

رسائل

(انتشارات مطبوعات دینی 2 جلدی)

"بخش قطع و ظن"

آیدی تلگرام برای دریافت جزوات: @ajrahgozar

المقصد الاوّل

فی القطع

مقدمة

ج 1 ص 4 و 5 و 6 و 7

(اصول ما نزدیک به اهل سنت شده است چون قاطبه اهل جامعه هستند.)

(شروح برای رسائل:

1. توضیحی: فرائد / اعتمادی / اضبط الوسائل / تمهید الرسائل

2. توضیحی انتقادی: اوثق الوسائل / مرحوم سید / بحر الفوائد

3 انتقادی: در الفوائد)

(امضا از تاکید اخص است و تاکید اعم از این که حکم عقل باشد یا حکم شرع)

(خود اصول استقرائی ولی مجاری اصول عقلی هستند.)

(لحاظ در اینکه در استصحاب می گوئیم "حالت سابقه ملحوظ" یعنی:

1. هم حالت سابقه را می دانیم 2. هم شارع به آن اعتبار داده است.)

(شاگردان شیخ نقل کرده اند که حجت کوه کمره ای در مجلس درس به تقسیم بندی شیخ از اصول عملیه دو اشکال کرد:

1. در دوران بین واجب و حرام و مباح طبق تقسیم باید تخییر جاری کرد در حالی که همه فقها برائت جاری می کنند.

2. در دوران بین واجب و حرام شیخ نیز قائل به براءت است .

به دنبال این ایراد شیخ تقسیم جدیدی ایراد می کنند و بعد از شیخ اکثر فقها از این پیروی کرده اند.)

(تقسیمی که توسط شیخ در رسائل مطرح شد طبق مختار اصولیین است و الا اخباریین در تمامی موارد شک در اصل تکلیف قائل به براءت نیستند و در شبهات تحریمیه حکمیه احتیاط می کنند.)

اثبات حجّیت ذاتی قطع:

کسی که به قطع می رسد به نظر خودش صد در صد واقع را کشف کرده است لذا اگر مولی به او بگوید که واقع همان است که کشف کرده ای سخن مولی تحصیل حاصل بوده و لغو خواهد بود و چون مولای مورد نظر ما خدا حکیم است قطعاً چنین سخنی نخواهد گفت. (جعل اثباتی طریقت برای قطع محال است زیرا مستلزم تحصیل حاصل است.)

اگر مولی بخواهد بدان عبد بگوید که تو به واقع نرسیده ای، تناقض عند القاطع پدید می آید لذا سخن مولی منشأ اثر نخواهد شد و حکیمانه نخواهد بود لذا جعل سلبی طریقت نیز برای قطع محال است.

مساله:

شاید قاطع جهل مرکب داشته باشد چگونه می توان با او برخورد کرد؟

راه حکیمانه تصرف در مقدمات قطع است یعنی می گوید از کجا به این قطع رسیده ای با این تشکیک خود به خود مکلف از قاطع بودن خارج می شود. (سلب بسیط)

حجّت فی باب الادله:

"ما كان وسطا لثبوت الحكم الشرعي لمتعلّقه" بنابراین چیزی می تواند حجت اصولی واقع شود که دو ویژگی داشته باشد:

1. حد وسط واقع شود. 2. حکم شرعی را برای متعلق خودش را اثبات کند نه برای چیز دیگری.

انواع قطع:

قطع یا طریقی است یا موضوعی که اولی، حجت اصولی نیست چون حد وسط واقع نمی شود و دومی نیز حجت اصولی واقع نمی شود چون حکم شرعی را برای متعلق خودش اثبات نمی کند، ولی امارات هر دو ویژگی را دارا هستند.

متعلق بالذات (صوره ذهنیه)

متعلق بالعرض (خارج)

واسطه در ثبوت (علت وجود)

واسطه در اثبات (علت علم)

قطع طریقی نه واسطه در ثبوت است نه واسطه در اثبات ولی قطع موضوعی واسطه در ثبوت است.

(دو نوع تناقض داریم: واقعی و اعتقادی.)

زید قطع بحیاه اخیه

كلما قطع زید بحیاه اخیه یجب علیه التصدق بمقتضی نذرہ

زید یجب علیه التصدق

در این مثال قطع حد وسط واقع شده ولی حکم وجوب صدقه را برای زید قاطع ثابت کرده است در حالی که متعلق قطع، حیات برادرش است و چیزی برای متعلق قطع ثابت نشده است.

یکی از ویژگی‌هایی که برای حجت اصولی آورده اند این است که منجر به قطع به مطلوب می‌شود این ویژگی در امارات صادق است زیرا مثلاً خبر واحدی که بر وجوب نماز جمعه قائم شده بالوجدان ظنّ به وجوب نماز جمعه می‌آورد و بعد از آن که شارع خبر واحد را حجت قرار داد قطع به وجوب نماز جمعه حاصل می‌شود ولی این ویژگی در قطع صدق نمی‌کند زیرا اگر کسی قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کرده اگر بخواهد بدان قطع، اطلاق حجت اصولی نماید، اتحاد سبب و مسبب حاصل می‌شود.

قطع حالت باطنی است که حکم بر آن تعلق نمی‌گیرد و بخاطر همین در نتیجه قطع واقع نمی‌شود.

(صاحب حدائق علم را در موضوعات احکام شرط می‌داند.)

امکان تصرف شارع در قطع طریقی وجود ندارد، ولی تصرف در قطع موضوعی اثر دارد و تناقض و تحصیل حاصل درست نمی‌شود. ثمره عملی این تفاوت این است که اگر مجتهد به این نتیجه رسید که قطع مورد نظر طریقی است فحس دیگر لازم نیست فوراً قیاس را تشکیل می‌دهد. مثلاً جمهور فقها معتقدند که در نجاست و طهارت قطع طریقی است لذا به محض این که قطع به خمریت مایع پیدا کرد قیاس تشکیل می‌دهد.

هذا خمر

کل خمر یجب الاجتناب عنه

هذا یجب الاجتناب عنه

ولی اگر مجتهد به این نتیجه رسید که قطع مورد نظر قطع موضوعی است نمی‌تواند فوراً قیاس تشکیل دهد بلکه باید در ادله جستجو کند تا ببیند شارع در آن قطع تصرفی کرده است یا نه. مثلاً در نجاست "ما علم بولیته" (محدث بحرانی که در موارد طهارت و نجاست قطع را قطع موضوعی می‌داند) قطع طریقی است و شارع نیز در آن تصرف نکرده است، اما در جایی که تصرف کرده (بر اساس قول ابن حمزه متوفی 463 در کتاب "معرف الوسیله" و ابن اردیس 598 در کتاب "الثرائر" که

معتقدند شارع در علم قاضی تصرف کرده است و علم قاضی را نسبت به حق الناس را پذیرفته ولی نسبت به حق الله را نپذیرفته است.) مانند علم قاضی در مورد حق الناس، قطع، موضوعی است.

تفاوت قطع طریقی و قطع موضوعی:

اگر در موردی قطع طریقی باشد امارت معتبر و اصول محرزه جانشین آن می شوند چرا که در موارد قطع طریقی شارع مصلحت و مفسده را در واقع دیده و از آنجا که امارات و اصول محرزه مثل استصحاب نوعی واقع نمایی دارند جانشین قطع طریقی می شود و همچنین قطع موضوعی طریقی

اما در قطع موضوعی وصفی شارع در موضوع دلیل، علم را اخذ کرده و حالت و صفت نفسانی قاطعیت قاطع برای وی مهم است. (مصلحت و مفسده مربوط به حالت نفسانی قطع است نه واقع خارجی)

امارات عند الكل و اصول محرزه نزد شیخ الاعظم (برخلاف آخوند) جانشین قطع طریقی و قطع موضوعی طریقی می شوند ولی جانشینی قطع موضوعی وصفی نمی شوند.

(امکان تصرف شارع + واقع نمایی = قطع موضوعی طریقی)

اگر دلیل شرعی فی حد نفسه ظن آور باشد، و در دلیل اعتبار، حجّیت برای کشف واقع اعتبار شده باشد، اماره نام دارد.

اگر دلیل شرعی فی حدّ نفسیه ظنّ آور باشد ولی در دلیل اعتبار، حجّیت برای رفع تحیّر اعتبار شده باشد، اصل عملی محرز نام دارد.

اگر دلیل شرعی فی حدّ نفسه ظنّ آور نباشد و در دلیل اعتبار، حجّیت برای رفع تحیّر اعتبار شده باشد، اصل عملی غیر محرز نام دارد.

اصل در هنگام شک بین قطع موضوعی وصفی و قطع موضوعی طریقی:

شارع چون می خواست توسعه را ضیق کند در موضوع، قطع را قرار داد و اصل در قید، موضوعی بودن است، پس اگر شک کردیم که قطع از چه نوع است، از نوع قطع موضوعی وصفی است.

حاشیه مرحوم جواد تبریزی:

اگر کسی در تعداد رکعات نماز شک کرد مثلاً شک بین سه و چهار سپس تأمل کرد و یقین کرد که در رکعت سوم است و با یقین خود مخالفت نمود و در همان رکعت سلام داد و بنا را بر چهار گذاشت پس از نماز معلوم شد که واقعاً در رکعت چهارم بوده است، در اینجا نماز وی باطل است و نیاز به اعاده و قضا دارد چرا که شارع در بحث تعداد رکعات، قطع موضوعی وصفی قرار داده است.

شاهد نسبت به عمل خودش قطع طریقی دارد و در مقام اداء شهادت به نظر صاحب وسائل، قطع وصفی و به نظر گروهی از فقها که طریقی را از قرینه روایت حفص می فهمند، قطع طریقی. (در روایت حفص قاعده ید، جانشین قطع در جواز اداء شهادت شده است، اگر قطع مورد نظر موضوعی وصفی بود، ید که اماره است جانشین آن نمی شد.)

ظنّ هر چند با قطع در کیفیت طریقیّت و حجّیت تفاوت دارد، ولی از لحاظ تقسیم به طریقی و موضوعی همانند قطع است. قطع طریقیّتش ذاتی است، زیرا جعل طریقیّت برای آن تحصیل حاصل و سلب طریقیّت از آن تناقض است بر خلاف ظنّ ظنّ موضوعی مثل: ظنّ به تعداد رکعات نماز

و ینبغی التنبیه علی امور:

ج 1 ص 8 تا 14

الاول

هل القطع حجة سواء صادف الواقع ام لم يصادف

ثابت کردیم که طریقت قطع ذاتی است و به حکم عقل لزوم متابعت دارد مثلا اگر کسی یقین پیدا کرد که این مایع خمر است فوراً می تواند قیاسی تشکیل دهد:

"هذا خمر"

کل خمر یجب الاجتناب عنه

هذا یجب الاجتناب عنه"

حالا اگر مکلف بر طبق قطع خویش عمل نمود و آن مایع را نوشید ولی معلوم شد که قطع وی در واقع اشتباه بوده است یعنی جهل مرکب بوده و در واقع آب آلبالو بوده است آیا این قطع استحقاق عقاب دارد یا نه؟

در بحث تجری پنج نظریه مطرح است:

1. استحقاق عقوبت مطلقا (قول مشهور)
2. عدم استحقاق عقاب مطلقا (شیخ اعظم و امام خمینی و مجاهد)
3. تفصیل مرحوم محمد حسین اصفهانی (صاحب فصول متوفی 1262 ه.ق. اصفهان)
4. تفصیل علامه حلی (ه.ق 726)
5. توقف (علامه حلی در بعضی جاها و شیخ بهایی)

(در فقه فتاوی راحت تر بدست می رسد تا در اصول

اولین کتاب اصولی مال سید مرتضی است و ابن ابی العقیل اولین کسی است که اصول نوشت.

اجمال دو نوع است:

الف) بالذات: کتاب، مجمل است و حدیثی برای رفع اجمال به دست ما نرسیده است.

ب) بالعرض: قسمتی از حدیث قطع شده و حدیث مجمل شده است.

فقها گفته اند اگر کسی ظن به ضیق وقت پیدا نمود و بدان اعتناء نکرد و آن موقع نماز نخواند چنین کسی معصیت کار است و استحقاق عقوبت دارد هرچند بعداً معلوم شود که دچار جهل مرکب بوده است. ولی ما می بینیم که شیخ بهایی در الزبده و علامه حلی (متوفی 726) در این مسئله توقف کرده اند.

برخی از فقها:

اگر کسی از راهی که یقین یا ظن عقلایی به خطرناک بودن آن دارد سفر نمود و به یقین و ظن خودش به خطر، توجه نکرد سفرش معصیت است باید نماز را در آن سفر تمام بخواند هر چند معلوم شود و بفهمد که واقعاً آن راه خطرناک نبوده است.

نقد:

این مساله در مورد قطع یا ظنّ موضوعی وصفی است و نمی شود در ما نحن فیه به آن استناد کرد، چون تجری در بحث قطع طریقی می آید.

تقریر محقق سبزواری:

دو نفر را فرض کنید که هر کدام یقین دارند که ظرف مقابلشان دارای شراب است و هر دو به یقین خود اعتنائی ننمایند و ظرف مقابلشان را بنوشند و بعد معلوم شود که ظرف اول واقعاً مشتمل بر شراب بوده ولی ظرف دوم مشتمل بر شراب نبوده مثلاً حاوی آب آلبالو بوده است. از چهار حالت خارج نیست:

1. هر دو استحقاق عقوبت دارد و هو المطلوب.
2. آن که شراب در آمده استحقاق عقاب دارد و دیگری نه (عقاب برای امر غیر اختیاری قبیح است).
3. آن که شراب در نیامده استحقاق عقاب دارد. (به حکم عقل باطل است)
4. هیچکدام استحقاق عقوبت ندارند. (به حکم عقل باطل است)

نقد اجماع:

1. "المحصل من ذاک الاجماع غیر حاصل و المنقول غیر مقبول عندنا"
2. بحث عقلی است و در بحث عقلی اجماع معنا ندارد.

گفتیم احراز در بحث متجری از دو مسئله ظنّ به ضیق وقت نماز و طی راه معلوم الخطر او مظنون الخطر قابل قبول نیست.

سیره عقلاء اولاً اساساً سیره ای که حجت باشد در بحث متجری ثابت نیست اساساً نمی دانیم این سیره در زمان معصوم بوده است یا نه . آنچه که ما در میان عقلاء می بینیم این است که تا رفتار خلافی از فرد ثابت نشود او را مستحق عقوبت نمی دانیم حتی اگر بفهمند که نیت آن فرد بد بوده و قصد کاربندی داشته است ولی عملاً کار بدی انجام نداده است و او را قبح فاعلی می دانند نه قبح فعلی

شک در تکلیف در جنس تکلیف است یا نوع تکلیف اگر در جنس باشد تخییر جاری می کنند و اگر در نوع باشد برائت جاری می کنند .

در فعل مورد قصد مذمت به خاطر شقاوت شخص است نه به خاطر فعل چون هنوز کاری نکرده است تا مذمت شود .

عقاب برای امری که اختیار نداریم قبیح است ولی عدم عقاب برای امری که به اختیار برنمی گردد قبیحش غیر معلوم است . ظاهر این است که عقل از جهت شقاوت و بدی شخص به هر دو به یک چشم نگاه می کند ولی از جهت فعل نه شاید این در سیره عقلاء به خاطر تشفی باشد که در مورد خداوند صادق نیست .

تفصیل فی صورت قطع اگر تحریم کنیم یک فعل را که غیر محرم است واقعا ترجیح دارد استحقاق عقاب به سبب فعلش مگر اینکه معتقد به تحریم واجبی که غیر مشروط به قصد قربت بوده در این صورت بعید نیست عدم استحقاق عقاب را مطلقاً یا در بعضی مواقع که نظر دارد به معارضه جهت واقعی با جهت ظاهری در این که قبح تجری پیش ما ذاتی نیست بلکه مختلف است .

شک در تکلیف در جنس تکلیف است یا نوع تکلیف اگر در جنس باشد تخییر جاری می کنند و اگر در نوع باشد برائت جاری می کنند .

در شبهات موضوعیه ما کاری به اصول نداریم و اصل مستقل نیست یا اصلا اصل نیست و یا استنباطی نیست

تسلسل در ناحیه علل محال است نه در ناحیه اعتبار

جعل طریقی محال است نه جعل مصحح العقاب

بعض عقلاء آن را فهمیدند نه همه مردم شارع آن بعض را تایید نمی کند

عقوبت دائر مدار فعل نیست

آنچه که در میان عقلاء موجب استحقاق عقوبت می شود رفتار مجرمانه است نه قصد ارتکاب جرم

در منقاد دو قول است یک مستحق ثواب نیست ولی تفضلاً شارع به او ثواب می دهد / صاحب عروه / دو مستحق ثواب است

موضوع حکم تکلیفی فعل مکلف است یا به عبارت دیگر مکلف است و موضوع حکم وضعی ماهیت خارجی است

نسبت به آن کسی که مایع مقابلش شراب درآورده و استحقاق عقوبت دارد هرچند شراب در آمدن به اختیار وی نبوده ولی ریشه این امتناعی که برای او پدید آمده در سوء اختیار خودش بوده الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار

نسبت به آن کسی مایع مقابلش شراب نبوده معتقدیم استحقاق عقوبت ندارد ولی آنچه که در این مدعایش می آید تاثیر گذاری امر غیر اختیاری در عدم استحقاق عقوبت است و قبح چنین چیزی ثابت نشده است آنچه که در علم کلام اثبات شده این است که منوط شدن عقاب به امر غیر اختیاری قبیح است نه منوط شدن به عدم عقاب این دو نفر در قبح فاعلی یا سوء سریره تفاوتی ندارند ولی

بحث ما در قبح فاعلی نیست بحث ما در تجری در استحقاق عقوبت است که آن هم مبتنی بر قبح فعلی است و لین دو نفر در قبح فعلی باهم تفاوت دارند زیرا فعل یکی شراب خوری است و فعل دیگری آب آلبالو خوردن .

دلیل عقلاء و شارع در عقاب به رفتار بر می گردد و شارع نیز طریق عقلاء را پیروی کرده است .

مرحوم سید محمد مجاهد در رد قول مشهور به وجدان استشهاد کرده است و گفته بالوجدان رفتار عقلاء با عاصی و متجری یکسان نیست مثلاً اگر مولی دو فرزند داشته باشد و دو نفر قصد قتل آنها را داشته اند در این صورت اگر کسی بکشد و دیگری نکشد مولی با این دو نفر با یک دید نگاه نمی کند

پاشخ مشهور در میان عقلاء مساله تشفی خاطر مطرح است و تشفی خاطر در عاصی قرار دارد در متجری این گونه نیست و تشفی در شارع مطرح نیست به خاطر همین بین این دو فرق است

فتامل قبول نداریم که تفاوت میان این دو احساس تشفی خاطر باشد بلکه با صرف نظر از تشفی خاطر نیز این تفاوت وجود دارد چرا که عقلاء استحقاق عقوبت را در جایی قائل هستند که رفتار مجرمانه صادر شود نه صرف نیت

قبول نداریم که هر تجری استحقاق عقوبت دارد یا ندارد در هر تجری یک مفسده ظاهریه ای وجود دارد که فرد بر خلاف حجت عمل کرده ولی گاهی از اوقات مصلحتی در واقع است پس از مفسده ظاهریه است در چنین مواردی متجری مستحق عقوبت نیست

مثلا اگر کسی اعتقاد به حرمت نماز جمعه واجب تعبیدی داشته باشد ولی بدان اعتناء نکند و نماز جمعه بخواند هر چند در واقع نماز جمعه واجب باشد مستحق عقوبت است زیرا قصد قربت از او متمشی شده ولی در واجب توصلی فرق می کند .

نمی توان همواره متجری را مستحق عقوبت دانست و یا هیچ گاه او را مستحق عقوبت ندانست بلکه همواره در خود تجری یک مفسده است که باید آن را با مصلحت واقعی بسنجید و هر کدام قوی تر بودند طبق آن حکم نمود .

ان قلت:

بعضی گفته اند اگر سخن مشهور را بر استحقاق عقوبت متجری مطلقاً نگوئیم عموم مردم به سمت مخالفت با حجج شرعی می روند زیرا می گویند شاید آن حجت غلط در بیاید و ما هم متجری شده و عقاب نشویم.

قلت:

این سخن صحیح نیست زیرا هر چند احتمال عدم عقوبت مطرح است در صورت غلط در آمدن حجت ولی این احتمال تأثیری در رفتار مکلف نمی گذارد زیرا عقل مکلف حکم می کند که طبق حجت شرعی عمل کند که در صورت درست در آمدن آن مطلوب عامل است و در صورت غلط در آمدن عامل معذور است.

توجه:

سخن صاحب فصول منحصر به واجب و حرام واقعی نیست بلکه در مستحبات و مکروهات و مباحات واقعی نیز مطرح است همواره در تجری یک مفسده ای وجود دارد باید دید در واقع نیز چقدر مصلحت داشته سپس اقوی از آن دو را محاسبه کرد لذا حتی در مواردی که متجری مستحق عقاب می گردد میزان این عقاب ها یکسان نیست.

نقد شیخ:

قبح فاعلی تجری عندنا و قبح فعلی تجری عند مشهور قبح ذاتی است زیرا متجری عندنا یا تجری عند مشهور نوعی ظلم به حق مولویت مولی است و آنجا که قبح ظلم ذاتی است و از آن جدا نمی شود معنا ندارد که گاهی قبح را از تجری جدا نمائیم عندنا تجری مطلقاً قبح فاعلی دارد و مطلقاً قبح فعلی ندارد و چون عقاب دائر مدار رفتار مجرمانه است متجری مطلقاً استحقاق عقوبت ندارد.

نقد نظریه صاحب فصول:

1. قبح تجری همانند حسن انقیاد ذاتی است لذا تفصیل وجهی ندارد .

2/ لو سلمنا که قبح تجری قبح فاعلی ذاتی نباشد ولی قطعاً اعتباری نیست پس اقتضائی است در نتیجه قبح تجری همانند قبح کذب می گردد که تا عنوان اقوایی نیاید بر قبح خود باقی است و ما نحن فیه عنوان اقوایی که این قبح را بر دارد وجود ندارد.

ان قلت:

صاحب فصول گفت پس قبح تجری و مصلحت واقع تراحم می شود و اقوی مقدم است.

قلت:

قبح تجری به نظر ما قبح فاعلی است ولی مصلحت مربوط به عمل است و از آنجا که فاعل جاهل به آن مصلحت بوده اصلاً حسن فاعلی پدید نمی آید تا با قبح فاعلی تراحم کند لذا قبح فاعلی تجری همچنان باقی است فلا وجه للتفصیل

تنظیر در منقاد همه گفته اند مفسده واقعی عمل تأثیری در حسن فاعلی منقاد نمی گذارد زیرا منقاد از آن مفسده خبر نداشته است همین سخن در متجری نیز جاری است مصلحت واقعی عمل تأثیری در قبح فاعلی متجری نمی گذارد زیرا متجری از آن مصلحت خبر نداشته است.

ادعای صاحب فصول در بحث تجری باید تفصیل داد باید جهت قبح در تجری را با جهت حسن در واقع سنجید و طبق اقوای از آن دو حکم نمود.

در کلام صاحب فصول اشکال و جوابی وجود دارد:

ما هم قبول داریم که چون متجری از واقع خبر نداشته لذا فعل وی فی حد نفسه به حسن یا قبح متصف نمی شود مثلاً نمی دانسته که فرد خارجی مؤمن پارسا ست و گمان می کرده مرتد است لذا فی حد نفسه ترک قتل وی متصف به حسن نیست ولی به هر حال در واقع مصلحتی حاصل شده و از مفسده ای اجتناب شده و ممکن است که این مصلحت و حسن واقعی قوی تر از مفسده در تجری بوده و

آن مفسده را در بردارد در نتیجه متجری در چنین فرضی مستحق عقوبت نباشد محقق سبزواری گفته است که اگر متجری را مستحق عقوبت ندانیم عقاب منوط به امر غیر اختیاری می شود و این قبیح است . سخن مرحوم سبزواری صحیح نیست و ما این را قبول نداریم بلکه در تجری تراحم مفسده و قبح تجری با مصلحت و حسن واقعی انجام می شود.

نقد سخنان صاحب فصول:

اولا:

شما صاحب فصول نمی توانید به این سادگی از اشکال محقق سبزواری خارج شوید زیرا شما اول قبح اولیه تجری را پذیرفته ای و دنبال رافع هستید و محقق سبزواری به شما می گوید که در تجری رافعی برای قبح وجود ندارد زیرا مصلحت واقعی بدون اختیار و انتخاب شخص به دست آمده لذا نمی توان قبح و عقوبت اولیه را بردارد ولی ما از ابتدا قبح فعلی و عقوبت متجری را قبول نکردیم لذا سخن ما دفع بود نه رفع و بدین جهت ما به آسانی جواب محقق سبزواری را دادیم . /مقام صاحب فصول رفع سبزواری رافع را غیر اختیاری دانسته لذا رفع را انکار کرده و جهت شیخ انصاری دفع است.

ثانیا:

در کلام صاحب فصول نیز مصلحت با حسن خلط شده است فعل خارجی مصلحت دارد چرا که در تحقق مصلحت علم یا جهل مکلف دخالت ندارد ولی فعل خارجی حسنی که رافع قبح تجری باشد ندارد چرا که در حسن و قبح علم و جهل مکلف دخیلند و وقتی که مکلف از واقع خبر نداشته حسنی پدید نمی آید که قبح تجری را بر دارد.

عقل ملازمه را اثبات می کند ولی ثواب و عقاب نیاز به جعل مولوی دارد . یعنی عقل در اثبات ثواب و عقاب عاجز است.

اگر تجری با معصیت واقعی مصادفت پیدا کند عقاب آنها تداخل می کند.

سخن میرزای نائینی در توضیح حرف صاحب فصول:

ظاهر عبارت صاحب فصول برای اینکه معقول به نظر رسد آن است که تجری با معصیت دو عنوان مستقلند و مصادفت بین آنها معنا ندارد زیرا کسی که طبق حجت عمل نکرده اگر حجتش مطابق با واقع نبوده متجری است و اگر حجتش مطابق با واقع بوده عاصی است لذا مصادفت بین این دو ظاهراً نامعقول به نظر می رسد ولی احتمالاً مراد صاحب فصول این بوده که حجت اقامه نشده درست در نیامده ولی عمل خارجی از جهت دیگری معصیت بوده مثلاً حجت اقامه شده بده که مایع مقابل خود شراب غصبی بوده ولی مکلف به آن اعتناء نکره و ان را نوشیده است . بعداً معلوم شده که مایع مقابل وی شراب بوده ولی آب آلبالوی غصبی بوده است لذا هم تجری کرده چون مخالفت با حجیتی کرده که آن حجت درست در نیامده و هم معصیت کرده زیرا آب آلبالوی غصبی خورده است.

منظور شما از تداخل عقابها چیست اگر منظور شما این است که مکلف مزبور یک عقاب نشود هم عقلاً و هم نقلاً باطل است بنا بر این که متجری عقوبت بدانیم باطل است عقلاً باطل است زیرا نسبت دادن این عقاب واحد به تجری یا به معصیت برجیح بلا مرجح است

نقلاً هم باطل است زیرا در روایات آمده الراضی بفعل قوم کالداخل یعنی اثم رضا و اثم دخول با هم تداخل نکرده و یک اثم است برخی گفته این مراد صاحب فصول از تداخل عقابها این است که در فرض مزبور متجری که عاصی نیز است عقابی بیش از عقاب متجری غیر عاصی و عاصی غیر متجری می شود شیخ اعظم می گوید اگر مراد صاحب فصول این است چرا تعبیر به تداخل عقابها کرده معنای تداخل عقاب اضافه تر نیست.

نظر نهایی شیخ اعظم در بحث تجری:

در تجری همواره قبح فاعلی با خبث باطنی وجود دارد و متجری از این جهت قابل مذمت است ولی در تجری بما هم تجری هیچ گاه رفتار مجرمانه ای صورت نگرفته و قبح فعلی ندارد و از آنجا که استحقاق عقوبت عند العقلاء مترتب بر رفتار مجرمانه است اذا متجری مطلقاً مستحق عقوبت نبوده.

دو راه حل پیشنهادی شیخ اعظم برای جمع بین ادله نقلی در استحقاق و عدم استحقاق عقوبت تجری:

روایات عدم استحقاق عقوبت مربوط به کسی است که ارتدع عن قصد بنفسه و استحقاق عقوبت مربوط به کسی است که ارتدع عن قصد بنفسه نبوده است.

روایات عدم استحقاق عقوبت مربوط به مرتبه پایین تجری است که در آن صرفاً قصد انجام حرام است ولی کاری انجام نداده است و ادله نقلی استحقاق عقوبت مربوط به مراتب بالا تر تجری است که در آنها مکلف مسئول ارتکاب مقدمات خارجی فعل حرام نیز شده هر چند فعل حرام محقق نشده است

جمع پیشنهادی شهید صدر. روایات عدم عقوبت مربوط به تفضل الهی است و عدم تحقق عقوبت فعلی تجری است و روایات عقوبت مربوط به استحقاق عقوبت متجری است یعنی متجری مطلقاً استحقاق عقوبت داشته ولی شارح تفضل کرده و هیچ گاه وی را عقوبت نمی کند . آنچه برای داوری در بین روایات مهم است تشخیص جمع تبرعی از جمع عرفی است مرحوم شیخ برای جمع اول ارتدع من قصد بنفسه شاهد جمع اقامه نمی کند تا عرفی بودن آن را اثبات کند لذا بسیاری از محشین همانند محقق آشتیانی در بحر الفوائد جمع اول را تبرعی دانسته اند . شاهد جمعی که شیخ انصاری برای جمع دوم ارائه نموده است حرمت اعانه بر حرام است همه فقها قبول دارند که اعانه بر حرام حرام است در تجری که مقدمات فعل حرام در خارج انجام شده استحقاق عقوبت دارد چون اعانه حرام صورت گرفته است در تجری که مقدمات فعل صرف قصد بوده و فعل حرام در خارج انجام نشده است . ناگفته نماند که کاشف الغطاء از این آیه لا تعاونوا علی الاثم و العدوان استفاده کرده است ولی شیخ انصاری می گوید این آیه دلالت لفظی بر حرمت اعانه بر حرام ندارد زیرا لا تعاونوا از باب تفاعل است و برای مشارکت طرفینی است یعنی دلالت لفظی این آیه صرفاً کمک به غیر در ارتکاب حرام است در حالی که در تجری ارتکاب حرام توسط خود شخص است . مگر آنکه در توجیح سخن کاشف الغطاء استفاده از تنقیح مناط که از دلالت لفظی نیست بلکه از ارتکاب حرام است که عقلی است استفاده شود.

مراتب تجری:

1- صرف نیت و قصد معصیت

2- نیت معصیت + انجام مقدمات

3- نیت معصیت + انجام مقدمات + ارتکاب خود عمل و مصارف در نیامدن

4-احتمال معصیت دادن و انجام عمل بع امید آنکه معصیت باشد .

5-احتمال معصیت دادن و بی مبالاتی و بی توجهی به موضوع

6-احتمال معصیت دادن و به امید آنکه معصیت نباشد .

در صورتی تجری در سه مورد آخر صدق می کند که جهل مکلف به واقع عذر عقلی مثل قبح عقاب بلا بیان یا عذر شرعی رفع مالایعلمون محسوب نمی شود .

مثلا در موردی که علم اجمالی داریم که یکی از این دو اناء شراب است هر چند به خصوصیت ظرف دارای شراب جاهلیم ولی این جهل عذر محسوب نمی شود زیرا شک در مکلف به است و اشتغال یقینی یستدعی فراق یقینی حال اگر کسی به این حکم قطعی عقل به لزوم احتیاط توجه نکرد و یکی از دو اناء را نوشید ولی مایع در آن اناء شراب در نیامد چنین فردی تجری کرده است .

شهید اول در قواعد بعد از اشاره به انواع مختلف تجری گفته است در مرتبه ضعیف تجری یعنی کسی که صرفاً قصد معصیت کرده و متلبس به فعلی که گمان می کرده معصیت است نشده استحقاق عقبتی ندارد قدر متیقن از اخبار عدم عقوبت همین صورت است . در مرتبه قوی تجری یعنی کسی که صرفاً قصد معصیت کرده و متلبس به فعلی که گمان می کرده معصیت است شده بین فقها اختلاف شده برخی گفته اند چون این فرد رفتار مجرمانه ای انجام نداده همانند مرتبه ضعیف تجری مستحق عقوبت نخواهد بود . برخی دیگر گفته اند چون این فرد هتک مولی نموده و خسارت بر مولی کرده است استحقاق عقوبت را ابوالصلاح حلبی (از فقهای قرن پنجم نویسند الکافی فی الفقه و تقریب المعارف) در تایید قول مشهور و اثبات استحقاق عقوبت بر متجری مثال متشبهه به شرب مسکر را بیان کرده که فرد مزبور با این که واقعاً مسکر نمی نوشد ولی مستحق عقاب است و کذلک المتجری مرحوم شهید اول به او پاسخ داده که متشبهه به شرب مسکر از جهت فعلی که عنوان تشبهه بر او صادق است عاصی است نه متجری لذا استحقاق عقاب وی به جهت صرف قصد برای حرام نیست بلکه به جهت انضمام فعل خارجی است که تحت عنوان تشبهه به کفار قرار می گیرد . شهید اول در ادامه پیچ مثال برای تحت تجری ذکر می کند

بعضی عامه معتقدند که متجری فاسق است و استحقاق عقوبت نیز دارد ولی عقوبت وی بیشتر از مرتکب صغیره و کمتر از مرتکب کبیره است ولی هیچ برهانی بر هیچ یک از دو مدعای خویش نیاورد .

اگر مکلف به حکم شرعی یقین پیدا کند ولی تمامی مقدمات یا برخی از مقدمات حصول این قطع عقلی باشد آیا چنین یقینی معتبر است . شیخ اعظم و مشهور قطع مطبور را حجت می دانند زیرا طریقت قطع ذاتی است و قابل جعل نیست و جعل اثباتی یا سلبی در آن محال است و لازمه این چنین طریقت حجت و لزوم مطابقت از قطع است و فرقی نمی کند که مقدمات نقلی باشد یا عقلی در حواشی رسائل آمده بود که اگر از مقدمات مبعوض شارع به قطع برسد نسبت به مقدمات شارع معاقب است نه نسبی به قطعش و نهی از ارتکاب مقدمات عقلیه را قبول نداریم .

اگر مکلف از مقدمات نقلی یا عقلی بدیهی به یقین رسد یقین مزبور حجت است وگر از عقل نظری عقل نظری بعید از حس به نقین رسید نقین مزبور اعتباری ندارد .

دو دلیل اخباریین 1- کثرت وقوع خطاء و اشتباه در مقدمات عقلیه غیر بدیهیه . 2- روایاتی که در نهی از اعتماد عقل در فهم حکم شرعی وارد شده است.

پاسخ اجمالی و اولیه شیخ اعظم :

اگر منظور اخباریین این است که بعد از حصول قطع از مقدمات عقلی شارع از آن قطع منع نماید سخنانشان نا معقول است چرا که در قطع طریقی جعل سلبی متجر به تناقض عند القاطع می گردد و خلاف حکمت شارع خواهد بود . ولی اگر منظور اخباریین این است که شارع از مکلفین خواسته که در تحصیل احکام شرعی از راه مقدمات عقلی نظری نرود سخنانشان معقول است و با حدودی موجه است تنها ایرادی که بر آنها وارد خواهد بود این است که شما از کجا فهمیدید شارع چنین خواستی داشته است و ادله ای که بر این مدعا می آورند نا تمام است . مسأله وقوع اشتباه و خطا در مقدمات عقلی در مقدمات نقلی نیز مطرح است و در خر دو از غیر معصوم اشتباه سر می زند واضح است که اخباری قطع حاصل از مقدمات نقلی را منکر نیستند . در مورد روایات نیز دلیل آنها نا تمام است زیرا آن روایات مبتلا به معرض بوده و معنای آنها منع از عقول ظنیه است نه از عقول ناشی از مقدمات نظریه . در روایات اعتبار هم به نظر ما اعتبار به عقلی قطعی را به صورت ارشادی بیان می کند نه خصوص عقل بدیهی و فطری .

از هر سه دوره اخباریین یک شاهد از کلام بزرگان اخباری آن دوره را می آورد تا بهتر مدعای آنها معلوم شود:

از اوائل اخباریین - کلام محدث استر آبادی

از اواسط اخباریین - کلام محدث جزائری

از اواخر اخباریین - کلام محدث بحرانی

محدث استرآبادی گفته: استدلال یک ماده دارد یک شکل، در شکل ما بحثی نداریم زیرا با خواندن منطق که قواعد آن بدیهی یا غیر بدیهی است که با مراجعه به وجدان می توان جلو خطا را در شکل استدلال گرفت و در ماده نیز در بدیهی ما بحثی نداریم و در نظری غریب به حس نیز ما بحثی نداریم و یک وقت ماده ما نظری و بعید از حس است مثل فلسفه بعضی قضایای منطقی و در این گونه قضایا هیچ تضمینی و معیاری برای صحت و مطابقت با واقع وجود ندارد شاهد اختلافات فراوان بین فلاسفه است حتی در مسائل ساده مثل ریختن آب کوزه در دو لیوان مشائین گویند صورت اولیه آب از بین رفته و دو آب جدید پدید آمده و اشتراک این دو با هم در ماده است و اشراقیین می گویند در اول منفصل بوده و بعد متصل شده .

با صناعات خمس جلو اشتباه را می گیریم با مباحث برهان و جدل به هیچ وجه نتوانسته اند که معیاری برای ماده قرار دهند چرا که تعداد قضایا نامحدود است و ضابطه مند نیست و اختلافاتی که بین متکلمین و فقها بوجود آمده است این است که از علوم نظری بعید از حس چیز هایی یاد گرفته و به روایات و دین کشاندند و موجب چنین اشتباهاتی شدند .

محدث جزائری تقریباً با حرف محدث استرآبادی موافق است تنها یک نکته اضافه کرده و آن کاربرد عقل به عنوان مرجح در باب تعارض دو دلیل نقلی است .

اصولیین معمولاً به اخباریین اعتراض می کنند که شیعیان عقل را یکی از صنایع استنباط می دانند ولی شما اخباریین آن را کنار گذاشته اید ؟

جواب جزائری : این اشکال وارد نیست زیرا ما اولاً عقل بدیهی را قبول داریم و ثانیاً عقل را به عنوان مرجح در باب تعارض می پذیریم ما صرفاً عقل را که مبادی و استدلال آن غیر نظری (غیر بدیهی) و بعید از حس باشد را انکار می کنیم و دخالت آن را در شریعت نمی پذیریم همانند مطالب فلسفی یا کلام عقلی یا عرفان نظری که از حس بعید است .

اگر دلیل نقلی با عقلی تعارض کرد همواره دلیل نقلی مقدم است .

نقد اجمالی بر سخن محدث جزائری : خطای محدثین در این بود که بین عقل قطعی و ظنی تفکیک نکردند مثلاً گفته اند که در تعارض بین نقلی و عقلی ، نقلی مقدم می شود در حالی که اگر آن نقل ظنی باشد

همه شیعیان قبل از اخباریین عقل قطعی را مقدم داشته و نقل ظنی را تأویل می بردند لذا سخن اخباریین علی اطلاقه باطل است .

محدث بحرانی : ایشان نیز تقریباً با سخن قبلی ها موافق است ولی عنوان جدیدی به عنوان عقل فطری را بیان کرده به معنای عقلی که خالی از شوائب و اوهام باشد و چنین عقلی را منحصر در ائمه دانسته است . ایشان بر خلاف سایر اخباریین قاعده ملازمه را پذیرفته ولی مراد از عقل را عقل فطری دانسته است و روایات درباره حجیت عقل را بر همین عقل فطری حمل نموده است.

مسائل دینی دو بخش است :

1 - توقیفی : اکثر احکام فقهی که علت آنها را نمی دانیم و تعبداً می پذیریم در این مسائل عقل راهی ندارد نام دیگر آنها خرد گریز است . آنها را صرفاً با تکیه بر نقل می فهمیم مثل دو رکعت بودن نماز صبح .

2- غیر توقیفی

الف - نسبت به عقول متعارف

1- حکم عقل بدیهی (حکم عقل حجت است)

2- حکم عقل نظری

الف - معارض ندارد (حکم عقل حجت است)

ب- معارض دارد .

1- معارض با دلیل عقلی

الف - دلیل نقلی یک طرف را تأیید کرده (آن را که نقل تأیید کرده می پذیریم .)

ب- دلیل نقلی بر تأیید هیچکدام وجود ندارد (توقف)

2- معارض با دلیل نقلی

الف - دلیل نقلی دیگری بر تأیید آن دلیل عقلی وجود دارد .(دلیل عقلی مؤید با نقل بر دیگری مقدم است البته در این صورت در حقیقت تعارض دو دلیل نقلی است و عقل صرفاً مرجح است .)

ب- دلیل نقلی دیگری بر تأیید دلیل عقلی وجود ندارد (قطعا نقلی مقدم است)

ب - نسبت به عقل نظری (خالی از شوائب اوهام)

1- با دلیل نقلی تعارض ندارد . (عقل فطری حجت است)

2- با دلیل نقلی تعارض دارد . (توقف)

نقد نظریه اخباریین

از آنجا که اخباریین بین دلیل عقل قطعی و عقل ظنی و بین نقل ظنی و نقل قطعی تفکیک نکرده اند دچار خطا شده اند.

1-همگی گفته اند که در تعارض دلیل عقلی با دلیل نقلی اگر دلیل عقلی مرجحی نداشته باشد دلیل نقلی مطلقاً مقدم است در حالی که اگر دلیل عقلی ما قطعی باشد دلیل نقلی ما ظنی می باشد به اجماع شیعه عقل قطعی قرینه لبیه محسوب می شود و با کمک آن نقل معنا می شود .

2-اصلاً تعارض عقل قطعی و نقل قطعی در شیعه موردی ندارد و امکان هم ندارد که موردی پیدا کند و با توجه به این که عدلیه از ابتدا در فهم نقل از عقل کمک می گیرند و در مقام گرد آوری مقدمات دلیل نقلی از نقل بهره می گیرند و بر فرض امکان چه دلیلی بر ترجیح نقل قطعی بر عقل قطعی وجود دارد. . 3-محدث بحرانی گفت اگر دو دلیل عقلی با هم تعارض کنند و هیچ کدام مرجحی نداشته باشند در ترجیح هر کدام اشکال است یعنی باید توقف کرد در حالی که اولاً در دلیل عقلی برای یک نفر هیچ گاه متعارض نمی شوند زیرا تصدیق با قطعی است یا ظنی اگر قطعی باشد احتمال طرف مقابل صفر است و در ظنی طرف مقابل وهمی است و در هر دو صورت تصدیقی به طرف مقابل انجام نمی شود تا با تصدیق به طرف دیگر تعارض کند . ثانیاً بر فرض تعارض دو دلیل متعارض باید اصل اولیه تعارض و ترجیح جاری گردد که به نظر شیخ اعظم و مشهور تساقط است و به نظر برخی تخییر است فالوجه للتوقف ما معنا

4- محدث بحرانی عقل فطری را در صورت تعارض با نقلی توقف جاری می کند این سخن قابل قبول نیست عقل فطری کمتر از عقل بدیهی و یا براهین اثبات وجود خدا نیست که شما در بدیهیات حاکم را عقل دانسته اید .

راه حل های ارائه شده عند المشهور و الشیخ الاعظم در تعارض دلیل عقلی و نقلی

تعارض عقل قطعی با نقل قطعی این نوع تعارض در شیعه موردی ندارد چون نقل در عقل را پذیرفته و در تفسیر نقل از عقل بهره و در گرد آوری مقدمات برای دلیل عقل از نقل بهره می گیرند .

تعارض عقل قطعی با نقل ظنی

عقل قطعی مقدم شده و قرینه لبیه محسوب شده و نقل ظنی بر اساس آن تاویل می رود اگر احيانا امکان نداشت که نقل ظنی مطابق با قرینه نقل به تاویل رود طرح می شود .

تعارض نقل قطعی با عقل ظنی

نقل قطعی مقدم می گیرد و عقل ظنی شبهه محسوب می شود اگر توانستیم به آن شبهه پاسخ می دهیم و اگر نتوانستیم از اعتقاد مستند به نقل خویش دست نمی کشیم مثل للذکر مثل حظ الانثیین نص در تفاوت زن و مرد در ارث است و از آنجا که قرآن قطعی است ،نقل قطعی دال بر حدوث عالم است از سوی دیگر بسیاری از فلاسفه به استناد به قاعده تخلف معلوم از علت تامه قدم عالم را ادعا کرده اند ولی سخن آنها به علم حضوری منتهی نمی شود لذا نقل قطعی را می گیرد .

تعارض نقلی با عقل ظنی

در فروع دین دلیل نقلی مقدم است زیرا عقل ظنی اساسا اعتبار ندارد ولی خبر ثقه یا ظواهر حجند .

در اصول دین اگر خبر واحد را در مسأله اعتقادی مورد نظر حجت بدانیم دلیل نقلی مقدم است . و اگر ما خبر واحد را در مسأله اعتقادی مورد نظر حجت ندانیم و معتقد باشیم که تنها عقلم در مسأله اعتبار دارد توقف می کنیم .

تعارضی بین عقل فطری با عقل بدیهی دلیل نقلی قابل تصور نسبت چرا که تعداد آیات و روایات مضبوط و مشخص است و هیچ آیه ای با روایتی این حکمی را ندارد .

اخباریین : اگر علم یا ظن معتبر به حکم شرعی از طریق اخبار معصومین (قول ، فعل، تقریر) به دست آید می توان طبق آن فتوی داد و حجت شرعی است ولی اگر علم یا ظن به حکم شرعی از غیر طریق معصومین باشد از عقل باشد یا از اجماع باشد یا از ظواهر قران باشد اعتبار ندارد و نمی توان بر اساس آن فتوی داد .

نقد سخن اخباری

ما معتقدیم در روایات عدم حجت عقل اطلاقی تدارد و تنها مربوط به عقول ظنیه یا ناقصه می شود و اصلا عقل قطعی را شامل نمی شود چرا که در تعداد قابل توجهی از این روایات قدر متیقن در مقام مخاطب وجود دارد که جلوی انعقاد اطلاق را می گیرد . و این قدر متیقن عقول ظنیه ای همانند قیاس و استحسان است که توسط افرادی همانند ابوحنیفه به کار می رفت و آن را نه تنها عامل استغناء از اهل بیت بلکه در مقابل اهل بیت مطرح می کردند اذاً ربطی به عقل قطعی برهانی مورد بحث ندارد .

نمونه ای از روایات

در نتیجه بنظر ما حجت شرعی منحصر به سخنان اهل بیت نیست . اگر عقل نیز به صورت قطعی به این نتیجه رسید که خداوند به انجام آن کار راضی نیست حجت شرعی محسوب شده و مکلف حق ندارد آن کار را انجام دهد .

مؤید روایات زیادی در بحث دلیل عقلی یا کلام اهل بیت مطرح شده و از ما خواسته اند که سراغ اهل بیت برویم نه چنین عقولی . از آنجا که عقل قطعی برهانی با نقل قطعی اصلا در شیعه تعارضی ندارد لذا اگر منظور آنها از عقل ، عقل قطعی بود مطرح کردن این همه روایت برای چیزی که مورد خارجی ندارد لغو بود ولی اگر منظور عقل ظنی باشد مطرح کردن این روایات برای ما معقول است زیرا تعارض نقل قطعی با عقل ظنی مصادیق فراوانی دارد . اگر حکم قطعی عقل حجت بود باید به کسی که تمام روز روزه می گرفته است و شب ها را عبادت می کرده و هر ساله حج می رفته ثواب می دادند در حالی که در روایات می گوید اگر ولایت نداشته باشد ثواب نمی برد .

حکم قطعی به لزوم ثواب چنین کسی ندارد زیرا

1- در آن زمان رائج بود و اکنون نیز کم و بیش هست که به عامه پول میدادند تا به سمت شیعه نزدیک نشوند .

2- عقل می گوید برای ثواب و عقاب همه اعمال باید لحاظ شوند نماز روزه حج مصلحت دارند ولی ولایت نیز مصلحت قوی دارند و انکار ولایت چنان مفسده درست می کند همه اعمال آنها حبط می گردد .

3- ولایت شرط قبولی اعمال است و وقتی عقل فهمید همه عبادات مقبول می گردد .

لزوم توسط حجت فی وجوب الاطاعت را قبول نداریم و روایات مورد استدلال شما مربوط به عقول ناقصه ظنیه هستند لذا دلالتی بر نفی حجیت عقل نظری و لزوم توسط اهل بیت فی وجوب الاطاعت دلالتی ندارد .

لو سلمنا لزوم توسط حجت فی وجوب الاطاعت لا نسلم ملازمه مع انحصار الحججه فی السماع عن اهل البیت سماع از اهل بیت و لو با واسطه یک راه و طریق برای توسط الحججه و دست یابی به نظر اهل بیت است ولی تنها راه نیست بلکه از راه حکم قطعی عقل و نیز می توان نظر اهل بیت را کشف کرد .

به مقتضای روایات فراوان اجمالا می دانیم که ما من فعل الا و له حکم فی الشریعه المقدسه و همچنین می دانیم که در مورد تمامی افعال مکلفین سماع از اهل بیت وارد نشده است لذا کشف مس کنیم که در بسیاری از موارد ائمه به عقل ما اعتماد کرده اند و تک تک مسائل را نگفته اند بلکه آنچه را که اساسا عقل نمی فهمند و یا عقول همه مردم در نمی یابند و یا اثر شرعی ثواب یا عقاب آ» را در نمی یابد از طریق سماع بیان کرده اند لذا اگر در موردی با عقل قطعی یا سیره عقلاء به حکمی دست یافتیم کشف می کنیم که نظر معصومین هم همین توده است . اخباریین از روایات نافی عقل استفاده کرده اند که تنها راه برای رسیدن به حجت سماع از اهل بیت است نه این که سماع از اهل بیت که راه باشد و راه های دیگر نیز وجود داشته است یعنی برای اخباری سماع از اهل بیت موضوعیت دارد نه این که یک راه برای کشف مراد اهل بیت باشد و راه های دیگر نیز وجود داشته باشد .

اولا هر چند اخباریین چنین ادعایی دارند ولی ادعای آنها صحیح نیست

از روایات مورد اتناد اخباری نفی طریق دیگر غیر از سماع از اهل بیت مطلقا استفاده نمی شود زیرا روایاتی نیز در حجت عقل وجو داشته اند و از آنجا که در درون برخی از اخبار نافی حجت قرآنی بر اراده حجت را دال بر اعتبار عقل قطعی قرار داده ایم . بر فرض که از روایات دیگر این استفاده شود این از ظواهر بدست می آید و در تعارض عقل ظنی با عقل قطعی عقل قرینه لبیه محسوب شده و نقل ظنی تاویل رفته و یا طرح می گردد بنا بر این جایی برای ادعای اخباریین باقی نمی ماند . هر چند افراط اخباری در انکار عقل نظری مطلقا مورد قبول ما نیست ولی تفریط معتزله نیز مورد قبول ما نیست معتزله از عقل برای کشف مناطات احکام بهره گرفته اند و گفته اند هر حکمی مبتنی بر مصالح و مفاسد است و با عقل خویش مصالحی و مفاسدی برای حکم ادعا کرده اند و سپس بر اساس آن مصالح و مفاسد ادعا شده حکم شرعی را ادعا نموده اند این رفتار مورد قبول ما

نیست هر چند قطعاً احكام دارای مصالح و مفاسد است ولی ما علم غیب نداریم تا از آن مصالح و مفاسد خبر پیدا کنیم هر چند ممکن است به مصلحت هایی و مفسده هایی دست پیدا کنیم لذا تا خود شارع مناطی را بیان نکند ما راهی به مناط حکم شرعی نداریم در نتیجه اگر کسی مناطی را ادعا کند و لو احتمال خطا هم ندهد سپس بر اساس آن مناط عمل کند و عملش خطا در آید معذور نخواهد بود چرا که شارع او را از رفتن از چنین راهی برای استنباط حکم شرعی منع کرده است روایات زیادی وجود دارند که شیعیان را از اعتماد به خویش در تشخیص مناط احكام منع کرده است و این رفتار را که نوعی قیاس است مذمت کرده است در روایت ابان ابان را به جهت نظر عقلی دادن در باره حکمی که مناط و علت آن را نمی دانست مذمت کرده است .

در روایاتی وجود دارند که از دلیل عقلی و استدلال و بحث عقلی نمودن در مسائل اصول دین منع کرده اند که عقل نظری اعتبار ندارد و به جهت همین روایات به کلام عقلی و فلسفه تاخته اند و آنها را مخالف رویه اهل بیت دانسته اند

نظر شیخ

هر چند این روایات وجود دارند ولی روایاتی نیز عکس اینها وجود دارند که مخاطب را تشویق به استدلال عقلی در مسائل عقلی می نمایند باید بین این دو دسته جمع کرد جمع عرفی به قرینه شاهد جمع که روایات تشویق نسبت به افرادی مثل مؤمن الطاق و هشام بن حکم که توان لازم برای استدلال عقلی و پاسخ به شبهات داشته اند و روایات ناهیه مربوط به کسانی است که توان استدلال عقلی قوی ندارند لذا با ورودشان در مسائلی پیچیده همانند قضا و قدر ممکن است به ایمان خودشان لطمه بخورد و یا حداقل در مقام مناظره و پاسخ شبهه ضعیف وارد شده و به اعتقاد خودشان و مومنان شیعه ضربه زنند .

قطاع کسی که از راه هایی به قطع می رسد که آن راه ها در نزد انسان متعارف یقین آور نیست شبیه همین بحث در مورد ظنان و شکاک نیز مطرح هست .

مرحوم نجفی ادعا کرده است که قطع قطاع و ظن ظنان و شک شکاک اعتبار ندارد و این نظریه را از کاشف الغطاء گرفته و اصل این نظریه و اساساً طرح این بحث قطاع نخستین بار توسط کاشف الغطاء مطرح شده است .

سخن شیخ اعظم درباره ظن ظنان و قطع قطاع

1- در مورد ظن ظنان سخن این بزرگواران را قبول داریم زیرا مواردی که ظن در آنها معتبر است مثل ظن به عدد رکعات نماز و ظن به قبله منصرف به ظن نوعی و متعارف هستند و از آنجا که ظن ظنان شخصی بوده و متعارف نیست لذا ظهور این ادله ظنان را شامل نمی شود اگر جایی ظن نوعی نباشد و صرفاً برای شخص ظنان ظن حاصل شد ادله اعتبار آن ظن را معتبر ندانسته و ملحق به شک می کنیم .

2- در مورد قطاع

الف - نسبت به قطع موضوعی

در قطع موضوعی قبول داریم که قطع قطاع معتبر نیست چرا که وقتی در موضوع دلیلی علم اخذ شود آن علم اطلاقی ندارد تا تمامی موارد قطع را حتی قطع قطاع را شامل شود . بلکه منصرف به قطع متعارف می گردد لذا از اول دلیل مزبور قطع قطاع را شامل نمی شود . توجه مراد صاحب جواهر و کاشف الغطاء قطع موضوعی نسبت زیرا کلام را در سیاق ظن طریقی مطرح کرده اند و وحدت سیاق اقتضاء می کند که ما بگوییم مرادش قطع طریقی بوده است نه موضوعی .

ب- نسبت به قطع طریقی

*اگر منظورشان این بوده که بعد از حصول قطع قطاع او را از عمل به قطعش منع کنیم و بگوییم که به اصول عملیه و غیر رجوع کند . سخنان نامعقول است چرا که مثلاً اگر کسی را که یقین به تکلیفی دارد به اصل برائت حواله دهیم و نفی تکلیف کنیم تعارض عند القاطع پیش می آید زیرا آن فرد قطاع خود را عالم به تکلیف می داند و نمی تواند ارجاع ما لایعلمون را در حق خودش بداند. (لیس ناقصه)
**با اشکال در مقدمات قطع قطاع را از قطعش خارج کرده و به شک داخل کنیم (لیس تامه)

این سخن فی الجمله درست است ولی اختصاصی به قطاع ندارد ولی در امور مهمه مثل حفظ اسلام، نفس محترم ناموس، مال کثیر، ارشاد جاهل و خطاء کار واجب است چه قطاع باشد و چه غیر قطاع در سایر امور مثل طهارت مال قلیل ارشاد جاهل و امر به معروف و نهی از منکر واجب نیست اگر کسی هم قائل به وجوب در بعضی از اینها شود تفاوتی بین قطاع و غیر قطاع نمی گذارد
***به قطاع بگوییم که شارع از تو واقع نمی خواهد و از تو چیزی می خواهد که از جاهل می خواهد .

این در مورد کسی صحیح است که از عوام است ولی اگر کسی بداند که قطع طریقی است و شارع واقع را نمی خواهد این تناقض عند القاطع پیش می آید. مراد کاشف الغطاء از ** و *** نیست زیرا این دو اختصاص به قطع ندارد و یا اطلاق ندارد در حالی که کاشف الغطاء از خصوص قطع قطاع سخن گفته و آن را به صورت مطلق نفی کرده است .

3- منظورش اجزاء بوده اگر قطع به قطعش عمل کند و قطعش خلاف واقع در آید عمل انجام داده شده مجزی نیست و نیاز به اعاده دارد .

این سخن صحیح است چرا که در قطع طریقی هدف شارع واقع است و در فرض مزبور عمل قطاع مطابق واقع نبوده و لذا مجزی نیست و در قطع موضوعی به قطع متعارف است لذا از ابتداء قطاع را شامل نمی شود این قسمت بعید از ظاهر عبارت کاشف الغطاء است .

صاحب الفصول در بحث قطاع سه اقدام انجام داده است

1- تقیید سخن کاشف الغطاء

2- توجیح سخن کاشف الغطاء با قیودی که به آن اضافه کرده و پذیرش آن

3- بیان مثالی برای کاشف الغطاء

الف - تقیید سخن کاشف الغطاء سخن کاشف الغطاء عدم اعتبار قطع قطاع مقید به جایی می گردد که قطع یقین دارد که شارع قطع قطاع را حجت نمی داند با احتمال عقلانی می دهد که شارع قطع قطاع را حجت نمی داند در انی صورت قطع قطاع حجت نیست ولی در سائر صور قطع قطاع حجت است .

ب- توجیه سخن مقید شده کاشف الغطاء و پذیرش آن ابتداء به این نکته باید توجه کرد که صاحب فصول قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را قبول ندارد ایشان می گوید حتی اگر عقل حکم قطعی نماید که منعی از قطع قطاع وجود ندارد نمی توان بر چنین حکمی و چنین حجیتی اعتماد کرد بلکه باید دید که آیا منعی از سوی شارع نسبت به قطع وارد شده یا نه اگر یقین داشتیم یا احتمال عقلانی می دادیم که منع شرعی از قطع قطاع وجود دارد در این صورت قطع قطاع حجت نخواهد بود . ولی اگر منع شرعی از قطع قطاع ثابت نشد قطع قطاع حجت خواهد بود هر چند احتمال منع عقلی بدهیم .

ج- مثال مطرح شده از صاحب فصول

اگر عیدی یقین داشته باشد یا احتمال بدهد که مولایش از او خواسته که در معرفت و شناخت اوامر مولی به عقل خویش اعتماد نکند در این صورت نمی تواند به عقلش اعتماد کند ولی اگر عیدی یقین داشته باشد که منعی از سوی مولی بر اعتماد به عقل وارد نشده می تواند در شناخت اوامد مولی به عقل خویش اعتماد کند .

*از آجا که طریقت ذاتی قطع است و سلب طریقت از قطع مستلزم تناقض می باشد لذا نسبت به قطع طریقی نمی توان مستقیماً حجیت را از آن سلب نمود و نسبت به قطع موضوعی نیز که قطع قطاع مطلقاً اعتباری ندارد و قطع موضوعی منصرف به منصرف است لذا تفصیل صاحب فصول قطعاً صحیح نیست .

** مثال صاحب فصول صحیح نیست زیرا مثال ایشان مربوط به قطع موضوعی است در حالی که ظاهر عبارت کاشف الغطاء طریقی است ثانیاً در این مثال از راه رسیده به قطع منع شد یعنی مولی گفته برای فهم اوامر من از این راه نرو در حال که بحث ما در چنین معنی نیست بحث ما در لیس نا قصه است و مثال در لیس تامه است .
علم اجمالی

علم به جامع و جهل به خصوصیت یعنی علم دارم که شرابی مقابل من است ولی علم به مکان که در شرق است یا غرب است ندارم

علم تفصیلی : علم به جامع و علم به خصوصیت

جهل تفصیلی : جهل به جامع و خصوصیت

توجه : تفاوت علم اجمالی و تفصیلی در حقیقت در علم نیست بلکه در معلول بالذات است یعنی گاهی متعلق علم خصوص جامع است و گاهی متعلق علم جامع و خصوصیات است

لذا تعبیر به علم اجمالی و علم تفصیلی وصفیه حال متعلق است و به صورت صریح تعبیر به معلوم اجمالی و معلوم تفصیلی می گردد .

مباحث مطرح شده در علم اصول در باره علم اجمالی

الف - مباحث مرتبط با اثبات تکلیف تنجز تکلیف

آیا با علم اجمالی نیز تکلیف متنجز می شود ولی دو سؤال

1- آیا با علم اجمالی نیز تکلیف متنجز می شود یا خیر مشهور معتقد به تنجز تکلیف هستند ولی علامه مجلسی در کتاب الاربعین با آن مخالفت کرده که این موضوع معروف به بحث حرمت مخالفت قطعیه با علم اجمالی است

2- آیا تنجز تکلیف با علم اجمالی تا آن قدر است که موافقت قطعیه نیز با آن واجب است یا نه ؟ مشهور معتقد به وجوب موافقت قطعیه هستند ولی میرزای قمی موافقت قطعیه را واجب نمی داند .

ب- مباحث مرتبط با امتثال تکلیف

تردید نیست که کسی که تمکن از علم تفصیلی ندارد می تواند امتثال اجمالی نماید مثلاً کسی که قدرت بر پیدا کردن قبله ندارد اختلاف در این است

که اگر کسی که قدرت بر تحصیل علم تفصیلی دارد می تواند به دنبال علم تفصیلی نرود و به امثال اجمالی اکتفا کند مثلاً کسی که می تواند قبله را پیدا کند ولی این کار را انجام ندهد و موافقت اجمالی کند یا احتیاط کند .

در علم اجمالی دو بحث است : 1- اثبات تکلیف تنجیز تکلیف به علم اجمالی
2- امثال اجمالی با تمکن از علم تفصیلی با ظن معتبر تفصیلی
بیان اجمالی : امثال اجمالی مطلقاً قابل قبول است چه در تعبدیات چه در توصیلات چه با تمکن از علم تفصیلی چه با تمکن از ظن معتبر تفصیلی چه مستلزم تکرار شود چه مستلزم تکرار علم نشود . در توصیلات همه قبول دارند که امثال اجمالی مطلقاً معتبر است زیرا در توصیلات هدف واقع است و با امثال اجمالی نیز واقع حاصل می شود مثلاً در جایی که علم اجمالی دارم که یکی از دو لباس نجس است اگر امثال اجمالی کنم و هر دو لباس را بشویم قطعاً آن لباس نجس را شسته ایم و پاک شده است و لازم به فحص نیست . برخی گفته اند در تعبدیات نمی توان امثال اجمالی در صورت تمکن از تحصیل علم تفصیلی نبود چرا که در حین عمل مکلف نمی تواند قصد قربت کند اگر مکلف قدرت بر تحصیل علم تفصیلی یا ظن معتبر نداشته قصد قربت در حین العمل ساقط بوده لعدم التکلیف بما لا یطاق لذا امثال اجمالی صحیح بود لذا وقتی مکلف قدرت بر علم تفصیلی دارد . در حین العمل قصد قربت کند ولی در امثال اجمالی در حین علم نمی تواند قصد قربت کند لذا امثال اجمالی در آنجا صحیح نیست و باید به سراغ علم تفصیلی یا ظن معتبر نیست .
نقد شیخ : ما این مبنا را که در حین عمل باید تعیناً مأمور به مولی را مشخص کند قبول ندارم همین که در حین انجام نماز در چهار طرف بگوید که مأمور به مولی را انجام داده ام به یکی از این چهار عمل همین قدر کافی است .
مکلف متمکن از تحصیل علم تفصیلی است .

1- امثال اجمالی مستلزم تکرار عمل است . صاحب حدائق و بسیاری از فقها حتی شیخ انصاری در دوره قبل قائل به عدم جواز امثال اجمالی بوده اند و بر این مدعا به اجماع استدلال نموده اند آنها این اجماع را از مثال فقهی صلاه در ثوبین استفاده نموده اند که اجماع فقهای شیعه بر این است که اگر کسی دو لباس دارد که اجمالاً می داند یکی از آنها نجس است و می تواند علم تفصیلی به لباس نجس پیدا مند بر چنین شخصی جائز نیست که از ابتداء دو نماز بخواند بلکه باید لباس پاک را پیدا کند و با همان نماز بخواند . ابن ادریس حلی صاحب سرائر انقدر بر این فتوی مصر توده که آن را به کسی که متمکن از علم تفصیلی نیست تعمیم داده و گفته اگر کسی دو لباس دارد که می داند یکی از آنها نجس است ولی نمی تواند لباس نجس واقعی را پیدا کند عریاناً نماز بخواند

و حق ندارد احتیاط و امتثال اجمالی کند البته این تعمیم مورد قبول دیگران نیست .

نقد شیخ این اجماع تمام نیست زیرا صاحب مدارک و سید محمد عاملی شاگرد مقدس اردبیلی در مثال ثوبین مشتبهین فتوای بر جواز احتیاط و امتثال اجمالی داده اند و به نظر می رسد صاحب مدارک در تمامی موارد امتثال اجمالی این نظر داشته زیرا خصوصیتی در ثوبین مشتبهین وجود ندارد .

2- مکلف متمکن از تحصیل ظن معتبر تفصیلی است .

در این صورت اجماعی وجود ندارد و مسأله اختلافی است البته مشهور بین علماء عدم جواز امتثال اجمالی و لزوم تحصیل علم تفصیلی است (مشهور علماء قبل از شیخ

انصاری)

در جلسه از کسی از سید مرتضی می پرسد کسی که جاهل به حکم و جوب قصر بوده ولی می توانسته علم به وجوب قصر پیدا کند ولی با این وجود تحصیل علم نکرده و نماز را تمام خواند آیا بر او اعاده و قضاء لازم است سید مرتضی جواب می دهد اعاده لازم نیست سید رضی بر او اعتراض می کند و اجماع شیعه بر آن است که کسی که متمکن از تحصیل علم تفصیلی است تحصیل علم کند به این که احتیاط کند پس چرا فتوا به عدم اعاده دادی سید مرتضی وجود این اجماع را رد نمی کند و تنها می گوید چون در این مسئله روایت بر عدم لزوم اعاده داریم .

تمکن از تحصیل ظن تفصیلی

نسبت به ظن مطلق ظنی که با دلیل انسداد اعتبار آن ثابت شده است امتثال اجمالی در تکرار عمل نیست همه فقها امتثال اجمالی را پذیرفته اند مگر میرزای قمی میرزای قمی اجتهاد و تقلید را از راه دلیل انسداد ثابت می کند گفته است که اگر کسی اجتهاد و تقلید را رها کند و احتیاط کند عملش درست نیست حتی اگر این احتیاط مستلزم تکرار عمل نباشد دلیل میرزای قمی بر این سخن اشتراط قصد وجه بوده که در احتیاط نمی توان وجه العمل را قصد نمود ولی ما قصد وجه را اساساً معتبر نمی دانیم .

طرفداران امتثال اجمالی جواز می گویند دلیل انسداد بر فرض تمامیت تنها جواز عمل به ظن مطلق را ثابت می کند ولی جواز احتیاط را ابطال نمی کند و عمل به ظن را متیقن نمی کند در نتیجه مکلف می تواند ظن مطلق بر فرض تمامیت دلیل انسداد کشفی را تحصیل نمود و طبق آن عمل کند و می تواند امتثال اجمالی نماید و مثلاً دو نماز بخواند یکی تمام و یکی قصر .

دلیل انسداد دارای مقدماتی است که یکی از آنها انسداد باب علم و علمی است¹ و به همین جهت آن را دلیل انسداد نامیده‌اند.

حال اگر مقدمات دلیل انسداد تمام باشد، در رابطه با نتیجه این مقدمات، اختلاف وجود دارد. بعضی نتیجه آن را حجیت مطلق ظن بنا بر کشف و بعضی حجیت مطلق ظن بنا بر حکومت می‌دانند. البته هر دو قبول دارند که دلیل انسداد يك دليل عقلي است.

ولی کسانی که قائل به کشفند، معتقدند در صورت تمام بودن مقدمات، عقل کشف می‌کند که شارع مقدس در چنین شرایطی، مطلق ظن را حجّت قرار داده است.

بنابراین، حجیت ظن در حال انسداد، حجیت شرعی است هرچند کاشف این حجیت عبارت از عقل است. ولی کسانی که نتیجه را حجیت مطلق ظن بنا بر حکومت می‌دانند، معتقدند که در صورت تمام بودن مقدمات دلیل انسداد، خود عقل «مطلق ظن» را حجّت قرار می‌دهد. عقل همان‌طور که حکم به حجیت «قطع» می‌کند، در چنین شرایطی نیز «ظن» را حجّت می‌داند. با این تفاوت که حکم عقل به حجیت قطع، شرایطی ندارد ولی در باب «ظن» با توجه به مقدمات دلیل انسداد و شرایط آن می‌باشد. و به تعبیر دیگر: حکم عقل به حجیت قطع، به نحو اطلاق است ولی در مورد «ظن» مشروط است.

منکرین جواز امثال اجمالی :

در صورتی که راهی برای کشف واقع وجود داشته باشد تکرار عمل عبادی خالف سیره مستمر عقلاء است لذا احتیاط در ترک آن است اگر کسی می‌تواند از راه ظن مطلق یا ظن خاص یا قطع بفهمد که در واقع وظیفه او نماز شکسته است یا تمام ولی به دنبال یقین نرود و احتیاط کند و دو نماز بخواند یکی قصر و دیگری تمام جمع بین صلاتین وی احتیاط نیست بلکه مخالف احتیاط است چرا که خلاف سیره مستمره بین علماء است .

در صورتی که به دنبال ظن تفصیلی رفته و طبق آن عمل کند بر فرض تمامیت دلیل انسداد به اجماع فقها به وظیفه اش عمل کرده است ولی در صورتی که به دنبال ظن تفصیلی نرود و امثال اجمالی نماید یعنی دو نماز بخواند یکی شکسته و دیگری تمام در این جا اجماعی در عمل وی به وظیفه اش ندارد زیرا ما و فقهای هم نظر ما تکرار عمل عبادی و جمع بین صلاتین را قبول نداریم و در

نتیجه عقل حکم می کند که احتیاط در ترک احتیاط به جمع بین الصلاتین است هر چند در نظر بدوی به نظر می آید که احتیاط در جمع بین صلاتین و تکرار عمل است لذا بعد از توجه به سیره مستمره علماء و اجماع فقها این نظر تغییر می کند و عقل حکم می کند که احتیاط به عدم جمع بین صلاتین و عدم تکرار عمل است.

نقد شیخ: کسانی که تکرار عمل عبادی را انکار می کنند دلیل اصلی شان اعتبار قصد وجه است زیرا کسی که دو نماز می خواند یکی به قصر و دیگری به تمام در هیچ کدام نمی تواند قصد وجه نماید در نتیجه این گروه تکرار عمل عبادی و دو نماز خواندن را نپذیرفته و خلاف احتیاط است. ولی ما اولاً اعتبار قص وجه را قبول نداریم ثانیاً کسانی هم که قصد وجه را معتبر دانسته اند تنها در موارد عمل و ظن خاص قصد الوجه را معتبر می دانند لذا مطرح کردن این استدلال در ظن مطلق خطای مضاعفی است.

ظن خاص

مستلزم تکرار عمل نیست:

اگر مجتهدی به روایات مراجعه کند می فهمد که جلسه استراحت واجب است یا مستحب آیا می تواند جلسه استراحت را در نماز بیاورد و دیگر به روایات رجوع نکند و زحمت استنباط را نکشد برخی گفته اند خیر حق ندارد امثال اجمالی کند زیرا اگر بخواهد جلسه استراحت را احتیاطاً بیاورد نمی تواند قصد الوجه را بیاورد ولی اگر به سراغ روایات برود و آنها را بررسی کند می تواند وجه العمل را بدست آورد این استدلال مبنائی است و مبتنی بر اعتبار قصد وجه است ولی در جای خود در فقه کتاب طهارت و ذیل دلیل انسداد ثابت کردیم که قصد الوجه معتبر نیست لذا این استدلال را نمی پذیریم. هر چند رجوع به ظن تفصیلی مورد قبول ما نیست ولی احتیاط استحبابی را در رجوع به ظن تفصیلی می دانیم زیرا احتمال اعتبار قصد الوجه و اجماعی بودن مجزی بودن عمل بر طبق ظن خاص در اینجا هم وجود دارد.

مستلزم تکرار عمل هست

به نظر ما امثال اجمالی جائز هست کسانی که امثال اجمالی را در این صورت پذیرفته اند به دو جهت بوده

1- اعتبار قصد الوجه

2- تکرار عمل با وجود ظن معتبر برخالف سیره مستمره بین علماء است.

هر چند در نگاه اولیه به نظر می رسد امثال اجمالی بهتر از ظن خاص تفصیلی است زیرا در امثال اجمالی قطعاً به واقع می رسد ولی در ظن خاص تفصیلی ممکن است به واقع برسد و ممکن است دچار جهل مرکب شود ولی به جهت

احتمال اعتبار قصد وجه و احتمال صحت سیره مزبور احتیاط استحبابی در ترک احتیاط و عمل بر طبق ظن تفصیلی خاص است .

اشکال : می دانیم که محل بحث تعبدیات است نه توصلیات که در توصلیات هدف مولی آوردن عمل است تردید ما از این جهت است که نمی دانیم آنچه که غرض مولی را تأمین می کند مطلق اتیان العمل بقصد القربه است یا خصوص اتیان العمل بقصد القربه متمیزاً عن غیره امثال تفصیلی هر گاه شک در ناحیه اطلاق و تقیید در محصل مولی باشد اصل بر آن است که مقید را بیاوریم زیرا مقید قطعاً غرض مولی را تأمین می کند لذا عقل حکم می کند که مقید را نیاورد . نتیجه در ما نحن فیه مکلف باید ظن تفصیلی معتبر یا علم تفصیلی تحصیل نموده تا بتواند عمل را متمیزاً عن غیره اتیان نماید پس امثال اجمالی جایز نیست .

قبول نداریم که اصل بر آن باشد که مقید را می آوریم در موارد شک در اطلاق و تقیید اصالت الاطلاق جاری می شود نه اصالت التقیید .

سخن شیخ انصاری : این پاسخ صحیح نیست زیرا اصالت الاطلاق از اصول لفظیه است و مربوط به جایی است که در تقیید یا اطلاق یک دلیل لفظی تردید داشته باشیم لکن در استدلال فوق ادعای تقیید در دلیل لفظی عبادت نمی شود تا با اصالت الاطلاق رد گردد صحبت اصلاً از دلیل لفظی نیست بلکه از محصل غرض مولی است .

حرف نهایی شیخ : می توان به گونه ای امثال اجمالی نمود که یقین به تحصیل غرض مولی حاصل گردد در تمامی مواردی که امثال اجمالی مستلزم تکرار عمل است مثل مشتبه شدن قبله مکلف احتیاط تام نماید یعنی ابتداء ظن تفصیلی معتبر به جهت قبله پیدا کند و به آن طرف نماز بخواند سپس به طرف باقیماند نیز نماز بخواند در چنین وضعیتی هم امثال اجمالی نموده و هم یقین به تحصیل غرض مولی پیدا نموده است (احتیاط تام)

شیخ اعظم در پایان بحث قبلی فرمودند که اگر کسی می خواهد احتیاط نماید و عمل را تکرار نماید احتیاط تام نماید یعنی آن عمل که مؤدای ظن تفصیلی است را انجام دهد و دیگر محتمل دیگر را تکرار کند .

اشکال : احتیاط تام مطرح شده توسط شیخ انصاری خلاف احتیاط است زیرا احتیاط آن است که عمل را به گونه ای انجام دهیم که حتماً به واقع برسیم و در حالی که در این احتیاط تام معلوم نیست که به واقع برسیم چرا که امکان دارد در واقع مؤدای ظن معتبر واجب نباشد و طرف دیگر واجب باشد و شارع نیز قصد الوجه را لازم بداند در چنین صورتی آنچه که در واقع است انجام طرف دیگر

واجب با قصد الوجه است و آنچه که شما با احتیاط تام انجام دادید انجام آن واجب واقعا بدون قصد الوجه بود .
پاسخ : اشتباه مستشکل در آن است که تصور کرده که در احتیاط نیز قصد الوجه نیز معتبر باشد و این تصور باطل است زیرا در احتیاط عادی وجه احتیاط تام قصد الوجه مسلما لازم نیست
(آنان که قصد الوجه را لازم در غیر موارد احتیاط است و ما اساسا این را قبول نداریم) بنابر این هر چند احتمال دارد که واجب واقعی طرف دیگر واجب باشد و احتمال دارد که قصد الوجه را معتبر بدانند ولی در احتیاط تام مخالفتی که پدید می آید مضر نیست زیرا حتی اگر قصد الوجه نیز معتبر باشد در این جا معتبر نیست .
نکته :

اساسا در مورد احتیاط و تکرار عمل انجام قصد الوجه در تمامی اطراف جائز نیست و حرام خواهد بود چرا که تنها یک طرف حجتی بر وجوب دارد و مؤدای ظن تفصیلی معتبر است در سایر اطراف دلیل معتبر بر وجوب آنها اقامه نشده تا وجوب آنها ثابت گردد .

نکته 2 اگر کسی قصد الوجه را مطلقا لازم بداند اساسا احتیاط را در موارد تکرار عمل و عبادت باید نا مشروع بداند در حالی که همه فقها به جز ابن زهره احتیاط را جائز می داند نا گفته نماند که سید ابن زهره نیز صریحا نگفته که احتیاط را قبول ندادم بلکه در بحث ظهور اوامر در وجوب قولی را نقل کرده که می گوید امر ظهور در وجوب دارد لانه احوط این زهره گفته این مطلب را قبول ندارم اگر مرادش از این مطلب کبرای تعلیل باشد ته معنای انکار احتیاط است .
اجمال بر سه نوع است :

اجمال در متعلق : می دانیم ظهر روز جمعه نمازی به گردن ما واجب است و در نماز ظهر تردیدی نداریم ولی در متعلق این وجوب نماز ظهر است یا جمعه شک داریم .

اجمال در حکم : می دانیم که میتی در مقابل ما است منافق است ولی نمی دانیم که حکم در مورد منافق چیست .

اجمال در حکم و متعلق : مثلا کسی دو زن دارد و در شب خاصی قسم به مباشره کسی و ترک کسی دیگر خورده است ولی اکنون مسئله بروی مشتبه شده و نمی داند که به ترک کدام یک و وطئ کدام یک قسم خورده در این جا هم در حکم وجوب مباشر و یا حرمت مباشرت تردید دارد.
معیار در شبه حکمیه و شبه موضوعیه

اگر منشأ شبه فقدان نص اجمال نص تعارض نص تود شبه حکمیة است و اگر منشأ شبه امور خارجی بود شبه موضوعیة است .
رافع شبه در موضوعیة خبره فن است و در حکمیة شارع است .
غالباً شبهه موضوعیة جزئی است و شبهه حکمیة کلی است .
موضوع دو معنا گاهی همان موضوع است و گاهی موضوع متعلق متعلق است
شبهه موضوعیة

مكلف به و مكلف است .

اجمال در مكلف به مثل انائین مشتبهین بالخمیر .

دو احتمال در دو مكلف مثل دو خواهری كه لباس مشتركی را می پوشند و در آن لباس خون حیض دیده شده و نمی دانند مربوط به کدام یک است در هر دو مكلف احتمال حائض بودن و نبودن است مثال دیگر منی .

دو احتمال در یک مكلف مثل: خنثی مشكل كه احتمال دارد مرد باشد و جواز تزویج زن داشته باشد و یا زن باشد و جواز تزویج مرد داشته باشد.

نکته دیگر آنچه كه محل نزاع در بحث تنجیز علم اجمالی است قطع طریقی است زیرا در قطع موضوعی همه قبول دارند كه باید به لسان ادله رجوع كنیم اگر در لسان ادله قید علم تفصیلی اخذ شده همه قبول دارند كه علم اجمالی اعتباری ندارد مثل ادعای محدث بحرانی در نجاسات مثلاً اگر مولی به عبدش بگوید اگر یقین پیدا كردی كه مهمان داخل خانه من شده است سماور را روشن كن اگر عبد شك داشت كه مهمان باید خانه آنها رود یا به خانه مهمان در آنجا نمی تواند سماور را روشن كند همان طور كه همه قبول دارند كه اگر در دلیل قطع موضوعی شارع علم را مطلق بیاورد آن علم مطلقاً معتبر خواهد بود چه تفصیلی چه اجمالی .

نکته آخر :

آن چیزی كه محل نزاع بین علامه مجلسی و مشهور واقع شده مخالفت عملیة قطعیه با علم اجمالی است كه منجز به مخالفت عملیة قطعیه با علم تفصیلی نگردد و الا هم علامه مجلسی و هم جمهور قبول دارند كه مخالفت عملیة قطعیه با علم تفصیلی جائز نیست چه از ابتداء علم تفصیلی بوده و چه ناشی از علم اجمالی باشد مثلاً کسی كه یقین دارد در نمازش با وضوء نداشته و یا پشت به قبله كرده است همه قبول دارند كه نماز وی باطل است و نه علامه و نه هیچ كس دیگری حكم به صحت نماز مزبور ننموده اند زیرا هر چند علمش به سبب بطلان اجمالی است ولی علمش به خود بطلان نماز علم تفصیلی است .
ما گفتیم اجماعاً مخالفت عملیة قطعیه با علم تفصیلی جایز نیست و تفاوتی نمی كند ناشی از علم اجمالی باشد یا نه از ابتداء تفصیلی بوده.

فتاوایی از علماء مختلف وجود دارد که در آنها به گونه ای با علم اجمالی مخالفت شده که منجر به مخالفت عملیه با علم تفصیلی ناشی از آن علم اجمالی است .

موارد نقض :

در مواردی که در میان امت شیعه دو قول یا دو روایت وجود دارد و هیچ کدام مرجحی ندارد تعداد زیادی از فقها گفته اند که در این دو قول تعارض کرده و سقوط می کنند و به اصول عملیه رجوع می گردد در برخی از موارد رجوع به اصل عملیه منجر به مخالفت عملیه قطعی با علم تفصیلی ناشی از علم اجمالی می گردد مثال در دفن میت منافق دو قول است وجوب و حرمت اگر تساقط کنند نوبت به اباحه می شود در حالی که فتوا به اباحه قطعاً مخالف حکم واقعی است شیخ طوسی قائل به نخیر واقعی است در حالی که مسلماً حکم الله الواقعی فی لوح المحفوظ تخییر نیست .

2- علامه مجلسی در کتاب الاربعین گفته است که اگر کسی علم اجمالی دارد که یکی از دو ظرف در مقابل وی حرام است می تواند در هر یک اصل جاری نموده و آنها را مرتکب شود مثلاً اگر کسی علم اجمالی دارد که دو حیوان مقابل وی میته است می تواند در اولی اصل جاری کند و آن را به مشتری بفروشد و سپس در دومی نیز اصل جاری کند و آن را به مشتری دیگری بفروشد این فتوا مستلزم مخالفت عملیه قطعیه است مثلاً اگر فروشنده مزبور با پول این دو میته کنیزی بخرد در این حالت بعضی از کنیز را مالک نشده است پس چطور می تواند با او مباشرت کند .

3- علامه حلی در مسئله واجدی المنی فی الثوب المشترك گفته است که اگر یکی از آنها به دیگری اقتداء کند نماز مأموم صحیح است در حالی که در فرض مزبور مأموم علم تفصیلی به بطلان نمازش دارد زیرا یا خودش جنب بوده یا امام جماعتش که در هر دو صورت نماز مأموم باطل بوده است .

نمونه هایی به عنوان نقض بر مدعای ما (اجماعاً مخالفت عملیه قطعیه با علم تفصیلی حتی اگر ناشی از علم اجمالی باشد جایز نیست) مطرح شده اند :

4- اگر دو نفر مالی را ادعا کنند و هیچ کدام شاهدهی و مدرکی بر مدعای خود نیاورد مثلاً دو نفر در ناقه ای با هم نزاع کرده اند و هر کدام گفته اند که این ناقه مال من است و هیچ کدام شاهدهی اقامه نکرده اند و اماره ای حتی نداشته اند بسیاری از فقها فتوی داده اند که این مال بین آنها تنصیف می شود در اینجا اگر ثالثی این دو نصف را خرید مثلاً از هر کدام نصفش را خرید آن شخص علم تفصیلی پیدا می کند که نصف این مال غصبی است .

5- اگر دو نفر مالی را نزد ودعی امانت بگذارند مثلا نفر اول دو سکه و نفر دوم یک سکه سپس از میان این سه سکه که در نزد ودعی است یکی از آنها تلف شود بدون تعدی و تفریط و معلوم نباشد که سکه مال چه کسی بوده است. بسیاری از فقها فتوی داده اند که خسارت بین صاحبان اموال تقسیم می شود. لذا به نفر اول $1/5$ سکه و به دومی $5/5$ سکه می دهند. و اگر شخص ثالثی این دو نیم سکه را بخرد یقین پیدا می کند که آن سکه در دستش غصبی است و یقین پیدا می کند که کنیز را مالک نمی شود.

6- اگر مالی در نزد شخصی امانت بود زید ادا کرد که من این مال را به ودعی امانت دادم و عمر ادعا کرد که من بودم که مال را امانت قرار دادم قاضی ودعی را احضار می کند اگر ودعی نزد قاضی اقرار کرد که این مال مال زید است قاضی بر اساس اقرار مال را به زید می دهد و بعد زید بگوید اشتباه کردم مال مال عمر بوده در این صورت فقها فتوی داده اند که مقرر یا ودعی باید مثل یا قیمت را به عمر بپردازد در نتیجه قطعا یکی از زید و عمر غاصبند شخص ثالثی آن مال را از زید بخرد و در معامله دیگری آن مثل یا قیمت را از عمر بگیرد علم تفصیلی پیدا می کند به غصبی بودن مالش.

7- اگر دو طرف معامله در تعیین ثمن یا مثنی اختلافی کنند که به نحو تباین باشد نه اقل و اکثر و هیچ کدام قولی بر تأیید خویش نیاورند بسیاری فقها قائل به تحالف شده اند و عقد فسخ می شود مثلا اگر زید بگوید کتابم را فروختم به عمر به هزار تومان و عمر بگوید به ده دلار خریده ام عمر و زید قسم می خورد و مال به صاحبانشان باز گردانده می شود.

اگر زید کتابی را به عمر داده سپس به عمر مراجعه کرده تا پول را بگیرد عمر ادعا می کند که تو کتاب را به من هبه کردی و من در آن تصرف کردم زید می گید کتاب را به تو فروختم باید ثمنش را بپردازی و هیچ یک مدرکی بر ادعای خود ندارند در اینجا تعداد زیادی از فقها فتوی داده اند که زید قسم بخورد که هبه نبوده و عمر قسم بخورد که بیع نبوده در اینجا کتاب به زید بر می گردد. مستشکل می گوید کسانی که این فتوی را داده اند مخالفت عملیه قطعیه را جاز داشته اند زیرا هم قاضی و هم زید می دانند که کتاب از ملکیت زید خارج شده است به سبب بیع یا هبه.

پاسخ های داده شده به موارد نقض :

پاسخی که در ادامه می آید به صورت منفصله مانع الخلوات یعنی هیچ موردی از موارد نقض یافت نمی شود که با هیچ یک از این سه جواب نتوان پاسخ داد ولی برای هر کدام امکان چند تا جواب دهیم.

در برخی از این موارد مورد دوم و مورد سوم فقهای که فتوی به جواز داده اند به این جهت بوده که قطع را در این موارد موضوعی می دانسته اند یعنی معتقد بوده اند که میته معلوم تفصیلاً نجس است حرام است نه مطلق میته . خباثت مانع علمی است نه مانع واقعی علامه حلی لذا طبق مبنایی که بدان معتقد بوده اند اصلاً مخالفت عملیه قطعیه پیش نمی آید لذا فتوی آنها نظر به اجماع بر عدم جواز مخالفت عملیه قطعیه نیست .

جواب دوم در تعداد زیادی از این مثالها از سوم تا هشتم چون این فقها معتقد بوده اند که حکم ظاهری در حق کسی برای دیگران به منزله حکم واقعی محسوب می شود لذا طبق مبنای آنها مخالفت عملیه قطعیه ای پدید نمی آید مثلاً وقتی که قاضی مال تلف شده ای را بین دو طرف تنصیف کرد هر کدام ملکیت ظاهری به یک و نیم درهم و نیم درهم پیدا می کند این فقها معتقد بودند که حکم ظاهری کسی برای دیگران به منزله حکم واقعی محسوب می شود لذا ملکیت ظاهری این دو نفر برای شخص ثالث به منزله ملکیت واقعی محسوب می شود در نتیجه جواز معامله پیدا می کند .

اصل در اصول بر پنج معنا است .

1-قاعده عملیه 2-استصحاب 3-دلیل 4-راجح 5-کثیر که بیشتر در ادبیات به این معنا می آید.

استصحاب در باره حکم شرعی یا موضوعی ذو حکم شرعی به کار می رود و در غیر این دو اصل مثبت است

3-در موارد مختلفی از این موارد نقض فقها حکم شان مطلق نبوده و مفید به مواردی بوده که منجر به مخالفت عملیه قطعیه نشود . مثلاً در مثال مالی که دو ظرف ملکیت آن را ادعا می کند و هیچ کدام بینه ای بر ادعای خویش ندارند حکم فقها به تنصیف آن مال تا جایی است که مخالفت عملیه قطعیه پیش نیاید لذا شخص ثالثی حق ندارد هر دو نصف را از آنها بخرد و در مورد واحدی بکار ببرود .

4-تقاص شرعی در مسئله تحالف در فرض اختلاف در مبیع اینکه فقها فتوی داده اند که مشتری پولش را بردارد و برود مخالفت قطعیه عملیه نیست زیرا مشتری این پول را در ازای مبیع داده است و وقتی که بعد از تحالف هر دو مبیع به وی اعطاء نشد او می تواند ثمنش را بر دارد و برود مخالفت عملیه قطعیه نیست .

5-انفساخ عقد در همان دو مسئله تحالف 7و8 وقتی که دو طرف قسم خوردند و ثمن مدعای دیگری را نفی کردند و ثمنی به فروشنده داده نشد اساساً عقد

بیع نسخ می شود و کان لم یکن می شود و لذا دلیلی برای انتقال مثنی از ملکیت فروشنده وجود ندارد و هکذا در مورد ثمن .

6- مصالحه قهریه در مثال ودعی پرداخت یک نیم درهم به نفر اول و نیم درهم به نفر دوم از باب مصالحه قهری است که شارع برای دفع نزاع در تعیین درهمی قرار داده که در نزد ودعی بدون افراط و تفریط وی از بین رفته و هیچ مدرکی و اماره ای برای تشخیص آن وجود ندارد .

مخالفت با حکم معلوم بالاجمال

مخالفت التزامی مخالفت در التزامی قلبی مثل ملتزم شدن به حکمی بر خالف حکم الله (توجه بین مخالفت التزامیه و عملیه عموم و خصوص من وجه است) ولی محل نزاع در بحث ما جایی است که مخالفت التزامیه باشد ولی عملیه نباشد . مثلاً اگر کسی نسبت به مباشرت به زن قسم خورده ولی نمی داند قسم به انجام مباشرت خورده یا به ترک مباشرت اگر فتوی به اباحه واقعی مباشرت در آن شب خاص فتوی دهیم مخالفت التزامیه قطعیه نموده ایم ولی مخالفت عملیه قطعیه نکرده ایم (شبه موضوعیه) مثلاً شک داریم که دفن میت منافق در قبرستان مسلمین واجب است یا حرام است در این صورت اگر کسی به اباحه واقعی این دفن فتوی دهد مخالفت التزامیه قطعیه نموده است ولی مخالفت عملیه قطعیه ننموده است زیرا اگر دفن کرده شاید در واقع هم واجب بوده و اگر دفن نکرده شاید در واقع هم حرام بوده لذا مخالفت عملیه قطعیه لازم نمی آید . شیخ اعظم معتقد است مخالفت التزامیه در صورتی که منجر به مخالفت عملیه قطعیه نشود اشکالی ندارد .

2- مخالفت عملیه : مخالفت در عمل خارجی مکلف مثل عمل کردن به عملی بر خلاف دستور شارع شیخ اعظم تبعاً للجمهور معتقد است که مخالفت عملیه قطعیه به هیچ وجه جایز نیست .

استدلال اول طرفداران جواز مخالفت التزامیه در شبهات موضوعیه نسبت به هر یک از دو طرف می توان استصحاب عدم را جاری نمود و آن را از موضوع هر دو تکلیف خارج نمود مثلاً در مثال فوق شک داریم که قسمی به مباشرت زن در آن شب خاص انجام شده باشد . استصحاب عدم قسم به مباشرت در آن شب خاص جاری گشته و زوجه را از موضوع وجوب مباشرت در آن شب خاص خارج می کند همچنین قسمی که بر ترک مباشرت خورده .

کسی علم دارد به این که مایعی که مقابل وی است با آب پاک است یا بول نجس غفلاً و با آن مایع وضوء می گیرد . در اینجا بسیاری از فقها استصحاب کرده اند و حکم به طهارت بدن و بقاء حدث وی نموده اند در این فتوی مخالفت التزامیه قطعیه اتفاق افتاده زیرا اگر واقعاً با آب پاک وضوء گرفته بوده اکنون هم

بدنش پاک است و هم حدثش بر طرف شده است و اگر واقعاً بول باشد اکنون هم بدنش نجس است هم حدثش باقی است لذا فتوی به بقاء حدث و طهارت بدن وی مخالفت التزامیه قطعیه است .

شیخ اعظم مخالفت التزامی جائز است .

دلیل اول مختص به شبهات موضوعیه است . با اجرای اصل مجرای آن اصل از موضوع دو حکم وجوب و حرمت خارج می شود و در نتیجه فتوی به اباحه بلا ایراد خواهد بود مثلاً شک داریم که قسم به مباشرت با آن زن صورت گرفته یا نه استصحاب عدم حلف به و طء می نماییم در نتیجه آن زن از موضوع وجوب و طء خارج می شود همچنین شک داریم در اینکه قسم به ترک مباشرت با آن زن صورت گرفته یا نه استصحاب عدم حلف به و طء می نماییم . این استدلال در شبهات حکمیه جاری نمی شود . زیرا در شبهات حکمیه اصل موضوع وجوب و حرمت را از بین نمی برد و مجرای خود را از آن دو خارج نمی کند مثلاً در مثال دفن میت منافق اصله الاباحه موضوع خود را از موضوع وجوب الحاق دفن منافق به مسلم با موضوع حرمت الحاق دفن منافق به کافر خارج نمی کند لیکه مستقیماً با حرمت و جوب درگیر است در نتیجه استدلال مذکور در شبهات حکمیه جاری نیست .

بین اصول دین و فروع دین فرق است در اصول دین شارع اعتقاد از ما التزام قلبی می خواهد ولی در فروع دین شارع از ما عمل می خواهد یعنی اطاعت و عدم معصیت می خواهد فرض ما در جایی است که مخالفت التزامیه منجر به مخالفت عملیه نشود در نتیجه دلیلی برای حرمت چنین مخالفت التزامیه در فروع دین وجود ندارد .

(استصحاب عدم ملاقات بدن با نجاست . کل جسم لاقی نجسا فهو متنجس با اجرای استصحاب عدم ملاقات با نجس موضوع قاعده کل جسم لاقا نجسا فهو متنجس منتفی می گردد یعنی استصحاب عدم ملاقات بدن فرد وضوء گیرنده را از موضوع قاعده مزبور خارج می کند . همینطور استصحاب عدم وضوء نفس با آب پاک نفس وضوء گیرنده از موضوع قاعده کل نفس متوضی بالماء فهو ظاهر عن الدین اصغر خارج می کند .

مخالفت التزامیه تا زمانی که منجر به مخالفت عملیه نشود جایز است دو دلیل بر این مدعا بود .

1- اصول در شبهات موضوعیه مجرای خودشان را از تحت وجوب و حرمت خارج می کنند در نتیجه مخالفت التزامیه ایرادی نخواهد داشت .

2- دلیلی بر لزوم موافقت التزامیه و حرمت مخالفت التزامیه ای که منجر به مخالفت عملیه نشود وجود ندارد .

بعضی گفته اند که اگر فرض کنیم که دلیلی بر لزوم موافقت التزامیه و حرمت مخالفت التزامیه وجود داشته باشد مثلا فرض کنید که شارع گفته باشد ایتها المسلمون التزموا بحکم الله باز هم مخالفت التزامیه اشکالی نخواهد داشت چرا که اصول عملیه مجرای خودشان را از تحت موضوع آن حکم خارج می کنند چه در موضوعیه و چه در شبهه حکمیه .
نقد شیخ اعظم :

اگر بپذیریم که دلیلی بر لزوم موافقت التزامیه از سوی شارع وارد شده مثلا بپذیریم که شارع فرموده است ایتها المسلمون التزموا بحکم الله نمی توانیم اصول را در اطاف جاری کنیم زیرا مستلزم عملیه قطعیه می گردد و این اشکال هم در شبهه موضوعیه جاری است و هم در شبهه حکمیه مثلا وقتی که کسی قسم خورده ولی نمی داند قسم به مباشرت خورده با ترک مباشرت در زمان معین اگر هم استصحاب عدم حلف به مباشرت جاری کند و هم استصحاب عدم حلف به ترک مباشرت مخالفت عملیه قطعیه با حکم مفروض شارع به لزوم التزام به حکم الواقعی نموده است زیرا او می داند که در واقع قسمی خورده و در واقع یکی از وجوب یا حرمت به ذمه وی آمده است و طبق فرض باید بدان ملتزم باشد و همین طور در مثال دفن میت منافق اگر کسی اصالت اباحه جاری کند و نه به وجوب ملتزم شود و نه به حرمت چنین کسی مخالفت عملیه قطعیه با حکم التزموا به حکم الله نموده است .

نتیجه : مخالفت التزامیه جایز است چون دلیلی بر حرمت مخالفت التزامیه که منجر به مخالفت عملیه شود وجود ندارد . اشکال مرحوم آشتیانی به مستدل اساسا مخالفت التزامیه و نفی موضوع حکم واقعی در صورتی متصور است که مراد اباحه واقعی باشد لذا با اجرای اصله الاباحه که منجر به اباحه ظاهری است قطعاً موضوع وجوب یا حرمت واقعی دفن میت منافق منتفی نمی شود.
جمع بندی مباحث ارائه شده درباره مخالفت التزامیه :

در فرع دین شارع از ما عمل می خواهد لذا اگر طرحی و رفتاری منجر به مخالفت عملیه قطعیه شد اینجا معصیت محسوب می شود و فاعل آن مستحق عقوبت ولی اگر منجر به مخالفت عملیه قطعیه نگردد استحقاق عقوبتی در انتظار وی نخواهد بود . این مطلب اختصاص به علم اجمالی ندارد بلکه در علم تفصیلی نیز جاری است مثلا اگر کسی به چیزی وجوب پیدا کرد قلبا ملتزم نشود ولی عملا آن کار را انجام دهد استحقاق عقوبت نخواهد داشت والبته محل ما در توصیلات است که مطلوب شارع عمل است ولی در تعبدیات که مطلوب شارع عمل مقید به قصد قربت است اگر کسی مخالفت التزامیه نماید قطعاً مخالفت عملیه قطعیه نیز نموده است چرا که عمل را به قصد قربت انجام

نداده لذا مطلوب مولی در مقام عمل محقق نشده است . برخی از طرفداران واز مخالفت التزامیه برای اثبات مدعا ایشان به سراغ اجراء اصول در اطراف علم اجمالی و خروج مجرای اصل از موضوع تکلیف رفته بودند به نظر ما نیازی به این کارها نیست چه اصول جاری شود و چه جاری نشود در هر صورت ما زمانی که مخالفت عملیه قطعیه رخ نداده استحقاق عقوبت نیز در کار نیست .

مدها جواز التزامیه به گونه ای دیگر می توان ثابت نمود که کوتاه تر باشد اگر موافقت التزامیه واجب باشد به چیزی باید ملتزم باشد که از دو حال خارج نیست به احد الاطراف معیناً مثلاً خصوص وجوب یا خصوص حرمت ترجیح بلا مرجح یا به احد الاطراف لا علی التعین به یکی از وجب و حرمت چه دلیلی براین لزوم التزام اقامه کرده ای که دلیلی نداریم اساساً دلیل برچنین التزامی از سوی شارع محال است عرض شارع در توصلی صرف انجام یا ترک عمل است و در دوران بین وجوب و حرمت مکلف یا عمل را انجام می دهد یا ترک می کند لذا اقامه دلیلی بر التزام و به یکی از این دو در توصلیات لغو بوده و صدور لغو از مولی حکیم لغو است . مخالفت التزامیه مفروض در فروع دین منجر به مخالفت عملیه قطعیه نشود جائز است و موافقت التزامیه واجب نیست .

بیان اخصر اگر موافقت التزامیه واجب باشد (التزام باحدهما معینا و التزام باحدهما لا علی التعین) تکلیف بدون معین بدون اینکه شارع تعیین کند وجوب و حرمت کدام یک را می خواهد از ما التزام به آن را می خواهد لا دلیل علیه غیر معقول است .

برخی گفته اند : در صورتی استدلال به لغویت التزام باحدهما لا علی التعین صحیح بود که شرع از ما در امر دوم صرف انجام عملی یا ترک عمل را می خواهد در این صورت گفتیم امر دوم لغو است زیرا من خود به خود یا عمل مزبور را انجام می دهم و یا ترک می کنم و چون مولی حکیم است صدور چنین حکمی لغو است ولی کسانی که قائل بو التزام باحدهما لا علی التعین هستند معتقدند که شارع با امر دوم به این التزام از ما صرف مل را نمی خواهد بلکه عمل همراه با التزام قلبی است به یکی از وجوب و حرمت را می خواهد در نتیجه امر دوم لغو نیست زیرا اگر این امر دوم نبود من عمل را انجام می دادم یا ترک می کردم ولی التزام قلبی نیست به آن برخود لازم نمی دیدیم ولی این امر دوم باعث می شود که اکنون من در انجام یا ترک آن عمل التزام قلبی نیز داشته باشد .اولا ما به وجوب التزام احودهما لا علی التعین ایراد کرده ایم . بر فرض ایراد دوم وارد نباشد امر دوم لغو بیاشد ایراد ما لا دلیل علیه همچنان پا برجا است . ثانیاً ما از ابتداء گفتیم محل بحث ما در توصلیات است و در توصلیات غرض مولی صرف انجام یا ترک عمل است بیا بر این اگر مستدل بگوید که هدف

از امر دوم التزام قلبی به احدهما لا علی التعمین است بخصصا خارج شده است . ان قلت ادله ای وجود دارند یا برخی ادله ای را مطرح کرده اند مثل و از این ادله لزوم ما جاء به النبی را نتیجه گرفته اند . آیا می توان به این ادله به ازوم التزام با حدهما لا علی التعمین رسید تا اشکال لا دلیل علیه نیز مرتفع گردد . قلت اولاً این ادله بر فرض تمامیت استدلال صرفاً لزوم التزام بحکم الله واقعی که توسط رسول تعیین شده نشان می دهد .

سخن صاحب معالم و محقق حلی : این بزرگواران معتقدند که موافقت التزامیه واجب و مخالفت التزامیه حرام است و دلیل آن ها اطلاق عبارات فقهاء در بحث اجماع مرکب است فقها گفته اند اگر در میان امت دو قول باشد (وجوب و تحریم) اگر کسی هر دو را ترک کرده و قول ثالثی مثلاً اباحه قائل شود خرق اجماع مرکب کرده و احداث قول ثالثی نموده است که جائز نیست و همچنین قول امام را نیز طرح کرده زیرا امام یا جزء قائلین به وجوب است یا جزء قائلین به حرمت در هر دو صورت قائل شدن به اباحه طرح قول امام است عبارات این فقها مطلق است و هم صورتی را شامل می شود که طرح قول امام منجر به مخالفت عملیه قطعیه شود مثل تعبدیات و هم صورتی را که صرفاً منجر به مخالفت عملیه قطعیه شود مثل تعبدیات و هم صورتی را که صرفاً منجر به مخالفت التزامیه شود .

نقد هر چند ظاهر عبارات فقهاء در این بحث اجماع مرکب مطلق است ولی به قرینه گفتار آنها و رفتارها در مسئله اختلاف امه علی القولین و لم یکن مع احدهما المرجح می توان فهمید که مراد جدی آنها مطلق نبوده و منظور آنها عدم جواز طرح قول امام یا خرق اجماعی یا احداث قول ثالثی است که به مخالفت عملیه قطعیه منجر شود لا ما نحن فیه را شامل نمی شود . مثلاً شیخ طوسی در مسئله اختلاف امه علی قولین قائل به تخییر واقعی است در حالی که در تخییر واقعی مخالفت التزامیه قطعیه وجود دارد . ولی منجر به مخالفت عملیه قطعیه نمی شود.

سخن فاضل نراقی : در همان مسئله اجماع مرکب گفته است که اجرای اگر دو اصل منجر به دو حکم شود که قطعاً یکی از آنها مخالف با حکم واقعی است در صورتی که مخالفت عملیه پیش نیاید اجماع این دو اصل صحیح است مثلاً در مورد کسی که قسمی نسبت به مباشرت یا عدم مباشرت همسرش در شب خاصی مرتکب شده و نمی داند که قسم به و طء بود یا به ترک و طء می تواند دو اصل استصحاب عدم حلف به و طء و استصحاب عدم حلف به ترک و طء را جاری نمود و زن را از مجرای دو موضوع وجوب و حرمت خارج نمود هر چند یقین داریم که در واقع یا مباشرت با آن زن در آن شب واجب بوده یا حرام .

سخن صاحب الفصول :

در مسئله اجماع مرکب صاحب فصول سخن مرحوم نراقی را به اصول در شبهات حکمیه که متنافی با خود حکم شرعی هستند تعمیم داده است لذا در مثال دفن میت منافق

استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت جاری نموده است .

نقد سخن صاحب فصول :

مسئلاً قیاس صاحب فصول صحیح نیست و نمی توان اصول در شبهه حکمیه را با اصول در شبهه موضوعیه قیاس نمود زیرا اصول در شبهه موضوعیه مجرای خود را از موضوع هر دو تکلیف خارج می کند ولی اصول در شبهه حکمه مستقیماً با حکم شرعی در گیر می شود .

تا اینجا گفتیم که اذا اختلفت الامه علی القولین و لم یکن مع احدهما دلیل مرجح دو قول میان فقهاء است

1- تعارضاً و تساقطاً و نرجع الی الاصل

2- تخییر واقعی

اکنون مود استثنائی را بیان می کنیم و مورد استثناء موارد دوران بین وجوب و حرمتی است که واقعه در آنها متعدد شود در اینجا هیچ کس قائل به جریان اصولی همانند اصله الاباحه نشده است بلکه یا قائل به تقدیم جانب حرمت شده اند و یا تخییر بدوی را پذیرفته اند . پرا که اگر در این گونه موارد قائل به اصله الاباحه بشوند مخالفت عملیه قطعیه تدریجیه پیش می آید و هو قبیح عند العقلاء و از شارع حکیم محال است . مثلاً در علم اجمالی داریم که دفن میت منافق یا واجب است یا حرام و فرض کنیم مخاطب ما مرده شوی است که واقعاً دفن میت منافق برای وی تعدد دارد اگر به اباحه و تخییر استمراری فتوی دهیم . مخالفت عملیه قطعیه پیش می آید در چنین صورتی فقهاء دو دسته اند .

1- تقدیم جانب حرمت مثل علامه حلی

2- تخییر بدوی منہم شیخ اعظم

ان قلت نمی توان به ممنوعیت مخالفت عملیه قطعیه تدریجیه ملتزم شد چرا که در این صورت با مثالهای نقضی در بحث اجتهاد و تقلید روبرو می شویم که در آنها مخالفت عملیه قطعیه تدریجیه پدید می آید در حالی که همه فقهاء فتوی به جواز آن را داده اند . مثلاً مقلدی که مرجع قبلش عملی را واجب می دانسته و آن مرجع فوت کرده و مرجع دیگر (جدید) عدول نماید در حالی که این عدول مستلزم مخالفت عملیه قطعیه تدریجیه است .

قلت در این موارد خود شارع به ما اذن داده که طبق حکم ظاهری مغایر با حکم ظاهری قبلی عمل نماییم هر چند می دانیم که یکی از آن دو مخالف حکم

واقعی شارع است ولی در مواردی که شارع چنین اذنی ره ما نداده و چنین احکام ظاهری در اختیار ما قرار نداده است مخالفت عملیه تدریجیه قابل قبول نیست . نا گفته نماند که با صرف نظر از دلیل عقل از طریق اخبار تخییر نیز می توان تخییر بین فعل و ترک را در ما نحن فیه ثابت نمود زیرا هر چند اخبار تخییر در مورد تعارض دو خبرند ولی بالاولویه ما نحن فیه را از اختلاف امت بر دو قول را شامل می شود .

شیخ با گفتن فتامل می خواهد بگوید که اولویت باید قطعی باشد و در این جا قطعی نیست زیرا احتمال دارد که از آنجا که در خبرین متعارضین هر دو خبر به تنهایی بر مجتهد حجت بوده اند شارع تخییر را اجازه داده باشد ولی چون در مسئله اختلاف امت بر دو قول این گونه نیست .

مخالفت عملیه

1-مخالفت عملیه با خطاب معلوم بالتفصیل مثل این که مولی گفته است (انما الخمر و المیسر و الازلامرجس من عمل الشیطان) من هم می دانم که یکی از این دو اناء در مقابل من شراب هستند بنابراین خطابی که بر ذمه من آمده را تفصیلا می شناسم ولی تردید من از ناحیه متعلق است به جزعلامه مجلسی همه فقهاء قبول دارند که مخالفت عملیه با خطاب معلوم بالتفصیل جایز نیست چه در شبهه حکمیه و چه در شبهه موضوعیه چه در شبهه تحریمی و چه در شبهه وجوبیه دلیل علامه مجلسی در موارد علم اجمالی ما نسبت به خصوصیت جاهلیم در نتیجه اجرای اصل نسبت به خصوصیت بلا محذور است مثلا در مثال انائین مشتبهین ما نمی دانیم که اناء شرقی خمر است یا نه لذا می توانیم اصاله الطهاره را نسبت به آن جاری می کنیم و همینطور به اناء غربی . نقد دلیل علامه مجلسی :

اول :اگر اصل را نسبت به دو طرف جاری کنیم قطعا آن خمری را که می دانیم در مقابل ما بوده خواهیم نوشید چرا که قطعا در میان دو اناء یکی خمر است و چنین اقدامی به حکم قطعی عقل مقصیت بوده و جایز نیست .

ثانیا:سخن شما درباره جریان اصول در اطراف علم اجمالی با سخن شما و سایر علماء درباره خطابات احکام (انما الخمر و المیسر)تناقض دارد زیرا لازمه اصول در جمیع اطراف آن است که شرع و جوب اجتناب از خمر واقعی را نخواستند در حالی که خود شما و سایرین می گویند لاتشرب النجس یعنی لاتشرب نجس واقعی را .

2-مخالفت عملیه با خطاب معلوم بالاجمال می دانیم که یا اناء مقابل من شراب است یا زنی که در کنار من ایستاده نا محرم است در نتیجه خطابی که بر ذمه

من آمده را تفصیلا نمی شناسم اجمالا می دانم که خطاب یغضوا ابصارهم .. بر ذمه من آمده با خطاب انما الخمر و المیسر

2- مخالفت عملیه قطعیه معلوم بالاجماع

مثلا نمی دانم که این زن اجنبی است یا آن ظرف خمر است . در نتیجه شک می کنم که که مخاطب خطاب غض نظر از مرءه قرار گرفته ام یا لا تشرب الخمر مثال دیگر نمی دانم دعاء عند رویه الهلال واجب است یا صلوات عند ذکر النبی شبهه حکمی) در نتیجه شک می کنم که مخاطب به خطاب دعاء عند رویه الهلال هستم یا صل عند ذکر النبی (ص)

در این حالت 4 نظریه است :

1- نظریه اول محدث بحرانی جواز مطلقا

از آنجا که این گروه بر این باورند که اطاعت یعنی موافقت یا خطاب تفصیلی و معصیت یعنی مخالفت با خطاب تفصیلی لذا در ما نحن فیه گفته اند که چون خطاب تفصیلا معلوم نیست لذا در صورت مخالفت معصیتی صدق نمی کند در نتیجه مخالفت عملیه قطعیه با خطاب معلوم بلاجمال مطلقا جائز نیست .

2- نظریه مشهور منہم شیخ الاعظم عدم جواز مطلقا

از آنجا که به نظر مشهور معصیت عرفا یعنی نافرمانی و فرقی نمی کند که خطاب مورد نظر که تفصیلا معلوم باشد یا نباشد در نتیجه مخالفت عملیه قطعیه با خطاب معلوم بلاجمال همانند مخالفت عملیه قطعیه با خطاب معوم بالتفصیل مطلقا جایز نیست .

3- نظریه تفصیل بین شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه در شبهه موضوعیه قائل

به جواز مخالفت و در شبهه حکمیه قائل به عدم جواز (محقق نراقی)

به دو دلیل این ادعا را مطرح کرده اند 1- وجود مثل های نقض متعدد در فقه بر مخالفت عملیه قطعیه با معلوم بالاجمال در شبهات موضوعیه .

نقد : قبلا به آنها جواب داده ایم .

2- اصول مجرای خود را از موضوع تکلیف واقعی خارج می کند در نتیجه بر دلیل

حکم واقعی حاکم می گردند .

نقد : این حکومت را قبول نداریم هر جا که دلیلی بر ازوم موافقت وجود داشته

باشد که در مخالفت عملیه حکم عقل خواهد بود نوبت به جریان اصول نمی

رسد .

4- نظریه دوم محرث بحرانی تفصیل بین این که هر دو از یک سنخ باشند (هر دو

وجوبی یا هر دو تحریمی) باشند در این صورت عدم جواز مخالفت اگر هد دو از

دو سنخ باشند یکی وجوبی و دیگری تحریمی در این صورت خواز مخالفت امکان

دارد .

اگر هر دو از یک سنخ باشند می توان خطاب انتزاعی درست کرد و آن را مخالفت با معلوم بالتفصیل بر می گرداند که این مخالفت جایز نیست مثلا در مثال مرءه و خمر می توان گفت لا تفعل النظر الی المرءه او شرب الخمر نقد: خطاب انتزاعی وجوب امتثال ندارد و وقتی که معصیت عرفا باشد انجام آن جایز نیست چه خطاب انتزاعی باشد و چه نباشد.

عنوان بحث فعلی موضوع واقعی (جنابت که دارای آثار شرعی) واحد است ولی مردد بین دو شخص است مثل واجدی المنی فی الثوب المشترك

شیخ انصاری معتقد است که هر کدام از این دو طرف در حق خود براءت جاری می کنند و مکلف به تکالیف جنب به عنوان مثال نیستند چرا که هر کسی در اطاعت و معصیت باید تکلیف خودش را در نظر بگیرد و این دو نفر هر کدام شک دارند که جنب هستند که وجوب غسل جنابت برای نماز بر آنها است یا نه در این صورت اصله البراءة جاری می کنند هر چند در واقع یکی از آن دو طرف جنب است و در حقیقت خطاب وجوب غسل جنابت برای نماز متوجه یکی از آن دو نشده ولی چون هیچکدام علم به توجه این خطاب به خودشان ندارند معذور بوده و مستحق عقاب نخواهند بود . توجه حکم ما به براءت تا جایی است که منجر به مخالفت عملیه قطعیه نشود مثلا اگر شخص ثالثی یا یکی از آن دو نفر نذر کرده که دو فرد غیر جنب را به کاری بگمارد نمی تواند آن دو نفر را متصدی آن کار نماید مثلا اگر احد واجدی منی دیگری را بر دوش خود قرار دهد و با هم وارد مسجدی یا در مسجد الحرام برای طواف وارد شوند چرا که دخول جنب در مسجد و مسجد الحرام جایز نیست و وارد کردن جنبی به مسجد و مسجد الحرام جایز نیست . اگر حامل خودش جنب است جنبی داخل مسجد شده و آن حرام است اگر محمول خودش جنب است جنبی را داخل مسجد کرده و آن هم حرام است .

تفصیل بحث :

الف - دخول و ادخال هر دو به یک حرکت محقق می شوند . در آن حرکت مخالفت عملیه قطعیه اتفاق افتاده و آن غیر جایز است .

ب- دخول و ادخال با دو حرکت محقق می شوند .

1- عنوان واحری بر هر دو حرکت صادق است مخالفت عملیه قطعیه با خطاب تفصیلی آن عنوان صورت گرفته و آن غیر جائز نیست .

2- عنوان واحدی بر هر دو صادق نیست مخالفت عملیه قطعیه با خطاب معلوم بالاجمال صورت گرفته و آن حرام است نزد ما .

آیا احد واجدی المنی شرعا می تواند دیگری را اجیر کند تا او را برای طواف یا کار دیگری به مسجد ببرد (بحث ما درباره حکم این اجاره است با صرف نظر از

این که خود حامل و محمول عملشان حرمت تکلیفی دارند یا ندارند . در فرع قبلی بحث کردیم که به نظر ما حکم ورود واجد المنی با یک حرکت به مسجد حرمت است در بعضی صور هر دو (هر چند علی القاعده باید اجاره مزبور باطل باشد پرا مؤجر می داند که یا خودش جنب است و یا آن کسی که اجیر گرفته است و مستاجر که یا خودش جنب است و یا آن کسی که مؤجر گرفته است در هر دو صورت . ولی از آنجا که شیخ انصاری معتقد است صحت استیجار تابع حک اجیر است و چون اجیر به نظر خودش ورودش در مسجد جایز است در حق خودش برائت جاری می کند لذا استیجار مزبور غیر صحیح خواهد بود .

مسأله : آیا شخص ثالثی به واجد المنی در یک نماز و دو نماز اقتداء کند : پاسخ مسأله مبتنی بر مبنای ما در مانعیت حدث است اگر حدث اکبر را مانع واقعی بدانیم اقتدای مزبور جایز نیست و نماز صورت گرفته باطل است . اگر حدث را مانع علمی بدانیم یا حکم ظاهری در حق کسی را برای دیگران به منزله حکم واقعی بدانیم اقتدای مزبور جایز است و نماز صورت گرفته صحیح است .

مسأله آیا کسی می تواند هر دو واجد المنی را اجیر کند تا مسجد را جارو کند هر چند علی القاعده باید جایز باشد زیرا مستلزم جنبی به مسجد می شود ولی از آنجا که شیخ اعظم صحت اجاره را تابع حکم اجیر می داند و هر کدام از این دو در حق خودشان برائت جاری می کنند عقد اجاره مزبور به نظر شیخ اعظم صحیح است .

خنثی مشکل

در خنثی مشکل دو بحث وجود دارد:

1- در مورد خود خنثی 2- در مورد دیگران نسبت به او
در تمامی این صور شک در مکلف به است نه اصل تکلیف اجمال در ناحیه مکلف است شبهه ما موضوعیه است .

خنثی مشکل چه باید بکند :

1- باید احتیاط کند و اگر در جایی احتیاط امکان ندارد تخییر بدوی .

2- کلا تخییر بدوی انجام می دهد .

شیخ قائل به الف است چون شک در مکلف به است لذا باید احتیاط کند و اگر احتیاط ممکن نبود تخییر البته برای اینکه مخالفت عملیه قطعیه پیش نیاید تخییر بدوی است . مثلاً در مثال نظر احتیاط کند و تنها به مواضعی از زنان و مردان نظر کند که نظر جنس مخالف به آنها ایراد ندارد و به مواضعی که نظر به آنها برای جنس مقابل حرام است نظر نکند در پوشش لباسهای مشترک بین زن و مرد پوشد و از مختصات زنان یا مردان همانند لباس ابریشمی باید اجتناب کند .

پوشش در نماز تمام بدن را به جز موارد مستثناه بپوشاند در جهر و اخفات در نماز اگر اخفات را بر زن رخصت دانستیم و اجاره دادیم که زن در مکان خفی جهر بخواند در این صورت می‌گوییم به مکان خفی رفته و جهر بخواند و اگر اخفات برای زن عزیمت باشد دو حالت دارد .

1- تکرار در نماز را مجاز می‌دانیم که در این صورت دو نماز بخواند یکی اخفات یکی جهر .

2- اگر تکرار در نماز را مجاز نمی‌دانیم که در این صورت باید تخییر بدوی کند . در تمامی این صور اگر احتیاط مستلزم عسر و حرج باشد واجب نبوده و تخییر جاری خواهد نمود .

همچنین در تمامی این صور اگر کسی همانند میرزای قمی مخالفت عملیه قطعیه را حرام نداند ولی موافقت قطعیه را واجب نداند قائل به تخییر بدوی خواهد بود و احتیاط را واجب نخواهد دانست .

توهم برخی گفته‌اند چگونگی رفتار خود خنثی مشکل از مصادیق معلوم بالاجمال است زیرا یک خطاب مردان است المومنون یغضوا من ابصارهم و یک خطاب به زنان است المومنات یغضن ابصارهم و خنثی مشکل نمی‌داند تحت کدام یک از این دو خطاب است لذا از مصادیق خطاب معلوم بالاجمال است و چهار قول البته از آنجا که مشهور قائل به عدم جواز مطلقا هستند از خنثی مشکل احتیاط می‌خواهند . پاسخ شیخ اعظم خنثی مشکل از مصادیق معلوم بالاجمال نیست زیرا اولاً بحث خطاب معلوم بالاجمال مربوط به علم اجمالی به تکلیف بود ولی خنثی مشکل علم تفصیلی به وجوب غض نظر عن احدی الطائفین دارد . ثانیاً بر فرض که خنثی مشکل علم اجمالی دانسته باشد می‌توان از این دو خطاب خطاب واحدی به نام حرمت نظر کردن به مواضعی از جنس مخالفت را انتزاع نمود و در نتیجه همچنان جزء مصادیق خطاب معلوم بالتفصیل است نه معلوم بالاجمال لذا چهار قول درباره خنثی مشکل تکرار نمی‌شود. صاحب فصول مطلقاً طبق جمیع المبانی خنثی مشکل در قرائت نماز صبح و مغرب و عشا مخییر بین جهر و اخفات است صاحب فصول این تخییر را استمراری می‌داند مطلقاً تخییر به دلیل روایت امام باقر (ع).

نقد شیخ بر صاحب فصول :

الف : به قرینه سیاق منظور امام (ع) کسی است که در حین قرائت غافل از حکم مسأله است و از روی سهو یا نسیان یا جهل یا غفلت در موارد اخفات به صورت جهری و یا در موارد جهری به صورت اخفاتی قرائت می‌کند (جاهل مرکب) ولی خنثی مشکل غافل نیست و در حین نماز کاملاً ملتفت است (جاهل بسیط) لذا روایت در مورد نظر خنثی مشکل را شامل نمی‌شود .

شاهد در تفاوت بین غافل که جاهل مرکب است با ملتفتی که جاهل بسیط است . ملتفتی که جاهل بسیط به مسأله است باید مسأله را یاد بگیرد اگر مقلد است باید به مجتهدش مراجعه کند و از او یاد بگیرد و اگر خودش مجتهد است باید اجتهاد کند و حکم مسأله را بدست آورد و غافلی که جاهل مرکب است خود را عالم به مسأله می پندارد لذا رجوع جاهل به عالم در حق وی صادق نمی شود . ظاهر حدیث زراره آن است که منظور امام (ع) جهل به حکم است در حالی که خنثی مشکل جاهل به موضوع است لذا این روایت خنثی مشکل را شامل نمی شود .

ان قلت : اگر کسی می داند که نماز یومیه ای از او قضاء شده ولی نمی داند که نماز قضاء شده صبح بوده یا ظهر یا عشاء در روایات آمده و فقهاء نیز فتوی داده اند که سه نماز بخواند یک دو رکعتی یک سه رکعتی و یک چهار رکعتی و در قرائت نماز چهار رکعتی مخیر بین جهر و اخفات در قرائت است با توجه به این که فرد مزبور جاهل به موضوع است و شبیه وی نیز موضوعیه است و خنثی مشکل نیز جاهل به موضوع بوده و شبیه اش موضوعیه است لذا در خنثی مشکل نیز قائل به تخیر بین جهر و اخفات می شود .

قلت : این استدلال قیاس است علی القاعده و چون شک در مکلف به است مکلف مزبور باید 5 نماز می خواند ولی وقتی که خود شارع اعلام کرد که سه نماز کافی است و در قرائت چهار رکعتی مخیر بین جهر و اخفات است ما نیز می پذیریم ولی در خنثی مشکل چنین روایتی نداریم لذا طبق قاعده احتیاط عمل کنیم و تخیر را صرفاً در صورتی می پذیریم که احتیاط ممکن نباشد .

تکلیف دیگران نسبت به خنثی

دو قول است :

صاحب فصول : دیگران می توانند به او نظر کنند .

مشهور : دیگران نمی توانند به او نظر کنند .

دلیل صحب فصول تکلیف دیگران نسبت به خنثی مشکل همانند مسأله واجدی المنی است چرا که دیگران شک در اصل تکلیف دارند لذا براءت جاری می کنند و حکم به اباحه ظاهری می دهند . مثلاً مردان شک دارند که مکلف به غض نظر او موی خنثی مشکل هستند باشد شک در اصل تکلیف است براءت جاری می کند و حکم به اباحه نظر به موی خنثی مشکل می گردد .

نقد استدلال صاحب فصول در مانحن فیه در رفتار دیگران با خنثی نوبت به اصول عملیه نمی رسد چرا که در آیات قرآن خطاب های غض نظر به صورت عام آمده و سپس مخصص هایی ذکر شده و شک می کنیم که خنثی مشکل جزء موارد تخصیص خورده هست یا نه به اصلاہ العموم تمسک می کنیم و اصول لفظیه

بوده و از امارات و ادله اجتهادی محسوب می شود لذا نوبت به برائت که اصل عملی است نمی رسد مثلا در آیه قرآن ابتداء زنان را به صورت عام از آشکار کردن زینتشان برای دیگران منع کرده سپس مواردی را به عنوان مخصص ذکر نموده است در نتیجه مخاطب زن اول به صورت کلی می فهمد که نباید زینتش را بر دیگران آشکار کند شک می کند که خنثی مشکل جزء موارد استثناء شده هست که جایز باشد زینتش را برای وی آشکار کند یا نه اصالة العموم جاری می کند . (حذف متعلق و دیگری استثناء)

وجه تامل این استدلال تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص است که در آن سه مسلک است

1-مطلقا جایز است .

2-مطلقا جایز نیست .

3-تفصیل بین مخصص متصل و منفصل .

مسئله تناکح خنثی مشکل

بنا بر شیخ اعظم بلکه همه فقهاء معتقدند که طبق قاعده اولیه که خنثی مشکل در بحث نکاح باید احتیاط کند و نه تزویج نماید و نه تزوج و عقد نکاح نمی تواند باعث زوج شدن یا زوجه شدن خنثی مشکل گردد و چرا که عقد نکاح کسی را زوج می کند و احکام زوجیت همانند جواز نظر کردن و مباشرت و ... را بر وی مترتب می نماید که مرد باشد و معلوم نیست که خنثی مشکل مرد باشد و همینطور در مورد زن نا گفته نماند که شیخ اعظم در بیان این مطلب از دو تعبیر اصالة العدم الذکوریه اصالة العدم الانوثیه و در تفسیر این دو تعبیر بین محشین اختلافات زیادی واقع شده ولی به نظر می رسد که مراد شیخ از این دو تعبیر استصحاب عدم ازلی باشد چون که زکوریت و انوثیت حادث است و هر حادثی مسبوق به عدم است و عدم زکوریت را استصحاب کده و آثار آن که عدم صحب عقدی که خنثی مشکل را زوج و زوجه می گرداند عدم جواز نظر را مترتب کرده است هر چند در واقع خنثی مشکل یا مرد است یا زن ولی از آنجا که اجرای این دو استصحاب به مخالفت عملیه قطعیه منجر نمی شود اجرای هر دو صحیح است هر چند مخالفت قطعیه التزامیه را به دنبال دارد .

اشکال: شما گفتید که عدم جواز تناکح خنثی مشکل اجمالی است و همه آن را قبول دارند ولی این سخن صحیح نیست زیرا شیخ طوسی در مسئله ارث این مسئله را مطرح کرده که اگر زوج خنثی مشکل بود چقدر ارث می برد و اگر زوجه بود چقدر ارث می برد پس معلوم می شود که شیخ طوسی قائل به جواز تناکح خنثی مشکل بوده است .

جواب شیخ طوسی صرفا صورت زوج زوجه بودن خنثی مشکل را فرض کرده و صرف فرض چیزی دلیل بر قبول داشتن آن نیست .

ظن

دو دلیل ابن قبه بر عدم جواز عمل به خبر واحد :

دلیل اول :

اگر خبر واحد حجت باشد و ثقه ای به ما بگوید که پیامبر به من چنین گفته و ما سخن وی را بپذیریم هر چند برای ما یقین حاصل شود لازم می آید که اگر ثقه ای به من گفت که خدا به من چنین وحی کرده است سخن وی را بپذیریم هر چند برای ما ظن آور است ولی اجماعا سخن ظنی ثقه به اخبار از خداوند قبول نمی شود .

نقد :

- 1- اجماع مطرح شده بر عدم وقوع قبول خبر ثقه بر خداوند است در حالی که مدعای شما عدم امکان است (عدم وقوع = / عدم امکان)
 - 2- این استدلال قیاس است (قیاس الحاق واقعه لیس لها دلیل بواقعه لها دلیل بصرف مشابهه بینها) و قیاس نزد شیعه اجماعا باطل است .
 - 3- ملازمه ای بین دو طرف ادعای شما وجود ندارد چرا که دعوای گذب در ادعای اخبار عن ا... پیش از دواعی گذب عن الاخبار من الرسول است .
 - 4- استدلال شما قیاس مع الفارق است که عامه نیز آن را قبول ندارند زیرا در اخبار عن ا... مربوط به ادعای نبوت و اصول دین است اخبار عن النبی مربوط به فروع دین است و بین این دو فرق عظیم است .
- دلیل دو ابن قبه :

اگر خبر واحد حجت باشد تحلیل حرام و تحریم حلال پیش می آید و این قبیح است و صدور قبیح از شارع حکیم محال است . مشهور بر امکان تعبد به ظن هستند ما یقین داریم که از تعبد به ظن محالی و مفسده ای لازم نمی آید .

نقد استدلال مشهور سخن مشهور درست نیست زیرا تنها کسی می تواند ادعای چنین یقینی بنماید که بر همه مفسد عالم احاطه داشته باشد و بداند که هیچ یک از آنها در مورد تعبد به ظن وجود ندارد و آن برای فقیه امکان ندارد . استدلال شیخ انصاری بر امکان تعبد به ظن :

ما تعد از تامل و فحص دلیلی و مفسده ای بر تعبد به ظن و دلیل بر استحاله آن نیافتیم . نزد عقلاء اگر دلیل بر استحاله پیدا نکنند و مفسده ای نیابند آن را ممکن می دانند تعبد به ظن ممکن است .

دلیل دوم ابن قبه اگر خبر واحد حجت شود تحریم حلال و تحلیل حرام پیش می آید .

پاسخ صاحب فصول به دلیل دوم ابن قبه

نقضی اگر در هر موردی که احتمال تحریم حلال و تحلیل حرام برود از اعتبار و حجت ساقط شود باید فتوی و بینه و ید نیز حجت نباشد زیرا در آنها نیز احتمال خطا در آمدن و تحریم حلال و تحلیل حرام وجود دارد بلکه قطع نیز نباید حجت باشد زیرا در قطع نیز ممکن است در واقع جهل مرکب باشد .

پاسخ حلی : اشکال ابن قبه در آن است که به تفاوت حکم ظاهری با حکم واقعی توجه نکرده است با تفاوت گذاردن بین این دو می گوئیم که اگر منظور ابن قبه آن است که تحریم ما هو حلال ظاهراً با تحلیل ما هو حرام ظاهراً پدید می آید قطعاً درست نیست و چنین مسئله ای پدید نمی آید . اگر منظور ابن قبه آن است که تحریم ما هو حلال واقعاً ما هو حرام واقعاً این امکان دارد که چنین اتفاقی بیفتد یعنی ممکن است که در واقع عمل حرام باشد ولی چون ما بعد از فحص به حرمت نرسیدیم حکم ظاهری به حلیت نماییم ولی چنین چیزی محال نیست چون موضوع حکم ظاهری و واقعی متفاوت است خلاصه اگر مراد ابن قبه خطا در حکم ظاهری است اصلاً چنین چیزی لازم نمی آید و اگر مراد وی خطا نسبت به حکم واقعی مولی است چنین چیزی محال نیست .

پاسخ شیخ اعظم

باید دو صورت انسداد و انفتاح را از هم تفکیک کنیم اگر منظور ابن قبه صورت انسداد باشد سخن وی قطعاً صحیح نیست زیرا در فرض انسداد مکلف از سه حال ذیل خارج نخواهد بود .

1- مکلف حکم فعلی در حال انسداد دارد (مکلف برای رسیدن به آن حکم فعلی در واقع راهی به جز ظن ندارد اگر به ظن عمل نکند چه کند؟)

2- مکلف حکم فعلی در حال انسداد ندارد .

* حکم انشائی در حال انسداد دارد (همان محذور تحلیل حرام و تحریم حلال تکرار می گردد (کر علی ما فر) می شود زیرا ابن قبه می خواست که از تحلیل حرام و بحریم حلال فرار کند . در حالی که تعبد به ظن را نفی کند وجود حرام و حلال انشائی را بپذیرد مجدداً همان محذور تکرار می شود .)

** حکم انشائی در حال انسداد ندارد . (اصلاً حال واقعی و حرام واقعی نیست که اشکال تحریم حلال یا تحلیل حلال مطرح شود لذا از تعبد به ظن تحریم حلال و تحلیل حرام پیش نمی آید .)

توجه : در پاسخ شیخ به ابن قبه گفته شد که باید مسئله را در دو صورت بررسی کرد .

الف : صورت انسداد باب علم و علمی

ب: صورت انفتاح باب علم و علمی

آنچه گفته شد مجرد فرض است و الا در واقع ابن قبه قائل به انسداد باب علم و علمی نیست و اساسا ابن قبه که از فقهاء دوره غیبت صغری و ساکن در ری بوده است در دوره های من زیسته که هیچ کس نه در آن دوره و نه تا چند قرن بعد از آن قائل به انسداد باب علم و علمی نبوده است سید مرتضی می گوید دو مسلک است بسیاری قائل به انسداد باب علم و علمی و انفتاح باب علمی ظن خاص هستند ولی خود سید مرتضی قائل به انفتاح باب است با توجه به این که سید مرتضی متولد 355 و متوفی 436 است و ابن و قبه قبل از 329 فوت کرده معلوم می شود که قطعا ابن قبه نیز قائل به انسداد باب علم و علمی نبوده است . نقد پاسخ نقضی صاحب فصول: نقض صاحب فصول به تقلید صحیح نیست زیرا سخن ابن قبه در فرض انفتاح باب علم و علمی است و تقلید مربوط به انسداد باب علم و علمی است چرا که مقلد چون توان توان تشخیص صدور دلالت و جهت روایات و حل تعارض آنها و جمع بین ادله اربعه را ندارد تقلید می کند و راهی بهتر از تقلید برای دور شدن از حرام های واقعی ندارد لذا اگر خودش مجتهد باشد و در مسأله مورد نظر اجتهاد کرده باشد اجماعا حق تقلید ندارد و اگر ملکه اجتهاد را دارا باشد ولی در مسأله مورد نظر عمل استنباط را انجام نداده باشد طبق مشهور حق تقلید کرده ندارد .

ادله پاسخ شیخ به ابن قبه :

پاسخ ابن قبه را در فرض انسداد بیان کردیم ولی در فرض انفتاح :

الف : طبق مبنای طریقت :

طریقت یعنی هر چه مصلحت است در واقع است و امارات صرفا راهی برای رسیدن به واقع هستند اگر غلط در بیاید مکلفی که به آنها عمل کرده صرفا معذور است ولی مصلحتی بدست نیاورده

پاسخ طرفداران طریقت به ابن قبه شارع به علم غیب می دانسته که اگر مکلف به دنبال علم هم برود و به اماره عمل نکند همین مقدار یا بیشتر خطاء می کند لذا اماره را حجت قرار داده بنابراین از حجیت امراه در فرض انفتاح باب علم قبیحی لازم نمی آید .

شیخ اعظم : این پاسخ به ابن قبه صحیح نیست زیرا فرض ابن قبه انفتاح واقع است . و پاسخ این گروه مربوط به انسداد واقع است لذا خروج از فرض ابن قبه است فرض ابن قبه انفتاح اعتقاد یقینی نبوده تا بگوید در آن صورت هم خطا در می آمد بلکه فرض وی انفتاح واقع است .

ب: طبق مبنای سببیت طبق این مبنا اشکال ابن قبه وارد نیست زیرا تعبد به ظن مستلزم تفویت مصلحت نمی گردد هر چند مصلحت در واقع بوده با عمل به این اماره تحصیل می شود . سببیت یعنی امارات سبب ایجاد مصلحت می شود کسی که به اماره عمل می کند به مصلحت خواهد رسید هر چند اماره خطا در بیاید .

شیخ اعظم معتقد بود که بر طبق مسلک طریقت محضه نمی توان به دلیل دوم ابن قبه پاسخ داد و طبق سببیت هر چند جواب دلیل دوم ابن قبه واضح است و محذور تحلیل حرام و تحریم حلال پیش نمی آید تفویت مصلحت و القاء در مفسده پیش نمی آید ولی نسبت اشعری و معتزلی بر خلاف اجماع شیعه است و مستلزم تصویت است . مرحوم شیخ اعظم از اینجا به بعد سعی می کند طرح جدیدی را مطرح کند که بر گرفته از علامه حلی و شیخ طوسی است که هم جواب دلیل دوم ابن قبه را بدست و هم بر خلاف اجماع شیعه است . علامه حلی اجماع شیعه و روایات متواتر به تواتر معنوی نزد شیعه نشان می دهد که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی است و ما نیز این مطلب را قبول داریم ولی این که بین فقهاء مشهور شده که باید مصلحت و مفسده فعل شرعی در متعلق اماره موجود است . و اماره صرفاً طریقی برای رسیدن به آن مصلحت با دور شدن از مفسده در آن فعل متعلق اماره باشد لزومی ندارد بلکه چه بسا این مصلحت در حالت نفسانی کس باشد که بر طبق این اماره سلوک می کرده است .

مثلاً خبر عادل را حجت قرار داده ما نیز همانند شیعیان معتقدیم که حتماً مصلحتی وجود داشته که شارع چنین حکمی کرده ولی به چه دلیل حتماً این مصلحت باید در فعل متعلق خبر عادل باشد و خبر عادل صرفاً طریقی به سوی آن باشد بلکه چه بسا مصلحت در حالت نفسانی کسی است که به کتمان معتبر عادل بودن راوی داشته و به روایات وی عمل کرده است .

ان قلت علامه حلی متوفی 726 این سخن را گفته ولی از زمان وی تا زمان شیخ انصاری متوفی 1281 بیش از 500 سال این سخن را نمی پذیرفتند زیرا سخن وی مستلزم نوعی تصویب است و تصویب بر خلاف اجماع شیعه بوده و روایات شیعه بوده و باطل است هر چند تصویب اشعری و معتزلی نیست ولی نوعی تصویب است مثلاً اگر فرض کنیم که نماز جمعه در عصر غیبت در واقع حرام باشد ولی خبر عادل بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت اقامه شده باشد در این صورت طبق مبنای علامه مصلحت سلوکیه لازم می آید که فردی که طبق این اماره خبر عادل عمل کرده مصلحتی در این سلوکش باشد که مفسده واقع را تدارک نماید در نتیجه در مجموع نماز جمعه برای چنین کسی مفسده

نخواهد داشت و لذا نباید حرام باشد زیرا در جعل حرمت مجموع مصالح و مفسد سنجیده می شود و در صورتی که در مجموع ارتکاب عملی مفسده ملزمه داشته باشد حرام خواهد شد بنابر این طبق مفسده سلوکیه حرمت نماز جمعه به صورت لولائی است یعنی نماز جمعه حرام است لولا اختار عادل به وجوبش و با اخبار عادل حرمتش می آید و اگر اطلاق حرمت بر نماز جمعه شود اطلاقی مجازی است زیرا مراد حرمت لولائی است .

قلت اولاً بعداً ثابت می کنیم که مصلحت سلوکیه مستلزم تصویبی که بر خلاف اجماع شیعه یا روایات متواتر باشد نخواهد بود ثانیاً بر فرض مستلزم تصویبی باشد که به اجماع شیعه واقع شده باز هم جواب ابن قبه را می دهد زیرا مدعای ابن قبه عدم امکان است نه عدم وقوع .

شیخ اعظم در پایان بحثش گفت :اولاً مصلحت سلوکیه مستلزم تصویبی که به اجماع شیعه باطل است نمی باشد .

ثانیا :بر فرض که مصلحت سلوکیه مستلزم توصیتی که به اجماع شیعه باطل است بگردد باز هم جواب ابن قبه را می دهد زیرا اجماع بر عدم وقوع تصویب است و سخن ابن قبه به عدم امکان است جواب دوم تمام نیست زیرا ظاهر عبارت ابن قبه نقل شده نشان می دهد که استدلال ابن قبه بعد از فراغ از بطلان تصویب مطرح شده لذا اگر بپذیریم که مصلحت سلوکیه مستلزم تصویبی است که به اجماع شیعه باطل است دیگر نمی توان با مصلحت سلوکیه جواب ابن قبه را بدهیم .بحث اصولی مرتباً به امکان تعبد به ظن و پاسخ به ابن قبه در اینجا به پایان می رسد و شیخ بنا داشته که وارد مقام ثانی (وقوع تعبد به ظن) بگردد ولی تعدادی از شاگردان اعتراض کرده و از شیخ اعظم می خواهند که تفصیلاً بحث کیفیت تعبد به امارات (طریقیت و اقسام سه گانه سببیت) را بیان نماید لذا شیخ اعظم وارد بحث کیفیت تعبد به امارات می گردد هر چند این بحث ثمره اصولی ندارد .

کیفیت جعل امارات:

طریقیت محضه یعنی هدف از جعل امارات صرفاً ارائه طرقتی برای کشف از واقع بوده و امام مصلحت و مفسده در واقع است و صرفاً عمل به امارات هیچ مصلحتی ندارد مگر آنکه امارات ما را به واقع برساند طبق این مسلک اگر کسی به اماره ای عمل کرد و آن اماره مطابق با واقع در نیامد صرفاً معذور است و هیچ مصلحتی تحصیل نکرده است . مثل عبدی که که می خواهد به بغداد برود ولی راه بغداد را بلد نیست مولایش به او امر می کند که از اعراب بیابانی را سؤال کند سؤال از اعداب بیابانی صرفاً طریقیت الی الواقع دارد امری که به امارات شده طبق مسلک طریقیت محضه صرفاً امری ارشادی است امر ارشادی امر به

داعی ارشاد الی المرشد الیه اوامر ارشادی خودشان ثوابی و عقابی ندارند هر چه که است مربوط به مرشد الیه است مثل اطیعوا .. و اطیعوا الرسول که این امر اطیعوا به داعی ارشاد به اوامری همانند صل صوم صورت گرفته و خود امر اصیعوا ثواب و عقاب ندارد . توجه اماره عقلا وائم المطابقه با واقع است یا اغلباً مطابق با واقع است و یا غالب مطابق با واقع است و صورتی که امارات دائم المطابقه یا مطابقت آنها با واقع پیش از قطع باشد جعل امارات در فرض انفتاح واقع معقول است والا جعل امارات در فرض مزبور معقول نبوده و جواب این قبه داده نمی شود طبق این مسلک (سببیت اشاعره) اشاعره معتقدند که احکام مطلقاً به جمیع مراتب اربعه تابع اماره است و با صرف نظر از امارات شارع هیچ حکمی جعل نکرده است البته قداماء اشاعره معتقد بوده اند که اساساً هیچ حکمی در لوح محفوظ جعل شده ولی متأخرین اشاعره غالباً معتقدند که شارع به علم ازلی خودش می دانسته که این اماره مثلاً فتوای ابوحنیفه به چه حکمی منجر می شود لذا همان را در لوح محفوظ جعل کرده است نسبت اشعری به هر دو صورت خلاف اجماع شیعه و روایات متواتر به تواتر معنوی است لذا قابل قبول نیست

سببیت معتزلی: حکم در مرتبه فعلی تابع اماره است نه در مرتبه اقتضاء و انشاء

عالم و جاهل تا مرحله انشاء حکم با هم مساویند در مرحله فعلیت حکم دو صورت ایجاد می شود گر اماره مطابق با واقع در آمده در فعلیت هم عالم و جاهل مساوی خواهند بود ولی اگر اماره مطابق با واقع در نیامد ظن معتبر ناشی از اماره مانع از فعلیت رسیدن حکم واقعی در حق عامل به اماره خواهد بود در این صورت کسی که بر طبق اماره عمل می کند مصلحتی برای وی پدید می آید که ارجح یا مساوی با مصلحت واقع است لذا حتی در صورت کشف خلاف اماره یا قضاء لازم نیست زیرا مصلحتی مساوی یا بیشتر از مصلحت واقع را به دست آورده است . شباهت سببیت معتزلی با اشعری :

الف : کسی که اماره معتبری بر خلاف واقع در اختیار دارد حکم واقعی برای او فعلیت پیدا نمی کند و حکم فعلی وی همان مؤدای اماره است .

ب: شباهت دوم هر دو مسلک مستلزم تصویب بوده که به اجماع شیعه و روایات متواتر به تواتر معنوی باطل است چرا که طبق هر دو مسلک کسی که بر طبق مؤدی اماره عمل می کند تمام المصلحه را تحصیل می کند و لذا حتی در صورت کشف خلاف نیازی به اعاده یا قضاء ندارد مگر در آنجایی که دلی خاص داشته باشد .

تفاوت سببیت معتزلی با اشعری :

1- معتزله معتقدند که اگر اماره مطابق واقعه درآید همان حکم واقعی که در حق عالم به حکم فعلی می رسد در حق جاهلی که به اماره عمل کرده به فعلیت خواهد رسید در این صورت تغییری و تحولی اتفاق نمی افتد ولی اشاعره حکم واقعی غیر مؤدای اماره را قبول ندارد لذا سخن از مطابقت مؤدای اماره با واقع و عدم مطابقت آن طبق مسلک اشاعره بی معنا است . معتزله به وجود مصالح و مفاسد واقعی قبل از امر و نهی شارع اعتقاد دارند لذا معتقدند که فعل خوب است عقلا چون مصلحت دارد و شارع نیز به آن امر کرده ولی اشاعره به وجود چنین مصالح و مفاسدی اعتقاد ندارد بلکه مصالح و مفاسد را تابع امر و نهی شارع می دانند لذا می گویند الحسن ما حسن الشارع و امر به و القبیح ما قبح الشارع و نهی عنه .

طبق مصلحت سلوکیه اماره منجر به ایجاد حکم جدیدی یا مصلحتی در فعل مؤدای اماره نمی شود ولی در عین حال اینگونه نیست که عمل به اماره به خودی خود هیچ مصلحتی نداشته باشد و در صورتی که اماره غلط در بیاید فاعل بر طبق اماره عمل می کند و همل خود را با اماره شرعیه تطبیق می دهد در همین حالت نفسانی طریق و سلوک بر طبق اماره مصلحتی است که به اندازه ما فات مصلحت واقع را تدارک می نماید .

بازگشت مصلحت سلوکیه به همان سببیت معتزلی است در نتیجه اجماع و روایات متواتر به تواتر معنوی که سببیت معتزلی را ابطال می نماید مصلحت سلوکیه را نیز باطل می کند چرا که هر چند شما گفتید که در مصلحت سلوکیه مصلحت در عمل بر طبق اماره و التزام قلبی عامل به اماره است ولی در سببیت معتزلی مصلحت در مؤدای اماره است ولی چنین تفاوتی تأثیر عملی به دنبال ندارد و نتیجه هر دو یکسان است . مثلا فرض کنید که در واقع نماز جمعه حرام باشد و واجب واقعی در عصر غیبت کبری نماز ظهر باشد ولی اماره معتبری بر وجوب نماز جمعه اقامه شود چه طبق سببیت معتزلی و چه بر طبق مصلحت سلوکیه اگر در فعل نماز جمعه (در خود آن فعل یا در سلوک اماره دال بر آن فعل) مصلحتی ارجح یا مساوی با ما فات باشد در مجموع نماز ظهر برای این شخص مصلحت ملزمه نخواهد داشت و واجب فعلی نخواهد بود . اگر در فعل نماز جمعه در خود آن فعل یا در سلوک اماره دال بر آن فعل مصلحتی ارجح یا مساوی با ما فات نباشد

در این صورت اشکال ابن قبه وارد خواهد بود زیرا اعتبار دادن به اماره ظن آور برای کسی که متمکن از تحصیل واقع است مستلزم تفویت المصلحت و الالقاء الی المفسده خواهد بود و هو قبیح و صدوره من الحکیم محال .

بنابر این طبق هر دو سلک واجب فعلی در حق مکلف نماز جمعه خواهد بود و نماز ظهر برای چنین مکلفی وجوب فعلی نخواهد داشت یعنی وجوب فعلی نماز ظهر مختص کسانی می گردد که اماره ای بر وجوب نماز جمعه در اختیار ندارند و این خلاف اجماع شیعه و روایات متواتر به تواتر معنی که دلالت دارد بر اشتراک عالم و جاهل در انشاء و فعل است در سببیت معتزلی دقیقا همین تصویب پدید می آید زیرا طبق این مسلک همین که اماره ای بر وجوب نماز جمعه مصلحتی ایجاد می شود که ارجح از مصلحت واقعی نماز ظهر است لذا طبق این مسلک نماز ظهر چنین شخصی وجوب فعلی ندارد و واجب فعلی برای چنین کسی همان نماز جمعه است . طبق سببیت معتزلی در صورت کشف خلاف حکم واقعی عوض می شود یعنی تا زمانی که کشف خلاف نشده بود حکم چنین کسی وجوب نماز جمعه بود و از آن زمان که کشف خلاف سود حکم واقعی در حق چنین کسی وجوب نماز ظهر است نظیر کسی که در هنگام اذان ظهر در حال سفر بود و واجب واقعی در آن زمان بر وی که مسافر محسوب می شد نماز قصر بود اگر در آن موقع نماز را به صورت قصر نمی خواند و قبل از غروب آفتاب به ظن خود می رسد واجب واقعی در حق وی نماز تمام بود چرا که موضوع متبدل شده است . ولی تصویب باطل در مصلحت سلوکیه پدید نمی آید چرا که طبق مصلحت سلوکیه مؤدای اماره به منزله واجب واقعی رفتار می کند و وقتی که برای آمر به اماره کشف خلاف شد اگر در وقت کشف خلاف شد علی جمیع المیانی باید عمل را اعاده کند و اگر خارج الوقت کشف خلاف شد علی المختار فی الموضوع وجوب القضاء (اقض ما ترک من الواجب الواقعی) باز هم باید عمل مزبور را باید قضاء کند در حالی که در سببیت معتزلی چنین نتایجی به وجود می آید .

مثلا به عنوان نمونه در مثال ظهر و جمعه نماز ظهر همچنان واجب واقعی است چه در مقام انشاء و چه در مقام فعلیت ولی کسی که اماره ای بر وجوب نماز جمعه نزد وی اقامه شده و از واقع خبر ندارد باید بر طبق این اماره رفتار کند یعنی به این صورت عمل می نماید که واجب واقعی نماز جمعه است در نتیجه اگر در آغاز وقت نماز جمعه است می تواند به قصد وجوب مشغول نماز جمعه شود و بعد از آن نوافل جمعه را انجام دهد در حالی که فی الواقع نوافل نماز جمعه خواندن حرام است و می تواند فعلا نماز جمعه را عقب بیندازد و بعدا بخواند چرا که وجوب نماز جمعه وجوب فوری نیست اگر در آخر وقت نماز جمعه است باید به این اماره حتما عمل نماید و مشغول نماز جمعه شود این وضعیت همچنان ادامه داد تا وقتی که کشف خلاف شود اگر کشف خلاف در داخل وقت اتفاق بیفتد باید تمام آثار واجب واقعی را مترتب نماید چرا که اکنون فهمید که

واجب واقعی را انجام نداده و آنچه را که انجام داده باطل بوده است لذا باید نماز ظهر را نخوانده و صرفاً مصلحت فوت شده مثل فضیلت اول وقت تدارک می شود نه بیشتر . اگر کشف خلاف بعد از وقت اتفاق بیفتد مبنای ما در وجوب قضاء افض ما فات من المصلحه باشد قضاء لازم نیست و اگر مبنای ما افض ما ترک من الواجب الواقعی قضاء واجب است .

تا کنون روشن گردید که مصلحت سلوکیه عملاً با لوازمی همانند وجوب اداء علی جمیع المبانی والقضاء علی المختار در صورت انکشاف خلاف همراه است در حالی که سببیت معتزلی چنین لوازمی به دنبال ندارد بنابر این تفاوت عملی مصلحت سلوکیه با سببیت معتزلی آشکار گشت .

توجه تفاوتی که تا اینجا توضیح داده شد و به خوبی فرق بین سببیت معتزلی با مصلحت سلوکیه را آشکار می کند طبق مبنای مشهور بین شیعه و مختار شیخ اعظم یعنی عدم الاجزاء صحیح می باشد ولی اگر کسی قائل به اجزاء مأمور به به امر ظاهر اماره سببیت به امر واقعی گردد این تفاوت را بین خواهد رفت زیرا طبق چنان مبنایی کسی که نماز جمعه خوانده به مأمور به به امر ظاهری اماره عمل نموده است . و در صورت کشف خلاف و علم به وجوب واقعی ظهر عمل قبلی اش مجزی خواهد بود و اعاده و قضاء لازم نخواهد بود لذا تفاوت عملی مذکور بین سببیت معتزلی و مصلحت سلوکیه طبق مبنای قائلین به اجزاء مأمور به به امر ظاهری اماره نا تمام خواهد گشت به همین جهت مرحوم امام خمینی و مرحوم آقای بروجردی و گروه دیگری تفکیک مصلحت سلوکیه و سببیت معتزلی را مششکل دانسته اند (مرحوم آقای بروجردی قائل به اجراء مأمور به به اماره به جای واقع است) شهید ثانی در تمهید القواعد گفته است که همه شیعیان تفکیک عملی مصلحت سلوکیه از سببیت معتزلی را نپذیرد هر چند مرحوم شهید ثانی در تبیین مدعایش به امارات وارده در موضوعات مثل قبله مثال زده و این مثال صحیح نیست زیرا در موضوعات همه قائل به عموم اجزائند و بحث صرفاً در امارات جاری در احکام شرعیه است . الا ان یقال ممکن است کسی مصلحت سلوکیه را نپذیرد و قائل به لزوم اعاده و قضاء علی جمیع المبانی نگردد و همان مسلک طریقت محضه را بپذیرد و جواب اشکال این قبه را با مصلحت تسهیل بدهد یعنی بگوید که اگر شارع امارات را برای متمکنین از تحصیل علم حجت نمی شود همگی باید به سراغ علم می رفتند و در این صورت خودشان به عسر و حرج می افتدند لذا شارع مصلحت نوعی تسهیل را در نظر گرفته و بر اساس آن امارات راحتی برای متمکن از تحصیل علم نیز حجت قرار داده در این صورت هر چند در صورت خطاء در آمدن اماره شخص مزبور مصلحت واقعی را از دست داده و چه بسا دچار مفسده واقعی نیز شده باشد

ولی از آنجا که مصلحت نوعیه به مفسده شخصییه مقدم است. شارع این امارات را حجت قرار داده است. در مورد کسی که اماره بر وجوب نماز جمعه پیدا کرده بود و طبق آن عمل کرده و بعد از نماز جمعه نوافل نماز جمعه را نیز خواند بود سپس فهمید که در واقع نماز ظهر واجب بوده طبق مصلحت سلوکیه چه چیزهایی از وی تدارک می شود؟ جواب در مورد خواندن نوافل نماز جمعه بعد از نماز جمعه دو مبنا است الف گروه زیادی معتقدند که حرمت نماز جمعه مانع واقعی از استحباب نوافل نماز جمعه است طبق این مبنا مکلف مزبور زمانی که نوافل جمعه می خواند در واقع فعل حرامی انجام داده و مفسده به دست می آورده لذا شارع می بایست این مفسده را با مصلحت های جایگزینی جبران نماید مصلحت سلوکیه)

ب- برخی معتقدند که حرمت نماز جمعه مانع علمی از استحباب نوافل نماز جمعه است طبق این مبنا مکلف مزبور زمانی که نوافل جمعه را می خوانده اصلا فعل حرامی انجام نمی داده و دچار مفسده ای نمی شود که نیاز به تدارک داشته باشد.

ان قلت: طبق مصلحت سلوکیه مفسده ارتکاب حرام واقعی مثلا نماز جمعه توسط مصلحت واجب ظاهری تدارک می شود در نتیجه در مجموع نه نماز جمعه حرام خواهد بود زیرا در مجموع مفسده ملزمه ندارد و نه نماز ظهر واجب خواهد بود. زیرا در مجموع مصلحت ملزمه ندارد و هذا تصویب باطل.

قلت در سببیت معتزلی چنین اتفاقی می افتد زیرا در مؤدای اماره همواره مصلحتی اقوی از مصلحت واقع موجود می شود ولی طبق مصلحت سلوکیه چنین اتفاقی نمی افتد زیرا صرفا مقدار ما فات تدارک می شود نه بیشتر به همین جهت اگر در داخل وقت کشف خلاف شد حکم شرعی وجوب اعاده نماز ظهر مترتب می گردد و اگر در خارج وقت کشف خلاف شد براساس قول مختار اقص ما ترک من الواجب حکم شرعی وجوب قضاء مترتب می گردد بنابراین طبق مصلحت سلوکیه وجوب واقعی نماز ظهر از بین نرفته و ساقط نشده است.

می دانیم که در موضوعات خارجییه هیچ کس قائل به تصویب نیست و همه مسلمانان قائل به تخطئه هستند مثلا همه قبول دارند که با اخبار ثقه به حیات زید یا موت عمر واقعیت تغییر نمی کند البته مکلف طبق خبر ثقه عمل می کند در صورت اخبار به موت عمر مثلا سؤال وی را طبق قوانین ارث تقسیم می کند ولی اخبار ثقه واقعیت را عوض نمی کند و به محض این که معلوم شد خبر درست نبوده و عمر فوت نکرده بوده است آثار حیات عمر من الابداء مترتب شده و تمامی اموال به وی بر گردانده می شود. ما نیز قائل به مصلحت سلوکیه که هستیم در احکام همین سخن را می گوئیم و معتقدیم که مکلف باید عمل

خوبش را با اماره شرعیه منطبق نماید در صورتی که خطا بودن اماره واضح گردید آثار واقع را من الابداء مترتب می نمایند لذا گفتیم که باید عمل قبلی را اعاده اجماعاً و قضاء علی المختار فی موضوع وجوب القضاء بنماید بنابر این قائل به مصلحت سلوکیه نیز قائل به تخطئه ایم نه تصویب طرفداران مصلحت سلوکیه را متهم می کنند که آنها نیز همان سببیت معتزلی را می گویند: معتزلی تمام المصلحت بلکه اغلب از مصلحت واقع در مؤدای اماره جعل می شود و مؤدای اماره تبدیل به حکم واقعی می شود و اعاده و قضاء لازم نیست لذا سببیت معتزلی نوعی تصویب است که با اجماع شیعه باطل است ولی مصلحت سلوکیه معتقد است که تنها مصلحت ما فات جبران می شود و واقع نیز تغییر نمی کند و اعاده و قضاء لازم است لذا مصلحت سلوکیه قائل به تخطئه است. برخی گفته اند که هر چند مصلحت سلوکیه با سببیت معتزلی متفاوت است ولی از آنجا که قائل به لزوم تدارک مفسده مخالف با حکم واقعی است به نوعی تصویب منجر می شود که بر خلاف حکم واقعی است. مثلاً اگر فرض کنیم نماز جمعه در واقع حرام باشد ولی اماره معتبری بر وجوب نماز جمعه اقامه شود طبق مصلحت سلوکیه باید مفسده واقعی نماز جمعه به جهت سلوک بر طبق اماره تدارک شود در نتیجه در مجموع نماز جمعه برای چنین مکلفی مفسده ملزمه نداشته و از حرمت ساقط می گردد و چنین چیزی همان تصویب باطل نزد شیعه است. شیخ انصاری پاسخ می دهد که به هیچ وجه تصویب منجز نمی شود چرا که در تصویب حکم الله الواقعی الفعلی همان مؤدای اماره است ولی در مصلحت سلوکیه حکم واقعی تغییری نکرده و مؤدای اماره صرفاً حکمی ظاهری است لذا در صورت کشف خلاف طبق تصویب اعاده و قضاء معنا ندارد برخلاف مصلحت سلوکیه فرض کنید نماز جمعه در واقع حرام بوده ولی اماره معتبری بر وجوب آن اقامه شود طبق مصلحت سلوکیه مفسده ملزمه نماز جمعه با عمل بر طبق اماره تدارک می شود در نتیجه اگر نماز جمعه به حرمت واقعی خود باقی بماند لازم می آید که حرمتی باشد که در مجموع مفسده ملزمه ندارد و آن محال است اگر نماز جمعه به حرمت واقعی خود باقی نماند تصویب پیش می آید زیرا حکم واقعی را منتفی نموده ایم طبق مصلحت سلوکیه نماز جمعه به حرمت واقعی خود باقی می ماند حرمت بلامفسده ملزمه هم پیش نمی آید زیرا حرمت نماز جمعه حرمت واقعی است و وجوب برخاسته از وجوب ظاهری لذا موضوعاً تفاوت دارند و هر کدام مصلحت و مفسده خودشان وادارند.

فرض کنید که در واقع نماز ظهر در روز جمعه در عصر غیبت کبری واجب باشد ولی اماره ای بر حرمت نماز ظهر در روز جمعه در عصر غیبت کبری اقامه نشود.

در این صورت اگر نماز مورد بحث را حرام ندانیم به اماره عمل نکرده ایم در حالی که عمل به اماره معتبر واجب است . و اگر نماز ظهر مورد نظر همچنان وجوب واقعی خود را دارا است محال اجتماع ضدین پیش می آید و اگر نماز ظهر مورد نظر همچنان وجوب واقعی خود را دارا نیست تصویب پیش می آید .

در مثال مزبور اماره حرمت ظاهری را برای نماز ظهر ثابت می کند وجوب نماز ظهر در واقع همچنان باقی است و اجتماع ضدین هم پیش نمی آید زیرا حرمت مورد بحث حرمت ظاهری است و وجوب مورد بحث وجوب واقعی است و چود موضوع حکم ظاهری با موضوع حکم واقعی متفاوت است اجتماع آنها استحاله ای به دنبال ندارد و مثلاً خود عمل نماز ظهر وجوب دارد ولی نماز ظهری که به حکم آن جاهل هستیم و صرفاً اماره ای در اختیار داریم برای فرد جاهل به نماز ظهر حرمت دارد و استحاله ای در این دو حکم نیست

مسلك شیخ انصاری در جمع بین حکم واقعی و ظاهری پنج ویژگی برای حکم واقعی :

- 1- حکم واقعی همیشه باقی است و هیچ گاه از بین نمی رود برخلاف حکم ظاهری که صرفاً در ظرف جهل باقی است و به مجرد علم به واقع از بین می رود موضوعش را از دست می دهد .
 - 2- شارع حکم واقعی را برای همه بندگان انشاء می نماید بر خلاف حکم ظاهری که برای بندگان جاهل به حکم واقعی انشاء شده است .
 - 3- امارات ادعای کاشفیت از حکم واقعی دارند بر خلاف اصول که کاشف حکم واقعی نیستند کاشف از حکم واقعی اماراتند برخلاف حکم ظاهری که امارات کاشف آن نیست هر چند با وجود امارات معتبره گمان می کنیم که به حکم واقعی دست یافته ایم ولی در صورتی که بعداً ثابت شود که اماره خطا بوده است می فهمیم که آنچه که بدان دست یافته بودیم حکم ظاهری بوده نه حکم واقعی .
 - 4- حکم واقعی حکمی است که همواره مجتهد تلاش می کند تا به علم یا ظن بدان دست یابد .
 - 5- حکم واقعی حکمی است که تمامی پیامبران و اهل بیت اولاً و بالذات مأمور به تبلیغ آن بوده اند .
- توجه : حکم واقعی در تمامی مراحل اقتضاء انشاء و فعلیت بین عالم و جاهل مشترک است .
- ولی در مرحله تنجز لزوماً مشترک نیست اگر مکلف جاهل قاصر به قصور عقلی همانند مجنون یا به قصور شرعی اماره معتبر خطائی در اختیار دارد باشد حکم

واقعی برای او منجز نمی گردد ولی در صورتی که مکلف عالم به حکم واقعی یا جاهل مقصر باشد حکم واقعی در حق وی منجز می گردد.

ابن شریح و پیروان وی عقال ابوالحسن بصری قائل شده اند که تعبد به خبر واحد بلکه به مطلق امارات ظنیه واجب است اگر ابن قبه با استحاله تعبد به ظن راه تفریط را پیش گرفته بود ابن شریح با وجوب تعبد به ظن راه افراط را پیش گرفته است .

نقد و بررسی

وجوب تعبد به ظن

1-در فرض انسداد

الف - منظورشان وجوب امضائی و ارشادی تعبدین ظن است . در این حالت حرف درستی است و ما هم قبول داریم زیرا در فرض تمامیت انسداد عقل حکم قطعی می کند که باید بر طبق ظن عمل نمود و راهی بهتر از ظن در این فرض در اختیار مکلف نیست .

ب-منظورشان وجوب تأسیسی و مولوی تعبدین ظن است . حرفشان صحیح نیست زیرا وقتی که عقل قطعی به چیزی حکم می کند تأسیس شرعی کردن همان چیز لغو و تحصیل حاصل است که از مولای حکیم محال است تأسیس شرعی در صورتی معنا دارد که عقل قطعی دقیقاً همان مطلب را بیان کند . توجه : این لغویت و تحصیل حاصل در صورتی است که شرع همان مطلبی را که عقل قطعی می فهمد بخواهد تأسیس کند ولی در صورتی که از نظر شارع برخی از نون مزیتی دارند که عقل قطعی آن مزیت را نمی فهمد تأسیس شرعی لغو نبوده و معقول است .

2-در فرض انفتاح

الف- مرادشان وجوب تعینی تعبد به ظن است . سخنشان نا معقول است زیرا در فرض انفتاح باب علم متعین کردن ظن امر عقلائی نیست و دلیل شرعی هم ندارد .

ب-مرادشان وجوب تخییری تعبد به ظن است . این سخن در صورتی صحیح است که قائل به مصلحت سلوکیه باشیم یعنی بگوییم مکلف می تواند سراغ ظن رود و اگر ظن خطا در آمد شارع مقدار مافات را تدارک می کند ولی شما که مصلحت سلوکیه نیستید نمی توانید سخن از تخییر بگویید زیرا طبق مبنای شما باید مکلف در فرض انفتاح به سراغ علم برود تا دچار تفویت المصلحه او الالقاء الی المفسده نشود .

ناگفته نماند که ما می گویم که در فرض انفتاح تخییر بین اماره و علم جز از راه مصلحت سلوکیه و تدارک مافات بقدر مافات قابل قبول نیست اشعری و معتزلی

گمان می کنند که در فرض انفتاح نیز تخییر معقول است و از راه های همانند مصلحت تصهیل یا علم شارع به اغلب مطابقه للواقع بودن اماره نسبت به علم می کوشند تا این تخییر را توجیه کنند .

وقتی که نظر ابن قبه که استحالہ تعبد به ظن و نظر ابن شریح و ابوالحسن بصری وجوب تعبد به ظن ابطال شد نوبت به این بحث می رسد که کدام یک از امارات ظنیه را حجت قرار داده و از ما خاسته که احتمال خلاف را ملغاء کنیم و همانند قطعی که حجت می دانیم با آنها نیز برخورد کنیم آیا شارع همه ظنون را حجت قرار داده (انسداد کشفی) یا بعض ظنون در فرض کدام ظنون را حجت قرار داده است؟ عملاً در برخی موارد مثل ظواهر خبر واحد ادله ای پیدا می کنیم که ثابت می کند شارع به این موارد اعتبار داده و الغاء احتمال کرده است . در بعضی موارد مثل قیاس و استحسان که ثابت می کند شارع به این موارد اعتبار نداده و الغاء احتمال کرده است . اما در مواردی زیادی نه دلیلی بر اعتبار داماره ظنیه پیدا می کنیم و نه دلیلی بر عدم اعتبار آن در چنین موارد چه باید کرد فقهاء برای حل این مشکل به سراغ تأسیس اصل اولیه ای رفته اند که در موارد شک در اعتبار یا عدم اعتبار اماره ظنیه ای به آن اصل مراجعه کند شیخ انصاری وفاقاً للجمهور معتقد است اصل اولیه حرمت تشریعی تعبد به ظن است یعنی اگر دلیل بر اعتبار ظن نیافتیم استناد کرده به آن حرام تشریعی است . شیخ انصاری این مدعا را با ادله اربعه اثبات می کند :

1- کتاب قل ... اذن لکم ام علی .. تفترون این آیه نشان می دهد که در هر موردی که خداوند اذنی به اما نداد استناد آن به شارع افتراء علی .. خواهد بود لذا حرمت تشریعی دارد .

2- سنت روایت وارد شده در مورد قضا که در آنجا قاضی را که رجل قضی بالحق و هو لایعلم اهل جهنم می داند پس در هر حکمی و قضاوتی باید علم باشد یعنی یا خودش یقینی باشد یا به یقین منتهی شود .

3- اجماع وحید بهبهانی ادعا کرده است که اجماع شیعه بر آن است که تعبد به اماره ظنیه ای که اذنی از سوی شارع بر آن نیامده و استناد مؤدای آن به شارع تشریح بوده و بالاجماع حرام است .

4- عقل حکم قطعی عقل و سیره عقلاء بر تقبیح کسی است که تشریح می نماید و مطلبی را بدون دلیل معتبر به کسی استناد می دهد. توهم : احتیاط نیز نوعی تشریح است و اگر تشریح حرام باشد باید احتیاط نیز حرام باشد .

نقد: نه تنها احتیاط تشریح نیست بلکه کاملاً با تشریح متفاوت است در تشریح قلباً به حکمی ملتزم می شود و آن را به دین نسبت می دهد و جزئی از دین

می شمارد بدون آنکه حجتی بر جزء دین بودن آن حکم داشته باشد ولی در احتیاط مکلف آن حکم را به شریعت نیست نمی دهد و جزئی از دین نمی شمارد بلکه صرفاً به امید ادراک واقع و بهره مندی از مصالح حکم واقعی و دور شدن از مفسد آن عمل محتمل الوجوب را انجام می دهد یا عمل محتمل الحرمة را ترک می کند.

کسی که دلیل ظن آوری در احتیاط دارد و بر طبق آن ظن عمل می کند از سه حال خارج نیست (از سوی شارع دلیلی بر اعتبار آن ظن پیدا نکرده است)
1- مؤدای آن ظن را جزئی از دین می شمارد و بدان تعبد می ورزد بدون آنکه شارع بدان ظن اعتبار داده باشد (تشریح)

2- مؤدای آن ظن را جزئی از دین نمی شمارد و به دین نسبت نمی دهد و صرفاً به امید ادراک واقع و بهره مندی از آثار واقع بدان عمل می کند(احتیاط)حسن عقلا و مستحب شرعا به دو شرط:

الف- برخلاف احتیاط دیگری نباشد مثلاً در دوران بین محذورین مثل دفن میت منافق در قبرستان مسلمین احتیاط به دفن کردن متعارض با احتیاط به دفن نکردن است .

ب- برخلاف دلیل اجتهادی با اصل عملی معتبری نباشد مثلاً اگر کسی آن قدر وضوء بگیرد یا غسلش را ادامه دهد و احتیاط نماید که نمازش قضاء شود.

3- مؤدای آن ظن را جزء دین نمی شمارد ولی به امید ادراک واقع و مطلوبیت عند الشارع نیز عمل را انجام نمی دهد بلکه به انگیزه های دیگری همانند میل نفسانی و... عمل را انجام می دهد (اشتهاء) نه حسن عقلی و نه قبح عقلی و نه حرمت شرعی دارد و نه مستحب شرعی است .

توجه : نام بردن قسم سوم از اقسام عمل به ظن مسامحه است زیرا در این قسم عمل مکلف ناشی از اماره ظن آور غیر معتبر نیست .

مرحوم شیخ وفاقاً للجمهور اصل اولیه حرمت تشریعی تعبد به ظن را پذیرفت . دلیل او نیز ادله اربعه بود.

برخی اصل اولیه در تعبد به ظن اصالة استصحاب عدم الحجیه را جاری کرده اند . حجیت امری حادث است و هر حادثی مسبوق به عدم است یعنی زمانی

نبوده و بعداً به وجود می آید وقتی که شک کردیم که شارع برای فلان اماره حجیت را جعل کرده یا نکرده استصحاب عدم حجیت می کنیم .

اولاً نیازی به این استصحاب عدم حجیت نداریم یعنی هر چند حجیت امر حادثی است و هر حادثی مسبوق به عدم است . لذا معنا دارد که بگوییم لا تنقض

اليقين بعدم الحجیه بالشك في الحجیه لاحقاً

توضیح: موضوع حرمت تشریح تعبد به ظن عدم العلم است یعنی همین که ما علم به اذن خداوند به تعبد به اماره ای نداریم اگر بدان اماره استناد کردیم عمل ما تشریح و حرام خواهد بود بنابراین صرف عدم العلم برای حرمت تشریح تعبد به ظن کافی است و نیازی به استصحاب نیست اگر موضوع ما برای حرمت تشریحی احراز عدم حجیت بود تمسک به استصحاب برای احراز عدم حجیت مفید بود ولی با توجه به این که طبق آیه شریفه صرف عدم العلم باذن الشارع برای صدق افتراء علی .. کافی است و طبق روایت صرف عدم العلم برای صدق رجل قضی بالحق و هو لا یعلم کافی است و نیازی به احراز عدم حجیت از طریق استصحاب نیست .

تنظیر: نظیر همین اشکال و جواب در بحث اشتغال نیز جاری است مثال ما همگی یقین به وجوب نماز ظهر عند الدلوک داریم فرض کنیم که قبله را نمی دانستیم و به یک طرف نماز خواندیم شک می کنیم که آیا همین نمازی که خواندیم درست بوده و نماز دیگری لازم نیست یا خیر در اینجا عی می گوید اشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی و چون یقین به فراغ با خواندن یک نماز حاصل نمی شود عقل به صورت قطعی حکم می کند که باید به سه شرف دیگر نیز نماز بخوانیم و نیازی به استصحاب عدم فراغ ذمه نداریم یعنی برای حکم به لزوم خواندن سه نماز باقیمانده عدم العلم بالفراغ کافی است . احراز عدم الفراغ لازم نیست .

منسوب به محقق کاظمی اصاله الاباحه طبق اخبار در هر موردی که احتمال حلیت و حرمت هر دو وجود داشت حکم به اباحه می کنیم فهكذا فی المقام .
نقد :

الف: اباحه در ما نحن فیه معقول نیست زیرا اباحه یعنی جواز الفعل و ترکه لا الی بدل وقتی می گوئیم نشستن مباح است یعنی مکلف هم می تواند بنشیند و هم می تواند ننشیند و در صورت ترک می تواند کار دیگری انجام دهد ولی در ما نحن فیه فعل و ترک بدل دارد یعنی اگر ظنی حجت باشد باید طبق آن عمل کند و اگر حجت نباشد باید آن را رها کرده و به سراغ اصول عملیه برود بنابراین در ما نحن فیه اباحه معقول نیست حداکثر تخییر قابل فرض است .
ب: اصاله الاباحه اصل عملی است و مربوط به موارد شک (عدم معرفت) و وقتی که عقل به صورت قطعی حکم به قبح و حرمت تشریح نمود معرفت و علم به حرمت حاصل می شده رجوع به اصاله الاباحه معنا ندارد .

توجه: هر چند سید محمد مجاهد در مفاتیح الاصول قول به این که اباحه اصل اولیه در تعبد به ظنون را محقق کاظمی سید محسن اعرجی نیست داده ولی

این انتساب صحیح نیست و محقق کاظمی نیز اصل اولیه را حرمت تشریعی تعبد به ظن می داند .
برخی گفته اند تعیین اصل اولیه در تعبد به ظن به مبنای ما در دوران بین وجوب و حرمت بر می گردد یا قائل به تخییر بدوی خواهیم بود و یا تقدیم جانب حرمت را می گیریم .
در واقع تعبد به امراه ظن آور از دو حالت خارج نیست .
1- در واقع مطلوب ما مرضی عند الشارع است تعبد به آن اماره ظن آور واجب خواهد بود .
2- در واقع مطلوب ما مرضی عند الشارع نیست تعبد به آن امراه ظن آور حرام خواهد بود .
وقتی که شک داریم که اماره ظن آوری حجت هست یا نه یعنی شک داریم که استناد به آن واجب است یا حرام لذا مبنایی که در دوران بین وجوب و حرمت قائلیم در اینجا نیز جاری می شود .

نقد:

طبق ادله اربعه ای که برای حرمت تشریعی تعبد به ظن اقامه کردیم صرف عدم العلم برضاء الشارع برای اثبات حرمت تشریعی کافی است لذا دورانی بین وجوب و حرمت پدید نمی آید تا بر مبنای ما در دوران بین المحذورین شود .
شاهد بر این مدعا در مواردی همانند غسله ثالثه در وضوء فقهاء گفته اند همین که علم یا دلیل معتبری بر رجحان غسله ثالثه نداریم برای حکم به حرمت تشریعی غسله ثالثه کافی است و نیازی به یافتن دلی مستقلی بر حرمت غسله ثالثه وجود ندارد .

برخی گفته اند ما نحن فیه از مصادیق دوران بین تعیین و تخییر است و از آنجا که به نظر ما به حکم اشتغال عقلی باید جانب تعیین را گرفت در ما نحن فیه تحصیل اعتقاد قطعی واجب شمرده شده و مراجعه به ظن که دلیلی بر اعتبار آن نداریم حرام خواهد بود نتیجه این با ما یکی است .
توضیح : در ما نحن فیه نمی دانیم که شارع تحصیل مطلق اعتقاد با نسبت به احکام از ما می پذیرد چه اعتقاد قطعی و چه اعتقاد ظنی که در این طورت تعبد به ظن جایز است . با این که شارع تحصیل خصوص اعتقاد قطعی را نسبت به احکام از ما می پذیرد که در این صورت تعبد به ظن حرام خواهد بود عقل می گوید اشتغال یقینی داریم باید فراغ یقینی پیدا کنیم و فراغ یقینی صرفاً در صورت تحصیل اعتقاد قطعی لازم می گردد لذا به اماره ظن آوری که یقین به اعتبارش نداریم نباید اعتماد کنیم .

نقد:اولا مستشکل می گوید: "عقل شک دارد که به خصوص قطع مراجعه کند یا می تواند به دلیل ظنی نیز اکتفاء نماید در اینجا عقل با استناد به قاعده اشتغال نتیجه می گیرد که باید به قطع مراجعه کند . " قطعا این سخن باطل است زیرا اگر عقل به چیزی حکم کند امکان ندارد که در موضوع آن حکم شک داشته باشد توضیح آن که عقل که حجت است عقل قطعی و برهانی است و در برهان موضوع علت تامه برای حکم است (بعبارت اخری در احکام برهانیه حیثیات تعلیلیه به حیثیات تقیدیه بر می گردند .)و در براهین موضوع علت تامه برای حکم است لذا اگر عقل وجود الموضوع را احراز کند قطعا حکم می کند به وجود محمول (لاستحاله تخلف المعلول عن عله التامه)اگر عقل عدم الموضوع را احراز کند قطعا حکم می کند به عدم محمول اگر عقل هیچ یک از وجود یا عدم موضوع را احراز نکند اصلا حکم نمی کند و سکوت می کند . (مطالب مطرح شده حاصل مطالب (1-ظن 2-انسداد 3-استصحاب)

ثانیا-رجوع به قاعده اشتغال برای حرمت تعبد به ظن و لزوم اعتقاد به عقل کار صحیحی نیست و نوعی (اکل از قفا است)چرا که قاعده اشتغال اصل عملی است و در صورتی به سراغ آن می رویم که اماره ای یا اصل حاکمی وجود نداشته باشد تعبد به ظن و استناد به ظن طبق ادله اربعه حرام تشریحی و مخالف با اصول قواعد معتبر است . و بحکم عقل قطعی مخالفت عملیه محسوب شده و حرمت تشریحی دارد لذا اولاً با وجود چنین ادله ای به سراغ قاعده اشتغال رفتن صحیح نیست ثانیاً برای اثبات حرمت تشریحی نیازی به قاعده اشتغال نیست مثلاً اگر استصحاب وجوب عملی را اقتضاء کند و ظن غیر معتبر حرمت عملی را در اینجا به سراغ ظن غیر معتبر رفتن مخالفت عملیه قطعیه با لاتنقض الیقین بالشک است لذا جایز نیست و نیازی به استناد به قاعده اشتغال نیست .

از مجموع مباحث مطرح شده روشن گردید که اصل اولیه حرمت تشریحی تعبد به ظن اشدت و سایر اقوال مطرح شده در تعیین اصل اولیه صحیح نیست در نتیجه اگر کسی به اماره ظن آوری استناد کند که علم به اذنی از سوی شارع و رضایت شارع به عمل بدان اماره نیافته است استناد وی تشریح محسوب شده و حرام است عمل با استناد به ظنی که دلیلی بر اعتبار آن ظن نداریم :

الف:عمل مزبور را به دین نسبت می دهیم و آن عمل مخالف مؤدای ادله و اصول معتبر است این حرام است از دو جهت تشریح و دو جهت مخالفت با اصل یا اماره .

ب:عمل مزبور را به دین نسبت نمی دهیم و آن عمل مخالف مؤدای ادله و اصول معتبر است این حرام است از جهت مخالفت با اصل و اماره .

ج: عمل مزبور را به دین نسبت می دهیم و آن عمل مخالف مؤدای ادله و اصول معتبر نیست در این حرام است از جهت تشریح .

د: عمل مزبور را به دین نسبت نمی دهیم و آن عمل مخالف مؤدای ادله و اصول معتبر نیست در این حالت حرام نیست بلکه اگر انجام بدهد به قصد رجاء احتیاطاً این حسن است و مستحب است انقیاداً .

نامیدن تمامی این صور چهارگانه به عمل به ظن دارای مسامحه است و الا عمل به ظن ظهور در صورتی دارد که عملش را با استناد به ظن انجام دهد و جزئی از دین تلفی نماید .

مخالف با اصول و قواعد معتبر نزد شارع است .

دلیل:

1- لزوم مخالفت با دلیل دال بر آن اصل با قاعده مثلاً استصحاب اقتضای حرمت داشته باشد و ظن غیر معتبر به وجوب آن عمل قائم شده در اینجا اگر استصحاب ننماییم و به آن ظن غیر معتبر عمل کنیم با و لا تنقض الیقین بالشک که دلیل استصحاب است مخالفت نموده ایم .

2- آیه : ان ظن لا یغنی من الحق شیئاً

در تفسیر حق دو مبناست بسیاری حق را به معنای واقع تفسیر کرده‌اند ولی تعدادی نیز حق را به معنای وظیفه ای گرفته اند که از راه های معتبر به دست آمده طبق تفسیر دوم این آیه نشان می دهد که نمی توان با استناد به ظنی که دلیلی به اعتبار آن نداریم خودمان را از رجوع به ادله معتبر نزد شارع و انجام مؤدای آنها بی نیاز کنیم .

3- روایت من افتی الناس بغير علم کان ما یفسده اکثر مما یصلحه

با توجه به این که مراد از علم در این روایت باید اعم از علم وجدانی قطع و علم تعبدی ظن معتبر باشد چرا که اکثر فتاوی مجتهدین با ظن معتبر است کسی که به ظن غیر معتبر اعتماد کند و و بدان استناد نماید در روایت مورد مذمت و منع قرار گرفته است . این که ما گفتیم عمل به ظن غیر معتبری که مخالف با اصول است حرام می باشد بر طبق مشهور و مورد قبول خودمان است که همین که علم وجدانی و علم تعبدی وجود نداشت نوبت جریان اصول عملیه می رسد اعم از این که ظن غیر معتبر موجود باشد یا نباشد ولی اثال محقق خوانساری معتقدند که اصول عملیه تنها در صورتی جاری می شوند که به علمی وجود داشته باشد و نه ظنی یعنی بر این باورند که ادله ای همانند لا ینقض الیقین بالشک موارد وجود ظن شخصی را شامل نمی شوند طبق مبنای این گروه حکم به حرمت عمل به ظن مخالف با اصل قابل قبول نیست .

طبق مبنای محقق خوانساری و من تبعه

1- در صورت انسداد علم : را علم مسدود است و ما تنها یک ظن در مقابل خود داریم که دلیلی بر اعتبار آن وجود ندارد و یکی اصل عملی که طبق مبنای این گروه آن دلیلی بر اعتبار ندارد بنابراین یا باید بین این دو مخیر باشیم و یا جانب ظن را ترجیح دهیم چرا که احتمال اقریبیتش بیشتر است .

2- در صورت انفتاح باب علم : چون این گروه تحصیل علم به واقع را لازم نمی دانند طبق مبنای آنجا مکلف مخیر بین تحصیل علم یا ظن می گردد و می تواند به تحصیل ظن اکتفاء نماید .

میرزای قمی در قوانین ضمن بحث از سنت برای بحث در تعیین اصل اولیه در ظنون آیاتی را مطرح کرده است مثل: "ان ظن لایغنی من الحق شیئا ، اجتنبوا کثیرا من الظن" و روایاتی مثل: "ایاکم و الظن" مطرح نموده است و سپس وارد مباحث و اشکالات و جوابهای مفصلی راجع به دلالات این آیات و روایات شده مثال اشکال شده که این آیات اطلاق ندارند و مربوط به خصوص اعتقادات هستند و صرفا ظن در مسائل اعتقادی همانند توحید یا معاد را نفی می کنند و سپس کوشیده به این اشکالها جواب بدهد .
سخن شیخ انصاری :

ما نیازی به طرح چنین آیاتی و روایاتی نداریم زیرا مدعای خود را با طرق آسان تری و کوتاه تری ثابت می کنیم اگر منظور را اثبات حرمت تشریعی تعبد به ظن می باشد این حرمت تشریعی با حکم قطعی عقل و آیاتی همانند قل الله اذن لکم و اجماع و روایات اثبات می گردد و نیازی به این ادله مفصل نیازی به این نقض ها و ابرام ها نیست .

اگر منظور اثبات حرمت عمل به ظنی است که مخالف با ادله اجتهادی دال بر حکم واقعی است همانند ادله اجتهادی حکم واقعی برای اثبات حرمت کافی است و نیازی به این نقض ها و ابرام ها نیست . اگر منظور اثبات حرمت عمل به ظنی است که مخالف اصول عملیه همانند استصحاب است همان دلیل دال بر اعتبار اصول (مثلا استصحاب) برای اثبات حرمت کافی است و نیازی به این نقض ها و ابرام ها نیست .

و اگر منظور اثبات حرمت عمل به ظنی است که مخالف با هیچ دلیل واقعی و اصل عملی نیست و به صورت تشریعی و استناد به دین نیز صورت نگرفته است نه تنها دلیلی بر حرمت ارتکاب چنین ظنی وجود ندارد بلکه اگر با قصد رجاء آوردن است احتیاط بوده و مستحب نیز خواهد بود توجه : شیخ انصاری معتقد است که این آیات دلالت بر حرمت تشریعی تعبد به ظن می نماید و اشکالات وارد شده را ناتمام می داند وی براین باور است که می توان این مدعا را از راه هایی کوتاه تر و آسان تری تحصیل نمود .

اماراتی که برای استنباط احکام شرعی از ناحیه مراد متکلم به کار می روند در مواردی که ظهور در معنای عموم دارد ولی احتمال می دهیم که مراد گوینده خاص بوده در چنین مواردی اماراتی وجود دارند که برای تشخیص مراد متکلم به آنها مراجعه می شود .

اصول لفظیه همگی اماراتی هستند که در تشخیص مراد متکلم به کار می روند این اصول عبارتند از :

1-اصاله الحقیقه 2-اصاله الاطلاق 3-اصاله العموم 4-اصاله عدم التقدير 5-اصاله الظهور 6-اصاله عدم القرینه

شیخ انصاری معتقد است که تمامی این اصول به اصاله عدم القرینه علی خلاف الظاهر بر می گردند مثلا در موردی که شک داریم که مراد گوینده عام بوده یا خاص و کلام ظهور دارد می گوئیم اصل آن است که قرینه ای بر اراده خاص وجود نداشته و عموم اراده شده باشد و لذا به آن همانگونه که اگر قطع به اراده عموم داشتیم رفتار می کردیم اکنون نیز رفتار می کنیم .
انصراف :

لفظی برای معنای وسیعی مطلق وضع شده ولی به جهت کثرت استعمال ظهور در برخی از افراد آن دارد مثل حیوان که برای مطلق جسم نامی حساس متحرک بالاراده ای وضع شده ولی به جهت کثرت استعمال ظهور در غیر انسان دارد مثل سگ و گربه و .. توجه انصراف تا زمانی معنا دارد که به مرحله وضع تعیینی نرسد

3-قرائن مقامیه (عامه)القرینه التي غير دخيل فيها اللفظ :قرینه غیر کلامی که شامل انصراف نیز می شود . مثل امری که در مقام توهّم حذر گفته شده که مراد از آن جواز بالمعنی الاعم است (رخصت)و صرفا نشان می دهد که انجام آن حرام نیست مثل ار اصطادوا که در مقامی گفته شده که مکلفین قبلا محرم بوده و صید بر آنها حرام بوده و اکنون محل شده اند در اینجا مراد از اصطادوا وجوب صید نیست بلکه صرفا نشان می دهد که صید کردن حرام نیست و یا مثل امر امام حسین (ع)در شب عاشورا به رفتن و دور شدن از کربلا در مقامی که توهّم بلکه ظن قوی به حرمت آن تنها گذاردن امام دارد .

اماراتی که برای تشخیص مراد متکلم اصول لفظیه انصراف قرائن مقامیه .
ب:اماراتی که برای تشخیص معنای ما وضع له و پیدا کردن ظهور کلام به کار می روند مثل تبادر صحت حمل و عدم صحت سلب قول لغوی اطراد توجه :هر دو دسته اماره مصطلح هستند یعنی اولاً ظن آور هستند و ثانيا در دلیل آنها همان جنبه کشف ظنی آنها از واقع لحاظ شده نه این که صرفا برای رفع تحیر در مقام شک معتبر شده باشند . مثلا در آیه شریفه داریم صعيد در این تردید داریم

که صعيد برای مطلق وجه الارض وضع شده یا برای خصوص تراب خالص با مراجعه به تبادر و ... به موضوع له رسیده و معنای حقیقی و مجازی آن را متمایز می کنیم . مثال در بحث امر عقیت توهّم حظر مثل حلیت صید که در مقام توهّم حرمت است برحاجی که قبلا محرم بوده نازل شده شک داریم که ظهور در استحباب یا اباحه و یا .. دارد مثلا در موارد مجاز مشهور شک داریم که مجاز مشهور ظهور در معنای حقیقی دارد یا ظهور در معنای مجازی دارد یعنی شهرت همانند قرینه صارفه عمل کرده و ما را از معنای حقیقی به معنای مجازی مشهور منتقل می نماید . در اول ظهور معنای ما وضع له را می دانم شک در مراد متکلم داریم مثلا نمی دانم که معنای حقیقی را اراده کرده یا معنای مجازی را ولی قرینه مجاز به دست من نرسیده است این قسم جنبه کبروی دارد در دوم هرگاه در اصل ظهور و معنای ما وضع له تردید داشتیم این قسم جنبه صغروی دارد . وجه دلیل حجیت امارات مزبور: عقلاء زمانی که ظهور کلامی با معنای حقیقی کلامی را می فهمند تا قرینه ای برخلاف آن ظهور پیدا نکنند کلام را برطبق آن ظهور و معنای حقیقی معنا می کنند رویه و روش شارع در القاء مقاصدش به مردم همان رویه و طریقه عقلاء است کلم الناس علی قدر عقولهم عرفی بودن زبان قران یا دین است . در خطاب های شرعی نیز اگر کلام ظهور در معنایی داشته باشد تا قرینه ای برخالف آن ظهور پیدا نکردیم تا آن کلام را برمعنای خلاف ظاهر حمل کنیم باید همان معنای ظاهری را اخذ کنیم .

هیچ کس تا کنون نبوده که اصول لفظیه را مطلقا انکار کند و هیچ ظهوری را حجت نداند لذا اعتبار اصول لفظیه همانند اصاله الظهور فی الجملة اجماعی است . نزاع مشهور با دو دسته از علماء است .

1- اخباریون : قرآن از قبیل کتابهایی نیست که آنها را بخوانیم و بفهمیم بلکه فهم قرآن بدون روایات امکان پذیر نیست و در حقیقت قرآن بدون روایات ظهوری ندارد لذا آنچه را که دیگران ظواهر قرآن نامیده اند حجت نبوده و در حقیقت جهل مرکب است نزاع ایشان نیز صغروی است .

2- میرزای قمی عقلاء در ظواهر بین من قصد و غیر من قصد تفاوت قائل هستند و ظواهر صرفا برای من قصد حجت است و برای غیر من قصد که مخاطب متکلم نبوده اند حجت نمی باشد نزاع ایشان نیز صغروی است قول میرزای قمی و

اخباریون عمو و خصوص من وجه است .

مدعای اخباریین ظواهر قرآن قابل استناد نیست .

اول (دلیل اصلی) روایات متعدد مطرح شده اند. نشان می دهد که قرآن مستقیما برای فهم ما نازل نشده و مقصود این نبوده که ما قرآن را بخوانیم و بفهمیم و با سایر کتب متداول متفاوت است بلکه تنها قرآن را به ضمیمه روایات

اهل بیت باید مطالعه نمود بنابراین قرآن در واقع برای ما ظهوری ندارد و توهم ظهوری که برای ما پدید می آید قابل اعتناء نیست . اخباریین هیچ گاه بدون استناد به روایت به ظهور آیه تمسک نمی کنند و به جز نصوص قرآنی در ساید موارد تنها به روایات اعتماد می کنند به عنوان نمونه تفسیر نور الثقلین . محدث استر آبادی همه قرآن برای ما از متشابهات و در همه آیات قرآن تنها راه مراجعه اهل بیت (ع) است . بیشتر اخباریین بین نصوص قرآنی با سایر آیات قرآنی فرق می گذارند نصوص قرآنی را جزء محکومات می دانند ولی سایر آیات قرآن برای ما از متشابهات می دانند و به جز نصوص در سایر آیات تنها راه را مرجعه به روایات می دانند .

پاسخ شیخ انصاری به دلیل اول اخباریین

الف: در میان این روایات که صدورشان قابل اعتماد است به نهی از تفسیر به رأی می پردازد لذا اساسا و بصورت تخصصا ما نحن فیه (عمل به ظواهر قرآن بعد الفحص و الیأس عن القرینه علی خلافه) را شامل نمی شود زیرا هر چند ممکن است در عرف زمان ما به بیان ظواهر قرآن تفسیر قرآن بگویند ولی در زمان صدور روایات و در عربی فصیح تفسیر به معنای کشف القناع عن الشیء بوده در تاج العروس آمده است و یعنی پرده ابهام را از چیزی بر انداختن و واضح است که در عرف ظهورات را مبهم نمی دانند لذا بیان ظواهر قرآن عرفا پرده ابهام از آیه برانداختن نیست لذا تفسیر مورد نظر در روایات نبوده و تخصصا از مدلول این روایات خارج است .

ب: لو سلمنا که بیان ظواهر قرآن تفسیر باشد بازهم روایات مربوطه دلالتی بر حجیت ظواهر قرآن ندارند زیرا تمامی آن روایاتی که صدورشان قابل اعتماد است از تفسیر به رأی منع می کنند و کاری که ما می کنیم تفسیر به رأی نیست تفسیر به رأی بدو گونه تبیین شده که هر کدام را قبول کنیم عمل به ظواهر قرآن بعد الفحص و الیأس عن القرینه علی خلافها را شامل نمی شود. دو معنای ارائه شده برای تفسیر به رأی 1- تفسیر به سبب رأی و نظر شخصی یعنی ما به نظری اعتقاد داریم و سخنی را نیکو می دانیم سپس آیه را به گونه ای معنا کنیم که مطابق با نظر شخصی ما در آید مثلا معنای آیه فی حد نفسه دارای چند احتمال است که هیچ کدام بر دیگری مزیتی ندارند ولی یکی از این احتمالات مطابق با استحسان و سابقه ماست آن را مقدم کنیم و به عنوان معنای آیه عرضه کنیم چنین کاری تفسیر به رأی است (متبادر عرفی از تفسیر به رأی همین معنا است و در بعضی روایات به همین معنا اشاره شده است)

2-وقتی که آیه را خواندیم و معنایی به ذهنمان خطور کرد بدون آنکه در سایر منابع عقل روایات آیات تتبع کنیم همان ظهور بدوی را به عنوان تفسیر عرضه کنیم در بسیاری از روایات به این معنا اشاره شده است .

تفسیر به رأی به دو گونه معنا شده است . عملی که مشهور نسبت به ظواهر انجام می دهند برطبق هیچ یک از آن دو معنا تفسیر به رأی محسوب نمی شود زیرا مشهور به ظهور خود متن اعتماد می کنند نه آن که به سبب رأی شخصی خویش احتمال خلاف ظاهر یا مساوی را بر متن تحمیل کنند همچنین مشهور به ظهور بدوی اعتماد نمی کنند بلکه بعد از فحص از سایر آیات وارده در آن موضوع و روایات مطرح شده در ذیل آن و اجماع و عقل ظهور مستقر را حجت می دانند . ولی بصورت استطرادی شیخ وارد این مسأله می شود که این دو معنای مطرح شده از تفسیر به رأی از کجا ارائه شده اند و کدام یک دقیق تر است .

معنای اول از تفسیر به رأی مستند به اقریب عرفی است یعنی تعبیر (فسرالقرآن برآیه) عرفا به این معناست که کسی قرآن را به سبب نظر شخصی خودش معنا نماید نه این که آنچه را که در متن قرآن آمده را بگیرد.

معنای دوم از تفسیر به رأی مستند به روایات است که بدین صورت که مخاطبین در آن روایت که از اقدام آنها نهی شده و تفسیر آنها تفسیر به رأی شمرده شده و کسانی هستند که به ظهور بدوی به مقابله با اهل بیت نیز می پردازند .

معنای دوم به نظر شیخ مناسب تر است چرا که امام صادق تفسیر ابوحنیفه و امام باقر تفسیر قتاده را از قرآن تفسیر به رأی می دانست می دانیم که ابوحنیفه استحسان را در مقابل ظهور حجت نمی داند یعنی اگر آیه ظهور در معنایی داشته باشد و استحسان شخصی مفسر معنای دیگری باشد معتقد است که باید ظهور آیه را گرفت و استحسان را رها نموده همینطور قتاده (خلافاً لبعض العامه کالمالکی) بنابراین که اصلاً معنای اول تفسیر به رأی درباره ابوحنیفه صدق نمی کند ولی معنای دوم درباره وی صادق است پیرا او و پیروانش وقتی که از آیه ای معنایی را استظهار می نمودند به همان استظهار فتوی می دادند و به سراغ روایات اهل بیت نمی رفتند و در نتیجه دچار تفسیر به رأی می شدند لکن در تاریخ موارد متعددی نقل شده که وقتی استظهار بدوی آنها از آیه مخالف سخن اهل بیت نبود به اهل بیت اعتراض می کردند . هر چند هر دو معنای ارائه شده از تفسیر به رأی لازم الرعایه هستند و هم تحمیل نظر شخصی بر قرآن خطاست و هم اخذ به ظهور بدوی خطاست ولی آنچه که به نظر می رسد در این روایات و مراد ائمه بوده اخذ به ظهور بدوی بدون مراجعه به اهل سنت است .

پاسخ سوم به استدلال اخباریین به روایات بر عدم حجیت ظواهر قرآن :
اگر وجود ناسخ و منسوخ محکم و متشابه ... در آیات قرآن باعث نبود که ظواهر
قرآن حتی بعد الفحص و الیأس عن القرینه علی خلافها حجت نباشد باید ظواهر
روایات نیز حتی بعد الفحص حجت نباشند زیرا در روایات نیز همانند قرآن ناسخ و
منسوخ محکم و متشابه ... وجود دارد و این را اخباریین ملتزم نیستند .
پاسخ چهارم:

اگر منظور از این تعداد روایات مورد استدلال اخباریین منع از عمل به ظواهر قرآن
حتی بعد الفحص و الیأس عن القرینه علی خلافها باشد با بیش از یکصد روایات
که با اطلاقشان یا صریحشان لزوم عمل به ظواهر قرآن است تعارض می کند و
با توجه به عمل مشهور به روایات حجت ظهور روایات حجت ظهور مقدم می
شوند .

پاسخ چهارم به استدلال اخباریین :

روایت عبدالاعلی

عبدالاعلی که از فقهاء اصحاب امام صادق است از امام صادق علیه السلام در
مورد حکم کسی پرسید که زمین خورده و ناخنش افتاده و انگشتش را باند
پیچی کرده است آیا چنین کسی باید برای نماز خواندن پارچه را باز کند و تطهیر
نماید و وضوء بگیرد یا وضوی جبیرهای بگیرد یا تیمم نماید امام (ع) در پاسخ به
وی فرمودند که جواب این مسأله از آیه ما جعل علیکم من حرج استفاده می
شود با توجه به این که آیه مزبور نه تنها نص در جواب این مسأله نیست و بلکه
ظهور آن در پاسخ این مسأله نیز ظهور قوی نمی باشد چرا که این آیه مستقیماً
فقط دلالت بر نفی حکم حرجی می نماید یعنی نشان می دهد که لازم نیست
برای هر وضویی پارچه را باز کرده و انگشت را تطهیر نماید ولی تعیین نمی کند
که اساساً مسح ساقط شده و تیمم نماید با این که قید مباشرت در مسح بر
پوست دست ساقط شده و وضوی جبیره ای بگیرد در حقیقت امام (ع) انتظار
داشته که عبدالاعلی که فردی فقیه است و از قاعده مالایدرک کله لا یترک کله
، المیسور لا یسقط بالمعسور خبر دارد بتواند با ضمیمه کردن این قاعده به
عنوان قرینه منفصله به آیه مزبور به حکم مسأله دست یابد چرا که آیه وضوی
عادی را در حق چنین شخصی نفی می کند و از آنجا که آنچه که موجب حرج
گشته قید مباشرت (جاری کردن آب بر روی پوست بدون واسطه) است لذا قید
مباشرت ساقط می شود ولی دلیلی ندارد که سایر اجزاء وضوء مثل مسح نیز
ساقط شوند لذا می بایست حکم به وضوی جبیره ای گردد یعنی مسح انجام
شود ولی بر روی مراره نه بر روی پوست وقتی که چنین استتظاری که با بهره
مندی از قرینه منفصله به دست می آید معتبر باشد ظهورهایی که نیاز به چنین

انضمام‌هایی ندارند به طریق اولی حجت خواهند بود موضوع قاعده المیسور اجزاء غیر رکنی است.

در مورد کسی که جاهل به حکم قصر و تمام است در روایات فراوانی آمده که اگر کسی آیه قصر را خوانده و در عین حال در موضوع تمام نماز را شکسته خوانده باید اعاده کند و اگر کسی آیه قصر را نخوانده نمازش نیاز به اعاده ندارد. اگر ظاهر آیه حجت نبود چه فرقی می‌کرد که آیه قصر را خوانده باشد یا نخوانده باشد. اخباریین به این استدلال به کمک برخی روایات دیگر که در آنها کلمه فسرت نیز اضافه شده این گونه پاسخ داده‌اند که منظور کسی است که آیه قصر را خوانده و از طریق اهل بیت برای وی تفسیر شده است بنابراین با توجه به حمل مطلق بر مقید به منظور حجیت ظاهر آیه قصر بعد از تفسیر اهل بیت است نه این که ظاهر آیه فی حد نفسه حجت باشد.

شیخ انصاری به این استدلال این گونه پاسخ می‌دهد که کلمه فسرت در این روایات ناظر به این مطلب نیست که اخذ به ظاهر آیه نیاز به تفسیر اهل بیت دارد بلکه در این آیه مدلول خلاف ظاهری وجود دارد که مثل هر خلاف ظاهر دیگری نیاز به تفسیر اهل بیت دارد و آن مدلول خلاف ظاهر این است که در آیه قصر اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلاة تعبیر فلیس علیکم جناح درباره قصر بکار رفته در حالی که در مفروض آیه مسافرت به سفر حلال نماز قصر واجب است اراده وجوب قصر خلاف ظاهر آیه است لذا نیازمند به تفسیر است به همین جهت می‌بینیم که در روایات آمده آیه قصر در مقام اصل تشریح قصر و بیان تخفیفی بر بندگان مسافر است که نماز را شکسته بخوانند و این مطلب منافاتی با واجب بودن شکسته خواندن نماز ندارد.

شیخ انصاری بر تأیید مدعای خود به دو دلیل استدلال می‌کند :

1- استظهار، اگر کسی مجموع روایات وارد در جاهل به حکم قصر و تمام را بدون هیچ پیش فرضی مطالعه کند در می‌یابد که ظاهر آنها همین مطلبی است که گفتیم یعنی فسرت ناظر به اراده وجوب قصر است که خلاف ظاهر آیه است و کاری به سایر مدالیل آیه ندارد.

2- انضمام اطلاق سایر روایات در اکثریت قریت به اتفاق روایات معتبر در جاهل به حکم قصر و تمام صحبتی از تفسیر نیست لذا معلوم می‌شود که آن روایتی که تفسیر را مطرح کرده ناظر به نکته ای بوده که سایر روایات رد مقام بیان آن نبوده‌اند و آن نکته اراده وجوب قصر می‌باشد که خلاف ظاهر آیه است.

دلیل دوم اخباریین

ما علم اجمالی به وجود مخصص مقید ناسخ و ... برای همومات اطلاقات و ... در آیات قرآن داریم لذا با وجود علم اجمالی نمی توانیم به ظهور آیات در عموم یا اطلاق یا .. عمل نماییم .

1- جواب نقضی: نقض می کنیم به ظواهر روایات در روایات نیز علم اجمالی به وجود مخصص مقید ناسخ و ... داریم اگر بنا باشد که این عمل اجمالی جلوی حجیت ظهور است در عموم اصلاقی و... را بگیرد ظواهر روایات نیز نباید حجت باشد در حالی که اخباریین ظاهر روایات را قبول دارند .

2- جواب حلی علم اجمالی موجب سلب حجیت از ظهور نمی شود بلکه موجب فحص می شود یعنی علم اجمالی به وجود مخصص مقید و موجب شود که ما ظهور بدوی آیه یا روایت را اخذ کنیم بلکه فحص از مخصص و مقید و .. بنماییم. اخباریین در رد جواب حلی با فحص کردن علم اجمالی و اثر آن (اثر علم اجمالی اجمال و اثر اجمال توقف است) یعنی وجوب توقف از بین نمی رود زیرا هر قدر که فحص کنیم همچنان احتمال می دهیم که مخصصی یا مقیدی یا ناسخی بوده و ما آن را نیافته ایم لذا همچنان باید توقف کنیم .

بیان منشأ اشکال اخباریین و تعمیم اشکال : اصل اشکال ایرادی بوده که در بحث عام و خاص و مطلق و مقید در کتب اصولیین مطرح بوده مشهور اصولیین بر این باورند که عمل به عام یا مطلق قبل از فحص از مخصص یا مقید جایز نیست ولی بعد الفحص و الیاس می توان به عام یا مطلق عمل نمود . به سخن مشهور اشکال کرده اند که بعد الفحص نیز علم اجمالی از بین نمی رود زیرا همچنان احتمال مخصص یا مقید هست پس اگر قبول دارید که اثر علم اجمالی وجوب توقف است بعد الفحص نیز باید توقف کنید و اگر قبول ندارید که اثر علم اجمالی وجوب توقف است ار همان ابتدا می توانید به عام یا مصلق عمل کنید و فحص از مخصص یا مقید وجهی نداریم .

پاسخ :

بعد از فحص علم اجمالی منحل به موارد عمل تفصیلی به وجود مخصص یا مقید و شک بدوی در سایر مواردی می گردد چرا که ملاک در انحلال علم اجمالی علم به عدم مخصص یا مقید نیست بلکه عدم العلم بالمخصص یا مقید است . لذا وقتی که فحص کردیم و برخی مخصص ها را یافتیم و به جایی رسیدیم که دیگر علم به مخصص نداریم شک بدوی بوده و مجرای براءت است چرا که امام (ع) فرمودند رفع مالایعلمون نه رفع ما علم بعدمه .

سخنان سید صدر :

تفاوت سید صدر با سایر اخباریین دلیل اصلی سایر اخباریین بر عدم حجیت ظواهر قرآن وجود روایات متواتر بود و به صورت جدلی استدلال به علم اجمالی را

نیز مطرح کرده بودند ولی سید صدر دلیل اصلی عدم حجیت ظواهر قرآن را اصل اولیه حرمت تشریعی تعبد به ظن دانسته است یعنی گفته ظواهر قرآن از اصل اولیه خارج نشده اند بر خلاف ظواهر روایات و سایر کتب متداول در نزد عرف. ایشان در ابتداء اشاره کرده که اصولیین و اخباریین هر دو قبول دارند که قرآن محکماتی و متشابهاتی دارد محکمات آن برای ما مستقیما حجت است ولی در متشابهات آن باید به سراغ معصوم برویم هر دو قبول دارند که نصوص قرآنی از محکمات است و مجملات قرآنی از متشابهات است ولی در ظواهر قرآن اختلاف دارند اصولیین آن را از محکمات می دانند و اخباریین از متشابهات. در ادامه در قالب دو مقدمه استدلال اصولیین و اخباریین را مطرح کرد و سپس قول اخباریین را با تبیین جدیدی اثبات نموده است.

مقدمه اول: استدلال اصولیین بر اثبات حجیت ظواهر

سخنان اصولیین از چهار مطلب تشکیل شده است:

1- احکام خداوند تا روز قیامت ثابت هستند و از بین نمی روند (حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرام محمد حرام الی یوم القیامه)

2- ما از احکام خیر نداریم و شارع می بایست آنها را به ما بفهماند.

3- شارع احکام الله را غالبا از طریق قول یعنی آیات و سخنان معصومین برای ما بیان کرده است.

4- غالب احکامی که در آیات الاحکام و در روایات آمده اند از ظهورات هستند یعنی در آنها احتمال خلاف همانند احتمال اراده مجاز وجود قرینه بر خلاف ظاهر منتفی نیست.

اصولیین از این چهار مطلب نتیجه گرفته اند که باید ظواهر قرآن و روایات حجت باشد.

استدلال اخباریین سخنان اخباریین از چهار مطلب تشکیل شده

1- قرآن دارای اسلوب خاصی است که متفاوت با اسلوب به کار رفته در سایر کتب و نوشته هایی است که در میان عقلاء وجود دارد در قرآن آیات متشابه زیادی است حروف مقطعه ای وجود دارد که عرب فصیح نیز آن را نمی فهمد و توجه اسلوب آن فرق می کند.

2- نص قرآنی دلالت بر مذمت از تبعیت از آیات متشابه می نماید.

3- تفسیر به رأی قطعا ممنوع است و در متشابهات باید به سراغ اهل بیت رفت.

4- اصل اولیه حرمت تشریعی تعبد به ظن است و ظواهر قرآن نیز اموری ظنی هستند.

اصولیین به اخباریین اشکال می کنند که اگر استدلال شما درست باشد باید ظواهر روایات نیز حجت نباشند چرا که در روایات نیز همانند آیات محکم متشابه ناسخ و منسوخ عام و خاص و ... وجود دارد. پاسخ سید صدر به اشکال نقضی اصولیین :

سیره عقلاء بر حجیت ظواهر است لذا طبق این سیره باید به تمامی ظواهر عمل نمود ولی قرائن باعث تفکیک بین ظواهر قرآن و روایات .

براساس قاعده نه باید به ظواهر قرآن عمل کنیم و نه به ظواهر روایات ولی قرائنی وجود دارد که این قرائن عدم حجیت ظواهر قرآن را تقویت می کنند و در عین حال دلالت حجیت ظواهر روایات می نماید .

قرائن دال بر عدم حجیت ظواهر قرآن

1-ظواهر قرآن جزء متشابهات هستند و تبعیت از متشابهات ممنوع است .
2-استظهار از قرآن نوعی تفسیر است و تفسیر قرآن مختص به اهل بیت است .

3-ظواهر ظنی هستند و اصل اولیه تعبد به ظن حرمت تشریح است و دلیلی بر خروج ظواهر قرآن از این اصل وجود ندارد .

قرائن دال بر حجیت ظواهر روایات :

سیره اصحاب ائمه اصحاب ائمه به ظواهر روایات بدون فحص از مخصص ناسخ و منسوخ و ... عمل کردند پس ظهور بدوی روایات حجت است و از اصل اولیه حرمت تعبد به ظن خارج شده است .

نقد شیخ انصاری بر سید صدر:

نقد قرینه سوم : سیره اصحاب ائمه به عمل به ظواهر مختص به ظواهر روایات نبوده بلکه آنها به ظواهر قرآن عمل کرده اند همان طور که به ظواهر کلمات فقهاء و ... عمل می کردند یعنی رفتار اصحاب ائمه به قرینه نوشته های پراکنده ای که از آنها باقی مانده است (مثل کتاب الایضاح از فضل بن شاذان نیشابوری) تفاوتی بین ظواهر قرآن و سایر ظواهر نمی گذارند لذا معلوم می شود که عمل اصحاب به ظواهر براساس همان ارتکاز عقلائی بوده که در میان همه عقلاء در عمل به ظواهر کلام متکلمی که در مقام افاده و استفاده است جریان دارد و دلیل خاصی که ظواهر روایات را از سایر ظواهر جدا کند در نزد آنها نبوده است . ناگفته نماند که شیخ انصاری در مطارح الانظاره تصریح می کند که سیره اصحاب ائمه و عقلاء عمل به ظواهر یک کلام بعد از فحص از قرائن است نه قبل از فحص از مخصص و مقید و ...

نقد قرینه اول :

1-ظواهر جزء متشابهات نیستند زیرا متشابه در لغت یعنی دو چیز همسان یعنی دو احتمال همسان و در ظواهر دو احتمال همسان نیستند و متشابه در عرف یعنی مجمل یعنی مالم يتضح دلالته عرفا و دلالت ظواهر عرفا واضح است نه مبهم صحت سلب متشابه از ظواهر وجود دارد . (الظواهر لیست متشابهها) و این صحت سلب علامت عدم شمول متشابه نسبت به ظواهر است .
ادله مانعه از متشابهات ظواهر را شامل نمی شوند .

2-سید صدر دلیلی بر اینکه ظواهر از متشابهات هستند اقامه نکرد و صرفا یک احتمال بیان کرد و واضح است به صرف یک احتمال نمی توان از سیره اصحاب دست کشید .

ان قلت شما نیز دلیلی بر این که ظواهر از محکومات هستند ارائه نکردید . قلت : سخن ما مطابق با سیره عقلاء و متشرعه است لذا اثبات نمی خواهد ولی سیر صدر باید وجود رادعی را نسبت به این سیره ثابت کند یعنی او باید اثبات کند که ظواهر از متشابهات هستند و چنین اثباتی ارائه نکرده است .

شیخ انصاری معتقد است که نزاع اخباریین با اصولیین نزاع صغروی است نه کبروی یعنی هر دو دسته بلکه همه علماء شیعه قبول دارند که ظواهر الفاظ در کلامی که برای استفاده مخاطب القاء شده باشند حجتند ، مخالفت اخباریین در این است که آنها بر این باورند که قرآن برای استفاده مستقیم ما القاء نشده بلکه قرآن مستقیما برای اهل بیت افاده شده و ما با مراجعه به روایات اهل بیت آن را می فهمیم و نمی توانیم خودمان قرآن را تفسیر کنیم و استظهار نیز نوعی تفسیر است و یا می گویند ظواهر قرآن جزء متشابهات است . و آیات متشابه برای استفاده ما القاء نشده اند بلکه برای استفاده راسخین فی العلم (اهل بیت) القاء شده و ما باید به روایت اهل بیت مراجعه کنیم .

فاضل نراقی بحث ظواهر کتاب ثمره عملیه چندانی ندارد زیرا اولاً در موارد ظواهر قرآن ظواهر روایات هم هستند که آنها حجتند در نتیجه کسی که ظواهر قرآن را قبول ندارد به ظواهر روایت رجوع می کند . ثانياً: در آیات احکام ما در قرآن چندان ظهورهایی نداریم که آنچه که در قرآن آمده کلیاتی است که غالبا مجملند و برای دفع اجمال آنها باید به روایات رجوع کنیم .

نقد : نمونه های فراوانی در معاملات وجود دارند که آیات احکام به صورتی که ظهور در عموم یا اطلاق دارند . در مورد آنها وجود دارد و لزوما این عموم و اطلاق در روایات معتبره وجود ندارد در عبادات نیز چنین نمونه هایی وجود دارد هر چند که کمتر از معاملات است .

گاهی اختلاف قراءات صرفا در تلفظ است مثل مالک یوم الدین با ملک یوم الدین و یا کُفُوا احد یا کُفُوا احد گاهی اختلاف قراءات در معنا نیز تفاوت ایجاد می کند

نظیر آیه فاعتزوا بالنساء فی المحیض و لا تقربوهن حتی یطهرن اثر این اختلاف قرائت در صورتی است که زنی خون حیضش قطع شده آیا مباشرت همسرش با او جائز است .

در میان فقهای شیعه در بحث قراءات هفت گانه سه مسلک است
1- مسلک تواتر قراءات از نبی طرفداران این مبناء معتقدند که خود پیامبر قرآن را به این هفت قرائت خوانده است شهید اول در ذکری شهید ثانی در روض الجنان علامه حلی در تذکره .

طبق این مسلک هر دو قرائت به منزله دو آیه متعارض هستند لذا در مرحله اول به سراغ قرائن و جمع عرفی می رویم اگر جمع عرفی نبود به سراغ مرجحات دلالی می رویم و اگر مرجحات دلالی نبود توقف می کنیم .

2- هر چند تواتر قراءات هفت گانه ثابت نیست ولی حجیت قراءات هفتگانه ثابت است مثل شیخ طوسی در التبیان طبرسی در مجمع البیان خوئی در البیان طبق مسلک دوم قرائت متعارض را قرائت های هفتگانه دو حجت متعارض می شوند لذا در مرحله اول به سراغ قرائن و جمع عرفی می رویم و در مرحله دوم به سراغ مرجحات دلالی می رویم و در مرحله سوم توقف می کنیم .

3- اگر کسی طبق هر یک از قراءات هفتگانه بخواند گنا نکرده ولی نه تواتر ثابت است و نه حجت هر یک مثل سید یزدی در عروه .

طبق این مسلک در صورت اختلاف قراءات به ویژه در صورتی که معنا تغییر کند آیه مجمل می شود در نتیجه اگر یا قرینه ای یا مرجحی توانستیم آیه واقعی را پیدا کنیم فهوالمطلوب و الا باید توقف کنیم .

در آیه مورد بحث با طرف نظر از قرینه در ادامه آیه فاذا تطهرن فاتوهن امر دائر بین دو احتمال می شود .

1- استصحاب حرمت مباشرت

2- تمسک به عموم نساءکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم

عامی داریم به جواز مباشرت زوج و زوجه مخصص زمانی آمده و زمان حیض را خارج کرده نسبت به بعد انقطاع دم قبل از غسل شک داریم به عموم عام تمسک می کنیم .

تحریف

به زیاده لم یقل به احد اجماع داریم و به نقیصه اخباریین در شیعه و حشویه در اهل سنت و دلیلشان روایات بوده .

نقد: روایاتی که مربوط به تحریف نقیصه است دو دسته اند :

1- مربوط و یا قابل به تطبیق بر تحریف معنوی هستند .

2- مربوط و یا قابل تطبیق بر تحریف معنوی نیستند و بلکه صریح در تحریف لفظی اند روایات دسته دوم ضعیف السند هستند به دلیل وجود علی بن محمد سیاری و یا علی بن احمد الکوفی در سند آنها است .

مسئله بحث در اصول اگر کسی قائل به تحریف نقیصه در قرآن شد آیا ظواهر کتاب در حق چنین شخصی حجت خواهد بود یا نه ؟

پاسخ : به نظر ما ضربه ای به حجیت ظواهر کتاب وارد نمی شود .

مقدمه : همان طور که قبلاً گفتیم صرف احتمال وجود قرینه برخلاف ظاهر جلوی تمسک به ظهور را بعد از فحص نمی گیرد چرا که در روایت آمده بود رفع مالا یعلمون نه ما علم بعدمه لذا آنچه که جلوی تمسک به ظواهر را می گیرد علم اجمالی یا تفصیلی به مخصص یا مقید در شبهه محصوره که تمامی اطراف آن محل ابتلاء باشند می باشد در نتیجه:

اولاً قائل به تحریف نقیصه علم اجمالی به وجود مخصص یا مقید یا ... در آیات حذف شده نسبت به عمومات قرآنی ندارد لذا رفع مالا یعلمون جاری می کند و تمسک به ظواهر مانعی نخواهد داشت .

ثانیاً قائل به تحریف نقیصه علم اجمالی به صورت شبهه محصوره به وجود مخصص یا مقید یا ... در آیات حذف شده ندارد یعنی نسبت بین مخصص ها و مقید ها و .. حذف شده نسبت به عمومات و مطلقات قرآنی نسبت معتد به نیست . ثالثاً : بفرض که قائل به تحریف نقیصه علم اجمالی به صورت شبهه محصوره به وجود مخصص یا مقید و ... در آیات حذف شده داشته باشد باز هم چون فقیه بما هو فقیه با آیات الاحکام از قرآن سروکار دارد و سایر اطراف علم اجمالی مزبور از محل ابتلای وی خارج است مانعی از تمسک به ظواهر آیات الحکام برای وی وجود نخواهد داشت .

میرزای قمی گفته اگر ظواهر قرآن حجت باشد لازم می آید که ظواهر آیاتی همانند ان ظن لا یعنی من الحق شیئا حجت باشد و چون ظواهر قرآن ظنی هستند ظاهر این آیات دلالت بر عدم حجیت ظواهر قرآن می نمایند .

طرفدار حجیت ظواهر معتقد است که ادله ای همانند اجماع یا سیره عقلاء یا ... دلالت بر حجیت ظواهر و بالتبع ظواهر قرآن می نماید در نتیجه آیات مزبور دلالتی بر عدم اعتبار ظواهر قرآن نخواهد کرد زیرا عمومیت این آیات به وسیله ادله اعتبار ظواهر تخصیص خورده و ظواهر همانند سایر امارات معتبره از عموم آن خارج شده اند .

2- اگر تفسیر میرزای قمی از آیه ان ظن لا یعنی من الحق شیئا درست باشد این آیه خودش را نفی می کند زیرا استدلال مزبور نیز استدلال به ظاهر آیه است خودکش یلزم من صدقه کذب به پاسخ دوم جواب داده اند که این گونه

قضایا خودشان را شامل نمی شوند و ناظر به غیر از خودشان هستند یعنی ظاهر آیه ان الظن لایغنی من الحق شیئا عدم اعتبار سایر ظنون و سایر ظواهر قرآن است (در اصطلاح فلسفه جدید این گونه قضایا همانند این که گوینده ای بگوید کل خبری کاذب با کسی که خود اهل کربت است بگوید اهل کربت همه دروغگویند قرازیان هستند یعنی به نظر ما نقد دوم صحیح است و این پاسخ تمام نیست زیرا هر چند به دلالت لفظیه خوشان را شامل نشوند به تنقیح مناط شامل خودشان می شوند یعنی همان مناطی که به زعم گویند برعدم اعتبار سایر ظواهر دلالت دارد در این ظهور نیز وجود دارد .

پاسخ فاضل نراقی به میرزای قمی :ظواهر قرآن تخصصا از موضوع آیه خارج هستند

نقد فاضل نراقی: تعبیر به تخصص در اینجا صحیح نیست زیرا تخصص در صورتی صحیح خواهد بود که آن دلیل ظنی نباشد و قطعی باشد در حالی که ظواهر ظنی هستند و صرفا دلیلی بر اعتبار آن ظنون اقامه شده است .

توجیه سخنان میرزای قمی :

الف:نقد صغروی :ظواهری که مورد بحث اصولیین هستند ظن نوعی به مراد متکلم می باشد یعنی الفاظ برای نوع انسانها مفید ظن به مراد متکلم باشد این ظن نوعی نسبت به من قصد وجود دارد ولی نسبت به غیر من قصد چنین ظن نوعی محقق نمی گردد متکلمی که در مقام افاده کلام به مخاطب است تلاش می کند تا کلامش را به گونه ای القاء کند که مخاطب مقصودش را استفاده نماید لذا در هر موردی که مرداش خلاف ظهور بدوی کلام می باشد قرینه ای بر اراده خلاف ظاهر در اختیار مخاطب قرار می دهد به همین جهت عامل خطا در چنین سخن هایی یا غفلت متکلم از آوردن قرینه است یا غفلت مخاطب از کشف قرینه سیره عقلاء و اجماع علماء بر اجرای اصاله عموم الغفله در انسان متعارف است لذا به این احتمال غفلت اعتناء نمی شود علاوه که در متون دینی متکلم معصوم است و غفلت وی بی معناست به همین جهت ظواهر کلام برای من قصد بالافهام حجتند . ولی این سخن نسبت به غیر من قصد بالافهام جاری نمی گردد چرا که متکلم درصدد فهماندن سخنانش به غیر من قصد بالافهام نبوده تا برای آنها قرینه برخلاف ظاهر بیاورد لذا احتمال خطاء در غیر من قصد بالافهام منحصر در غفلت متکلم یا مخاطب نیست بلکه احتمالات دیگری مثل وجود قرائن حالیه نیز مطرحند به ویژه در روایات که مسأله تقطیع و مخفی ماندن قرائنی که در اصل متصل به کلام بوده اند وجود دارد. در نتیجه ظن نوعی برای غیر من قصد بالافهام محقق نمی گردد و منشأ خطای وی منحصر در غفلت متکلم یا مخاطب نیست تا بااصاله عدم الغفله نفی شود .

ان قلت : اگر کسی بگوید که سیره عقلاء و رفتار علماء نشان می دهد که ظواهر وقف نامه ، وصیت نامه ها ، شهادت و... برای همگان حجت است لذا تفصیل بین من قصد و غیر من قصد صحیح نیست .

قلت : در این موارد تمامی مخاطبین من قصد بالافهام هستند لذا حجت چنین ظواهری برای همگان ضربه ای به تفصیل بین من قصد و غیر من قصد ظواهر نمی زند .

ان قلت: اصالت عدم القرینه علی خلاف الظاهر اطلاق دارد لذا هم در حق من قصد بالافهام جاری می گردد و هم در حق غیر من قصد بالافهام .

قلت : اگر اصالت عدم قرینه اصل تعبدی بود این سخن جا داشت ولی وقتی که اصالت عدم القرینه همانند سایر اصول لفظیه مستند به سیره عقلاء است تا آنجا که سیره وجود دارد این اصل هم هست و ادعای ما آن است که سیره صرفا نسبت به من قصد بالافهام دارد .

ان قلت : غالبا قرائن را به صورت متصله می آورند و احتمال خطای متکلم و مخاطب در قرائن متصله بعد از فحص با اصالت عدم الغفله نفی می شوند . قرائن منفصله نادرند لذا احتمال وجود آن قرائن در حق غیر من قصد به حدی نیست که جلوی انعقاد ظهور را در کلام بگیرد.

قلت : کسی که متون دینی را مشاهده کرده باشد تصدیق می کند که در غالب موارد ما با قرائن منفصله روبرو هستیم بر عکس ادعای مستشکل اعم از اینکه از ابتداء متصله بوده اند یا با تقطیع و ... منفصله شده اند در نتیجه برای غیر من قصد حتی بعد الفحص نیز ظهوری ثابت نمی شود .

خلاصه توجیح میرزای قمی بر تفصیل :

1- صغروی ظهوری برای غیر من قصد ثابت نیست .

2- کبروی بر فرض که ظهوری برای غیر من قصد ثابت گردد سیره عقلاء و اجماع علماء که دلیل حجت ظواهر است آن را شامل نمی شود .

نقد تفصیل میرزای قمی :

1- دلیل اعتبار ظواهر سیره عقلاء و اجماع علماء است زمانی که به این دو مراجعه می کنیم در می یابیم که آنها تفاوتی بین من قصد بالافهام و غیر من قصد بالافهام نمی گذارند . لذا چه در سیره عقلاء و چه در رفتار علماء تا قبل از میرزای قمی بعد از روبرو شدن با کلام و ظهور بدوی به فحص از قرائن می پردازند و اگر قرائنی پیدا نشد به ظهور کلام اخذ می کنند چه من قصد بالافهام باشد و چه نباشند .

تا قبل از میرزای قمی هیچ یک از علماء در تمسک به ظواهر و اجرای اصول لفظیه فرقی بین من قصد و غیر من قصد نگذاشته اند و به ظواهر چه در احکام

جزئیة مثل اقرار، شهادت و ... و یا در احکام کلیه مثل ظواهر روایات استناد نموده اند و تنها فرق بین من قصد و غیر من قصد در فحص از قرینه برخلاف ظاهر می باشد .

اشکال اول : استدلال شما نقدی بر تفصیل میرزای قمی نیست زیرا همان طور که خود میرزای قمی گفت تمسک فقهاء به ظواهر آیات قرآن و یا شهادت و یا ... به یان جهت بوده که فقهاء خودشان را جزء من قصد بالافهام در این موارد می دانسته اند لذا تمسک فقهاء به چنین ظواهری ردی بر تفصیل میرزای قمی نیست یعنی معتقد بوده اند که این روایات شهادت و ... از قبیل کتب مصنفین هستند که تمامی خوانندگان مقصود بالافهام می باشند .

پاسخ : این ادعا واضحة الفساد است زیرا هیچ قرینه ای وجود ندارد که فقهای قبل از میرزای قمی خود را در تمامی این روایات مخصوصا سؤال و جواب من قصد بالافهام دانسته و از این باب به ظواهر استناد می کرده اند بلکه کتب باقیمانده از آن ها نیز نشان می دهد که استناد آنها به ظواهر برخاسته از سیره عقلاء و اجماع علماء بوده است .

ب: اگر این اشکال صحیح باشد تفصیل میرزای قمی برای فقهاء هیچ ثمره ای نخواهد داشت زیرا مستشکل پذیرفته که روایات از قبیل کتب مصنفین باشد قرآن نیز به طریق اولی جزء کتب مصنفین است چون در قرآن متکلم واحد است برخلاف روایات و در نتیجه ما جزء من قصد خواهیم بود لذا ثمره ای برای این تفصیل باقی نمی ماند . اشکال دوم : استدلال شما نقدی بر تفصیل میرزای قمی نیست زیرا ممکن است عمل فقهاء به ظواهر روایات به صورت سؤال و جواب از باب ظن مطلق و انسداد باشد و چنین مطلبی را میرزای قمی قبول دارد و انکار نمی کند . پاسخ علاوه بر این که هیچ قرینه ای بر این حمل وجود ندارد و با تتبع در روش فقهاء می توان بطلان این سخن یقین حاصل نمود عمل امثال سید مرتضی که قائل به انفتاح علم هستند نشان می دهد که عمل فقهاء به ظواهر از باب انسداد نبوده است . نقد دوم بر میرزای قمی سیره اصحاب ائمه است نقد سوم : استدلال و توجیح میرزای قمی با مدعایش

هماهنگ نیست (تفصیل بین من قصد و غیر من قصد) و لازمه استدلال و توجیه میرزای قمی تفصیل بین حاضر و غائب است طبق توجیه باید ظواهر در حق غائب حجت نباشد چه من قصد بالافهام باشد و چه نباشد زیرا منشأ خطا برای غائب منحصر در غفلت نیست . اگر میرزای قمی صرفا اصالت عدم الغفله را برای رد احتمال خلاف ظاهر را بپذیرد ظواهر برای غائبین نباید حجت باشند چه من قصد بالافهام باشند و چه نباشند چرا که احتمال وجود قرینه برخلاف ظاهر برای غائبین منحصر از غفلت متکلم یا مخاطب نیست بلکه امکان دارد ناشی از نقل

به معنا یا تقطیع یا ... باشد . اگر میرزای قمی مطلق اصالت عدم القرینه را برای رد احتمال خلاف ظاهر بپذیرد ظواهر برای همگان حجت می شوند چه من قصد بالافهام باشند و چه نباشند .

خلاصه توجیه میرزای قمی با مدعایش هماهنگ نیست .

دلیل حجت ظواهر

1-سیره عقلاء

2-اجماع علماء

3-روایات متواتر (این روایات نشان می دهند که ظواهر مطلقاً حجت هستند .

میرزای قمی: مشهور اصولیین برای اثبات حجت ظواهر سراغ حدیث ثقلین رفته اند در حالی که این استدلال مصادره به مطلوب است دلیل عین مدعا است . چرا که دلالت حدیث ثقلین بر مدعای مشهور به صورت نص نیست بلکه ظهور است بنابراین این مشهور برای اثبات حجت ظواهر به یک ظهور استدلال کرده اند و این مصادره به مطلوب است . نقد شیخ

اولا مشهور برای اثبات حجت ظواهر به حدیث ثقلین اکتفاء نکردند تا بگویی

مصادره به مطلوب است بلکه روایات دیگری همانند روایت حسن بن جهم و ... آورده اند که دلالت آنها بر اعتبار ظواهر قطعی است .

ثانیا: به نظر ما اصلاً حدیث ثقلین دلالتی بر حجت ظواهر ندارد زیرا در صورتی

این دلالت تمام بود که حدیث ثقلین اطلاقی داشته باشد که ظواهر قرآن و

عترت را شامل شود در حالی که در حدیث ثقلین پیامبر صرفاً در مقام بیان لزوم

اطاعت از کتاب ا... . عترت رسول ا... و حرمت مخالفت با آنها است . و مولی در

مقام بیان نبوده تا مقدمات حکمت کامل شود و اطلاقی ندارد .

درباره نظریه صاحب معالم

در ظواهر دو احتمال است :

1-تفصیل بین من قصد و غیر من قصد

2-تفصیل بین حاضر و غائب

محل طرح این نظریه در معالم : صاحب معالم بعد از اینکه در مقابل سید مرتضی

و من تبعه قائل به انسداد باب علم می شود و دلیل می آورد که اجماع قطعی

روایات متواتر صرفاً در ضروریات احکام وجود دارند و در غیر ضروریات احکام مستند

ما ظواهر قرآن اخبار آحاد و اصول عملیه همانند برائت است لذا باب علم در

احکام غیر ضروری مسدود است به یک اشکال و جواب می پردازد که در این

اشکال و جواب به نظریه خودش در باب ظواهر اشاره می کند .

لایقال : اصولیین درباره ظواهر قرآن به دو گونه سخن گفته اند

1- گروهی گفته اند که ما از طریق ظواهر قرآن به مراد جدی خداوند یقین پیدا می کنیم چرا که خداوند حکیم است و اگر معنای خلاف ظاهر مراد وی بود حتما قرینه می آورد اکنون که قرینه نیاورده یقین پیدا می کند که مراد جدی خداوند همین ظاهر آیه بوده است .

2- بسیاری از اصولیین ادعای یقین نکرده اند ولی گفته اند که ظواهر قرآن مطلقاً از ظنون معتبرند لذا بر ادله دیگر همانند اصول عملیه مقدم می شوند همچنان که شهادت در موضوعات که ظن معتبر است بر قسم مقدم می شود .
فانه یقال : این سخنان درست نیست زیرا قرآن از خطابات شفاهی است نه از کتب و تألیفات مصنفین لذا ظواهر آن صرفاً برای موجودین در زمان خطاب مشافهین حجت است چرا که امکان دارد که در زمان نزول این آیات قرائن حالیه ای وجود داشته که مشافهین از آن خبر داشته اند و ما خبر نداریم گاهی این قرائن را با اجماع قطعی پیدا می کنیم و گاهی شارع این قرائن را با امارات ظنیه مثل خبر واحد به ما شناسانده است لذا نمی توان یقین پیدا کنیم که آنچه که ما استظهار کرده ایم مراد خداوند نیز بوده است بلکه باید به سراغ قاعده اشتراک در تکلیف که با اجماع و ضروری دین ثابت می شود رفته و با کمک این قاعده تکلیف را برای خودمان ثابت کنیم .

در ادامه اضافه کرده است که اصولیین بین ظواهر قرآن با سایر ظنون فرق گذارده اند و ظواهر قرآن را برای ما حجت دانسته اند و در حالی که هر ظنی را حجت نمی دانند این فرق در صورتی درست است که ما جزء من قصد بالخطاب در قرآن باشیم در حالی که چنین نیستیم لذا استظهارات ما از قرآن با سایر ظنون غیر معتبر مساوی بوده و تفاوتی ندادند
نقد نظر صاحب معالم :

الف- سخن صاحب معالم مجمل است و معلوم نیست که مرادش تفصیل بین حاضر و غائب است یا بین من قصد و غیر من قصد است .
ب- همان نقدهایی که به میرزای قمی گرفتیم بر صاحب معالم نیز وارد است چه مرادش تفصیل بین من قصد و غیر من قصد باشد و چه مرادش تفصیل بین حاضر و غائب می باشد.

قول پنجم در باره ظواهر از محقق خوانساری و شیخ بهایی است که ظواهر در صورتی حجتند که ظن شخصی بر طبق آنها داشته باشیم .
قول ششم درباره ظواهر از محقق کلباسی است که ظواهر در صورتی حجتند که ظن شخصی برخلاف آنها نداشته باشیم .

سیره عقلاء و اجماع علماء و سیره اصحاب ائمه علیه السلام فرقی بین وجود ظن شخصی برطبق ظهور یا وجود ظن شخصی برخلاف ظهور و عدم آنها نمی

گذارد. و نسبت به این موارد اطلاق دارد یعنی طبق ادله حجت ظواهر اگر عرفا ظن نوعی از کلامی حاصل شد و قرینه ای بر خلاف آن پیدا نشد آن ظهور ظن نوعی مطلقا حجت است .

دلیل محقق کلباسی :

مادر رفتار علماء می بینیم که وقتی که حدیث صحیحی ظهور در مطلبی دارد ولی مشهور از آن اعراض نموده اند غالب علماء اعداض مشهور را موهن داشته و به آن روایت عمل نمی کنند با این که همین علماء می گویند که شهرت هر چند ظن آور است ولی معتبر نیست پس معلوم می شود که با حصول ظن شخصی برخلاف ظهور نمی توان به ظهور استناد نمود .

نقد : اعراض مشهور از یک روایت را موجب طرح آن روایت دانستن ربطی به بحث ظواهر ندارد . بلکه از باب صدور روایت است نه از باب دلالت آن ریشه مطلب از این قرار است که بسیاری از فقهاء خبر موثوق الصدور را حجت می دانند با اعراض مشهور وثوق به صدور از بین می رود لذا خبر از جهت سند حجت خود را از دست می دهد و این مطلب ربطی به حجیت ظواهر ندارد . شاهد مدعا وقتی که اعراض مشهور در مقابل دلیل قطعی الصدور نثر ظاهر آیه قرآن یا ظاهر خبر متواتر قرار گیرد فقهاء به ظاهر آیه یا ظاهر خبر متواتر معمولاً عمل می کنند از اینجا معلوم می شود که علت موهن دانستن اعراض مشهور در خبر واحد خلل به صدور آن بوده نه به دلالت آن.

ناگفته نماند که اخباریین هم همانند اصولیین گفته اند که اگر کلام ظهور در عموم یا اطلاق داشته باشد اجماعاً باید بدان ظهور عمل نمود و وجود ظن شخصی برخلاف آن یا عدم ظن شخصی بر وفاق آن ضربه ای به حجیت این ظهور وارد نمی کند البته اخباریین در بیان این مطلب از واژه استصحاب العموم یا استصحاب اطلاق استفاده کرده اند که انتخاب این واژه محل اشکال است زیرا استصحاب مربوط به تعیین سابق و شک لاحق و اصول عملیه است و ربطی به اینجا ندارد .

هفتم از شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب هدایت مسترشدین برادر بزرگ صاحب فصول است . باید فرق گذاشت بین شک در اصل وجود قرینه با شک در قرینیت موجود فرق گذاشت . دلیل اصالة الظهور همانند تمامی ظهورات مستند به سیره عقلاء هستند و عقلاء در موارد شک وجود قرینه برخلاف ظاهر با شک در قرینیت موجود به صورت متصله همانند مجاز مشهور فرق می گذارند .

نقد و بررسی این سخن شیخ محمد تقی اصفهانی حرف صحیحی است و ما نیز آن را قبول داریم ولی آوردن آن در میان حجیت ظواهر و در عرض سایر اقوال خطاست در حقیقت کلام شیخ محمد تقی اصفهانی این است که اگر احتمال

عقلانی قرینیت چیزی را بدهیم که به صورت متصل در کلام وجود دارد آن کلام مجمل شده و اصلا ظهوری پیدا نمی کند . و اگر احتمال عقلانی قرینیت چیزی را بدهیم که به صورت منفصل در کلام دیگری آمده آن کلام ظهور اولیه را پیدا کرده و چون اظهاری ثابت نشد به همان ظهور اولیه تمسک می شود در موارد محتمل القرینه برای منفصل نه تنها به ظهور تمسک می کنیم بلکه به قرینه آن ظهور اولیه وضعیت منفصل را نیز مشخص می کنیم . مثلا به صورت عام وارد شده لعن ا... بنی امیه غاطبه و نیز در کلام دیگر داریم لعن عادل جایز نیست احتمال عقلانی می دهیم که عمر بن عبد العزیز عادل باشد لذا خطاب های منفصل قرینه شده و آن را از تحت عموم خارج می کند و احتمال نیز می دهیم که عادل نبوده و تحت عموم باقی می باشد . در اینجا می گوئیم جمله اول وقتی که تمام شد و ظهور اولیه منعقد شده قطعا عمر بن عبد العزیز را شامل می شده است اظهاری نیافتیم که عمر بن عبد العزیز عادل باشد لذا خطاب های منفصل قرینه شده و آن را به صورت منفصل است به اصالت العموم مراجعه می کنیم و می گوئیم عمر بن عبد العزیز ممن یجوز لعنه بمقتضی اصالت العموم و کل من یجوز لعنه لیس بعادل پس عمر بن عبد العزیز لیس بعادل .

سید محمد مجاهد صاحب کتاب مفاتیح الاصول :

اگر عامی وارد شود مثلا لعن ا... بنی امیه قاصبه و بعد اماره وارد شود که احتمال می دهیم مخصص آن عام باشد در این صورت اگر اماره معتبر باشد اجمال آن به عام سرایت می کند عام مجمل می شود و اگر معتبر نباشد به اصول لفظیه در عام تمسک می کنیم و اجمال پدید نمی آید . چرا که در کلمات فقهاء می بینیم که در مجاز مشهور اصالت الحقیقه جاری نمی کنند و در کلمات فقهاء می بینیم که در عامی که به دنبال آن ضمیری آمده و می دانیم که مراد از آن ضمیر بعض افراد عام است و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء و بعولتهن احق بردهن اصالت العموم جاری نمی کنند . نقد شیخ :

این تفصیل قطعا ضعیف است چرا که اگر اماره دوم معتبر است باید توجه نمود که متصل است یا منفصل اگر منفصل باشد نه تنها اجمالی به عام سرایت نمی کند بلکه به قرینه عام از اماره دوم رفع اجمال می شود مثلا به قرینه عموم لعن ا... بنی امیه قاصبه می فهمیم که عمر بن عبد العزیز جزء مصادیق عادل نبوده و لا یجوز لعن العادل را شامل نمی شود . اگر متصل باشد اجمال به عام سرایت کرده و نمی گذارد اصالت الحقیقه جاری شود و همچنین در آیه چون بعولتهن متصل است یعنی احتمال عقلانی قرینیت موجود متصل را می دهیم اجمال به عام سرایت کرده و نمی گذارد اصالت العموم جاری شود .

دسته دوم امارات

1- برای تعیین وضع شخصی یا ظهور مختص همان لفظ به کار می روند مثل استفاده از قول لغوی یا تبادر یا برای تشخیص معنای صعید که به معنای مطلق وجه ارض است یا خصوص تراب خاص.

2- برای تعیین وضع نوعی یا ظهور در مقام به کار می روند که در حقیقت به وضعیت انضمام عرفی از عبارت بر می گردند مثل این که امر عقیب الحظر دلالت بر صرف رفع الحظر و جواز بالمعنی الاعم دارد و در نتیجه در تعیین استحباب بالباحه یا کراهت مجمل است یا به معنای خصوص استحباب است یا ... توجه اصل اولیه حرمت تشریح تعبد به ظن است لذا تا دلیلی بر اعتبار یک اماره پیدا نکنیم آن را نخواهیم پذیرفت اصولیین برای اثبات اعتبار برخی از این امارات مثل قول لغوی ادله خاصی اقامه کرده اند آن ادله را بررسی می کنیم اگر تمام بودند قول لغوی را به عنوان یک اماره معتبر می پذیریم و الا آن را معتبر نخواهیم دانست . توجه تعیین محل نزاع در قول لغوی و سایر این امارات اعتبار آنها از باب ظن خاص است نه از باب ظن مطلق یعنی مناط علت اعتبار آنها انسداد نیوده است البته این که حکمت در اعتبار آنها انسداد باشد مشکلی در ظن خص بودن ایجاد نمی کند .

ادله اعتبار قول لغوی

اجماع هم قولی و هم عملی 2- سیره عقلاء در رجوع به لغوی در تشخیص معنای لغات و در رجوع به اهل خبره در فن تحت مهارت آنها نقد هر دو دلیل اجماع و سیره دلیل لبی هستند لذا باید به قدر متیقن آنها اکتفاء نمود و قدر متیقن مواردی است که رجوع به آنها منجر به حصول اصمئنان شود و یا شرایط شهادت یعنی تعدد اخبار عن حس در آنها جمع باشد . نقد دوم لغویین صرفا موارد استعمال را می گویند و تعیین معنای حقیقی از معنای مجازی نمی کنند استثناء مقایس الغه ابن فارس و اساس الغه زمخشری که آن ها هم از روی اجتهاد است نه از روی احساس . نکته : چه کسانی که قول لغوی را قبول دارند و چه کسانی که قبول ندارند همگی علماء به قول لغویین مراجعه می کنند ولی این مراجعه همه علماء بدین معنا نیست که همه آنها قول لغوی را حجت می دانند بلکه از باب : 1- شهادت و در این صورت تعدد اخبار عن حس و عدالت نیز لازم است. 2- از باب انضمام قرائن و حصول اطمینان به معنای لغت مثلا وقتی که می بینیم یک لغت را لغویین متعدد همگی یکسان معنا کرده اند و آن معنا را محکم شمرده اند اطمینان پیدا می کنیم که معنای آن لغت همین بوده است .

3- در مواردی که متسامح فیه محسوب می شوند مثل مستحبات و مکروهات و مسائل اخلاقی که مطابق با فطرت و عقل سلیم هستند .

4- در مواردی که راه علم به معنای لغت مسدود است و امکان توقف نیز وجود ندارد از باب انسداد صغیر به لغت مراجعه نموده اند .

دلیل سوم : ناچار بودن به عمل به قول لغوی اگر قول لغوی را حجت ندانیم اصلا نمی توانیم در هیچ یک از احکام حکمی را از کتاب و سنت استنباط نماییم .
فقهایی که قول لغوی را حجت نمی دانند استنباط می کنند زیرا با مراجعه به انضمام عرفی و انضمام قرائن از عرف و لغت در بسیاری از موارد می توان به اطمینان به معنای لغت رسید و در مقدار باقیمانده نیز احتیاط می کنیم زیرا آن قدر نیستند که احتیاط در آنها مستلزم عسر و حرج باشد .

مثلا در مثل فتممواصعیدا طیبیا برای تشخیص معنای صعید به کتب متعدد در لغت و استعمالات عرفی این واژه مراجعه می کنیم و از انضمام آنها اطمینان به معنای صعید پیدا می کنیم همینطور در هیأت هایی نظیر هیأت صیغه امر یا صیغه نهی به انضمام عرفی با تبادل خویش مراجعه کرده و با ضمیمه کردن اصالت عدم قرینه کشف می کنیم که همین ظهور در عصر صدور آن اوامر و نواهی نیز وجود داشته است . در بسیاری موارد ظهور برای ما مهم است و این که حقیقی یا مجازی است خصوصیتی ندارد در چنین مواردی می توانیم با تکیه بر قرائن مقامیه ظهور را اعم از حقیقی یا مجازی بودن به دست بیاوریم و بر آن اساس استنباط نماییم مثلا در مواردی مثل حدیث لی الواجد در بحث مفهوم وصف فقهای زیادی از این عبارت استنباط کرده اند که لی الفاقد با توجه به مناسبات حکم و موضوع چه قول لغوی را قبول داشته باشیم و قول لغوی را حجت ندانیم

4- دلی انسداد افرادی همانند میرزای قمی که قائل به انسداد باب علم و علمی هستند و دلیل انسداد اعتبار ظن مطلق را در همه موارد را جز قیاس ثابت می کنند و یکی از این موارد را قول لغوی می شمارند .
نقد ولی این استدلال از محل بحث خارج است زیرا برپایه انسداد علم و علمی در معظم احکام مطرح شده و محل بحث ما اعتبار قول لغوی از باب ظن خاص می باشد . نظر نهایی شیخ انصاری :ایشان تا دوره آخر تدریس اصول قول لغوی را حجت نمی دانسته ولی در دوره آخری که به تدریس اصول پرداخته از نظر قبلی برگشته و قول لغوی را حجت دانسته است و نظر نهایی خویش را با عبارت لکن الانصاف به متن رسائل اضافه کرده است شیخ انصاری همچنان چهار دلیل مطرح شده بر اعتبار قول لغوی را نا تمام می داند ولی از طریق تجابر و تعاضد (انضمام قرائن اطمینان آور) قول لغوی را حجت می داند دو قرینه ای که

شیخ به یکدیگر ضمیمه می کند قرینه عدم امکان استنباط دلیل سوم و قرینه اجماعات مستفیضه است که هر چند در حد دلیل معتبر نیستند ولی قرینه هایی قابل توجهی هستند وجه قرینه بودن عدم امکان استنباط در موارد متعددی استنباط حکم متوقف بردانستن تفصیل معانی است و درک اجمالی معنا کافی نیست و این تفصیل جز با قول لغوی فهمیده نمی شود . وجه دلیل نبودن عدم امکان استنباط تعداد این موارد به اندازه کافی نیست که احتیاط در آنها مستلزم عسر و حرج بگردد .

اجماع منقول

اجماع منقول به خبر واحد یعنی یک یا چند فقیه که به حد تواتر نمی رسند در مسأله از ادعای اجماع کنند .

برخی اصولیین گمان کرده اند که بین حجیت خبر واحد و اعتبار اجماع منقول ملازمه است زیرا اجماع منقول نیز نوعی خبر از نظر معصوم ع است بنابر این همان ادله ای که دال بر حجیت خبر واحد هستند اجماع منقول را نیز شامل می شوند .

نقد: هر چند که اجماع منقول نیز نوعی خبر واحد است و ناقل اجماع از رأی معصوم ع خبر می دهند ولی ادله حجیت خبر واحد اجماع منقول را شامل نمی شود زیرا این ادله مربوط به اخبار عن حس هستند و در اجماع منقول اخبار عن حدس صورت می پذیرد.

ان قلت آیا نمی توان گفت که خبر واحد مفید مرتبه ای از ظن است و همان مرتبه یا قوی تر از آن در اجماع منقول وجود دارد لذا مناط حجیت خبر واحد در اجماع منقول نیز است در نتیجه با تنقیح مناط حجیت خبر واحد اجماع منقول حجیت می شود . قلت

قبول نداریم که مناط حجیت خبر واحد حصول مرتبه ای از ظن باشد تا ادعا شود که آن مناط در اجماع منقول نیز وجود دارد اگر این را بپذیریم باید شهرت و فتاوی فقهای همانند علی بن بابویه قمی نیز حجت باشد در حالی که حجت نیست . به عنوان نمونه یکی از ادله حجیت خبر واحد آیه نبأ است که مورد بررسی قرار می دهیم و با قرائن پنج گانه نشان می دهیم که این آیه صرفاً مربوط به اخبار عن حس است و اخبار عن حدس را شامل نمی شود . قرینه اول: تفصیل بین عادل و فاسق در آیه نبأ به صورت مفهوم شرط یا مفهوم وصف توضیح تفصیل بین عادل و فاسق در آیه نبأ نشان می دهد که خداوند در این آیه صرفاً ناظر به نفی احتمال تعمد در کذب است چرا که عادل تعمد بر کذب نمی کند و فاسق تعمد بر کذب محتمل است و روشن است که تعمد در کذب مربوط به اخبار عن حس است نه اخبار عن حدس در حدس و استدلال عدالت و فسق مدخلیت

ندارد چه بسا فاسقی که در استدلال ماهر است و عادل‌ی که در استدلال ضعیف است . قرینه دوم تعلیل آیه نبأ ظاهر آیه نشان می‌دهد که احتمال ندامت در صورت عمل به خبر در فاسق احتمال مرجوح و ضعیفی نیست به خلاف عادل این تعلیل صرفاً در اخبار عن حس جاری است زیرا در اخبار عن حدس احتمال وقوع در ندامت صرفاً مربوط به عدالت و فسق نیست بلکه به مهارت و صحت استدلال منتهی می‌گردد. نکته در بحث اطلاق ادله حجیت خبر واحد چندین بحث مطرح است یکی بحث از اطلاق این ادله نسبت به احکام روایت و موضوعات مثل شهادت می‌باشد و دیگری نسبت به اطلاق این ادله در موارد حس و عن حدس اگر ما اطلاق ادله را از جهت دوم حس و حدس نمی‌پذیریم و صرفاً این ادله را مربوط به اخبار عن حس می‌دانیم .

ان قلت شما آیه نبأ را بگونه‌ای معنا کردید که این آیه صرفاً احتمال تعمد در کذب را نفی می‌کند و چون این مطلب مربوط به اخبار عن حس است نتیجه گرفتید که آیه نبأ صرفاً مربوط به احتمال عن حس است ولی این معنا درست نیست زیرا اگر آیه صرفاً احتمال تعمد در کذب را نفی نماید باید در خبر عادل نیز همانند خبر فاسق تبیین لازم باشد چرا که احتمال خطای عادل در حس وجود دارد ولی مفهوم آیه نبأ می‌گوید که خبر عادل تبیین لازم نیست پس معلوم می‌شود تفسیر شما از آیه صحیح نیست . قلت : تفسیر ما درست است و مخالفت مفهوم آیه نبأ نیز نمی‌باشد چرا که ادله حجیت خبر واحد صرفاً احتمال تعمد در کذب در عادل یا ثقه نفی می‌کند و احتمال خطای در حس با سیره عقلاء نفی می‌شود در نتیجه خبر عادل یا ثقه حجت می‌شود و تبیینی لازم ندارد .

قرینه سوم :

اشتراک ضبط در خبر عادل یا ثقه از آنجا که ادله حجیت خبر واحد صرفاً احتمال تعمد در کذب را نفی می‌کنند و نفی احتمال خطای در حس به واسطه سیره عقلاء است و عقلاء خطای در حس را در مورد کسی نفی می‌کنند که ضبط داشته باشد ضبط را در راوی شرط کرده‌اند .

ان قلت اعتبار ضبط به واسطه اجماع است و ربطی به آیه نبأ و سایر ادله حجیت خبر واحد ندارد. قلت هر چند اعتبار ضبط اجماعی ولی این اجماع به وسیله دلیل خاصی که مخصص ادله حجیت خبر واحد باشد نیست بلکه مستند به همان سیره عقلاء است .

قرینه چهارم بر این که مراد در آیه نبأ اخبار عن حس است نه اخبار عن حدس هیچ یک از فقهاء با آیه نبأ و سایر ادله حجیت خبر واحد به اعتبار فتوای فقیه و

تقلید عامی از وی استدلال نکرده اند با وجود این که افتاء مفتی نیز نوعی اخبار از نظر شارع است البته اخبار عن حدس .

قرینه پنجم : هیچ یک از فقهاء شهادت عن حدس را قبول نکرده اند در حالی که شهادت نیز نوعی اخبار است اخبار در موضوعات صاحب ریاض گفته اینکه هیچ یک از فقهاء شهادت عن حدس را نپذیرفته اند به معنای لغوی شهادت بر می گردد. زیرا شهادت از شهود مشتق شده و شهود یعنی رؤیت حسی لذا عدم پذیرش شهادت عن حدس ربطی به ادله حجیت خبر واحد ندارد. پاسخ قبول نداریم که در معنای لغوی شهادت محسوس نهفته باشد زیرا استدلالاتی همانند شهادت به وحدانیت خداوند وجود دارند که در آنها شهادت در اخبار عن حدس بصورت حقیقی و بدون قرینه بر مجاز استفاده شده است نتیجه بحث ادله حجیت خبر واحد عمومیتی ندارد که تمامی خبر ها را چه حسی و چه حدسی شامل شود و امثال شهادت من حدس به قرینه خاصی از آن خارج شده باشند بلکه ادله حجیت خبر واحد منحصر در اخبار عن حدس است چه در احکام و چه در موضوعات

اشکال شما می گویند و سایر ادله حجیت خبر واحد صرفا احتمال تعمد در کذب را نفی می کند و احتمال خطای در حدس نیز با سیره عقلاء و اصالت عدم الخطا فی الحس نفی می شود لازمه کلام شما آن است که اگر با قرائنی یقین پیدا کردیم که فاسقی در خبری دروغ نمی گوید اخبار آن فاسق حجت باشد در حالی که شهادت فاسق که نوعی اخبار است فتوای فاسق که نوعی اخبار است و ... اجماعا در هیچ موردی قابل قبول نیست حتی اگر یقین به عدم تعمد بر کذب داشته باشیم .

ما گفتیم که ادله حجیت خبر واحد صرفا احتمال تعمد در کذب را نفی می کند و نگفتیم که در هیچ چیزی عدالت و فسق موضوعیت ندارد در برخی خبر های حسی مثل شهادت و برخی خبر های حدسی مثل فتوی ادله خاصی وارد شده اند که در آنها به عدالت و عدم فسق موضوعیت داده شده است لذا شهادت فاسق معتبر نیست و صرفا قرینه محسوب می شود و لو یقین به عدم تعمد در کذب داشته باشیم ولی این مطلب بر جهت ادله خاص است و ضربه ای به مدعای ما وارد نمی کند .

اجماع در اصل توسط عامه مطرح شده و عامه آن را اساس مکتب فکری خود قرار دادند عامه اجماع را به معنای اتفاق جمیع علماء در عصر واحد بکار برده اند و شیعه نیز در ابتداء همین اصطلاح را به همین معنا استفاده می کرده است ولی از آنجا که مناط حجیت اجماع در نزد شیعه با عامه متفاوت است به تدریج استعمال اجماع در نزد شیعه تسامح صورت گرفت عامه اجماع را بما هو اجماع

حجت می دانستند و دلیل اعتبار آن را روایاتی همانند لا تجتمع امتی علی الخطا قرار می دادند ولی شیعه ملاک حجیت اجماع را کاشفیت از رأی معصوم می داند و به آن روایات اعتقادی ندارد لذا در استعمالات فقهاء اجماع به معنای اتفاق گروهی از علماء حتی اقلیت که کاشف از رأی معصوم باشد فراوان به کار رفته هر چند این استعمالات تسامحی است این تسامح آن قدر شایع بوده و هست که گویا شیعه اصلاً اصطلاح جدیدی در اجماع ایجاد کرده که مغایر با اصطلاح رایج نزد عامه است .

شیخ انصاری معتقد است هر چند اتفاق گروهی از علماء که کاشف از رأی معصوم باشد حجت است ولی لزومی ندارد که آن را اجماع بنامیم هر چند این تسامح در نامگذاری در میان شیعه رایج شده و همچنان رایج است . اجماع مصطلح = اتفاق جمیع علماء فی عصر واحد چون مناط حجیت اجماع در نزد شیعه کاشفیت از رأی معصوم ع بود . تسامحاً اجماع را در اتفاق تعدادی از علماء که معصوم ع یکی از آنهاست به کار برده اند اجماع دخولی

تعداد قابل توجهی از علماء شیعه اجماع را در موردی به کار می برند که آراء تعدادی از علماء می آوردند که معصوم ع جزء آنها نیست ولی رأی آن مجموع ملازم با اطمینان به نظر معصوم ع بر می گردد .

دلیل دال نظر تعدادی از علماء است و مدلول منکشف رأی معصوم است . در حقیقت این گروه از علمای شیعه دلیل دال را با مدلول ضمیمه کرده اند و مجموع آن را جماع نامیده و حجت دانسته اند .

در استعمالات این تعداد از علماء دو مسامحه است .

تسامح در اطلاق اجماع بر نظر تعدادی از علماء و دیگری تسامح در اطلاق اجماع بر نظر تعدادی از علماء که معصوم ع جزء آنها نیست و صرفاً ملازم با اطمینانی با نظر معصوم ع است .

ان قلت علت نامگذاری آن بوده که فقهاء شیعه می خواستند بر ادله اربعه تحفظ نمایند و عنوانی اضافه نکنند لذا واژه اجماع را تسامحاً در مورد ایگونه حجج نیز بکار برده اند .

ان قلت این تسامحها و نامگذاری ها منجر به تدلیس مخاطب می گردد زیرا وقتی علماء اجماع را به عنوان دلیل بر مسأله ای مطرح می کنند مخاطب گمان می کند که منظور آنها اتفاق جمیع علماء فی عصر واحد بوده است در حالی که اصلاً آنها اتفاق جمیع علماء فی عصر واحد را احراز نکرده اند؟!

قلت تدلیسی در کار نیست زیرا همه می دانند که آنچه که در نزد شیعه حجت است و ملاک در اعتبار اجماع است علم عرفی اطمینان به نظر معصوم ع است

و ناقل اجماع با ادعای اجماع به مخاطب می فهماند که او علم عرفی به نظر معصوم ع پیدا کرده است . نعم : اگر شیعیان نیز همانند عامه اجماع مصطلح را حجت می دانستند با گفتن اجماع در فرض استعمال تسامحی تدلیس پدید می آمد ولی می دانیم که چنین نیست .

نقل اجماع یا بصورت مطلق است یعنی بدون مضاف الیه مثلا هذا حرام بالاجماع یا بصورت مضاف است که این خود دو جور است یا مضاف الیه آن شامل امام ع نیز هست مثلا هذا حرام لاجماع المسلمین .

یا مضاف الیه آن شامل امام ع نیست . مثلا هذا حرام لاجماع الفقهاء . توجه هر چند اهل بیت ع فقیه بمعنای لغوی هستند ولی ظهور عرفی این واژه در اراده غیر از امام معصوم ع است .

در حالت صوم قطعا در این صورت ناقل اجماع از یکی از طرق ملازمه با قول معصوم استفاده کرده است . در اینجا ناقل اجماع آنچه را که سبب علم خودش به نظر معصوم ع بوده نقل کرده و از آنجا که ملازمه ای بین حصول علم عرفی اطمینان ناقل اجماع با ما وجود ندارد نقل وی برای ما حجت نخواهد بود البته اگر ملازمه ای بین تعداد فقهای که سبب اطمینان ناقل اجماع می شوند با آن تعداد فقهای که سبب اطمینان ما به رأی معصوم می شوند وجود داشته باشد می توان به واسطه اخبار حسی ناقل اجماع از آن تعداد فقهاء نظر آن فقهاء را اثبات نموده سپس بر طبق اطمینان حاصله برای خودمان فتوای می دهند . چند نکته :

1- اجماع مطلق به دو معنا به کار می رود گاهی در مقابل اجماع مضاف است که در این صورت می تواند متضمن قول معصوم ع نیز باشد ولی گاهی در مقابل اختلاف فقهاء بیان می شود در این موارد منظور اجماع فقهاء است لذا همانند قسم سوم بوده و فی حد نفسه اعتباری ندارد .

2- موارد نفی خلاف لا خلاف فیه نیز ظهور در عدم اختلاف فقهاء دارد لذا همانند قسم سوم فی حد نفسه اعتباری ندارد زیرا حصول علم به رأی معصوم ع از عدم خلاف برای ناقل عدم خلاف ملازمه ای با حصول علم عرفی به رأی معصوم ع در نزد ما نخواهد داشت .

در صورت اول و دوم اجماع دخولی متصور است که متضمن قول معصوم ع باشد لذا همانند خبر واحدی می گردد که عن حدس حاکی از رأی معصوم ع است کبرای اجماع دخولی را قبول داریم ولی صغرای آن در زمان ما متحقق نیست و صرفا در زمان حضور کاربرد دارد . مستند حاکی اجماع :

1-حس اجماع دخولی : با مجموعه ای روبرو می شویم که می دانیم امام ع یکی از آنها است ولی تک تک آنها را بشخصه نمی شناسیم و لذا شخص امام ع را نمی توانیم تعیین کنیم اگر دانستیم که تمامی اعضاء این مجموعه با فلان مطلب موافقت می فهمیم که امام ع نیز با آن مطلب موافق است هر چند شخص امام ع را نمی شناسیم این مسلک سید مرتضی و من تبعه در بحث اجماع

نقد اگر چنین وضعیتی به صورت قطعی محقق شود حجت خواهد بود ولی چنین صغرای محقق نیست یعنی می دانیم که شیخ مفید شیخ طوسی سید مرتضی و .. در وضعیتی نبوده اند که آراء یک مجموعه را بدانند و بدانند که امام ع نیز داخل آن مجموعه است فقط امام ع بشخصه شناسد .

2-لطف مسلک شیخ طوسی لطف امام ع اجازه نمی دهد که تمامی شیعه به خطا بروند لذا اگر در عصری تمام شیعه به یک نظری قائل بودند و به نظر امام ع نظریه آنها باطل بوده است و در عین حال نص قرآنی یا نص خبر قطعی در اختیار شیعه نیست تا متوجه خطای خود بشوند بر معصوم ع لازم خواهد بود که جلوی این خطای جمعی را بگیرد بنابراین اگر در موردی نص قرآنی با روایت وجود نداشته باشد و تمام شیعه نیز بر نظری متفق بودند قطعاً آن نظر صحیح بوده و مورد رضایت امام عجر است .

نقد اصل نقد از سیر مرتضی است از آنجا که سبب غیبت خود ما هستیم و نتیجه غیبت و استتار امام عجر خطای کل فقهاء شیعه ممکن است باشد لذا این خطا و محروم شدن از برخی مصالح واقعی و دچار شدن به برخی مفاسد واقعی ناشی از خود ما شیعه می باشد که ظرفیت لازم را برای حضور امام عجر مهیا نکرده ایم لذا باید انتظار داشته باشیم که امام عجر جلوی خطای امت شیعه را بگیرد در نتیجه نمی توانیم از اتفاق شیعه علماء شیعه بر یک نظری رضایت معصوم ع را احراز کنیم .

چرا شیخ طوسی نقد سید مرتضی را نپذیرفته و قائل به اجماع لطفی شده است ؟

شیخ طوسی معتقد بوده که اگر اجماع لطفی را نپذیریم اجماع مطلقاً امری بیهوده و بلا اثر خواهد بود زیرا اجماع حدسی را کبرویا و اجماع دخولی حسی را صغروی قبول نداریم بعد ها شیخ انصاری این سخن شیخ طوسی را نقد می کند .

توجه میرزای قمی گمان کرده که شیخ طوسی هم اجماع لطفی را قبول دارد و هم اجماع دخولی را ولی از عبارات خود شیخ طوسی بدست می آید که

ایشان اجماع دخولی را قبول نداشته و در این مطلب با سید مرتضی مخالف است .

اجماع لطفی در میان فقهاء طرفداران زیادی دارد و منحصر به شیخ طوسی نیست

راه های تشخیص اجماع لطفی در عبارات فقهاء و استناد های آنها به اجماع :

1- تمام کسانی که برای اثبات اجماع به دنبال اثبات عدم مخالفت هیچ یک از علماء موجود در عصر واحد مورد نظر هستند همگی طرفدار اجماع لطفی هستند نمونه فخر المحققین ایشان گفته است که اگر فقیهی در ابتداء فتوایی داد و بعد از آن نظر برگشته فتوای دیگری می دهد یا در نظر قبلی تردید کرده و احتیاط می کند باید نظر قبلی خویش را اعلام کند و به ما بفهماند که در عصر قبلی فتوایش چه بوده و روشن کند که برای طرفدار اجماع لطفی این مطلب مهم است تا بتواند اجماع لطفی احراز کند .

2- تمام کسانی که در دفاع از اجماع به منقرض شدن عصر مخالف اشاره می کنند همگی طرفدار اجماع لطفی هستند و شهید اول در ذکری و ...

3- تمام کسانی که یکی از فوائد امام عصر عج ر زمان غیبت کبری را اعتبار بخشیدن به اجماع علماء در یک حکم شرعی می دانند همگی طرفدار اجماع لطفی هستند نمونه میرداماد

4- کسانی که در موارد ادعای اجماع با وجود مخالف در آن عصر در صدد توجیه اجماع یا رأی مخالف بر می آیند همگی طرفدار اجماع لطفی هستند شهید اول در ذکری .

1- حسنی یا اجماع دخولی امام داخل مجمعی است ولی به شخصه معلوم نیست در دوره غیبت کبری چنین اجماعی برای هیچ یک از ناقلین اجماع محقق نیست .

2- لطفی جمیع علماء شیعه در یک عصر فتوای واحدی بدهند در این صورت قطعاً اجماع زمان عج نیز با آن موافق بوده و الا جلوی انعقاد اجماع و به خطا رفتن همه شیعه را می گرفت .

3- حدسی حاکی اجماع نظرات تعدادی از فقهاء را که به نظر حاکی منجر به حصول اطمینان به حدس به وجود دلیل با قرینه معتبری در نزد آن فقهاء می گردد که اگر آن قرینه یا دلیل معتبر در نزد حاکی اجماع نیز موجود می بود قطعاً چنین فتوایی می داد .
انواع اجماع حدسی :

الف: مستن به مبادی محسوسه است لو علمنا بها ما خطاناہ فی استکشافہ یعنی حاکی اجماع آراء فقہاء مورد نظر را در مسألہ مورد بحث دیدہ است حاکی اجماع یک فقیہ است بعید است کہ در فہم متن عبارات فقہاء خطاء کند لذا علی القاعدہ اگر ما ہم آن عبارات را ببینیم بہ همان استظہار می رسیم .

1- بین مبادی دیدہ و نظر معصوم ملازمہ عادیہ وجود دارد یعنی تعداد فقہایی کہ ناقل اجماع آراء آنها را مورد بررسی قرار می دهند بہ تعدادی هستند کہ بہ صورت متعارف برای انسان اطمینان بہ رأی معصوم حاصل می شود .

2- بین مبادی دیدہ شدہ و نظر معصوم ملازمہ اتفاقیہ وجود دارد یعنی تعداد فقہایی کہ ناقل اجماع آنها را بررسی می کنند بہ جهت حسن ظن ناقل اجماع بہ آنها برای وی اطمینان آورده اند نہ بہ صورت متعارف .

ب: مستند بہ مبادی حدسیہ حدس در حدس یعنی حاکی اجماع آراء فقہاء مورد نظر را در مسألہ مورد بحث چہ فتوایی می دادند . قطعاً حجت نسبت و بسیار ہم دچار خطا می شود گاهی از اوقات خود همان فقیہ کہ در دورہ ای ادعای اجماع می کردہ متوجہ خطای خود شدہ و تصریح کردہ کہ ادعای اجماع قبلی غلط بودہ و فقہای مورد نظرش را چنان فتوایی دادہ اند.

می دانیم کہ نمی توان آراء تمامی فقہاء شیعیہ در طول تاریخ یا اکثر آنها را بہ دست آورد ولی با این وجود می بینیم کہ در عبارات فقہای فراوانی تعبیری وجود دارد کہ ظہور در اتفاق کل یا اکثر علماء دارد؟ چہ محملی برای اینگونہ عبارات می توان ارائه نمود؟ مرحوم شہید اول چہ محملی را پیشنهاد دادہ است ؟

1- تقدید مضاف الیہ یعنی بگوئیم مرادشان از اجماع اجماع معروفین فی الفتوی بودہ است چرا کہ می توان آراء ہمہ معروفین را احراز نمودہ اگر لطفی بود معروفین در عصر خودش را بررسی می کند اگر حدسی بود معروفین در عصرهای مختلف را بررسی می کند کہ لزوماً در عصر خودش نیستند.

2- فقیہ تعدادی از فقہاء معروفین از فقہاء را بررسی می کند و از طریق آنها بہ رأی کل علماء می رسد بنابراین اتفاق کل را ارادہ کردہ ولی نہ این کہ آراء تک تک را دیدہ باشد کہ چنین چیزی ممکن نیست بلکہ معروفین را دیدہ و نتیجہ گرفتہ رأی ہمہ ہیمن است زیرا دیگران حرف جدیدی ندارند . شیخ انصاری : متأسفانہ این رویہ در میان فقہاء وجود داشتہ و باعث اشتباہات فراوانی ہم شدہ است یعنی ناقل اجماع تعداد اندکی را عن حس بررسی کردہ و نسبت بہ اتفاق الكل حدس زدہ حدسی کہ فراوان خطا در می آید کم نیست مواردی کہ فقیہی از فقہاء غیر معروف با آراء معروفین مخالفت کردہ اند در ہمین رویہ دوم این مطلب وجود دارد کہ گاهی ناقل اجماع بہ برخی فقہاء حس ظن دارد بہ

گونه ای که گمان می کند که هرچه در فقه باشد در همین تعداد است. آن تعداد را بررسی می کند عن حس و اگر همه آنها یک فتوی داده باشند ادعای اجماع می کند در حالی که در واقع اجماعی نیست البته این گونه ادعاهای اجماع برای خود ناقل اجماع حجت است زیرا خودش از طریق انضمام قرائن به اطمینان به رأی معصوم رسیده ولی برای ما حجیتی ندارد .

3-گاهی ناقل اجماع مخصوصا در ابن ادریس اصلا به فتاوی فقهی فقهاء حتی معروفین نیز مراجعه نکرده لبکه مبانی آنها را می دانسته و چون بدین نتیجه رسیده که علی جمیع المبانی در فلان مسأله باید به وجوب فتوی داده در آن مسأله ادعای اجماع بر وجوب نموده است .

شیخ انصاری: در این شیوه سوم بسیاری خطا اتفاق می افتد این شیوه مبتنی بر دو مقدمه است که هر دو اجتهادی هستند و احتمال خطای هر دوی آنها زیاد است .

مقدمه اول مسأله مزبور از مصادیق فلان مبنا اصولی یا رجالی و ... است . مقدمه دوم: در آن مسأله مانعی یعنی روایت حاصل یا قرینه خاصی وجود ندارد که جلوی عمل به آن مبنا عام را بگیرد.

مشکلاتی که در بحث اجماع پدید آمده نظیر دو ادعای اجماع مخالف هم از یک فقیه و ادعای مخالف از دو فقیه هم عصر یا قریب العصر بازگشت فقیه از فتاوی که قبلا آن را اجماعی می دانسته بوده و ... معمولا از اینجا ناشی می شوند که ناقل اجماع به آراء فقهی فقهاء در مسأله خاص مورد نظر مراجعه نکرده بلکه مبانی آنها را می دانسته و چون گمان می کرده طبق آن مبانی باید چنین فتوایی دهند آن فتوی ادعای اجماع نموده است .

در مسأله لزوم فوریت یا عدم وجوب فوریت قضای نماز های یومیه فوت شده ابن ادریس حلی قائل به وجوب فوریت شده است و دلیل این قول را اجماع قرار داده او پذیرفته که برخی فقهاء همانند عیاشی و... منکر وجوب فوریت هستند ولی مخالفت آنها مضر نیست چون که معلوم النسب هستند دلیلی که بر وجوب این اجماع آورده این است که شیخ صدوق ابن بابویه اشعریین و دیگران روایاتی را نقل کرده اند که دلالت بر وجوب فوریت در قضاء دارد لذا معلوم می شود که همه آنها فوریت را در قضاء لازم می دانسته اند .

نقد شیخ ادعای اجماع ابن ادریس مبتنی بر اجتهاداتی است که بر اساس مبانی این فقهاء صورت گرفته

1- ابن ادریس گمان می کرده که آنها روایاتی را در کتبشان نقل می کنند که قبول دارند البته تصور ابن ادریس درست نیست زیرا نقل روایت ضعیف به عنوان

مؤید در ذیل روایات صحیح رایج بوده شاهد بر مدعا خود شیخ صدوق هم روایات دال بر وجوب فور را ذکر کرده و هم روایات دال بر جواز تراخی را .
2- خود ابن ادریس از این روایات وجوب را استظهار کرده و چون می دانسته که فقهاء نیز معتقد به حجیت ظواهرند این فتوی را بدان ها نسبت داده در حالی که شاید آن فقهاء در این روایات وجوب فوریت را استظهار نمودند .
3- این روایات و راویان آنها مورد وثوق ابن ادریس بوده اند لذا این اخبار به نظر ابن ادریس موثوق الصدور بوده اند ولی این مطلب دلیل نمی شود که در نزد قائل نیز وثوق به صدور این اخبار بوده.

4- ادعای اجماع ابن ادریس مبتنی بر اجتهاداتی است که براساس مبانی این فقهاء صورت گرفته علاوه می دانیم که ابن ادریس از کسانی است که خبر واحد ظنی را حجت نمی داند و تمامی روایان آن ثقه باشند بنابر این اجماع این فقهاء بر فرض وجود مدرکی بوده و مستند آنها بنابر این چگونه ابن ادریس به چنین اجماع مدرکی استناد کرده است .
نمونه ای دیگر :

در مسأله ذکات فطره در زن ناشزه ابن ادریس ادعای اجماع نموده است که ذکات فطره از زن ناشزه بر همسر وی واجب است وی دلیل این اجماع را چنین بیان کرده که در روایات ذکات فطره آمده الواجب علیک من نفسک و امک و اباءک و امرتک و خادمک ان تعطی در این روایت امرتک مطلق آمده و مقید به المطیعه نشده است و چون تمامی فقهاء ظواهر را قبول دارند پس اجماعاً ذکات فطره از طرف همسر واجب است چه مطیعه و چه ناشزه .

در مقابل محقق حلی به نقد ابن ادریس پرداخته و گفته که هر چه که گشتم یک فقیه نیافتم که همانند ابن ادریس فطریه زن ناشزه را بر شوهرش واجب کرده باشد خطای ابن ادریس در آن است که در روایات مقیداتی نیز وجود دارد الفطره واجبه علی کل من عیول که اطلاق روایت مورد نظر با به عیال با واجب النفقه تعیید می زند بنابراین که روایات اول مطلق بوده و فقهاء ظواهر را حجت می دانند ولی همانند ابن ادریس فتوا نمی دهند محقق حلی می گوید برای ادعای اجماع باید قصد و عزم فقیه را در آن مورد احراز کنیم صرف اینکه فقیهی روایتی را و حتی اطلاق آن را پذیرفته برای نسبت دادن فتوی به وی کافی نیست مثلاً در همین مثال بسیاری از فقهاء روایت ذکات فطره و اطلاق آن را پذیرفته اند ولی تطبیق آن را بر زن ناشزه قبول نکرده اند زیرا مقید دانسته اند تا قصد و عزم فقیه را در تطبیق بر مورد احراز نکنیم نمی توانیم فتوایی را به وی نسبت دهیم .

در چگونگی برخورد با چنین ادعاهایی اجماعی در میان فقهاء سه رویه است .

- 1- رویه شهید اول تأویل بردن اجماع مثلاً حمل بر شهرت می کنند .
- 2- رویه علامه مجلسی فقهاء در مباحث فقهی وقتی که از اجماع سخن می گویند مبانی اصولی خود را در باره اجماع فراموش می کنند .
- 3- رویه مشهور باید به ناقل اجماع توجه کرد برخی ناقلین در ادعای اجماع خویش به صورت اجتهادی عمل می کنند یعنی بر اساس مبانی که از فقهاء می دانند فتاوی را به آنها نسبت می دهند و معمولاً اجماعات خطا در این دسته اند .

هر کسی که در اجماعهای منقول موجود در کتب فقهی تتبعه کند موارد زیادی از این اجماعات را می یابد که ناقل اجماع آراء تمامی یا اغلب فقهاء را حتی در یک عصر نیز ندیده است بلکه آراء برخی فقهاء را که بدانها حسن ظن داشته دیده و چون اطمینان به رأی معصوم ع یافته بدان فتوی داده (اجماع حدسی با مبادی محسوسه با ملازمه اتفاقیه) و یا اصلاً فتاوی فقهاء را ندیده بلکه مبانی آنها را می دانسته و چون گمان می کرده که طبق این مبانی باید فلان فتوی را بدهند بر آن فتوی ادعای اجماع کرده (اجماع حدسی با مبادی غیر محسوسه) و مشکلاتی که در بحث اجماع پدید آمده غالباً به جهت همین رویه فقهاء (به ویژه رویه اجماع حدسی ناشی از مبادی اجتهادیه غیر محسوسه) می باشد بسیاری از فقهاء به همین جهت وقتی که دلیل معتبری بر خلاف چنین اجماع های منقولی پیدا می کنند به آن اجماع اعتناء نکرده و طبق آن دلیل فتوی می دهند . توجیهی که در مورد مشکلات اجماع ذکر کردیم بهتر از تأویل بردن های شهید اول و با توجیه علامه مجلسی است و محقق سبزواری نیز با موافق است .

شیخ انصاری اجماع منقول را حجت تمام نمی داند ولی قرینه بعض الحجیه الحجت المبعوضه می داند .

منظور از قرینیت بعض الحججه این است که هر چند به واسطه اجماع منقول نمی توان مطالبی را ثابت نمود ولی بدین معنا نیست که اجماع منقول را کنار بگذاریم بلکه اجماع منقول در مواردی اطمینان از آن به انضمام قرائن و با اجماع های منقول دیگر به دست آید حجت شده و مدعا را اثبات می کند هر چند سخن ناقل اجماع نسبت به رأی معصوم حدسی است و ادله خبر واحد آن را شامل نمی شود ولی سخن ناقل اجماع نسبت به آراء فقهای که بدانها حسن ظن داشته و با تتبع در آراء آنها ادعای اجماع کرده است اخبار حسی است و با ادله حجیت خبر واحد ثابت می شود هر چند این تعداد از علماء به قدری نیستند که برای ما اطمینان به رأی معصوم تحصیل کنند ولی قرینه ای هستند که با انضمام اقوال دیگرانی که از مجموع آراء آنها اطمینان برای ما حاصل شود قابل استفاده

باشند اعم از این که آراء دیگران را خودمان با تتبع به دست بیاوریم و به آراء مورد
تتبع ناقل اجماع ضمیمه کنیم با آراء دیگران را از اجماع های منقول دیگری به
دست آوریم آنچه که قرینه عقلی و تتبع در کتب به ما نشان می دهد این است
که هیچ ناقل اجماعی تتبع در آراء جمیع علماء ننموده است و اگر هم در مورد
اتفاق جمیع علماء سخنی گفته حدسی و اجتهادی یا با ملازمه اتفایه بوده
ولی نسبت به این که ناقل اجماع آراء تعدادی از فقهاء را تتبع نموده نه تنها
شاهدی بر نفی آن در غالب فقهاء وجود ندارد بلکه شواهدی بر تأیید چنین
تعبدی نیز وجود دارد .

شیوه رایج در میان معمول فقهاء امثال ابن ادریس استناد است که برای ادعای
اجماع آراء فقهاء معروف صاحب کتاب را تتبع می کنند البته آنها که لطفی
هستند فقهاء معروف صاحب کتاب در یک عصر را بررسی می کنند و به فقهاء
سابق یا لاحق کاری ندارند و آنها که حدسی هستند فقهاء معروف صاحب
کتابی را بررسی می کنند که به جهت نزدیک بودن مبانی آنها با مبانی
خودشان آراء آنها برای ناقل اجماع ایجاد اطمینان به رأی معصوم نماید در همه این
موارد ما می توانیم از قدر متیقن مدار تتبع بدون مراجعه مجدد به آن کتب
استفاده کنیم . سخنان مخالفین مثل محقق سبزواری نه تنها شاهدی ندارد
بلکه رفتار غالب علماء در زمان های مختلف شاهد بر خلاف آن است اجماع
منقول به تنهایی حجت نیست ولی قرینه است . اگر با انضمام قرائن دیگر یا
اجماع منقول دیگر به اطمینان به قول معصوم ع یا به وجود دلیل معتبری که اگر
ما نیز آن را می دیدیم دست یافتیم به حجت رسیده ایم . اگر با انضمام قرائن
دیگر یا .. به اطمینان به قول معصوم یا دلیل معتبر دست نیافتیم به حجت
نرسیده ایم. مثلا اگر فقیهی ادعای اجماع منقول نمود که ما صرفا اخبار عن
حس وی را نسبت به سه فقیه دیگر احراز نمودیم و خودمان نیز با تتبع چهار
فقیه دیگر ضمیمه کردیم ولی مجموع این هفت فقیه برای ما اطمینان به رأی
معصوم ع یا دلیل معتبر ایجاد نکرد در اینجا حجیتی دست نیافته ایم . توجه
ملاک دستیابی به اطمینان عرفی و یافتن تعدادی آراء که ملازمه عرفیه عادیه با
رأی معصوم ع یا دلی معتبر دانسته باشند ملاک در حجیت است و ملازمه
اتفایه فایده ای ندارد .

اگر ملازمه عادیه بود تمامی لوازم عقلیه عادیه با شرعیه اثبات می شوند ولی
اگر ملازمه عادیه حجیتی بر اثبات هیچ یک از لوازم نخواهیم داشت .
نکته انصاف آن است که عملا یک اجماع منقول هیچ گاه به تنهایی برای انسان
اطمینان به رأی معصوم ع را به دنبال نمی آورد و اطمینان صرفا ممکن است با
انضمام قرائن اعم از اجماعات منقول دیگر یا تتبع خود شخص به دست آید .

محقق تستری آن مقدار که ناقل اجماع عن حس خبر دهد حجت است و آنچه که عن حدس خبر دهد حجت نیست. بررسی شیخ انصاری: این مطلبی که محقق تستری فرموده هر چند صحیح است نه تفسیری در اجماع منقول است و نه قول حجیت فی الجملة است زیرا همان طور که قبلاً گفتیم انصاف اقتضاء می کند که بپذیریم که در هیچ موردی از صرف اجماع منقول اطمینان به نظر معصوم ع یا وجود دلیل معتبری که لو وصل الینا لافتینا به حاصل نمی شود و با تتبع با اجماعات منقول دیگر یا ... قرائنی و اقوال علماء دیگری بدان ضمیمه نشود که از مجموع علم عادی برای ما به نظر معصوم یا وجود دلیل معتبر حاصل نشود به حجیتی نرسیده ایم. اگر فقیهی در کتابش نوشت بلغنی بالتواتر الحکم ضرری فی الاسلام و یا بلغنی بالتواتر ان زیدا مات آیا این تواتر برای ما نیز ثابت می شود.

بررسی: همان مباحثی که در اجماع منقول مطرح کردیم در نقل تواتر نیز مطرح می شود اگر کسی اجماع منقول را حجت بداند نقل تواتر را نیز حجت خواهد دانست و اگر همانند ما بین حجت مطلقه یا مبعوضه تفصیل داد در اینجا نیز همین تفصیل تکرار می شود نیست به آن مقداری که مطمئنیم ناقل تواتر عن حس آنها را بررسی کرده است نیازی به بررسی نداریم و اگر توانستیم با بررسی موارد دیگر و افزودن آنها به دسته اول به اطمینان به صدور که ناشی از کثرت نقل ها است بررسی به حجت رسیده ایم و الا فلا. نکته قابل توجه آن است که تواتر عدد مشخصی ندارد لذا امکان دارد فقیهی از بررسی 10 سند به تواتر بررسی و فقیهی دیگری از بررسی همان 10 سند به تواتر نرسد لذا ملازمه عادی ای بین ثبوت تواتر نزدیک فقیه با ثبوت تواتر برای دیگران وجود ندارد.

تبیین محل نزاع در بحث نقل تواتر:

1- اثر شرعی بر واقع مخبر به است، نذر کرده که اگر فلانی بمیرد گوسفندی بکشد زید به او خبر می دهد که بلغنی بتواتر ان فلانا مات آیا بر او گوسفند کشتن واجب می گردد یا نه؟ هر نظری که در اجماع منقول ثابت می شد در اینجا نیز تکرار می شود.

2- اثر شرعی بر خود نقل تواتر فی الجملة است. نذر کرده که اگر تواتری بر مرگ فلانی نقل شد یک گوسفند بکشد همه قبول دارند که اثر شرعی مترتب می شود و باید گوسفند بکشد.

3- اثر تواتر بر ثبوت تواتر نزد مکلف است قطع موضوعی وصفی نذر کرده که اگر نزد خود من تواتر به مرگ فلانی ثابت شد یک گوسفند می کشم همه قبول

دارند که اثر شرعی مترتب نمی شود و به صرف نقل یک نفر به صورت تواتر لازم نیست یک گوسفند بکشد .

شهید اول علامه حلی نسبت به قراء عشره نقل تواتر کرده است و اگر کسی نقل تواتر را قبول داشته باشد قرآن واقعی با تمامی این قرائتها ثبات می شود و همه این قرائتها آیات قرآن محسوب می شوند در اثر شرعی قرائت سور قرآنی در نماز .

1-جواز قرائت مبتنی بر قرآن واقعی است مبنای شهید طبق مختار در نقل تواتر عمل می شود و امثال شهید اول که نقل تواتر را قبول دارند قرائات ده گانه را باید جواز دهند .

2-جواز قرائت مبتنی بر نقل تواتر فی الجمله است محقق کرکی طبق این مبنای قرائت قرآن در نماز به تمامی ده قرائت را مجاز می داند .

3-جواز قرائت مبتنی بر اطمینان خود شخص به صحت قرائات است مبنای مشهور محقق اردبیلی و صاحب مدارک قطعاً اثر شرعی مترتب نمی شود و با صرف نقل تواتر از سوی شهید و علامه قرائات ده گانه در نماز مجاز نخواهد بود صاحب مدارک و مقدس اردبیلی به شهید ثانی و اول اشکال کرده اند که با توجه به این که مصلی اطمینانی به صحت تمامی قرائت های ده گانه ندارد چگونه تمامی این قرائات را در نماز اجازه می دهید؟!

اشکال صاحب مدارک و مقدس اردبیلی بر شهید ثانی و محقق کرکی وارد نیست زیرا آنها نیز طبق مبنای خودشان درست فتوی داده اند زیرا آنها حصول اطمینان به صحت قرائت نزد خود مصلی را لازم نمی دانستند .

شهرت

شهرت بر سه نوع است

- 1-روائیه نقل روایتی در کتب حدیثی مشهور است .
- 2-عملیه عمل فقهاء به یک روایت و استناد آنها به آن روایت شهرت است.
- 3-فتوائیه فتوایی در میان فقهاء مشهور است کاری به سند و مدرک آن فتوی نداریم .

نسبت میان شهرت روائیه و عملیه عموم خصوص من وجه است . در شهرت فتوائیه مهم آن است که جمهور فقهاء فتوایی را داده باشند چه سایرین با آنها مخالف بوده باشند و چه سایرین بر آن مسأله فتوی نداده باشند . احتیاط کرده باشند یا اصلاً متعرض آن مسأله نشده باشند .

شهرت روائیه از مرجحات باب تعارض است شهرت عملیه جابر ضعف سند است همان طور که اعراض این نوع شهرت موهن اعتبار حدیث است . شهرت فتوائیه بحث بر سر حجیت شهرت فتوائیه است از جهت ظن خاص بودن است یعنی

می خواهیم بدانیم که آیا شهرت فتوائیه از اصل اولیه تعبد به ظن خارج شده است یا نه کاری به اثبات آن به صورت ظن مطلق از راه دلیل انسداد نداریم . اکثریت اصولیین شهرت فتوائیه را از باب ظن خاص نمی دانند ولی برخی از اصولیین همانند شهید اول شهید ثانی و صاحب ریاض شهرت فتوائیه را حجت می دانند کسانی که قائل به اعتبار شهرت فتوائیه هستند دو دلیل اقامه کرده اند :

1- مفهوم موافق و طریق اولویت خبر واحد ثقه ظن آور است ظنی که از شهرت فتوائیه حاصل می شود بیش از ظن حاصل از خبر واحد است لذا شهرت فتوائیه بطریق اولی حجت است .

نقد یک : اولاً این استدلال استدلال به اولیت ظنیه است استدلال به اولویت ظنیه نوعی قیاس است که به اجماع شیعه حجت نیست چگونه با روشی که اجماعاً حجت نیست می خواهید فتوائیه را حجت کنید . دوم : اصلاً در ما نحن فیه اولویت ظنیه نیز وجود ندارد زیرا ما قبول نداریم که مناط در حجت خبر واحد صرف کشف ظنی از نظر معصوم باشد همان طور که در اجماع منقول گذشت اگر چنین مناطی را درست بدانیم باید هر کشف ظنی مساوی یا قوی تر از ظن در خبر ثقه حتی فتوای امثال ابن بابویه قمی نیز حجت می شد و هذا مما لم یقل به احد .

سوم : نامگذاری این نوع استدلال به مفهوم موافق کاملاً خطا است زیرا مفهوم موافق به معنای استفاده حکم فرع از اصل به طریق اولویستی است که از ظواهر خطاب عرفاً فهمیده می شود مثل استفاده حرمت ضرب و شتم پدر و مادر از آیه لا تقل لهما اف و ما نحن فیه چنین نیست .

دلیل دوم طرفداران شهرت فتوائیه مرفوعه زراره خذ بما اشتهر بین اصحابک دو تقریر استدلال :

1- استدلال به عمومیت موصول / ما اشتهر بین اصحابک / است و روایه و عملیه و فتوائیه هر سه شامل می شود لذا دلالت بر جواز شهرت فتوائیه می نماید .

2- تنقیح مناط بر فرض که منظور از ما خصوص شهرت روایه باشد علتی که بصورت صله برای اعتبار آن اقامه شده اشتهار بین اصحاب است این علت عام بوده و در تمامی انواع شهرت جاری است و لذا دلالت بر حجت شهرت فتوائیه می نماید .

ب:

مقبوله عمر بین حنظله ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین اصحابک فیوخذ و یتربک الشاذ الذی لیس بمشهور .

1- بقرینه مقابله که در مقابل المجمع علیه بین اصحابک بالشاذ الذی لیس بمشهور را قرار داده است منظور از مجمع علیه اتفاق کل نیست بلکه همان مشهور است و از سوی دیگر چون ال المجمع علیه ال استغراق است تمامی انواع شهرت را در بر می گیرد لذا دلالت بر شهرت فتوائیه می کند .

2- تنقیح مناط بر فرض که ال المجمع علیه ال استغراق نباشد و منظور خصوص شهرت روائیه باشد باز هم می توان با این روایت اعتبار شهرت فتوائیه را ثابت نمود چرا که در ادامه این حدیث علت اخذ به روایت مشهور را چنین بیان می کند فان المجمع علیه مما لاریب فیه با توجه به اینکه مراد از مجمع علیه مشهور است و این جمله نیز در مقام تعلیل است و العله تعمیم لذا اعتبار هر شهرتی و لو شهرت فتوائیه اثبات می شود .

مؤید : در ادامه مقبوله عمر بن حنظله امام صادق علیه السلام به اخبار تثلیث استناد می کند و در این استناد خبر مقابل خبر مجمع علیه را جزء موارد مما فیه ریب قرار می دهد اگر منظور از مجمع علیه اتفاق الكل بود خبر مقابل مجمع علیه مما لا ریب فی بطلانه قرار می گرفت نه جزء مما فیه ریب بنابراین معلوم می شود که مراد از مجمع علیه در این حدیث اتفاق الكل نیست .

نقد استدلال بر اعتبار شهرت فتوائیه به مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره الف: نقد استدلال به مرفوعه زراره خذ بما اشتهر بین اصحابک :

1- سند این روایت ضعیف است زیرا این روایت را ابن ابی جمهور احسائی در عوالی اللئالی از علامه حلی متوفی 726 و او از زراره بن اعین متوفی 148 نقل کرده یعنی رفعه العلامه الی زراره و واسطه ها مشخص نیستند لذا نمی توان به چنین روایتی اعتماد کرد بویژه که بسیاری از بزرگان به عوالی اللئالی و نویسندگان آن اعتماد ندارند حتی محدث بحرانی که اخباری است و اخباریین معمولاً در سند روایت تشکیک نمی کنند مرفوعه زراره را رد کرده و در سند آن خدشه نموده است .

ثانیا : تنقیح مناط شهید صحیح نیست زیرا هر چند العله تعمیم ولی این تعمیم نباید از حیطة ظهور عرفی فراتر رود مثلا اگر از کسی پرسند چه اناری دوست داری و او پاسخ دهد ما کان اکبر نمی توان تنقیح مناط کرد و نتیجه گرفت که او هر چیز بزرگی را دوست دارد و او کان زوجة او خیار یا در جواب ای المسجد احب الیک بگوید ما کان الاجتماع فیه اکثر نمی توان نتیجه گرفت که او هر جائی را که اجتماع بیشتر باشد دوست دارد ولو کان دوره المیاه در ما نحن فیه نیز زراره از امام علیه السلام سؤال کرده در میان دو روایت متعارض به کدام عمل کنیم امام

علیه السلام فرمودند به آن روایتی که مشهور تر است نمی توان از این نتیجه گرفت که امام علیه السلام هر مشهورتری را قبول دارد و او کان فتوی 3- عمومیت موصول نیز صحیح نیست زیرا به قرینه ای فهم راوی که در ادامه نیز می پرسد فان کان کلاهما مشهوران و تقریر امام علیه السلام منظور خصوص شهرت روائی است و شهرت فتوائی را شامل نمی شود چرا که در میان دو فتوای متعارض امکان ندارد که هر دو فتوی در کنار هم مشهور باشد زیرا اگر مشهور به یک فتوی دهند فتوی مقابل شاذ و نادر خواهد بود بخلاف روایت که ممکن است مشهور محدثین هر دو روایت را در کتب حدیثی نقل کرده باشند .

نقد استدلال به مقبوله عمر بن حنظله

مشابه نقد دوم و سوم به مقبوله عمر بن حنظله نیز وارد است زیرا المجمع علیه در آن روایت به قرینه فهم عمر بن حنظله و سؤال بعدی وی فان کان کلاهما مشهوران استغراقی ندارد که همه انواع شهرت را در برگیرد و منظور خصوص شهرت روائی است و تنقیح مناط از فان المجمع علیه لا ریب فیه نیز خلاف استظهار عرفی است .

علاوه شهید مجمع علیه و مشهور را به معنای اصطلاحی گرفته و تلاش کرده بودند که به قرینه مقابله مجمع علیه را به مشهور معنا کنند در حالی که این اصطلاح ها اصطلاح های جدیدی هستند و روایاتی که در آنها از این کلمه استفاده شده باید بر اساس معنای لغوی این واژگان تفسیر شوند و در لغت تقابلی بین این دو نیست مشهور از شهر می آید مثل شهر فلان سیفه به معنای واضح و آشکار تقابلی نیز با مجمع علیه ندارد نه به معنای اتفاق الكل توجه وقتیکه مجمع علیه و مشهور در مقبوله به معنای لغوی خویش تفسیر شدند انطباق حدیث تثلیث بر آنها نیز واضح می گردد لذا مؤید پایداری شهید ابطال می گردد. در هر حدیثی سه زاویه مورد بحث وجود دارد :

1- بحث صدور بحث از اینکه آنچه که راوی مدعی دور آن از معصوم علیه السلام است برای ما قابل اعتماد است .

2- بحث جهتی بحث از اینکه روایت مورد نظر در مقام بیان حکم واقعی بوده یا تقیه صادر شده و یا اختبارا و ...

3- بحث دلالی

الف: تعیین معناهای واژگان و عبارات بکار رفته در حدیث.

ب: تعیین این مطلب که مراد معصوم همان معنای حقیقی بوده و یا معنای

دیگری . بحث فعلی ما به زاویه صدور است که آیا هر خبر واحدی ظن آوری

حجت است یا هیچ خبر واحد ظن آوری حجت نیست و یا برخی اخبار آحاد ظن

آور حجتند؟ در صورتی که برخی را حجت می دانیم معیار در تشخیص آنها چیست؟

وثاقت راوی ،عدالت راوی نظیر علامه حلی ، اطمینان مثل امام ، عمل مشهور مثل محقق حلی و محقق همدانی ،در اصول بحث جهتی را برتکیه به سیره عقلاء حل کرده اند و گفته اند که اصل براین است که گوینده حکم واقعی را بیان می کند و عمل سخن وی بر تقیه با اختیار یا .. نیازمند به قرینه است . و در بحث دلالت تعیین معنا ما مباحثی داریم مثل قول لغوی تبادل صحت سلب و حمل و اطراد و .. مربوط به همین بحث است و در بحث دلالت برای تعیین مراد از اصول لفظیه استفاده می شود آیا بحث از خبر واحد از مباحث علم اصول است . امروزه معمولاً می گویند چون این بحث مربوط به تحصیل حجت است لذا بحثی اصولی است ولی شیخ انصاری از راه دیگری وارد شده است . و گفته است که موضوع علم اصول ادله اربعه است و یکی از آنها است می باشد در بحث خبر واحد بحث از آن است که آیا سنت فعل قول تقریر معصوم با خبر واحد ثابت می شود یا نه لذا بحث از خبر واحد بحثی اصولی است .توجه : صاحب فصول برای اثبات اصولی بودن بحث از خبر واحد وارد این بحث شده که موضوع علم اصول ادله اربعه بما هی هی است یا بما هی ادله است و گمان کرده که برای اثبات اصولی بودن بحث از خبر واحد باید ثابت کند که موضوع علم اصول ادله اربعه بما هی هی است تا بحث از خبر واحد از احوال الدلیل محسوب شده اصولی گردد شیخ انصاری معتقد است برای اثبات اصولی بودن این بحث نیازی به این تکلف ما نیست .

برخی اخباریین گفته اند روایاتی که در کتب معروف در شیعه آمده اند قطعی الصدور هستند (نقد این سخن قطعاً باطل است هر چند قائلین بدان این بطلان را نمی پذیرند .حتی نویسندگان کتب روائی مزبور نیز ادعا نکرده اند که روایات موجود در کتبشان قطعی الصدور است نویسندگان کتب اربعه صرفاً ادعا کرده اند که روایاتی که آورده اند حجت است برایشان.)

سید مرتضی اگر به واسطه قرائنی علم به صدور خبر واحدی پیدا کردیم به آن خبر عمل می کنیم و الا آن خبر معتبر نخواهد بود طرفداران این نظریه این قول را به شیخ مفید و شیخ طوسی نیز نسبت داده اند و فاضل تونی بر این نظریه ادعی اجماع کرده و گفته است که تا زمان علامه نظریه همه فقهاء شیعه همین بوده که البته این ادعا عجیب است خود علامه بر قول مشهور ادعای اجماع کرده است .مشهور بین شیعه به تعدادی از روایات ظنی الصدور می توان عمل کرد.محدث بحرانی و میرزای نائینی تمامی روایات موجود در کتب اربعه حجتند و می توان به آنها عمل کرد. محقق نراقی تمامی روایات موجود در کتب

اربعه حجنتند و می توان به آنها عمل کرد مشروط به عدم اعراض مشهور .
محقق حلی و همدانی روایاتی که مشهور فقهاء بدان ها عمل کرده اند .
صاحب معالم و خوئی خبر ثقه حجت است . میرزای قمی خبر مظنون الصدور
حجت است . امام خمینی خبر موثوق الصدور اطمینان به صدور حجت است .
ادله سید مرتضی بر منع از حجیت خبر واحد :

1-قرآن به دو دسته آیات

الف-آیات ناهی از ظن ان الظن لا یغنی من الحق شیئا

ب-تعلیل در آیه نبا

2-روایات

الف-روایات دال بر لزوم تبعیت از عمل و اجتناب از ظن

ب-روایات عرضه بر قرآن

*روایاتی که شاهدهی موافق با قرآن با سنت قطعیه ندارد کنا بگذارید.

*روایاتی که دلالت دارند که اگر خبری مخالف با قرآن یا سنت قطعیه بود باید

کنار گذاشته شود تباینی

مشهور فقهاء روایات طرح مخالف با قرآن را بر مخالفت بصورت تباین کلی حمل

کرده اند ولی سید مرتضی این حمل را نپذیرفته و استدلال کرده که قطعا

جاعلین حدیث به دنبال جعل روایاتی بودند که مردم متوجه جعلی بودن آنها

نشوند و آنها را به عنوان روایات اصلی بپذیرند اگر روایاتی تباین کلی با قرآن

داشته باشد مردم می فهمند که کلام امام ع نیست و آن را نمی پذیرند لذا

حمل روایات طرح مخالف با قرآن بر مخالفت به صورت تباین کلی صحیح نیست

راه حل سید مرتضی ما سه دسته مخالف قابل فرض است

1-روایاتی که مخالف با عموم و اطلاق قرآنی است ولی علم به صدور آنها داریم

حجنتند چون حجیت علم ذاتی است

2-روایاتی که مخالف با عموم و اطلاق قرآنی است ولی علم به صدور آنها نداریم

روایات مربوط به اینها است .

3-روایاتی که به صورت تباین کلی با قرآن است .

اشکالی بر سید مرتضی ؛ شما معتقدید که اگر خبر واحدی همراه با قرائن علم

آور شد آن خبر واحد حجت است این قرائن می تواند از قرآن روایات و اجماع و

عقل باشد در حالی که در روایات مورد استدلال شما تنها قرائن موافقت با کتاب

و سنت معلومه مطرح شده بود و ذکری از موافقت با اجماع و یا موافقت با عقل

نشده بود پس چگونه شما شیخ طوسی در العده و .. این قرائن را اعم از ادله

اربعه می دانید ؟

پاسخ عدم ذکر اجماع و عقل به جهت بازگشت آنها به کتاب و سنت است و در حقیقت منابع استنباط در نزد شیعه دو چیز است کتاب و عترت از نظر شیعه اجماع بما هو اجماع حجت نیست بلکه اجماعی حجت است که کاشف از رأی معصوم ع باشد پس اجماع به عترت و سنت بر می گردد.

عقل هم یا عملی است سیره عقلاء در صورتی حجت است که در مرأی و منظر معصوم ع بوده و معصوم یا آن را امضاء کند و یا عدم الرد کاشف از رضایت معصوم ع است لذا به سنت بر میگردد . و عقل نظری با توجه به قاعده ملازمه کلمات حکم به العقل حکم به الشرع حکم قطعی عقل نظری نیز ملازم با حکم شارع است .

سید مرتضی روایات عرضه بر کتاب را ناظر به روایات مظنون الصدور دانست نه روایات مخالف با قرآن بصورت تباین کلی ایشان برای مدعای خود شاهدهی نیز آورده و آن شاهد این است که در برخی از این روایات مثل صحیح هاشم بن حکم به وجود روایات مجعوله استناد شده بود و همان طور که توضیح داده شد که جاعلین حدیث روایاتی را که تباین کلی با قرآن و سنت معلومه دارند جعل نمایند و

سید مرتضی ادعا کرده اند که اجماعاً روایات اخبار مظنون الصدور حجت نیستند مگر در باب شهادت البته شیخ طوسی این اجماع بر عدم حجیت را ناظر به روایات ضعیف السند می داند نه تمامی روایات ظنی الصدور نقد آیات اولاً این آیات مربوط به ظنون در مسائل اساسی اعتقادی مثل معاد توحید و نبوت هستند و اصلاً روایات فقهی مظنون الصدور را شامل نمی شود .

ثانیاً: بر فرض عمومیت ادله حجیت خبر واحد یا عادل مخصص این عمومات محسوب می شوند . روایاتی که اخذ به غیر معلوم الصدور را نهی می کند مثل داود بن فرقد با توجه به این که روایت داوود بن فرقد و سایر روایات این طایفه همگی خبر واحد ظنی هستند نمی توانند نافی اعتبار خبر ظنی شوند . روایات عرضه بر کتاب که مخالف با قرآن را طرح می کنند نقد این دلیل اخص از مدعا است مدعای سید مرتضی عدم حجیت تمامی اخبار آحاد مظنون الصدور است . چه مخالف با قرآن باشند و چه مضمون آنها اصلاً در قرآن یافت شود در حالی که این دلیل تنها دسته اول را شامل می شود.

سید مرتضی برای رد حجیت خبر واحد غیر معلوم الصدور به روایات طرح مخالف با قرآن استدلال کرده بود. شیخ انصاری این دلیل را اخص از مدعا دانسته بود چرا که خبر واحد ظنی الصدور شامل مواردی می شود که اصلاً در قرآن مطرح نشده اند لذا مخالف با قرآن هم نیستند در حالی که دلیل سید مرتضی این موارد را رد نمی کند . دفاع طرفداران سید مرتضی در قبال نقد :

ما موردی نداریم که در قرآن حکم آن بیان شده باشد تا اشکال اخصیت دلیل ادعی مطرح شود تمامی مسائل در قرآن آمده اند لارطب و لایابس الافی کتاب المبین البته بعضی موارد مثل وجوب روزه صریحا در قرآن آمده است و بسیاری از موارد دیگر تحب عمومات و اطلاقات قرآنی قرار می گیرند بنابر این روایات از دو حال خارج نخواهند بود یا موافق با عموم و اصلاقی قرآنی هستند همراه با قرینه قطعیه شده و معلوم الصدور خواهند بود یا مخالف با عموم یا اطلاق قرآنی اند طبق روایات طرح مخالف قرآن باید طرح شوند مثلا روایت لا ربا بین الوالد و الولد که مخالف با عموم لا حرم الربا است باید طرح شود البته سید مرتضی و من تبعه تخصیص عمومات قرآنی با تقیید اصلاقات قرآنی را با روایات معلوم الصدور قبول دارند .

نقد کبروی : به نظر ما موارد عموم و خصوص مطلق اصلا مخالف قرآن محسوب نمی شوند تا روایات طرح مخالف با قرآن آنها را شامل شوند بلکه اینگونه روایات قرینه بر مراد جدی خداوند از آن آیات محسوب می شوند طرح مخالف با قرآن صرفا مواردی را شامل می شود که مخالفت و معارضه آنها مستقر باشد ولی موارد تعارض بدوی که دارای جمع عرفی هستند جزء مدلول روایات طرح مخالف قرار نمی گیرند بلکه قرینه ای برای فهم مراد جدی از آیه محسوب می شوند . شاهد بر مدعا این است که روایات متواتر و معلوم الصدور وجود دارند که مخصص یا مقید عمومات یا اطلاقات قرآنی هستند و هیچ کس آنها را مخاف با قرآن نشمرده و به واسطه روایات مذکور طرح نکرده است .

دفاع طرفداران سید مرتضی ما هم قبول داریم که با روایات متواتر و معلوم الصدور را می توان عمومات قرآنی را تخصیص و اطلاقات قرآنی را تقیید نمود و می گوئیم روایات طرح مخالف تخصیص خورده و اگر روایتی متواتر یا معلوم الصدور بود طرح نمی شود هر چند مخالف با قرآن باشد .

پاسخ : روایات طرح مخالف نص در مدعا هستند لذا قابل تخصیص یا تقیید نیستند وجه تخصیص یا تقیید تقدیم اظهر بر ظاهر یا کشف اراده خلاف ظاهر به واسطه قرینه اگر کلامی نص در مطلوب باشد چیزی اظهر از آن نخواهد بود و احتمال اراده خلاف ظاهر نخواهد داشت بنابراین هر روایتی را که روایات طرح مخالف شامل می شوند باید طرح نمود از اینجا معلوم می شود که مدلول این روایات طرح مخالف مستقر تباین کلی یا جزئی در مورد اجتماع می باشد نه طرح مخالف بدوی عام و خاص . نکته استطرادیه : مشهور فقهاء عمومات قرآنی را با خبر واحد خاص تخصیص می زنند ولی سید مرتضی و من تبعه این تخصیص را قبول ندارند زیرا معتقدند خبر واحد خاصی که مخالف عام قرآنی است با اخبار عرض طرح شده و کنار گذاشته می شود محقق حلی نیز این تخصیص را قبول

ندارد زیرا دلیل اعتبار خبر واحد را اجماع می دانند و چون اجماع دلیل لبی است اکتفاء به قدر متیقی می کند و قدر متیقن اخبار اخبار آحادی است که مخالف عمومات قرآنی نیز نباشند . شیخ اعظم بر باور است که از سخنان قبلی خطای ادعای سید مرتضی استفاده می شود زیرا مراد از مخالفت در اخبار طرح مخالف قرآن مخالفت مستقر است کلی و جزئی در مورد اجتماع و اصلا مخالفت بالعموم و الخصوص را شامل نمی شود علاوه بعدا خواهد آمد که دلیل اصلی اعتبار خبر واحد سیره عقلاء است و در آن سیره عمومات با خبر واحد معتبر تخصیص می خورند لذا حق با مشهور است و عمومات قرآنی با اخبار آحاد معتبر تخصیص می خورند . نقد صفروی : بر فرض که مخالفت بالعموم و الخصوص مخالفت محسوب شود و به جهت روایات طرح مخالف طرح گرده ولی باز هم اخبار آحادی باقی می مانند که در مورد آنها هیچ آیه ای اعم از عمومات و اطلاقات قرآنی وجود ندارد به چه دلیلی این اخبار را کنار می گذارید مرسله نبوی در بصائر و روایت مسمعی از امام رضا ع نشان می دادند که مواردی وجود دارند که حکم آنها را از قرآن نمی توانیم به دست بیاوریم لذا روایات وارده در آنها نه مخالف با کتاب و نه موافق با کتاب .

نکته بر فرض که بپذیریم روایات خاص مخالف با آیات عام باشند نمی توانیم بپذیریم که روایات مقید مخالف با روایات مطلق باشد زیرا ظهور آیات در اطلاق تعلیقی و منوط به تمامیت مقدمات حکمت است و با وجود احتمال قرینه بودن روایت مقید ظهوری در اطلاق برای آیات مزبور منعقد نمی شود به ویژه که ما استعمال آیات مطلق بعد التقیید را مجاز نمی دانیم تا با اصولی همانند اصاله الحقیقه مخالفت کرده باشیم . ما گفتیم که مراد از مخالفت در روایات طرح خبر مخالف با قرآن مخالفت با عموم و خصوص نیست و خصوص مخالفت تباینی است.

ان قلت همان طور که سیر مرتضی گفت مخالفت تباینی با قرآن نادر است و حمل مطلق فرد نادر صحیح نیست . قلت : اخبار طرح مخالف دو دسته اند آنهایی که از تعابیری همانند زخرف باطل لم اقله و . استفاده می کنند به آنهایی که از مردم می خواهند که روایات مخالف را تصدیق نکرده و به اهل بین بر می گردانند . دسته اول مربوط به اصول دین هستند و دسته دوم سه دسته اند برخی مربوط به اصول دین است و برخی مربوط به باب تعارض است . و برخی مربوط به خبر غیر ثقه است .

سید مرتضی برای رد حجیت خبر واحد غیر معلوم الصدور به روایاتی استدلال کرده که در آنها خبری که شاهدهی و موافقی از کتاب و سنت معلومه نداشت طرح شده بود. نقد استدلال سید مرتضی با توجه به روایاتی همانند مرسله

نبوی در احتجاج و بصائر و روایت مسمعی از امام رضا ع در عیون اخبار الرضا و...
یقین داریم که باید روایاتی را اخذ کنیم که تعدادی از آنها در قرآن با سنت
معلومه نیافته ایم بنابراین قطعاً ظاهر روایات طایفه ثالثه قابل قبول نیست .
روایات طرح خبر غیر موافق با قرآن و سنت معلومه :

1-تعدادی از آنها که دارای تعابیر غلاظ و شدادی همانند زخرف باطل و ...
هستند این روایات همگی مربوط به اصول دین هستند که قبل از نهضت پالایش
که تعداد این روایات مجعوله زیاد بوده است .

2-تعدادی از آنها که دارای تعابیر غلاظ و شدادی نیستند بلکه از تعابیری همانند
لزوم ارجاع به اهل بیت ع و ... استفاده می کنند این گونه روایات نیز از سه حال
خارج نیستند یا مربوط به اصول دین هستند یا مربوط به باب تعارض و از مرجحات
باب تعارض سخن می گویند . یا مربوط به اخباری هستند که راویان آنها ثقہ
نیستند .

جواب دوم این روایات می گویند هر کلامی که از اهل بیت ع صادر شده موافق
قرآن است ولی این تعبیر اعم از آن است که موافق با ظواهر قرآن باشد که ما
آنها را می فهمیم یا موافق با معانی باطنی قرآن که ما به تنهایی آنها را نمی
فهمیم لذا اگر روایتی دیدیم که شاهی بر آن از قرآن نیافتیم نمی توانیم آن را
طرح کنیم زیرا ممکن است موافق با معانی باطنی قرآن باشد نظیر روایت قطع
انگشت سارق که طبق روایت امام سجاد ع مطابق با معنای باطنی ان
المساجد لله می باشد .

جواب سوم : اگر کسی هیچ یک از جواب های قبلی را نپذیرد بین ظاهر این
روایات با ادله حجیت خبر واحد ثقہ تعارض پدید می آید و چون نظر مشهور بر
حجیت خبر ثقہ است روایات حجیت مقدم می شوند .

نقد استدلال سید مرتضی به اجماع :

اولا المحصل منه لم يحصل والمنقول منه خبر واحد و الاستناد الیه مصادره
بالمطلوب .

ثانیا مبتلا به معارض است اجماع شیخ طوسی و ... بر اجماع استناد به خبر
واحد ثقہ . ثالثا مشهور بین علماء قبل از سید مرتضی و هم عصر وی و بعد از
وی همگی حجیت برخی اخبار آحاد ظن آور ار قبول دارند مالا یحصل لنا اطمینان
بوجود دلیل معتبر لو وصلنا لافتینا به .
ادله مجوزون

نبا ان تصیبوا سه حالت برای آن فرض شده است :

1-ان به معنای لئلا باشد . 2-مضاف در تقدیر است مخافه ان تصیبوا 3-ان تصیبوا
مفعول به برای تبینوا باشد .

استدلال به آیه نبأ بر حجیت خبر واحد : الف با مفهوم شرط مفهوم شرط آیه اگر فاسق برای شما خبر نیاورد بلکه عادل خبر آورد اینجا تبیین و تحقیق واجب نیست که این از دو حال خارج نیست که باید بگوییم در خبر عادل تبیین نمی کنیم و آن را مطلقاً کنار می گذاریم که این باطل است چرا که بدتر از خبر فاسق می شود چرا که خبر فاسق بعد از تبیین امکان پذیرش دارد ولی خبر عادل مطلقاً کنار گذاشته می شود و این که خبر عادل بدتر شود به حکم قطعی عقل مردود است پس باید خبر عادل را بپذیریم .

ب: مفهوم وصف اگر آورنده خبر شخص فاسق نبود بلکه شخص عادل بود تبیین لازم نیست در این صورت خبر عادل از دو حال خارج نیست یا آن را کنار می گذاریم یا آن را قبول می کنیم اگر آن را کنار بگذاریم این باطل است چرا که بدتر از خبر فاسق می شود .

ان قلت در خبر واحد فاسق دو وصف وجود دارد یکی واحد و دو فاسق چرا شما در استدلال مفهوم وصف را نسبت به فاسق وصف دوم جاری نمودید نه نسبت به وصف اول خبر واحد قلت به دو دلیل منظور در آیه و آنچه که قید حکم می باشد وصف دوم است نه وصف اول به دو دلیل:

الف: مناسبت تناسب آنچه که عرفاً با وجوب تبیین و عدم وجوب تبیین مناسبت دارد عادل بودن و فاسق بودن راوی است .

ب: اقتران وقتی که چند وصف داریم آن وصفی که فاعل می گردد و مقترن به فعل می شود از اهمیت بیشتری نزد گویند برخوردار است در آیه فرموده ان جاء کم فاسق نبأ و نفرموده ان جاءکم نبأ واحد فتبینوا

الف: مشهور در هر دو تقریب چه در تقریب مفهوم شرط و چه مفهوم وصف از مقدمه اسوا حالا استفاده می کردند علت استفاده آنها از این مقدمه آن است که از آنجا که آنها وجوب تبیین را وجوب نفسی فرض کرده بودند با سه چیز مواجه بودند .

1- وجوب تبیین 2- وجوب قبول 3- وجوب رد

وقتی که با مفهوم وصف با شرط وجوب تبیین را ابطال می نمودند برای ابطال وجوب رد به مقدمه اسوا حالا می رفتند تا مطلوبشان را که وجوب قبول بود اثبات کنند ولی با توجه با اینکه وجوب تبیین وجوب شرطی است نیازی به این مقدمه نیست زیرا وقتی وجوب تبیین شرطی شد ما با دو چیز مواجه هستیم در این صورت منطوق آیه می آید خبر فاسق را بدون تبیین قبول نکن یعنی در تبیین وجوب شرطی دارد و مفهوم آیه می گوید خبر عادل را بدون تبیین می توانی قبول کنی یعنی در خبر عادل تبیین وجوب شرطی دارد بنابراین مطلوب ثابت می شود بدون این که از مقدمه اسوا حالا استفاده شود مساله وجوب تبیین وجوب

نفسی است تا به مقدمه اسوا حالا نیاز باشد یا وجوب شرطی که نیاز به مقدمه نیست شیخ می گوید وجوب تبیین وجوب شرطی است که شیخ سه دلیل می آورد برای اثبات وجوب شرطی بودن تبیین .

1- استظهار از آیه یا تبادر اطلاقی از آیه و موارد مشابه استظهار ما از آیه و جملات مشابه آن است که تبیین به عنوان شرط قبول عمل خبر مطرح می شود نه وجوب مستقلی داشته باشد .

2- اجماع

3- تعلیل آیه نبا می دانیم که واجب نفسی واجبی است که مصلحت در فعل و یا مفسده در ترک مربوط به خود مامور به است مثل وجوب نماز ولی واجب شرطی این گونه نیست تعلیل در آیه نبا نشان می دهد که مفسده ای که در ترک تبیین مطرح است یا پدید می آید مربوط به نسبت دادن مطالبی به قولی و پشیمانی بعدی از آن انتساب است و این یعنی وجوب تبیین وجوب نفسی نیست .

نقد دوم: اگر بپذیریم که وجوب تبیین نفسی است مقدمه اسوا حالا اصلا غلط است و اسوئیتی در خبر عادل نسبت به خبر فاسق پدید نمی آید چرا طبق فرض تبیین وجوب نفسی دارد صرفا ناظر به وجوب تبیین است و کاری به بحث قبول یا رد خبر ندارد منطوق آیه می گوید در خبر فاسق تبیین واجب است و مفهوم آیه می گوید در خبر عادل تبیین واجب نیست اما امکان دارد که بحث قبول یا رد خبر مدار اطمینان و علم عرفی باشد لذا تا قبل از حصول اطمینان نه خبر فاسق را باید قبول کرد و نه خبر عادل را بعد از حصول اطمینان خبر هر دو قبول می شود چه فاسق و چه عادل بنابراین اسوئیتی پدید نمی آید . بلکه حتی واجب دانستن تبیین نسبت به فاسق دون العادل مزیتی برای عادل است زیرا چه بسا در آن عادل نقصی داشته باشد که دوست نداشته باشد دیگران از آن مطلع شوند .

ایراد اول که به نظر شیخ وارد است :

1- مفهوم وصف

2- مفهوم شرط

هر جمله شرطیه ای مفهوم ندارد در صورتی جمله شرطیه مفهوم دارد که دارای موضوعی باشد که آن موضوع هم با وجود شرط و هم با انتفاء شرط پابرجا باشد مثلا اگر حسین به من سلام دهد به او ده هزار تومان عیدی می دهم در اینجا موضوع حسین است حسین هم در فرض سلام دادن وجود دارد و هم در فرض سلام ندادن در اینجا می گوئیم مفهوم این جمله این است که اگر حسینی که موجود است به من سلام ندهد به او ده هزار تومان عیدی نخواهم

داد ولی اگر با انتفاء شرط موضوع منتفی شود جمله شرطیه مفهوم ندارد مثل ان رزقت ولدا فاختنه موضوع ولد با انتفاء شرط ولدی نیست که از ختنه شدن یا نشدن وی صحبت کنیم اصطلاحاً می‌گوییم شرط در این جمله مسوق لبیان تحقق موضوع است در آیه نبا موضوع خبر فاسق است وقتی که شرط منتفی شود اصلاً خبر فاسقی وجود ندارد تا از وجوب تبیین یا عدم آن صحبت کنیم لذا جمله شرطیه در آیه نبا مفهوم ندارد .

دو تقریب طرفداران استدلال به مفهوم شرط در آیه نبا :

1-تقریب اول مفهوم آیه نبا می‌گوید اگر فاسق خبری نیافرید تبیین لازم نیست این مفهوم شامل صورتی می‌شود که عادل خبر بیاورد بنابراین اگر عادل خبر آورد تبیین لازم نیست و این یعنی حجیت خبر واحد عادل .

نقد : ما می‌گوییم اصلاً این جمله مفهوم ندارد زیرا مفهوم شرط یعنی انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط در صورتی که موضوع واحد باشد هم در منطوق و هم در مفهوم و در آیه نبا با انتفاء شرط موضوع یعنی خبر فاسق منتفی می‌شود شرط که منتفی شد یعنی فاسق خبر نیافریده این دو صورت دارد :

الف : اصلاً هیچ کس خبری نیافریده سالبه به انتفاء موضوع .

ب: عادلی خبر آورده سالبه به انتفاء محمول .

در دوران بین سالبه به انتفاء موضوع با سالبه به انتفاء محمول سالبه به انتفاء محمول عرفاً مقدم است زیرا سالبه به انتفاء موضوع معنایی مجازی است. نقد : به نظر ما اصلاً دورانی نیست استظهار عرفی ما آن است که موضوع متعلق المتعلق خبر فاسق است نه خبر .

ایراد اول : تمسک به تعلیل آیه نبا؛تعلیل آیه نبا نشان می‌دهد که در هر خبری که احتمال عقلائی اصابه قوم به جهالت موجود باشد تبیین واجب است بنابراین بر طبق تعلیل آیه اگر در خبر عادل نیز احتمال عقلائی اصابه قوم به جهالت وجود داشت و احتمال ندامت رفت در آن خبر نیز تبیین واجب خواهد بود در حالی که مفهوم آیه نبا بر فرض تمامیت دلالت می‌کند که در خبر عادل مطلقاً تبیین لازم نیست .

دو پاسخ ارائه شده از سوی طرفداران استدلال به ایراد دوم .

پاسخ اول : نسبت بین مفهوم آیه نبا با تعلیل عموم و خصوص من وجه است مفهوم آیه نبا خبر عادل حجت است چه علم آور باشد و چه ظن آور تعلیل آیه نبا هر چیزی که در آن احتمال عقلائی اصابت قوم به جهالت و منجر شدن به ندامت وجود داشت حجت نیست چه راوی آن عادل باشد چه فاسق .

نسبت بین مفهوم آیه نبا با تعلیل عموم و خصوص من وجه است در ماده اجتماع خبر عادل ظن آور تعارض می‌کنند در این تعارض باید مفهوم را مقدم

کنیم زیرا اگر تعلیل را مقدم کنیم و مفهوم را منحصر به خبر عادل علم آور نماییم مفهوم آیه لغو می شود

پاسخ دوم با توجه با این که حجیت علم ذاتی است اصلا بحث در آیه نبا بر روی خبر ظنی متمرکز است لذا نسبت بین مفهوم آیه نبا عموم و خصوص مطلق می شود و چون مفهوم آیه نبا اخص است لذا عموم تعلیل را تخصیص زده و بر آن مقدم می شود . پاسخ شیخ اعظم : پاسخ اول تمام نیست چرا که نسبت عموم و خصوص مطلق است نه من وجه پاسخ دوم نیز تمام نیست چرا که ملاک تخصیص اظهاریت خاص نسبت به عام است و در اینجا تعلیل منطوقی اقوی از مفهوم است لذا مفهوم نمی تواند بر تعلیل مقدم شود حتی اگر آن مفهوم اخص مطلق باشد .

شیخ انصاری وفاقا لکثیر من المحققین فرمود تعلیل آیه نبا بر مفهوم آن مقدم می گردد و مفهوم را کنار می گذارد .

ان قلت : خود شما اصولیین در بحث عام و خاص گفته اید که خاص بر عام مقدم است و لو آن خاص مفهوم مخالف باشد و آن عام منطوقی سخن شما در اینجا با آنچه که در بحث عام و خاص گفته اید متهافت است .

قلت : این مطلب را در مخصص منفصل گفتیم در حالی که در آیه نبا تعلیل متصل به شرط است و عرفا یک کلام است ثانیاً در همان مخصص منفصل نیز این مطلب را در عام های معمولی گفتیم نه در مثل تعلیل ظهور تعلیل بر هر ظهوری مقدم می گردد چه ظهور تعلیل اخص از آن باشد و چه اعم از آن لذا اصولیین گفته اند العله تعمم و تخصص مثلاً اگر طبیب به بیمار بگوید لا تاکل الرمان لانه حامض به بیمار مب فهماند که انار شیرین اشکال ندارد العله تخصص و همچنین به بیمار می فهماند که ترشی نیز اشکال دارد العله تعمم .

ان قلت اگر سخن شما درباره تعلیل درست باشد آوردن شرط قبلی لغو خواهد بود مثلاً اگر در آیه نبا می خواسته بگوید که هر جا اصابه قوم به جهالت است تبین کن و هر جا اصابه قوم به جهالت نیست تبین لازم نیست ان جاء کم فاسق را برای چه آورده است از ابتداء می گفت تبینوا فی ما اصاب القوم بجهاله حتی لا تندموا

قلت : علاوه بر این که معمولاً در خبر فاسق اصابه قوم به جهالت وجود دارد و در خبر عادل معمولاً اصابه قوم به جهالت نیست آوردن ان جاء کم فاسق ببناء در این آیه تنبیهی بر فسق ولید می باشد لذا لغو نیست . مقتضای تعلیل آیه نبا چه قولی در حجیت خبر واحد است چرا؟

طبرسی از تعلیل آیه نبا قول سید مرتضی یعنی عدم حجیت خبر واحد ظن آور استفاده می شود زیرا تبینوا از بیان مشتق شده و بیان یعنی علم و جهالت هم

مقابل علم است پس تا وقتی علم به خبر پیدا نکرده ایم و به آن خبر ظن داریم آن خبر معتبر نخواهد بود .

جماعه زیادی از فقهاء حجیت اطمینان از تعلیل استفاده می شود لذا خبر موثوق الصدور حجت خواهد بود این گروه نیز قبول دارند که تبینوا از بیان مشتق شده و بیان یعنی علم و همچنین قبول دارند که جهالت مقابل علم است ولی می گویند علم ظهور در علم عرفی دارد یعنی اطمینان نه علم منطقی یعنی یقین علت آوردن آن جاء کم فاسق در صدر آیه نبا به نکته عام و خاصی بر می گردد که نکته عام آن این است که معمولا در خبر عادل اطمینان به صدور حاصل می شود ولی در خبر فاسق معمولا اطمینان به صدور حاصل نمی شود و اگر هم در موردی حاصل شود معمولا بدوی است و با تامل از بین می رود توجه در این نظریه و همین طور نظریه قبلی به منطوق آیه نبا استناد شده است نه به مفهوم آن .

3- حجیت خبر واحد به مظنون به ظن عقلائی است نه سفهائی استفاده می شود ولو به حد اطمینان و علم عرفی نرسد ظن قوی جهالت به معنای سفاهت و در مقابل عقل به کار می رود نظیر جنود عقل و جهل بنابراین تعلیل آیه نبا دلالتی بر انطباق هر چیز غیر علمی چه علم منطقی و چه علم عرفی دلالتی ندارد و اگر چیز غیر علمی ما مظنون به ظن عقلائی بود و عمل به آن سفهائی نبود معتبر است موید فتوای فقهاء بر مقلدین و شهادت شاهد نزد قاضی معتبر است با وجود این که نه علم منطقی می آوردند و نه علم عرفی بلکه صرفا ظن عقلائی به دنبال دارند .

نقد : اولاً این که در آن زمان جهالت همواره به معنای سفاهت به کار می رفته نه مقابل علم برای ما ثابت نیست چند مورد استعمال نیز وضع را ثابت نمی کند

ثانیاً طبق تفسیر شما آیه مورد خودش را شامل نمی شود زیرا مورد آیه عمل اصحاب به خبر ولی به ارتداد بنی مصطلق در حالی که اصحاب همگی کار سفهائی نمی کنند آن موید ها نیز به جهت دلیل خاص و از باب اضطرار و نبود راهی بهتر از آن حجت شده اند.

اگر نظر خداوند به حجیت اطمینان بود ذکر آیه نبا بصورت شرطی لغو بود زیرا هیچ عاقلی نیست که به خبر اطمینانی عمل نکند و در این صورت اصلاً بحث خبر نیست در حالی که آیه نبا از خبر فاسق سخن می گوید و قطعاً لغو و بیهوده است . پاسخ : قبول داریم که عقلاء در امر غیر اطمینانی تبین از نقل فاسق می کنند ولی این مطلب دلیل بر لغویت آیه نیست بلکه امر فتبینوا امر ارشادی خواهد بود نظیر اطمیعوا... و رسوله و امر ارشادی لغو نیست غایت

امر ارشاد باید نکته ای داشته باشد و ما نحن فیه هم نکته عامه دارد هم خاصه.

تعدادی از ایرادات مطرح شده بر استدلال به آیه نبا که به نظر شیخ قابل جواب است .

مفهوم آیه نبا با عمومات ناهی از ظن نسبت عموم و خصوص من وجه دارند که ماده اجتماع خبر عادل ظن آور است در ماده اجتماع خبر عدل ظن آور تعارض کرده و تساقط می کنند و نوبت به اصل اولیه حرمت تشریعی تعبد به ظن می رسد لذا خبر عادل ظن آور حجت نخواهد بود.

پاسخ به نظر ما نسبت مفهوم آیه نبا با عمومات ناهیه از ظن عموم و خصوص من وجه نیست بلکه عموم و خصوص مطلق است چرا که خبر یقینی از محل بحث در آیه نبا خارج است و مدلول آیه نبا صرفا خبر ظنی است در نتیجه مفهوم آیه نبا صرفا خبر عادل ظن آور خواهد بود که اخص از مطلق است عمومات ناهیه از ظن بوده و آنها را تخصیص می زند این که ما تخصیص را در تعارض مفهوم آیه نبا با تعلیل نپذیرفتیم بدین جهت بود که در آنجا اولاً کلام متصل بود و هر دو مفهوم و تعلیل در یک کلام بودند علاوه که ظهور تعلیل اقوی از مفهوم است لذا مفهوم نمی تواند تعلی را تخصیص بزند ولی در بحث تعارض مفهوم آیه نبا با عمومات ناهیه از ظن هیچ یک از این دو خصوصیت مطرح نیست لذا پاسخ دادن به تخصیص صحیح است .

2- قبول نداریم که مفهوم آیه نبا اخص مطلق از عمومات ناهیه از ظن باشد چرا که عمومات ناهیه از ظن به فرض تمکن از تحصیل علم اختصاص دارند در حالی که مفهوم آیه نبا اعم از تمکن و عدم تمکن از تحصیل علم است لذا نسبت عموم و خصوص من وجه بوده و اشکال بر عدم حجیت خبر عادل ظن آور همچنان باقی است ماده اجتماع خبر عادل ظن آور عند تمکن من تحصیل علم افتراق ظنون ناشی از غیر خبر عدل عند تمکن من تحصیل علم .

پاسخ :

الف: قبول نداریم که عمومات ناهیه از ظن مختص به انفتاح باشد .

ب: بر فرض که عمومات ناهیه از ظن مخصوص به انفتاح باشد در این صورت مستدل می تواند با مفهوم آیه نبا حجیت خبر عادل ظن آور را در فرض عدم تمکن از تحصیل علم اثبات نماید در نتیجه مدعا یعنی حجیت خبر واحد ظن آور فی الجمله اثبات شده و سخن سید مرتضی سلب کلی ابطال می گردد. برخی گفته اند مسلماً می دانیم که شهادت عدلین فتوای فقیه عادل حجت است در نتیجه ابتداء عمومات ناهی از ظن را با امثال بینه عادل و فتوای فقیه عادل و ... تخصیص می زنیم سپس نتیجه این عام مخصص را با مفهوم آیه نبا خبر عادل

ظن آور می سنجیم اکنون نسبت میان این دو عموم و خصوص من وجه است .
لذا تخصیص زدن عمومات ناهی از ظن با خبر عادل ظن آور را نتیجه گرفت .
نقد : این ایراد مبتنی بر پذیرش انقلاب نسبت است میرزای نائینی آقای خوئی
و تبریزی قائل به انقلاب نسبت اند ولی ما وفاقا للمشهور انقلاب نسبت را قبول
نداریم و شیخ انصاری آخوند امام خمینی انقلاب نسبت را قبول ندارند به نظر ما
زمانی که عامی مثل اکرم العلماء وارد می شود و دو خطاب دیگر مثل لا تکرم
النحاه و لاتکرم الفساق من العلماء وارد می شود که نسبت هر یک از این دو با
عام اولیه عموم و خصوص مطلق است عام اولیه با هر دو خطاب تخصیص می
خورند و این گونه نسبت که ابتداء عام را با خص اول لا تکرم النحاه تخصیص بزنیم
سپس نسبت را بین نتیجه بدست آمده عالم غیر نحوی با خطاب دوم عالم
فاسق بسنجیم تا بگوییم که نسبت آن دو عموم و خصوص من وجه است لذا
خطاب دوم مخصص عام نیست بنابراین اشکال مزبور مبنایی بوده و طبق مبنای
ما و مشهور قابل قبول نیست بعبارۀ آخری : طبق مبنای شیخ اعظم وجود
خطاب دیگری همانند حجیت بینه عادل با فقیه عادل موجب عمومیتی در مفهوم
آیه نبا نمی گردد تا نسبت بین مفهوم آیه نبا با ادله ناهیه از ظن را عموم و
خصوص مطلق به عموم و خصوص من وجه تبدیل نماید .

3- اگر مفهوم آیه نبا حجیت باشد خبر عدل ظن آور حجت خواهد بود اگر خبر
عادل ظن آور حجت باشد خبر سید مرتضی نیز حجت خواهد بود اگر خبر سید
مرتضی حجت باشد باید خبر ظن آور حجت نباشد زیرا سید مرتضی خبر داده که
به اجماع شیعه عمل به خبر واحد ظن آور همانند قیاس بوده و معتبر نیست
پس کسی که مفهوم آیه نبا را قبول دارد باید بپذیرد که خبر ظن آور حجت
نخواهد بود .

الف: ادله حجیت خبر واحد اخبار عن حسن را حجت می کند در حالی که اجماع
منقول از سید مرتضی علم اخبار عن حدس است .

ب: اجماع سد مرتضی مبتلاء به معارض است زیرا شیخ طوسی ادعاء اجماع بر
حجیت خبر ثقه غیر یقینی نموده است .

ج: این استدلال خود کش خود متناقض است و همان توضیح در کل خبری کاذب
در اینجا نیز تکرار می گردد . توضیح: اگر خبر سید مرتضی که قطعا فردی عادل
است و خبر داده که خبر عادل حجت نیست مشمول ادله حجیت قرار بگیرد در
مرتبۀ اول خودش را نفی می کند زیرا کما ما یستلزم من دخوله خروجۀ فهو
باطل حتی اگر بگوییم که خبر سید مرتضی ناظر بخودش نیست فرا زبان است
باز هم ایراد برطرف نمی شود زیرا برفرض که به دلالت لفظیه خودش را شامل
نشود به تنقیح مناط خودش را شامل خواهد شد.

بر فرض که از ایرادهای قبلی صرف نظر کنیم و بپذیریم که ادله حجیت خبر واحد سید مرتضی را نیز فی حد نفسه شامل شده اند می گوئیم اجماع خبر سید مرتضی را از مدلول ادله حجیت خبر واحد خارج می کند چرا که فقهای شیعه دو دسته اند .

1- آنهایی که خبر واحد را فی الجملة حجت می دانند این دسته حرف سید مرتضی را قبول ندارند .

2- آنهایی که خبر واحد را حجت نمی دانند این دسته حرف سید مرتضی را قبول دارند نه از باب خبر واحد .

پس نتیجه می شود که ادله حجیت خبر واحد سخن سید مرتضی را شامل نمی شود .

فتمام : که اجماع در صورتی معتبر بود که بنفسه در اجماع محصل و یا با انضمام قرائن حجیت مبعوضه در اجماع منقول کشف اطمینانی از نظر معضوم یا دلیل معتبری نماید که او وصل الینا لافیتنا به ولی اجماع مورد استناد در این نقد کشفی نیست .

5- امر دائر بین دو احتمال است و فرض سومی ممکن نیست . الف این ادله خبر سید مرتضی و طرفدارانش را شامل می شود و سائر اخبار را در بر نمی گیرد و ب: این ادله خبر سید مرتضی و طرفدارانش را شامل نمی شود و سائر اخبار را در بر می گیرد . احتمال دوم مقدم است و احتمال اول باطل است چرا که احتمال اول مستلزم تخصیص اکثر است و هو قبیح و این نوع سخن گفتن که گوینده کلام عامی را ذکر کند که هزاران مصادیق دارد بعد با یک مصداق از آن سایر مصادیق عام را ابطال کند عرفاً قبیح و مستهجن است . اشکال آیه نبا و سایر ادله حجیت خبر واحد اصلاً برای حجیت روایاتی که در نزد ماست فایده ای ندارد زیرا این آیات منصرف به خبر بدون واسطه هستند مثل اخبار ولید به ارتداد بنی مصطلق ولی روایاتی که در دست ما هست همگی اخبار با واسطه هستند و روایاتی که در نزد ما موجود است از تعدادی اخبار بلا واسطه تشکیل می شوند مثلاً یکی از اسناد معروف که در بیش از هزار روایت موجود است از این قرار است :

شیخ طوسی عن شیخ مفید عن صدوق عن ابیه عن محمد بن حسن صفار عن امام عسکری شیخ طوسی نمی گوید که امام حسن عسکری به وی چنین فرموده بلکه می گوید که شیخ مفید به او چنین گفته اند لذا ادله حجیت خبر واحد جاری شده و اخبار شیخ مفید را ثابت می کند چون شیخ طوسی ثقة است و همینطور تا محمد بن حسن صفار برخی در شمول این آیه به روایات با واسطه به جهت انصراف اشکال کرده اند که جواب آن گذشت برخی در شمول

این آیه به روایات با واسطه به جهت محذور عقلی اشکال کرده اند در یک سند شیخ طوسی عن مفید عن شیخ صدوق عن ابیه عن صفار عن عسکری ما صدق العادل را باید در خبر شیخ طوسی جاری کنیم تا خبر شیخ مفید ثابت شود پس خبر شیخ مفید اثر اجرای صدق العادل در خبر شیخ طوسی است در حالی که برای رسیدن به کلام امام ع باید همین خبر شیخ مفید را موضوع صدق العادل قرار دهیم تا خبر شیخ صدوق ثابت شود در حالی که خبر شیخ مفید اثر اجرای صدق العادل و متاخر از آن بود چگونه امکان دارد که موضوع آن متقدم بر آن قرار گیرد ؟

1-نقضی همین ایراد عینا در اقرار بر اقرار و شهادت بر شهادت نیز جاری است در حالی که همه علما اقرار بر اقرار را قبول دارند مثلا اگر امروز زید اقرار کند که دیروز اقرار کرده بود که کتاب برای عمر است در اینجا با اجرای قاعده اقرار العقلاء علی انفسهم جائز اقرار دیروز ثابت می شود سپس همین اقرار دیروز موضوع برای قاعده اقرار العقلاء علی انفسهم جائز قرار می گیرد و ملکیت عمر بر کتاب ثابت می شود اگر اخذ المتاخر متقدما عقلا اشکال داشت اقرار بر اقرار نیز نباید صحیح باشد البته نا گفته نماند که اقرار بر اقرار را همه فقهاء قبول دارند ولی شهادت بر شهادت را همه قبول ندارند و گروهی به جهت اشتراط حضور در نزد حاکم شهادت بر شهادت را نپذیرفته اند .

2-تنقیح مناط بر فرض که اشکال شما درست باشد و الفاظ صدق العادل نتوانند هم خبر شیخ طوسی را شامل شوند و هم خبر شیخ مفید را ولی باز هم محذوری پدید نمی آید زیرا مناط در اعتناء به خبر شیخ عدالت وی بود این مناط در خبر شیخ مفید و ... نیز وجود دارد بنابراین بر فرض که دلالت لفظیه آنها را شامل نشود با تنقیح مناط شامل آنها نیز خواهد شد .

3-در امثال صدق العادل محمول لازمه طبیعی موضوع است یعنی موضوع قضیه کلی طبیعه عادل است و خبر شیخ طوسی و خبر شیخ مفید مصادیق مختلفی از این دو موضوع هستند نه این که خودشان موضوع قضیه باشند لذا آنچه که متقدم است کلی طبیعی خبر عادل است و آنچه که متاخر است حکم به وجوب تصدیق است لذا اصلا محذور اخذ متاخر متقدما پیش نمی آید زیرا خبر شیخ طوسی و مفید و ... اصلا موضوع نیستند بلکه مصادیق موضوعند . یکی دیگر از ایرادهای قابل جواب :

به مفهوم آیه نبا نمی توان عمل کرد و نمی توان خبر واحد عادل را حجت دانست چرا که خبر عادل از دو حال خارج نیست .

الف: در شبهات حکمیه اجماعا فحوص از معارض لازم است بنابراین نمی توان گفت که اگر عدلی درباره حکم شرعی خبر آورد تبیین لازم نیست .

ب: در شبهات موضوعیه در شبهات موضوعیه شهادت عدلین حجت است نه عادل واحد بنابراین مراد از قبول خبر عدل در موضوعات قبول فی الجمله است که باید با عادل دیگری ضمیمه شود پس در موضوعات خارجی نیز این گونه نیست که اگر عدل واحدی در مورد موضوعی خبری داد فوراً برطبق آن عمل کنیم . مستشکل ادامه داده که با این بیان سخن برخی فقهاء نیز ابطال می شود برخی فقهاء گفته اند که با آیه نیا حجیت خبر واحد عادل در موضوعات اثبات می شود پس با کمک اجماع مرکب و اولویت حجیت خبر واحد در احکام نیز اثبات می شود اجماع مرکب فقهاء یا خبر واحد عادل را مطلقاً حجت می دانند یا در خصوص احکام وقتی که آیه نیا حجیت خبر واحد عادل را در موضوعات اثبات نمود به جهت اجماع مزبور در احکام نیز ثابت می شود و الا خرق اجماع صورت می گیرد وقتی که در موضوعاتی که نیاز به دو عادل است خبر واحد حجت باشد در احکام به طریق اولی حجت خواهد بود مستشکل می گوید ما حجیت خبر عادل را در احکام نپذیرفتیم و در موضوعات نیز فی الجمله قبول کردیم که باید با عادل دیگر ضمیمه شود تا بدان عمل شود لذا در هیچ کدام خبر عادل واحد اعتباری نخواهد داشت.

پاسخ : خطای مستشکل در آن است که تصور کرده تبیین با فحص از معارض یکی است لذا چون در احکام فحص از معارض لازم است نتیجه گرفته که نمی توان مفهوم آیه نیا را در احکام پذیرفت در حالی که این دو باهم متفاوت زیادی دارند . تبیین مربوط به چیزی است که حجیت نیست و اقتضای اعتبار در آن موجود نیست لذا از ما می خواهد تا تبیین کنیم تا به حجیتی همانند اطمینان برسیم و بدان عمل کنیم و اگر هم به اطمینان نرسیدیم به ادله دیگر و لو اصول عملیه مراجعه می کنیم فحص از معارض مربوط به چیزی است که حجت است و اقتضای اعتبار در آن موجود است لذا از ما می خواهد تا از وجود معارض فحص کنیم تا در یابیم که مانعی وجود دارد یا نه اگر معارض پیدا نکردیم بر طبق آن عمل می کنیم.

می دانیم که هر عامی چه منطوقی چه مفهومی باید مورد خودش را شامل شود در حالی که مفهوم آیه نیا مورد خودش را شامل نمی شود پس این مفهوم قابل قبول نیست زیرا مورد آیه نیا اخبار ولید به ارتداد طایفه است و این اخبار اخبار در موضوعاتی است که اجماعاً با سخن عادل واحد اثبات نمی شود و نیاز به شهادت عدلین دارد ؟

الف: بر فرض که مورد آیه داخل در مفهوم آیه باشد مفهوم آیه اصل حجیت خبر عادل را بیان می کند و قیود دیگر آن مثل دو نفر در ارتداد و چهار نفر در برخی موضوعات دیگر از ادله دیگر فهمیده می شود بنابراین این گونه نیست که مفهوم

آیه اخبار عادل از ارتداد را شامل نشود بلکه مفهوم آیه مطلق است و با قیودی که تعدد را می‌رسانند مقید می‌شود .

ب: اصلا مورد آیه داخل در منطوق آیه نبا است نه مفهوم آیه اخبار ولید به ارتداد بنی مصطلق است ولید فردی فاسق است لذا مورد آیه داخل در منطوق است و در منطوق نیز گفته که در خبر فاسق حجت نیست و باید درباره آن تبیین نمود .

ایراد رکن الدین جرجانی : از شاگردان علامه حکمی شرح غایه المبادی فی شرح المبادی امر مفهوم آیه نبا می‌گوید در خبر عادل تبیین لازم نیست چه ربطی دارد به این که خبر عادل حجت واجب العمل باشد چه بسا کسی وجوب تبیین را در خبر عادل قائل نباشد و در خبر عادل توقف نماید یعنی بدان عمل نکند .

پاسخ : این رکن الدین جرجانی وجوب تبیین را وجوب نفسی تصور کرده و چنین ایرادی را مطرح کرده و ما به سه دلیل تبادر اجماع و تعلیل ثابت نمودیم که وجوب تبیین وجوب شرطی است یعنی منطوق آیه می‌گوید تبیین شرط لازم الاتباع برای عمل به خبر فاسق است و مفهوم آیه بر فرض تمامیت دلالت دارد که عمل به خبر واحد مشروط به تبیین نیست .

ایراد خبر عادل ظن آور است و گفته اند که در اصول علم لازم است و حجیت خبر بحثی اصولی است چرا که بحث از تحصیل حجت است نه تطبیق الحجیت الحاصله .

پاسخ : آنچه که ظن در آن اعتبار ندارد عند کثیر بحث اصول دین است و بحث ما در اینجا اصول فقه است البته در اصول فقه نیز ظنی معتبر است که حجت باشد نه هر ظنی .

ایراد هشتم: منطوق آیه نبا می‌گوید خبر فاسق حجت نیست و باید درباره آن تبیین نمود فاسق یعنی کسی که از اطاعت خداوند خارج شده و معصیت نموده است . به جز معصومین ع و افرادی همانند سلمان فارسی با هر مخاطبی که روبرو شویم یا می‌دانیم که معصیت کار است و یا احتمال عقلائی ارتکاب معصیت را درباره وی صادق می‌دانیم بنابراین باید درباره خبر آنها تبیین کنیم معصومین ع و افرادی همانند سلمان فارسی اخبارشان یقین آور است لذا هیچ خبر ظن آوری باقی نمی‌ماند که وجوب تبیین نداشته باشد . لذا استدلال به مفهوم آیه نبا بر حجیت خبر واحد ظن آور ابطال می‌شود بدون اینکه به تعلیل آیه یا ایرادهای دیگر تمسک کنیم . پاسخ : قبول نداریم که منظور از فاسق مطلق خارج از طاعت خداوند باشد بلکه مراد از فاسق در آیه دو احتمال است .

ا: منظور کافر باشد به قرینه مقابله در آیه افمن کان مومنا کمن کان فاسقا .

2: احتمال دوم منظور مرتکب کبیره باشد که اصطلاح رائج در فقهاء زمان ما نیز هم همین است .

ب- برفرض که معنای فاسق مطلق خارج از طاعت خداوند باشد آنچه که بر ما مهم است احراز ارتکاب گناه کبیره از سوی راوی است زیرا اگر گناه کبیره انجام ندهد سنت تکفیر جاری گشته و گناهان صغیره وی را محو می کند و به تعبیر قرآن ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم.

ج- حتی اگر دو ایراد قبلی وارد نباشد و استدلال هم صحیح باشد باز هم اخص از مدعا بوده و بر عدم اعتبار تمامی اخبار ظن آور دلالت نخواهد نمود چرا می توان راوی را در نظر گرفت که قبل از نقل روایت توبه نموده و استغفار کرده باشد ایراد مستدل برفرض تمامیت چنین راوی را شامل نمی شود در حالی که مدعای وی آن را نیز دربر می گیرد .

ان قلت برفرض که با فحص ارتکاب هیچ کبیره ای را نسبت به وی پیدا نکردیم بازهم نمی توانیم به عدالت و حجیت خبرش حکم نماییم زیرا شاید در همین خبر دروغ بگوید و مرتکب کبیره شده باشد .

قلت متفاهم عرفی از ادله حجیت خبر عادل آن است که اگر تا قبل از صدور این خبر فاسق بود درباره خبرش تحقیق نمایید و فوراً بدان اعتماد نکنید اگر تا قبل از نقل این خبر عادل بود درباره خبرش تحقیق لازم نیست و احتمال تعمد در کذبش تعبدا منتفی است .

تا کنون از مفهوم آیه نبا سخن گفتیم ولی در مورد منطوق آیه نبا سه دیدگاه وجود دارد .

که قبلاً به آن اشاره شد گروهی از فقهاء مثل سید یزدی و ... معتقدند که تعلیل مطرح شده در منطوق آیه نبا دلالت بر حجیت هر خبری می نماید که ظن عقلانی به صدق آن داریم عمل به آن غیر سفیهانه باشد و لو راویان آن فاسق یا ضعیف باشد این ظن به صدق می تواند از قرائن خارج از روایت همانند شهرت عملیه روایه و فتوائیه حاصل شود و یا از قرائن متنی مثل بلاغت و یا معانی عمیق در متن روایت . . . طبق این مسلک حجیت اخبار منحصر به اخبار صحیحه یا موثقه نیست. بلکه علاوه بر خبر عادل که با مفهوم آیه قابل اثبات است اخبار موثق حسنه و حتی ضعیف همراه با قرائن ظن آور به ظن عقلانیه حجت خواهد بود حتی ممکن است خود خبر ضعیف باشد ولی با همراه شده با چند خبر ضعیف دیگر مجموعاً ظن عقلانی به صدق مطلبی برای ما حاصل نماید و در نتیجه آن مطلب ثابت می گردد در این قول جهالت مقابل عقل و به معنای سفاهت خواهد بود و منظور از تبینوا تحقیق برای تحصیل ظن عقلانیه و خروج از رفتار سفیهانه خواهد بود .

اشکال :

الف: جهل مقابل علم است و ظاهر علم عرفی یعنی اطمینان است این که در آن زمان جهل مقابل عقل و به معنای سفاهت باشد ثابت نیست استعمال اعم از حقیقت و مجاز است.

ب: توجه به مورد آیه اگر منظور منع از خبری است که عمل به او سفیهانه باشد امر مزبور لغو خواهد بود و مورد آیه را شامل نمی شود زیرا عقلاء به خبری که عمل به آن سفیهانه باشد اعتناء نمی کنند ولی در مورد آیه اصحاب به خبر ولید به ارتداد اعتناء کردند . توجه : نقد دوم وارد نیست زیرا آنها می توانند همان جوابی را که خود ما به لغویت دادیم ارائه دهند و بگویند که امر مزبور در آیه ارشاد به سیره عقلاء است ولی این ارشاد لغو نیست زیرا نکته عامه و نکته خاصه دارد نکته عامه آن است که معمولاً از خبر فاسق اطمینان حاصل نمی شود و اگر هم حاصل شود بدوی است و نمی توان به آن اعتناء نمود نکته خاصه تنبیه بر فسق ولید است و چه بسا اصحاب آن را نمی دانستند یا از آن غافل بودند .

ج: فتبینوا از بیان می آید و بیان یعنی علم .

د: ظاهر تعلیل آیه نیا آن است که باید به خبری عمل نمود که عند عقلاء اصابه قوم بجهالت در آن منتفی باشد یعنی احتمال خلاف در آن نزد عقلاء منتفی باشد و لذا ظاهر تعلیل با مجرد حصول ظنی به صدق ناسازگار است . نظر شیخ انصاری : منطوق آیه نیا دلالت بر حجیت اطمینان می نماید و لذا خبرهای اطمینان آور نیز حجت می شود توجه: طبق هر سه مبناء در توضیح منطوق آیه نیا عادل با فاسق بودن راوی موضوعیت ندارد و آنچه که مهم است حصول یقین یا اطمینان و یا ظن عقلائیه است چه راوی عادل باشد و چه فاسق عدالت و فسق راوی صرفاً یک راه برای دستیابی به اطمینان یا ظن عقلائیه به صدور روایت است.

از مجموع مطالب مطرح شده در مورد تعلیل موجود در منطوق آیه نیا معلوم می شود که علی جمیع المبانی الثلاثه فی توضیح التعلیل عادل یا فاسق بودن راوی موضوعیت ندارد بلکه مهم تحصیل علم منطقی و یا علم عرفی و یا مطلق ظن غیر سفهی است هر جا این حالت حاصل شد خبر حجت است و لو کان الراوی فاسقاً بررسی وثاقت راویان و حالات آنها صرفاً طریقی برای تحصیل اطمینان علم عرفی عند المشهور و برای تحصیل ظن غیر سفهی عند بعض العلماء می باشد.

شیخ انصاری تا دور آخر درسش بر همین باور بوده که اطمینان مطلقاً چه در احکام و چه در موضوعات حجت است ولی در دور آخر تدریسش اشکالی بر این

مبنا وارد می کند که در یک خط در متن رسائل منعکس شده و آن اشکال این است که می دانیم که ارتداد با اطمینان ثابت نمی شود بلکه تنها با یقین یا شهادت عدلین ثابت می گردد از سوی دیگر مورد آیه نبا اخبار ولید به ارتداد بنی مصطلق است اگر جهالت مطرح شده در منطوق آیه مقابل علم عرفی اطمینان و یا مطلق ظن غیر سفهی معنا شود منطوق آیه نیز مورد آیه را شامل نخواهد شد و هو قبیح .

سید یزدی در تعلیقه توضیح داده که این اشکال موجب شد که شیخ انصاری در بسیاری از فتاوایش اعتبار اطمینان در موضوعات را نپذیرفته و خبر واحد عادل را در آن موضوعات قبول نکند و در آن موضوعات صرفا یقین و یا شهادت دو عادل را بپذیرد.

مستدل از وجوب حذر عند انذار المنذر بلزوم قبول خبر عند اخبار المخبر استدلال کرده است .

در اینجا دو بحث است :

1- از کجای آیه استفاده نمودید که عند انذار المنذرین حذر واجب است؟

2- بر فرض که عند انذار المنذرین حذر واجب باشد به لزوم قبول خبر عند اخبار المخبر چه ارتباطی دارد؟

بحث اول (وجوب حذر چگونه از آیه استفاده می شود؟)

به دو طریق :

الف: از طریق لعل

لعل در زبان عربی به معنای ترجی است و ترجی دو خصوصیت دارد یکی جهل و دیگری محبوبیت شیء نسبت به خدا جهل معنا ندارد لذا زمانی که لعل درباره خداوند به کار می رود از معنای ترجی منسلخ می شود ولی دلالت لعل بر محبوبیت ما بعد آن پا برجا است بنابراین لعلهم یحذرون نشان می دهد که حذر کردن بعد انذار المنذرین محبوب و مطلوب خداوند است . وقتی که حذر محبوب شد قطعاً واجب خواهد بود به دو جهت یکی ملازمه عقلیه که حذر یعنی اجتناب ناشی از ترس که در مستحبات مقتضی ترس ندارد زیرا ترک آنها مستلزم استحقاق عقاب نیست لذا اگر قطعاً واجب خواهد بود و دوم اجماع مرکب فقهاء دو دسته اند یا اصلاً مطلوبیت حذر را بعد از اندازی که خبر ظن آور است قبول ندارند و یا حذر را بعد از انذار که خبر واحد ظن آور است واجب می دانند که در این دو دسته استحباب نیست.

2- از طریق غایت بودن حذر برای انذار که این نیز دو تقریب دارد .

الف: حذر غایت انذار است که واجب است و غایت الواجب واجب . (نفر غایت

تفقه و تفقه غایت انذار و انذار غایت حذر)

ب: لغویت انذار در صورتی واجب نبودن حذر.
نظیر این که در مسأله حیض و یا حامله برای طلاق گفته اند که بر زن لازم است
که اگر در حیض است اظهار نماید .

شهید ثانی گفته است اگر بر زن اظهار واجب است پس بر دیگران نیز قبول
سخن وی واجب است و الا این اظهار لغو است.
اشکال مستدل به آیه نفر می گفت غایت نفر تفقه و انذار و غایت انذار حذر می
باشد و چون غایت الواجب واجب پس حذر نیز واجب می باشد . مستشکل می
گوید غایت نفر تفقه و انذار نیست تا حذر غایت واجب بگردد و واجب شود چرا
که منظور از نفر مطرح در این آیه نفر الی الجهاد می باشد به قرینه سیاق واضح
است که غایت چنین نفری جهاد و غایت آن جهاد دفاع از جان و ناموس و مال
مسلمانان است تفقه و انذار صرفا فوایدی هستند که بر جهاد مترتب می شوند
زیرا فردی که به جهاد می رود با دیدن امدادهای الهی و فداکاریها و شهادت
طلبی ها معرفت و دینش تقویت می شود و می تواند آنچه را که دیده برای
دیگران اعلام نماید و آنها را انذار کند و چه بسا در مخاطبین نیز تاثیر گذار باشد
با این توضیح آیه نفر دلالتی بر وجوب انذار و وجوب حذر نخواهد داشت زیرا غایت
واجب واجب است نه هر فائده مترتب بر واجب واجب است .

جواب

1- ثابت نیست که منظور از نفر در ابتدای آیه نفر الی الجهاد باشد و صرف قرار
گرفتن این آیه در میان آیات جهاد ظهور ساز نیست . قرینه سیاق برای اینکه
ظهور ساز شود دو شرط دارد وحدت نزول یا صدور و وحدت موضوع شرط دوم در
انجا محل نزاع است لذا استدلال به سیاق نوعی مصادره به مطلوب است.
2- برفرض که نفر در صدر آیه ما کان المومنون لینفروا کافه نفر به جهاد باشد
دلیل نمی شود که نفر دوم فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه نیز نفر به جهاد
باشد چرا که نفر به جهاد این مطلب مهم نیست که از هر طائفه ای تعدادی
آمده باشند بلکه مهم وجود من به الکفایه است . چه از یک طایفه باشد چه از
چند طایفه بر خلاف نفر الی التفقه لانذار القوم چرا که در مسأله انذار این که از
هر طایفه ای تعدادی آمده باشند مهم و منشا اثر است زیرا نیازهای طایفه های
مختلف و آداب و رسوم آنها لزوما یکسان نیست لذا بعید نیست که نفر اول به
جهاد باشد و نفر دوم با تفقه .

3- در روایات این آیه این چنین تفسیر شده که لازم نیست تمام مومنین به جهاد
بروند بلکه برخی از آنها نزد پیامبر بمانند تا معرفت دینی خود در مسائل حلال و
حرام را یاد بگیرند و سپس آنچه را که یاد گرفته اند را به دیگران منتقل دهند.
نقد استدلال به خبر واحد به آیه نفر:

1- استدلال شما ثابت می کند که حذر عقیب انذار نافرین مطلوب مولی است اما از آنجا که این آیه در مقام بیان حالات مختلف حاصله برای مخاطبین بعد از انذار نادرین نمی باشد لذا اطلاقی ندارد که هم حالت حصول علم را شامل شود و هم غیر علم را قدر متیقن حالت حصول علم است یعنی اگر نافرین متفقه انذاری کردند که برای مخاطب علم حاصل شد باید به مقتضای علم خود عمل کرده و حذر نماید ولی این مقدار مدعای شما را ثابت نمی کند زیرا حجیت خبر علم آور محل بحث نیست و سید مرتضی نیز آن را قبول دارد بحث ما در حجیت خبر ظن آور بود خلاصه آیه نفر از جهت احوالات حاصله برای مخاطبین عقیب انذار مندرین ساکت است لذا اطلاقی ندارد که هم صورت حصول علم را شامل شود و هم صورت حصول ظن را .

2- در آیه نفر آمده لیتفقه فی الدین پس منظور آن است که آنها دین را عمیقا بفهمند و به مردم انذار کنند تا مردم دین را قبول کنند و بپذیرند و دین یعنی امور واقعیه یعنی آنچه که خداوند جعل نموده نه توهمات خود این افراد از دین بنابراین آیه نفر صرفا مختص به حذر از امور واقعیه است که خداوند در دین قرار داده لذا شامل اخباری نمی شود که در آنها علم نداریم که راوی امور واقعیه در دین را نقل می کنند یا آنچه که نقل می کنند متاثر از توهمات و خطاهای خودش کشته .

تنظیر جواب دوم : آیه نفر نظیر ادله ای می ماند که امام ع از اطرافیان می خواهد که احادیث را حفظ کنند و در میان شیعیان منتشر نمایند ولی معنای احادیث چنین نیست که هر چه راوی در کتاب حدیثش نوشت برای ما معتبر باشد و لو کان مبتلی بالمعارض .

تفاوت جواب اول و دوم در این است که جواب اول می گفت که آیه از حیث حالات مختلف ساکت است و در مقام بیان نیست و جواب دوم از آیه چنین استظهار نمود که آیه نفر به ما می گوید که باید مندرین امور واقعیه در دین را ابلاغ نمایند و شما نیز نسبت به امور واقعیه در دین حذر نمایید نه آنچه را که گمان می کنید امر واقعیه در دین است و علم بدان ندارید.

نقد سوم شیخ انصاری

در این آیه از کلمه لینذرو استفاده شده نه لیخبروا و همین طور از یحذرون نه از بجتنبون انذار اخص از اخبار است و به اخباری گفته می شود که همراه با ترساندن باشد تحذرون اخص از بجتنبون است و به اجتنابی گفته می شود که ناشی از ترساندن باشد و واضح است که در هر خبری ترساندن و در هر عمل به خبری ترسیدن وجود ندارد بنابراین این آیه به وعاظ و مبلغین و فتواهای مراجع در مقام ایعاد نزدیک تر است تا به روایات راویان .

توضیح ایراد سوم گفتیم که در آیه از تخویف و انذار صحبت شده تخویف چند نوع است با به واسطه فتوی است مثلا مرجعی فتوی می دهد که ربا حرام است و ربا اشد محارم می باشد . یا به واسطه روایت روایتی از امام ع در مورد ربا نقل می گردد که در آن به ربا دهنده و ربا گیرنده عذاب جهنم وعده داده شده که این خود دو جور است .

الف: روایت را نقل به مضمون می کند یعنی فهم خود را در بیان روایت دخالت می دهد فقط برای مقلدین آن مجتهد اعتبار دارد.

ب: مبن روایتی را نقل می کند که راوی از آن هشدار و تخویف فهمیده است خود الفاظ به کار رفته در روایت برای همگان معتبر است ولی فهم هشدار و تخویف فهم راوی تنها برای مقلدین خودش اعتبار دارد.

شیخ بهائی نیز معترض ضعیف بودن استدلال به آیه نفر بر حجیت خبر واحد شده است زیرا استدلال به آیه نفر را همطراز استدلال به حدیث من حفظ من امتی اربعین حدیثا دانسته است و معروف است که استدلال به حدیث مزبور از ضعیف ترین استدلال ها بر حجیت خبر واحد است زیرا اولاً خبر واحد است مصادره به مطلوب ثانيا سخن از حفظ چهل حدیث می گوید که ملازمه ای با حجیت نقل حدیث واحد ندارد . به هر صورت سخن بهایی نشان می دهد که وی نیز استدلال به آیه نفر را بر حجیت خبر واحد ظن آور استدلالی ضعیف می دانسته است . برخی روایت فضل بن شاذان از امام رضا ع نشان می دهد که آیه نفر مربوط به نقل اخبار است زیرا آن روایت آیه نفر بر آمدن مردم به حج و اخذ اخبار اهل بیت ع و نقل آنها به مناطق مختلف تطبیق داده شده است نقد اولاً خود این خبر واحد است و استدلال به آن مصادره به مطلوب است ثانيا در خود این روایت نیز اطلاق احوالی ثابت نیست بلکه چه بسا چون تعداد زیادی از هر منطقه ای برای حج می آیند نقل آن تعداد برای منطقه خودشان مفید علم است.

آیه کتمان

تقریب استدلال طبق آیه کتمان حرام است پس اظهار واجب است و در نتیجه قبول هم واجب است و الا اظهار لغو خواهد بود دو ایراد اول و دومی که بر استدلال به آیه نفر مطرح شده در اینجا نیز مطرح می گردد تنها ایراد سوم مطرح نمی شود زیرا از تعابیر لیتفقوها لینذروا و یحذرون در آیه کتمان خبری نیست . در آیه کتمان نیز خداوند در مقام بیان حصول علم و یا ظن برای مخاطبین نیست لذا اطلاق احوالی وجود ندارد در آیه کتمان نیز خداوند اظهار امور واقعی را از دین می خواهد ما انزلنا من البینات و الهدی لذا مواردی را که شک داریم امور واقعی را گفته اند شامل نمی شود شاهد بر مدعا شأن نزول آیه است که بحث کتمان

یهود بر علائم پیامبر خاتم که از مسائل اساسی اعتقادی است و نیاز به علم است.

شما گفتید که اظهار حقایق بر عالمان واجب است و قبول در صورتی بر مخاطبین واجب می گردد که بدانند آنچه که عالمان می گویند از دین است در حالی که می دانیم که شارع در برخی موارد اظهار را بر کسانی واجب کرده که قول آنها غالباً مفید علم نیست مثلاً در مورد حیض یا حامله بودن در بحث طلاق و عده همینطور در مواردی که افراد جریانی را دیده اند و کار به محکمه کشیده که اگر شهادت ندهند حق صاحب حق تضییع می گردد در چنین مواردی اداء شهادت را بر آن افراد واجب دانسته اند در حالی که سخن آنها غالباً مفید علم نیست .

پاسخ شیخ : غلبه ادعا شده را به ویژه در مثال اقامه شهادت قبول نداریم زیرا چه بسیاری که از تعدد شاهدین برای قاضی علم عرفی حاصل می گردد. البته در مواردی مثل وجوب اظهار حاملگی یا حائض بودن بر زن می توان حجیت خبر آن زن را نتیجه گرفت چرا که خبر آن زن حجت نباشد از آنجا که علم به حامله بودن وی معمولاً از راه دیگری ممکن نیست اخبار وی لغو خواهد بود ولی چنین اعتباری مربوط به مسأله فقهی است و به مسأله اصولی کار ندارد .
آیه سؤال :

تقریب استدلال سؤال کردن طبق آیه واجب است اگر قبول جواب لازم نباشد و جواب حجت نباشد سؤال لغو است علاوه که غایت سؤال جواب است و غایه واجب واجب است ..

مثلاً اگر انسانی از فضل بن شاذان سؤالی می پرسید و او در جواب روایتی می خواند به مقتضای استدلال فوق قبول روایت مطرح شده در آن جواب واجب بوده و خبر واحد فضل بن شاذان حجت می گردد .

فهم عرفی آن است که سؤال کردن خصوصیتی ندارد بلکه بدون اینکه ما پرسیم فضل بن شاذان همان روایت را برای ما می خواند بر ما اخذ به خبر وی واجب بود.

نقد :

الف: اگر به قرینه سیاق خود آیه توجه کنیم می بینیم که مراد از اهل ذکر راویان نیستند بلکه علماء اهل کتاب هستند که عالم به علائم پیامبر خاتم هستند و مسئله پیامبر نیاز به علم دارد نه ظن . و اگر به روایات وارده در تفسیر آیه توجه کنیم می بینیم که مراد از راویان اهل بیت هستند بنابراین در هر دو صورت این آیه ربطی به راویان حدیث نیست. ان قلت روایاتی که اهل ذکر را منحصر به اهل بیت ع می دانند ضعیف السند هستند. قلت: روایاتی که اهل ذکر را منحصر در

اهل بیت می دانند شش روایتند که دو تا از آنها صحیح السند و یکی موثقه یا حسن است و تنها سه تا از آنها ضعیف السند است .

ب: ظاهر آیه این است که اگر علم نداریم از اهل ذکر سؤال کنید تا علم پیدا کنید و بر طبق علم خود عمل کنید و این را انکار نکرده است محل بحث در خبر واحدی است که برای ما عمل نیاورده و صرفاً ظن آور است .

بر فرض که مراد از اهل ذکر منحصر در علماء اهل کتاب یا اهل بیت ع نباشد و منظور از سؤال حصول علم به جواب و عمل بر طبق علم نیز نباشد و عمل تعبدی به ظن حاصل از جواب اراده شده باشد بازهم دلالت بر حجیت خبر واحد ظن آور نمی نماید زیرا در این صورت باید به معنای متعارف اهل ذکر مراجعه نمود متبادر عرفی از اهل ذکر اهل علم هستند که عرفاً به هر راوی اطلاق نمی شود و صحت سلب از بسیاری از راویان دارد . بنابراین هر چند بالدقه العقلیه هر راوی عالم به حدیثی است که از امام ع شنیده یا دیده ولی اهل ذکر عرفاً او را شامل نمی شود و تنها علمائی را شامل می شود که از علماء اعلام باشد یعنی از فقهاء باشد در نتیجه مدلول آیه سؤال به بحث تقلید از مجتهد مربوط می شود نه عمل به روایت یعنی معنای آیه این می شود اگر مسأله را نمی دانید از اهل علم بپرسید تا به شما فتوی دهند و به آن عمل نمایید . اشکال : ان قلت بر فرض که بپذیریم که آیه سؤال صرفاً حجیت جواب اهل علم و مجتهدین را اثبات می کند ولی باز هم می توان با آیه سؤال حجیت خبر واحد را اثبات نمود زیرا تردیدی نیست که تعداد قابل توجهی از راویان حدیث از فقهاء و اهل علم بوده اند مثل زراره وقتی که آیه سؤال دلالت بر حجیت روایت این راویان فقیه نمود علاوه بر اینکه حجیت خبر واحد فی الجمله ثابت می شود با انضمام اجماع مرکب می توان حجیت خبر واحد راویان ثقه غیر فقیه را نیز بدست آورد . قلت : وقتی که در کلامی از عنوانی استفاده می شود عرفاً آن عنوان در ظهور دخالت دارد مثلاً وقتی که می گویند از طبیب بپرس عرفاً ظهور در مواردی دارد که دانش طب طبیب در آن موارد مهم است نه اینکه هر چه که طبیب گفت و در هر موضوعی لازم الاتباع باشد در ما نحن فیه در صورتی که از ایرادهای قبلی صرف نظر کنیم عنوان اهل ذکر بودن یعنی اهل علم بودن که در عرف متشرعه منصرف به فقهاء است و در ظهور دخالت دارد یعنی از فقهاء من حیث تفقههم بپرس نه از جهات دیگر مثل من حیث روایتهم . روایتهم با تفقههم فرق دارد . طبق این آیه خداوند نه تنها اذن بودن پیامبر ص را رد نکرده بلکه مدح نیز نموده است که از آن حسن اذن بودن استفاده می شود بالاجماع مرکب بین حسن تصدیق مخبر اذن بودن با وجوب آن ملازمه است و با توجه به لزوم تأسی به پیامبر ص الا فی ما خرج پس وجوب تصدیق مخبر اذن بودن بر ما نیز ثابت می

شود مستدل روایت اسماعیل بن ابی عبدالله را نیز به عنوان شاهد ذکر کرده است . نقد اول: شما به دنبال اثبات وجوب تعبد به خبر واحد ظن آور هستید در حالی که اذن به این معنا نیست اذن به کسی اطلاق می شود که وقتی حرفها را می شنیده به سرعت آنها را تصدیق می کرده و این به معنای پذیرش تعبدی نیست بلکه چه بسا علم حاصل می کرده و به مقتضای علم خود عمل می نمود است . اشکال کرده اند که این در مورد پیامبر صادق نیست .

ثانیا: شما برای اثبات حجیت خبر واحد نیاز به تصدیق واقعی دارید یعنی بنا را بر آن بگذاریم که واقعیت همان مضمون خبر است و آثار و لوازم آن را مترتب نمائیم در حالی که تصدیق مطرح در این آیه تصدیق صوری و ظاهری است تصدیق صوری ظاهری یعنی با مخاطب درگیر نمی شویم و او را به دروغوئی متهم نمی کنیم هر چند قلبا او را لزوما صادق نمی دانیم و آثار صدق واقعی را مترتب نمی کنیم شواهد بر مدعا ما

1-روایات تفسیریه که اذن بودن پیامبر ص را ناشی از عطوفت و رحمت ایشان به نوع مردم دانسته اند .

2-شان نزول ، مخبر به پیامبر منافق است و پیامبر سخن وی را تصدیق واقعی نموده و آثار واقعی بودن را مترتب نکرده است .

3-نکته ادبی یؤمن بالله یؤمن للمؤمنین امن به تصدیق واقعی است امن له تکذیب نکردن است .

از آنجا که جواب مزکور به آیه اذن در مورد روایت اسماعیل قابل تکرار نیست زیرا در روایت اسماعیل مراد از امام صادق ع قطعا تصدیق صوری و ظاهری نمی باشد لذا شیخ انصاری جواب دیگری به استشهاد به این روایت ارائه می کند . تصدیق دو معنا دارد یکی به حسب اعتقاد و معذور دانستن فاعل در مواردی که احتمال دارد که فاعل عملش حرام و مستحق عقوبت باشد و یا مباحکه در انجام عمل معذور باشد عمل وی را بر صورت مباح حمل نماییم مثلا وقتی که مؤمنین به اسماعیل گفتند که فلانی شارب الخمر است او باید آنها را در اعتقادشان معذور می دانست یعنی می پذیرفت که آنها ادله ای بر این انتساب دارند و در این ادله تامل می نمود نه این که به سخن آنها کاملا بی اعتنا باشد و اموالش را برای تجارت به فرد مزبور بدهد .

دوم: تصدیق به حسب واقع و ترتیب آثار واقعی .

بنابراین تصدیقی که در روایت اسماعیل مطرح است تصدیق به حسب اعتقاد و حمل بر معذور دانستن فاعل است در حالی که تصدیقی که در خبر واحد مورد نظر است تصدیق به حسب واقع است بنابراین نمی توان به روایت اسماعیل در ما نحن فیه استناد نمود.

توجه این مطلب منحصر به آیه اذن یا روایت اسماعیل نیست بلکه در روایات دیگر نیز مثل روایت قسامه همین تفسیر حمل بر تصدیق بحسب اعتقاد معذور بودن و یا تصدیق صوری و ظاهری مطرح و مورد قبول است .

اگر کسی جواب ما را در روایت اسماعیل نپذیرفت و بر واقعی بودن تصدیق در آن تأکید نمود استدلال به این حدیث بر حجیت خبر واحد از استدلال به آیات خارج و داخل در استدلال به سنت خواهد بود و خواهد آمد که با خبر واحد نمی توان حجیت خبر واحد را ثابت نمود.

جمع بندی استدلال به آیات بر حجیت خبر واحد ما شیخ انصاری استدلال به آیات بر حجیت خبر واحد را نپذیرفتیم و تمامی استدلال ها را چه به آیه نبا چه به آیات دیگر رد نمودیم ولی اگر کسی استدلال به این آیات را بپذیرد به حجیت چه خبری باید قائل شود بسیاری از این آیات مطلق بودند و در آنها قیودی همانند عدالت دیده نمی شود ولی در مفهوم آیه نبا قید عادل بودن راوی شرط شده بود و در منطوق آن نیز اطمینان به صدور بیان شده بنابراین این اطلاق با این دو قید تقیید می خورد. و در نتیجه کسی که استدلال به آیات را قبول دارد باید قائل به حجیت خبر عادل اطمینان آور بشود اگر کسی مفهوم آیه نبا را نپذیرفت ولی سایر آیات را پذیرفت باید به حجیت خبر موثوق الصدور که منصرف از آیات می باشد قائل شود چه راوی عادل باشد و چه نباشد.

استدلال به سنت

توجه روایات وارده در این بحث تک تک خبر واحدند لذا هیچ کدام به تنهایی برای اثبات خبر واحد کارآیی ندارند ولی مجموع آنها دارای تواتر اجمالی است لذا برای اثبات حجیت باید به قدر متیقن آنها اکتفاء کنیم . روایات مورد استدلال چند طایفه اند.

طایفه اول روایات وارده در بحث تعارض و تراجیح

یکی از شروط تعارض قطعی نبودن هیچ یک از دو خبر است لذا وقتی که این اخبار از مرجحات سخن می گویند معلوم می شود که دو خبر متعارض هیچ کدام قطعی نبوده است .

(تعارض بین دو قطعی لا یوجد و بین قطعی و ظنی دلیل قطعی مقدم می شود و دلیل ظنی تأویل برده می شود اگر لایمکن تأویله طرحه)

و بعد در صورت نبود مرجحات از تخییر سخن می گویند و تخییر بین دو لا حجت یا حجت و لا حجت معقول نیست علاوه که یکی از شروط باب تعارض آن است که هر دو خبر فی حد نفسه حجت باشند. با توجه به تواتر اجمالی روایات تعادل و تراجیح حجیت خبر واحد ظنی صدور فی الجملة اثبات می شود ولی این جهت مبهم هستند . تنها در دو روایت حارث بن مغیره و حسن بن ابی جهم از معیار

وثاقت راوی سخن گفته شده که دو روایت تواتر اجمالی نمی آورد و شیخ معتقد است وثاقت در این دو طریقی برای اطمینان بصدور لحاظ شده است. طایفه دوم: روایاتی که مخاطب را به یکی از اصحاب ائمه ع ارجاع می دهد این روایات نیز مجموعاً تواتر اجمالی دارند و در تعداد قابل توجهی از آنها وثاقت و مأمون بودن فرد معیار و علت مراجعه به آن فرد دانسته شده لذا با تنقیح مناط می توان به این نتیجه رسید که اگر راوی ثقه و مأمون باشد خبر او حجت است. توجه از سید بن طاووس موثق در مورد روایاتی بکار می رود که راوی آن غیر امامی است ولی در نقل روایت امانت دار است . مثل سکونی عمار سبابی و ... ولی قبل از آن دوره ثقه به معنای معتمد از جمیع جهات چه از حیث صدق و چه از حیث ضبط بکار می رفته که اخص از عادل مصطلح امروزی است . طایفه سوم: روایاتی که مخاطبین را به صورت عام به ثقات و علماء ارجاع می دهد این ارجاع نسبت به مخاطبین که از عوام باشد به معنای تقلید و اخذ فتوی خواهد بود و نسبت به مخاطبین که خودشان مجتهد بوده اند به معنای اخذ روایت و خبر خواهند بود لذا اطلاق این ارجاعات مدعای ما را ثابت می کند آیا نمی توان گفت که توقیع امام زمان عج به اسحاق بن یعقوب مربوط به تقلید و فتوی است نه خبر واحد یعنی در حوادثی که بر ایشان پیش می آید به مجتهد مورد اعتماد مراجعه کنید و روایت را شامل نمی شود؟ با توجه به این که اسحاق بن یعقوب خودش مجتهد بود اگر منظور امام عج فتوی بود مورد خودش را شامل نمی شود .

اشکال دوم: آیا نمی توان گفت در این توقیع منظور آن است که آنچه را که نمی دانید از راویان بپرسید تا علم حاصل کنید سپس به مقتضای علم عمل نمایید لذا دلالتی بر حجیت خبر واحد ظن آور نخواهد داشت؟ بر فرض که صدر این روایت با مدعای مستشکل هماهنگ باشد مسلماً ذیل آن این مدعا را رد می کند زیرا اگر منظور رجوع برای تحصیل علم و عمل بر طبق علم بود تعلیل به حجت دانستن راویان معنا نداشت زمانی تعلیل به حجت راویان معنا دارد که منظور خبر واحد ظن آور باشد .

درباره حدیث طولانی تفسیر امام حسن عسکری ع از نظر سند شیخ انصاری جزء اقلیتی است که تفسیر منسوب به امام حسن عسکری را معتبر می دانند به علاوه که در این روایت قرائنی وجود دارد که تصدیق خبر را تقویت می کند مثل بیان دقیقی که در اقسام فقهاء مطرح کرده است . از نظر دلالت در صورتی این حدیث نقل روایت را شامل می شود که تقلید در آن به معنای لغوی مطلق تبعیت کردن باشد نه تقلید اصطلاحی که البته با توجه به زمان امام حسن عسکری ع غالباً این مطلب را نپذیرفته اند .

از نظر مدلول در فرض تمامیت سند و دلالت تعابیر به کار رفته معنای بالاتر از عدالت را می‌رسانند ولی شیخ انصاری معتقد است که از مضمون روایت لزوم اطمینان به صدور به دست می‌آید یعنی چون برای یهودیها اطمینان به صدور کلمات از پیامبرانشان را به واسطه علمائشان حاصل نبود بلکه به عکس آن اطمینان داشتند نباید به نقل آنها اعتماد می‌کردند شیعیان نیز اگر اطمینان به صدور کلمات از اهل بیت ع را به واسطه راویان دارند می‌توانند اعتماد کنند و الا فلا حسین بن روح نویختی حکم کتاب شلمغانی را ملحق به حکم کتاب بنو فضال نمود در حالی که روایت در خصوص کتب بنو فضال بوده اگر خبر واحدی که مخبر آن را در حال وثاقت از آن خبر داده معتبر نبود کار حسین بن روح قیاس بود که از نظر شیعه اجماعاً باطل است و مسلماً نایب خاص امام زمان نیز شیعیان را با قیاس باطل رهبری نمی‌کند بنابراین معلوم می‌شود که مناطی را حسین بن روح می‌فهمیده که هم در بنو فضال بوده و هم در شلمغانی جاری بوده است و آن مناط صرفاً چیزی غیر از اعتبار خبر واحدی که مخبر آن در حال وثاقت آن خبر را ارائه کرده نمی‌باشد.

روایات متعدد نشان می‌دهد که جاعلین زیادی در میان راویان حدیث بودند که اگر خبر واحدی در هیچ موردی معتبر نبود کسی این روایات مجعوله را نیز قبول نمی‌کرد لذا انگیزه‌ای برای جعل روایات متعدد پدید نمی‌آمد و جاعلین این قدر زیاد نمی‌شدند پس معلوم می‌شود که شیعیان و مسلمین به برخی اخبار آحاد عمل می‌کرده‌اند لذا جاعلین با جعل برخی اخبار آحاد سعی می‌کرده‌اند که آنها را به جای روایت واقعی به مسلمین بقبولانند. از این روایات چه معیاری برای حجیت خبر واحد استفاده می‌شود پاسخ با توجه به این که تک تک این اخبار خبر واحد بودند و استناد به آنها برای حجیت به خبر واحد دوری بود می‌بایست تواتر اجمالی آنها را در نظر گرفته و به قدر متیقین آنها استناد نماییم قدر متیقن از این اخبار روایاتی است که هم راویان آن ثقة باشند و هم اطمینان به آنها داشته باشیم که در روایات احمد بن اسحاق به این دو ویژگی تصریح شده بود.

از روایات می‌توان به اشتراط امامی بودن راوی و عدم جواز قبول راوی غیر امامی می‌رسید؟

خیر زیرا اولاً در روایت عده امام ع از ما خواسته بود که اگر روایتی از شیعه پیدا نکردیم به روایاتی که عامه از علی ع نقل کرده‌اند استناد کنیم. ثانیاً: در روایت حسین بن روح آمده بود که روایات بنی فضال را اخذ کنیم در حالی که بنی فضال امامی نبودند.

ان قلت در تعدادی از این روایات آمده بود لاتأخذن معالم دینک من غیر شیعتنا پس چگونه امکان دارد که راوی غیر شیعتنا خبرش معتبر باشد .
قلت : با توجه به این که در برخی دیگر از روایات تصریح به پذیرش روایت غیر امامی شده بود باید بین این روایات متعارض جمع کرد.
1- این روایات مربوط به فتوی هستند و یکی از شرایط مفتی امامی بودن است .
2- برفرض که این روایات مربوط به روایت با باشند نه فتوی حمل بر غیر امامی می گردند که ثقه نیست بقرینه تعلیل مطرح شده در مرفوعه امام موسی کاظم

اجماع

تقریب اول :

الف: اجماع حاصل از تتبع آراء علماء تا قبل از دوره شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی زمانی که فتاوی علماء را بررسی می کنیم می بینیم همه آنها به خبر واحد ظن آور فی الجملة استناد می کنند و این استناد ما آنقدر زیاد است که برای انسان اجماع محصل حاصل می شود که یا نظر معصوم ع قطعاً همین بوده و یا دلیل معتبر در این مورد وجود داشته .
ان قلت چگونه ادعای اجماع می کنید در حالی که سید مرتضی و من تبعه منکر حجیت خبر واحد ظن آور بوده اند : قلت : سه جواب
1- مخالفت معلوم النسب معتبر نیست .
2- ما ادله ای که این شبهه را در ذهن سید و من تبعه پدید آورده را می دانیم و آنها را قبول نداریم مدرک مخالفین معلوم است .
3- ملاک در اجماع حصول اطمینان به نظر معصوم یا دلیل معتبر عندنا است و این ملاک با وجود مخالفت این افراد نیز حاصل می شود .
ب: تقریب حاصل از اجماعات منقول تعداد اجماع های منقول به حجیت خبر واحد ظن آور آنقدر زیاد است که انسان اطمینان به وجود دلیل معتبری که لو وصل الینا لافتینا به پیدا می کند اگر کسی از چنین اجماعاتی به اطمینان نرسد در هیچ مسأله استنباطی دیگری نیز به اطمینان نخواهد رسید .
ان قلت : که سید مرتضی نیز ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد غیر علمی نموده است . فیتعارضان ؟ قلت : به نظر ما بین اجماع سید مرتضی و شیخ طوسی در واقع منافاتی نبوده لذا در همان عصر خودشان فقهای که بوده اند تعارضی نمی دیدند چرا که علم در عبارت سید مرتضی به معنای علم عرفی اطمینان به کار رفته و در عبارت شیخ طوسی حجیت خبر غیر یقینی را فی الجملة اثبات می کرده لذا حجیت خبر واحد اطمینان آور مورد قبول هر دو بوده است .

راه حل فاضل قزوینی خبر واحد در عبارات قدمات به سه معنا به کار می رود :
الف: به معنای شاذ که هیچ کس چنین خبری را حجت نمی داند .
ب: به معنای غیر ثقه این معناست که بین سید مرتضی و دیگران نزاع شده
است و ادعای اجماع سید در این معنا است .
ج: به معنای غیر تواتر همه چنین خبری را فی الجمله قبول دارند .
تقریر دوم از اجماع :

همه علماء حتی سید مرتضی و من تبعه عمل به خبر واحد ظن آور را در زمانه
ای که ما در آن زیست می کنیم قبول دارند چرا که در کلام سید مرتضی اشکال
و جوابی است که نشان می دهد که سید مرتضی معتقد است چون در اکثر
مسائل می توان با انضمام قرائن به علم دست یافت و در تعداد کم باقیمانده
می توان برائت جاری نمود و مکلف را آزاد گذاشت نیازی به رجوع به خبر واحد
ظن آور نخواهد بود لذا در زمان ما که در اکثر مسائل نمی توان به علم دست
یافت و باید به علمی ظن معتبر اکتفا نمود حتی سید مرتضی نیز اعتبار خبر
واحد ظن آور را فی الجمله خواهد پذیرفت.
تقریر سوم :

سیره عملی مسلمین بر آن است که در مسائل مختلف زندگیشان و امور
شرعی به خبر واحد ظن آور اعتماد می کنند مثلا زنان غالبا مسائل خودشان را
به واسطه شوهر انشان از عالم دینی می پرسند و بدان اعتماد می کنند
همینطور به خبر واحد در فتوی مفتی در بیع و وکیل یا نایب در اجراء عقد نکاح از
سوی وکیل یا نایب در اجرای عقد طلاق در اخبار به موت زوج یا زوجه و ... به
خبر واحد ثقه اعتماد می کنند با این که علم بدان ندارند البته بعید نیست
بگوئیم خبر واحد اطمینانی حجت است سید مرتضی متوجه به این استدلال
بوده و بدان پاسخ داده که در تمامی این موارد دلیل خاصی وجود دارد لذا
منکرین خبر واحد نیز در این موارد به خبر ثقه با شرایط موجود در آن برخی موارد
4 راوی و یا 2 راوی و ... اعتماد می کنند آنها حجیت خبر واحد ظن آور را به
صورت کلی که روایات وارده از اهل بیت ع در احکام را شامل شود منکرند .
تقریب سوم اجماع:

نقد سید اگر مستدل با این تقریب بخواهد سخن امثال ابن قبه را که تعبد به
خبر واحد را محال عقلی می دانند ابطال نماید استدلالش صحیح است چرا که
وقوع این مثال ها نشان می دهد که تعبد به خبر واحد محال عقلی نیست ولی
اگر مستدل با این تقریب وجوب عمل به خبر واحد را به صورت ضابطه کلی در
تمامی واجبات و محرمات ثابت نماید و قول ما را ابطال کند سخنش صحیح
نیست چرا که در تمامی این موارد ادله خاص علم آوری همانند اجماع وجود

دارند که خبر واحد را در آن مورد حجت می کنند و ما اعتبار خبر واحد را در بعضی موارد که اجماع یا دلیل قطعی دیگری پشتوانه اوست انکار نمی کنیم ما حجت خبر واحد به صورت کلی را که روایات را هم شامل بشود منکریم .
جمع بندی شیخ :

شیخ انصاری می گوید مستدل استدلالش را به گونه ای تقریب کرد که از همان ابتداء راه ابطالش را در اختیار سید مرتضی گذارد زیرا مستدل گفت مواردی وجود دارند که اجماعاً خبر غیر متواتر حجت است واضح است که سید مرتضی پاسخ می دهد چنین مواردی از محل نزاع خارجند . مستدل باید می گفت مسلمین به برخی اخبار آحاد ظن آور در مواردی عمل می کنند که از اجماع یا دلیل یقینی دیگری بر اعتبار خبر واحد در آن مورد اطلاع ندارند .

تقریب چهارم: عقلاء به خبر ثقه در امور زندگی شان اعتماد می کنند و همینطور به خبر موثوق شارع از این رویه عقلاء منع نکرده در حالی که این رویه در مرأی و منظر معصوم ع وجود داشته و امکان ردع نیز بوده است . شارع این سیره عقلاء را بر عمل به خبر ثقه و همچنین بر عمل به خبر اطمینانی تقریب نموده است و آن را قبول داشته است . صغرای این استدلال قابل خدشه نیست چرا که اعتماد به خبر ثقه و همچنین اعتماد به خبر اطمینانی در میان عقلاء در روابط بین مولی و عبید امری واضح است لذا کسانی که خواسته اند این استدلال را رد کنند به کبرای استدلال اشکال کرده اند .
کبرای استدلال سه شرط دارد .

الف: در مرأی و منظر معصوم ع این سیره وجود داشته است .

ب: امکان ردع این سیره برای معصوم ع وجود داشته است .

ج: معصومین ع از این سیره ردع نکرده اند .

با توجه به این که شرط اول و دوم تقریب نیز در ما نحن فیه واضح است

مستشکل به سراغ ابطال شرط سوم رفته اند .

ان قلت امکان دارد که ادله ناهیه از ظن کتاب و سنت و اجماع و عقل رادع همین سیره عقلاء بر عمل بر عمل به خبر واحد ثقه یا خبر دارای ظن اطمینانی محسوب شوند .

قلت: ظهور امری عرفی و عقلائی است اگر عقلاء از این ادله منع از خبر واحد ثقه یا اطمینانی را می فهمیدند اصلاً سیره آنها بر عمل به خبر واحد ثقه یا اطمینانی سیره تمامی عقلاء نمی شد زیرا بسیاری از این عقلاء افراد متدینی هستند قبلاً گفتیم که از این ادله حرمت دو چیز فهمیده می شود .
1- حرمت تشریح .

2- حرمت طرح دلیل یا اصل معتبری که می بایست در آن مورد احراز شود .

هیچ یک از این دو وجه حرمت به نظر عرف در خبر واحد ثقه یا اطمینان آور وجود ندارد.

الخامس تقریر پنجم:

اجماع اصحاب : اصحاب معصومین ع به خبر واحد ظن آور فلجمله عمل کرده اند و معصومین ع نیز آنها را ردع نکرده اند پس معلوم می شود خبر واحد ظن آور حجت بوده است .

نقد : منظور شما از اصحاب چه کسانی هستند .

1-اگر منظور شما امثال ابوذر و سلمان و ... هستند که تابع و پیرو محض معصومین بوده اند اجماع چنین افرادی بر خبر واحد برای ما معلوم نیست صغرای این معلوم نیست .

2-اگر منظور شما مطلق من صحب المعصوم ع است اتفاق چنین افرادی لزوما کاشف از رضایت معصوم یا دلیل معتبر نخواهد بود چرا که چه بسا چون معصوم می دیده که نهی آنها سودی ندارد و لغو است آنها را ردع نکرده باشد . دفاع طرفداران علامه از تقریر پنجم : شما استدلال باجماع را اینگونه ردع کردید که شرایط تقیه امکان ردع را از معصوم علیه السلام را می گرفته لذا عمل تعدادی از اصحاب به خبر واحد کاشف از رضایت معصوم ع نیست ما می گوئیم شرایط تقیه در خبر واحد که سخت تر از شرایط تقیه در خلافت و ولایت نبوده در حالی که در همان خلافت و ولایت نیز ائمه ع رفتار غلط بسیاری از اصحاب را در محافل و مجالس متناسب مورد ردع قرار می دادند اگر معصومین ع عمل به خبر واحد را قبول نداشتند می توانستند در مجالس و محافل متناسب ردع کنند اکنون که ردع نکرده اند معلوم می شود آن را قبول داشته اند .
تقریر ششم از اجماع :

در طول تاریخ شیعه تمامی فقهاء حتی سید مرتضی و من تبعه به کتب احادیث رجوع می کردند و واضح است که احادیث موجود در این کتب همگی خبر متواتر نیست بلکه غالب آنها خبر واحد است .

نقد اولاً اگر فقهاء و شیعه به تمامی این اخبار عمل می کردند حجیت خبر واحد ثابت می شد در حالی که بالوجدان می دانیم که اینگونه نیست و کم نیست روایاتی که فقهاء بزرگی عمل به آنها را ردع کرده اند و یا در آنها اختلاف کرده اند آنچه که هست رجوع تمامی فقهاء شیعه به کتب روایی است که قدر متیقن آن عمل تمامی فقهای شیعه به تعداد نادری از اخبار است که این تعداد نادر مشکل خبر واحد را حل نمی کند ثانیاً زمانی می توان به دلیل لبی همانند سیره و اجماع عمل کرد که وجه آن عمل را بدانیم و بدانیم که آن وجه بر ما نیز تطبیق می کند مثل سیره عقلاء بر عمل به خبر ثقه یا موثق الصدور اطمینانی

ولی وجه عمل فقهاء به روایات موجود در کتب روائی اجماعی نیست لذا نمی توانیم آن را بر خودمان منطبق بدانیم .

دلیل عقل : ادله عقلی مطرح شده بر حجیت خبر واحد دلالت بر حجیت خبر واحد ظن آور فی الجملة می نماید و دلالت بر حجیت ظن مطلقا یا فی الجملة می نماید و چون یکی از ظنون خبر واحد است آن را شامل می شود دلیل اول از ادله سه گانه عقلی بر حجیت خبر واحد ظن آور فی الجملة ما علم اجمالی به وجود اخبار صادر از معصومین ع در این کتب احادیث داریم چرا که تردیدی نداریم که معصومین ع احادیثی بیان می کردند و روایت آنها را ثبت می کردند و در کتب نگاشته و برای آیندگان مهیا می کردند محدثین برجسته در ثبت و نقل حدیث دقت فراوانی داشته اند مثلا احادیث را مستقیما از روی نوشته نقل نمی کردند بلکه آن نسخه در دستشان را برای نویسنده آن کتاب یا کسی که از نویسنده اجازه داشت نسخه مقابله می کردند و محدثین برجسته تا متنی را نسخه مقابله نمی کردند و احادیث آن را نقل نمی کردند کسی بدون نسخه مقابله حدیثی را نقل می کرد اهل وجاده می خواندند و اهل وجاده بودن را علامت ضعف می شمردند و یا حدیث را از کسی نقل می کردند که هم خودشان و هم مروی عنه از نظر جسمی و حافظه در وضعیت مناسبی باشد لذا اگر صغیر السن بود یا آن قدر پیر بود که دچار اختلال حافظه بود به محفوظات می اعتناء نمی کردند هر چند در وثاقت وی تردید نداشته بسیاری از محدثین به ویژه قمیین در اعتماد کردن به راوی دقتهای وسواس گونه ای داشتند و با کمترین احتمال عقلائی او را کنار می گذاشتند همچنین در دوران امام رضا ع به بعد نهضت پالایش احادیث آغاز گردید که بسیاری از کتب روائی مورد بررسی مجدد قرار گرفته و بسیاری از احادیث که جعلی بودند از این کتب حذف شدند سه انگیزه مهم در محدثین

1-توجه به اهمیت احادیث در معرفت دینی .

2-انگیزه طبیعی هر نویسنده ای در کتابش .

3-وجود جاعلین حدیث و احادیث مجعول سندا یا متنا و سندا.

دلیل عقلی بر حجیت خبر واحد که از سه مقدمه تشکیل شده است .

1-ما علم اجمالی داریم که اکثر اخبار موجود در کتب حدیثی از معصومین ع صادر شده است این علم اجمالی با توجه به شدت اهتمام محدثین در تتبع در احادیث بدست می آمد علل اهتمام محدثین به کثرت تتبع در انتخاب احادیث این سه مورد بوده است :

الف: توجه به اهمیت حدیث در منابع دین بخصوص فروع دین .

ب: انگیزه طبیعی هر نویسنده ای حتی نویسندگان کتب تاریخی و قصه ها نیز ترجیح می دهند که بر سخن مستند و معتبر تکیه کنند .
د: وجود کذابین و مسأله جعل حدیث که در روایات متعدد به آن اشاره شده است .

ان قلت: همان طور که ما علم اجمالی به وجود احادیث صادر شده در کتب حدیث برای ما موجود است علم اجمالی به وجود احادیث مجعوله نیز در کتب حدیثی برای ما موجود است فلا ترجیح لاحد بالاخر
اکنون علم اجمالی به وجود احادیث موجود برای ما محقق نیست زیرا از دوران امام رضا ع به بعد در نهضت پالایش حدیث بسیاری از منابع حدیثی بازبینی شده اند ثانیاً اگر کسی همانند برخی اخباریین ادعای قطع به صدور تمامی روایات موجود در کتب حدیثی را بنامید این اشکال بر او وارد است ولی ما نه ادعای قطع و نه ادعای ظن به صدور تمامی این احادیث مطرح نکردیم بلکه ادعای علم اجمالی به صدور بسیاری از این احادیث نمودیم که با علم اجمالی به عدم صدور برخی دیگر منافاتی ندارد . توجه مسلماً تمامی روایات صادره از معصومین ع مطابق با اصل نبوده اند تا کسی گمان کند که بدون مراجعه به روایات و یا با تکیه بر اصول به همان مضامین دست خواهد یافت .
مقدمه دوم : امکان دست یابی به علم تفصیلی به تمامی احادیث صادره از معصومین ع برای ما وجود ندارد .

مقدمه سوم : اگر بنا باشد احتیاط نمائیم و به تمامی روایات عمل کنیم دچار عسر و حرج می شویم و اساساً با توجه به تعارض موجود میان روایات عمل به تمامی آنها ممکن نیست نتیجه دلیل اول باید به اخباری عمل کنیم که ظن به صدور آنها داریم.

دلیل اول از دلایل عقلی بر حجیت خبر واحد از سه مقدمه تشکیل می شود که نتیجه آن از نظر مستدل حجیت خبر واحد مظنون الصدور بود .

البته برخی از این استدلال حجیت هر خبر واحدی را که معارض ندارد استفاده کرده اند و در موارد تعارض گفته اند به خبر مظنون عمل می کنیم .

نقد اول : در این بحث به دنبال دست یابی به دلیلی بر حجیت خصوص خبر واحد ظن آور به صورت ظن خاص هستیم در حالی که این دلیل همان دلیل انسداد کبیر است که حجیت ظن مطلق را ثابت می کند نه ظن خاص به خصوص خبر واحد را . توضیح در مقدمه اول آمده علم اجمالی داریم به صدور اخبار زیادی از معصومین ع با توجه به این که روایات برای ما موضوعیت ندارد و طریقی برای کشف احکام واقعی هستند که غالباً از روایات و گاهی از کتاب یا عقل استفاده می شود بنابراین این مقدمه به مقدمه اول دلیل انسداد علم اجمالی به وجود

احکام متعدد در شریعت باز می گردد همچنین مقدمه دوم عدم امکان تحصیل علم تفصیلی و مقدمه سوم ابطال وجوب احتیاط لتعسره او تعذره او للزوم الحرج نیز همان مقدمه دو و سوم دلیل انسداد بر می گردند .
نقد دوم این دلیل مدعای آنها را اثبات نمی کند مدعای آنها حجیت خبر مظنون الصدور است ولی این دلیل حجیت خبر واحدی را اثبات می کند که ظن به مطابقت مضمون آن با حکم ا... واقعی داشته باشیم .
زیرا همان طور که در نقد قبلی گفتیم روایات برای ما موضوعیت ندارند بلکه می خواهیم که با مظنون آنها به حکم ا... الواقعی دست یابیم لذا استدلال آنها اعتبار اخباری را ثابت می کند که ظن به مطابقت مضمون آنها با حکم ا... واقعی داشته باشد .

نقد سوم : بر فرض که هیچ یک از دو نقد وارد نباشد همچنان بر بطلان این استدلال اسرار می کنیم زیرا این استدلال اخص از مدعا خواهد بود مدعای آنها حجیت هر خبر واحد مظنون الصدور است ولی دلیل آنها تنها حجیت خبری را اثبات می کند که مستلزم تکلیف مثل وجوب و حرمت باشد و روایاتی را که نافی تکلیف هستند و در موارد اباحه یا استحباب یا کراهت وارد شده اند را شامل نمی شود .

دلیل دوم عقلی بر حجیت خبر واحد از فاضل تونی :
مدعای فاضل تونی: خبر واحدی که دارای چند شرط باشد یک در کتب معتمد شیعه ذکر شده باشد دو جمعی از اصحاب بدان عمل کرده باشند و سه ردی و قرینه ای بر تضعیف آن وارد نشده باشد به دلیل عقلی حجت است .
دلیل فاضل تونی : مقدمه اول ما به وجود تکالیف دارای اجزاء و شروط و موانع و بقاء آنها تا زمان خودمان یقین داریم . مقدمه دوم : آنچه که اجزاء شرایط و موانع این تکالیف را برای ما بیان می نماید غالباً خبر ظن آور است .
مقدمه سوم : اگر به خبر واحد عمل نکنیم و موانع و شرایط مطرح شده در آنها را رعایت نکنیم عرفاً بر آنچه که انجام می دهیم عنوان مطرح شده در حج و نماز و روزه صدق عرفی نخواهد کرد.

نقد

1- دلیل شما دلالت بر اخباری دارد که بیان کنند اجزاء و شرایط هستند ولی این اخبار منحصر در آن طایفه ای نیستند که سه شرط مورد نظر شما را داشته باشد بلکه اطراف علم اجمالی ما اخبار فراوانی را شامل می شود که اجزاء و شرایط را بیان می کند اعم از طایفه واجد این شرایط و طوایف دیگر از اخبار .
الا ان یقال : مطرح کردن این طایفه از اخبار از باب اخذ به قدر متیقن بوده است که قدر متیقن را روایات جامع این شروط دانسته است .

ثانیا؛ دلیل شمل برفرض تمامیت اخص از مدعا است دلیل شما صرفا در اخبار مربوط به اجزاء و شرایط مطرح می شود در حالی که مدعای شما اعم از این اخبار است .

دلیل سوم از شیخ محمد تقی اصفهانی در هدایت المسترشدين .
مقدمه اول : یقین داریم که هر مسلمانی باید به کتاب و سنت عمل نماید و این تکالیف همچنان باقی است این یقین از اجماع روایات متواتر و آیات قرآن قابل استفاده است .

مقدمه دوم : آنچه که از سنت که ما می توانیم صدور آن را از اهل بیت ع به صورت علم تفصیلی پیدا کنیم بسیار نادر است و در معظم روایات نمی توانیم به این علم تفصیلی دست پیدا کنیم و همینطور مواردی که می توانیم اطمینان پیدا کنیم نیز اندک است را علم و علمی مسدود است .
مقدمه سوم: احتیاط کردن در تمامی روایات مستلزم عسر و حرج خواهد بود لذا قطعا واجب نیست .

نتیجه باید به هر خبر مظنون الصدور عمل کنیم .
نقد : این استدلال عبارت دیگر از دلیل انسداد است که در خصوص اخبار مطرح شده انسداد صغیر در نتیجه صرفا حجیت خبر ار از باب ظن مطلق به مطابقت مضمون آن با واقع ثابت می کند در دلیل انسداد و تقریب آن که یکی ظن مطلق را مطلقا ثابت می کند انسداد حکومتی و دیگری فی الجملة انسداد کشفی به هر صورت ما به دنبال حجیت خبر واحد بصورت ظن خاص بودیم نه ظن مطلق . علاوه که این دلیل اعتبار ظن به مطابقت مضمون خبر با واقع را در صورت عدم تمکن از علم و علمی ثابت می کند نه ظن به صدور خبر را .
جمع بندی نهائی : ادله عقلی نیز به نظر ما ناتمام بودند و اگر هم بتوان از دلیل عقلی چیزی استفاده کرد تنها اعتبار خبر اطمینانی قابل اثبات است قبلا شیخ بدان اعتماد می کرده با تقریبی مشابه دلیل اول و اعتبار خبر اطمینانی نیز با تقریب اول اجماع و سیره عقلاء از تقریب چهارم اثبات گردید.
اطمینان نوعی به صدور که از راه هایی حاصل می شود .
1- وثاقت راویان 2-عمل فقهای بزرگی به آن حدیث 3-کثرت آن راویان که هر چند به حد تواتر نرسد 4- قرائن خاصه.

برائت