراهی ها و شرور و فتنه های اعتقادی یا عملی نجات پیدا کنند. و مطلب دیگر آن بود که شارع نه تنها در روایات، بلکه در قرآن هم یک روش خاصی غیر از روش متداول بین العقلاء برای بیان مقاصدش ندارد، البته قرآن خودش می گوید: در قرآن هم آیات متشابهه و هم محکم وجود دارد، و متشابهات برای یک غرض خاصی در قرآن مطرح است. اما بحث ما فعلا- در رابطه با ظواهر است که بعدا عرض می کنیم که ظواهر، جزء محکومات قرآن است، نه جزء متشابهات و متشابه، یک معنائی دارد که شامل

ظواهر نمی شود.

پس ما می توانیم یک راه برای حجیت ظواهر کتاب را همین معنی (اهداف قرآن) قرار بدهیم که جمع بین این دو اقتضاء می کند که ظواهر کتاب، حجت باشد، و الا اگر ظواهر کتاب، فاقد حجیت شد، مردم چگونه از این کتاب استفاده کنند و چگونه سعادت خودشان را در رابطه با این کتاب تأمین و تضمین کنند؟ قرآن مثل سایر کتابهایی است که در رابطه با قوانین نوشته شده است. قوانین یک کشور، قانون اساسی کشور جمهوری اسلامی ایران، یک قانون مصوب و مدونی است، لکن وقتی که انسان به این قانون مراجعه می کند، اینطور نیست که مواد این قانون در مفاد خودشان نص باشند و نصویت داشته باشد بلکه کثیری از مواد به ظهور دلالت بر مفاد و مراد قانون خودش می کند. پس یک راه این است.

ظواهر بودن الفاظ قرآن لازمه معجزه بودن آن

راه دوم: ما می دانیم که قرآن تنها معجزه جاویدان رسول گرامی اسلام است. در بدو بعثت و ادعای رسالت، معجزاتی از رسول خدا صادر شد و معجزات هم متعدد است، اما تنها معجزه ای که برای قرون آینده اسلام، مطرح بوده، قرآن مجید است. پس عنوان معجزه بودن قرآن جای بحث نیست. همراه معجزه بودن قرآن، یک مطلبی هست و آن این است که وقتی که قرآن در میدان مبارزه خودش را بعنوان یک معجزه مطرح می کند، باید مبارز هم بطلبد، بگوید: این گوی و این میدان! آیا کسی می تواند مانند این قرآن بیاورد؟ اگر کسی توانست، باید خود قرآن، ایجاد انگیزه کند، خود قرآن باید مردم را برای اثبات اعجاز خودش و معجزه بودن خودش تحریک کند.

لازمه معجزه بودن قرآن، مبارز طلبیدن قرآن است. باید بگوید: اگر کسی می تواند مثل من بیاورد، ما دست از ادعای اعجاز خودمان و ادعای اینکه کتاب آسمانی نازل من عند الله است برمی داریم. پس چاره ای نیست که در کنار معجزه این چینی آن هم تنها معجزه ای که در رابطه با اسلام تا روز قیامت مطرح است، و الا معجزات دیگر لقاتل و لمدع که مناقشه کند، هر چه بگوئید: در کتب تواریخ مانند کتاب مدینه المعاجز که یک کتاب قطور هشتصد صفحه ای است این همه معجزات را ذکر کرده، می گوید: نه، من هیچ کدام را نمی پذیرم! برای اینکه نمی دانم این مسائلی که بعنوان معجزه به رسول خدا نسبت داده شده، آیا واقعیت داشته یا نداشته؟ لذا تنها مسأله قرآن است که الان هم ندای قرآن به اعلی صوتش باقی است، الان هم

«هل من مبارز» قرآن در جهان، طنین افکن است الی یوم القیمه؛ یعنی قرآن الان هم مدعی است که اگر جن و انس جمع بشوند «وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» نه تنها «لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ»

این مجموعه، حتی به اندازه یک سوره و لو از سور قصیره قرآن که «أقصر سوره من القرآن، سوره الكوثر» است، نمی تواند مثل قرآن بیاورد. صدها بو علی سیناها و صدر المتألهین ها و ادباء و فصحاء عالم اگر جمع بشوند، همین الان هم یک سوره ای مانند سوره کوثر نمی توانند بیاورند.

پس در نتیجه دلیل ما به این صورت مطرح است که قرآن تنها معجزه باقیه رسول خداست الی یوم القیمه و این معجزه باید همراه تحدی باشد؛ یعنی در مخالفین خودش، ایجاد انگیزه کند، بگوید: مطلب من، حق است و هیچ کس هم مثل من نمی تواند باشد، اگر می توانید، بیاورید! «و لو بصوره من مثله او مثل» که در دو آیه گفته شده است.

بدیهی بودن ظهور آیات تحدی

وقتی که اینطور شد، ما می فهمیم آیاتی که در رابطه با تحدی وارد شده، ظاهر این آیات اراده شده؛ یعنی اینها برای ما قطعی است، لازمه معجزه بودن، چنین معنائی است که وقتی قرآن می گوید: «قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ، لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» ، این ظاهر، قطعاً مراد قرآن است و قطعاً مراد رسول خدا و خداوند تبارک و تعالی است، و الا کتاب بدون تحدی که نمی شود برای اعجاز و معجزه بودن صلاحیت داشته باشد.

باز آن شبهه در ذهن کسی نرود که شما برای حجیت ظواهر کتاب که در مقابل اخباریین قرار گرفته اید (اخباریین ظواهر کتاب را حجیت نمی دانند) شما مدعا را در دلیلتان اخذ کردید و به ظاهر آیه «قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ» تمسک کردید، در حالی که بحث ما در حجیت و عدم حجیت ظواهر کتاب است.

لکن مسأله، این نیست، مسأله تمسک ما به «لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ» نه بعنوان یک ظاهر، مطرح است که محل اشکال و محل دعوا باشد بلکه این مسأله، طبیعی و لازم طبیعی قرآن است. اگر مسأله تحدی، لازم طبیعی قرآن شد، و ما می بینیم که در این آیات، تحدی واقع شده، اینجا دو نتیجه و دو استفاده را ما از این راه می بریم؛ یک استفاده این است که ظواهر نفس آیات تحدی حجت است. آیا با این بیانی که عرض کردم نمی توانیم این استفاده را داشته

باشیم؟ یا لا- محاله ظواهر آیات تحدی حجت است؟ و الا کجا تحدی در قرآن واقع شده و به کدام آیه ای هل من مبارز طلبیده است؟ پس معلوم می شود آیه «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ» آیه ای است که بلا اشکال هل من مبارز طلبیده است و در این تردید نیست.

ملازم بودن تحدی با فهم ظهورات

وقتی این تردید واقع نشد، آن وقت، یک نتیجه کلی تری می گیریم و آن این است که قرآن دیگران را تحریک می کند به اینکه اگر می توانید مثل من بیاورید، بیاورید. خود این، دلیل بر حجیت ظواهر کتاب است برای اینکه اگر ظواهر کتاب حجیت نداشته باشد و قرآن بعنوان یک کتاب لغز مطرح باشد، و به عبارت دیگر: فرض کنیم جمیع قرآن از متشابهات است. اگر همه قرآن از متشابهات بود، چطور قرآن می توانست هل من مبارز بطلبد برای اینکه مردم می گفتند: ما چیزی از این قرآن استفاده نمی کنیم تا بخواهیم مثلش را بیاوریم.

آوردن مثل، فرع استفاده از این کتاب است، و الا کتاب لغز، کتابی که سر تا پا، مجمل و متشابه باشد چه معنی دارد که کسی بگوید: مثل این قرآن بیاورید؟ این مماثلت بودن، چطور روشن شود؟ این مماثل بودن و نبودن، فرع این است که ظواهر کتاب، حجت باشد. اگر ظواهر کتاب حجت شد، و مخالفین اسلام هم مقاصد قرآن را از طریق همین ظواهر استفاده کردند، آن وقت قرآن می تواند بگوید: حالا چه کسی می تواند مثل من و لو یک سوره بیاورد؟! اما اگر قرآن یک کتاب مثل یک صندوق مفل در بسته ای باشد، مکرر بگوئیم: مثل این صندوق بیاورید، ما چه می دانیم این صندوق چیست و مثلش عبارت از چیست؟

عنوان «لا- یأتون بمثله» دلالت می کند بر اینکه مطالب قرآن و ظواهر قرآن را ابو لهب ها هم می دانستند چیست، ابو جهل ها هم می دانستند چیست، نه اینکه ابو لهب ها و ابو جهل ها در مقابل قرآن، اطلاعی از آن نداشته باشند، مثل اینکه ما در مقابل یک کتابی که در یک علمی نوشته شده باشد که ما سر سوزنی از آن علم اطلاعی نداریم، اگر کتابش را جلوی ما باز کنند و بگویند: شما مثل این کتاب بیاورید، ما کتاب را نمی فهمیم، درک نمی کنیم تا بینیم مثلش چیست تا برویم دنبال اینکه آیا مثل این، امکان دارد که کسی بیاورد یا امکان ندارد کسی بیاورد.

خود تحریک کردن مخالفین قرآن به اینکه اگر می توانید مثل این قرآن را بیاورید، دلیل بر این است که همه مخالفین و موافقین از ظواهر قرآن، مرادات قرآن را استفاده می کردند منتها

مسلمانها به دیده اعتقاد و تسلیم به آن نگاه می کردند، و مخالفین اسلام با دیده انکار و مخالفت به آن نگاه می کردند، و الا در فهم مراد قرآن و مقصود قرآن، بین مخالف و موافق هیچ گونه فرقی وجود ندارد.

پس دلیل دوم ما در این خلاصه می شود که اولاً قرآن بعنوان تنها معجزه جاویدان اسلام مطرح است، و لا محاله چنین معجزه ای باید همراه با تحدی باشد و در مقام اثبات خودش، هل من مبارز بطلبد تا دیگران را برآوردن به مثلش تحریک کند و عملاً نشان بدهد که دیگران قدرت ندارند مثل قرآن بیاورند در حالی که می بینیم این تحدی در ضمن چند آیه مطرح شده است و از اینجا می فهمیم که آیات تحدی در مفاد خودشان که عبارت از مسأله تحدی است ظاهر و حجت هستند و نسبت به آنها هیچ گونه تردیدی ندارد و اینطور نیست که ما بگوئیم:

شاید مقصود از آیات تحدی، تحدی نباشد یا گرچه ظاهر آیات تحدی، تحدی است، اما من الممكن که مقصود از آیات تحدی، تحدی نباشد، آنوقت جایی برای این احتمال نیست.

وقتی که آیات تحدی ظاهرش مورد قبول شد، آن وقت این را استفاده می کنیم که دعوت دیگران برای اتیان به مثل قرآن، ممکن نیست الا به اینکه قرآن، دارای یک الفاظی باشد و ظواهر آن الفاظ برای همه حجیت داشته باشد و مخالف و مؤلف از قرآن استفاده کنند، و الا اگر یک کتاب سر تا پا مجمل باشد، مثل یک صندوق مقلی است که آدم نمی داند در داخل این صندوق چیست، مکرر فریاد بزند: چه کسی می تواند مثل این صندوق بیاورد! چه می دانیم در داخل این صندوق چیست که مثل این صندوق را بتوانیم بیاوریم یا نتوانیم.

پس نفس دعوت دیگران به اینکه مانند قرآن بیاورید، دلیل بر حجیت ظواهر قرآن است، و به فرض عدم حجیت، این دعوت و تحدی نمی تواند یک تحدی واقعی و حقیقی باشد.

عرض کردم: جای این شبهه نیست که کسی بگوید: شما در بحث حجیت ظواهر کتاب به آیات تحدی تمسک کردید، در حالی که آیات تحدی، جزء کتاب است و ظاهرشان تحدی است و در حقیقت شما به ظاهر کتاب برای حجیت ظاهر کتاب استدلال کردید و این مصادره بر مطلوب است. به این کیفیتی که عرض کردیم جا برای این شبهه باقی نمی ماند.

این دو راهی است که از طریق خود قرآن استفاده کردیم. اما راههای دیگری هست که آنها دیگر خیلی مؤونه لازم ندارد چون راههای دیگر را ما از طریق روایات و مفاد روایات می خواهیم استفاده کنیم و ظهور روایات را طرف مقابل ما که عبارت از اخباریین هستند قبول دارند. دیگر عنوان و شبهه مصادره بر مطلوب در تمسک به روایات وجود ندارد.

حجیت روایات، مسلّم بین طرفین: الاصولی و الاخباری است. چند طایفه روایات هست که از آن طوایف روایات هم ما می توانیم حجیت ظاهر قرآن را استفاده کنیم که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - اولین راه برای اثبات حجیت ظواهر کتاب چیست؟

۲ - لازمه کتاب هدایت بودن قرآن و اتحاد شارع با مردم در تفهیم و تفهم چیست؟

۳ - چرا لازمه معجزه بودن قرآن، ظاهر بودن الفاظ آن است؟

۴ - چرا تحدی قرآن ملازم با فهم ظهورات آن است؟

ص: ۲۶۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تمسک به روایات برای اثبات حجیت ظواهر کتاب

دلیل سومی که برای حجیت ظواهر کتاب می توان اقامه کرد، روایات است من جمله حدیث معروف و متواتر بین الفریقین یعنی حدیث ثقلین که رسول خدا (صلوات الله علیه و آله) در همان اواخر عمر شریفشان فرمودند که من بعد از خودم دو چیز گرانقدر و گران قیمت را برای شما باقی می گذارم؛ یکی کتاب الله و دیگر عترت است که بر حسب نقل متواتر، مسأله عترت را ایشان ذکر کردند، ولی بعضی خواسته اند به جای عترت، کلمه سنت را ذکر کنند، لکن در ما اینجا روی کتاب الله تکیه داریم، فرقی نمی کند که «ما صدر عن النبی» به عنوان ثقل دوم، عترت باشد که واقعا چنین بوده یا بجای عترت، سنت باشد که بعضی از متعصبین ذکر می کنند. رسول خدا می فرماید: «ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا» اگر کتاب الله و عترت، مورد تمسک قرار بگیرد و بعنوان مرجع، مطرح باشد، هیچ گاه ضلالت و گمراهی سراغ شما نمی آید.

بحث در این کلمه تمسک است. آیا مقصود رسول خدا از تمسک به کتاب چیست؟ آیا صرف اعتقاد به اینکه این کتاب نازل من عند الله است؟ اعتقاد به اینکه این کتاب معجزه باقیه رسول خداست، ولو اینکه انسان از این قرآن استفاده عملی نکند، و آن را برنامه و دستور العمل خودش قرار ندهد کافی است؟

پیدا است که مجرد اعتقاد به اینکه این کتاب، کتاب الله است، انسان را از ضلالت و گمراهی نجات نمی دهد، آن هم با تعبیر کلمه «لن» که دلالت بر این می کند که هیچگاه دچار ضلالت و گمراهی نمی شوید. این دلیل بر این است که مقصود از تمسک به کتاب و همین طور تمسک به عترت، هر دو معنایش این نیست که انسان فقط معتقد باشد به اینکه این کتاب الله است و معتقد هم باشد که عترت و اهل بیت، اینها خلفای رسول خدا هستند اما در مقام عمل، نه بیانات قرآن، دستور العمل باشد و نه کلمات ائمه معصومین (علیهم السلام). پیدا است که این معنی به تنهایی انسان را از ضلالت و گمراهی، آن هم تا این درجه که با کلمه «لن» تعبیر شده، دور نمی کند. آنکه انسان را از ضلالت و گمراهی دور می کند، تمسک به کتاب الله در همه ابعادش است، هم اعتقاد «بأنه نازل من عند الله» و هم عمل کردن بر طبق دستورات قرآن.

لذا اگر ما ظواهر قرآن را حجت ندانیم، مواردی که بصورت نص در قرآن مطرح است، مخصوصا در بیان احکام، موارد خیلی قلیل و نادری است، و الا در باب نماز که اهم فرائض است، شما می بینید که همه جا با کلمه امر مطرح شده است «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، آتُوا الزَّكَاةَ، وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» همه اینها ظهور در وجوب دارد و الا نص در وجوب نیست.

اگر کسی با قطع نظر از ضرورت خارجی بخواهد روی این تعبیرات تکیه کند، در این تعبیرات بیش از یک ظهوراتی از نظر مقام دلالت مطرح نیست، آنوقت چطور انسان به کتاب الله که «لا تكون ظواهره حجه» تمسک کند؟ یعنی این حرفی که بعضی از اخباریین زده اند و قاعدتا توجه به لازم این حرف نداشته اند، که این حرف به این برمی گردد که انسان، قرآن را از صحنه خارج کند و فقط قرآن بعنوان یک پشتوانه ای مطرح باشد، بعنوان یک معجزه باقیه اما در مقام عمل به دستورات قرآن دیگر قرآن چندان نقشی داشته باشد! این با تعبیری که رسول خدا در حدیث «ثقلین» به عنوان «ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا» دارند هیچ گونه سازش ندارد و فرض این است که اینجا دیگر استدلال به آیات قرآن نیست که کسی شبهه مصادره بر مطلوب را پیاده کند بلکه استدلال به روایت است، و خود اخباریین ظاهر روایات را کاملا

حجت می دانند. پس اگر ما از کلمه تمسک، به یک ظاهر تمسک کردیم، دیگر مشکلی که در دو دلیل قبل، امکان مطرح شدن داشت، در این دلیل سوم مطرح نیست.

روایات آمده به عرضه اخبار بر قرآن

دلیل چهارم روایاتی است که عنوان این روایات این است که به لحاظ اینکه در روایات ائمه، یک دس و تحریفی آنهم دس و تحریف زیاد بکار رفته، لذا ائمه معصومین (علیهم السلام) پیروان خودشان را به یک قاعده و ضابطه ارجاع کرده اند و آن ضابطه این است، می فرمایند: روایاتی که از ما برای شما نقل می شود، این روایات را بر کتاب الله عرضه کنید، اگر دیدید یک روایتی مخالفت با کتاب الله دارد، بدانید «ما خالف قول ربنا لم نقله» چیزی که مخالفت با قول پروردگار ما و با کتاب الله داشته باشد. چنین چیزی از ما صادر نشده است. در خیلی از موارد این معنی قابل استفاده است، و از جمله روایات زیادی که در مسأله تحریف قرآن وارد شده و متأسفانه بلکه به یک معنی، نقطه مقابل، شاید صدی نود این روایت را یک نفر جعل کذاب نقل کرده، و در این روایات، مسأله تحریف قرآن را با زبانهای مختلف بیان کرده است.

مسأله تحریف قرآن با خود قرآن مخالفت دارد. «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» و همین طور بعضی از آیات دیگری که دلالت بر عدم تحریف می کند. خود این معیار است که این روایات، روایات مجعوله است، و اینها روایاتی نیست که از ائمه معصومین (علیهم السلام) صادر شده باشد. استفاده ای که ما می خواهیم از این قبیل روایات بکنیم این است که این ضابطه و تشخیص موضوع، به عهده کیست؟ وقتی امام می فرماید: «ما خالف قول ربنا لم نقله» چه کسی باید عنوان مخالفت و عدم مخالفت را تشخیص بدهد؟ آیا تشخیص با خود ائمه می باشد یا تشخیص با آنهایی است که این روایات برایشان نقل می شود و آنهایی که می خواهند از این روایات استفاده کنند؟

بلا اشکال مشخص عنوان مخالفت، خود ائمه نیستند زیرا مشکلی بر مشکلات دیگر می افزایند. اگر مشخص، خود ائمه باشند، انسان مستقیماً به آنها مراجعه می کند که آیا این روایتی که از شما نقل شده، آیا درست است یا نه؟ چرا غذا و لقمه را از دور سر بگرداند، این یک ضابطه همیشگی است نه ضابطه محدود به زمان خود ائمه (علیهم السلام). یک چیزی که بعنوان ضابطه همیشگی باشد، پیداست که مشخص و ممیزش، همانهایی هستند که این

روایات برای آنها نقل می شود. آنوقت می آئیم سراغ آنها می گوئیم: شما بگوئید: آیا این روایت با کتاب مخالف هست یا نه؟ اگر ظواهر کتاب حجت نباشد، او از کجا می تواند بدست بیاورد که این روایت، مخالف با کتاب الله هست یا نه؟

تشخیص مخالفت یا عدم مخالفت، متوقف بر این است که ظواهر کتاب حجت باشد.

فهم مقاصد کتاب برای آنهایی که آشنای به مقدمات تفسیر و ادبیت و امثال ذلک هستند، برای آنها امکان داشته باشد، آنوقت بفهمند این روایتی که وارد شده، آیا مخالفت با کتاب الله دارد یا ندارد؟

پس این ضابطه کلیه ای که در این روایات مطرح شده و تشخیص را باید خود آن کسی که این روایت برایش نقل شده بدهد، او در صورتی می تواند تشخیص بدهد که ما قائل به حجیت ظواهر کتاب باشیم، و الا ما از اخباریین می پرسیم که اگر ظواهر کتاب، حجت نیست کما اینکه بعدا می گوئیم که یکی از حرفهائی که اینها دارند، می گویند: ظواهر از مصادیق تفسیر به رأی است، و تفسیر به رأی، آثار سوء و حرمت دارد، می گوئیم: از کجا ما تشخیص بدهیم که فلاّن روایت، مخالف کتاب الله هست؟ از چه طریقی تشخیص مخالفت و عدم مخالفت داده شود؟ و این ضابطه، یک ضابطه ای نبوده که بگوئیم: مورد استفاده واقع نمی شده، یا نادرا در مورد نصوص قرآن مورد استفاده واقع شده است. پیداست آن کسی که روایتی را جعل می کند، خود جعل هم حساب دارد. آن کسی که می خواهد دزدی کند، در شرائط خاصی دزدی می کند. آن کسی هم که روایت جعل می کند که نمی آید یک روایتی بر خلاف نص قرآن جعل کند. یک سری روایات برخلاف ظواهر قرآن جعل شده و دس در روایت شده است.

پس خود اعطاء این ضابطه آن هم در طول زمانها دلیل بر این است که ظواهر کتاب حجت است، و از راه ظواهر باید تشخیص بدهیم که این مخالفت با کتاب الله دارد یا نه؟

خروج عام و خاص و مطلق و مقید از دائره مخالفت با ظهور

در کنار این، باید به آن نکته هم توجه داشته باشید که مسأله عام و خاص، مسأله مطلق و مقید و امثال ذلک، اصلا از دائره عنوان مخالفت خارج است. در باب قوانین و جعل قانون، دلیل مخصص با دلیل عام مخالفت ندارد که ما بگوئیم: اینها در خبرین مختلفین و متعارضین هستند. و همین طور دلیل مقید در مقابل دلیل مطلق اینها با هم مخالفتی ندارند و الا باید دلیل

مطلق و مقید را جزء خبرین متعارضین قرار بدهیم و بگوئیم: از مصادیق روایاتی است که در آنها اخبار علاجیه جاری می شود. مبنای همه این بوده که چنین مسأله ای و چنین برخوردی با عام و خاص و مطلق و مقید مطرح نیست.

یک شبهه دیگر هم اینجا هست و آن این است که مگر شما نگفتید که «لقائل ان يقول»:

أئمه می توانند خلاف ظاهر قرآن را برای ما بیان کنند و اگر بیان کردند، ما خلاف ظاهر را می گیریم، پس بین این دو مطلب چطور جمع می شود؟ از یک طرف می گوئید: «ما خالف قول ربنا لم نقله» تشخیص مخالفت را هم به دست مخاطبین و آنهایی که روایات برایشان نقل شده می دهید، از طرف دیگر می گوئید که قول ائمه در رابطه با خلاف ظاهر یک آیه برای ما حجیت دارد؛ یعنی اگر فرمودند: ظاهر آیه در این آیه، اراده نشده، ما نمی توانیم نفی کنیم. ائمه مفسر قرآن هستند، بیاناتشان در رابطه با خلاف ظاهرها حجیت دارد، پس چطور بین این دو جمع می شود؟

توجیه حجیت کلام ائمه در صورت مخالفت با ظاهر قرآن

جمع بین این دو به این صورت است که بگوئیم: آنجائی که ثابت بشود که این قول، قول امام است، و لو از طریق حجیت خبر عادل، آنجا ما کلام امام را مفسر قرآن قرار می دهیم و ظاهر قرآن را برخلاف حمل می کنیم و اینکه مراد، غیر ظاهر کتاب است. اما این ضابطه ای که ائمه بیان کرده اند، مربوط به موارد مشکوک است، مثل اصول عملیه می ماند که موردش آنجائی است که شک در کار باشد، و الا آنجائی که یک اماره معتبره شرعیه در کار باشد، دیگر نوبت به این ضابطه نمی رسد. ضابطه مربوط به موارد شک است و الا در موردی که ثابت شد و لو بخیر عادل اینکه این ظاهر قرآنی، مراد خداوند نیست و با تفسیر امام این معنی را به دست آوردیم، اینجا بلا اشکال کلام امام به منزله یک قرینه منفصله ای است که کشف از این می کند که مراد خداوند، خلاف ظاهر بوده، و لو اینکه اگر این قرینه نبود، ما کلام را حمل بر ظاهر می کردیم و جز ظاهر، چیزی استفاده نمی کردیم. پس این نکته را هم در رابطه با این دلیل باید توجه کرد.

ارجاع شروط بر قرآن

شبهه این دلیل؛ یک ضوابطی در جاهای دیگر در فقه، در روایات ما مطرح است مثلاً در

باب «المؤمنون عند شروطهم» دارد: «الّا- شرطاً خالف كتاب الله»، مؤمن باید عند شروطش پایرجا و مستقر باشد؛ یعنی به قراردادهای خودش، عمل کند مگر آن قراردادهائی که مخالف با کتاب الله باشد.

مرحوم شیخ انصاری (اعلی مقامه الشریف) در کتاب خیرات در احکام شروط این مطلب را به تفصیل بیان کرده اند که «اذا كان الشرط مخالفاً للكتاب، لا يجب الوفاء به». آنجا در باره مخالفت، صحبت کرده اند و احتمالاتی داده شده است. اما هر احتمالی را بگیریم، تشخیص مخالفت با کیست؟ تشخیص مخالفت با همین هائی است که این موازین دستشان هست، کتاب الله در اختیارشان هست. آنهائی که از ظواهر کتاب استفاده می کنند، اینها باید ملاحظه کنند که آیا مثلاً اگر یک کسی ازدواج کرد و زن در عقد نکاح شرط کرد و گفت: من در صورتی حاضر به این ازدواج هستم که تو زن دیگری نگیری، آیا شرط مخالف با کتاب الله هست یا نه؟ این را دیگر خود امام نباید تشخیص بدهد، تشخیصش را به عهده فقهاء گذاشته اند. اگر فقیهی تشخیص داد که شرط عدم تزویج علی هذه المرأة به یک زوجه دیگر، مخالف با کتاب الله است، این شرط در عقد نکاح اثری ندارد و وجوب وفاء ندارد اما اگر مخالف با کتاب الله نبود، این شرط واجب الوفاء است. لذا در اینجا مسأله مخالفت و عدم مخالفت مطرح شده، و تشخیص مخالفت هم به عهده دیگران گذاشته شده، نه به عهده ائمه معصومین (علیهم الصلاه والسلام) و این نمی سازد جز با اینکه ظواهر کتاب حجت باشد. اما اگر ظواهر کتاب از دائره حجیت خارج شد، دیگر از چه راهی فقیه تشخیص بدهد که آیا این شرط «مخالف لکتاب الله ام لا یکون مخالفاً لکتاب الله»؟

استشهاد ائمه به ظاهر قرآن

آخرین دلیلی که در باب حجیت قرآن مطرح است و در روایات هم در موارد زیادی این مسأله وجود دارد، این است که ائمه (علیهم السلام) در کثیری از موارد به عنوان تأیید بیانات خودشان، به قرآن استشهاد و استدلال کرده اند.

همان طوری که در بحث فقه به مناسبت نماز طواف و آیه شریفه «وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ» عرض می کردم، مسأله استدلال به آیه، غیر از تفسیر آیه است. یک وقت امام معصوم در مقابل زراره و امثال زراره، یک آیه ای را تفسیر می کنند و لو خلاف ظاهر هم باشد، برای زراره و امثال زراره و هر کسی که معتقد به امامت ائمه معصومین (علیهم السلام) باشد

این تفسیر، حجیت دارد. اما در کثیری از روایات، مخصوصا در مقابل علمای اهل تسنن، ابو حنیفه و امثال ذلک، می بینیم ائمه ما به قرآن استدلال کرده اند. این استدلال نمی سازد جز با اینکه ظواهر قرآن حجت باشد. برای اینکه امام به چه چیز استدلال می کند؟ اگر به خلاف ظاهر قرآن استدلال کند، این استدلال مقبول نیست. ممکن است امثال ابو حنیفه در مقابل بایستند و بگویند: آیه شریفه به این معنایی که شما می گوئید: دلالت ندارد و استدلال غیر صحیح می شود.

پس صحت استدلال ائمه به آیات قرآنی در موارد کثیره که در فقه موارد زیادی در روایات، استدلال وجود دارد، این شاهد بر این است که امام می خواهد بفرماید: قرآن حکم می کند به همین چیزی که من بیان کردم و توی ابو حنیفه و امثال تو اگر به این آیه و ظاهر این آیه، توجه می کردید حتما می بایست همان نظریه ای را که من ذکر کردم، ذکر کنید منتها چون توجه نکردید و مغفول عنه بود، شما نفهمیدید که قرآن یک چنین مفاد و یک چنین مدلولی دارد، و همین طور در مقابل روات شیعه هم این استدلال زیاد واقع شده است، مثل همان روایتی که در باب مسح به بعض سر و به بعض رجلین وارد شده که زراره از امام سؤال می کند که شما از کجا فهمیدید که در وضو مسح به بعض رأس است؟ امام در جواب می فرماید:

«لمکان الباء»، از کلمه «باء» در آیه وضو که می فرماید: «وَأَمْسِحُوا بِرُؤُسِكُمْ» استفاده می شود که در مسح سر، لازم نیست که همه سر مسح شود هم در جانب عرضش و هم جانب طولش، اما بخلاف مسأله وجوه، وقتی که می فرماید: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» آنجا دیگر کلمه «باء» وجود ندارد و از آیه استفاده می شود که همه صورت باید در باب وضو غسل شود.

آیا این پاسخی که امام به زراره می دهد، معنایش این است که تو باید تعبدا بپذیری که کلمه «با» چنین مفادی دارد یا معنایش این است که اگر تو هم در آیه وضوء دقت کرده بودی، همین نکته ای که من استفاده کردم، استفاده می کردی؟! پس خود این سؤال و جواب و این قانع شدن زراره در مقابل جواب امام، کاشف از این است که ظواهر کتاب حجیتش بین الامام و بین الروات مسلم بوده، و اگر مسلم نبود: جا برای استدلال و استشهاد باقی نمی ماند، نه در مقابل روات خودمان، و نه در مقابل علماء اهل سنت.

با توجه به این دلائلی که عرض کردیم، هیچ تردیدی باقی نمی ماند در اینکه ظواهر کتاب حجیت دارد و قابل استناد است لکن شبهاتی که سبب انحراف اخباریین از این اصل شده باید مطرح بشود و ان شاء الله پاسخ داده شود.

پرسش:

- ۱ - کیفیت تمسک به حدیث ثقلین را برای اثبات حجیت ظواهر کتاب بیان کنید.
- ۲ - روایات آمره به عرضه اخبار بر قرآن چگونه دلالت بر حجیت ظاهر قرآن دارد؟
- ۳ - آیا عام و خاص و مطلق و مقید از دائره مخالفت با ظهور خارج است؟ چرا؟
- ۴ - آیا کلام ائمه در صورتی که مخالف ظاهر قرآن باشد پذیرفته می شود؟ چرا؟
- ۵ - استشهاد ائمه به ظاهر قرآن دلیل بر چیست؟

ص: ۲۶۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ادله اخباريين بر انكار حجيت ظواهر كتاب

ما ادله حجيت ظواهر كتاب را عرض كرديم، لكن ادله و يا شبهاتي براي اخباريين كه منكر حجيت ظواهر كتاب هستند، وجود دارد كه بعضي از آن شبهات در رابطه با كبراي محل بحث است، يعني مي گویند: قرآن، داراي ظاهر هست، لكن ظاهرش حجيت ندارد. (همان جهتي كه مورد بحث ما نحن فيه است) لكن بعضي از شبهات و ادله آنها ناظر به منع صغرا است، يعني اصل ظهور را براي كتاب، منكر هستند و مدعي هستند كه قرآن در اين معاني كه ما فكر مي كنيم، ظهور ندارد لذا ادله اينها داراي يك محور نيست، بعضي از آنها منع كبرا مي كند و بعض ديگر منع صغرا.

روايات ناهيه از تفسير قرآن به رأي

اما آن ادله اي كه ناظر به منع كبرا است، يعني همان حيثيت مورد بحث ما و محل ما، دو

دلیل است؛ یک دلیلشان این است که می گویند: روایات متعدده ای داریم که اینها دلالت می کند بر اینکه تفسیر قرآن به رأی «لیس بجائز» و بلکه تعبیرات تندتری در آنها وجود دارد که «من فسّر القرآن برأیه، فلیتّبوء مقعده من النار» یعنی کسی که قرآن را تفسیر به رأی کند، باید جایگاه خودش را از آتش اتخاذ و انتخاب کند، معنای این جمله این است. و این دلیل بر عذاب مهمی است که بر تفسیر قرآن به رأی مترتب است.

کیفیت استدلال اینها به این روایات این است که می گویند: تفسیر به رأی، دارای مصادیق متیقنه ائی است که عنوان تفسیر به رأی به نصوصیت، آنها را شامل می شود و آن در رابطه با تفسیر متشابهات قرآن و مجملات قرآن است. اما یک مصادیق هم همین عمل به ظواهر قرآن «و حمل القرآن علی معانیه الظاهریه» است. می گویند: این هم یکی از مصادیق تفسیر به رأی است. اگر عنوان تفسیر به رأی بصورت متیقن هم این را شامل نشود، ظاهر این است که شامل می شود، و ظاهر در روایات حجیت دارد، و لو اینکه در کتاب الله فعلا محل کلام است.

پس در نتیجه این روایاتی که دلالت می کند بر حرمت تفسیر قرآن به رأی، به لحاظ اینکه این عنوان یک عنوان عامی است و «حمل الظاهر علی ظاهره و حمل اللفظ علی معناه الظاهر» هم یکی از مصادیق عنوان تفسیر به رأی است، لذا ما از این روایات عدم جوازش را استفاده می کنیم.

خروج حمل لفظ بر معنای ظاهرش از تفسیر

جواب از این استدلال از جهاتی روشن است؛ اولاً اینکه «حمل اللفظ علی معناه» اصولاً از مقسم تفسیر، خارج است. تفسیر به معنای کشف قناع است، به معنای ظاهر کردن یک مستور است. عنوان مستوریت در معنای تفسیر، اخذ شده است. لذا در اصطلاح خودمان، کسی می گوید: «رأیت اسدا» و کلام بدون قرینه اش ظهور در معنای حقیقی دارد، آیا کسی می تواند بگوید: من کلام این متکلم را تفسیر می کنم به معنای حقیقی که معنای ظاهرش است؟ جواب این است که این امر مستوری نبود که شما تفسیر بکنید. در مفهوم تفسیر، یک نوع مستوریت و خفائی مطرح است که مفسّر، آن خفاء را ظاهر می کند، روشن می کند و آن مستور را پرده برداری می کند و کشف قناع می کند. پس اولاً عنوان ظواهر کتاب و «حمل الفاظه علی معانیها الّتی هی ظاهره فیها» از مقسم تفسیر خارج است، لذا روایات ناهیه از تفسیر به رأی، اصلاً شامل «حمل اللفظ علی ظاهره» نمی شود.

بر فرض هم که داخل در عنوان تفسیر باشد و این عنوان شامل «حمل اللفظ علی ظاهره» هم باشد، می گوئیم: این روایات تفسیر به رأی را محکوم به حرمت کرده است، آیا عمل به ظاهر یک کلام «حمل اللفظ علی معناه الظاهر» این تفسیر به رأی است؟ یا خود کلمه تفسیر به رأی، یعنی انسان کلام را حمل کند بر غیر آن چیزی که عرف از این کلام استفاده می کند و در غیر «ما هو المتفاهم عند العرف» است؟ اما اگر کسی کلام را حمل کرد «علی معناه الظاهر» و مقصود از معنای ظاهر یعنی همان معنایی که عرف این لفظ را حمل بر آن معنی می کند، دیگران هم وقتی این لفظ را بشنوند حمل بر این معنی می کنند، آنوقت این مسأله، مسأله عرفی است و من و دیگران در استفاده از این کلام فرقی نداریم پس چطور صدق می کند که این تفسیر به رأی حاصل شده؟ عنوان تفسیر به رأی، یعنی تفسیر به یک عقیده خاص بر خلاف آنچه عرف استفاده می کند، و الا اگر این کلام بر هر کسی القاء شود همان معنی را از آن استفاده می کند، بر فرض هم که عنوان تفسیر بر این صادق باشد، قطعاً عنوان تفسیر به رأی بر آن صادق نیست، در حالی که موضوع روایات ناهیه «من فسّر القرآن برأیه» است، نه اینکه «من فسّر القرآن و لو بغير رأیه و بما هو المتعارف و المتفاهم عند الناس».

از این هم ما صرف نظر می کنیم و هر دو جهت را قبول می کنیم: هم می گوئیم: «حمل اللفظ علی ظاهره» تفسیر است، و هم می گوئیم: عنوان تفسیر به رأی بر آن صادق است، لکن مصداق تفسیر به رأی که منحصر به این «حمل اللفظ علی ظاهره» نیست. عرض کردیم: یک مصداق متیقن و روشنی دارد و آن این است که انسان الفاظ جمله و متشابهه را بدون هیچ قرینه ای حمل علی احد احتمالین و احد وجهین یا وجوه بکند، این، قدر متیقن آن است.

شما بفرمائید: باشد، بالاخره اطلاق اخبار ناهیه اینجا را می گیرد. ما در جواب می گوئیم:

روایات ما منحصر به این اخبار ناهیه از تفسیر به رأی نیست، ادله ای که ما علی حجیه ظواهر الکتاب اقامه کردیم که قسمت مهمش روایاتی بود که دلالت بر حجیت ظواهر کتاب می کرد، آن روایات هم باید در مسأله، مدّ نظر و مورد توجه قرار گیرد. وقتی که پای آن ادله و آن روایات پیش می آید، در مقام جمع بین طائفتین و طرفین باید اخبار ناهیه از تفسیر به رأی را حمل کنیم بر همان مصداق ظاهر و متیقنش، اما نسبت به «حمل اللفظ علی ظاهره» این اخبار را تقیید کنیم و لو اینکه سیاقش هم به یک معنی آبی از تقیید است، اما این ابای از تقیید، مؤید

آن حرفهای اول و دوم ما می باشد، که اصلا ما این را تفسیر نمی دانیم. و بر فرض که تفسیر باشد، تفسیر به رأی نمی دانیم.

اما اگر از این مراحل گذشتیم، چاره ای نیست که بگوئیم: اطلاق این روایات شامل می شود «حمل اللفظ علی ظاهره» را در حالی که ما ادله قاطع و محکم اقامه کردیم بر اینکه ظواهر کتاب، حجیت دارد و لا محاله آن ادله بر این روایات ناهیه حاکم می شود و اقتضا، می کند که مورد اینها و لو بحسب اراده جدیه اختصاص به همان مجملات و متشابهات داشته باشد.

پس اینطور نیست که روایات ما در مسأله، منحصررا روایات ناهیه باشد و ما بخواهیم تمام ملاک و معیار را از این روایات ناهیه اخذ کنیم، بلکه باید در یک مسأله، مجموعه روایات را انسان ملاحظه کند. روایتی که می گفت: هر روایتی از قول ما نقل کردند باید بر کتاب الله عرضه شود، آن روایاتی که استشهاد به کتاب الله می کرد، آن روایاتی که در باب شروط مخالفه للکتاب وارد شده بود که اینها را ذکر کردیم، کاملا از آنها استفاده می شد که ظواهر کتاب حجیت دارد و الا مجال و معنائی برای آن روایات باقی نمی ماند. پس این شبهه، شبهه غیر واردی است.

استدلال به قرآن برای انکار حجیت ظواهر آن

شبهه دیگر این است که می گویند: خود کتاب الله از اینکه کسی متشابهات قرآن را اتباع بکند، نهی می کند و می گوید: اتباع متشابهات قرآن مربوط به آنهایی است که «فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ

— فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ» و علت اتباعشان هم این است که اینها یک هدف سوئی دارند، «ابتغاء الفتنه» دنبال فتنه انگیزی و فتنه گری هستند.

کیفیت استدلال به این آیه، چون ظاهر این آیه محل بحث است که آیا حجیت دارد یا ندارد؟ چطور می شود به ظهور یک آیه ای که اصل حجیت ظهور، محل مناقشه است برای حجیت و یا عدم حجیت ظهور به همان ظهور آیه تمسک کنیم؟ لذا اینها مجبور هستند که پا را از ظهور بالاتر بگذارند، بگویند: این آیه شریفه «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ» که این نهی از اتباع متشابهات قرآن است، باید بگوئیم: این در نهی از اتباع متشابه ظهور ندارد، بلکه بالاتر است، مثل نص در حرمت اتباع مشابه است و الا اگر در مرحله ظهور باشد، آنوقت این اشکال بر اینها وارد است که «هذا ایضا ظاهر الکتاب» چطور شما به ظاهر

کتاب بر عدم حجیت ظاهر کتاب استدلال می کنید؟ این در حقیقت مستلزم این است که وجود شیء موجب عدمش بشود، و این از محالات عقلیه است، لذا باید چنین حرفی بزنند.

اما در رابطه با عنوانش، این آیه می گوید: اتباع متشابه، حرام است. حالا متشابه چیست؟ باز مشابه هم یک فرد بارز و مصداق روشن دارد و آن عبارت از مجملات است، مثل اینکه از ناحیه متکلم اخبار به یک مشترک لفظی بدون قرینه شود، بگوید: «رأیت عینا» و هیچ قرینه ای اقامه نکند. این از مصداق روشن متشابه است برای اینکه لفظ عین «وضع لازید من معنی باشتراک لفظی و اذا استعمل من دون قرینه» این متشابه واضح و روشن است.

اینها مدعی هستند که مفهوم متشابه به مجملات این سبکی اختصاص ندارد، بلکه یک مصداق دیگری هم دارد که عبارت از «حمل اللفظ علی المعنی الظاهری، و حمل اللفظ علی معناه الظاهر» است. این هم یکی از مصادیق متشابه و اتباع متشابه است.

عدم شمول کلمه متشابه نسبت به حمل لفظ بر معنای ظاهرش

این حرف را که می زنند همین جا جای سؤال را برای ما باز می کنند، یعنی ما از ایشان سؤال می کنیم که شما که می گوئید: عنوان متشابه که قرآن از اتباع متشابه، نهی کرده شامل می شود «حمل اللفظ علی معناه الظاهر» را هم، این شمول به چه کیفیتی است؟ آیا شما مدعی هستید که کلمه متشابه همان طوری که آن مصداق اول را به نصوصیت و به صراحت می گیرد، این مصداق دوم هم مثل مصداق اول به صراحت و نصوصیت مشمول عنوان متشابه است؟ شما بگوئید: هیچ فرقی نمی کند که متکلم بگوید: «رأیت عینا» و قرینه اقامه نکند یا بگوید:

«رأیت أسدا» و قرینه ای برخلاف اقامه نکند، همان طوری که «رأیت عینا» بعنوان اشتراک لفظی، قطعا متشابه است، «رأیت اسدا» هم قطعا از مصادیق متشابه است. آیا می شود کسی چنین ادعائی بکند که اگر متکلم گفت: «رأیت أسدا» بگوید: این یک لفظ متشابهی بکار برده؟ پس اگر کسی بخواهد یک معنای حقیقی یک لفظی را افهام بکند، لازمه افهام معنای حقیقی این است که لفظ موضوع برای آن معنی را استعمال کند و قرینه مجاز و قرینه صارفه هم نیاورد! آیا این متشابه گوئی کرده؟ پس کجا انسان می تواند از متشابه گوئی بیرون بیاید؟ پس به چه کیفیتی این مراد خودش را بیان کند؟ لفظ موضوع للمعنی را ذکر کرده، همان معنا را هم اراده کرده، قرینه صارفه و مجاز هم نیاورده، هیچ مشکلی هم در کار نیست معذک بگوئیم:

«هذا ایضا من المتشابه»؟! همان طوری که «رأیت عینا» از متشابهات است «رأیت أسدا» هم از

متشابهات است؟ این حرف، حرفی نیست که هیچ عاقلی بتواند این معنا را بگوید و یا بپذیرد لذا نمی توانند ادعا بکنند که کلمه متشابه و اتباع متشابه «له مصداقان قطعیان»: یک مصداقش مجملات بدون قرینه است، یک مصداقش هم «رأیت أسدا» بدون قرینه است در حالی که همان معنای حقیقی خودش اراده شده است. پس باید یک مرحله تنزل بکنند.

حالا- که تنزل می کنند، دو احتمال وجود دارد؛ یک احتمال این است که بگویند: اتباع متشابه، ظهور در این دارد که «حمل اللفظ علی ظاهره» را هم شامل می شود، نه اینکه قطعا این مورد را می گیرد. از راه ظهور این معنا را ادعا بکنند.

بطلان تمسک به ظاهر کتاب برای بطلان حجیت ظاهر آن

اگر این حرف را بزنند جوابش این است که ما اولاً: ظهور را قبول نداریم به آن بیانی که عرض شد. و ثانياً: فرض کنیم که ظهور هم داشته باشد، بحث شما در حجیت و عدم حجیت ظواهر کتاب است، چطور می توانید برای عدم حجیت ظواهر کتاب به یک ظاهر تمسک کنید؟! بگوئیم: دلیل شما بر عدم حجیت چیست؟ بگوئید: دلیل ما آیه «فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ»

است. می گوئیم: به چه تقریب؟ می گوئید: به تقریب اینکه ظاهر از اتباع متشابه، این است که «حمل اللفظ علی المعنی الظاهر» را هم شامل می شود. آیا انسان می تواند به یک ظاهری برای عدم حجیت ظاهر کتاب استدلال و استناد بکند؟ بلا اشکال این محال است.

و اگر یک مرتبه پائین تر بیایند، که دیگر بدتر است و آن این است: بگویند: «فیتبعون ما تشابه منه» حتی ظهور هم ندارد بر اینکه «حمل اللفظ علی المعنی الظاهر» را شامل شود لکن ما احتمال می دهیم که «حمل اللفظ علی معناه الظاهر» را شامل بشود. می گوئیم: شما مدعی هستید که ظواهر کتاب هم حجیت ندارد و برای عدم حجیت ظواهر کتاب به یک آیه ای تمسک می کنید و در مقام تقریب، می گوئید: ما احتمال می دهیم که این اتباع متشابه، شامل «حمل اللفظ علی معناه الظاهر» بشود. آیا این کیفیت استدلال صحیح خواهد بود که انسان به شمول احتمالی مفهوم آیه نسبت به مدعای خودش استناد کند؟ شمول احتمالی چطور می تواند عنوان دلیل بودن را پیدا کند و ما یک چنین مطلبی را از آیه با این احتمال استفاده کنیم؟

همان طوری که ملاحظه فرمودید این دو دلیل ناظر به منع کبرا بودند، یعنی می گفتند:

کثیری از آیات قرآن ظهور در معانی دارد اما این ظهورش فاقد حجیت است و کسی

نمی تواند این آیات را بظاهرها حمل کند و استناد به خداوند تبارک و تعالی داشته باشد.

شبهات دیگری که در این باب دارند بعدا ان شاء الله.

پرسش:

۱ - کیفیت استدلال اخباریین را به روایات ناهیه از تفسیر قرآن به رأی بیان کنید.

۲ - جواب استدلال فوق را توضیح دهید.

۳ - معنای تفسیر به رأی چیست؟

۴ - آیا حمل لفظ بر معنای ظاهرش مصداق متشابه است؟ چرا؟

۵ - دلیل بطلان تمسک به ظاهر کتاب برای بطلان حجیت ظاهر قرآن چیست؟

ص: ۲۷۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

شبهات دیگری برای اخباریین که قائل به عدم حجیت ظواهر کتاب هستند وجود دارد، که معمولا مفاد این شبهات، منع صغرا است؛ یعنی ظهور را منکرند نه حجیت ظاهر را و این شبهات با تقریرات و بیانات متعددی بصورت شبهات متعدد ذکر شده لکن چندتا از این شبهات تقریبا قریب الافق و به هم نزدیک هستند لذا آنها را یک جا مورد بحث قرار می دهیم.

اشتمال قرآن بر مطالب عالیّه و غامضه

آن شبهه ها به این برمی گردد که اولاً قرآن دارای مطالب بالا و مطالب غامضی است که از سطح افکار مردم بیرون است و مردم نمی توانند به این مطالب بالا و مطالب غامضه و عالیّه قرآن دسترسی داشته باشند، و یک علتش هم این است که قرآن، یک کتاب نیست که در علم واحدی نوشته شده باشد. قرآن چون به منظور هدایت و تبلیغ و به منظور ارشاد همه توده های مردم است، لذا مطالب مختلف و متنوعی در قرآن وجود دارد، هم مطالب اعتقادی،

هم مطالب علمی، هم مواعظ و نصایح، هم تاریخ و قصص و امثال ذلک، لذا (این تعبیر را من عرض می کنم) اگر کسی بخواهد وارد وادی تفسیر قرآن بشود، باید در رابطه با این علوم، آشنائی داشته باشد. و به عبارت دیگر: یک متخصص در علم واحد، از عهده تفسیر قرآن «کما هو حق» نمی تواند برآید و شاید برای رسیدن به معانی قرآن باید متخصصین در علوم مختلف و متنوع مجتمع بشوند و هر کدام از تخصص دیگری استفاده کنند و لذا می بینیم در کثیری از این تفسیرهایی که نوشته شده، تقریباً یک بعدی با قرآن برخورد شده است، بعضی از تفاسیر بیشتر جنبه ادبیت را مورد نظر قرار داده اند، بعضی ها آن جنبه های کلامی و فلسفی را بیشتر مورد عنایت قرار داده اند، بعضی ها جنبه قصص و تواریخ را بیشتر مورد عنایت قرار داده اند و همین طور.

تقریباً کثیری از تفاسیر، با قرآن، یک بعدی برخورد کرده اند، و علتش این نیست که آنها نظر خاصی داشته اند، چون تخصص آنها، تخصص در علم واحد بوده است. البته نسبت به بعضی از تفاسیر بی انصافی است که انسان بگوید: جامعیت ندارد، مثل تفسیر المیزان مرحوم علامه طباطبائی (قدس سره الشریف) که انصافاً از جامعیت خوبی برخوردار است ولی آن جامعیت کامله امکان ندارد از یک نفر، تحقق پیدا کند زیرا که قرآن علم واحد نیست، همه چیز در قرآن وجود دارد و یک نفری که بخواهد در تمامی این مسائل تخصص داشته باشد، کمتر در طول تاریخ پیدا شده است.

لذا اینها می گویند که قرآن دارای مطالب عالی در فنون مختلفه است و علاوه؛ یک تعبیرات و یک کلماتی در قرآن بکار رفته که اگر انسان با قطع نظر از ارشادات ائمه معصومین (علیهم السلام) بخواهد از فکر خودش استفاده کند، ابداً به هیچ کجا نمی رسد مثل کلمه «الم» و حروف این چنینی که در افتتاح بعضی از سوره های قرآنی قرار گرفته است.

برخورد ائمه با مدعیان تفسیر و فهم قرآن

اینها را ضمیمه کنیم به آن بیاناتی که ائمه (علیهم السلام) نسبت به مخالفین خودشان در رابطه با قرآن داشتند. روایاتی است که مرحوم شیخ هم در رسائل نقل می کند. از جمله اینکه امام صادق (صلوات الله علیه) با ابو حنیفه برخورد کردند از او پرسیدند که «انت فقیه اهل العراق؟ قال: نعم» فرمودند: به چه چیزی فتوا می دهی؟ منبع و منشاء فتوای تو چیست؟ گفت:

«کتاب الله و سنه النبی» منبع و مدرک فتوای من است! امام صادق (صلوات الله علیه) فرمودند:

تو کتاب الله را «کما هو حقه» درک می کنی، ناسخ و منسوخش را تشخیص می دهی، همه جهاتش را می فهمی؟ او در جواب با کمال وقاحت گفت: بله! امام فرمودند: تو ادعای عجیبی کردی، یک علمی را که اصلاً واجد آن علم نیستی. این علمی را که تو ادعا می کنی، مربوط به خواص از ذریه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و آنهایی که کتاب در بییشان نازل شده و با کتاب آشنائی و معرفت کامل دارند. بعد امام می فرمایند: «ما ورثک الله من کتابه، حرفا» خداوند حتی یک کلمه از کتاب خودش به تو عنایت و تعلیم نکرده است.

و همچنین در برخوردی که امام (علیه السلام) با قتاده داشتند که ظاهرش این است که قتاده مؤدب تر از ابو حنیفه بوده. امام (علیه السلام) از او سؤال می کند: تو فقیه اهل بصره هستی؟ قتاده در جواب گفت: «هكذا یزعمون» این گونه فکر می کنند که مرا به این عنوان می شناسند. بعد امام (علیه السلام) فرمودند: تو تفسیر قرآن می کنی؟ قتاده گفت: بله. امام فرمود: منشأ تفسیر تو اگر رأی خود باشد و مطالبی که از پیش خودت فکر می کنی در رابطه با مراد خداوند، «فقد هلکت و اهلکت» و اگر منشأ تفسیر تو، آراء دیگران است، یعنی غیر از ما اهل بیت (علیهم السلام) آنجا هم «فقد هلکت و اهلکت» و اینجاست که امام فرمود: «انما يعرف القرآن من خوطب به»، آشنایی با قرآن، منحصر به کسانی است که مخاطب به قرآن هستند که مقصود از «من خوطب به» این نیست که خطابات قرآنی به آنها اختصاص دارد بلکه مقصود، همان هائی است که این قرآن در بیت آنها نازل شده است.

مجموعه این بیانات و مسائل قبلی موجب این شده که اخبارین بگویند: پس دیگر شما چه انتظاری نسبت به ظواهر کتاب دارید، و چطور می خواهید مستقیماً به ظواهر کتاب عمل کنید و برای شما حجیت داشته باشد؟!

شرط عمل به ظاهر قرآن

جواب از مجموع اینها اولاً: یک مطلب است که در بعضی از بحثهای گذشته هم اشاره کردیم و آن این است که ما در صورتی مسأله ظواهر را مورد عمل قرار می دهیم و به آن احتجاج می کنیم که یک بیانی از ائمه معصومین (علیهم السلام) برخلاف این ظاهر، ثابت نشده باشد، و الا اگر ثابت شود که امام (علیه السلام) آیه ای را برخلاف ظاهر معنی کردند و تفسیر کردند، این، بر ظواهر تقدم دارد. مسأله ظواهر آنجائی مطرح است که ما باشیم و ظاهر قرآن و هیچ دلیل و بیانی برخلاف ظاهر قرآن وجود نداشته باشد، اینجا در باب حجیت

آیا در این مورد بحث، این بیاناتی که ذکر شد می تواند جلوی حجیت این ظواهر را بگیرد؟ اینکه قرآن مشتمل بر مطالب عالیه است، آیا مقصود این است که همه مطالب قرآن این چنین است؟ «أَقِمْوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ» که بیشتر از یک حکم فرعی اسلامی را مطرح می کند، آیه ای که در باب صوم وارد شده، آیه ای که در باب حج وارد شده، آیات دیگری که در شئون عملی دیگر وارد شده، آیا این هم داخل در آن مطالب عالیه قرآن است؟

قابل فهم بودن کثیری از قرآن برای اکثر مردم

به عبارت دیگر: این که می گوید: قرآن دارای مطالب عالیه است، یعنی کل آن، دارای مطالب عالیه ای است که عقول ما درک نمی کند، و افهام ما به آن نمی رسد؟! اینطور نیست.

کتابی که برای هدایت مردم آمده، کتابی که به عنوان معجزه مطرح است که آن روز عرض کردیم: معنای اعجاز این است که دیگران اکثراً معانی قرآن را درک می کنند، آنوقت قرآن اینها را به میدان مبارزه می طلبد، و الاً اگر یک کتابی بود که سراسر مجمل بود و سراسر کتاب رمز و امثال ذلک بود، این نمی توانست به عنوان معجزه مطرح باشد. باید مردم چیزی استفاده کنند، بعد قرآن بگوید: اگر می توانید یک سوره مثل من بیاورید من دست از ادعای معجزه بودن خودم برمی دارم. همه اینها در صورتی است که این کتاب سراسر موجز و مغلق و مجمل نباشد که اگر سراسر اینچنین بود نمی توانست نه آن هدف هدایت و ارشاد خودش را تأمین بکند و نه در رابطه با معجزه بودن خودش نقشی داشته باشد.

بله؛ همان طوری که خود قرآن می گوید: دارای دو دسته از آیات است: یک سری، آیات محکّمات است که ظواهر هم داخل در این دایره هستند و از قبیل محکّمات قرآن است. یک سری هم متشابهات هستند که آنها روی یک مصالحی در قرآن وجود دارد، ولی ما نمی خواهیم ادعا بکنیم که کسی از متشابهات قرآن پیروی داشته باشد. ما در رابطه با محکّمات که ظواهر هم از جمله محکّمات هستند داریم بحث می کنیم. لذا وجود یک مطالب بسیار بالا در قرآن، این سبب نمی شود که آنجائی که پای ظاهر مطرح است و از محکّمات مطرح است و خود قرآن هم از اتباع محکّمات هیچ چگونه نهی نکرده، و نهی تنها در رابطه با اتباع متشابهات قرآن است، اینها هیچ دلالت بر جلوگیری از عمل به ظواهر و حجیت ظواهر قرآن نمی کند.

کما اینکه اشتمال بعضی از سور بر حروف کذائیه، «الم» و متشابهش شاید مجموعاً در قرآن به نصف صفحه هم نمی رسد. حالا ما نفهمیم معنای «الف، لام، میم»، را این چه ربطی به حجیت ظواهر قرآن دارد که مورد بحث ماست؟

اختصاص فهم تمام خصوصیات قرآن به ائمه معصومین (علیهم السلام)

اما آن روایاتی که در رابطه با ابو حنیفه و قتاده مطرح است، خود روایت شاهد بر این است که این روایات، مطلب دیگری را می گوید. در روایت اول ابو حنیفه ادعا کرد که من همه قرآن را با تمام خصوصیات و جهاتش می دانم!! اینجاست که امام (علیه السلام) فرمود: یک علمی را ادعا کردی که هیچ از آن علم بهره ای نداری و حتی این تعبیری که امام در ذیل فرمودند: «ما ورثک الله من کتابه حرفا» آن هم معنایش همین است یعنی حتی یک حرف از آن حروفی که نیاز به این دارد که انسان از ناحیه خداوند استفاده کند، نیاز دارد به اینکه با وراثت الهیه استفاده بکند، واقعا یک حرفی از آن حروف را هم خداوند به ابو حنیفه نداده. مسأله ظواهر قرآن در این دایره وارد نیست. ظواهر قرآن که عنوان «ورثک الله» در آن وجود ندارد، آن یک معنای ظاهری است و لفظ هم در آن معنای ظاهر ظهور دارد. پس اینکه می فرماید: «ما ورثک الله من کتابه حرفا» یعنی «حرفا یحتاج الی تعلیم من الله تبارک و تعالی» و آن حرفی که «یحتاج الی تعلیم من الله تعالی الله» آن واقعا به ابو حنیفه عنایت نشده و او خارج از بحث ماست.

مسأله ظواهر نیاز به «ما ورثک الله» ندارد. «حمل اللفظ علی ظاهره» فقط به این نیاز دارد که انسان با عربیت و ادبیت عرب آشنائی داشته باشد اما آنکه عنایت الهیه لازم دارد و سر سوزنش هم در مثل ابو حنیفه ها وجود ندارد، همان است که خداوند همه اش را به ائمه معصومین (علیهم السلام) عنایت کرده است که در یک روایتی در تفسیر آیه «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ» امام معصوم (علیه السلام) می فرماید: آن کسی که «کان عنده علم من الکتاب» دارای چنین قدرتی بود در مقابل سلیمان، اما نسبت به ما ائمه معصومین دیگر کلمه «من» بین علم ما و بین کتاب، فاصله و واسطه نیست. ما عالمیم به تمامی کتاب، عالمیم «بالکتاب کله» نه «علم من الکتاب». پس امام صادق (صلوات الله علیه) به این کیفیت در مقابل ابو حنیفه در این روایت بحث می کند.

در روایت مربوط به قتاده که مربوط به تفسیر است؛ امام قتاده را در رابطه با تفسیر، مورد خطاب قرار دادند و در ذیلش هم که فرمودند: «انما يعرف القرآن» که مناسبت اینکه بحث در

رابطه با تفسیر بوده، مقصود این است که «انما يعرف تفسیر القرآن من خوطب به» چون بحث و دعوا با قتاده در مورد تفسیر بوده، امام می فرمودند که این تفسیر را تو از کجا در مورد قرآن انجام می دهی؟ اگر متکی به رأی و نظر خودت هستی؟ «فقد هلکت و اهلکت» اگر متکی به آرای دیگران و رجال هستی، «فقد هلکت و اهلکت» به دنبال اینکه می فرماید: «انما يعرف القرآن من خوطب به» مقصود این است: «انما يعرف تفسیر القرآن من خوطب به» و ما عرض کردیم: مسأله حجیت و عدم حجیت ظواهر، از دایره تفسیر خارج است برای اینکه تفسیر یعنی کشف امر غیر ظاهر، در حالی که ما بحث ظواهر را می کنیم، اصولاً کلمه ظاهر در مقابل تفسیر است، تفسیر یعنی غیر ظاهر، ظاهر یعنی غیر مستور.

پس اداله ای که در رابطه با تفسیر وارد شده هیچ ارتباطی به مسأله حمل لفظ بر ظاهر فی کتاب الله ندارد. پس نتیجه این گونه شباهت مخصوصاً در مقابل آن ادله قاطعه ای که ما نسبت به حجیت ظواهر کتاب ذکر کردیم فاقد ارزش است.

پرسش:

- ۱ - کیفیت استدلال اخباریین به اشمال قرآن بر مطالب عالیه و غامضه را برای منع حجیت ظواهر آن بیان کنید.
- ۲ - جواب از استدلال اخباریین به اشمال قرآن بر مطالب عالیه و غامضه را برای منع حجیت ظواهر را توضیح دهید.
- ۳ - شرط عمل به ظواهر قرآن چیست؟
- ۴ - آیا قرآن برای اکثر مردم قابل فهم است؟ چرا؟

ص: ۲۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

وجود علم اجمالی به مخصّصات و مقیّدات برای قرآن

در رابطه با حجیت ظواهر کتاب یک شبهه دیگر مطرح است که این شبهه، دو بعد دارد؛ یک بعدش این است که کسی بگوید: ما علم اجمالی داریم که در مقابل عمومات و اطلاقات کتاب، یک سری مخصّصات و مقیّداتی داریم، و یا یک نوع استعمالات مجازی در قرآن واقع شده و قرینه بر مجازش بصورت قرینه منفصله در ضمن روایات بیان شده است، و با وجود چنین علم اجمالی، ما نمی توانیم ادعا کنیم که قرآن، دارای ظهور است.

این شبهه هم نتیجه اش منع ظهور در رابطه با کتاب الله است. در حقیقت می گوید: خود کتاب الله، اجمال ذاتی و اجمال اصلی ندارد لکن با وجود علم اجمالی به اینکه مقیّدات و مخصّصات و قرائن مجاز در روایات وجود دارد، حالا اگر ما به یک عام قرآنی برخورد کردیم، نمی توانیم ادعا کنیم که این ظهور در عموم دارد، چون امکان دارد که مخصّص داشته باشد و مخصّصش در ضمن روایات مطرح شده باشد. این بعد شبهه راجع به قرائن منفصله

است که طبیعتاً این قرائن منفصله را در ضمن روایات باید جستجو کرد و ملاحظه کرد.

اما بعد دیگر این شبهه این است که کسی ادعا بکند که یک سری قرائن متصله همراه کتاب بوده و آنها به ما نرسیده که این مبتنی بر تحریف قرآن و ادعای تحریف است. پس مسأله تحریف، یک بعد شبهه است در رابطه با قرائن متصله که همراه بوده و به ما نرسیده، و بعد دیگر قرائن منفصله است.

اما از نظر قرائن منفصله، جوابش ظاهر است برای اینکه مطلبی را که صاحب شبهه ذکر می کند، تنها در آیات نیست، بلکه در خود روایات هم ما عمومات و اطلاقات فراوان داریم و در جای خودش در اصول بحث شده که اگر کسی بخواهد به عمومی تمسک بکند، باید از مخصص، فحص داشته باشد. در باب اطلاق و مجاز هم همین است. این بحثی بود که در باب عام و خاص، ذکر کردیم که «لا يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص». به مجرد اینکه انسان با یک عامی برخورد کرد و هنوز در رابطه با مخصصش فحصى ندارد، حق ندارد به عام، تمسک داشته باشد.

این، یک مشکل قرآنی نیست، این یک مطلبی است که هم در رابطه با قرآن مطرح است که ما وقتی به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» برخورد کردیم، فوری نمی توانیم روی این اطلاق انگشت بگذاریم، بلکه باید به دنبال مقیدات بگردیم، دنبال «نهی النبی عن بیع الغرر» و امثال ذلك بگردیم، و الا - بصرف برخورد به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» آنهایی هم که قائل به حجیت ظواهر کتاب هستند، مدعی نیستند که شما به مجرد برخورد به اطلاق، به اطلاق عمل کنید و دیگر لازم نیست که دنبال کنید که این اطلاق در کلام رسول، یا ائمه معصومین (علیه و علیهم السلام) آیا مقید یا مقیداتی دارد یا نه؟ در باب عمومات هم همین طور است. در باب قرائن منفصله مجاز هم مسأله این چنین است. پس این بعد شبهه، یک بعدی نیست که به کتاب اختصاص داشته باشد. در روایات همین مطلب مطرح است و حل اشکال به این است که هم درباره کتاب و هم درباره روایات پس از برخورد با اطلاقات و عمومات و امثال ذلك باید انسان از مخصص تفحص داشته باشد. اگر مأیوس شد «عن الظفر بالدلیل علی التخصیص» آنوقت «یرجع الی اصاله العموم و الی اصاله الاطلاق»، پس یک شبهه غیر واردی است.

ادعای تحریف قرآن

و اما بعد دوم که مبتنی بر ادعای تحریف به نقیصه فی کتاب الله تبارک و تعالی است. اولاً

جای این بحث در اصول نیست. بحث تحریف، یک بحث بسیار دامنه داری است، و در کتابهای مقدماتی تفسیر کاملاً از این بحث شده و در آن کتاب مدخل التفسیر هم من این مسأله عدم تحریف را بصورت خیلی مستوفی بحث کرده ام و باید گفت: این یک مطلب استعماری است.

اینکه مسأله تحریف به علمای شیعه نسبت داده می شود، برای این است که می خواهند حقانیت شیعه را از این راه تضعیف کنند، و بگویند: کتاب الله از نظر شیعه، فاقد ارزش است، برای اینکه کتابی که در آن تحریف واقع شده باشد که در بعضی از روایات مجعوله تحریف، بین مقدم و تالی در یک قضیه شرطیه ای روایت دروغی وارد شده که می گوید: دو ثلث قرآن بین این مقدم و تالی حذف شده است. در آن آیه شریفه: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» که مرحوم آخوند صاحب کفایه گول همین معنی را خورده اند، بدون اینکه به تفسیر مراجعه کنند و تناسب بین شرط و جزاء را در این آیه ملاحظه نکنند و احتمالاً-تی را که صاحب مجمع البیان در ارتباط بین این شرط و جزاء مطرح کرده اند ملاحظه کنند، همینطور چشم بسته فرموده اند که دلیل اعتبار، مساعد با تحریف است! در حالی که این دلیل اعتبار نیست، به نظر من دلیل تنبلی عدم مراجعه به تفسیر است و اگر کسی به تفسیر مراجعه بکند، ارتباط بین این صدر و ذیل و جزاء و شرط در این آیه کاملاً مشخص و معین شده است و کاملاً مورد قبول انسان است. لکن دستهای استعماری از همین جهل ما به قرآن و مسائل قرآنی که اصولاً هیچ دقت در این معنی نکرده اند که چطور می شود یک دینی داعیه ابدیت و جاودانی داشته باشد و تنها معجزه باقیه اش کتاب باشد و در آن کتاب هم تحریف حاصل شده باشد؟!!

اصلاً انسان نیاز ندارد که ادله دیگری در این رابطه اقامه کند، و آیات و روایاتی برای عدم تحریف اقامه بشود، نفس همین معنی: دینی که بر پایه حقیقت استوار است و برای همیشه می خواهد باقی باشد و تنها معجزه اش هم کتاب است، کسی بگوید: این کتاب، محرف و ناقص است و چه بسا قرائن متصله ای همراه این آیات بوده و آن قرائن دلالت می کرده بر اینکه مراد از این آیات، آن نیست که ما بدون این قرائن استفاده می کنیم و گردن این آیات می گذاریم.

شیعه از روز اول متهم بود به این معنی و متأسفانه ساده لوحی و بی توجهی بعضی از علمای شیعه سبب شد که این اتهام، نسبت به شیعه، یک اتهام واقعی بشود و شما هم که برای

حج مشرف می شوید، می بینید که تمام حرفهائی که ضد شیعه زده می شود، حرفهای دروغی است، فقط یک کلمه در حرفهای اینها واقعیت دارد و آن اینکه فلان عالم شیعه راجع به تحریف کتاب، کتاب نوشته است، این واقعیتی است و آن عالم شیعه آدم ساده لوحی بوده که بر طبق بعضی از نقل ها آن هم از طرف بعضی از دستگاه های جاسوسی اجانب برای نوشتن این کتاب تحریک شده بوده بطوری که نقل می کنند: هر هفته هر مقداری می نوشت آن دلال و جاسوس می آمد همان مقدار را می گرفت و می برد استنساخ می کرد که مبادا این نویسنده پس از تمام شدن کتاب، پشیمان بشود. اگر پشیمان هم بشود دیگر پشیمانی سودی ندارد چون نسخه، نسخه غیر منحصر شد، و هر هفته هر مقداری که می نوشت، تحت استنساخ قرار می گرفت برای اینکه نسخه، متعدد باشد و پشیمانی دیگر نقشی نداشته باشد!

انکار محققین شیعه نسبت به مسأله تحریف قرآن

لکن علماء و محققین شیعه که یک قسمت مرحوم طبرسی در مقدمه مجمع البیان (مقدمه از ایشان است یا از غیر ایشان الان تردید دارم) اقوال بزرگان از علماء از زمان شیخ مفید و سید مرتضی و دیگران را نقل می کند که همه متفقند بر اینکه قرآنی که «نزل علی النبی (صلی الله علیه و آله) همین قرآنی است که در اختیار من و شماست بدون اینکه از نظر کلمات و از نظر حروف، تا چه رسد به یک آیه و ده آیه و یک سوره و چند سوره، هیچ تفاوتی با آن قرآن نازل بر نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) داشته باشد.

بله؛ یک اختلافی در قراءات هست که اشاره می کنیم، اما اصل آنچه که وارد شده از نظر کلمات و حروف، همین است که در اختیار ما هست و ادله قاطعه و براهین زیادی بر این معنی اقامه شده که این یک بحث بسیار جالبی است اگر کسی مطالعه کند و دقت کند هم از نظر علمی، جالب است و هم از نظر اعتقادی بحث بسیار جالبی خواهد بود.

بالاخره اگر کسی بخواهد به استناد وقوع تحریف در قرآن، جلوی حجیت ظواهر قرآن را بگیرد، این از چیزهایی است که هم خلاف نظر بزرگان و محققین از علمای شیعه است، و همینهایی هم که به آنها نسبت داده شده، خیلی جنبه تحقیقی در آنها وجود ندارد؛ مثل علی بن ابراهیم در تفسیرش می گوید: چنین مطلبی را ذکر کرده. علی بن ابراهیم در مذهب ما بعنوان یک راوی مطرح است، نه بعنوان یک محقق و عالم به آن معنائی که ما برای عالم می کنیم، و همین طور این متأخر هم که کتابی در مسأله تحریف نوشته، ایشان بعنوان یک محدث مطرح

بوده نه بعنوان یک محقق و عالم شیعه. لکن آنها وقتی می خواهند شیعه را متهم کنند اولاً مقام یک محدث را از شیخ انصاری هم بالاتر می برند، بعد می گویند: چنین شخصیت علمی در باره تحریف قرآن، کتاب نوشته، پس معلوم می شود عقیده شیعه و اعتقاد علمای شیعه، تحریف قرآن است، آنوقت یک تعبیراتی هم مثل مرحوم آخوند «و یساعده الاعتبار» در کنارش ضمیمه می شود، که این اتهام را یک اتهام نسبتاً واردی می کند، اما واقعیت مسأله ابداً چنین نیست.

اختلاف قراءات قرآن و عدم حجیت آن

بله؛ در مسأله قراءات، این بحث هست که قراءات مختلفه در قرآن هست، قراء سبعة یا قراء عشرة مطرح است، و راجع به قراءات هم، باز یک بحث مقدماتی تفسیری هم در همین رابطه وجود دارد که این قراءات اولاً- متواتر است یا لیس بمتواتر؟ متواتر از کیست، متواتر از خود قراء است؟ یعنی به تواتر ثابت شده که عاصم اینجوری قرائت کرده، به تواتر ثابت شده که حفص اینجوری قرائت کرده، این صغری و کبری آن ممنوع است.

اولاً- آنهایی که این قراءات را از این قراء نقل کرده اند، آن روات اصلیش از دو نفر تجاوز نمی کند، و با دو نفر، تواتر ثابت نمی شود. سلّمنا که به تواتر ثابت شد که عاصم این گونه قرائت کرده، بحث می آید سر قرائت خود عاصم، عاصم این قرائت را از چه کسی گرفته؟ آیا قرائت را از امام معصوم یا از رسول خدا گرفته یا خودش اجتهاد کرده و اینجوری قرائت کرده؟ ظاهر این است که خودش اجتهاد کرده، لذا خود قراء سبعة، یک مشککشان این است که در مقابل هم ایستاده اند، این قرائت او را نفی می کند، او قرائت این را نفی می کند، این استدلال بر صحت قرائت خودش می کند، آن هم بر صحت قرائت خودش استدلال می کند که اینها همه حاکی است که این قرائتها یک اجتهادات ادبی و فنی بوده که از این قراء سبعة یا عشرة تحقیق پیدا کرده است.

اجتهادات فنی عاصم برای من و شما چه حجیتی دارد؟ آیا عاصم امام معصوم است که کلامش برای من و شما حجیت داشته باشد؟ لذا واقعیت مسأله این است که آنهایی که داد تواتر قراءات را می زنند، اگر مقصودشان این است که این قراءات از طریق این قراء بصورت متواتر برای ما نقل شده، این صغرا و کبرا ممنوع است: اولاً تواتری نیست، ثانياً تواتری هم باشد تواتر عن المعصوم حجت است. اگر بصورت تواتر ثابت شد که زراره در فلان مسأله

اجتهادش این معنی را اقتضاء کرده است، ثابت شود چه اثری بر اجتهاد زراره مترتب است؟ زراره بعنوان ناقل نقلش حجیت دارد، بعنوان عادل و ثقه روایاتش حجیت دارد، اما اگر زراره یک کتاب فتوایی مثل یک رساله عملیه ای که الان متداول در زمان ما هست، می نوشت، این رساله عملیه اش برای من و شما فاقد ارزش و اعتبار بود، فقط به عنوان نظر یک فقیه اعتبار داشت، اما نظر فقیه که لازم الاتباع نیست! مخصوصا برای فقهای دیگر و امثال خودش.

و اگر مقصود از تواتر، این است که قراءات سبع به نحو تواتر از رسول خدا نقل شده، یعنی رسول خدا بر طبق این قراءات، قرائت کرده اند، یک دفعه یک کلمه از آیه ائی را به فتح خواندند، یک مرتبه مثلا آیه «حَتَّى يَطْهُرُونَ» را با تخفیف خواندند، یک مرتبه با تشدید خواندند، برحسب اختلاف قراءاتی که در کار است، اولاً چنین چیزی نیست. بنحو تواتر از رسول خدا که هیچ، از خود این قراءهم به نحو تواتر نرسیده.

ثانیا اگر مسأله به رسول خدا ارتباط دارد، دیگر حفص و عاصم و امثال ذلک این وسط چه کاره هستند که بگوئیم: «هذه قرائه عاصم»، عاصم چه کاره است؟ بگوئید: «هذه قرائه الرسول» آن هم بگوئید: «هذه قرائه الرسول». اگر رسول خدا برحسب این قراءات سبعة، مختلف قرائت می کردند، آیا این قرائتهای مختلف باید به رسول خدا نسبت داده شود یا به امثال حفص و عاصم، و مانند آنها نسبت داده شود؟ در حالی که تفاسیر شیعیه و سنی پر است که می گویند: «هذه قرائه عاصم، هذه قرائه حفص، هذه قرائه سوّمی». پیدا است که این قرائتها به اینها اختصاص دارد و از اینها هم ناشی شده و سرچشمه گرفته اند، نه اینکه به رسول خدا ارتباط داشته باشد.

از اینجا روشن می شود این بحثی که در باب تواتر قراءات مطرح شده که گفته اند: در قراءات یک مطلب برحسب روایات هست و آن این است که «يجوز القرائه بكل قرائه» در مقام قرائت، هر قرائتی، جائز است، اما در مقام حجیت و استدلال «لم یکن دلیلا- علی الحجیه و الاستدلال» چه دلیلی داریم بر اینکه قرائت عاصم همان طوری که «يجوز القرائه بها، یصح الاستدلال بها علی الحکم الشرعی و قرائه حفص هكذا یصح الاستدلال بها علی الحکم الشرعی؟»

لذا آن که به ما ارتباط دارد که از نظر مسأله حجیت ظواهر و برای استفاده احکام مطرح است، واقع این است که این قراءات «لیس شیء منها بحجه بحیث یصح الاستدلال بها» و لو اینکه از نظر اصل قرائت و خواندن، لعل از فتاوا و روایات استفاده می شود که «يجوز القرائه»

اما صحت استدلال و احتجاج از دائره جواز قرائت خارج است.

خود این بحث تواتر قراءات هم باز از بحثهای نسبتاً مهم است گرچه به مسأله تحریف نمی رسد، و در بحثهای مقدماتی قرآن با طول و تفصیل بیان شده و مناسب هم هست به آنجا مراجعه شود. هذا تمام الکلام در بحث حجیت ظواهر و تمام الکلام فی بحثنا فی هذا العام. ان شاء الله اگر توفیقی باشد و سلامتی لعل سال دیگر هم در خدمت شما باشیم.

پرسش:

۱ - شبهه وجود علم اجمالی به مخصّصات و مقیدات قرآن را تقریب کنید.

۲ - جواب از شبهه فوق را بیان کنید.

۳ - کدام شبهه بر ادعای تحریف قرآن مبتنی است؟ توضیح دهید.

۴ - اختلاف قراءات قرآن و عدم حجیت آن را بیان کنید.

ص: ۲۸۸

- حجیت اجماع

- بنای عقلا

ص: ۲۸۹

۱۳۷۴/۶/۱۸ بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلـوه و السّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حجيت اجماع

بررسی حجيت اجماع منقول به خبر واحد

بعد از بحث از حجيت قول لغوی، بحث در حجيت اجماع است. سرفصل اين مسأله مثل کتاب رسائل و كفايه كه ملاحظه فرموده ايد، همينطور است. اگر اجماعی به خبر واحد نقل شود، آیا اين اجماع منقول به خبر واحد، حجيت دارد يا نه؟ بحث هم در اين متمرکز است كه آیا ادلّه حجيت خبر واحد همان طوری كه مثل خبر زراره محتمل الصدق يا كذب را شامل می شود، اجماعات منقوله به خبر واحد را هم شامل می شود يا نه؟ فرض حجيت اجماع محصّل روی اين ملاك چیست؟ اين بحث خودش مفيدتر از اساس بحث است كه آیا ادلّه حجيت خبر واحد اجماع منقول را شامل می شود يا نه؟ لذا ابتداء بحث در ملاك حجيت اجماع محصل می باشد.

به عنوان مقدمه، لازم است این بحث تذکر داده شود که فقهای ما، بزرگان ما که ادله را عبارت از ادله اربعه می دانند: کتاب، سنت، اجماع و عقل و در حقیقت اجماع را به حسب ظاهر، یک دلیلی مستقلی قرار می دهند، در حالی که در قبال کتاب و در مقابل سنت است.

مقصود از سنت در این ادله اربعه به قرینه عطف بر کتاب، همان سنت محکمه است که سنت محکمه، عبارت از قول و فعل و تقریر معصوم (علیه السلام) است. عطف بر کتاب دلالت دارد بر اینکه اجماع را هم یک دلیل مستقل در ردیف کتاب و سنت و عقل قرار داده اند. آیا واقعیت مسأله روی مبنای اهل بیت (علیهم السلام) و فقهای امامیه، چنین است؟ یا اینکه بین اجماع و ادله دیگر فرق وجود دارد و آن این است که ادله دیگر، خودشان حجیت دارند، خودشان اتصاف به حجیت پیدا می کنند. کتاب حجه، قول المعصوم و فعل المعصوم و تقریر المعصوم حجه و از عقل که دیگر بالاتر حجتی نیست او دیگر حجتی است که همه حجتها و تمام چیزهایی که معتبر است، ریشه اش از عقل و حکم عقل است. آیا روی مبنای علما و فقهای شیعه در باب اجماع هم مسأله این طور است یا اینکه اجماع بما هو اجماع، نه عقلی دلالت بر حجیت این اجماع دارد و نه نقلی دلالت بر حجیت این اجماع دارد؟

وقتی که ما اجماع را به عقل عرضه کنیم اینطور نیست که حکم کند که «انه حجه» مثل حجیتی که برای نقل به حسب عقل ثابت است. بعد از آنکه ما اجماع را بر عقل عرضه کنیم چنین جواب مثبتی به ما نمی دهد. اگر از او پرسیم که «هل الاجماع بعنوانه و ذاته یکون حجه؟» جواب نمی دهد که «انه حجه»، چرا نباید حجت باشد؟ روی چه حسابی اجماع از نظر عقل انتساب به حجیت نداشته باشد؟! از نظر نقل هم آیه و روایتی نداریم که بگوید: «الاجماع حجه» که آیه ای وارد شده باشد فی کتاب الله یا اینکه روایتی وارد شده باشد که حکم به حجیت را روی اجماع بار کرده باشد. نه کتاب و نه سنت دلالتی بر این معنی ندارد.

سز قرار دادن اجماع در ردیف ادله اربعه

پس چرا مسأله اجماع به عنوان یکی از ادله اربعه و در ردیف سائر ادله اربعه قرار داده شده است؟ این در حقیقت بعنوان مماشات با برادران اهل سنت است و الا اجماع همان طوری که بعدا ان شاء الله در وجه حجیت اجماع و در ملاک حجیت بحث می کنیم، می گوئیم که اجماع در صورتی حجیت دارد که کاشف از موافقت معصوم (علیه السلام) باشد یا حداقل کشف کند از وجود یک دلیل معتبر غیر قابل خدشه. حداقل یک چنین معنایی در آن وجود داشته

باشد که روی این حساب، اجماع بعنوان کشف از موافقت معصوم، حجت است که به همان سنت برمی گردد که دلیل خاص معتبری است که حکایت از قول یا فعل یا تقریر معصوم می کند، این هم حکایت از سنت دارد، «لیکون حجه». پس در حقیقت، اجماع هم یک شعبه ای و بخشی از سنت است و حجیت آن به عنوان مکشوف و منکشف است. و لذا خود کاشف و خود حاکی به عنوان خودش اتصاف به حجیت ندارد منتها چون برادران اهل تسنن برای اجماع، اصالت قائلند و برای آن یک حجیتی قائل شده اند و اساس مسلک و مسند خودشان را بر این اجماع پایه گذاری کرده اند و روی این جهت اجماع را هم بعنوان یکی از ادله معتبره شناخته اند و ما از هم نظر تعبیر و رعایت مسأله همراهی و مماشات با آنها، کلمه اجماع را بکار می بریم. اما اجماع برای آنها و از نظر آنها اصالت دارد.

دلیل عامه بر حجیت اجماع

وقتی از آنها می پرسیم که شما چه دلیلی بر حجیت اجماع دارید؟ آنها جواب مثبت می دهند. یک روایتی را که از ائمه معصومین و اهل البیت (علیهم السلام) چنین روایتی نقل نشده، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می کنند که «لا تجتمع ائمتی علی خطا» می گویند: این روایت قول رسول خدا است. در حقیقت وقتی که بخواهیم این عبارت را خلاصه کنیم کان معنایش این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده است که حالت مجموعی این امت و حالت اجماعی این امت، یک جنبه عصمتی دارد و این مجموعه در هیچ گونه ضلالت و گمراهی و خطایی، اجتماع نمی کنند. پس اگر یکوقت ملاحظه کردید که امت من همه بر یک مطلبی اجتماع کردند شما فرض کنید که آنجا مسأله خطا نیست، مسأله ضلالت و گمراهی وجود ندارد. آنجا مسأله، مسأله واقعیت است و مسأله حقیقت.

لعل که ما این کلام را قدری به نفع شما توجیه می کنیم، بر فرض هم که این روایت، صادق باشد، این روایت، جنبه خبری دارد، این، غیر آن چیزی است که شما دنبالش هستید. (اینجا نکاتی هست ولو اینکه خیلی هم به بحث اصولی ما ارتباط ندارد لکن یک نکات قابل توجهی است که باید مورد توجه واقع شود). یک وقت این است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرماید: «اجماع ائمتی حجه»، ما از این کشف می کنیم که رسول خدا «بما انه نبی و بما انه رسول» یک حجیت شرعی ای روی اجماع ثابت کرده است مثل بعضی از حجت‌های شرعیه ایی که شارع گفته: حجت است یا تأسیساً و یا امضاء. اما شما اینجا نمی خواهید بگویید

که مفاد این عبارت این است. مفاد این عبارت جنبه اخبار از یک مسأله ای است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کان می خواهند اخبار کنند، بر فرض صحت روایت که در امت من به عنوان حالت اجماعی و اجتماعی، یک حالت عصمتی وجود دارد. اینها با آن حالت اجتماعیشان مصون از ضلالت و گمراهی هستند. اگر این به عنوان این باشد که یک مطلبی بخواهد اخبار بشود این با خبر واحد و امثال ذلک ثابت نمی شود.

تأمل در حجیت خبر واحد در موضوعات

خبر واحد را که بعدا بحث می کنیم، در احکام شرعیه اتصاف به حجیت دارد اما در موضوعات خارجیه، این حجیت خبر واحد نیاز به تأمیل و دقت دارد، که آیا ادله حجیت خبر واحد شامل آنها می شود یا نه؟ مثلاً: یک وقت زراره از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که «صلاه الجمعة واجبه» و ادله حجیت خبر واحد، قول زراره را شامل می شود، اما اگر زراره از امام صادق نقل کرد که «ان زیدا فاسق» آیا ادله حجیت خبر واحد این را هم می گیرد یا اینکه ادله حجیت، در بیان موضوعات نیست. باز اشتباه نشود! یک وقت ما مستقیم از امام می شنویم که «ان زیدا فاسق»، هیچ تردیدی در حجیت در آن نیست. دیگر نیاز به هیچ مسأله ای نیست. اما فرض، آنجایی است که خبر واحدی این را حکایت کند. خبر واحد بگوید که «قال الامام (علیه السلام): ان زیدا فاسق» دیگر معلوم نیست، ادله حجیت خبر واحد اینجا را هم شامل بشود.

لذا این بیانی که شما می گوئید از رسول خدا روایت شده: «لا تجتمع ائمتی علی خطاء» معنایش این است که می خواهید بگوئید: بر حسب نقل ناقلین، رسول خدا اخبار کرده است.

یک وقت ما از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بلا واسطه می شنویم که فرمود: «لا تجتمع ائمتی علی خطاء» ایشان عالم به همه واقعیات است «لا یخبر الا عن الواقع»، هر چه که ایشان اخبار کند، از واقعیت است. اما یک وقت این است که پای روایت و نقل در کارست. ما که نبودیم بشنویم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنین چیزی را بیان کرده اند، بر فرض، ناقل آمده چنین چیزی را نقل کرده است. آیا ادله حجیت خبر واحد بر فرض که چنین روایتی وجود داشته باشد، اینجا را شامل می شود؟ شبیه اخبار زراره نسبت به قول امام صادق (علیه السلام) است که «ان زیدا فاسق».

و باز دقت دیگری که در اینجا هست، ما تردیدی نداریم که مقصود از اجتماع امت در «لا

تجتمع امتی علی خطاء» اجتماع امت رسول خدا از زمان رسول خدا الی یوم القیامه نیست.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نمی خواهند بر فرض بفرمایند که امت من «من هذا الزمان الی یوم القیامه» اگر مجتمع شدند «علی شیء» بدانید که آن شیء، ضلالت نیست و این ها اجتماع به ضلالت نمی کنند، بلکه مقصود از امت، همان امت در هر عصری است نه مجموعه امت «الی یوم القیامه».

معنای «لا تجتمع» طبق مناسبت حکم و موضوع

اما نکته مهم روی کلمه «لا-تجتمع» است که آیا این اجتماع را چه کسی باید معنی کند؟ اجتماع یک معنای عرفی است. با توجه به مناسبت حکم و موضوع معنای عرفی این است که همه امت باید اجتماع کنند. ندارد که «لا تجتمع اکثر امتی، لا تجتمع جزء امتی». «لا تجتمع امتی» یعنی کآن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می خواهد این طور بفرماید که یکی از عنایتهایی که خداوند به امت من کرده، این است که اینها این طور نیست که همه شان در یک زمان، اتفاق بر ضلالت و گمراهی پیدا کنند و حتی یک نفر، آن واقعیت و هدایت در اختیار نداشته باشد، بلکه اگر اجتماع امت بر یک مطلبی تحقق پیدا کرد، روی عنایت الهی، این اجتماع، کاشف از واقعیت آن مطلب مجتمع فیه است.

باز هم اینجا یک ارفاقی به آنها می کنیم که این «لا تجتمع» ظهور در اجتماع اختیاری دارد، در مقابل اجتماع غیر اختیاری مثل اینکه فرض کنیم - خدای نکرده - در یک زمانی، یک قدرت قاهره و یک ابرقدرت جائره پیدا شود و تمام امت اسلامی را مجبور کند بر اتفاق ضلالتی که این خارج از دایره این روایت است. «لا تجتمع» یعنی اجتماع اختیاری. اجتماع غیر اختیاری از دایره این عبارت خارج است.

اما نکته حساس، همان است که مناسبت حکم و موضوع هم همین معنا را اقتضاء می کند که اگر امت بر یک امری اجتماع کند آن وقت از این ها سؤال می شود که شما مبنای مذهب و مسلک خودتان را بر امت و نظر امت قرار دادید، در انحراف مسیر خلافت، کجا اجتماع حاصل شد؟ کجا اجتماع حاصل شد که «لا-تجتمع امتی علی ضلاله علی فرض ثبوت تلک الروایات؟» اولاً شما جمعیتی را در خود مدینه درست کردید آن جمعیت هم همه مردم نبودند، بلکه جمعی از بزرگان صحابه که در رأسشان امیر المؤمنین (علیه السلام) بود، مخالف با نظریه ای بود که شما پایه گذار این نظریه بودید و بعض دیگر از صحابه هم هکذا و آنهایی که

جبرا مجبور به بیعت شدند، آنها را با «لا تجتمع» نمی شود درست کرد. «لا تجتمع»، اجتماع اختیاری را دلالت دارد. اما اجتماع با شلاق و تازیانه و با ظلم، خارج از دائرة «لا- تجتمع» است که در این روایت قرار دارد. خود این روایت مکذّب این معنی هست. خود این روایت دلالت برخلاف این معنی می کند. کجا اجتماعی حاصل شد؟ مسلمانهای مکه کجا بودند؟ مسلمانهای سائر مراکز کجا بودند؟ آنها کجا بودند که موافقت خودشان را اعلام کرده باشند؟ جمعی و لو جمع کثیری از اهالی مدینه که این هم نبود، یکی مطلبی را شما القاء کردید و آنها هم پذیرفتند، چطور با «لا تجتمع امتی» می توانید صحت این مطلب را ثابت کنید؟

ثانیا: این علمای متأخر شما چه حقی دارند که بیایند اجتماع را پیش خودشان معنی کنند مثلا فخر رازی بگوید: اجتماع، عبارت از اتفاق اهل حل و عقد است؟ کدام روایت را داری معنی می کنی؟ روایت، «لا تجتمع» امتی است. مگر امت، اختصاص به اهل حل و عقد دارد تا اجتماع را به معنای اهل حل و عقد معنی کنیم؟ یا بعض دیگرشان مثل حاجبی بیاید اجتماع را معنی کند به اتفاق مجتهدین و علما. مگر کلمه مجتهدین و علما در لسان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ذکر شده است؟ آنکه خودتان ساختید لا اقل همان را رعایت کنید. بعضی گفته اند: اجتماع اهل مدینه است، بعضی گفته اند: اجتماع مدینه و مکه و مصر و بصره و کوفه است. حرفهایی که از جیب خودشان در آورده اند و روی همان مبنای خودشان درست کرده اند که هیچ کدام این حرفها جور در نمی آید. اگر روایت صحیح است و رسول خدا فرموده، ایشان یک عنوان کلی را ذکر کرده، یک عنوان شرعی هم نیست. صلاه و صوم که نیست که خود شارع بیان کند که «ما المراد من الصلاه، ما المراد من الصوم» یک عنوان کلی است «لا تجتمع امتی علی ضلاله». اجتماع معنایش معلوم است، امت هم معنایش معلوم است و ما توضیحاتی هم به نفع شما دادیم، که مقصود از امت، امت الی یوم القیمه نیست. مقصود از اجتماع، اجتماع «عن قهر و ظلم» نیست. اما خود عنوان را که ما نمی توانیم از بین ببریم «لا- تجتمع امتی علی ضلاله». این اجتماع امت کجا تحقق پیدا کرد که شما به استناد این روایت، کلمه «لا تجتمع امتی علی ضلاله» را رویش بار کنید؟

پس برادران اهل تسنن به این کیفیت که ذکر شد برای اجتماع، اصالت قائلند. اما ما که تابع مذهب ائمه اهل بیت (علیه السلام) هستیم، برای اجتماع بعنوان اجتماع نه آیه ای داریم که دلالت بر حجیت اجتماع کند، نه روایتی داریم که دلالت بر حجیت اجتماع داشته باشد، بلکه اگر اجتماع کشف از موافقت معصوم بکند یا لا اقل از وجود یک دلیل معتبری کشف بکند که

اگر ما هم اطلاع بر آن دلیل معتبر پیدا می کردیم بر طبقش فتوا می دادیم، به این اعتبار، اجماع حجیت دارد. پس اینکه اجماع را در ردیف ادله اربعه ذکر کردیم نه به خاطر واقعیت مسأله است بلکه برای این است که آنها چنین کرده اند. به اعتبار منکشف و محکیش، عنوان اجماع را آوردیم و الا- اجماع فی نفسه، فاقد حجیت است. این یک مقدمه ایی بود برای مباحث بعدی ان شاء الله.

پرسش:

۱ - چرا اجماع در ردیف ادله اربعه قرار گرفته است؟

۲ - دلیل عامه بر حجیت اجماع را بیان کنید.

۳ - آیا ادله حجیت خبر واحد اخبار در موضوعات را شامل می شود؟

۴ - معنای «لا تجتمع» طبق مناسبت حکم و موضوع چیست؟

۵ - چرا دلیل عامه بر حجیت اجماع، باطل است؟

ص: ۲۹۷

۱۳۷۴/۶/۱۹ بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم که اساس بحث اصولی در مسأله اجماع، این است که آیا اجماع منقول به خبر واحد، حجیت دارد یا نه، و این ادعاهای اجماع که در کلمات فقهاء و بزرگان ملاحظه می شود، آیا برای دیگران حجیت دارد یا نه؟ لکن بعضی از جهات هم به مناسبت، در اینجا بحث شده. یک جهت آن مطلبی است که عرض کردیم که اجماع فی نفسه به حسب نظر علمای ما و فقهای امامیه که تابع مسلک و نظر اهل بیت (علیهم الصلاه و السلام) هستند حجیت ندارد. ما برخورد نکرده ایم به یک آیه یا یک روایت معتبره ای که حجیت را برای اجماع ثابت کرده باشد. پس ملاک حجیت اجماع، جهت دیگری است که اجماع کاشف از آن جهت است و آن جهت، خودش حجیت دارد و آن موافقت با رأی معصوم (علیه السلام) است.

کیفیت کشف اجماع از موافقت معصوم

برای این جهت که اجماع چه جوری کشف می کند از موافقت معصوم، و یا روی بعضی

از وجوه (که بعدا ان شاء الله عرض می کنیم) کشف از وجود یک دلیل معتبری می کند، بحیثی که اگر ما هم مواجه با آن دلیل معتبر بودیم، به مقتضای آن دلیل، اخذ می کردیم و بر طبق آن دلیل، فتوا می دادیم - بعضی از وجوه حجیت اجماع این معنا را دلالت دارد، اما اکثر وجوه و آنهایی که این وجوه را اقامه کرده اند، منکشف و مکشوف را همان نظر معصوم و موافقت معصوم (علیه السلام) قرار داده اند لکن بعضی از وجوه که ان شاء الله بحث می شود، منکشف را یک دلیل معتبر که اگر ما هم اطلاع بر آن پیدا می کردیم لأخذنا علی وفقه. اکثر وجوه روی همین مسأله کاشفیت از موافقت معصوم است. حالا چه جوری کشف می شود از موافقت معصوم - اینجا یک نکته ای است که قبل از ورود در این وجوه باید به آن توجه بکنیم و آن این است که چون ما ملاک را همان موافقت معصوم می دانیم لذا بحسب موارد و وجوه، کاشفها فرق می کند و لازم نیست که همیشه اتفاق علما کشف از موافقت معصوم بکند، گاهی در عین اینکه اتفافی وجود ندارد، طبق این وجوهی که ذکر می شود، موافقت معصوم استنباط می شود اگر این وجوه تمام باشد، گاهی هم روی بعضی از وجوه، باید اتفاق تحقق پیدا بکند تا مسأله کاشفیت به دنبالش باشد بطوری که اگر اتفافی وجود نداشته باشد، روی بعضی از این وجوه، عنوان کشف از موافقت معصوم (علیه السلام) تحقق ندارد. پس این وجوهی که ما ان شاء الله، عرض می کنیم اینها یکنواخت نیست، اینجور نیست که در تمام اینها اتفاق باشد، و حتی در بعضی از اینها نه تنها اتفاق وجود ندارد بلکه رأی یک نفر اگر صحیح باشد، این وجه نظر یک نفر را کاشف از موافقت از معصوم می کند با اینکه اتفافی در کار نیست، اکثریت هم در کار نیست. اگر مبنا و وجه صحیح باشد فقط رأی یک نفر است، خودش کاشف از موافقت معصوم (علیه السلام) است. پس باز برگردیم به حرف دیروز که ما که در همه این وجوه، تعبیر به اجماع می کنیم اینها در حقیقت مماشاتا است و الا در خیلی از این وجوه اصلا عنوان اجماع و کلمه اجماع تحقق ندارد، بلکه حتی با رأی یک نفر هم اگر آن دلیل تمام باشد، ملاک حجیت تحقق دارد.

کشف رأی معصوم از طریق اجماع دخولی

اولین وجه از این وجوه این است که اگر فرض کنید یک فقیهی ملاحظه کرد و دید علمائی وجود دارند و اینها یک مطلبی را بالاتفاق قائل هستند و از یک طریقی یقین کرد که امام معصوم در بین اینها وجود دارد ولو اینکه شخصا او را نمی شناسد، مثل اینکه از باب مثال، فی

زمن الحضور است که این معنا امکان تحقق دارد. اگر یک کسی وارد یک مجلسی شد که روایت متعدد وجود داشتند و بعضی از افراد غیر معلوم الوصف و الحال وجود داشت و یقین پیدا کرد که امام در بین اینها وجود دارد، اما کدام امام هست و کدام نیست، حالا آنهایی که نیست شاید بعضی ها را می شناسد اما چند نفر هم غیر معروف الحال و معلوم الحال هستند، لکن علم اجمالی پیدا کرد به این که یکی از اینها عبارت از امام است و دید نظریه همه، یک مطلب است، همه در یک مسأله فقهیه، متفق القول هستند، بدون اینکه که اختلاف نظری وجود داشته باشد. اگر یک چنین چیزی پیدا شد و تحقق پیدا کرد که امکان دارد در زمان غیبت هم تحقق پیدا بکند لکن امکانش در زمان غیبت، یک امکان ثبوتی است، اما امکان اثباتی آن برمی گردد به یک اشکالی که در وجه دوم ما ان شاء الله، عرض می کنیم اما در زمان حضور امام، این مسأله، امکان پذیر است که کسی وارد مجلسی شود، یقین بکند که «احد هؤلاء الامام من دون ان يعرفه بشخصه» لکن لازمه آن این است که افراد غیر معروف الحالی در بین اینها وجود داشته باشد، برای اینکه اگر همه را بشناسد که هذا زراره و هذا محمد بن مسلم و هذا ابو بصیر، اگر آن غیر المعروف الحالش یک نفر شد، طبعاً علم اجمالی تبدل به علم تفصیلی پیدا می کند، پس لا محاله آن غیر معروف الحال باید متعدد باشد که این نتواند به وسیله علم تفصیلی شخص امام را بشناسد. اگر یک چنین چیزی که همه اش جنبه فرضی دارد اولاً، و ثانیاً به زمان ما ارتباطی ندارد و در زمان ما منتج نتیجه ای نیست، تحقق پیدا کرد، مستندی برای موافقت معصوم پیدا می شود یعنی می توانیم بگوییم: «اتفاق هؤلاء الجلساء فی هذا المجلس مع هذه الخصوصیه کاشف عن موافقه المعصوم. لم یكون کاشفاً؟» علت کاشفیت چیست؟ علت آن این است که «انما المعصوم یكون احدهم» معصوم، یکی از اینها است لکن بشخصه مجهول است و بر طبق علم اجمالی، علم اجمالی به وجود او پیدا شده.

اصطلاحاً از این نوع اجماع، تعبیر به اجماع دخولی می کنند.

عدم زبان مخالفت معلوم الحال ها به اجماع دخولی

لازمه اجماع دخولی این است که اگر افراد معلوم الحال نظرشان در خارج، مخالف با این نظر باشد، آن دیگر مضرّ نیست برای اینکه «معلوم الحال یكون معلوماً انه لیس بامام» و اگر لیس بامام شد، اگر نظرش مخالف با این نظر باشد و موافقتی نداشته باشد، این لطمه ای به تحقق این اجماع نمی زند. اینکه در بعضی از کلمات قدما ملاحظه کرده اید که تعلیل می کنند

که مخالفت فلا-ن عالم لطمه ای به اجماع نمی زند و علت برایش می آورند و می گویند: «لأنه معلوم النسب»، عدم قدح مخالفت مخالف را معلّم می کنند به اینکه چون معلوم النسب است لذا لا-یقدح مخالفته، این برای همین است که اگر مبنا عبارت از دخول شخص و ذات امام (علیه السلام) باشد با وصف عدم معلومیت و عدم معرفت، لذا اگر معلوم الحال ها هم مخالفت بکنند، حتی اگر در همان مجلس هم مخالفت کنند، فرض کنیم سه نفر از روایت شناخته شده با سمه و نسبه و خصوصیت اگر مخالفت کرد، لکن دایره علم اجمالی به وجود امام مربوط به غیر از هؤلاء شد، مخالفت اینها و لوفی نفس ذلك المجلس باشد لا-یقدح، ضربه ای به تحقق اجماع نمی زند برای اینکه ما روی لفظ تکیه نداریم، روی عنوان تکیه نداریم، عنوان که خودش موضوعیت ندارد و عنوان کاشفیت مطرح است و منکشف آن، حجیت دارد و مخالفت معلوم الحال، ضربه ای به حجیت اجماع به این کیفیت نمی زند. شاید تا زمان سید مرتضی و شاید هم خود سید مرتضی، بیشتر روی اجماع دخولی تکیه می کردند لکن عرض کردم: این اجماع دخولی نسبت به زمان غیبت نمی تواند نقش داشته باشد برای بعضی از اشکالاتی که در وجه دوم عرض می کنیم، اما نسبت به زمان حضور امام اگر یک چنین فرضی واقع شد، این می تواند مفید باشد لکن به کار ما نمی خورد و نمی تواند حجیتی داشته باشد.

اجماع تشرّفی

اما آن چیزی که در زمان ما امکان دارد تحقق پیدا کند و حتی اجماع به این کیفیت با رأی یک نفر هم از نظر ملاک حجیت، تحقق پیدا می کند آن است که از آن تعبیر به اجماع تشرّفی می کنند. معنای اجماع تشرّفی این است که اگر یک فقیهی، این لیاقت و این قابلیت در او پیدا شد که بتواند در زمان غیبت، تشرّف پیدا کند به محضر مقدس حضرت بقیه الله (روحی له الفداء) و تا این درجه مقام داشته باشد که بتواند مسأله مشکلی را از ایشان پرسد و مستقیماً جواب اخذ کند، کما اینکه نسبت به بعضی از بزرگان فقهاء مثل مرحوم مقدّس اردبیلی صاحب کتاب مجمع الفائده و البرهان که یکی از کتابهای بسیار نفیس فقهی ماست، و همینطور نسبت به بعضی دیگر از علما و فقهای بزرگوار نقل شده که خیلی هم دلیل بر کذب این مسائل نیست. حالاً قصّه، فرضی است.

فرض کنیم که مقدس اردبیلی خدمت حضرت بقیه الله (روحی له الفداء) رسید و یک

مسأله مشکل فقهیه ای را از ایشان سؤال کرد و بدون هیچ تردیدی و شبهه ای، مستقیماً از خود امام جواب گرفت حالا که می خواهد این رأی را منعکس کند، به چه کیفیتی منعکس بکند و به چه صورتی این رأی را بیان کند؟ اگر به این صورت باشد که بخواهد آن واقعیت مطلب را کما هی بیان کند، در مورد ایشان قابل قبول است اما برای خاطر مسائلی که خیلی افراد سوء استفاده گر از آن استفاده سوء کرده اند و می کنند و حتی فی زماننا هذا در قم هم افرادی هستند که از این مسائل سوء استفاده می کنند، لذا روایاتی وارد شده که هر کسی که از شیعیان ما ادعا کرد که من حضرت بقیه الله را ملاقات کردم و مشرف شدم به زیارت ایشان، روایت می گوید:

فهو کذاب یا کاذب مفترء، این دروغ می گوید، این افترا و بهتان زده است، و مصلحت هم همین بوده و الا اگر این روایات نبود این هم یک بابی می شد برای مدعیان دروغین با اینکه با وجود این روایات این همه سوء استفاده در این وادی وجود دارد که حتی مسلکهای انحرافی به عنوان انا باب، ادعا که می کرد من باب هستم برای بقیه الله، شروع دعوت انحرافیش از عنوان باب بودن یعنی من در هستم برای حضرت بقیه الله و از من می شود ارتباط با آن وجود مقدس پیدا کرد.

با وجود این همه روایات برای تکذیب افرادی که مدعی تشرّف به محضر مقدس ایشان هستند مع ذلک این همه سوء استفاده ها وجود دارد، و اگر این همه اخبار نبود، مسأله تکذیب و افتراء هم نبود دیگر بینید دایره ادعا و سوء استفاده چقدر توسعه پیدا می کرد و چقدر گمراهی برای مردم به وجود می آورد و چقدر سوء استفاده ها در این رابطه بالخصوص پیدا می شد. حالا می بینید که جامعه ما مخصوصاً، یک کسی دو سه تا خواب می بیند، با این که خواب دیده و خواب دیدن دلیل بر یک مزیت و فضیلتی نیست ولی همین خوابها موضوعیت پیدا می کند و یک موقعیتی برای او به وجود می آورد و اگر اهل سوء استفاده باشد خیلی می تواند از این طریق بهره سوء ببرد.

به هر حال فرض کردیم مقدس اردبیلی تشرّف پیدا کرده به محضر حضرت بقیه الله، مسأله ای پرسیده و جواب روشنی مستقیماً از آن وجود مقدس گرفته و حالا می خواهد این جواب را در کتابش بیاورد، آیه ای هم بر طبقش دلالت ندارد روایتی هم بر طبق این نظر، وجود ندارد و عقل هم اینطور نیست که بتواند حکم و ادراکی درباره این مسأله داشته باشد، حالا به چه صورت این نظر را در کتابش پیاده کند؟ اگر بگوید: من بر اثر تشرّف به این مطلب رسیده ام و مستقیماً این نظریه را از آن وجود مقدس اخذ کردم که داخل همان دایره افرادی

می شود که ادعای تشرف و رؤیت کرده است، و اگر خود ایشان هم بخواهد این ادعا را بکند، باز چه بسا پذیرفته است، اما زمینه ای برای ادعاهای دیگران پیدا می شود، در حالی که فقهای ما موظف هستند که مقاصد و اغراض ائمه (علیهم السلام) را کاملاً دنبال کنند و نگذارند زمینه ای برای ادعای تشرف، بوجود بیاید، پس این را نمی تواند ادعا بکند. پس چه باید بکند؟ راهی غیر از این ندارد که بگوید که این مسأله، اجماعی است. غیر از این نمی تواند مطلب را در قالب لفظی بیان بکند و در قالب عبارتی بیاورد. او هم فقیهی است که باید بر مسأله فقیهیه، استدلال بکند. یک وقت می خواهد رساله بنویسد، رساله، استدلال نمی خواهد، اما فقیهیه که شرح می نویسد، شرح با آن عظمت برای کتاب ارشاد الاذهان علامه، او باید حرفش مستند باشد. وقتی می گوید: در این مسأله، حکم، این است، دنبال آن دلایل را مطرح کند و باید بگوید: به دلیل اجماع، و وقتی که باطن آن را ملاحظه کنیم، می بینیم حتی اتفاق هم نبوده، رأی خودش است و شاید قبلاً رأی خودش هم نبوده، رفته مطلب را از امام معصوم و حضرت بقیه الله شنیده و چه بسا خودش هم با قطع نظر از این سؤال، رأیش این نبوده اما حالا وقتی رأی امام را می خواهد منعکس کند، در قالب اجماع منعکس می کند. راهی هم غیر از این وجود ندارد. در قالب هیچ عبارتی و دلیلی نمی شود این نظر امام را بیان کرد و پیاده کرد.

وجه عدم حجیت اجماع تشرفی

اگر ما رفتیم در کتاب مقدس اردبیلی (با توجه به آن مسائلی که به ایشان نسبت داده شده و قبول بکنیم که یک چنین مسائلی بوده) دیدیم ایشان در یک مسأله ای ادعای اجماع کرده، آیا ما بپذیریم و این ادعای اجماع ایشان می تواند اثر داشته باشد یا نمی تواند اثر داشته باشد؟ جواب این است که نه، این راه هم به درد نمی خورد برای این جهت که خود ایشان که نگفته:

من که ادعای اجماع می کنم، منشأ ادعای اجماع من، مسأله تشرف است، ایشان که فرار می کرده از این که مدعی تشرف باشد. اگر می خواست این حرف را بزند مستقیماً در کتاب فقهی اش مطلب را کاملاً در میان می گذاشت می گفت که این مسأله ای بود که من فکرم به جایی نرسید و دلیلی هم برایش پیدا نکردم و تشرف پیدا کردم و مستقیماً از زبان مبارک امام معصوم (علیه السلام) این رأی را شنیدم. اگر اینطور بیان می کرد که مشکلی در کار نبود ولی ایشان از این معنی فرار کرده و به هیچ وجه نمی خواهد مسأله تشرف را مطرح بکند، حتی به صورت اجمال هم نگفته اند که در آنجاهایی که من ادعای کرده ام و شما می بینید دلیلی وجود

ندارد، این یک مسأله ای است که نتیجه تشرّف من به محضر حضرت بقیه الله (روحی له الفداء) بوده. پس خود ایشان که نه اجمالا و نه تفصیلا، به هیچ وجه مسأله تشرّف را مطرح نکرده، ما هم که یک دلیل قطعی بر تشرّف ایشان نداریم، کتابهایی که شرح حال ایشان را نوشته اند، یک چنین مسائلی را گفته اند و ما هم تکذیب نمی کنیم برای اینکه ثبوتا وجهی برای تکذیب وجود ندارد، پیداست که یک افراد معدود و نادری، دارای یک لیاقتهای خاصّی هستند که این صلاحیت ثبوتا در آنها وجود دارد. ما نمی توانیم اصل این معنی را انکار کنیم، اما اثباتا بخواهیم روی یک کسی این معنی را پیاده کنیم، یک دلیل قاطعی بر این مطلب وجود ندارد، ما هستیم و این شرح حالها و بیوگرافی هایی که از بزرگان در اختیار ما هست، ما چه می دانیم که برحسب واقع، این طور است، مخصوصا با توجه به اینکه ادعا، خیلی زیاد است و حرفهای دروغ هم زیاد است، حتی فی زماننا هذا هم خیلی از این مسائل هست که وقتی انسان کاملا دنبال می کند می بیند به یک مستند معتبر دسترسی پیدا نمی کند.

پس مقدس اردبیلی ادعای اجماع کرده، خودش هم نیامده وجه این اجماع را مسأله تشرّف بیان نکند، لا اجمالا و لا تفصیلا. بله؛ اگر مدعی تشرّف بود و آن روایاتی که در رابطه با تکذیب ادعای تشرّف است در کار نبود، ما از مقدس اردبیلی می پذیرفتیم، هیچ مشکلی در این رابطه وجود نداشت، همانطوری که زراره می گوید: من خدمت امام صادق (علیه السلام) رسیدم و این مسأله را پرسیدم و این جواب را شنیدم، اگر مشکلات و موانع نبود، خود ایشان هم ادعا می کرد، ما شبیه همان روایت زراره، روایت ایشان را قبول می کردیم، دارد یک مسأله فقهیه ای را علی فرض تشرّف، بیان می کند آن هم از زبان مبارک خود امام، اما مسأله اینطور نیست. با وجود چنین روایاتی، نمی شود یک چنین ادعایی وجود داشته باشد.

پس مقدس اردبیلی می ماند و فرضا ادعای اجماع، خود ایشان هم وجه این اجماع را بیان نکرده، مسأله تشرّف را به میان نیاورده، این یک اجماع منقول به خبر واحد می شود، یعنی ما نمی دانیم که مستقیما نظر امام را حسا گرفته، احتمال می دهیم بر طبق بعضی از مبانی دیگری که از مرحوم شیخ طوسی تا زمانهای بعدی ذکر کرده اند، بر طبق یکی از آن مبانی بوده، روی قاعده لطف بوده، روی ملازمه عادیّه بوده، روی بعضی از وجوه دیگر بوده است. لذا اجماع تشرّفی اگر هم موضوع پیدا نکند، نتیجه عملی بر آن ترتب پیدا نمی کند و در مقام عمل ما نمی توانیم اثری بر آن مترتب کنیم به همین علتی که برای شما عرض کردم. نتیجتا این دو راه نمی تواند برای کشف اجماع از موافقت معصوم مفید باشد.

پرسش:

۱ - کیفیت کشف رأی معصوم را از طریق اجماع دخولی توضیح دهید.

۲ - چرا در اجماع دخولی، مخالفت معلوم الحال ها مضرّ نیست؟

۳ - اجماع تشرفی چیست؟

۴ - وجه عدم حجیت اجماع تشرفی را بیان کنید.

ص: ۳۰۵

بسم الله الرحمن الرحيم ۱۳۷۴/۶/۲۰

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

دو وجهی که برای حجیت اجماع محصّل ذکر شده بود گذشت. مبنای این دو وجه، حسّ بود، یعنی آن کسی که اجماع تحصیل کرده، موافقت معصوم را عن حسّ بدست آورده بود یا به صورت علم اجمالی و یا به نحو تشرف رای امام را از زبان مبارک امام شنیده بود. اما این وجوه بعدی دیگر بر پایه و مبنای حسّ نیست بلکه اکثر آنها یا همه آنها بر مبنای حدس استوار است.

خصوصیت اجماع لطفی

یک وجه اش را مرحوم شیخ طوسی (علیه الرحمه) در کتاب عده الاصول ذکر کرده و اعتماد بر آن کرده اند و اشکالی که از ناحیه استادشان مرحوم سید مرتضی (علیه الرحمه) به این وجه شده را نقل کرده اند و جواب داده اند. شیخ طوسی بعد از شیخ مفید (علیهما الرحمه) مدتی نزد مرحوم سید مرتضی علم الهدی، تلمذ کرد. این وجهی که ایشان ذکر می کنند، دو

خصوصیت دارد، که یک خصوصیت را من دیروز اشاره کردم. گفتم: این وجوهی که برای حجیت اجماع ذکر می شود، یکنواخت نیستند مثلاً در اجماع دخولی، همان مقدار که جماعتی که «یعلم بدخول الامام (علیه السلام) فیهم» اگر اتفاق داشته باشند، کفایت می کند، اما دیگران موافقت و مخالفتشان هیچ اثری ندارد، یا در اجماع تشریفی عرض کردیم: آن کسی که تشریف پیدا می کند، چه بسا خودش صاحب نظر هم نیست فقط نظر امام را از طریق تشریف استکشاف می کند، و در باب اجماع در کتاب استدلالی خودش به عنوان یک دلیل مطرح می کند. اما در این وجهی که مرحوم شیخ طوسی (علیه الرحمه) ذکر کرده اند حتماً باید اتفاق و اجماع همه علمای عصر واحد لا اقل تحقق داشته باشد که تمام علما و فقها در یک عصر و زمان یک نظر داشته باشند، یک رای داشته باشند و روی این فرض، مرحوم شیخ طوسی این نظر را دارد می فرماید: ما از راه این اتفاق همه فی عصر واحد حدس می زنیم به یک حدس یقینی قطعی که امام (علیه السلام) نظرشان موافق با این نظر مجمعی و متفقین است چرا و از کجا چنین حدسی شما می زنید؟ ایشان می فرماید: روی قاعده لطف. قاعده لطف چیست؟

معنای قاعده لطف

قاعده لطف این است که بر خدا و بر نبی و رسول، لطف، واجب است. لطف هم معنایش این است آن چیزهایی که در هدایت مردم نقش دارد باید مقدمات و وسایل آن چیزها را فراهم کنند و روی همین قاعده لطف است که مثلاً بر خداوند ارسال رسل لازم است، انزال کتب لازم است، نصب امام لازم است. ایشان می فرماید: بر امام هم لازم است اگر دید که علمای امت همه بر یک حکمی اتفاق کردند و آن حکم خلاف حکم الله است، خلاف واقع و دستور خداوند است، روی قاعده لطف بر او لازم است که یا خودش ظاهر بشود یا اینکه از یک طریقی و لو غیر متعارف مثل اینکه یکی از مأمورین مخفی خودشان را در قیافه یک عالمی بفرستد و آن نظریه واقعی و حکم الله واقعی را حداقل بعنوان یک فقیه و در قیافه یک فقیه مطرح بکند. این طور نباشد که همه نظرشان مخالف با واقع باشد - در حقیقت این مثل یک پشتوانه عقلی است بحسب نظر شیخ طوسی و آن روایت مجعوله «لا تجتمع امتی علی خطاء» یا «علی ضلاله» - که اگر علماء و فقهای پیروان مکتب ائمه (علیهم السلام) فی عصر واحد همه نظرشان خطا بود، همه نظرشان مخالف واقع باشد، بر امام لازم است نگذارد اینها به صورت کلی نظرشان مخالف واقع باشد، نظر حق هم در بین این نظرها خودش را نشان

بدهد و لو به یک طریق غیر متعارف و راه غیر متعارف. لذا اگر در یک موردی دیدیم که اتفاق علما بود و نه خود امام (علیه السلام) ظاهر شد و نه رأی دیگری در بین آراء علماء وجود پیدا کرد، روی ملازمه عقليه که مستند به قاعده لطف است یقین می کنیم به اینکه رای امام هم موافق با این آراء است و الا- اگر مخالف بود، نباید همه عملاء علی خطاء باشند و حکم الله بصورت کلی مخفی بماند. این یک راهی است که مرحوم شیخ طوسی، به این راه تکیه کرده و حجیت اجماع محصل را از این طریق قائل است.

عدم وجوب لطف بر امام معصوم (علیه السلام)

لکن خود ایشان از استاد بزرگوارشان مرحوم سید مرتضی در همان کتاب عده الاصول اشکالی را نقل می کنند. می فرمایند که علی بن حسین موسوی یعنی سید مرتضی گفته: ما روی این بیان شما مناقشه داریم. چه کسی گفته که اگر فقهای امت، برخلاف نظر امام روی یک حکمی اتفاق کردند، بر امام لازم باشد که یا خودش ظاهر بشود یا بطریق غیر متعارف یک کسی را به هر صورتی و به هر کیفیتی بین علما بفرستد؟ فرموده: ما این را قبول نداریم، این برای آنجائی است که غیبت امام مستند به ما نباشد، اما اگر خود مردم سبب شده باشند بر غیبت امام و مشکلاتی که مردم بوجود آورده اند، سبب برای غیبت امام باشد دیگر لطف مطرح نیست. در حقیقت مسأله بالاتر، اینجا مطرح است، «و هو اصل غیبه الامام». چرا اصلاً امام غایب شده؟ این مردم سبب شدند لذا «الغیبه منّا» یعنی مستند به ماست، مستند به مردم است. وقتی که مردم خودشان سبب برای غیبت شدند که اساس حضور امام، منشأ هزارها و میلیونها برکات و آثار و مصالح دنیوی و اخروی می باشد. حالا برای اینکه در یک مسأله ای، فقها برخلاف حکم الله اتفاق کرده اند، چه کسی گفته که بر امام لازم است که یا ظاهر بشود و یا اینکه بطریق غیر متعارف یک کسی را بین علما به عنوان مخالف بفرستد؟ پس مرحوم سید مرتضی روی این جهت، حرفی را که شیخ طوسی به آن اعتماد کرده و ملاک حجیت اجماع قرار داده نپذیرفته است.

اما شیخ بزرگوار طوسی اصل کلام سید مرتضی را جواب نمی دهد. ایشان فقط از این راه وارد می شود که اگر ما حرف ایشان را قبول کردیم و این شبهه ایشان وارد شد، از چه طریقی بگوییم اجماع حجیت دارد؟

جوابش این است که اولاً راه دیگر وجود دارد که ما در ضمن این وجوهی که عرض

می‌کنیم، خواهیم گفت بعضی از این وجوه قابل قبول است. ثانياً اگر اجماع حجیت نداشته باشد، به کجا لطمه وارد می‌آید؟ مخصوصاً با توجه به آن نکته‌ای که ما عرض کردیم که اصلاً اجماع روی مسلک امامیه و فقهای ما خودش ذاتاً موضوع حجیت نیست و درست هم نبوده که اجماع را در ردیف سائر ادله اربعه قرار بدهیم.

اگر کسی به سید مرتضی عرض کند که اگر دلیل نداشته باشیم بر اینکه اجماع حجت دارد، کجا خراب می‌شود؟ عدم حجیت اجماع که مثل عدم حجیت کتاب و سنت نیست که تالی فاسدی داشته باشد. اصلاً دور اجماع را قلم بگیرید و از ادله اربعه خارج کنید و با توجه به این مبنا هیچ‌گونه مشکلی هم برای شما پیش نمی‌آید. پس اولاً همین اشکال مرحوم سید مرتضی وارد است.

ثانياً: اگر کسی بتواند در علم کلام بر مسأله وجوب لطف علی الله، دلیل مقتضی اقامه کند؛ اما اینکه بر خداوند لطف واجب باشد که لازمه وجوب لطف بر خدا، لزوم ارسال رسل، انزال کتب، بلکه لزوم نصب ولی و امام است، این مراحل بحمد الله تمامش انجام شده اما بر امام هم به این کیفیتی که شما ذکر می‌کنید لطف واجب باشد، این دلیل لازم دارد. چه دلیلی دارد که بر امام به این کیفیت لطف واجب است؟ با قطع نظر از اینکه «غیبه منیا» بعد از آن که مناهج و مدارک در اختیار هست، کتاب الله وجود دارد، روایات مأثوره عن النبی و الائمه (علیهم السلام) به حد وفور وجود دارد و همه مسائل به نحو حقیقی در اختیار فقهاء و علماء قرار گرفته، با همه این حرفها بگوییم: در کنار همه این مسائل، این هم هست که اگر فقهای یک عصری، قائل شدند به اینکه نماز جمعه واجب نیست لکن به حسب حکم الله و به حسب رأی امام، نماز جمعه واجب بوده، چه دلیلی داریم که بر امام لازم است که یا خودش ظاهر بشود یا به صورت غیر متعارف، یکی از آن افراد و رجال الغیب را در قیافه یک فقیه بفرستد تا مسأله وجوب نماز جمعه را به عنوان یک رأی در بین آراء مطرح کند؟ این نیاز به دلیل دارد.

ما می‌خواهیم الزام کنیم بگوییم: واجب است که امام چنین کاری بکند و از طریق همین وجوب، کشف کنیم که اگر در یک موردی، چنین معنائی تحقق پیدا نکرد، موافقت معصوم، مطابقت آن اجماع بر نظریه معصوم را بفهمیم. آیا دلیلی بر وجوب لطف بر امام با توجه به این خصوصیات که عرض کردیم هست یا نه؟ بله بر هر امامی لازم است که امام بعدی را معرفی کند و در مورد عدم تقیه اگر مسأله‌ای از او سؤال شد، حکم الله را بیان کند، اما در شرائط غیبت، از یک طرف و با وجود سائر منابع، کتاب الله و روایات و انفتاح باب اجتهاد، و از طرف

دیگر با وجود اینکه خودشان فرموده اند که ما مصوبه نیستیم، «للمصیب اجرین و للمخطیء اجر واحد و من الممكن ان یکون»: یک مجتهد یا چند مجتهد یا همه مجتهدین در یک عصر مخطیء باشند. ما از چه راهی این را بر امام الزام کنیم، بگوییم: بالاخره اگر یک زمانی فقها اتفاق کردند بر عدم وجوب نماز جمعه در حالی که حکم واقعی، وجوب بود، به یک صورتی ولو خواب ببینند، یا در قیافه غیر عادی کسی را بفرستند. این نیاز به اقامه دلیل دارد و ما دلیلی بر وجوب لطف به این کیفیت بر امام نمی توانیم اقامه کنیم. لذا این قاعده لطف که مرحوم شیخ طوسی ذکر کردند نتوانست جواب اشکال سید مرتضی را درست بدهد فقط فرمود: اگر ما این راه را قبول نکنیم نسبت به حجیت اجماعات، لنگ می مانیم، و دیگر راهی برای حجیت اجماعات نداریم، که ما جواب این حرف را عرض کردیم. بالاخره ایشان این وجه را از قبول می کنند و این وجه مبتنی بر حدس قطعی ناشی از ملازمه عقلیه مبتنی بر قاعده لطف است.

کشف اجماع از وجود دلیل معتبر نزد مجمعین

وجه دیگر بر حجیت اجماع مبتنی بر این است که می گوید که ما از اتفاق علما در یک عصر، موافقت معصوم را کشف نمی کنیم لکن کشف می کنیم که یک مدرک و دلیل معتبری در اختیار علماء بوده و اینها با توجه به آن مدرک و دلیل معتبر، این نظر اجماعی را داده اند و اگر آن مدرک به ما هم می رسید، ما هم مثل آنها قائل به همین نظر می شدیم.

در این راه اولاً باید موضوع را مثل همان وجه گذشته جایی قرار بدهید که اتفاق کل فی عصر واحد باشد یعنی همه علما و فقها اتفاق بر یک نظر و رأی داشته باشند.

نکته دوم گرچه در کلمات نیست اما این نکته هم باید مورد توجه قرار بگیرد که این رأیی هم که داده اند رأیی نباشد که موافق با قاعده و یا یک اصلی از اصول شرعیه باشد، مثل اینکه فرض کنیم که در یک مسأله و یک شبهه وجوبیه ای، نظریه علما، وجوب است که وجوب بر خلاف اصله البرائت است، حتی بر خلاف استصحاب عدم وجوب است، مثلاً اتفاق کردند بر وجوب در یک موردی، ما پیش خودمان می گوییم: آنها از یک طرف، اتفاق بر وجوب دارند و از یک طرف، وجوب برخلاف قاعده است و چیزی که برخلاف قاعده باشد، نیاز به دلیل محکم دارد. انسان همینطوری نمی تواند بدون دلیل یک حکمی را برخلاف قاعده بیان کند.

پس اتفاق هست و آن حکم مورد اتفاق هم برخلاف قاعده اصله البرائت یا استصحاب عدم الوجوب است، پس چرا اینها فتوا به وجوب داده اند؟ اینها که آدمهای بی سواد نیستند، اینها

که خدای نکرده بدون مدرک و بدون دلیل فتوا نمی دهند و رساله نمی نویسند، پس ما قطع پیدا می کنیم به اینکه لابد یک دلیل معتبری در اختیار اینها بوده که همه آنها این دلیل را سند و دلاله پذیرفته اند و همه آنها به اتفاق آراء برخلاف قاعده، در این مسأله، حکم به وجوب کرده اند.

پس در حقیقت طبق این وجه، آن چیزی که به سبب اجماع، منکشف می شود، مسأله موافقت معصوم نیست، بلکه آنکه منکشف می شود، وجود دلیل معتبری است که «استند الیه العلماء بأجمعهم و لم یناقش فیه احد منهم» اگر این طوری باشد دیگر کاری به رأی معصوم و موافقت او ندارد.

نرسیدن دلیل معتبر به دست متأخرین

یک اشکال اینجا مطرح می شود و آن این است که با اینکه این دلیل معتبر در اختیار همه فقهاء و علماء بوده و با اینکه این همه کتابهای روایتی در اختیار هست که از زمانهای سابق این کتابها نوشته شده، این سؤال برای انسان پیش می آید که چرا این دلیل معتبر گم شده و به ما نرسیده با اینکه در اختیار یکی دو نفر نبوده، در اختیار همه فقهاء بوده است؟ یک وقت این است که یک روایتی را یک کسی از آنهایی که صاحب این جوامع حدیثی هستند نقل می کند، دیگران نقل نمی کنند. در همین کتب اربعه ما روایاتی که اصحاب این کتب به آن متفرد باشند دیده می شود، روایتی در کافی هست، در تهذیب و استبصار نیست، روایتی در من لا یحضر وجود دارد که در کافی وجود ندارد و هکذا اینها هست. بحث این است که اگر مسأله مورد اتفاق همه علماء بود و مستندشان هم یک دلیل معتبر و یک روایت معتبره ای بود، معنایش این است که این روایت در اختیار همه بوده که بر طبق فتوا داده اند، آن وقت روایتی که در اختیار صدها فقیه بوده و به آن استناد کرده اند و برخلاف قاعده بر طبق فتوا داده اند چطور می شود این روایت گم شود و به دست ما نرسد؟ اگر از طریق زید، نرسید باید از طریق عمرو برسد، از طریق بکر برسد. لذا باور کردن این، یک قدری محل اشکال است.

امکان عدم تمامیت دلیل معتبر قدما نزد متأخرین

اشکال دومش این است که ممکن است این روایت منشاء و دلاله از نظر فقهای آن عصر، تام بوده باشد اما اگر در اختیار من و شما قرار می گرفت، ممکن بود حداقل از نظر دلالت، در

آن روایات مناقشه داشته باشیم و شاهدش هم این است که ما در مسائل فقهیه به بعضی از مسائل برخورد می کنیم مثل مسأله نجاست ماء البئر که این در عصرهای متعددی مشهور بلکه بالاتر از مشهور بوده، لکن وقتی که نوبت به زمان ما رسید با دقتی که در روایات وارده در ماء البئر شد به دست آمد که «ماء البئر واسع لا یفسده شیء». همین «واسع لا یفسده شیء» در اختیار قدما هم بوده در عین حال فتوای به نجاست آن داده اند، اما وقتی که در اختیار متأخرین قرار گرفت، روی دقتی که متأخرین در مفاد این روایت کردند به این نتیجه رسیدند که ماء البئر اصلاً اتصاف به نجاست پیدا نمی کند و این منزوحات بئر هم یک احکام وجوبیه نیست و اگر وجوبیه هم باشد، وجوبیه تعبیه است نه اینکه دخالت در طهارت ماء البئر داشته باشد.

به هر حال من الممكن که اگر آن دلیل معتبر در اختیار ما قرار می گرفت استنباط و برداشت ما از آن دلیل معتبر، غیر از آن چیزی بود که فقها در یک عصر از آن روایت برداشت کرده اند. در نتیجه کاشفیت اجماع از یک دلیل معتبر، اگر معنایش کشف دلیل معتبر عند المجمعین باشد، ما حرفی نداریم، لکن به درد ما نمی خورد. اما اگر اجماعشان کاشف از دلیل است که معتبر است حتی عندنا سندا و دلاله، ما چنین کاشفیتی را نمی پذیریم. پس این وجه چهارم هم به این کیفیت مورد مناقشه است.

پرسش:

۱ - خصوصیت اجماع لطفی چیست؟

۲ - معنای قاعده لطف را بیان کنید.

۳ - آیا لطف بر امام معصوم (علیه السلام) واجب است؟ توضیح دهید.

۴ - طریقه چهارم حجیت اجماع را با اشکال آن بنویسید.

ص: ۳۱۲

۱۳۷۴/۶/۲۱ بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ملازمه عاديه بين قول مرئوسين و رضایت رئيسی

آخرین وجهی که برای حجیت اجماع در آنجائی که اجماع محقق باشد و منقول به خبر متواتر باشد ذکر شده این وجه است که نوعاً مورد اعتماد متأخرین قرار گرفته و از علمای اهل تسنن هم تنها شافعی در یک کتابی که در علم اصول نوشته، وقتی که به مسأله حجیت اجماع می رسد، دیگر به آن روایت معروفه بین خودشان استدلال نمی کند که «لا تجتمع امتی علی ضلاله» یا «علی خطاء» بلکه علّت حجیت اجماع را همین که می خواهیم عرض کنیم قرار می دهد، منتها با دو خصوصیت: یکی اینکه مقصود او از علما و فقها، همان علما و فقهای خودشان است و دیگر اینکه آن معصومی که از این طریق می خواهیم موافقتش را کشف کنیم، از نظر شافعی، فقط رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، اما به خلاف ما که می خواهیم موافقت معصوم را کشف بکنیم و فرقی از نظر حجیت بین قول رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اقوال ائمه هدی قائل نیستیم و همه را حجت می دانیم.

این وجه عبارت از یک ملازمه است، لکن نه ملازمه عقلیه ای که شیخ طوسی به استناد قاعده لطف معتقد بودند، بلکه این ملازمه، یک ملازمه عادیه است که علمی هم که حاصل از ملازمه عادیه است، لازم نیست یقین صددرصد باشد، یک اطمینانی که عرف و عادت با این اطمینان معامله علم می کند، همان هم کفایت می کند. آن مسائل عقلیه است که باید یک یقین قطعی صددرصد در آن وجود داشته باشد امّا آنهایی که مبتنی بر یک جهات عادی است و لو علم صددرصد در آن وجود نداشته باشد، و لو علم صددرصد هم افاده نکند بلکه اطمینان افاده کند، همان هم کفایت می کند.

پس این وجه مبتنی بر یک ملازمه عادیه است و از طرف دیگر باید کاشف را در این وجه، اتفاق همه فقها قرار بدهیم «لا فی عصر واحد، بل فی زماننا الی زمان الائمه (علیهم السلام) هر چه فقیه وجود دارد، هر چه عالم دین وجود دارد، اینها در عنوان کاشفیت نقش دارند، برای اینکه این وجه قبل از این که در ما نحن فیه پیاده بشود، عنوانش به این نحو است که اگر ما دیدیم یک تشکیلاتی، یک حکومتی، یک زمامداری وجود دارد و تمام افراد وابسته به این حکومت، متفق بر یک مطلب هستند و همه در یک جهت با هم متفق القول هستند، با سمتهای مختلفی که دارند، با قرب و بعدی که از نظر ارتباط به اصل حکومت بینشان وجود دارد، آیا اتفاق اینها به حسب عادت، کاشف از این نیست که آن کسی که در رأس حکومت قرار گرفته و محور اصلی حاکمیت است، او هم نظرش همین نظر است؟ عادتاً محال است.

محال عادی است که نظر یک حاکمی مخالف با نظر همه آنهایی که در دستگاه حکومت و مرتبط با حکومت هستند و در مقابل حکومت هم خاضع هستند و سر تسلیم فرود آورده اند، باشد. وقتی همه اینها روی یک جهتی متحد و متفق باشند، عادتاً معلوم می شود که اصلاً حاکم اولی و حاکم اصلی هم همین نظر را دارد و نمی شود که او یک نظر داشته باشد و همه اعضای حکومت با تعدد و کثرت و اختلاف مراتبشان، نظرشان مخالف با نظر حاکم اصلی و محور اصلی در حکومت فرق داشته باشد.

ملازمه عادیه بین قول علما و رضایت معصوم (علیه السلام)

اگر ما ملاحظه کردیم و دیدیم که همه فقهای ما «فی کل عصر و زمان طبقه بعد طبقه» با کمال زحمتی که در راه استنباط احکام الهیه کشیده اند و با کمال ارتباطی که با ائمه معصومین (علیهم السلام) از نظر کلماتشان، القائاتشان و نظراتشان دارند، همه متفق بودند در

این که نماز جمعه واجب است، آیا این عادات ملازم با این نیست که معلوم می شود این وجوب را در اصل از امام معصوم (علیه السلام) گرفته اند و نظر مبارک ایشان وجوب نماز جمعه بوده؟ و الا چطور می شود که فرضاً نظر ایشان عدم وجوب باشد، اما فقها در طول تاریخ و در جمیع طبقات و در همه اعصار و زمانها روی مسأله وجوب نماز جمعه، اتفاق کرده باشند؟ عقلاً محال نیست اما عاداتاً محال است که اینها با اینکه آشنایان به انظار ائمه معصومین هستند و به تعبیر خود امام (علیه السلام) «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» اینها ناظرین بر حلال ائمه و حرام ائمه هستند و آشنایان به احکام صادره از ائمه (علیهم السلام) هستند، با این خصوصیتی که دارند و از طرفی هم در اطمینان به عدالتشان تردیدی نیست. بی جهت که نیامده رساله بنویسد و بگوید: نماز جمعه واجب است، لابد ماهها بلکه بیشتر زحمت کشیده، رنج برده، ادله را زیرورو کرده، آن وقت به این نتیجه رسیده است که صلاه الجمعه یک وجوب دائمی دارد، همانطوری که مثلاً در عصر حضور واجب است اصلش، وجوبش در زمان غیبت هم به همین کیفیت است.

این شاید بهترین وجهی باشد که انسان بتواند برای حجیت اجماع ذکر کند. دیگر نه مسأله اجماع دخولی و تشریفی است، نه قاعده لطف و امثال ذلک است، فقط یک ملازمه عادی مبنای حجیت اجماع قرار گرفته. آیا این وجه درست است یا نه؟

اشکال نائینی (ره) بر وجود ملازمه عادی بین قول امام و علما و پاسخ آن

مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) یک مناقشه ای کرده اند که این مناقشه از غرائب بیانات ایشان است. می فرماید که ما این ملازمه عادی را در آنجایی می پذیریم که اینها در تبادل نظر و توافق، با هم تواطیء بر یک امری کرده باشند، اما در مواردی که این از فتوای او خبر نداشته و دومی هم از فتوای سومی خبر نداشته، هیچ کدام از فتاوای هم مطلع نبودند لکن معلوم شد که اینها از نظر فتوا، همه به یک نتیجه رسیده اند، بدون اینکه خودشان بدانند که به یک نتیجه می رسند، بدون اینکه از نظرات یکدیگر مطلع باشند، اینجا ما ملازمه عادی را نمی پذیریم. در حقیقت این اتفاق تصادفی است، این اتفاق بدون تواطیء، از موافقت معصوم و امام (علیه السلام) کشف نمی کند.

این فرمایش ایشان فرمایش جالبی نیست برای اینکه لقائل ان یقول که برعکس این مطلبی که ایشان ذکر فرموده اند، اگر تواطیء باشد، یک شبهه ای در آن وجود دارد، اما اگر

تواطیء نباشد، مثل اینکه فرض کنید یک مسأله مشکل ریاضی را به ده نفر از دانشجویان وارد در علم ریاضی بدهند و بگویند: این را حل کنید، و هر کدام از اینها جدای از دیگری رفتند این مسأله ریاضی را حل کردند بدون اینکه هر کدام از اینها اطلاع از دیگری داشته باشند، اینجا وقتی با عدم تطایء و عدم اطلاع هر یک از نظر دیگری، نتیجه عبارت از اتفاق شد، چه بسا انسان اطمینان بیشتری به موافقت معصوم پیدا می کند، بیشتر از آنجائی که مسأله تطایء و ارتباط و اطلاع در کار است. پس چطور ایشان می فرمایند: این ملازمه عادیه بین اتفاق مرئوسین و رضایت رئیس کاشف نیست؟ این یک مسأله عرفی است که اگر مرئوسین اتفاق داشته باشند و بخواهند کشف کنند که رئیس هم راضی به همین مطلب است که مرئوسین آن را قبول کرده اند و پذیرفته اند، ایشان می فرماید این ملازمه بین اتفاق مرئوسین و رضایت رئیس مربوط به جایی است مرئوسین با هم نشستند، صحبت کرده باشند، توافق کرده باشند، در حالی که روی قاعده، لعل عکس آن، اولی باشد که در صورت عدم تطایء، انسان با اطمینان بیشتر می تواند رضایت رئیس را کشف کند.

لذا اشکال ایشان به حسب آن چیزی که ظاهر کلامشان دلالت دارد تمام نیست. چون گاهی از اوقات بزرگان و شخصیتهای درجه بالا- با اینکه یک کلمات و تعبیراتی دارند، لکن مراد واقعی ایشان غیر آن چیزی است که ظاهر کلماتشان دلالت می کند. اگر مقصود ایشان ظاهر این کلام باشد این به نظر چیز غریبی می رسد که چطور ملازمه را محدود کنیم به صورت تطایء، در حالی که عدم تطایء نزدیکتر به ملازمه می باشد از مسأله تطایء.

تقسیم مسائل فقهیه نزد مرحوم آقای بروجردی

لکن یک مطلبی را مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) ذکر فرموده اند که این مطلب علاوه بر اینکه اینجا بدرد می خورد در موارد متعدد دیگر هم قابل استفاده می باشد. خلاصه نظر ایشان این است: می فرمایند: ما در مسائل فقهیه، سه نوع مسأله داریم:

یک نوع مسائل فقهیه است که از آنها تعبیر به مسائل فقهیه اصلیه می کنیم. مسائل فقهیه اصلیه همان است که در بعضی از روایات خود ائمه (علیهم السلام) فرموده اند: «أنا علینا ان نلقى الاصول و علیکم التفریع» بر ما هست که رئوس مطالب و قواعد کلیه مطالب را بر شما القاء کنیم و در اختیار شما بگذاریم، اما این اصول را شما بگیرید و دیگر تفریعش و استفاده فروع مختلف و احکام این فروع با خودتان باشد. پس ما در حقیقت رئوس مطالب را در

اختیار شما می‌گذاریم اما تفریعات و فروعات و استنباط احکام فروع با خود شماست. نکته این، همین است که ائمه می‌خواستند که باب اجتهاد تا روز قیامت مفتوح باشد و فتح باب اجتهاد به همین است که رؤس اولیه مسائل را القاء کنند لکن فروع را خود بزرگان و فقهاء از این اصول کلیه استنباط کنند. پس یک قسمت از مسائل فقهیه به نام مسائل اصلیه مطرح است که اینها همان مسائل متلیقات از ائمه معصومین است.

قسم دوم عبارت از مسائل فقهیه فرعیه است که اینجا مجتهد برای استنباط حکم این فروع باید دست به دامن آن اصول اولیه بزند و از راه عموم و اطلاق و تقیید و امثال ذلک، حکم را به دست بیاورد که اینها را اصطلاحاً ولو در کلام ایشان تعبیر می‌شد به مسائل تفریعیه که اینجا تعریف فقه هم بحث مفصلی دارد که وقت نیست اشاره کنیم. تا زمان شیخ طوسی و قبل از آن که شیخ طوسی کتاب مبسوط را بنویسید، اصلاً رسم بین فقهای شیعه همین بود که همان مسائل اولیه متلیقات از ائمه را با حذف سندها، در کتب فقهی می‌نوشتند و این سبب طعن بر علمای شیعه شده بود، لذا شیخ طوسی بر مقام این برآمد که این طعن را از علمای شیعه کنار بزند و خود ایشان در مقدمه کتاب مبسوط (که خوب است این مقدمه را شما مطالعه کنید) می‌فرماید: من این کتاب را مبسوط را نوشتم برای اینکه فروعی که در روایات مطرح نشده حکمش را از همان روایات استنباط کنم که در مقابل عامه بگویم: این طور نیست که استنباط، اختصاص به شما داشته باشد، آن هم بر مبنای قیاس و استحسان و امثال ذلک استنباط بشود، بلکه ما مادامی که از محدوده آیات و روایات تجاوز نکنیم می‌توانیم همه فروع فقهیه را از همین روایات و آیات استنباط کنیم. پس این قسم دوم عبارت از مسائل تفریعیه است که حکمش استنباط از همان مسائل اصلیه متلیقات از ائمه (علیهم السلام) خواهد بود.

قسم سوم عبارت است از مسائل عقلیه. در همین فقه ما هم در بعضی از احکام مبنایش عبارت از مسائل عقلیه است مثل اینکه اگر کسی قائل به این شد که وضو، واجب است از باب مقدمه، این مبنایش همان مسأله ملازمه عقلیه ای است که بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه تحقق دارد.

قبول ملازمه عادیه بین قول علما و رضایت معصوم در مسائل اصلیه

در نتیجه حالا که ما سه جور مسائل فقهیه داریم، مرحوم آقای بروجردی (قدس سره

الشریف) می فرماید که این ملازمه عادی ای که بین اتفاق علما و رضایت و موافقت معصوم (علیه السلام) ادعا شد، فقط در مسائل اصلیه اولیه قابل قبول است. اگر یک مسأله، اصلی شد، مسأله اصلی یعنی آن مسأله ای که باید امام معصوم القاء کند چون که خود امام (علیه السلام) فرمود: «انما علينا ان نلقى الاصول» اگر مسأله داخل در این «انما علينا ان نلقى الاصول» شد، در این مسأله اصلیه ما ملاحظه کردیم، دیدیم که همه فقهای ما در یک مطلبی، متفق هستند، در حالی که این مسأله اصلی، غیر از اخذ از ائمه و استفاده از امام معصوم هیچ راه دیگری ندارد، اینجا ملازمه عادی پیاده می شود. مثل مسأله بطلان عول و تعصیب در باب ارث که از خصائص علمای امامیه است که در باب ارث مسأله عول و تعصیب را باطل می دانند، خلافاً لعلمای اهل تسنن. این بطلان عول و تعصیب، نه یک مسأله عقلی است و نه یک مسأله تفریعی است. وقتی ما دیدیم تمام فقها روی مسأله بطلان عول و تعصیب متفق هستند، کشف می کنیم که پس معلوم می شود این به عنوان یک ملتقی از امام معصوم گرفته شده، و الا- از کجا می فهمیدند که عول و تعصیب باطل است؟ در آیه ای هم که این مسأله مطرح نشده، در قرآن نه مسأله بطلان عول مطرح است نه مسأله بطلان تعصیب.

ایشان می فرماید: در محدوده مسائل اصلیه و مسائل کلیه اگر اجماع حاصل شد، این ملازمه عادی بین اتفاق و موافقت معصوم تحقق دارد. اما اگر مسأله، مسأله فرعی شد، مسأله فرعی را اصلاً امام معصوم بیان نکرده، این با استنباط حاصل شده، حالا همه فقها یک مسأله فرعی را به یک صورت استنباط کردند و نظرشان هم یکی شد، از کجا بفهمیم که معصوم (علیه السلام) با این موافق است؟ معصوم که بنا نبوده حکم فرعی را بیان کند. این به عنوان یک مسأله فرعی مطرح است.

و همین طور در مسائل عقلیه که مبنایش عبارت از عقل است، از راه عقل به این معنی رسیدیم و همه آنها هم اتفاق بر وجوب مقدمه کردند، آیا در اینجا که مبنای نظرشان، یک مسأله عقلیه و درک عقلی است، این اتفاق، کشف از رضایت معصوم (علیه السلام) می کند؟ ایشان می فرماید: خیر. واقعا هم همین طور است.

این یک نکته بسیار جالبی است که ایشان در اینجا بیان کرده اند که در حقیقت ملازمه عادی را پذیرفته اند لکن در محدوده خاص و آن مسائل اصلیه یا اصولیه به معنای اصلیه. اما در مسائل عقلیه وجهی برای این ملازمه عادی به نظر نمی رسد. این بیان بسیار جالب و قابل قبولی است. نتیجه این است که اجماعات در آن محدوده اتصاف به حجیت پیدا می کند.

پرسش:

- ۱ - آخرین راه حجیت اجماع را توضیح دهید.
- ۲ - اشکال محقق نائینی ره بر طریقه فوق را با جواب آن بیان کنید.
- ۳ - تقسیم مسائل فقهیه را نزد مرحوم آقای بروجردی ره بنویسید.
- ۴ - مرحوم بروجردی ره در چه صورتی ملازمه عادیه بین قول علما و رضایت معصوم را می پذیرند؟ توضیح دهید.

ص: ۳۱۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا ومولينا ونبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بنای عقلا

بررسی شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به نقل اجماع

مطلبی که به عنوان یک مسأله اصولیه مطرح شده این است آیا اجماع اگر بخبر واحد نقل بشود و نقل اجماع، متواتر نباشد مثل اینکه یکی یا دو تا یا سه تا از فقها در یک مسأله ای ادعای اجماع کردند مثلاً (صلاه الجمععه واجبه بالاجماع)، برای کسی که موافق با این معنی می شود اجماعی است که برای او نقل شده و یک فقیه و چند فقیه ادعای این اجماع را کرده اند و آنوقت بحث اصولی این است که اگر نقل اجماع به حدّ تواتر نرسد اگرچه به عنوان نقل واحد و خبر واحد مطرح باشد، آیا ادله حجیت خبر واحد یعنی ادله ای که روایات را حجیت می کند بنابر اینکه حجیت داشته باشد - که این بحث باید در بحث حجیت خبر واحد بحث بشود - اگر در بحث حجیت خبر واحد ما منتهی شدیم به این که خبر واحد ثقّه یا خبر واحد عادل

حجیت دارد و دلیل هم بر این حجیت اقامه کردیم، دلیل حجیت خبر واحد، اجماع منقول به خبر واحد را هم شامل می شود؟ یعنی فرق نمی کند بین اینکه در یک مسأله ای نظر امام معصوم (علیه السلام) را بصورت روایت بیان کند یا نظر معصوم را به نحو اجماع نقل کند.

همان طوری ادله حجیت خبر، روایت زراره و امثال ذلک را شامل می شود، بعنوان اینکه اینها نظر امام را نقل می کنند آیا نقل اجماع را هم به عنوان اینکه این نقل در حقیقت نقل نظر معصوم و رای معصوم است شامل می شود یا شامل نمی شود؟

آنکه اساس در بحث اصولی است این معناست و لذاست که بحسب ترتیب طبیعی می بایست بحث اجماع منقول به خبر واحد، متأخر از بحث حجیت خبر واحد، مورد بحث قرار بگیرد و اول انسان با ادله حجیت خبر ثقه یا عادل آشنا بشود بعد ببیند که آیا این ادله توسعه دارد و همان طوری که روایت و خبر متعارف ثقه و عادل را شامل می شود نقل اجماع را هم به همان ملاک می تواند شامل بشود یا نه؟ لکن با اینکه ترتیب طبیعی اقتضا تأخیر این بحث را می کرده اما بزرگان بحث اجماع را قبل از بحث حجیت خبر واحد مورد بحث قرار داده اند. پس بحث در این معنی متمرکز است که اگر حجیت خبر ثقه یا عادل را قائل شدیم آیا اگر علامه یا محقق و یا هر دو آمدند در یک مسأله ای نقل اجماع و ادعای اجماع کردند به عنوان اینکه اینها هم نظر معصوم و رای معصوم را بیان می کنند، آیا این اجماع منقول هم حجه ام لا؟

پیدا است که اگر نقل به حدّ تواتر برسد، اگر اجماع منقول به نحو تواتر شد، این مثل اجماع محصّلی می شود که خود انسان اجماع را تحصیل کرده باشد آنوقت اگر یکی از این وجوهی که بحث کردیم به نظرش تمام آمد، همان طوری که از راه اجماع محصّل رای معصوم (علیه السلام) را کشف می کند، از راه اجماع منقول به تواتر هم می تواند کشف کند، تواتر افاده قطع می کند. فرقی نیست بین اینکه یک مطلبی را انسان خودش تحصیل کند یا بصورت تواتر برای انسان نقل بشود. پس بحث ما در غیر مسأله تواتر است. آیا ادله حجیت خبر، اجماع منقول را هم می گیرد یا نه؟

جواب این است که ادله حجیت خبر از محدوده روایات تجاوز نمی کند البته در روایات فرقی نیست که راوی مثل زراره قول امام را نقل بکند و یا فعل امام را نقل بکند و یا مسأله تقریر مورد نقل واقع شود. دلیل حجیت خبر همان طوری که بعدا هم ان شاء الله در آن بحث مفصلی که در پیش هست از آیات و حتی اجماع و بنای عقلا استدلال شده بر حجیت خبر

واحد لکن آنکه عمده ادله است و نمی شود در آن مناقشه کرد به خلاف آیات و روایات که خالی از مناقشه نیست، عبارت از بنای عقلا است در امور عادی و در امور زندگی و معاششان بر این که اینها به خبر ثقه ترتیب اثر می دهند و اینطور نیست که عقلا در این مسائل تابع یقین و یا تابع اطمینانی که بمنزله یقین است، باشند. اگر یک مخبر ثقه ای اخبار کرد به مجیء زید من السفر، عقلا- ترتیب اثر می دهند و همینطور در مسائل کوچک و بزرگ آنچه مربوط به امور مربوطه به عقلاست کما اینکه توضیحش را بعد ان شاء الله عرض می کنیم.

محدودیت بنای عقلا در عمل به خبر ثقه

پس بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه است و شارع هم ردعی از این معنی در امور شرعیه نکرده، حالا چرا نکرده و دلیل ما بر عدم ردع چیست؟ این را آنجا می شود بیان کنیم. پس عمده دلیل بر حجیت خبر ثقه، بنای عقلاست. بنای عقلا ضمن اینکه یک دلیل خوبی است، یک دلیل محدودی هم هست چون ما دو جور دلیل داریم: بعضی از دلیلهای ما، دلیل لفظی هستند. این ادله لفظیه در خیلی از موارد اطلاق دارند و ما می توانیم به اطلاقشان تمسک کنیم، مثل اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» که سر تا پای مکاسب شیخ انصاری مملو از تمسک به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و امثال ذلک است. اما یک نوع دلیل داریم که اینها دلیل غیر لفظی هستند و به عبارت دیگر: دلیل لثبی هستند مثل بنای عقلا، مثل عقل، آنجاهائی که عقل به عنوان دلیل مطرح است، اینجا اینطور نیست که دلیل عقلی یک اطلاقی داشته باشد بتوانیم به آن اطلاقش تمسک کنیم و همینطور در یک بعد دیگرش اگر مثلا- بجای «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فرضا ما اجماع می داشتیم بر اینکه بیع را شارع محکوم به حلیت و نفوذ کرده، اگر به جای آیه شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» یک اجماعی بر حلیت بیع قائم بود دیگر مرحوم شیخ نمی توانست در هر گوشه ای به اطلاق این تمسک کند زیرا اجماع فاقد لسان است، فاقد لفظ است، لفظی نیست که بتوان به اطلاق آن تمسک کرد مگر در بعضی از موارد اجماع با قرائن و خصوصیات. و یکی از ادله ای که زبان ندارد و عنوانش، عنوان دلیل غیر لفظی است، بنای عقلاست. لذا ما نمی توانیم به اطلاق بنای عقلا- تمسک کنیم برای اینکه اطلاق برای مورد شک است. پس اگر شما شک دارید در اینکه بنای عقلا هست یا نه؟ چطور شما می توانید به بنای عقلا تمسک کنید؟ بنای عقلا در جائی قابل تمسک است که ثبوت و تحقق این بنای عقلا احراز شده باشد. اگر یک موردی ما شک داشته باشیم که آیا بنای عقلا بر این چیز هست یا نه؟ اینجا دیگر ما چطور می توانیم به آن

تمسک کنیم. و بعدا عرض می کنیم که درست است که بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه است اما اینطور نیست که این بنا بر عمل به خبر ثقه بمنزله یک «صدق العادل» یا «صدق الثقه» باشد که همان طوری که به اطلاق «صدق العادل» تمسک می کنید، به اطلاق بنای عقلا هم تمسک کنید بلکه باید تحقیق کرد که کجا مسلما بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه هست و کجا نیست و کجا مشکوک است که این بنا هست یا نیست؟ در هر جایی که متیقنا این بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه هست، آنجا را ما می توانیم به ضمیمه امضای شارع و عدم ردع شارع بگوییم: خبر ثقه در آنجا حجیت دارد. اما در جایی که ما شک داریم که آیا در این نوع از موارد بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه هست یا نه؟ دیگر مستند ما برای حجیت نقل و خبر ثقه چیزی نخواهد بود.

خصوصیت بنای عقلا در عمل به خبر ثقه

بعد از آنکه ما تحقیق می کنیم و می بینیم دو خصوصیت در خبر ثقه باید وجود داشته باشد تا محرز باشد که بنای عقلا بر عمل به این خبر ثقه هست و اگر این دو خصوصیت نباشد نمی گوییم: بناء عقلا نیست بلکه نمی دانیم که بنای عقلا هست یا نه؟ و الا ما نمی گوییم که بنای عقلا نیست تا کسی بگوید: به چه دلیل می گوید بنای عقلا وجود ندارد؟ می گوییم: ما نمی دانیم که در خارج از این دو خصوصیت، آیا بنای عقلا هست یا نه؟ و تا زمانی که احراز نکنیم، نمی توانیم به عنوان بنای عقلا تمسک کنیم. حالا این خصوصیت چیست؟

یک خصوصیت این است که مسلماً عقلا در جایی به خبر ثقه عمل می کنند که مخبر به اش با یک امر محسوس مشاهد وجدانی با این حواس ظاهره باشد یا اگر یک امر غیر محسوسی هم هست، لکن یک امر غیر محسوسی است که خیلی نزدیک به حس است بطوری که انسان از آثارش می تواند زود به تحقق آن امر غیر محسوس پی ببرد. پیداست در موارد محسوس آنهایی که حسّی است مثل «جاء زید من السفر، ذهب عمر الی طهران» یا فلان خبر، نوع اخبار هم اخبار حسّیه است، می بینیم عقلا ترتیب اثر می دهند و کأنّ از آنها سؤال می کنیم که مبنای ترتیب اثر شما چیست؟ در حقیقت یک توضیحی برای ما ذکر می کنند می گویند: برای اینکه این مخبری که آمده خبر داده به اینکه مثلاً فلان شخصیت، فلان مدرّس فوت کرده، اگر بخواهیم به حرفش ترتیب اثر ندهیم باید برای خاطر یکی از دو جهت باشد یا باید فکر کنیم این آدم عمداً دارد دروغ می گوید، بدون اینکه واقعیتی برای این مسأله وجود داشته باشد، دارد دروغ می گوید، مثل بعضی ها که از دروغ گفتن لذت می برند و بصورت یک مرض و

کسالت در آنها درآمده، با توجه به اینکه آنقدر در اسلام روی مسأله کذب تأکید شده در کتاب مکاسب هم خواننده اید که همه بدیها و شرورها در یک جا متمرکز شد و مفتاحش عبارت از کذب است، پس اینها اینجور می گویند: ما یا باید بگوییم: این عمدا دروغ می گوید و فرض این است که ما به خبری که ترتیب اثر می دهیم باید مخبرش ثقه باشد (و یا عادل که عدالت در بین عقلا- مطرح نیست) می گویند: چون این مخبر مورد وثوق است و آدم ثقه ای است و اطمینان داریم به اینکه عمدا دروغ نمی گوید، لذا احتمال کذبش را برای این صفت ثقه بودن که در او وجود دارد از بین می بریم.

یک احتمال دیگر موجود است و آن این است که این آدم نمی خواهد دروغ بگوید لکن اشتباه کرده، عمرو از سفر آمده اما این اشتباها می گوید: «جاء زید من السفر» که مسأله اشتباه بواسطه یک اصلی که پیش عقلا مطرح است و در خیلی از موارد به آن تکیه می کنند به نام اصالة عدم الخطاء و الاشتباه این احتمال دوم را از بین می برد. و دلیل بر اینکه این اصل عقلانی در بین عقلا مطرح است مواردش زیاد است که انسان ملاحظه می کند اگر یک کسی وارد شد بر انسان و خدای نکرده شروع به دشنام دادن و سب، کرد، نمی آیند کلامش را توجیه کنند روی همان اصالة عدم الخطاء و الاشتباه بلکه فوری در مقام دفاع و در مقام مقابله و معارضه با او برمی آید و همینطور در موارد مختلف.

پس عقلا می گویند: اگر مخبر ثقه گفت: «جاء زید من السفر» ما اگر بخواهیم احتمال بدیهیم که این حرف درست نیست یا باید منشأش، دروغگوئی خودش باشد یا منشأش اشتباه و خطائی که از او صادر شده باشد که عمرو از سفر آمده لکن این چشمش اشتباهی دیده و خیال کرده که این شخص، زید است لذا در مقام اخبار می گوید: «جاء زید من السفر» و آن احتمال اول بواسطه ثقه بودن، مندفع است و احتمال دوم هم بواسطه اصالة عدم الخطاء و الاشتباه دفع می شود. پس خصوصیت اول در موردی که مسلم بنای عقلا هست این است که مخبر به آن عن حس باشد و یا چیزهایی که نزدیک به حس است که چیزهای نزدیک به حس مثل شجاعت، سخاوت و امثال ذلک است. با اینکه شجاعت، یک امر نفسانی است، سخاوت، یک امر نفسانی است و امر نفسانی دیدنی و محسوس نیست اما در عین حال خیلی قریبه من الحس است. وقتی انسان می بیند که یک نفر در مقابل ده نفر قلدر مقاومت می کند، فوری می رود اخبار می کند «ان فلانا شجاع» در حالی که شجاعت او قابل دیدن نیست «لأنه امر نفسانی» اما چون شجاعت اثرش همان چیزی بود که این ملاحظه کرد و خیلی نزدیک به امر

محسوس است لذا به این خبرها هم عقلا ترتیب اثر می دهند.

عدم احراز بنای عقلا در عمل به اخبار غیر متعارف

خصوصیت دوم: باید یک امر حسی غیر متعارف نباشد. اگر از عنوان تعارف و عادت بیرون رفت، این مورد ترتیب اثر عقلا نیست مثل اینکه الان کسی به شما خبر دهد: من یک انسانی را دیدم که چهار متر طول، قامت او بود. این دارد از یک امر محسوسی خبر می دهد و می گوید: به چشم خودم دیدم ایا با اینکه مخبر به این خبر حسّی است و دارد می گوید: من به چشم دیدم یک انسانی را که طول قامتش چهار متر است ولی عقلا این خبر را ترتیب اثر نمی دهند برای اینکه یک مطلب غیر متعارف و مطلب غیر عادی است. در مطالب غیر متعارف، به مجرد اخبار یک مخبر ثقه، این برای عقلا منشأ ترتیب اثر نخواهد بود.

وقتی که این دو خصوصیت به نحوی که ذکر کردیم وجود داشت می دانیم که بنای عقلا هست و اگر یکی از این دو خصوصیت منتفی بشود حداقل شک داریم که بنای عقلا هست یا نه؟ وقتی که اینطور شد در اجماع منقول می بینیم پای این مسأله لنگ است زیرا آن کسی که بواسطه اجماع، رأی معصوم را نقل می کند با توجه به آن وجوهی که ما عرض کردیم، مجموعه آن وجوه به این برمی گردد که یک وقت عن حسّ رأی امام (علیه السلام) را نقل می کند و یک وقت عن حدس، یک وقت از راه حدس نقل می کند یا روی قاعده لطف و یا روی ملازمه عادیه ای که دیروز ذکر کردیم. مجموعه وجوه چندگانه ای که ما ذکر کردیم به مسأله حسّ و حدس برمی گردد. این کسی که نقل اجماع می کند، اگر رأی معصوم را از راه حدس بدست آورده باشد، ما می گوییم: بنای عقلا بر این نیست که اگر یک مخبری از این در وارد شد، گفت: برادران! من حدس می زنم که فلان مسأله تحقق پیدا کرده، از او هم می پرسیم که حدس شما ظنی است یا قطعی؟ می گوید: حدسم قطعی است. آیا بر این خبر ترتیب اثر می دهیم؟ عقلا- در چنین مواردی که مخبر، یک مطلبی را از راه حدس و لو اینکه خودش به آن رسیده و قطع هم پیدا کرده ترتیب اثر نمی دهند. قطع او برای خودش حجت است و شما به عنوان یک کسی که طرف نقل قرار گرفته اید می خواهید بر نقل، ترتیب اثر بدهید. اینجا برای اینکه آن خصوصیت اولی که ما گفتیم: در بنای عقلا- باید وجود داشته باشد تا بنای عقلا محرز باشد، وجود ندارد برای اینکه مسأله حدس «لیس بحسّی و لا امرا قریبا الی الحس» مثل مسأله شجاعت و سخاوت نیست که نزدیک به امور محسوسه باشد.

پس اگر ناقل اجماع، تابع مرحوم شیخ طوسی باشد یا مثل متأخرین از راه ملازمه عادیه رأی معصوم و موافقت معصوم (علیه السلام) را حدس زده باشد ففی الحقیقه این علامه و محققى که رأی معصوم را حدس زده اند، دارند با نقل اجماع رأیی که از طریق حدس به آن رسیده اند، نقل می کنند و معلوم نیست بنای عقلا در مسأله خبر ثقه ترتیب اثر بر خبری باشد که مخبر آن عن حدس به مخبر به رسیده و آن را کشف کرده باشد. کما اینکه اگر ناقل اجماع از آنهایی باشد که مسأله اجماع دخولی و اجماع تشریفی را بخواهد نقل کند ولی در حقیقت رأی امام را از زبان مبارک امام شنیده، به یکی از آن دو کیفیتی که توضیحش را عرض کردیم، می گوئیم:

همین جا هم با اینکه اخبارش عن حسّ است لکن این با روایت زراره فرق می کند برای اینکه اگر زراره مطلبی را از امام صادق (علیه السلام) شنیده، به صورت عادی شنیده، چون در زمان امام بوده، شاگرد ایشان بوده، مطالب را امام صادق (علیه السلام) بیان فرموده اند و زراره هم نوشته است. این یک مطلب طبیعی و عادی است اما اگر کسی از طریق تشریف یا از طریق اجماع دخولی بخواهد رأی امام را بیان کند و لو اینکه دارد عن حسّ این مطلب را بیان می کند اما این حسّ غیر عادی و غیر متعارف است و امر حسّی غیر متعارف اگر مورد اخبار واقع شود «لم يعلم أنّ بناء العقلاء علی ترتیب الاثر یشمل هذا المخبر و لو كان فی اعلی درجه الوثاقه و العداله». در نتیجه؛ روی بعضی از مبانی، چون مخبره، به یک حدسی برمی گردد و در بعضی مبانی چون مخبره، به یک امر حسّی خارج از متعارف و عادت است، لذا ادلّه حجیت خبر واحد که عمده اش همین بنای عقلاست، شامل اجماع منقول به خبر واحد نمی شود. سؤال این است که آیا اثر بر این اجماعات منقوله بار می شود؟ ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - محدودیت بنای عقلا در عمل به خبر ثقه به چیست؟
- ۲ - دو خصوصیت بنای عقلا در عمل به خبر ثقه را بیان کنید.
- ۳ - چرا بنای عقلا در عمل به اخبار غیر متعارفه احراز نمی شود؟ توضیح دهید.
- ۴ - دلیل عدم شمول بنای عقلا نسبت به نقل اجماع را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مقتضای رجوع به بنای عقلا در حجیت اجماع منقول

بحث در این بود که آیا ادله حجیت خبر واحد همان طوری که خبر ثقه را شامل می شود، اجماع منقول را هم شامل می شود یا نه؟ عرض کردیم که در رابطه با ادله حجیت خبر واحد ولو اینکه به آیات و روایات و اجماع و امثال ذلك استدلال شده لکن عمده دلیل که بعدا هم ان شاء الله ذکر می شود مسأله بنای عقلاست و بنای عقلا یک دلیل لثبی است که فاقد لسان است که ما به اطلاقش تمسک کنیم. ادله لثبیه تنها در قدر متیقن آنها یعنی مواردی که ما ثبوت آن ادله را احراز می کنیم، قابل استماع است و وقتی که ما در مورد عمل به خبر ثقه به بنای عقلا مراجعه می کنیم، می بینیم که در یک مواردی این بنای عقلا به عنوان قدر متیقن وجود دارد و آن موارد جاهائی است که دو خصوصیت داشته باشد: یک خصوصیت اینکه مخبر به و آن چیزی که مورد اخبار این مخبر واقع می شود، یک امر حسی باشد، آنرا شنیده باشد، دیده باشد، با سایر حواس آنها را حس کرده باشد، اما اگر یک مخبری، یک مطلبی را از روی حدس

عنوان کند ولو اینکه حدسش هم یک حدس قطعی باشد نه یک حدس ظنی، اینجا حداقل احراز نشده که بنای عقلا بر عمل به چنین خبری باشد، اُمّا آنجائی که عن حسّ باشد، با توجه به خصوصیت دوم، آنجا مسأله بنای عقلا مطرح است. پس خصوصیت اول اینکه مخبره، یک امر محسوس باشد و اخبار از یک امر حسی واقع شده باشد. خصوصیت دوم اینکه، آن امر محسوس، یک امر متعارفی باشد، یک امر غیر معمولی و غیر متعارف به آن حسابی که آن روز عرض کردم نباشد.

انواع نقل اجماع از نظر نقل سبب و مسبب

پس این دو خصوصیت در قدر متیقن از بنای عقلا در باب عمل به خبر ثقه مطرح است، در اجماع منقول؛ این نقل الاجماع، ابتداء به دو صورت است، بلکه سه صورت است، دو قسمش یک حکم دارد و یک قسمش حکم دیگر: این کسی که می گوید: «هذه المسأله اجماعیه» که همین معنای نقل اجماع و ادعای اجماع است، مقصود این شخص از «هذه المسأله اجماعیه» چیست؟ چه چیزی را می خواهد اخبار کند و چه چیزی را می خواهد بیان کند؟

یک وقت این است که فقط نقل این شخص متمرکز در سبب است و مقصود از سبب، یعنی فتاوی علماء، آرای فقهاء. «هذه المسأله اجماعیه» معنایش این است که آرای فقها مثلا بالاتفاق و الاجماع بر این مسأله وجود دارد، دیگر کاری ندارد به اینکه از این آراء، کشف قول معصوم می شود و این آراء سببیت برای کشف قول معصوم و نظر معصوم دارد. کاری به مسببش ندارد و کاری به رأی معصوم و موافقت معصوم ندارد. محدوده خبر و محدوده نقل این عبارت از همین چیزهائی است که بالحسّ و العیان در کتابهای فقها و علما ملاحظه کرده، آراء و افکار فقها را در کتابهایشان بررسی کرده و ملاحظه کرده و همین را می آید نقل می کند، بیشتر از این در محدوده نقلش دخالت ندارد.

اما یک وقت این است که این هدفش از «هذه المسأله اجماعیه» متمرکز در همان مسبب است، او می خواهد رأی معصوم (علیه السلام) را نقل کند، منتها سببش را خودش از حسّ ملاحظه کرده، مسببش را هم یا «عن حسّ» اگر دخولی یا تشرّفی باشد یا «عن حدس» اگر روی قاعده لطف یا ملازمه عادیه باشد، بدست آورده و در این تعبیر «هذه المسأله اجماعیه» هم سبب را نقل می کند، هم می خواهد بیان کند که فقها اتفاق بر این معنی دارند و هم

می خواهد مسبب را نقل کند و بگوید: رأی امام را هم از طریق اتفاق، کشف کردم و برای شما نقل می کنم که نقلش در رابطه با سبب و مسبب، هر دو است. احتمال هم دارد که در بعضی از موارد، اصلاً نقلش روی مسبب، تمرکز داشته باشد، وقتی که می گوید: «هذه المسألة اجماعیه» معنای اجماعیه این است: یعنی «مطابقه لرأی المعصوم (علیه السلام)» در حقیقت نظر معصوم را دارد نقل می کند.

پس موارد اجماعات منقول مختلف است: گاهی ناقل اجماع «ینقل السبب فقط» هیچ کاری به مسبب ندارد، گاهی «ینقل السبب و المسبب معاً» گاهی هم نقلش متمرکز در سبب و رأی معصوم (علیه السلام) می باشد. این دو قسم اخیر یعنی آنجائی که پای مسبب در میان باشد، حالا یا تنها مسبب را نقل کند یا مجموع سبب و مسبب را اینها در این جهتی که مورد بحث ما هست حکمش یکی است و آن فرض اول جدای از اینهاست.

قسم نقل اجماع به صورت نقل سبب

فرض اول این بود که ناقل وقتی می گوید: «هذه المسألة اجماعیه» یعنی با این کلمه اجماعیه، آرای فقها و انظار فقها را با این کلمه بیان می کند. اینجا دوجور است: یک وقت این است که فرض کنید این شخصی که «منقول الیه» است و به این نقل برخورده است، از نظر اعتقاد درباره حجیت اجماع با عقیده ناقل موافق است، مثلاً اگر علامه حلی در یک مسأله، نقل اجماع کرد و ما هم می دانیم که علامه حلی از آنهائی است که در رابطه با حجیت اجماع، همان قاعده لطف شیخ طوسی را قائل است و از طریق قاعده لطف که یک ملازمه عقلیه است موافقت معصوم (علیه السلام) را از راه اجماع کشف می کند، حالا هم که می گوید: «هذه المسألة اجماعیه» و لو اینکه محدوده نقلش فقط سبب است و آراء را نقل می کند لکن چون منقول الیه هم از نظر اعتقاد، موافق با علامه حلی است، او هم معتقد است که وجه حجیت اجماعات محصله، عبارت از این است که به استناد قاعده لطف موافقت معصوم (علیه السلام) استنباط شود و کشف شود، اگر منقول الیه یعنی من که کتاب علامه و ادعای اجماع علامه را ملاحظه می کنم، در این اعتقاد هم موافق با علامه باشم، او گفته: «هذه المسألة اتفاقیه» از طریق اتفاق هم قطع پیدا کرده که موافقت معصوم روی قاعده لطف، من هم قاعده لطف را پذیرفته ام و در بحث اصولی به استناد همین قاعده، کشف موافقت معصوم را قبول کرده ام، نتیجه این می شود که با اینکه معنای «هذه المسألة اجماعیه» بیش از عنوان سبب و آراء فقها

نیست، مع ذلک این برای من حجت است، چرا؟ برای اینکه مخبر به، یک امر حسی است.

علامه آرای فقها را عن حس بدست آورده، از روی کتابهایشان ملاحظه کرده، نه اینکه آراء را از راه حدس، بدست آورده باشد. او آراء را عن حس بدست آورده و برای من منقول الیه این امر محسوس را، اخبار کرده است.

شمول بنای عقلا نسبت به نقل سبب در نقل اجماع

شما گفتید: در بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه، دو خصوصیت معتبر است: یکی اینکه «عن حس» باشد و دیگر اینکه امر غیر متعارف نباشد و این دو خصوصیت هر دو وجود دارد، آرای فقها را نقل می کند، یک امر محسوس غیر متعارفی هم نیست. خودش از راه قاعده لطف، موافقت معصوم را کشف کرده است، من هم که قاعده لطف را مثل علامه پذیرفته ام، پس چه مشکلی در اینجا وجود دارد؟ دلیل حجیت خبر ثقه، این اجماع منقول را در رابطه با سبب شامل می شود و برای من حجت قرار می دهد. بعد از آنکه حجت شد، من هم از راه این خبر حجت، رأی معصوم (علیه السلام) را استکشاف می کنم، منتها یک فرقی بین ناقل و منقول الیه، وجود دارد و آن این است که درست است که هر دو قائل به قاعده لطف هستند، درست است که مبنای حجیت اجماع نزد هر دو قاعده لطف است، اما ناقل خودش این اتفاق را «عن حس» و بصورت قطع بدست آورده و دنبال امر حسی مقطوع، قطع به موافقت معصوم (علیه السلام) پیدا کرده. بعبارت روشن تر: سببی که کاشف از موافقت معصوم است، برای خود ناقل، یک مطلب قطعی است، اما منقول الیه بعنوان قطع مطرح نیست، برای اینکه خبر ثقه ولو اینکه حجت هم هست و لو اینکه بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه می باشد، اما اینطور نیست که از خبر ثقه برای انسان یقین پیدا شود و چه بسا از خبر ثقه ظن هم برای انسان پیدا نمی شود، لکن در عین حال حجیت خبر ثقه در مواردی که حجت است، نه مشروط به این است که افاده علم کند و نه مشروط به اینکه افاده مظنه کند.

پس در حقیقت در قاعده لطف، ناقل و منقول الیه هر دو متفق هستند لکن فرض این است که سبب، برای ناقل، قطعی است، اما برای منقول الیه، بعنوان حجیت خبر ثقه مطرح است لکن همین مقدار هم کفایت می کند و اگر اخبار علامه به اتفاق علما یک امر محسوسی است، برای من حجت شد، من از راه همین سبب حجت به ضمیمه قاعده لطف بدست می آورم که معصوم، موافق است و لو اینکه قاطع به این معنی نیستم لکن عدم قطع روی تردید در قاعده

لطف نیست، روی این است که سبب برای من قطعی نبوده، سببش از راه خبر ثقه حجت ثابت شده، همین مقدار فرق وجود دارد، اما در اصل حجیت و ترتیب اثر بر این اجماع منقول دیگر فرقی بین ناقل و منقول الیه وجود ندارد. این یک صورت در نقل سبب است.

اختلاف ناقل و منقول الیه در مقدار سبب در کشف قول امام (علیه السلام)

در نقل سبب، یک فرض دیگری هم وجود دارد و آن، جایی است که ناقل و منقول الیه ولو اینکه در یک کبرائی با هم اتفاق دارند، در وجه حجیت اجماع با هم اتفاق داشته باشند، لکن اگر در مقدار سبب بینشان اختلاف بود، فرضاً ناقل از راه اتفاق پنجاه نفر از فقها، معتقد بود که می شود موافقت معصوم (علیه السلام) را کشف کرد روی ملازمه عادیه ای که در وجه پنجم ذکر کردیم، اما منقول الیه یک آدم دقیقی بود و می گفت: از طریق اتفاقی پنجاه نفر نمی شود موافقت معصوم (علیه السلام) را حدس زد، بلکه مثلاً اگر صد نفر این مطلب را بگویند، می شود حدس زد، اما با موافقت پنجاه نفر، حدس موافقت معصوم، برای منقول الیه در کار نیست. با توجه به خصوصیت ناقل و شرائط ناقل و مراتب تتبع ناقل و احاطه علمی ناقل برای او روشن شد که وقتی ناقل می گوید: «هذه المسأله اجماعیه» معنایش این است که پنجاه نفر از فقها در این مسأله متفقند و من از طریق پنجاه نفر، موافقت معصوم (علیه السلام) را حدس زدم، اما برای منقول الیه باید پنجاه نفر دیگر ضمیمه بشود به آن پنجاه نفر اول تا موضوع و سبب برای حدس، تحقق پیدا کند. آیا در اینجا که عنوانش این است که نقل اجماع از نظر منقول الیه، مشتمل بر نقل جزء سبب است نه تمام سبب و لو اینکه در ملاک کشف، ناقل و منقول الیه از نظر اعتقاد، موافق و متحد باشند، آیا نقل جزء سبب می تواند اتصاف به حجیت پیدا کند؟ یا نمی تواند اتصاف به حجیت پیدا کند؟

اشکال محقق اصفهانی ره در صورت نقل جزء سبب

اینجا یک مناقشه ای مرحوم محقق اصفهانی - شاگرد مرحوم آخوند که صاحب حاشیه دقیق بر کفایه می باشد - در حجیت نقل اجماع اگر متضمن نقل جزء سبب باشد، می فرمایند:

این نقل «لیس بحجه» برای اینکه اثری بر نقل جزء سبب ترتب پیدا نمی کند. به عبارت روشن تر: ما که در حجیت خبر در باب شرعیات بحث می کنیم، این معنی مفروغ عنه است که باید مخبر به در جوّ شرع، یا خودش حکم شرعی باشد، یا موضوع برای حکم شرعی باشد و

الّا ما نمی گوییم که خبر ثقه در شرع حجت است ولو اینکه مخبره آن نه حکم شرعی باشد و نه موضوع برای حکم شرعی، و چیزی که در باب استصحاب مطرح است که حجیت استصحاب شرعیه است، در مواردی که مستصحاب یا خودش حکم شرعی باشد یا موضوع برای حکم شرعی باشد، حتی در آنجایی که یک واسطه بخورد و مسأله مثبت مطرح شود، شما می گوید: آنجا هم استصحاب حجیت ندارد، وقتی مستصحاب خودش باید موضوع برای حکم شرعی باشد «من دون واسطه» و الّا اگر واسطه ای در کار باشد، باز ادله حجیت استصحاب در چنین مورد اقتضای حجیت نمی کند و البته در خبر ثقه به عنوان یک حجت شرعی آنجا هم این خصوصیت اعتبار دارد، و به استناد همین مطلب مرحوم محقق اصفهانی (قدس سره) می فرماید: اگر مدعی اجماع، منقولش جزء سبب باشد نه تمام سبب و نه سبب، این نقل، حجیت ندارد، برای اینکه اینجا مخبره، نه مدلول مطابقی اش عبارت از یک حکم شرعی است و نه مدلول التزامی اش عبارت از یک حکم شرعی است. اما مدلول مطابقی نیست بخاطر اینکه فرض این است که نمی خواهیم رأی امام را از راه ملازمه بدست بیاوریم، حالا یا ملازمه عقلیه، روی قاعده لطف یا ملازمه عادیه، روی مبنای متأخرین. پس مدلول مطابقی کنار می رود. مدلول التزامی هم اینجا نیست بخاطر اینکه فرض این است که منقول، جزء سبب است، یعنی او نمی تواند بالملازمه موافقت معصوم را کشف کند، باید سبب کامل باشد تا از طریق ملازمه، رأی معصوم کشف شود و حیث اینکه این سبب به نظر من روی معیار، «لیس بکامل» پس این نقل نه خودش متصدی نقل یک حکم شرعی است و نه از طریق مدلول التزامی اثبات می کند یک چیزی را که مربوط به شارع باشد، لذا می فرماید: در نقل جزء از سبب، این نقل فاقد حجیت است ولو اینکه یک امر حسی را هم دارد نقل می کند، امر محسوس متعارف مورد نقل است، اما بخاطر اینکه اثر شرعی بر آن مترتب نیست فاقد حجیت است.

عدم لزوم تمام العله برای مدلول های التزامی

لکن بیان ایشان قابل جواب است و کلی این مسأله این است که: آیا در مدلولهای التزامی لازم است که «تمام العله» برای آن دلالت التزامی باشد یا اگر جزء العله هم باشد کفایت می کند؟ بیشتر از این نیست که حکم شرعی لازم دارید. در حکم شرعی لازم نیست که یک حکم شرعی فعلی تحقق داشته باشد، بلکه اگر یک حکم شرعی تعلیقی هم وجود داشته

باشد، کفایت می کند. حکم شرعی تعلیقی به این صورت که بگوییم: این جزء از سبب «اذا انضمَّ اليه الجزء المكمل للسبب» موضوع برای ملازمه عقلیه یا عادیه تحقق پیدا می کند. آیا این مقدار که ترتب اثر متوقف بر ضمّ یک قضیه تعلیقه است، مانع از حجیت خبر ثقه می شود و در دلالتهای التزامی در آنجائی که پای حکم شرعی مطرح است و ما بخواهیم ترتیب اثر بدهیم، حتماً باید سبب آن، «تمام السبب و تمام العله» را نقل کنند؟ یا اینکه اگر جزء سبب را هم نقل کند، کفایت می کند؟ از این ادعای اجماعی که علامه کرده، ما بدست آوردیم که ایشان از طریق اتفاق پنجاه نفر موافقت معصوم را حدس زده، و پنجاه نفر برای ما کفایت نمی کنند، اگر بتوانیم یک پنجاه نفر دیگر غیر از آن پنجاه نفر که در محدوده ادعای اجماع علامه است پیدا کنیم و ضمیمه کنیم، ظاهر این است که در این مورد، اجماع منقول اتصاف به حجیت پیدا می کند. نسبت به نقل سبب و مسبب هم از راه همان چیزی که خود منقول الیه معتقد است و در باب حجیت اجماع آن را اختیار کرده است، از همان طریق به موافقت معصوم (علیه السلام) پی می برد.

در رابطه با نقل مسبب قبلاً هم عرض کردیم در نتیجه گیری که اگر نقل اجماعی مقصودش نقل مسبب باشد یا مسبب و سبب هر دو، که اجمالاً پای مسبب در کار باشد، ادله حجیت خبر واحد و خبر ثقه اینجا را شامل نمی شود، برای اینکه این ناقل در رابطه با نقل مسبب و رأی معصوم اگر از طریق حدس، رأی معصوم را بدست آورده باشد، ادله حجیت خبر ثقه، اخبار عن حدس را شامل نمی شود، پس این شخص که رأی معصوم را «عن حدس» نقل می کند، این، مشمول بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه نیست و اگر از آنهایی باشد که مسأله اجماع دخولی و اجماع تشرّفی را قائل است، چون هر کدام از اینها در زمان غیبت، یک مبعّد مهمی دارد و بلکه روایاتی بر تکذیب مدعی تشرّف داریم، گرچه ثبوتاً مورد انکار و استحاله نیست ولی در عین حال، یک مسأله حسّی غیر عادیه است، حسی غیر متعارف، لذا اگر کسی ادعای اجماعی کند و منشأ ادعای اجماعش مسأله دخولی یا تشرّف باشد، با اینکه هر دو مسأله، حسّی است، لکن چون خارج از دایره متعارف است، بنای عقلا بر عمل به چنین خبر ثقه ای نخواهد بود. نتیجه اینکه اجماع منقول در رابطه با نقل سبب، چه متضمن نقل تمام سبب باشد یا جزء سبب به همان مقدار حجیت دارد، اما در رابطه با نقل مسبب به هیچ یک از آن وجوه خمسه ای که در باب حجیت اجماع مطرح شد، فاقد حجیت و اعتبار است. این تمام کلام در باب اجماع.

پرسش:

- ۱ - مقتضای رجوع به بنای عقلا در حجیت اجماع منقول چیست؟
- ۲ - انواع نقل اجماع از نظر نقل سبب و مسبب را بیان کنید.
- ۳ - آیا بنای عقلا شامل نقل سبب در نقل اجماع می شود؟ چرا؟
- ۴ - اشکال محقق اصفهانی ره در صورت نقل جزء سبب را با جواب آن توضیح دهید.

ص: ۳۳۴

شہرت فتوایی، عملی و روائی

- حجیت شہرت فتوایی، عملی و روایی

ص: ۳۳۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حجّيت شهرت فتوایی و عملی

بررسی حجّيت شهرت فتوائيه و شهرت عملی

از اموری که مورد بحث واقع شده که آیا دلیل خاص بر حجّيت آن قائم است یا نه؟ و به اصطلاح آیا از ظنون خاصه معتبره است یا نه؟ مسأله شهرت فتوائيه است. گاهی از اوقات، شهرت، شهرت در روایت است و از آن تعبیر به شهرت روائيه می کنند این در صورتی است که یک روایتی از نظر متن، شهرت داشته باشد یعنی عده زیادی از روات که شأنشان نقل روایت و نقل احادیث است، این حدیث را نقل کرده باشند مثلاً کثیری از آنها این روایت را در جوامع روائيه خودشان ثبت و ضبط کرده باشند. پس معنای شهرت من حیث الروایه این است که روایت در ضبط و نقل حدیث مشهور است یعنی جمع زیادی از اصحاب روایات این روایت را در جوامع روائيه مثلاً از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده اند. به این می گویند

شهرت من حیث الروایه. عنوان دیگر که از آن تعبیر به شهرت عملیه می شود این است که یک روایت در مقام استناد و در مقام عمل، قابل استناد و عمل مشهور قرار گرفته باشد یعنی عده زیادی استناد به این روایت کرده اند و در مقام فتوی، تکیه شان به این روایت بوده است و به استناد این روایت، نظر خودشان را انتخاب کرده اند و در حقیقت عمل به این روایت و تکیه کردن به این روایت در مقام فتوی و در مقام نظر، مورد استناد مشهور بوده است.

نسبت بین شهرت روایه و شهرت فتوایه

نسبت بین این شهرت عملیه با شهرت روایه عموم و خصوص من وجه است برای اینکه گاهی از اوقات هست که یک روایت، شهرت من حیث الروایه دارد، عده زیادی از روات و اصحاب ائمه (علیهم السلام) آن روایت را نقل کرده اند لکن نقل روایت، معنایش عمل به روایت نیست، معنایش استناد به روایت نیست، ممکن است یک روایت و یک مطلبی را ائمه (علیهم السلام) تقیه بیان کرده باشند، این موضوع برای نقل روایت می شود و چه بسا کثیری آن را نقل بکنند اما معنای نقل، این نیست که آن حکمی که مفاد این روایت است و این روایت دلالت بر آن می کند، مورد قبول راوی هم هست.

به عبارت روشن تر: هر موقعی که یک روایت را نقل می کنند حالا یا بلا واسطه از خود آنها نقل بکنند یا به یک واسطه یا چند واسطه نقل بکنند آیا این نقل ملازم با این است که نظر اجتهادی آن راوی هم مطابق با مفاد این روایت است؟ ما می بینیم که چه بسا یک راوی روایات متعارضه را نقل می کند. پس معلوم می شود که مسأله نقل روایت، غیر از این است که بر طبق روایت، فتوا بدهد و نظرش مطابق با نظر روایت باشد. لذا ممکن است یک روایت من حیث الروایه، اتصاف به شهرت روایه داشته باشد به طوری که این روایت در بین ارباب حدیث و اصحاب ائمه (علیهم السلام) معروف باشد اما در عین حال فتوا بر طبق آن نباشد و شهرت عملی که در مقام فتوا استناد به آن کرده باشند تحقق نداشته باشد.

پس گاهی امکان دارد که شهرت روایه تحقق داشته باشد و شهرت عملیه تحقق نداشته باشد، گاهی هم از آن طرف، امکان دارد یک روایتی خیلی هم من حیث الروایه شهرت نداشته باشد، در عالم حدیث و نقل حدیث، چندان دارای شهرت نیست و چه بسا حتی امکان دارد که از نظر سند، ضعیف و غیر قابل اعتماد باشد لکن ما می بینیم که عده زیادی از مفتی ها در مقام فتوا به این روایت استناد کرده اند و بر طبق این روایت فتوا داده اند، در این صورت

شهرت عملیه تحقق دارد اما شهرت من حیث الروایه تحقق ندارد. البته ماده اجتماعشان فراوان است که در موارد زیادی هم شهرت روایه تحقق دارد و هم شهرت عملیه تحقق دارد.

معنای شهرت فتوائیه

اما آنکه در این مسأله اصولی امروز، مورد بحث ماست، هیچ کدام از این دو نیست، نه شهرت روایه محل بحث ماست و نه شهرت عملیه محل بحث ماست بلکه یک عنوان سومی محل بحث است و آن شهرت در نفس فتوا است.

اگر یک فتوائی مشهور شد، نه فتوای مستند به روایت، که مشهور، بر طبق این روایت عمل بکنند، بلکه در یک مسأله فقهیه ای که فرض کنید هیچ روایتی هم وجود ندارد، به جایی اینکه در این مسأله اجماعی وجود داشته باشد و ما داخل در نفس اجماع بشویم و اجماع محصّل و منقول درست کنیم و وجه حجیت اجماع را بررسی بکنیم، به جای همه اینها، یک شهرتی وجود دارد که جمع زیادی از فقها در این مسأله، یک نظریه ای داده اند بدون اینکه مستند به روایتی هم باشد، فقط ما هستیم و این مسأله و عنوان یک فتوا و شهرت این فتوا بین فقها. آیا ما می توانیم یک دلیل بر حجیت این شهرت فتوائیه اقامه بکنیم، همان طوری که در باب اجماع محصّل با یکی از آن راههای پنج گانه، حجیت اجماع محصل را درست می کردند، آیا در پی اجماع، در مسأله شهرت فتوائیه هم مناط دلیل ما بر حجیت نقل شهرت است بحیثی که وقتی انسان در یک مسأله ای با کتاب جوامع مواجه شد و دید روایت وجود ندارد، آنکه در این مسأله وجود دارد، یک شهرت فتوائیه است، آیا به نفس همین شهرت می تواند اکتفا و استناد بکند؟

اگر دلیلی بر حجیت این شهرت قائم بشود، بله اما اگر دلیلی نداشته باشیم این نمی تواند به عنوان یکی از ظنون خاصه معتبره مطرح باشد. حالا- چه چیزی می تواند دلیل بر این معنی باشد، با وجود مناقشه یا عدم وجود مناقشه؟ چندتا دلیل ذکر شده، مرحوم آخوند در کتاب کفایه با اینکه خیلی مختصر و مجمل در این مسأله بحث کرده اند ایشان تقریباً سه دلیل ذکر می کنند لکن در بین این سه دلیل، یک دلیلش قابل بحث است و شاید از آن دلیل بشود یک چیزی استفاده کرد و الا دلیل های دیگر مورد مناقشه است گرچه خود مرحوم آخوند در همه سه دلیل مناقشه کرده و در نتیجه قائل به حجیت شهرت در فتوا نشده اند، لکن یک دلیلش یک قدری قابل بحث است. اول ما آن دلیل را ذکر می کنیم.

یک دلیل بر این مطلب مقبوله عمر بن حنظله و مثلش هم یک روایت دیگری شبیه همان مقبوله ابن حنظله است. مقبوله ابن حنظله را در کتاب رسائل ملاحظه فرموده اید، مرحوم شیخ آنجا تقریباً همه روایت را به استثنای یک قسمت مختصری، در بحث تعادل و ترجیح نقل می کند و اصل روایت هم در کتاب وسائل در مباحث قضاء ذکر شده. این روایت، مفصل است به لحاظ اینکه مهم ترین روایت است در مسأله خبرین متعارضین و مرجحات خبرین متعارضین وارد شده. این مفصل ترین روایت در این باب است اما آن قسمتی که به ما ارتباط دارد این است که راوی این مطلب را از امام سؤال می کند می گوید: بین دو نفر از شیعیان در باره دینی یا میراثی، تخاصم و تنازع پیدا شده و بعد یک مطالبی دارد تا به این جا می رسد که این ها دو نفر از همین فقها و بزرگان شیعه را حکم قرار دادند، به اینها مراجعه کردند برای فصل خصومت و رفع تنازع و هر کدام از این دو حکم، یک حکم مخصوصی را برای فصل خصومت مطرح کردند، حکمشان با هم مغایر بود، دو نوع فصل خصومت و دفع نزاع بود و از هر کدام هم که سؤال می کردید که چرا شما به این کیفیت، فصل خصومت کردید، استناد به این روایتی که از شما برای او نقل شده می کرد. در حقیقت مستند هر کدام از این دو در این حکمی که کرده اند، یک روایت است که از طریق شما به آنها رسیده، زید حاکم به استناد یک روایت، حکمی کرده، عمرو حاکم هم به استناد یک روایت دیگری که به او رسیده، یک حکم دیگری کرده، راویان هر دو روایت هم ثقات هستند و خبرشان معتبر است، اینجا تکلیف چیست؟ به چه صورت باید فصل خصومت انجام شود و حق را پیدا کرد؟

اینجا امام (علیه السلام) یک عبارتی در این مقبوله دارد که عین عبارتش ایشان همین است که می فرماید: «ینظر الی ما کان من روایتهم» یا «من روایتهم» دو جور نقل شده «فی ذلک الذی به المجمع علیه بین اصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور بین اصحابک فان المجمع علیه لا ریب فیه» امام هم حکم را بیان فرموده و هم علت برایش ذکر شده. می فرماید: دو حکمی که اینجا هست و هر کدام هم مستندش یک روایت است، روایتش هم ثقه است و معتبر است و نقصی از نظر اعتبار روایت ندارد، آن روایتی که مجمع علیه است بین اصحاب تو و اصحاب امامیه، آن حکمی که مطابق با آن روایت مجمع علیه است، آن حکم را باید اخذ بکنی، اما آن روایت شاذی که «لیس بمشهور عند اصحابک» آن

روایت شاذ «یترک» آن را دور بیندازید و کنار بگذارید چرا؟ «فان المجمع علیه لا ریب فیه» برای اینکه آن روایت مجمع علیه، هیچ گونه شک و تردیدی در آن وجود ندارد.

بعد دنبال این هم یک مطلبی را ذکر می کند که شاید آنهم در فهم بعضی از نکات ابهام، نقش داشته باشد. می فرماید: «انما الامور ثلاثه: امر بین رشده فیتبع و امر بین غیبه فیجتنب و امر مشکل یرد حکمه الی الله و الی الرسول صلی الله علیه و آله» می فرماید: امور سه نوع است:

یک امر بین الرشده و واضح الرشده است که انسان باید حتما آن را متابعت بکند و در مقابل، یک امر بین الغی و واضح الغی است که حتما باید انسان از آن اجتناب بکند، اما یک نوع سوم هم امری است که جنبه ضلال و جنبه رشدش محل اشکال و ابهام است، این را باید انسان نادیده بگیرد و نشنیده بگیرد «یرد حکمه» یا «علمه الی الله و الی الرسول» این را هم در دنبال آن مطلب ذکر کرده اند. پیدا است که ذکر این مطلب هم به صورت جمله متعرضه مطرح نیست، و یک ارتباطی بین این و بین آن حرف قبلی وجود دارد.

بررسی معنای «المجمع علیه» در مقبوله ابن حنظله

اما در رابطه با آن «فان المجمع علیه لا- ریب فیه» این به قرینه تعبیر قبلی امام، امام اول فرمود: «ینظر الی ما کان» با این اوصاف «المجمع علیه بین اصحابک» آن مجمع علیه را بگیرید «فیؤخذ به من حکمنا» اما در مقابل، وقتی که آن طرف را می خواهند بیان بکنند می فرماید: «و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک» نمی فرماید: «لیس بمجمع علیه عند اصحابک»، این جا از مجمع علیه تعبیر به مشهور می کند می فرماید: «و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک» بعدا باز کلمه مجمع علیه را در تعبیر تکرار می فرماید. از این جا می فهمیم که مقصود از مجمع علیه، همین مشهور است. «المجمع علیه یعنی المشهور من اصحابک» و طرف مقابل، عنوانش دو تاست: یکی الشاذ و یکی «الذی لیس بمشهور عند اصحابک» این قرینه خود روایت است که کسی از خارج این معنی را به روایت تحمیل نمی کند، خود بیان روایت، دلالت بر این مطلب دارد. پس مقصود این روایت از این مجمع علیه، همان مشهور است «فان المجمع علیه لا ریب فیه یعنی فان المشهور لا ریب فیه».

لکن تا اینجا مسأله، تمام نمی شود برای اینکه حالا باید صحبت بکنیم که این شهرتی که مقبوله ابن حنظله می گوید «فان المشهور» و از مشهور، تعبیر به مجمع علیه می کند، آیا مقصودش از شهرت، چه شهرتی است؟ لقائل ان یقول: مقصود، شهرت من حیث الروایه

است کما اینکه از کلام مرحوم شیخ انصاری ره استفاده می شود. از کلام مرحوم محقق خراسانی ره تقریباً استفاده می شود که این مقبوله ابن حنظله به ما ارتباط ندارد، به شهرت من حیث الفتوا چه ارتباطی دارد؟ این شهرت من حیث الروایه را ذکر می کند. شما مجمع علیه را به معنای مشهور معنی کردید لکن مقصود از الف و لام موصول در «المجمع علیه» چیست؟ لذاست که باید بالاتر رفت، حتی مشهور از این روایت همین معنی را استفاده کرده اند برای اینکه مشهور یکی از مرجحات را در باب خبرین متعارضین، شهرت من حیث الروایه قرار داده اند و از آنها سؤال شده: دلیل شما بر اینکه شهرت من حیث الروایه، مرجح است چیست؟ گفته اند: دلیل ما این مقبوله ابن حنظله است. پس معلوم می شود که اینها مقبوله ابن حنظله را اینطوری معنی کرده اند «فان المجمع علیه لا ریب فیه یعنی فان الروایه المشهوره لا ریب فیها» این چه ربطی به شهرت فتوائی که موضوع بحث امروز ماست دارد؟ این یک اشکال است بر استدلال به روایت.

قرائن بر مراد نبودن شهرت فتوائیه در مقبوله ابن حنظله

لکن به دو قرینه ما می فهمیم که مسأله شهرت من حیث الروایه، کارگشا نیست برای اینکه دنبال این روایت «المشهور، لا ریب فیه» دارد «فیؤخذ به من حکمنا»، شهرت روایت چه دلالتی دارد بر اینکه مفاد این روایت، مطابق با نظر امام معصوم (علیه السلام) است؟ من در معنی شهرت من حیث الروایه عرض کردم: ممکن است یک مطلبی را امام معصوم تقیه بیان فرموده باشند و در یک جائی هم بیان کرده باشند که صدها قلم بدست و راوی بوده اند و همه در جوامعشان ثبت و ضبط کرده اند و برای شاگردانشان نقل کرده اند. آیا معنای این شهرت این است که مضمون این خبر هم مطابق با نظر معصوم (علیه السلام) است؟ روایت تقیه ای که برای غیر حکم واقعی بیان شده، من حیث الروایه هم شهرت درجه بالایی دارد که نمی تواند دلیل بر این باشد که مفاد این روایت مطابق با نظر امام معصوم (علیه السلام) است. پس چرا فرمود: «فیؤخذ به من حکمنا» این روایت مشهوره را بگیریید و حکمی که مطابق این روایت مشهوره است در بین آن دو حکم متخالف و مختلف؟ پس معلوم می شود مسأله، مسأله ای نیست که به نقل روایت، ارتباط داشته باشد. مسأله، به مفاد روایت مربوط است. می خواهد به عنوان مستند حکم قاضی و مستند حکم حاکم قرار بگیرد و در نتیجه حکمی که مستند به این روایت مشهوره است بر حکمی که مستند به روایت غیر مشهور است ترجیح پیدا بکند. آیا

صرف شهرت در روایت یک چنین معنائی را اقتضاء می کند یا نه؟ با بیانی که عرض کردیم که شهرت در روایت، یک چنین اقتضائی ندارد.

و علاوه؛ آن مطلبی که بعداً ذکر کردند: «انما الامور ثلاثه: امر بین رَشده» پیداست که مسائل، مربوط به محتواست، نه مربوط به نقل روایت. «امر بین رَشده» پیداشت که مربوط به خداوند است و هیچ نوع گمراهی و ضلالت در آن نیست و می خواهد این «فان المجمع علیه لا- ریه فیه» را داخل در «امر بین رَشده» بکند و الا چه مناسبتی دارد که این جمله به دنبال آن مطلب در این جا ذکر بشود و هیچ گونه مناسبتی در کار نباشد؟ لذا جَدًّا خیلی بعید است که ما بخواهیم شهرت در مقبوله ابن حنظله را بر مسأله شهرت در محدوده روایت فقط حمل بکنیم و بگوییم: این مقبوله به ما ارتباطی ندارد، این بحثش در رابطه با شهرت روائیه است و بحث ما در رابطه با شهرت در فتوا است. لکن مطلب اینجا هنوز ناتمام است و برای تتمیم مطلب باید یک مقداری بحث شود. ان شاء الله.

پرسش:

۱ - نسبت بین شهرت روائیه و شهرت فتوائیه را بیان کنید.

۲ - معنای شهرت فتوائیه چیست؟

۳ - کیفیت تمسک به مقبوله ابن حنظله برای حجیت شهرت فتوائیه را توضیح دهید.

۴ - اشکال اول مرحوم آخوند ره به مقبوله ابن حنظله با جواب آن چیست؟

۵ - قرائن بر مراد نبودن شهرت فتوائیه در مقبوله ابن حنظله را بیان کنید.

ص: ۳۴۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مقتضای تعلیل در مقبوله عمر بن حنظله

بحث در تعلیلی بود که در مقبوله عمر بن حنظله واقع شده بود که فرمود: «فان المجمع عليه لا-ريب فيه» و ما عرض کردیم که «ال» موصول اشاره به همان روایت است و مقصود از «مجمع عليه» به قرینه تعلیل، در مقابل امر مشهور است و مقصود از «مجمع عليه» یعنی «الروایه المشهوره» لکن شهرت به معنای شهرت من حیث الروایه نیست، برای اینکه شهرت من حیث الروایه، کاری به مضمون و مفاد روایت ندارد. ممکن است یک روایتی از نظر نقل، کاملاً مشهور باشد و کثیری از روات و ارباب حدیث، آن را نقل کرده باشند لکن در عین حال فتوای این ناقلین و نظرشان برخلاف مفاد روایت باشد، می دانند این روایت در مقام بیان حکم واقعی صادر نشده بلکه روی تقوا و بعضی از علل دیگر صادر شده در حالی که مقصود در این روایت این است که می گویند: روایت مشهور «لا-ريب فيه» است و باید بر طبق آن عمل شود و حکمی که مطابق این روایت مشهوره است همین دو حکمی که این حکمین کرده اند و

باید اخذ شود، باید اتباع شود. پس یک مسأله ای است که با مفاد و مدلول روایت سروکار دارد، مقصود از «لا ریب فیه یعنی لا- ریب فی انّ مفادها رأی الامام(علیه السلام) و نظر المعصوم(علیه السلام)» و این حکم با شهرت فتوائیه نمی تواند منطبق و سازگار باشد و به حسب ظاهر، تردیدی در این معنی نیست. بعدا یک راهی ذکر می کنیم که اگر فرضا مقصود از این شهرت، در این روایت شهرت من حیث الروایه بود آیا می شود از عموم تعلیل استفاده شود یا نمی شود؟ لکن فعلا بحث در رابطه با خود مفاد تعلیل است «فانّ المجمع علیه» معنایش این است که «فانّ الروایه المشهوره لا ریب فیها».

پس نباید این معنی در ذهن بیاید که «لا ریب فیها یعنی من جهة صدورها عن الامام(علیه السلام)». پیداست اگر یک روایتی شهرت «من حیث الروایه» پیدا کرد و اکثر روات و ارباب حدیث، این روایت را نقل کردند، این طبعاً عنوان «کلی لا ریب فیه من جهة الصدور عن الامام» پیدا می کند اما بکار نمی رود. صرف صدور از امام، بدرد نمی خورد، برای استکشاف نظر امام باید علاوه بر صدور، لیسان حکم واقعی هم صادر شده باشد. شهرت «من حیث الروایه» این را ثابت نمی کند، نمی گوید: این روایت هم صادر شده و هم برای بیان حکم واقعی صادر شده، تقیه ای در کار نبوده و مسائلی شبیه تقیه مطرح نبوده. آیا شهرت من حیث الروایه می تواند این معنی را ثابت کند یا اینکه نه؟

کاربرد شهرت رواییه

چیزی را که شهرت «من حیث الروایه» ثابت می کند این است که انسان اطمینان کامل پیدا می کند به اینکه این روایت «صدرت من الامام» اما برای چه چیزی صادر شده و غرض از صدورش چه بوده، هدف امام از بیان این حکم چه بوده است؟ دیگر شهرت رواییه، نقش تعیین کننده ای در این رابطه ندارد. می گوید: این مقداری که کاربرد من است این است که بگوییم: این مسأله از امام صادر شده است، این بیان، بیان امام است، اما برای چه؟ برای بیان حکم واقعی؟ این شهرت من حیث الروایه، این را ثابت نمی کند و ما بحث در صدور و عدم صدور روایت نداریم، ما بحث از چیزی داریم که در مقبوله عمر بن حنظله سؤال- و جوابا مطرح است که کدامیک از این دو روایت اخذ شود به عنوان اینکه نظر شما است و مربوط به امام(علیه السلام) است به عنوان «حکم الله و حکم الرسول». آنچه که در این رابطه می تواند نقش داشته باشد، شهرت من حیث الفتوی است. اگر یک فتوائی بین اصحاب فتوا و ارباب

فتوا مشهور شد و لو اینکه بدرجهٔ اجماع هم نرسد، انسان می تواند دربارهٔ آن، عنوان «لا ریب فیه» را بعنوان فتوا و بعنوان نظر امام (علیه السلام) مطرح کند.

پس این تعلیل که می فرماید: «فانّ المجمع علیه لا ریب فیه» و عبارت دیگر این شد که:

«فانّ الروایه المشهوره لا ریب فیها» و مقصود از شهرت، شهرت فتوایی بود، یعنی فتوا مطابق آن روایت بود و فتاوی هم‌هانگ با آن روایت بود، این نمی تواند «لا ریب فیه من جهة الحکم و من جهة الاخذ بالروایه بعنوان حکم الله» مطرح باشد. لکن مسأله هنوز تمام نشده دو مشکل اینجا وجود دارد که اگر این دو مشکل حل شود ما می توانیم از مقبولهٔ عمر بن حنظله با این تقریری که عرض کردیم، حجیت شهرت در فتوا را به همان نحوی که محل بحث ما بود استفاده کنیم. اما اگر این دو مشکل حل نشود یا باید روایت را حمل بر شهرت «من حیث الروایه» بکنیم، یا اگر شهرت فتوایی هم هست در بعد دیگری مسأله شهرت، حجیت پیدا می کند نه در آن جهت اصلی محل بحث ما.

اشکال تصور تعارض دو شهرت من حیث الفتوی

یک مشکل این است که در مقبوله ابن حنظله - که این مقبوله، قبل از امام صادق (علیه السلام) بوده بخلاف مرفوعه زراره که نقل از امام باقر (علیه السلام) است و مشتمل بر تعلیل هم نیست. در مرفوعه زراره فقط دارد «خذ بما اشتهر بین اصحابک» آن هم ظهور در شهرت فتوایی دارد، اما چون خالی از علت است دیگر این خصوصیتی که در مقبوله ابن حنظله مطرح است، در مرفوعه زراره مطرح نیست - در همین مقبوله بعد از آنکه امام می فرماید: آن مشهور را و مجمع علیه را بگیر و شاذ نادر را ترک کن و بعد هم آن تقسیم امور را به ثلاثه ذکر می فرماید آن وقت ابن حنظله سؤال می کند می گوید: این دو خبر متعارض که هر کدامش مبنای حکم حکمین قرار گرفته اگر هر دو مشهور باشد، هر دو اتصاف به شهرت داشته باشد، آن وقت تکلیف چیست؟ شما گفتید: مشهور را بگیر و شاذی که «لیس بمشهور بین اصحابک» را ترک کن، حالا ایشان می گوید: فرض می کنیم آنجائی که این دو خبر متعارض هر دو اتصاف به شهرت داشته باشند، آن وقت امام مسأله عدلیت و اوثقیت و افضلیت را به عنوان مرجح، بیان می کند. اشکال اول در اینجا این است که در شهرت «من حیث الروایه» خیلی فرض این مطلب آسان است که دو روایت و لو اینکه متعارض هم باشند و لو اینکه مفادشان هم غیر قابل اجتماع باشد لکن هر دو شهرت من حیث الروایه داشته باشند، یعنی

جمع زیادی از ارباب حدیث این را نقل کرده باشند. اینطور نیست که در کتابهای روایتی ما، روایتین متعارضین وجود نداشته باشد. خود زراره ممکن است روایت متعارض داشته باشد تا برسد به شاگردان و شاگردان شاگردان، که چه بسا یک راوی در یک مسأله دو روایت متعارض نقل می کند.

پس در شهرت روایتی این معنی فرضش خیلی آسان است که دو روایت در عین اینکه متعارض هستند هر دو متصف به شهرت باشند، هر دو کثرت روایت و اشتها روایت داشته باشند، اما اگر ما شهرت را شهرت من حیث الفتوی معنی کردیم، باید این مطلب را متلزم بشویم که ابن حنظله هم از این شهرت، همین شهرت فتوائیه را استفاده کرده و اگر شهرت فتوائیه را استفاده کرده آن وقت چطور می شود که دو شهرت فتوائیه تصور بکنیم؟ چطور ممکن است نسبت به دو حکم، دو شهرت من حیث الفتوی وجود داشته باشد؟ این فرضش نیاز به مختصر توضیحی دارد.

کیفیت تصور دو شهرت متعارض من حیث الفتوی

آیا مقصود از شهرت را عبارت از چه چیزی می دانیم؟ عبارت از اکثریت می دانیم، یعنی اگر صد فقیه، شصت نفرشان فتوا دادند به یک مسأله ای، روی جنبه اکثریت، عنوان شهرت تحقق پیدا می کند؟ اگر این باشد که نمی شود دو شهرت در یک مسأله به نحو متعارض تحقق داشته باشد، یعنی مثلا هم اکثر قائل به وجوب نماز جمعه بشوند و هم اکثر قائل به عدم وجوب نماز جمعه شوند. این غیر از مسأله نقل روایت است. در نقل روایت، خود یک راوی ممکن است دو روایت متعارض را نقل کند، اما در فتوا که نمی شود یک کسی دارای دو نظر و دو فتوا باشد، بله با اختلاف زمان امکان دارد یک مجتهدی در یک مسأله ای نظری داشته باشد، بارها هم این نظر را داشته لکن بعد مجددا مراجعه کند و تغییر نظر بدهد این امکان دارد اما «فی زمان واحد» این معنی تصور نمی شود، لذا چطور می شود که هم اکثر فقها قائل به وجوب باشند و هم اکثرشان قائل به عدم وجوب باشند؟ چطور عمر بن حنظله این معنی را تصور کرده و امام (علیه السلام) تقریر فرموده؟ امام به عمر بن حنظله نفرمودند که این چه فرضی است که تو می کنی که دو روایت شهرت من حیث الفتوی داشته باشد زیرا چنین چیزی امکان ندارد. امام (علیه السلام) چنین اشکالی نکردند و ظاهر تقریر و پاسخ از سؤال این فرد این است که وجود این فرض و تحقق این فرض را پذیرفته اند، که مانعی ندارد که دو

روایت متعارض، اتصاف به شهرت داشته باشند. ما اگر شهرت را به معنای اکثریت معنی کنیم، این قابل تعدد نیست، نمی شود در متعارضان ما دو شهرت فرض کنیم.

اما اگر شهرت را به همان معنای عرفی و معنای لغویش معنی کنیم، شهرت یعنی واضح، یعنی آشکار، لغت هم می گوید: «شهر فلان سیفه ای ابرزه» آشکار کرد شمشیر خودش را، بعد از آنکه از غلاف بیرون آورد، با بیرون آوردن شمشیر از غلاف، عنوان «شهر» صدق می کند.

اگر معنای شهرت، اکثریت نباشد چه مانعی دارد که در یک مسأله ای دو شهرت متخالف وجود داشته باشد؟ مؤید این معنی تعبیری است که گاهی از اوقات در کلمات فقهای بزرگی مثل مرحوم محقق در شرایع و علامه در بعضی از کتابهایشان است که می بینیم در یک مسأله ای می گویند: مشهور این است لکن اشهر، یک مطلب دیگری است. اشهر، تصور می کنند اشهر افعال التفضیلی. این دلیل بر این است که شهرت خودش مانعی ندارد حتی می شود یک شهرت باشد و دیگری یک درجه بالاتر و قوی تر باشد. لذا اگر ما شهرت را به معنای اکثریت معنی کنیم، تعددش و فرضی که در کلام سائل به صورت سؤال مطرح شده:

«فان كان الخبران عنكم مشهورين» این با استفاده ای که ما از تعلیل «فانّ المجمع علیه» کردیم می سازد لکن نیاز به توضیح داشت و همینطوری نمی شود انتقال به این معنی پیدا کرد. اما این مشکل مهمی نیست.

اشکال وجود روایت در شهرت فتواییه

مشکل مهم این است که مقبوله ابن حنظله به مقتضای تعلیلش در هر کجائی که علت وجود داشت باید تمرکز بحث روی علت شود و در این مقبوله هم همینطور است اگر چه در اینجا مناقشه ای از مرحوم محقق بزرگوار محقق نائینی (قدس سره) هست که بعد عرض می کنیم که آیا قابل جواب هست یا نه؟ لکن با قطع نظر از مناقشه ایشان، هر کجا که علتی در کار باشد، باید تمام مسائل روی علت متمرکز پیدا کند، در این مقبوله ابن حنظله هم در رابطه با شهرت باید همه مسائل روی «فانّ المجمع علیه لا ريب فيه» تمرکز داشته باشد. ما معنی کردیم گفتیم: مفاد این روایت این است: «فان الروایه المشهوره من حیث المفاد و من حیث الفتوی لا ريب فيها من جهة ان مفادها حکم الله و حکم الرسول و الائمة (علیهم السلام)».

«لقائل ان يقول:» این مقدار نمی تواند مدعای شما در مسأله شهرت فتواییه را ثابت کند برای اینکه بحث مهم شما در حجیت شهرت فتواییه ثمره اش در اینجاست که اگر به یک

مسأله ای برخورد کنیم بینیم این مسأله نه آیه ای دلالت بر آن دارد، نه روایتی در این مسأله وارد است و نه مثلاً مقتضای اصل، عبارت از چنین چیزی می باشد، ما در این مسأله فقط یک شهرت فتوائیه می خواهیم، بینیم این شهرت فتوائیه را می توانیم یک دلیل بگیریم و بر طبق این شهرت فتوائیه، نظر دهیم. آنچه که محل بحث ماست این است، اما در مقبوله ابن حنظله چنین حرفی نیست. در مقبوله ابن حنظله می گوید: «فان الروایه المشهوره من حیث الفتوی لا- ریب فیها» این چه ارتباطی با محل بحث دارد؟ در محل بحث ما هستیم و یک شهرت فقط، چیز دیگری وجود ندارد. اگر یک روایتی در کار هست، دیگر نیازی به شهرت نیست. مثل مسائلی که در آنها ادعای اجماع شده، اگر روایت صحیحی وجود داشته باشد، اجماع محصلش هم بدرد نمی خورد باید هر چه هست و نیست آن روایت را ملاک و مدرک قرار داد.

پس مدعا عبارت از یک شهرت عاری از هر چیز دیگری است، هیچ دلیلی در مسأله بدون این شهرت و غیر از این شهرت وجود ندارد، مقبوله ابن حنظله این را نمی گوید، می گوید:

«فان الروایه المشهوره من حیث الفتوی لا- ریب فیها» که اگر یک روایتی من حیث الفتوی، مشهور شد و «لا ریب فیها» شد اتصاف به حجیت پیدا کرد حتی بر معارض خودش هم غلبه پیدا کرد و رجحان پیدا کرد، این چه دلالتی بر این دارد که شهرت من حیث الفتوی حجت است؟ این مشکله مهمی است که در اینجا هست.

اشعار وصف به علّیت

برای حل این مشکله دو راه وجود دارد: یک راهش این است که بگوییم: درست است که مورد، عبارت از روایت است و تعلیل، می گوید: «فان الروایه المشهوره لا- ریب فیها» لکن به ما یاد داده اند که اگر یک حکمی، معلق بر وصفی شد، این مشعر به این است که آن وصف، تمام الملاک است، آن وصف تمام المعیار است، و دیگر موصوفش دخالت ندارد. اگر گفتند: «اکرم زیدا العالم» ما می فهمیم که آنچه که در وجوب اکرام، نقش دارد، آن مسأله عالم بودن زید است، و اگر عالمیت، علّیت پیدا کرد دیگر زید هم خصوصیتی و دخالتی حتی در این حکم ندارد. اینجا هم بگوییم: «فان الروایه المشهوره من حیث الفتوی لا- ریب فیها» و لو اینکه موصوف، روایت است، لکن این وصف معنایش این است که ملاک و معیار برای «لا ریب فیها» همان «کونها مشهوره من حیث الفتوی» است، و اگر این وصف، ملاک برای «لا ریب

فیها» و وجوب اخذ شد، دیگر وجود و عدم وجود روایت، فرقی نمی کند. اگر روایتی هم نباشد، فقط فتوایی است و شهرت این فتوی و ظهور و وضوح این فتوی بین فقها و ما به مقتضای تعلیل این را استفاده کنیم. پس یک راه حل این است که ما عنوان موصوف را دخیل در این حکم ندانیم و تمام الملائک را عبارت وصف بدانیم.

القاء خصوصیت از شهرت روایه

اما راه دقیق تر این است که بگوییم: ما می توانیم القاء خصوصیت بکنیم البته القاء خصوصیت نیاز به این دارد که عرف بپذیرد، مثل مسأله ای که در باب ادله شکوک وارد شده «رجل شك في الصلاه بين الثلاث و الاربع» حکمش بنای بر اربع است، شما برای رجل، هیچ خصوصیتی قائل نیستید. می گوید: و لو اینکه این روایت کلمه رجل را ذکر کرده، اما عرف القای خصوصیت می کند و حکم می کند به اینکه این حکم مصلی شاک است اعم از اینکه رجل باشد یا مرأه. اینجا هم می توانیم القاء خصوصیت کنیم، بگوییم: درست است که تعلیل می گوید: «فان الروایه المشهوره لا ریب فیها» لکن وقتی این عبارت را بدست عرف بدهیم، عرف از روایت بودن، القاء خصوصیت می کند، اگر به جای روایت، فتوا هم گذاشته شود و به جای «فان الروایه المشهوره، فان الفتوی المشهوره لا ریب فیها» باشد عرف این معنی را هم استفاده می کند. لکن مسأله القاء خصوصیت، چیزی است که عرف باید موافقت کند. خیلی انسان نمی تواند قاطع شود که در اینجا القاء خصوصیت وجود دارد و آسان بتوانیم کلمه روایت را برداریم و جایش کلمه فتوا بگذاریم. این نیاز به این دارد که انسان موافقت عرف را با این و فهم عرف را ثابت کند. اگر توانستیم این را بگوییم، فبها، اما اگر نتوانستیم و تعلیق حکم به وصف را بپذیرفتیم بگوییم: آنکه می گوید: مشعر بالعلیه، اشعار که دلیل بر حجیت ندارد و در این فرض دوم هم اگر القاء خصوصیت را کسی نپذیرفت، آن وقت آیا ما دستمان بطور کلی از این مقبوله ابن حنظله در ما نحن فیه کوتاه می شود یا اینکه در عین حال می توانیم یک سهمی از همین مقبوله ابن حنظله به لحاظ تعلیلش داشته باشیم؟ این را ان شاء الله در بحث بعد عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - معنای تعلیل در مقبوله عمر بن حنظله را توضیح دهید.

ص: ۳۵۰

۲ - کاربرد شهرت روایه کجاست؟

۳ - اشکال تصور تعارض دو شهرت من حیث الفتوی را با جواب آن توضیح دهید.

۴ - اشکال وجود روایت در شهرت فتوائیه را با جواب آن بیان کنید.

ص: ۳۵۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلَّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

شمول مقبوله ابن حنظله نسبت به شهرت فتوائيه

بحث در این بود که اگر ما شهرت در مقبوله عمر بن حنظله را به معنای شهرت فتوائیه بگیریم و بگوییم: مقصود از «فأن المجمع عليه» یعنی روایتی که من حیث الفتوی، من حیث المفاد، شهرت داشته باشد، آیا می توانیم از این عبارت، حجیت شهرت فتوائیه را در آن جهتی که محل بحث ماست استفاده کنیم یا نه؟ چون محل بحث ما جائی نیست که یک روایتی باشد و مشهور بر طبق روایت، فتوی داده باشند، بلکه محل بحث ما، آنجائی است که ما تنها با یک شهرت فتوائیه در یک مسأله فقهی مواجه باشیم. می خواهیم ببینیم نفس همین شهرت فتوائیه، آیا به عنوان یک حجت شرعی می تواند مطرح باشد یا نمی تواند؟ پس با توجه به این محل بحث، آیا مدلول مقبوله عمر بن حنظله می تواند این را ثابت کند؟

عرض کردیم که یا باید از طریق اینکه تعلیق حکم به وصف، مشعر به علیت است، استفاده علیت بکنیم و کاری به موصوف نداشته باشیم و یا مسأله القاء خصوصیت را پیش بکشیم. و

هر دوی اینها، چیزی نیست که انسان اطمینان پیدا کند. تعلیق حکم به وصف، مشعر به علیت هست، اما چه دلیلی بر حجیت این اشعار، وجود دارد؟ اگر ظهور در علیت داشت، این ظهور حجت است، اما اشعار، نمی توانند به عنوان یک دلیل، مطرح باشد، بعنوان یک مؤید می توان مطرح باشد. مسأله القاء خصوصیت هم، یک مطلبی است که عرف باید القاء خصوصیت کند و در ما نحن فیه چندان روشن نیست. وقتی که امام می فرماید: «فان الروایه المشهوره من حیث المفاد لا ریب فیها» بگوییم که این روایت، دیگر نقشی در این معنی ندارد، اگر یک فتوایی هم مشهور شد و لو اینکه روایتی هم در کار نیست، اینهم «لا ریب فیها» است. آیا می شود این معنی را انسان به روایت، تحمیل کند و گردن روایت بگذارد؟ نه اینکه احتمالش وجود نداشته باشد. در مقام استدلال باید از مقبوله ابن حنظله، استظهار بشود. آیا انسان می تواند با اطمینان بگوید: مقبوله ابن حنظله، خصوصیتی برای روایت قائل نیست، اگر فتوای مشهور هم شد، این مقبوله می خواهد بگوید: «لا ریب فیه» و بالطبع حجیت دارد؟ مشکل است که انسان بتواند از روایت ابن حنظله این معنی را استظهار کند. لکن با اینکه مقبوله ابن حنظله وصف و موصوف، هر دو را دلالت می کند: «الروایه المشهوره من حیث الفتوی» اما همان طور که دیروز اشاره کردم، در عین حال ما می توانیم در ما نحن فیه، در محل بحث در یک محدوده ای استفاده بکنیم.

استفاده حجیت شهرت فتواییه از مقبوله عمر بن حنظله

برای استفاده کردن این مطلب برمی گردیم به آن مطلبی که در باب اجماع ذکر کردیم و عرض کردیم که یک خصوصیتی در کتابهای فقهیه ما قبل از مبسوط شیخ طوسی (علیه الرحمه) وجود داشته که اولاً تفریع در آنها تحقق نداشته که فروع مسائل فرعیه را خودشان مطرح کنند و حکمش را از روایات استنباط کنند. آن کتابها فقط متعرض موارد و فروعی بوده که در خود روایات مأثوره از ائمه (علیهم السلام) مطرح شده و نظراتی هم که فقها داده اند همان مطالب روایات است و در موارد زیادی هم عین الفاظ روایات است که حتی در لفظ روایت هم تصرف نشده، مثل اینکه اسناد روایات را حذف کرده اند، رواتش را کنار گذارده اند، موارد آن احکام را بصورت مسأله مطرح کرده اند و اکثراً عین الفاظ صادره و تعبیرات مأثوره و جوابها و بیانات ائمه (علیهم السلام) را هم در همان کتابها آورده اند، بطوری که وقتی که انسان با آن کتابها مواجه می شود باید بگوید که اینها کأنّ روایات هستند،

منتها روایاتی که روات و راویان حذف شده اند بصورت بسته بندی شده و مبوّب و فصل فصل مطرح است که این هم منشأش همان بیان ائمه (علیهم السلام) بوده که «انما علینا ان نلقى الاصول و علیکم التفریع». معمول این بوده که در کتابهای فقهی همان اصول و همان عناوین کلی که ائمه (علیهم السلام) بیان فرموده اند را مطرح می کردند تا نوبت به شیخ طوسی (علیه الرحمه) رسید. ایشان دیدند که علمای اهل تسنن نسبت به فقهای شیعه طعن می زنند، می گویند: اینها اهل استنباط نیستند، اهل تفریع نیستند، اهل این نیستند که یک فروعی را خودشان مطرح کنند و احکامش را استنباط کنند، اما ما چون قائل به قیاس و استحسان و امثال ذلک هستیم، راه برای ما باز است و هیچ مشکلی از نظر استنباط، نسبت به هیچ فرع فقهی ولو از مسائل مستحدثه باشد، نداریم. اینجا است که شیخ طوسی (علیه الرحمه) برای اینکه فقهای شیعه را تبرئه کند و ثابت کند که فقه شیعه با اینکه بر قیاس و استحسان و امثال ذلک تکیه ندارد و فقط تکیه اش روی کتاب و سنت و روایات مأثوره است، مع ذلک در استنباط، هیچ ضعفی ندارد و می تواند هر فرعی را حکمش را استنباط کند، کما اینکه فی زماننا هذا و قبل زماننا هذا، مسائل جدید بود و در آینده نیز مسائل مستحدثه دیگری پیش می آید اما اینطور نیست که فقهای شیعه برای پاسخ گفتن به آن مسائل، دستشان کوتاه باشد، برای اینکه قیاس و استحسان و امثال ذلک را نمی پذیرد بعنوان یک منبع و مبنای حکم در مسائل فقهی.

مقدار کاربرد مقبوله ابن حنظله نسبت به کتب فقهی قدما

حالا با اینکه باید در مقبوله ابن حنظله به مسأله الفاء خصوصیات اعتماد نکنیم و به تعلیق حکم به وصف تکیه نکنیم، مع ذلک ما از این مقبوله سهم داریم منتها سهم مان نسبت به آن مسائلی است که در کتابهایی که به روش کتابهای اول تدوین شده موجود است که اینها هم تعدادش کم نیست؛ کتاب نهایی مرحوم خود شیخ است، مقنعه و هدایه صدوق است، مقنعه شیخ مفید است، کافی و مراسم و مهذب و امثال ذلک که تعداد این کتابها هم زیاد است. آن چیزی که ما استفاده می کنیم این است این کتابهایی که بمنزله روایت است برای اینکه احکام در آنها به عین الفاظ صادره از ائمه (علیهم السلام) بیان شده، حالا اگر دیدیم در بین این کتابها، یک فتوایی مشهور بین این فقها بود، اینجا می توانیم بگوییم: فقط مسأله، این نیست که یک فتوای مشهور تحقق دارد، بلکه چون این کتابها بمنزله روایت است و چه بسا عین الفاظ روایت است، لذا وصف و موصوف، هر دو اینجا تحقق دارد، یعنی اگر در کتاب نهایی شیخ

دیدیم که یک مسأله ای عنوان شده، فتوایی داده، در مقنع و هدایه صدوق هم هکذا، در مقنعه شیخ مفید هم هکذا و در اکثر کتابهایی که این خصوصیات را دارد دیدیم که این مسأله عنوان شده و یک نظر در آن داده شده، شهرت فتوایی تحقق دارد، اینجا ما می توانیم بگوییم: به حسب تعلیل و به حسب واقعیت، فقط یک فتوای مشهور نیست بلکه باید گفت: روایت است که از نظر مفاد شهرت دارد، و لو اینکه روایش را مشخص نکرده اند و سندش را بیان نکرده اند، لکن روایت است که من حیث الفتوی شهرت دارد. پس نتیجه در این محدوده یعنی شهرت فتوایی و در بین فقهای که آن کتابها را نوشته اند این مقبوله مفید است.

اما شهرت فتوایی در بین متأخرین آن هم مثلاً نسبت به مسائل حادثه، در یک مسأله جدیدی اگر ملاحظه کردیم که شهرت بین فقهای متأخر، یک فتوایی هست، اینجا دیگر ما از مقبوله ابن حنظله نمی توانیم استفاده کنیم، برای اینکه در یک مسأله تازه حادث، اگر یک فتوای مشهور شد، دیگر ما از کجا استفاده کنیم، کجای مقبوله دلالت می کند بر اینکه این فتوای مشهور، می تواند حجیت داشته باشد؟ نتیجه؛ اگر ما مسأله القاء خصوصیت، تعلیق حکم به وصف را هم کنار بگذاریم، اینطور نیست که دست ما از مقبوله ابن حنظله بطور کلی در شهرت فتوایی کوتاه شود، بلکه در یک بخش می شود از این روایت استفاده کرد اما در بخش دیگر، این شهرت در مسائل جدید حادث غیر معنون در کتابها، دلیل بر حجیت ندارد.

توسعه حجیت شهرت نسبت به شهرت فتوائیه نزد متأخرین

لقائل أن يقول که ما با یک تقریبی از مقبوله ابن حنظله، حتی این قسم شهرت را هم، حجیتش را استفاده می کنیم. به این صورت که بگوید در کلام امام صادق (علیه السلام) در مقبوله ابن حنظله دو مرتبه کلمه «مجمع علیه» بکار رفته، یکی در ابتداء که امام می فرماید:

«ينظر الی ما کان من روايتهم - یا من روايتهما - عنا فی ذلك الذی حکما به، ينظر الی ما کان، المجمع علیه بین اصحابک».

هیچ تردیدی در این نیست که مقصود از «الف و لام» در «المجمع علیه بین اصحابک» اولی، روایت است، مقصود از مجمع علیه هم شهرت است، حالا می خواهیم بالاتر بگوییم بفرمایید که مقصود از شهرتش، هم شهرت من حیث الروایه است، دیگر از این بالاتر تصور نمی شود. «الف و لام» مقصود، روایت است بلا-اشکال، المجمع علیه، مقصود، شهرت است، فرض هم کنید که مقصود از شهرت در این عبارت، شهرت روائیه است. اما وقتی که نوبت به تعلیل می رسد و در عبارت دوم با کلمه «فاء» که

بمعنای تعلیل است، امام می فرماید: «فان المجمع علیه لا- ریب فیه»، اینجا لقائل آن یقول که چه کسی گفته که مقصود از این «الف و لام» خصوص روایت است؟ بلکه این بمنزله تعلیل است و الف و لام دلالت بر عموم می کند. کأنّ امام اینطور می فرماید: «فان کل مجمع علیه لا- ریب فیه». درست است که این مورد در آن عبارت اول، روایت است، اما وقتی که در وادی تعلیل آمد، مسأله، کلیت پیدا می کند، تعلیل بمنزله کبری است. وقتی که قیاسی را تشکیل می دهید مخصوصا به صورت شکل اول، این کبری کلیت دارد. «کل متغیر حادث» هر متغیری ولو غیر عالم، اگر یک چیز دیگری باشد و اتصاف به تغیر داشته باشد «یکون حادثا موصوفا بوصف الحدوث».

اگر ما روایت را این طوری معنی کردیم، امام می گوید که شما روایت مشهوره من حیث الروایه را اخذ کنید، چرا؟ برای اینکه هر مشهوری «لا- ریب فیه» است. این هر مشهوری، توسعه پیدا می کند، هم شهرت من حیث الروایه را می گیرد، هم شهرت فتوائی را می گیرد. در شهرت فتوائی هم دیگر لازم نیست که یک روایت وجود داشته باشد. عنوان این است: «فان کل مشهور لا ریب فیه»، هر چیزی که اتصاف به شهرت پیدا کند، این «لا ریب فیه» است. اگر روایت اتصاف به شهرت روائیه پیدا کند؛ «لا ریب فیه» است اگر فتوی اتصاف به شهرت پیدا کند، این قاعده کلیه و این کبرای کلیه می گوید: «لا ریب فیه».

اگر ما روایت را این طور معنی کردیم و لعل کسی این معنی را از روایت استظهار بکند.

دیگر نیاز ندارد به توجیهاتی که ما ذکر کردیم. نفس این تعلیل، کافی خواهد بود مثل اینکه بفرماید: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» یا بگوید: «لان کل مسکر حرام» آنکه با ما نحن فیه خیلی شبیه است، چنین معنایی است که شما از همین تعلیل، حرمت هر مسکری را استفاده می کنید «سواء کان خمرا ام کان غیر خمر من سائر المسکرات». چرا در ما نحن فیه، مسأله به این صورت نباشد تا مستقیما از خود این تعلیل، حجیت فتوای مشهور استفاده شود و لو اینکه روایت یا ما هو بمنزله الروایه وجود نداشته باشد؟ چه اشکالی دارد؟

خصوصیت تعلیل مقبوله ابن حنظله نزد محقق نائینی

مرحوم محقق نائینی (قدس سره الشریف) فرموده اند: نمی توانید روایت را اینطور معنی کنید. اینجا یک خصوصیتی دارد. این تعلیلی که در اینجا واقع شده با «لا تشرب الخمر لانه مسکر» فرق می کند. فرقی این است: آنجائایی که در روایت، یک علت منصوصه ذکر شده و

شما با علت منصوصه به عنوان کبرای کلی برخورد می کنید، این خصوصیت را دارد که اگر از اول، مولای حاکم خبر را بصورت همان کبرای کلی بخواهد مطرح کند بدون اینکه اشاره ای به مورد داشته باشد، باید این معنی درست باشد، اینکه مولی می گوید: «لا تشرب الخمر لانه مسکر»، می توانست حکم را اینجوری بیان کند، بدون اینکه مورد خمر و عنوان خمر را در دلیل بیاورد از اول بصورت ضابطه کلیه بگوید: «لا تشرب شیئا من المسکرات» یا «کل مسکر» به نحو عام استغراقی، بدون اینکه اشاره ای به مورد خمر کند، این خصوصیت در علت‌های منصوصه ای که بمنزله یک کبرای کلی است، باید وجود داشته باشد. بعد می فرماید: در ما نحن فیه یک خصوصیت هست که نمی توانیم روایت را اینجوری معنی کنیم برای اینکه امام می فرماید: «فأن المجمع علیه لا ریب فیه» مقصود از این «لا ریب فیه» این نیست که بصورت مطلق بخواهد از مجمع علیه، نفی ریب کند بلکه این «لا ریب فیه»، «لا ریب فیه» اضافی است، یعنی وقتی که مجمع علیه را با طرف مقابلش که عبارت از شاذی است که لیس بمشهور، مقایسه می کنیم، این در مقایسه با او، «لا ریب فیه» است و الا فی نفسہ اگر حساب کنیم، اینطور نیست که صددرصد انسان یقین داشته باشد و هیچ گونه ریب و تردیدی در آن وجود ندارد. پس «لا ریب فیه» اضافی است، نه «لا ریب فیه» به نحو مطلق که فی نفسہ مجمع علیه با قطع نظر از اینکه در مقابلش یک شاذی واقع شده باشد.

حالا که «لا ریب فیه» اضافی شد، نه به نحو اطلاق، آنوقت می فرماید: «لا ریب فیه» اضافی نمی تواند بصورت یک کبرای کلی مطرح باشد برای اینکه اگر بصورت یک کبرای کلی بخواهد مطرح باشد، معنایش این است که اگر شما در مسأله فقهی دو احتمال یا سه احتمال می دهید، صدی پنجاه، یک احتمال، صدی چهل، یک احتمال، صدی ده، یک احتمال، باید صدی پنجاه به عنوان «لا ریب فیه» اضافی باشد برای اینکه هر کجا که انسان ظن به یک حکمی دارد ولو اینکه منشأ این ظن، پریدن کلاغ هم باشد، باید بگوییم: این روایت می گوید:

حجت است، چرا؟ برای اینکه مظنه در مقایسه با آن طرف دیگر به طرف موهومه، عنوان «لا ریب فیه» اضافی دارد. روایت نمی تواند این معنی را دلالت داشته باشد که هر کجا «لا ریب فیه» اضافی بود، شما مأمورید که ترتیب اثر بدهید و آن را بعنوان یک حجت تلقین کنید بخلاف «لا تشرب الخمر لانه مسکر» که شما می گوید: هیچ مانعی ندارد، هر کجا و هر چیزی، مسکر باشد، ما از این دلیل، حرمت استفاده شرب آن را استفاده می کنیم، «من دون فرق بین الخمر و غیر الخمر».

پس خلاصه بیان مرحوم محقق نائینی (علیه الرحمه) این است که این تعلیل در مقبوله ابن حنظله، یک خصوصیتی دارد که اگر ما بخواهیم مثل سائر تعلیلهای آن معامله و برخورد کنیم و آن را بصورت یک کبری و ضابطه کلی در آوریم؛ باید از این مقبوله استفاده کنیم که هر چیزی که یک «لا ریب فیه» اضافی دارد «یجب ان یؤخذ به و یکون حجه»، و این توالی فاسده زیادی دارد، مثل حجیت مطلق ظن، مثل همان موردی که عرض کردیم، بقول ایشان: در یک مسأله ای اگر دو شهرت وجود داشت لکن یک شهرت، مقداری قوی تر باشد از شهرت دیگر، باید بگوییم: آنکه من حیث الشهره اقوی هست به لحاظ اینکه یک «لا-ریب فیه» اضافی در آن تحقق دارد، حجت است و اینها یک مسائلی است که نمی شود ملتزم شد. نتیجه این می شود که ما از این تعلیل نمی توانیم استفاده کنیم که هر مشهوری «لا ریب فیه و هو حجه».

آیا بیان مرحوم محقق نائینی قابل قبول است یا اینکه مناقشه دارد؟ برای بحث بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - کیفیت استفاده حجیت شهرت فتوائیه از مقبوله عمر بن حنظله را بیان کنید.

۲ - مقبوله ابن حنظله نسبت به کتب فقهی قدما چه کاربردی دارد؟

۳ - دلیل توسعه حجیت شهرت نسبت به شهرت فتوائیه را نزد متأخرین توضیح دهید.

۴ - خصوصیت تعلیل مقبوله ابن حنظله نزد محقق نائینی ره چیست؟

ص: ۳۵۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوه و السّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

خلاصه اشكالي که مرحوم محقق نائینی (قدس سره) با استفاده از تعلیل در مقبوله ابن حنظله فرمودند این بود که این علّت، علّتی نیست که حکم، بتواند دائر مدار آن باشد و مثل «لا تشرب الخمر لانه مسکر» نیست، آنجا می شود مورد را کنار بگذاریم و حکم را روی نفس عنوان مسکر قرار دهیم، لازمه علّت منصوصه چنین معنائی هست، امّا در ما نحن فيه با توجه به اینکه معنای «لا ريب فيه»، لا ريب فيه اضافی است نه لا ريب فيه مطلق، اگر بخواهیم خود این عنوان را موضوع برای یک حکم کلی قرار دهیم، معنایش این است که در هر مسأله فقهی اگر احتمال یک طرف، یک مقدار قوی تر از احتمال طرف دیگر شد، باید آن احتمال راجح را اخذ کنیم ولو اینکه به مرحله ظنّ نرسد. و باز لازمه اش این است که هر کجا یک ظنّی وجود داشته باشد، ما آن ظنّ را ملاک قرار دهیم، یعنی این تعلیل، یک دلیلی بر حجّیت مطلق مظنه باشد، و همینطور توالی فاسده دیگر، لذا باید گفت که این علّت، یک علّتی نیست که ما بتوانیم از موردش تعدی کنیم و حکم را به کلّ مجمع علیه، سرایت بدهیم.

اشکال ایشان به این کیفیت قابل دفع است که ما معتقدیم «لا ریب فیه» همان «لا ریب فیه» مطلق است، منتها یک وقت «لا ریب فیه» مطلق را با دید عقل ملاحظه می کنیم. اگر پای عقل در کار آمد، معنایش این است که یک احتمال مخالف هم وجود نداشته باشد، یک علم قطعی صد درصد تحقق پیدا کند، تا «لا ریب فیه» مطلق عقلی تحقق پیدا کند اما چه مانعی دارد که بگوییم: «لا ریب فیه» همان «لا ریب فیه» مطلق است، لکل «لا ریب فیه» مطلق را با دید عرف ملاحظه کنیم؟ عرف در بعضی از مواردی که انسان یقین هم نداشته باشد فرضاً یک اطمینانی برای انسان وجود داشته باشد، «العرف یعامل مع الاطمینان معامله العلم و الیقین» دید عرف اینطور است و در موارد اطمینان با اینکه احتمال خلاف هم وجود دارد، احتمال موهوم هم تحقق دارد، مع ذلک آن طرف را عقلاً و عرف نمی بینند و به وجود آن احتمال، ترتیب اثر نمی دهند و از این می شود تعبیر کرد به «لا ریب فیه عند العرف و العقلاء»

لذا به مرحوم محقق بزرگوار نائینی ره می توانیم عرض کنیم که چه مانعی دارد، «لا ریب فیه»، «لا ریب فیه مطلق است، منتها» «لا ریب فیه» مطلق با دید عرف، موضوع برای حکم کلی قرار گیرد مثل مسکر، «لا تشرب الخمر لانه مسکر»؟ و آن توالی فاسده ای که ذکر کردید روی لا ریب فیه مطلق عرفی وجود ندارد. عرف نمی گوید: بمجرد اینکه برای انسان یک احتمال صدی پنجاه وجود داشت و طرف دیگری صدی چهل و نه بود، باید بگوییم: این «لا ریب فیه» است، بلکه اینجا در هر دو «ریب» وجود دارد، منتها یکی صدی پنجاه و یک احتمال دارد دیگری صدی چهل و نه احتمال دارد. هر اقوائتی موجب تحقق «لا ریب فیه» عرفی نیست.

پس اگر اینطور شد ما می توانیم بگوییم: از این روایت استفاده می شود که ملاک برای حکم، عنوان «لا ریب فیه» عرفی است که در موارد شهرت تحقق دارد، حالا هر شهرتی باشد.

مورد روایت طبق این بحث، شهرت روانه بود، بگوییم: در شهرت فتوائیه هم چون این تعلیل جریان دارد ما حکم کنیم به اینکه آن هم «لا ریب فیه» است «و یجب ان یؤخذ به».

اشکال مرحوم محقق نائینی به این کیفیت قابل دفع است.

عدم استفاده عموم از الف و لام «المجمع علیه»

لکن یک اشکال دیگری هم هست. قبلاً گفتیم که کلمه «مجمع علیه» دو مرتبه در روایت

استعمال شده است، یکی فرمود: «ینظر الی ما کان (با اضافاتش) المجمع علیه بین اصحابک»، هیچ تردیدی نیست که «ال» در «المجمع علیه بین اصحابک» به معنای روایت است یعنی «الروایه التی یکون مجمع علیها عند اصحابک» حالا فرض این است روی این مبنا شهرت را هم به معنای شهرت روایی گرفتیم، این عبارت هیچ تردیدی ندارد که «ال» به معنای روایت است. بعد که می آید سراغ تعلیل، «فانّ المجمع علیه لا ریب فیه» چه کسی گفته که این الف و لام به معنای کلّ است؟ چه کسی گفته که معنایش این است که «فانّ کلّ مجمع علیه لا- ریب فیه»؟ از کجا ما استفاده کنیم؟ ظاهر این است که الف و لام در این «المجمع علیه» دوم همان معنایی است که از الف و لام اوّل اراده شده، یعنی وقتی که ما تعلیل را معنی می کنیم، وقتی که می خواهیم توضیح بدهیم «فانّ المجمع علیه لا- ریب فیه» چطور معنی کنیم؟ اگر معنایش این باشد که «فانّ کلّ مجمع علیه لا ریب فیه» می شود در ما نحن فیه استفاده کرد، امّا این کلمه را ما از کجا بیاوریم؟ ظاهر این است که این الف و لام به همان روایت می خورد، «فانّ الروایه المجمع علیها لا- ریب فیها» اگر به روایت خورد و شما هم شهرت را، شهرت روایی معنی کردید، از کجای این تعلیل ما می توانیم جریان حکم را نسبت به شهرت فتوائیه استفاده کنیم؟

بعباره اخری: فرق است بین این تعبیری که در روایت است و آن تعبیری که در «لا- تشرب الخمر لانه مکسر» هست. آن «لانّه مسکر» را یک قدری باید توضیح دهیم. «لانّه مسکر» قضیه حملیه است. چه نوع حملی در «لانّه مسکر» وجود دارد؟ حمل شائع صناعتی، در حمل شائع صناعتی باید موضوع، یکی از مصادیق محمول باشد، محمول، یک طبیعتی است یک ماهیتی است، موضوع هم یکی از مصادیق آن محمول است، مثل قضیه حملیه «زید انسان»، این را شما می گوید: حمل شائع صناعتی است، به اعتبار اینکه زید، یک مصداق از مصادیق ماهیت انسان است و ارتباطی که بین این محمول و موضوع وجود دارد، مسأله اتحاد در وجود است، یعنی وجود اینها با هم متحد است، مغایر با هم نیست. در «لانّه مسکر» معنایش این است که «الخمر مصداق من مصادیق المسکر» آیا اینجا مسأله تمام می شود؟ آیا اگر گفت: «لا تشرب الخمر لانّ الخمر مصداق من مصادیق المسکر» اینجا مسأله تمام می شود؟ یا اینکه یک کبرائی هم در حقیقت مطوّی در این می باشد، ولو اینکه ذکر نشده است، امّا بدون این کبری، این تعلیل، غلط است، باید بگوید: «لانّ الخمر مصداق من مصادیق المسکر و المسکر حرام» یا «کل مسکر حرام» و الاّ اگر این کبرای کلیّه وجود نداشته باشد، این تعلیل، یک تعلیل غیر صحیحی خواهد بود.

اگر در ما نحن فیه هم چنین تعبیری مطرح شده بود می گفت: «فأنه مجمع علیه و کلّ مجمع لا ریب فیه» ما می توانستیم چنین کلی را از روایات استفاده کنیم، امّا کجای تعبیر روایت چنین چیزی را دارد؟ در تعلیل می گوید: «فانّ المجمع علیه لا ریب فیه» الف و لامش هم به روایت مربوط است، قضیه حمله هم وجود ندارد، بلکه موصوف و صفت است، معنایش این است «فانّ الروایه المشهوره لا ریب فیها». اگر شما شهرت در این عبارت را، کما هو المفروض، شهرت من حیث الروایه معنی کردید و لو اینکه تعلیل هم هست امّا باید در تعلیل دقت کرد، که چه نوع تعلیل و به چه تعبیری تعلیل واقع شده است. آنچه در تعلیل واقع شده است، «فانّ الروایه المشهوره لا- ریب فیها» است و فرض این است که شما شهرت را، شهرت من حیث الروایه معنی کردید، آن وقت از کجای این تعلیل، استفاده کنیم که ملا-ک، همین مشهور بودن است هر نوع شهرت می خواهد تحقق داشته باشد، روایت باشد، شهرت من حیث الروایه داشته باشد یا فتوی باشد و شهرت فتوائیه تحقق داشته باشد؟

لذا انصاف این است که اگر ما شهرت در مقبوله ابن حنظله را به معنای شهرت روایتی معنی کنیم، دیگر در باب شهرت فتوائی، هیچ استفاده ای از مقبوله نمی توانیم بکنیم. ظاهر این است که «المجمع علیه» در تعبیر اوّل و «المجمع علیه» در تعبیر دوم، یکی است. حالا بفرمائید: ظاهر نیست، امّا ظهور در خلاف که ندارد، این طور نیست که «فانّ المجمع علیه» معنایش «کلّ مجمع علیه لا- ریب فیه» باشد یا «ما» به معنای طبیعت باشد. بحث این است که در مورد روایت است در هر دو تعبیر هم «الف و لام» دارد و بلا اشکال «الف و لام» در عبارت اوّل معنایش روایت است و ما نمی توانیم الف و لام در روایت دوّم را غیر از این معنی کنیم.

استفاده از تعلیل اگر اشکالی داشته باشد به این نحو است که ذکر شد، نه به آن نحوی که مرحوم محقق بزرگوار نائینی ذکر کردند، لکن این قسمت یک بحث فرضی بود و الا آنچه که ما از مقبوله ابن حنظله استظهار کردیم این بود که این مقبوله، شهرت من حیث الفتوی را دلالت دارد لکن چون موضوعش روایت در یک محدوده خاصی بود، این شهرت فتوائیه به آن کیفیتی که عرض کردیم می تواند حجیت داشته باشد، امّا نمی شود هر جا یک شهرت فتوائی باشد از این روایت حجیتش را به نحو کلی استفاده بکنیم. کما اینکه از صحبتهای در این رابطه معلوم شد که آنچه که بعنوان مرجح احد خبرین متعارضین در مقبوله ابن حنظله قرار داده شده، به این کیفیتی که ملاحظه فرمودید که اگر دو خبر متعارض باشد مثل مورد خود مقبوله عمر بن حنظله، اوّلین مرجح در این مقبوله، عبارت از شهرت فتوائی است، یعنی

دو خبر متعارض اگر یکی از نظر مفاد، مشهور باشد اما دیگری فاقد شهرت باشد، این شهرت فتوائی با این تقریبی که عرض کردیم به عنوان اولین مرجح در خبرین متعارضین بر حسب مقبوله ابن حنظله مطرح است.

تمسک به اولویت شهرت فتوائیه و عدم تمامیت آن

بحثهای شهرت فتوائیه از نظر دلیل، عمده اش همین مقبوله ابن حنظله است، اما مرفوعه زراره چون فاقد تعلیل است بر شهرت فتوائیه چندان ظهور ندارد. ادله دیگری هم که یکی دو تا را مرحوم آخوند در کفایه ذکر کرده اند اینها دیگر دلیل بر حجیت شهرت فتوائی نمی تواند واقع شود، مثل اینکه کسی از راه اولویت پیش بیاید به این تقریب که بگوید: اگر خبر واحد حجیت شرعیه ولو امضائیه پیدا کرد، ما به طریق اولی می فهمیم که شهرت فتوائیه هم حجت است، برای اینکه آن ظنی که از شهرت فتوائیه حاصل می شود قوی تر از ظنی است که از خبر واحد حاصل می شود. خبر واحد، یک روایت است ولو اینکه راوی ثقه است یا عادل، اما در شهرت فتوائیه، رأی دهها فقیه بعد از نظر و استنباط و دقت، با هم موافق شده است، لذا ظن حاصل از شهرت فتوائیه بلا اشکال از ظن حاصل از خبر واحد، اقوی است.

لکن اشکال این است که اصلاً ملاک حجیت خبر واحد، مظنه نیست. دلیلی نداریم بر اینکه ملاک حجیت، مظنه است تا شما بگویید: این ملاک در شهرت فتوائی قوی تر است و اگر بگویید: ما مظنه داریم به اینکه ملاک در حجیت خبر واحد، مظنه است این نتیجه اش یک اولویت ظنی می شود و اولویت ظنی خودش مثل شهرت فتوائیه نیاز به این دارد که دلیل بر حجیتش قائم شود، برای اینکه ما به صورت کلی گفتیم: تا زمانی که یک دلیلی بر حجیت هر مظنه ای قائم نشود، نمی توانیم به آن مظنه به عنوان یک دلیل حجت نگاه کنیم. اولویت ظنی ای که لم «یقم دلیل علی اعتبارها کیف یکون دلیلاً علی حجیه الشهره فی الفتوی؟» بعضی دلیلهای دیگری هم ذکر شده است که به تعبیر مرحوم آخوند در موارد دیگر، «لا- ینبغی ان یطرح او ینذکر»، آنکه مهم بود همان مقبوله ابن حنظله بود که حالا- بحثش را تا حدی ملا-حظه فرمودید. هذا تمام الکلام در بحث شهرت فتوائی. بحث بعدی خبر واحد است.

پرسش:

۱ - جواب استاد از اشکال محقق نائینی ره را توضیح دهید.

ص: ۳۶۳

۲ - اشکال مهم در مقبوله ابن حنظله را بیان کنید.

۳ - تمسک به اولویت شهرت فتوائیه را شرح دهید.

۴ - اشکال تمسک به اولویت شهرت فتوائیه چیست؟

ص: ۳۶۴

حجیت خبر واحد

- حجیت خبر واحد

- اقسام ثلاثه خبر

- ورود و حکومت، تخصیص و تخصص

- ادله منکرین حجیت خبر واحد

- ادله قائلین به حجیت خبر واحد

- استدلال به آیات

- استدلال به روایات

- استدلال به اجماع

- استدلال به دلیل عقلی

ص: ۳۶۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حجیت خبر واحد

حجیت خبر واحد از اهم مسائل علم اصول

بحث در حجیت خبر واحد است. مسأله حجیت خبر واحد از اهمّ مسائلی است که در علم اصول از آن بحث می شود شاید مهمترین مسأله علم اصول باشد زیرا که نتیجه آن در اکثر مباحث فقهیه که حکمش از طریق روایات استنباط می شود، ظاهر می شود، لذا مسأله بسیار مهمی است و باید ان شاء الله کاملاً بررسی شود. مقدمه چند مطلب راجع به محل نزاع و راجع به اینکه این مسأله تحت چه عنوانی داخل در مسائل اصولیه است، عرض می کنیم و بعد ان شاء الله وارد بحث می شویم.

این نکته معلوم است؛ خبر واحدی مورد بحث است که محل اختلاف بین بزرگان واقع شده «هل هو حجه ام لا؟» گرچه مشهور قائل به حجیت هستند گرچه محفوف به قرائن مفیده

للعلم نباشد. خبر واحدی که محفوف به قرینه علمیه باشد و برای انسان، افاده علم بکند ولو اینکه بنفسه هم مفید علم نباشد و به کمک آن قرینه، افاده علم بکند، از محل بحث خارج است برای اینکه در کتاب القطع، گفتیم: قطع من ای طریق و به هر کیفیتی تحقق پیدا بکند، دارای حجیت ذاتیه و حجیت عقلیه است. پس خبر واحد مورد بحث عبارت از خبر واحدی است که «لم یکن محفوفاً بشیء من القرائن الموجبه للقطع».

اقسام ثلاثة خبر

جهت دوم این است که گاهی در مقابل خبر واحد دو عنوان واقع می شود: یکی خبر متواتر، یکی خبر مستفیض. بعضی ها اصولاً- برای خبر، اقسام ثلاثة قائل هستند: المتواتر و المستفیض و خبر الواحد. متواتر عبارت از آن خبری است که به واسطه کثرت مخبرین، امتناع تواطی و تبانی دارد، لذا افاده علم می کند. خبر متواتر بلا- اشکال از محل بحث ما خارج است. خبر مستفیض را با یک اختلاف جزئی دو جور معنا کرده اند: بعضی ها گفته اند: خبر مستفیض آن است که مخبرش سه نفر یا بیشتر باشد که عنوان خبر مستفیض به خود سه نفر هم داده شده است.، اما بعضی ها می گویند: خبر مستفیض آن است که زائد بر ثلاثة باشد و اگر مخبر، ثلاثة بود، داخل در خبر واحد است.

آیا در این نزاع ما مقصود از خبر واحد مورد بحث، غیر متواتر است که در حقیقت دو تا عنوان در محل بحث ما هست: یکی خبر واحد، یکی خبر مستفیض، چون خبر مستفیض هم برای انسان افاده یقین نمی کند ولو اینکه ظن حاصل از خبر مستفیض بیشتر از ظن حاصل از خبر واحد است لکن در عین حال، خبر مستفیض هم «لا یفید علماً» لذا آن هم باید داخل در محل بحث واقع بشود ببینیم که چه دلیلی بر حجیت خبر مستفیض قائم شده است؟ به هر حال اگر خبر مستفیض قسیم برای خبر واحد باشد، اقسام خبر عبارت از سه قسم باشد، آن که داخل در محل بحث ماست دو قسم از این سه قسم است همان طوری که خبر غیر مستفیض داخل در محل بحث است، خبر مستفیض هم داخل در محل بحث است. و بعضی ها اصلاً گفته اند که عنوان خبر مستفیض را نباید در مقابل خبر واحد قرار داد و نباید اقسام خبر را ثلاثة قرار داد «الخبر علی قسمین: اما متواتر و اما خبر واحد» آن وقت، خبر واحد دارای دو قسم است، که خبر مستفیض هم یک قسم از خبر واحد شناخته می شود و چه بسا وقتی که خبر واحد اطلاق بشود و قرینه ای همراهش نباشد، خصوص آن غیر مستفیض استفاده

نشود. خبر واحد یعنی «ما لا یكون متواترا سواء كان مستفیضا ام غیر مستفیض».

دخول خبر مستفیض در بحث خبر واحد

اجمالا- در ملا-ک بحث در حجیت خبر واحد، خبر مستفیض هم داخل در این ملاک بحث است چه کسی خبر مستفیض را قسیم خبر واحد حساب کند یا خبر مستفیض را قسمی از خبر واحد قرار دهد، کما اینکه بعضی علمای شیعه و یا جماعه من الاخباریین یا کل آنها در رابطه با کتب اربعه، (تماما یا بعض علی الاختلاف بینهم) معتقدند که اخبار کتب اربعه یا بعضی از اینها مفید قطع است و برای انسان قطع می آورد، مخصوصا در رابطه با کتاب کافی مرحوم کلینی چه بسا این سوء استفاده و برداشت غیر صحیح را از این عبارت معروفه ای که از ناحیه مقدسه راجع به کتاب کافی مرحوم کلینی نقل شده که «کاف لشیعتنا» خیال کرده اند که این «کاف لشیعتنا» معنایش این است که تمام روایاتش مقطوع است. معنای «کاف لشیعتنا» این نیست که همه روایتهاش قطعی است، معنایش این است که در آن زمان برای استنباط، کتابی به این جامعی وجود نداشته و اگر کسی کتاب کافی در اختیارش بوده، در حقیقت یک منبع کاملی برای استنباط در اختیارش بوده نه اینکه روایت کتاب کافی، همه مقطوع الصدور و قطعی است. یا بعضی ها نسبت به تمام کتب اربعه این معنا را معتقد شده اند که قطعی الصدور هستند. نقل می کنند در بین علما و ائمه چهارگانه اهل تسنن هم احمد بن حنبل صاحب کتاب مسند معروف عقیده اش این بوده که این روایتها که از طریق خودشان و روایتها که در آن صحاح قبله یا در کتاب خودش موجود است، اینها همه قطعی است.

ما در این بحث با این افراد کاری نداریم و در جای دیگر باید با اینها بحث بکنیم که به چه مناسبت این روایات، عنوان قطعی الصدور داشته باشد؟ وجهی برای این قطع تحقق ندارد.

مشهور بین علمای شیعه و همچنین معروف بین علمای اهل تسنن این است که هیچ کتابی روایاتش قطعی الصدور نیست. تمام این جوامع روایه که در بین شیعه است یا صحاحی که در بین اهل تسنن وجود دارد (صحاح سته) اینها روایاتش به صرف اینکه در این صحاح ذکر شده یا در جوامع چهارگانه ما ذکر شده، اتصاف به قطعیت ندارد. پس ما با این افراد هم در اینجا بحث نداریم. بحث ما با آن افرادی است که این روایت را به تعبیر رایج، ظنی الصدور می دانند. می خواهیم بدانیم آیا حجیتی برای این روایات ولو به نحو اجمال در آنجائی که راوی ثقه باشد یا فرضا عادل باشد، وجود دارد یا نه؟

اما اینکه این مسأله، عنوان یک مسأله اصولیه پیدا بکند، یک نکته ای را مرحوم آخوند به صورت مفصل در اوایل جلد اول کفایه ذکر کرده اند و اجمالی از آن را در همین ابتدای بحث حجیت خبر واحد مورد اشاره قرار داده اند. می فرمایند: ملاک در اینکه یک مسأله، اصولی است یا اصولی نیست، این نیست که موضوع این مسأله اصولیه را ملاحظه بکنیم و ببینیم آیا موضوع این مسأله، یکی از ادله اربعه است یا اینکه یکی از ادله اربعه نیست بلکه ملاک در اصولی بودن یک مسأله، این است که مجتهد بتواند نتیجه ای که این مسأله اصولیه دارد و محصول این مسأله اصولیه را در طریق استنباط حکم کلی الهی قرار بدهد. وقتی که قیاس تشکیل می دهد و صغری و کبرائی ترتیب می دهد، نتیجه مسأله اصولیه آن است که به عنوان کبرای این قیاس استنباط قرار می گیرد. اگر چنین خصوصیت و چنین جهتی در آن وجود داشت، ما حکم می کنیم «بأن هذه المسأله اصولیه» دیگر کاری نداریم به اینکه موضوع (در مقابل محمول) در این مسأله اصولیه آیا یکی از این ادله اربعه هست یا نیست.

ایشان می فرمایند: در باب مسأله حجیت خبر واحد، مطلب، همین است. ما می بینیم آن ملاک اینجا تحقق دارد. اگر ما در این مسأله به این نتیجه رسیدیم که «خبر الواحد حجه» همین برای مجتهد به عنوان کبرای قیاس استنباط می تواند راه برای استنباط باشد برای اینکه وقتی که مجتهد وارد مسأله نماز جمعه شد دید خبر واحد عادل یا ثقه، وجوب نماز جمعه را روایت کرده، اینجا صغری و کبری ترتیب می دهد، می گوید: وجوب نماز جمعه «مما ورد فيه خبر الثقه و خبر العادل» بعد هم به عنوان کبری: «و خبر الواحد العادل او الثقه حجه يجب الاخذ به و اتباعه». پس ما می بینیم که این ملاک در حجیت خبر واحد و در مسأله حجیت خبر واحد هست.

اما موضوع این مسأله، خبر الواحد است که عنوان حجه به صورت محمول در این قضیه حملیه حمل بر خبر واحد می شود. «خبر الواحد» یعنی صله یا عائد «حجه» این «مسأله اصولیه». نتیجه المسأله الاصولیه. این خبر واحد در رابطه با آن ادله اربعه چه عنوانی دارد؟ اصلاً خبر واحد از ادله اربعه نیست برای اینکه نه کتاب است و نه سنت، سنت یعنی قول معصوم، فعل معصوم، تقریر معصوم، و خبر واحد حاکی از قول معصوم است، نه نفس قول معصوم. بین حاکی و محکی، فرق وجود دارد. لذا وقتی که ما می گوییم: خبر واحد حجه،

موضوع در این مسأله اصولیه، مصداق هیچ یک از آن ادله اربعه مزبور نیست اما در عین حال «هذه مسأله اصولیه» برای اینکه نتیجه اش به عنوان کبرای قیاس استنباط قرار می گیرد.

اما مرحوم صاحب فصول و مرحوم شیخ انصاری (علیهما الرحمه) هر کدام برای حفظ این مطلب که باید موضوع ما در مسأله اصولیه، همان مصداق ادله اربعه باشد، هر کدام یک راه حلی پیدا کرده اند و از هر جانب، تکلفی مرتکب شده اند تا اینکه مسأله حجیت خبر واحد را داخل در همان ضابطه کلیه بکنند و موضوع آن را همان ادله اربعه قرار بدهند.

توجیه صاحب فصول برای اصولی دانستن بحث خبر واحد

صاحب فصول (ره) اینجوری توجیه کرده، فرموده است: مقصود از این سنتی که در ردیف کتاب به عنوان یکی از ادله اربعه قرار داده شده، همین سنت حاکیه است. خبر واحد در ردیف کتاب است نه قول و فعل و تقریر معصوم که از آن تعبیر به سنت محکمه می شود.

فرموده: مقصود از این سنت همین سنت حاکیه است و خبر واحد خودش مصداق سنت است. آنوقت یک اشکالی اینجا تولید شده که عنوان دلالت ادله اربعه دیگر نباید در مسأله اصولیه بحث بشود، لذا می بینید ما وقتی که به مسائلی راجع به کتاب می رسمیم مخصوصا در اصول بحث نمی کنیم که «هل الكتاب حجه ام لا؟» درست است که یک بحثی راجع به ظواهر کتاب داشتیم، اما ظواهر کتاب، یک مسأله فرعی نسبت به اصل کتاب است. حجیت و دلالت اصل کتاب که نباید در علم اصول بحث بشود بلکه این باید به عنوان یک مطلب مفروغ عنه باشد و تسلیم این معنا وارد مسأله اصولیه بشود.

مقدم بودن بحث از دلالت دلیل بر بحث از خود دلیل

اشکالی که به صاحب فصول ره متوجه شده این است که شما اگر سنت را به معنای سنت حاکیه می گیرید، آیا در بحث حجیت خبر واحد، بحث از دلالت این سنت حاکیه می کنید؟ بحث از دلالت باید قبل از ورود در علم اصول مطرح باشد و به تعبیر دیگر: بحث از دلالت دلیل، از عوارض نیست، با این عنوان کلی که شما در معنای موضوع بحث کردید که «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» آیا بحث از اینکه «هذا الشیء دلیل یعد بحثا من عوارض الشیء؟ یعد بحثا من احوال الدلیل؟» یا اینکه این بحث در مرحله متقدمه باید مطرح بشود؟ پس چطور شما هم موضوع را ادله اربعه می گیرید و هم سنت را، سنت حاکیه قرار

می دهید و هم بحث از دلالت دلیل را جزء بحث از عوارض و احوال دلیل قرار می دهید؟ این همه تکلف برای اینکه این معنا حفظ بشود که عنوان ادله اربعه باید مصادیق و افرادش در موضوعات مسائل اصولیه مطرح باشد. ما از اول می گوییم: ضرورتی برای این وجود ندارد.

همان عنوان کلی و ضابطه کلیه مسأله اصولیه که نتیجه اش کبرای قیاس استنباط باشد، همین ملاک برای اصولی بودن یک مسأله کفایت می کند، چه موضوعش از مواردی باشد که صددرصد انسان یقین داشته باشد و هیچ گونه ریب و تردیدی در آن وجود نداشته باشد یا نباشد. پس «لا ریب فیه» «لا ریب فیه» اضافی شد نه به نحو مطلق که فی نفسه مجمع علیه باشد با قطع نظر از اینکه در مقابلش یک شاذی واقع شده باشد. پس حالا که لا ریب فیه اضافی شد نه به نحو اطلاق، آن وقت می فرماید که لا ریب فیه اضافی، نمی تواند به صورت یک کبرای کلی مطرح باشد، مگر اینکه ادله اربعه نباشد.

توجه مرحوم شیخ ره برای اصولی دانستن بحث خبر واحد

کما اینکه این راهی که مرحوم شیخ انصاری (علیه الرحمه) استاد اعظم در کتاب شریف رسائل ذکر فرمودند تکلف است. ایشان اصلاً صورت مسأله را تغییر داده، فرموده: نباید ما بحث بکنیم که «الخبر الواحد حجه ام لا؟» بلکه صورت مسأله را باید تغییر داد، مقصود از سنت در ادله اربعه را هم همان قول و تقریر و فعل امام باید قرار داد، و باید صورت مسأله را اینطور مطرح بکنیم که «هل قول الامام علیه السلام یثبت بخبر الواحد ام لا- یثبت؟» که موضوع، «قول الامام» است محمول هم «یثبت او لا یثبت» است. قائلین به حجیت می گویند:

«یثبت بخبر الواحد»، قائلین به عدم حجیت می گویند: «لا یثبت بخبر الواحد».

تغییر در موضوع و محمول مسأله اصولی

مرحوم آخوند ره اشکالات مفصلی بر این بیان شیخ در همان اول جلد اول کفایه دارند اینجا هم یک اشاره ای می کند. یک اشکال، همین است که شما صورت مسأله را عوض کردید. مسأله به همان صورتی که در کلمات اصولیین مطرح است باید باشد بدون اینکه صورتش را عوض بکنید و موضوع و محمولش را تغییر بدهید. اگر می توانید یک راه چاره ای با حفظ صورت مسأله پیدا بکنید. بر فرض که این راه حل شما درست باشد لکن شما هم موضوع را برداشتید و عوض کردید هم محمول را برداشتید عوض کردید به جای خبر

الواحد، قول الامام قرار دادید، بجای حجه، «هل یثبت او لا یثبت» قرار دادید. بحثی در حجیت قول امام مطرح نیست، آن یک مطلب مسلم مفروغ عنه است. پس یک اشکال اینکه اگر این فرمایش شما درست باشد این، راه حل نیست، این تغییر دادن عنوان محل بحث است و این عنوان تغییر یافته را شما درست کردید نه آن که محل بحث در کلمات اصولیین است.

خروج ثبوت تکوینی سنت از محل نزاع

اما اشکال عمده ای که ایشان به مرحوم شیخ می کنند این است: اینکه شما می گوید: «هل یثبت قول الامام» آیا مقصود از این ثبوت، ثبوت تکوینی است که این محل بحث نیست و اگر مقصود، ثبوت تشریحی است، ثبوت تشریحی معنایش این است که شارع ما را متعبد بکند به یک چیزی. اگر مقصود از ثبوت، ثبوت تعبدی شد و معنای ثبوت تعبدی این شد که شارع ما را متعبد به یک شیء بکند، در چه موردی شارع ما را متعبد می کند؟ در موردی که مسلم باشد که «هذا قول المعصوم» یا موردی که مشکوک باشد که «هذا قول المعصوم ام لم یکن قول المعصوم»؟ آیا ما اینجا کلامی داریم که «قول المعصوم حجه ام لا»، یا می خواهیم، با حفظ حجیت قول معصوم بینیم اگر زراره روایت کرد که «قال الامام الصادق (علیه السلام): صلاه الجمعه واجبه» ما متعبدیم به اینکه بگوییم: امام چنین چیزی فرموده یا نه؟ این عارض چه چیزی است؟ بحث از عوارض چه چیزی شناخته می شود؟ آیا اگر یقین هم می داشتیم که هذا قول امام صادق (علیه السلام) است، باز هم یک چنین بحثی می کردید؟ یا اینکه چون مشکوک است که این حرفی که زراره نقل می کند، آیا فرمایش امام صادق (علیه السلام) هست یا نه، اینجا مسأله تعبد و ثبوت تعبدی مطرح است یا ثبوت تعبدی مربوط به صورت شک در این است که «هذا قول الامام الصادق (علیه السلام) ام لا؟» و الا در صورت علم، ما در آن بحث نداریم و کسی نیامده بحث بکند.

پس مرحوم شیخ هم که می فرماید: «قول الامام هل یثبت» این یک صورت است، باطنش این نیست، «یثبت» ثبوت تعبدی است و موضوع برای ثبوت تعبدی، قول الامام نیست. پس به مرحوم شیخ عرض می کنیم که اگر شما صورت مسأله را هم تغییر بدهید، شما خواستید حفظ بکنید که مقصود از سنت، سنت محکمه است لکن همین جوری خواه ناخواه مطلب کشیده می شود به سنت حاکمه به لحاظ اینکه سنت حاکمه مشکوک است که آیا مطابق با قول امام هست یا نه؟ پس عنوان را با سنت محکمه تبدیل کرد اما نتیجه مسأله روی سنت حاکمه

پیاده شد، پس چطور می توانیم عنوان ادله اربعه را اینجا حفظ بکنیم؟

لکن نیازی به این حرفها وجود ندارد و همان راهی را که مرحوم آقای آخوند(قدس سره) ذکر کرده اند راه بسیار خوبی است برای حفظ اینکه مسأله نزاع در حجیت خبر واحد به عنوان نزاع در یک مسأله اصولیه مطرح باشد.

پرسش:

۱ - به چه ملاکی خبر مستفیض داخل در بحث خبر واحد است؟

۲ - کیفیت اصولی بودن بحث از مسأله خبر واحد را توضیح دهید.

۳ - توجیه صاحب فصول ره برای اصولی دانستن بحث خبر واحد را با اشکال آن بیان کنید.

۴ - توجیه مرحوم شیخ ره برای اصولی دانستن بحث خبر واحد را با دو اشکال مرحوم آخوند ره بیان کنید.

ص: ۳۷۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

منكرين حجيت خبر واحد

در حجيت خبر واحد و خصوصياتی که در آن دخالت دارد از نظر اقوال، اختلاف وجود دارد. مشهور فی الجمله قائل به حجيت خبر واحد هستند اما در مقابل مشهور، جمعی از بزرگان مانند: سید مرتضی (علیه الرحمه) و قاضی ابن براج و ابن زهره صاحب غنیه و ابن ادريس صاحب سرائر و مرحوم طبرسی صاحب مجمع البيان به نحو سالبه کليه، قائل به عدم حجيت خبر واحد هستند. بعضی از آنها گفته اند: همان طوری که علمای امامیه به قیاس، عمل نمی کنند و از مذهب آنها معروف است که با قیاس سروکار ندارند، در خبر واحد هم چنین نظری دارند. این را مرحوم سید مرتضی (علیه الرحمه) فرموده و حتی رساله مستقلی در ابطال عمل به خبر واحد نوشته اند و جزء رسائل ایشان است: «رساله فی ابطال العمل بخبر الواحد» لکن مشهور بر خلاف این هستند و باید ادله ملاحظه بشود.

برای ملاحظه ادله نیازی به این نیست که دلیل بر عدم حجيت اقامه کنند، آن ضابطه

کلیه ای که در اوائل بحث حجیت مظنه ذکر کردیم و گفتیم که قاعده اولیه حرمت تعبد به مظنه را اقتضا می کند و عدم حجیت مظنه از ادله اربعه ثابت شد لذا هر ظنی که بخواهد حجیت داشته باشد به صورت یک دلیل مخصصی باید دلیل بر حجیت آن اقامه شود، و الا اگر ما هیچ دلیلی نه بر حجیت و نه بر عدم حجیت داشته باشیم، به همان ضابطه اولیه حرمت تعبد به مظنه برمی گردیم و یا به عبارت دیگر: عدم حجیت مظنه. لذاست که برای قائل به عدم حجیت خبر واحد، نیازی نیست که در خصوص خبر واحد، اقامه دلیل بر عدم حجیت بکند بلکه اوست که می تواند از قائلین به حجیت، مطالبه دلیل بکند و بگوید: دلیل شما بر حجیت خبر واحد چیست؟ تا بعد از قیام دلیل آن قاعده کلیه استثنا شده باشد.

نکته ای که توجه به آن لازم است این است که اگر بخواهیم دلیلی بر حجیت یک مظنه ای اقامه کنیم باید یا خودش قطعی باشد یا حجیتش قطعی باشد. باید ریشه اش به قطع برسد و متصل به قطع و یقین بشود. در مقابل آن ضابطه کلیه حرمت تعبد به مظنه نمی توان با دلیل ظنی که دلیل قطعی بر حجیت آن قائم نشده است، ایستاد زیرا خودش هم یکی از مصادیق تعبد به ظن است. پس ما در صورتی می توانیم ظنی را از اصل حرمت تعبد به مظنه خارج کنیم که حداقل دلیل قطعی بالواسطه یا بدون واسطه بر اعتبارش قائم شده باشد که ما به استناد آن دلیل قطعی در مقابل اینها بایستیم کما اینکه بعدا مثلا برای حجیت خبر واحد به آیات قرآنی تمسک می کنیم (با قطع نظر از اینکه آیا استدلالش درست است یا نه) مثلا به مفهوم آیه نبأ: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» تمسک می کنیم. مفهوم که افاده یقین نمی کند. مفهوم یک دلالت ظنی برای کلام است. چطور به یک دلیل ظنی بر حجیت خبر واحد ظنی تمسک بکنیم؟ لابد باید این مسأله را اینجا قطعی بکنیم بگوییم که ظهور الفاظ و دلالات چه منطوق و چه مفهوم، حجیت قطعی دارد. حجیت قطعی اش همان سیره عقلائی و عدم ردع شارع در محاوراتش از این سیره قطعی است و الا اگر پای قطع در بین نباشد، ما چطور می توانیم به یک دلیل ظنی بر حجیت خبر واحد ظنی استدلال بکنیم و آن را از اصالت حرمت تعبد به مظنه خارج بکنیم؟ لذا هر کجا که استدلال برای حجیت یک ظنی مطرح می شود، یا خود دلیل باید قطعی باشد یا اینکه حجیت دلیل از راه یک قطعی ثابت شده باشد.

تمسک منکرین حجیت خبر واحد به قرآن

در ما نحن فیه با اینکه نیازی نبوده که منکرین حجیت خبر واحد بر عدم حجیت، استدلال

بکنند لکن می خواسته اند بگویند: ما اصلاً شک نداریم در عدم حجیت برای اینکه ادلهٔ اربعه به عنوان چهار دلیل، عدم حجیت خبر واحد را اقتضا می کند. چند آیه ای که در این حول و حوش هست که از متابعت غیر علم نهی می کند مثل آیهٔ شریفه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»

پیروی نکنید آنچه را که نسبت به آن علم ندارید، یا در یک آیهٔ دیگری می فرماید: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» که این دیگر یک تعبیر جالبی است هم به لحاظ اینکه حکم را روی طبیعت برده، «إِنَّ الظَّنَّ» یعنی این جنس، این طبیعت، این ماهیت، «لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» به صورت نکره در سیاق نفی هم مطرح کرده، یعنی به هیچ وجهی و از هیچ طریقی و از هیچ روزنه ای انسان را به حق واقع نمی رساند. لذا گفته اند که این آیات در رابطه با غیر علم و در رابطه با مظنه، یک چنین تعبیراتی دارد که یکی از مصادیق ظاهره «ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، یا مصادیق ظاهره طبیعت و ماهیت ظن، خبر واحد است، پس مقتضای اطلاق این آیات این است که خبر واحد «لیس بحجه».

این استدلال مورد مناقشه و جواب قرار گرفته. یک جواب این است که این دو آیه با هم فرق می کند. آیهٔ «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» به قرینهٔ مورد و صدرش، در رابطه با مسألهٔ اعتقادی وارد شده چون این آیه در ذیل این آیه است «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسَّيْمُونَ الْمَلَائِكَةَ تَشْيِمْهُ الْأُنثَى وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً». این آیه به مناسبت موردش می فرماید: آنهایی که ایمان به آخرت ندارند، ملائکه را به عنوان بنات الله و فرزندان دختر برای خداوند نام گذاری می کنند «ما لَهُمْ بِعَدْلِكَ مِنْ عِلْمٍ» نه اینکه اینها عالم به این معنی باشند، به لحاظ اینکه موردش مسألهٔ اعتقادات است چون این مسأله مربوط به عقائد است که آیا ملائکه ماهیتشان چیست؟ و ملائکه اصلاً فرزندان خدا نیستند تا کسی آنها را متصف بکند به اینکه اینها انثی هستند. خداوند در آیه دیگری می فرماید: «أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَ لَهُ الْأُنثَى» فرزندان پسر مال شما است، حالا که نوبت به خداوند رسید، شما معتقد هستید و فکر می کنید ملائکه را به عنوان فرزندان اناث برای خداوند؟! خداوند؟!!

عدم اختصاص آیهٔ «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ» به امور اعتقادی

به لحاظ مورد، ممکن است کسی بگوید: این آیه می خواهد بگوید: «ان الظن لا يغني من الحق مما هو الحق في مسألة العقائد» و در مسائل اصول اعتقاد. لکن شاید این حرف درست نباشد برای اینکه این «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» مفادش این است که بین مظنه و

بین حقیقت، جدائی وجود دارد، حالا کدام حقیقت؟ جنس حقیقت، جنس واقعیت، طبیعه الحق به لحاظ اینکه این «إِنَّ الظَّنَّ» به منزله تعلیل است و به منزله کبرای کلیه است که خداوند در این آیه ذکر کرده، ظاهرش این است که عمومیت دارد هم مسائل اعتقادی را می گیرد و هم مسائل فرعیة فقهیه ای که مورد بحث ما هست را شامل می شود.

بفرض هم که این آیه در مورد عقائد باشد، اما ذیل آیه دیگر قرینه بر این است که حداقل اختصاصی به عقائد ندارد بلکه در رابطه با کارهای سَمْع و بَصَر که مسائل عملیه است هم هست. آیه این بود «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» بعد می فرماید: «إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصِيرَةَ وَالفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» آن مسائل اعتقادی با فؤاد ارتباط دارد اما این مسائل با سَمْع و بَصَر مربوط است و مسئولیت سَمْع و بَصَر را این آیه دلالت می کند. پیداست که این آیه مسائل عملیه ای که مربوط به سَمْع و بَصَر است را شامل می شود. همان طوری که مرحوم شیخ هم در کتاب رسائل یک روایتی را نقل می فرماید که در آن روایت راوی سؤال می کند، از خودش یا دیگری که «اطال الجلوس فی بیت الخلاء» جلوس در بیت الخلاء را اطاله داده بود «لاستماع الغناء» بعد که به او اعتراض شد گفت: ما رفتنمان به اینجا برای استماع غنا نبوده بلکه برای تخلیه بوده است. آنوقت این مطلب را که به امام عرض کردند، امام فرمود: این آیه را مگر نشنیده که «إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصِيرَةَ وَالفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»؟ گفت: «اتی بیت الخلاء برجله عن السمع» آن خودش یک مسئولیت مستقله دارد و چون اطاله برای استماع غنا بوده، این لا محاله یکون محرمه.

استشهاد امام به این آیه هم دلیل بر این است که این آیه به مسائل اعتقادی، اختصاص ندارد و لو اینکه لو لا الاستشهاد، ظاهر خود آیه فی نفسها این بود که اختصاص ندارد به لحاظ همین سَمْع و بَصَر که نوعاً در رابطه با مسائل عملیه مطرح است. به هر حال یا هر دو آیه یا حداقل این آیه دوم «لا یختص بالمسائل الاعتقادیه». و اینکه مرحوم آخوند می فرماید:

موردش یا قدر متیقن از اطلاقش مسائل اعتقادیه است، نه اینطور نیست بلکه آیه هر دو یا یکی شان حداقل عمومیت دارد و ما نحن فیه را هم شامل می شود. باید جواب دیگری برای استدلال به این آیه در نظر گرفت.

تخصیص آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِی مِنَ الخَقِّ شَيْئاً» به ادله حجیت خبر واحد

دو جواب دیگر هست: یک جواب اینکه این آیه، عمومیت دارد و مسائل فرعیة عملیه را

هم می‌گیرد یا فرضاً «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» مسائل ظنیه و وجوب صلاه جمعه و امثال ذلك را هم می‌گیرد. آیا این عموم قابل تخصیص هست یا نیست؟ اولاً این عموم را به ادله حجیت خبر واحد تخصیص می‌زنیم. بعد از آنکه ان شاء الله اقامه دلیل کردیم بر اینکه خبر واحد حجت است، آن ادله ای که دلالت بر حجیت خبر واحد می‌کند، به منزله مخصص این آیات ناهیه عامه است. اینهایی که به نحو عموم از متابعت غیر علم، نهی می‌کند، این عموم را به ادله حجیت خبر واحد تخصیص می‌زنیم. نه تنها نسبت به خبر واحد تخصیص می‌زنیم بلکه فرضاً اگر ما در باب شهرت فتوایه قائل به این شدیم که شهرت فتوایه حجیت دارد، دلیل حجیت شهرت فتوای در مقابل عموم این آیات نقش مخصص دارد. ما می‌گفتیم: به سبب مقبوله ابن حنظله که شهرت فتوایه را حجت کرده از عموم این آیات ناهیه دست برمی‌داریم. در رابطه با حجیت خبر واحد هم بعد از آنکه دلیل، اقتضای حجیت کرد ما از عموم این آیات، رفع ید می‌کنیم و تخصیص می‌زنیم.

لکن یک شبهه ای هست که کسی بگوید: تخصیص مانعی ندارد، لکن لسان این آیات لسانی است که آبی از تخصیص است. این تعبیری که می‌فرماید: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» این مثل «اکرم کل عالم» نیست که دلیلی «زید عالم» را از «اکرم کل عالم» خارج کند، این سیاقش ابای از تخصیص دارد.

عدم ابای آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» از تخصیص

جواب از شبهه داده می‌شود که آیا دلالت این آیه و این آیات بر این مفادی که شما می‌گویید، قطعی است یا ظنی؟ آیه «لا تقف» یک نهی بیشتر نیست، آن نهی هم ظهور در حرمت دارد، نه اینکه نص در حرمت باشد، روی مبنای آنهایی که می‌گویند: نهی موضوع برای تحریم است، «له ظهور فی الحرمة كظهور اسد فی معناه الحقيقي»، «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» هم صریح در مطلب نیست، حداقل به لحاظ عموم، صراحت ندارد. درست است که ما می‌گوییم: الف و لام «الظن»، الف و لام طبیعت است، الف و لام جنس است، ظاهرش هم این است که این طبیعت، این است، اما همه اینها با اضافه کلمه ظاهر درست شده است، مثل ظهوری که شما برای مطلقات در اطلاق قائل هستید، که بالاتر از مسأله ظهور نیست، حتی آنجایی که مقدمات حکمت وجود دارد، هیچ مشکلی هم در کار نیست، لکن بعد از آنکه مسأله اطلاق پیاده می‌شود بعنوان یک ظاهر پیاده می‌شود.

پس دلالت این آیات بر این مفادی که دارد یک دلالت قطعی نیست، دلالت ظنی است، دلالتی است که از آن تعبیر به ظهور می کنیم. آن وقت از ما سؤال می کنند که آیا ظاهر، افاده قطع می کند یا افاده ظن؟ لا محاله ظاهر، افاده مظنه می کند. این ظن از کجا حجت شده است؟ شما می گوید: دلیل بر حجت دارد.

می گوئیم: دلیل بر حجت این ظن حاصل از ظهور نسبت به خود این آیات چه عنوانی دارد؟

می گوئید: مخصص است.

می گوئیم: شما که می گوئید: این آیات لسانش آبی از تخصیص است، پس اگر کسی بخواهد بگوید: لسان این آیات آبی از تخصیص است و تعبیر این آیات جوری است که حتی دلیل قطعی نمی تواند یک مظنه ای را حجت قرار بدهد، می گوئیم: اگر این حرف را بزنید لازمه اش این است که ما این آیات را کنار بگذاریم، برای اینکه استدلال ما به این آیات بر مبنای ظهور این آیات است، و ظهور هم «لا یفید الا الظن» متنها ظن حاصل از ظهور را ما در بحث حجت ظاهر کتاب بالخصوص دلیل اقامه کردیم بر حجت آن به همان ملاکی که دلیل قائم بر حجت ظاهر کتاب شد، و این دلیل سبب شد که شما به ظاهر ظنی به ظن معتبر این آیات تمسک نکنید. پس لا محاله باید ملترم بشوید به اینکه لسان این آیات، لسان آبی از تخصیص نیست، و اگر لسان آبی از تخصیص نشد، می گوئیم: ما الفرق بین آن دلیلی که دلالت بر حجت ظاهر کتاب می کند و بین آن دلیلی که دلالت بر حجت خبر واحد می کند؟ که ما ان شاء الله بعدا بر حجت خبر واحد دلیل اقامه می کنیم.

پس اگر این شبهه در ذهن کسی بیاید که لسان این آیات، قابلیت تخصیص ندارد و ادله حجت خبر واحد نمی تواند در عموم این آیات به عنوان تخصیص یک نظری بدهد، اگر کسی این حرف را بزند، این حرف مساوق با بطلان اصل استدلال است، برای اینکه استدلال مبتنی بر حجت ظاهر است در حالی که ظاهر، «لا یفید الا الظن» و خود این آیه می خواهد بگوید: ظاهر من هم حجت ندارد و شما هم که می گوئید: قابلیت برای تخصیص ندارد.

لکن این جوابهای تقریبا خوب است که از استدلال به این آیات داده شده است، اما یک جواب دقیق تر و بهتر و علمی تر نسبت به استدلال به این آیات وجود دارد که مرحوم شیخ ره در رسائل از آن به عنوان تخصص تعبیر کرده است، لکن واقعش عنوان ورود است که این جواب را ان شاء الله عرض می کنیم و روشن می شود که استدلال به این آیات بر عدم حجت

خبر واحد، غیر تام است.

پرسش:

۱ - نحوه استدلال منکرین حجیت خبر واحد به آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» را توضیح دهید.

۲ - آیا آیه «إِنَّ الظَّنَّ...» به امور اعتقادی اختصاص دارد؟ چرا؟

۳ - جواب اول از استدلال منکرین به آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» را بیان کنید.

۴ - آیا آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» آبی از تخصیص است؟ توضیح دهید.

ص: ۳۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ورود و حکومت، تخصیص و تخصص

ورود ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه از اتباع ظن

منکرین حجیت خبر واحد به چند آیه ای که اتباع غیر علم و مظنه را نهی یا توبیخ می کند، استدلال کرده اند که بعضی از جوابهای آن ذکر شد. جواب دقیق تر و کامل تر این است که بگوییم: ادله حجیت خبر واحد وقتی در مقابل این آیات - که از آنها به آیات ناهیه تعبیر می شود - قرار می گیرد روی ملاک، بر این آیات تقدم دارد. اما اینکه چرا و به چه نحو تقدم دارد؟ اینجا کلمات مختلف است. از کامات شیخ انصاری (قدس سره) استفاده می شود که این تقدم به نحو تقدم تخصصی است که بعد توضیح آن را ان شاء الله عرض می کنیم. از کلام مرحوم محقق نائینی (قدس سره) استفاده می شود که ایشان تفصیل قائل شده اند، می فرمایند:

یک سری از ادله حجیت خبر واحد، تقدمشان بر این آیات ناهیه به نحو حکومت است و یک

سری دیگر از ادله حجیت خبر واحد تقدمشان یا به نحو ورود است یا به نحو تخصص.

لکن آنچه که تحقیق در مسأله است و بزرگانی هم این را اختیار فرمودند این است که تقدم به نحو ورود است نه به نحو تخصص و نه به نحو حکومت. حالا به عنوان مقدمه، یک تفسیر اجمالی از این عناوین چهارگانه: تخصص و ورود و حکومت و تخصیص عرض می کنیم.

معنای تخصیص

حقیقت تخصیص این است که یک فردی با اینکه داخل در عنوان عام است و خود مولی هم قبول دارد که داخل در عنوان عام است، لکن آن را از حکم عام خارج می کند مثل اینکه دلیل می گوید: «اکرم کل عالم» یک دلیل هم از ناحیه همین مولی صادر می شود به اینکه «لا یجب اکرام زید العالم» که این دلیل دوم عالم بودن زید را به عنوان موضوع پذیرفته و روی همین فرض او را از حکم اخراج کرده است و گفته: آن حکم وجوب اکرام که بر حسب ظاهر دلیل، عمومیت داشت و شامل زید عالم هم می شد بدانکه اراده جدی من مولی بر این نبوده که زید عالم، اکرام شود، زید عالم لا یجب اکرامه. و لو اینکه در قالب لفظ و در عموم، زید هم وارد است، اما اراده جدیه متعلق به اکرام زید نشده و لو اینکه اراده استعمالیه عمومیت دارد.

پس حقیقت تخصیص این است که با اینکه مورد از نظر خود مولی و از نظر خود دلیل، جزء افراد موضوع عام است، لکن در عین حال مولی می خواهد این را از حکم خارج کند و فرق بین این مورد و سایر افراد عالم، فقط در مسأله حکم است بدون اینکه در عنوان عالمیت، هیچ فرقی با هم داشته باشند، فقط فرقی در رابطه با وجود اکرام و عدم وجود اکرام است.

معنای تخصیص

اما تخصیص این است که اگر مولی گفت: «اکرم کل عالم»، و یک دلیلی گفت: «لا تکرّم زیدا» شما در خارج ملاحظه کردید که زید اصلاً جزو گروه علما نیست، اتصاف به علم ندارد، عنوان عالم اصلاً بر او انطباق ندارد، بطوری که اگر «لا تکرّم زیدا» هم نبود، خود «اکرم کل عالم» شامل زید نمی شد «کانه لم یکن عالماً»، خود مولی هم می داند، عبد هم می داند و دلیل هم در رابطه با زید جاهل هیچ گونه دلالتی نداشته است، حتی اراده استعمالیه در کار نبوده، لذا ما تعبیر می کنیم که خروج زید جاهل از «اکرم کل عالم»، مثل خروج آن فرد عالم از «اکرم کل

عالم» نیست بلکه این خروجش به نحو تخصص است و آن خروجش به نحو تخصیص است.

پس هر دو در این جهت شرکت دارند که در رابطه با موضوع، هیچ گونه اعمال تعبدی از نظر توسعه و تضییق نشده است. عالم و جاهل بودن، یک مسأله واقعی و خارجی است. اگر «اکرم کل عالم» هم نبود در آن فرض اول «کان زید عالما» و در فرض دوم که مسأله تخصص است، «لم یکن عالما». آمدن و نیامدن حکم از ناحیه مولی، هیچ نقشی در این جهت ندارد.

عالم بودن و جاهل بودن، یک واقعیت و خارجی است که کاری به وجوب اکرام و عدم وجوب اکرام ندارد. پس در تخصیص و تخصص از لحاظ وارد بودن و خارج بودن مورد از دلیل عام، هیچ گونه اعمال تعبدی نیست، بلکه با قطع نظر از حکم، این واقعیت به جای خودش محفوظ است. زید عالم از مصادیق کل عالم است و فرد جاهل خارج از آن عنوان کل عالم و مصادیق کل عالم است.

معنای ورود و فرق آن با حکومت

اما ورود و حکومت که این دو در یک جهت با هم مشترک هستند و هر دو را از تخصیص و تخصص جدا می کند و آن این است که در ورود و حکومت، با کمک دلیل شرعی و تعبد شرعی، عنوان خروج و ورود تحقق پیدا می کند، بطوری که اگر دلیل شرعی و تعبد شرعی نباشد، عنوان ورود و خروج تحقق ندارد، منتها در باب ورود، بعد از آنکه دلیل شرعی وارد شد ما به لحاظ ورود دلیل شرعی می دانیم که دیگر اصلا موضوع آن دلیل قبلی باقی نیست، مثلا در باب حدیث رفع، یکی از فقره های حدیث رفع عبارت از «رفع ما لا یعلمون» است که اگر آن را اینطور معنی کنیم - که معنایش هم همین است - «ما لا یعلمون» یعنی آن حکمی که دلیلی بر ثبوت آن حکم، وجود نداشته باشد، حالا اگر مثلا خبر واحد معتبر بر وجوب نماز جمعه دلالت کرد، این خبر زراعه معتبر که دلالت بر وجوب نماز جمعه می کند با وجود روایت و دلالت بر وجوب، ما حق نداریم دیگر به «رفع ما لا یعلمون» تمسک کنیم و اصاله البرائه از وجوب نماز جمعه جاری کنیم. در حقیقت، وجود خبر معتبر دال بر وجوب نماز جمعه، بر «رفع ما لا یعلمون» تقدم دارد، اما چه نوع تقدمی؟ و نحوه تقدمش چگونه است؟ نحوه تقدمش عبارت از ورود است، یعنی به کمک وجود دلیل شرعی بر وجوب نماز جمعه، دیگر عنوان «ما لا یعلمون» تحقق ندارد، برای اینکه «ما لا یعلمون یعنی الحکم الذی لم یکن

علیه دلیل شرعی» آن حکمی که دلیل شرعی دلالت بر ثبوت و تحقق آن حکم نداشته باشد.

الان وجوب نماز جمعه چگونه است؟ ما می بینیم که دلیل بر وجوب نماز جمعه هست، روایت معتبره علی فرض الاعتبار دلالت بر وجوب نماز جمعه کرده است.

پس وقتی که ما حدیث رفع را با توجه به این خصوصیتی که در معنای «ما لا یعلمون» وجود دارد با یک روایت معتبری که دلالت بر وجوب نماز جمعه می کند کنار هم بگذاریم می گوییم: این روایت بر حدیث رفع تقدم دارد و تقدمش هم به نحو ورود است یعنی روایت، عنوان دلیل وارد را دارد و حدیث رفع، مورد برای این دلیل وارد است و در نتیجه حدیث رفع نمی تواند با وجود روایت، هیچ گونه مقاومتی داشته باشد. پس معنای ورود این شد که ما به کمک یک دلیل شرعی، اصلاً موضوع را از بین ببریم.

معنای حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر

اما معنای حکومت این است که دلیل حاکم نمی آید موضوع را از بین ببرد بلکه به صورت یک دلیل مبین و یک دلیل شارح، دلیل محکوم را توضیح می دهد و حدود دلیل محکوم را مشخص می کند مثل یک تفسیری که برای یک آیه وارد بشود، مثل یک شرحی که برای یک متنی نوشته شود، این عنوان تفسیری و شرحی دارد، اما موضوع را هم از بین نمی برد بلکه دایره موضوع را تبیین می کند، بطوری که اگر این دلیل حاکم نبود ما به این مسأله پی نمی بردیم و این معنا را درک نمی کردیم. مثل اینکه در باب نماز دو دلیل داریم: یک ادله ای در باب شک در رکعات نماز وارد شده است که «اذا شککت مثلاً بین الثلاث و الاربع فابن علی الاكثر و علی الاربع». این ادله شکوک در باب رکعات حکم می کند به اینکه باید بناء بر چهار گذاشته بشود. در مقابل، یک دلیل دیگری داریم که اگر این دلیل نبود ما بر طبق همان ادله اول، فرقی بین مواردش قائل نمی شدیم، می گفتیم: ادله شکوک می گوید: «اذا شککت فابن علی الاكثر» هیچ فرقی بین آدمی که بصورت متعارف گاهی شک می کند و آدمی که عنوان کثیر الشک دارد نیست. اگر ما بودیم و همین ادله شکوک و در مقابل، دلیل مفسر و شارحی وجود نداشت، حکم می کردیم به اینکه این «اذا شککت فابن علی الاكثر» هیچ فرقی بین کثیر الشک و غیر کثیر الشک نمی گذارد اما یک دلیل دومی داریم که نیامده به صورت دلیل مخصصی مسأله را بیان کند، بلکه به این تعبیر بیان می کند، می فرماید: «لا شک لکثیر الشک». اگر بخواهیم بگوییم: معنای «لا شک لکثیر الشک» این است که «کثیر الشک لیس بشاک اصلاً» این

تناقض صدر و ذیل دارد، از یک طرف می گوئید: کثیر الشک است، از یک طرف هم می گوئید: «لیس بشاک». نمی توانیم بگوئیم: معنایش این است که «کثیر الشک لیس بشاک حقیقه» بلکه او علاوه بر اینکه شاک است از نظر کمیت هم کثیر الشک است. پس این عبارت چه می خواهد بگوید؟

باید بگوئیم: این عبارت، عنوان شرح و تفسیر و نظارت دارد، یعنی به همان ادله شکوک ناظر است و می خواهد بگوید: درست است که ادله شکوک به حسب ظاهر، همان طوری که غیر کثیر الشک را شامل می شود، کثیر الشک را هم می گیرد، به حسب ظاهر آن ادله، هیچ فرقی بین کثیر الشک و غیره نیست لکن دلیل لا شک می خواهد بگوید: بدان که مقصود از آن ادله شکوک، شک غیر کثیر الشک است. درست است که کثیر الشک هم شاک واقعا و علاوه بر شاک، اتصاف به کثرت هم دارد، اما آن دلیل، این را نمی گیرد. این دارد توضیح می دهد که بدان! ادله شکوک شامل کثیر الشک نمی شود.

پس وقتی که عنوان نظارت و تفسیر پیدا کرد، علت تقدمش هم روشن می شود. کسی نمی تواند بگوید: اطلاق ادله شکوک بر «لا شک لکثیر الشک» تقدم دارد. این «لا شک لکثیر الشک» با توجه به ادله شکوک و با حفظ ادله شکوک آمده ما را روشن بکند که بدان! این شک کثیر الشک در حکم ادله شکوک داخل نیست و کثیر الشک از آن عنوان خارج است.

فرق بین حکومت و تخصیص

در اینجا مقصداری فرق بین حکومت و تخصیص، مشکل است، لکن اساس فرق این است که در دلیل حاکم، عنوان اخراج مطرح نیست، عنوان نظارت و تفسیر مطرح است، اما در دلیل مخصص، مخصوصا با اینکه اراده استعمالیه در دلیل عام شامل مورد تخصیص هم هست و دلیل مخصص، همان محدود بودن است، اراده جدی را بیان می کند.

به عبارت روشن تر: «لا تکرم زید العالم» نمی خواهد بگوید: «اکرم کل عالم»، شامل زید عالم نیست بلکه «اکرم کل عالم» به حسب اراده استعمالیه، غیر عالم را شامل است، فقط در رابطه با اراده جدیه، زید عالم را از دایره وجوب اکرام خارج می کند اما در دلیل حاکم، اصلا می خواهد بگوید که شما خیال می کنید که اطلاقات ادله شکوک، کثیر الشک را شامل می شود لکن بدانید که از اول اصلا ادله شکوک کثیر الشک را نگرفته است و حتی از نظر اراده استعمالیه هم کثیر الشک داخل در ادله شکوک نبوده است، منتها اگر دلیل حاکم نبود ما این

معنی را نمی فهمیدیم اما به حسب دلیل مفسّر و شارح و ناظر، می فهمیم که از اول، این در یک دایره محدودی بوده است و در آن دایره، کثیر الشکّ هیچ گونه دخالتی نداشته است.

پس یک فرق مهم «لا-شکّ لکثیر الشکّ» با «لا-تکرم زیدا العالم» که یکی عنوانش تخصیص است و یکی عنوانش حکومت است، این است که این می خواهد از اول، مراد استعمالی از دلیل محکوم را روشن کند اما در «لا-تکرم زید العالم» هیچ گونه دخالتی در اراده استعمالیه و در مراد استعمالی ندارد، همان مراد جدی را در یک دایره محدودی بیان می کند.

علاوه؛ آن نکته ای که عرض کردیم که در «لا-تکرم زید العالم»، اگر دلیل مخصص نبود، این عنوان عالم سر جای خودش محفوظ بود، سواء کان دلیل مخصص وجود داشته باشد یا نه، چون این یک واقعیتی است و اگر دلیل مخصص هم به لسان نفی موضوع نیامده، بود مولی می توانست به جای «لا-تکرم زید العالم» بگوید: «زید لیس بعالم» در حالی که شما می دانید که زید عالم است، اما مولی در مقام تعبد، بگوید: «زید لیس بعالم» که در آن صورت نامش حکومت بود برای اینکه عالم نبودن زید، یک مطلبی است برخلاف واقعیت. واقعیت این است که «انه عالم»، پس چرا مولی تعبیر می کند که «زید فی حال کونه واقعا عالما لیس بعالم»؟ می خواهد بگوید: شما خیال می کردید که «اکرم کل عالم» زید عالم را هم می گیرد لکن من با «زید لیس بعالم» می خواهم به شما بفهمانم که «اکرم کل عالم» از اول، زید را نمی گرفته است.

اما در «لا-تکرم زیدا العالم» مسأله اینطور نیست. فرق است بین اینکه ما یک زید عالم خارجی داریم، هیچ تردیدی هم در عالمیتش نداریم، عالمیتش محل بحث نیست، لکن بحث در نحوه بیان مولی در رابطه با این زید عالم است. یک وقت مولی در مقام تعبد می گوید: «زید لیس بعالم»، که بر این، همان نتیجه عدم وجوب اکرام زید مترتب است اما به چه کیفیت و به چه نحو این نتیجه بر آن مترتب است؟ به نحوی که ما از آن به حکومت تعبیر می کنیم و معنای حکومت این است که مولی با این «زید لیس بعالم» می خواهد این حرف را بزند، مولی که نمی خواهد - خدای نکرده - یک دروغ تکوینی برای ما بیان کند، ما که می دانیم که «زید عالم حقیقه». پس این چیست که مولی می گوید: «زید لیس بعالم»؟ این می خواهد حدود اکرم کل عالم را برای ما مشخص کند. می خواهد بگوید که شما به حسب ظاهر دلیل «اکرم کل عالم» فکر می کنید و معتقدید که زید هم عالم است و وجوب اکرام دارد لکن من می خواهم بگویم که آن دلیل اصلا زید عالم را نمی گیرد، تعبد است دیگر، آن دلیل محدود است به علمای غیر زید، «حتی فی الاراده الاستعمالیه». در اراده استعمالیه هم با توجه به دلیل حاکم باید بگوییم:

«اکرم کل عالم» در اینجائی که مولی می گوید: «زید لیس بعالم» زید را نمی گیرد اما در «لا تکریم زیدا العالم» که مسأله به صورت تخصیص مطرح است، اینجا مولی این حرف را می خواهد بزند، می خواهد بگوید: بله، «اکرم کل عالم» زید عالم را می گیرد، اراده استعمالیه به اکرام زید عالم، متعلق شده است و در نتیجه تخصیص هم هیچ گونه مستلزم مجازیت و تصرف در دلیل عام نیست و «لا تکریم زیدا العالم» در هیچ جهتی از «اکرم کل عالم» یک تصرفی که موجب مجازیت در دلیل عام باشد نکرده است، فقط این معنی هست که اراده جدی مولی به وجوب اکرام زید متعلق نشده است، مع کونه عالما حقیقه.

پس فرق بین تخصیص و حکومت که این یک فرق نسبتا مخفی است در این رابطه است که در مورد تخصیص، آن اراده استعمالی شامل مورد تخصیص هم هست اما در مورد حکومت، به مقتضای دلیل حاکم که عنوان شارح و مفسر دارد اصلا «اکرم کل عالم» را معنی می کند می گوید: معنای «اکرم کل عالم یعنی عالم غیر زید» که گویا زید اصلا در مدلول و در مفاد استعمالی این دلیل هم وارد نیست منتها با توجه به دلیل حاکم. اگر دلیل حاکم نبود، لازمه عمومش این بود که داخل در اراده استعمالیه و جدیه هر دو باشد.

حالا- این یک بحث اجمالی بود، این مسأله ورود و تخصیص و حکومت و تخصص را در یک بحث مفصل تری باید بحث کرد، اما چون در ما نحن فیه اقوال مختلفه ای در رابطه با نسبت ادله حجیت خبر واحد در مقابل آیات ناهیه از اتباع مظنه وجود دارد لازم بود که مقدمه این معنی تا حدی اشاره بشود تا به همین نسبت در ما نحن فیه برسیم.

پرسش:

۱ - تقدّم ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه از اتباع ظن به چه نحو است؟

۲ - معنای تخصیص و تخصص را با مثال بیان کنید.

۳ - معنای ورود و حکومت و فرق آن دو را توضیح دهید.

۴ - فرق بین حکومت و تخصیص چیست؟

ص: ۳۸۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بعد از آنکه اجمالی از معنای تخصیص و تخصص و ورود و حکومت بیان شد. اگر آن اشکالات قبلی و جوابهای قبلی را کنار بگذاریم، حالا بحث در این است که نسبت بین این آیاتی که به لسانهای مختلف، از اتباع غیر علم، نهی می کند با ادله حجیت خبر واحد که بعدا اقامه و بیان می کنیم چه نسبتی است؟ همه قبول دارند که ادله حجیت خبر واحد، بر این آیات، تقدم دارد و بر اینها مقدم است، لکن اختلاف در بین کلمات در رابطه با وجه تقدم است که آیا وجه تقدم، عبارت از ورود است یا تخصص است؟ یا وجه تقدم عبارت از حکومت است به اختلاف ادله حجیت خبر واحد، تفصیلی است که ان شاء الله عرض می کنیم.

ورود ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه از اتباع غیر علم

تحقیق در این مسأله این است که ادله حجیت خبر واحد نسبت به آیات ناهیه ورود دارد همان طوری که دیروز ما به عنوان مثال برای مسأله ورود، این را ذکر کردیم که در حدیث

رفع، یک عنوانی است مرفوعه جزء عناوین دیگر و آن عبارت از «ما لا يعلمون» است. معنای «ما لا يعلمون» این نیست که علم و یقین به چیزی یا حکمی، متعلق نشده باشد، بطوری که اگر یک دلیل معتبری دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد بگوییم: باز هم حدیث رفع به قوت خودش محفوظ است، برای اینکه این دلیل معتبر که افاده علم به وجوب نماز جمعه نمی کند.

هرچه خبر در اعلی درجه صحت باشد و روایت در اعلی درجه عدالت و وثاقت باشند، معمولاً افاده یقین و علم صددرصد نمی کند. پس اگر یک دلیل معتبری بر وجوب نماز جمعه قائم شد، کسی نمی تواند بگوید: هنوز حدیث رفع به قوت خودش باقیست، برای اینکه ما علم پیدا نکردیم به این حکم الهی و به وجوب نماز جمعه بلکه آنجا بلا- اشکال آن دلیل معتبر بر حدیث رفع، ورود دارد و علت ورودش هم این است که «رفع ما لا- يعلمون» یعنی حکمی که حجتی بر ثبوتش وجود نداشته باشد، دلیلی بر ثبوتش وجود نداشته باشد، پس اگر یک دلیل شرعی به کمک شرع و شارع بر وجوب نماز جمعه دلالت کرد، دیگر عنوان «ما لا يعلمون» تحقق ندارد، با وجود خبر واحد این عنوان نمی تواند حجت باشد. پس نسبت دلیل معتبر بر وجوب نماز جمعه به حدیث رفع از نظر فقره «ما لا- يعلمون» نسبت ورود است. نظیر این معنا در ما نحن فیه هم هست، منتها به دو تقریب می شود بحث کرد:

معنای علم مأخوذ در آیات ناهیه از اتباع غیر علم

یک تقریب این است که اولاً- علمی که در آیات ناهیه عنوان شده است، «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» آیا این علم به معنای یقین است؟ یا نه؟ وقتی که انسان استعمالات علم را در کتاب الله در این رابطه ها ملاحظه می کند، می بیند که مقصود از علم، عبارت است از مدرک بر چیزی که دلیل دارد، چیزی که مدرک دارد، چیزی که منبعی دارد که می شود به آن استناد نمود.

مثلاً در آن آیه شریفه خداوند می فرماید: «قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا» این علم یعنی چه؟ آیا پیش شما علمی وجود دارد که آن علم را به ما ارائه دهید؟ علم به معنای یقین که معنا ندارد کسی آن را اخراج کرده و ارائه دهد. چیزی که قابل این باشد که ارائه شود و سند واقع شود عبارت از یک مدرک معتبر است. رسول خدا مأموریت دارد که به آنها بفرماید که آیا یک مدرک معتبری دارید؟ اگر دارید، آن مدرک معتبر را به ما ارائه دهید. بعد می فرماید: نه، شما مدرک معتبر ندارید بلکه پیروی از تخیل و گمان می کنید که گمان و تخیل یعنی چیز بی مدرک، یعنی همین طوری بدون اینکه سند داشته باشید. این آیه شریفه و آیات ناهیه هم

همین معنا را می فرمایند. «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» یعنی چیزهای بی مدرک، چیزهای بی دلیل و سند را شما پیروی نکنید و اتباع نکنید، چیزی که فاقد مدرک و دلیل است.

اگر معنای «ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» این شد، نتیجه این می شود که با ملاحظه ادله اربعه و یا حتی یک دلیل کافی بر حجیت خبر واحد، (که ما بعدا ان شاء الله اقامه خواهیم کرد) آیا خبر واحد معتبر بواسطه دلیل بر حجیت، یک مدرک است یا نه؟ وقتی که ما دلیل اقامه کردیم بر اینکه خبر ثقه، حجت و معتبر است، پس معنایش این است که خبر ثقه، مدرک معتبر عند الشارع است و آیه هم که دلالت ندارد که این را اتباع نکنید. آیه می فرماید: «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» یعنی چیز بی دلیل و چیزی که مدرک ندارد و ما با ادله حجیت خبر واحد ان شاء الله ثابت می کنیم که خبر واحد، یک دلیل معتبر قوی است و بلکه پایه فقه و اساس فقه ما، بر حجیت خبر واحد استوار شده است. اگر معنای آیات ناهیه این شد، نتیجه این می شود که ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه، ورود دارد. این می گوید: بی مدرک چیزی را نپذیرید، دلیل حجیت خبر واحد می گوید: خبر واحد سند و دلیل معتبر است.

قطعی بودن خبر واحد از بعد دلیل حجیت آن

و اگر کسی بر ظاهر کلمه علم، جمود کرد و گفت: ما این حرفها را نمی پذیریم، «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» همان علم قطعی صددرصد را می گوید نه این معنایی که تو از این آیه ذکر می کنی، باز ما ممکن است که در مقابل، اینطور بگوییم که ما در مقابل «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، اگر خبر واحد را آوردیم، خبر واحد دو بعد دارد، خبر واحد نسبت به مفاد خودش به مخبر به ظنی است، وقتی که زراه و جوب نماز جمعه را از امام صادق (علیه السلام) روایت می کند، ما به جوب نماز جمعه، مظنه پیدا می کنیم اما در یک بعد دیگر، همین خبر واحد قطعی است و آن در رابطه با حجیتش است. آیا تکیه ما بر حجیت خبر واحد، غیر از دلیل قطعی، چیز دیگری است؟ حتی اگر ما به آیات و ظواهر آیات هم تمسک کنیم، باز حجیت ظواهر آیات را به یک دلیل قطعی باید ثابت کنیم، و الا معنا ندارد که در بحث حجیت مظنه ما به یک دلیل ظنی بر حجیت یک مظنه دیگری استدلال کنیم. از روی ناچاری در بحث حجیت هر ظنی، باید به دلیل قطعی منتهی شویم. اگر حجیت خبر واحد است باید ادله قطعی بر حجیت خبر واحد دلالت کند، حالا یا خودش قطعی باشد و یا ریشه اش قطعی باشد. فرض کنید اگر ما به مفهوم آیه نبأ بر حجیت خبر واحد، استدلال کردیم، خود مفهوم، یک ظهوری

است برای کلام، ظهور هم افاده علم نمی کند اما دلیلی که دلالت بر حجیت این ظهور می کند آن دلیل، دلیل علمی و قطعی است.

لذا نتیجه این می شود که اگر یک دلیل قطعی بر حجیت خبر زراره دلالت کرد، زراره که وجوب نماز جمعه را از قول امام صادق (علیه السلام) اخبار کرد، ما اینجا، هم مظنه داریم و هم یقین داریم، مظنه داریم نسبت به وجوب نماز جمعه، قول زراره معمولاً- بیش از مظنه، افاده نمی کند ولی در عین حال پشتوانه حجیت قول زراره، یک دلیل قطعی و دلیل یقینی است، و اگر یک مظنه ای به استناد یک دلیل قطعی، حجیت پیدا کرد آیا این هم مشمول «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» است و لو اینکه علم را به همان معنای متعارف و معنای اصطلاحی در مقابل یقین و در مقابل مظنه معنا کنید؟ کسی نمی تواند به ما بگوید: چرا به خبر زراره ترتیب اثر دادی، مگر تو نمی دانی خبر زراره جز مظنه افاده نمی کند زیرا ما در جواب می گوئیم: بله، درست است که خبر زراره نسبت به مفادش افاده مظنه می کند ولی پشتوانه حجیت خبر زراره، یک دلیل قطعی است و ما قاطعیم به اینکه خبر زراره حجیت دارد، با قطع به حجیت خبر زراره دیگر «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» و لو اینکه علمش هم به همان معنای معروف باشد، بلا اشکال اینجا را شامل نمی شود. پس با این دو تقریب، ورود ادله حجیت خبر واحد نسبت به آیات ناهیه که مقتضای تحقیق هم همین است، کاملاً روشن می شود.

(سؤال... و پاسخ استاد): آیه می گوید: آن که از دائره یقین خارج است، قابل اتباع نیست، ما می گوئیم: خبر واحد در رابطه با مفادش یک مسأله ظنی است هر چند زراره در اعلی درجه عدالت باشد، معمولاً قولش افاده علم نمی کند، ولی اتباع ما از خبر زراره در رابطه با این بعدش نیست، در رابطه با بعد حجیتش است که در آن رابطه ما دلیل قطعی بر حجیت داریم و سؤال این است که اگر دلیل قطعی بر حجیت قائم شد آیا این هم اسمش «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» است؟ آیا شما از غیر علم پیروی کردید؟ یا اینکه مستند شما یک مطلب مسلمی است؟ شما به استناد حجیت خبر واحد که دلیل قطعی بر آن قائم است اخذ به خبر زراره می کنید، لذا اگر هم کسی از شما سؤال کند که چرا به خبر زراره عمل می کنید؟ در جواب نمی گوئید که چون خبر زراره افاده مظنه می کند، بلکه در جواب می گوئید: برای اینکه خبر زراره مقطوع الحجیه است. این مقطوع الحجیه را شما در جواب سؤال ذکر می کنید، نه اینکه چون خبر زراره افاده ظن می کند، و ظن از خیلی راهها حاصل می شود، و خیلی امور هست که افاده مظنه می کند، چه بسا ظن حاصل از بعضی از امور اقوای از ظن حاصل از خبر واحد باشد، لذا

در بحث حجیت شهرت فتوایه بعضیها همین حرف را می زدند و می گفتند که ما از حجیت خبر واحد به فحوا و اولویت، حجیت شهرت فتوایه را استفاده می کنیم، برای اینکه ظن حاصل از شهرت فتوایه، از ظن حاصل از خبر واحد اقوا است. ما در جواب سؤال از اینکه چرا به خبر زراره عمل می کنیم نمی گوئیم: برای اینکه خبر زراره افاده مظنه می کند، بلکه می گوئیم: برای اینکه خبر زراره پشتوانه دارد و پشتوانه اش دلیلی است که بصورت قطع و یقین می گوید: «ان خبر الواحد حجه». وقتی ما با این پشتوانه، به خبر واحد عمل می کنیم آیا اتباع از غیر علم کرده ایم، یا اینکه مستند ما یک علم یقینی صددرصد است؟

تخصص داشتن ادله حجیت خبر واحد نسبت به آیات ناهیه

این تقریبی که ما عرض کردیم، حکومت نیست، بلکه شبیه به تخصصی است که مرحوم شیخ فرموده است که مقامش از ورود بالاتر است. مرحوم شیخ می خواهند بگویند: اگر دلیل قطعی بر حجیت خبر واحد قائم شد، حقیقتاً دیگر «لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» اینجا صادق نیست، همان طوری که «اکرم کل عالم» جاهل را از اول نمی گیرد و خروج جاهل از «اکرم کل عالم» بصورت تخصص مطرح است. مرحوم شیخ در ما نحن فیه می خواهند یک درجه بالا بروند، ولی ما چون فرق بین ورود و تخصص را به این نحو ذکر کردیم که ورود به مؤنه دلیل شرعی حاصل می شود، اما در تخصص، مسأله تکوین است، مسأله خارجی است و ربطی به تشریح هم ندارد و دلیل بر حجیت خبر واحد، یک دلیل شرعی است، لذا مسأله ورود را در اینجا ذکر می کنیم و الا- اگر این جهت نبود، باید همان تخصص مرحوم شیخ انصاری را در اینجا قائل شویم، لکن چون پای شارع در کار است، و دلیل شرعی، خبر واحد را حجت می کند ولو اینکه دلیل، سیره عقلایه باشد، اما سیره عقلایه به کمک امضای شارع، دلیل بر حجیت خبر واحد است، لذا عنوانش، عنوان به کمک دلیل شرعی است و مسأله، به صورت ورود پیاده می شود نه به صورت تخصص.

جدا کردن ادله حجیت خبر واحد از حیث تقدّم بر آیات ناهیه

مرحوم محقق نائینی (قدس سره) می فرماید: باید ادله حجیت خبر واحد را از هم جدا کرد و سیره عقلایه را جدا قرار داد. سیره عقلایه حساب جدایی با آیات ناهیه دارد. تاره دلیل بر حجیت خبر واحد را سایر ادله قرار می دهیم مانند مفهوم آیه نبأ و آیات دیگر و مثلاً روایات

متواتره - اینجا توجه دارید و بعدا هم می گوئیم که ما در بحث حجیت خبر واحد به روایاتی تمسک می کنیم که یک نوع تواتری داشته باشند که جنبه علمی و یقینی پیدا کنند تا بتوانند دلیل بر حجیت خبر واحد واقع شوند. - ایشان می فرماید که باید ادله حجیت خبر واحد را از هم جدا کرد، مسأله سیره عقلائییه یک طرف و سایر ادله، یک طرف دیگر باید باشد. حالا فرقیان چیست؟

می فرماید: نسبت سایر ادله حجیت خبر واحد مثل آیه نبأ و سایر ادله نسبت به آیات ناهیه، عنوان حکومت است، یعنی تقدم دارد اما وجه تقدمشان عبارت از حکومت است، نظیر آن مثالی که دیروز برای حکومت زدیم. چرا اینها لسانشان لسان حکومت است؟ می فرماید: کأن ادله حجیت خبر واحد غیر سیره عقلائییه (به تعبیر من) در یک «صدق العادل» خلاصه می شود. این «صدق العادل» معنایش چیست؟ معنای اینکه خبر زراره عادل را شما تصدیق کنید، چیست؟ می فرماید: معنایش این است که شارع می خواهد بفرماید: اگر زراره عادل یک خبری آورد، آن احتمال خلاف را شما القاء کن و دور بریز، و خودت را فرض کن که اصلا احتمال خلاف در رابطه با مفاد خبر زراره نمی دهی و اصلا در جو شرع باید با خبر زراره اینطور برخورد شود که وقتی زراره وجوب نماز جمعه را نقل می کند، شما درست است که تکوینا احتمال کذب می دهی و احتمال خلاف می دهی اما در جو شرع باید بگویی: احتمال خلاف، وجود ندارد، یعنی من شارع شما را در برخورد با خبر زراره اینطور می بینم که اصلا احتمال خلاف در رابطه با خبر زراره در کار نیست. اگر احتمال خلاف وجود ندارد آن هم بصورت تعبد پس این ادله حجیت خبر واحد می خواهد بگوید که شما عالم هستید، اما نه عالم تکوینی بلکه عالم تعبدی، یعنی من شما را عالم می بینم، من با تعبد خودم با شما معامله علم می کنم، نظیر همان مثال دیروز. مثال دیروز، مثال سلبی بود و مثال امروز، مثال ایجابی است. «لا شک لکثیر الشک» نمی خواست بگوید: کثیر الشک، تکوینا شک ندارد، زیرا این تناقض صدر و ذیل دارد. کثیر الشک نه تنها تکوینا شک دارد بلکه زیاد هم شک می کند. پس معنای «لا شک لکثیر الشک» این است که من شارع در عالم تشریح و در عالم تعبد، برای کثیر الشک، شکی نمی بینم. اگر شک ندیدم پس ادله «اذا شککت فابن علی الاکثر» نمی تواند روی کثیر الشک پیاده شود. این مثال سلبی بود.

ما نحن فيه طبق بیان محقق نائینی، مثال ایجابی است، یعنی کأن «صدق العادل» به این کسی که خبر زراره برای او آمده است، می خواهد بگوید: «انت عالم بوجوب صلاه الجمعه» اما نه

«عالم تکوینا بل عالم فی عالم التشریح و عالم التعبد». اگر شارع با دید علم و عالم به این کسی که خبر زراره پیشش قائم شده است نگاه می کند، دیگر چه معنا دارد که «لا- تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» اینجا پیاده شود؟ یعنی وقتی که این «صَدَقَ الْعَادِلُ» کنار «لا- تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» قرار می گیرد می خواهد بگوید: توئی که خبر زراره نزد شو پنهان شده است، تو از مصادیق «ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» نیستی بلکه از مصادیق «من كان له به علم» هستی، منتها «فی عالم التعبد و عالم التشریح».

پس خلاصه این قسمت بیان مرحوم محقق نائینی این شد که ادله حجیت خبر واحد، غیر از مسأله سیره عقلائییه است، اینها نسبتشان به آیات ناهیه، نسبت دلیل حاکم به محکوم است و در حقیقت این ادله آیات ناهیه را توضیح می دهد و شرح می کند و حکم می کند به اینکه در این موردی که خبر واحد معتبر وجود دارد، دیگر عنوان «ما لیس لك به علم» تحقق ندارد، مثل «لا- شك لكثير الشك» نسبت به ادله شکوک. اما در رابطه با سیره عقلائییه، یک بیان دیگری دارد که با اشکالاتی که امکان داشته باشد برای بحث بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - کیفیت ورود ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه از اتباع غیر علم را توضیح دهید.

۲ - معنای علم مأخوذ در آیات ناهیه از اتباع غیر علم چیست؟

۳ - تقریب دوم بر - تبعیت از خبر واحد اتباع غیر علم نیست - را بیان کنید.

۴ - کیفیت تخصص داشتن ادله حجیت خبر واحد نسبت به آیات ناهیه را نزد مرحوم شیخ انصاری ره توضیح دهید.

۵ - محقق نائینی ره در تقدّم ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه چه می فرماید.

ص: ۳۹۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه و السّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

كيفيت تقدّم ادله حجيت خبر واحد بر آيات ناهيه نزد محقق نائيني(ره)

بحث در كلام محقق بزرگوار مرحوم نائيني(اعلى الله مقامه الشريف) بود كه ایشان می فرمودند: نسبت ادله حجيت خبر واحد با آيات ناهيه، يك نسبت نيست، بلكه نسبتشان فرق می كند، ولو اينكه همه آنها بر آيات ناهيه، تقدّم دارند، لكن در وجه تقدم، با يكديگر مختلف هستند، به تعبير من: نسبت ادله ای كه غير از سیره عقلاييه باشد كه در قالب «صدق العادل» اختيار می شود، با آيات ناهيه، عنوان حكومت است، اما سیره عقلاييه را اگر دليل بر حجيت خبر واحد قرار دهيم، ایشان می فرماید: نسبت سیره عقلاييه به آيات ناهيه، ورود است، بلكه بالاتر؛ نسبت تخصص است، چرا؟ برای اينكه وقتی كه به عقلا مراجعه می كنيم در رابطه با عمل به خبر ثقه می بينيم كه عقلا اصلا احتمال خلاف نمی دهند. وقتی كه يك مخبري به عنوان ثقه برای آنها خبر آورد، اينطور نيست كه آنها محاسبه كنند، بگويند: اين خبر ثقه، يك ظني را افاده می كند، و در مقابل هم يك احتمال خلاف وجود دارد، لكن ما هيچ

ترتیب اثری به این احتمال خلاف در مقایسه با مظنه، نمی‌دهیم. ایشان می‌فرمایند که مطلب، اینطور نیست، بلکه عقلا در برخورد با خبر ثقه به همان کیفیتی که با قطع و یقین برخورد می‌کنند، با خبر ثقه هم به همان کیفیت برخورد می‌کنند، کأن هیچ‌گونه احتمال خلافی در کار نیست، احتمال ضد گفته‌شده ثقه، اصلاً وجود ندارد. وقتی که اینطور شد و خبر ثقه مثل یقین شد، دیگر از آیات ناهیه خارج است، در درجه اول تخصصاً خارج است، حالا اگر در تخصص هم بگوییم مسامحه وجود دارد، لااقل به نحو ورود باید حکم کنیم به خروج سیره عقلائی از آیات ناهیه.

بعد می‌فرمایند: چطور می‌شود اینطور نباشد در حالی که اگر ما بخواهیم سیره عقلائی را هم یکی از مصادیق آیات ناهیه بدانیم، به دنبالش لابد باید ملتمس شویم به اینکه آیات ناهیه از سیره عقلائی رادعیت دارد و این سیره عقلائی فی نفسه حجیتی ندارد، در صورتی که حجت آن است که رادعی از ناحیه شارع درباره آن نرسیده باشد. اگر ما بگوییم: سیره عقلائی هم درباره عمل به خبر ثقه، یکی از مصادیق و افراد آیات ناهیه و اتباع غیر علم است، لازمه اش این است که ما آیات ناهیه را بعنوان رادع از سیره عقلائی مطرح کنیم، و در نتیجه سیره عقلائی نتواند دلیل بر حجیت خبر واحد باشد.

لزوم دور از رادعیت آیات ناهیه نسبت به سیره نزد محقق نائینی ره

اگر کسی بگوید: چه اشکالی دارد اگر ما آیات ناهیه را به عنوان رادع از سیره مطرح کنیم؟ ایشان می‌فرمایند: دور محال در اینجا تحقق پیدا می‌کند، «یستلزم الدور المحال» برای اینکه اگر آیات ناهیه بخواهد از سیره رادعیت داشته باشد، به عنوان اینکه سیره هم یکی از مصادیق اتباع غیر علم است، متوقف بر این است که سیره عقلائی، مخصیص عموم آیات ناهیه نباشد، پس رادعیت آیات ناهیه از سیره عقلائی يتوقف بر اینکه این سیره عقلائی این آیات ناهیه را تخصیص زده باشد، و الا اگر تخصیص زده باشد، عنوان رادعیت مطرح نیست، آنوقت می‌آییم سراغ مخصصیت سیره و عدم مخصصیتش؛ اگر این سیره بخواهد مخصیص آیات ناهیه نباشد، این فرع این است که آیات ناهیه، رادعیت داشته باشد، پس رادعیت، متوقف بر این است که سیره «لم تکن مخصصاً لعموم الايات الناهیه» و مخصص نبودن هم متوقف بر رادعیت است، در نتیجه رادعیت، متوقف علی الرادعیه. لذا در اینجا باید مشکل را از ریشه حل کنیم و بگوییم: اصلاً سیره عقلائی، مصادیق آیات ناهیه نیست تا عنوان رادعیت و عدم

رادعیت، مطرح باشد. سیره عقلائیه حقیقتا یا کأنّ از مصادیق علم است، وقتی که از مصادیق علم شد، دیگر آیات ناهیه نسبت به سیره عقلائیه نقشی ندارد.

بعد می فرمایند: اگر ما یک درجه تنزل کنیم و سیره عقلائیه را به عنوان ورود یا به عنوان تخصیص، بر آیات ناهیه مقدم نداریم، حداقل همان مسأله حکومت را مطرح می کنیم، می گوئیم: همان طوری که سایر ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه حکومت دارد، سیره هم مثل همان «صدق العادل» حکومت دارد، و وقتی که مسأله حکومت مطرح شد، دیگر معنا ندارد کسی دلیل محکوم را مقدم بر دلیل حاکم بداند، بلکه دلیل حاکم تقدم دارد.

پس خلاصه فرمایش دیروز و امروز ایشان این شد که تقدم سایر ادله حجیت خبر واحد غیر از سیره عقلائیه بر آیات ناهیه به نحو حکومت است، اما در سیره عقلائیه در درجه اول، مسأله ورود یا تخصیص مطرح است، اما با تنزل باید همان مسأله حکومت را در اینجا مطرح کنیم. این بیانی است که ایشان فرموده اند.

عدم استفاده القای احتمال خلاف از ادله حجیت خبر واحد

بیان ایشان از جهاتی مورد مناقشه و مورد اشکال است: این فرمایش دیروزشان که معنای «صدق العادل» این است که شما احتمال خلاف را باید القاء کنید و در مورد وجود خبر واحد، کأنّ علم تحقق دارد، و انسان با خبر واحد، کأنّ عالم می شود و لو فی عالم العبد و جوّ تعبد.

اولا می گوئیم: این حرف از کجا در آمده است؟ اگر ما از آیات و روایات و ادله دیگر فرضا یک چیزی شبیه «صدق العادل» استفاده کردیم، معنای «صدق العادل» چیست؟ معنایش این است که با وجود خبر عادل «انت متیقن، انت عالم و الق احتمال الخلاف»؟ در کجای «صدق العادل» چنین معنایی هست؟ آنکه در رابطه با حجیت خبر، مطرح است، همین معنای حجیت است.

«صدق العادل» نه معنایش این است که شما اعتقاد قلبی پیدا کن به اینکه عادل راست می گوید که وظیفه، اعتقاد قلبی باشد، نه معنایش این است که «انت فی مقابل الخیر العادل متیقن». این متیقن را ما از کجا استفاده کنیم؟ این کلمه «الق احتمال الخلاف» که ایشان در رابطه با امارات شرعیه مطلقا ذکر می کنند، یک مطلبی نیست که دارای واقعیت باشد، و نمی شود هم اصلا چنین چیزی باشد، برای اینکه شارع می خواهد چه معامله ای با خبر عادل بکند؟ شارع چه تصرفی روی خبر عادل دارد؟ آیا غیر از مسأله حجیت خبر واحد، چیز دیگری در کار است؟

خبر واحد با همان حیثیتی که در آن هست، با همان خصوصیتی که در آن هست، روی

بعضی از مصالح، شارع ملاحظه کرده است، دیده اگر مردم بخواهند در رابطه با تکالیفشان فقط از طریق یقین و قطع استفاده کنند، لازمه اش این است که خیلی از تکالیف الهیه زمین بماند. از کجا مردم از راه قطع و یقین می توانند تکالیف الهیه را بدست آورند؟ از کجا می توانند به دست آورند که «صلاه الجمعه فی عصر الغیبه واجبه»؟ لذا شارع حساب کرده و دیده است باید یک راههای دیگری برای رسیدن به تکالیف الهیه برای مردم باز باشد، و آن راهها را شارع حجت کند مثل آن حجیتی که برای قطع ذاتا ثابت است، شارع خودش حجیت را برای مثل خیر واحد جعل کند، آن معنای حجیت هم بیشتر از این نیست که اگر خیر واحد مطابق با واقع درآمد، همان واقع، تنجز پیدا می کند و اگر مخالف با واقع بود، عنوان معذرت در آن وجود دارد.

مقتضای حجیت امارات نزد شارع

پس آنچه که شارع در رابطه با امارات دارد و می تواند داشته باشد و بیش از آن هم نمی تواند داشته باشد، همین مسأله حجیت است که حجیت به معنای منجزیت و معذرت است و معنای حجیت این نیست که «انت متیقن، انت عالم فی جو التعبد و فی جو التشریح»، لذا سابقا در اوائل مباحث مظنه این معنا را عرض کردیم که اگر کسی در باب امارات ظنیه بخواهد مسأله جعل کاشفیت را به شارع نسبت بدهد یا تتمیم کشف را به شارع نسبت بدهد، این حرف، غیر صحیح است، برای اینکه کاشفیت، یک مسأله تکوینی است. آیا شارع می تواند شک را کاشف قرار دهد؟ شک «لیس بکاشف تکوینا»، تتمیم کشف هم همین حکم را دارد. چیزی که یک کاشفیت ناقصه دارد، شارع می خواهد کاشفیت این را کاشفیت تامه کند بما انه شارع نمی تواند این کار را انجام دهد، بما انه خالق الاشیاء و کلها بیده، آن مسأله دیگر است، اما بما انه شارع و مقنن نمی تواند به مظنه، لباس علم بپوشاند، فقط می تواند مظنه را با یک جعل حجیت، حجت شرعی قرار دهد، اما اینکه لباس علم به مظنه بپوشاند، این امکان ندارد و واقعیت هم مساعد با این معنا نیست.

پس اینکه این محقق بزرگوار می فرماید: معنای «صدق العادل، الق احتمال الخلاف» است و معنایش این است که با قول عادل، تو یک عالم و متیقن هستی، چنین نیست، «صدق العادل» بیش از حجیت خبر عادل، چیز زائدی را دلالت ندارد و در خبر عادل هم بیشتر از آن حیثیت تکوینیه که معمولا افاده مظنه می کند، چیز دیگری وجود ندارد، فقط با جعل شارع، اتصاف به

یک حجیت شرعیه پیدا می کند. حجیت هم حکم است منتها حکم وضعی است و وضع و رفعش هم به دست شارع است، می تواند یک اماره ظنه ای را حجت قرار دهد، می تواند یک اماره ظنیه ای را مثل قیاس از آن سلب حجیت کند و حکم کند که آنه لیس بحجه.

(سؤال... و پاسخ استاد:) ایشان می خواهد کاری کند که موضوع آیات ناهیه با «صدق العادل» کنار رود، و بگوید که در اینجا اتباع، اتباع غیر علم نیست، اتباع مظنه نیست، و «صدق العادل»، کأنّ اتباع از علم است پس این موضوع به نحو ورود یا تخصص از آیات ناهیه خارج خواهد بود. هدف ایشان این است که می خواهد زمینه دخالت و عمومیت آیات ناهیه را در مورد خبر واحد از بین ببرد و بگوید: در مورد خبر واحد، اتباع غیر علم نه به آن نحوی که ما دیروز معنا کردیم بلکه به این نحوی که ایشان بیان می کنند وجود ندارد در حالی که این نه با «صدق العادل» می سازد و نه با واقعیت، تطبیق می کند.

پرسش:

۱ - کیفیت تقدّم ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه را نزد محقق نائینی بیان کنید.

۲ - چگونگی لزوم دور را از رادعیت آیات ناهیه نسبت به سیره، نزد محقق نائینی ره توضیح دهید.

۳ - چرا از ادله حجیت خبر واحد، القای احتمال خلاف استفاده می شود؟

۴ - مقتضای حجیت امارات نزد شارع چیست؟

ص: ۴۰۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در بیان مرحوم محقق نائینی (قدس سره) بود. ایشان فرمودند: ادله حجیت خبر واحد، غیر از سیره، یک حکم دارد و سیره، یک حکم دیگری دارد. در رابطه با سیره، اول، یک مطلبی فرمودند، بعد هم در آخر کلامشان تنزل کردند. اول فرمودند که سیره نسبت به آیات ناهیه ورود دارد یا تخصص، بعد در ذیل کلام فرمودند: اگر کسی مسأله ورود و تخصص را نفی کند، لا اقل حکومت باقی است که اگر حکومت شد، دیگر همه ادله حجیت خبر واحد به عنوان دلیل حاکم بر آیات ناهیه تقدّم خواهد داشت.

علت رجوع عقلا به خبر ثقه

در رابطه با سیره، این مطلب اول ایشان که عنوان ورود یا تخصص است را بررسی می کنیم. بینیم علت اینکه عقلا به خبر ثقه ترتیب اثر می دهند و در امور مربوط به خودشان، خبر ثقه را مورد اعتنا قرار می دهند، چیست؟ عقلا در رابطه با خبر ثقه چه وضعی دارند؟ اگر

از آنها سؤال شود که چرا شما به خبر ثقه عمل می کنید، در جواب، چه می گویند؟ آیا جای این احتمال هست که کسی بگوید: عقلا- می گویند: از خبر ثقه برای ما علم پیدا می شود؟ اگر چنین بود، این سیره عقلائیة بنحو ورود بلکه بالاتر؛ تخصص، بر آیات ناهیه بود، زیرا آیات ناهیه می گویند: عمل به غیر علم، جایز نیست، عقلا می گویند: خبر ثقه، عمل به غیر علم نیست.

خبر ثقه، افادۀ علم می کند و به همین جهت ما ترتیب اثر می دهیم. اما مطلب، چنین نیست، زیرا عقلا در جواب آن سؤال نمی گویند: خبر ثقه برای ما علم آور است. پس چرا عمل می کنند؟ علت آن همان چیزی است که قبلا در رابطه با حجت قرار دادن خبر ثقه از ناحیۀ شارع عرض کردم. از ناحیۀ عقلا هم مطلب همینطور است. عقلا در معاملات و امور معاش و زندگی اجتماعی خودشان، بررسی کرده اند که اگر بخواهند تنها به علم و یقین عمل کنند، یقین و علم کمتر برای انسان حاصل می شود. اگر راه بخواهد منحصر در علم و یقین باشد مشکلاتی برای زندگی اجتماعی آنها پیش می آید و برای نجات از این مشکلات، چیزهایی را خودشان حجت قرار داده اند و بر طبق آن عمل می کنند، که شاید خبر ثقه در رأی آنها باشد.

عمل به خبر ثقه در عین اینکه افادۀ قطع نمی کند چون چاره ای نیست با اینکه احتمال خلاف در آن وجود دارد ولی بخاطر ادامه زندگی اجتماعی راهی جز عمل به آن نیست. ما می بینیم که شارع هم روی مصالحی و جهاتی غیر از قطع، چیزهای دیگر را حجت قرار داده است، استصحاب را حجت قرار داده است و اصالة الطهاره را بخاطر مصالحی حجت قرار داده است. درباره عقلا هم مسأله همین طور است. عقلا استصحاب و یا بعضی از اصول عملیه را قائل نیستند اما راه را هم منحصر به قطع نمی دانند چون قطع خیلی کم تحقق دارد و زندگی اجتماعی را دچار مشکلات فراوان می کند، لذا با وجود احتمال خلاف به خبر ثقه اعتماد می کنند. اگر سیره عقلائیة در رابطه با حجیت خبر واحد روی این مبنا و ملاک باشد دیگر ورود و تخصص نسبت به آیات ناهیه بکلی باید از بین برود. چه ورودی و تخصصی نسبت به آیات ناهیه دارد؟

عدم لزوم دور از رادعیت آیات ناهیه نسبت به سیره عقلا

اما در ذیل کلام فرمودند که اگر آیات ناهیه بخواهد رادعیت از سیره عقلائیة داشته باشد، این رادعیت مستلزم دور است و چون دور، فاسد است لذا رادعیت آیات ناهیه در مقابل سیره درست نیست. البته گفتیم: یک بحث مفصلی است که ما ان شاء الله در ضمن ادلة حجیت خبر

واحد خواهیم گفت که مهمترین دلیل بر حجیت خبر واحد، همین سیره عقلائییه است. آنگاه در رابطه با سیره عقلائییه آیا ردعی از ناحیه شارع دارد یا خیر؟ یک بحث مفصلی وجود دارد که بعدا عرض می کنیم، اما آنچه در اینجا مربوط است، این است که ایشان فرمودند: رادعیت آیات ناهیه بر سیره عقلائییه، مستلزم دور محال است، در نتیجه آیات ناهیه رادعیتی نسبت به سیره ندارد. و تقریب دور را هم ذکر کردیم که ایشان می فرماید: رادعیت متوقف بر این است که سیره در مقابل آیات ناهیه مخصص نباشد. اگر آیات بخواهد رادعیت داشته باشد، رادعیت، دلالت بر عدم مخصصیت سیره به آیات ناهیه دارد. وقتی عدم مخصص شد اگر سیره بخواهد در مقابل آیات ناهیه مخصص نباشد، متوقف بر این است که آیات ناهیه رادعیت داشته باشد، زیرا اگر رادع نباشد، سیره مخصص آیات ناهیه نخواهد بود، پس رادعیت متوقف بر عدم رادعیت می شود و این محال است، پس رادعیت محال است. این فرمایش ایشان یک جواب نقضی و یک جواب حلی دارد.

تصور دور در صورت مخصص بودن سیره نسبت به آیات ناهیه

اما جواب نقضی این است که عین همین بیان را ما در آن طرف قضیه می آوریم. شما از رادعیت شروع کردید و آن را متوقف بر عدم رادعیت کردید. ما از سیره شروع می کنیم می گوئیم: سیره مخصص به آیات ناهیه است یا خیر؟ شما می گوئید: مخصص است.

می گوئیم: آنچه را که شما در رادعیت پیاده کردید در مخصصیت هم پیاده می شود، زیرا اگر سیره بخواهد مخصص باشد، فرع بر این است که آیات ناهیه رادع نباشد، مخصصیت متوقف بر عدم رادعیت آیات ناهیه است. می رویم سراغ عدم رادعیت آن هم متوقف است بر مخصص بودن سیره زیرا اگر سیره مخصص نباشد رادعیت در جای خود محفوظ است. پس مخصص متوقف بر عدم رادعیت است، عدم رادعیت هم متوقف بر مخصصیت است، در مخصص متوقف بر عدم رادعیت است، عدم رادعیت هم متوقف بر مخصصیت است، در نتیجه مخصصیت متوقف بر مخصصیت است، پس مخصص بودن باطل است، ورود محال است.

فرق بین رادعیت و مخصصیت سیره نسبت به آیات ناهیه

اما جواب حلی این است که شما نباید رادعیت را با مخصصیت سیره در عرض هم قرار دهید، اینها دو ملاک و دو عنوان دارند زیرا رادعیت آیات ناهیه متوقف بر چیزی نیست. بعد

از آنکه ظهورات لفظی و ظواهر کتاب حجیت دارد دیگر حجیت آن توقف بر چیزی ندارد.

اما سیره عقلائیة حجیت مطلقه ندارد زیرا یکی از حجت های شرعیة سیره عقلائیة است وقتی در مرئی و منظر شارع باشد و او هم ردع نکرده باشد، و الا نفس سیره بما هو سیره بدون قطع نظر از ردع شارع، حجیت ندارد. پس حجیت سیره، تعلیقی است و معلق بر عدم ردع است اما حجیت ظهور آیات ناهیه، حجیت تعلیقی نیست و مطلق است. وقتی این دو در مقابل هم قرار گیرد نمی توانیم بگوییم: حجیت آیات ناهیه متوقف بر عدم حجیت سیره است. حجیت آیات ناهیه متوقف بر چیزی نیست و اما حجیت سیره قید دارد و قید آن، عدم ردع است و در اینجا ردع وجود دارد و مستلزم دور محال نیست، آیات می تواند رادع باشد.

پس جواب حلی این شد که دور نیست.

عدم تصور حکومت سیره نسبت به آیات ناهیه

اما آنچه در ذیل کلام فرمود که اگر تنزل کنیم و ورود و تخصص را کنار بگذاریم، حداقل حکومت است و نمی توان از آن صرف نظر کرد یعنی در ذیل کلامشان می گویند: همه ادله حجیت خبر واحد یکنواخت حاکم بر آیات ناهیه است. این فرمایش ایشان عجیب است زیرا حکومت غیر از ورود و تخصیص و تخصص است. حکومت، تفسیر و تبیین است و این از شئون لفظ و دلالت لفظ است. مثالی که برای حکومت زدیم این بود که دلیلی می آید احکام شک در نماز را می گوید، دلیل دیگری می گوید: «لا شک لکثیر الشک». خود دلیل را به عنوان تعبیر آن، مورد نظر قرار می دهیم و می گوئیم: این «لا شک» یعنی چه؟ آیا یعنی واقعا شکی نیست؟ کثیر الشک که بیشتر از دیگران شک دارد، پس چرا نفی طبیعت شک را می کند؟ لابد می خواهد بگوید: آن دلیلی که حکمی روی شک بار کرده است، آن حکم مربوط به کثیر الشک نیست. این را از همین لفظ «لا شک لکثیر الشک» بدست آوردیم. اما اگر از راه اجماع استفاده می کردیم که کثیر الشک احکام سایر شکوک را ندارد، این به صورت تخصیص است و دیگر حکومت نیست، زیرا حکومت در جایی است که بیان دلیل، ما را به طرف معنایی می برد. اگر لسان و بیان و منطق دلیل، چنین حکومت و اقتضائی دارد، سیره عقلائیة که دلیل غیر لفظی است چگونه می تواند حاکم باشد، نهایت؛ مثل آن اجماع فرضی در کثیر الشک است که به صورت تخصیص خواهد بود، یعنی بر فرض حجیت و اعتبار، دلیلی برای حکومت نیست. بالاتر از این نمی شود حکومت باشد، زیرا حکومت از شئون لسان دلیل و

بیان است و جنبه تفسیر و توضیح دارد. سیره چگونه می تواند تفسیر و توضیح بدهد؟ فقط سیره می تواند بگوید: خبر ثقه از آیات ناهیه خارج است، اما اینکه بنحو حکومت باشد، درست نیست، زیرا چنین چیزی در دلیل لئی و غیر لفظی مطرح نیست.

حکومت و تخصیص فرقه‌های زیادی دارد و این یکی از آنها است، در تخصیص می شود دلیل مخصص، لفظی و لئی باشد ولی در حکومت نمی شود حاکم، لئی باشد. دلیل حاکم لئی نمی توان داشت، لذا نمی شود اجماع یا سیره عقلائی و مانند آن حاکم بر دلیل دیگری باشد، فقط می تواند مخصص شود.

پس نتیجه گرفتیم اینها که به آیات ناهیه، تمسک کرده اند، تمسک آنها به آیات بر عدم حجیت خبر واحد، غیر صحیح است. ادله ثلاثه دیگری را منکرین حجیت خبر واحد اقامه کرده اند که باید بررسی کنیم.

پرسش:

۱ - علت رجوع عقلا به خبر ثقه بیانگر چیست؟

۲ - کیفیت تصور دور در صورت مخصص بودن سیره نسبت به آیات ناهیه را توضیح دهید.

۳ - فرق بین رادعیت و مخصصیت سیره نسبت به آیات ناهیه را بیان کنید.

۴ - چرا سیره عقلا نمی تواند حاکم بر آیات ناهیه باشد؟ شرح دهید.

ص: ۴۰۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ادله منكرين حجيت خبر واحد

تمسك منكرين حجيت خبر واحد به روايات

عرض كرديم كه منكرين حجيت خبر واحد، به ادله اربعه تمسك كرده اند كه بحث در دليل اولشان كه آيات نهى از متابعت غير علم بود، گذشت و جواب استدلال به اين آيات داده شد. دليل دوم طوائف مختلفه اى است از روايات با مضامينى كه از نظر سعه و ضيق با هم اختلاف دارد. مجموع اين طوائف را صاحب وسائل در جلد ۱۸ در ابواب صفات قاضى باب ۹، ذكر كرده اند.

يك طائفه از اين روايات عنوانش اين است: مى گويد: هيچ خبرى كه مأثور از ما باشد، نمى تواند كسى به آن خبر اخذ بكنند، مگر اينكه آن خبر موافق با كتاب الله و سنه نبيه باشد.

طائفه دوم: يك دسته رواياتى است كه عنوانش اين است كه هيچ خبرى جائز نيست اخذ به آن

بشود، مگر اینکه یک شاهد یا دو شاهد از کتاب الله داشته باشد. عنوان، اعتبار یک شاهد یا دو شاهد از کتاب الله است. طائفة سوم عنوانش این است که خبری که مخالف با کتاب الله باشد، جائز نیست اخذ به آن خبر. طائفة دیگر هم سنخ همین طایفه است.

عدم امکان تمسک به خبر واحد برای نفی حجیت خبر واحد

در جواب از این استدلال، عرض می‌کنیم که آیا با حفظ این که اینها خبر واحد هستند، به آنها استدلال می‌کنید یا اینکه نه؟ چون ما در بحث حجیت خبر واحد، عرض کردیم که این نزاع، خبر مستفیض را هم شامل می‌شود، حالا چه ما مستفیض را از مصادیق خبر واحد بدانیم، و چه مستفیض را یک عنوان سومی در رابطه با خبر قرار بدهیم، که بگوییم: «الخبر اما واحد و اما مستفیض و اما متواتر» که عنوان مستفیض، یک عنوان سومی باشد که نه خبر واحد است و نه خبر متواتر. لکن در ملاک نزاع در حجیت خبر واحد، خبر مستفیض هم وارد است، برای اینکه خبر مستفیض، افاده علم نمی‌کند ولو اینکه ظن حاصل از آن قوی تر از ظن حاصل از خبر یک نفر باشد. لذا از اینهایی که به این طوائف با مضامین مختلف و تعبیرات مختلف استدلال کرده اند، سؤال می‌کنیم: آیا شما به این طوائف مختلفه با دید خبر واحد نگاه می‌کنید؟ یا اینکه یک عنوان دیگری دارد که حالا عرض می‌کنیم ان شاء الله؟

اگر با دید خبر واحد به این طوائف مختلفه، حتی به مجموعشان به عنوان خبر واحد نگاه می‌کنید، چطور می‌شود که شما برای عدم حجیت خبر واحد، به خود خبر واحد استدلال بکنید و بگویید: دلیل ما بر عدم حجیت خبر واحد، این طوائف مختلفه ای است که خودشان خبر واحد هستند، و لکن دلالت بر عدم حجیت خبر واحد می‌کنند؟ نمی‌شود برای نفی حجیت خبر واحد، به خود خبر واحد استدلال کرد.

پس لابد باید یک حرف دیگری بزنید و بگویید: اینها چون طوائف مختلفه ای هستند و در هر طائفه ای هم چندین روایت وجود دارد، بین اینها مسأله تواتر مطرح است. اگر شبهه تواتر پیش آمد، چون در باب تواتر ما سه نوع تواتر داریم: یک تواتر لفظی داریم که اخبار متواتره یک لفظ را بالخصوص نقل بکنند که این بالاترین مرحله تواتر است. مرحله دومش تواتر معنوی است و آن این است که اخبار متواتره یک مضمون را دلالت داشته باشد، ولو با تعبیرات مختلف و با مطالب مختلف، اما یک مضمون را دلالت می‌کند. قسم سوم عبارت از تواتر اجمالی است. تواتر اجمالی آن است که این روایات هم الفاظشان فرق می‌کند، هم

مطالبشان فرق می کند، لکن ما یک علم اجمالی داریم به اینکه حتما یکی از این روایات از امام(علیه السلام) صادر شده است، اما کدام است نمی دانیم. یا کثرتشان این معنی را افاده کرده و برای ما علم اجمالی به صدور بعضی از این روایات از امام معصوم(علیه السلام) پیدا شده است.

لازمه تواتر اجمالی

در مواردی که تواتر اجمالی وجود داشته باشد، اثر تواتر اجمالی این است که باید قدر متیقن بین این روایاتی که علم اجمالی به صدور بعضی شان از امام حاصل است، را اخذ کرد، چرا؟ برای اینکه ما بر بیش از آن قدر متیقن، دلیل بر صدور نداریم. ما علم به صدور نداریم برای اینکه احتمال می دهیم که آنکه قطعاً صادر شده است، همان است که آن مقدار متیقن را دلالت دارد و زائد بر مقدار متیقن، صدورش از امام(علیه السلام) مشکوک است. پس در موارد تواتر اجمالی باید ترتیب اثر به آن قدر متیقن داده بشود.

اینهایی که به این طوائف مختلفه، استدلال کرده اند تواتر لفظی را ادعا ندارند زیرا الفاظ، مختلف است، تواتر معنوی را هم ادعا ندارند، برای اینکه مفاد این طوائف از نظر سعه و ضیق با هم اختلاف دارد، لا محاله باید یک تواتر اجمالی را مدعی باشند بگویند: این همه روایاتی که صاحب وسائل در این باب ذکر کرده، آدم یقین دارد که لا اقل یکی از اینها از امام معصوم(علیه السلام) صادر شده است. می گوییم: بحثی نیست، ما هم این حرف را قبول می کنیم که یک تواتر اجمالی بین این طوائف مختلفه وجود دارد، اما قدر متیقن چیست؟ قدر متیقن از این طوائف مختلفه این است که اگر یک روایتی مخالف با کتاب الله باشد، این روایت را باید کنار گذاشت. این قدر متیقن تمام عناوینی است که اینجا هست برای اینکه بعضی هاشان می گفت که «لا يجوز الاخذ بالخبر الا ما وافق كتاب الله» بعضی هاشان می گفت: «لا يجوز الاخذ بالخبر الا ما يكون فيه شاهد او شاهدان من كتاب الله» اما آنکه از همه ضیق تر و قدر متیقن است، آن خبری است که در مقابل کتاب الله بایستد و مخالف با کتاب الله باشد.

معنای مخالفت خبر با کتاب الله

اینجا باید یک توضیحی من عرض بکنم که مقصود از مخالفت، مخالفت عام و خاص نیست، مخالفت مطلق و مقید نیست، برای اینکه مطلق و مقید و عام و خاص همان طوری که

ما در بحث های جلد اول مفصلاً بحث کردیم گفتیم: درست است که عام، فرض کنید معمولاً موجباً کلیه است و خاص، سالبه جزئیه. وقتی وارد منطق بشویم در منطق، سالبه جزئیه را نقیض موجباً کلیه می دانند، یا بالعکس اگر عام سالبه کلیه باشد و خاص، یک موجباً جزئیه باشد، در عالم منطق، موجباً جزئیه با سالبه کلیه بینشان مناقضه تحقق دارد، اما در جوّ تقنین و قانون گذاری، مسأله، اینطور نیست. در جوّ قانون گذاری بین مطلق با مقید و عام و خاص، تناقض نیست. لذاست که این مقبوله عمر بن حنظله به عنوان علاج خیرین متعارضین وارد شده. آنجا مقدمه می گویند: کسی خیال نکند که بین خبر عام با خبر خاص، تعارض وجود دارد و مرجوع به مرجحات بشود، اینطور نیست. در تشریح که یک بخشی از تقنین عقلانی است، اصلاً بین مسأله عام و خاص، مخالفت نیست. اگر خداوند تبارک و تعالی می فرماید:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و فرض کنیم که این اطلاق دارد، و روایت نبویه می فرماید: «نهی النبی عن بیع الغرر» و این روایت مقید «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» است، کسی نباید توهم کند که پس این روایت، مخالف کتاب الله است. تقیید و اطلاق و تخصیص و عموم، اینها از دایره مخالفت بیرون است.

پس اگر قدر متیقن این طوائف مختلفه این شد که روایت مخالف قرآن، فاقد حجیت است، حالا ما می خواهیم بگوییم که حتی قائلین به حجیت خبر واحد هم عقیده اشان این است که اگر یک خبر واحدی رسماً مخالف با کتاب الله بود، کتاب الله می گوید: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، یک خبری نقل کرد که فرضاً امام صادق (علیه السلام) فرموده اند: بیع به طور مطلق، لیس بحلال. آن به طور مطلق می گوید: حلال، این هم بطور مطلق در مقابل کتاب الله بگوید:

لیس بحلال، حتی قائلین به حجیت خبر واحد هم، چنین خبری را حجت نمی دانند. اینطور نیست که آن هائی که قائل به حجیت هستند، آنقدر دایره حجیت را توسعه بدهند که حتی خبر مخالف للکتاب هم مشمول ادله حجیت خبر واحد باشد، بلکه آنها هم خبر مخالف را فاقد حجیت می دانند.

پس ما در مقابل این استدلال می گوییم: حداکثر چیزی که شما ادعا می کنید این است که این طوائف مختلفه، تواتر اجمالی دارند. لازمه تواتر اجمالی اخذ به قدر متیقن است و قدر متیقن در این طوائف، عدم حجیت خبر مخالف است و با توجه به این معنائی که برای خبر مخالف شد، دیگر جایی برای اشکال باقی نمی ماند برای اینکه لازمه حرف شما این است که خبر مخالف حجت نباشد. قائلین به حجیت خبر واحد هم معتقدند به اینکه خبر مخالف «لا

از اینجا یک نکته ای روشن می شود و آن این است: چون اول که آدم این استدلال به حجیت را به این روایات می بیند، یک شبهه ای به ذهنش می آید و آن این است که کسی بگوید: حالا ما کاری به منکرین نداریم که شما در مقابلشان بایستید و بگویید: اینها خبر واحد هستند، چطور به خبر واحد بر عدم حجیت تمسک می کنید؟ آنها هم ممکن است برگردند به ما بگویند: مگر شما نمی گوید که خبر واحد حجت است؟ اینها خبر واحد هستند و مفادشان عدم حجیت خبر واحد است. شما در مقابل این روایات چه می گوید؟ شما که قائل به حجیت خبر واحد هستید، آیا می توانید از این روایات صرفنظر کنید؟ این روایات خبر واحد است باید به این روایات اخذ کنید. وقتی می آید به این روایات، اخذ کنید این روایات می گوید: خبر واحد لیس بحجه. پس شما روی مبنای خودتان باید قائل به عدم حجیت خبر واحد بشوید.

جمع بین اخبار ناهیه از عمل به خبر واحد

جواب این شبهه با این بیانی که عرض کردیم روشن می شود. جوابش این است که ما به این روایات اخذ می کنیم، لکن این روایات چون سعه و ضیق دارد، در آنها تقیید و اطلاق هست، تخصیص و عموم هست، در حقیقت بین این روایات را جمع می کنیم. و لازمه جمع بین این روایات این است که خبر واحد مخالف للکتاب را از دائره حجیت بیرون کنیم.

چه مانعی دارد؟ ما هم که خبر واحد را حجت می دانیم و این طوائف را واجد وصف حجیت می دانیم، ما هم به لحاظ جمع دلایلی و سعه و ضیق اینها، همان قدر متیقنش را می گیریم، و در نتیجه به استناد همین روایات، حکم می کنیم به اینکه خبر مخالف للکتاب لیس بحجه.

از طرفی، این نکته هم معلوم است که آنهایی که مدعی حجیت خبر واحد هستند، یک مطلبی را به نحو موجب کلیه ادعا ندارند، بعد باید بحث کنیم، آیا خبر عادل حجت است، خبر ثقه حجت است؟ اینها چیزهایی است که محل بحث است. لذا آنهایی که مدعی حجیت هستند، آنها هم به نحو موجب جزئیه برای خبر واحد ادعای حجیت می کنند و موجب جزئیه با اینکه خبر مخالف للکتاب از دائره حجیت خارج باشد و نتوانیم به آن تمسک بکنیم منافات ندارد. در نتیجه، روایات هم برای منکرین قابل استدلال نیست.

اما اجماع؛ عرض کردیم که سید مرتضی (ره) ادعای اجماع کرده بر عدم حجیت خبر واحد، بلکه در بعضی از رسائلش، اصلاً عمل به خبر واحد را مانند عمل به قیاس در مذهب امامیه، تلقی کرده است و تشبیه کرده است. قبل از اینکه به جواب ایشان پردازیم خود این مسأله یک مشکله ای است که در مقابل سید مرتضی، مرحوم شیخ طوسی (ره) که شاگرد سید مرتضی بوده و با هم، پیش مرحوم شیخ مفید (ره) تلمذ کرده اند، آنقدر به هم نزدیک بوده اند که مدتها در محضر شیخ مفید با هم درس خوانده اند. بعد از شیخ مفید هم چند سالی مرحوم شیخ طوسی شاگرد سید مرتضی بوده و از محضر ایشان استفاده کرده است. اینها با این نزدیکی به این کیفیت، شیخ طوسی در مقابل سید مرتضی ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد کرده است. این استاد و شاگرد با این نزدیکی، استاد ادعای اجماع بر عدم حجیت و شاگرد، ادعای اجماع بر حجیت می کند. این فی نفسه یک مسأله مشکلی است که چطور شده که آن به آن صورت؟ این هم به این صورت؟ اگر زمانها مختلف بود و عصرها متفاوت بود؛ آدم می توانست به اختلاف عصر، مسأله را توجیه بکند، اما فی زمان واحد و فی عصر واحد، شخصیتی مثل سید مرتضی ادعای اجماع بر عدم حجیت می کند و شخصیت شاید بالاتری مثل شیخ طوسی ادعای اجماع بر حجیت می کند. این یک مسأله ای است که فی نفسه مشکلی است که چه طوری می شود بین این دو جمع کرد؟

جواب از تمسک منکرین حجیت خبر واحد به اجماع

لکن ادعائی سید مرتضی را فی نفسه که حساب بکنیم، اولاً با معارضه با ادعای شیخ، تزلزل پیدا می کند. و ثانياً این ادعائی که ایشان کرده اند اگر بخواهیم با آن به عنوان اجماع منقول برخورد بکنیم، چند اشکال دارد و اگر بخواهیم به عنوان اجماع محصل با آن برخورد بکنیم، آن هم اشکال دارد.

اگر بخواهیم به عنوان اجماع محصل با آن برخورد بکنیم، کدام اجماع؟ دیگر کسی از شیخ طوسی شاگرد ایشان بالاتر است که قائل به حجیت خبر واحد است؟ و همان طوری که در باب اقوال، ملاحظه کردید، مسأله حجیت خبر واحد، یک مسأله مشهور است، یک شهرت محققه دارد و آنهایی که منکر حجیت خبر واحد هستند، چهار پنج نفر از شخصیتهای

قدیم و متوسط و متأخر بیشتر نیستند. همه آنهائی که منکر حجیت هستند، چهار پنج نفر هستند. آن وقت آیا می شود با وجود یک شهرت محققه، کسی یک اجماع محصلی بر عدم حجیت خبر واحد تحصیل بکند؟ پیداست که چنین چیزی امکان ندارد.

و اگر بخواهیم روی ادعای سید به عنوان اجماع منقول تکیه بکنیم، این هم اشکالاتی دارد. اولاً که اجماع منقول به خبر واحد است و آنهائی هم که قائل به حجیت خبر واحد هستند، می گویند: اجماع منقول به خبر واحد لیس بحجه که ما بحثش را گذرانیدیم. بر فرض هم که اجماع منقول به خبر واحد حجت باشد و در موارد دیگر، بخواهیم با آن معامله حجیت بکنیم، در ما نحن فیه خصوصیتی است که نمی شود با آن معامله حجیت کرد برای اینکه ما به اجماع منقول به خبر واحد، می خواهیم حجیت خبر واحد را نفی بکنیم. لازمه نفی حجیت خبر واحد، این است که این اجماع منقول هم از درجه اعتبار و حجیت ساقط بشود. بله؛ اگر اجماع منقول به خبر واحد، راجع به مسائل دیگر بود، مثل اینکه نقل اجماع می شد بر وجوب نماز جمعه، لقائل ان یقول به اینکه این اجماع با اینکه ناقلش واحد است و منقول به خبر واحد است، لکن حجه. اما در ما نحن فیه مجمع علیه آن عدم حجیت خبر واحد است در حالی که ما می خواهیم اجماع منقول را هم به دلیل حجیت خبر واحد فرضاً حجت بکنیم. آیا می شود اجماع منقول، حجیت داشته باشد در حالی که مجمع علیه آن، عدم حجیت خبر است و لازمه عدم حجیت خبر، عدم حجیت این اجماع منقول است؟ لذا این خصوصیت در اینجا وجود دارد که نمی گذارد ما برای این اجماع منقول حسابی باز بکنیم.

تمسک منکرین حجیت خبر واحد به عقل

اما دلیل عقلی که اینها اقامه کرده اند، همان دلیلی بود که (ابن قبه) در اول بحث حجیت مظنه اقامه کرده بود که یکی مربوط به خبر واحد بود، یکی هم مربوط به مطلق مظنه بود.

عنوان یکی از دو دلیل (ابن قبه) در مسأله استحالة تعبد به مظنه، اصلاً عنوان خبر واحد بود و هر دو دلیل عقلی بود و هر دو دلیل را در اول بحث حجیت مظنه ذکر کردیم و جواب دادیم، به آنجا مراجعه کنید.

فبالنتیجه این ادله اربعه ای که منکرین حجیت خبر واحد اقامه کرده اند هیچ کدامش تمام نبود. و این نکته هم لابد فراموشتان نشده که ما گفتیم که منکرین حجیت اصلاً لازم نیست که اقامه دلیل بر عدم حجیت بکنند، همان اصل اولی حرمت تعبد به مظنه، خودش این معنی را

اقتضا می کرد. آنکه مهم است این است که قائل به حجیت در مقابل آن اصل کلی، باید دلیل بر حجیت اقامه بکند که ان شاء الله ادله قائلین به حجیت را بررسی می کنیم.

پرسش:

۱ - منکرین حجیت خبر واحد به کدام دسته از روایات برای عدم حجیت خبر واحد تمسک کرده اند و جواب آن چیست؟

۲ - معنای مخالفت خبر را با کتاب الله بیان کنید.

۳ - جمع بین اخبار ناهیه از عمل به خبر واحد را بنویسید.

۴ - تمسک منکرین حجیت خبر واحد به اجماع را با جواب آن توضیح دهید.

۵ - دلیل عقلی منکرین حجیت خبر واحد چیست؟

ص: ۴۱۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ادله قائلين به حجيت خبر واحد

تمسك قائلين حجيت خبر واحد به كتاب

قائلين حجيت خبر واحد به ادله اربعة تمسك فرموده اند. از كتاب آياتى را به عنوان دليل ذكر کرده اند: يكي آيه نبا است: خداوند مى فرمايد: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» .

مرحوم طبرسى (ره) صاحب كتاب مجمع البيان در رابطه با شأن نزول اين آيه شريفه مى فرمايد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله) شخصى به نام وليد را براى جمع صدقات و زكوات از قبيله بنى المصطلق فرستادند تا پس از جمع آورى همراه خود به مدينه بياورد. بنى المصطلق با خبر شدند كه فرستاده رسول خدا (صلى الله عليه و آله) براى گرفتن صدقات و زكوات مى آيد، آماده شدند براى استقبال و اكرام و براى تجليل از مأمور رسول خدا بيرون

آمدند. از آنجا که در جاهلیت، سابقه بدی بین فامیل ولید و فامیل بنی المصطلق بود، او خیال کرد که اینها به دنبال همان حمیت جاهلیت آمده اند و می خواهند با او مبارزه کنند. در ذهنش آمد که اینها تصمیم به قتل او دارند و می خواهند او را بکشند، لذا با این خیال و با این اعتقاد به مدینه منوره برگشت و خدمت رسول خدا عرض کرد که اینها از پرداخت صدقات و زکوات امتناع کردند. رسول خدا از روی جریان ظاهری، غضب کردند و متأثر شدند و حتی مقدمات جنگ با طایفه بنی المصطلق را تدارک می دیدند که این آیه شریفه نازل شد: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، اگر یک فاسقی مطلبی و خبری را آورد، فوری به اخبار او ترتیب اثر ندهید بلکه تبیین و تفحص و تحقیق کنید، ببینید که آیا خبر او مطابقت با واقع دارد یا نه؟ زیرا اگر بدون تبیین و با اعتماد به خبر فاسق، ترتیب اثر بدهید و به آن عمل کنید، نتیجه این می شود که مقدمات جنگ را فراهم می کنید و با طایفه بنی المصطلق جنگ می کنید، آن هم جنگی که ناشی از جهالت و عدم آگاهی به واقعیت است.

فرضا یک عده ای از آنها هم لا محاله در جنگ کشته می شوند یا مجروح می شوند، ولی پس از آن که قصه کشف می شود، «فَتَّبِعُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»، صبح می کنید در حالی که در برابر این جنگی که از روی جهالت و عدم آگاهی واقع شده و ضایعاتی به بار آورده، در مقابل این عمل بعد از کشف خلاف، نادم و پشیمان خواهید شد.

به این آیه از دو راه بر حجیت خبر واحد استدلال شده است، آن هم با قید اینکه مخبرش عادل است، در مقابل فاسق باشد: یکی از راه مفهوم وصف و دیگری از راه مفهوم شرط.

تمسک به مفهوم وصف در آیه نبأ برای حجیت خبر واحد

از راه مفهوم وصف گفته اند که این آیه عنوان فاسق را آورده. فاسق، عنوان وصفی است منتها ما دو جور وصف داریم: یک وقت وصفی است که موصوفش هم در کلام ذکر شده و به اصطلاح ادبی، وصف معتمد بر موصوف است، مثل اینکه بگویید: «اکرم الرجل العالم»، که موصوف که عبارت از رجل است در کلام ذکر شده است. یک وقت وصفی است که «لا یکون معتمدا علی الموصوف»، یعنی موصوفش در کلام بصراحت ذکر نشده است، لکن موصوف معلوم است، ولی از نظر لفظی، ذکر از موصوف در کلام به میان نیامده. آیه شریفه از این قبیل است. «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ» اما دیگر نمی فرماید: یک مخبر فاسقی. کلمه مخبر به عنوان موصوف در آیه شریفه ذکر نشده است.

پس وصف دارای مفهوم است، زیرا اگر حکمی معلق بر وصفی شد، معنایش این است که با انتفای وصف، حکم، منتفی می شود و همان طوری که در باب مفهوم ملاحظه کردید، معنای انتفای حکم به انتفای وصف یا به انتفای شرط، این نیست که شخص این حکمی که در قضیه منطوقیه ذکر شده است، منتفی می شود. بدیهی است اگر حکمی روی یک موضوعی آمد، با انتفای آن موضوع، لا- محاله شخص همین حکمی که در قضیه مترتب بر این موضوع شده، منتفی است، لکن چیزی که در باب مفهوم، مورد نفی و اثبات قرار گرفته و قائلین به ثبوت مفهوم به آن معتقدند که ثبوت دارد و منکرین مفهوم آن را انکار می کنند، آن مسأله انتفای سنخ حکم است، یعنی وقتی که مولی می گوید: «ان جائك زيد فاکرمه»، مفهومش این است که بطور کلی اگر مجیء، تحقق پیدا نکند، وجوب اکرامی در کار نیست نه این وجوب اکرامی که در قضیه لفظیه منطوقیه ذکر شده است. پیدا است که شخص این حکم، روی موضوع خودش است و موضوعش هم همراه قید مجیء است و اگر سر سوزنی از موضوع کاسته بشود، شخص حکم لا محاله منتفی خواهد شد، عقلا هم این انتفا، تحقق دارد. پس چیزی که در باب مفهوم، مطرح است این است که در قضیه شرطیه با عدم مجیء زید، به طور کلی وجوب اکرام از بین می رود که اصطلاحاً از این تعبیر به انتفای سنخ حکم می کنند.

در باب مفهوم وصف هم همین معنی مورد بحث است. آنهائی که مفهوم را قائلند، انتفای سنخ را می گویند و آنهائی که مفهوم را قائل نیستند، می گویند: دلیلی بر انتفای سنخ وجود ندارد. وجوب تبیین که عباره اخرای از این است که شما به خبر با قطع نظر از تفحص خارجی ترتیب اثر ندهید که حجیت ندارد و این خبر نباید منشأ اثر واقع شود. این تبیین ملازم با عدم حجیت است که در آیه شریفه روی وصف فاسق بار شده است. پس با توجه به ثبوت مفهوم وصف، باید این حرف را بزنیم که اگر این وصف کنار برود به جای فاسق، عادل بیاید، (فرض کنید یک شق سومی هم باشد که لا عادل باشد و لا فاسق لکن نباید این وصف وجود داشته باشد، حالا در مقابلش عادل فقط باشد) آن وقت از آیه فقط استفاده حجیت خبر عادل می شود، یا اگر لا- عادل و لا- فاسق هم تصور کردید، باز از آیه استفاده حجیت خبر او هم می شود. یعنی وصف فاسق وجود نداشته باشد، دیگر هر چه می خواهد وجود داشته باشد، مثل ضدان لا ثالث باشد که فقط یک ضد در مقابل این هست، یا عنوان سومی که لیس بعادل و لا فاسق، آن هم در مقابل همین فاسق قرار گرفته است.

پس روی مبنای ثبوت مفهوم برای وصف، باید بگوییم: این آیه شریفه از طریق مفهوم

وصف حجیت را برای خبر غیر فاسق ثابت می کند، می خواهد بگوید: اگر غیر فاسق، اخبار کرد، تبیین لازم نیست، معنایش این نیست که قول غیر فاسق را حتی بدون تبیین رد کنیم بلکه معنایش این است که آن حجت است «و یترتب علیه الاثر».

عدم تمامیت تمسک به مفهوم وصف در آیه نبأ

این استدلال مبنائی است و مبنای این استدلال را ما در باب مفاهیم نپذیرفتیم حتی کثیری از آنهایی که مفهوم شرط را قائل شده اند، در مفهوم وصف تردید دارند که آیا قضیه وصفیه مفهوم دارد یا نه؟ و سرش هم این است (توضیح مفصلش را در باب مفاهیم دادیم و آنجا عرض کردیم) که قدام در باب مفهوم، یک مبنا دارند و از غیر راه لفظ و وضع و تواتر، قائل به مفهوم هستند، اما متأخرین مثل مرحوم محقق خراسانی و دیگران، یک طریقه دیگری و یک روش دیگری در باب مفاهیم اتخاذ کرده اند، و آن روش این است که اگر یک قضیه ای بخواهد دارای مفهوم باشد، باید این معنی ثابت شود که این شرط در قضیه شرطیه یا وصف در قضیه وصفیه، علاوه بر اینکه ارتباط با حکم دارد، باید ارتباطش بنحو علّیت باشد، آن هم علّیت تامه مستقله، و علاوه باید منحصره باشد. وقتی که شما می گوید: «ان جاءك زيد فاکرمه» اگر بخواهید برای این قضیه شرطیه، مفهوم ثابت بکنید، باید از یک طریقی، حالا آن طریقی، وضع کلمه «ان» شرطیه باشد، یا مثلاً مسأله اطلاق (که تقریب اطلاق در باب مفاهیم چند جور مطرح بود). بالاخره از یک طریقی باید این معنی را استفاده کنیم که معنای کلمه «ان جاءك زيد فاکرمه» این است: «العله المنحصره لوجوب اکرام زيد هو المعجىء». این معنای «ان جاءك زيد فاکرمه» است که علت منحصره و جوب اکرام زيد، همان معجىء اش است. از خارج می دانیم که هر کجا علت منحصره کنار برود، معلول هم کنار می رود. اگر معلول، دو علت داشته باشد، با انتفای یک علت، معلول منتفی نمی شود، اما اگر معلول علتش منحصره شد، با انتفای علت منحصره، طبعاً معلول هم کنار می رود. باید معنای «ان جاءك زيد فاکرمه»، یک چنین معنائی باشد.

اگر کسی مدعی شد که ما از راه تبادر و مانند آن، استفاده می کنیم که کلمه «ان» شرطیه یا کلمه «اذا» ی شرطیه را فرضاً واضح برای افاده علّیت منحصره وضع کرده، و توانست اثبات کند، او قائل به ثبوت مفهوم می شود. بگوید: ان شرطیه «وضعت للدلاله على العليه المنحصره» که معنای «ان جاءك زيد فاکرمه» همان معنائی که عرض کردیم بشود. لکن اثبات

این معنی، مشکل است و شاید راهی برای اثباتش نباشد.

عدم استفاده شدن علیّت منحصره در مفهوم وصف

از مفهوم شرط که بگذریم، مسأله مفهوم وصف، دیگر یک وضع بدتری دارد. یک «اکرم الرجل العالم»، از کجا استفاده کنیم که تنها علت منحصره برای وجوب اکرام رجل، عالم بودن آن رجل است و هیچ چیز دیگری «لا ینوب منابه و لا یقوم مقامه و لا یؤثر فی وجوب اکرامه» و تنها چیزی که به عنوان علت منحصره برای وجوب اکرام رجل است، «هو کونه عالما» و اگر عنوان علم، کنار برود، زهد، جای آن را پر نمی کند، سیادت، جای آن را پر نمی کند، کهولت سن جای آن را پر نمی کند. ما باید یک چنین معنایی برای «اکرم الرجل العالم» درست بکنیم تا بتوانیم برای آن مفهوم درست کنیم.

فرق بین مفهوم شرط و مفهوم وصف

در مفهوم شرط، باز یک مقدار راه باز بود که کسی بگوید: اصلا واضح «ان» شرطیه را «وضعها لافاده العلیه المنحصره»، این حرفی است ولو اینکه نتواند اثبات بکند، لکن فی نفسه حرفی است، چون جمله شرطیه، ادات شرط دارد «ان» و «اذا» و امثال ذلك در آن وجود دارد و این وجود ادات شرط می تواند منشأ چنین ادعا و توهمی بشود. اما در قضایای وصفیه، خود کلمه العالم که چیزی در آن نیست. عالم یک هیئت دارد، یک ماده ای دارد، ماده اش علم است، هیئتش هم اسم فاعل است، الف و لامش هم در این مثال (ال) جنس است. لذا در کلمه العالم کسی نمی تواند ادعا کند که «وضع للدلاله علی العلیه المنحصره». کلمه العالم، مفرد است، درباره مفرد که علیّت منحصره تصور نمی شود لذا باید مطلب را روی قضیه وصفیه ببریم بگوییم: جمله ای که در آن وصف وجود داشته باشد باید جمله ای باشد که حکمی روی آن بار شده باشد، و الا اگر یک مخبری به شما گفت: «جاء الرجل العالم»، این هم قضیه وصفیه است، این «الرجل العالم» در «جائتی» با «الرجل العالم» در «اکرم الرجل العالم»، چه فرق می کند؟ هر دو قضیه وصفیه است، وصفش هم معتمد علی الموصوف است و مشتمل بر ذکر موصوف است. باید کسی ما نحن فیه را جدا کند، بگوید: آنجائی که قضیه وصفیه مشتمل بر بیان حکمی است، نه آنجائی که به صورت جمله خبریه مطرح است، مثل «اکرم الرجل العالم»، اینجا جمله وصفیه، یک عنوان خاصی دارد. قائل به ثبوت مفهوم باید یک چنین معنایی را

ادعا کند، در حالی که قبل از هر چیز، همین جا جواب ادعایش داده می شود که جمله وصفیه در مقام تعلق حکم و ثبوت حکم آیا در ادبیات شما چیز اضافه ای درباره آن شنیده اید؟ از نظر ادبی، بین «اکرم الرجل العالم» و «جائنی الرجل العالم» فرقی به نظر می رسد؟ بگوییم: آن، چون به صورت جمله خبریه است، این قضیه وصفیه اش زائد بر مفاد خودش چیزی را دلالت ندارد، اما این چون متعلق حکم واقع شده است و عنوان «اکرم الرجل العالم» مطرح است، اینجا در جمله وصفیه یک خصوصیتی هست و آن دلالت بر علیت منحصره است؟ لذاست که مفهوم وصف در عالم مفهوم، مقامش خیلی پایین تر از مفهوم شرط است. و کثیری از آنهایی که قائل به مفهوم شرط هستند قائل به مفهوم وصف نشده اند، تا چه رسد به آنهایی که مفهوم شرط را هم انکار کردند که ما هم انکار کردیم.

در مفهوم وصف، شما علیت منحصره را در رابطه با چه چیزی می دانید؟ در رابطه با قضیه باید بدانید و فرض این است که قضیه را باید جدا کنید و بین خبر و انشائش فرق قائل شوید.

آیا می شود کسی این معنا را ملتزم شود؟ لذا در باب قضایای وصفیه ما راهی نداریم که «اکرم الرجل العالم» را اینطوری معنی کنیم، که معنای «اکرم الرجل العالم» بشود: «العله المنحصره لوجوب اکرام طبیعه الرجل، هو العالم» و با انتفای این علت منحصره، وجوب اکرام از طبیعت رجل منتفی شود. لذا با این بیان، روشن می شود که استدلال به آیه شریفه روی مبنای مفهوم وصف، درست نیست.

پرسش:

۱ - کیفیت تمسک به مفهوم وصف در آیه نبأ برای حجیت خبر واحد را توضیح دهید.

۲ - علت عدم تمامیت تمسک به مفهوم وصف در آیه نبأ را بیان کنید.

۳ - تمسک به مفهوم وصف، مبتنی بر چه مقدمه ای است؟

۴ - علت استفاده نشدن علیت منحصره را در مفهوم وصف بیان کنید؟

ص: ۴۱۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در استدلال به آیه نبأ بود. عرض کردیم که یک راه استدلال، این است که به این آیه از طریق مفهوم وصف، استدلال شود. توضیحش را عرض کردیم، جواب، این بود که حتی آنهایی که قائل به ثبوت مفهوم شرط هم هستند، جمعا منکر مفهوم وصف هستند.

احترازی بودن، اصل در قیود

در اینجا یک شبهه ای وجود دارد که گفته شده: اصل در قیود، احترازی بودن است. اگر متکلم در کلامش یک قیدی را زائد بر اصل موضوع آورد، ظاهر این است که این قید برای احتراز از مورد نبود این قید است در مقابل اینکه قید، عنوان توضیحی داشته باشد یا قید غالبی باشد که در بعضی از موارد ملاحظه می شود مثل آیه معروفه: «رَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» عنوان وصف «فی حجورکم» این نقشی در حرمت ربیبه ندارد. ربیبه چه در حجر باشد و چه در بیرون حجر باشد، حرام می شود اما چون نوعا ربیبه همراه مادرش است و او در

حجر شوهر جدید است، روی این جهت، این قید را ذکر کرده اند. پس اصل در قیود این است که احترازی باشد، نه قید توضیحی و نه قید غالبی و امثال اینها. با توجه به این مطلب، ممکن است که کسی بگوید: اینکه در آیه شریفه این قید فاسق مطرح شده است، این برای احتراز از غیر فاسق است لذا ما با این اصل چه کنیم؟

معنای احترازی بودن قید

جواب این است که آیا معنای احترازی بودن قید، این است که این قید، دارای مفهوم است؟ اگر معنای احترازی بودن، ثبوت مفهوم برای این قید است که این اول کلام است. ما عرض کردیم که قضیه و صنفیه دارای مفهوم نیست، حالا شما در مقابل ما دلیلی اقامه نکردید.

می گویند: اصل در قید، این است که دارای مفهوم باشد. ما می گوئیم: نه اگر قید به عنوان وصف باشد، «لا یكون له مفهوم».

اما اگر مقصود از احترازی بودن، یک مطلب دیگری است، معنایش این است که این قید، «له دخاله فی ثبوت الحکم و له مدخلیه» به معنی اینکه ذات مقید بدون قید، تمام الموضوع برای ثبوت حکم نیست. اصل در قید، احترازی است، یعنی اصل در قید، دخالت است، اصل در قیود، مدخلیت داشتن است، نه اینکه عنوانش عنوان توضیحی باشد یا قید غالبی باشد که هیچ گونه مدخلیتی در ثبوت حکم ندارد. می گوئیم: ما این معنی را می پذیریم اما لازمه این معنی این نیست که مسأله علیت منحصره در رابطه با قیود مطرح باشد بلکه لازمه اش این است که این قید، دخالت دارد و ممکن است به جای این قید، یک قید دیگری هم دخالت داشته باشد، مثل آنجائی که معلول، دارای دو علت مستقله است که هر کدام از این دو علت، وجود پیدا بکند، مؤثر در ترتب معلول و وجود معلول است. اما لازمه اش این نیست که تنها معلول به دنبال این علت بوجود می آید و در دنبال علت دیگری بوجود نمی آید. البته اگر شمس طلوع بکند، حرارت پیدا می شود، لا محاله هم پیدا می شود، اما معنایش این نیست که طلوع شمس، علت منحصره برای وجود حرارت است.

ما در باب مفاهیم باید این معنی را ثابت بکنیم که علاوه بر علیت، انحصار علیت هم مطرح است. آیا از این که اصل در قیود، احترازی است، استفاده انحصار علیت می شود یا اینکه معنای احترازی، مدخلیت است و لازمه مدخلیت، انحصار علیت نیست؟ و تا زمانی که این معنی ثابت نشود، قضیه دارای مفهوم نخواهد بود در هیچ مفهومی و هیچ جائی که

مسأله مفهوم، مطرح است، منتها ممکن است از راههای مختلفه (وضع و اطلاق و امثال ذلک) کسی ادعا بکند اما نتیجه همه باید مسأله علیت منحصره باشد. لذا این استدلال به این صورت مندفع است.

تمسک به مفهوم شرط در آیه نبأ

طریق دوم استدلال به آیه که بیشتر روی این، بحث شده است و بیشتر قابل دقت است، استدلال به آیه نبأ از راه مفهوم شرط است، که ظاهرش هم به لحاظ اینکه قضیه، قضیه شرطیه است و ادات شرط، مطرح است: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ»، «فتبینوا» هم جزای در این قضیه شرطیه است. لذا گفته شده که این آیه عنوانش، عنوان قضیه شرطیه است و حیث اینکه قضیه شرطیه دارای مفهوم است، بلکه در رأس قضیاتی که دارای مفهوم است، قرار گرفته است (مفهوم شرط از همه مفاهیم قوی تر است) لذا این آیه شریفه می گوید که اگر فاسق، خبر نیاورد، بلکه عادل خبر بیاورد، این دیگر تبیین لازم ندارد و همان اخبار، موضوع برای ترتیب اثر و برای حجیت است.

اشکالاتی به استدلال به این آیه شده است، روی فرض اینکه مفهوم شرط وجود داشته باشد و قضیه شرطیه، مفهوم داشته باشد، و الا اگر کسی از اول، مفهوم را برای قضیه شرطیه، منکر بشود که مقتضای تحقیق هم همین است، از اول، استدلال به این آیه به عنوان مفهوم شرط کنار می رود، «لان مفهوم الشرط لیس بحجه و لیس بثابت». پس جوابهایی که داده شده است، روی فرض وجود مفهوم برای قضیه شرطیه است. روی آن فرض، اشکالات دیگری به استدلال به این آیه شده است.

شرط مفهوم داشتن قضیه شرطیه

یک اشکال این است که قضایای شرطیه در جایی مفهوم دارد که شرط، یک شیء زائد بر موضوع باشد. موضوع، یک شیء باشد، و شرط، یک امر زائد بر موضوع باشد مثل «ان جاءك زيد فاکرمه». اینجا حکم، وجوب اکرام زید است. زید، موضوع برای این حکم است و آن که به عنوان شرط برای ترتیب این جزاء مطرح شده است، عنوان مجیء زید است. مجیء، یک حالتی است که «یمكن ان يتحقق من زيد و یمكن ان لا يتحقق من زيد». حالت آمدن زید به سراغ این مکلف و عبد، به عنوان شرط برای وجوب اکرام زید قرار داده شده است. پس باید

یک موضوعی باشد و شرط هم یک امر مغایر با موضوع باشد. اما اگر یک جایی فرض بکنیم ولو اینکه صورت، صورت قضیه شرطیه است و با ادات شرط هم مطرح شده، لکن عنوان موضوع با عنوان شرط، یک عنوان است. اینطور نیست که عنوان شرط زائد بر عنوان موضوع باشد مثل همین مثالی که مرحوم شیخ می زند و از این نوع قضیه شرطیه هم مرحوم شیخ اینجوری تعبیر می فرماید که «سیق الشرط لیان الموضوع» اصلاً خود شرط برای بیان موضوع است، نه اینکه یک امری مغایر با موضوع و یک عنوانی مغایر با موضوع باشد مثل همین مثال معروف: «ان رزقت ولداً فاختنه» اگر خداوند به تو پسری داد او را ختنه کن. «ان رزقت ولداً» معنایش این است «ان کان لک ولد» آن هم به صورت کان تامه، پس ما در شرط، یک چیز اضافه ای نداریم. «ان کان لک ولد» به صورت کان تامه. موضوع برای ختان، همین ولد است، شرط هم برای وجوب ختان، همین ولد است. یک امر مغایری با ولد و با داشتن ولد به صورت شرط در این قضیه شرطیه مطرح نشده، مثل «ان جاءک زید فاکرمه» نیست.

آنها هم که قائلند که قضیه شرطیه مفهوم دارد، در «ان رزقت ولداً فاختنه» دیگر نمی گویند: مفهوم دارد برای اینکه معنای مفهوم این است که آن موضوع در قضیه مفهومیه، محفوظ باشد، لکن آن شرط، تحقق نداشته باشد. زید باشد، اما مجیش الیک، تحقق نداشته باشد، اما در «ان رزقت ولداً» نمی توانیم بگوییم: «ان لم یکن لک ولد فلا تختنه». این قضیه، قضیه سالبه به انتفای موضوع است. سالبه ای است که موضوع ندارد تا نوبت به نفی محمول و سلب محمول برسد. پس نتیجه در این نوع از قضایای شرطیه با اینکه صورت قضیه با همان ادات شرط مطرح می شود، لکن قائلین به ثبوت مفهوم، برای قضیه شرطیه در این نوع از قضایا، مفهوم، قائل نیستند.

شبه بودن آیه نبأ به مثال «ان رزقت ولداً فاختنه»

حالا که کلی مسأله روشن شد آن وقت مستشکل می گوید: در «ان جاءکم فاسق بنبأ فبتینوا»، «فتبتینوا» از چه چیزی؟ «عن خبر الفاسق». مستشکل می گوید: اینجا مثل «ان رزقت ولداً فاختنه» است برای اینکه موضوع در این قضیه «ان جاءکم فاسق بنبأ»، «النبأ الذی جاء به الفاسق» است. شما یک مفهوم وصف را در اینجا نیاورید، موضوع، همین تحقق «مجیء الفاسق بالنبأ» است. «عند تحقق مجیء الفاسق بالنبأ یجب التبتین، اما عند عدم تحقق مجیء الفاسق بالنبأ» دیگر خبری نیست تا اینکه شما صحبت از تبین و عدم تبین بکنید. اگر فاسق

خبر را نیاورد، مثل اینکه در مورد شأن نزول آیه، اگر این ولید بن ابی عقبه نیامده بود اخبار بکند به اینکه طائفه بنی المصطلق از زکات دادن ممانعت کردند و مرتد شدن، او اگر نیامده بود چنین خبری را خدمت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و مسلمانها مطرح بکند، دیگر چیزی نبود که از او تبیین بشود، مطلبی نبود که درباره تبیین آن بحث بشود.

پس مستشکل اینطور اشکال می کند که این قضیه شرطیه در آیه نبأ، عین «ان رزقت ولدا فاختنه» است. آیه می گوید: «عند تحقق مجيء الفاسق بالنبأ يجب التبیین». اگر «لم يتحقق مجيء الفاسق بالنبأ» دیگر خبری نیست که ما روی آن بحث بکنیم که آیا تبیین از آن لازم است یا لازم نیست؟ آن که به درد مستدل می خورد و قائل به حجیت خبر واحد، باید از این آیه شریفه استفاده بکند، این است که یک نبأ محقق و یک نبأ مفروضی را فرض بکند، بگوید: آیه شریفه در یک فرض حکم می کند به وجوب تبیین، و مفهومش این است که در فرض دیگر، «لا- يجب التبیین». اما ما از کجای آیه این معنی را استفاده بکنیم؟ در «ان جاءك زيد فاکرمه» مطلب، روشن است زیرا زیدی هست و حکمی متعلق به اکرام زید شده، حالتی هست برای زید به عنوان مجيء آن هم شرط برای ثبوت این حکم و این تکلیف در این عبارت قرار داده شده است، اما آیا آیه شریفه مثل همین «ان جاءك زيد فاکرمه» است؟ مستشکل می گوید: ما این را نمی پذیریم. ما آیه را شبیه «ان كان لك ولد فاختنه» می دانیم و معنی ندارد هیچ کسی در این گونه قضایا قائل به ثبوت مفهوم بشود.

کیفیت تصور مفهوم شرط در آیه نبأ نزد محقق خراسانی

مرحوم محقق خراسانی (ره) در کتاب شریف کفایه، در مقام جواب از این اشکال برآمده و مرحوم محقق نائینی (ره) هم که از تلامیذ مرحوم محقق خراسانی است، ایشان هم با بیانی نظریه استاد خودشان را تأیید کرده اند. محقق خراسانی می گوید: ما قبول نداریم که معنای آیه اینطوری باشد که مستشکل معنا می کند و آیه شبیه «ان رزقت ولدا فاختنه» باشد. پس معنای آیه چیست؟ ایشان می گوید که آیه همان طوری که ما عرض کردیم، یک طبیعت نبأ و مطلق نبأ را به عنوان موضوع قرار می دهد. «النبأ الذی جیء به» این موضوع است. «النبأ الذی جیء به»، یا «النبأ الذی جاءكم»، حالا تطبیق با آیه شریفه کاملاً بشود. «النبأ الذی جاءكم له حالتان: ان كان الجائی به فاسقا يجب التبیین عنه و لیس بحجه» که مفهومش این است: «ان كان الجائی به غیر فاسق بل عادلا لا يجب التبیین عنه، بل هو حجه معتبره». اگر آیه اینجور باشد که ما عرض

کردیم که موضوع، مثل زید هم در قضیه منطوقیه و هم در قضیه مفهومی، محرز و مفروض است اینجا هم می‌گوییم: «طبیعه النبأ الذی جاء کم» نه نبأهائی که به شما ارتباط ندارد، بلکه «النبأ الذی جاء کم له حالتان: ان كان الجائی به فاسقا يجب التین عنه.» پس مفهومش این است:

«ان كان الجائی به غیر فاسق بل عادل، لا يجب التین عنه.» اگر آیه شریفه معنایش اینطور شد، این دیگر مثل «ان رزقت ولدا فاختنه» نیست، بلکه مثل «ان جاءك زید فاکرمه» است. این بیان را مرحوم محقق خراسانی برای دفاع از استدلال به این آیه به عنوان مفهوم شرط ذکر کرده اند.

قبل از اینکه تأیید مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) ملاحظه بشود و ببینیم آیا تأیید ایشان، صحّت دارد یا ندارد؟ ببینیم آیا این بیان مرحوم محقق خراسانی منطبق با ظاهر آیه شریفه است؟

عدم ظهور آیه در کلام محقق خراسانی

البته اگر یک عبارتی و اگر یک آیه ای شبیه فرمایش ایشان وجود داشت، ما هم حرفی نداشتیم، اما بحث این است که این آیه، مفادش چیست؟ «إِنْ جَاءَكُمُ فَاسِقٌ بَنِيًّا» می‌گوید: اگر نبأی به وسیله فاسق سراغ شما آمد. مفهومش این است که اگر فاسق خبر نیاورد، و "اگر فاسق که خبر نیاورد" معنایش این نیست که یک خبری لا محاله وجود دارد و آورنده آن، غیر فاسق است. باید یک چنین معنایی را شما گردن آیه بگذارید که خلاصه در برابر مرحوم محقق خراسانی، بگویید: شما در مقام استدلال هستید، مستدل باید پایه استدلالش استحکام داشته باشد، استحکامش به ظهور آیه شریفه در مدعای مستدل است. اما آن کسی که می‌خواهد از مستدل، جواب بدهد، مجیب دیگر لازم نیست که پایه جواب و اشکالش روی ظهور باشد، او همین که بتواند با احتمالی پیش بیاید، همان مسأله معروف «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» است.

شما مستدل به این آیه شریفه هستید، نمی‌توانید بگویید که من الممكن که آیه شریفه، یک چنین معنایی را بخواهد دلالت بکند بلکه باید استظهار بکنید بگویید: آیه شریفه ظهور در این معنی دارد، که یک طبیعه النبأ و مطلق النبأی را موضوع قرار داده، «النبأ الذی جاء کم، النبأ الذی جىء به» آن وقت یک حالت برای آن در قضیه منطوقیه فرض کرده، «ان كان الجائی به فاسقا وجب التین» شما جای این «ان كان» را قضیه منطوقیه بگذارید بگویید: «و ان كان الجائی به غیر فاسق بل عادل»، دیگر «لا يجب التین عنه بل یكون حجه معتبره.» آیا شما

می توانید ادعا بکنید ظهور آیه را در این معنی؟ باید این ادعا را داشته باشید و دلیل بر این معنی که آیه ظهور در این معنی دارد و الا استدلال شما درست نیست و همین مقدار که ما احتمال هم بدهیم که آیه شریفه شبیه «ان رزقت ولدا فاختنه» است ولو دلیلی هم بر این احتمال وجود نداشته باشد، تا زمانی که ظهور آیه برخلاف این ثابت نشود، همان احتمال، استدلال را از بین می برد و نمی گذارد استدلال تمام باشد.

پس شما مرحوم آخوند چه دلیلی بر اینکه آیه ظهور در فرمایش شما دارد دارید؟ یک نبأ مطلق را مفروض گرفته و برای آن دو حالت فرض کرده، این با تعبیر «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» یا تطبیق نمی کند، یا لا اقل مشکوک التطبیق است. همین مشکوک التطبیق بودن هم برای ابطال استدلال شما کفایت می کند. شما باید تطبیق ظهوری را ادعا بکنید و دلیلی بر این معنی اقامه نکردید.

لکن عرض کردیم که یک مؤیدی مرحوم محقق نائینی ذکر کرده اند در تقریراتشان در کتاب فوائد الاصول، این را مطالعه بفرمائید، ببینیم آیا این تأیید می تواند فرمایش مرحوم محقق خراسانی را تأیید بکند یا نه؟ و الحمد لله رب العالمین.

پرسش:

۱ - اشکال اصل در قیود، احترازی بودن است را با جواب آن توضیح دهید.

۲ - کیفیت تمسک به مفهوم شرط را در آیه نبأ بیان کنید.

۳ - شرط مفهوم داشتن قضیه شرطیه چیست؟

۴ - بیان شیخ در مفهوم نداشتن قضیه شرطیه در آیه نبأ را شرح دهید.

۵ - کیفیت تصور مفهوم شرط در آیه نبأ نزد محقق خراسانی را بیان کنید.

۶ - اشکال استاد بر کلام محقق خراسانی را توضیح دهید.

ص: ۴۲۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم بنا بر اینکه قضیه شرطیه دارای مفهوم باشد، مرحوم آخوند(ره) استدلال به آیه نبأ را از طریق مفهوم شرط تصحیح کردند و فرمودند: این از آن قضایای شرطیه ای نیست که مفهوم نداشته باشد بلکه موضوع، عبارت از مطلق نبأ است. «النبأ الذی جیء به» به عنوان موضوع، مطرح است و شرط «ان كان الجایی به فاسقا» است پس بین موضوع و شرط، مغایرت هست و نباید به «ان رزقت ولدا فاختنه» تشبیه کرد.

کلام محقق نائینی(ره) در تأیید مفهوم داشتن آیه نبأ

مرحوم محقق نائینی(قدس سره) این مطلب را تأیید فرموده اند و تکیه ایشان در این تأیید، روی دو مطلب است که دو مطلب که با هم انضمام پیدا بکند، صحت فرمایش مرحوم خراسانی را نتیجه می دهد: یک مطلب این است که اولاً شأن نزول آیه باید مورد توجه قرار گیرد. شأن نزول این بود که ولید در بازگشت از قبیله بنی المصطلق خبر داد که اینها از

پرداخت زکات امتناع کرده و مرتد شدند، وجوب زکات را انکار کردند. ایشان می فرمایند: با توجه به این مورد، باید بگوییم در این اخبار ولید به ارتداد بنی المصطلق، دو عنوان و وصف وجود دارد: یکی اینکه «هذا خبر الواحد» مخبر این خبر، واحد است و هیچ گونه تعددی در مخبر، وجود ندارد. پس اولین عنوانی که بر این اخبار، تطبیق می کند «کونه خبر الواحد» است.

دومین عنوان این است که «المخبر فی هذه القضية فاسق» علاوه بر اینکه مخبر، واحد است، واحدی است که اتصاف به فسق دارد و عنوان فاسق بر او انطباق دارد. پس در خبر ولید به ارتداد، دو عنوان هست: یک عنوان، «کونه خبر الواحد» و عنوان دوم «کونه خبر الفاسق».

نکته دوم این است که می فرماید: ظاهر آیه و دقت در آیه یک مطلبی را افاده می کند که آیه در مقام تمیز و تعیین آن خبری است که «يجب التبين عنه و ليس بحجه» و خبری که «لا يجب التبين عنه و يكون حجه». آیه شریفه می خواهد در هر دو بعد، ضابطه دست بدهد. می خواهد هر دو را افهام بکند که کدام خبر، موضوع برای وجوب تبیین و عدم حجیت است و کدام خبر، موضوع برای حجیت و عدم تبیین است.

وقتی که این دو نکته را کنار آیه بگذاریم می بینیم در آیه عنوان فاسق به صورت شرط مطرح شده: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» وقتی این را ملاحظه می کنیم و آن دو نکته را کنار این معنای ظاهر آیه می گذاریم، نتیجه می دهد که از یک طرف، در اخبار ولید، دو حیثیت وجود دارد و از طرف دیگر، آیه ضابطه کلیه را در مقام اثبات و نفی می خواهد بیان بکند و ما می بینیم که در تعبیرش فاسق را به عنوان شرط مطرح کرده و با کلمه «ان» و ادات شرط، این مطلب بیان شده است. آیا این ها نتیجه نمی دهد که آیه شریفه همان چیزی را که مرحوم آخوند می خواهند ذکر بکنند، دلالت دارد و آن این است که آیه یک نبا مطلق و یک طبیعه النبأ را به صورت موضوع قرار داده و بعد دو حالت برایش فرض کرده: یک حالت را در منطوق بیان کرده: «ان كان الجائي به فاسقا» یک حالت هم لازمه این منطوق است: «ان كان الجائي به غير فاسق» حالا غیر فاسق، همان عادل باشد و ضدان لا ثالث است. آیه یک دلالت روشنی بر این معنا دارد و ما نمی توانیم بگوییم که استدلال به این آیه از طریق مفهوم شرط غیر صحیح است. آیا این بیان ایشان ما را مجبور می کند به اینکه کلام مرحوم خراسانی را بپذیریم؟

عدم ظهور آیه نبأ در اعطای ضابطه کلیه

ما می گوییم: آن دو نکته ای که شما فرمودید، نکته اولش درست است که در اخبار ولید به

ارتداد آن طایفه، دو حیثیت وجود دارد: یکی اینکه «المخبر واحد» و دیگر اینکه «المخبر فاسق»، این را قبول داریم اما این مطلب دومی که مهم است و آن این است که آیه شریفه می خواهد یک ضابطه کلی بیان بکند و خبرهای حجیت که به دنبال آنها باید تبیین بشود را جدا بکند از خبرهای حجت که لا یجب التیین عقیه، چه دلیلی دارید بر اینکه آیه شریفه در مقام اعطای یک ضابطه کلیه در بعد اثبات و نفی است و هم می خواهد ضابطه خبرهای غیر حجت را بیان کند و هم می خواهد ضابطه خبرهای حجت را بیان بکند؟ این از کجا آمده است؟

بله اگر ما ثابت بکنیم که آیه شریفه مفهوم دارد و مفهومش هم حجت است و از قبیل «ان رزقت ولدا فاختنه»، می توانیم به آیه تحمیل بکنیم و یا بگوییم آیه در مقام اعطای ضابطه کلیه است اما اگر کسی از اول گفت: ما مفهوم شرط را قبول نداریم، نمی شود به او گفت که آیه در بعد اثبات و نفی، ضابطه تحویل بدهد یا اینکه اگر کسی مفهوم شرط را قبول دارد لکن در آیه همان حرف را می زند و می گوید: این قضیه شرطیه اش مثل همان «ان رزقت ولدا فاختنه» است به عنوان اینکه شرط، «سیق لیان تحقق الموضوع لا یكون له مفهوم» کما اینکه مستشکل این حرف را می زد، معنایش این است که آیه در دو بعد در مقام اعطای ضابطه و بیان قاعده کلیه نیست.

پس اینکه شما این مطلب را به عنوان اصل مسلم گرفتید و بعد، از آن صحت فرمایشات مرحوم خراسانی را نتیجه می گیرید باید گفت: هذا اول الکلام یعنی آیه در مقام بیان اعطای ضابطه بودن معنایش این است که این قضیه شرطیه از قبیل «ان رزقت ولدا فاختنه» نیست در حالی که ما در همین وادی بحث می کنیم و مستشکل همین معنی را به عنوان اشکال مطرح کرده است و مخصوصا اگر این مطلبی که دیروز اشاره کردیم ضمیمه بشود که اگر مستشکل بگوید که من احتمال می دهم که این قضیه شرطیه از آن سنخ قضایای شرطیه ای است که «لیس لها مفهوم» باشد «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال». شمای مستدل باید اثبات بکنید که این قضیه شرطیه در آیه از سنخ «ان رزقت ولدا فاختنه» نیست. چه دلیلی برای اثبات این معنا دارید؟

پس بیان ایشان هم نمی تواند مشکل را حل بکند مخصوصا اینکه سیاق کلام ایشان هم یک مقدار با مفهوم وصف سازگار است تا شرط. اینکه ایشان می گوید: در اخبار ولید، دو حیثیت وجود دارد: یکی خبر الواحد و دیگر اینکه خبر الفاسق است و آیه شریفه روی فسقش تکیه کرده، این به مفهوم وصف اقرب است تا مفهوم شرط در حالی که بحث ما فعلا

در رابطه با مفهوم شرط است لکن عمده اشکالی که به ایشان وارد است این است که ایشان اثبات و نفی آیه را مفروغ عنه گرفته در حالی که دلیلی بر این معنا اقامه نشده و ظهوری هم در آیه بیننا و بین وجداننا و فهمنا وجود ندارد که آیه می خواهد یک مطلب کلی را بیان کند و خبرهایی که لا یجب التیین را از خبرهای که یجب التیین بطور کلی جدا کند و به عنوان قاعده کلی در هر دو طرف، یک مطلب کلی را افهام نکند. نمی شود یک چنین معنایی را گردن آیه گذاشت.

اشکال تعدد جزاء عند تعدد شرط در آیه نبأ

اشکالات به این مطلب فراوان است. یک اشکال دیگر این است که در قضایای شرطیه که شرطش عبارت از یک جمله است، همیشه قضایای شرطیه در حقیقت دو قضیه است: یک جمله به عنوان شرط قرار می گیرد و یک جمله هم به عنوان جزا واقع می شود و ظاهر این است که بین شرط و جزا، ارتباط و سنخیت وجود دارد و شرط به حسب نوع، علّیت برای ترتب جزا دارد لذاست که در بحث مفاهیم، این مسأله به صورت بحث اصولی پیش آمده که اگر در یک جایی، شرط متعدد شد لکن جزا واحد بود مثل «اذا بلت فتوضأ و اذا نمت فتوضأ» آیا روی قاعده در این جایی که هر دو شرط، تحقق پیدا می کند، مسأله در رابطه با جزا تداخل است؟ یک وضو عقیب نوم و بول واجب است؟ یا چون هر کدام از این دو تا علّیت مستقله برای جزا دارد، روی قاعده اولیه باید حکم به عدم تداخل کرد و روی حساب اولی دو تا وضو لازم است؟ ولو اینکه در باب وضو، ما دلیل خاص بر عدم لزوم تعدد داریم، روی قاعده باید بگوییم: عقیب البول و عقیب النوم، یجب اینکه دو وضو تحقق پیدا نکند.

پس بین شرط و جزا در قضایای شرطیه ارتباط و سنخیت وجود دارد و معمولاً ارتباطشان هم به نحو علّیت است حالا اگر علّیت منحصره را هم نگوییم و مفهوم را منکر شویم، اما معمولاً- بین شرط و جزا، علّیت تحقق دارد. مستشکل می گوید که این ارتباط علی در ما نحن فیه اینجوری گفته می شود که «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ» اگر یک فاسقی برای شما خبری را آورد آن جزای واقعی که مسانخ با این شرط است می تواند سنخیت او و شرط محفوظ باشد، خود فتیینوا نیست. تبیین از خبر و تفحص از خبر، با مجيء الفاسق بالنبا سنخیت ندارد آن که سنخیت دارد این است که بگویید: گوش به حرف فاسق ندهید «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ» قولش لیس بحجه، قولش منشأ اثر نیست، قولش موضوع برای ترتیب اثر

نیست، حالا می خواهید دنبالش بروید تبیین کنید یا نکنید. این طوری نیست که تبیین به عنوان یک واجب، عقیب مجی الفاسق بالنبا، مطرح باشد. مثل «ان جائك زيد فاکرمه» نیست که یک حکم وجوبی متعلق به اکرام زید، عقیب مجی زید تحقق پیدا می کند. اگر زید خانه شما آمد «یجب علیک اکرامه» اینجا سنخیت تحقق دارد اما اگر فاسق خبر آورد می خواهد یک حکم وجوبی نفسی بگوید که یجب علیکم اینکه بروید تبیین و تفحص بکنید که اگر کسی نه به خیر فاسق، ترتیب اثر داد و نه تبیین کرد، بگوییم: این، یک خلاف شرعی را مرتکب شده است، مسأله که اینطور نیست. آنکه می تواند با مجیء الفاسق بالنبا سنخیت داشته باشد، همین است که این نبا، لیس بحجه، این نبا، منشأ اثر نیست، لازم نیست گوش به حرف این فاسق بدهید، بلکه وجود این خبر را کَانَ کالعدم فرض بکنید. پس آنکه جزای واقعی است و مسانخ با شرطی است که در آیه شریفه مطرح است به حسب واقع این است که گویا آیه این جور بوده «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَقُولِهِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، فَقُولِهِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ لِّلْأَثَرِ».

مستشکل می گوید: اگر جزا، یک چنین معنایی شد، اولاً اگر ما برای قضیه شرطیه مفهوم قائل باشیم و ثانیاً بگوییم: این آیه هم از قبیل «ان رزقت ولدا فاختنه» نیست بلکه از قبیل قضایای شرطیه ای است که یکون لها مفهوم، هر دو را قبول بکنیم، با توجه به این نکته ای که در معنای آیه ذکر شد، مفهوم این می شود که اگر عادل برای شما خبر آورد، اینطور نیست که این خبر را کالعدم فرض بکنید، اینطور نیست که وجود هذا الخبر کالعدم. حالا که اینطور نیست این می سازد با این معنا که این قول عادل، ممکن است تمام الموضوع برای حجیت نباشد، لکن اگر به یک عادل دیگر انضمام پیدا کند که عنوان بینه را تشکیل بدهد مجموعش تمام الموضوع برای ترتیب اثر می شود. آیا مفهوم با این معنا منافاتی دارد؟

به عبارت دیگر مستشکل می گوید: آیه می گوید: «نبا الفاسق لا یؤثر شیئا» و این مفهوم دارد که «خبر العادل یترتب علیه شیء» و شمای مستدل نمی توانید به «یترتب علیه شیء» استدلال بکنید برای اینکه «یترتب علیه شیء» با جزئیت للموضوع منافات ندارد مثل اینکه یک عادل شهادت داد که «هذا المایع خمر» می گوییم: یک قسمت، درست شده، صبر کنید اگر عادل دیگری انضمام پیدا کرد به عادل اول و او هم شهادت داد که «ان هذا المایع خمر» این مجموعه شهادتین به عنوان بینه علی ان هذا المایع خمر، موضوع برای ترتیب اثر است و دیگر شما حق ندارید از این مایعی که «قامت البینه علی کونه خمر» به عنوان شرب استفاده کنید.

من الممكن که مفهوم آیه نبأ به عنوان مفهوم شرط یک چنین معنایی باشد چون منطوقش این است که «لا- اثر لنبأ الفاسق» مفهوم این است که «لنبأ العادل اثر» اما مدعای شما این نیست.

مدعای شما این است که «لنبأ العادل کمال الاثر و الموضوع للاثر بتمامه نفس نبأ العادل» این را از کجا استفاده بکنیم؟ لذا ما احتمال می دهیم که مفهوم آیه نبأ، حجیت خبر عادل با وصف تعدد باشد که عنوان بینه بر آن تطبیق بکند و این کاملاً با مدعای شما مغایرت دارد.

یک چنین اشکالی هم به استدلال به مفهوم شرط در آیه نبأ بعد از تسلیم آن دو جهت که یکی اصل مفهوم برای قضایای شرطیه و یکی اینکه مفهوم شرط در آیه غیر از «ان رزقت ولدا فاختنه» است، این هم ذکر شده است تا مسائل دیگر.

پرسش:

۱ - کلام محقق نائینی (ره) را در تأیید مفهوم داشتن آیه نبأ توضیح دهید.

۲ - اشکال استاد را بر کلام محقق نائینی (ره) بیان کنید.

۳ - آیا آیه نبأ در اعطای ضابطه کلیه برای خبرهای حجت و غیر حجت ظهور دارد؟

۴ - اشکال تعدد جزاء عند تعدد شرط را در آیه نبأ تقریب کنید.

ص: ۴۳۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در استدلال به آیه نبأ از راه مفهوم شرط بود. اشکالاتی متوجه این استدلال شده بود، یک اشکال اساسی این است که قضایای شرطیه اصلاً دارای مفهوم نیست و به تعبیر دیگر:

مفهوم شرط لیس بحجه فضلا عن سائر المفاهيم. اشکال دیگر این بود؛ بر فرض که ما برای قضیه شرطیه مفهوم قائل بشویم، این مفهوم نسبت به آن قضایائی است که شرط در آن قضایا برای بیان موضوع، مطرح نشده باشد، و الا اگر شرط، سبق لبیان الموضوع مثل همان مثال معروف «ان رزقت ولدا فاختنه»، اینجا قضیه شرطیه دارای مفهوم نیست و گفته شده بود که آیه نبأ هم از همین قبیل است و بحث در این جهت را گذرانندیم.

یک اشکال دیگری شده بود و آن اشکال این بود که اگر مفهوم را در رابطه با آیه نبأ هم قائل باشیم و بگوییم که شرط برای بیان تحقق موضوع نیست، لکن مفهوم در آیه نبأ این نیست که «خبر العادل حجه»، بلکه مفهوم این است که خبر عادل و خوب تبیین ندارد، اما حالا که وجوب تبیین ندارد، خودش تمام الموضوع برای حجیت است یا اینکه در موضوع حجیت،

یک جزء دیگر هم دخالت دارد و آن این است که مخبر متعدد باشد، و هر دو اتصاف به عدالت داشته باشند، مثل بینه که بینه عبارت از قول دو شاهدی است که هر دو عادل باشند، پیداست که در رابطه با حجیت بینه، قول هر کدام از این دو نفر به عنوان جزء الموضوع مطرح است، لکن آنکه تمام الموضوع است، مرکب از این دو تا است، و الا- هر کدام به تنهایی موضوع برای حجیت و اعتبار نیست. این را هم گذرانندیم.

اشتراک خبر عادل و فاسق در علت مذکور در آیه نبأ

حالا یک اشکال خیلی مهمی به استدلال به آیه نبأ شده است با تسلیم همه حرفهای گذشته، که اولاً: برای شرط، مفهوم قائل باشیم، ثانیاً: آیه نبأ را مثل «ان رزقت ولدا فاختنه» قرار ندهیم، و ثالثاً: مفهوم حجیت خبر عادل را در آیه نبأ همانی که تطبیق با مدعای مستدل می کند، قرار بدهیم، لکن از ناحیه دیگری اشکال به این استدلال متوجه است و آن این است که آیه نبأ علاوه بر اینکه یک قضیه شرطیه است، «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» مشتمل بر یک تعلیل نیز هست. خداوند می فرماید: «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَيَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» علت اینکه خبر فاسق نیاز به تبیین دارد، و نباید ترتیب اثر بر خبر فاسق داده بشود، این است که اگر بخواهید به مجرد اخبار فاسق، ترتیب اثر بدهید، نتیجه این می شود که با یک گروهی و جمعیتی مقابله کنید و با آنها به جنگ برخیزید و عده ای از آنها را مجروح و مقتول کنید و بعد هم معلوم بشود که این مخبر در اخبار خودش کاذب بوده است و هیچ وجهی برای این مقابله و اصابت قوم وجود نداشته.

همان طوری که از خارج برای ما گفته اند، در قضایائی که مشتمل بر تعلیل است، آن محور و ملاک اصلی، عبارت از علت است و لذاست که علت گاهی حکم را در مواردی توسعه می دهد و گاهی دائره حکم را تضییق می کند. علت، معمم و مخصّص است برای اینکه تمام معیار و تمام ملاک، همان چیزی است که علت دلالت و افاده می کند، بنابراین اشکالی که از ناحیه بزرگان به استدلال به آیه نبأ شده که از زمان شیخ طوسی (علیه الرحمه) این اشکال مطرح شده، در کتاب عده الاصول، ایشان این اشکال را مطرح فرموده و جماعتی هم این اشکال را پذیرفته اند، گفته اند: چطور می شود که بتوانیم به مفهوم آیه نبأیی که مشتمل بر تعلیل است، تمسک کنیم؟

لقائل ان يقول: چه منافاتی بین این دو وجود دارد؟ ایشان در جواب می فرمایند که این

تعبیری که در تعلیل شده است: «ان تصیبوا قوما بجهاله» همان طوری که معنای ظاهر آن است، جهل، به معنای عدم العلم است، منتها عدم و ملکه است، جاهل به کسی می گویند که «من شأنه ان یکون عالما و لکنه لیس بعالم»، پس جهل به معنای عدم العلم است. «ان تصیبوا قوما بجهاله» یعنی با عدم العلم با جماعت و قومی مقابله کنید و جنگ بکنید و آنها را از پای در آورید ولی عدم العلم چیزی نیست که اختصاص به خبر فاسق داشته باشد، همان طوری که خبر فاسق، افاده علم نمی کند و با وجود خبر فاسق، جهالت تحقق دارد، در مورد خبر عادل هم جهالت تحقق دارد، برای اینکه خبر عادل هم افاده علم نمی کند. عدم افاده علم، مشترک بین اخبار فاسق و اخبار عادل است، اینطور نیست که اختصاص به خبر فاسق داشته باشد.

پس مبنای این استدلال بر این است که جهالت به معنای عدم العلم است، «لان الجهل یقابل العلم، تقابل العدم و الملکه» و عدم العلم و جهالت هم در مورد خبر فاسق است و هم در مورد خبر عادل.

علت ذکر کلمه فاسق در آیه نبأ

منتها یک شبهه ای اینجا باقی می ماند و آن این است که کسی از این مستشکل سؤال بکند که اگر علت بین جاهل عادل و فاسق مشترک است، پس چرا خداوند فرمود: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ؟» روی قاعده می بایست بفرماید: «ان جاءکم مخبر نبأ، منبأ نبأ» تعبیر به فسق و فاسق در عنوان موضوع، این روی چه جهتی است؟

به عبارت دیگر: ذکر فاسق با تعلیل به یک علتی که مشترک بین فاسق و عادل است، لغو است، «لا یترب علیه اثر». چه معنا دارد که عنوان فاسق ذکر بشود، در حالی که علت، مشترک است بین فاسق و عادل؟

جواب این ان قلت این است که شاید ذکر فاسق در موضوع نه برای دخالت در حکم باشد، بلکه برای یک هدف دیگری است که با رعایت آن هدف دیگر عنوان لغویت تحقق پیدا نمی کند، و آن هدف در مورد نزول آیه شریفه این بوده که خداوند ضمنا می خواسته بفرماید که این مخبر که عبارت از ولید است یکون فاسقا، که علاوه بر بیان حکم، مصداق را هم مشخص کرده باشد که این ولید از آن مخبرهای در درجه پائین است و اتصاف به عنوان فسق دارد. اگر کلمه فاسق برای این هدف، ذکر شده باشد، هم نکته در ذکر فاسق رعایت شده و هم عمومیت حکم که هر کجا که مسأله جهل و عدم العلم است، «اعم من ان یکون المخبر فاسقا او

عادلا» شما باید تبیین بکنید.

پس خلاصه این اشکال این شد که آیه نبأ لاشتماله علی التعلیل، نمی تواند چنین مفهومی داشته باشد، زیرا که ظهور تعلیل در اینکه حکم، تابع علت است، این اقوی از ظهور قضیه در رابطه با مفهوم و قضیه مفهومی است. به عبارت دیگر می گوئیم: اینجا دو ظهور وجود دارد:

یکی ظهور «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» در ثبوت مفهوم شرط برای این قضیه و یکی هم ظهور تعلیل در اینکه وجوب تبیین، «یدور مدار عدم العلم و عدم العلم مشترك بین العادل و الفاسق» کدام یک از این دو ظهور تقدم دارد؟ روی همان ملاکی که عرض کردیم که ملاک و معیار در احکامی که مشتمل بر تعلیل باشد، همان مفاد علت و مشمول علت است. ما باید ظهور تعلیل را بگیریم و در نتیجه حکم بکنیم به اینکه آیه «لیس لها مفهوم» نه اینکه یک مفهوم دارد و معارض با تعلیل است. وجود تعلیل، مانع از این معنی می شود که آیه شریفه دارای مفهوم باشد، آن هم آن طوری که در باب مفاهیم ملاحظه کردید.

مفاهیم بنابر ثبوتشان ظهورات قضایای منطوقیه اند، قضیه منطوقیه همان طوری که در مفاد خودش ظهور دارد، در مفهوم هم ظهور دارد. حالا- اگر یک ظهور اقوی مخالفی در کنار این، در همان قضیه منطوقیه وجود داشت، این مثل «یرمی» کنار «رأیت اسدا» می ماند، که با وجود اشتغال کلام علی قرینه یرمی، کسی نمی گوید که «للکلام ظهوران و احد الظهورین مقدم علی الاخر». وجود یرمی، مانع از این می شود که دیگر کلمه اسد ظهور در معنای حقیقی خودش داشته باشد. این ظهور اقوی فی کلام واحد، مانع از انعقاد ظهور برای ظهور غیر اقوی است. پس اگر قضیه منطوقیه، قضیه شرطیه، مشتمل بر تعلیل شد و آن تعلیل هم در منطوق و هم در مفهوم جریان داشت، هم در مورد فاسق پیاده می شد هم در مورد عادل، باید اینطور بگوئیم که تعلیل مانع از این می شود که این قضیه شرطیه در این مورد مفهوم داشته باشد، ولو اینکه در سایر موارد ما قائل به مفهوم بشویم و در خود همین قضیه هم اگر مشتمل بر تعلیل نبود، ما قائل به مفهوم می شدیم اما با اشتغال بر تعلیل نمی توانیم ملتزم به مفهوم بشویم. این یک اشکال قوی است که بر استدلال به آیه نبأ از طریق مفهوم شرط بزرگانی مثل مرحوم شیخ طوسی کرده اند.

جواب از اشکال ذکر علت در قضیه شرطیه در آیه نبأ

از این اشکال جوابهای متعددی ذکر شده، و بزرگانی در مقام جواب برآمده اند. یک

جواب به این صورت است ما در برابر مستشکل، دو فرض را مطرح می کنیم: یک فرض اینکه این آیه نأ بطور کلی مفهوما و منظوقا اصلا خیر مفید للعلم را شامل نمی شود. یک فرض این است که «ان جاء کم فاسق نبأ، یعنی النبأ لا یفید العلم» از آیه اینطوری استفاده نکنیم، در مفهومش هم اگر «ان جاء کم عادل نبأ لا یفید العلم» مفهوم داشته باشد، در منظوق می گوید:

تینوا در مفهوم می گوید «لا یجب التین». این یک فرض است که اصلا آیه را اینطوری معنی کنیم و بگوییم: خبر مفید للعلم از این آیه مفهوما و منظوقا خارج است. اما فرض دوم این است که بگوییم: اطلاق دارد هم خبر مفید للعلم را می گیرد، و هم خبر غیر مفید للعلم را، هر دو را شامل می شود.

تقدم مفهوم بر عمومیت علت

حالا این مجیب می گوید: ما روی هر دو فرض از اشکال شما جواب می دهیم: اما روی فرض اول که بگوییم: این آیه اصلا خبر مفید للعلم را شامل نمی شود، «نبأ ای نبأ لا یفید العلم» اگر موضوع، خبر غیر مفید للعلم شد، یک تعارضی بین مفهوم و بین علت وجود دارد و نسبت بین این دو طرف تعارض، عموم و خصوص مطلق است برای اینکه ما وقتی سراغ تعلیل می آئیم مخصوصا به لحاظ کلمه جهالت، از تعلیل استفاده می کنیم که هر خبری که «فیه جهاله و لا یفید العلم» باید تبیین بشود، و الا همان «أَنْ تُصِیْبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» در آن وجود دارد.

این یک اطلاق و عمومی است که تعلیل اقتضا می کند. خوب بیائیم سراغ مفهوم؛ مفهوم یک مورد را از عموم تعلیل خارج می کند و آن موردی است که مخبر خبر غیر مفید للعلم عادل باشد، وقتی چنین خبری مخبرش عادل باشد، «لا یجب التین عنه». می بینیم نسبت بین مفهوم و بین مفاد تعلیل، عموم و خصوص مطلق است. در مواردی که عموم و خصوص مطلق مطرح است، شما دلیل خاص را بر دلیل عام مقدم قرار می دهید و رجحان و ترجیح با دلیل خاص است، پس چه اشکالی دارد که ما در آیه نأ بگوییم: مقتضای تعلیل، عموم است، مقتضای مفهوم، اخراج یک مورد است و بین عام و خاص و عموم و خصوص مطلق هم معارضه ای تحقق ندارد؟

قبل از آنکه به شق دیگر از جواب این مجیب برسیم، جواب روشن شد و آن این است که اگر قضیه شرطیه ای مشتمل بر یک علت بود و آن علت، هم در مورد شرط جریان داشت و هم در غیر مورد شرط جریان داشت، به همان بیانی که عرض کردیم: این وجود علت و اشتغال بر

تعلیل، نمی گذارد که قضیه شرطیه مفهوم داشته باشد. همان طوری که عرض کردیم: قضیه شرطیه ظهور در ثبوت مفهوم دارد چه ظهور از راه وضع باشد، از راه اطلاق باشد، از راه انصراف و امثال ذلک باشد، در ثبوت مفهوم، ظهور دارد.

مانعیت علت از انعقاد مفهوم

بعد از آنکه ما برای علت، یک مقام خاصی را در رابطه با حکم مطرح کردیم، و گفتیم «الحکم یدور مدار العله نفیا و اثباتا، سعه و ضيقاً» وقتی که نقش علت در رابطه با حکم یک چنین نقشی بود، در مثل ما نحن فیه که می بینیم علت، هم در منطوق وجود دارد و هم در مفهوم وجود دارد، باید بگوییم که وجود علت نمی گذارد که قضیه شرطیه دارای مفهوم باشد و ظهور در مفهوم داشته باشد، مثل همان وجود یرمی است که نمی گذارد که کلمه اسد بر همان معنای حقیقی خودش که عبارت از حیوان مفترس است ظهور پیدا بکند. اقوائت، مانع از انعقاد ظهور برای طرف مقابل می شود. و اگر ظهوری نداشت، دیگر در مقابل علت، چه دلیلی داریم که بین آن دلیل و بین علت، نسبت سنجی بکنیم و بگوییم: نسبتشان عموم و خصوص مطلق است و در مواردی که نسبت، عموم و خصوص مطلق است، دلیل خاص تقدم بر دلیل عام دارد؟ ما دلیل خاصی نداریم تا اینکه در مقابل عموم علت بتواند مقاومت بکند. دلیل عام ما نمی گذارد که دلیل خاص بوجود بیاید و برای دلیل خاص انعقاد ظهور بشود. لذا این جواب در مقابل اشکال، جواب غیر صحیحی است، البته آن فرض را هم کرده که آن دیگر فرض تخیلی است که ما بگوییم: آیه نبأ هر نبأی را می گیرد، هم نبأ مفید للعلم را می گیرد و هم نبأ غیر مفید للعلم را.

جلوگیری از لزوم لغویت در مفهوم

روی این فرض دوم، مجیب اینطوری جواب می دهد، می گوید: اگر بنا شد مفهوم و منطوق هر دو خبر مفید للعلم را شامل بشود، آن وقت در قضیه مفهومی ما دو تا مصداق داریم: «ان جاء کم عادل بنأ فلا یجب التین سواء کان نبأ مفیداً للعلم ام لم یکن نبأ مفیداً للعلم» در ناحیه مفهوم، دو تا مصداق هست. آن مصداقش که با تعلیل، ارتباط پیدا می کند روی کلمه جهالت، آن نبأ غیر مفید للعلم است، که در حقیقت این نبأ غیر مفید للعلم، ماد اجتماع متعارضین است، مفهوم اقتضاء می کند حجیت این ماده اجتماع را، تعلیل اقتضاء

می‌کند عدم حجیتش را برای اینکه فرض این است که افاده علم نمی‌کند. لذا این مجیب می‌گوید: ما مجبوریم این ماده اجتماع را به جای اینکه در اختیار علت بگذاریم در اختیار مفهوم بگذاریم، برای اینکه اگر ماده اجتماع را از اطلاق مفهوم خارج کنیم، طبعاً دائرة مفهوم منحصرأ یک مورد می‌شود و آن خبر عادل مفید للعلم است که اشکالش این است که اگر پای علم در کار آمد، ما می‌دانیم که علم از هر طریقی تحقق پیدا بکند، دارای حجیت ذاتیه است، این اختصاص به خبر عادل ندارد، خبر فاسق هم اگر مفید للعلم باشد، لا یجب التبین عنه و امور دیگر هر چه افاده علم بکند، معنی ندارد دیگر نسبت به آن وجوب تبیین مطرح باشد. پس برای اینکه این مفهوم، لغویت پیدا نکند، مجبوریم که این ماده اجتماع که عبارت از خبر عادل غیر مفید للعلم است را به جای اینکه در اختیار علت بگذاریم، در اختیار مفهوم بگذاریم، تا از لغویت جلوگیری بشود و الا باید قضیه مفهومیه ما این باشد: «ان جاء کم عادل نبأ مفید للعلم فلا یجب التبین». آیا درست است کسی اینطور تعبیر بکند با اینکه هر چیزی که افاده علم بکند، لا یجب التبین؟

خروج نبأ علم آور از آیه نبأ و مفهوم نداشتن آیه در صورت تعارض

این جواب را هم روی این فرض داده لکن این فرض، اولاً: یک فرض غیر واقعی است و ظاهر آیه نبأ، نبأ غیر مفید للعلم است، و الا نبأ مفید للعلم، منطوقاً و مفهوماً از آیه نبأ خارج است.

ثانیاً: همان اشکالی که راجع به فرض اول ذکر شد، به این فرض هم وارد است برای اینکه اگر ما ماده اجتماع را در اختیار تعلیل گذاشتیم، نه در اختیار مفهوم، لازمه اش این نیست که مفهوم، لغو باشد بلکه لازمه اش این است که بگوییم: این آیه «لیس لها مفهوم». ظهور علت و اقوائت علت، مانع از انعقاد ظهور در مفهوم است و این مجیب خیال کرده که مفهوم هم مثل دو روایت متعارض که هر دو در جای خودشان ثابت هستند و در مقام معارضه مستحکم هستند، خیال کرده مفهوم هم یک چنین عنوانی دارد، در حالی که اگر مفهوم مخصوصاً در خود قضیه شرطیه یک چیزی مانند علت اقوی وجود داشته باشد، اصلاً ظهور در مفهوم سلب خواهد شد، مفهومی ندارد تا اینکه ببینیم چه چیز در اختیار مفهوم است و چه چیزی در اختیار غیر مفهوم است؟ پس این جواب از اشکال جواب صحیحی نیست، حالا بزرگانی مثل مرحوم محقق نائینی (قدس سره) و مثل مرحوم محقق خراسانی (ره) در کتاب کفایه به

نحوه های دیگری از این اشکال جواب داده اند که بعداً ان شاء الله ملاحظه می کنیم.

پرسش:

۱ - اشکال اشتراک خبر عادل و فاسق در علت مذکور در آیه نبأ را توضیح دهید.

۲ - جواب از اشکال ذکر علت در قضیه شرطیه در آیه نبأ را بیان کنید.

۳ - علت تقدم مفهوم بر عمومیت علت نزد مجیب چیست؟

۴ - اشکال استاد بر جواب از اشکال اشتراک خبر عادل و فاسق را بیان کنید.

۵ - شق دوم جواب مجیب را با اشکال استاد بر آن توضیح دهید.

ص: ۴۴۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم که اشکال مهمی به استدلال به آیه نبأ شده، و آن این است که چون این آیه مشتمل بر علت است و ملاک و معیار در حکم، همان علت است و علت هم مشترک بین منطوق و مفهوم است، یعنی مشترک بین خبر فاسق و خبر عادل است، لذا آیه شریفه نمی تواند ظهور در مفهوم داشته باشد و لو اینکه در موارد دیگر، قائل به ثبوت مفهوم برای قضیه شرطیه باشیم. از این اشکال جوابهایی داده شده است: یک جواب دیروز داده شد که ملاحظه فرمودید که آن جواب ناتمام بود.

حکومت مفهوم آیه نبأ بر تعلیل آیه نزد محقق نائینی(ره)

مرحوم محقق نائینی(اعلی الله مقامه الشریف) نیز جوابی ذکر فرموده اند که این جواب، روی مبنای خودشان و روی حرفهای قبلی است که از ایشان نقل کردیم. می فرمایند که بین مفهوم و بین تعلیل، هیچ گونه مخالفت و تعارضی وجود ندارد، بلکه مفهوم، یک معنایی را

دلالت می کند که به علت دلالت بر آن معنی، بر تعلیل، حکومت پیدا می کند، مانند حکومت در سایر موارد که دلیل حاکم به علت حکومت، بر دلیل محکوم تقدم دارد.

بیان حکومت به این نحو است که مقتضای علت این است که هر کجا یک امر غیر مفید للعلم باشد و به تعبیر آیه شریفه: جهالت، وجود داشته باشد و جهالت هم همان معنای لغوی خودش را دارد، جهل در مقابل علم است و جهالت به معنای عدم العلم، مقتضای تعلیل این است که هر کجا مسأله عدم العلم مطرح است، اینجا نیاز به تبیین دارد و نمی شود به یک امر غیر علمی ترتیب اثر داد، این مقتضای تعلیل بود. و مفهوم این است که «خبر العادل حجه»، معنای حجیت خبر عادل، این است که ولو اینکه خبر عادل از نظر تکوین، افاده علم نمی کند، لکن شارع در عالم تشریح و در عالم اعتبار با آن، معامله علم می کند. پس اگر کسی عادلی برای او خبر آورد، با دید شارع که ملاحظه بکنید، نمی توانید بگویید در این مورد، جهالت و عدم العلم وجود دارد. همان طوری که قبلا- هم در توضیح کلام ایشان عرض می کردیم، ایشان می خواهد بفرماید که معنای «صدق العادل» این است که قول عادل را شارع مقدس قول غیر علمی نمی داند و نمی بیند، بلکه با قول عادل، معامله علم می کند و نه تنها در خبر عادل اینطور است بلکه در تمام امارات معتبره شرعیه و لو اینکه این امارات تکوینا مفید علم نیستند اما معنای اعتبار شرعی و حجیت شرعی این امارات این است که شارع می خواهد بفرماید که این امارات به نظر من، علم هستند و در عالم تشریح مثل قطع تکوینی می مانند.

اگر مفهوم آیه نبأ که دلالت بر حجیت خبر عادل می کند، عبارت از یک چنین معنایی باشد، این حکومت دارد بر این علتی که در خود آیه نبأ ذکر شده است. آیه نبأ می گوید: با جهالت و عدم العلم سر و کار نداشته باشید و مفهوم می گوید: «قول العادل فی نظر الشارع مفید للعلم»، پس تعلیل دیگر نمی تواند شامل این مفهوم بشود، بعد از آن که شارع آن را تعبدا از مورد جهالت و غیر علم، خارج کرده. عینا مثل اینکه مسأله مفهومی وجود نداشت، لکن اگر یک چنین تعلیلی در کار بود و ما هم در رابطه با حجیت خبر واحد، فرض کنیم یک «صدق العادل» ی از ناحیه شارع به ما می رسید، در مقام جمع بین آن «صدق العادل» و تعلیل این چنینی، چاره ای نبود جز اینکه مسأله حکومت را پیاده کنیم، برای اینکه معنای «صدق العادل» این می شود که قول عادل را تصدیق کنید «لانه فی محیط الشرع مفید للعلم» و لو اینکه تکوینا چنین افاده ای ندارد، اما از دید شارع و در عالم اعتبار و تشریح، افاده علم می کند، لذا دیگر تعلیل «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ» نمی تواند این را شامل بشود و این خبر عادل را از اصابۀ قوم به

جهالت، خارج می کند.

پس خلاصه بیان و جواب مرحوم محقق نائینی (ره) این شد که هیچ مانعی ندارد که آیه نبأ ضمن اینکه مشتمل بر تعلیل است، دارای مفهوم هم باشد و بین مفهوم و تعلیل، هیچ گونه معارضه ای نیست بلکه مفهوم به عنوان حکومت تقدم بر علت دارد و منافات را از بین می برد.

این جواب ایشان.

عدم تلازم بین حجیت و علم تبعیدی بودن چیزی

اما دو اشکال به این جواب وارد است: یک اشکال همان اشکال مبنائی است که (قبلاً بحث کردیم) اگر شارع بطور کلی یک اماره ظنیه ای را در شرع معتبر قرار داد، هر اماره ظنیه ای باشد، آیا این اعتبار شرعی معنایش چیست؟ وقتی که شارع یک اماره ای را معتبر می کند، معنایش این است که به این اماره لباس علم می پوشانند؟ این اماره را نازل منزله علم می کند و به تعبیر بالا-تر: در جو شرع با آن معامله علم می کند؟ یا اینکه مسأله این نیست شارع هم مثل خود عقلا است؟ عقلا که به خبر ثقه، ترتیب اثر می دهند، روی چه ملاک و مبنائی است؟ آیا می خواهند بگویند: خبر ثقه متلبس به لباس العلم است و در جو عقلا افاده علم می کند؟

هیچ وقت عقلا چنین مطلبی را درباره خبر ثقه قائل نیستند و چنین حرفی را درباره خبر ثقه نمی گویند، بلکه عقلا حرفشان این است که اگر ما بخواهیم در این مسائل روزمره، مبنا و تکیه گاه را مسأله قطع و یقین قرار بدهیم و هر کاری و هر مطلبی، فقط از طریق یقین تکوینی بخواهد منشأ اثر باشد، این کارها لنگ می ماند و کثیری از کارهای این جامعه و اجتماع به حال تعطیل بیرون می آید، چون راههایی که افاده علم تکوینی بکنند، بسیار کم است و قلّ ما یتحقق که در یک واقعه ای انسان بتواند بصورت یقین به واقعیت آن واقعه برسد، لذا ملاحظه کرده اند و دیده اند اگر بخواهند مبنا را عبارت از یقین صددرصد قرار بدهند، موجب انحلال کثیری از مسائل اجتماعی خودشان خواهد شد و لذا یک درجه تنزل کرده اند و گفته اند: بعضی از چیزهایی که افاده علم نمی کند، بلکه معمولاً- و نوعاً افاده یک ظن نسبتاً در سطح بالائی را دارد، ما اینها را هم در زندگی اجتماعی خودمان مبنا قرار می دهیم، اما حالا که مبنا قرار می دهند، نه به عنوان این است که هذا علم و نه به عنوان این است که این متلبس به لباس علم است، بلکه به عنوان این است که در مبنای امور، راه منحصر به علم نیست، بلکه بعضی از امور ظنیه هم به عنوان مبنا و مدرک می تواند مطرح باشد.

لذا شما اگر از عقلا بپرسید که به چه مناسبت شما به خبر ثقه ترتیب اثر می دهید؟ در جواب شما جز همین مطلبی که من عرض کردم، چیزی نمی گویند و شارع مقدس هم عینا همین راه را طی کرده و همین روش را اتخاذ کرده، او هم ملاحظه کرده و دیده اگر در جهات مربوط به شرع، در ابعاد مختلف بخواهد مبنا و معیار را علم قطعی صددرصد قرار بدهد، در همه ابعادش، خیلی مشکلات بوجود می آید، فرض کنید در باب حدود و تعزیراتش مثلا یک قتل واقع شده، یک موجب حدی واقع شده، اگر بخواهد مبنای حکم قاضی، علم به واقعیت این مسأله باشد، خیلی از حدود و تعزیرات باید به تعطیل و انحلال کشیده شود و لذا در کثیری از اینها شارع از یک طرف، این جهت را رعایت کرده و از طرف دیگر برای اینکه تضييع حقى نشود و سوء استفاده ای تحقق پیدا نکند، بینه را مطرح کرده است، اما بینه را به چه عنوان؟ نه به عنوان اینکه به بینه، لباس علم پوشانده، نه به این عنوان که در محیط شرع، بینه «یکون علما عند الشارع»، هیچ وقت بینه عند الشارع علم نیست، لکن روی همان نکته و مصلحتی که عرض کردیم، شارع می بیند مصلحت اقتضا می کند از یک طرف حقوق تضييع نشود و از یک طرف، سوء استفاده تحقق پیدا نکند، این مصلحت اقتضا می کند که بینه را موضوع برای حجیت قرار بدهد، نه اینکه به بینه لباس علم پوشاند لذا می فرماید: «کما ان اليقين حجه عقليه ذاتا» بینه را هم من حجت قرار دادم. و در رابطه با احکام، یک قدم فراتر می گذارد و می بیند مسأله احکام، یک مسأله ای است که باید به دست مردم برسد و اینجا اگر بخواهد پای بینه را هم مطرح بکند، با مشکلات مواجه می شود، لذا می آید خبر ثقه یا خبر عادل واحد را در رابطه با احکام و روایات و امثال ذلک حجت قرار می دهد. کجای این، معنای حکومت است؟ کجای این، معنایش این است که به خبر واحد می خواهد لباس علم پوشاند؟ لذا اگر آیه نبأ مفهومش دلالت بر حجیت خبر عادل بکند، هیچ گونه حکومتی بر تعلیل ندارد. تعلیل، روی مطلق جهل، تکیه کرده و مفهوم هم روی خبر عادل که لا یفید العلم تکیه کرده و بین اینها معارضه و مخالفت تحقق دارد.

اشکال در اصل ثبوت مفهوم برای آیه نبأ

پس اولاً این مبنای ایشان درست نیست. ثانياً آن جوابی که به اینجا ارتباط کامل دارد این

جواب است: (این جواب به این صورتی و تقریبی که من ذکر می کنم بهتر از تقریبی است که مرحوم محقق اصفهانی در جواب مرحوم محقق نائینی فرموده اند، تا بیان ایشان را هم ان شاء الله عرض می کنم.) فرض کنید ما مبنای ایشان را پذیرفتیم، گفتیم «صدق العادل یعنی قول العادل مفید للعلم فی عالم التشريع، و یكون متلبسا بلباس العلم فی جوّ التشريع» لکن نکته حساس این است که یک وقت ما تعلیلی داریم مستقلاً و یک «صدق العادل» ی هم داریم مستقلاً برحسب یک دلیل دیگری و می خواهیم بین این «صدق العادل» ی که دلیل مستقلی است و دلیل معتبر دلالت بر وجوب تصدیق عادل کرده، و بین تعلیل، نسبت سنجی بکنیم و ببینیم کدامشان تقدم دارد؟ در اینجا فرضاً حرف شما درست است، «صدق العادل» که مفادش این است «قول العادل مفید للعلم و لا یكون جهالة تعبدا» بر تعلیل، تقدم دارد که «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» باشد برای اینکه «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» می گوید: مبادا کاری بکنید که با جهالت در مقابل یک گروه و جمعیتی بایستید، «صدق العادل» می گوید: خبر عادل و قول عادل لیس بجهاله. می گوئیم: تکویناً؟ می گوید: نه، من شارع این را جهالت نمی بینم. وقتی که شارع یک مورد را از عنوان جهالت خارج کرد، باید بگوئیم که این بر «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ»

حکومت دارد.

اگر مسأله، این طور شد و ما مبنای مرحوم محقق نائینی را پذیرفتیم، در این قبیل درست است، لکن در آیه نبأ، اشکال در این است که اصلاً آیه نبأ «هل له مفهوم او لیس له مفهوم؟» آن که مستشکل دیروز می گفت و توضیح می داد، می گفت: آیه نبأ اصلاً مفهوم ندارد. وقتی مفهوم ندارد چه چیزی می خواهد بر تعلیل حکومت پیدا بکند؟ یک مفهومی تحویل ما بدهید و یک دلیلی ولو به عنوان مفهوم در اختیار ما بگذارید مثل اینکه این «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» در یک آیه بود و تعلیل هم در یک مسأله دیگر و در یک مطلب دیگری بود که ارتباط بین این دو قضیه وجود نداشت، می گفتیم: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» با وجود ثبوت مفهوم برای قضیه شرطیه، مفهوم دارد و مفهومش این است: «ان جاءكم عادل نبأ» قولش حجت است. و این را وقتی با آن تعلیل در مورد دیگر مقایسه بکنیم، مثل همان «لا شك لكثير الشك» نسبت به ادله شكوك در باب نماز است. اما اشکال این است که مفهوم تعلیل در یک جا متمرکز است و این تعلیل متمرکز در یک جا، موجب این شده که مستشکل بگوید: وجود علت و محوریت علت، مانع از این می شود که «أَنْ جَاءَكُمْ» اصلاً مفهوم داشته باشد. اگر مفهوم محرز و مسلمی می داشت و به تعبیر اصطلاحی: اگر قضیه ظهور در ثبوت مفهوم می داشت،

ص: ۴۴۵

می گفتیم: چه مانعی دارد که این مفهوم هم مثل آن «صدق العادل» بر تعلیل، حکومت پیدا بکند؟ اما مستشکل می گوید: اشتمال آیه نبأ بر چنین علتی، مانع از این می شود که «أَنْ جَاءَ كُمْ»

ظهور در مفهوم داشته باشد، یعنی مفهومی نیست تا اینکه شما مسأله حکومت را پیش بکشید. اول ثبت العرش ثم انقش، بدون اینکه عرشی تثبیت بشود، نوبت به نقش و تصویر نمی رسد.

این مستشکل می گوید که «وجود هذه العله فی آیه النبأ يمنع عن ظهور الایه فی اصل المفهوم» شما در جوابش می گوید: مفهوم، حاکم است. کدام مفهوم؟ چه معنا دارد که مسأله حکومت را در رابطه با مفهومی که اصل ثبوتش محل تردید است پیش بکشید؟ بله! اگر یک «صدق العادل» خارجی و دلیل مستقل و ظهور مستقلی در کار بود، ما مسأله حکومت را فرضاً قبول می کردیم، اما اینجا خصوصیت دارد که جا برای حکومت نیست، برای اینکه اصل دلیل حاکم وجودش محل اشکال است و اگر وجودش محرز بود، حاکمیتش هم مورد قبول بود، اما وقتی وجودش لیس بمحرز، بلکه برحسب نظر مستشکل، تعلیل نمی گذارد که آیه، دارای مفهوم باشد، اینجا دیگر حاکمیت معنی ندارد.

لزوم دور از تقدم مفهوم بر علت نزد محقق اصفهانی (ره)

بیان مرحوم محقق اصفهانی بصورت یک «ان قلت» و «قلت» است که کسی بگوید: چرا وجود علت، مانع از ظهور قضیه در مفهوم می شود؟ چه مانعی دارد که ما بگوییم: قضیه، ظهور در مفهوم دارد و به دنبال آن، مفهوم هم حاکم بر علت است؟ ایشان می گویند: اگر ما یک چنین حرفی را بخواهیم بزنیم، این مستلزم دور است، برای اینکه اگر قضیه شرطیه بخواهد در خصوص آیه نبأ مفهوم داشته باشد، متوقف بر این است که حاکمیت این مفهوم بر تعلیل ثابت بشود، و الا- اگر حاکمیت نداشته باشد و مسأله معارضه در کار باشد، بر فرض تعارض، بلا اشکال علت نمی گذارد که مفهوم تحقق پیدا بکند. پس ثبوت مفهوم برای آیه نبأ، متوقف بر حاکم بودن و عدم معارضه بین مفهوم و تعلیل است. اگر بین مفهوم و تعلیل، معارضه نباشد و حاکمیت تحقق داشته باشد، اینجا مانعی ندارد که مفهوم برای این قضیه شرطیه باشد. پس این یک طرفش. «ثبوت المفهوم متوقف علی کون المفهوم حاکما». حالا می آیم سراغ حاکمیت مفهوم: مفهوم اگر بخواهد بر تعلیل، حاکم باشد، اول باید مفهومی باشد و قضیه ظهور در مفهوم داشته باشد، تا این حاکمیت تحقق پیدا بکند و الا اگر قضیه از

اول، ظهور در مفهوم نداشته باشد، معنا ندارد که بگوییم: مفهوم حاکم بر تعلیل است.

در نتیجه، حاکمیت مفهوم یتوقف علی ثبوت المفهوم و اول هم ما فرض کردیم که ثبوت المفهوم هم توقف بر حاکمیت مفهوم دارد.

بالاخره شما به هر طریقی اینجا دور را تقریر بکنید، جواب مرحوم محقق نائینی خواهد بود، برای اینکه اگر دور را در حاکمیت پیاده بکنید، معنایش این است که حاکمیت مفهوم، مستلزم دور است پس حاکمیت، محال است و اگر بخواهید در رابطه با ثبوت مفهوم دور را پیاده کنید، نتیجه این می شود که ثبوت مفهوم، متوقف بر ثبوت مفهوم است، در نتیجه ثبوت مفهوم، محال است، پس آیه ظهور در مفهوم ندارد و همان اشکالی که مرحوم محقق نائینی در مقام پاسخ به آن بود، زنده می شود که آیه شریفه لیس لها مفهوم. پس در نتیجه این جواب محقق نائینی هم غیر صحیح است. یک جوابی مرحوم محقق خراسانی داده اند که ملاحظه فرمائید برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - کیفیت حکومت مفهوم آیه نبأ بر تعلیل آیه نبأ را نزد محقق نائینی (ره) توضیح دهید.

۲ - اشکال اول استاد بر کلام محقق نائینی (ره) در تعلیل آیه نبأ را بیان کنید.

۳ - اشکال دوم بر کلام محقق نائینی (ره) چیست؟

۴ - کیفیت لزوم دور از تقدم مفهوم بر علت را نزد محقق اصفهانی شرح دهید.

ص: ۴۴۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

معنا کردن جهالت در آیه نبأ به سفاهت

عرض کردیم که یک جوابی هم مرحوم محقق خراسانی (قدس سره) در کتاب کفایه از این اشکال داده اند، و آن جواب این است که می فرماید: مبنای اشکال بر این است که در تعلیلی که در آیه شریفه وارد شده، جهالت را به معنای «عدم العلم» گرفته اند، و روی این جهت اشکال کرده اند که «عدم العلم» اختصاص به خبر فاسق ندارد، بلکه بین خبر فاسق و خبر عادل مشترک است، لذا مقتضای تعلیل و اقوائت تعلیل این است که خبر عادل هم به علت اینکه افاده علم نمی کند، حجیت نداشته باشد. لکن مرحوم آخوند می فرمایند: ما این را نمی پذیریم. بعید نیست که جهالت در آیه شریفه که می فرماید: «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ»، به معنای سفاهت باشد و معنی سفاهت این است که عملی که «لا ینبغی ان یصدر من عاقل». و اگر جهالت در آیه به معنی سفاهت شد، تعلیل، مشترک بین فاسق و عادل نخواهد بود، برای اینکه در خبر عادل به لحاظ اینکه مخبر، عادل است، و واجد ملکه عدالت است، دیگر احتمال

تعمّد کذب را نمی دهیم، و چون احتمال تعمد کذب جریان ندارد، لذا ترتیب اثر بر خیر عادل «لا یعدّ سفاهه»، به خلاف خیر فاسق، برای اینکه در خیر فاسق، احتمال تعمد کذب جریان دارد، و خیری که عقلاً احتمال تعمد کذب در آن بدهند، لا ینبغی که مورد اعتنا و مورد ترتیب اثر واقع شود. پس اگر ما جهالت در تعلیل را به معنای عدم العلم بگیریم، این تعلیل، بین منطوق و مفهوم، مشترک است اما اگر جهالت در آیه به معنی سفاهت باشد، می بینیم کاملاً بین خیر عادل و خیر فاسق، فرق وجود دارد. ترتیب اثر بر خیر عادل «لا یكون سفاهه عرفا و فی نظر العقلاء» اما ترتیب اثر بر خیر فاسق، «یکون من مصادیق السفاهه». لذا بعید نیست که ما جهالت را به معنای سفاهت معنی کنیم.

شهادت کتب لغت و آیه بر معنای جهالت

اشکال شده به مرحوم آخوند که شما روی چه حسابی جهالت را به معنی سفاهت معنی می کنید؟ ما دو دلیل برخلاف فرمایش شما داریم: یک دلیل، کتب لغت است. شما به هر یک از کتابهای لغت که مراجعه کنید و معنای ماده جهل را از آن کتاب لغت بخواهید، می بینید جهل در مقابل علم استعمال شده. و جهل، یک امر عدمی است و تقابلهش با علم، تقابل عدم و ملکه است. این کتب لغت هم در مقابل شما مرحوم آخوند قرار گرفته. این یک دلیل.

دلیل دوم، خود آیه شریفه است که در منطوق می گوید: اگر فاسقی برای شما خبری را آورد، واجب است تبیین کنید. تبیین یعنی چه؟ مقصود از تبیین در «فتیینوا» عبارت از چیست؟ مقصود این است که تفحص کنید و آن واقعیت مسأله را عن علم بدست بیاورید. معنای تبیینوا این است که خودتان بروید تفحص کنید تا این واقعیتی که برای شما خبر آورده اند از روی علم و یقین برای شما روشن شود. وقتی که معنای «تبیینوا» عبارت از این است که انسان از راه علم واقعیت مسأله را به دست بیاورد، پس معلوم می شود کلمه جهالتی هم که در تعلیل ذکر شده، این هم در مقابل این فتیینوا است، پس آن هم جهلش به معنای مقابل علم است و همان عدم العلمی که لغت معنی می کند، در خود آیه هم قرینه بر این معنا وجود دارد. این جوابی است که داده شده و در دوره گذشته هم من خودم این جواب را ذکر کردم و پسندیدم.

استعمال جهل در مقابل عقل در لسان شارع

لکن به نظرم این جواب قابل مناقشه است، یک مناقشه این است که ممکن است مرحوم

آخوند بفرمایند: بله، درست است، کتابهای لغت همانطوری که شما معنی کردید جهل را معنی می کنند، لکن در لسان ائمه (علیهم السلام) و آنهایی که بستگی به شارع مقدس اسلام دارند، در لسان آنها جهل در مقابل علم استعمال نمی شود، جهل در مقابل عقل استعمال می شود. مرحوم کلینی در اول کتاب کافی یک حدیث بسیار مفصلی نقل کرده و این حدیث را حضرت امام (قدس سره) در یک کتاب مفصلی شرح کرده اند و از کتابهای بسیار نفیس ایشان است که حالا من نمی دانم چاپ شده یا نه، (شرح حدیث جنود عقل و جهل). امام معصوم برای عقل، یک جنودی معرفی کرده و برای جهل هم جنود دیگری معرفی کرده اند، و ایشان (قدس سره) هر کدام این جنود را شرح کرده اند. این یعنی چه؟ جنود عقل و جهل؟ معلوم می شود که مسأله جهل در لسان ائمه در مقابل عقل استعمال می شود، و در بعضی از دعاها، بلکه کثیری از دعاها آنجائی که مسأله جهل مطرح شده، انسان می بیند در مقابلش مسأله عقل مطرح است، مثل بعضی از ادعیه ای که در لیالی قدر به ذهن من هست. عقل را در مقابل جهل و جهل را در مقابل عقل به کار برده اند. اینجاست که ما یا باید بگوییم که جهل در لسان آیات و روایات، مقابل عقل است، یا باید بگوییم: آن تفسیر لغویین بی اساس است، برای اینکه کدام لغوی اعرف از اهل بیت (علیهم السلام) است، و کدام لغوی آشنائیش به لغت بیشتر از ائمه معصومین (علیهم السلام) است؟ لذا این اتکای به کتب لغت برای تفسیر جهل مطلبی نیست که در مقابل مرحوم آخوند بتواند یک مشکلی را ایجاد کند.

شاید در آیات هم باشد. مسأله توبه را در این آیه مطرح کرده: «لِّلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوْءَ بَٰجِهَالَةٍ». آیا این آیه فقط باب توبه را برای نادانها مفتوح کرده است؟ آیا این آیه توبه که کلمه جهالت در آن هست، معنایش این است که باب توبه برای آنهایی که از روی عدم العلم، گناه می کنند مفتوح است؟ یا اینکه برای آنهایی که از روی سفاهت و نادانی گناه می کنند باز است؟ این که نزدیک تر است. در تعبیرات عرفی خودمان هم کسی که از روی سفاهت و نادانی مثل جوانهایی که فاقد پختگی در مسائل هستند، و یک حرفهایی را می زنند یا کارهایی را انجام می دهند، عرف می گوید: این نادان است. نادان است نه معنایش این است که مسأله را نمی داند بلکه مسأله را می داند، منتها کاری را انجام می دهد، حرفی را می زند که «لا ینبغی ان یصدر من عاقل». پس اینطور نیست که خیلی واضح و روشن ما بتوانیم بگوییم: جهل در لسان آیات و روایات همان معنایی را دارد که ما توی کتابهای منطق و لغت و امثال ذلک ملاحظه می کنیم، بلکه در اینها نوعا جهل در مقابل عقل استعمال می شود.

و اما آن نکته دوم که یک نکته لطیفی است اینکه کسی بگوید: خود این آیه، جهالت را در مقابل تبیین ذکر کرده، و معنای تبیین یعنی انسان، عالم به مسأله بشود، یقین به واقعیت پیدا کند.

ما در جواب از این حرف این نکته را عرض می کنیم که آیا در مورد «مجیء الفاسق بالنبا» مثل همین مورد آیه که اخبار ولید به ارتداد طایفه بنی المصطلق بوده، خوب آیه می گوید: تبیین کنید؟ یعنی چه تبیین کنید؟ یعنی بروید واقعیت را بدست بیاورید. چطوری بدست بیاوریم؟ حالا اگر ما رفتیم و تحقیق کردیم لکن به جایی نرسیدیم اما بینه شرعیه قائم شد بر اینکه بنی المصطلق مثلا مرتد شدند یا «لیسوا بمرتدین»، آیا اینجا ما «تبینوا» را رعایت کرده ایم یا نکرده ایم؟ اگر ما رفتیم و به دنبال خبر فاسق، ترتیب اثر ندادیم، لکن بینه ای بر احد طرفین در مورد خبر فاسق قائم شد و ما بینه بدست آوردیم، آیا این «فتبینوا» هست یا نه؟ آیا ما با «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» مخالفت کرده ایم؟ بگوییم آیه که می گوید بینه بدرد نمی خورد، آیه می گوید: باید دنبال «مجیء الفاسق بالنبا» رفت، باید راه علم و یقین را پیدا کرد، پس اگر بینه قائم شد هیچ بدرد نمی خورد. آیا اینطور است؟ یا تبینوا خودش یک معنای عامی دارد، یا اگر خودش هم معنایش عام نباشد، باید بگوییم: این تبیین، قائم مقام هم دارد، اگر به جای علم، بینه هم پیدا شد، این کفایت می کند، شبیه آن تعبیری که در موثقه مسعده بن صدقه معروف وارد شده که «والاشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر هذا او تقوم به البینه»، که دو تایش را ذکر کرده: «حتی یستبین او تقوم به البینه».

سؤال ما این است: آیا این آیه شریفه که می گوید: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، از آن دو راهی که در موثقه مسعده بن صدقه ذکر شده تنها یک راهش را انتخاب کرده، یعنی آیه می گوید: بینه را کنار بگذارید؟ یا اینکه آیه هم همان را می گوید حالا- یا از باب این که «فتبینوا» یک معنای عامی دارد، یا از باب اینکه «تبینوا» یا چیزی که قائم مقام تبیین است، مثل قیام بینه آن هم کفایت می کند؟ ما نمی توانیم بگوییم که آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» در منطوقش فقط روی علم تکیه کرده است که ما حتی از این آیه استفاده کنیم که دور بینه را هم باید قلم بگیریم.

اگر بینه یا از نظر عنوان یا از نظر حکم، داخل در «فتبینوا» شد، آن جهالت در مقابل هر دو است، نه در مقابل علم فقط. جهالت دیگر در مقابل علم واقع نشده است، جهالت در مقابل

«فتینوا» است. «فتینوا» دو مصداق دارد: یک مصداقش عبارت از علم است، یک مصداقش هم عبارت از قیام به بینه. پس نمی‌توانید جهالت را به معنای عدم العلم بگیرید. اگر به معنای عدم العلم گرفتید، باید بینه را از مفاد «فتینوا» موضوعاً و حکماً هر دو خارج کنید، در حالی که کسی نمی‌تواند ملتزم به این معنی بشود. پیداست در همان مورد اخبار ولید به ارتداد بنی المصطلق اگر بینه قائم می‌شد بر اینکه «بنی المصطلق صاروا مرتدین» روی مسأله حجیت بینه، می‌بایست ترتیب اثر به این شهادت بینه داده بشود. پس اینکه ما چشم روی هم بگذاریم بگوییم: تبیین در آیه به معنای علم است، لا محاله جهالت در مقابل تبیین هم معنایش عدم العلم است، دقت در مفاد آیه شریفه، یک چنین معنایی را اقتضا نمی‌کند، لذا به نظر می‌رسد جواب مرحوم محقق خراسانی یک جواب قابل قبولی است.

ترتیب بحث این بود که ما استدلال به آیه نبأ را ذکر کردیم، اشکالات به استدلال به آیه نبأ را ذکر کردیم، پاسخهایی را که از این اشکالات داده شده بود، ذکر کردیم که حالا بعضی هایش مورد قبول بود و بعضی مورد قبول نبود.

اشکال خروج مورد از حکم در صورت مفهوم داشتن آیه نبأ

اشکال دیگری که به استدلال به آیه نبأ شده این است که می‌گوید: ما به تعلیل، کاری نداریم، مبنای اشکال گذشته، روی مسأله تعلیل بود، قضیه شرطیه را هم دارای مفهوم می‌دانیم، بطور کلی، ما نحن فیه را هم از مواردی می‌دانیم که مثل «ان رزقت ولدا فاختنه» نیست، لکن یک خصوصیتی در این آیه نبأ وجود دارد که آن خصوصیت اقتضا می‌کند که این آیه مفهوم نداشته باشد و ما نتوانیم برای خصوص این آیه، قائل به مفهوم بشویم ولو اینکه در موارد دیگر، از نظر مفهوم، مشکلی نداشته باشیم.

از باب مقدمه یک مطلبی را ذکر می‌کند و آن مطلب این است که اگر یک عامی در یک موردی وارد شده باشد، این مورد را دیگر نمی‌توانیم از عام خارج کنیم، با اینکه عام قابل تخصیص است، لکن ورودش در یک مورد خاص سبب می‌شود که این عام نسبت به آن مورد، مصوصیت داشته باشد، به طوری که اگر ما مورد را بخواهیم از عام خارج کنیم، استهجان لازم می‌آید. این یک مسأله کلی است. آن وقت در رابطه با آیه نبأ همان طوری که عرض کردیم، شأن نزول آیه نبأ این بود که ولید نماینده رسول خدا برای رفتن سراغ قوم بنی المصطلق و جمع کردن صدقات به علت سوء تفاهمی که پیش آمده بود برگشت و به رسول

خدا خبر داد که این طایفه از اسلام منحرف شده اند و مرتد شده اند و طوری این مسأله را به ضرس قاطع بیان کرد که رسول خدا آماده جنگ با این طایفه شد.

پس مورد آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» ، اخبار به ارتداد بنی المصطلق است و ارتداد، یکی از موضوعات خارجی است و در جای خودش ثابت شده است که در موضوعات خارجی، اگر یک عادل هم شهادت بدهد «لیس بحجه» البته این محل بحث است که آیا قول عادل واحد در موضوعات خارجی حجت است یا نه؟ مثل اینکه عادل واحد شهادت بدهد به «خمریه هذا المایع»، به «نجاسه هذا الثوب»، به ارتداد زید و هکذا، این محل بحث است و مشهور و مقتضای تحقیق این است: قول عادل واحد در موضوعات خارجی حجت ندارد، باید عنوان بینه پیدا کند تا شهادت عادل در موضوعات خارجی حجت باشد.

لذا مستشکل می گوید: مورد آیه شریفه، مسأله اخبار به ارتداد بنی المصطلق است و اخبار به ارتداد، از موضوعات خارجی است و در موضوعات خارجی، همان طوری که شهادت فاسق حجت نیست، شهادت عادل واحد هم لیس بحجه، پس اگر ما بخواهیم برای آیه نبأ مفهوم قائل شویم، باید یکی از دو کار را بکنیم: یا باید خبر عادل را در مورد ارتداد «مع کونه من الموضوعات الخاریه» حجت بدانیم که فرض این است که لیس بحجه، یا اینکه بگوییم:

مفهوم در آیه نبأ یک کبرای کلی را دلالت می کند و آن حجت خبر العادل است و مورد این کبرای کلیه ولو اینکه اخبار به ارتداد است، اما ما این مورد را از همین کبرای کلیه خارج می کنیم مثل خارج کردن مورد عام از عموم و این هم مستهجن است و راه سوم وجود ندارد.

یا باید قول عادل واحد در موضوعات خارجی حجت باشد که لیس بحجه، یا باید مورد عام را از خود عام خارج کنیم و هو مستهجن.

برای اینکه گرفتار این مشکل نشویم راه حل این است که بگوییم: آیه نبأ «لیس لها مفهوم» اصلاً مفهوم ندارد، برای همین مشکلی که با توجه به مفهوم پیش می آید. آیه شریفه همان منطوق است، منطوقش هم در مورد ارتداد است که مورد نص است و هیچ اخراج مورد هم از دلیل عام نشده. پس این هم یک اشکال و خلاصه اش نفی ثبوت مفهوم برای خصوص آیه نبأ است. جواب مرحوم محقق نائینی (ره) را ان شاء الله ملاحظه کنید.

پرسش:

۱ - کلام محقق خراسانی (ره) را در جواب از اشکال عمومیت تعلیل در آیه نبأ بیان کنید.

ص: ۴۵۳

۲ - اشکال بر جواب محقق خراسانی (ره) از اشکال عمومیت تعلیل در آیه نبأ را با جواب استاد از آن توضیح دهید.

۳ - حصول تبیین با قیام بینه مقام علم یعنی چه؟

۴ - اشکال خروج مورد از حکم در صورت مفهوم داشتن آیه نبأ را تقریب نمایید.

ص: ۴۵۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم که اشکالی بود به استدلال به آیه نبأ از راه مفهوم شرط و آن این بود که مورد آیه و شأن نزولش عبارت از اخبار به يك موضوع خارجی است، و آن موضوع خارجی، ارتداد بنی المصطلق است، و در اخبار به ارتداد، هیچ فرقی بین خبر عادل و خبر فاسق نیست، برای اینکه چیزی که قائل به حجیت خبر واحد مدعی است، حجیت خبر واحد عادل در رابطه با احکام است اما در رابطه با موضوعات، قول عادل واحد هم «لیس بحجه» و اگر بخواهیم مورد را خارج کنیم، تخصیص مستهجن لازم می آید پس برای اینکه گرفتار این تخصیص مستهجن نشویم باید قائل شویم به اینکه این آیه فاقد مفهوم است و الا آن تالی فاسد بر آن ترتب دارد.

جواب محقق نائینی(ره) از اشکال خروج آیه نبأ از مورد خودش

مرحوم محقق نائینی(قدس سره) در جواب از این اشکال می فرمایند: در آیه شریفه بنا بر

اینکه مفهوم داشته باشد، دو قضیه کلیه و دو عموم تحقق دارد: یک عموم در رابطه با منطوق است و یک عموم در رابطه با مفهوم است. و مسأله اخبار به ارتداد، به عنوان مورد برای منطوق مطرح است، یعنی از این دو قضیه عامه و دو ضابطه کلیه، یکی مورد و شأن نزول دارد، اما دیگری فقط به عنوان قاعده مطرح است، بدون اینکه مورد داشته باشد. موردش این بوده که ولید آن فرستاده رسول خدا که «کان فاسقا» و آیه شاهد بر فسق اوست، اخبار کرد به ارتداد بنی المصطلق. دو شأن نزول که برای آیه وجود ندارد، دو مخبر هم وجود ندارد، یک کسی به عنوان فاسق، اخبار به ارتداد کرده، شأن نزول و مورد، عبارت از همین جهت است در رابطه با منطوق که عبارت از خبر فاسق است، موردش اخبار ولید به ارتداد بنی المصطلق است و ما که نمی خواهیم این مورد را از عموم منطوق خارج کنیم، بلکه عموم منطوق نص در این مورد است که اگر فاسق اخبار کرد به ارتداد، شما ترتیب اثر ندهید و باید تبیین و تحقیق کنید. پس در رابطه با منطوق، دو جهت هست: یکی اینکه منطوق، مورد دارد و دیگر اینکه کسی نمی خواهد تخصیصی در منطوق نسبت به مورد ملترم بشود تا تخصیص مستهجن باشد.

بعد که می آییم سراغ مفهوم، دیگر مفهوم، بلا- مورد است. مفهوم، «اخبار العادل و مجيء العادل بالنبأ» است نه «مجيء العادل بالنبأ» که شأن نزولش، مسأله اخبار به ارتداد باشد. اخبار به ارتداد، یک واقعیت بوده، مخبرش هم فاسق بوده، منطوق هم به عنوان یک ضابطه کلیه در رابطه با مورد، نصوصیت دارد و نمی شود در آن تخصیص قائل شد. اما در مفهوم فقط ما هستیم و یک ضابطه و آن این است که «اذا جاءكم عاقل نبأ لا يجب عليكم التبين» بلکه «خبر العادل حجه بالاضافه الى المخبر به» اما در کجا؟ دیگر در آیه شریفه، موردی برای مفهوم مطرح نیست.

معنای اتحاد قضیه مفهومی و منطوقیه در موضوع

این که شما شنیده اید که قضیه مفهومی و منطوقیه باید اتحاد داشته باشند و فقط در سلب و ایجاب بینشان مغایرت باشد، این اتحاد در موضوع نسبت به قضیتین مطرح است، نه اتحاد در مورد. و اتحاد در موضوع چون آیه، یک حکمی دارد به نظر ایشان و یک متعلقی دارد و یک موضوعی دارد. «فتبینوا» یعنی «فتبینوا عن النبأ الذی جیء به»، وقتی که ما می آییم سراغ مفهوم باید این عناوین، محفوظ باشد. «لا يجب التبين عن النبأ الذی جیء به»، منتها «جاء به غیر الفاسق» چون در سلب و ایجاب، بین منطوق و مفهوم مغایرت است. ما مسأله تبیین و عدم

تبین را روی خبر باید پیاده کنیم، خبر به عنوان موضوع، مطرح است، مسائل دیگر منطوقاً و مفهوماً ربطی به این آیه پیدا نمی‌کند.

اما اینکه مورد منطوق هم اخبار به ارتداد است، «نفس کون المخبر به عبارة عن الارتداد» این دیگر دخالتی در مفهوم ندارد، آنکه در مفهوم دخالت دارد، این است که یک مخبر غیر فاسقی جاء بالنبا، جاء کم نبأ و بخبر، اما کدام نبأ، دیگر صحبتی از کدام نبأ در ناحیه مفهوم مطرح نیست. لذا مفهوم عنوانش این است که یک ضابطه کلیه بدون مورد را بیان می‌کند، «و هو انّ خبر العادل مطلقاً حجه» منتها این یک عمومی است که قابل تخصیص است و تخصیص هم خورده و آن این است که اگر عادل به یک موضوع خارجی اخبار بکنند، سواء کان آن موضوع خارجی، ارتداد باشد، موضوع خارجی خمریه هذا المایع باشد، موضوع خارجی، نجاسه ذلك الثوب باشد، قول عادل هم در موضوعات خارجیّه لیس بحجه. پس خلاصه، در ناحیه منطوق، اخبار به ارتداد نقش دارد و نمی‌شود منطوق را در رابطه با اخبار به ارتداد تخصیص بزنیم. می‌گوییم: ما نمی‌خواهیم تخصیص بزنیم. در ناحیه مفهوم، مفهوم یک ضابطه کلیه ای است مورد خاصی هم ندارد، ادله دیگر قائم شده بر اینکه این خبر عادل که مفهوم دلالت بر حجیتش می‌کند این در رابطه با موضوعات خارجیّه هر موضوعی می‌خواهد باشد، لیس بحجه. پس این اشکال را ایشان به این کیفیت پاسخ داده‌اند.

ملاک بودن عمل کردن به خبر فاسق برای ملامت در آیه نبأ

لکن اشکالی به بیان مرحوم محقق نائینی شده و آن این است که ما قبول داریم که منطوق، یک ضابطه کلی را بیان می‌کند، مفهوم هم یک ضابطه دیگر را و آنکه مورد است، رابطه با منطوق است و در رابطه با مفهوم، مورد و شأن نزول، به هیچ وجه نیست، اما یک وقت این است که بیان ضابطه به صورت عادی مطرح می‌شود مثل «الماء اذا بلغ قدر کّر لم ینجسه شیء»، یک قاعده کلیه در رابطه با مسأله کّر بیان شده، اگر این آیه شریفه هم اینجوری می‌خواست بگوید که خبر فاسق، حجت نیست، که مسأله را به یک صورت طبیعی و عادی بیان کند، بیان محقق نائینی، بیان خوبی است. لکن در این آیه در کنار بیان ضابطه، یک توییح و ملامتی هم وجود دارد. اینکه می‌گوید: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، در حقیقت می‌خواهد این را هم بفرماید که چرا تبیین نکرده و تحقیق نکرده، این اخبار ولید را منشأ اثر قرار دادی؟ کَانَ یک توییحی در کنار بیان ضابطه در آیه وجود دارد. صرف بیان حکم و بیان ضابطه نیست.

اگر مسأله، اینطور شد، آن وقت ممکن است کسی بگوید: آن چیزی که به عنوان محور برای این توییح در آیه مطرح است، عبارت از این است که این مخبر، فاسق بوده و ترتیب اثر داده شده. این منشأ برای توییح است که اگر به جای ولید، یک نفر عادل اخبار می کرد، یک چنین توییحی همراه بیان ضابطه وجود نداشت. اگر مسأله اینطور شد، ما باید برگردیم و آن حرف مستشکل را بپذیریم، و جواب مرحوم محقق نائینی را کنار بگذاریم، بگوییم: چرا این آیه دارد ملامت می کند بر اینکه به خبر فاسق ترتیب اثر دادید؟ اگر عادل هم بود، روی بیان شما که قول عادل در موضوعات خارجیه حجت نیست، از نظر عدم حجیت، فرقی بین عادل و فاسق وجود ندارد، پس چرا آیه مسأله ملامت و مسأله توییح را روی عنوان فاسق پیاده کرده؟ چطور این دو مسأله با هم جمع می شود؟ اگر آیه مفهوم داشته باشد، همان اشکال مستشکل وارد می شود که مسأله اخبار به موضوع خارجی «لا- یفرق فیه بین الفاسق و العادل سواء كان المخبر فاسقا او عادلا- لیس بحجه». آیه هم که ملامت و توییح را روی عنوان فاسق پیاده کرده که از آن استفاده می شود که «لو كان عادلا» این ملامت و توییح وجود نداشت، پس چاره ای نیست جز اینکه بگوییم در آیه شریفه دو ضابطه وجود ندارد، چیزی به عنوان مفهوم مطرح نیست، برای اینکه اگر بخواهیم مفهوم را پیاده کنیم باید موردش را از آن خارج کنید، در حالی که مورد اگر بخواهد مخصص باشد، یک استهجان بدی تحقق پیدا می کند.

پس در جواب مرحوم محقق نائینی اینطور گفته شده که اگر این آیه، صرفا بیان ضابطه بود و همراه با توییح و ملامت نبود، ما فرمایش شما را می پذیریم و بین منطوق و مفهوم، تفکیک می کردیم اما چون همراه با توییح است و محور توییح هم فاسق بودن مخبر است در حالی که در موضوع خارجی، هیچ فرقی بین عادل و فاسق از نظر عدم حجیت نیست، برای جلوگیری از استهجان باید برگردیم به حرف مستشکل و حکم کنیم «بان الآیه لا مفهوم لها و الا یلزم التخصیص المستهجن». این جواب به ایشان داده شده است.

حجیت قول عادل در موضوعات نزد عقلا

در دوره قبل من این جواب را پذیرفتم، لکن حالا نکته اضافه ای به ذهن می رسد و آن این که مسأله عدم حجیت خبر مخبر، که حالا- مبنای ما است، و لو اینکه بعضی ها هم خبر عادل را در موضوعات خارجیه حجت می دانند، لکن مبنا و تحقیق این است که خبر عادل لیس بحجه، مگر اینکه به صورت بیینه باشد و این در جای خودش بحث شده که اگر بخواهد خبر

عادل هم مثل بینه حجیت داشته باشد، لازم می آید که جعل حجیت برای بینه لغو باشد، در حالی که ما می بینیم که شارع روی عنوان بینه جعل حجیت کرده، برای اینکه بینه، همین خبر عادل است، منتها به ضمیمه تعدد. دو نفر که شدند، عنوان بینه پیدا می کند. اگر قول یک عادل در خمیره هذا المایع، حجیت دارد، پس دیگر چه معنی دارد که شارع برای بینه جعل حجیت بکند، با عادل واحد هم مسأله ثابت می شود. این مبنایی است و مقتضای تحقیق این است که قول عادل واحد در موضوعات حجیت ندارد. اما در عین اینکه از نظر شارع قول عادل در موضوعات حجیت ندارد، از نظر عقلا مسأله اینطور نیست، برای اینکه مسائلی که عقلا در اخبار و در خبرهایشان روی خبر واحد تکیه می کنند، اکثراً موضوعات خارجیه است. این خبرهای متداوله بین عقلا- ربطی به احکام ندارد. پس عقلا- در حجیت خبر عادل بلکه ثقه و لو اینکه عادل هم نباشد، در موضوعات خارجیه تردید ندارند، اما شارع جلویش را گرفته و قول عادل واحد را در موضوعات از حجیت سلب کرده چون عقلا بین موضوعات و احکام، فرقی قائل نیستند. این یک مطلب.

از طرف دیگر؛ مسأله توبیخ و ملامت، این باید یک جنبه عقلانی داشته باشد. چیزی که هنوز شارع نفی و اثباتی روی آن ندارد، بعداً می خواهد روی آن نفی و اثباتی داشته باشد، معنی ندارد که روی آن ملامت بکند، مثلاً در باب شرب خمر، که یک مطلب متداول بین عقلاء بوده و سالهای سال هم بعد از بعثت رسول خدا(صلی الله علیه و آله) مسأله شرب خمر به همان حالت اولیه خودش بوده، بعد مسأله حرمت شرب خمر در اسلام پیاده شد، آیا قبل از آنکه شارع، حرمت شرب خمر را بیان کند، معنی دارد که جامعه را توبیخ بکند برای شرب خمری که خود شارع هنوز بیانی و حکمی در رابطه با حرمت این شرب خمر نیاورده؟ معنی ندارد در مقابل یک مطلب متداول بین العقلاء قبل از آنکه شارع یک حکم تحریمی روی آن بیاورد، مردم را توبیخ کند که چرا شما شرب خمر می کنید. آنها هم در مقابل می ایستند، می گویند: شما که تحریم شرب خمر را تا به حال برای ما نیاوردید تا ما از دستورات شما تبعیت کنیم. پس اگر در جایی مسأله توبیخ پیاده شد، باید یک مناسبت عقلانیه وجود داشته باشد. همین طوری نمی شود توبیخی تحقق پیدا کند.

عدم فرق بین خبر عادل در موضوعات و احکام در زمان نزول آیه نبأ

ما به استناد این دو مطلب می گوئیم: درست است که شارع خبر عادل را در موضوعات

حجت نکرده، لکن این عدم حجیت را بعد بیان کرده، اینطور نیست که قبل از آیه نأ یا مقارن با آیه نأ، این معنی مطرح بوده. آن موقعی که آیه نأ آمده، هیچ فرقی از نظر اسلام بین موضوعات و غیر موضوعات و عادل و فاسق نبوده، حالا به خود این آیه نأ دارد یک توییخی می کند، این توییخ اگر فقط در مورد منطوق مطرح باشد، مناسبت عقلائیه دارد، یعنی آیه می خواهد بگوید که یک فاسقی که احتمال تعمد کذب در او جریان دارد، حالا که آمده اخبار کرده آن هم نه در مورد یک فرد بلکه در مورد یک قبیله ای، آن هم نه اخبار کرده به یک مطلب جزئی، به یک مطلب اساسی و آن مسأله ارتداد عن الاسلام و مخالفت با دستورات رسول گرامی اسلام است که به دنبال این اخبار، مسلمانها مهیا شدند برای جنگ با این قبیله بنی المصطلق، بطوری که اگر آیه نأ نازل نشده بود، یک جنگی واقع می شد و قتل و جرح و غارت و امثال ذلک پیش می آمد. حالا توییخ با این مناسبت دارد که خداوند بفرماید: اگر یک فاسقی که «لا- یجتنب من الکذب و یجری فیه احتمال تعمد الکذب» آمد اخبار به ارتداد یک گروهی کرد، آیا درست است که شما تحقیق و تفحص نکرده، ترتیب اثر بدهید؟ این توییخ درست است. اما در ناحیه مفهومش ولو اینکه قول عادل از نظر شارع در موضوعات، حجیت نداشته باشد، اما توییخ، معنی ندارد. توییخ یک شیء غیر مناسبی است برای اینکه اولاً شارع بعداً مسأله عدم حجیت قول عادل را در موضوعات مطرح کرده، آن هم علی قولنا، و الا- بعضی ها معتقدند که هیچ وقت مطرح نکرده و قول عادل واحد در موضوعات خارجیه مثل احکام حجیت دارد.

پس در رابطه با این اشکالی که به مرحوم محقق نائینی شده که چون آیه، مشتمل بر لوم و توییخ است و در لوم و توییخ، روی عنوان فاسق، تکیه شده، باید استفاده کنیم که این آیه، مفهوم ندارد، می گوئیم: این حرف درست نیست زیرا منطوق خصوصیتی دارد که در آن لوم و توییخ، جریان دارد و مناسبت عقلائیه در رابطه با توییخ نسبت به منطوق، جاری است، اما نسبت به مفهوم، حالا فرضاً اگر این ولید یک اخبار به ارتداد کرد، اگر آدم عادل بود و می آمد اخبار به ارتداد می کرد و از نظر شارع هم قول عادل واحد به حسب واقع حجت نبود، بر این نمی شد توییخ کرد زیرا عادلی که احتمال تعمد کذب درباره او جریان ندارد، اگر یک مطلبی را اخبار کند و حاکم مسلمین و خود مسلمین بر آن مطلب، ترتیب اثر بدهند، این «لا یکون مناسبا للتوییخ اصلاً». پس این می سازد با اینکه آیه مفهوم داشته باشد به همان نحوی که مرحوم محقق نائینی (ره) مطرح کردند، مفهومش بلا مورد است، اما توییخ در رابطه با منطوق

است و منطوق مناسبت با توییح دارد، در مفهوم به هیچ وجه مسأله توییح جریان ندارد ولو اینکه از نظر شرع هم به حسب واقع، قول عادل واحد در موضوعات خارجیه حجیت نداشته باشد.

خلاصه الکلام این است که این توییح در آیه، آیا یک توییح با لحاظ شرع است؟ یا توییح در رابطه با یک جنبه عقلائی است؟ ظاهر این است که توییح در رابطه با یک جنبه عقلائی است و در رابطه با جنبه عقلائی، ترتیب اثر بر قول فاسق مناسب با توییح و ملامت است، اما ترتیب اثر بر قول عادل، هیچ مناسبتی با توییح و ملامت ندارد لذا جواب مرحوم محقق نائینی (ره) به این تقریبی که عرض شد، قابل تصحیح است.

پرسش:

۱ - جواب محقق نائینی (ره) از اشکال خروج آیه نبأ از مورد خودش را توضیح دهید.

۲ - معنای اتحاد قضیه مفهومیه و منطوقیه در موضوع چیست؟

۳ - ملاک ملامت در آیه نبأ چیست؟

۴ - کلام استاد را در فرق بین خبر عادل در موضوعات و احکام بیان کنید.

ص: ۴۶۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اختصاص داشتن نبأ به امور خطيره و مهمه

آخرين اشكالي که به استدلال به خصوص آیه نبأ شده این اشکال است که در آیه نبأ، موضوع، عبارت از عنوان نبأ است و عنوان نبأ با عنوان خبر، فرق می کند و تفاوتشان، تفاوت عموم و خصوص مطلق است. نبأ، عبارت از آن است که مخبربه، یک امر خیلی خطیر و عظیمی باشد، به خبرهای معمولی و خبرهای عادی، عنوان نبأ اطلاق نمی شود. بعد مستشکل اضافه می کند و می گوید که پیدا است اگر مخبربه، یک امر خطیر و یک امر عظیمی باشد، در چنین امور مهمه ای، هیچ فرقی بین خبر عادل و خبر فاسق در اینکه هیچ کدام منشأ اثر نیست، وجود ندارد و انسان باید به دنبال آن نبأ، تفحص و تحقیق کند تا واقعیت را به دست بیاورد و الا همان جهتی که در آیه ذکر شده است، «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» پیاده می شود.

پس خلاصه اشکال این است که مستشکل می خواهد از طریق معنای نبأ و اختصاص داشتن این کلمه به امور بسیار مهمه و خطیره، استفاده کند که این امور خطیره چیزی نیست که

انسان به قول یک نفر ترتیب اثر بدهد ولو اینکه آن مخبر هم در کمال عدالت باشد، پس فرقی بین عادل و فاسق در این جهت نیست و چون در خود آیه کلمه نَبَأُ بکار رفته و شأن نزول آیه هم از همین امور خطیره و عظیمه بوده - برای اینکه ولید، اخبار به ارتداد کرد، آن هم نه ارتداد یک فرد بلکه ارتداد یک قبیله و یک گروه که اگر این ارتداد محقق بود لامحاله باید مسلمانها در مقام مقابله و جنگ با آنها برآیند - پس معلوم می شود که این موضوع، یک موضوع خطیر و موضوع با اهمیتی بوده و در موضوعات این چنینی نباید به قول یک نفر اکتفا کرد و لو اینکه مخبر در کمال عدالت باشد. پس ما نمی توانیم به این آیه استناد کنیم که خبر عادل در احکامی که مورد بحث ما هست، می تواند حجیت داشته باشد.

استعمال نَبَأُ در مطلق خبر

در حقیقت خلطی در این اشکال واقع شده است. اولاً مسأله اینطور نیست که ما نَبَأُ را عبارت از آنجائی بدانیم که مخبر به، یک امر خطیر و عظیمی باشد، بلکه نَبَأُ به معنای مطلق خبر است، منتها گاهی خود نَبَأُ به عظیم توصیف می شود، مثل «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ» که عظیم بودن را ما از توصیف نَبَأُ به عظیم، استفاده می کنیم نه اینکه در ذات خود نَبَأُ، عنوان عظمت دخالت داشته باشد. به لغت هم که مراجعه می شود، چنین قید و خصوصیتی در معنای نَبَأُ در لغت ذکر نشده است - المنبئ ای المخبر، النبأ ای الخبر - اینها کَانَ مترادف با هم هستند.

سَلَمْنَا که در معنای نَبَأُ، این خصوصیت اخذ شده باشد که باید مخبر به آن، یک امر عظیم و خطیری باشد، اگر در معنای نَبَأُ، این معنی اخذ شد، پس چرا دیگر پای تعلیل را در کار می آورید؟ شما بگویید: آیه شریفه می گوید که اگر یک فاسقی «جاء کم نبأ بهذا المعنی» قولش لیس بحجه، اما اگر یک عادلی «جاء بالنبا بهذا المعنی، قوله حجه» و همین برای ما کافی است، برای اینکه ما در مقام استدلال بر حجیت خبر واحد، - همان طوری که اول بحث عرض کردیم - می خواهیم فی الجمله حجیت خبر واحد را، اثبات کنیم در مقابل آنهایی که بطور کلی این معنی را انکار دارند و نفی به نحو اطلاق می کنند، و اجمالاً ثابت کنیم که مسأله نفی مطلق در رابطه با حجیت خبر واحد مطرح نیست، بلکه بعضی از خبرهای واحد، اتصاف به حجیت دارند، البته آن خبرهایی که افاده علم نمی کنند، و الا آنهایی که مفید علم هستند که نفی و اثبات از بحث خارجند. پس نتیجه اگر ما نَبَأُ را به معنای خبر فاسق گرفتیم چرا شما پای

تعلیل را در اینجا مطرح می کنید؟ بگویید: آیه دلالت دارد که اگر جائی به نبأ خاص و خبر خاص، فاسق باشد، لیس بحجه و مفهومی این است که اگر جائی و آورنده به آن، عادل بود، و لو در همین محدوده و در همین نبأ که عبارت از خبر خاص است، یکون قوله حجه.

دخول مقام در امور مهمه

در ما نحن فیه هم که مسأله احکام الهیه است، داخل در همان امور مهمه و امور خطیره است. ما می خواهیم بواسطه خبر واحد، وظیفه مردم را روشن بکنیم که آیا در عصر غیبت وظیفه اشان نماز جمعه است؟ فرضاً روایت صحیحه معتبره، این معنی را می خواهد دلالت بکند، آیا این داخل در نبأ نیست؟ این داخل در خبر است؟ یک امر عادی معمولی است؟ یا تعیین وظیفه جامعه مردم است؟ این از اهمیت بسیار بالائی برخوردار است، حتی هیچ ربطی به ارتداد بنی المصطلق ندارد. آن، یک مسأله مقطعی در رابطه با یک گروه خاصی بوده است، اما این، بیان کننده وظیفه همه مردم است. و احکام ما عموماً از همین قبیل است. حرامها و حلالها، واجبها و غیر واجبها، از همین قبیل است. پس اگر از این طریق کسی بخواهد اشکال به استدلال به آیه نبأ کند، این اشکال غیر وارد است.

تا اینجا بحث ما در استدلال به آیه نبأ، تمام شد و ملاحظه فرمودید که بالاخره با اینکه بحثهای نسبتاً علمی داشت، اما از نظر عملی، ما نتوانستیم چیزی از آیه شریفه استفاده کنیم.

اما حالا در کنار این، یک استفاده دیگری هم داشته باشیم که مربوط به بحث اصولی ما هم نیست. شما ملاحظه فرمودید که در این آیه نبأ که یک آیه کوتاه از آیات قرآنی است، تا حالا بحثهای متعددی در رابطه با آن هدفی که ما داشتیم، انجام دادیم و چند روز وقت گرفت و ملاحظه کردید که چقدر هم قابل بحث بود. البته بحثهای دیگری هم در آیه وجود دارد و چون محل بحث ما نبود، ما بحث نکردیم که آیا فاسق از نظر قرآن به چه کسی اطلاق می شود؟ آیا فسق و عدالت، امران متضادان و لا- ثالث لهما است؟ یا اینکه ثالثی هم وجود دارد که لیس بعادل و لا- فاسق؟ و همینطور بحثهای دیگری که در همین آیه وجود دارد که اگر انسان به عنوان تفسیر بخواهد آیه را زیر و رو کند، باید آن بحثها را هم دنبال کند.

اهمیت مطالعه و تدبّر در قرآن

بالاخره در باب حجیت خبر واحد از این آیه، چیزی استفاده نکردیم، اما این استفاده را

کردیم که کلمات و آیات قرآن، خیلی قابل بحث است، بیش از آن مقداری که ما تصور می کنیم قابل بحث است و باید هم مورد بحث و تحقیق واقع شود. یک روایتی در مجمع البحرین - در ماده ثور - ظاهراً از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند - اینطوری که از سابق در ذهن من مانده است - می فرماید: «من اراد العلم» اگر کسی دنبال علم است، دنبال تحقیق است، ولو غیر مسلمان باشد و لو نخواهد اهداف اسلامی و مسائل اسلامی را تحقیق کند، فقط روی عنوان علم تکیه دارد، «من اراد العلم فليثور القرآن» قرآن را زیر و رو کند، تحقیق را در رابطه با قرآن قرار بدهد و این قرآن است که انسان را از نظر علمی رشد می دهد تا چه برسد به آن هدفی که خود قرآن برای خودش بیان کرده، «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ يُتَخَرَّجُ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ». هدف، عبارت از هدایت است. هدف، عبارت از این است که در سایه قرآن، انسان از همه ظلمتها که از جمله ظلمتها، ظلمت جهل است، وارد می شود به نور علم قرآن، در قرآن این معنی وجود دارد.

پرسش:

۱ - آخرین اشکالی که بر استدلال به آیه نبأ شده است را توضیح دهید.

۲ - خلطی که در اشکال فوق واقع شده است را بیان کنید.

۳ - نبأ در لغت در چه معنایی استعمال می شود؟

۴ - آیا ما نحن فيه داخل در امور مهمه است؟ چرا؟

ص: ۴۶۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تعارض ادله حجيت خبر واحد بايات ناهيه از اتباع غير علم

اشکالات عمومي به مطلق ادله حجيت خبر واحد

اشکالاتی که به استدلال به آیه نبأ بالخصوص بود، را ملاحظه فرمودید. حالا اشکالاتی هست راجع به مطلق ادله حجيت خبر واحد که این اشکالات، عمومي است و اختصاص به آیه نبأ ندارد. طبق قاعده می بایست این اشکالات بعد از همه ادله، مطرح شود لکن در اینجا مطرح کرده اند و در مقام جواب برآمده اند.

اشکال تعارض آيات ناهيه از اتباع غير علم با ادله حجيت خبر واحد

يك اشکال که سابق هم به آن اشاره شد این است که می گویند: ما قبول داریم که ادله حجيت خبر دلالت بر حجيت خبر واحد می کند، لکن در مقابل این ادله، آيات ناهیه از اتباع

غیر علم، عدم حجیت خبر را اقتضا می کند. مقتضای این ادله، حجیت است و مقتضای آیات ناهیه «لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» و امثال ذلک، عدم حجیت است و در نتیجه این دو تعارض می کنند و تساقط می کنند. بعد از تساقط رجوع می کنیم به همان ضابطه کلی «اصاله حرمة التعبد بالظن» و خبر واحد هم از مصادیق آن قاعده است.

لکن جواب مستوفی از این اشکال ذکر شد، بلکه جوابهای متعددی از این حرف مطرح شد و عمده جوابها به این برگشت که نسبت بین ادله حجیت خبر واحد و آیات ناهیه، نسبت یک دلیل وارد به دلیل مورد است و به عبارت دیگر: ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه ورود دارد برای اینکه مقصود از علم در آیات ناهیه، یعنی حجت شرعیه چه این حجت شرعیه، یقین باشد یا چیز دیگری که از نظر شارع حجیت دارد. «لا- تقف ما لیس لک به علم یعنی ما لیس لک به حجه شرعیه»، و ادله حجیت خبر واحد می گوید: خبر عادل، حجه شرعیه.

او از اتباع غیر حجت شرعیه نهی می کند و ادله حجیت خبر واحد می گوید: خبر واحد، حجه شرعیه. پس این ادله بر آیات ناهیه ورود دارد و در موارد ورود و حکومت و تخصیص و امثال ذلک پای معارضه مطرح نیست. نمی توانیم بگوییم: دلیل وارد معارض با دلیل مورد است. همان طوری که در باب حکومت هم چنین است، در باب تخصیص هم همینطور است که دلیل مخصص هیچ گونه معارضه ای با دلیل عام ندارد و داخل در خبرین متعارضین نیستند و این را مفصل بحث کردیم.

لزوم عدم حجیت خبر واحد از ادله حجیت خبر واحد

اشکال دیگری که یک مقدار پیچ و خم پیدا کرده این است که می گویند: اگر ادله حجیت خبر واحد بخواهد (چه آیه و روایت باشد یا هر دلیلی باشد) بخواهد خبر واحد را حجت کند، «یلزم من وجوده العدم»، برای اینکه یکی از مصادیق خبر واحد عادل، خبری است که مرحوم سید مرتضی ما را به آن خبر اخبار کرده که مخبر به آن، اجماع بر عدم حجیت خبر واحد است. اگر ادله حجیت خبر واحد بخواهد خبر واحد را حجت کند، یکی از مصادیق خبر واحد، خبر سید مرتضی است، پس خبر سید مرتضی هم حجت است. آن وقت مخبره ایشان چیست؟ اجماع بر عدم حجیت خبر واحد. پس از حجیت خبر واحد و شمولش نسبت به خبر سید مرتضی، لازم می آید عدم حجیت، برای اینکه سید مرتضی چنین مطلبی را اخبار کرده و مخبر به او، اجماع بر عدم حجیت خبر واحد است.

از این اشکال جوابهایی داده شده. یک جوابش آن بود که در بحث اجماع منقول به خبر واحد صحبت شد، که ادله حجیت خبر واحد اخبار عن حس را شامل می شود و حجت قرار می دهد. و اگر کسی نقل اجماع کند و مدعی اجماع بر هر شیئی باشد، از باب اینکه این مخبر و مدعی اجماع، قول معصوم را عن حدس بدست آورده مگر روی مبنای اجماع دخولی و اجماع تشریفی که خیلی موردش قلیل است و مثل مرحوم سید مرتضی هم این را نمی گوید.

پس در نتیجه اصولاً- ادله حجیت خبر واحد، اجماع منقول به خبر واحد را شامل نمی شود، برای اینکه اجماع منقول به خبر واحد در رابطه با حکایت قول معصوم و استکشاف قول معصوم «عن حدس» قول معصوم را بدست آورده، یا روی قاعده لطف یا حدسی که متأخرین قائلند که ما ذکر کردیم و توضیح دادیم. لذا جواب از این اشکال این است که ادله حجیت خبر واحد اجماع سید مرتضی را نمی گیرد تا اینکه از حجیت، عدم حجیت لازم بیاید. اگر اجماع بر شیء دیگری را هم ادعا می کرد، از شمول ادله حجیت خبر واحد، خارج بود. پای اجماع که در کار آمد، این نقل از شمول ادله حجیت خبر واحد کنار می رود.

تعارض بین اجماع سید مرتضی (ره) و اجماع شیخ (ره) بر حجیت خبر واحد

جواب دومی که از این اشکال داده شده این است که می گویند: ادعای اجماع سید مرتضی معارض است با ادعای اجماع شیخ طوسی که تا حدی شاگرد مرحوم سید مرتضی (علیهما الرحمه) بوده. این شاگرد بزرگوار هم بر حجیت خبر واحد ادعای اجماع دارد و بر حجیت خبر واحد نقل اجماع کرده که ما آن روز هم اشاره کردیم. یکی از مسائل مشکل، همین است که یک استاد و شاگردی آن هم استاد به این کیفیت و شاگرد به این کیفیت، او ادعا می کند اجماع بر عدم حجیت را و این شاگرد ادعا می کند اجماع بر حجیت را. اصلاً این دو تا قابل جمع و به اصطلاح ما قابل توجیه است؟ درست است که ما مثلاً اجماع منقول به خبر واحد را معتبر نمی دانیم، اما در عین حال دو نفر این نحو مدعی اجماع بشوند، یکی بر عدم حجیت و یکی بر حجیت، این از آن چیزهایی است که توجیهش خیلی مشکل است و شاید هم راهی برای توجیه نباشد.

بالاخره این مجیب می گوید که در این مطلبی که سید مرتضی ادعای اجماع بر عدم کرده، شیخ طوسی هم ادعای اجماع بر وجود و ثبوت حجیت کرده و ما می گوییم: این دو با هم معارضند و بر اثر معارضه، تساقط می کنند، در نتیجه هر دویشان کنار می روند. وقتی هر دو

کنار رفتند، آن وقت ادله حجیت خبر واحد، به قوت خودش باقی می ماند، و در جای خودش محفوظ است.

لازم آمدن عدم حجیت خبر سید از خود خبر سید مرتضی

جواب دیگری که داده شده این است که کسی بگوید: ادله حجیت خبر واحد اصلاً خبر سید مرتضی را شامل نمی شود، نه از باب اینکه پای حدس در کار است، نه از باب اینکه مسأله معارضه با اجماع شیخ طوسی در کار است، بلکه اگر معارضه هم نبود، مشکل حدس هم وجود نداشت، یک اشکال سومی در کار بود و آن این است که اگر ادله حجیت خبر واحد بخواهد شامل خبر سید مرتضی بشود، و خبر سید مرتضی را حجت کند، لازمه حجیت خبر سید مرتضی، عدم حجیت خود خبر سید مرتضی است.

به عبارت دیگر: ما چطوری می توانیم بر خبر سید مرتضی تکیه کنیم؟ اگر بخواهیم خبر سید مرتضی را حجت بکنیم و به استناد آن حکم کنیم به اینکه «خبر الواحد لیس بحجه» یکی از مصادیق خبر واحد، خبر خود سید مرتضی است. پس حجیت خبر سید مرتضی با شمول ادله حجیت خبر واحد، مستلزم عدم حجیت خود خبر سید مرتضی است و چیزی که وجودش مستلزم عدم است «و ما یلزم من وجوده عدمه» خود این وجود محال است، پس باید بگوییم: ادله حجیت اصلاً خبر سید مرتضی را فی نفسه شامل نمی شود، خصوصیتی در این هست که چون «یلزم من وجوده عدمه» پس از دائره شمول ادله حجیت خبر واحد خارج است و در نتیجه آیه نبأ و سایر ادله غیر از خبر سید مرتضی را شامل می شود. در نتیجه جواب از اشکال به خروج خبر سید مرتضی است از ادله حجیت خبر، برای این تالی فاسدی که مترتب و متفرع بر شمول ادله حجیت خبر است. این جوابها، همه مستقل است، نباید با هم مخلوط بشود، هر کدام به تنهایی به عنوان یک جواب مستقل مطرح است.

تقدیم عمل به تمام اخبار بر عمل به خبر سید

جواب دیگری داده شده است که می گوید: امر، دائر بین دو مطلب است: ما از یک طرف ادله حجیت خبر واحد را داریم، و از یک جهت، خبر سید مرتضی در رابطه با اجماع بر عدم حجیت خبر واحد. یکی از دو کار را می توانیم بکنیم، یا باید غیر از خبر سید مرتضی، همه اخبار واحد دیگر را مشمول ادله حجیت خبر واحد بدانیم و تنها خبر سید مرتضی را خارج

بکنیم، این یک راه. راه دوم عکس این مطلب است و آن این است که خبر سید مرتضی را بر عموم ادله حجیت خبر واحد ابقاء کنیم و سایر اخبار آحاد و خبرهای وارد را به طور کلی از ادله حجیت خبر واحد خارج کنیم، به صورت تخصیص و به صورت اخراج، راه سوم وجود ندارد. بین این دو هم نمی شود جمع کرد که هم خبر سید مرتضی حجت باشد هم سایر اخبار آحاد حجت باشد. حالا که جمع نشد یا باید سایر اخبار در تحت ادله باقی بماند و دور خبر سید مرتضی را قلم بگیریم، یا باید عکس بکنیم: خبر سید مرتضی مشمول ادله حجیت خبر واحد باشد، و سایر اخبار آحاد را قلم بگیریم.

در دوران بین این دو اگر بخواهیم راه دوم را انتخاب کنیم که فقط خبر سید مرتضی یک پشتوانه ای از نظر حجیت پیدا کند، بعد به استناد آن سایر اخبار آحاد را از شمول ادله حجیت خبر واحد خارج کنیم، این تالی فاسد دارد. تالی فاسدش این است که نه تنها تخصیص مستهجن لازم می آید بلکه تخصیص مستهجن هم مراتب دارد و بعضی از مراتبش دیگر در نهایت استهجان است و آن جایی است که آخرین مرحله است. فرض کنید یک عامی داشته باشیم که اینقدر این عام را تخصیص بزنیم که فقط یک فرد در تحت عموم باقی بماند، این نه تنها تخصیص اکثر مستهجن است، بلکه بالاترین و اعلی مرتبه استهجان در این وجود دارد که این عام تخصیص بخورد یا تخصیصات متعدد و نتیجه این بشود که فقط یک فرد در تحت عام باقی بماند. می فرماید: ما نحن فیه اینطور می شود برای اینکه شما روی این احتمال، همه اخبار آحاد را از تحت ادله حجیت خبر واحد ولو به صورت تخصیص اخراج کردید، فقط یک خبر واحد مشمول ادله حجیت خبر واحد شد و آن هم خبر سید مرتضی است. پس نمی شود این را ملتزم شد روی این استهجان شدیدی که در اینجا تحقق دارد. پس راهی ندارد که ما عکس کنیم، بگوییم: ادله حجیت خبر واحد، همه اخبار آحاد را می گیرد و تنها خبر سید را چون تالی فاسدی ندارد به عنوان تخصیص از عموم ادله حجیت خبر واحد خارج می کنیم.

پس امر دائر بین دو مطلب است: یک فرضش استهجان کامل دارد و یک فرضش غیر مستهجن است و ما ناچاریم آن غیر مستهجن را بگیریم و آن صورت را بالخصوص خارج کنیم.

عدم انحصار بین عمل به خبر سید و عمل به بقیه اخبار

مرحوم آخوند(قدس سره) در حاشیه مفصلی که بر رسائل مرحوم شیخ انصاری دارند و

از حواشی بسیار دقیق و متقن و مشکل هم هست، خواسته اند از این جواب اخیر، جواب بدهند و یا به تعبیر دیگر: یک ایرادی بر این جواب اخیر در آن حاشیهٔ رسائل دارد، و خلاصهٔ ایراد ایشان این است که می‌فرماید: اینکه شما امر را دائر بین دو مطلب کردید و دو صورت تصویر کردید، همهٔ اخبار آحاد را یک طرف قرار دادید و خبر سید مرتضی را طرف دیگر و گفتید: امر دائر بین این است که ما یا خبر سید مرتضی را بگیریم و همهٔ اخبار دیگر را خارج کنیم و یا بالعکس، مسأله اینطور نیست بلکه یک راه دیگری وجود دارد و یک فرض سومی در کار است و آن این است که این اخبار آحادی که شما در مقابل خبر سید مرتضی قرار دادید، اینها دو قسم هستند: یک قسمشان اخبار آحادی است که تحققش و وجودش بعد از خبر سید مرتضی تحقق پیدا کرده، اخبار آحاد بعد از این خبر سید مرتضی است، قسم دیگر اخبار آحاد قبل از این خبر سید مرتضی است، چون سید مرتضی در یک حد متوسط زمانی قرار گرفته، هم قبل از او اخبار آحاد وجود داشته و هم بعد از این خبرش اخبار آحاد متکثری وجود داشته است.

و اگر ما بخواهیم ادلهٔ حجیت را شامل فقط خبر سید مرتضی بدانیم، لازمهٔ شمولش نسبت به خبر سید مرتضی این است که آن قسم اول که عبارت از آن اخبار آحاد بعد از خبر سید مرتضی است، اتصاف به حجیت نداشته باشد، اما اخبار آحادی که قبل از این خبر سید مرتضی تحقق داشته، این خبر دیگر نسبت به آنها نمی‌تواند اثری داشته باشد، برای اینکه حجیت (با این توضیحی که من عرض می‌کنم) مثل یک عرضی می‌ماند که تا زمانی که معروضش تحقق پیدا نکند، این عرض عارض او نمی‌شود. حجیت، حکم است، حکم وضعی است. حکم وضعی، تابع موضوعش است. اول باید موضوع تحقق پیدا بکند، تا مسألهٔ حجیت یا عدم حجیت بر آن موضوع، بار شود. و تا زمانی که این خبر سید مرتضی لباس وجود پیدا نکرده و هنوز عنوان خبری بر آن تطبیق پیدا نکرده نمی‌شود قبل از صدور و تحقق این خبر، ادلهٔ حجیت خبر واحد، خبر سید مرتضی را بگیرد، چون هنوز سید مرتضی خبری نداده، هنوز موضوع خبر تحقق پیدا نکرده و معنا ندارد که عنوان حجیت عارض بر آن خبر بشود و مترتب بر آن خبر بشود.

در نتیجه تا زمانی که خبر سید مرتضی تحقق پیدا نکرده، موضوع دلیل حجیت که می‌خواهد خبر سید مرتضی را بگیرد و با گرفتن حجیت خبر سید مرتضی را، نتیجتاً خبرهای دیگر از حجیت ساقط بشوند، این نتیجه این می‌شود که ادلهٔ حجیت خبر سید مرتضی را

گرفت، از این به بعد هر خبر واحدی تحقق پیدا کرد، به استناد حجیت خبر سید مرتضی می گوئیم: لیس بحجه، اما آن اخباری که قبل از وجود خود سید مرتضی بوده و قبل از خبر خود سید مرتضی بوده، دیگر نمی شود که خبر سید مرتضی روی آنها اثر بگذارد و تأثیر در آن اخبار سابقه داشته باشد. لذا امر دائر نیست بین خبر سید مرتضی و همه اخبار آحاد بلکه امر دائر است بین خبر سید مرتضی و اخبار بعدی یک طرف، و اخبار قبل از سید مرتضی یک طرف، اینجا هیچ تخصیص مستهجنی لازم نمی آید، فرض کنید صدی پنجاه یک طرف قرار می گیرند و صدی پنجاه هم طرفی دیگر، دیگر مبنای آن جواب که تخصیص مستهجن فی الغایه تحقق پیدا می کند، آن مبنا تحقق ندارد.

آیا این فرمایش مرحوم محقق خراسانی(ره) تمام است یا اینکه بیان ایشان قابل اشکال است دقتی بفرمائید ان شاء الله برای بعد.

پرسش:

۱ - اشکال تعارض آیات ناهیه از اتباع غیر علم با ادله حجیت خبر واحد را با جوابش بیان کنید.

۲ - اشکال لزوم عدم حجیت خبر واحد از ادله حجیت خبر واحد را توضیح دهید.

۳ - دلیل لازم آمدن عدم حجیت خبر سید از خود خبر سید مرتضی(ره) چیست؟

۴ - کلام مرحوم آخوند(ره) در عدم انحصار بین عمل به خبر سید و عمل به بقیه اخبار را بیان کنید.

ص: ۴۷۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

جواب مرحوم آخوند(ره) از اشكال شمول خبر سيد نسبت به خود خبر سيد

عرض کردیم که یک ایرادی مرحوم محقق خراسانی(قدس سره) در حاشیة رسائل بر این جوابی که از اشکال داده شده، ذکر کردند که این اجماعی که مرحوم سید بر عدم حجیت خبر واحد ادعا کرده اند، اگر دلیل حجیت، شامل این خبر واحد مرحوم سید مرتضی شود و این نقل را حجت قرار بدهد، تالی فاسد لازم نمی آید، تا مجبور بشویم تمام اخبار آحاد غیر از این خبر را یک طرف قرار بدهیم، و این خبر را هم یک طرف، و امر دائر بین این باشد که یا بقیة اخبار حجت واقع باشد و یا این خبر به تنهایی و اگر بخواهیم ملتزم بشویم به اینکه خبر به تنهایی حجت است و بقیة اخبار به صورت تخصیص از ادلة حجیت خبر واحد خارج است لازم می آید که تخصیص مستهجن به اعلى درجه خودش تحقق پیدا کند، و آن این است که جمیع افراد عام را از شمول عموم خارج کنید و تنها یک فرد در عام باقی بماند، این تخصیص اکثر فی غایه الاستهجان و الشناعه است.

مرحوم آخوند فرمودند که بر فرض که ادله حجیت، خبر سید مرتضی را شامل بشود، نتیجه اش این می شود که خبرهای بعد از این خبر و بعد از این نقل اجماع از دائره حجیت خارج شود و الا خبرهایی که قبل از این خبر سید مرتضی بوده اند، راهی برای تخصیص و اخراج آنها وجود ندارد، پس امر دائر است بین اینکه ما یا خبر سید مرتضی و همه خبرهای آحاد قبل از سید مرتضی را بگیریم و بعدی ها را محکوم به عدم حجیت بکنیم و یا بالعکس و هیچ تخصیص اکثر و استهجانی در این وجود ندارد.

اجماع سید بر عدم حجیت مطلق خبر واحد

این فرمایش مرحوم آخوند در حاشیه رسائل به حسب ظاهر، قابل قبول نیست، برای اینکه معقد اجماع مرحوم سید و مخبر به آن، این است که «خبر الواحد بطبیعت و باطلاقه لیس بحجه». اگر ما از سید مرتضی پرسیم که اجماعی که شما نقل می کنید، معقد اجماع چیست و بالاخره آن خبر واحدی که شما می خواهید متصف به عدم حجیتش کنید، عبارت از چیست؟ به عبارت روشن تر: آیا سید مرتضی برخلاف مدعای خودش، استدلال به اجماع می کند؟ یعنی در یک قسمت از مدعای خودش استدلال به اجماع می کند؟ یا بر همه مدعای خودش استدلال به اجماع می کند؟

همه مدعای سید این است که اخبار آحاد برأسها لیس بحجه، حالا می خواهد قبل از سید مرتضی باشد، یا بعد از سید مرتضی باشد، قبل از نقل اجماع او باشد یا بعد از نقل اجماع او باشد یعنی اگر کسی از سید مرتضی سؤال می کرد که نظر شما و ادعای شما راجع به حجیت خبر واحد چیست؟ ایشان بطور سالبه کلیه جواب می داد اصلاً خبر واحد اتصاف به حجیت ندارد، و این اجماعی را هم که ادعا فرموده در حقیقت به عنوان یک دلیل بر این مدعی نقل کردند. پس معلوم می شود که معقد اجماع و مخبر به ایشان، این است که خبر واحد بطور سالبه کلیه فاقد حجیت و فاقد اعتبار است. پس چطور ما این تبعیض و تفکیک را در رابطه با مخبر به و مفاد خبر سید مرتضی قائل بشویم؟

و این اختصاص به اینجا ندارد بلکه در همه موارد، اینطور است. اگر علامه در کتاب تذکره ادعا کرد مثلاً اجماع بر وجوب نماز جمعه را، معنای این اجماع ادعائی بر وجوب نماز جمعه چیست؟ معنایش این است که از زمان علامه به بعد نماز جمعه محکوم به وجوب است؟ یا مفاد اجماع علامه این است که در اسلام مثلاً در زمان حضور و غیبت نماز جمعه

محکوم به وجوب است؟ دیگر ارتباطی به زمان علامه و قبل و بعد ندارد. وقتی که سید مرتضی هم چنین ادعائی می کند، می خواهد بگوید که در اسلام، خبر واحد بطور سالبه کلیه لیس بحجه، پس یعنی چه که ما بین اخبار واحد قبل از خبر سید مرتضی و اخبار واحد بعد از خبر سید مرتضی، تفکیک قائل شویم؟ مفاد، عبارت از نفی حجیت به نحو اطلاق است.

بحث ما در اشکالاتی بود که به نحو عموم بر مطلق ادله حجیت خبر واحد شده است، که اگر یکی از این اشکالات وارد باشد، چون اشکال بر مطلق ادله حجیت خبر واحد است، نتیجه ما باید دست از حجیت خبر واحد برداریم، برای اینکه اشکال به آیه نبأ بالخصوص نیست، اشکال به مطلق ادله حجیت خبر واحد است. یک اشکال را ما ذکر کردیم، از آن اشکال چند تا جواب داده شده بود. جوابها نوعاً جوابهای خوبی بود الا بعضی از جوابها.

عدم شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به اخبار مع الواسطه

اشکال دیگری که این اشکال در رابطه با مسأله حجیت خبر واحد خیلی ثمره عملیه دارد، این است که ادله حجیت خبر واحد (از آیه نبأ و غیرها، هر چه که شما به عنوان دلیل بر حجیت اقامه کنید) اخبار مع الواسطه را نمی گیرد. اگر یک خبر واحدی بدون واسطه مطرح باشد، مثل اینکه فرض کنید ما شاگرد زراره و محمد بن مسلم بودیم، زراره آمد یک مطلبی را از قول امام صادق (علیه السلام) برای ما نقل کرد، ادله حجیت خبر واحد اینجا را می گیرد، که یک کسی بدون واسطه مطلبی را از قول معصوم برای شما نقل بکند، مثل این که ما شاگرد زراره و محمد بن مسلم بودیم، و اینها هر کدام بلا واسطه مطلبی را از صادقین (علیهما السلام) برای ما نقل می کردند. ولی این یک فرضی است که الان برای ما در رابطه با خبر واحد وقوع ندارد، برای اینکه فاصله بین ما و بین ائمه ما (علیهم السلام) خیلی زیاد و طولانی است لذا ادله حجیت خبر واحد این اخبار مع الواسطه که مبتلی به ما هست، را شامل نمی شود.

از دو نظر باید در این اشکال خوب دقت کنیم: یکی اینکه نقش این اشکال در مسأله حجیت خبر واحد، خیلی زیاد است و دیگر اینکه یک جهات دقیق علمی هم همراه خودش و تقریباتش و جوابهایش وجود دارد که باید دقت بشود. این اشکال به چند تقریر، بیان شده که هم تقریر، مختلف است و هم طبعاً جواب از این تقریرها مختلف خواهد بود.

یک تقریر این است که اینها از راه انصراف وارد بشوند. بگویند: ما قبول داریم که آیه نبأ و سایر ادله حجیت خبر واحد، خبر واحد را حجت می کند، لکن اینها از اخبار مع الواسطه که

مبتلا به ما هست در رابطه با ائمه (علیهم السلام)، انصراف دارند، همان طوری که بعضی از مطلقات انصراف به بعضی از افراد پیدا می کنند، می گویند ما مدعی هستیم که ادله حجیت خبر واحد از اخبار مع الواسطه انصراف دارد. بله اگر شما شاگرد زراره بودید، مفهوم آیه نبأ حکم می کرد به اینکه قول زراره حجت است، اگر شاگرد محمد بن مسلم بودید، آیه نبأ می گفت: قول محمد بن مسلم برای شما حجت است. اما اینجائی که این همه واسطه وجود دارد، دیگر آیه نبأ با اینکه مفهوم هم دارد، با اینکه مفهومش هم حجیت خبر عادل است، اما از اینطور خبرهای عادل دور و دراز آیه نبأ و امثال آیه نبأ انصراف دارد. پس تقریب اول این است که از راه انصراف وارد بشوند.

عدم انصراف ادله حجیت خبر واحد از اخبار مع الواسطه

اگر از این راه وارد شدند، می شود اینطور جواب داد که انصراف، یک چیزی نیست که همین طوری انسان بتواند ادعا کند. انصراف، منشأ لازم دارد. منشأ یا کثرت وجود است یا کثرت استعمال است که تحقیق این است که کثرت وجود هم منشأ انصراف نیست، بلکه همان کثرت استعمال منشأ برای انصراف و انس ذهن به آن مستعمل فیه است که کثرت استعمال در آن تحقق پیدا کرده، لکن هر دو فرضش را اینجا می آوریم. می گوییم شما که این اشکال را کردید و به انصراف قائل شدید آیا منشأ انصراف را کثرت استعمال می دانید یا منشأ انصراف را کثرت وجود می دانید؟ هیچ کدامش نسبت به خبر بلا واسطه تحقق ندارد. شما که می خواهید بگویید: مثلاً «صدق العادل» که مفاد ادله حجیت خبر واحد است، به خبر عادل بدون واسطه انصراف دارد، می گوییم: چرا انصراف دارد؟ آیا کثرت استعمال خبر عادل در خبر عادل بدون واسطه است یا کثرت وجود؟ کثرت وجود که در ناحیه مقابل است، الان و حتی همان زمان هم نوع خبرها با دو واسطه و سه واسطه نقل می شده، در همان زمانهای اولیه، واسطه تحقق پیدا کرد تا زمانهای بعدی تعدد واسطه بیشتر شد. پس کثرت وجود در «صدق العادل» نسبت به خبر عادل بلا واسطه نیست و کثرت استعمال هم هکذا.

آیا کلمه خبر عادل در خبر عادل بلا واسطه کثرت استعمال دارد بطوری که تا انسان کلمه خبر عادل را می شنود، روی آن انسی که به علت کثرت استعمال پیدا شده، توی ذهنش خبر عادل بلا-واسطه می آید؟ پیدا است که چنین چیزی نیست و شاهدش هم این است که ما این همه برای شما «صدق العادل» را مطرح کردیم، هیچ در ذهنتان نیامد که مقصود خبر عادل

بلا واسطه است. پس انصراف درست نیست.

عدم وجود واسطه زیاد بین صاحبان کتب اربعه و ائمه معصومین (علیه السلام)

ثانیا: بر فرضی که انصراف تحقق داشته باشد، شما فکر می کنید که ما به نسبت فاصله زمانی زیادی که با ائمه معصومین (علیهم السلام) داریم، وسائط هم زیاد است، یعنی اگر در زمان کلینی و شیخ و صدوق سه، چهار، پنج، واسطه وجود داشت، لابد دیگر زمان ما بیست یا بیست و پنج واسطه وجود دارد، ولی مسأله، اینطور نیست. مسأله این است که این کتابهای روایی ما مخصوصا کتب اربعه ما، این خصوصیت را دارند که نسبتشان به مؤلفشان و صدورشان از اصحاب، یک مسأله قطعی است، یعنی اینطور نیست که اگر ما الان بخواهیم یک مطلبی را از کتاب کافی کلینی روایت کنیم، به ما اعتراض کنند، بگویند: بین شما و کلینی چند صد سال فاصله است، وسائط بین شما و کلینی از نظر روایت کتاب کافی چه کسانی هستند؟ درست است که حالا- این روش در بین علماء و مشایخ ما وجود دارد، که اینها هر کدام از استاد خودشان یک اجازه روایتی گرفته اند و اگر بخواهیم وسائط بین آنها و بین این کتب اربعه را بشناسیم، وسائطشان موجود است. اینهایی که مشایخ اجازه بودند و در باب روایت و نقل حدیث وارد بودند و تخصص داشتند، درست است که بین خودشان و بین همین جوامع اربعه معتبره ما، دارای وسائط هستند کما اینکه شاید در همان کتاب عقل و جهل یا کتاب اربعین حضرت امام (قدس سره) یک وقتی من نسخه خطیش را ملاحظه می کردم که به خط خود ایشان بود، دیدم وقتی ایشان حدیث اول را نقل می کنند، یکی یکی مشایخ اجازه خودشان را به ترتیب نقل می کنند تا می رسانند به کتاب کافی و کتب اربعه دیگر و سایر مشایخ اجازه هم این را داشته اند خود من هم از مرحوم آقا بزرگ تهرانی صاحب الذریعه الی تصانیف الشیعه، همین اجازه روایتی مسلسل را دارم.

یک وقتی من تقریرات فقه مرحوم آقای بروجردی (قدس سره) را برای ایشان به نجف فرستادم، ایشان در نامه ای که برای من نوشتند، نوشتند ضمن تشکر از این که کتابها را برای من فرستادید، من به نظرم آمد که یک هدیه ای به شما بدهم و هدیه ام این اجازه روایتی بود که برای من فرستادند که الان هم این اجازه به خط ایشان هست و شاید آخرین اجازه روایتی هم که ایشان صادر کردند، همین اجازه بود چون مدت کمی بعد از این اجازه رحلت کردند. یک چنین چیزی هست، اما این نه به این معنی است که برای این مسأله، ضرورت، وجود داشته

باشد، یعنی فرض کنید چون من اجازه روایتی دارم، الان می توانم از کتاب کافی کلینی به استناد این اجازه ای که دارم، نقل کنم و روایت کنم و اگر بعضی از شما فاقد این اجازه باشید، حق نداشته باشید از کتاب کافی کلینی نقل کنید. مسأله، اینطور نیست، چون اسناد و انتساب کتاب کافی به کلینی به همین کیفیتی که در اختیار من و شما هست، یک مطلبی است که تقریباً قطعی است، لذا جایز است که هر کسی مستقیماً از این کتاب نقل کند، لذا می بینید که صاحب وسائل با اینکه شاید چند قرن زمانش متأخر از این کتاب اربعه بوده، مع ذلک وقتی که در کتاب وسائل روایات را می خواهد نقل کند، می گوید: محمد بن یعقوب از چه کسی نقل کرد.

اگر یک کسی از صاحب وسائل پرسد: شما از کجا می دانید که کلینی این معنی را نقل کرده که می گوید: محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابراهیم بن هاشم، بین زمان شما و زمان کلینی که صدها سال فاصله بوده؟ شما مگر کلینی را ملاقات کرده اید که کلینی این روایات را به این صورت برای شما نقل کند؟ پس به چه مجوزی شما می گوید: کلینی اینجوری نقل کرده، شیخ اینجوری نقل کرده، صدوق در من لا یحضر اینجوری نقل کرده است، مگر شما شاگرد این بزرگان سه گانه بوده اید؟ ایشان جواب می دهند: اولاً ما هم اجازه داریم، اما آن اجازه نقشی در این نقل ندارد، چون اسناد این کتابها و انتسابش به صاحبانش یک امر کالمسلمی است، لذا نیاز به اجازه ندارد و هر کسی که فاقد اجازه هم باشد، می تواند از این کتابها استفاده کند و حتی به استناد این کتابها اجتهاد کند و رساله بنویسد، مانعی ندارد. لذا نتیجه این می شود که وسائط بین ما و بین ائمه ما (علیهم السلام) تقریباً همان وسائط زمان کلینی و شیخ صدوق و امثال ذلک است. اینطور نیست که با این فاصله زمانی، وسائط زیاد شده باشد، بلکه ما حالا وسائل را که دست می گیریم کلینی در صدر روایت است، سه الی چهار تا واسطه دیگر در کار است، بعد منتهی به امام معصوم (علیه السلام) می شود.

نتیجتاً اگر فرضاً انصراف هم درست باشد، انصراف دارد از آنجائی که بیست تا سی تا واسطه دارد، اما از آنجائی که دوتا، سه تا، چهارتا، واسطه حداکثر وجود دارد، هیچ وجهی ندارد که ادله حجیت خبر واحد نسبت به آنها انصراف داشته باشد و ما بحمد الله از این جهت مثل این می ماند که شاگرد کلینی و صدوق و شیخ طوسی (علیهم الرحمه) هستیم.

اختصاص انصراف به ادله لفظیه

علاوه؛ (برای تکمیل جواب از این اشکال این نکته را هم باید اضافه کرد) انصراف اصولاً

مال ادله لفظیه است، باید دلیل لفظی باشد مثل «صدق العادل». اگر دلیل ما لفظی بود، پای انصراف و شبهه انصراف مطرح بود، لکن بعد ما می گوئیم که عمده دلیل ما بر حجیت خبر واحد، بنای عقلا با عدم ردع شارع است. در بنای عقلا معنی ندارد کسی ادعای انصراف کند، مگر اینکه به یک صورت دیگر در اینجا مسأله را مطرح کند، بگوید که بنای عقلا دلیل لبی است و دلیل لبی، قدر متیقن دارد، قدر متیقنش اخبار بلا واسطه است، اما اگر خبر مع الواسطه شد، ما شک داریم که بنای عقلا در اخبار مع الواسطه بر عمل به این اخبار هست یا نه، اینجا ما قبول می کنیم ولی به یک شرط، می گوئیم: اگر ما شک کردیم، حق با شماست، برای اینکه ادله لیه که می گویند: باید بر قدر متیقن اقتضار کرد، مال آنجائی است که نسبت به غیر قدر متیقن، مشکوک باشد، اما اگر ما گفتیم که در بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه فرقی نمی کند بین اینکه واسطه باشد یا واسطه نباشد؟ کما اینکه ما می بینیم، یک مطلبی را کسی بلا واسطه برای انسان نقل بکند یا با دو سه واسطه که همه ثقه هستند، در وثاقتشان جای تردید نیست، آیا از نظر عقلا و ترتیب اثر، بین اینها فرق وجود دارد؟ اگر ما تردید کردیم، مسأله اقتضار بر قدر متیقن، مطرح است، اما در این رابطه با توجه به بنای عقلا هیچ گونه تردیدی نداریم. پس این تقریب به این صورت قابل جواب است.

پرسش:

۱ - جواب مرحوم آخوند(ره) از اشکال شمول خبر سید(ره) نسبت به خود خبر سید چیست؟

۲ - اشکال استاد بر جواب مرحوم آخوند(ره) را بیان کنید.

۳ - اشکال عدم شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به اخبار مع الواسطه را تقریب کنید.

۴ - جواب از انصراف ادله حجیت خبر واحد از اخبار مع الواسطه چیست؟

۵ - اختصاص انصراف به ادله لفظیه بیانگر چیست؟

ص: ۴۷۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم که یکی از اشکالات مهم که به مطلق ادله حجیت خبر واحد شده است این است که این ادله، اخبار مع الواسطه را شامل نمی شود و عرض کردیم این اشکال، اشکال مهمی است و اگر این اشکال وارد باشد، تقریبا از نظر فقه، مشکلاتی به وجود می آورد.

تقریب این اشکال، به وجوهی بود: یکی از راه انصراف بود، که دیروز جوابش را ملاحظه فرمودید.

عدم شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به اخبار مع الواسطه

در تقریب دوم این اشکال از راه دیگری وارد شده اند و آن این است که می گوید: «صدّق العادل» و به عبارت دیگر: تعبّد به حجیت خبر عادل، این نمی تواند یک شیئی باشد که ارتباطی به شارع نداشته باشد مثلا- همان طوری که شما در باب استصحاب به دلیل لا تنقض، حجیت شرعیّه استصحاب را ثابت می کنید، آنجا می گویند: این حجیت شرعیّه استصحاب،

در یک محدوده خاصی هست و آن محدوده این است که یا باید مستصحب، خودش حکم شرعی باشد، و یا موضوع برای یک حکم شرعی و مرتبط با یک حکم شرعی باشد، اما اگر یک مستصحبی داشته باشیم که نه خودش حکم شرعی باشد و نه موضوع برای یک اثر و حکم شرعی باشد، اینجا دیگر «لا تنقض الیقین بالشک» که به عنوان یک حجیت شرعی، استصحاب را معتبر می‌کند، نمی‌تواند پیاده بشود، در باب «صدق العادل» هم مسأله همینطور است. آنجائی که قول عادلانه خودش حکم شرعی باشد و نه موضوع و مرتبط با یک حکم شرعی باشد، و لو اینکه این مخبر هم در اعلی درجه عدالت باشد، اما «صدق العادل» او را شامل نمی‌شود.

بعد می‌گویید که در آنجائی که اخبار بلاواسطه باشد، مثل همان مثالی که دیروز عرض کردیم، اگر انسان شاگرد زراره یا محمد بن مسلم باشد و زراره مستقیماً قول امام معصوم (علیه السلام) را نقل بکند و فرمایش امام معصوم را مورد اخبار قرار بدهد، آنجا هیچ مشکلی نیست، مخبر به خبر زراره، همان قول الامام (علیه السلام) است، مثل آنجائی که من و شما بلا واسطه، مطلب را از امام بشنویم، که امام مثلاً فرمود: «صلاه الجمععه واجب»، پس اینجا مشکلی ندارد، اما آنجائی که مسأله واسطه در کار است، و لو اینکه وسائط هم قلیل باشد مثلاً دو یا سه واسطه در کار باشد، «صدق العادل» در اینجا پیاده نمی‌شود، مثل همان مثالی که ظاهراً در کلام شیخ (علیه الرحمه) است: اگر شیخ طوسی حدیثی را از مفید (علیه الرحمه) نقل بکند، مفید هم از صدوق نقل بفرماید، صدوق هم مثلاً از استاد خودش ابن ولید نقل بکند، او هم از یک راوی، نقل بکند آن هم بگوید که من این مسأله را از امام (علیه السلام) سؤال کردم، حالا یا شفاها یا مخاطبه، امام هم در جواب سؤال من اینطور مرقوم فرمودند، یا جواب شفاهی دادند، آن وقت مستشکل می‌گویید: ما اول با اخبار شیخ طوسی، برخورد می‌کنیم. مخبر به شیخ طوسی قول امام معصوم نیست بلکه مخبر به او قول مفید (علیه الرحمه) است، یعنی شیخ طوسی وقتی که می‌خواهد جریان را برای ما نقل کند، می‌گوید: «حدثنی و اخبرنی المفید قدس سره» پس مخبر به شیخ طوسی، حدیث المفید و خبر المفید است آن وقت باید بیاییم روی این خبر المفید یک دقتی بکنیم که آیا خبر المفید خودش حکم شرعی است؟ خبر المفید که لیس بحکم شرعی؟ آیا موضوع برای یک اثر شرعی است؟ یک جائی است که روی خبر المفید، یک اثر شرعی بار شده و خبر المفید به عنوان موضوع برای یک اثر شرعی قرار گرفته؟ ما می‌بینیم که «خبر المفید لم یترب علیه فی الشریعه اثر و لم یکن موضوعاً لاثر

شرعی» و اینطور نیست که در لسان روایات ما، یک اثر شرعی روی خبر المفید و اخبار المفید مترتب شده باشد.

آن وقت اشکال در این است که بعد از آنکه مخبر به شیخ طوسی، عبارت از خبر المفید است، «صدق العادل»، قول و خبر شیخ طوسی را شامل نمی شود که اولین کسی است که ما با او برخورد کردیم و مثل اینکه دارد برای ما حدیث می کند. اولین شخص شیخ طوسی (علیه الرحمه) است. ایشان می فرماید: «حدثنی المفید» مخبر به آن، عبارت از خبر المفید و حدیث المفید است، این می گوید: همین جا «صدق العادل» لنگ می شود و نمی تواند خبر شیخ طوسی را شامل بشود، برای اینکه اگر «صدق العادل» بخواهد خبر شیخ طوسی را شامل بشود، باید مخبر بهش یا خودش حکم شرعی باشد، یا موضوع و منشأ برای یک اثر شرعی باشد، و هیچ کدام از این دو تا تحقق ندارد.

عرض کردم: خصوصیت این اشکال این است که در آن اشکال قبلی که ما مسأله انصراف را مطرح می کردیم، می شد بپذیریم که اگر وسائط دوتا، سه تا، چهارتا باشد، مسأله انصراف، تحقق ندارد، اما اگر بیست واسطه تحقق پیدا کرد، آنجا زمینه ای برای ادعای انصراف تحقق پیدا می کند. اما در این اشکال حتی اگر یک واسطه هم در کار باشد، یعنی حتی اگر محمد بن مسلم از زراره نقل بکند - یک واسطه - باز این اشکال و این تقریر اینجا پیاده می شود، برای اینکه مخبر به زراره، قول محمد بن مسلم است و قول محمد بن مسلم، نه اثر شرعی و حکم شرعی است و نه موضوع برای اثر شرعی است و در لسان شریعت، شارع یک اثری بر قول محمد بن مسلم بار نکرده، مثل آثاری که بر سایر موضوعات برای احکام بار شده است.

عدم لزوم حکم شرعی بودن یا موضوع حکم شرعی بودن خبر

این اشکال به این تقریب جوابش تا حدی روشن است و خلاصه جوابش این است که هم در اینجا و هم در باب استصحاب همینطور است، یک آیه و روایتی نیامده که این عنوان در آن باشد که در مخبر به، در خبر عادل باید یا خودش حکم شرعی باشد، یا خودش موضوعی از موضوعاتی که اسلام و شارع روی آن اثر شرعی و حکم شرعی بار کرده باشد. یک آیه و روایتی تحت این عنوان نیامده. شما از راه دیگری این مطلب را بدست می آورید. از باب اینکه شارع بما آنه شارع و فی عالم التشريع، (شارع، هم شارع است هم خالق، دو بعد در کار شارع وجود دارد لکن آن بعدی که به ما مربوط است، این است که شارع بما هو شارع و در

موقعیت تشریح (حکیم محض است و رعایت حکمت به تمام معنی را می کند و از شارع در جوّ تشریح، کار لغو صادر نمی شود، لذاست که در باب تمسک به اطلاق، شما مقدماتی را مطرح می کنید و از آن مقدمات تعبیر می کنید به مقدمات حکمت و می گوئید: لازمه حکیم بودن شارع در جوّ تشریح این است که اگر یک «اعتق رقبه» را گفت و در مقام بیان تمام الموضوع بود، عنوان اهمال و اجمال در کار نبود و قرینه ای بر تقیید نیاورد و مثلا- قدر متیقن در مقام مخاطب هم وجود نداشت، ما استفاده می کنیم که تمام الموضوع برای وجوب، عبارت از عتق الرقبه است و الا اگر این مقدمات باشد و مع ذلك تمام الموضوع، عتق الرقبه نباشد، این با حکمت منافات دارد، «و لا ینبغی ان یصدر من الشارع الحکیم فی تشریح». در اینجا هم مسأله اینطور است. فرض بفرمایید ادله حجیت خبر واحد همان طوری که مکرر عرض کردیم در یک «صدق العادل» پیاده و خلاصه می شود، شارع فرمود: «صدق العادل» و شما خودتان می گوئید: این وجوب تصدیق عادل در مقام تشریح، حتما باید مخبر به آن، یک چیزی باشد که ارتباط به شارع داشته باشد و الا اگر عادل بیاید یک مطلبی را بگوید که نه خودش حکم شرعی است و نه هیچ ارتباطی با حکم شرعی دارد، این با حکمت شارع منافات دارد و «صدق العادل» نمی تواند این معنی را بگوید. در باب استصحاب هم روی همین ملاک است. لذا ما نباید روی عبارت تکیه کنیم که «یجب ان یکون المخبر به حکما شرعیا او ذا اثر شرعی و ذا حکم شرعی» در باب استصحاب هم روی این عبارت نباید تکیه کرد، آنچه که باید روی آن تکیه کرد این است که این «صدق العادل» باید جوری باشد که بی ارتباط به شارع در بعد تشریح نباشد، یک چیزی نباشد که هیچ مرتبط به شارع از نظر بعد تشریحی نباشد، اگر این باشد، با حکمت شارع منافات دارد و مستلزم لغویت است «و لا ینبغی ان یصدر اللغو من الشارع الحکیم». پس این معنی را باید رعایت کرد.

منتهی شدن اخبار مع الواسطه به قول الامام

وقتی که این معنی پیش می آید می گوئیم: شما فرق بگذارید، یک وقت شیخ طوسی از شیخ مفید نقل می کند که شیخ مفید از صدوق نقل کرد که مثلا فلان عالم در فلان سال وفات کرد، اینجا هر جوری شما بخواهید مخبر به شیخ طوسی را به شارع مرتبط بکنید، ارتباطی ندارد. مخبر به شیخ طوسی اخبار المفید است، مخبر به اخبار المفید هم خبر الصدوق است، مخبر به خبر صدوق هم این است که مثلا فلان عالم در فلان سال فوت کرده که هیچ دخالتی

در یک اثر شرعی و حکم شرعی ندارد. اینجا حرف درست است، نه تنها در اینجا درست است، بلکه آنجائی هم که بلاواسطه باشد این اشکال وارد است، یعنی اگر شما مستقیماً از خود صدوق هم این معنی را می شنیدید بدون اینکه شیخ و مفید واسطه در این خبر باشند، باز هم «صَدَقَ الْعَادِلُ» پیاده نمی شد، اما در اخبار مع الواسطه خصوصیتش این است که بالاخره مخبر به عبارت از «قال الامام الصادق (علیه السلام): صلاة الجمعة واجبه» است. اگر «صَدَقَ الْعَادِلُ» قول شیخ طوسی را گرفت به لحاظ اینکه منتهای این سلسله و این نقل ها عبارت از قول امام صادق (علیه السلام) «صلاة الجمعة واجبه» است آیا شمول «صَدَقَ الْعَادِلُ» نسبت به قول شیخ و خبر شیخ، یک مسأله ای است که مستلزم لغویت است؟ یک مسأله ای است که با حکمت شارع در مقام تشریح منافات دارد؟ یعنی کسی اعتراض می کند که چه ارتباطی به شارع دارد؟ این کمال ارتباط را با شارع دارد.

به عبارت روشن تر: اگر ما دید خودمان را منحصر بکنیم به مخبر به شیخ طوسی، و دیگر یک قدم هم بالاتر نرویم، مخبر بهش قال المفید است، حدثی المفید است و اخبارنی المفید است و اخبارنی المفید به تنهایی، لیس بحکم شرعی و لا ذا اثر شرعی، اما اگر اخبارنی المفید را به عنوان راه و طریق برای اخبارهائی که بالاخره منتهی به قول المعصوم (علیه السلام) و به فرمایش امام صادق (علیه السلام) می شود گرفتیم که ایشان فرمودند: «صلاة الجمعة واجبه» آیا شمول «صَدَقَ الْعَادِلُ» از همان اول نسبت به این خبر شیخ به لحاظ اینکه مخبر به اولیش عبارت از خبر المفید است و خبر المفید به تنهایی هیچ نقشی ندارد و هیچ ارتباطی با حکم شرعی ندارد، شمول «صَدَقَ الْعَادِلُ» نسبت به شیخ طوسی هیچ مشکلی از نظر ارتباط به شارع و از نظر حجیت شرعیه پیدا می کند؟ ظاهر این است که نه! ما اگر در حدثی المفید بایستیم و دیگر بالاتر نرویم، معنی ندارد «صَدَقَ الْعَادِلُ» قول شیخ طوسی را شامل بشود، چون مخبر به آن، همان قول المفید است، اما اگر نخواهیم آنجا بایستیم و از آنجا منتهی به یک حکم شرعی منقول از امام معصوم (علیه السلام) بشویم، ظاهرش این است که هیچ گونه لغویتی در کار نیست و مقام حکمت شارع در بعد تشریح هم کاملاً رعایت شده و اینطور نیست که منافاتی با حکمت شارع در کار باشد. این هم یک تقریب.

شرط موضوع خارجی در صورت مخبر به واقع شدن

تقریب دیگر، نظیر همین تقریب است اما قالبش عوض می شود و عنوانش هم یک مقدار

تغییر می کند. این تقریب که تقریب سوم برای اشکال است، روی این بعد تکیه می کند که ما باید این معنی را بپذیریم که در این اخبار مع الواسطه آن اولین کسی که ما با او برخورد می کنیم که عبارت از شیخ طوسی است که ایشان می فرماید: حدثنی المفید، این مخبره شیخ طوسی، یک موضوع خارجی است و خودش، حکم شرعی نیست. این دارد یک واقعیت تکوینی را اخبار می کند، ما که نبودیم بینیم که شیخ مفید روایت را برای شیخ طوسی نقل کرده، اگر ما بودیم و می دیدیم علم پیدا می کردیم که شیخ مفید حدّث الشیخ الطوسی، اما ما فقط با شیخ طوسی مواجه هستیم. شیخ طوسی، یک موضوع واقعی و یک موضوع خارجی را اخبار می کند، ما هم که خودمان نبودیم و این واقعیت را نشنیدیم، ما هستیم و اخبار شیخ طوسی «بأنه حدّثه المفید». این «حدّثه المفید، من الموضوعات الخارجیه». بعد می گوید: آنجائی که موضوعات خارجیه، مخبره واقع می شود دو خصوصیت باید در آن وجود داشته باشد: یک خصوصیت اینکه دارای اثر شرعی باشد و خصوصیت دوم اینکه اثر شرعی هم غیر از این «صدّق العادل» باشد. یک اثر شرعی مغایر با این «صدّق العادل» که خودش هم من الاثار الشرعیه است باید داشته باشد.

لزوم استحاله از بودن «صدّق العادل» اثر شرعی برای خودش

اما آن بعد اولش در اشکال قبلی مطرح شد که چرا موضوع خارجی باید دارای اثر شرعی باشد، اما اضافه ای که این تقریب دارد، روی همین نکته اش است که می گوید: کسی خیال نکند که اگر موضوع خارجی، مخبره واقع شد، لازم است مخبره، اثر شرعی داشته باشد، حالا در ذهنش بیاید که اثر شرعی هم همین حکم مستفاد از «صدّق العادل» باشد، می گوید:

این نمی شود، - حالا چرا نمی شود عرض می کنم - می گوید: باید مثل این باشد که عادل می کند «بأنّ زیدا عادل مثلاً» اگر یک عادل اخبار کرد به عدالت زید، این مطلب درست است، عدالت زید موضوع خارجی است و دارای اثر شرعی است و اثر شرعی هم غیر از «صدّق العادل» است، برای اینکه اثر شرعی عدالت زید این است که انسان پشت سرش می تواند نماز بخواند و جزء شهود و عدلین در باب طلاق می تواند واقع بشود و شوهر در حضور او می تواند زوجه خودش را طلاق بدهد، و همینطور آثار زیادی که در شریعت مترتب بر عدالت شده، اما اگر بخواهد که مخبره ای که موضوع خارجی است، آن موضوع خارجی دارای اثر شرعی باشد، و اثر شرعی هم خود همین وجوب تصدیق عادل باشد، مثل همین

اخبار مع الواسطه وقتى كه شيخ طوسى مى گويد: «حدثنى المفيد»، اين «حدثنى المفيد»، موضوع خارجى است و اين موضوع خارجى، اثر شرعى ندارد جز همين «صدق العادل».

يك اثر شرعى ديگرى، غير از مسأله وجوب تصديق كه مفاد همين «صدق العادل» است، در خبر المفيد تحقق ندارد.

بگوئيد: چه مانعى دارد كه «صدق العادل» قول شيخ طوسى را شامل بشود به لحاظ اينكه مخبر بهش، موضوع براى همين وجوب تصديق عادل است؟ مستشكل مى گويد: غير معقول است، براى اينكه وقتى كه «صدق العادل» مى خواهد يك موضوع خارجى را شامل بشود، بايد ناظر باشد و در رتبه متقدمه، شما يك اثر شرعى تصور بكنيد، مثل همان جواز صلاه خلف العادل و خلف زيد العادل تا اين «صدق العادل» با نگاه به آن اثر، اخبار به عدالت زيد را شامل بشود. پس بايد يك اثر شرعى در رتبه متقدمه بر «صدق العادل» وجود داشته باشد، اما اگر «صدق العادل» بخواهد مخبر بهى را شامل بشود كه هيچ اثرى غير از نفس اين «صدق العادل» بر آن ترتب پيدا نمى كند، مثل همين حديث المفيد و خبر المفيد در آنجائى كه شيخ طوسى مى فرمايد: «حدثنى المفيد» اين معنايش اين است كه «صدق العادل» در رتبه متقدمه بر خود «صدق العادل» باشد و اين، يك امر مستحيل و امر غير معقولى است و فرض اين است كه حديث المفيد هم هيچ اثر شرعى ديگرى غير از نفس اين «صدق العادل» ندارد.

اين هم يك اشكال و تقريب است و شايد به يك معنا، دقيق تر از تقريب قبلى است.

مرحوم محقق نائينى (ره) از اين تقريب جوابى ذكر كردند كه دقت بفرمائيد.

پرسش:

۱ - تقريب دوم اشكال عدم شمول ادله حجيت خبر واحد نسبت به خبرى كه حكم شرعى يا موضوع حكم شرعى نباشد را بيان كنيد.

۲ - جواب از اشكال فوق چيست؟

۳ - آيا اخبار كتب اربعه داراى اثر شرعى است؟ توضيح دهيد.

۴ - تقريب سوم اشكال عدم شمول ادله حجيت خبر واحد نسبت به اخبار مع الواسطه را بيان كنيد.

ص: ۴۸۶

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تقریب سومی که برای اشکال شده بود به این برمی گشت که «صدّق العادل» در آنجائی که عادل به یک موضوع خارجی اخبار می کند و باید آن موضوع خارجی دارای یک اثر فردی باشد، اگر بخواهد اثر فردی آن، عبارت از خود این «صدّق العادل» باشد، معنایش این است که «صدّق العادل» به لحاظ خود «صدّق العادل» صادر شده باشد.

جواب مرحوم نائینی (ره) از تقریب سوم اشکال اخبار مع الواسطه

مرحوم محقق نائینی (قدس سره) یک جوابی از این اشکال داده اند که با اینکه معمولاً کلمات مغلق ایشان در تبیین مراد ایشان واضح و روشن است لکن در اینجا کلامشان دو احتمال دارد: روی یک احتمال، کلامشان مورد موافقت است و روی احتمال دیگر نمی تواند جواب از اشکال باشد.

کلام ایشان این است که می فرمایند: این اشکال روی آن مبنائی که ما در باب حجیت

امارات اختیار کرده ایم، جوابش روشن است، و بلکه اصولاً- غیر وارد است. مبنای ایشان در باب امارات این است که مجعول شارع را عبارت از طریقت می داند. گاهی تعبیر به وسطیت در اثبات می کند یعنی صلاحیت دارد یک حد وسط در قیاس منطقی برای اثبات اکبر برای اصغر باشد. می فرمایند: روی مبنای ما، این تقریب و این اشکال اصلاً توجه پیدا نمی کند.

چرا؟ در بیان علت، از صدر و ذیل کلامشان دو جور استفاده می شود و دو احتمال در کلام ایشان جریان پیدا می کند:

یک احتمال که در ذیل کلام بیشتر روی این تکیه دارند این است که می فرماید: اینجائی که مخبر به، عبارت از خبر المفید است، در همان مثالی که مکرر عرض شد، چه مانعی دارد که دلیل حجیت که اثبات می کند طریقت را، بگوید که خبر الشیخ همان که با شما برخورد کرده و شما خبر را از او گرفتید، این طریقت دارد برای اثبات مدعا و مخبر بهش که عبارت از «حدثنی المفید و خبر المفید» است؟ می فرماید: چه مانعی دارد که دلیل حجیت بیاید قول شیخ را به عنوان یک طریق، آن هم طریق عام شرعی حجت بکند و معنای حجیت خبر شیخ ثابت شدن مدعای این خبر است و مدعای این خبر، همان اخبار المفید است. چه مشکلی در این رابطه وجود دارد که شارع خبر شیخ را طریق کامل شرعی قرار بدهد الی ثبوت خبر شیخ؟ همان طوری که اگر شما علم وجدانی پیدا می کردید به اخبار مفید، شارع از طریق اخبار شیخ این اخبار مفید را برای شما اثبات می کند. این چه مانعی دارد.

ذیل کلام این را می گوید و اگر این باشد، این نمی تواند حل اشکال بکند، برای اینکه فرض این است که شارع در عالم تشریح وقتی می خواهد یک موضوع خارجی را اثبات بکند، باید به لحاظ یک اثر شرعی و ترتب یک اثر فرعی اثبات کند. شارع در عالم تشریح نمی گوید: اگر عادل اخبار کرد هذا الیوم ایض و بدون اینکه اثری بر ایضیت این یوم در شرع بار شده باشد، شما حکم بکن «بان هذا الیوم ایض». باید ایضیت این یوم، موضوع و مرتبط به یک حکم شرعی باشد که شارع ما را به وسیله اخبار عادل متعبد بکند «بان هذا الیوم ایض».

اگر مسأله، این است، از مرحوم آقای نائینی (قدس سره) سؤال می شود که شارع وقتی که به واسطه خبر شیخ و طریقت خبر شیخ گفت که خبر المفید ثابت، این خبر مفید ارتباطش با شرع چه ارتباطی است؟ این خبر المفید چه ارتباطی با حکم شرعی و ترتب اثر شرعی دارد؟ لابد باید ایشان بفرمایند که شارع خود خبر المفید را طریق قرار داده. پس معنای اشکال این شد که جعل الطریقه برای خبر شیخ به لحاظ همین جعل طریقت است چون اگر جعل

طریقت را ما کنار بگذاریم، یک اثر شرعی در خبر المفید مترتب نمی شود. «ماذا يترتب على خبر المفيد من الاثر؟» باید بگوییم: اثرش این است که چون خبر المفید یک مصداق از خبر عادل است، شارع لباس طریقت فرعی به این پوشانده، پس معنایش این شد که «صدق العادل» ی که مفادش جعل طریقت است، شمولش نسبت به خبر شیخ به لحاظ خود همین «صدق العادل» است، نه به لحاظ یک اثر دیگری مثل اقتدای به زید عادل یا شهادت عادل و حضورش در مسأله طلاق. پس ذیل کلام ایشان این معنی را دلالت دارد و این نمی تواند جواب از اشکال باشد.

اما صدر کلامشان یک مطلب دیگری را دلالت می کند، تقریباً نظیر آن چیزی که ما دیروز در جواب از تقریب دوم، ذکر کردیم که اگر مرادشان همین باشد، این یک حرف درستی است و آن این است که ایشان می فرماید: مانعی ندارد که «صدق العادل» جعل طریقت برای خبر شیخ بکند، با اینکه مخبربہش عبارت از یک موضوع خارجی است و آن موضوع خارجی هم خبر المفید است، مع ذلك مانعی ندارد، برای اینکه این خبر المفید، در عنوان خبر المفید، واجد نیست. خبر المفید هم مخبربہش خبر الصدوق است، خبر الصدوق هم مخبربہش خبر ابن الولید است، خبر ابن الولید هم مخبربہش خبر الصفار است، خبر الصفار مخبربہش قول امام یا نوشته امام (علیه السلام) است. پس در حقیقت چون منتفی می شود، ولو به تعبیر ایشان با الف واسطه، الی قول الامام (علیه السلام) لذا هیچ مانعی ندارد که مسأله «صدق العادل» ی که جعل طریقت می کند، مخبربه خبر شیخ را به این کیفیت ثابت بکند. این جوابشان درست است.

عدم اختصاص جواب مرحوم نائینی (ره) به مبنای خودشان

لکن یک اشکالی به ایشان وارد است و آن اشکال این است که اگر ما بخواهیم اینجوری از اصل اشکال جواب بدهیم، زمانی که جواب از تقریب دوم را دادیم و جواب از تقریب سوم را هم به همین کیفیت می دهیم، اشکال به مرحوم محقق نائینی این است که شما فرمودید: روی مبنای شما این اشکال نیست، در حالی که روی مبنای دیگران هم اشکالی نیست، برای اینکه ما هم که «صدق العادل» را به معنای جعل طریقت نمی دانیم، و مجعول در باب امارات را طریقت و تتمیم کشف نمی دانیم، ما هم همین حرف را می زنیم، ما هم همین بیان را داریم، ما هم می گوییم: «صدق العادل» قول شیخ طوسی را می گیرد، مخبربہش خبر المفید است، خبر

المفید هم موضوع خارجی است، و هیچ اثر شرعی غیر از نفس همین وجوب تصدیق ندارد، لکن چون خبر المفید انقطاع پیدا نمی کند، دنباله خبر الصدوق الی خبر الصفار و الی قول الامام المعصوم (علیه السلام) است، همین مقدار که در سلسله اثبات قول امام معصوم یا کتابت امام معصوم (علیه السلام) قرار بگیرد، همین کفایت می کند در ارتباط به شارع. لازم نیست که خبر المفید بعنوانه و مستقلاً موضوع برای یک اثر فرعی خاص باشد، همین مقدار که در سلسله اثبات یک اثر شرعی مربوط به شارع قرار می گیرد، کافی است و نه دور لازم می آید، نه لغویت همان طوری که در جواب از تقریب دوم بیان کردیم.

پس خلاصه اینطور شد که اولاً: صدر و ذیل کلام محقق نائینی، دو حرف می زند. صدر کلامشان درست است، اما اشکال به صدر همین است که چرا می فرمائید: «لا- یتوجه علی مختارنا فی مسأله حجیه الامارات»، روی غیر مختار شما هم عین همین جواب داده می شود، بدون اینکه فرقی بین مختار شما و مختار دیگران باشد و اگر منظور ذیل کلامشان باشد با قطع نظر از صدر، اصلاً جواب صحیحی نخواهد بود.

وجوب تقدّم موضوع بر حکم

آخرین تقریب که تقریب چهارم در اصل اشکال و اخبار مع الواسطه است (این تقریبات تا حدی به هم نزدیک است، لکن شکلها و قالبهایش با هم فرق می کند) این است که مستشکل می گوید: شما به ما یاد داده اید که ارتباط بین حکم و موضوع حکم همیشه به این کیفیت است که رتبه موضوع، تقدم بر حکم دارد و رتبه حکم، متأخر از موضوع است. پس هر حکمی بخواهد ثابت شود، باید در رتبه متقدمه، موضوعش ثابت شده باشد و الا قبل از ثبوت الموضوع، حکم ترتب پیدا نمی کند. اینجا که می آییم در همین مثال اخبار شیخ با حدّث المفید، آنچه شما وجدانا احراز کرده اید این است که شیخ به شما خبر داده. اخبار شیخ، یک چیزی است که شما با حواس ظاهری خودتان احراز کرده اید و هیچ تردیدی ندارید. اما مخبرباهش چیست؟ مخبرباهش «اخبار المفید بالنسبه الی الشیخ» است. این را شما می دانید و احراز کرده اید؟ علم وجدانی دارید به اینکه مفید به شیخ یک چنین خبری داده و یک چنین حدیثی را مفید برای شیخ نقل کرده؟ یا بیشتر از این نیست که شیخ می گوید: «حدثنی المفید»، اما اگر از ما پرسند که شما قسم می خورید که مفید به ایشان این حدیث و این خبر را داده، ما راهی برای احراز و اثبات این معنی نداریم. پس اصل این معنی که «ان المفید اخبار الشیخ و

حدّث الشیخ» یک مطلب وجدانی و مطلب محرز بالوجدان نیست. حالا که بالوجدان ثابت نیست، یک بیّنۀ خارجی هم که نیامده شهادت بدهد که دو نفر عادل کنار اخبار شیخ ایستاده باشند و شهادت بدهند که بله ما قبول داریم که «ان المفید حدّث الشیخ» این هم که وجود ندارد، ما هستیم و مواجهه با همین اخبار الشیخ. شیخ می گوید: «حدثنی المفید»، ما هیچ چیز دیگری نداریم، نه علم وجدانی داریم، بان المفید حدّثه، نه بیّنۀ خارجیۀ قائم شده بان المفید حدّث الشیخ، فقط همین قول الشیخ و اخبار الشیخ است.

لذا اشکال این است که این اخبار شیخ نسبت به خبر المفید باید اولاً موضوع درست بکند، یعنی عنوان خبر العادل را برای ما درست بکند در حالی که نه بیّنۀ ای هست، نه علم وجدانی، از کجا می دانیم که ان المفید خبره؟ من طریق اخبار شیخ. پس اخبار شیخ می خواهد خبر العادل را نسبت به قول مفید درست کند که مفید مسلم عادل و مفید خبر شیخی را که شاگرد شیخ مفید بوده. این اثبات اخبار المفید باید از طریق اخبار شیخ و تصدیق قول شیخ باشد. پس ما اول باید قول شیخ را ملاحظه کنیم، یک «صدّق العادل» روی قول شیخ بیاید، بعد این «صدّق العادل» یک موضوعی بنام خبر المفید درست کند، و درست کردن این موضوع هم برای این است که خودش بر این خبر المفید مترتب بشود. «صدّق العادل» با اینکه خودش حکم است و رتبه حکم، متأخر از موضوع است، حالا در رابطه با خبر الشیخ، این تأخر را دارد، اول شیخ به ما اخبار می کند بعد «صدّق العادل» اخبار شیخ را می گیرد، اما وقتی که از خبر الشیخ عبور کردیم، نوبت به خبر المفید رسید، اینجا دوتا مطلب هست: یکی موضوع که عبارت از خبر المفید است، یکی هم حکم که عبارت از وجوب تصدیق است. این خبر المفید را ما از کجا بدست بیاوریم؟ خبر المفید را باید از راه «صدّق العادل» بدست بیاوریم، یعنی از راه حکم، موضوع درست کنیم، و درست کردن موضوع هم نه برای خاطر یک اثر دیگری باشد، برای خاطر همین اثری که از راه این موضوع درست کردیم، در حالی که روی قاعده، حکم در رابطه با موضوع، هیچ نقشی ندارد. حکم می گوید: ما منتظریم اگر موضوع آمد، من ترتب پیدا می کنم و رتبه اش هم متأخر از موضوع دارد. باید اول، موضوع بیاید، «حتی یترب علیه الحکم» و شما آمدید با «صدّق العادل» خبر المفید را به عنوان موضوع برای همین «صدّق العادل» درست کردید و هدف از درست کردن موضوع هم یک اثر شرعی دیگری نبود، بلکه نفس همین «صدّق العادل» ی که می خواهد ترتب بر خبر المفید پیدا کند، و این یک محال است.

واضح و روشن است که این تقریب از آن تقریبهای سه گانه از نظر تقریب جالب تر و در قالب به ظاهر منطقی بیان شده. دو جواب از این تقریب هست: یک جواب نقضی و یک جواب حلّی.

وجود اقرار بر اقرار و بینه بر بینه در فقه

جواب نقضی این است که این مطلب در فقه، مشابه زیادی دارد، در مسأله اقرار، قاعده «اقرار العقلاء علی انفسهم» آنجا یکی از فروعی که عنوان می کنند این است که اگر کسی بجای اینکه اقرار بکند به یک مقربّه، مقربّهش اقرار قبلی خودش باشد، به عبارت دیگر: اقرار به اقرار کند، نه اقرار به قتل یا جنایت یا دین و امثال ذلک، اقرار کند که من اقرار کردم به اینکه مثلاً به زید مدیونم یا فلان جنایت از او صادر شده، آنجا گفته اند: همان طوری که اقرار مستقیم حجیت دارد، اقرار به اقرار هم قاعده «اقرار العقلاء علی انفسهم جایز» شاملش می شود.

و همین طور در باب بینه، یک وقت بینه شهادت می دهد به اینکه مثلاً این شیء مربوط به زید است، اما یک وقت شهادت می دهد به اینکه ما می دانیم که بینه ای شهادت داده به اینکه این شیء مال زید است که در حقیقت بینه علی البینه است. اینجا در کتاب قضا و شهادات، گفته اند: هیچ مانعی ندارد، بینه علی البینه هم یکون حجه. وقتی که نظائر اینها درست شد، این اخبار شیخ هم به خبر المفید مثل اقرار به اقرار یا بینه به بینه است.

بودن ادله حجیت خبر واحد بنحو قضیه حقیقه

جواب حلّی اش این است که در باب «صدّق العادل» و امثال ذلک اینطور نیست که حکم، یک حکم شخصی باشد، بلکه حکم به نحو قضیه حقیقه است. در قضایای حقیقه ولو اینکه حکمی که مولی انشاء و صادر می کند به انشاء واحد انشاء کرده، «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» یک حکم است، یک انشاء است، اما خارجاً چطور؟ خارجاً هر کسی که مستطیع شد، خودش یک حکم مستقلی دارد. وجوب حج بر زید، غیر از وجوب حج بر عمرو است، غیر از وجوب حج بر بکر است. هر کدام اینها دارای حکم مستقلی هستند، ولو اینکه یک آیه با یک انشاء و جعل، حکم به وجوب حج را برای مستطیع جعل کرده. پس در حقیقت در قضایای حقیقه، احکام به حسب باطن، تعدد و انحلال دارند ولو اینکه از نظر

انشاء، حکم واحد جعل شده. «صَدَقَ الْعَادِلُ» هم از این قبیل است، و خلطی که در این تقریب شده، عمده همین یک نکته است که شما می‌گویید که «صَدَقَ الْعَادِلُ» وقتی می‌خواهد خبر شیخ را بگیرد، «بما انه حکم یلزم ان یکون متأخرا عن الموضوع رتبه»، اینجا که تأخر هست، هیچ مشکلی در رابطه با خبر شیخ که اولین خبر است، وجود ندارد. حالا می‌آییم سراغ خبر المفید می‌گویید: این «صَدَقَ الْعَادِلُ» می‌خواهد موضوع درست کند، کدام موضوع را؟ خبر شیخ را می‌خواهد درست کند؟ اگر «صَدَقَ الْعَادِلُ» می‌خواست خبر شیخ را درست کند، این کان مستحیلا، اما «صَدَقَ الْعَادِلُ» با شمولش نسبت به خبر شیخ می‌خواهد یک فرد دیگری درست کند، که آن فرد دیگر عبارت از خبر المفید است و خبر المفید خودش یک «صَدَقَ الْعَادِلُ» دیگری دارد، که آن «صَدَقَ الْعَادِلُ» خبر المفید متأخر از خبر المفید است، و خبر المفید متأخر از «صَدَقَ الْعَادِلُ» خبر شیخ است، این چه مشکلی دارد؟ اول باید خبر شیخ باشد، «صَدَقَ الْعَادِلُ» بگیردش، اینجا تقدم و تأخر هم کاملا محفوظ است، با گرفتن این «صَدَقَ الْعَادِلُ» خبر شیخ را، یک خبر دیگری کان متولد می‌شود بنام خبر المفید، و آن خبر مفید، خودش موضوع برای «صَدَقَ الْعَادِلُ» خودش است، نه اینکه موضوع برای «صَدَقَ الْعَادِلُ» ی است که مربوط به خبر شیخ است.

همان طوری که در مسأله وجوب حج، گفتیم: وجوب حج بر زید مستطیع هیچ گونه ارتباطی به وجوب حج بر عمرو مستطیع ندارد، با اینکه هر دویشان هم از آیه «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» حکمشان مشخص شده، لکن تعدد در کار است، لذا «صَدَقَ الْعَادِلُ» قول شیخ را می‌گیرد و از گرفتن قول شیخ، یک موضوع جدیدی بنام خبر المفید متولد می‌شود، و آن موضوع جدید هم خودش «صَدَقَ الْعَادِلُ» دارد، نه اینکه مربوط به «صَدَقَ الْعَادِلُ» مربوط به خبر شیخ باشد، لذا هیچ مشکلی در اینجا بوجود نمی‌آید.

اسقاط وسائط اخبار در نظر عرف

این کلام را هم از امام بزرگوار در رابطه با اصل این اشکال اخبار مع الواسطه من اشاره می‌کنم، شما تفصیلش را خودتان در تهذیب الاصول ببینید و آن این است که امام بزرگوار می‌فرماید: این اخبار مع الواسطه ولو ده تا واسطه و بیست تا واسطه هم بخورد، عرف اینها را یک خبر می‌بینند، نه خبر مع الواسطه بطوری که روی هر واسطه ای، انگشت بگذارد، عنوان موضوع درست شود. عرف همان طوری که اگر کسی روی آن مثالی که من عرض کردم،

شاگرد زراره باشد، و زراره مستقیماً یک مطلبی را از امام باقر (علیه السلام) نقل کند، عین همان مطلب را در اینجائی که با یک واسطه، دو واسطه به شرط اینکه شرائط در وسائط وجود داشته باشد، همان نظر و همان دید را دارد.

یک شاهدی بر این مطلب ذکر می کنند که عمده، این شاهدش است که لطیف است و آن این است که ما اگر بخواهیم با این تحلیلهایی که کردیم بگوییم: مخبر به خبر الشیخ، خبر المفید است. خبر المفید، موضوع خارجی است، شما از نظر اثر شرعی روی اینها خیلی بحث کردید، لکن اولین اشکال این است که اصلاً موضوع خارجی به قول عادل واحد ثابت نمی شود. موضوع خارجی، بینه می خواهد، حالا می خواهد خبر باشد یا غیر خبر. پس اینکه شیخ اخبار می کند «بان المفید حدّته»، شما نباید روی این تکیه کنید که مخبر بهش خبر المفید است و خبر المفید، موضوع خارجی است. اگر اینطور شد، از اول باید بساط را جمع کنیم، برای اینکه موضوعات خارجی (کما اینکه شاید ما در ذیل بحث حجیت خبر واحد این معنی را ان شاء الله اشاره کنیم) اصلاً به قول عادل واحد ثابت نمی شود، ولو هزار اثر شرعی بلا واسطه هم داشته باشد. پس از اول این اشکال وارد می شود که با خبر الشیخ نمی شود خبر المفید را ثابت کرد، «لان خبر المفید من الموضوعات الخارجیه و الموضوعات الخارجیه لا یثبت بقول عادل واحد» و به شهادت عادل واحد.

پس اگر می خواهیم از این اشکال فرار کنیم، باید این حرف را بزنیم که اینجا نباید این تعلیلهای ولو به نظر عرف مطرح باشد، اصلاً مخبر به شیخ، خبر المفید نیست، مخبر به شیخ برمی گردد به همان فرمایش امام معصوم (علیه السلام) و این وسائط از نظر عرف ملاحظه نمی شود. هذا تمام الکلام در دو مطلب: یکی در استدلال به آیه نبأ، یکی هم در جواب از اشکالاتی که به مطلق ادله حجیت خبر واحد قائم شده بود و ما جواب دادیم.

پرسش:

۱ - جواب مرحوم نائینی (ره) از تقریب سوم اشکال اخبار مع الواسطه را توضیح دهید.

۲ - دلیل عدم اختصاص جواب مرحوم نائینی (ره) به مبنای خودشان را بیان کنید.

۳ - اشکال وجوب تقدّم موضوع بر حکم را با جوابش تقریب کنید.

۴ - جواب امام راحل (ره) را از اشکال اخبار مع الواسطه توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استدلال به آیه نفر

کیفیت استدلال به آیه نفر برای حجیت خبر واحد

یکی از آیاتی که برای حجیت خبر واحد به آن استدلال شده است، آیه نفر است، که خداوند می فرماید: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ». استدلال به این آیه با توجه به چند امر و انضمام چند امر به یکدیگر تمامیت پیدا می کند.

یک امر مهم، این است که اثبات کنیم، دلالت این آیه را بر این معنی که وقتی که متفقهین برمی گردند الی قومهم و قوم را انذار می کنند، به دنبال انذار آنها، این حذر و تحذّر بر قوم، واجب است. به عبارت دیگر: ثابت بشود که از این لعلهم یحذرون، وجوب حذر و تحذر استفاده می شود. حالا به چه طریقی «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» دلالت بر وجوب می کند؟ خود این امر،

راههائی دارد که این راهها، همین یک بعد مسأله یعنی وجوب حذر را ثابت می کند.

راه اول برای استفادۀ وجوب حذر، آن حرفی است که مرحوم آخوند(قدس سره) راجع به استفهام و ترجی و تمنی و امثال اینها که در قرآن واقع شده دارند که یکی از مشکلات قرآن است، برای اینکه استفهام به معنای حقیقی، ملازم با این است که مستفهم، جاهل به واقعیت مسأله است، در ترجی هم جهل وجود دارد و یا در تمنی نیز عجز وجود دارد. در تمنی و مانند آن مسائلی هست که با ذات مقدس ربوبی نمی سازد، لذا استفهام به معنای واقعی در آنجا معقول نیست. لیت و لعل بمعناهما الواقعی من الترجی الحقیقی و التمنی الحقیقی درباره خداوند مستحیل است.

معنای استفهام و لیت و لعل درباره خداوند تعالی

مرحوم آخوند برای حل این مشکله قرآنی، این راه را پیدا کرده اند که بگوییم: موضوع له این ادات و این کلماتی که برای این معانی وضع شده و دال بر این معانی است، حقایق این معانی نیست. همزه استفهام برای استفهام حقیقی وضع نشده، لیت و لعل برای تمنی و ترجی حقیقی وضع نشده است، برای اینکه اینها ملازم با جهل و ملازم با عجزند و اینها درباره خداوند، مستحیل است و از طرفی هم درست نیست که بگوییم: استعمال این کلمات در قرآن در غیر معنای موضوع له تحقق پیدا کرده، پس باید بگوییم که همزه استفهام وضع للاستفهام الانشائی و به عبارت دیگر: لانشاء الاستفهام و بگوییم: استفهام، یک مفهومی است که همان طوری که دارای وجود حقیقی است، دارای وجود انشائی هم هست، مثل مفهوم طلب بنا بر قول مرحوم آخوند که یک طلب حقیقی داریم که در بحث طلب و اراده بحث شد و یک طلب انشائی داریم، کما اینکه یک طلب ذهنی هم داریم. طلب ذهنی عبارت از تصور مفهوم طلب است. اگر کسی معنا و مفهوم طلب را تصور کرد، با این تصور، مفهوم طلب، وجود ذهنی پیدا می کند، مثل وجود ذهنی انسان که عبارت از تصور ماهیت انسان است، در مقابل وجود خارجی که عبارت از زید و عمرو و بکر و امثال اینهاست.

وجودات ذهنیه انسان، آن تصوراتی است که نسبت به ماهیت و مفهوم انسان در ذهن و اذهان تحقق پیدا می کند، منتها ماهیات، مختلف هستند، بعضی از ماهیات علاوه بر وجود حقیقی و وجود ذهنی، وجود انشائی هم دارند، اما بعضی از ماهیات غیر از وجود حقیقی و وجود ذهنی، وجود انشائی ندارند، مثل ماهیت انسان که برای انسان، یک وجود سومی به نام

وجود انشائی تحقق ندارد، بلکه او وجودش منحصر به همان وجود عینی و وجود ذهنی است، اما برای بعضی از ماهیات دیگر، علاوه بر وجود حقیقی و وجود ذهنی، یک وجود انشائی هم وجود دارد مثل ماهیت طلب که ماهیت طلب روی این حساب، «له وجودات علی ثلاثه اقسام»: یک وجود حقیقی ماهیت طلب که وجود حقیقی عبارت از آن واقعیت طلب است که قیام به نفس دارد، آن خواست حقیقی و آن (به قول مرحوم آخوند) اراده حقیقیه ولو اینکه در اتحاد طلب و اراده، ما این معنی را انکار کردیم، لکن حالا جهتش فعلا مورد نظر نیست، اما طلب حقیقی عبارت از آن چیزی است که حقیقه در موطن خودش که عبارت از نفس انسان است، تحقق دارد، مثل سایر مسائلی که واقعیتشان و حقیقتشان به این است که در نفس، تحقق داشته باشند. علم همینطور است، اراده همینطور است که اینها واقعیتشان و خارجیتشان به همان قیام به نفس و تقوم به نفس است.

اما طلب ذهنی عبارت از تصور معنای طلب است، مثل اینکه من دائم کلمه طلب را استعمال می کنم. استعمال، فرع تصور لفظ و معنای لفظ است. من که الآن کلمه طلب را استعمال می کنم، این ماهیت و مفهوم طلب را در ذهن خودم تصور می کنم و لباس وجود ذهنی به این ماهیت می پوشانم، بدون اینکه الان در من، طلب حقیقی وجود داشته باشد، لکن طلب ذهنی به لحاظ استعمال و توقف استعمال بر تصور، لا محاله وجود دارد.

اما قسم سومش عبارت از انشاء طلب است. انشاء طلب مثل همین انشاء مفاهیم اعتباریه در باب معاملات فی المعنی الاعم است. وقتی که شما در نکاح، زوجیت را انشاء می کنید، در طلاق، فراق و طلاق را انشاء می کنید، انشاء طلب هم بواسطه هیئت افعال و امثال ذلک تحقق پیدا می کند که کسی هیئت افعال را استعمال می کند و در قالب هیئت افعال، مفهوم طلب و ماهیت طلب را، انشاء می کند. این یک وجود سومی است، نه اسمش وجود خارجی طلب است و نه اسمش وجود ذهنی طلب است بلکه اسمش وجود انشائی است.

مرحوم آخوند راجع به استفهامها و ترجی و تمنی هائی که در قرآن وجود دارد، می فرماید که وقتی که مثلا خداوند به موسی خطاب می کند و سؤال می کند: «مَا تَلُوكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى»

این معنایش این نیست که یک استفهام واقعی در اینجا تحقق دارد، استفهام واقعی ناشی از جهل و عدم اطلاع است و مستفهم در قالب استفهام می خواهد رفع جهل از خودش بکند، پس باید بگوییم که ادات استفهام وضع شده اند برای انشای استفهام، منتها انشای استفهام، دواعی متعدده دارد، در افراد و در استعمالات با داعی های مختلف استعمال می شود. مثلا

داعی ما نوعاً به استفهام انشائی، همان طلب فهم واقعی است، چون جاهل هستیم و از طریق استفهام می خواهیم مسأله را کشف کنیم. همزه استفهام را بکار می بریم و داعی ما هم بدست آوردن واقعیات و رفع جهل و ازاله جهل است.

اما گاهی از اوقات، دواعی دیگری وجود دارد، و شاید این معانی مختلفه ای که برای استفهام شده است از قبیل استفهام تقریری و استفهام انکاری و امثال ذلک، اینها همه مسائلی است که به دواعی برمی گردد، یعنی در استفهام انکاری، داعی، انکار آن مطلب است، در استفهام تقریری، داعی تقریر آن مطلب است، و الا در تمامی اینها ادات و کلمات استفهام در انشای استفهام و یا به تعبیر دیگر در استفهام انشائی استعمال شده. در باب لیت و لعل های فراوانی که در قرآن کریم وجود دارد، (ایشان می فرماید) برخلاف آنچه که ظواهر کتب ادبیه و نحویه اقتضا می کند که لیت و لعل برای ترجی حقیقی و تمنی حقیقی استعمال شده، مسأله اینطور نیست، یعنی لیت و لعل برای انشای ترجی و تمنی وضع شده است، منتها دواعی، مختلف است، کما اینکه در استعمالات خود ما هم مختلف است، گاهی تمنی و ترجی در موارد دیگری به کار می رود، مثل «یا لیت الشباب لنا یعود یوما» و امثال ذلک.

داعی انشای لیت و لعل درباره خداوند متعال

بعد می فرمایند: این کلمات درباره خداوند هم در انشای این عناوین و مفاهیم، استعمال شده، منتها داعی در ما نوعاً مسأله امید و رجاء و تمنی ملازم با جهل و عجز است که جهل و عجز درباره خداوند غیر متصور است، باید آنجا بگوییم که داعی، اظهار محبوبیت این معنی است، وقتی که می فرماید: «لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»، این «لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ» در انشای تمنی استعمال شده لکن داعیش این است که خداوند می خواهد بفرماید که این تحذر عقیب الانذار و این حذر قوم به دنبال اندازی که نسبت به آنها شده، یک امری است که مطلوبیت دارد، رجحان دارد، چیزی است که خداوند آن را می پسندد، مرضی خداوند تبارک و تعالی است. اگر «لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ» را اینطور معنی کردیم، آن وقت هم با معنای لعل، مخالفتی تحقق پیدا نکرده، چون در انشای ترجی استعمال شده و هم دلالت بر مقبولیت حذر عقیب الانذار دارد.

طریقه استفاده وجوب حذر از آیه نذر نزد محقق خراسانی(ره)

لکن تا اینجا یک مرحله مطلب، ثابت می شود و آن این است که این حذر، محبوبیت دارد،

رجحان دارد، مورد عنایت خداوند تبارک و تعالی است، اما استدلال ما مبتنی بر این است که ما ثابت کنیم علاوه بر رجحان، این حذر، وجوب دارد، باید وجوب حذر را از این آیه شریفه، استفاده کنیم. این مقدار از کلمه لعل با این تعبیر استفاده شده که حذر، محبوبیت دارد، رجحان دارد، اما «لیس کل راجح بواجب». باید وجوب استفاده بشود تا در باب حجیت خبر واحد بتواند مورد استدلال قرار بگیرد. وجوبش را از کجا استفاده کنیم؟

مرحله دوم برای اثبات وجوب، بعد از اثبات رجحان تحذر از طریق استعمال کلمه لعل، این است که گفته اند: ما از یکی از دو راه می توانیم وجوب تحذر را استفاده کنیم: یکی از راه ملازمه شرعیه، آن هم از طریق اجماع مرکب. اجماع مرکب به این کیفیت که گفته اند: در باب حجیت خبر واحد ما سه قول نداریم بلکه در باب حجیت خبر واحد دو قول وجود دارد: یک قول: قول آنهایی است که عمل به خبر واحد را واجب می دانند یعنی قول قائلین به حجیت خبر واحد که معتقدند عمل به خبر واحد واجب است. اگر زراره یک روایت صحیحی آورد که امام صادق (علیه السلام) فرموده: نماز جمعه واجب است، معنای حجیت خبر واحد روی قول قائلین به حجیت، این است که واجب است بر طبق این خبر واحد عمل شود، یعنی باید دنبال این روایت صحیحه، نماز جمعه حتما خوانده شود.

قول دیگر قولی نیست که بگوید: «یستحب العمل بخبر الواحد» بلکه قول سید مرتضی و امثال سید مرتضی است که اصلا عمل به خبر واحد را جایز نمی داند، یعنی اگر زراره وجوب نماز جمعه را، روایت کرد، شما بخواهید به استناد قول زراره در روز جمعه فقط نماز جمعه بخوانید، این لیس بجائز بلکه یا باید به مقتضای علم اجمالی، احتیاط کنید، یا اگر دلیل محکمی بر وجوب نماز ظهر قائم است، نماز ظهر را بخوانید، اما اگر به استناد روایت زراره که خبر واحد است و دلالت بر وجوب نماز جمعه می کند، بخواهید فقط نماز جمعه بخوانید، مرحوم سید مرتضی می گوید: این لیس بجائز، بله بخواهید احتیاط کنید، مانعی ندارد، اما اکتفاء کردن به نماز جمعه «مستندا الی روایه الزراره التی هی خبر الواحد لیس بجائز».

پس نتیجه در مسأله حجیت خبر واحد، یک عده زیادی که مشهورند و قائل به حجیتند، وجوب عمل به خبر واحد را ادعا می کنند و امثال سید مرتضی هم عدم جواز عمل به خبر واحد را ادعا می کند لذا در این عبارت معروفه از ایشان این است که عمل به خبر واحد از نظر مذهب امامیه کالعمل بالقیاس، که عمل به قیاس لیس بجائز، بله؛ اگر کسی از باب احتیاط در یک موردی عمل به قیاس کند، آن عمل به احتیاط است نه عمل به قیاس. عمل به قیاس

معنایش این است که انسان با استناد به قیاس برخلاف علم اجمالی و امثال ذلک عمل کند، این لیس بجائز.

پس در باب حجیت خبر واحد، امر دائر بین وجوب و بین عدم جواز است، حالا این آیه شریفه که حذر را راجح معرفی کرده و رجحان را در عمل بر طبق انذار مندرین قرار داده است، اجماع مرکب برخلاف این مقدار است، یا عمل به خبر واحد واجب است یا غیر جائز، نه اینکه عمل به خبر واحد راجح باشد نه واجب و نه غیر جائز، چنین چیزی وجود ندارد.

پس حالا که وجود ندارد باید راجح را داخل در یکی از این دو قول کنیم، پیداست که راجح با وجوب، متناسب است نه با عدم جواز. عدم جواز مناسب با رجحان نیست. آنکه مناسب با رجحان دارد، عبارت از وجوب است. آن وقت این را در این قالب درآوریم که اگر رجحان عمل بر طبق انذار مندرین به مقتضای آیه شریفه از راه کلمه لعل ثابت شد، ما از طریق ملازمه شرعیه و اجماع مرکب استفاده می کنیم که مقصود آیه شریفه، وجوب تحذر است، برای اینکه استحباب تحذر، یک قول سومی است در مسأله که وجود ندارد یا استحباب باید به جانب وجوب گرایش کند یا به جانب حرمت. پیداست که رجحان، گرایش به جانب وجوب دارد نه به جانب حرمت. لذا این یک ملازمه شرعیه ای است که از طریق این ملازمه ثابت کرده اند که «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» دلالت بر وجوب شرعی تحذر می کند. لکن هنوز این استدلال ما به آیه، ناتمام است، مطالب دیگری هم لازم است ضمیمه بشود تا استدلال تمام بشود. و الحمد لله رب العالمین.

پرسش:

۱ - کیفیت استدلال به آیه نفر برای حجیت خبر واحد را توضیح دهید.

۲ - از استفهام و لیت و لعل درباره خداوند تعالی چه مشکلی بوجود می آید؟

۳ - داعی انشاء لیت و لعل درباره خداوند متعال چیست؟

۴ - طریقه استفاده و وجوب حذر از آیه نفر نزد محقق خراسانی (ره) چیست؟

ص: ۵۰۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در استدلال به آیه نفر بود که متوقف بر این است که اموری اثبات بشود تا این استدلال تمامیت پیدا کند. امر اول این بود که ذیل این آیه شریفه که می فرماید: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» دلالت بر وجوب حذر و حذر داشته باشد و دلالت بر وجوب حذر از راههای مختلفی، ثابت می شود. بحث در راه اول بود. راه اول برای اثبات وجوب تحذر، این بود که ما بگوییم از استعمال کلمه لعل استفاده می شود که این حذر، لا محاله یک محبویت و رجحانی دارد ولو اینکه مستقیماً وجوب را استفاده نکنیم، لکن اصل مطلوبیت و محبویت تحذر با استعمال کلمه لعل استفاده می شود. و بعد از آنکه محبویت ثابت شد، به یکی از دو راه، وجوب را استفاده کنیم: یک راهش آن اجماع مرکبی بود که دیروز ملاحظه فرمودید.

ملازمه بین محبویت حذر و وجوب آن

راه دوم استفاده وجوب، یک ملازمه عقلیه ای است که بین رجحان حذر و وجوب حذر

وجود دارد و این ملازمه تنها در اینجا و موارد مشابهش وجود دارد، اما در موارد دیگر، بین محبویت و وجوب، هیچ گونه ملازمه عقلیه ای تحقق ندارد. ما اینجا به لحاظ یک خصوصیت که اگر مواردی مشابه اینجا باشد به قرینه خاصه وجوب تحذر را استفاده می کنیم. آن ملازمه عقلیه این است که گفته بشود که آیا این محبویت تحذر در کجاست؟ در جایی که مقتضی و زمینه برای حذر وجود داشته باشد یا در جایی که مقتضی، وجود نداشته باشد؟ شقّ ثالثی وجود ندارد. آن وقت در تقریب اینطوری گفته بشود که اگر زمینه و مقتضی برای حذر، وجود نداشته باشد، اولاً عنوان حذر معنی ندارد. حذر باید از چیزی باشد که یخاف منه، اما اگر در چیزی یخاف منه وجود ندارد، مثل اینکه وسط این مدرسه بدون مقدمه و مقتضی الحذر، حذر بکند، این یک امر غیر صحیحی است. باید یک خطری، یک خوفی، یک ما یخاف منه وجود داشته باشد تا عنوان و مفهوم و ماهیت حذر به معنای لغوی و عرفی اش صدق کند. پس اگر مقتضی، وجود نداشته باشد، اولاً عنوان حذر صادق نیست، و بر فرضی هم که عنوان حذر، صادق باشد، با عدم مقتضی چه محبویی برای چنین تحذری وجود دارد که هیچ گونه مقتضی و زمینه ای برای حذر در کار نیست. پس لا محاله از محبویت تحذر باید کشف کنیم یک مقتضی وجود دارد، آن وقت اگر مقتضی وجود دارد، عقل حکم می کند که هر کجا که مقتضی تحذر وجود داشته باشد، باید تحذر تحقق پیدا کند، شبیه آن چه که در کفایه و رسائل ملاحظه فرمودید که در هر کجا احتمال عقاب در کار باشد، قاعده دفع ضرر محتمل حکم می کند به لزوم دفع این عقاب محتمل.

اجمالاً مبنای این حرف این است که اگر مقتضی و زمینه برای حذر وجود داشت و در نتیجه محبویت تحذر ثابت شد، لازمه محبویت تحذر، وجوب تحذر است، مثل هر کجائی که احتمال عقاب در کار باشد، مثل اطراف علم اجمالی و شبهات محصوره که آنجائی که شما علم اجمالی دارید به اینکه اینجا یک خمیری در یکی از این دو اناء وجود دارد، اگر یک طرف را هم بخواهید مرتکب بشوید و جمع هم نکنید، روی احتمال عقوبت، عقل حکم می کند به اینکه باید اجتناب کرد و رعایت احتیاط در اطراف علم اجمالی لزوم دارد. پس این قاعده عقلیه می گوید که در موارد رجحان تحذر می فهمیم که مقتضی هست و اگر مقتضی وجود داشت، به صرف رجحان، مسأله تمام نمی شود، بلکه رجحانی است که به حد وجوب و به سر حد لزوم می رسد. این یک راهی بود که برای استفاده وجوب حذر از «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» داشته باشیم.

راه دیگر این است که این آیه شریفه که می فرماید: «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا» این لولای توییخی و تحضیضی است، از این، توییخ استفاده می شود و توییخ، جز در موارد و جوب، تحقق ندارد.

در ترک واجب، مظنه توییخ هست، لذا تردیدی نیست که از «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ»

و جوب نفر برای طائفه ای از هر فرقه ثابت می شود و لو اینکه به صیغه امر هم نیست، لکن از این تعبیر، و جوب نفر استفاده می شود. و جوب نفر که استفاده شد، آن غایاتی که برای این نفر، ذکر شده نیز واجب می شود یعنی «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» که لام غایت است نه - لام - امر غایب، «وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ» به لحاظ اینکه این تفقه و انذار بعد التفقه با لام غایت، غایت برای نفر واجب قرار داده شده، ما استفاده می کنیم که این تفقه بعد النفر و الانذار بعد التفقه، و جوب دارد، برای اینکه غایت برای نفر واجب است. اینها که و جوب پیدا کرد، انذار که بر منذر و منذرین واجب شد، از این که دنبال انذار می فرماید: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» استفاده می کنیم که اگر انذار، و جوب پیدا کرد، این حذری هم که غایت انذار و نتیجه انذار و ثمره انذار است نیز و جوب پیدا می کند، به لحاظ اینکه این هم غایت انذار است که انذار، غایت نفر است، و و جوب نفر هم از طریق استعمال کلمه لولای توییخی استفاده می شود. پس این آیه دلالت بر و جوب نفر دارد بعد هم تفقه عقیب نفر و انذار و و جوب انذار، بعد هم «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» این ثمره ای است که مترتب بر این انذار واجب است و حیث اینکه غایت الواجب باید واجب باشد، پس حکم می کنیم به اینکه این حذر هم و جوب دارد.

یا به تقریب دیگر: نه از راه غایت بودن و عنوان غایه الواجب، واجبه، بلکه از راه اینکه اگر یک چیزی را به عنوان ثمره یک شیء واجبی قرار دادند، اگر آن شیء فی نفسه، واجب نباشد، یلزم اللغویه. نماز با این عظمت و با این تأکیدات و اوامر متعدده ای که در کتاب و سنت دارد، وقتی می گویند: این نماز، معراج مؤمن است، پس می فهمیم که معراج به این کیفیت، و جوب دارد و الا - صرف این نیست که این همه نماز متعلق امر واقع بشود در الفاظ و آیات مختلفه، اما در عین حال، معراج المؤمن چیزی باشد که فقط محبوبیت و رجحان داشته باشد، اما لزومی برای تحقق این عنوان یا عناوین دیگری که مترتب بر نماز است در کار نباشد. پس اگر ما آثار و غایات واجب را واجب ندانیم و خود واجب را واجب بدانیم و اثرش را غیر واجب، این مستلزم لغویت است. نماز ما را به این اهداف می رساند. اگر این اهداف، و جوب و لزوم

نداشته باشد، معنی ندارد که نمازی که ما را به این اهداف می رساند، اتصاف به وجوب و لزوم پیدا کند.

کیفیت استفاده اطلاق وجوب حذر به دنبال انذار

تا اینجا ما فقط یک پایه این استدلال را محکم کردیم و این یک پایه کافی نیست. ثابت کردیم که این آیه «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» عبارت اخرای از وجوب تحذر است و وجوب از آن استفاده می شود به یکی از این راههای ثلاثه ای که ذکر شد لکن این به تنهایی دلالت بر حجیت قول منذر و خبر منذر نمی کند، باید یک مطلب دیگر هم ضمیمه کنیم، بلکه دو مطلب (عمده اش یک مطلب است) و آن این است که بگوییم: این وجوب حذر که به عنوان یک وظیفه شرعی مستفاد از این آیه، عقیب انذار منذر است، اطلاق دارد. این وجوب تحذر، اطلاق دارد یعنی آیه می گوید که «وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» وجوب حذر را عقیب مطلق انذار می فرماید اعم از اینکه از انذار منذر برای این قوم و مردم، علم حاصل بشود یا علم حاصل نشود، حکم می کند به وجوب تحذر عقیب الانذار و کان نمی فرماید که «لعلهم يحذرون اذا حصل لهم من قول المنذرين العلم» این خصوصیت در آیه نیست. از عدم تقييد به این قيد، اطلاق را استفاده کنیم آن هم با شرائط خودش، بگوییم: آیه در مقام بیان است، سایر مقدمات حکمت هم وجود دارد لذا از آن استفاده می شود که وجوب تحذر عقیب الانذار ثابت است «سواء كان قول المنذر مفيدا للعلم و الحذر واقعا في ظرف العلم ام لم يكن قول المنذر مفيدا للعلم، بل تحقق مجرد الانذار الخالي عن افاده العلم».

بگوییم: آیه شریفه، یک چنین اطلاقی را هم دلالت می کند.

کیفیت استفاده حجیت خبر واحد فی الجملة از آیه نقر

امر سوم (که حالا- یا امر است یا نتیجه مسأله است) این است که وقتی ما اینها را با هم ضمیمه کردیم، اولاً وجوب حذر را، و ثانیاً اطلاق وجوب تحذر را، این عباره اخرای از حجیت خبر مخبر می شود. حالا چه خصوصیتی در مخبر منذر هست، فعلاً کاری به خصوصیتش نداریم، چون همان طوری که عرض کردیم: ما فعلاً در مقام استدلال بر حجیت خبر واحد به نحو اجمال هستیم، اما چه خصوصیتی در مخبر معتبر است، آیا عدالت معتبر است یا نه؟ وثاقت کفایت می کند یا نه؟ این خصوصیات را بعداً ان شاء الله بحث می کنیم. اما

فعلا در مقابل سید مرتضی که حجیت هر خبر واحد غیر مفید للعلم را انکار می کند، می خواهیم در مقابل این سالبه کلیه به صورت موجبیه جزئیه فی الجملة حجیت خبر واحد را اثبات کنیم، البته باز اشتباه نشود که مقصود ما از فی الجملة، این نیست که افاده علم کند، زیرا روز اول گفتیم که خبر مفید للعلم یا محفوف به قرائن علمیه، از محل نزاع در باب حجیت خبر واحد بیرون است. محل نزاع نفیا و اثباتا آنجائی است که افاده علم از هیچ طریقی در خبر واحد وجود نداشته باشد.

بعد بگوییم: ما از امر اول وجوب تحذر را استفاده کردیم و از امر دوم هم اطلاق وجوب تحذر را استفاده کردیم، اعم از اینکه مفید علم باشد یا نه، پس این عباره اخرای از همان مدعای ماست. مدعای ما این است: «قول المنذر و ان لم یکن مفیدا للعلم یجب التحذر عقیبه». آیا می شود این وجوب تحذر، بدون حجیت و خالی از حجیت باشد یعنی هم قول منذر حجت نباشد و هم تحذر عقیب قول المنذر ثابت باشد؟ این امکان جمع ندارد. وجوب تحذر به نحو اطلاق عقیب انذار المنذر، عبارت اخرای از حجیت قول منذر و لزوم ترتیب اثر بر قول منذر است. لذا به این صورت (از دیروز تا به حال) استدلال به این آیه درست شد.

آیا این مراحل که ما در این استدلال طی کردیم و حرفهائی که زده شد، درست است؟ قابل مناقشه نیست یا اینکه قابل مناقشه و بلکه مناقشاتی است و در نتیجه استدلال، استدلال ناتمامی خواهد بود؟ از همان اول به ترتیب شروع می کنیم.

ما عرض کردیم که آیه در درجه اول باید وجوب تحذر را دلالت کند، و دلالت بر وجوب تحذر دو مرحله دارد: یک مرحله اش از راه استعمال کلمه لعل، مرحله محبوبیت تحذر را استفاده می کنیم، که ما هم این را قبول داریم، هیچ مناقشه ای در این مرحله نیست. اما از مرحله محبوبیت که می خواهیم به مرحله وجوب و لزوم تحذر برسیم، شما دو راه برای ما ذکر کردید: یکی مسأله اجماع مرکب بود.

لزوم برگشت اجماع مرکب به اجماع بر عدم فصل

اجماع مرکب همان طوری که مرحوم آخوند و همینطور شیخ بزرگوار انصاری در مواردی ذکر می کنند، اگر برگردد به اجماع بر عدم الفصل که مجمع علیه، عدم الفصل باشد، مثل اینکه در نماز جمعه فرض کنیم جماعتی قائل به وجوب هستند و جماعتی فرضا قائل به حرمت هستند. کسی بگوید: اینجا اجماع وجود دارد، باید ببینیم چه اجماعی. اگر مجمع

علیه، این باشد که نماز جمعه خالی از این دو حکم نیست، یا وجوب است یا حرمت، اینجا اگر کسی بخواهد احداث قول ثالث کند و در نماز جمعه قائل به استحباب بشود، می‌گوییم:

این استحباب بر خلاف اجماع است و این به واسطه خرق اجماع از ارزش ساقط است، برای اینکه ما اجماع داریم بر اینکه نماز جمعه «اما ان یکون حکمها الوجوب و اما ان یکون حکمها الحرمة» و در حقیقت اجماع داریم بر اینکه شق سوم وجود ندارد. اگر اجماع بر عدم قول به فصل، در کار باشد، حجیت دارد، اما اگر در یک مسأله ای دیدیم که اصحاب و فقهای ما دو قول دارند: یک عده قائل به این شده اند که نماز جمعه واجب است، یک عده هم قائل به حرمت شده اند، از آنها می‌پرسیم که آیا قول سوم هم امکان دارد؟ می‌گویند: چه مانعی دارد؟ اگر قول سوم هم دلیلی داشته باشد، زمینه ای داشته باشد، مانعی از تحققش نیست.

اینجا نبودن قول سوم، دلیل بر بطلان قول سوم نیست. اینجا نمی‌شود به اجماع مرکب تمسک کرد و به تعبیری که اصطلاحاً ذکر می‌کنند باید اجماع بر عدم فصل باشد، نه عدم القول بالفصل. عدم القول بالفصل، حجیتی ندارد و از چه طریقی می‌تواند حجت باشد؟ خیلی از مسائلی که در زمانهای قبل سه تا قول داشته، حالا چهار تا قول پیدا می‌کند، پنج تا قول پیدا می‌کند، برای اینکه اجماعی بر نفی غیر از آن اقوال قبلی وجود ندارد.

حالا در ما نحن فیه آن کسی که می‌خواهد استدلال کند، باید ثابت کند که اجماع بر عدم فصل وجود دارد. آنچه ما ملاحظه می‌کنیم، نظر سید مرتضی و بعض دیگر که از ایشان تبعیت کرده اند، از طرفی هم مشهور قائل به حجیت شده اند، عدم القول بالفصل است. اما اگر یک کسی قائل شد به استحباب عمل به خبر واحد که این آیه «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» بالمطابقه دلالت می‌کند، چه دلیلی بر خلافتش وجود دارد؟ پس باید مستدل این معنی را ثابت کند که قد وقع الاجماع علی اینکه قول ثالثی در مسأله حجیت خبر واحد وجود ندارد. از کجا می‌تواند این معنی را اثبات کند؟ ما هستیم و کلمات مجهول و کلمات سید مرتضی و بعض من تبعه و راهی برای اثبات این معنی نیست.

و همینطور آن قاعده عقلیه که اگر مقتضی حذر، وجود نداشته باشد، اصلاً حذر صادق نیست، بلکه رجحان هم ندارد. این تکه اش که برای تأیید است و ما هم قبول می‌کنیم، اما آن طرفش: اگر مقتضی حذر، وجود داشته باشد، حذر به صرف رجحان، اکتفاء نمی‌کند، عقل حکم می‌کند به اینکه علاوه بر رجحان، لزوم، در کار است. جواب این را بعد باید ذکر کنیم که اصولاً معنای این حذر در آیه شریفه چیست؟ آیا «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» این حذر یعنی اجتناب

عملی، مثل حذری که ما از محرّمات و مشتبّهات داریم که عملاً از محرّمات و مشتبّهات اجتناب می‌کنیم؟ آیا این حذر، یک عنوان عملی است یا اینکه یک عنوان قلبی است؟ «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» مثل همان «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» در داستان فرعون و موسی است که آن «يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» یک امر قلبی است، یک امر نفسانی است، نه اینکه یک امر عملی باشد. تحقیق این را شاید در بحث‌های بعد ان شاء الله عرض کنیم.

عدم ملازمه بین رجحان حذر و وجوب آن

اولاً: خود این محل بحث است که این «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» معنایش چیست؟ حالا فرض کنیم که حذر، همان حذر عملی است که مبنای استدلال مستدل هم بر همین است که حذر همان حذر خارجی و اجتناب از چیزهایی است که مثلاً حرام است یا امثال اینها، اگر ما حذر را حذر عملی گرفتیم، آن وقت حساب کنیم، ببینیم اینکه می‌گویند: اگر مقتضی حذر وجود داشته باشد، معنای مقتضی حذر چیست؟ آیا معنای مقتضی حذر، احتمال عقاب است؟ ما هم قبول می‌کنیم، لکن اثباتش مشکل است، اگر احتمال عقاب است ما قبول داریم، هر کجا احتمال عقاب در کار آمد، عقل حکم می‌کند به اینکه باید اجتناب کرد و رعایت کرد و همین قاعده دفع ضرر محتمل هم که یک قاعده عقلی است و قدر مسلمش هم مسأله عقاب است، همینجا پیاده می‌شود. اما اگر مقصود از مقتضی حذر، احتمال این بود که این شیء حرام باشد، در موردی که احتمال حرمت هست، اینجا رجحان تحذر هست اما وجوبش نیست.

بین رجحان تحذر و وجوب تحذر تفکیک می‌شود چه در شبهات حکمی، چه در شبهات موضوعیه. شما که در شرب توتون اجرای اصاله البرائت می‌کنید مقتضی تحذر احتمال حرمت است، احتمال حرمت که وجود دارد، به دنبال احتمال حرمت، رجحان تحذر هم وجود دارد. اگر کسی در شبهات حکمی بدویّه تحذر کند، بسیار کار خوبی کرده، اما این تحذر وجوب هم دارد؟ لازم است در شبهات بدویّه حکمی از شرب توتون اجتناب کرد؟ نه! در شبهات موضوعیه هم همینطور است. اگر یک مایع در اینجا وجود داشته باشد و مردد بین خمر و خلّ باشد، بنابراین که در شبهات موضوعیه اصاله البرائت جریان پیدا می‌کند، اینجا مقتضی تحذر وجود دارد «و هو احتمال کون هذا المایع خمر» به دنبال این احتمال، رجحان تحذر وجود دارد، احتیاط و استجاب، احتیاط استجابی است که انسان از شبهات موضوعیه اجتناب کند، اما هیچ‌گونه وجوبی برای این تحذر نیست.

بالتیجه اینکه شما می فرمایید: هر کجا مقتضی تحذر وجود داشت و به دنبال او رجحان تحذر بود، به دنبال رجحان هم وجوب هست، نه در این شبهات بینید مقتضی هست، رجحان تحذر هم وجود دارد، اما به دنبال رجحان تحذر، هیچ وجوبی نیست برای اینکه اصاله البرائه هم در شبهات حکمیه، هم در شبهات موضوعیه جاری است. همین امر را اگر ما جواب دادیم، دیگر استدلال از بین می رود، لکن در عین حال برای تکمیل جواب، به سائر اموری که استدلال مبتنی بر آنها بود نیز ان شاء الله اشاره می کنیم. و الحمد لله رب العالمین.

پرسش:

- ۱ - کیفیت ملازمه بین محبوبیت حذر و وجوب آن را بیان کنید.
- ۲ - طریقه استفاده و وجوب حذر را از لولای تحضیضیه توضیح دهید.
- ۳ - آیا وجوب حذر به دنبال انذار، باید مطلق باشد؟ چرا؟
- ۴ - دلیل لزوم برگشت اجماع مرکب به اجماع بر عدم فصل را بیان کنید.
- ۵ - علت عدم ملازمه بین رجحان حذر و وجوب آن چیست؟

ص: ۵۰۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

طریقه استفادۀ وجوب از «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»

عرض کردیم که استدلال به آیه نفر، متوقف بر این است که از یک طریقی استفاده کنیم که این «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» دلالت بر وجوب تحذر می کند بنابر اینکه تحذر، تحذر عملی باشد. و گفتیم: این راه تمام نیست که از استعمال کلمه «لعل»، محبوبیت را استفاده کنیم و از راه محبوبیت، به وجوب برسیم. اما دو راه دیگر وجود داشت: یکی اینکه تردیدی نیست در اینکه این «لیتفقوها و لینذروا» مفادشان وجوب است، نه صرف محبوبیت. «لِيتَفَقَّهُوا» یعنی حتما باید تفقه بکنند «وَلِيُنذِرُوا» یعنی عقیب تفقه، حتما باید انذار تحقق پیدا کند. اگر «لیتفقوها و لینذروا» دلالت بر وجوب تفقه و وجوب انذار کرد، از این طریق ما استفاده کنیم که مفاد «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» هم وجوب تحذر است، برای اینکه نمی شود غایه الواجب، واجب نباشد. یک ملازمۀ عقلیه بین وجوب شیء و وجوب غایت و اثر مترتب بر این شیء است و اگر شیئی را برای یک جهتی، واجب کردند، معلوم می شود که آن غایت هم وجوب دارد، و

هیچ تردیدی نیست که این «لعلهم یحذرون» غایت انذار است و هدف این است که به دنبال انذار، تحذر حاصل بشود. پس اگر انذار، وجوب پیدا کرد، روی همان قاعده که «غایه الواجب و اثر الواجب و ثمره لابد و ان تکون واجبه» وجوب تحذر را استفاده می کنیم.

عدم امکان تعلق خطاب به امور نفسانیه

وقتی که مسأله، به اینجا برسد، آن وقت آن مناقشه پیش می آید که حالا درست است که غایه الواجب، واجب، مخصوصا آن غایتی که در سیاق ایجاب واجب، ذکر می شود و خود مولی بعد از بیان وجوب الواجب، آن غایت را مورد تعرض قرار می دهد، لکن بعد از قبول این مطلب که مورد قبول هم هست، آن بحث پیش می آید که آیا این تحذر در آیه، یک عمل خارجی جوارحی است که می تواند متعلق وجوب قرار بگیرد و می تواند امر و نهی و تکلیف به آن متعلق بشود؟ یا اینکه یک عمل نفسانی است و امور نفسانی نمی شود مستقیما متعلق امر یا نهی قرار بگیرد زیرا امور نفسانی نیاز به یک سلسله مقدمات و مبادی و علل دارد، اگر آن مبادی و مقدماتش حاصل بشود، آن امور هم حاصل خواهد شد، اما اگر حاصل نشود، نمی شود آن امور را در نفس ایجاد کرد و حتی خود مسأله علم هم اینطور است. در این روایت معروفه که در روز قیامت به جاهل مقصیر خطاب می شود که چرا تو بر طبق دستورات خداوند عمل نکردی؟ او جواب می دهد که من جاهل بودم. بعد به او اعتراض نمی کنند که چرا عالم نشدی، بلکه اعتراض می کنند که چرا تعلم نکردی؟ فرق است بین العالمیه و بین التعلّم. تعلم یک مطلبی است که مربوط به جوارح و اعضای انسان است. می شود به «هلاّ تعلمت؟» توییح کنند، اما نمی گویند که «هلاّ علمت؟»، این نمی تواند مورد توییح واقع بشود، برای اینکه علم، مقدمات لازم دارد، اسباب و مبادی لازم دارد.

پس اگر مقصود از «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»، همان حذر و عمل خارجی باشد و عمل مربوط به اعضاء و جوارح باشد، می توانیم از طریق غایه الواجب، واجبه یک وجوبی برای تحذر درست کنیم، لکن به احتمال قوی حالا بفرمائید احتمال قوی هم نه، لکن یک احتمالی هست در مقابل استدلال به آیه که جلوی استدلال را می گیرد و مستدل باید بطلان این احتمال را ثابت کند و الا- اگر ما استظهار هم نکنیم بلکه فقط احتمال بدهیم (همان طوری که دیروز عرض کردم) که این آیه شبیه آیه مربوط به موسی (علیه السلام) و فرعون باشد که خداوند به موسی دستور می دهد که برو سراغ فرعون، «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» این تذکر و خشیت از

همین اوصاف نفسانیة انسان است، اینطور نیست که به مجردی که به یک کسی بگویند:

خشیت در تو پیدا بشود، پیدا بشود یا تذکر در تو تحقق پیدا کند، این در اختیار او نیست، باید یک سلسله مقدمات را طی بکند تا نتیجه آن مقدمات، حصول یک تذکر و حصول یک خشیت باشد و لذاست که در بحثی که در کتاب القطع تبعاً للكفایه مطرح شد، که آیا علاوه بر موافقت عملیه در باب احکام خداوند، یک موافقت دیگری به نام موافقت التزامیه، لزوم دارد بطوری که هر تکلیفی دارای دو موافقت باشد: یک موافقت عملی و خارجی، یکی هم موافقت قلبی و موافقت التزامی که معنایش این است که نفس انسان در مقابل این حکم مولی خاضع و تسلیم باشد، آنجا ما همین مطلب را عرض کردیم که مسأله موافقت التزامیه، یک چیزی نیست که مثل موافقت عملیه بتواند مأمور به واقع بشود، حتی به سبب حکم عقل.

موافقت عملیه در اختیار مستقیم مکلف است، اما موافقت التزامیه، یک مبانی اعتقادی لازم دارد. باید در برابر احکام اولی آنقدر متعبد و خاضع باشد که بدون چون و چرا احکام را بپذیرد و جزو «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ» نباشد که برای احکام خدا، تبعیض قائل بشود که این تبعیض، معنایش عدم تسلیم در برابر احکام خداوند است.

امکان اراده حذر قلبی از «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»

اجمالاً ما نباید در مقابل استدلال مستدلّ، ثابت کنیم که این حذر در این آیه، حذر قلبی و نفسی است، بلکه مستدل که مبنای استدلالش بر این است که مقصود از این تحذر، تحذر عملی است، او باید این معنی را ثابت کند، که «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»، ظهور در این معنی دارد، در حالی که ما بعداً در دنبال بحث عرض می کنیم که شواهد فراوانی برخلاف این معنی وجود دارد، لکن ما نیاز به شاهد نداریم، این مستدل است که باید اثبات کند، اگر ما از او سؤال کردیم: ما الدلیل بر اینکه این تحذر، تحذر عملی است؟ شاید مقصود همان «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» باشد که در آیه فرعون و موسی خداوند بیان کرده، مخصوصاً کلمه انذار که این هم خودش یک نکته ای است.

در آیه نبأ که قبلاً بحث کردیم، آنجا موضوع، عنوان نبأ بود و ما گفتیم: نبأ به معنای مطلق خبر است، حتی آنهایی هم که گفتند: نبأ یعنی یک خبر عظیم و خبر خیلی مهم، عرض کردیم که نه! «النبأ ای الخبر من دون فرق بین ان یکون عظیماً او غیر عظیم» لذا در سوره «عم» هم نبأ را به عظیم توصیف می کند که این توصیف معنایش این است که عظیم بودن داخل در ماهیت نبأ

نیست، بلکه «النبا علی قسمین: قد یكون عظیما و قد یكون غیر عظیم» لکن اجمالا در آیه نأ روی عنوان نأ تکیه شده بود، اما در اینجا عنوان انذار مطرح است. انذار عبارت از مطلق نأ نیست، انذار عبارت از آن نأی است که مشتمل بر تخفیف باشد، مشتمل بر اخافه باشد، این عبارت از انذار است. لذا کلمه نذیر در مقابل بشیر در قرآن کریم به عنوان دو وصف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مطرح شده. بشیر یعنی خبر مشتمل بر بشارت، نذیر یعنی خبر مخبر مشتمل بر انذار و اخافه. آن وقت چه چیزی با انذار مناسبت دارد؟ آیا اینکه زراره و جوب نماز جمعه را روایت کرد و شما می خواهید از این آیه استفاده کنید که باید به دنبال خبر زراره، نماز جمعه خوانده شود، این اسمش انذار و تحذر است؟ یا اینکه تحذر متناسب با انذار این است که یک خوف نفسانی پیدا بشود، یک حالت نگرانی نفسانی تحقق پیدا کند، و الا زراره بگوید: نماز جمعه واجب است، شما هم بروید نماز جمعه را بخوانید، خودتان هم استعمال می کنید که ما حذر کردیم عقیب الانذار؟ حالا به انذارش هم از نظر خبری، روی این تحذر کاری نداریم، اما کلمه حذر را شما اینجا بکار می برید؟ یا اینکه حذر عقیب الانذار و معنی الانذار هو الاخبار المشتمل علی الاخافه، که عبارت از آن جایی است که یک نگرانی نفسانی تحقق پیدا کند، و انسان، عقیب الاخافه خوف پیدا کند. اخافه مربوط به نفس است، خوف هم مربوط به نفس است، پس معلوم می شود که این «یحذرون» حداقل دلالتش بر این که مقصود از حذر، همان موافقت عملیه با قول مخبر باشد نیست و همین مطلب اصلا اساس استدلال به آیه را از بین می برد، هرچه هم که مشکلات دیگر آیه را برطرف کنیم و از اشکالات دیگر آیه صرف نظر کنیم، همین اقتضاء می کند که مسأله به این صورت نباشد که بشود به این آیه استدلال کرد.

لزوم دقت بیشتر در آیات قرآن

قبل از اینکه مطالب روز قبل را دنبال کنم چون متأسفانه من هر وقت که در مباحث اصولیه و یا مباحث فقهیه به استدلال به یک آیه ای، برخورد می کنم می بینم متأسفانه مخصوصا در فقه، آن طوری که شأن استدلال به آیه و رعایت آیه است، درست ملاحظه نشده یا از باب اینکه یک ذهنیات قبلی برای ما در رابطه با مفاد آیه وجود داشته، مثل همین آیه نفر که از اول که طلبه شدیم، دائم به گوش ما خوانده اند که این آیه نفر معنایش این است که از شهر و زندگیتان دست بردارید، بیاید درس بخوانید، تفقه کنید و بعد هم بروید مسائل را در

اختیار مردم بگذارید. البته یک تفصیلی در این آیه هست و بعضی از مفسرین آیه را همین جور معنی کرده اند و گفته اند: معنای آیه این است که مثل زماننا هذا که درست است که همه مردم مکلف به احکام الله هستند، اما اینکه نمی شود که همه مردم دست از کار و زندگی بکشند، بیایند حوزه علمیه قم، مشغول تعلّم و تحصیل بشوند تا در نتیجه احکام خدا را یاد بگیرند. این وظیفه یک گروهی است که بیایند تحصیل کنند بعد هم برگردند به قوم و قبیله و شهر و روستای خودشان و مردم را ترویج و تبلیغ کنند. لکن این به عنوان یک قول در مفاد آیه مطرح است، و این ذهنیت ها نباید سبب بشوند که انسان از دقت در مفاد آیه و ملاحظه شأن نزول آیه و سایر خصوصیات که نیاز به دقت و تأمل دارد غافل شود.

معنای متناسب با ظاهر آیه نفر

از جمله چیزهایی که در این آیه وجود دارد که من در آن دوره قبل تبتّه به این پیدا کردم این است که آیه شریفه می گوید: «فَلَوْ لَا - نَفَرٌ» اولاً- هر کجا در قرآن مجید کلمه نفر استعمال شده، ظاهراً در رابطه با «نفر الی الجهاد» است، «نفر الی الجهاد و المبارزه و المقاتله مع الکفار و المشرکین» این موارد استعمالش عبارت از یک چنین چیزی است. آن وقت می فرماید که از هر فرقه ای، یک طائفه کوچ کنند یعنی الی الجهاد، منتها این «نفر الی الجهاد» دو خاصیت بر آن مترتب است: یکی اصل مسأله جهاد، که مسأله اولی است که در رابطه با جهاد مطرح است، اما خاصیت دوم هم دارد که جهاد، عبارت از این است که این افرادی که در جهاد شرکت کرده اند، اینها با چشم خودشان و بالمشاهده، چیزهایی را ملاحظه می کنند مثلاً آن جا می بینند که یک فرد مسلمان رزمنده چطور در مقابل صدها کافر و مشرک از خودش نیرو به خرج می دهد و در مقابل آنها قدرت دارد و علاوه، یک امدادهای غیبی که دیگر خوشبختانه این مسائل را که ما حالا داریم صحبت می کنیم، با ملاحظه این خصوصیات که در جنگ تحملی وجود داشت، با این حالا-تی که انسان از رزمنده گان دیده و اکثراً شنیده و همینطور امدادهای غیبیه متعددی که حالا اگر بعضی هایش یا بعضی از خصوصیاتش مورد تردید باشد، لکن اجمالاً هیچ محل تردید نبود. خداوند در این آیه این مطلب را به حسب ظاهر، می خواهد بفرماید که یک طایفه ای نفر الی الجهاد بکنند و در آنجا تفقه کند به عظمت اسلام، به واقعیت اسلام، به نصرتهای الهیه، به آن خصوصیات که رزمندگان اسلام از خودشان نشان می دهند، که در هیچ ملتی و در هیچ مذهبی بدون هیچ تعصبی، چنین حالات و چنین نیرو و شجاعت و

قدرتی وجود ندارد. اینها بروند این حالات را مشاهده کنند، بعد که خاطرات جنگ و مشاهدات جهاد و خصوصیات غیر عادی جهاد را ملاحظه کردند وقتی که برگشتند به مدینه، تبعاً این رزمندگان، اقوام مشرکی دارند، اقوام بی تفاوتی دارند، اینها را به صورت انذار برای اینها نقل کنند تا شاید یک دگرگونی نفسانی در آنها پیدا بشود، یک حالت خوف نفسانی در آنها پیدا بشود.

ظاهر آیه هم عبارت از همین است که «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» که این طائفه در «نفر الی الجهاد» علاوه بر جهاد، تفقه کنند و بعد در مراجعت به قوم غیر مسلمان خودشان، این مسائل و امور خارق العاده و این خصوصیات را نقل کنند، «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» تا شاید در این قوم، یک حالت تحذر نفسانی پیدا بشود. این معنای ظاهر آیه است و عکس این هم معنی شده که از دو جهت، با ظاهر آیه مخالفت دارد ولو اینکه به عنوان شأن نزول از ابن عباس عکس این معنی نقل شده، اما این با ظاهر آیه نمی سازد.

تفسیر منقول از ابن عباس درباره آیه نفر و دلیل ضعف آن

از ابن عباس در شأن نزول این آیه اینطوری نقل شده که بعد از غزوه تبوک که منافقین شرکت کردند و یک عده ای هم عذرخواهی کردند و شرکت نکردند، خداوند تبارک و تعالی آنها را شرکت نکردند در غزوه تبوک را توییح کرد، بعد از این می فرماید که مسلمانها تصمیم گرفتند که بعد از این، هر جنگی و هر سریه ای - سریه عبارت از جنگهایی است که رسول خدا در آن شرکت نکرده و غزوه عبارت از جنگهایی است که رسول خدا شخصا حضور داشتند - که پیش می آید، همه شرکت کنند. بعد می فرماید: سریه ای پیش آمد، همه مؤمنون در این سریه شرکت کردند، رسول خدا در مدینه تنها ماند. آیه شریفه برای این هدف نازل شد که بعد از آنکه رسول خدا در مدینه تنهاست، یک عده ای در مدینه خدمت رسول خدا بمانند و در این مدتی که جنگ هست، اینها از فرصت استفاده کنند، تفقه بکنند، بعد از آنکه آن جنگجویان از جبهه برگشتند، اینها نتیجه تفقه خودشان را به صورت انذار در اختیار آنها بگذارند تا شاید حالت تحذر در آنها پیدا بشود.

این رسماً از دو نظر مخالف با ظاهر آیه است: برای اینکه ظاهر آیه می گوید: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا» یعنی آن طایفه نافر تفقه بکنند نه طایفه ای که در مدینه باقی مانده اند و نفر نسبت به آنها تحقق پیدا نکرده، این اولاً.

ثانیا: این مزد جنگجویان است که بعد از آنکه رفته اند برای جهاد در راه خدا و جان خودشان را در معرض خطر قرار دادند، حالا اینهایی که در مدینه باقی مانده اند و در غیاب آنها یک سری احکامی بر رسول خدا آمده، این احکام را اینها در اختیار آنها بگذارند تا شاید اینها تحذر پیدا بکنند؟ شاید ندارد، کسی که در جهاد شرکت کرده، اگر از جهاد برگشت، به او گفتند که یک آیه ای مشتمل بر فلان حکم آمده، این دیگر کلمه «لعل» ندارد. لعل متناسب با مشرکین است، لعل متناسب با فرعون است که خداوند می فرماید: «لَعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» اما در مورد جبهه با این همه خصوصیات، بگوییم: حالا- که از جبهه برگشتند، شما احکام این یکی دو ماهه را برای اینها نقل کنید شاید اینها آدم بشوند. آیا درست است در مورد اینها اینجوری تعبیر کرد؟ پیدا است که عدم تفقه در معنای آیه و عدم رعایت ظهور آیه، یک چنین احتمالات را به وجود می آورد و الا اگر خصوصیات را انسان رعایت کند، و تا حدی دقت کند، معنای آیه تقریباً برای ما روشن می شود. و الحمد لله رب العالمین.

پرسش:

۱ - طریقهٔ اخیر استفادهٔ وجوب از «لَعَلَّهُمْ يَخْذَرُونَ» را بیان کنید.

۲ - اشکال طریقهٔ فوق را توضیح دهید.

۳ - معنای متناسب با ظاهر آیهٔ نفر چیست؟

۴ - تفسیر منقول از ابن عباس در معنای آیهٔ نفر را با دلیل ضعف آن بیان کنید.

ص: ۵۱۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم که یکی از مقدماتی که استدلال به آیه نفر بر آن توقف دارد این است که وجوب حذر عقیب الانذار تحقق پیدا کند و این در صورتی می تواند دلیل بر حجیت قول منذر و خبر واحد باشد که وجوب حذر، اطلاق داشته باشد، یعنی چه قول منذر، افاده علم بکند و چه قول منذر افاده علم نکند، این وجوب حذر، ثابت است. اگر آیه بتواند این معنی را ثابت کند، مقدمه مهمی برای صحت استدلال به این آیه تمام می شود و الا اگر این معنی ثابت نشود و اطلاق برای آیه، محرز نباشد، ما احتمال می دهیم و قدر متیقن هم همین است که وجوب حذر در صورتی ثابت است که قول منذر، افاده علم کند و این دیگر نمی تواند با مسأله حجیت خبر واحد ارتباطی داشته باشد.

حالا آیا اطلاق در این آیه هست؟ اگر حذر را هم به معنای حذر عملی و موافقت عملیه معنی بکنیم اما این جهتش را چگونه ثابت کنیم؟ اینجاست که یکی دو نفر از بزرگان و اعلام در مقام این برآمده اند که اثبات کنند آیه شریفه دارای اطلاق است و از آن استفاده می شود که

و جوب حذر علی کلا التقدیرین ثابت است، چه قول منذر، افاده علم بکند و چه قول منذر افاده علم نکند.

طریقه استفاده و جوب انذار در نظر محقق نائینی (ره)

مرحوم محقق نائینی (ره) بنابر آنچه که در فوائد الاصول شان تقریر شده در مقام این برآمده اند که قرائن آیه اطلاق را اثبات می کند. می فرماید: تردیدی در این نیست که این جمعی که در «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» مطرح است مراد از آن و مفاد آن یک جمع استغراقی است.

همان طوری که در عام و خاص ملاحظه فرمودید، گاهی جمع به نحو استیعاب و استغراق افراد است مثل «اکرم کل عالم» که لازمه این جمع استغراقی این است که اکرام هر عالمی، خودش یک حکم مستقلی دارد و بینشان هم ارتباط وجود ندارد یعنی اگر صد نفر عالم داشته باشیم، و عبد، نود نفر را اکرام کند و ده نفر را اکرام نکند، اینجا نسبت به آن افرادی که اکرام شده اند موافقت تکلیف، تحقق پیدا کرده است و نسبت به آنهایی که اکرام نشده اند، مخالفت تکلیف تحقق پیدا کرده است. در حقیقت در عام استغراقی برای هر فردی، یک حکم مستقلی هست، و موضوع برای حکم مستقل است و آن حکم هم مخالفت و موافقت دارد، اما در عام مجموعی، یک مخالفت و یک موافقت بیشتر تصور نمی شود چون یک موضوع برای حکم مطرح است مثل اینکه بگوید: «اکرم مجموع العلماء» که اگر مجموع، اکرام بشود، موافقت تکلیف حاصل شده است، اما اگر مجموع، اکرام نشود ولو اینکه یک فرد هم زمین بماند، مخالفت تکلیف تحقق پیدا کرده است.

مرحوم محقق نائینی می فرمایند: هیچ تردیدی نیست که این «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» به صورت عام مجموعی نیست که حذر مجموعه افراد مطلوب باشد، بلکه هر کدام از اینها در وجوب تحذر، استقلال دارند. اگر زید حذر کند، عمل به تکلیف شده است، عمرو حذر نکند، مخالفت تکلیف تحقق پیدا کرده است. بعد می فرماید: همان طوری که در «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»

جمعش به نحو عام استغراقی و افرادی مطرح است، ظاهر این است که آن دو جمعی که قبلا هم ذکر شده: یکی «لیتفقها» و دیگر «لینذروا» آنها هم به نحو عام استغراقی مطرح است، یعنی معنای «لیتفقها» این نیست که مجموع، تفقه کنند بلکه معنای «یتفقها یعنی لیتفقه کل واحد من الطائفه». ما عرض کردیم: دو احتمال در تفسیر آیه هست که ایشان هم اشاره می کنند آیا تفقه نافرین است یا تفقه متخلفین است که دو تفسیر برای آیه مطرح است، لکن علی کلا

التفسیرین آن تفقه واجب که غایت برای مثلا- نفر است، تفقه این مجموعه نیست، بلکه تفقه کل واحد منهم است، یعنی هر کدام مستقلا به عنوان یک تکلیف خاص و تکلیف مستقل، مأمور به تفقه هستند.

به دنبال این، انذار هم همینطور است. «وَلْيُنذِرُوا» ولو اینکه دلالت بر وجوب می کند و به صیغه جمع هم آورده شده، اما این جمعش همان جمع استغراقی است، یعنی «لینذر کل واحد من المتفقهین» نه اینکه این مجموع انذار کند بطوری که غرض و هدف به انذار مجموع به عنوان یک هدف، تعلق گرفته باشد بلکه غرض و هدف به انذار کل واحد من المتفقهین تعلق گرفته است. در نتیجه در «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» وجوب حذر برای همه به نحو عام استغراقی ثابت شد، در «لینذروا» هم همینطور، آن هم به نحو عام استغراقی برای متفقهین ثابت است. نتیجه این می شود که «يجب على كل واحد من افراد القوم التحذر عقيب انذار كل واحد من المتفقهين» ولو یک نفر، انذار کند. اگر یک نفر هم انذار کرد و وظیفه و جوبی انذار را عمل کرد، به دنبال این هم حذر واجب است، به دنبال این انذار هم بر آنهایی که انذار شده اند واجب است تحذر کنند، و این معنایش این است که دیگر فرقی نمی کند که قول منذر، افاده علم بکند یا افاده علم نکند.

بعد می فرماید: «و ای اطلاق یکون اقوی من اطلاق هذه الایه؟»، مواردی که شما به مطلقات و به اطلاق تمسک می کنید کجا اطلاقش به قوت اطلاق این آیه است؟ بلکه این آیه کاملا از نظر ثبوت اطلاق قوی است، و نتیجه اش این است که در وجوب تحذر هیچ فرقی نمی کند بین اینکه انذار افاده علم بکند یا انذار افاده علم نکند. با اینکه قلم فوائد الاصول خیلی روان و بدون ابهام است، مع ذلک خیلی مراد ایشان روشن نیست.

تمسک به اصاله العموم و اصاله الاطلاق و فرق آن

ممکن بخواهند این حرف را بزنند که اگر مثلا مولی گفت: «اکرم کل عالم» که عامش عام استغراقی است و این عام استغراقی اقتضا می کند که هر عالمی، یک وظیفه و جوبی اکرام خاص نسبت به او باشد، مولی هم گفته: «اکرم کل عالم» بعد عبد شک می کند که اگر یک عالمی ضمن اینکه عالم است، عادل نباشد، بلکه فاسق باشد، اگر ما تردید کردیم که زید عالم فاسق آیا وجوب اکرام دارد یا نه، اینجا تکلیف چیست؟ مائیم و فقط یک «اکرم کل عالم»، هیچ مسأله دیگری نیست، حالا تردید کردیم این زیدی که عالم بودنش مسلم است، لکن فاسق است،

نمی دانیم که آیا عالم فاسق هم وجوب اکرام دارد یا نه؟ آیا برای رفع شک در مورد زید عالم فاسق، به چه چیزی باید تمسک کنیم؟

یک احتمال این است که کسی بگوید: اینجا شما باید به عموم تمسک کنید، برای اینکه اگر زید عالم فاسق بخواهد وجوب اکرام نداشته باشد، لازمه اش این است که «اکرم کل عالم» تخصیص بخورد و در موارد شک در تخصیص، اصل، عدم تخصیص است. بنا باید بر عدم تخصیص گذاشته بشود. پس یک احتمال این است که مولائی که «اکرم کل عالم» گفته در مورد شک، ما باید به اصاله عدم تخصیص و اصاله العموم مراجعه کنیم.

اما یک احتمال دیگر این است که اینجا باید به اصاله الاطلاق تمسک کرد، برای اینکه مولی حکم را روی عنوان عالم آورده و عالم را مقید به عادل نکرده است پس اینجا اصاله عدم التقیید و اصاله الاطلاق مطرح است.

این دو با هم فرق می کند و ثمره دارد. کسی نگوید چه اصاله عدم تخصیص باشد چه اصاله العموم، فرقی ندارد چون اگر اصاله عدم تخصیص باشد نتیجه اش اکرام این زید عالم فاسق است، اگر اصاله الاطلاق و اصاله عدم التقیید هم باشد، نتیجه اش همین وجوب اکرام زید عالم فاسق است. درست است که نتیجه، یکی است، لکن شرائط، فرق می کند. اگر مرجع ما اصاله العموم باشد، اصاله العموم، دیگر قید و شرط ندارد. مولا- لفظ دال بر عموم، لفظ کل که موضوع للعموم است را استعمال کرده است و استعمال لفظ بدون قرینه برخلاف هم ظهور در معنای حقیقی خودش دارد، همین مقدار. اما اگر بخواهیم از راه اصاله الاطلاق و اصاله عدم التقیید پیش بیاییم، باید مقدمات حکمت در کار باشد، و اولین مقدمه حکمت این است که باید مولی در مقام بیان باشد، و اگر بخواهیم استفاده کنیم که مولی در مقام بیان است، اینکه عموم «اکرم کل عالم» یک عموم استغراقی است، این شاهد بر این نیست که مولی در مقام بیان است و مقدمات حکمت در کار است، فقط همین مقدار استفاده می شود که مولی به نحو ابهام و اجمال، یک حکم عموم استغراقی دارد، اما آیا دایره این حکم عمومی از نظر سعه و ضیق، شامل فاسق هم می شود یا نه؟ اگر مولی در مقام بیان نباشد، ما نمی توانیم این معنی را استفاده کنیم.

پس با اینکه عموم «اکرم کل عالم» استغراقی است، اما اگر در زید عالم فاسق شک کردیم که وجوب اکرام دارد یا نه؟ اگر کسی بگوید: مرجع ما در اینجا اصاله العموم است، آن وقت معنایش این است که از راه عموم، ما اطلاق را استفاده کرده ایم، از شمول «اکرم کل عالم»

نسبت به زید عالم فاسق استفاده کرده ایم که پس قید عدالت در «اکرم کل عالم» دخالت ندارد، اما اگر گفتیم: علاوه بر کلمه کل برای استفاده اطلاق باید از راه مقدمات حکمت مسأله اطلاق را ثابت کنیم، در رأس مقدمات حکمت، این است که مولی در مقام بیان باشد، و ما باید این در مقام بودن را احراز کنیم و مجرد اینکه این عام، عام استغراقی است، دلیل بر این نیست که مولی در مقام بیان هم هست، بلکه ممکن است عام، عام استغراقی باشد، اما از نظر عدالت و فسق، مولی در مقام بیان نباشد، که ما بتوانیم به اصاله اطلاق تمسک کنیم.

عدم استفاده اطلاق وجوب قبول قول منذر از آیه نفر

لذا به مرحوم محقق نائینی (قدس سره) عرض می کنیم: اینکه شما سعی دارید که این جمعهایی که در آیه نفر است، اینها را به صورت عام استغراقی در بیاورید و واقعا هم همین است، همان طوری که «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» جمعش جمع استغراقی است و هر کدام مستقلا باید حذر کنند، «لیندروا» هم همینطور است، هر کدام از متفقهین باید مستقلا انذار کنند و وظیفه هر کدام جدای از وظیفه دیگری است، اینکه شما سعی دارید که این عامها را استغراقی کنید و مسأله را از عام مجموعی دور قرار بدهید، این برای چه هدفی است؟ چه چیزی این را ثابت می کند؟ می خواهید بگویید حالا که عموم استغراقی شد دیگر از راه عموم، مسأله اطلاق را ثابت می کنیم، دیگر مقدمات حکمت در اینجا لازم نیست؟ می گوئیم: خیلی خوب اگر این معنی در نظائرش مورد قبول واقع شد، اینجا هم مانعی ندارد. اما اگر بخواهید مستقلا از راه اصاله اطلاق و اصاله عدم التقیید، مسأله را ثابت کنید، باید ثابت کنید که آیه از این جهت هم در مقام بیان است. آیه می خواهد به نحو اطلاق برای قول منذر حجیت ثابت بکند و به نحو اطلاق، وجوب تحذر را عقیب انذار ثابت کند «سواء كان قول المنذر مفيدا للعلم ام لم يكن» باید اطلاق و اینکه مولی و خداوند در مقام بیان از این جهت هم هست را اثبات کنید و شما در کلامتان این را اثبات نکردید. شما فقط فرمودید: «و ای اطلاق اقوی من اطلاق هذه الایه» مقصود از اقوئیت چیست؟ آیا مقصود از اقوئیت این است که از طریق عموم، این اطلاق ثابت می شود؟ اگر این مبنی درست باشد، حق با شماست، اما اگر ما نخواهیم از طریق عموم، اطلاق را ثابت کنیم، بلکه بخواهیم از راه اصاله اطلاق خودش وارد شویم، اولین مقدمه لنگ است. ما از کجا بدست بیاوریم که این آیه در مقام بیان این جهت هم هست که «سواء افاد قول المنذر العلم ام لم يفد قول المنذر العلم؟»

یک راه دیگری هم را بعض الاعلام (قدس سره) ذکر فرموده اند. ایشان روی همان مبنای خودشان می فرمایند:

در هر کجا که ما شک داشته باشیم که آیا متکلم در مقام بیان هست یا در مقام بیان نیست، گویا یک اصل عقلائی وجود دارد که ما حمل کنیم بر اینکه در مقام بیان هست، که دیگر احراز کردن اینکه مولی و متکلم در مقام بیان هست، لازم نیست، همین که شک داشته باشیم و قرینه ای هم نباشد بر اینکه در مقام بیان نیست، کفایت می کند که ما حکم کنیم به اینکه متکلم در مقام بیان هست. منتها نکته اضافی که در خصوص این آیه ذکر می فرمایند این است که در رابطه با وظیفه انذار، انذار، شأن منذرین است، حذر، شأن آن قوم و جمعیتی است که منذر واقع می شوند. ایشان می فرماید که در رابطه با انذار، مسأله چطوری است؟ مگر آیه نمی گوید: «يجب الانذار»؟ آیا این «يجب الانذار» اطلاق دارد یا قید دارد؟ قیدش چیست؟ بگوییم: ممکن است وجوب انذار در آنجائی باشد که این منذر بداند که آن منذر تحت تأثیر قرار می گیرد. اگر در یک جائی منذر شک داشت که حالا اگر انذار کند آیا آن منذر تحت تأثیر انذار این قرار می گیرد یا نه؟ آیا انذار در اینجا واجب است یا نه؟ ایشان می فرماید: هیچ تردیدی نیست که وجوب انذار علی المنذر اطلاق دارد. این باید انذار کند، چه بداند که منذر، تحت تأثیر این قرار می گیرد و تحذری حاصل می شود و چه نداند. این وظیفه انذار برای او مطلقا ثابت است.

می فرمایند: همان طوری که در رابطه با انذار، وظیفه انذار به نحو اطلاق، ثابت است، در «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» هم همین است، آنجا هم وجوب حذر، اطلاق دارد چه قول منذر، افاده علم بکند چه قول منذر، افاده علم نکند.

پس هم در رابطه با انذار، وجوب، اطلاق دارد حتی در آنجائی که منذر شک داشته باشد در اینکه انذارش مؤثر خواهد شد یا نه، و همینطور در یحذرون هم وجوب، اطلاق دارد چه قول منذر برای این متحذرين افاده علم بکند و چه نکند، برای اینها حذر واجب است. پس ایشان هم روی این معنی تکیه کرده اند که اصل اولی در موارد شک در اینکه متکلم در مقام بیان هست یا نه؟ این است که بگوییم: در مقام بیان هست مگر اینکه یک قرینه ای برخلافش باشد و در آیه نفر هم قرینه ای برخلاف مشاهده نمی شود.

پرسش:

۱ - طریقه استفاده و جواب انذار در آیه نفر نزد محقق نائینی چگونه است؟

۲ - کیفیت تمسک به اصاله العموم و اصاله الاطلاق را در آیه نفر با فرق آن دو بیان کنید.

۳ - آیا از آیه نفر، اطلاق و جواب قبول قول منذر استفاده می شود؟ چرا؟

۴ - آخرین طریقه استفاده اطلاق و جواب قبول قول منذر را توضیح دهید.

ص: ۵۲۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

طریقه اثبات اطلاق وجوب تحذر در آیه نفر

برای استدلال به آیه نفر لازم است که این معنا ثابت شود که آیه نفر بر اطلاق وجوب تحذر دلالت می کند و اینکه وجوب تحذر مقید نیست به صورتی که قول منذر، افاده علم کند بلکه اگر افاده علم هم نکند، باز تحذر واجب است. برای اثبات اطلاق، دو طریق ذکر شده بود:

یک طریق محقق نائینی (ره) که ملاحظه فرمودید و یک طریق هم بعضی اعلام (قدس سره) ذکر فرموده اند و آن این است که اصل در هر کلام متکلمی این است که در مقام بیان باشد و در موارد شک که آیا متکلم در مقام بیان هست یا نه؟ باید بنا بگذاریم بر اینکه متکلم در مقام بیان هست مگر اینکه یک قرینه ای بر خلافش ثابت شود مثل مواردی که اهمال و اجمال در کار است و اهمال و اجمال هم محرز است اینجا قرینه قائم است بر اینکه اطلاقی وجود ندارد و الا در موارد شک باید بنا بر اطلاق گذاشت.

مرحوم آخوند (ره) هم در بحث مطلق و مقید در ذیل مقدمات حکمت (علی ما ببالی)

فرمایش ایشان را ذکر می فرمایند و از همین طریق اثبات می کنند که اصل اولی این است که متکلم در مقام بیان باشد، ولی آیا از این طریق می شود در ما نحن فیه استفاده کرد؟

معنای اصل در مقام بیان بودن متکلم

این مبتنی بر این مطلب است که این که شما می فرمایید: اصل اولی این است که متکلم مقام بیان باشد، اگر مقصود این است یعنی در مقام اهمال و اجمال نباشد مثل این تعبیراتی که در کتاب الله راجع به وجوب نماز و ایتاء زکات است که اینها در مقام بیان خصوصیات نیستند، اگر مقصود شما این است که اصل اولی این است که متکلم در مقام اهمال و اجمال نباشد، ما این حرف را می پذیریم اما اگر مقصود شما این است که متکلم باید در مقام بیان از هر بعد باشد و اگر یک کلامی در مقام بیان از یک جهتی بود، ما بگوییم: نسبت به جهت دیگر هم در مقام بیان است که نتیجه این بشود که اصل اولی در هر کلام متکلمی این است که در مقام بیان من جمیع الجهات باشد، وقتی متکلم می گوید: «اعتق رقبه» همان طوری که در مقام بیان از نظر ایمان و کفر هست، در مقام از نظر نژاد هم هست، در مقام بیان از نظر علم و جهل هم هست، در مقام بیان از نظر عدالت و فسق هم هست که با یک جمله «اعتق رقبه» بگوییم:

متکلم فی مقام البیان من جمیع الجهات است. این حرف قابل قبول نیست و ما قبول نداریم که عقلاً یک چنین مبنایی داشته باشند که اصل اولی را بر بیان من جمیع الجهات بگذارند.

بله؛ اصل اولی این است که کلام از حد اهمال و اجمال خارج باشد و اگر اینطور شد ما در آیه نفر می گوییم: هدف اولی از این آیه و بیان چیست؟ نه هدف از تفقه و انذار چیست؟ پیدا است که هدف از انذار همان «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» است اما آیه به دنبال بیان چه مطلب و افاده چیست؟ آیا آیه در مقام بیان وجوب نفر است و هدف اولی ایجاب نفر است؟ یا آیه در مقام بیان غائیت تحذر و نتیجه تحذر است؟

بررسی معنای آیه نفر با توجه به سیاق آن

وقتی که انسان سیاق آیه را ملاحظه می کند، محور و تکیه گاه آیه روی مسأله وجوب نفر است ولو غایت نفر را هم بیان کرده، اما هدف، آن نیست که به این آیه می خواهد تحریک بالنفر و بعث الی النفر تحقق پیدا بکند بلکه با یک نظر لطیف تر باید بگوییم: آیه در مقام بیان نفر هم نیست. وقتی که صدر آیه را ملاحظه می کنیم، صدر آیه این است: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ

لَيُنْفِرُوا كَافَّةً» آیه می خواهد بگوید که مؤمنین نباید همه کوچ بکنند، دارد کوچ کردن عموم مؤمنین را محکوم می کند و در مقابل، تفکیک می کند که از هر فرقه ای یک طایفه ای نفر بکنند و یک طایفه هم باقی بمانند که از آنها تعبیر به متخلفین می شود، اینجا که در مقام تفکیک است، باز آیه نمی خواهد بگوید که نفر، واجب است یا نه. اگر فرض کنیم که نفر اصلاً واجب هم نبوده، یک عمل مستحبی بوده، لکن در اجرای این مستحب، همه مؤمنین اقدام می کردند، همه کوچ می کردند، آیه می خواهد جلوی این مسأله را بگیرد که مسأله نفر به صورت عمومی نباید تحقق پیدا بکند. در نفر باید تفکیک و تبعیض حاصل بشود، یک عده ای متصدی مسأله نفر باشند، یک عده ای هم متخلف باشند و بمانند. (مقصود از متخلف نه مخالف و معصیت کار یعنی غیر نافر، کسی که کوچ نکرده است.)

آیه می خواهد بگوید: مؤمنین باید تقسیم بشوند، یک عده بمانند و یک عده کوچ کنند، اما کوچ کردن چه حکمی دارد؟ آیه دیگر این معنا را دلالت ندارد. اگر مؤمنین فرضاً خیال می کردند که کوچ کردن بر همه واجب است، آیه می خواهد بگوید که این کوچ کردن برای یک طایفه از هر فرقه لازم است و اگر مؤمنون به صورت یک عمل استجابی یک کوچ عمومی داشتند آیه می خواهد جلوی این معنا را بگیرد و بگوید: اینطور نیست که همه مؤمنین مسأله نفر را اجرا بکنند بلکه دو قسمت بشوند: یک قسمت بمانند و یک قسمت کوچ بکنند.

نظر دقیق تر اقتضا می کند که اصلاً آیه در مقام بیان وجوب نفر هم نیست. آیه در مقابل یک عمل خارجی واقع از مؤمنین دارد آنها را توییح می کند که این نباید به صورت عمومی واقع شود، این باید تقسیم شود، یک عده نافرین، یک عده هم غیر نافرین، اما نفر برای نافرین واجب است یا مستحب است؟ ظاهر این است که آیه دلالت بر هیچ کدام ندارد. این باید از خارج استفاده بشود که آیا آن نفری که مؤمنین انجام می دادند به صورت عمومی، آیا در ذهنشان بوده که به عنوان یک عمل واجب است یا در ذهنشان بوده که به عنوان یک عمل مستحب است؟ آیه با هر دو سازگار است فقط آیه در مقابل نفر عمومی، ایستاده و می گوید:

این نفر عمومی، غیر صحیح است، حالا تخیلشان از این نفر عمومی، وجوب بوده یا عن استحباب انجام می دادند؟ دیگر چیزی از آیه در این باره استفاده نمی شود.

اگر آیه در مقام بیان مخالف با نفر عمومی و تفکیک و تبعیض بین مؤمنین باشد که یک عده ای نافر باشند و یک عده ای غیر نافر، این دیگر چه ملازمه ای دارد که آیه در مقام وجوب

حذر هم باشد و ما به اطلاقش تمسک بکنیم و از راه اطلاقش استفاده کنیم که این وجوب تحذر به نحو اطلاق ثابت است چه قول مندر، افاده علم بکند و یا اینکه قولش افاده علم نکند؟

معنای تحذر و معنای مناسب آن با آیه

مخصوصا با آن نکته ای که ما عرض کردیم که مقصود از تحذر اصلا تحذر عملی نیست.

آن تحذری که در بحث حجیت خبر واحد بحث می کنیم که مقصود از آن این است که انسان تطبیق بدهد عمل خودش را بر خبر واحد، اگر خبر واحد گفت: نماز جمعه واجب است بخواند، اگر گفت: فلان چیز حرام است او ترک بکند، عمل خودش را بر مفاد خبر واحد تطبیق بدهد. آنچه که ما در حجیت خبر واحد دنبالش هستیم، یک چنین معنایی است که اگر روایت صحیح زراره در وسایل، بیان یک حکم لزومی و جویی داشت، ما بر طبق او عمل کنیم، اگر یک حکم لزومی تحریمی را دلالت داشت، ما عملا ترک بکنیم آنچه را که روایت دلالت بر حرمتش می کند ولی معلوم نیست که مقصود از حذر در آیه شریفه، یک چنین معنایی باشد.

مقصود از حذر، همان حالت نفسانیه است که مناسبت با انذار هم دارد. انذار، خبر همراه با اخافه است، مشتمل بر تخویف است. خوف، یک مسأله نفسانیه است و یکی از صفاتی است که برای نفس انسان تحقق پیدا می کند لذا متناسب با انذار همان تحذر نفسانی است و این هم تأیید می کند همان مطلبی را که در تفسیر آیه ما عرض کردیم ولو اینکه دوجور تفسیر شده بلکه سه جور تفسیر شده اما سیاق و ظاهر آیه این معنا را اقتضا می کند که یک عده ای در آن جنگهایی که خود رسول الله (صلی الله علیه و آله) شرکت ندارد که سریه می گویند فی مقابل الغزوه، جنگهایی است که رسول خدا در مدینه هستند طبعاً مسلمانها هم در جنگ شرکت می کنند می خواهد بگوید: یک عده ای کوچ بکنند و در جنگ شرکت بکنند از مسلمانها، اینها آن مسائلی را که بالمشاهده و بالعیان لمس می کنند، آن امدادهای غیبی که بر خلاف جریانات طبیعی هست، اینها را در ذهن خود ضبط کنند و وقتی که برمی گردند به قوم خودشان که مقابله اقتضا می کند که این قومشان عبارت از آنهایی هستند که درست زیر بار اسلام نرفته اند، این مسائل را برای آنها نقل بکنند، مثل مطالبی که از جبهه های جنگ ما برای مردم نقل می شد تا اینهایی که نسبت به اسلام چندان اعتقادی ندارند، یک حالت خضوع و

خوف نفسانی پیدا بکنند و تمایل به اسلام پیدا بکنند. و عرض کردیم: اگر عکس بکنیم، در غیاب این رزمندگان، یک احکامی آمده، یک واجبات و محرمانی بیان شده، حالا اینهایی که از جبهه برمی گردند اینهایی که در مدینه بوده اند، اینها در مقام انذار رزمندگان برآیند «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» این یک معنای خیلی غیر متناسب و معنایی بعیدی است. رزمنده ای که جانش را در کف گذاشته، وقتی که از جبهه آمد و به او گفتند: ده تا دستور و جوبی آمده، ده تا دستور تحریمی آمده، می گوید: سمعا و طاعة، دیگر «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» مناسبت با حالت این رزمندگان ندارد. باید کسانی باشند که در قلوب آنها حالت خوف و حالت گرایش به اسلام نیست و یا کم است و بواسطه این اخبار جبهه، لعلهم یحذرون مثل آیه «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» در داستان فرعون و موسی است.

نفسانی بودن تحذر

اگر تحذر، یک امر نفسانی شد، خیلی روشن است که هدف اصلی آیه شریفه بیان تحذر نیست تا ما از آن استفاده کنیم این تحذر با تمام خصوصیات و شرایط با همه اوصاف چه در رابطه با مندرین و چه در رابطه با انذار و چه در رابطه با مندرین، این آیه می خواهد دلالت بر لزوم آن بکند. علاوه بر اینکه حالتهای نفسانی مستقیما و بلا واسطه نمی شود امر و نهی به آن تعلق بگیرد. اینها تابع یک سری مقدمات و علل و اسبابی است. یکی از برادران نوشته بودند که اگر تحذر هم به معنای حالت نفسانی باشد، این فرع این است که قول منذر بر او حجیت داشته باشد و الا عقیب انذار حاصل نمی شود. اگر مقصود از این حرف، این است که قول منذر را بطور کلی می خواهد مؤثر در تجذر بداند، این فرع این است که آیه شریفه در مقام بیان این جهت باشد، در حالی که آیه شریفه یا در مقام بیان وجوب نفر است یا بالاتر؛ وجوب نفر را دلالت ندارد، در مقام تقسیم است اما اینکه «حکم النفر ماذا؟» این مطلبی بوده که مردم می دانسته اند. من الممكن وجوب بوده و من المحتمل اینکه غیر وجوب بوده و آیه با هر دو سازگار است و هیچ کدام را تعیین نمی کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): «وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً» در مقام اخبار نیست می گوید:

مؤمنین نباید نفر عمومی داشته باشند. قسمت دوم هم لو لا توییخی است می گوید: باید تقسیم شوند چرا تقسیم نمی شوند. ما که در وجوب همه آنها مناقشه کردیم گفتیم: «لیتفقها» غایت است برای نفر. اگر نفر واجب باشد این تفقه هم واجب است چون لیتفقها که صیغه

امر غایب نیست که بگویید: امر غایب دلالت بر وجوب می کند این لامش برای غایت است.

نفر بکنند لأن یتفقها، از کجا این وجوب را استفاده بکنیم؟

شاهد بر عدم اطلاق وجوب حذر در آیه نفر

شاهد این مطلب که این آیه شریفه اطلاق ندارد که از اطلاقش این معانی را استفاده بکنیم، دو مطلب است ولو اینکه نیازی به این دو مطلب هم نیست اما به عنوان تأیید، عرض می شود: یک مطلب این است که این «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» ولو عمل خارجی هم فرض بکنید که مطابق با خبر واحد است «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ عقیب انذار المنذر» این کسی که به دنبال انذار، حذر می کند، باید این را احراز بکند که این انذاری که این منذر می کند، انذاری نیست که از جیب خودش در آورده است بلکه انذاری است که در مدرسه فیضیه یاد گرفته و به احکام آشنایی پیدا کرده است. اگر یک منذری احتمال داد که این منذر، چیزی را که می گوید از جیب خود در آورده و الا در کتاب و رساله وجود ندارد، آیا اینجا هم حذر واجب است؟ یا باید احراز بکند که این انذار در محدوده تفقه است، آن چیزی را که تفقه کرده، بر طبقش انذار می کند نه خارج از آن چیزی که تفقه کرده، به میل و اراده نفسانی غیر صحیح انذار می کند؟

ظاهر این است که باید احراز بکند که این انذار در محدوده آن چیزهایی است که در مدرسه فیضیه یاد گرفته نه اینکه از جیب خودش در آورده. اگر بخواهد این را احراز بکند معنایش این است که علم برایش پیدا بشود برای اینکه در مسأله حجیت خبر، آن که مورد بحث است و موجب اشکال است، این است که آدم احتمال می دهد این دروغ می گوید، این که می گوید: «سمعت ان الصادق علیه السلام قال كذا و كذا» این بیخود می گوید، این چیزی از امام صادق نشنیده است و از جیب خودش در آورده، مثل زمان ما که افرادی هستند که ادعای ارتباط با حضرت بقیه الله را دارند، روی همین مسائل دروغین و روی همین مشتری های نفهم که تحت تأثیر اینها قرار می گیرند. اگر من بدانم زراره که می گوید: «سمعت» واقعا شنیده، این جای بحث نیست، باید بر طبق قول زراره من عمل بکنم. در بحث حجت خبر می خواهیم بگوییم: اگر نمی دانی هم که زراره راست می گوید باز هم باید بر طبق قولش عمل بکنی، این را از کجای این آیه استفاده کنیم؟ آیه می گوید: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ عقیب انذار المنذر بما تفقه» پس باید احراز بکنیم که این انذار در محدوده تفقه است و اگر احتمال بدیم که این انذار خارج از محدوده تفقه است وجوب تحذر، از آیه استفاده نمی شود.

شاهد دوم روایات متعددی است که مرحوم کلینی در کتاب اصول کافی در کتاب الحجج یک بابی را مفتوح کرده اند که عنوانش این است که در زمان حضور ائمه علیهم السلام اگر یک امامی از دنیا برود، وظیفه مردم چیست؟ مردم که همه در شهری که امام از دنیا رفته اند، نیستند، در بعضی از این روایات هست که یک کسی به خراسان است و امام هم در مدینه مثلا از دنیا رفته، این از کجا می داند که وصی امام کیست و امام بعدی کیست؟ در این روایات متعدد ائمه (علیهم السلام) می فرمایند: آنهایی که داخل شهر و حول و حوش شهر هستند که زود وصی امام برایشان روشن می شود اما آنهایی که دور دست هستند نمی توانند همین طور بنشینند، باید یک یا چند نفر را برای تحقیق بفرستند، اینها بیایند تحقیق بکنند و بعد هم نتیجه تحقیق را در مراجعت به اطلاع مردم برسانند، آن وقت برای اثبات وجوب مسافرت برای تشخیص امام بعدی، امام به این آیه استشهاد می کنند: «فَلَوْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ.»

استشهاد درست، اما مورد استشهاد، مسأله امامت است. امامت مثل نماز جمعه نیست که به خبر واحد اکتفا بشود لذا آن چند نفری که برای تحقیق می روند حتما قولشان باید افاده علم بکند و الا اگر افاده علم نکنند، به مسأله خبر واحد ظنی در باب امامت که از اصول اعتقادی است نمی شود اکتفا کرد. پس این هم مؤید این است که امام آیه شریفه را بر امامت تطبیق کرده در حالی که مخبرینی که می آیند و امام را معرفی می کنند حتما باید قولشان افاده علم بکند و الا در مسأله امامت به غیر علم نمی شود اکتفا کرد. هذا تمام الکلام در آیه نفر که مجموعا دیدید با اشکالات فراوانی که هست استدلال به این آیه برای حجیت خبر تمام نبود.

پرسش:

۱ - معنای اینکه اصل بر این است که متکلم در مقام بیان باشد را توضیح دهید.

۲ - دو طریقه اثبات اطلاق وجوب تحذر را در آیه نفر بیان کنید.

۳ - معنای آیه نفر را با توجه به سیاق آن توضیح دهید.

۴ - معنای تحذر و معنای مناسب آن با آیه چیست؟

۵ - شاهد بر عدم اطلاق وجوب حذر در آیه نفر را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استدلال به آیه ذکر بر حجیت خبر واحد

تمسک به آیه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» برای حجیت خبر واحد

یکی از آیات شریفه ای که به آن استدلال شده بر حجیت خبر واحد این آیه است که خداوند می فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». نکات آیه این است که آنهایی که در رابطه با نبوت رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله)، تشکیک می کنند، به عنوان اینکه بشر چطور می تواند وحی بر او نازل شود، خداوند می فرماید: ما قبل از تو هم افراد و رجالی را فرستادیم و رسول قرار دادیم و به آنها وحی می کردیم و آنها هم حاملان وحی بودند. بعد می فرماید: «فَسْئَلُوا» قاعدتا یک کلمه «قل» در اینجا در تقدیر است، در صدر آیه خطاب به رسول خداست «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ»، پس اینجا می فرماید: «فَسْئَلُوا» یعنی به اینها بگو: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، اگر

مطلب را شما نمی دانید و اطلاعی ندارید که قبلاً هم رجالی به عنوان رسول و افرادی که به آنها وحی می شده فرستاده شده، بروید از اهل ذکر و اطلاع این معنی را برسید و تحقیق کنید «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» .

تقریب استدلال به این صورت است که این آیه می فرماید: در صورت عدم علم باید بروید سؤال کنید: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ظاهرش وجوب سؤال است، با هیئت امر، «یجب علیهم السؤال» در صورت عدم علم و عدم اطلاع. بعد مستدل در ما نحن فیه اینگونه استدلال می کند، می گوید: این وجوب سؤال، دلیل بر این است که باید بعد از سؤال، حرف این اهل ذکر را بپذیرند، چه قول آنها افاده علم بکند و چه قول آنها افاده علم نکند. پس اطلاق وجوب سؤال با قطع نظر از قید «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ، این اطلاق وجوب سؤال، دلیل بر لزوم ترتیب اثر در جواب است، چه قول اهل ذکر افاده علم بکند یا اینکه افاده علم نکند. استدلال به این کیفیت و به این ترتیب است.

اختصاص آیه ذکر به مسائل اعتقادی

لکن این استدلال، دو اشکال دارد: یک اشکال اینکه اصلاً مورد این آیه و نفی و اثبات در این آیه، یک مسأله اعتقادی است به نام نبوت، و مسأله نبوت از بحث حجیت خبر واحد بیرون است، برای اینکه در مسائل اعتقادی حتماً باید علم پیدا شود، و با خبر واحد، نبوت ثابت نمی شود ولو اینکه در اعلی درجه وثاقت و عدالت باشد. پس خود مورد این آیه که مسأله نبوت است، خبر واحد در آن فایده ای ندارد. اگر یادتان باشد قائلین به عدم حجیت خبر واحد به آیات ناهیه از عمل و اعتماد به قول غیر علم تمسک می کردند و در آنجا هم یکی از حرفها، این بود که پیداست که غیر علم در مسائل اعتقادی حجیتی ندارد، و اگر آیات ناهیه در مورد غیر علم، نهی از اتباع بکند، این دلیل بر عدم حجیت خبر واحد در آن مسائل فرعی و فقهیه نیست. اینجا هم همین حرف زده شده که مورد این آیه مسأله نبوت است، نبوت از مسائل اعتقادی مهم است، که پیداست در آن، غیر علم فایده ای ندارد.

احتمال نبوت نبوت به خبر واحد

لکن یک دقتی اینجا هست و آن این است که مسأله نبوت برای کسی که بخواهد تبعیت از نبی کند، مسأله اعتقادی است، آن کسی که می خواهد به حرف نبی گوش بدهد، اینجا هم

موضوع اعتقادی است و جز از طریق علم، این معنی تحقق پیدا نمی کند. اما اگر مطلب اینطور شد که ما خواستیم بفهمیم که مثلاً آیا در ۲۰۰۰ سال، ۳۰۰۰ سال پیش فلان کس نبی مرسل بود یا نه؟ که بر فرض ثابت شدن نبوت و مرسل بودن او، برای ما اثری ندارد، برای اینکه ما جزو پیروان او نیستیم، ما جزو پیروان رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) هستیم، آیا در این بعد هم مسأله نبوت، نیاز به علم دارد و یک اصل اعتقادی راجع به علم است؟ یا اینکه ممکن است کسی بگوید: این دیگر نیازی به علم ندارد و در آیه شریفه در این رابطه بحث می کند که اگر شما نمی دانید که قبل از رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله)، یک رجالی بودند که خداوند به آنها وحی می فرستاد و آنها از ناحیه خداوند، مرسل بودند، بروید از اهل ذکر پرسید، آیا در اینجا هم مسأله، مسأله علمی است یا یک اصل اعتقادی است؟ یعنی اگر بخواهند معتقد به نبوت رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) بشوند، این نیاز به علم دارد اما اگر مطلب و آن قلت، قلت روی این مسأله بود که آیا قبل از رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) هم پیغمبر مرسل بوده یا نبوده است، آیا این هم یک مسأله علمی و متوقف بر علم است؟ یا اینکه معلوم نیست این دیگر نیاز به علم داشته باشد؟

(سؤال... و پاسخ استاد:) آیا شما الان لازم است تحقیق کنید که انبیاء قبلی چند نفر بودند، کجا بودند؟ مدت نبوت و رسالتشان چقدر بود؟ خیلی از انبیاء گذشته را من و شما اصلاً اسمشان را هم نمی دانیم، ضرورت هم ندارد بدانیم، و الا باید برویم همه این مسائل را تحقیق کنیم، اما به خلاف رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) که ما پیرو او هستیم و نبی ماست و این مسأله باید به صورت یک امر قطعی و علمی برای ما روشن باشد. آیا وجود یک نبی در بنی اسرائیل با نام معینی، این هم برای ما لازم است که برویم تحقیق علمی روی آن بکنیم و در نتیجه اعتقاد علمی پیدا کنیم؟ یا اینکه نه، آن مقداری که دلیل دلالت کرده نبی هر قومی که مرسل است برای آن قوم باید نبوتش به نحو علم و یقین باشد، آیا برای دیگران هم مسأله، مسأله علمی است؟ این خیلی واضح نیست.

پس آنهایی که به استدلال به این آیه اینجوری مناقشه کرده اند، بعید نیست که مناقشه ایشان به این صورت قابل جواب باشد.

دلالت آیه بر تحصیل علم و عدم کفایت ظن

لکن یک مناقشه دومی شده است و آن این است که اینجا نمی توانید به اطلاق وجوب

سؤال و در نتیجه ترتیب اثر بر جواب به نحو اطلاق تمسک کنیم برای اینکه قضیه، قضیه شرطیه است، می فرماید: اگر نمی دانی، باید سؤال کنی. این امر به وجوب سؤال به صورت عدم علم، معنایش این است که بروید سؤال کنید و باز هم «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» تحقق داشته باشد که بعد از سؤال هم باز این شرط در قضیه شرطیه به جای خودش و به قوت خودش محفوظ باشد؟ یا اینکه همین طوری که عرف هم استفاده می کند بگوییم: اگر نمی دانی مثل اینکه ما در خطاب به یک عوامی می گوئیم: اگر مسائل نماز را نمی دانی مراجعه کن به کتاب رساله، معنایش این است که مراجعه کن تا از جهل بیرون بیایی و عدم العلم تبدیل به علم پیدا کند، نه اینکه مراجعه کن اما همان حالت قبلی عدم العلم برای شما محفوظ باشد، و این آیه شریفه هم این معنی را دلالت دارد که «ان کنتم لا تعلمون فسلوا اهل الذکر» یا اینکه این عنوان «لا تعلمون» تبدیل به «تعلمون» بشود. وقتی که آیه شریفه یک چنین مفادی را دلالت می کند، دیگر چطور ما می توانیم استفاده کنیم که این آیه می گوید: سؤال کن و به دنبال سؤال هم ترتیب اثر بده علی الجواب، سواء اینکه این جوابی که اهل ذکر می دهند، افاده علم بکند یا افاده علم نکند، اگر افاده علم نکرد، باز هم «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» به قوت خودش محفوظ است در حالی که ظاهر آیه این است که عنوان «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» با مراجعه به اهل ذکر و سؤال از اهل ذکر، منتفی می شود و عدم العلم تبدیل به علم پیدا می کند. پس از خود این آیه به لحاظ اشتراط به عدم العلم استفاده می شود که جواب اهل ذکر باید رافع این قید «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» باشد، و در نتیجه افاده علم کند. این یک مناقشه خوبی در استدلال به این آیه است.

لکن مرحوم محقق اصفهانی (ره) در رساله ای که در اجتهاد و تقلید نوشته اند و با کتاب الاجاره ایشان سابقا با هم چاپ و منتشر شده بود، در آنجا می خواهند از این مناقشه جواب بدهند، و در حقیقت این استدلال را، استدلال صحیحی بدانند.

احتمال کفایت علم تبعیدی نزد محقق اصفهانی (ره)

ایشان می فرماید: ظاهر این آیه این است که علاوه بر اینکه وجوب سؤال را مطرح می کند و این وجوب سؤال را مقید به «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» می کند، آیه می خواهد این حرف را بزند که اگر شما بروید از اهل ذکر سؤال کنید، شما عالم خواهید شد، نه عالم تکوینی و علم حقیقی صددرصد بلکه با سؤال از اهل ذکر تعبدا عنوان علم برای شما پیدا می شود، مثل آنکه مرحوم محقق نائینی (ره) در مطلق امارات شرعیة ظنیه می فرمودند که اینها علم تبعیدی هستند، آن

حرف را ایشان اینجا می فرمایند. می فرمایند: ظاهر آیه این است که به مجرد سؤال و جوابی که بر این سؤال مترتب است، دیگر قید «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» کنار می رود و جای آن را «إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» پر می کند و حیث اینکه «إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» حقیقی به مجرد جواب سؤال، تحقق پیدا نمی کند، لابد باید بگوییم: یک علم تبعدی در کار است، آن وقت نتیجه این می شود که در باب خبر واحد باید بگوییم: خبر واحد، ولو اینکه افاده علم حقیقی و علم تکوینی نمی کند، لکن افاده علم تبعدی می کند و چیزی را که شارع تعبدا علم قرار داده است، این عباره اخرای از حجیت این شیء است.

عدم تناسب علم تبعدی با علم وجدانی در «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

در این فرمایش مرحوم محقق اصفهانی (ره) دو اشکال هست: یک اشکال اینکه وقتی در یک قضیه شرطیه ای، شرط ذکر می شود، باید ما آن شرط را محور قرار بدهیم، وقتی که می فرماید: «فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، ما کاری به استدلال نداریم، خود این «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» یعنی چه؟ یعنی «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» به علم حقیقی. ظاهر آیه این است که اگر شما یک علم حقیقی، علم وجدانی، علم صددرصد ندارید، بروید از اهل ذکر پرسید. حالا که رفتید از اهل ذکر پرسیدید باید این از بین برود، یعنی لا تعلمون تبدیل به علم حقیقی بشود، نه «لا تَعْلَمُونَ» تبدیل به علم تبعدی بشود.

این یک مطلبی است که ظاهر آیه و فهم عرفی از آیه آن را اقتضا می کند. اگر نمی دانید، بروید پرسید، یعنی پرسید که این "اگر" از بین برود، و این «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» تبدیل به علم بشود، و حیث اینکه این علم در این شرط، علم واقعی و حقیقی است، در مقابل هم این چیزی که بر اثر سؤال و جواب اهل ذکر، تحقق پیدا می کند، رفع این است یعنی «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

کنار برود، اگر بخواهد «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» کنار برود باید جای آن را تعلمون پر کند یعنی با سؤال و جواب اهل ذکر، آن حالت عدم علم واقعی تبدیل به علم واقعی بشود، نه اینکه شرط در قضیه شرطیه، عدم العلم واقعی است، اما در مقابل، می خواهد یک علم تبعدی جای علم واقعی را پر کند، این کاملاً خلاف ظاهر آیه شریفه است.

بعد مسأله تبعد در ما نحن فيه

و ثانیاً: جای تعجب است از ایشان که اصلاً مسأله تبعد در جائی است که اساس، محرز

باشد. اینها در اصل نبوت رسول خدا تردید دارند، منشأ تردیدشان هم این است که چطور می شود بر یک بشر از طرف خداوند وحی بشود و ارتباط وحیی با خداوند داشته باشد؟ خداوند می فرماید که مسأله ای است که قبلاً تحقق پیدا کرده، آن هم نه یک بار و دوبار، در مورد رجال و افرادی این معنی تحقق پیدا کرده است، آن وقت اینجا رسول خدا(صلی الله علیه و آله) برای اثبات فرمایش خودشان بفرمایند که اگر قبول ندارید بروید از اهل ذکر سؤال کنید، که اگر سؤال کردید، من تعبداً می گویم: این علم است؟! آیا صحیح است اینطور استدلال کردن؟! آنهایی که اساس کار را قبول ندارند و شارع می خواهد آنها را راهنمایی کند و می خواهد آنها را به نبوت رسول خدا آشنا کند، آیا صحیح است که در این رابطه بفرماید که اگر شما رفتید از اهل ذکر سؤال کردید و آنها به شما جواب دادند، من این حالت را در محیط شرع اسلام، حالت علمی می دانم؟ این چیز خیلی عجیب و غریبی است و به نظر من «لا- ینبغی ان یصدر من مثل هذا المحقق» که انصافاً در خیلی مسائل، دارای نظرات کم نظیری است و ایشان از بزرگان افتخارآمیز فقها و اصولیین شیعه به حساب می رود، لکن در مقام استدلال، گاهی انسان به جوانب حرفهای خودش توجه نمی کند و به توالی فاسدهایش التفاتی ندارد.

به هر حال این مناقشه دوم در این آیه شریفه جریان دارد. ظاهر این است که سؤال، غایت رافع «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» باشد و حیث اینکه این لا- تعلمون در قضیه منطوقیه و شرط، «لا- تَعْلَمُونَ» به علم واقعی و حقیقی است، خود فهم عرفی اقتضا می کند که سؤال شما از اهل ذکر و پاسخ آنها این حالت را از بین می برد و این عنوان «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» تبدیل به «تعلمون» خواهد شد و تعلمون هم همان تعلمون علم حقیقی و وجدانی است، و به هیچ وجه اینجا جا برای علم تعبّدی وجود ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد:) مثل «فتیینوا» می ماند، معنایش این است که آنقدر تفحص کنید تا واقعیت مسأله برای شما روشن بشود، این هم معنایش این است بروید از اهل ذکر پرسید تا عالم بشوید، اگر از اولی پرسیدید و علم برای شما پیدا نشد، بروید سراغ دومی، آنقدر تحقیق کنید در این رابطه از مرجعی به نام اهل ذکر تا آن حالت «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» از بین برود.

نمی خواهد بگوید به مجردی که از یک اهل ذکر پرسیدید برای شما افاده علم خواهد کرد، نه، این هم نظیر «فتیینوا» در آیه نبأ است که باید تحقیق کرد و به دست آورد این نبأی که فاسق آورده آیا مطابقت با واقع دارد یا ندارد لذا اشخاص و موارد به لحاظ تبیین، فرق می کند، یکی باید از ده نفر پرسد تا واقعیت برایش روشن بشود، یکی از دو نفر هم پرسد، واقعیت برایش

روشن می شود. این آیه شریفه هم این معنی را افاده می کند.

تا اینجا استدلال به آیات تمام شد و نتیجه این شد که هیچ یک از آن آیات در آن جهتی که مورد بحث در باب حجیت خبر واحد است، نتوانست این مسأله اصولیه را ثابت کند، حالا باید ادله دیگر: روایات، اجماع و دلیل عقل، ان شاء الله مورد بحث واقع شود تا ببینیم آیا اینها دلالت دارد، یا بعضی هایش مثلا دلالت دارد.

پرسش:

۱ - کیفیت تمسک به آیه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» را برای حجیت خبر واحد توضیح دهید.

۲ - جواب از تمسک به آیه ذکر را بیان کنید.

۳ - آیا امکان دارد نبوت با خبر واحد ثابت شود؟ توضیح دهید.

۴ - کلام محقق اصفهانی (ره) را در آیه ذکر بیان کنید.

۵ - دلیل عدم تمامیت کلام محقق اصفهانی (ره) چیست؟

ص: ۵۳۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تمسک به روایات برای حجیت خبر واحد

دلیل دومی که بر حجیت خبر واحد اقامه شده، روایات است. شیخ انصاری (قدس سره) این روایات را به چهار دسته تقسیم کرده است. (محل این روایات هم در کتاب القضاء ابواب صفات القاضی باب ۹ به بعد است).

کیفیت تمسک به اخبار علاجیه برای حجیت خبر واحد

طایفه اول: روایاتی است که ما از آنها به اخبار علاجیه تعبیر می کنیم و آنها روایاتی هستند که در رابطه با علاج خبرین متعارضین صادر شده است مثل مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره و اخبار دیگری که به عنوان علاج ذکر شده اند. راوی سؤال می کند که اگر دو خبر متعارض از ناحیه شما برای ما آوردند، تکلیف چیست؟ و امام (علیه السلام) طریقه علاج خبرین متعارضین را بیان می کنند. از این روایات استفاده می شود که اگر تعارض نباشد و

خبری باشد که گرفتار مخالف نباشد، از جهت حجیت، هیچ مشکلی ندارد. پس در حقیقت از اخبار علاجیه استفاده می شود که خبر واحد غیر معارض، حجت است.

اینکه مرحوم سید مرتضی (ره) و امثال ایشان قائل به عدم حجیت خبر هستند چه خبر، معارض داشته باشد یا معارض نداشته باشد، از نظر سید مرتضی، بین این اخبار فرقی نیست.

پس اخبار علاجیه برای مرحوم سید مرتضی مفروغ عنه است. خبر متعارض هم تنها درباره اخباری نیست که افاده علم کند.

تمسک به روایات آمره به رجوع به ثقات

طائفه دوم: اخباری است که مفاد آنها چنین است که ائمه (علیهم السلام) به نحو عموم، شیعیان را ارجاع می دهند به اینکه روایاتی که ثقات نقل کرده اند را متابعت کنند و بلکه بروند از ثقات حدیث اخذ کنند و در بعضی از روایات این دسته چنین تعبیری دارد: چیزی را که روایت ثقه ما از ما نقل می کنند و به اطلاع شیعیان ما می رسانند، کسی حق ندارد در آنها تشکیک کند و بگوید: معلوم نیست که این روایت از ائمه صادر شده باشد، و حق ندارد به این روایات بی اعتنایی کند. پس معلوم می شود که روی افاده علم، تکیه نشده است بلکه روی «ما یرویه عنا ثقاتنا» تکیه شده است و وثاقت که علم آور نیست فقط فی الجمله اطمینانی برای انسان می آورد در عین حال می فرمایند: کسی حق ندارد در این روایات تشکیک کند و بر اثر شک، به آنها بی اعتنا باشد.

روایات آمره به رجوع به افراد خاص

طائفه سوم: روایاتی است که ائمه (علیهم السلام) شیعیان را به افراد خاصی ارجاع می دادند. این روایات هم متعدد است مثل اینکه کسی می پرسد: «أفیونس بن عبد الرحمن ثقه أخذ عنه معالم دینی؟» آیا یونس بن عبد الرحمن معروف از نظر شما امام معصوم (علیه السلام) ثقه است و من می توانم مسائل دینم را از او اخذ کنم؟ امام (علیه السلام) در جواب می فرمایند: بلی! یا در روایت دیگری، کسی از امام (علیه السلام) راهنمایی می خواهد، می گوید: من از چه کسی احکام دینم را یاد بگیرم؟ امام می فرماید: «علیک بهذا الجالس» در حالی که اشاره به زراره می کنند و می فرمایند: از این شخص احکام را یاد بگیر.

این روایات می رساند که اگر کسی متصف به وثاقت شد، انسان می تواند احکام خود را از

او یاد بگیرد، البته این احتمال هم هست که رجوع به اینها به عنوان مفتی باشد لکن اینها به عنوان راوی و واسطه و اینکه آشنا به حلال و حرام هستند، مطرح هستند. پس اینکه می فرماید: «علیک بهذا الجالس» یعنی برو پیش این و روایاتی که برای تو نقل می کند و مطالبی را که از قول ما از حلال و حرام بیان می کند، فرض کن خود ما می گوئیم ولو اینکه قول او افاده علم نمی کند، برخلاف قول امام معصوم که مفید علم است.

روایات آمره به ضبط و حفظ احادیث

طائفه چهارم: روایاتی است که در مقام تحریص و ترغیب روات است که این مطالبی را که از ما می گیرید، ضبط کنید و روایت کنید و برای شاگردان خودتان نقل کنید و اشاره می کنند که در آینده (مثل زمان ما که خیلی از آن مطالب، مورد نیاز است) اینها مورد نیاز شیعه خواهد بود. اگر خبر واحد حجیت نداشت و حجیت منحصر به اخبار متواتر بود، جور در نمی آمد.

در تمام وسائل، روایات خیلی کمی را می توانیم به عنوان خبر متواتر بدست آوریم. ۹۹ درصد مسائل از راه غیر روایت متواتر به ما رسیده است. پس این اهتمام ائمه و تحریص و ترغیب ائمه می رساند که خبر واحد حجیت است.

و نکته ای هم هست اینکه شما می بینید مثلاً زراره فرضاً هشتاد هزار روایت دارد و در خیلی از آنها سؤال مطرح شده و جواب گرفته است، این به معنای این نیست که جواب این سؤالها، مورد نیاز زراره بوده است، بلکه به خاطر این بوده که اینها با هدایت و راهنمایی ائمه (علیهم السلام) می دانستند که شیعه در آینده گرفتار غیبت امام معصوم (علیه السلام) خواهد شد و راهی برای بدست آوردن اخبار ائمه (علیهم السلام) جز روایات ندارند. لذا خیلی از سؤالاتی که زراره و امثال وی مطرح می کردند، مورد نیاز آنها نبوده، بلکه سؤال طرح می کردند تا جواب امام (علیه السلام) را بشنوند و در کتابهای خود و در مجالس درسی خود به عنوان روایت مطرح کنند تا با واسطه در اختیار ما قرار بگیرد و این ملازم با حجیت خبر واحد است.

اشکال تمسک به اخبار برای حجیت خبر واحد

اشکال اساسی از جهت استدلال به این چهار طائفه این است که آیا این مجموعه با همه کثرتی که دارد، از عنوان خبر واحد بودن خارج است یا نیست؟ اگر خبر واحد باشد، نمی شود بر حجیت خبر واحد با خبر واحد استدلال کرد. به عبارت دیگر: اینکه اخبار علاجیه دلالت

می‌کند خبر غیر متعارض حجیت است، را قبول داریم اما حجیت خود این اخبار علاجیه از کجا آمده است؟ از کجا معلوم است که اخبار علاجیه از امام (علیه السلام) صادر شده باشد؟ محتمل است که همه اخبار علاجیه، مجعول باشد. در حجیت خبر واحد باید به غیر خبر واحد تمسک شود. پس سؤال این است که آیا مجموع چهار طائفه، خبر متواتر خواهد بود یا نتیجه آن هم خبر واحد است؟ اگر خبر واحد باشد نمی‌تواند دلیل حجیت خبر واحد داشته باشد. باید متواتر باشد که بر قطع و یقین دلالت دارد. اگر متواتر هم باشد چه نوع تواتری دارد؟ ما سه نوع تواتر داریم.

تواتر لفظی، معنوی، اجمالی

یک نوع که در بحث اخبار متواتر است، تواتر لفظی و معنوی است البته تواتر لفظی که شد، تواتر معنوی هم خواهد داشت. تواتر لفظی یعنی یک جماعتی که بر حسب عادی، احتمال تبانی در جعل دروغ در آنها نمی‌رود، کثرت جمعیت و تعدد آنها، احتمال تبانی بر کذب را از بین ببرد، اینها یک خبری را نقل کنند. این می‌شود تواتر لفظی. گرچه در مجموع روایات، یک مورد هم ممکن است نداشته باشد اما در بحثهای قرآنی و علوم قرآن بحث شده است که اثبات وجود یک آیه و سوره که بخواهد جزو قرآن باشد، جز از طریق تواتر لفظی امکان ندارد. اگر یکی از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که در غایت وثاقت هم باشد بگوید: من فلان جمله را به عنوان قرآن از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) شنیدم، این اصلاً حجیت ندارد. در قرآن بودن، تواتر لازم است آن هم تواتر لفظی نه معنوی و مضمونی، چون الفاظ هم در قرآنیت قرآن نقش دارد. خود الفاظ جزو مقومات قرآن کریم است لذا اگر بخواهد جمله‌ای به عنوان قرآنیت ثابت شود، تواتر لازم دارد و همین قرآنها که در دست ما هست هم با تواتر، ثابت شده است، البته مورد تأیید ائمه (علیهم السلام) هم هست. پس تواتر لفظی آن است که یک لفظ خاصی با خصوصیات لفظی متواتر باشد.

نوع دوم: تواتر معنوی است یعنی یک معنایی را جماعتی در قالب الفاظ و عبارات مختلفه نقل کنند که به صورت عادی، احتمال تبانی در کذب آنها نمی‌رود. پس الفاظ و عبارات مختلف است و ممکن است در جریانات و حوادث مختلف نقل شده باشد مثلاً چیزی که راجع به شجاعت حضرت امیر (علیه السلام) نقل می‌شود، تواتر معنوی دارد یعنی تک تک الفاظ و موارد و جریانات و حوادث آنها برای انسان متیقن نیست ولی وقتی مجموع را روی

هم می‌گذاریم، معنی ملازم آن، شجاعت حضرت امیر(علیه السلام) است. هر کدام از قضایای نقل شده را که نگاه می‌کنیم، شجاعت حضرت امیر را می‌رساند. این، تواتر معنوی است و حجیت آن به الفاظ سرایت نمی‌کند بلکه حجیت آن در همان محدوده معنای مورد اتفاق همه روایات و نقلها است.

قسم سوم: تواتر اجمالی است که مقام آن از دو نوع قبل پایین تر است. تواتر اجمالی یعنی روایاتی باشد که وقتی آن روایات ملاحظه می‌شود، نه در یک لفظ اتحاد دارند و نه در یک معنایی اتحاد دارند لکن می‌دانیم که احتمال کذب در همه اینها نیست، اجمالا می‌دانیم بعضی از این روایات از ائمه(علیهم السلام) صادر شده است.

مثال روشن این نوع تواتر این است که وقتی وسائل را بررسی می‌کنیم می‌بینیم فرضاً هیچ کدام تواتر لفظی و معنوی ندارد اما احتمال کذب تمامی روایات نمی‌رود. کسی که آشنا به کیفیت نقل روایات و اهتمام روات به شأن روایت داشته باشد و آگاهی از خصوصیات روات داشته باشد که مثلاً همین قم کانون نقل روایت بوده، اگر کسی روایت را از غیر ثقه نقل می‌کرد او را از قم بیرون می‌کردند. لذا احتمال کذب همه روایات از بین می‌رود یا مثلاً احتمال کذب همه روایات کتب اربعه نیست، مگر کسی آشنایی با روایات نداشته باشد. پس انسان یقین دارد که قسمتی از روایات کتب اربعه که در وسائل نقل شده از امام(علیه السلام) صادر شده است. این مصداق روشن تواتر اجمالی است. منتها این تواتر اجمالی در کجا می‌تواند مفید باشد و چه فایده ای دارد؟ مرحوم نائینی(ره) کلامی دارد که به طور کلی تواتر اجمالی را منکر شده اند برخلاف مرحوم آخوند(ره) و دیگران که با صراحت، تواتر اجمالی را پذیرفته اند و شاید توجیه کلام ایشان مطلب دیگری باشد که می‌ماند برای بعد. و الحمد لله رب العالمین.

پرسش:

۱ - کیفیت تمسک به اخبار علاجیه را برای حجیت خبر واحد بیان کنید.

۲ - روایات آمره به رجوع به ثقات یا به افراد خاص، چگونه دلالت بر حجیت خبر واحد دارد؟

۳ - چگونگی دلالت روایات آمره به ضبط و حفظ احادیث بر حجیت خبر واحد را بیان کنید.

۴ - اشکال اساسی تمسک به اخبار برای حجیت خبر واحد را توضیح دهید.

۵ - انواع تواتر را با مثال بیان کنید.

ص: ۵۴۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

انکار تواتر اجمالی از نظر محقق نائینی(ره)

عرض کردیم که قسم سوم تواتر، تواتر اجمالی است لکن بنا بر آنچه در اجود التقریرات به مرحوم نائینی نسبت داده شده، گرچه فوائد الاصول خلاف آن است، ایشان تواتر اجمالی را انکار کرده اند. می فرمایند: این اخباری که علم اجمالی به صدور یکی از آنها وجود دارد، از دو حال بیرون نیست: یا این است که اینها در یک قدر جامع و حداقلی اتفاق دارند، یا ندارند.

اگر قدر جامع و قدر متیقنی داشته باشند، برمی گردد به تواتر معنوی، چون قدر متیقن، مشترک بین همه روایات است و اگر هیچ قدر جامعی ندارد، در این صورت ما نمی فهمیم تواتر اجمالی یعنی چه. اگر روی قدر متیقن دست بگذاریم، فرض این است که قدر جامع ندارد، و اگر هر کدام را جداگانه در نظر بگیریم، غیر از اینکه احتمال کذب در هر کدام راه دارد، چیز دیگری نیست، پس یا برمی گردد به تواتر معنوی و یا به عدم تواتر. معنای تواتر این است که افاده علم و یقین کند. اگر قدر جامع است، اسم آن، همان تواتر معنوی خواهد بود

چون قدر جامع، متفق همه روایات است. و اگر قدر جامعی وجود ندارد، دیگر از دائره تواتر خارجش می کنیم، برای اینکه مائیم و یک سلسله روایات و هیچ گونه قدر جامعی هم نیست، اینجا باید یک یک این روایات ملاحظه بشود و در رابطه با هر کدام وقتی بررسی می کنیم، جز احتمال صدق و کذب چیز دیگری نیست. پس عنوان تواتر یعنی چه؟

این فرمایش ایشان هم نقضا و هم حلاً قابل جواب است.

جواب نقضی به مرحوم نائینی (ره) از طریق علم اجمالی

اما نقضا؛ در موارد علم اجمالی در هر کجا علم اجمالی وجود دارد، ما یک معلوم بالاجمال داریم و در کنار معلوم بالاجمال، اطراف علم اجمالی هر کدام جز یک شبهه و یک احتمال، چیزی در آن جریان ندارد. وقتی شما علم اجمالی دارید به اینکه روز جمعه یا نماز ظهر واجب است و یا نماز جمعه، اینجا یک معلوم بالاجمال هست، و آن احد العنوانین است، اما هر کدام را مشخصاً ملاحظه کنیم و روی آن دست بگذاریم، جز ابهام و اجمال و تردید، چیزی وجود ندارد. نماز ظهر به تنهایی، مشکوک است، نماز جمعه هم به تنهایی مشکوک است، لکن این دو شک طوری است که همراه آن علم اجمالی هم وجود دارد. پس این که خیال بشود که اگر در یک یک آنها احتمال کذب جریان داشته باشد، این مانع از آن علم است که بر اثر تواتر حاصل می شود، موارد علم اجمالی خیلی روشن کننده این معنی است.

برگشت تواتر اجمالی به تواتر معنوی

و اما جواب حلی ایشان اینطور است: (همان طوری که دیروز من اشاره کردم) اگر بخواهند این حرف را بزنند که تواتر اجمالی، یک شعبه اش برگشت می کند به تواتر معنوی و یک شعبه اش هم اثری بر آن بار نمی شود، آنجائی که قدر جامع و قدر متیقن وجود دارد، دیگر چرا اسمش را تواتر اجمالی بگذاریم؟ بعد از آن که قدر متیقن هست و همه روایات در رابطه با قدر متیقن، مشترک هستند، از اول، بواسطه این قدر متیقن، اسمش را تواتر معنوی می گذاریم، چرا اسمش را تواتر اجمالی بگذاریم؟ با وجود قدر متیقن ما می دانیم که این قدر متیقن از امام (علیه السلام) صادر شده است، و اگر قدر متیقن وجود دارد، ایشان می خواهند بگویند: اینجا تواتر اجمالی است، لکن تواتر اجمالی چه فایده ای دارد؟ حالا فرضنا که شما اسمش را تواتر اجمالی بگذارید، لکن چه فایده ای بر آن مترتب است؟ شما به استناد این

تواتر اجمالی چه مشکلی را می‌توانید حل کنید در آنجائی که قدر متیقن وجود ندارد؟ (این توجیه فرمایش ایشان است).

موارد استفاده از تواتر اجمالی

این سخن، نسبتاً حرف خوبی است، لکن قابل جواب است و آن این است که بعضی از موارد هست که هیچ‌گونه قدر جامعی وجود ندارد، در عین حال ما از تواتر اجمالی هم استفاده می‌کنیم، مثلاً اگر ما در یک مسأله ای ۲۰ روایت داریم، ۱۰ روایت می‌گوید: این چیز، حرام است و ۱۰ روایت دیگر می‌گوید: این چیز واجب است. خوب آن ۱۰ تایی که دلالت بر حرمت می‌کند، خارج از دائره تواتر است، آن ۱۰ تا هم که دلالت بر وجوب می‌کند، خارج از دائره تواتر است، اما اگر ما علم اجمالی پیدا کردیم که در بین این ۲۰ روایت، قطعاً یکی از اینها از امام صادر شده است، لکن نمی‌دانیم آن یک روایتی که صادر شده، آیا روایتی است که دلالت بر وجوب دارد یا دلالت بر حرمت دارد؟ اولاً اینجا قدر متیقنی وجود ندارد. مع ذلک اثر تواتر اجمالی این است که ما علم داریم به اینکه یک تکلیفی در اینجا وجود دارد، و اگر این روایات نبود، اصلاً علمی به اینکه در اینجا تکلیف وجود داشته باشد برای ما تحقق نداشت.

منتها شما می‌گویید: حالا علم داشته باشیم لکن دوران بین محذورین است و تخییر در کار است. می‌گوییم: حالا ما مثال را طوری قرار می‌دهیم که یک اثر روشن عملی داشته باشد، و آن این است که اگر ۱۰ روایت بگویند: فلان شیء حرام است، ۱۰ روایت هم بگویند: یک شیء دیگر واجب است، ما تک تک اینها را مستقلاً ملاحظه می‌کنیم، هیچ علمی برای ما نیست، اما مجموع این دو دسته ده تایی روایت را که روی هم می‌ریزیم، علم اجمالی داریم به اینکه یکی از این روایات صادر شده، منتها کدام است؟ نمی‌دانیم. نتیجه این می‌شود: اگر این تواتر اجمالی نبود، شما سراغ شیء اول می‌آمدید، این مشکوک التکلیف بود، اصاله البرائة جاری می‌کردید، سراغ شیء دوم می‌آمدید، این مشکوک التکلیف بود، اصاله البرائة جاری می‌کردید، اما حالا که تواتر اجمالی پیدا شده، هیچ قدر متیقنی هم وجود ندارد، حرمت هذا الشیء چه ارتباطی به وجوب شیء دیگر دارد؟ لکن اثر وجود تواتر اجمالی این است که شما علم پیدا کردید به اینکه در رابطه با این دو شیء، یک تکلیفی وجود دارد، یا تکلیف، حرمت این شیء است، و یا تکلیف، وجوب آن شیء است.

در باب اشتغال اگر کسی اینطوری علم اجمالی پیدا کرد که «اما هذا الشیء واجب و اما

ذلک الشیء حرام» تکلیف چیست؟ به مقتضای علم اجمالی، باید این را اتیان کند و او را ترک کند و این علم اجمالی در مثالی که ما عرض کردیم، متولد از تواتر اجمالی است، و اگر بخواهیم تواتر اجمالی را نادیده بگیریم، نتیجه اش این است که در هر کدام از دو شیء به عنوان مشکوک التکلیف، اصاله البرائه جاری کنیم.

پس اولاً توجیه کلام مرحوم محقق نائینی این شد که ایشان می فرماید: در آنجائی که قدر متیقنی وجود ندارد، شما اسمش را هم تواتر اجمالی بگذارید چه اثری بر آن بار می شود؟ ابتداء این حرف به نظر، حرف خوبی می آید، لکن بعد از آن که انسان دقت کند، می بیند در همان جائی که قدر جامعی وجود ندارد، تواتر اجمالی دارای اثر است، برای اینکه لازمه تواتر اجمالی، علم اجمالی است، و لازمه علم اجمالی بحرمة هذا الشیء او بوجوب الشیء الاخر، این است که یکی را ترک و دیگری را اتیان کند، و اگر تواتر اجمالی نبود، علم اجمالی نبود، شما شک می کردید، برائت جاری می کردید، و علم اجمالی هم که برای شما حاصل نشده بود، این تواتر اجمالی است که برای شما علم اجمالی آفرید و بدنبال علم اجمالی، احتیاط و اشتغال، جریان پیدا کرد، و اگر تواتر اجمالی بی اثر باشد، باید در هر دو مورد، ما اصاله البرائه جاری کنیم. در نتیجه در این قبیل از موارد هم تواتر اجمالی، دارای اثر است.

قبلاً هم عرض کردیم که در فوائد الاصول ایشان تواتر اجمالی را پذیرفته اند، اما در اجود التقريرات که بعضی الاعلام مقرر بودند، انکار تواتر اجمالی را به ایشان نسبت داده اند. حالاً شاید در دوره های بعد عدول کرده اند. علی ای حال، این اختلاف، بین دو تقریر ایشان وجود دارد. بعد از آن که تواتر به اقسام ثلاثه برای شما روشن شد، حالا می رویم سراغ بحث خودمان. این روایاتی که مرحوم شیخ آنها را چهار دسته کردند و فرمودند: که مجموعه این روایات دلالت بر حجیت خبر واحد می کند، ما باید این روایات را به صورت مجموعه از عنوان خبر واحد بیرون ببریم و داخل در خبر متواتر بکنیم تا بتواند دلیل بر حجیت خبر واحد واقع بشود. وقتی می خواهیم اینها را در متواتر وارد کنیم می بینیم که مسلماً بین این طوائف چهارگانه، مسأله تواتر لفظی، وجود ندارد، برای اینکه هر طائفه ای یک مفادی دارد و یک مضمونی را دلالت می کند، لذا تواتر لفظی بلا اشکال در کار نیست.

بررسی تواتر معنوی و تحقق آن در طوائف اربعه روایات

و اما تواتر معنوی: اگر مقصود از تواتر معنوی این باشد که در یک معنی حتی سعتاً و ضیقاً

متفق باشند، منتها عبارت مختلف باشد، اما در یک معنی اینها با هم اتفاق دارند مثل اینکه در باب حدیث ثقلین این معنی مسلم است که رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) دو چیز را به عنوان ثقل باقی گذاشته اند: یکی قرآن شریف و یکی عترت طاهره خودشان را، منتها حالا لفظ چه لفظی بوده، عبارت چه عبارتی بوده، لقائل ان یقول که چون مختلف نقل شده و با عبارات متعدده آمده، ما کاری با عبارات نداریم، لکن این معنی به عنوان دو ثقل بصورت متواتر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده، اما در قالب چه عباراتی؟ نمی دانیم در قالب چه عبارتی بوده.

اگر مقصود از تواتر معنوی، این باشد که حتی محدوده معنی از نظر سعه و ضیق، بین عبارات و الفاظ، یکسان باشد، ولو اینکه عبارات و الفاظ مختلف است. در ما نحن فیه در طوائف چهارگانه ای که بر حجیت خبر واحد استدلال کردیم، باید بگوییم: تواتر معنوی هم وجود ندارد بلکه مجبوریم که ما نحن فیه را داخل در تواتر اجمالی بکنیم، بگوییم: ما قاطعیم که این همه روایت که صاحب وسائل آنها را در سه باب از ابواب صفات قاضی نقل کرده، اینطور نیست که در همه اینها احتمال کذب بدهیم، یقین داریم که حداقل یکی از این روایات صادر شده. اما اگر در تواتر معنوی گفتیم: اگر یک قدر جامعی وجود داشته باشد، ولو اینکه در سعه و ضیق بودن آن، اختلاف وجود دارد، یکی این را به یک صورت خیلی وسیع بیان می کند، یکی یک مقدار وسیع بیان می کند، یکی کمتر از آن مقدار وسیع بیان می کند، یکی اصلا به صورت غیر وسیع بیان می کند، این را ما داخل در تواتر معنوی بدانیم، به لحاظ اینکه بگوییم که در این میان، یک معنایی هست که یتفق الكل فی هذا المعنی و اسم آن معنی را قدر متقین و اقل بگذاریم، اگر اینطور تواتر معنوی باشد، بعید نیست که ما در این چهار طائفه ای که در حجیت خبر واحد به آنها استدلال کردیم، بتوانیم ادعای تواتر معنوی کنیم، برای اینکه اینها در یک حداقلی (که بعدا عرض می کنیم حداقل چیست) اتحاد دارند و آن حداقل بعنوان یک معنای جامع و قدر متیقن مطرح است.

عدم فرق بین تواتر معنوی و تواتر اجمالی در ما نحن فیه

در نتیجه استدلال ما به این طوائف اربع برای حجیت خبر واحد، یک استدلال تامی است، چه شما این طوائف اربع را داخل در تواتر معنوی بدانید، چه این طوائف اربع را داخل در تواتر اجمالی بدانید. هر کدام که فرض بشود، در نتیجه، فرقی نمی کند، برای اینکه اگر جزو تواتر معنوی شد، باید آن معنای متیقن و قدر متیقن را ملاک قرار بدهیم و اگر داخل در تواتر

اجمالی شد، ما نحن فیه خصوصیتش این است که مثل آن مثالی که من در رابطه با تواتر اجمالی در مقام جواب از احتمال کلام مرحوم محقق نائینی (ره) عرض کردم را نمی شود در اینجا آورد. آن یک مثالی بود برای اینکه کسی بگوید که تواتر اجمالی با نبودن قدر متیقن، فاقد ارزش است، ما خواستیم بگوییم: مواردی هست که هیچ گونه قدر متیقنی در بین نیست، لکن از طریق تواتر اجمالی، یک علم اجمالی متولد می شود و آن علم اجمالی، جلوی جریان اصاله البرائه را می گیرد و موضوع برای اصاله الاشتغال درست می کند، اما در ما نحن فیه که مسأله حجیت خبر واحد است و یک عنوان و یک جهت موضوع بحث ماست، این دیگر نمی شود تواتر اجمالی شبیه آن مثال باشد. در اینجا حتما باید به عنوان یک قدر متیقن و قدر متفق علیه بین طوائف اربعه ما یک چیزی را درست کنیم، منتها در تسمیه ما با شما دعوا نداریم، ما می گوییم: ما اینجا قدر متیقن لازم داریم، شما می خواهید وجود این قدر متیقن را سبب بدانید که عنوانش عنوان تواتر معنوی باشد، یا اینکه کسی بگوید: با وجود اینکه قدر متیقن تحقق دارد، از عنوان تواتر اجمالی خارج نمی شود، اما ما چاره ای نداریم که در رابطه با محل نزاع و به عنوان استدلال بر حجیت خبر واحد، بین این طوائف اربعه، قدر متیقنی درست کنیم. حالا بحث در این است که آیا قدر متیقن بین این طوائف اربعه مرحوم شیخ بزرگوار انصاری (ره) چیست؟ و اگر بحث ما به اینجا رسید و از طریق قدر متیقن خواستیم مسأله حجیت خبر واحد را بدست بیاوریم؟ چه مقدار از مدعای حجیت خبر واحد را می توانیم اثبات کنیم؟ اینجا یک فرمایشی مرحوم محقق نائینی (ره) دارند، و یک فرمایش لطیف تری مرحوم امام (قدس سره الشریف) دارند که مطالعه بفرمایید برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - چرا مرحوم نائینی (ره) منکر تواتر اجمالی هستند؟

۲ - جواب نقضی و حلّی به مرحوم نائینی (ره) چیست؟

۳ - چگونگی برگشت تواتر اجمالی به تواتر معنوی را توضیح دهید.

۴ - در چه صورتی طوائف اربعه روایات در ما نحن فیه تواتر معنوی دارند؟

۵ - چرا بین تواتر معنوی و تواتر اجمالی در ما نحن فیه فرقی وجود ندارد؟

ص: ۵۴۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم: این روایاتی که به آنها استدلال شده بر حجیت خبر واحد، اینها یا تواتر معنوی دارند و یا تواتر اجمالی و در هر دو صورت، ما باید بر آن مقدار متیقنی که همه این روایات با تعبیرات مختلفه دلالت بر حجیت آن مقدار دارد اکتفا کنیم و در حقیقت باید اخذ به قدر متیقن بشود. آن وقت بحث در این واقع شده است که آیا قدر متیقن بین این روایات، عبارت از حجیت کدام خبر است؟

قدر متیقن روایات داله بر حجیت خبر واحد نزد محقق نائینی(ره)

مرحوم محقق نائینی فرموده اند که قدر متیقن، عبارت از حجیت خبر ثقه است، ظاهر کلامشان همین مقدار است، یعنی دیگر فرقی نمی کند که این ثقه، دارای عدالت هم باشد یا دارای عدالت نباشد. معنای ثقه بودن، همان ثقه بودن در مقام نقل است، یعنی معمولا احتمال کذب در او جریان ندارد، اما فسق دیگری در کار هست یا نه؟ دیگر فرقی نمی کند کما اینکه

فرقی نمی‌کند که این مخبر ثقه، امامی مذهب و از پیروان اهل بیت باشد، یا اینکه غیر امامی مذهب و از پیروان سائر مذاهب اسلامی باشد، بلکه شاید بالاتر: اگر مسلمان هم نباشد، لکن در نقل، وثاقت داشته باشد، آن هم کفایت می‌کند. پس مرحوم محقق نائینی قدر متیقن را عبارت از خبر ثقه قرار داده‌اند.

به ایشان اشکال شده که مسأله به این توسعه نیست، شما که می‌خواهید قدر متیقن اخذ کنید، ما در بین روایات، یک تعبیراتی داریم و علاوه بر ثقه بودن، یک عنوان دیگری را هم مطرح می‌کنند، مثلاً- در بعضی از روایات که آن روز هم به مناسباتی خوانده شد این عبارت هست که می‌فرمایند: «لا- عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فی ما یرویه عنا ثقاتنا» این ثقاتنا دو خصوصیت را بیان می‌کند: یکی ثقه بودن راوی و یکی اضافه به اهل بیت (علیهم السلام) داشته باشد. «ثقاتنا یعنی الثقات للشیعنا، الثقات من اتباعنا» در حقیقت، بر حسب تعبیر این روایت، ظاهر این است که علاوه بر ثقه بودن، امامی بودن هم معتبر است، و از بعضی از تعبیرات دیگر استفاده می‌شود که علاوه بر ثقه بودن، عدالت هم معتبر است مثل آنچه که در مقبوله ابن حنظله دارد، می‌فرماید: «الحکم ما حکم به اعدلهما»، بنابر اینکه این ترجیح، مربوط به روایت باشد، عدلیت را به عنوان مرجح مطرح کرده. مسأله مرجحیت عدلیت، دلیل بر این است که اصل عدالت در روای معتبر است، منتها در خبرین متعارضین «اذا كان احد الراویین اعدلا»، این عدلیت به عنوان مرجح، مطرح است. پس با توجه به بعضی از اخبار علاجیه، مسأله عدالت راوی هم علاوه بر وثاقت، مدخلیت دارد، پس چطور مرحوم محقق بزرگوار نائینی (ره) می‌فرمایند که خبر ثقه به عنوان قدر متیقن مطرح است؟ ما دو خصوصیت از این دو روایت و از این دو تعبیر استفاده می‌کنیم و احتمال مدخلیت می‌دهیم:

یکی راوی علاوه بر ثقه بودن امامی باشد و دیگر اینکه علاوه بر ثقه در نقل بودن، دارای ملکه عدالت باشد، که مقام بسیار بالاتری است از مرحله وثاقت.

حالا کسی بگوید: با توجه به این اشکالات، نتیجه این بشود که قدر متیقن بین این روایاتی که دلالت بر حجیت خبر واحد می‌کند، همان خصوصیتی است که شما ذکر کردید یعنی ثقه باشد، عادل باشد زائدا علی الوثاقه و امامی مذهب هم باشد که بر حسب اصطلاح از این تعبیر به صحیح اعلائی می‌کنند. آیا همین جا مطلب خاتمه پیدا می‌کند یا نه؟ اینجا سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (قدس سره) بیانی دارند که از بیان ایشان استفاده می‌شود که علاوه بر این سه خصوصیتی که ذکر شد، دو خصوصیت دیگر هم معتبر است که با دقت در کلام ایشان،

استفاده می شود که سه خصوصیت دیگر معتبر است که مجموع این شش خصوصیت به عنوان قدر متیقن مطرح باشد.

قدر متیقن روایات داله بر حجیت خبر واحد نزد امام راحل(ره)

آن دو خصوصیتی که امام در مقام اثباتش هستند این است که می فرمایند: بعضی از روایات را که ملاحظه می کنیم، می بینیم امام بعضی از روایات را به زراره ارجاع داده است و امام صادق(علیه السلام) تعبیر می فرماید به اینکه این زراره قد سمع من ابی، از پدر من مسائل زیادی را شنیده و به عنوان راوی: حافظ آن مسائل است. یا در بعضی از روایات دیگر بعضی از روایات با اینکه خودشان دارای شخصیتی هستند، به امام صادق(علیه السلام) می گوید: من در هر وقتی نمی توانم خدمت شما برسم و مسائل را سؤال کنم و در یک موقعیتی هم هستم که مردم به من مراجعه می کنند و مسائلی را می پرسند و من هم در رابطه با آنها مدرکی در دستم نیست، خدمت شما هم نمی توانم برسم، اینجا به چه کسی مراجعه کنم؟ و چه کسی مورد نظر شماست که مسائل را از ایشان بپرسم و بعد به مردم بگویم؟ امام(علیه السلام) بر حسب این روایت می فرماید: «ما یمنعک من محمد بن مسلم الثقفی؟» چه چیز تو را باز می دارد از اینکه به محمد بن مسلم مراجعه کنی و مسائلت را از او بپرسی؟ پس در حقیقت ارجاع به محمد بن مسلم داده اند. در یک روایت دیگری ارجاع به ابو بصیر اسدی داده اند که امام می فرماید: «علیکم بالاسدی، یعنی ابا بصیر».

امام بزرگوار می خواهند از این روایاتی که ارجاع به این شخصیتها در آن مطرح است، با توضیحی که من عرض می کنم اینطور استفاده کنند که اولاً ما می دانیم که اشخاص، در ارجاع به آنها، خصوصیتی ندارند. زراره به عنوان اینکه اسمش زراره است و به عنوان اینکه پدرش مثلاً امین بوده، نقشی در مسأله ارجاع، ندارد مخصوصاً با تعبیری که خود امام فرموده که «انه قد سمع من ابی» پس زراره بودن، نقش ندارد. آن امام معصومی هم که زراره از او روایت می کند، آن هم در حجیت خبر، خصوصیتی ندارد که حتماً باید روایت از امام باقر(علیه السلام) باشد. پس این خصوصیت را ما القاء می کنیم. می آئیم سراغ زراره و محمد بن مسلم، می بینیم علاوه بر آن سه خصوصیتی که از روایات دیگر استفاده می شد، دو خصوصیت دیگر هم در اینها وجود دارد، علاوه بر وثاقت و عدالت و امامی بودن، دو خصوصیت دیگر هم در اینها هست، که ما نمی توانیم بگوئیم: آن دو خصوصیت، خصوصیت ندارد، مثل اسم زراره و

شخص زرارہ نیست، مثل امام معصومی که زرارہ از او روایت کرده که هیچ خصوصیتی در حجیت خبر برای این معنی نیست که روایت باید حتما از امام باقر (علیه السلام) باشد، اما این دو خصوصیتی که عرض می کنیم را چه دلیل داریم بر اینکه خصوصیت ندارد؟

یک خصوصیت، مقام فقاہت زرارہ است که زرارہ یک راوی مجرد نبوده است، بلکه او فقیہ بوده منتہا فقیہ بہ تناسب عصر خودش، لذاست کہ در بعضی از موارد، دلیل را از امام معصوم مطالبہ می کند. در باب وضو از امام می پرسد کہ «من این علمت ان المسح ببعض الرأس؟» امام ہم در جواب می فرماید: «لمكان الباء» برای اینکه در آیه شریفہ دارد «وَامْسُحُوا بِرُؤُسِكُمْ» و این باء، بای تبعیض است، پس معلوم می شود کہ مسح بعض الرأس عرضا و طولاً کفایت می کند. پس زرارہ و محمد بن مسلم و همینطور ابو بصیر اینها دارای مقام فقاہت بودند و ما احتمال می دهیم کہ در حجیت خبر، علاوہ بر وثاقت و عدالت و امامی بودن، فقاہت ہم معتبر باشد. شما در مقام اخذ بہ قدر متیقن هستید، این روایات ہم در ردیف همان روایات است و عنوان فقاہت «يمكن ان يكون دخيلا في حجية الروايه و خبر المخبر».

خصوصیت دوم کہ در اینها هست این است کہ این اشخاص و شخصیتها بلا واسطہ از امام مطالبی را گرفته اند و ما احتمال می دهیم کہ اگر مخبری بلا واسطہ مطلبی را از امام نقل کند، ممکن اینکہ این قولش حجت باشد، اما اگر پای واسطہ در کار آمد، یک واسطہ و دو واسطہ یا بیشتر، احتمال می دهیم دیگر مسأله حجیت خبر، این صورت را شامل نشود. این خصوصیت در زرارہ هست کہ بلا واسطہ مطلب را از امام باقر یا امام صادق (علیہما السلام) گرفته. ما چه دلیلی بر عدم مدخلیت این دو خصوصیت داریم؟ احتمال می دهیم «کون الراوی فقیہا و کونہ قد سمع من الامام المعصوم بلا واسطہ» خصوصیت داشته باشد.

احتمال دخالت خصوصیت کثرت نقل راوی

یک مطلب سومی ہم هست کہ در کلام امام بزرگوار ذکر نشده است، آن ہم احتمال مدخلیتش هست و آن این است کہ این زرارہ و محمد بن مسلم و ابو بصیر نہ تنها فقیہ بودند، نہ تنها از امام بلا واسطہ شنیدند بلکه یک خصوصیت سومی ہم هست و آن این است کہ اینها زیاد از امام مطلب شنیده اند و نقل کرده اند، اینکہ در آن روایت می فرماید: زرارہ قد سمع من ایہ، سمع معنایش این است یعنی یک مطلب از امام باقر شنیده؟ دو مطلب از امام باقر شنیده؟

یا سمع معنایش کثرت روایت است؟ این کثیر الروایه است من ابی الباقر (علیه السلام). این هم احتمال مدخلیتش داده می شود که حتی اگر یک راوی فقیه باشد، بلا- واسطه هم نقل کند، لکن اگر کثیر الروایه عن الامام المعصوم نباشد، من الممكن روایتش حجیت نداشته باشد، برای اینکه این خصوصیت سوم هم در این شخصیهائی که امام به آنها ارجاع کرده، وجود دارد که اینها کثیر الروایه عن الامام المعصوم هستند.

پس نتیجه این می شود که مجموعاً شش خصوصیت در کار است و لازمه اش این است که برای من و شما دیگر روی این مبنا دلیلی بر حجیت خبر واحد نداشته باشیم برای اینکه ما در زمانی هستیم که اگر کسی مطلبی برای ما نقل کند با وسائط زیاد از امام معصوم نقل می کند و کسی را نداریم که بلا واسطه از امام معصوم نقلی داشته باشد، حالا تا چه برسد به فقاقت و کثرت روایت. البته در عین اینکه روی این مبنا، حجیت خبر واحد به عنوان قدر متیقن به درد ما نمی خورد، یعنی به درد اینهایی که در این زمان و امثال این زمان واقع شده اند نمی خورد لکن برای اصل بحث اصولی ما مفید است، برای اینکه ما عرض کردیم که در بحث اصولی در مقام اثبات این معنی هستیم به نحو موجبه جزئیه که «خبر الواحد فی الجملة حجه فی مقابل السید المرتضی القائل بعدم حجه خبر الواحد رأساً» ولو با هر خصوصیتی و با هر شرائطی، مخبرش ثقه باشد، عادل باشد، فقیه باشد، بلا واسطه نقل کرده باشد، کثرت روایت داشته باشد، ظاهر کلام سید مرتضی (ره) عدم حجیت خبر واحد به نحو سالبه کلیه است.

باز اشتباه نشود! آن قسمی که داخل در محل نزاع است و آنجائی است که خبر، مفید علم نباشد و قرینه علمیه آن را تأیید نکند، آن وقت ما در مقابل سید مرتضی (ره) یک موجبه جزئیه درست کنیم، ولو اینکه دائره اش هم خیلی محدود باشد، از نظر بحث اصولی، ما مدعای خودمان را ثابت کرده ایم، ولو اینکه این مدعا به درد وضع ما و شرائط و زمان ما نخورد، اما در مسأله اصولیه، مدعا ثابت شده است. لذا این روایاتی که دلالت بر حجیت خبر واحد می کند اگر شما بخواهید قدر متیقن اخذ کنید ولو اینکه در این قدر متیقن، حتی ده خصوصیت هم استفاده کنید، مع ذلك مدعای شما ثابت شده است. مدعای شما حجیت خبر الواحد فی الجملة بنحو الموجبه الجزئیه است و این مدعایتان ثابت می شود ولو اینکه برای استفاده و نتیجه، الان به درد شما نخورد. در نتیجه استدلال بر حجیت خبر واحد به روایات به همین نتیجه ای که عرض کردیم منتهی می شود که از نظر بحث اصولی، مفید است و از نظر نتیجه عملی برای ما غیر مفید است.

تمسک به اجماع برای حجیت خبر واحد (تقریر اول)

و اما دلیل سومی که بر حجیت خبر واحد اقامه شده، مسأله اجماع است. در اجماع، تقریرات مختلفی هست، اولین تقریرش همان طوری که ملاحظه فرمودید این است که شیخ طوسی (ره) ادعای اجماع کرده علی حجیه خبر الواحد.

اگر ما بخواهیم به همین مقدار به عنوان دلیل بر حجیت خبر واحد، تمسک کنیم این قابل تمسک نیست، برای اینکه اولاً اجماع شیخ طوسی، معارض با ادعای اجماع سید مرتضی است. همان طوری که شیخ طوسی ادعای اجماع بر حجیت کرده، مرحوم سید مرتضی قبل از شیخ طوسی و به عنوان استاد شیخ طوسی ادعای اجماع بر عدم حجیت کرده، و این دو با هم متعارض هستند و یکی از مشکلات هم هست، برای اینکه دو بزرگوار، استاد و شاگرد فی زمان واحد، یک کسی بیاید ادعای اجماع بر عدم حجیت بکند و دیگری بیاید ادعای اجماع بر حجیت بکند، این انصافاً توجیهش خیلی مشکل است. پس اولاً معارض با هم هستند.

توقف تمسک به اجماع منقول بر اثبات حجیت خبر واحد

ثانیا: اگر اجماع منقول بخواهد حجیت پیدا کند مترتب بر حجیت خبر واحد است. به عبارت دیگر: عنوان منقول از مصادیق خبر واحد است. اول باید خبر واحد را به عنوان یک اصل مسلم، حجت قرار داد، بعد در اثر حجیت خبر واحد، اجماع منقول را حجت کند. و در مسأله حجیت خبر واحد نمی شود به چیزی که مبتنی بر حجیت خبر واحد است، تمسک کرد. اول باید مبنا و اصل، ثابت بشود تا نوبت به فرع برسد. اولاً خود مبنا، محل بحث است، و ثانیا همان طوری که در بحث اجماع منقول ملاحظه فرمودید، اصلاً ادله حجیت خبر واحد بر فرض حجیت خبر واحد، اجماع منقول را شامل نمی شود، برای اینکه ادله حجیت خبر واحد، دلالت بر حجیت اخبار حسی می کند، آنجائی که راوی از امام معصوم (علیه السلام) شنیده باشد یا با چشم فعلی را که امام معصوم انجام داده اند دیده باشد اما در اجماع از طریق حدس، قول معصوم بدست می آید، مخصوصاً که مبنای شیخ طوسی (ره) در رابطه با حجیت اجماع، قاعده لطف است که مسأله دخول و مشاهده و رؤیت و امثال ذلک، در مبنای شیخ طوسی نیست و از راه قاعده لطف می خواهد بفرماید اگر علمای یک عصری اتفاق بر یک حکمی کردند، اگر این حکم، مخالف با نظر معصوم باشد، به یک وسیله ای باید معصوم القاء

خلاف بکند و نگذارد حکم واقعی الهی به کلی مخفی بماند که بحث آن گذشت.

شیخ طوسی که ادعای اجماع کرده و مبنای حجیت را هم قاعده لطف که یک ملازمه عقلی است قرار داده، پس معلوم می شود که مسأله اخبار عن حس در رابطه با نظر معصوم و قول معصوم ندارد و حتی خود اینهایی که استدلال می کنند، معتقدند که ادله حجیت خبر واحد اجماع منقول را شامل نمی شود، پس نمی شود در بحث حجیت خبر واحد، بر حجیت خبر واحد به اجماع منقول استدلال بشود، به این طریقی که ملاحظه فرمودید. لکن این اجماع به یک صور دیگری قابل تقریر است که آنها را ان شاء الله بعدا عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - قدر متیقن بین روایات داله بر حجیت خبر واحد نزد محقق نائینی (ره) چیست؟

۲ - قدر متیقن بین روایات داله بر حجیت خبر واحد نزد امام راحل (ره) کدام است؟

۳ - چرا احتمال دخالت خصوصیت کثرت نقل راوی هم داده می شود؟

۴ - تقریر اول تمسک به اجماع برای حجیت خبر واحد را توضیح دهید.

۵ - اشکال تمسک به اجماع منقول بر اثبات حجیت خبر واحد را بیان کنید.

ص: ۵۵۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استدلال به اجماع بر حجیت خبر واحد

بحث در استدلال به اجماع بر حجیت خبر واحد بود. عرض کردیم که در رابطه با اجماع، چند صورت و چند تقریب می توان بیان کرد: یک وجه این بود که به عنوان اجماع منقول تمسک کنیم، که جوابش را ملاحظه فرمودید.

تمسک به اجماع محصل برای اثبات حجیت خبر واحد

وجه دوم به عنوان اجماع محصل است که معنایش این است که خودمان تتبع کردیم و نظرات و آراء را به دست آوردیم و در نتیجه، یک اجماعی در این رابطه تحصیل کردیم. در رابطه با این بحث، باز دو تقریر وجود دارد:

یک تقریر این است که بگوییم: نظرات و آراء را که به دست آوردیم، جز مرحوم سید

مرتضی (ره) و یک جمع قلیلی کسی را به عنوان مخالف نیافتیم و الا فقهای ما و اصحاب ما تقریباً همه اتفاق دارند بر اینکه خبر واحد، اتصاف به حجیت دارد، فقط چند نفری در این رابطه مخالفند و در رأسشان، مرحوم سید مرتضی بعد هم ابن ادریس و بعض معدود دیگر بودند. وقتی مخالفت اینها را اینجوری توجیه کنیم، بگوییم: مخالفت این جمع قلیل، ضربه ای به اجماع محصل نمی زند، برای اینکه اینها مثلاً معلوم النسب هستند، و مخالفت فقیه معلوم النسب که «یقطع بعدم کونه امام معصوم لا یضرب بتحقیق الاجماع». یک تقریر، این تقریر است. آیا این تقریر، درست است یا نه؟

توقف اجماع محصل بر تمامیت اجماع دخولی

اولاً اینکه گفته می شود: مخالفت یک عدّه معدودی که معلوم النسب هستند ضربه ای به تحقق اجماع نمی زند، این فقط روی یک فرض درست است. در مسأله حجیت اجماع که قبلاً بحث کردیم و مبانی حجیت اجماع را ملاحظه کردیم، یک مبنا و یک وجه برای حجیت اجماع عبارت از دخول شخص امام معصوم (علیه السلام) بود، که مبناي حجیت این بود که ما رأی امام را از شخص امام شنیدیم و به دست آوردیم، ولو اینکه شخص امام را نشناختیم، فقط اجمالاً فهمیدیم که در این مجلس، وجود دارد و او هم با این نظر، موافق است که در حقیقت، وجه حجیت اجماع را دخول شخص امام معصوم (علیه السلام) بدانیم. در آنجا عرض کردیم که به حسب زمان غیبت نمی شود کسی معتقد به این مبنا شود و ادعا کند. صرف اینکه یک جمع معلوم النسبی در یک مسأله، مخالفند، این شاهد این نیست که امام معصوم با آن طائفه دیگر است و اجماع دخولی تحقق پیدا کرده، بلکه مبانی دیگری بود: مسأله قاعده لطف بود، مسأله حدس بود که در حدس هم تقریرات مختلفی وجود داشت. پس اگر بخواهیم برای حجیت خبر واحد به این کیفیت به اجماع محصل تمسک کنیم، این فرع این است که ما در مسأله حجیت اجماع، جزو آن طائفه بشویم که وجه حجیت را دخول شخص امام معصوم (علیه السلام) می داند در حالی که آنجا این معنی را مورد مناقشه قرار دادیم.

عدم اعتبار اجماع مدرکی

اشکال دوم این حرف این است: بر فرض که از اشکال اول صرف نظر کنیم، عرض کردیم: یک قاعده کلیه وجود دارد، و آن این است که در مواردی که اجماع تحقق دارد، لکن مستند

مجمعین برای ما معلوم است که مجمعین به فلان آیه و فلان روایت و فلان دلیل استناد کرده اند و برای استناد به آن دلیل، این نظریه را ذکر کرده اند، در چنین مواردی، اجماع، اصالت خودش را از دست می دهد، و حجیت ندارد و به اصطلاح معروف: این اجماع، اجماع مدرکی می شود، یعنی اجماعی که مستند مجمعین، مشخص است، حتی در مواردی که مستند مجمعین برای ما مسلم نباشد، لکن به صورت احتمال عقلائی احتمال بدهیم که مجمعین به این آیه تمسک کرده اند، یا به این روایت استناد کرده اند، در آن موارد هم اجماع، حجیت ندارد و در ما نحن فیه ما ملاحظه می کنیم، می بینیم اینهایی که قائل به حجیت خبر واحد هستند، اینطور نیست که به نحو اجماع قائل به حجیت شده باشند، بلکه اینها ادله خودشان را بیان می کنند، آیات و روایاتی که از نظر آنها صلاحیت استدلال دارد را به عنوان مستند خودشان بیان می کنند. می گویند: ما که قائل به حجیت شدیم، مثلا برای خاطر آیه نأ است، برای خاطر آیه نفر است، برای خاطر روایات متواتره ای است که دلالت بر حجیت خبر واحد می کند.

اینجا که خود مجمعین مشخصا مستند نظر خودشان را بیان می کنند، معلوم می شود که تمام الملائک و تمام المعیار، همان دلیلی است که باید به آن دلیل توجه بشود و اگر این دلیل از نظر ما تمامیت نداشت، دیگر ارزشی برای این اتفاق و اجماع نمی تواند وجود داشته باشد.

پس خلاصه جواب از این تفصیل دو اشکال بود: یکی مبنای این وجه اجماع دخولی بود، در حالی که این مورد مناقشه بود. یکی هم اینکه این اجماع، مدرکی است و لازم، ملاحظه مدرک است و ما فرضا مدارک را تام و تمام نمی دانیم.

تحصیل اجماع بر حجیت خبر واحد با فرض انسداد باب علم

اما همین اجماع محصل را به یک صورت دیگری تقریر کرده اند که حتی سید مرتضی و اتباع ایشان هم جزو مجمعین قرار گرفته اند، به این کیفیت که بگوییم: در این شرائطی که ما قرار گرفته ایم که عبارت از انسداد باب علم است و بلا اشکال تردیدی نیست در اینکه باب علم و یقین و حتی اطمینان به روی ما منسد است و در کثیری از احکام شرعی، هیچ راهی برای حصول علم برای ما وجود ندارد، ما می دانیم قطعا که اگر مرحوم سید مرتضی و ابن ادریس و امثال اینها هم در زمان ما بودند که باب علم برایشان انسداد داشت، اینها هم قائل به حجیت خبر واحد می شدند و در نتیجه، یک اجماع صددرصدی ادعا کنیم که همه علماء و فقها من الصدر الی یومنا هذا، اتفاق دارند بر اینکه در شرائط انسداد باب علم، خبر واحد

حجت است و معتبر است، برای اینکه اگر معتبر نباشد، پس انسان از چه راهی تکلیف الهی را به دست بیاورد و وظایف شرعی خود را رعایت کند.

اگر کسی اینجوری تقریر کرد که حتی سید مرتضی و دیگران را هم در دائرهٔ مجمعین آورد و جزء مجمعین قرار داد، آن وقت چه مناقشه ای بر این تقریر وجود دارد؟ اینجا دیگر مناقشهٔ اجماع دخولی نیست اما آن مناقشهٔ دوم وجود دارد که بر فرض که سید مرتضی و دیگران هم جزو مجمعین قرار گرفتند، لکن ما می دانیم که اکثر مجمعین به آیات و روایات بر حجیت خبر واحد استناد کرده اند یعنی مستند صدی نود برای ما روشن است، و وقتی مستندشان برای ما روشن بود و ما در آن مستند، مناقشه داشتیم، دیگر اجماع، اصالتی ندارد و از راه اجماع نمی توانیم رأی معصوم را کشف کنیم. کشف رأی معصوم در غیر اجماع مدرکی می تواند از آن راههایی که ذکر شد به دست بیاید. پس صرف اینکه مرحوم سید مرتضی و بعضی دیگر را ضمیمه کنیم، این ضمیمه، اجماع را به عنوان اجماع غیر مدرکی قرار نمی دهد، هنوز هم عنوان اجماع مدرکی به قوت خودش باقی است.

علاوه؛ بعضی اشکالات دیگر روی این تقریر وجود دارد: یکی این است که بعضی از آنهایی که از سید مرتضی تبعیت کرده اند، از متأخرین فقها بوده اند و شرائطشان مثل شرائط ما بوده، مثلاً طبرسی صاحب مجمع البیان که ایشان هم قائل به حجیت خبر واحد نیست. آیا شرائط مرحوم طبرسی با شرائط ما دو تا بوده است؟ یعنی در زمان طبرسی، باب علم، منسد نبوده و در زمان ما باب علم منسد است؟ اینطور نیست که همهٔ اینها شرائطشان غیر از شرائط ما بوده، بعضی های آنها مشابه بوده و مع ذلک قائل به عدم حجیت خبر واحد شده اند.

و علاوه؛ اگر به زمان سید مرتضی هم برگردیم لقائل ان يقول که روی قرب عصر به زمان معصوم (علیه السلام) ممکن است کسی ادعای انفتاح باب علم را بکند، گرچه در آن زمان هم مسألهٔ انفتاح در کار نبوده و در همان زمان هم انسداد باب علم بوده و همان جا مرحوم سید مرتضی عمل به خبر واحد را در مذهب امامیه مانند عمل به قیاس تلقی کرده و حتی رساله ای به این عنوان نوشته است.

لکن فرض کنید که همهٔ اینهایی که قائل به عدم حجیت هستند، شرائطشان غیر از شرائط ما بوده، فرضاً آنها در زمان انفتاح باب علم زندگی می کردند و ما در شرائط انسداد باب علم بسر می بریم، در عین حال می توانیم بگوییم که اگر سید مرتضی و اتباع ایشان در زمان انسداد باب علم بودند، قائل می شدند به حجیت خبر واحد، لکن به چه نحو و با چه کیفیت؟ چون

حجیت خبر واحد که ما الان داریم روی آن بحث می کنیم در حقیقت به عنوان ظن خاص بحث می کنیم، یعنی می خواهیم ببینیم خبر واحد به نفس عنوان خبر واحد حجیت دارد یا نه؟ و الا- ادله ای اقامه شده و مرحوم شیخ (ره) در رسائل و مرحوم محقق خراسانی (ره) در کفایه از طرف آنهایی که این مدعا را دارند ادله ای اقامه کرده اند که «مطلق الظن فی حال الانسداد یکون حجه» حالا این نظریه از چه طریقی حاصل بشود و از چه راهی حاصل بشود، فرق نمی کند.

همان دلیل انسداد معروف هم یکی از همین ادله است که اقامه شده علی حجه مطلق الظن که نتیجه دلیل انسداد، حجیت مطلق ظن است. لذا اگر کسی یکی از آن ادله حجیت مطلق ظن را تمام دانست، نتیجه اش این است که خبر واحد را به عنوان یکی از ظنون مطلقه و همچنین سایر ظنون مطلقه را برایش حجیت قائل است. اما ما که الان داریم بحث می کنیم، هدفمان فقط مجرد حجیت خبر واحد نیست ولو از باب ظن مطلق، بلکه هدفمان این است که خبر واحد بعنوانه بالخصوص و به تعبیر دیگر به عنوان ظن خاص حجیت دارد. آن وقت ببینیم آیا این تقریر، این نتیجه را می دهد؟ اگر سید مرتضی در شرائطی بود که باب علم منسد بود، شاید قائل می شد به اینکه مطلق مظنه حجت است و یکی از افراد مظنه هم خبر واحد است کما اینکه ظاهراً مرحوم محقق قمی (ره) صاحب قوانین با اینکه از متأخرین است، قائل به حجیت مطلق مظنه است.

پس اینطور نیست که اگر سید مرتضی در شرائط ما بود و قائل به حجیت خبر واحد می شد، به همین کیفیتی که مورد بحث ما در باب حجیت خبر واحد است، قائل به حجیت می شد، من الممكن که از باب ظن مطلق و اینکه خبر واحد یکی از مصادیق ظن مطلق است آن هم در مواردی که افاده مظنه کند، اینطور قائل به حجیت خبر واحد می شد. بالنتیجه مدعای ما حجیت خبر واحد به عنوان ظن خاص است، آن وقت چطور ما می توانیم این مدعا را با این دلیل تطبیق بدهیم با اینکه معلوم نیست که نتیجه این دلیل، حجیت خبر به عنوان ظن خاص باشد؟ این دو تقریر در رابطه با اجماع محصل بود.

تمسک به اجماع عملی فقها برای اثبات حجیت خبر واحد

یک عنوان دیگری هم در باب اجماع وجود دارد که از آن به اجماع عملی تعبیر می کنیم، قبلی، اجماع قولی محصل بود با دو تقریرش، این، اجماع عملی است که ملاک، عملی است که ما ملاحظه کرده ایم. این هم دو تقریر دارد:

یک تقریرش این است که ما محدودهٔ عمل را به علما و فقها اختصاص بدهیم، بگوییم:

فقهای ما عملاً به خبر واحد، استناد می کنند که لا محاله در این رابطه باید پای سید مرتضی و امثال ذلک را هم در کار بیاوریم، و الا اگر آنها عمل نکنند همینجا اجماع عملی، لنگ می شود.

ادعا می کنیم که ما به قول و نظر کاری نداریم، ما به عمل نگاه می کنیم، عملاً، فرضاً این کتابهای فقهیه را که ملاحظه می کنیم من الصدر الی یومنا هذا آن هم با یک تشبیهی که بین فقها وجود دارد من الاخباریین و الاصولیین، مع ذلک می بینیم عملاً همه آنها بر طبق خبر واحد عمل می کنند و به خبر واحد، استناد می کنند از قدیم الایام الی یومنا هذا. در این اواخر فرض کنید می بینیم صاحب جواهر که یک اصولی است به خبر واحد عمل می کند، صاحب حدائق هم که یک اخباری است به خبر الواحد، عمل می کند در مسائل فقهیه روایات را مورد استدلال و مورد ان قلت و قلت قرار می دهند. آیا این اجماع عملی کشف از موافقت معصوم (علیه السلام) نمی کند بر اینکه خبر واحد ارزش دارد و دارای حجیت است؟

عدم اعتبار اجماع عملی با وجود اختلاف در مبانی مجمعی

جوابش این است که نه! برای اینکه از آن اشکال اول که صرف نظر بشود که اجماع عملی آنقدر توسعه ندارد که حتی سید مرتضی را هم بگیرد، با قطع نظر از این اشکال، مسألهٔ مهم این است که نحوهٔ عمل به روایات، فرق می کند، به لحاظ اینکه دید علما و فقها نسبت به روایات، مختلف است، یک عده ای از اخباریین و بزرگان آنها، اصلاً معتقدند که اخبار کتب اربعهٔ ما، مقطوع الصدور است و به همین عنوان، مورد استناد قرار می دهند و اگر از ایشان سؤال کنیم، نمی گویند: این خبر واحد است بلکه می گویند: «أنا نقطع بصدور جمیع اخبار الکتب الاربعه» نه اینکه «نقطع بصدور جمع منها اجمالاً» بلکه «نقطع بصدور جمیع اخبار الکتب الاربعه». یک عده ای با این دید به روایات کتب اربعه می نگرند. یک عده ای می گویند:

ما یقین صددرصد نداریم لکن یقین عرفی که عبارت از اطمینان است که از نظر عقلا و از نظر عرف، اطمینان، حکم یقین را دارد و در شریعات و عرفیات، جانشین یقین می شود. اینها می گویند: ما به صدور این روایات، اطمینان داریم. باز اینها هم دو طایفه هستند: بعضی های می گویند: فی نفسها صدور این روایات مورد اطمینان است، بعضی ها می گویند: یک قرائنی محفوف به این روایات است که آن قرائن، افادهٔ اطمینان به صدور می کند. یک عده زیادی هم که اکثر فقها و اصولیین هستند این راه را انتخاب کرده اند و عملشان به خبر واحد به عنوان این

است که نه مقطوع الصدور است، نه اطمینان به صدورشان هست، بلکه به لحاظ اینکه خبر واحد دارای حجیت است، به خبر واحد عمل می کنند.

آیا مجموع عمل هائی که با این دیدهای مختلف و با این مبانی مختلفه، تحقق پیدا می کند، می تواند کاشف از موافقت معصوم باشد؟ آیا می تواند از موافقت امام معصوم (علیه السلام) حکایت کند؟ ظاهر این است که چنین اجماع عملی با مبانی مختلفه که بعض مبانی هم علم به صدور یا اطمینان به صدور است، نمی تواند کاشف از این باشد که امام معصوم راضی است به اینکه خبر واحدی که «لیس فیه علم و لا اطمینان یكون حجه؟» پس این اجماع عملی هم بدرد نمی خورد.

پرسش:

۱ - کیفیت تمسک به اجماع محصل برای اثبات حجیت خبر واحد را توضیح دهید.

۲ - اشکالات اجماع محصل را در مقام، بیان کنید.

۳ - چرا اجماع مدرکی اعتبار ندارد؟

۴ - کیفیت تمسک به اجماع عملی فقها برای اثبات حجیت خبر واحد را توضیح دهید.

۵ - اشکال اجماع عملی را در ما نحن فیه بیان کنید.

ص: ۵۶۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

استدلال به دليل عقل بر حجيت خبر واحد

اجماع عملي بر حجيت خبر واحد

آخرين تقرير برای اجماع این است که اولاً اجماع را اجماع عملي بدانيم و ثانياً اجماع را در رابطه با متشرعه بدانيم و بگوئيم که عمل متشرعه بر این استمرار دارد که در مسائل مذهبي و احکام، به خبر واحد اعتماد می کنند و بر قول ثقه، ترتيب اثر می دهند.

شاهدش هم این است که في زماننا هذا در رابطه با نقل فتاوا، مسأله این چنین است که توده مردم، نمی توانند مستقيم، مسائل و فتاوا را از مراجع خودشان بگیرند، با اینکه این همه وسائل ارتباطات زياد شده مع ذلك في زماننا هذا هم امکان ندارد، و ما ملاحظه می کنیم که يا از روی رساله ها و يا به نقل آنهایی که آشنای به فتوای مراجع هستند، اعتماد می کنند. در زمان ائمه (عليهم السلام) هم مسأله اينطور بوده، بلکه به لحاظ نبودن وسائل و مشکلات سفر و

دوری راهها و مسائل تقیه و سیاستهایی که علیه ائمه(علیهم السلام) اعمال می شده، مردم کمتر موفق می شدند تا احکام را از خود ائمه(علیهم السلام) بلا واسطه بگیرند، لذا مجبور بودند که به روایات و نقلها در رابطه با جهات مذهبی اکتفا کنند و هیچ تردیدی نیست که یک چنین سیره ای در کار بوده و هست.

برگشت اجماع عملی به سیره عقلا

لکن مشکلی که در اینجا هست این است که اسم این سیره را چه باید بگذاریم؟ آیا اسمش را سیره متشرعه بنامیم، یا این هم همان سیره عقلا است که در رابطه با شرع و متشرعه تبلور پیدا کرده؟ ظاهر این است که مسأله، به متشرعه بما هم متشرعه، ارتباطی ندارد. سیره متشرعه در موارد و جهاتی است که در بین عقلا رائج نیست و عقلا به آن جهات کاری ندارند ولی ما می بینیم عمل متشرعه در یک معنایی استقرار دارد، اینجا را باید به عنوان سیره متشرعه نامگذاری کنیم، اما یک مسأله ای که در بین عقلا رائج است و متشرعه بما انهم من جمله العقلاء به آن چیزی که بین عقلا رائج و مستمر است، عمل می کنند، نباید این را سیره متشرعه نامگذاری کرد بلکه باید این را به عنوان سیره عقلانی بنامیم و اگر اینطور شد، خودش یک بحث مستقلی است. اگر مسأله به سیره عقلا برگشت کند، این دیگر از حدود اجماع و مسائل اجماع خارج می شود، این یک سیره عقلانیه می شود و ما هم خودمان ان شاء الله به عنوان مهمترین دلیل بر حجیت خبر واحد بعد از آنکه این ادله اربعه مورد مناقشه قرار بگیرد، به همین سیره عقلانیه تمسک می کنیم. اما نباید اسم سیره عقلانیه را اجماع گذاشت. اجماع چیزی است که با جنبه های مذهبی بالخصوص، ارتباط دارد، حالا چه اجماع قولی باشد و چه اجماع عملی، و ظاهراً هم مطلب همین است، یعنی اگر انسان به متشرعه مراجعه کند، بگوید:

به چه مناسبت به واسطه ای که قول امام صادق(علیه السلام) را برای تو نقل کرد، اعتماد می کنی؟ او جواب نمی دهد که دلیل شرعی بر حجیت خبر واحد قائم است بلکه می گوید که خبر ثقه، یک مسأله ای است که مورد اعتماد عقلا است. عقلا در جهات دنیوی و مسائل خودشان به خبر ثقه ترتیب اثر می دهند، و حیث اینکه این مسائل، خصوصیت ندارد، ما هم دائره ترتیب اثر را به شرعیات کشانیم، بما اینکه فرقی نمی کند، همانطوری که در سائر اخبار و حکایات و نقلها به قول ثقه، اعتنا و اعتماد می شود، در باب روایاتی که حاکی احکام الهیه و فعل و قول و تقریر معصوم(علیه السلام) است، آنها هم همین است(که حالا عرض

کردم و توضیح بیشترش را به عنوان آخرین دلیل و به عنوان مهمترین دلیل که دیگر قابل مناقشه نیست، ان شاء الله در ذیل بحث عرض می کنیم).

تا اینجا ترتیب بحث این شد که این وجوه چند گانه ای که برای تقریر اجماع ذکر شد، هیچ کدام نتوانست صلاحیت دلالت بر حجیت خبر واحد پیدا کند. تا اینجا سه دلیل ذکر شد:

الکتاب و السنه و الاجماع.

تمسک به دلیل عقل برای حجیت خبر واحد

دلیل چهارمی که ذکر کرده اند، دلیل عقل است، گفته اند: ما از راه عقل می توانیم حجیت خبر واحد را استفاده کنیم. چطور از راه عقل، این معنی استفاده می شود؟ و عقل از چه طریقی، دلالت بر حجیت خبر واحد می کند؟ اینجا تقریرهای مختلفی هست و اعظام و فحول اصولیین این تقریرها را بیان کرده اند و هر کدام به یکی از اینها تمسک کرده اند.

یک تقریر این است که کسی از این راه وارد بشود و بگوید: ما وقتی که با این روایات و جوامع رواییه و کتب احادیث مواجه می شویم، وقتی که خودمان را در مقابل صاحب وسائل (ره) قرار می دهیم، با چه دیدی به این روایات نگاه می کنیم، آیا ممکن است کسی این حرف را بزند و این احتمال در ذهنش بیاید که من الممكن که جمیع این روایاتی که در بیست جلد وسائل جمع آوری شده موضوع باشد و دروغ باشد و حتی یکی از اینها هم از ائمه (علیهم السلام) صادر نشده باشد؟ آیا یک چنین احتمالی، آن هم کسی که شأن روایت و شأن روات و آن خصوصیات که در بعضی از بحثهای گذشته به آنها اشاره کردم که مسأله روایت و نقل روایت یک مسأله معمولی و طبیعی نبوده، یک مسأله ای بوده که خیلی با اهمیت تلقی می شده و حتی در مقام نقل، به کتابت هم اعتماد نمی کردند، باید شاگرد از استاد روایت را بشنود لذاست که خیلی از این کتابهای روایت، از طریق استاد برای شاگرد بوده است و همینطور تک تک روایاتش خوانده شده، نه اینکه مثل زمان ما، یک کتابی را چاپ کنیم و در اختیار دیگران بگذاریم. اهمیتی که روات به روایت و نقل روایت می دادند و خصوصیات که برای راوی ملاحظه می شده، که من آن روز اشاره کردم که در همین قم بعضی از روات را مورد اهانت قرار داده اند و از قم اینها را بیرون کردند، به لحاظ اینکه اینها از ضعف نقل می کردند، نقطه ضعفشان نقل روایت از ضعف بوده. گفتند: یک راوی واجد شرائط باید با دقت روایت نقل کند و حق ندارد از ضعف و از افراد غیر صالح نقل روایت کند؛ این قدر به

روایات، اهمیت می دادند.

با اینکه فاصله زیاد است، لکن ما یقین داریم که این کتاب وسائلی که در اختیار ما هست، قسمت زیادی از این روایات از ائمه (علیهم السلام) مسلم صادر شده، لکن برای ما غیر مشخص و غیر معین است که نمی توانیم دست روی یکی بگذاریم و بگوییم: حتما این روایت صادر شده، اما اینکه تمام اینها مجهول و موضوع باشد و تمام اینها را دروغی جعل کرده باشند و به خورد ما داده باشند، چنین احتمالی وجود ندارد. پس ما هستیم و مواجه با یک علم اجمالی، علم اجمالی به صدور کثیری از روایات موجوده فی الوسائل و الکتب الاربعه عن الائمة و العتره الطاهره (علیهم السلام) کسی نمی تواند وجدانا این معنی را انکار کند، مگر آن کسی که با روایت و خصوصیات روایت، هیچ آشنائی و اطلاعی نداشته باشد.

لازمه علم اجمالی به صدور بعضی از روایات

آن وقت این مستدل می گوید: حالا که ما علم اجمالی داریم، لازمه علم اجمالی چیست؟ همان طوری که در موارد دیگر با علم اجمالی معامله می کنیم، اینجا هم همینطور. شما اگر با قطع نظر از روایات علم اجمالی پیدا می کردید به اینکه در روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، می گفتید: مقتضای اصاله الاحتیاط و اصاله الاشتغال، رعایت هر دو است، هم نماز ظهر را باید انسان بخواند و هم نماز جمعه. علم اجمالی با این خصوصیت در ما نحن فیه اثرش این می شود که هر روایتی که مشتمل بر یک تکلیفی باشد، به لحاظ اینکه ما علم اجمالی به صدور کثیری از این روایات داریم، باید آن روایت مشتمله علی التکلیف را رعایت کنیم و ترتیب اثر به آن روایت مشتمله علی التکلیف بدهیم. دلیل این، حکم عقل است و لذاست که از این دلیل، ما به دلیل عقل تعبیر می کنیم، «اصاله الاشتغال حکم عقلی فی مورد العلم الاجمالی».

برگشت دلیل عقل به اصاله الاشتغال

آیا این بیان درست است یا نه؟ این بیان، بیان خوبی است، یعنی آن مقدمه ای که ذکر کرده - علم اجمالی به صدور کثیری از این روایات من الائمة (علیهم السلام) - قابل انکار نیست. اثر علم اجمالی هم احتیاط و اشتغال است آن هم جای تردید نیست لکن اشکالش این است که این با مدعای ما تطبیق نمی کند. مدعای ما این است که می خواهیم لباس حجیت به خبر واحد

به عنوان یک حجت خاصه و به عنوان یک ظن خاص پوشانیم، اما این دلیل از راه اصله الاشتغال می گوید: شما به روایت ترتیب اثر بدهید. درست است که نتیجه هر دو این است که بر طبق خبر واحد انسان عمل کند، اما کیفیت عمل به خبر واحد فرق می کند.

مدعای ما این است که خبر الواحد حجه، و حجت دو شعبه داشت: منجز و معذر کما فی القطع، که منجزیت و معذریتش به حکم عقل است، در باب خبر واحد هم ما می خواهیم یک حجیت به این شکل درست کنیم. اما دلیلی که شما اقامه کردید، این معنی را ثابت نمی کند که ما به خبر واحد به عنوان یک حجت ترتیب اثر بدهیم. مخصوصا اگر ما در مقابل خبر واحد متضمن تکلیف، یک عموم یا مطلقى داشته باشیم که این تکلیف را نفی کند. اگر یک عموم کتابی یا یک عمومی که روایت متواتره بر آن دلالت دارد، نافی این تکلیف بود، یا یک مطلقى، اقتضای نفی این تکلیف را کرد، اگر خبر واحد عنوان حجت داشته باشد ما می توانیم به عنوان یک مخصص و مقید در مقابل عموم کتاب و اطلاق کتاب به خبر واحد استناد کنیم، اما این سبکی که این دلیل عقلی شما اقتضا می کند، آن فقط همین مسأله است که ما علم اجمالی به صدور جمله ای از روایات داریم و باید احتیاط کنیم، اما این که این حجه منجز و معذر و مقید و مخصص، نمی تواند یک چنین عنوانی برای خبر واحد ثابت کند، لذا بین مدعا و بین مفاد دلیل، یک مغایرتی تحقق دارد، و در نتیجه دلیل، منطبق بر مدعا نمی شود ولو اینکه دلیل فی نفسه، یک دلیل تمامی هست.

ضرورت عمل به روایات برای به دست آوردن خصوصیات عبادات

همچنین شبیه همین است، اگر ما دلیل عقل را به این صورت تقریر کنیم که بعضی ها تقریر کرده اند که تقریبا یک مقدار شبیه دلیل انسداد است، می گویند: ما از راه علم اجمالی به صدور روایات، وارد نمی شویم، بلکه از این راه، وارد می شویم که ما یک احکام ضروری و یک واجبات ضروری مسلم داریم، مثل نماز و روزه و زکات و حج و امثال ذلك، و می دانیم که این تکالیف، تکالیفی نیست که اختصاص به زمان معصوم (علیه السلام) داشته باشد، بلکه الی یوم القیامه تکلیف به نماز و روزه و حج و جهاد و امثال ذلك باقی است، که اینها دیگر ربطی به خبر واحد و استناد به خبر واحد ندارد. پس ما بالضروره مکلف به مثل صلاه هستیم، حالا می رویم سراغ نماز، بعضی از خصوصیات نماز مثل اصلش، نیاز به دلیل ندارد که نماز صبح دو رکعت است، نماز ظهر چهار رکعت، آنها نیاز به دلیل ندارد، اما اکثر خصوصیات

نماز من الاجزاء و الشرائط و الموانع و القواطع، که اینها هر کدام یک داستان مفصلی دارد، اینها باید از طریق خبر واحد بدست بیایند و اگر ما بخواهیم وسائل را کنار بگذاریم، از طرفی هم بگوییم: تکلیف به نماز، ضروری و بدیهی است و باید نماز خوانده بشود، به چه کیفیتی این نماز تحقق پیدا کند؟ آیا همه اجزائی که در بین روایات و اخبار پراکنده، ذکر شده را کنار بگذاریم؟ تمام شرائط و موانع و قواطع را نادیده بگیریم؟ پس نماز به چه کیفیت در خارج تحقق پیدا کند؟ بطوری که اگر ما بخواهیم دور روایات را قلم بگیریم چه بسا آدم یقین دارد که آن نماز مأمور به الهی، این نمازی نیست که فاقد این اجزاء و شرائط و خصوصیات باشد، حال ما اینجا چه کنیم؟ از یک طرف، اصل تکلیف به نماز الی یوم القیامه باقی بالضروره، از طرف دیگر، نماز خصوصیات دارد، خصوصیات به وسیله روایات و اخبار آحاد در اختیار ما گذاشته شده، الا یک قسمت کمی و از طرفی، اگر بخواهیم نماز را بدون آن خصوصیات انجام بدهیم، یقین داریم که این، آن نماز مأمور به الهی نیست. در اینجا چاره ای جز این نیست که ما برای رعایت خصوصیات نماز و اجزا و شرائط و موانع، به خبر واحد اتکاء کنیم و این خصوصیات را از طریق خبر واحد به دست بیاوریم. آیا غیر از این، راهی تصور می شود؟ و چاره ای غیر از این، در کار هست؟

برگشت تقریر دوم دلیل عقل به اصاله الاحتیاط

این هم جوابش همان جواب است، یعنی دلیل، درست است و غیر از این هم چاره ای نیست، انصافاً راه دیگری نیست که انسان بخواهد آن راه را طی کند و اطمینان پیدا کند به اینکه نماز مأمور به در خارج تحقق پیدا کرد، اما این با مدعای مستدل، قابل تطبیق نیست، برای اینکه این هم به همان اصاله الاحتیاطی که در دلیل قبل ذکر شد، برمی گردد، یعنی وقتی که شما عالم شدید به اینکه مأمور به نماز هستید، نماز هم بدون این خصوصیات، عنوان نمازی ندارد، و حداقل آن نماز، مأمور به نیست، پس معنایش این است که علم اجمالی دارید به اینکه خصوصیات نماز به صورت پراکنده در این روایات هست و لازمه علم اجمالی، رعایت احتیاط است و در نتیجه عمل به خبر واحد از باب اصاله الاحتیاط و اصاله الاشتغال تحقق پیدا می کند، اما مدعی حجیت خبر واحد این معنی را در رابطه با حجیت خبر واحد نمی گوید، او یک مطلب بالاتری را در رابطه با خبر واحد ادعا می کند. پس ضمن اینکه این دلیل، دلیل تمامی هست، لکن انطباقش بر مدعا در باب حجیت خبر واحد، محل اشکال و

محل مناقشه است.

يك تقرير سومى هم برآى دليل عقل هست كه اين را مرحوم محقق اصفهانى صاحب حاشيه بر معالم (هدايه المسترشدين) كه كتاب بسيار مفصل و علمى است، تقرير كرده اند، اين را هم ملاحظه بكنيد تا بالاخره منتهى بشويم به همان سيره عقلايه و ان شاء الله از آن طريق، مسأله حجيت خبر واحد را اثبات كنيم. و الحمد لله رب العالمين.

پرسش:

۱ - آخرين تقرير اجماع بر حجيت خبر واحد را با اشكال آن توضيح دهيد.

۲ - تقرير اول تمسك به دليل عقل برآى حجيت خبر واحد را بيان كنيد.

۳ - چرا تمسك به دليل عقل با مدعاى ما در باب حجيت خبر واحد تطبيق ندارد؟

۴ - تقرير دوم تمسك به دليل عقل برآى حجيت خبر واحد را با اشكال آن بيان كنيد.

ص: ۵۶۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تمسک به حدیث ثقلین برای اثبات حجیت خبر واحد

بحث ما در دلیل عقلی بود که بر حجیت خبر واحد، اقامه شده بود. این دلیل عقلی به وجوهی تقریر می شود، دو وجهش را با اشکالی که بر آنها بود، ذکر کردیم.

اما وجه سوم، وجهی است که مرحوم محقق اصفهانی (ره) صاحب حاشیه مفصله بر معالم به نام هدایه المسترشدين که از کتابهای بسیار نفیس اصولی ما هست، بیان کرده اند و اسمش را دلیل عقلی نهاده اند.

می فرمایند: مقدمه ما از طریق حدیث ثقلین که علمای فریقین و روات شیعه و سنی، به نحو تواتر این حدیث را نقل کرده اند استفاده می کنیم که همان طوری که رجوع به کتاب و عمل به کتاب الله، واجب است، همین طور رجوع به سنت و عمل به سنت هم واجب است.

تعبیر ایشان به این نحو است که رجوع به سنت و عمل به سنت برای ما لازم است به دلیل حدیث ثقلین یا ثقلین. بعد می فرماید: حالا که رجوع به سنت و اخذ به آن واجب شد، در

درجه اول، اگر یک چیزی معلوم شد که انه سنه، به آن اخذ می کنیم و در درجه دوم، نوبت بما یظن کونه سنه می رسد، واجب است اخذ به چیزی که یقین نداریم، لکن مظنه پیدا می کنیم بانه سنه. این دلیلی است که ایشان اقامه کرده است.

عدم تطبیق دلیل صاحب حاشیه در اثبات حجیت خبر واحد با مدعی ما

اگر ما بخواهیم به این نحو با این دلیل برخورد کنیم، یک اشکال روشن به این دلیل وارد می شود و آن این است که این سنتی که شما می فرمائید: واجب است رجوع به سنت و واجب است عمل بر طبق سنت، مقصود شما از سنت چیست؟ مقصود شما از سنت، همان قول و فعل و تقریر معصوم است؟ می خواهید بفرمائید که حدیث ثقلین بر ما لازم کرده که ما به قول امام و به فعل امام و به تقریر امام اخذ کنیم و این سنت را اتباع کنیم؟ لزوم اتباع چنین سنتی با اینکه یک امر قطعی است و غیر از حدیث ثقلین هم ادله قطعی بر وجوب عمل بر طبق سنت به معنای فعل و قول و تقریر معصوم، قائم شده، و این یک مطلب مسلمی است، اما ما از کجای این استفاده کنیم که به خبر واحد و به تعبیر دیگر: آن سنتی که حکایت از این سنت می کند، به نام سنت حاکیه، باید عمل کرد و آن هم یکنون حجه؟

به عبارت روشن تر: بحث ما در حجیت سنت حاکیه است، می خواهیم ببینیم که اگر یک مخبری «اخبار بان الامام المعصوم (علیه السلام) قال کذا» آیا این نقل قول معصوم (علیه السلام) برای ما حجیت دارد و این سنت حاکیه بر ما لازم الاتباع است یا نه؟ آنچه که ما در آن بحث می کنیم، یک چنین معنائی است، آن وقت شما در مقام استدلال بر یک چنین مدعائی، چنین دلیلی اقامه می کنید که قول و فعل و تقریر معصوم، لازم الاتباع است این چه ارتباطی با هم می تواند پیدا بکنند؟ همه آنهاست که حجیت خبر واحد را قائل نیستند مثل مرحوم سید مرتضی و ابن ادریس و دیگران، آیا خدای نکرده اینها در لزوم اتباع قول معصوم و فعل معصوم و تقریر معصوم مناقشه ای دارند؟ نه! از نظر آنها هم مسأله، مسلم است که قول معصوم حجیت است، اگر فرمود که نماز جمعه واجب است، هیچ تردیدی در وجوب این معنی نیست، اما بحث در این نیست، بحث در این است که اگر زراره روایت کند و قول معصوم را نقل کند، آیا این نقل زراره حجیت دارد یا نه؟ سید مرتضی و جماعتی قائل به عدم حجیت هستند، مشهور هم قائل به حجیت هستند. آن وقت شما در مقام استدلال چگونه استدلال می کنید که خبر واحد حجیت است به دلیل اینکه قول و فعل و تقریر معصوم، واجب الاتباع است؟ این تطبیق دلیل

بر مدعا نیست.

و اگر بخواهید بگویید که ما از حدیث ثقلین استفاده می کنیم که همین سنت حاکیه، حجیت دارد، اینکه رسول خدا(صلی الله علیه و آله) فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی» شما از این می خواهید استفاده کنید که روایات مأثوره از عترت و ائمه(علیهم السلام) یکون حجه، از کجای این عبارت، یک چنین معنایی استفاده می شود که اگر قول و فعل و تقریر عترت، حجیت پیدا کرد و لزوم اتباع پیدا کرد، این ملازم است با اینکه نقل این قول هم حجیت داشته باشد؟ ملازم با این معنی نخواهد بود و کسی نمی تواند ادعا کند که مقصود از عترت در حدیث ثقلین یعنی روایات مأثوره از عترت و اخباری که قول و فعل و تقریر عترت طاهره(علیه السلام) را حکایت می کند. آن مقداری که هست، این حدیث ثقلین به خود این فعل و قول و تقریر لباس حجیت و لزوم اتباع می پوشاند، اما اخبار حاکیه و نقلهائی هم که در این رابطه وجود دارد، آنها را هم حجیت کند، از کجای حدیث ثقلین این معنی استفاده می شود؟

برگشت دلیل صاحب حاشیه بر اثبات حجیت خبر واحد به دلیل اول و دوم

مگر اینکه این دلیل هم بخواهد به آن دلیلهای قبلی برگردد مثلا به دلیل اول برگردد که دلیل اول این بود که کسی ادعا می کرد که ما به صدور خیلی از این روایات موجوده در کتب اربعه، علم اجمالی داریم یا به آن تقریر دلیل دوم که ما می دانیم که اجزا و شرائط و موانع عبادات با این اهمیتی که دارند و با این ضرورتی که برای وجوب این عبادات ثابت است. مثل نماز و روزه و حج و امثال ذلک، اما خصوصیاتش باید از طریق این روایات روشن بشود، و اینطور نیست که خصوصیات نماز مثل خود نماز در تمام جهات به حد ضرورت و وجوب برسد، اینها کثیرا باید از طریق روایات، معلوم بشود، بطوری که اگر آن خصوصیات، کنار گذاشته شود و روایاتی که در این رابطه هست، نادیده گرفته شود، نماز تحقق پیدا نمی کند، روزه تحقق پیدا نمی کند، حج با این همه خصوصیات، تحقق پیدا نمی کند. پس باید به یکی از آن دو دلیل برگردد. ولی ما در آن دو دلیل قبلی مناقشه کردیم و گفتیم: آن دو دلیل نمی تواند آن حجیتی که مورد نظر ماست و آن آثاری که بر آن حجیت می خواهیم بار کنیم را ثابت کند.

توجیه مرحوم آخوند از کلام صاحب حاشیه برای اثبات حجیت خبر واحد

گرچه صاحب حاشیه، یک فرد معمولی هم نبوده که اینطور استدلال کند که مثلا به این

کیفیت یک جواب روشنی انسان بتواند به ایشان بدهد، مخصوصا با توجه به این که مرحوم آخوند(قدس سره) در کتاب کفایه تقریبا یک حمایت و تأییدی از این بیان صاحب حاشیه دارند. ایشان می فرمایند که مبنای این دلیل، آن حرفهای قبلی نیست، یا چیزی که بازگشت به دلیل انسداد که نتیجه اش حجیت مطلق مظنه باشد، نیست، به این حرفها بر نمی گردد بلکه این دلیل، خودش یک دلیل مستقلى است و یک مبنای مستقلى دارد. بعد می فرماید: مبنایش این است که می خواهد بگوید: این اخبار و روایاتی که آن سنت به معنای قول فعل و تقریر را حکایت می کند، خود این اخبار، وجوب اتباع دارند و وجوب اخذ و عمل بر طبق اینها هست.

لکن این هم یک توجیهی است که به حسب ظاهر دلیل، آدم نمی تواند این معنی را بپذیرد.

مبنای این دلیل بر وجوب اخذ به روایات است، از کجا وجوب اخذ به روایات حاصل شده؟ از چه طریقی وجوب اخذ به روایات ثابت شده که ما بگوییم: مبنای این دلیل، یک چنین معنائی است؟ لذا یک مشکلی است که این محقق بزرگوار صاحب حاشیه در این دلیل چه می خواهد ذکر کند؟

وجوب اتباع مظنون السنه

آنچه یک قدری به ذهن انسان می آید، ولو اینکه آن هم به یک نحو قابل مناقشه است، ولی به حسب ظاهر، یک وجهی دارد و آن این است که بگوییم: مقصود ایشان از سنت، همان قول و فعل و تقریر معصوم(علیه السلام) است و حدیث ثقلین، همان معنی را دلالت دارد. حدیث ثقلین همان طوری که تمسک به کتاب را واجب می کند، تمسک به قول و فعل و تقریر معصوم را هم واجب می کند و کسی نمی تواند در این معنی مناقشه ای داشته باشد، آن وقت، ارتباطش با ما نحن فیه به این صورت باشد که ایشان بفرماید: بعد از آنکه شما قبول کردید که قول و فعل و تقریر معصوم، لزوم اتباع دارد، آن وقت ما می آئیم سراغ این مطلب، می گوییم:

در جائی که قول و فعل و تقریر معصوم را می دانیم، آنجا بحثی نیست، هم علم داریم به قول معصوم و هم حدیث ثقلین قول معصوم را در کنار قرآن برای ما حجیت قرار داده و برای آن اعتبار، قائل شده، اما اگر در موردی، قول و فعل و تقریر معصوم را ندانیم، در درجه بعد، نوبت به مظنه می رسد که نتیجه این می شود که ما که به خبر زراره اخذ می کنیم، برای این است که این خبر زراره یظنّ قوله قول المعصوم(علیه السلام)، مظنه داریم به اینکه این قول معصوم است و روی ظن به این مطلب، ما بر طبق خبر زراره عمل می کنیم. ممکن است به این کیفیت،

یک صورتی به دلیل ایشان بدهیم و شروع دلیل از حجیت خود قول و فعل و تقریر شروع بشود لکن نتیجه روی سنت حاکیه پیاده بشود، به اعتبار اینکه این سنت حاکیه یظنّ کونه قول المعصوم (علیه السلام).

فرق بین قرآن و سنت از نظر حجیت مظنه

باز یک دفاع دیگری هم از ایشان بشود، اگر کسی به ایشان اشکال کند که چطور شد که شما مسأله مظنه را در رابطه با عترت و قول و فعل و تقریر پیاده کردید، آیا درباره قرآن هم به خود اجازه می دهید که این معنی را پیاده کنید؟ و اگر فرضاً یک جا تردید شد در اینکه فلان چیز، قرآن ام لا؟ بگوییم: اذ اظن انه قرآن، این کفایت می کند بر لزوم اخذ و لزوم اتباع؟ چه فرق است بین الكتاب و السنه؟

ممکن است ایشان در جواب بفرمایند که فرق وجود دارد. در مسأله قرآن جزو مسلمات است که در مباحث مقدماتی تفسیر به نام علوم قرآن ذکر شده که اصلاً قرآنیت باید از راه تواتر ثابت بشود. کلام الله غیر کلام النبی و کلام الائمه (علیهم السلام) است. کلام الله راه منحصرش و راه منحصر اثباتش، مسأله تواتر است. به مجردی که شک بشود در یک چیزی که «انه کلام الله او لیس بکلام الله؟» این شک در کلام الله بودن، مطابق با عدم کلام الله بودن است. کلام الله باید از طریق تواتر ثابت بشود، و الا قرآن، مصون و محفوظ نبود و هر کسی از جیب خودش ممکن بود در رابطه با قرآن یک مقدار کم و زیاد انجام بدهد. لذا ممکن است محقق صاحب حاشیه بفرماید: اینکه ما در باب سنت، اول، مسأله علم را مطرح می کنیم و بعد، مسأله مظنه را، کسی خیال نکند که درباره قرآن هم این اختلاف و دو درجه بودن، مطرح است، آنجا هم اول، مسأله علم بعد هم مسأله مظنه مطرح بشود، نه! در باب قرآن، راه منحصر دارد، متفق علیه هم هست که قرآنیت باید از راه تواتر ثابت بشود، اما در باب کلام النبی و کلام الائمه (علیه السلام) یک دلیلی قائم نشده که کلام النبی باید به تواتر ثابت بشود، کلام الامام باید به تواتر ثابت بشود، لذا در درجه اول اگر به صورت علم این معنی ثابت شد فبها و اگر به صورت علم ثابت نشد، نوبت به مسأله مظنه می رسد و «ما یظنّ کونه قول المعصوم او فعله او تقریره عند عدم العلم یكون حجه».

حالا دلیل، به این کیفیتی که عرض کردیم، یک صورتی پیدا می کند که تناقضی هم در آن وجود ندارد، عدم تطبیق بر مدعا هم وجود ندارد، مقدمه اش هم که از حدیث ثقلین استفاده

می شود که عبارت از اصل حجیت قول و فعل و تقریر است، آن هم در جای خودش صحیح و محفوظ است، لکن در عین حال که صورت دلیل به این کیفیت درست می شود، این دلیل باز قابل مناقشه است، که اگر ما ثابت کردیم که قول و فعل و تقریر حجت است، در آنجائی که «علم کونه فعله او قوله او تقریره نأخذ به» اما آنجائی که مظنه داریم چرا در صورت مظنه، ما اخذ کنیم «بما یظن کونه قول المعصوم؟» شما می گوئید: حدیث ثقلین گفته: کتاب الله و عترتی، ما ممکن است بگوییم: در باب عترت هم مثل همین کتاب الله عمل می کنیم. در کتاب الله باید از طریق تواتر ثابت بشود، در عترت هم از طریق علم ثابت بشود، اما اگر از طریق مظنه قول و فعل و تقریر ثابت شد، «ما الدلیل علی لزوم الاخذ به؟» مگر اینکه حرفهای دیگر را بیاوریم، یا علم اجمالی به صدور کثیری از روایات را ضمیمه اش کنیم که برمی گردد به همان دلیل اول عقلی که در آن مناقشه کردیم، یا مثل مقدمات دلیل انسداد و امثال ذلک را بیاورید، آن هم نتیجه اش حجیت مطلق مظنه خواهد شد.

عدم اعتبار حصول ظن از خبر واحد

و علاوه؛ یک اشکال دیگر این است که ما در مدعایمان که عبارت از حجیت خبر واحد است، شرط نمی کنیم که این خبر واحد، افاده مظنه بکند، ولو اینکه افاده مظنه هم نکند، در مدعا که عبارت از حجیت خبر واحد است فرقی نمی کند، در حالی که دلیل شما روی مسأله مظنه، تکیه می کند، می گوئید: «ما یظن کونه قوله او فعله او تقریره» که ظاهرش این است که باید برای هر کسی در مورد خبر واحد، یک ظن خصوصی وجود داشته باشد بر اینکه مفاد این عبارتی که یکی از آن عناوین ثلاثه را حکایت می کند، مطابق با واقع است، که اگر در یک موردی ولو اینکه راوی در اعلی درجه وثاقت بود، اما برای من و شما قولش افاده مظنه به قول و فعل و تقریر نکرد، باید بگوییم که قوله لیس بحجه، در حالی که اینهایی که قائل به حجیت خبر واحد هستند حجیت را به آنجائی که از قول این مخبر، ظنی حاصل شود، مقید نمی کنند.

چه مظنه ای حاصل بشود یا حاصل نشود، در حجیت خبر واحد، فرقی نمی کند. پس ولو اینکه دلیل ایشان قابل توجیه بود، لکن در عین حال قابل قبول نبود و نمی توانست به عنوان یک دلیل، مدعا که عبارت از حجیت خبر واحد است را ثابت کنند.

تا اینجا ترکیب بحث ما این شد که ما ادله اربعه ای که من الایات و الروایات و الاجماع و دلیل العقل اقامه کردیم بر حجیت خبر واحد، تمامشان قابل مناقشه بود ولو اینکه

بعضی هایشان، یک موجه جزئیه ای را ثابت می کرد، اما یک موجه جزئیه ای بود که به درد من و شما نمی خورد چون ثابت می کرد که روایات بدون واسطه، آن هم در آنجائی که راوی فقیه باشد، کثیر الروایه باشد، حجیت دارد، ولی او حجیت داشته باشد یا نداشته باشد، برای من و شما که در باب روایات گرفتار وسائط هستیم، به درد نمی خورد. یک دلیل دیگری هست به نام بنای عقلا که باید از این طریق، مسأله حجیت خبر واحد را درست کرد که آن را ان شاء الله در بحث بعد عرض می کنیم. و الحمد لله رب العالمین.

پرسش:

- ۱ - دلیل عقلی صاحب حاشیه (ره) را برای اثبات حجیت خبر واحد توضیح دهید.
- ۲ - چرا دلیل صاحب حاشیه در اثبات حجیت خبر واحد با مدعای ما تطبیق ندارد؟
- ۳ - چگونگی برگشت دلیل صاحب حاشیه بر اثبات حجیت خبر واحد به دلیل اول و دوم را توضیح دهید.
- ۴ - توجیه مرحوم آخوند (ره) از کلام صاحب حاشیه بر اثبات حجیت خبر واحد را با اشکال آن بیان کنید.
- ۵ - توجیه استاد را از کلام صاحب حاشیه با اشکال آن بیان کنید.

ص: ۵۷۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

استدلال به بنای عقلا بر حجیت خبر واحد

تمسک به بنای عقلا برای حجیت خبر واحد

تنها دلیلی که می تواند دلیل بر حجیت خبر واحد واقع بشود، بنای عقلا است، و این بنای عقلا هم به یک دلیل عقلی برمی گردد برای اینکه اگر یک چیزی مورد بنای عقلا- باشد و با اینکه این بنای عقلا به مرئی و منظر شارع است و می بیند و می تواند از جریان این بنای عقلا در شریعت ردع بفرماید و مع ذلک ردع نکند، از این طریق، عقل استفاده می کند که شارع مقدس با جریان بنای عقلا در محیط شرع و شریعت موافقت دارد، لذا این هم به عنوان یک تقریر و یک وجهی از همان وجوه دلیل عقلی شناخته می شود. چون این دلیل، تنها دلیل مورد اعتماد است، باید یک قدری با دقت ملاحظه کنیم و اگر در بعضی از جهات، یک مناقشه یا یک شبهه ای جریان دارد، درست آن مناقشه و شبهه جواب داده بشود.

در مورد عمل به خبر ثقه (نه هر خبر واحدی) ما می بینیم که بنای عقلا استمرار دارد بر اینکه در همه مسائل، به خبر ثقه ترتیب اثر می دهند و اصلاً پایه عمده زندگی عقلا در همه ابعاد، روی عمل به خبر ثقه استمرار و استقرار پیدا کرده. و ما یک وقت در توجیه این معنی عرض کردیم: اینکه در بین عقلا - ملاحظه می کنید که بعضی از امور غیر علمیه را مبنای عمل قرار می دهند، نه به این معناست که با آن معامله علم می کنند و آن را نازل منزله علم قرار می دهند، بلکه به این معنی است که می بینند نمی شود مبنا و محور زندگی عقلانی را تنها بر روی پایه علم بگذارند، با توجه به اینکه علم یک عنوانی است که زیاد تحقق پیدا نمی کند و علم کمتر در مسائل، وجود دارد. عقلا حساب کرده اند دیده اند چاره ای ندارند باید غیر از علم، بعضی از راه ها و عناوین دیگر را به عنوان مبنای کار و محور معاش و زندگی فردی و اجتماعی خودشان قرار بدهند، برای اینکه زندگی، دوام پیدا کند لذا از جمله چیزهایی که بلا اشکال در بین عقلا، مسلم است، مسأله عمل به خبر ثقه است. اینها در نقلیاتشان، در احتجاجاتشان، در ترتیب اثر دادن، خبر ثقه را مبنا قرار می دهند.

قدمت بنای عقلا و مسائل عقلانی

اصل این بنای عقلا چیزی نیست که کسی بتواند در آن، تردیدی داشته باشد، منتها اگر بخواهیم از این بنای عقلا در رابطه با شرعیات و در امور شرعی و تکالیف استفاده کنیم باید مسائل دیگری به این ضمیمه بشود: یک مسأله، این است که آیا این بنای عقلا در عمل به خبر ثقه که در زمان ما یک امر محرز و ملموسی است، یک شیء حادثی است یا اینکه این ریشه دار است و در زمان رسول خدا و ائمه (علیهم السلام) نیز همین بنای عقلا، وجود داشته است، اینطور نیست که یک امر حادثی و در زمانهای بعد از زمان ائمه (علیهم السلام) پیدا شده باشد.

پیداست که نوع مسائل عقلانی، مسائل حادثه نیست، مگر اینکه موضوعش، یک موضوع جدیدی باشد، اما اگر موضوع، یک موضوع غیر حادثی است، مثل عنوان عمل به خبر ثقه، یک امر تازه و جدیدی نیست که ما احتمال بدهیم بنای عقلا در رابطه با این هم یک شیء حادثی باشد و در زمان ائمه و رسول خدا، سابقه ای نداشته باشد. پیداست همان طوری که عقلاء در این زمان و قبل از این زمان، به خبر ثقه عمل می کردند، در زمان رسول خدا هم همین طور بوده. مسأله عمل به خبر ثقه در زمان ائمه (علیهم السلام) هم به همین نحو بوده.

مسأله عمل به خبر ثقه هم مثل عنوان بیع، عنوان نکاح، که اینها امور عقلانی غیر حادثه است،

یک چنین عنوانی دارد. پس جای این شبهه و این احتمال نیست که کسی احتمال بدهد که این یک بنای جدید و بنای حادثی باشد و در زمان معصومین (علیهم السلام) سابقه ای برای این امر وجود نداشته باشد. پس این مطلب هم روشن است.

حالا- که این امر در زمان معصومین (علیهم السلام) سابقه دار بوده، آیا یک مطلبی بوده که دور از چشم رسول خدا و ائمه (علیهم السلام) بوده؟ یا یک مطلبی بوده که ملاحظه می شده و کاملاً مورد توجه و مورد التفات بوده، چون یک مطلبی بوده که احیاناً واقع بشود، یا در خفاء، تحقق پیدا کند.

بعضی از مسائل و مطالب، به اقتضاء ذات خودشان، گاهی کم تحقق پیدا می کنند و گاهی هم در خفا تحقق پیدا می کنند، روی خصوصیتی که در آنها وجود دارد، آیا عمل به خبر ثقه از این نوع مطالب است که احیاناً تحقق پیدا می کرده یا اگر تحقق پیدا می کرده در خفاء و غیر منظر و مسمع واقع می شده؟ پیدا است که مسأله، به این کیفیت نیست و یک امر رائجی بوده، یک امر روزمره ای است که چه بسا برای هر فردی در هر شبانه روزی بکرات مورد ابتلاء قرار می گیرد مثل خود ما که در هر شبانه روزی محل ابتلايمان در رابطه با این امر، زیاد است، در آن زمانها هم مسأله به همین کیفیت بوده، بدون اینکه تغییر و تحولی در آن بوجود آمده باشد. پس بنای عقلا در آن زمان هم بوده و در آن زمان هم به طور وضوح و مشاهده و به مرئی و مسمع و منظر من النبی و الائمة (علیهم السلام) وجود داشته است.

وقتی که به این صورت بوده است، اگر شارع راضی نبوده که در مسائل شرعی و در تلقی احکام و در تبلیغ و قبول احکام، کسی به خبر ثقه ترتیب اثر بدهد، علی القاعده می بایست از این معنی، ردع کند کما اینکه ما می بینیم شارع از قیاس ردع کرده، از استحسان ردع کرده و از این چیزهایی که متداول بین علمای عامه هست، به صراحت ردع کرده تا جائی که در مورد قیاس، آن عبارت معروفه از امام معصوم (علیهم السلام) صادر شد که «السنه لو قیست محق الدین»، اگر پای قیاس در سنت و احکام، پیاده بشود، اصلاً دین به طور کلی محو و نابود می شود. پس ما ملاحظه می کنیم که شارع می توانست برای جلوگیری از این بنای عقلا و اجرائش در شریعت به مردم بگوید: ایها الناس مسأله خبر ثقه و عمل به خبر ثقه در شرع، مطرح نیست، نمی شود حکمی، وظیفه ای، وجوبی، تحریمی را از مخبر ثقه بگیرید بلکه احکام الهیه را باید از طریق تواتر یا خبر محفوف به علم یا امثال ذلک، تلقی کنید. شارع می توانست چنین ردعی داشته باشد، در حالی که ردع نکرده است.

ردع نکردن، نیاز به اثبات دارد. از کجا بفهمیم که شارع ردع نکرده؟ آیا احتمال می دهیم که شارع ردع فرموده، لکن ردع شارع به ما نرسیده مثل بعضی از جهات شرعی که به ما نرسیده؟ من الممكن که مسأله ردع، واقعیت داشته و شارع همان طوری که از قیاس جلوگیری کرده، از عمل به خبر ثقه هم جلوگیری کرده باشد، منتها در باب قیاس، ردع شارع به ما رسیده، اما در باب عمل به خبر ثقه، احتمال می دهیم که ردع کرده، لکن به ما نرسیده.

اگر کسی این احتمال را بدهد، این جوابش روشن است برای اینکه مسائل به اعتبار خصوصیات که در آنها هست مختلف است. مسأله عمل به خبر ثقه با این رواجی که بین عقلا دارد، اگر شارع از آن جلوگیری کرده بود و عن العمل بالخبر فی محیط الشریعه، ردع کرده بود، این به لحاظ اینکه از دو نظر اهمیت داشت: یکی از نظر اینکه بنای عقلا در عمل به خبر ثقه به صورت رایج و شایع مطرح است، و دیگر اینکه ردع از یک چنین مسأله رائج و شایعی، نمی تواند زیر پرده و در خفا بماند، این از همان قبیل مواردی است که لو کان، لبان، اگر واقعیت داشت باید به صورت واضح و روشن در اختیار دیگران قرار بگیرد، با اینکه کثیری از مطالبی که به این مرحله از وجوب نیست در اختیار ما واقع شده، اگر این چنین چیزی واقعیت داشت که شارع از عمل به خبر ثقه در شرعیات، جلوگیری کرده است، این یک مطلبی نیست که کسی بتواند آن را مخفی نگه بدارد و یا زمانهای ممتد، بتواند آن را به وادی فراموشی بسپارد، این یک مطلبی است که می بایست به طور وضوح برای ما و دیگران روشن بشود، و از عدم نقل چنین چیزی می فهمیم که شارع مقدس، ردع فرموده و از پیروی این رویه و روش در باب شرعیات جلوگیری نکرده است.

احتمال رادعیت آیات ناهیه از اتباع غیر علم از بنای عقلا

لکن لقائل ان يقول که چه مانعی دارد ما حکم کنیم به اینکه آن آیاتی که از پیروی غیر علم، نهی می کند: «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّهُ أَوْلَىٰ بِكَ كَمَا كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»، (که ما از ذیل این آیه استفاده کردیم که این آیه اختصاص به مسائل اعتقادی ندارد، برای اینکه هم صحبت سمع و بصر را می کند و هم صحبت فؤاد را، و سمع و بصر مربوط به مسائل تکلیفی و فرعی است، اما فؤاد است که ارتباط به مسائل اعتقادی دارد.) اگر کسی این

حرف رازد، گفت: شما می خواهید که شارع فرضاً از این سیره عقلائیه، ردع کرده باشد، چه ردعی بالاتر و بهتر از خود قرآن کریم که می فرماید: «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، به ضمیمه اینکه اختصاص به مسائل اعتقادیه ندارد و به ضمیمه یک مطلب دیگری که در اول بحث حجیت خبر واحد بحث کردیم، و آن این است که بعضی ها معتقد بودند که این آیات ناهیه «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» و امثال ذلک، اگر بخواهد از سیره عقلا بر عمل به خبر ثقه، رادعیت داشته باشد، مستلزم دور است، و چون مستلزم دور است، لذا می گفتند: این آیات ناهیه نمی تواند رادعیت داشته باشد برای اینکه اتصافش به رادعیت، مستلزم تحقق دور است و ما آنجا جواب دادیم، گفتیم: هیچ دوری لازم نمی آید و بیان عدم دور را در همان بحث اول و دوم حجیت خبر واحد ذکر کردیم. در نتیجه، در آیات ناهیه، دو مشکل هست که هر دوی آنها کنار می رود: یکی اختصاص آیات ناهیه به مسائل اعتقادی که گفتیم: اینطور نیست، یکی هم اینکه رادعیت آیات ناهیه مستلزم دور است که این را هم عرض کردیم مستلزم دور نیست.

پس چه اشکالی دارد که «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» در مقابل این سیره عقلائیه به عنوان رادع و بعنوان مخالفت شارع با این سیره عقلائیه مطرح باشد؟

نیاز به رادع صریح از بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه

این جوابش این است که رادع در مواردی مثل یک چنین سیره عقلائیه با این تعمیق و ریشه ای که در آن وجود دارد، اگر شارع بخواهد با این سیره مخالفت کند، به نحو یک مسأله عام نمی تواند اکتفا کند، نمی تواند به کلی «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» اکتفا کند، این دلیل خاص می خواهد، ردع خاص لازم دارد، مثل همان باب قیاسی که ائمه (علیهم السلام) صریحاً مسأله قیاس را کوبیدند. به سید مرتضی (علیه الرحمه) عرض می کنیم که اگر به نظر شما، عمل به خبر واحد هم مثل عمل به قیاس است (که ایشان یک چنین تعبیری را به کار بردند) چرا همان طوری که ائمه (علیهم السلام) با قیاس به همین صراحت، مبارزه کردند، با خبر واحد مبارزه نکردند؟ چرا نگفتند که اگر کسی در شرعیات به خبر واحد عمل کند، محق الدین، در حالی که در باب قیاس به صراحت این معنی را فرمودند؟ در مسائلی از این قبیل نمی شود به «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» اکتفا کرد. آیا می شود به «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»

در مقابل قیاس با آن روایتی که بین علمای اهل تسنن دارد، اکتفا کند، یا اینکه قیاس باید بالخصوص مورد ردع و انکار واقع بشود و شاید عمل به خبر ثقه از قیاس هم به مراتب بالاتر

است، برای اینکه قیاس یک مطلبی است که بین علماء مطرح است و علماء اهل تسنن در مسائل از قیاس استفاده می کنند، اما عمل به خبر ثقه، یک مسأله عام البلوا است، یک مسأله ای است که در بین تمامی مردم، ریشه دار است و در عموم زندگیشان مطرح است. آیا اگر شارع بخواهد جلوی جریان این معنی را در شرعیات بگیرد، به یک عنوان «لا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» که یک عنوان عامی است و روی یک کلی «ما لیس لک به علم» تکیه کرده، می شود اکتفا بکنند؟ یا اینکه بعضی از مسائل، تصریح لازم دارد، مثل مسأله ربا. اسلام دید که ربا بین مردم و بین عقلاء خیلی رایج است (کما اینکه الان هم در دنیا مسأله ربا بسیار رایج و شایع است)، برای کوبیدن ربا به صراحت می فرماید: «وَحَرَّمَ الرِّبَا»، که هیچ جای شبهه و تردیدی در این معنی باقی نباشد.

لذا ما با اینکه می پذیریم که آیات ناهیه «لا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هم عمومیت دارد، اختصاص به مسائل اعتقادی ندارد، و هم رادعیتش هیچ گونه مستلزم دور نیست، همان طوری که در اوائل بحث حجیت خبر واحد، بیان کردیم، مع ذلک اینها را به عنوان رادعیت، کافی نمی دانیم، در مثل عمل به خبر ثقه، رادع بالخصوص می خواهد، این را صریحا شارع باید بفرماید که «ایها المتشرعه، ایها المؤمنون» با اینکه شما عقلاء هستید، با اینکه در زندگی دنیوی تان به خبر ثقه عمل می کنید، لکن بدانید که نمی شود در شرعیات این باب را مفتوح کنید و این راه را پیاده کنید، در شرعیات خبر ثقه نمی تواند کمترین اثری را داشته باشد. در نتیجه این احتمال که آیات ناهیه عنوان رادعیت داشته باشد، یک احتمال غیر صحیحی است.

پرسش:

۱ - کیفیت تمسک به بنای عقلا را برای اثبات حجیت خبر واحد توضیح دهید.

۲ - برگشت بنای عقلا به دلیل عقلی به چه صورت است؟

۳ - قدمت بنای عقلا و مسائل عقلانیه بیانگر چیست؟

۴ - جواب احتمال رادعیت آیات ناهیه از اتباع غیر علم از بنای عقلا را بیان کنید.

ص: ۵۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کفایت عدم ردع شارع از سیره عقلا بر عمل به خبر ثقه

عرض کردیم که هیچ تردیدی نیست در اینکه بناء عقلاء بر عمل به خبر ثقه در زمان معصومین، من النبی و الائمه (علیهم السلام) وجود داشته. روی این فرض، یک وقت است که ما قائل می شویم به اینکه همین مقدار که شارع در مقابل بنای عقلا در مسائل شرعی، سکوت کند و ردع نکند، کافی است و لازم نیست که شارع صریحا ولو در ضمن عموم یا اطلاقی ما علیه العقلاء را تصحیح و تنفیذ کند همان طوری که شارع در مسأله بیع با «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» این معامله عقلائیّه و عرفیه را امضا کرده است و حتی در همان بیع اگر شارع «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» هم نفرموده بود و در مقابل آن بیع، سکوت می کرد، همین کفایت می کرد در امضای بیع، که نیازی به «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وجود نداشت، لکن شارع در آنجا یک امر اضافه ای را بیان کرده، یک امضاء لفظی زائد را به عنوان تأکید بیان فرموده. حق هم همین است و مقتضای تحقیق همین است که عدم الردع در موارد بنای عقلا کافیست. اگر یک سیره روشنی و عمیق و آشکاری در بین

مردم بود و شارع در مقابل آن، سکوت کرد و نفرمود که این سیره را در شرعیات پیاده نکنید، همین کفایت می کند و کشف می کند از رضایت شارع و موافقت شارع با اجراء این سیره در شرعیات. اگر این حرف را زدیم، آن وقت به ضمیمه مطلب دیروز که شارع ردع نفرموده و آیات ناهیه برای رادعیت کافی نیستند، این سیره به ضمیمه عدم ردع، یک دلیل محکمی بر حجیت خبر ثقه و ترتیب اثر بر خبر ثقه خواهد بود.

اما اگر کسی گفت: صرف عدم ردع، کفایت نمی کند، باید امضا در کار باشد، شبیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» در رابطه با بیع عقلانی که شارع رسماً امضا فرموده و این معامله را انفاذ کرده است اینجا هم نیاز به امضا داریم و از طریق عدم ردع، کشف امضا نمی کنیم، که این مسأله خودش محل خلاف است و مثل محقق نائینی (ره) در باب معاملات، همین نظر را دارد که صرف عدم الردع، کافی نیست بلکه نیاز به امضا هست ولو اینکه دلیل ایشان، یک دلیل قابل قبولی نیست، اما ایشان در باب بیع و امثال بیع می فرماید: حتماً باید چیزی مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و امثال ذلک وجود داشته باشد و امضائی در کار باشد ولو اینکه ایشان در ما نحن فیه، این مطلب را پذیرفته اند. لکن اگر کسی گفت: ما این حرف را نمی پذیریم که عدم الردع کشف از رضا و موافقت می کند، بلکه باید یک امضا و یک تأیید لفظی و امثال ذلک کنار این سیره عقلانیه وجود داشته باشد، اگر کسی این معنی را سماجت کرد، آن وقت ما می توانیم با دقت در روایات و خصوصیات روایات، آن هم نه یک مورد و چند مورد، شواهدی پیدا کنیم بر اینکه معصومین (علیهم السلام) این سیره عقلانیه را امضا کرده اند بلکه علاوه بر آن طوائف اربعه ای که مرحوم شیخ ذکر کرده اند، بعضی از بزرگان و متبیین در روایات، طوائف دیگری را هم غیر از طوائف اربعه مرحوم شیخ ذکر کرده اند.

تأیید عملی ائمه نسبت به سیره عقلا بر عمل به خبر ثقه

قبل از اینکه ما به آن طوائف هم اشاره بکنیم یک نکته ای را در ضمن این بحثهایی که گذشت، ذکر کرده اند که به نظر من در این بحث فعلی، خیلی قابل توجه است و آن این است که حالا ما کار نداریم که خبر واحد حجت است یا نه، لکن خارجاً این معنا برای ما روشن است، شاید ادعای تواتر هم بشود در این رابطه کرد، (تواتر اعم از لفظی و معنوی، و لو شما اسمش را معنوی بگذارید) و آن این است که آیا این اهتمامی که ائمه (علیهم السلام) برای بیان احکام و نقل احکام برای روات داشتند، چون ائمه ما دو مسئولیت در این رابطه داشته اند: یکی به

عنوان اینکه مسائلی مورد ابتلای مردم بوده، و مراجعه می کردند و سؤال می کردند مثلاً در یک درجه پائینتر فی زماننا هذا، آنجائی که مقلدان برای سؤال احکام و مسائلشان به ملقّد خودشان و به مرجع خودشان مراجعه می کنند و حکم را از لسان مرجع بلا واسطه می شنوند، یک قسمت زیادی برای همین به ائمه (علیهم السلام) مراجعه می شده و احکام را می پرسیدند و مورد ابتلا و عملشان بوده و بر طبق بیان ائمه (علیهم السلام) عمل می کردند.

اما یک قسمت مهمتر و یک قسمتی که با این قسمت اول، قابل مقایسه نیست و در درجه بسیار بالائی از اهمیت قرار گرفته، مسائلی بوده که ائمه برای روات می فرمودند و روات هم ثبت و ضبط می کردند. این یعنی چه؟ خود این نیاز به تحلیل دارد. اگر خبر واحد ولو در اعلى درجه وثاقت باشد، حجیت نداشته باشد و تنها خبری واجد حجیت باشد که محفوظ به قرینه عملیه باشد، چنین خبری «قلماً یوجد» شاید در بین هزار روایت هم دو تا مسأله اینطوری را پیدا نکنید. مثل همین زمان ما اگر یک شخصیت بزرگی خواست یک مطلبی را بوسیله یک واسطه ای به دیگران برساند، اگر مقتید به این باشد که پیغام این واسطه در صورتی می تواند منشأ اثر باشد که قولش افاده علم کند و برای دیگران علم پیدا بشود، آن وقت چه مقدار این پیغام می تواند نقش و اثر داشته باشد؟ فوقش این است که آن واسطه، یک عادل است که انسان می تواند پشت سر او نماز بخواند، اما صرف عادل بودن، برای انسان، افاده علم نمی کند. پس چه راهی می تواند داشته باشد؟

اهتمام ائمه (علیهم السلام) و روات به ضبط و نقل روایات

این به نظر من، یک مسأله قابل توجهی است که این اهتمامی که ائمه (علیهم السلام) به مسأله روایت می دادند و کثیری از روات و اجلائی روات مسائلی را که از ائمه می پرسیدند، مسائل مبتلی به خودشان نبوده، اینها می خواستند این مطالب را به صورت روایت برای دیگران نقل کنند و در کتابهای روائی و جوامع روائی خودشان ثبت و ضبط کنند. لذا سؤال این است که این کار لغو چه بوده که اینها انجام داده اند؟ چرا ائمه به سؤالات زراره و محمد بن مسلم و امثال ذلک با اینکه مورد ابتلاشان نبوده، پاسخ داده اند؟ چرا آنها زحمت کشیده اند و آنچه را که از ائمه (علیهم السلام) شنیده اند با یک اهمیت خاصی که یک واو کم و زیاد نشود، در کتابهای روائی خودشان ثبت و ضبط کرده اند؟ آیا اینها دلیل نیست بر اینکه ائمه (علیهم السلام) جریان این سیره عقلائی را در رابطه با شرعیات امضاء کرده اند؟ این،

صرف عدم ردع نیست، بلکه این، امضای عملی است، آن هم نه یک بار و دو بار، هزارها بار این امضای عملی از ائمه (علیهم السلام) صادر شده است، و الا- اگر امضاء نبود، این کار با این اهمیت لا یترب علیه الا یک فائده قلیله ای، آن هم در موارد خاصه ای، خوب بود هر وقت که می خواستند یک مطلبی را سؤال بکنند، لا اقل دوتا می شدند، دو عادل با هم به صورت قراردادی می آمدند یک مسأله ای را از امام می پرسیدند و دوتائی جواب را می شنیدند و دوتائی به صورت بینه این مطلب را نقل می کردند که دو عادل شهادت می دادند که امام (علیه السلام) «قال: ان الصلاه الجمعه واجبه» اما چنین چیزی را ما در سیره ها و تاریخ روایت و رواه نشنیده ایم. خیلی کم روایتی داریم که فضلالی ثلاثه با هم یک مطلبی را از امام معصوم شنیده باشند و ضبط کرده باشند. شاید در کتاب وسائل ما بین این همه روایاتش نتوانیم صد روایت پیدا کنیم که سائلین یک مطلبی را به صورت متعدد و دسته جمعی از امام پرسیده باشند و بعد نقل کرده باشند. مبنای روایات ما از اول بر همین بوده که یک نفر می شنیده و نقل می کرده، دومی می شنیده، مطلب دیگری را نقل می کرده، و هكذا.

آیا این احتمال و اینکه ائمه آمده بودند برای بیان احکام به صورت نقل روایت، این کاشف از این نیست که اینها این سیره عقلانیه را امضا کرده اند؟ چه امضائی از این بالاتر و چه امضائی از این مکررتر و متعددتر؟ آیا این امضاء حتما باید در قالب یک لفظی تحقق پیدا کند یا اینکه این امضاء عملی به این کیفیتی که ملاحظه فرمودید، بهترین طریقه امضاء یک چیزی است که مورد توافق و قبول معصوم (علیه السلام) باشد؟

استفاده تأیید سیره عقلا از برخورد ائمه با فقهای عامه

پس اینطور خیال نشود که اگر ما در سیره عقلانیه، پای امضاء را در کار بیاوریم و بگوییم:

عدم الردع، کفایت نمی کند، دیگر دست ما کوتاه باشد، نه! ما شواهد و قرائن زیادی بر امضاء داریم، از جمله طوائف روایاتی که بعضی از بزرگان متتبع در روایت اشاره می فرمایند یک طایفه مفصلی است که ائمه (علیهم السلام) در برخوردی که با آن فقهای که در غیر مکتب ائمه تربیت شده بودند و ادعای فقاهاست می کردند، داشتند و از آنها سؤال می کردند که شما به چه چیز فتوی می دهید؟ از مثل ابو حنیفه و قتاده و ابن ابی لیلیا و امثال ذلک سؤال می کردند که مبنای فتوای شما چیست؟ آنها اول معمولاً می گفتند: «کتاب الله». کتاب الله، یک شیء متواتر و جای بحث نیست، ولو اینکه در همان جا هم به بعضی از اینها فرمودند که «ما ورتک من

القرآن حرفاً»، لکن حالا کاری به این قسمت نداریم. بعضی از آنها در درجهٔ دوم می گفتند:

«بما بلغنی عن رسول الله (صلی الله علیه و آله)» می گفتند: به آن چیزهایی که از رسول خدا به ما رسیده. اینها که با رسول خدا فاصله داشتند و چیزهایی که به اینها رسیده با واسطه و وسائط به ابن ابی لیل و امثال ذلک رسیده، (اینجا یک جای حساسی است) تا آنها می گفتند: «بما بلغنی عن رسول الله» مواجه با این نمی شدند که امام بفرماید: آنچه که از رسول خدا به شما رسیده به صورت خبر واحد رسیده و «خبر الواحد لیس بحجه». باید ائمه یک چنین مطلبی را در مقابل آنها بفرمایند، بگویند: شما که مستقیماً چیزی از رسول خدا نشنیده اید، لابد بصورت روایت برای شما از رسول خدا نقل کرده اند، بین شما و رسول خدا، وسائلی وجود دارد. اگر حساب واسطه و خبر واحد شد، چرا ائمه فرمودند که «خبر الواحد لیس بحجه»؟

همین جا ممکن بود که در مقابل این سیرهٔ عقلائیة آن حکم واقعی الهی را اگر مخالف با این سیره باشد بیان کنند، همان طوری که در باب قیاس که بعضی از اینها مبنای فتوای خودشان را قیاس قرار دادند، صریحاً ائمه (علیهم السلام) با این مبنا مخالفت کردند و صلاحیت قیاس را برای مبنای فتوا بودن نفی کردند، اما در تمام این بحثها و در تمام این برخوردهایی که تعدادش هم زیاد است، هیچ کجا ولو یک مورد ملاحظه نمی شود که ائمه (علیهم السلام) مبنا را مخالفت کرده باشند و بفرمایند: آن چیزی که از رسول خدا به شما رسیده چون عنوانش عنوان خبر واحد است و خبر واحد در شرعیات حجیت ندارد، پس شما بیخود به خبر واحد تکیه و استناد کرده اید.

در این داستان ابن ابی لیل بعد از آنکه از ابن ابی لیل می پرسند که به چه چیزی فتوی می دهی؟ او جواب می دهد: «بما بلغنی عن رسول الله»، بعد امام تأیید می کند، اما می فرمایند که مگر از رسول خدا به شما نرسیده که «ان اقصاکم علی»، اقضا و آشناترین فرد به مسأله قضاوت، علی است، مگر به شما نرسیده؟ او هم در جواب می گوید: چرا. بعد امام می فرماید:

پس چرا قضاوت تو با قضاوت امیر المؤمنین (علیه السلام) مخالفت دارد با اینکه از رسول خدا شنیده ای که «ان اقصاکم علی» البته مع الواسطه. و همینطور موارد از این قبیل زیاد است که اینها همه دلیل بر امضاء مسأله خبر واحد است و صرف عدم الردع نیست. ائمه امضاء کرده اند، منتها عملاً آن هم مکرراً این سیرهٔ عقلائیة در رابطه با عمل به خبر ثقه امضاء شده.

بالاخره مهم ترین دلیل بر حجیت خبر واحد که اساس فقه ما مخصوصاً در این زمانها بر همان مبنای حجیت خبر واحد است و مهمترین مسأله اصولیه که ثمرهٔ فقهیه دارد، همان

مسأله حجیت خبر واحد است که ما من مسأله الا- و اینکه نیاز به استدلال به خبر واحد داریم، بیننا و بین وجداننا این سیره عقلائیه به این کیفیتیه که دیروز و امروز عرض کردیم، در هیچ یک از مراحلش نمی شود تردید کرد و در هر جهتی از جهاتش مؤیدی برای این معنی وجود دارد که شارع مقدس پذیرفته است که در شرعیات به خبر ثقه عمل بشود و همان نکته به عنوان شاهد بسیار مهمی است بر امضاء شارع.

کفایت ثبوت وثاقت نوعیه راوی

حالا یک بحثی در نتیجه این دلیلی که بر حجیت خبر واحد اقامه کردیم از این نظر هست که آیا معنای عمل به خبر ثقه در بین عقلاء که حالا ثابت شد که شارع همان رویه عقلاء را در شرعیات نه تنها رد نکرده بلکه امضاء کرده، در این دو باید یک قدری دقت کرد که آیا خبر ثقه معنایش این است که از نظر آن کسی که این خبر بر او آورده شده، اتصاف به یک وثاقت شخصیه داشته باشد؟ آیا معنای خبر ثقه یعنی «خبر من یکون ثقه عندی» نزد شخص من باید اتصاف داشته باشد بآنه ثقه؟ آیا بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه این است؟ یا کسی که عرف و اهل خبره او را ثقه می دانند ولو اینکه ثقه بودنش از نظر شخص من، محرز نباشد، اما مردم او را ثقه می دانند، دیگران به ثقه بودن این شخص، حکم می کنند. در آن روایتی که یک کسی از امام سؤال کرد: «أفیونس بن عبد الرحمن ثقه؟» که این دلیل بر این است که عمل به خبر ثقه، مفروغ عنه است امام هم در جواب فرمود: بله، این بله یعنی چه؟ یعنی امام می خواهند بفرمایند: من بما انی امام وقتی که حکم می کنم به اینکه یونس بن عبد الرحمن ثقه دیگر برای توی سائل باید این ثقه بودن محرز باشد به لحاظ اینکه امام، همه خصوصیات را می داند؟ بر حسب اعتقاد ما اگر امام فرمود: «هذا المایع خمر» ما دیگر نمی گوئیم: یک نفر شهادت داده بآنه خمر، می گوئیم: امام عالم به غیب فرموده: «ان هذا خمر» از این نظر برای ما تردیدی وجود ندارد. اما در این سؤال و جوابی که آن شخص می کند، از امام می پرسد: یونس بن عبد الرحمن ثقه؟ و امام هم در جواب می فرماید: بله، یعنی من بما انی امام حکم می کنم بآنه ثقه که بعد از حکم من به وثاقت یونس، دیگر نباید تردیدی در وثاقت یونس داشته باشی؟ آیا معنای این روایت این است؟ یا اینکه ظاهر این است که مسأله امامت مطرح نیست، مسأله آشنا بودن به وضع یونس بن عبد الرحمن است، یعنی سؤال از امام به عنوان یک فرد آشنا است، آیا شما یونس بن عبد الرحمن را ثقه می دانید؟ امام هم فرمود: بله، مثل زماننا هذا. اگر

کسی از یک مرجعی پرسید: شما فلان کس را ثقه می دانید و گفت: بله، این برای آن طرف، حجیت پیدا می کند، نه به عنوان اینکه توثیق آن مرجع، افاده علم به وثاقت او می کند، من الممكن که خود آن مرجع اشتباه کرده باشد در وثاقت این واسطه.

ظاهر این است: اینکه سؤال می کند «أفیونس بن عبد الرحمن ثقه؟» یعنی شما بما اینکه یک فرد مطلعی هستید و من نا آشنا هستم، شما به عنوان آشنا این را ثقه می دانید؟ امام هم فرمودند: بله، و ظاهر این است که همین، کافی است که در نتیجه در عمل به خبر ثقه، همین مقدار معتبر است، لازم نیست که یک وثاقت شخصی مورد اعتماد من که خبر برایم آورده شده وجود داشته باشد، همین که این شخص به عنوان ثقه شناخته بشود، ولو اینکه شخص من، هیچ گونه آشنائی و هیچ گونه معرفتی نسبت به حال او نداشته باشم، در ترتیب عمل به خبر ثقه کفایت می کند و ظاهر این است که در سیره عقلائی هم مطلب، همینطور است یعنی اینطور نیست که وثاقتهای شخصی و عدم وثاقتهای شخصی بتواند فرق ایجاد کند، بلکه همین مقدار که «هذا الشخص عرف بانه ثقه یکفی فی ترتیب الاثر علی قوله» ولو اینکه شخص من بطور کلی نا آشنا باشم و هیچ گونه معرفت شخصی نسبت به حال این نداشته باشم. البته در مقابل اگر من عالم باشم بعدم کونه ثقه، پیدا است که این روشها چه عقلائی باشد، چه شرعی باشد، در مورد علم به خلاف نمی تواند نقش داشته باشد، اما لازم نیست که علم به وفاق هم تحقق داشته باشد و علم به وثاقت در کار باشد. پس نتیجه این سیره عقلائی به ضمیمه امضاء معصومین به این کیفیت است که شما ملاحظه فرمودید.

پرسش:

- ۱ - آیا عدم ردع شارع از سیره عقلا بر عمل به خبر ثقه کفایت می کند؟
- ۲ - تأیید عملی ائمه (علیهم السلام) نسبت به سیره عقلا بر عمل به خبر ثقه چگونه بود؟
- ۳ - اهتمام ائمه (علیهم السلام) و رواه به ضبط و نقل روایات بیانگر چیست؟
- ۴ - چطور می توان از برخورد ائمه (علیهم السلام) با فقهای عامه تأیید سیره عقلا را بدست آورد؟
- ۵ - آیا وثاقت راوی باید نوعیه باشد یا شخصیه؟ توضیح دهید.

ص: ۵۸۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم شارع در رابطه با شرعیات و تکالیف نه تنها این سیره عقلا را ردع نکرده بلکه به آن کیفیتی که ملا-حظه فرمودید آن را امضاء کرده است.

و عرض کردیم که مقصود از ثقه، این نیست که عند کل واحد اتصاف داشته باشد «بانه ثقه» بلکه ظاهر این است که اگر کسی را اهل خبره و مطلعین تأیید کنند و روی ثقه بودن او صحه بگذارند، ولو اینکه از قول این اهل خبره، اطمینانی هم حاصل نشود، ولو اینکه این اهل خبره با شرائط بیینه هم منطبق نباشند، مع ذلك همین در ترتیب اثر به قول ثقه کفایت می کند.

عرض کردیم: این روایت «أفینس بن عبد الرحمن ثقه؟» این سؤال نه به عنوان این است که طرف، امام است و آنچه امام می فرماید روی اطلاعی که در همه مسائل دارد، موجب یقین است بلکه ظاهر این است که این به عنوان خبرویت مطرح است.

همین که امام بفرماید: «نعم یكون ثقه» کفایت می کند ولو اینکه علم به وثاقت او هم فرضاً حاصل نشود.

در اینجا یک مطلبی هست که در فقه مخصوصاً خیلی مورد نیاز است، و آن این است که متخصصین و اهل خبره در رابطه با توثیق اشخاص و توثیق رواه، دو نوع توثیق دارند، (در مواردی که اصلاً مسأله توثیق مطرح نیست، بلکه یک مناقب و فضائلی برای بعضی از روایات ذکر می کنند که آن موارد و فضائل، موازن با ثقه بودن نیست، از آنها توثیق استفاده نمی شود، اما نسبت به مواردی که مسأله توثیق مطرح است، اینجا دو نوع توثیق وجود دارد): یک توثیق شخصی وجود دارد، مثل اینکه فلان راوی را در کتاب رجالشان مطرح می کنند و می گویند:

«هو ثقه» که شخص، شخص معین است، عنوان هم عنوان وثاقت و ثقه بودن است. در کثیری از روایات، همین عنوان مطرح است که شخص و راوی در کتاب رجال، مورد تعرض واقع شده و متخصصین و اهل خبره تصریح کرده اند بانه ثقه، و در بعضی از موارد هم تأکید کرده اند، دوبار کلمه ثقه را تکرار کرده اند، اگر در دومی، یک احتمال دیگری نرود و همان ظاهر کلام مطرح باشد، به عنوان ثقه مطرح شده. اما ما یک توثیقات عامه ای داریم که به این کیفیت است که فلان صاحب کتاب که در کتابش روایاتی را نقل کرده، به نحو عموم و بطور ضابطه ذکر کرده که افرادی را که من در این کتاب از آنان نقل کرده ام «هم من ثقات اصحابنا».

یک تعبیر عمومی است راجع به آن روایاتی که در این کتاب از آنها نقل روایت شده، و در سندهای روایات این کتاب قرار گرفته اند که در بین کتابهای اینچینی دو کتاب وجود دارد و شاید بیش از دو کتاب هم باشد: یکی کتاب کامل الزیارات محمد بن قولویه استاد شیخ مفید (علیه الرحمه) که کتاب کامل الزیارات کتابی است به اندازه معلم، که الان هم در دسترس هست. مؤلف این کتاب ابن قولویه در دیباچه و مقدمه این کتاب، همین طریق را بکار برده، گفته: آنچه روایت در این کتاب وجود دارد، تمام روایاتی که در اسناد این روایات واقع شده اند، اینها همه از ثقات اصحاب و روایات ما هستند. این تعبیر، یک توثیق عمومی است نسبت به همه روایاتی که در کتاب کامل الزیارات از آنها اسمی به میان آمده و در سند روایت واقع شده اند، و همینطور کتاب تفسیر علی بن ابراهیم قمی که قبر مقدسش در مقابل همین درب مسجد در همین باغ وجود دارد. علی بن ابراهیم قمی صاحب تفسیر است ایشان هم در کتاب تفسیرشان این را ذکر کرده که جمیع روایاتی که من در این کتاب تفسیر از آنها نقل روایت کرده ام و در اسناد روایات این کتاب مطرح هستند، اینها همه ثقه هستند و از طائفه و ثقات

اصحابند، که یک توثیق عمومی است نسبت به همه روای که در این کتاب ذکر شده است.

آیا این توثیق‌های به نحو عموم، کفایت می‌کند که نتیجه این باشد که اگر ما در کتاب کامل الزیارات به یک راوی برخورد کردیم که در کتابهای رجالی یک توثیق بالخصوص نسبت به او نیافتیم - فرض کنیم در کتب رجالیه ذکر شده از او به میان نیامده - آیا این توثیق عمومی آن هم از شخصیتی مثل استاد شیخ مفید و شخصیتی مثل علی بن ابراهیم قمی که از اجلای روات بوده اند کفایت می‌کند یا کفایت نمی‌کند؟

کفایت توثیقات عامه نسبت به روات در صورت عدم معارض

ظاهر این است که چرا کفایت نکند؟ فرق بین توثیق عام و توثیق خاص چیست؟ درست است در توثیق خاص، یک مقدار ظهور قوی تر است و توثیق شخص، روشن تر است، اما چه فرقی می‌کند؟ مثل سایر موارد عام می‌ماند، چه مولی بگوید: «اکرم زید العالم» و چه بگوید:

«اکرم کل عالم» و هیچ‌گونه دلیلی بر اخراج زید وجود نداشته باشد، علی کلاً التقدیرین ما استفاده می‌کنیم و جوب اکرام زید عالم را، منتها تعبیر اول قوی تر و محکم تر است، اما تعبیر در ضمن عام به آن قوت و استحکام نیست، ولی از نظر ترتیب اثر، هیچ فرقی نمی‌کند، اگر «اکرم زیدا العالم» بود، و جوب اکرام زید، گریبان مکلف را می‌گیرد، اگر «اکرم کل عالم» هم باشد، و جوب اکرام زید، گریبان مکلف را می‌گیرد، از نظر توجه و جوب فرقی بین این دو نیست. منتها یک فرق وجود دارد و آن این است که همان طوری که «اکرم کل عالم» قابل تخصیص است، اگر یک دلیلی آمد گفت: «لا- تکرم زیدا العالم»، این منافاتی با عام ندارد و بعنوان مخصص مطرح است، و بین عام و خاص تعارضی وجود ندارد این توثیقات عامه هم به نظر می‌رسد که ارزش و کاربردشان مال افرادی است که اگر توثیق خاص ندارند یک جرح خاصی هم نداشته باشند.

اما اگر یک راوی را پیدا کردیم که از یک طرف، داخل در دائره آن توثیق عام کتاب کامل الزیارات یا تفسیر علی بن ابراهیم است، از طرفی دیگر بعضی از متخصصین و اهل خبره صریحاً این راوی را جرح کرده اند و حکم به عدم وثاقت او داده اند، در موردی که این توثیق عام در مقابلش یک جرح خاص قرار بگیرد، ظاهر این است که این جرح خاص، بر توثیق عام تقدم دارد و دیگر نمی‌گذارد آن توثیق عام ارزشی داشته باشد، اما اگر این توثیق عام مقابلش

جرح خاصی قرار نگرفته که اصلاً او را مطرح نکرده اند، یا اگر هم مطرح کرده اند نه توثیق بالخصوص دارد و نه جرح بالخصوص، که در رابطه با جرح و تأیید و توثیق و عدم توثیق، ما چیزی جز توثیق عام در مورد این شخص نداریم، آیا در این مورد به این توثیق عام اکتفا نکنیم؟ چرا اکتفا نکنیم؟ و چه وجهی برای عدم اعتنای به این توثیق عام هست؟ لذا همان طوری که توثیق های خاص اثر دارد، در این موارد هم اگر جرح خاصی وجود نداشته باشد، این توثیقات عامه کفایت می کند و به استناد این توثیق عام ما می توانیم به قول چنین روات و راوی هائی ترتیب اثر بدهیم. این هم یک مطلبی است که مخصوصاً این اواخر خیلی در فقه، مورد حاجت و مورد بحث قرار گرفته است. این یک بحثی بود که خواستیم به عنوان تتمه بحث حجیت خبر واحد عرض کنیم.

عدم حجیت خبر واحد در موضوعات

اما راجع به حجیت خبر واحد در موضوعات، ما آن دوره بحث کردیم اما چون این یک بحث فقهی است، دیگر لازم نیست اینجا بحث کنیم فقط من یک جمله عرض می کنم برای اینکه شاید شبهه ای در ذهن اکثر شما برادران باشد که این سیره عقلائیه ای که در رابطه با عمل به خبر ثقه هست، اینکه فرقی بین موضوعات و احکام نمی کند بلکه نوعاً عقلاً در موضوعات خارجی به قول ثقه ترتیب اثر می دهند، آیا در شرعیات این اعتبار ندارد؟ جوابش این است که نه، نه برای اینکه سیره، نقصی دارد، بلکه برای اینکه در رابطه با موضوعات، مثل اینکه یک ثقه ای اخبار بکند که «ان هذا المایع خمر»، شارع اینجا از عمل به قول ثقه و ترتیب اثر بر قول ثقه، ردع کرده. شارع در چه قالبی و به چه صورتی ردع کرده؟ ردعش یک نکته لطیفی دارد، زیرا شارع، بینه را حجت قرار داده، چون بینه، سنخس همین سنخ خبر واحد است، منتها دو خصوصیت در بینه وجود دارد: یکی مسأله تعدد است که یک نفر، نه، یکی هم مسأله عدالت است که حتی رسالت هم در بینه کفایت نمی کند، باید آن دو نفری که شهادت می دهند «بان هذا المایع خمر»، علاوه بر دو نفر بودن، هر دو اتصاف به عدالت داشته باشند. این مسأله که شارع بینه را در موضوعات خارجی معتبر کرده و خود مسأله حجیت بینه به صورت یک قاعده فقهیه و جزء قواعد فقهیه است - و اتفاقاً بحث بسیار لطیف و جالبی هم در مباحث بینه مطرح است - خود اینکه شارع آمده روی بینه انگشت گذاشته، معنایش این است که خبر ثقه در موضوعات خارجی، مورد ردع شارع قرار گرفته،

برای اینکه اگر قول ثقة حجت است، چرا می گوید دوتا؟ چرا می گوید: عدالت بالاتر از وثاقت لازم است؟

بله؛ یک وقت شارع یک امور دیگری را حجت قرار می دهد که از سنخ خبر واحد نیست، مثل اینکه شارع در قالب «لا تنقض الیقین بالشک» استصحاب را هم حجت قرار داده، گفته:

اگر این مایع، سابقا خمر بوده و الان شما شک دارید در اینکه خمر است یا نه، «لا- تنقض الیقین بالشک»، می گوید: استصحاب خمریت جریان دارد، لکن سنخ استصحاب، غیر از مسأله خبر واحد است. این از یک مقوله دیگری است. شارع ممکن است مقوله های مختلفی را حجت قرار بدهد، بینه را حجت قرار بدهد، استصحاب را حجت قرار بدهد، قول صاحب خانه را حجت قرار بدهد، اخبار ذی الید را حجت قرار بدهد، اما اگر از سنخ خبر واحد شد، بینه همان خبر است، منتها خبری است که مخبرش متعدد است و علاوه بر تعدد، اتصاف به عدالت هم دارد، شارع می گوید: این، حجت است. حالا که فرمود: این حجت است، به شارع بگوییم: اگر دوتا نشد، یکی شد چطور؟ اگر عدالت نشد و وثاقت شد، چطور؟ شارع هم بگوید: مانعی ندارد. آیا می شود که از یک طرف روی بینه انگشت بگذارد، از یک طرف هم بیاید خبر ثقة را در موضوعات حجت قرار دهد - همان موضوعاتی که بینه در رابطه با این موضوعات حجیت دارد مع ذلک بگوید: غیر از بینه، خبر ثقة هم حجت است. معنای حجیت خبر ثقة این است که دیگر بینه نقشی ندارد، اثری ندارد، تعدد لازم نیست، عدالت لازم نیست.

پس اینکه شارع در موضوعات خارجی روی مسأله بینه تکیه کرده، معنایش این است که کمتر از دوتا نه، کمتر از عدالت هم نه، پس خبر واحد در موضوعات خارجیه لیس بحجه، و شارع ردع کرده، حالا چرا ردع کرده؟ ما چه می دانیم، در موضوعات روی بینه انگشت گذاشته و یک مقولات دیگر، اما در باب احکام می گوید: همین زراره با اینکه واحد است، با اینکه فرضا لیس بعادل، اگر آمد نقل کرد که «ان الصادق (علیه السلام) قال: صلاه الجمع و اجبه یجب علیک ترتیب الاثر بقوله و العمل علی طبقه».

این را عرض کردم چون یک نکته لطیف اجمالی بود، به مناسبت آن شبهه ای که قاعدتا در ذهن شما بود که سیره عقلاء در عمل به خبر ثقة بین موارد مختلف فرق نمی کند، پس چطور شد که در موضوعات که احکام شرعی بر آن بار است مثل خمریت، نجاست و امثال ذلک، این خبر ثقة کفایت نمی کند؟ از طریق حجیت بینه ما ردع شارع را نسبت به این فرض استکشاف کردیم.

چرا ما بعد از حجیت خبر واحد دیگر آن مباحث را رها کرده و می‌خواهیم بحث برائت را شروع کنیم؟ این نکته اش قاعدتا مورد توجه شما هست، که بعد از مسأله حجیت خبر واحد، ترتیب بحثهای اصولی این است که یک ادله ای اقامه شده بر حجیه مطلق المظنه، ادله ای که بر حجیت کلی مظنه من ای طریق اقامه شده، که مهم ترین آنها دلیل انسداد معروف است که اگر مقدماتش تمام باشد، نتیجه اش حجیت مطلق مظنه است، منتها اختلاف در این واقع شده که آیا نتیجه آن، حجیت مظنه است بنا بر کشف یا بنا بر حکومت، که توضیح داده ایم.

دلیل انسداد مقدماتی دارد. مهمترین مقدمه دلیل انسداد که بخاطر همان مقدمه هم عنوان دلیل انسداد را پیدا کرده، این مقدمه است که باب علم و علمی نسبت به تکالیف الهیه انسداد دارد. و این مقدمه در صورتی درست است که کسی قائل به حجیت خبر واحد نشده باشد، و الا اگر کسی خبر واحد را حجت بداند، با این همه روایات معتبره و روایات صحیحه و موثقه، دیگر باب علمی نسبت به تکالیف الهیه منسد نیست ولو اینکه باب علم، منسد است، اما باب علمی لیس بمنسد، برای اینکه خبر واحد کفایت می‌کند که ما از طریق کتابهای روایی، تکالیف الهیه را بدست بیاوریم. لذا چون این مقدمه تمامیتش در صورتی است که برای خبر واحد، حجیتی قائل نباشیم و ما حجیت خبر واحد را تثبیت کردیم، لذا دلیل انسداد برای ما باید به صورت یک دلیل فرضی مطرح باشد و متأسفانه دیگر ما آنقدر وقت نداریم که در این مسائل فرضی علم اصول وارد بشویم، آن هم با این توجّهی که علم اصول پیدا کرده که آن هم جای تأسف است، لذا حالا ما این بحثهای انسداد و مانند آن را رها کردیم و ان شاء الله بحث برائت را شروع می‌کنیم.

پرسش:

۱ - توثیق خاص و توثیق عام اهل خبره نسبت به رواه را توضیح دهید.

۲ - در چه صورتی توثیقات عامه نسبت به رواه کفایت می‌کند؟

۳ - دلیل عدم حجیت خبر واحد در موضوعات چیست؟

۴ - دلیل عدم تمامیت دلیل انسداد چیست؟

مباحث اصول عمليه اصل برائت

- فرق بين اصاله الطهاره و اصاله الحليه

- اصاله البرائه

ص: ٥٩٥

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اصول عمليه

مباحث اصول عمليه

در این مقصد، بحث از اصول عمليه است. اصول عمليه عبارت از اصولی است که مجتهد بعد از آن که در یک مسأله ای تفحص از دلیل می کند و نمی تواند یک دلیلی بر اثبات یا نفی به دست بیاورد، باید به یکی از این اصول عمليه رجوع کند. پس مورد این اصول عمليه، آنجائی است که دلیل وجود نداشته باشد، نه قطع در کار باشد و نه یک دلیل و حجتی وجود داشته باشد که بتواند حکم را اثبات یا نفی کند.

مرحوم آخوند(قدس سره) می فرماید: این اصول عمليه، مهمش عبارت از چهار اصل است: اصاله البرائه، اصاله التّخیر، اصاله الاشتغال و استصحاب. و می فرمایند که این اصول، منحصر در اربعه نیست بلکه ما یک اصول دیگری هم داریم که مجتهد «عند الفحص عن

الدلیل و الیاس عن الظفر به» به آنها مراجعه می کند، مثل اصالة الطهارة بنا بر اینکه اصالة البرائة همان طوری که در شبهات موضوعیه جریان پیدا می کند، در شبهات حکمیه هم جریان داشته باشد، که اگر در یک موردی احتمال نجاست کلی یک شیئی جریان دارد، اگر مجتهد دنبال دلیل رفت و دلیلی که دلالت بر اثبات طهارت بکند یا دلیلی که دلالت بر نفی طهارت بکند به دست نیاورد، اینجا اصالة الطهارة در این شبهه حکمیه چیزی است که مجتهد ینتهی الیها، آخرین چیزی است که به عنوان مرجع برای مجتهد مطرح است، لذا اصالة الطهارة هم یکی از اصول عملیه است.

بعد می فرماید: علت اینکه اصالة الطهارة مورد بحث واقع نشده و مثل اصالة الحلیه در اصول مطرح نشده، دو چیز است: یکی این که اصالة الطهارة، یک اصل مسلمی است، و مثل اصالة البرائة نیست که عده ای از فقها و اخباریین منکر آن هستند، در اصالة الطهارة کسی اختلاف نکرده و همه قبول دارند. و نکته دوم این است که اصالة الطهارة فقط اختصاص به کتاب الطهارة دارد بخلاف اصالة البرائة که در تمامی ابواب فقه قابل استدلال و جریان است، اما اصالة البرائة فقط در محدوده طهارت و نجاست می تواند جریان داشته باشد، لذا روی این دو نکته، اصالة الطهارة مورد بحث واقع نشده و الا بین اصالة الطهارة و مثلاً اصالة الحلیه فرقی نیست.

فرق بین اصالة الطهارة و اصالة الحلیه

اشکالی به ایشان شده که بین اصالة الحلیه و اصالة الطهارة، فرق وجود دارد، فرقی این است که حلیت، یک امری است که مجعول شارع است، شارع بما هو شارع، جعل حلیت می کند و یک عمل اعتباری است، مثل وجوب و تحریم که واقعیتشان عبارت از اعتبار است، لذاست که در باب هیئت «افعل» آن طوری که قبلاً- بحث کردیم گفتیم که موضوع له هیئت «افعل» عبارت از بعث و تحریک است، اما کدام بعث و تحریک؟ نه بعث و تحریک تکوینی و واقعی، بلکه بعث و تحریک اعتباری و قانونی. لذا این اشکال به مرحوم آخوند شده که بین اصالة الطهارة و اصالة الحلیه شاید این فرق وجود داشته باشد که اصالة الحلیه، یک مطلبی است که مربوط به شارع است، برای اینکه حلیت، یک امر اعتباری مجعول شرعی است، اما در باب طهارت، شاید واقعه این باشد که طهارت یک امر مجعول نیست، طهارت، یک واقعیت است، یک حقیقت است، منتها شارع از این واقعیت و حقیقت کشف کرده. این یک

بحثی است که در مسأله طهارت و نجاست مطرح است که آیا طهارت و نجاست، دو امر وجودی هستند یا یکی شان وجودی و دیگری عدمی است، و علی کلا التقديرین، آیا طهارت و نجاست از واقعیاتند منتها واقعیاتی که عقل ما نمی رسد بلکه شارع مسین این واقعیت است و از این واقعیت، کشف می کند؟ آن وقت اگر اینطور باشد که طهارت، یک امر واقعی حقیقی غیر مجعول باشد، منتها شارع ارتباطش درباره این واقعیت، همان کاشفیت از این واقعیت است، لذا نمی توانیم بگوییم که اصاله الطهاره به عنوان یک اصل عملی مثل اصاله الحلیه مطرح است، اصاله الحلیه همه چیزش مربوط به شارع است و حلیت، یک واقعیتی نیست، حرمت هم یک واقعیت نیست، اینها امور اعتباریه اند و شارع مقدس این اعتبارها را لحاظ فرموده، آن وقت بین اصاله الطهاره و اصاله الحلیه این فرق وجود دارد.

ملاک عملی بودن یک اصل

لکن از این اشکال جواب داده شده به اینکه اگر یک چیزی بعنوان اصل عملی بخواهد مطرح باشد، لازم نیست که به تمام معنا خالی از واقعیت باشد، همین مقدار که شارع تنها کاشف از این واقعیت است و عقول ما این واقعیت را نفی و اثباتا، درک نمی کند کفایت می کند که یک چیزی به عنوان اصل عملی مطرح باشد.

علاوه؛ یک شبهه ای در واقعیات هم مطرح است که اصاله الطهاره در مورد شک در طهارت، جریان پیدا می کند، پس مجرا و مورد، عبارت از شک در طهارت است، شما می توانید این طهارت مشکوک را عبارت از یک واقعیتی بدانید، بگویید: نمی دانیم آن چیز به حسب واقع، طهارت دارد یا نه؟ طهارت هم یک واقعیت، مثل مشکوک الخمریه که اگر در خمریت یک مایعی، شک تحقق داشته باشد، معنایش این است که خمریت، یک واقعیت است، منتها نمی دانید که آیا این واقعیت در اینجا تحقق دارد و این مایع اتصاف به این واقعیت دارد یا نه؟ اما حکمی که روی این مورد و روی این مجرا می شود و این است که «اذا شککت فی شیء انه طاهر فاحکم بکونه طاهرا» این حکم بگونه طاهرا دیگر نمی شود واقعیت باشد، این حکم، حکم مجعول ظاهری است، حالا طهارت واقعیت دارد یا ندارد، آن یک بحث دیگر است، مثل اینکه در باب استصحاب اگر این شیء سابقا خمر نبوده، لکن الان شما بر طبق استصحاب عدم خمریت حکم می کنید بآنه لیس بخمر، خمریت، یک امر مجعولی نیست، خمریت بلا اشکال، یک واقعیت است مثل خلیت. این مایعی که حالت سابقش عدم

خمریت است و شارع بر طبق استصحاب حکم می کند که «لا- تنقض الیقین بالشک» به اینکه «احکم بانه لیس بخرم». معنای «احکم بانه لیس بخرم» این نیست که «لیس بخرم واقعا» بلکه معنایش این است که به حسب ظاهر و در جوّ شرع چون این، حالت سابقه اش عدم خمریت بوده، شارع به حسب حکم ظاهری استصحاب، حکم می کند «بانه لیس بخرم» و هیچ یک از آثار خمریت بر آن مترتب نمی شود و حرمت شرب دارد و حد شرب خمر دارد و نجاست دارد که نجاست از احکام خمریت است.

پس چه مانعی دارد که در اصالة الطهارة این حرف را بزنیم که ولو اینکه طهارت، یک واقعیت است و در واقع هم شارع از این واقعیت، پرده برداری می کند، اما در موردی که این واقعیت، مشکوک است و شارع حکم می کند به طهارت، دیگر نمی شود این طهارت، عنوان واقعی داشته باشد و واقعیت در کار باشد، پس چه فرق می کند بین اصالة الطهارة و بین اصالة الحلیه، همان طوری که اصالة الحلیه، «اصل عملی ینتهی الیه المجهتهد فی مورد الشک و عدم قیام دلیل علی الاثبات و النفی» اصالة الطهارة هم طابق النعل بالنعل همین حساب را دارد. لذا این اشکال به مرحوم آخوند وارد نیست و حق این است که اصالة الطهارة از اصول علمیه است، منتها علت عدم تعرض، همان دو نکته ای است که مرحوم آخوند اشاره فرمودند.

اقسام شک در تکلیف و اختلاف نظر شیخ (ره) و آخوند (ره)

عنوان اولین اصل عملی، اصالة البرائه است. همان طوری که ملاحظه فرمودید مرحوم شیخ در بحث اصالة البرائه بعد از آنکه مورد اصالة البرائه را از مورد اصالة الاشتغال جدا می کند، می فرماید: مورد اصالة البرائه، شک در تکلیف است، اما مورد اصالة الاشتغال، شک در مکلف به است. بعد از آنکه این دو مورد را از هم جدا می کند، می فرماید که این شک در تکلیف از کجا ناشی می شود؟ چرا انسان شک در تکلیف می کند؟ و برای منشأ شک در تکلیف، چهار عنوان درست می کند:

یک وقت منشأ شک، عبارت از فقدان نص است مثلاً در باب شرب توتون آنچه روایات ملاحظه شد، یک دلیلی که دلالت بر حلیت یا حرمت بکند، پیدا نشد و این منشأ شد برای شک در اینکه آیا شرب توتون، حرام است یا حلال. یک وقت منشأ شک، اجمال نص است، نص وارد است، نص وجود دارد، لکن یک لفظ مبهم و مجملی در آن وجود دارد، که راهی برای رفع اجمال در کار نیست، لذا این اجمال سبب شک در تکلیف شد. گاهی هم منشأ شک،

تعارض نصین است، مثل اینکه فرض کنیم در همین باب شرب توتون، یک روایت معتبر دلالت بر حرمت می کند و یک روایت معتبر دلالت بر حلیت، مرجحی هم وجود ندارد. گاهی هم منشأ شک، عبارت از شبهه موضوعیه است. این سه تای قبلی، شبهه حکمیه بود و از این چهارم اصطلاحاً تعبیر به شبهه موضوعیه می شود مثل اینکه تنها یک مایع در اینجا وجود دارد، مردد بین خمر و خلّ است، حالت سابقه متیقن هم برایش نیست، لذا شک می شود «فی ان هذا المایع هل هو حلال ام حرام؟» اما منشأ شک، کاری به دلیل، فقدان او اجمالاً او تعارضاً ندارد، منشأ شک چیزی است که مربوط به خود مکلف است که نتوانسته تشخیص بدهد که «هل هذا خمر ام یکون غیر خمر؟»

فرق بین شبهه حکمیه و موضوعیه

فرق بین شبهه حکمیه و موضوعیه همین است که در شبهه حکمیه، رفع شک، به دست شارع است، شارع باید شک را رفع کند، اما در شبهه موضوعیه به شارع ارتباطی ندارد، کما اینکه که به فقیه و مرجع تقلید هم ارتباطی ندارد، حتی اگر یک مرجعی تشخیص بدهد که «ان هذا المایع خمر» لکن خود مقلد شاک باشد «فی انه هل هو خمر او خل؟» نظر مرجعش هیچ حجتی برای او ندارد، بلکه ملاک، همان شک خود مقلد است.

مرحوم شیخ علاوه بر این چهار قسم باز چهار قسم دیگر هم در این رابطه دارد که شک در تکلیف را، گاهی شک در تکلیف تحریمی عنوان می کند، این چهار قسم را بر آن آورده، یک عنوان شک در تکلیف وجوبی که از آن به شبهه وجوبیه تعبیر می شود، و از اولی به شبهه تحریمیه. باز هم چهار عنوان در باب شبهه وجوبیه مطرح کرده، لذا برای این هشت قسم هر کدام مستقلاً یک عنوانی باز کرده و برای اینها استدلال فرموده.

اما مرحوم آخوند (قدس سره) در کفایه با توجه به اینکه ملاک در تمامی این موارد، یک ملاک است، همه را یک کاسه کرده، اولاً- عنوان را شک در تکلیف قرار داده که شک در تکلیف یک شعبه اش شک در تکلیف تحریمی است، یک شعبه اش هم شک در تکلیف وجوبی. بعد هم می فرماید: فرقی نمی کند که این شک در تکلیف ناشی از فقدان نص یا اجمال نص یا تعارض نصین یا نصوص باشد و یا اینکه منشأ مثل شبهه موضوعیه، اشتباه در امر خارجی باشد، ملاک و مناط، اثباتاً و نفیاً در همه اینها یکسان است، لذا تحت عنوان واحد شک در تکلیف است که منشأ این شک هر چه باشد و این شک از هر چه نشأت گرفته باشد فرقی

نمی‌کند و ظاهر هم کیفیت بحث به همین صورتی است که مرحوم آخوند ذکر کرده‌اند و آن طوری که مرحوم شیخ بیان فرمودند بنظر می‌رسد که یک تطویل بلاطائل معتدبه باشد، چندان نتیجه‌ای بر آن تطویل ترتیب پیدا نمی‌کند و اینها را یک کاسه کنیم به همین نحوی که مرحوم آخوند ذکر کرده‌اند مناسب‌تر است.

پرسش:

۱ - چرا اصاله الطهاره در علم اصول مطرح نشده است؟

۲ - فرق بین اصاله الطهاره و اصاله الحلیه چیست؟

۳ - ملاک اصل عملی بودن یک اصل چیست؟

۴ - اقسام چهارگانه شک در تکلیف از نظر مرحوم شیخ (ره) و مرحوم آخوند (ره) کدام است و کدامیک بهتر است؟

ص: ۶۰۲

۱۳۷۴/۹/۶ بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اصاله البرائه

محل نزاع بين اصوليين و اخباريين در باب براءة

در بحث براءة، يك مقدمه ذكر شد. قبل از ورود در ادله طرفين (يعنى اصوليين و اخباريين) لازم است يك مقدمه ديگرى ذكر شود، و در خلال ادله، فرق بين اين ادله با اين مقدمه روشن مى شود. نزاع بين اصوليين و اخباريين عمدتاً در جريان براءة در شبهات حكميه تحريميه است مثل اينكه شك كنيم آيا در شريعت، شرب تن، حلال است يا حرام؟ و آنچه در ادله فحص مى كنيم، دليلي بر احد الطرفين پيدا نشد، نه دليلي كه دلالت بر حرمت كند و نه دليلي كه دلالت بر اباحه داشته باشد، اينجا محل نزاع بين اصوليين و اخباريين است.

اصوليين قائلند اصاله البرائه جريان پيدا مى كند و حكم مى كنند به اينكه به حسب ظاهر، شرب تن مانعي ندارد و اگر كسى در حال شك، مرتكب شود «لا يستحق العقوبه» اما

اخباریین حکم می کنند به وجوب احتیاط. اما این احتیاطی که اصولیین در شبهات محصوره قائل به وجوب آن هستند، اخباریین دائرهٔ این احتیاط را توسعه داده اند و در شبهات حکمیه هم مخصوصا در تحریمیه قائل به وجوب احتیاط هستند.

مقدمه ای که می خواهیم بحث کنیم این است که آیا نزاع بین اخباری و اصولی، نزاع صغروی است یا کبروی؟ ظاهر، این است که نزاع، صغروی است نه کبروی، به این معنا که اصولیین و اخباریین هر دو در کبری متفق هستند، کبری همان چیزی است که مفاد قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان است و به عبارت دیگر: مقتضای این قاعده، مسلم بین اصولی و اخباری است، همان طوری که اصولی معتقد است که اگر هیچ گونه بیانی از ناحیهٔ مولی نباشد و تکلیف به مکلف نرسیده باشد، مکلف در مقابل مخالفت این تکلیف، هیچ گونه استحقاق عقوبتی ندارد و اگر مولی بخواهد عقوبت کند، این عقوبت، اتصاف به قبح دارد، اخباریین هم همین حرف را می زنند، نمی گویند: عقاب، بلا بیان قبیح نیست برای اینکه این قاعدهٔ عقلیه، یک قاعدهٔ مسلمه ای است که جای تردید و شبهه در آن نیست و به نظر نمی رسد که اخباریین در مقابل این قاعدهٔ مسلمهٔ عقلیه برخاسته باشند، بلکه نزاع بین اصولی و اخباری در این است که آیا در مثل شرب تنن که ما روایات را بررسی کردیم و هیچ گونه دلیلی نه بر حرمت شرب تنن و نه بر اباحهٔ آن پیدا نکردیم، آیا عقاب برای ارتکاب این شرب تنن، عقاب بلا بیان است یا عقاب بلا بیان نیست؟

کیفیت وجود بیان در موارد اجرای برائت از نظر اخباریین

اصولیین معتقدند که این عقاب، بلا بیان است و همین حکم عقلی، اقتضای قبح چنین عقابی را دارد. اما اخباریین نمی گویند: عقاب، بلا بیان، قبیح نیست، بلکه می گویند: این عقابش، عقاب بلا بیان نیست. از ایشان می پرسیم: پس بیان چیست؟ می گویند: لازم نیست که بیان، آن دلیلی باشد که حکم کند به حرمت شرب تنن، بلکه یک نوع بیان دیگر است و آن این است که اگر خود مولی به صراحت بگوید که در موارد شبهه باید احتیاط کنیم، در همین عیب عرفی، اگر یک مولائی به عبد خودش اینطور دستور داد، گفت: در مواقعی که شما شک کردید که فلان چیز را من حرام کرده ام یا نکرده ام و در نوشته و چیزهائی که از من نقل می شود، دلیلی بر نفی یا اثباتش پیدا نکردید، من حکم می کنم که باید در موارد مشتبه، احتیاط کنید. آیا این بیان نیست؟ حتما باید بیان، بیان حرمت باشد، یا اینکه اگر از طرف مولی دلیل

و جوب احتیاط نسبت به مشتبهات صادر شد، این هم بیان است؟

وجود بیان در موارد شبهه محصوره

شاهدش این است که شما اصولیین که در موارد شبهه محصوره، حکم به وجوب احتیاط می کنید، روی هر یک از این دو طرف، اگر دست بگذارید، جز با اشتباه و شک، مواجه نیستید، شما که تردید دارید که آیا این مایع خمر است یا آن دیگری، لکن علم اجمالی دارید «بأنّ احدهما خمر»، اینجا هم نسبت به هیچ یک از این دو طرف، برای شما جز شک، وجود ندارد، لکن چه چیزی سبب شده که احتیاط بر شما لازم است؟ احتیاط به این صورت که حتی ارتکاب یک طرف هم برای شما جایز نیست. شما نمی توانید در مورد محصوره حتی یکی از دو طرف یا یکی از اطراف شبهه محصوره را مرتکب بشوید، چرا؟ برای اینکه اینجا حکم عقل به احتیاط جریان دارد و همان حکم عقل به احتیاط نسبت به هر کدام از این دو طرف، یک بیانی است و کسی نمی تواند در اطراف علم اجمالی، قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری کند. نمی تواند بگوید: «هذا المایع فی نفسه مشکوک الخمریه و لم یدل دلیل علی حرمته» پس قاعده قبح عقاب بلا بیان حکم کند به اینکه ارتکاب این هیچ مانعی ندارد. چه چیزی جلوی قاعده قبح عقاب بلا بیان را گرفته است؟ خود حکم عقل به لزوم احتیاط در مورد علم اجمالی، یعنی همان عقلی که یقین تفصیلی را متصف به حجیت ذاتیه می دانست، علم اجمالی را هم متصف به حجیت ذاتیه می داند و لازمه حجیت علم اجمالی، احتیاط از کلا الطرفين یا جمیع الاطراف است.

در نتیجه؛ معنای بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان که حکم می کند با نبود این بیان، عقاب قبیح است، این نیست که بالمطابقه و مستقیم یک بیانی راجع به حرمت این شیء مشکوک الحرمة وجود داشته باشد، بلکه اگر یک حکم طریقی هم باشد، (حکم طریقی مثل ایجاب احتیاط) اگر از ناحیه خود مولی ایجاب احتیاط شد، مثل اینکه یک مولائی بود که برای احکام تحریمیه اش آنقدر اهمیت قائل بود و آنقدر حساب باز کرده بود که به عبید خودش دستور داد، گفت: هر کجا که شما فهمیدید که من یک شیئی را تحریم کردم، فبها، و هر کجا شک کردید که آیا تحریمی از ناحیه من آمده یا نیامده، من به عنوان مولی احتیاط را بر شما واجب می کنم، حفظ از اینکه وارد محرّمی از محرمات من بشوید، (روی اهمیتی که محرمات دارد، و روی جهات دیگری که فکر می کند) در نتیجه مسأله ایجاب احتیاط، یک نوع بیان برای

تکلیف است، و اگر ایجاب احتیاط ثابت بشود، اینطور نیست که قاعده قبح عقاب بلا بیان یک معارض قوی پیدا کرده باشد بلکه موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان منتفی می شود. عقل می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است، ادله و وجوب احتیاط می گویند: هذا بیان، و هیچ گونه معارضه ای با حکم عقل ندارند.

محل اختلاف و اتفاق اخباریین و اصولیین در قاعده قبح عقاب بلا بیان

نزاع بین اخباری و اصولی در همین معنی است، هر دو قبول دارند که قاعده قبح عقاب بلا بیان، یک قاعده مسلّمه عقلیه است و به ذهن هم بعید می آید که اخباریین این قاعده مسلّمه عقلیه را زیر پا گذاشته باشند، آنها هم این قاعده را قبول دارند. انما الاختلاف بین الاصولیین و الاخباریین در این جهت است که آیا در شبهات بدویّه حکمیه که فعلا عمده محل بحث ماست، از ناحیه مولی، دلیلی بر وجوب احتیاط آمده یا دلیلی بر وجوب احتیاط نیامده؟ اخباریین مدعی هستند که بله از ناحیه مولی، ادله متعددی، روایاتی که دلالت می کند بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه بدویه وجود دارد، لکن اخباریین در دلالت یا سند این روایات، مناقشه دارند و کثیری از این روایات را هم حمل بر شبهات محصوره می کنند، یعنی آنجاهائی که علم اجمالی وجود دارد و اگر این روایات داله بر احتیاط هم نباشد، خود عقل در شبهات محصوره حکم می کند به اینکه باید احتیاط بشود. پس نزاع بین اخباری و اصولی در این جهت است. نتیجه می گیریم که این ادله ای را که ما برای براءت ذکر می کنیم، خیال نشود که همه در مقابل اخباریین است، بلکه بعضی یا خیلی از اینها را اخباریین هم معتقد هستند، اما بعضی از ادله ای که ما ذکر می کنیم، نقطه مقابل اخباریین است و در حقیقت می خواهیم ادله و وجوب احتیاط را از بین ببریم و بگوییم: در شبهات بدویه دلیلی که حکم کند به لزوم احتیاط شرعا وجود ندارد. در نتیجه باید در مفاد ادله ای که ذکر می کنیم دقت کنیم، مثلا بعضی از آیات، بعضی از روایات را که ذکر می کنیم، اگر طرف مقابل، اخباریین باشند باید بگوییم:

آنها برخلاف این آیات و روایات نظر داده اند در حالی که مسأله، این چنین نیست. بحث، وسیع است و اختصاص به مقابله با اخباریین ندارد، لذا ما هر دو نوع دلیل را ذکر می کنیم.

مبحث اصالة البرائة

وارد اولین اصل از اصول عملیه به نام براءت می شویم. معنای براءت، این است که در

مورد شک، طبق حرفی که قبلاً زدیم، موردش شک در تکلیف است ای تکلیف کان، حرمت باشد یا وجوب، هم شبهات تحریمیه را می گیرد هم شبهات وجوبیه، منشأ شک هم عدم نص یا اجمال النص یا تعارض النصین باشد که از آن تعبیر به شبهات حکمیه می شود؟ یا منشأ شک، اشتباه در امر خارجی باشد که از آن تعبیر به شبهه موضوعیه می شود. دلیلهائی که اقامه می کنیم برای همه این اقسام و همه این موارد است. برای اصاله البرائه به ادله اربعه تمسک شده، از کتاب الله، به آیات متعددی، از روایات، به روایات زیادی، از اجماع و دلیل عقل هم تمسک شده که اینها را به ترتیب ان شاء الله بیان می کنیم.

تمسک به کتاب برای اثبات برائت

اما از کتاب الله؛ یکی این آیه مبارکه است که خداوند می فرماید: «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» که خداوند در ذیل این آیه می فرماید: شأن ما این نبوده که ما قومی و جمعیتی را به دایره عذاب بکشانیم، قبل از آنکه رسولی را بر اینها بعث کنیم و بفرستیم. پیداست که این بعث رسول، خصوصیتی ندارد، این کنایه از بیان تکلیف است، حالا اگر کسی از راه علم خودش هم علم به تکلیف پیدا کرد، همین، کفایت می کند. «حتی نبعث رسولا» یعنی حتی یتبیین له التکلیف» قبل از آنکه تکلیف روشن بشود و قبل از آنکه تکلیف به مکلف برسد شأن ما این نبوده که آنها را گرفتار عذاب کنیم و به دایره عذاب بکشانیم. پیداست که این عباره اخرای قاعده قبح عقاب بلا بیان می شود، منتها حاکم به آن، عقل است. این چیزی است که از لسان قرآن و خداوند تبارک و تعالی به این نحو بیان شده است. پس از این استفاده می شود که «قبل وصول التکلیف ببعث الرسل او بغیره» هیچ گونه عذاب از ناحیه خداوند تحقق پیدا نمی کند و قائلین به برائت می گویند: ما هم بیشتر از این فعلا مدعی نیستیم.

مناقشات متعددی به استدلال به این آیه شده است: یک مناقشه مرحوم شیخ بزرگوار انصاری (قدس سره) دارند، یک مناقشه مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه دارند، یک مناقشه هم ظاهراً مرحوم محقق نائینی (قدس سره) دارند.

اشکال به استدلال به آیه «وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» برای اثبات برائت

اما مناقشه ای که مرحوم شیخ دارند این است که می فرماید: این آیه در مقام اخبار از

وضعیت امتهای سابقه و ملل سالفه است، و مقصود از عذاب هم در این آیه، عذاب دنیوی است، یعنی خداوند اخبار می کند که ما در سابق ایام، نسبت به امتهای گذشته، عملاً این کار را نمی کردیم که آنها را گرفتار عذاب دنیوی کنیم الا بعد از آنکه رسولی را بر اینها بعث می کردیم و تکالیف را بر اینها بیان می کردیم و آن تکالیف مورد مخالفت واقع می شد، آن وقت اینها را «جَعَلْنَا عَلَيْهِمْ سَافِلَهَا» می کردیم و گرفتار عذاب دنیوی می کردیم. لذا از کجای این استفاده کنیم که اولاً راجع به عذاب اخروی است؟ و ثانیاً خداوند عذاب نکرده، دلیل بر این نیست که آنها قبل بعث الرسل، استحقاق عذاب نداشتند، در حقیقت خداوند از یک جریانی حکایت می کند و آن این است که عمل ما در سابق این بوده که عذاب دنیوی بعد بعث الرسل بوده، حالا قبل بعث الرسل هم استحقاق نداشتند یا اینکه شاید استحقاقی در کار بوده، لکن عذابی واقع نشده، چون عدم العذاب، اعم از استحقاق است.

این خصوصیت خیلی باید در این بحثهای براءت، مورد توجه باشد که ما باید حکم کنیم در مورد شبهه، استحقاق عقوبت وجود ندارد، اگر یک دلیلی حکم کرد که خود عقاب تحقق ندارد، این منطبق بر مدعای براءتی ها نیست. براءتی مدعی نفی استحقاق عقوبت است. هر کجا که عقوبت باشد، کشف از استحقاق می کند، اما آنجائی که عقوبت نیست، دلیل بر عدم استحقاق نیست. در موالی و عبید عرفیه هم خیلی از موارد، مسأله، اینطور است که یک عبدی معصیتی را مرتکب می شود و قطعاً استحقاق عقوبت پیدا می کند، لکن در عین حال مولی او را لجهه عقاب و مؤاخذه نمی کند، «فی حال کونه مستحقاً بالعقوبه و المؤاخذه». مرحوم شیخ هم این نکته را می خواهند بفرمایند که خداوند می فرماید: در امتهای گذشته، عمل ما این نبوده که عذاب کنیم قبل بعث الرسل، من الممكن که قبل بعث الرسل استحقاق عذاب و عقوب مطرح بوده، لکن به دنبال این استحقاق، فعلیت عذاب تحقق پیدا نمی کرده، پس این انطباق بر مدعای قائلین به براءت نمی تواند داشته باشد.

عدم اختصاص آیه به امتهای گذشته

لکن این مناقشه مرحوم شیخ، جوابهای متعددی دارد: یک جوابش این است که مرحوم شیخ از کجای این آیه، عنوان حکایت از امتهای گذشته را استفاده کرده اند؟ در این آیه که کلمه امتهای گذشته وجود ندارد، پس مرحوم شیخ از کجا عنوان امتهای گذشته را استفاده کرده اند؟ لابد از کلمه «ما کُنَّا» به لحاظ اینکه فعل ماضی دلالت بر جریان گذشته می کند، مرحوم شیخ

یک چنین استفاده ای را کرده اند، در حالی که مخصوصاً درباره‌ی خداوند تبارک و تعالی، این هیچ دلالتی بر خصوصیت زمان ماضی ندارد. «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» معنایش این نیست که در زمانهای سابق، ما یک چنین برنامه ای را نداشتیم که قبل بعث الرسول عذاب کنیم، بلکه این «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» از خصوصیات و مزایای خاصه‌ی ذات ربوبی، حکایت می کند، یعنی شأن ما این نیست، وضع ما این نیست، خصوصیت ما این نیست که قبل بعث الرسول، عذاب داشته باشیم و الا- اگر ما از کلمه «كُنَّا» صرف نظر کنیم، هیچ اشاره ای به امم سابقه در این آیه نیست و کلمه «كُنَّا» هم دلالت بر زمان ماضی مخصوصاً درباره‌ی خداوند تبارک و تعالی نمی کند. شاید در غیر خداوند هم مسأله اینطور باشد، مثل اینکه فرضاً کسی به یک پیری اهانت کرد، او هم در جواب گفت: من اصلاً برنامه ام این نیست و نبوده که جواب اذیت و اهانت را بدهم. این معنایش چیست؟ معنایش این است که این خصوصیت من است، من جواب اهانتها را نمی دهم و اهانتها را تحمل می کنم. پس این تعبیر، تعبیری نیست که حکایت از زمان ماضی داشته باشد تا در نتیجه تطبیق بر امم سابقه بشود و در نتیجه عذابش اختصاص به عذاب دنیوی پیدا کند.

پرسش:

- ۱ - محل نزاع بین اصولیین و اخباریین را در باب براءت مشخص کنید.
- ۲ - از نظر اخباریین چه نوع بیانی در موارد اجرای براءت، موجود است؟
- ۳ - کیفیت استدلال به آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» را برای بحث براءت توضیح دهید.
- ۴ - اشکال مرحوم شیخ به استدلال به آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» را با جواب آن بیان کنید.

ص: ۶۰۹

بسم الله الرحمن الرحيم ۱۳۷۴/۹/۷

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استدلال به آیات بر اصاله البرائه

بحث در استدلال به این آیه شریفه «و ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ...» بود. شیخ بزرگوار اشکال کردند که آیه در رابطه با امم سابقه و نفی عذاب دنیوی قبل از بعث رسول است و به عذاب اخروی محل بحث دلالتی ندارد. گفتیم: این فرمایش محل مناقشه است، که به چه دلیل آیه مربوط به امم سابقه است؟ قاعدتا از کلمه «ما كُنَّا»، در حالی که مخصوصا درباره خداوند تبارک و تعالی، این کلمه دلالت بر ماضی نمی کند و مواردی داریم که تعبیر به ماضی شده لکن مقصود، ماضی نیست، مثل آیه «و ما كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ» باز به صورت اسم فاعل دنبالش می فرماید «و ما كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَعْفِرُونَ» پس دلالتی بر اشکال ایشان ندارد.

عمومیت آیه «و ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ» نسبت به عذاب اخروی و دنیوی

اشکال دیگر این که آیه قبل از این آیه شریفه، مربوط به روز قیامت است، و آن آیه شریفه

«وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا أَفْرَأَ كِتَابِكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» این آیه مربوط به قیامت است که خداوند پرونده ای در جلوی چشم هر انسانی می گذارد و خداوند خطاب می کند به او که خودت مطالعه کن و محاسبه کن و در رابطه با این پرونده، رأی بده. اینقدر پرونده، دقیق است. این آیه شریفه، مربوط به روز قیامت و عقاب اخروی است. بعد از این آیه مورد بحث ما، یک آیه ای داریم که مربوط به عذاب دنیوی است، می فرماید: «وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَدُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» می فرماید: وقتی اراده ما تعلق بگیرد که یک قریه ای را به هلاکت برسانیم، مترفین این قریه را وادار می کنیم (نه وادار اجباری) فسق و فجور انجام دهند، زمینه عذاب را فراهم می کنند، آن وقت عذاب نسبت به اینها حق و شایسته می شود. به نظر می رسد که وقوع آیه محل بحث در بین این دو آیه که یکی مربوط به روز قیامت است و یکی مربوط به عذاب دنیوی است، سبب می شود که «وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» یک معنای عامی دارد هم شامل عذاب دنیوی بشود و هم عذاب اخروی، هم تناسب با آیه قبل داشته باشد و هم تناسب با آیه بعد داشته باشد. لذا ملاحظه سیاق و قبل و بعد آیه، اقتضای یک چنین معنای عامی را دارد، و وقتی که آیه عمومیت داشت، نمی تواند در ما نحن فیه صلاحیت استدلال نداشته باشد.

استدلال به اولویت قطعی در آیه «وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ»

اشکال سوم این است که قبول کردیم که آیه، مربوط به عذاب دنیوی و امتهای سابق است، لکن ما به مفهوم موافقت و اولویت بتوانیم استناد کنیم که خداوند در رابطه با عذاب دنیوی که در مقابل آن عذابهای اخروی، یک عذاب ناچیزی است، اگر این عذاب دنیوی را قبل بعث الرسول و اعلام التکلیف و بیان الحکم انجام نمی دهد، پس لا محاله عذاب اخروی با این شدت، که قابل مقایسه با عذاب دنیوی نیست، این به طریق اولی قبل از بعث الرسول تحقق پیدا نمی کند، و این اولییتی است که عقل و عرف از این آیه شریفه، استفاده می کنند. پس لو فرض که مورد آیه، عذاب دنیوی باشد، باز به ضمیمه اولویت، صلاحیت استدلال برای ما نحن فیه دارد. این اشکال مرحوم شیخ بود با جوابهایش.

عدم ملازمه بین نبودن عذاب با عدم استحقاق آن

مرحوم آخوند(قدس سره) در کفایه نسبت به استدلال به این آیه، یک اشکالی شبیه آن

مطلبی که ما دیروز اشاره کردیم، دارند، و آن این است که این دلیل با مدعا، مطابقت ندارد، برای اینکه قائلین به براءت، آنهایی که می گویند: در شبهات حکمی و یا موضوعیه، براءت جریان پیدا می کند، آنها مدعی این هستند که اگر مکلف شرب تن مشکوک الحرمه را مرتکب شد، اگر به حسب واقع هم حرام باشد، لکن هیچ گونه استحقاق عقوبت نیست، که این نزاع بین برائتیها و مخالفین در رابطه با استحقاق و عدم استحقاق است، اما در آیه شریفه بعث الرسول، استحقاق عقوبت وجود ندارد. آیه شریفه نفی فعلیت می کند، یعنی خداوند می فرماید: قبل از بعث الرسول از طرف ما، عذابی صادر نمی شود. و عدم تحقق عذاب و عدم فعلیت عذاب، دلیل بر عدم استحقاق نیست. خداوند تبارک و تعالی این همه گنهکاران و اصحاب معاصی را می بخشد. معنای عفو و قبول توبه، این است که در رابطه با اینها با لطف و عنایت خدا، دیگر عذابی وجود ندارد، در حالی که استحقاق عقوبت به مجرد ارتکاب معصیت، یک مسأله محقق و مسلمی است. به عبارت روشن تر: ما در مورد عاصی واقعی، آن مقدار که می دانیم که عصیان ملازم با آن است، عبارت از استحقاق عقوبت است. «العاصی يستحق العقوبه، اما لیس کل مستحق العقوبه یجری علیه العقاب و المؤاخذه» این آیه شریفه هم ممکن است اینطور باشد که قبل از بعث الرسول، قبل از بیان التکلیف، استحقاق عقوبت وجود داشته باشد، لکن خداوند اعلام می کند که در مورد این استحقاق، فعلیت تحقق ندارد و خارجا عقوبت واقع می شود. در نتیجه، بین این دلیل و بین مدعا، مطابقتی تحقق ندارد. مدعا، عدم استحقاق است، مقتضای دلیل، عدم فعلیت است و عدم فعلیت، اعم از عدم استحقاق است. گاهی عدم فعلیت روی عدم استحقاق است، گاهی هم عدم فعلیت در موردی است که استحقاق تحقق دارد. پس مجرد عدم فعلیت نمی تواند کشف از عدم استحقاق کند. این اشکالی است که مرحوم آخوند در کفایه دارند و روی آن تأکید دارند.

اراده نفی عذاب از کلمه نفی استحقاق عذاب در کلمات اصولیین

لکن این حرف، قابل جواب است، جوابش این است: درست است که در ظاهر کلمات که انسان ملاحظه می کند، این تعبیر به استحقاق عقوبت در کلمات اصولیین ملاحظه می شود، اما یک نکته ای در اینجا هست که آن نکته، ما را هدایت می کند به خلاف این معنی. اصولی بمانه اصولی، اصلاً لیس من شأنه که به دنبال استحقاق و عدم استحقاق برود. استحقاق و عدم استحقاق، یک مسأله کلامی است، یک مسأله ای است مربوط به مبدأ و معاد و جهاتی که بین

خداوند و عباد وجود دارد. کجا خداوند می تواند عقوبت کند؟ کجا عبد استحقاق عقوبت دارد؟ این استحقاق، یک مسأله کلامی است، و اصولی، دنبال این نیست که استحقاقی وجود دارد یا ندارد که مثلاً اگر به اصولی بگویند: استحقاق عقوبت وجود دارد، لکن خاطر جمع باشد که عقوبتی، تحقق ندارد، بگویند: ما دنبال استحقاق و عدم استحقاق می گردیم، بلکه اصولی دنبال این مطلب است که عملی که انجام می گیرد، فعلی که می خواهد از مکلف تحقق پیدا کند، آیا خوفی نسبت به عقوبت در این فعل وجود دارد یا اینکه مسأله، تأمین شده و تضمین شده است. همین مقدار که اصولی این معنی را درک کند که در شرب تن، عقابی وجود ندارد، و مسأله عدم عقاب، تضمین شده است، همین مقدار برای اصولی کافی است، او دیگر دنبال این مطلب نیست که اگر به اصولی یا فقیه بگویند: عقاب اینجا نیست، اما ممکن است استحقاق عقوبت باشد، بگویند: حالا ما باید بنشینیم و بحث کنیم که آیا این استحقاق، تحقق دارد یا این استحقاق تحقق ندارد؟ چه ثمره اصولی بر این ترتب پیدا می کند که استحقاق وجود داشته باشد، یا استحقاق وجود نداشته باشد؟ آنچه در شأن اصولی است و اصولی دنبال آن می گردد، این است که اگر این شرب تن مشکوک الحکم تحقق پیدا کرد، آیا شب که می خوابد خوف از این معنی دارد که فردا کتک در کار است، یا اینکه با خیال راحت می تواند بخوابد، هیچ گونه هم عقوبتی در کار نیست. اما استحقاق عقاب هست و خودش نیست، این دیگر ربطی به اصولی بما هو اصولی ندارد. و مسأله استحقاق و عدم استحقاق تقریباً داخل در مسائل کلامیه است.

لذا می توانیم به مرحوم آخوند عرض کنیم: درست است که در کلمات، تعبیر از استحقاق و عدم استحقاق می شود، لکن با ملاحظه شأن اصولی، باید بگوییم که اصولی دنبال این می گردد که مأمن از عقاب برای او پیدا بشود، هر کجا مأمن پیدا شد، او دیگر خیالش راحت است، می خواهد استحقاقی وجود داشته باشد یا استحقاقی وجود نداشته باشد، و شما هم که این را می پذیرید که آیه شریفه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»، مأمن از عذاب قبل بعث الرسول است. این تعهدی است که خداوند تبارک و تعالی بیان می کند که قبل از بیان تکلیف، خیالها راحت باشد، هیچ گونه عذاب و عقوبتی در کار نیست. پس این که ما بخواهیم بگوییم این دلیل قابل تطبیق بر مدعا نیست، در صورتی است که ما جمود بر ظواهر تعبیرات و ظواهر این کلمات داشته باشیم، و الا- اگر واقعیت مسأله را بما انه مرتبط بالاصولی ملاحظه کنیم، این اشکال مرحوم آخوند به این استدلال وارد نخواهد بود.

یک اشکالی هم مرحوم محقق نائینی (ره) به استدلال به این آیه کرده اند که معنای بعث رسول در «حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» یعنی اتمام حجت نه اعلام تکلیف و تبیین حکم. «بعث الرسول یراد به اتمام الحجّه» لذا این آیه در مقام اخبار از عذابهای واقع بر امم سابقه است، و به این نکته اش نمی خواهد تکیه کند، در مقام اخبار است به این کیفیت که خداوند می فرماید: ما هر امتی را که در گذشته عذاب کردیم، اول برایشان اتمام حجت کردیم، گفتیم: اگر مخالفت کنید، به حساب شما می رسیم، بعد از آنکه اینها گوش نکردند، آن وقت عذاب را بر اینها فرو فرستادیم، و این مطلب اصلاً به آن مسأله ای که ما در باب براءت مورد بحث قرار دادیم، ربطی ندارد. تعبیر ایشان این است که مفاد آیه، اجنبی است از این چیزی که ما به دنبالش هستیم، برای اینکه ما می خواهیم بگوییم: «مشتبه الحکم لیس فیہ عذاب و عقاب» شرب تنن مشکوک الحکم، «لا یکون فیہ عقاب» و آیه که این را نمی گوید، آیه این را می گوید که ما هر وقت عذابی می خواستیم بفرستیم، اول بر اینها اتمام حجت می کردیم، می گفتیم: اگر با این پیغمبر، مخالفت کنید، منتظر عذاب باشید، شواهد و امارات را برای اینها ارائه می کردیم، لکن اینها گوش نمی کردند و مخالفت می کردند، بعد هم ما «فَدَمَّرْنَا هُمْ تَدْمِيرًا» داشتیم، پس اینها چه ارتباطی به هم دارد؟ اگر خداوند قبل از اتمام الحجّه، عذاب نکند، این چه مناسبت دارد با اینکه در مشتبه الحکم هم عذابی وجود ندارد؟ مشتبه الحکم به اتمام حجت، ارتباطی ندارد.

لذا اصلاً مفاد آیه با آنچه که مورد نظر قائلین به براءت است، غیر منطبق است.

کنایه بودن بعث رسل از بیان حکم

نکته حساس فرمایش ایشان، روی گذشته و عذاب دنیوی و امثال ذلک نیست که در کلام شیخ انصاری بود، بلکه نکته حساس اشکال مرحوم محقق نائینی، این معنائی است که از کلمه «حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» کرده اند که ایشان بعث الرسول را به معنای اتمام الحجّه معنی کرده است در حالی که مبنای استدلال بر این است که بعث الرسول به معنای بیان الحکم است، به معنای اعلام تکلیف است، به معنای همان بیانی است که در قاعده قبح عقاب بلا بیان مطرح است.

اگر معنای بعث الرسول، آنطوری باشد که مرحوم محقق نائینی می فرمایند، درست است این آیه «تکون اجنبیه عما نحن بصدد» اما اگر بعث الرسول کنایه از بیان حکم، اعلام تکلیف

باشد، که به نظر ما، عرف از بعث رسول، همین معنی را استفاده می کند، استدلال به آیه تمام است. بعث الرسول به معنای اتمام حجت نیست. اگر نظرتان باشد مرحوم آخوند در آن مسأله جبر و اختیار وقتی که در آن وادی خطرناک به یک جای خیلی غیر جالبی رسید، وقتی به صورت ان قلت از ایشان سؤال شد که «ما فائده انزال الکتب و بعث الرسل و امثال ذلک؟» ایشان گفت: فایده آن، مسأله اتمام حجت و تذکر است، این نیست که مسأله بعث الرسول به عنوان اتمام حجت نیست، بعث رسول به عنوان «مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا وَ دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ»، هادیا است، اینها چیزهایی است که خود خداوند برای رسول و رسل خودش بیان می کند، لذا به نظر می رسد که معنای عرفی و متفاهم عرفی از همین بعث رسول، بیان حکم باشد نه مسأله اعلام حجت و اتمام حجت. دو نکته کوتاه عرض کنیم: یک نکته اینکه استدلال به این آیه در مقابل ادله اخباریین اگر ادله آنها تمام باشد، بلا فایده است، چون بعث الرسول که به معنای بیان الحکم است، اگر ادله احتیاط، تمام باشد، خود ادله احتیاط، بیان است برای حکم و آیه می گوید: قبل از بیان، تعدی در کار نیست، که توضیحش را در بحث قبل عرض کردیم.

نکته دوم این است که این آیه برای اینکه مرادش یک قدری روشن تر بشود ظاهرش این است که همان قاعده قبح عقاب بلا بیان را دارد بیان می کند، و اگر این قاعده را بیان کند که ظاهرش هم این است که همین قاعده را دارد بیان می کند، آن وقت این نکته را هم باید ضمیمه مفاد قاعده بکنیم که خداوند می خواهد بفرماید که ما یک قبیح عقلی را مرتکب نمی شویم، برای اینکه عقاب بلا بیان، قبیح است، وقتی که عقاب بلا بیان، قبیح است و خداوند هم می فرماید: ما قبل از بیان، عقوبت نمی کنیم، معنایش این است که شأن ما این نیست که ما یک کار قبیح عقلی را مرتکب شویم، عقاب بلا بیان، قبح عقلی دارد، و قبح عقلی از مرحله ربوبیت به تمام معنی فاصله دارد.

پرسش:

۱ - عمومیت آیه «وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» نسبت به عذاب اخروی و دنیوی بیانگر چیست؟

۲ - کیفیت استدلال به اولویت قطعی در آیه «وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» را توضیح دهید.

۳ - عدم ملازمه بین نبودن عذاب با عدم استحقاق آن جواب از چه شبهه ای است؟

۴ - اشکال مرحوم نائینی (ره) را به آیه «وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» و جواب آن را بیان کنید.

۵ - چرا اگر ادله اخباریین تمام باشد، استدلال به آیه، بی ثمر است؟

بسم الله الرحمن الرحيم ۱۳۷۴/۹/۸

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تمسک به آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» برای اثبات براءت

یکی از آیات شریفه ای که برای براءت، مورد استدلال واقع شده است، این آیه می باشد:

«لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا»
مستدل این فقره از آیه را اینطور معنی می کند، می گوید: مقصود از (ما) موصوله در «ما آتاهَا» که جزو مستثنی است، تکلیف است، و در حقیقت این (ما) موصوله، مفعول مطلق برای فعل «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ» واقع می شود، و (ما) موصوله جانشین کلمه تکلیف است، «لَا- يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا- ما آتاهَا یعنی الا تکلیفا آتاهَا». می گویند: مقصود از ایتاء تکلیف، اعلام تکلیف و بیان تکلیف است، چون «ایتاء کل شیء بحسبه» می باشد. مثلا- اگر فرمود: ایتاء زکات، معنایش اعطای زکات است، اگر فرمود: ایتاء تکلیف، مقصود از ایتاء تکلیف، چیزی جز بیان تکلیف و اعلام تکلیف نمی تواند باشد. پس در این آیه شریفه، مفاد مجموع مستثنی منه و مستثنی این است که در هیچ موردی، تکلیف الهی و وجوب و الزام

الهی، وجود ندارد، مگر مواردی که خداوند آن تکلیف را اعلام کرده باشد، و بیان کرده باشد.

مقصود از بیان، هم بیان واصل است، یعنی بیانی که به مکلف رسیده باشد، پس در مثل مورد شرب توتون، شمائی که فحص کردید و ادله را زیرورو کردید و دلیلی بر حرمت شرب توتون نیافتید، اگر در واقع هم تکلیفی باشد، تکلیف فعلی نخواهد بود، زیرا که اعلام نشده.

پس این آیه شریفه بر طبق این توجیه و تقریب کاملاً دلالت بر براءت می کند.

احتمالات موجوده در معنای آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»

لکن برای اینکه به مقدار نیاز درباره این آیه شریفه بحث شده باشد، باید اولاً احتمالاتی که فی نفسه در معنای آیه جریان دارد، ذکر شود، بعد هم ببینیم کدام یک از احتمالات، ترجیح دارد، بعد ببینیم آن احتمال راجح که در حقیقت، ظاهر آیه شریفه است، آیا مفادش در مقابل ادله احتیاط مثل همان آیه گذشته است که ما در مورد آیه گذشته گفتیم: مفادی بیش از قاعده قبح عقاب بلا بیان ندارد، و قاعده قبح عقاب بلا بیان در صورتی اثر دارد که ادله احتیاطی که مورد استدلال اخباریین است، تمام نباشد، و الا اگر ادله احتیاط، صلاحیت پیدا کرد در ما نحن فیه پیاده شود، بر قاعده قبح عقاب بلا بیان تقدم دارد، برای اینکه ادله احتیاط خودشان بیان هستند. اگر مولی خودش دستور داد که در مواضع شک، شما باید به احتیاط عمل بکنید رعایتاً للتکلیف المجهول، اینجا دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا نمی کند. ببینیم آیا آن احتمالی که رجحان پیدا می کند این آیه را در مسیر آیه گذشته قرار می دهد؟ یعنی این هم یک مفادی مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان پیدا می کند که در نتیجه اگر فرض شود ادله احتیاط، تمامیت دارد بر آیه، تقدم داشته باشد؟ یا اینکه مفاد این آیه یک مقدار بالاتر از مفاد آیه گذشته است، که مفادش همان قاعده قبح عقاب بلا بیان بود؟ باید این مراحل را به نحو اجمال در آیه شریفه ملاحظه کنیم.

معنا کردن (ما) موصوله در آیه به معنای تکلیف

اولین مرحله، احتمالاتی است که در معنای همین فقره از آیه شریفه جریان دارد. این «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» معنا و مفادش چیست؟ یک احتمال همین احتمالی بود که مبنای استدلال قرار گرفت، و مستدل روی این احتمال به آیه شریفه استدلال کرد و آن این بود که مقصود از (ما) موصوله، عبارت از خود تکلیف است، و در حقیقت (ما) موصوله از

نظر ادبی در رابطه با فعل لا یكلف، عنوان مفعول مطلق پیدا می کند، مثل «ضربت ضربا شديدا» که ضربا عنوان مفعول مطلق دارد، این (ما) موصوله هم در رابطه با فعل لا یكلف، عنوان مفعول مطلق پیدا می کند، یعنی «لا یكلف الله نفسا الا تکلیفا آتاها ای اعلمها و بینها و اوصلها الی المکلف» پس این احتمال، مبنای همین استدلال است، لکن به عنوان احتمال، اما احتمالات دیگری در این آیه جریان دارد.

معنا کردن (ما) موصوله به معنای مال

احتمال دوم این است که خداوند تبارک و تعالی به قرینه جمله قبلی در همین آیه می فرماید: «وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» اگر کسی که رزقش کم شد و در رابطه با رزق در فشار قرار گرفت، «فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» که این در حقیقت راهنمایی بسیار خوبی است، اینهایی که در فشار زندگی هستند، یک راه خروج از فشار، انفاق است، از همین مقداری که خداوند در اختیارشان قرار داده، انفاق کنند. برحسب این آیه شریفه، انفاق راه خروج از مضیقه و فشار زندگی است. اول می فرماید: «لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ» آنکه دارای وسعت است، دارای امکانات است، او از همان سعه مال و از ثروت و مکتبی که دارد انفاق کند، اما اینطور نیست که انفاق، مخصوص به دائره متمکن باشد و فقط ذو سعه انفاق را اختیار کند، بعد می فرماید: «وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» آنکه در زندگی و معیشت، در سختی قرار گرفته او هم «فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» که این را تجربه هم ثابت کرده است که انفاق افراد غیر متمکن بیش از انفاق افراد متمکن اثر دارد و اثرش این است که آن مضیقه و فشار زندگی را قطع می کند.

این جمله، قبل از جمله مورد بحث واقع شده: «وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ»، پیداست که مقصود از (ما) موصوله در «مما آتاه الله» همان مال کمی است که خداوند در اختیار او قرار داده است. مقصود از (ما) موصوله در «فلینفق مما» بلا اشکال آن مالی است که در اختیار «من قدر علیه رزقه» است، و منظور از «آتاه الله» وقتی که به مال تعلق بگیرد، ایتاء مال من ناحیه الله به معنای اعطا و تملیک است. خداوند به کسی مال داده معنایش این است که او را از این مال مالکش کرده، متمکنش کرده است، این مال را به تمام معنی در اختیار او گذاشته است. آن وقت کسی این را قرینه بگیرد، بگوید: چون در جمله قبلی هم (ما) موصوله مطرح است، هم کلمه «آتاه الله» مطرح است و منظور از (ما) موصوله، مال است و مقصود از «آتاه الله» یعنی خداوند به او عنایت کرده و در اختیار و ملک او قرار داده است، پس این جمله

بعد هم همین را می خواهد بگوید، «لا یكلف الله نفسا الا مثلاً بما آتاها» یعنی خداوند نفسی را تکلیف نمی کند در رابطه با انفاقش، الا به یک مالی که خود خداوند آن مال را اعطا کرده است. یعنی خداوند نمی گوید: مالی که از جای دیگر به دست آورده ای را انفاق کن. اگر تکلیف به انفاق می کند، تکلیف به انفاق مالی می کند که این مال را خودش در اختیار قرار داده است.

اگر کسی این احتمال را در آیه شریفه بدهد، اصلاً نمی تواند هیچ گونه ارتباطی به مسأله براءت و ما نحن فیه داشته باشد، و شاهد بر این احتمال هم فقره قبل است: «لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» هم تعبیر به (ما) موصوله شده، هم تعبیر به کلمه ایتاء و در این فقره از آیه هم این دو عنوان مطرح است.

معنا کردن مای موصوله در آیه به معنای فعل مکلف

احتمال سوم در این آیه این است که مقصود از (ما) موصوله را نه تکلیف بگیریم و نه مال بگیریم، که اگر مال گرفتیم، اینجا یک نکته ای بود که گویا باید یک کلمه مایی اینجا در کار باشد، کما اینکه در فقره قبلی هم دارد «فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» یک چنین چیزی باید در کار باشد.

احتمال سوم این است که کسی بگوید: مقصود از (ما) موصوله، فعل مکلف است اثباتاً و ترکاً یعنی چیزهایی که متعلق احکام تکلیفیه قرار می گیرد. به تعبیر اصطلاحی: مقصود از این (ما) موصوله، مکلف به است و مکلف به، فعل مکلف است وجوداً و عدماً. در این صورت مقصود از «آتاه الله» که فعل مکلف را خداوند ایتاء کرده باشد، طبق همان مبنای «ایتاء کل شیء بحسبه» وقتی که ایتاء به فعل متعلق شد، آن هم الی الله تبارک و تعالی، این به معنای اقدار است، به معنای قدرت دادن بر انجام فعل و ترک فعل است. پس اگر ما گفتیم که این اعمال ما را خداوند به ما عنایت فرموده است، یعنی خدا ما را قادر کرده بر اینکه نماز بخوانیم، او قادر کرده بر اینکه بتوانیم - خدای نکرده - نماز را ترک کنیم، یا در باب شرب خمر خداوند به ما عنایت کرده که می توانیم شرب خمر را ترک کنیم، و نگذاریم این فعل در دائره وجود تحقق پیدا کند. آن وقت مفاد این فقره از آیه شریفه این می شود: «لا- يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا- مَا» (ما) اینجا مفعول به می شود، مکلف به می شود یعنی «الا- بفعل وجوبی او عدمی» که این فعل را خداوند ایتاء کرده، یعنی قدرتش را خداوند عنایت کرده، «و اقداره الله تعالی فعلاً او ترکاً».

نتیجه این می شود که مفاد آیه شریفه این است که خداوند، تکلیف به غیر مقدور نمی کند

در مقابل آنهایی که تکلیف به غیر مقدر را جایز می دانند. این آیه می تواند در مقابل آنها دلیل واقع بشود. خداوند هیچ نفسی را تکلیف نمی کند الا- به یک عملی که قدرت آن عمل را خودش در اختیار مکلف گذاشته و اگر در یک زمانی، قدرتی وجود نداشت شما کشف کنید که تکلیف الهی هم وجود ندارد. پس مفاد آیه شریفه روی این احتمال سوم این است که تکلیف به غیر مقدر از ناحیه خداوند صادر نمی شود، اگر عقلاً هم قبیح باشد همان طوری که گفتیم: مفاد آیه اولی، قبح عقاب بلا- بیان است، روی این احتمال هم مفاد این آیه شریفه، قبح تکلیف به غیر مقدر می شود، یعنی خداوند تبارک و تعالی همان مقطوع عقلیه را تأیید می فرماید.

پرسش:

۱ - کیفیت تمسک به آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» را برای اثبات براءت توضیح دهید.

۲ - احتمالات موجوده در معنای آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» را بیان کنید.

۳ - نتیجه احتمال سوم در معنای آیه چیست؟

ص: ۶۲۰

فهرست کتاب

کتاب القطع ۵

حجیت قطع قَطَّاع ۵

درس شصت و ششم ۷

کفایت احتیاط در مقام عمل ۷

کفایت احتیاط در باب توصلیات ۸

بررسی کفایت احتیاط در باب معاملات ۹

معنای اعتبار جزم در باب معاملات ۹

بررسی احتیاط در باب عبادات ۱۰

درس شصت و هفتم ۱۳

لزوم تشریح از احتیاط در عبادات ۱۳

عدم تفصیل در حرمت تشریح ۱۴

معنای احتیاط در باب عبادات ۱۴

نسبت بین احتیاط و تشریح ۱۵

معنای بحث در جواز احتیاط در محل بحث ۱۶

تشابه محل بحث به باب اجتماع امر و نهی ۱۷

درس شصت و هشتم ۱۹

اعتبار قصد وجه و قصد تمییز در عبادات ۱۹

معنای قصد وجه ۱۹

عدم تطبیق دلیل با مدعای مستدل ۲۰

فرق بین قصد وجه و قصد تمییز ۲۱

لزوم دور از اخذ قصد قربت در متعلق امر نزد محقق خراسانی ۲۲

تمسک به اطلاق مقامی ۲۳

اعتبار قصد قربت در عبادات و فرق آن با قصد وجه و تمییز ۲۴

درس شصت و نهم ۲۶

حقیقت معنای اطاعت ۲۶

حقیقت اطاعت از نظر عقل ۲۶

عدم کفایت امثال علمی اجمالی در صورت دخالت انبعاث در معنای اطاعت ۲۷

معنای اطاعت در باب توصیلات از نظر عقل ۲۸

دخالت بعث در معنای اطاعت از نظر وجود واقعی یا علمی ۲۹

عدم کفایت وجود علمی بعث برای انبعاث مکلف ۲۹

درس هفتادم ۳۲

مراتب چهارگانه اطاعت یا امثال ۳۲

امثال تفصیلی ۳۲

ص: ۶۲۳

امثال علمی اجمالی ۳۳

امثال ظنی ۳۳

امثال احتمالی ۳۴

ترتیب مراتب چهارگانه امثال از نظر عقل ۳۴

عدم تقدم امثال تفصیلی بر امثال علمی اجمالی ۳۶

احتمال لعب به امر مولا در احتیاط ۳۶

انتخابی بودن کیفیت عبادت از نظر عبد ۳۷

کتاب الظن ۳۹

درس هفتاد و یکم ۴۱

امکان تعبد به ظن ۴۱

بررسی امکان تعبد به ظن ۴۱

معنای امکان ۴۲

دلیل مشهور بر امکان تعبد به ظن ۴۳

اشکال «عدم الوجدان لا يدل علی عدم الوجود» و جواب آن ۴۴

عدم ثبوت بنای ابتدایی عقلا بر امکان اشیاء ۴۴

عدم وجود دلیل قطعی بر حجیت بنای عقلا در مقام ۴۵

عدم ترتیب ثمره بر محل بحث ۴۶

درس هفتاد و دوم ۴۸

کلام محقق نائینی (ره) در امکان تشریحی ۴۸

برگشت امکان تشریحی به امکان ذاتی و امکان وقوعی ۴۹

عدم تلازم بین امکان شیء با وقوع آن ۵۱

کفایت وقوع تعبد به ظن برای اثبات امکان آن ۵۲

درس هفتاد و سوم ۵۴

دلیل اول (ابن قبه) بر امتناع تعبد به ظن ۵۵

معنای ملازمه بین اخبار عن الله با اخبار عن الرسول ۵۵

فرق بین اخبار عن الله با اخبار عن الرسول ۵۶

عدم جواز تمسک به اجماع در مسائل عقلیه ۵۷

برگشت حجیت اجماع منقول به حجیت خبر واحد ۵۸

درس هفتاد و چهارم ۶۰

لزوم تحلیل حرام و تحریم حلال از عمل به ظن ۶۰

توالی فاسد عمل به خیر واحد ۶۱

لزوم اجتماع مثلین یا ضدین از عمل به خبر واحد ۶۲

عدم تصور تضاد و تماثل در امور اعتباریه ۶۳

عدم تلازم بین جعل حجیت با جعل حکم ۶۴

درس هفتاد و پنجم ۶۶

لزوم القاء در مفسده و تفویت مصلحت از تعبد به ظن ۶۶

ص: ۶۲۴

تبعیت احکام از مصالح و مفاسد ۶۸

نحوه جعل حجیت برای خبر واحد ۶۹

عدم لزوم القاء در مفسده و تفویض مصلحت طبق بعضی از مبانی ۷۰

مصلحت سلوکیه ۷۱

درس هفتاد و ششم ۷۳

انفتاح باب علم ۷۳

توقف کلام (ابن قبه) بر انفتاح باب علم نزد محقق نائینی (ره) ۷۴

لزوم تأیید حکم عقل به وجوب احتیاط از طرف شارع ۷۵

جواب از کلام (ابن قبه) در صورت انفتاح باب علم ۷۵

عدم امکان حصول احکام از طریق علم حتی در زمان حاضر ۷۶

مشکلات دسترسی به ائمه برای بیان احکام ۷۷

ارجاع دادن ائمه مردم را به بعضی از روایات ۷۸

درس هفتاد و هفتم ۸۰

تعبد به ظن در حال انسداد باب علم ۸۰

حکم عقل به لزوم احتیاط در حال انسداد باب علم ۸۱

دوران امر بین وجوب احتیاط و خروج بیشتر مردم از دین ۸۱

حکم عقل به عدم لزوم احتیاط تام در حال انسداد ۸۲

تسلیم شیخ انصاری (ره) نسبت به اشکال (ابن قبه) در حال انفتاح باب علم ۸۳

زمان انسداد باب علم و مصلحت سلوکیه شیخ ۸۴

درس هفتاد و هشتم ۸۶

تصحیح تعبّد به امارات از طریق تصویب اشعری ۸۶

تصحیح تعبّد به امارات از طریق تصویب معتزلی ۸۷

تصحیح تعبّد به امارات از طریق مصلحت سلوکیه ۸۹

عدم وجود طریقه خاص برای شارع در افهام مقصود خود ۹۰

ملاک مراجعۀ عقلا به خبر واحد ۹۱

درس هفتاد و نهم ۹۳

حقیقت عمل به اماره ۹۳

تشابه محل بحث به بحث تقلید در لزوم استناد عمل به اماره ۹۴

مجزی نبودن اماره در صورت کشف خلاف ۹۶

عدم اعتبار مصلحت سلوکیه نزد عقلا ۹۷

درس هشتادم ۹۹

اشکال لزوم اجتماع حبّ و بغض از تعبّد به خبر واحد ۹۹

مراتب احکام شرعیه ۱۰۰

خارج بودن مرتبۀ اقتضا از مراتب حکم ۱۰۲

متأخر بودن مرتبۀ اقتضا از مراتب حکم ۱۰۲

متأخر بودن مرتبۀ تنجّز از اصل حکم ۱۰۳

خالی نبودن حکم از بعث و زجر ۱۰۳

درس هشتاد و یکم ۱۰۶

روش شارع مقدس در مقام تقنین ۱۰۶

فرق بین اراده استعمالیه و اراده جدیه ۱۰۸

معنای حکم انشائی و حکم فعلی ۱۰۸

برگشت دادن حکم انشائی به قضیه حقیقه ۱۱۰

اشکالات برگشت دادن حکم انشائی به قضیه حقیقه ۱۱۱

درس هشتاد و دوم ۱۱۳

فرق بین حکم انشائی و حکم فعلی ۱۱۳

عدم تطبیق قضایای حقیقه بر احکام غیر خطابی ۱۱۴

قلمرو اراده جدیه در احکام انشائیه ۱۱۵

اشکال اجتماع اراده و کراهت ۱۱۷

راه حل اجتماع اراده و کراهت ۱۱۷

درس هشتاد و سوم ۱۱۹

جمع بین حکم ظاهری و واقعی ۱۱۹

لازمه ترک تعبد به ظن ۱۲۰

ملاک عمل عقلا به خبر ثقه ۱۲۱

طریقه مرحوم شیخ (ره) برای جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی ۱۲۳

بقای فعلیت حکم واقعی ۱۲۴

تشابه محل بحث با بحث ترتب ۱۲۴

درس هشتاد و چهارم ۱۲۷

انکار حکم ظاهری در کلام محقق خراسانی (ره) ۱۲۷

عدم جعل تأسیسی از طرف شارع برای امارات ۱۲۸

استناد تجویز ترک واقع به شارع ۱۲۹

تغایر موضوع حکم ظاهری و حکم واقعی از نظر مرحوم فشارکی (ره) ۱۳۰

عدم دخالت حالات متأخره از حکم در حکم شرعی ۱۳۱

درس هشتاد و پنجم ۱۳۴

مناقشه مبنایی در کلام مرحوم فشارکی ۱۳۴

امکان تعلق امر به قصد قربت ۱۳۵

مقتضای مبنای ما در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی ۱۳۷

خلط بین وجود خارجی و وجود ذهنی ۱۳۸

مبنایی بودن بحث جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی ۱۳۹

درس هشتاد و ششم ۱۴۰

لزوم انقلاب شک به علم از تأخر مشکوک از شک ۱۴۰

اشکال تأخر قطع از حکم مقطوع ۱۴۲

لازمه عدم امکان اهمال در مقام ثبوت ۱۴۳

ص: ۶۲۶

اشکال لزوم تصویب ۱۴۵

درس هشتاد و هفتم ۱۴۷

کیفیت جمع بین حکم ظاهری و واقعی از نظر محقق نائینی (ره) ۱۴۷

جمع بین حکم ظاهری و واقعی در مورد طرق و امارات ۱۴۸

وضعیه بودن حجیت و طریقت ۱۴۹

ملاک عمل عقلا به امارات معتبره ۱۵۰

مشابَهت قطع و امارات در جوّ شرع ۱۵۱

درس هشتاد و هشتم ۱۵۳

بررسی کلام نائینی (ره) در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در طرق و امارات ۱۵۴

عدم ارتباط کاشفیت امارات به شارع ۱۵۵

بطلان مقایسه ظن معتبر با قطع ۱۵۶

فرق بین طریقت قطع و طریقت امارات ۱۵۷

راه جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول ۱۵۷

درس هشتاد و نهم ۱۶۰

جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول محرزّه نزد محقق نائینی (ره) ۱۶۰

برگشت اشکال جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول محرزّه ۱۶۱

عدم توقف اشکال اجتماع حکم ظاهری و واقعی روی کلمه حکمین ۱۶۲

اشکال جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول غیر محرزّه ۱۶۳

کیفیت جمع بین حکم ظاهری و واقعی در اصول غیر محرزّه ۱۶۴

کسر و انکسار شارع نسبت به مصالح در جمع بین حکم ظاهری و واقعی ۱۶۵

دو اعتبار داشتن شك در حكم واقعى از نظر محقق نائينى (ره) ۱۶۷

عدم منافات ايجاب احتياط با حكم واقعى ۱۶۹

مقتضای واقعى حديث رفع از نظر محقق نائينى (ره) ۱۷۰

تشابه حديث رفع با قاعده قبح عقاب بلا بيان ۱۷۰

جمع بين حكم واقعى با قاعده حليت ۱۷۱

درس نود و يكم ۱۷۴

اشكال دو اعتبار داشتن شك در حكم واقعى ۱۷۵

معناى تقدم و تأخر رتبى ۱۷۵

لزوم ملاك داشتن تقدم و تأخر نزد فلاسفه ۱۷۶

عدم منتفى شدن ايجاب احتياط در صورت تطابق آن با واقع ۱۷۷

اشكال اساسى در جمع بين حكم واقعى و قاعده حليت و طهارت ۱۷۸

درس نود و دوم ۱۸۱

راه حل اجتماع حكم ظاهرى و واقعى از طريق رعايت اهم و مهم ۱۸۱

لزوم احتياط در شبهات و اشكالات آن ۱۸۲

مسلك عقلا در طرق و امارات ۱۸۲

اتحاد طریقه شارع با مسلک عقلا ۱۸۳

لازمه همیشگی بودن دین اسلام ۱۸۴

برگشت به بحث امکان تعبد به امارات ظنیه ۱۸۵

درس نود و سوم ۱۸۷

استدلال به قرآن برای اثبات حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه ۱۸۷

معنای اذن در آیه شریفه مورد بحث ۱۸۸

استدلال به روایات برای اثبات حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه ۱۸۸

ادعای بداهت حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه ۱۸۹

تمسک به عقل برای اثبات حرمت تعبد به ظن مشکوک الحجیه ۱۹۰

عدم تطبیق مدعای شیخ با دلیلشان ۱۹۰

تفکیک بین حجیت و عدم جواز استناد به شارع ۱۹۱

درس نود و چهارم ۱۹۴

تسامحی بودن استعمال کلمه حجیت درباره ظن انسدادی بنا بر حکومت ۱۹۵

معنای حجیت شک قبل الفحص در باب براءت ۱۹۷

معنای حجیت ایجاب احتیاط نزد اخباریین ۱۹۸

عدم حجیت شک و برگشت حجیت به علم اجمالی ۱۹۸

درس نود و پنجم ۲۰۰

تمسک به استصحاب عدم حجیت برای اثبات حرمت تعبد به ظن ۲۰۰

اشکال شیخ (ره) به استصحاب عدم حجیت ۲۰۱

عدم نیاز به اثر شرعی با وجود حکم شرعی در استصحاب ۲۰۲

عدم اختصاص استصحاب در احکام شرعی به احکام خمس ۲۰۳

تقسیم اشیاء از نظر اثر آنها ۲۰۴

تقدّم استصحاب عدم حجیت بر قاعده حرمت اسناد الی الله بغير علم ۲۰۵

درس نود و ششم ۲۰۷

جمع بین کلام مرحوم آخوند و مرحوم شیخ در استصحاب عدم حجیت ۲۰۷

حقیقت تشریح ۲۰۸

معنای اسناد «ما لم یعلم من الله الی الله» و فرق آن با تشریح ۲۰۹

بررسی اماره مشکوکه الحجیه از جهت اسناد الی الله ۲۱۰

بررسی اماره مشکوکه الحجیه از جهت تشریح بودن ۲۱۱

درس نود و هفتم ۲۱۳

حجیت ظواهر کلمات شارع ۲۱۳

عدم منجزیت و معذرت اماره مشکوکه الحجیه ۲۱۴

مقتضای مراجعه به عقل نسبت به اماره مشکوکه الحجیه ۲۱۴

اثبات حجیت ظواهر کلمات شارع ۲۱۵

خصوصیت کتاب الله ۲۱۶

اتکای عقلا بر ظواهر کلمات در تمام امورشان ۲۱۸

ص: ۶۲۸

درس نود و هشتم ۲۲۰

دلالات الفاظ ۲۲۰

انواع دلالات الفاظ ۲۲۱

دلالت تصویری و شروط آن ۲۲۱

دلالت تصدیقیه و خصوصیات چهارگانه آن ۲۲۲

عدم اشتمال کلام بر قرینه متصله ۲۲۳

تفکیک بین اراده استعمالیه با اراده جدیه ۲۲۴

عدم اشتمال کلام بر قرینه منفصله ۲۲۵

درس نود و نهم ۲۲۷

اثبات اصل صدور روایات از معصومین (علیهم السلام) ۲۲۷

عدم اشکال در صدور کتاب الله ۲۲۷

فهم مراد استعمالی الفاظ ۲۲۹

فهم جهت صدور روایات ۲۳۰

فرق بین هزل و تقیه ۲۳۰

اثبات تطبیق اراده استعمالیه با اراده جدیه ۲۳۱

درس یکصد و سه ۲۳۳

مقتضای اصل در شك در مراد استعمالی متکلم ۲۳۳

فرق بین مبنای مشهور و مقتضای تحقیق در شك در مراد استعمالی ۲۳۴

بررسی جریان اصاله عدم القرینه ۲۳۵

خلط بین مراد جدی و مراد استعمالی در کلام محقق خراسانی (ره) ۲۳۶

بررسی معنای اصالة الظهور ۲۳۷

خصوصیت کلمات معصومین از نظر جریان اصول لفظیه ۲۳۸

درس یکصد و یکم ۲۴۰

عدم تفاوت بین افاده ظن شخصی به مراد متکلم و عدم افاده ۲۴۰

عدم تفاوت بین ظواهر کتاب و ظواهر روایات معصومین ۲۴۱

مقتضای مراجعه به عقلا در فهم ظهورات کلمات ۲۴۱

دلیل اختصاص ظهورات به من قصد افهامه ۲۴۳

احتمال وجود قرینه حالیه برای من قصد افهامه ۲۴۴

درس یکصد و دوم ۲۴۷

عدم فرق بین «من قصد افهامه» و غیر آن از نظر بنای عقلا ۲۴۷

مؤید فقهی برای عدم فرق بین «من قصد افهامه» و غیر آن ۲۴۸

خلط بین مخاطب و «من قصد افهامه» ۲۴۹

هدف ائمه در افهام همه، حتی آیندگان ۲۵۱

بررسی حجیت ظواهر کتاب الله ۲۵۲

درس یکصد و سوم ۲۵۴

اتحاد رویه شارع در تفهیم و تفهم با مردم ۲۵۴

ص: ۶۲۹

لازمه کتاب هدایت بودن قرآن و اتحاد شارع با مردم در تفهیم و تفهم ۲۵۵

ظاهر بودن الفاظ قرآن لازمه معجزه بودن آن ۲۵۶

بدیهی بودن ظهور آیات تحدی ۲۵۷

ملازم بودن تحدی با فهم ظهورات ۲۵۸

درس یکصد و چهارم ۲۶۱

تمسک به روایات برای اثبات حجیت ظواهر کتاب ۲۶۱

روایات آمره به عرضه اخبار بر قرآن ۲۶۳

خروج عام و خاص و مطلق و مقید از دائره مخالفت با ظهور ۲۶۴

توجیه حجیت کلام ائمه در صورت مخالفت با ظاهر قرآن ۲۶۵

استشهاد ائمه به ظاهر قرآن ۲۶۶

درس یکصد و پنجم ۲۶۹

ادله اخباریین بر انکار حجیت ظواهر کتاب ۲۶۹

روایات ناهیه از تفسیر قرآن به رأی ۲۶۹

خروج حمل لفظ بر معنای ظاهرش از تفسیر ۲۷۰

معنای تفسیر به رأی ۲۷۱

استدلال به قرآن برای انکار حجیت ظواهر آن ۲۷۲

عدم شمول کلمه متشابه نسبت به حمل لفظ بر معنای ظاهرش ۲۷۳

بطلان تمسک به ظاهر کتاب برای بطلان حجیت ظاهر آن ۲۷۴

درس یکصد و ششم ۲۷۶

اشتمال قرآن بر مطالب عالیه و غامضه ۲۷۶

برخورد ائمه با مدعیان تفسیر و فهم قرآن ۲۷۷

شرط عمل به ظاهر قرآن ۲۷۸

قابل فهم بودن کثیری از قرآن برای اکثر مردم ۲۷۹

اختصاص فهم تمام خصوصیات قرآن به ائمه معصومین (علیهم السلام) ۲۸۰

درس یکصد و هفتم ۲۸۲

وجود علم اجمالی به مخصّصات و مقتیّدات برای قرآن ۲۸۲

ادعای تحریف قرآن ۲۸۳

انکار محققین شیعه نسبت به مسأله تحریف قرآن ۲۸۵

اختلاف قراءات قرآن و عدم حجیت آن ۲۸۶

الاجماع ۲۸۹

درس یکصد و هشتم ۲۹۱

حجیت اجماع ۲۹۱

بررسی حجیت اجماع منقول به خبر واحد ۲۹۱

سرّ قرار دادن اجماع در ردیف ادله اربعه ۲۹۲

دلیل عامه بر حجیت اجماع ۲۹۳

تأمّل در حجیت خبر واحد در موضوعات ۲۹۴

ص: ۶۳۰

معنای «لا تجتمع» طبق مناسبت حکم و موضوع ۲۹۵

درس یکصد و نهم ۲۹۸

کیفیت کشف اجماع از موافقت معصوم ۲۹۸

کشف رأی معصوم از طریق اجماع دخولی ۲۹۹

عدم زیان مخالفت معلوم الحال ها به اجماع دخولی ۳۰۰

اجماع تشرّفی ۳۰۱

درس یکصد و دهم ۳۰۶

خصوصیت اجماع لطفی ۳۰۶

معنای قاعده لطف ۳۰۷

عدم وجوب لطف بر امام معصوم (علیه السلام) ۳۰۸

کشف اجماع از وجود دلیل معتبر نزد مجمعین ۳۱۰

نرسیدن دلیل معتبر به دست متأخرین ۳۱۱

امکان عدم تمامیت دلیل معتبر قدما نزد متأخرین ۳۱۱

درس یکصد و یازدهم ۳۱۳

ملازمه عادیه بین قول مرئوسین و رضایت رئیس ۳۱۳

ملازمه عادیه بین قول علما و رضایت معصوم (علیه السلام) ۳۱۴

اشکال نائینی (ره) بر وجود ملازمه عادیه بین قول امام و علما و پاسخ آن ۳۱۵

تقسیم مسائل فقهیه نزد مرحوم آقای بروجردی ۳۱۶

قبول ملازمه عادیه بین قول علما و رضایت معصوم در مسائل اصلیه ۳۱۷

درس یکصد و دوازدهم ۳۲۰

بررسی شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به نقل اجماع ۳۲۰

محدودیت بنای عقلا در عمل به خبر ثقه ۳۲۲

خصوصیت بنای عقل در عمل به خبر ثقه ۳۲۳

عدم احراز بنای عقلا در عمل به اخبار غیر متعارفه ۳۲۵

عدم شمول بنای عقلا نسبت به نقل اجماع ۳۲۶

درس یکصد و سیزدهم ۳۲۷

مقتضای رجوع به بنای عقلا در حجیت اجماع منقول ۳۲۷

انواع نقل اجماع از نظر نقل سبب و مسبب ۳۲۸

قسم نقل اجماع به صورت نقل سبب ۳۲۹

شمول بنای عقلا نسبت به نقل سبب در نقل اجماع ۳۳۰

اختلاف ناقل و منقول الیه در مقدار سببیت سبب در کشف قول امام (علیه السلام) ۳۳۱

اشکال محقق اصفهانی ره در صورت نقل جزء سبب ۳۳۱

عدم لزوم تمام العله برای مدلول های التزامی ۳۳۲

شهرت فتوایی، عملی و روایی ۳۳۵

درس یکصد و چهاردهم ۳۳۷

حجیت شهرت فتوایی و عملی ۳۳۷

نسبت بین شهرت رواییه و شهرت فتوائیه ۳۳۸

معنای شهرت فتوائیه ۳۳۹

کیفیت تمسک به مقبوله ابن حنظله برای حجیت شهرت فتوائیه ۳۴۰

بررسی معنای «المجمع علیه» در مقبوله ابن حنظله ۳۴۱

قرائن بر مراد نبودن شهرت فتوائیه در مقبوله ابن حنظله ۳۴۲

درس یکصد و پانزدهم ۳۴۴

مقتضای تعلیل در مقبوله عمر بن حنظله ۳۴۴

کاربرد شهرت رواییه ۳۴۵

اشکال تصور تعارض دو شهرت من حیث الفتوی ۳۴۶

کیفیت تصور دو شهرت متعارض من حیث الفتوی ۳۴۷

اشکال وجود روایت در شهرت فتوائیه ۳۴۸

اشعار وصف به علیت ۳۴۹

القاء خصوصیت از شهرت رواییه ۳۵۰

درس یکصد و شانزدهم ۳۵۲

شمول مقبوله ابن حنظله نسبت به شهرت فتوائیه ۳۵۲

استفاده حجیت شهرت فتوائیه از مقبوله عمر بن حنظله ۳۵۳

مقدار کاربرد مقبوله ابن حنظله نسبت به کتب فقهی قدما ۳۵۴

توسعه حجیت شهرت نسبت به شهرت فتوائیه نزد متأخرین ۳۵۵

خصوصیت تعلیل مقبوله ابن حنظله نزد محقق نائینی ۳۵۶

درس یکصد و هفدهم ۳۵۹

علم و اطمینان و «لا ریب فیہ» عرفی ۳۶۰

عدم استفاده عموم از الف و لام «المجمع علیہ» ۳۶۰

تمسک به اولویت شهرت فتوائیه و عدم تمامیت آن ۳۶۳

حجیت خبر واحد ۳۶۵

درس یکصد و هیجدهم ۳۶۷

حجیت خبر واحد ۳۶۷

اقسام ثلاثه خبر ۳۶۸

دخول خبر مستفیض در بحث خبر واحد ۳۶۹

کیفیت اصولی بودن بحث از مسأله خبر واحد ۳۷۰

توجیه صاحب فصول برای اصولی دانستن بحث خبر واحد ۳۷۱

مقدم بودن بحث از دلالت دلیل بر بحث از خود دلیل ۳۷۱

توجیه مرحوم شیخ ره برای اصولی دانستن بحث خبر واحد ۳۷۲

خروج ثبوت تکوینی سنت از محل نزاع ۳۷۳

درس یکصد و نوزدهم ۳۷۵

تمسک منکرین حجیت خبر واحد به قرآن ۳۷۶

ص: ۶۳۲

عدم اختصاص آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ» به امور اعتقادی ۳۷۷

تخصیص آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» به ادله حجیت خبر واحد ۳۷۸

عدم ابای آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» از تخصیص ۳۷۹

درس یکصد و بیستم ۳۸۲

ورود و حکومت، تخصیص و تخصص ۳۸۲

ورود ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه از اتباع ظن ۳۸۲

معنای تخصیص ۳۸۳

معنای تخصص ۳۸۳

معنای ورود و فرق آن با حکومت ۳۸۴

معنای حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر ۳۸۵

فرق بین حکومت و تخصیص ۳۸۶

درس یکصد و بیست و یکم ۳۸۹

ورود ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه از اتباع غیر علم ۳۸۹

معنای علم مأخوذ در آیات ناهیه از اتباع غیر علم ۳۹۰

قطعی بودن خبر واحد از بعد دلیل حجیت آن ۳۹۱

تخصص داشتن ادله حجیت خبر واحد نسبت به آیات ناهیه ۳۹۳

جدا کردن ادله حجیت خبر واحد از حیث تقدّم بر آیات ناهیه ۳۹۳

درس یکصد و بیست و دوم ۳۹۶

کیفیت تقدّم ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه نزد محقق نائینی (ره) ۳۹۶

عدم استفاده القای احتمال خلاف از ادله حجیت خبر واحد ۳۹۸

مقتضای حجیت امارات نزد شارع ۳۹۹

درس یکصد و بیست و سوم ۴۰۱

علت رجوع عقلا به خبر ثقه ۴۰۱

عدم لزوم دور از رادعیت آیات ناهیه نسبت به سیره عقلا ۴۰۲

تصور دور در صورت مخصص بودن سیره نسبت به آیات ناهیه ۴۰۳

فرق بین رادعیت و مخصصیت سیره نسبت به آیات ناهیه ۴۰۳

عدم تصور حکومت سیره نسبت به آیات ناهیه ۴۰۴

درس یکصد و بیست و چهارم ۴۰۶

ادله منکرین حجیت خبر واحد ۴۰۶

تمسک منکرین حجیت خبر واحد به روایات ۴۰۶

عدم امکان تمسک به خبر واحد برای نفی حجیت خبر واحد ۴۰۷

لازمه تواتر اجمالی ۴۰۸

معنای مخالفت خبر با کتاب الله ۴۰۸

جمع بین اخبار ناهیه از عمل به خبر واحد ۴۱۰

تمسک منکرین حجیت خبر واحد به اجماع ۴۱۱

جواب از تمسک منکرین حجیت خبر واحد به اجماع ۴۱۱

ص: ۶۳۳

تمسک منکرین حجیت خبر واحد به عقل ۴۱۲

درس یکصد و بیست و پنجم ۴۱۴

ادله قائلین به حجیت خبر واحد ۴۱۴

تمسک قائلین حجیت خبر واحد به کتاب ۴۱۴

تمسک به مفهوم وصف در آیه نبأ برای حجیت خبر واحد ۴۱۵

عدم تمامیت تمسک به مفهوم وصف در آیه نبأ ۴۱۷

عدم استفاده شدن علیت منحصره در مفهوم وصف ۴۱۸

فرق بین مفهوم شرط و مفهوم وصف ۴۱۸

درس یکصد و بیست و ششم ۴۲۰

احترازی بودن، اصل در قیود ۴۲۰

معنای احترامی بودن قید ۴۲۱

تمسک به مفهوم شرط در آیه نبأ ۴۲۲

شرط مفهوم داشتن قضیه شرطیه ۴۲۲

شبه بودن آیه نبأ به مثال «ان رزقت ولدا فاختنه» ۴۲۳

کیفیت تصور مفهوم شرط در آیه نبأ نزد محقق خراسانی ۴۲۴

عدم ظهور آیه در کلام محقق خراسانی ۴۲۵

درس یکصد و بیست و هفتم ۴۲۷

کلام محقق نائینی (ره) در تأیید مفهوم داشتن آیه نبأ ۴۲۷

عدم ظهور آیه در اعطای ضابطه کلیه ۴۲۸

اشکال تعدد جزاء عند تعدد شرط در آیه نبأ ۴۳۰

درس یکصد و بیست و هشتم ۴۳۳

اشتراک خبر عادل و فاسق در علت مذکور در آیه نبأ ۴۳۴

علت ذکر کلمه فاسق در آیه نبأ ۴۳۵

جواب از اشکال ذکر علت در قضیه شرطیه در آیه نبأ ۴۳۶

تقدم مفهوم بر عمومیت علت ۴۳۷

مانعیت علت از انعقاد مفهوم ۴۳۸

جلوگیری از لزوم لغویت در مفهوم ۴۳۸

خروج نبأ علم آور از آیه نبأ و مفهوم نداشتن آیه در صورت تعارض ۴۳۹

درس یکصد و بیست و نهم ۴۴۱

حکومت مفهوم آیه نبأ بر تعلیل آیه نزد محقق نائینی (ره) ۴۴۱

عدم تلازم بین حجیت و علم تبعیدی بودن چیزی ۴۴۳

ملاک عمل عقلا به خبر ثقه ۴۴۴

اشکال در اصل ثبوت مفهوم برای آیه نبأ ۴۴۴

لزوم دور از تقدم مفهوم بر علت نزد محقق اصفهانی (ره) ۴۴۶

درس یکصد و سی ام ۴۴۸

معنا کردن جهالت در آیه نبأ به سفاهت ۴۴۸

ص: ۶۳۴

شهادت کتب لغت و آیه بر معنای جهالت ۴۴۹

استعمال جهل در مقابل عقل در لسان شارع ۴۴۹

حصول تبیین با قیام بینه مقام علم ۴۵۱

اشکال خروج مورد از حکم در صورت مفهوم داشتن آیه نبأ ۴۵۲

درس یکصد و سی و یکم ۴۵۵

جواب محقق نائینی (ره) از اشکال خروج آیه نبأ از مورد خودش ۴۵۵

معنای اتحاد قضیه مفهومی و منطوقیه در موضوع ۴۵۶

ملاک بودن عمل کردن به خبر فاسق برای ملامت در آیه نبأ ۴۵۷

حجیت قول عادل در موضوعات نزد عقلا ۴۵۸

عدم فرق بین خبر عادل در موضوعات و احکام در زمان نزول آیه نبأ ۴۵۹

درس یکصد و سی و دوم ۴۶۲

اختصاص داشتن نبأ به امور خطیره و مهمه ۴۶۲

استعمال نبأ در مطلق خبر ۴۶۳

دخول مقام در امور مهمه ۴۶۴

اهمیت مطالعه و تدبّر در قرآن ۴۶۴

درس یکصد و سی و سوم ۴۶۶

اشکالات عمومی به مطلق ادله حجیت خبر واحد ۴۶۶

اشکال تعارض آیات ناهیه از اتباع غیر علم با ادله حجیت خبر واحد ۴۶۶

لزوم عدم حجیت خبر واحد از ادله حجیت خبر واحد ۴۶۷

تعارض بین اجماع سید مرتضی (ره) و اجماع شیخ (ره) بر حجیت خبر واحد ۴۶۸

لازم آمدن عدم حجیت خبر سید از خود خبر سید مرتضی ۴۶۹

تقدیم عمل به تمام اخبار بر عمل به خبر سید ۴۶۹

عدم انحصار بین عمل به خبر سید و عمل به بقیه اخبار ۴۷۰

درس یکصد و سی و چهارم ۴۷۳

جواب مرحوم آخوند(ره) از اشکال شمول خبر سید نسبت به خود خبر سید ۴۷۳

اجماع سید بر عدم حجیت مطلق خبر واحد ۴۷۴

عدم شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به اخبار مع الواسطه ۴۷۵

عدم انصراف ادله حجیت خبر واحد از اخبار مع الواسطه ۴۷۶

عدم وجود واسطه زیاد بین صاحبان کتب اربعه و ائمه معصومین(علیه السلام) ۴۷۷

اختصاص انصراف به ادله لفظیه ۴۷۸

درس یکصد و سی و پنجم ۴۸۰

عدم شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به اخبار مع الواسطه ۴۸۰

عدم لزوم حکم شرعی بودن یا موضوع حکم شرعی بودن خبر ۴۸۲

منتهی شدن اخبار مع الواسطه به قول الامام ۴۸۳

شرط موضوع خارجی در صورت مخبربه واقع شدن ۴۸۴

لزوم استحاله از بودن «صدق العادل» اثر شرعی برای خودش ۴۱۵

ص: ۶۳۵

درس یکصد و سی و ششم ۴۸۷

جواب مرحوم نائینی (ره) از تقریب سوم اشکال اخبار مع الواسطه ۴۸۷

عدم اختصاص جواب مرحوم نائینی (ره) به مبنای خودشان ۴۸۹

وجوب تقدّم موضوع بر حکم ۴۹۰

وجود اقرار بر اقرار و بینه بر بینه در فقه ۴۹۲

بودن ادله حجیت خبر واحد بنحو قضیه حقیقه ۴۹۲

اسقاط وسائط اخبار در نظر عرف ۴۹۳

درس یکصد و سی و هفتم ۴۹۵

استدلال به آیه نفر ۴۹۵

کیفیت استدلال به آیه نفر برای حجیت خبر واحد ۴۹۵

معنای استفهام و لیت و لعل درباره خداوند تعالی ۴۹۶

داعی انشای لیت و لعل درباره خداوند متعال ۴۹۸

طریقه استفاده و وجوب حذر از آیه نفر نزد محقق خراسانی (ره) ۴۹۸

درس یکصد و سی و هشتم ۵۰۱

ملازمه بین محبوبیت حذر و وجوب آن ۵۰۱

استفاده و وجوب حذر از لولای تحضیضیه ۵۰۳

کیفیت استفاده اطلاق و وجوب حذر به دنبال انذار ۵۰۴

کیفیت استفاده حجیت خبر واحد فی الجمله از آیه نفر ۵۰۴

لزوم برگشت اجماع مرکب به اجماع بر عدم فصل ۵۰۵

عدم ملازمه بین رجحان حذر و وجوب آن ۵۰۷

درس یکصد و سی و نهم ۵۰۹

طریقه استفاده و جوب از «لعلهم یحذرون» ۵۰۹

عدم امکان تعلق خطاب به امور نفسانیه ۵۱۰

امکان اراده حذر قلبی از «لعلهم یحذرون» ۵۱۱

لزوم دقت بیشتر در آیات قرآن ۵۱۲

معنای متناسب با ظاهر آیه نفر ۵۱۳

تفسیر منقول از ابن عباس درباره آیه نفر و دلیل ضعف آن ۵۱۴

درس یکصد و چهلم ۵۱۶

طریقه استفاده و جوب انذار در نظر محقق نائینی (ره) ۵۱۷

تمسک به اصاله العموم و اصاله الاطلاق و فرق آن ۵۱۸

عدم استفاده اطلاق و جوب قبول قول منذر از آیه نفر ۵۲۰

اصاله حمل المتکلم علی مقام البیان ۵۲۱

درس یکصد و چهل و یکم ۵۲۳

طریقه اثبات اطلاق و جوب تحذر در آیه نفر ۵۲۳

معنای اصل در مقام بیان بودن متکلم ۵۲۴

بررسی معنای آیه نفر با توجه به سیاق آن ۵۲۴

معنای تحذّر و معنای مناسب آن با آیه ۵۲۶

نفسانی بودن تحذّر ۵۲۷

شاهد بر عدم اطلاق وجوب حذر در آیه نفر ۵۲۸

استدلال به آیه نفر بر وجوب معرفت امام ۵۲۹

درس یکصد و چهل و دوم ۵۳۰

استدلال به آیه ذکر بر حجیت خبر واحد ۵۳۰

تمسک به آیه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» برای حجیت خبر واحد ۵۳۰

اختصاص آیه ذکر به مسائل اعتقادی ۵۳۱

احتمال ثبوت نبوت به خبر واحد ۵۳۱

دلالت آیه بر تحصیل علم و عدم کفایت ظن ۵۳۲

احتمال کفایت علم تعبّدی نزد محقق اصفهانی (ره) ۵۳۳

عدم تناسب علم تعبّدی با علم وجدانی در «إِنَّ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ۵۳۴

بعد مسأله تعبّد در ما نحن فيه ۵۳۴

درس یکصد و چهل و سوم ۵۳۷

تمسک به روایات برای حجیت خبر واحد ۵۳۷

کیفیت تمسک به اخبار علاجیه برای حجیت خبر واحد ۵۳۷

تمسک به روایات آمره به رجوع به ثقات ۵۳۸

روایات آمره به رجوع به افراد خاص ۵۳۸

روایات آمره به ضبط و حفظ احادیث ۵۳۹

اشکال تمسک به اخبار برای حجیت خبر واحد ۵۳۹

تواتر لفظی، معنوی، اجمالی ۵۴۰

درس یکصد و چهل و چهارم ۵۴۲

انکار تواتر اجمالی از نظر محقق نائینی (ره) ۵۴۲

جواب نقضی به مرحوم نائینی (ره) از طریق علم اجمالی ۵۴۳

برگشت تواتر اجمالی به تواتر معنوی ۵۴۳

موارد استفاده از تواتر اجمالی ۵۴۴

بررسی تواتر معنوی و تحقق آن در طوایف اربعه روایات ۵۴۵

عدم فرق بین تواتر معنوی و تواتر اجمالی در ما نحن فیه ۵۴۶

درس یکصد و چهل و پنجم ۵۴۸

قدر متیقن روایات داله بر حجیت خبر واحد نزد محقق نائینی (ره) ۵۴۸

قدر متیقن روایات داله بر حجیت خبر واحد نزد امام راحل (ره) ۵۵۰

احتمال دخالت خصوصیت کثرت نقل راوی ۵۵۱

تمسک به اجماع برای حجیت خبر واحد (تقریر اول) ۵۵۳

توقف تمسک به اجماع منقول بر اثبات حجیت خبر واحد ۵۵۳

درس یکصد و چهل و ششم ۵۵۵

استدلال به اجماع بر حجیت خبر واحد ۵۵۵

ص: ۶۳۷

تمسک به اجماع محصل برای اثبات حجیت خبر واحد ۵۵۵

توقف اجماع محصل بر تمامیت اجماع دخولی ۵۵۶

عدم اعتبار اجماع مدرکی ۵۵۶

تحصیل اجماع بر حجیت خبر واحد با فرض انسداد باب علم ۵۵۷

تمسک به اجماع عملی فقها برای اثبات حجیت خبر واحد ۵۵۹

عدم اعتبار اجماع عملی با وجود اختلاف در مبانی مجمعی ۵۶۰

درس یکصد و چهل و هفتم ۵۶۲

استدلال به دلیل عقل بر حجیت خبر واحد ۵۶۲

اجماع عملی بر حجیت خبر واحد ۵۶۲

برگشت اجماع عملی به سیره عقلا ۵۶۳

تمسک به دلیل عقل برای حجیت خبر واحد ۵۶۴

لازمه علم اجمالی به صدور بعضی از روایات ۵۶۵

برگشت دلیل عقل به اصاله الاشتغال ۵۶۵

ضرورت عمل به روایات برای به دست آوردن خصوصیات عبادات ۵۶۶

برگشت تقریر دوم دلیل عقل به اصاله الاحتیاط ۵۶۷

درس یکصد و چهل و هشتم ۵۶۹

تمسک به حدیث ثقلین برای اثبات حجیت خبر واحد ۵۶۹

عدم تطبیق دلیل صاحب حاشیه در اثبات حجیت خبر واحد با مدعای ما ۵۷۰

برگشت دلیل صاحب حاشیه بر اثبات حجیت خبر واحد به دلیل اول و دوم ۵۷۱

توجیه مرحوم آخوند از کلام صاحب حاشیه برای اثبات حجیت خبر واحد ۵۷۱

وجوب اتباع مظنون السنه ۵۷۲

فرق بین قرآن و سنت از نظر حجیت مظنه ۵۷۳

عدم اعتبار حصول ظن از خبر واحد ۵۷۴

درس یکصد و چهل و نهم ۵۷۶

استدلال به بنای عقلا بر حجیت خبر واحد ۵۷۶

تمسک به بنای عقلا برای حجیت خبر واحد ۵۷۶

قدمت بنای عقلا و مسائل عقلائی ۵۷۷

عدم ردع شارع از بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه ۵۷۹

احتمال رادعیت آیات ناهیه از اتباع غیر علم از بنای عقلا ۵۷۹

نیاز به رادع صریح از بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه ۵۸۰

درس یکصد و پنجاهم ۵۸۲

کفایت عدم ردع شارع از سیره عقلا بر عمل به خبر ثقه ۵۸۲

تأیید عملی ائمه نسبت به سیره عقلا بر عمل به خبر ثقه ۵۸۳

اهتمام ائمه (علیهم السلام) و روات به ضبط و نقل روایات ۵۸۴

استفاده تأیید سیره عقلا از برخورد ائمه با فقهای عامه ۵۸۵

کفایت ثبوت وثاقت نوعیه راوی ۵۸۷

ص: ۶۳۸

درس یکصد و پنجاه و یکم ۵۸۹

توثیق خاص و توثیق عام اهل خبره نسبت به رواه ۵۹۰

کفایت توثیقات عامه نسبت به روات در صورت عدم معارض ۵۹۱

عدم حجیت خبر واحد در موضوعات ۵۹۲

عدم تمامیت دلیل انسداد بعد از تمامیت حجیت خبر واحد ۵۹۴

مباحث اصول عملیه ۵۹۵

درس یکصد و پنجاه و دوم ۵۹۷

مباحث اصول عملیه ۵۹۷

فرق بین اصاله الطهاره و اصاله الحلیه ۵۹۸

ملاک عملی بودن یک اصل ۵۹۹

اقسام شک در تکلیف و اختلاف نظر شیخ(ره) و آخوند(ره) ۶۰۰

فرق بین شبهه حکمی و موضوعیه ۶۰۱

درس یکصد و پنجاه و سوم ۶۰۳

اصاله البرائه ۶۰۳

محل نزاع بین اصولیین و اخباریین در باب براءت ۶۰۳

کیفیت وجود بیان در موارد اجرای براءت از نظر اخباریین ۶۰۴

وجود بیان در موارد شبهه محصوره ۶۰۵

محل اختلاف و اتفاق اخباریین و اصولیین در قاعده قبح عقاب بلا بیان ۶۰۶

مبحث اصاله البرائه ۶۰۶

تمسک به کتاب برای اثبات براءت ۶۰۷

اشکال به استدلال به آیه «و کُنَّا مُعَذِّبِينَ» برای اثبات براءت ۶۰۷

عدم اختصاص آیه به امتهای گذشته ۶۰۸

درس یکصد و پنجاه و چهارم ۶۱۰

استدلال به آیات بر اصاله البرائه ۶۱۰

عمومیت آیه «و ما کُنَّا مُعَذِّبِينَ» نسبت به عذاب اخروی و دنیوی ۶۱۱

استدلال به اولویت قطعی در آیه «و ما کُنَّا مُعَذِّبِينَ» ۶۱۱

عدم ملازمه بین نبودن عذاب با عدم استحقاق آن ۶۱۲

اراده نفی عذاب از کلمه نفی استحقاق عذاب در کلمات اصولیین ۶۱۳

اختصاص آیه به اتمام حجت بر امم سابقه ۶۱۴

کنایه بودن بعث رسل از بیان حکم ۶۱۵

درس یکصد و پنجاه و پنجم ۶۱۷

تمسک به آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» برای اثبات براءت ۶۱۷

احتمالات موجوده در معنای آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» ۶۱۸

معنا کردن (ما) ی موصوله در آیه به معنای تکلیف ۶۱۸

معنا کردن (ما) ی موصوله به معنای مال ۶۱۹

معنا کردن (ما) ی موصوله در آیه به معنای فعل مکلف ۶۲۰

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

