

**دلیل شرعی غیر لفظی**: عبارت است از هر آنچه از معصوم صادر می شود و از جنس کلام نیست و بر حکمی شرعی دلالت می کند. دلیل شرعی غیر لفظی به دو نحو متصور است: 1. فعل معصوم 2- سکوت معصوم نسبت به فعلی که در محضرش اتفاق افتاده یا کلامی که شنیده است: از این نحو دوم به تقریر معصوم تعبیر می کنند. دلالت های فعل معصوم: در حلقه دوم خواندید که دو حالت برای فعل و ترک معصوم وجود دارد:

1. فعل یا ترک معصوم مقترن است به قرینه ای حالیه یا مقامیه که قبل یا بعد از آن آمده و مدلول فعل را برای ما مشخص می کند مثلاً فعل را مختص به معصوم می کند مانند تعدد زوجات بیش از چهارتا یا وجوب تهجد در شب یا قرینه است بر اینکه فعل، جنبه آموزشی و ارشادی دارد؛ مانند «خذو مناسککم عنی»، یعنی واجب است بر طبق آن عمل شود.

2. فعل یا ترک مجرد از قرینه است در این صورت باید به قدر متیقنش أخذ کنیم. اگر فعلی صادر شد چه دلالتی دارد؟ فعل دال بر عدم حرمت ترک دال بر عدم وجوب و در امر عبادی دلالت بر مطلوبیت می کند

و اگر ترک شد چی؟ عدم وجوب. اگر فعل یا ترک بصورت عبادی آورده شود دلالت بر مطلوبیتش می کند.

فرق حکم شرعی مکشوف از فعل با حکم شرعی حاصل از قول حکمی که از فعل فهمیده می شود مختص به همان حالت و شرایطی است که فعل در آن واقع شده است فرق ندارد ترک فعل دلالت بر عدم وجوب دارد حکمی که از فعل فهمیده می شود مختص به همان حالت و شرایطی است که فعل در آن واقع شده است و تعمیم و اطلاق گیری از آن صحیح نیست زیرا اطلاق و عموم از شئون لفظ است نه فعل لذا اگر احتمال دادیم برخی شرایط در حکم دخیل هستند، تعدی از آنها صحیح نیست و فقط در شرایط مشابهه به آن حکم اکتفا می کنیم. چون قنیم اطلاق از شئون لفظ است اطلاق ندارد من اگر بیع انجام دادم با صیغه عربی فقط دلالت می کند بیع با صیغه عربی جایز است از آن نمی توانیم بفهمیم فارسی هم درسته از آن نمی توانیم بفهمیم فارسی هم درسته اگر گفتیم احل الله البیع شامل هر بیعی می شود چه عربی باشد و چه فارسی

**دلالت های تقریر**: سکوت معصوم نسبت به گفتار یا فعلی، با توجه به یکی از نکات سه گانه زیر دلالت بر امضاء آن می کند:

1. نقض غرض اگر فعل یا گفتار، موافق غرض معصوم نباشد، سکوتش قبیح است زیرا با سکوت خود غرض خود را نقض کرده است.

2. امر به معروف و نهی از منکر معصوم از آن جهت که مانند دیگران مکلف است باید امر به معروف و نهی از منکر کند لذا سکوتش در مقابل منکر حرام است اگر سکوت کرد دلالت (طبق این نکته باید شرایط امر به معروف و نهی از منکر وجود داشته باشد)

3- اساس استظهاری یعنی حال معصوم این است که مسئول عام هدایت مردم است ظاهر حال معصوم این است که وظیفه اصلاح انحرافها و مراقبت از جامعه اسلامی را دارد لذا اگر فعل یا ترک با این وظیفه معصوم ناهماهنگ باشد، سکوت روا نیست. و اگر سکوت کرد کشف می کند یا فعل یا ترک مشروع است. مثلاً اگر راوی سنی باشد احتمال تقیه می دهی خیلی وقتاً از خارج می فهمیم اگر در کلام باشد که دیگر تقیه نیست مثلاً امام در مجلس مأمون چنین کاری را انجام داده اصل عدم تقیه است

**دلیل لبی چیست؟** به اجماع و دلیل عقل می گن ادله غیر لبی. به اجماع و دلیل عقل، لبی می گن. اجماع و دلیل عقل و تقریر هم غیر لفظی هستند.

در تطبیق این امضاء بر این سیره اشکالاتی شده: این سیره دو مقام داشت یکی در اغراض شخصییه یکی در اغراض تشریحیه موقعیتی که معصوم با آن مواجه می شود و در برابرش سکوت می کند، از دو حال خارج نیست:

1. فردی: یعنی شخص یا اشخاصی فعل مشخصی را مرتکب می شوند، و معصوم سکوت می کند این سکوت دلالت می کند بر اینکه این فعل در همان شرایط خاص برای دیگران ثابت است.

2. عمومی: معصوم در مقابل يك فعلی که همگان انجام می دهند سکوت می کند از آن به بناء و سیره عقلاء تعبیر می شود، لذا اگر معصوم در مقابل این سیره سکوت کرد امضای سیره به شمار می رود. از این رو این سیره به ضمیمه سکوت و عدم ردع شارع کشف از حکم شرعی می کند

سیره عقلائییه به دو قسم تقسیم می شود:

اول: به لحاظ احکام واقعی: عقلاء بنایی دارند که سزاوار است شارع هم در عالم واقع حکمی مطابق با آن داشته باشد گاهی این بناء به لحاظ حکم واقعی تکلیفی است مانند سیره آنها بر جواز تصرف در مال دیگری به مجرد رضایت قلبی او و گاهی به لحاظ حکم واقعی وضعی است، مانند سیره آنها بر يك حکم معاملی مثل سببیت حیات برای ملکیت (هرکس از منابع مشترك مثل ماهی در دریا یا هیزم در جنگل و... چیزی را حیات کند مالک می شود).

دوم: به لحاظ احکام ظاهری: مراد مواردی است که عقلاء هنگام شك در حکم واقعی به ظن اکتفاء کرده اند مثل سیره آنها بر رجوع به قول لغوی هنگام شك در معنای کلمه در حالیکه قول لغوی افاده ظن می کند نه علم یا سیره هر عبد و مأموری برای فهم امر مولایش هنگام شك، بر رجوع به خبر ثقه است. از نوع اول سیره، برای استدلال بر احکام واقعی استفاده می شود مانند حکم شارع به اباحه تصرف در مال دیگران به مجرد رضایت قلبی او، و سببیت حیات برای ملکیت و...

تقریب به استدلال هم همانگونه است که بیان شد، یعنی اگر سیره مطابق غرض شارع نیست باید ردع کند لذا سکوت و عدم ردعش، کاشف است از مطابقت سیره با غرضش. اگر سیره مطابق غرض شارع نیست باید ردع کند لذا سکوت و عدم ردعش، کاشف است از مطابقت سیره با غرضش. اما نوع دوم از سیره، عادتاً برای استدلال بر احکام شرعی ظاهری استفاده می شود: مثل حکم شارع به حجیت قول لغوی و خبر ثقه.

اشکال به تطبیق امضای شارع نسبت به این سیره: نسبت به تطبیق امضای شارع بر این سیره با اشکالی مواجه هستیم: اعتماد بر امارات ظنی مانند قول لغوی و خبر ثقه دو مقام دارد:

مقام اول: گاهی اعتماد به جهت رسیدن به أغراض شخصی است مثل اینکه می خواهد کلمه‌ای را در کتابش استعمال کند و معنای آن را نمی داند؛ لذا به قول لغوی رجوع می کند تا آن کلمه را در جای مناسب خودش استعمال کند.

مقام دوم: گاهی هم عقلاء بر ظن حاصل از قول لغوی اعتماد می کنند در اغراض تشریحیه یعنی در روابط بین عبید و مولی، مثلاً اگر مولی گفته: «أكرم العالم» و عبد معنای عالم را نمی داند برای اینکه عبد مؤمنی از عقاب مولی داشته باشد برای فهم معنای عالم به قول لغوی رجوع می کند و با شهادت لغوی بر مولی احتجاج می کند مثلاً اگر لغوی گفته باشد: عالم بر کسی که عالم بوده و علمش زائل شده است هم اطلاق می شود و جواب اکرام نسبت به من زال عنه العلم منجز است ولی اگر گفته باشد اطلاق نمی شود، من زال عنه العلم را اکرام نمی کند و معذرت دارد.

سیره یعنی سیره به لحاظ احکام ظاهری، بر می گردیم. اگر مرادتان از اینکه می گوئید بنای عقلاء بر عمل به خبر واحد یا رجوع به قول لغوی است، بنای عقلاء از نوع اول است یعنی در اغراض شخصییه شان بر این ظنون تکیه می کنند ربطی به حجتی که در اصول از آن بحث می کنیم ندارد زیرا حجیت اصولی به معنای منجزیت و معذرت است که مربوط به أغراض تشریحی و روابط بین عبد و مولی است نه أغراض تکوینی و شخصی لذا سکوت مولی و عدم ردعش اثبات حجیت این سیره را نمی کند. و اگر مراد بنای عقلاء در مقام دوم یعنی أغراض تشریحی و روابط بین عبد و مولی باشد معنایش این است که عقلاء در رابطه میان عبد و مولی، قول لغوی را حجت می دانند

اشکالش چیه؟ و این مربوط بین روابط بین خود عقلاء و أغراض تشریعی آنهاست و ربطی به شارع ندارد لذا امضاء شارع نسبت به این سیره معنایش این است که و لکن ربطی به أغراض تشریعی شارع ندارد به عبارت دیگر این سیره أغراض تشریعی عقلاء را حفظ می کند و معلوم نیست که جلوی تقویت أغراض شارع را هم بگیرد به عبارت بهتر: نظام تشریعی شارع با نظام تشریعی عقلاء فرق دارد. بنابراین بین سیره عقلاء بر مالکیت کسی که حیازت می کند و سیره آنها بر حجیت قول لغوی فرق زیادی مشاهده می شود چه اینکه در اولی سلوک عقلاء با أغراض تشریعی شارع در ارتباط است و اگر شارع سببیت حیازت را باعث تقویت أغراض خود بداند باید از آن ردع کند در صورتیکه در سیره دوم، سلوک عقلاء مربوط به أغراض تشریعی موالی و عبید عرفی است و ربطی به غراض شارع ندارد لذا امضای این سیره و سکوت در برابر آن چیزی از أغراض شارع را نقض نمی کند. با همه این توضیحات دوباره یکی به شهید اشکال می کند ممکن است کسی اشکال کند که شارع هم یکی از عقلاست بلکه رئیس عقلاست چرا نگوئیم که سیره عقلاء بر حجیت قول لغوی و خبر ثقه، مربوط به شارع هم می شود؟ لذا اگر این سلوک را از عقلاء قبول ندارد باید ردع کند از اینکه ردع نکرده است کشف می ه عبارت دیگر مگر خودتان نگفتید این سیره اگر امضای بشه نزد عقلا حجت است خب شارع هم یکی از عقلاست لذا نزد او هم کنیم موافق آنهاست. ب حجت است

جواب شهید؟ در جواب شهید می فرماید: منجزیت و معذرت قول لغوی فقط از طرف خود جاعل آن است به این صورت که قول لغوی را بین خودش و عبدها و مأمورهای خودش حجت می کند و این جعل منجزیت ربطی به بقیه موالی و آمرین ندارد مثل اینکه پدری از آن جهت که بر فرزندانش ولایت دارد برای رسیدن به برخی أغراض تشریعی خود اماراتی را حجت قرار می دهد که این امارات ربطی به پدر و فرزندهای دیگر ندارد و بین آنها حجت نیست در مقام ما هم آنچه عقلاء برای رسیدن به أغراض خود حجت قرار می دهند ربطی به أغراض تشریعی شارع ندارد. جواب چیز جدیدی نبود، تأکید مطالب قبل بود حالا شهید میفرماید منوط به جاعلها است برخی موالی ی چیزی را منجز قرار می دهند برخی نه حالا اگر شما دوست دارید اسمش را بذارید نسبی تصحیح استدلال به سیره نوع دوم برای اثبات احکام شرعی شهید می فرماید بهترین راه برای اثبات حجیت سیره عقلاء به لحاظ احکام ظاهری این است که وقتی عقلاء سلوکشان بر عمل به قول لغوی و عمل به خبر ثقه است به ناچار از روی عادت در برخوردشان با شارع، از چنین رویه ای تبعیت می کنند لذا اگر شارع عمل به این رویه را مخالف أغراض خود می بیند باید آنها را ردع کند تا در روابطشان با او از چنین سلوکی تبعیت نکنند از اینکه می بینیم شارع از این سلوک نهی نکرده است می فهمیم با آن موافق است. بنابراین شرط استدلال به سیره بر حجیت اصولی این است که ضابطه کلی می دهد چیه؟ بنابراین شرط استدلال به سیره بر حجیت اصولی این است که سیره در بین عقلاء چنان مستحکم باشد که چنین ارتکازی در آنها بوجود بیاید که

شارع هم با آنها در این سیره متحد است یا لأقل چنین معرضیتی وجود داشته باشد که اتفاق پیدا کنند که شارع با آنها متحد است. این شرط در سیره عقلاء بر عمل به امارات ظنیه در مجال أغراض شخصی تکوینی شان هم وجود دارد زیرا برای منتشره بسیار اتفاق می افتد که از روی عادت در روابطشان با شارع، به امارات ظنیه عمل می کنند بنابراین در این مجال هم بر شارع لازم است در صورت تقویت اغراضش سکوت نکند. بنابراین حجیت سیره اختصاص به مقام اول یعنی أغراض تشریعی پیدا نکرد بلکه در اغراض شخصی هم می تواند حجت باشد. شهید بعد اثبات حجیت برای سیره عقلاء به لحاظ احکام ظاهری، می فرماید: توجه داشته باشید که در حجیت سیره عقلاء چه نوع اول و چه نوع دوم معاصرت سیره با عصر معصومین شرط است (تشریعی تحت تأثیر قرار بگیرد شارع باید دخالت کند یعنی اگر قبول ندارد ردع کنند) چرا شرط است؟ بلکه جهت کشف آن از امضاء شارع معتبر است لذا باید هم عصر معصوم باشد تا سکوت و تقریر معصوم امضای آن به شمار رود. لذا سیره متأخر از عصر معصومین نمی تواند حجت باشد، چون دلالت بر امضاء شارع نمی کند. اما کیفیت اثبات معاصرت سیره با عصر معصومین چگونه است؟ شهید موکول کرده به آنچه در حلقه ثانیه خوانده اید، و بطور اجمال 5 طریق وجود دارد: که خودتان مراجعه بفرمایید شهید می فرماید در همه سیره ها نیاز به شرط معاصرت نداریم یا دلیلی بر آن حکم شرعی کشف کنیم

اولی مثل چی؟ اولی مثل کشف تملک بواسط حیازت یا جواز تصرف در مال غیر مستندا به رضایت قلبی او و دومی مثل کشف از حجیت خبر ثقه شهید می فرماید مراد از وسائل اثبات دلیل شرعی، این نوع سیره است یعنی سیره ای که نیاز به معاصرت با معصوم دارد در مقابل این سیره، عقلاء سیره دیگری هم دارند که کشف از دلیل شرعی نمی کند بلکه کشف از صغرای يك حکم شرعی کلی می کند که قبلا این حکم بواسطه دلیل دیگری ثابت شده است مثلا در آیه

شریفه « فَمَسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ » گفته نفقه زن باید به اندازه معروف باشد سیره عقلاء معروف را برای ما مشخص می کند که چیست؟ بسیاری از بناهای عقلاء از این نوع است، یعنی برای محقق کردن موضوع یا مصداق سیره است مخصوصاً بناهایی که در عقود و معاملات دارند بطوری که این بناها قصد متعاملین را برای ما روشن می کنند و مرتکبات آنان را برای ما تحلیل می کنند بطوریکه می فهمیم برخی چیزها با اینکه در عقد ذکر نمی شود ولی از شروط ضمنیه عقد است

مثل چه شرطی؟ لذا اگر معامله ای غبنی بود برای مغبون بواسطه این شرط ارتكازي خیار غبن ثابت می شود. این نوع از سیره که محقق صغرای حکم شرعی است نیاز به معاصرت عصر معصوم ندارد، زیرا قرار نیست کشف از حکم شرعی یا دلیل بر حکم شرعی کند بلکه با وجود آمدنش صغرای حکم شرعی محقق می شود که با تمسک به اطلاق دلیل شرعی حکم را بر این صغری تطبیق می کنیم. مانند همین سیره بر شرط عدم غبن که صغرای «المؤمنون عند شروطهم» را محقق می کند.

فرههایی دیگری هم بین این دو نوع سیره وجود دارد مثلاً نتیجه ای که در سیره اول کشف می شود که حکم شرعی یا دلیل بر حکم بود، برای همه ملزم است حتی کسانی چنین سیره ای بین شان وجود ندارد مثلاً حیات در نزدشان سبب ملکیت نیست ولی چون سیره بر آن قائم شده است باید تبعیت کنند اما در سیره ای که محقق صغراست، تبعیت فقط برای کسانی لازم است که این سیره در نزدشان حاصل است، یعنی اگر در عرف فلان کشور سیره بر شرط عدم غبن نباشد، در نزد آنان این شرط وجود ندارد لذا المؤمنون عند شروطهم آن را نمی گیرد. مثلاً در همین مثال کبر المؤمنون عند شروطهم است سیره صغری را مشخص می کند می گوید غبنی نبودن معامله شرط است لذا اگر معامله ای غبنی بود المؤمنون .... می گیرندش و خیار ثابت می شود چون تخلف شرط شده خب بزرگواران برای جلسه بعد از تواتر شروع می کنیم

**تواتر را تعریف کنید؟** جماعت زیادی که توافق بر کذب شان ممتنع باشد خبری را بدهند. با توجه به این تعریف می توان گفت که در منطق قضیه متواتره از دو مقدمه حاصل می شود:

صغرای قضیه: وجود زیاد اخبار دهنده ها. کبرای قضیه: امتناع تواطؤ آنها بر کذب. صغری که امری حسی است بحثی در آن نیست ولی کبری مورد بحث و گفتگو واقع شده است. مشهور به تبع منطقی ها قضیه متواتره را از قضایای عقلی بدیهی و اولیه می دانند لذا آن را از قضایای ستّ اولیه (اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات، فطریات) به حساب می آورند که نیاز به برهان و دلیل ندارد. و هر برهانی برای اینکه صحیح باشد، به یکی از این قضایا بر می گردد. شهید می فرماید این تفسیر منطقیون از قضیه متواتره، عین همان تفسیری است که از قضیه دارند لذا علیت حادثه اول برای حادثه دوم که از طریق تجربه حاصل می شود را نتیجه دو مقدمه می دانند (به دفعات زیادی تجربه کرده که حادثه دوم همراه حادثه اول اتفاق می افتد) اقتران حادثه دوم با اول در دفعات زیاد.

کبری قضیه: اتفاقی بودن، همیشگی نیست. در نتیجه اقتران حادثه دوم با اول در دفعات زیاد، اتفاقی نیست، بلکه به نحو علیت است. کبرای این قضیه در منطق، قضیه عقلیه اولیه به شمار می رود، که در نظر منطقی ها نمی تواند با تجربه آن را ثابت کرد زیرا خودش کبری واقع می شود برای يك قضیه تجربی لذا باید کبری به عقل بدیهی برگردد وگرنه تسلسل لازم می آید زیرا خود این کبری باید اثبات شود و نیاز به کبری دارد آن کبری هم تجربی است نیاز به اثبات دارد و شهید می فرماید اگر با دقت به کبرای قضیه متواتر نگاه کنیم می بینیم برگشتش به کبرایی که است که قضیه تجربی بر آن تکیه کرده است زیرا معنای کذب مخبر این است که فرض کنیم مخبر بخاطر مصلحتی واقع را مخفی کرده است و معنای کذب همه مخبرین که هر کدام در يك منطقه ای هستند و شرایطشان با یکدیگر فرق دارد، این است که بصورت اتفاقی مصلحت مخبر اول در مخفی کردن واقع با مصلحت مخبر دوم در مخفی کردن واقع، مقترن بوده است و مصلحت این دو بصورت اتفاقی با مصلحت مخبر سوم مقترن بوده و همین طور تا آخر... به عبارتی اتفاقی بودن به مراتب زیادی تکرار شده است. حالا کبرای اتفاقی بودن همیشگی نیست باید اضافه شود لذا برخی این خبرها صادقند مشخص شد چطور کبرای قضایای متواتره همان کبرای قضایای تجربی است؟ لذا منطقی قضیه متواتره را هم مانند قضیه تجربیه، مبتنی بر قیاسی منطقی می بیند که از دو مقدمه تشکیل شده است که از آنها بزرگتر نیست، یا کوچکتر است یا مساوی. دو مقدمه همان ابتدا گذشت

## تحقیق شهید صدر:

ولی شهید این نظر منطقی‌ها را قبول ندارد و می‌فرماید صحیح این است که بگوییم: یقین به قضیه تجربی و متواتر از قبیل یقین موضوعی استقرائی است یعنی مبتنی بر تراکم احتمالات بر شیء واحد است. در هر اخباری که صورت می‌گیرد درصدی احتمال وجود دارد که خبر مطابق واقع باشد یعنی راوی هر آنچه را که امام گفته است حکایت کند و لکن درصدی هم احتمال خلاف آن می‌رود به این معنا که راوی بخاطر مصلحتی، واقع را مخفی کرده است یا آمدن اخبار دوم به همان مضمون اول، احتمال مطابقت خبر با واقع بیشتر از قبل می‌شود و احتمال خلاف آن کمتر می‌شود وقتی اخبار به مضمون خبر اول به دفعات زیاد تکرار شود، احتمال صدق و مطابقت بالاتر و بالاتر می‌رود و احتمال خلاف و کذب ناچیز و ناچیزتر می‌شود تا به حد صفر می‌رسد و انسان به مرتبه یقین می‌رسد. یقین موضوعی استقرایی بودن قضیه متواتره روشن شد؟؟؟

اطمینان مراتبی دارد که برخی از آنها حجت است کدامها حجت است؟ اطمینانی که نزد عقلاء معتبر باشد و شارع از آن ردع نکرده باشد کبرایی را که منطبق قدیم (ارسطایی) در قضیه متواتره و تجربه بر آن تکیه می‌کند قضیه تجربی است، نه اینکه بدیهی باشد یعنی قضیه (الصدفة لا تتکرر دائما أو غالبا) خودش نیاز به تجربه و حساب احتمالات دارد. شاهدش هم این است که حصول یقین به قضیه متواتره و تجربه با هر چه که در زیاد و کم کردن احتمال صدق و علیت دخیل است، مرتبط است مثلا هر چه منطقه و شرایط مخبرین با هم فرق داشته باشد احتمال صدق بالاتر می‌رود لذا هر چه قرائن قویتر باشد یقین سریعتر حاصل می‌شود. بنابراین وقتی مفردات تواتر مانند وثاقت راوی و شرایط او را ملاحظه می‌کنیم اگر اخباراتی باشد که در آن استناد بخاطر مصلحت شخصی بعید باشد یقین سریعتر برای ما حاصل می‌شود همچنین در تکرار اقتران‌های بین دو حادثه اگر احتمال عدم علیت در اقتران‌ها کمتر باشد احتمال علیت قویتر می‌شود و سریعتر یقین حاصل می‌شود. از این توضیحات فهمیدیم که کبرایی قضیه متواتره بدیهی نیست چون اگر بدیهی بود باید همه به محض تصورش تصدیقش می‌کردند در حالی که می‌بینیم در شرایط مختلف این تصدیق دیر و زود دارد ولی کاش شهید با قضیه تجربه مخلوطش نی کرد

خلاصه درس: کبرایی در قضیه متواتره بدیهی نیست و گرنه نباید در تصدیق آن اختلاف می‌شد این اختلاف سرعت در حصول یقین در متواترات و تجربیات نتیجه تراکم احتمالات و جمع درصدی است که از این احتمالات در مورد امر واحد به وجود می‌آید نه اینکه نتیجه قضیه اولیه عقلیه باشد همانگونه که منطقی‌ها اعتقاد داشتند زیرا اگر نتیجه قضیه عقلیه بدیهی باشد نباید اختلافی در حصول یقین باشد. این هم تکرار به بیانی دیگر بود معیار و ضابطه در تواتر معیار متواتر بودن کثرت عددی است و لکن حد مشخصی نمی‌توان برای مقداری که بواسطه آن یقین به قضیه متواتره حاصل می‌شود، ذکر کرد. گاهی با تعداد بیشتر و گاهی با تعداد کمتر این یقین حاصل می‌شود بحث در این است که این افاده برای همه به یک نحو اتفاق نمی‌افتد گاهی با تعداد بیشتر و گاهی با تعداد کمتر این یقین حاصل می‌شود، و این تفاوت ناشی از عوامل متعددی است که برخی موضوعیه هستند و برخی ذاتی هستند.

عوامل موضوعیه:؟ عواملی که با خود خبر مرتبط است مثل مضمون و سند این عوامل أنحاء مختلفی دارد:

1. وثاقت و التفات شهودی که از مضمون حادثه خبر می‌دهند. هر چقدر وثاقت و هوشیاری مخبرین بیشتر باشد، نیاز به کثرت عدد کمتر می‌شود. موقع نوفلی و سکونی و زراره و حلبی و یونس ی خبری را می‌دهند مسلما روایت اول درصد صدق بیشتری دارد چون مخبر آن از اجلاء و ثقات درجه بالا هستند پس درجه وثاقت راویان برای رسیدن به یقین نقش دارد

2. تباین طریق و منهج سیاسی و دینی و فرهنگی و شرایط آنها. هرچقدر با هم اختلاف منهج داشته باشند و شرایطشان مختلف باشد اشتراکشان در خلاف واقع گفتن در مورد یک مضمون خاص بخاطر مصلحتی شخصی بسیار بعید به نظر می‌رسد. مثلا اگر ی روایتی را فقط قبیله بنی اسد نقل کند احتمال دارد بخاطر مصلحتی واقع را نگفته باشند: مثلا ده نفر از قبیله بنی اسد ولی اگر ده نفر از ده قبیله مختلف گفته باشند احتمال عدم مطابقت با واقع خیلی کمتر می‌شود

3. غرابیت قضیه متواتره هر چقدر مضمون قضیه متواتره غریبتر باشد، حصول یقین مشکلتر است و برعکس هر چقدر مضمون قضیه متوقع باشد، یقین زودتر حاصل می شود. مثلاً فرض کنید اون زمان خبر از هواپیما می دادند برایشون غریب بود ولی در زمان ما چنین خبری پذیرش عادیه

4. درجه اطلاع مخبر به قضیه ای که از آن خبر می دهد هر اندازه به شرایط قضیه آگاهتر باشد کمتر تحت تأثیر قرار می گیرد و ایمان و یقینش به آنچه اخبار می کند بیشتر می شود. مثلاً شخصی مثل علی بن یقین که در جریان امور است خبر می دهد

و گاهی شخصی که در یک روستایی که از همه جا بی خبره خبر می دهد اولی به صدق نزدیک تر است چون به امور آگاه تر است البته خبر باید از نوعی باشد که آگاهی در آن دخیل باشد در حقیقت این را به چند شیوه میشه توضیح داد شهید تفکیک نکرده اینگونه مثال زد که گاهی علی بن یقین که وزیر است خبر می دهد و از شیعیان استوار است و گاهی شخصی در دربار خبر می دهد که منصب انچنانی ندارد لذا تحت تأثیر قرار می گیرد

5. درجه وضوح مدرکی که مخبر ادعا می کند. بین قضیه حسی مثل اینکه شخصی خودش به چشم دیده باران می بارد و قضیه غیرحسی که از روی قرائن حسی حاصل شده، مثل وقتی از روی قرائن حسیه بگوید زید عادل است، فرق وجود دارد زیرا نسبت خطا در اولی به مراتب کمتر از نسبت خطا در دومی است. شهید بعد از شمردن این پنج عامل می گوید عوامل موضوعی دیگری هم وجود دارد که ایجاب و سلبا در حصول یقین تأثیرگذار است سپس به بیان عوامل ذاتی می پردازد.

#### معیار متواتر بودن؟

معیار متواتر بودن کثرت عددی است و لکن حدّ مشخصی نمی توان برای مقداری که بواسطه آن یقین به قضیه متواتره حاصل می شود، ذکر کرد. گاهی با تعداد بیشتر و گاهی با تعداد کمتر این یقین حاصل می شود و این تفاوت ناشی از عوامل متعددی است که برخی موضوعیه هستند و برخی ذاتی عوامل موضوعی را گفتیم رسیدیم

عوامل ذاتی: عواملی هستند که با شخصی که قضیه برای او نقل می شود در ارتباط است اولین عامل اختلاف طبیعت اشخاص است طبیعت اشخاص در ندید گرفتن احتمال خلاف، با یکدیگر متفاوت است نسبت به برخی احتمال خلاف وقتی ناچیز شد یقین حاصل می شود؛ ولی نسبت به برخی دیگر این احتمال خلاف باید ناچیز و ناچیزتر شود البته همه طبائع در این نقطه با یکدیگر مشترکند که اگر احتمال خلاف به صفر نزدیک شد به یقین می رسند. اگر به یاد داشته باشید مرحوم شهید این را از فطریات هر بشری دانست باورهای قبلی که بر اثر اعتقاد شخص به آنها، جلوی ذهنش را می گیرد و به آن اجازه نمی دهد بر اساس حساب احتمالات به یقین برسد هر چند ممکن این باورها و همی و بی اصل و ریشه باشد. مثلاً درباره علم معصومین، باورهای غلطی دارد که اگر دهها نفر یک مضمون را که دالّ بر سعه علم معصوم است نقل کنند یقین به تصدیق پیدا نمی کند در حالی که اگر ذهنش از این باورهای غلط خالی بود یا برعکس باورهایی موافق با مضمون خبر داشت حتماً به یقین می رسید. لذا باورهای قبلی ایجاب و سلبا در حصول یقین تأثیرگذارند. مراد از ایجاب و سلبا چیه؟

سومین عامل چیست؟ احساسات و عواطف بشری این عامل هم بالا و پایین بردن درصد احتمالات نقش بسزایی دارد اگر مضمون خبر متواتر مخالف عواطف انسان باشد درصد احتمال تصدیق خبرها کم می شود و درصد احتمال کذب بالا می رود لذا به تعداد مخبرهای بیشتری نیاز است تا شنونده به یقین برسد اما اگر مضمون خبر موافق احساسات و عواطف باشد با نفرات کمتری این یقین حاصل می شود. ابهامی در بحث عوامل ذاتی باشد علامت سوال به معنای اینه که منتظر، دلالت بر استفهام نداره

#### تعدد وسائط در تواتر:

اگر قضیه متواتر بدون واسطه و مباشرتاً به ما نرسیده باشد باید برای تحقق ملاک تواتر در آن، دارای یکی از این دو امر باشد به عبارت دیگر دو طریق برای حصول یقین از این نقل با واسطه وجود دارد یک طریق طبق مبنای مشهور است و یک طریق مختار شهید است: مبنای مشهور را برای ما بیان می کنند

طریق اول: در هر طبقه‌ای ملاک تواتری که بیان شد بر آن صدق کند مثلاً در طبقه اول، کثرت روایانی که توطئه آنان بر کذب ممتنع است، وجود داشته باشد در طبقه دوم و طبقات دیگر هم به همین صورت، تا روایت مابشرتا به دست ما برسد.

### مبنای مشهور؟

طریق دوم: بر اساس حساب احتمالات، به حدی قرائن بر صدق برای خبر با واسطه پیدا کنیم که احتمال خلاف آن به صفر نزدیک شود به این صورت که هر یک از خبرها را ارزیابی می‌کنیم که چند درصد احتمال صدق دارند در نهایت همه این درصدها را به هم ضمیمه می‌کنیم اگر به یک درصد بالایی رسیدیم که احتمال خلاف را بسیار ناچیز می‌کرد به یقین رسیده‌ایم وگرنه ملاک تواتر را نخواهد داشت مثلاً سند اول صحیح است که 70 درصد احتمال صدق آن را می‌دهیم سند دوم موثق است که 60 درصد احتمال صدق می‌دهیم و همینطور خبر سوم و چهارم و... به حدی که برای ما علم وجدانی به صدق این خبر پیدا می‌شود. شهید می‌فرماید طریق دوم صحیح است و لکن توجه داشته باشید که باید تعداد واسطه‌ها به مراتب بیشتر از خبر بی‌واسطه باشد زیرا احتمال کذب در حالت غیرمباشری بیشتر از حالت مباشری است.

### أقسام تواتر:

#### 1. تواتر اجمالی 2. تواتر معنوی 3. تواتر لفظی

اما تواتر اجمالی: در بین مفاد اخباری که به دست ما رسیده است قدر مشترکی وجود نداشته باشد که اخبار از آن حکایت کنند مانند اینکه 100 خبر را به صورت درهم از ابواب مختلف فقه جمع کنیم. در این صورت هیچکدام از مفاد این خبرها با تواتر ثابت نمی‌شود؛ ولی در اینکه آیا می‌توانیم صحت یکی از این صد خبر را به نحو علم اجمالی اثبات کنیم محل بحث و گفتگو قرار گرفته است. اگر چنین چیزی ثابت بشود، آثار علم اجمالی را بر آن مترتب می‌کنیم یعنی واجب است أخذ به یک روایتی که صحیح است و تفصیلاً برای ما معلوم نیست. تحقیق: درصد احتمال کذب این صد روایت بسیار پایین است، زیرا امری وجود دارد که این درصد را تضعیف می‌کند از این امر تعبیر به مضعف کمی می‌کنند، که عبارت است از تعداد احتمالاتی که درصدهای کذب هر یک در دیگری ضرب می‌شود تا درصد کذب همه مشخص شود. دقت دقت در مقام ما که صد خبر وجود دارد، فرض می‌کنیم احتمال کذب هر یک یک دوم است یعنی پنجاه درصد احتمال صدق و پنجاه درصد احتمال کذب در این صورت احتمال کذب بودن اولی نصف است، احتمال کذب هر دو نصف نصف یعنی ربع چون احتمال کذب اولی باید در دومی ضرب شود تا احتمال کذب هر دو با هم معلوم شود یعنی احتمال اینکه هر دو کذب باشند  $4/1$  است به همین صورت ادامه می‌دهیم تا صدمین خبر احتمال کذب بودن همه صد خبر چقدر است؟ نصف را باید 100 بار در خودش ضرب کنید یعنی 1 بر روی 2 به توان 100،  $1/2^{100} = 1267650600228229401496703205376/1$  می‌بینید چقدر عدد کوچکی می‌شود

ناچیز است هر چقدر اطراف علم اجمالی بیشتر باشد درصد کذب بودن همه به صفر نزدیکتر می‌شود مخرج بزرگ است، اگر صورت بزرگ بود حرف شما درست بود هر چقدر اطراف علم اجمالی بیشتر باشد درصد کذب بودن همه به صفر نزدیکتر می‌شود و در مقابل اطمینان صدق به یک خبر بالا می‌رود ولی محال است این اطمینان به مرتبه یقین برسد چون در هر صورت احتمال کذب، صفر نمی‌شود. احتمال صدق هر صدتا هم همین عدد است ما به دنبال احتمال صدق یک خبر از این صدتا هستیم وجه محال بودن وصول به مرتبه یقین ما علم اجمالی داریم که در میان 14000 روایت کتاب کافی، 100 تا روایت کذب وجود دارد حالا به صورت درهم دست می‌گذاریم روی صد تایی آنها اگر قرار باشد بخاطر ناچیز بودن احتمال کذب هر صد خبر، یقین کنیم که یکی از آنها صادق است لازم می‌آید در هر صد خبر دیگری که درهم انتخاب می‌کنیم، یک خبر صادق وجود داشته باشد و در این صورت یقین به صدق همه اخبار پیدا می‌کنیم و این مخالف علم اجمالی ما به وجود صد خبر کذب در میان اخبار کتاب کافی است. همانطور که خ قدیمی إفاضه فرمودند برای فهم بهتر دایره را کوچک می‌کنم، خوب دقت کنید مثلاً ده روایت داریم که می‌دانیم دوتایی آنها کذب است از این ده روایت به چند صورت می‌توان دو تا خبر جدا کرد؟  $2*3*4*5*6*7*8*9 = 362880$  چندتا را به عنوان نمونه می‌گویم: خبر اول با دوم اول با سوم، اول با چهارم تا

با دهم خبر دوم هم با سوم با چهارم و... . حالا این را در 14000 روایت کافی پیاده کنید، يك عدد عجيبی به دست می آید. در نتیجه احتمال صدق يك خبر از این صد خبر، در حد اطمینان باقی می ماند اما آیا این اطمینان حجت است یا خیر؟ کدام يك از بزرگواران جواب این سوال را می دهند؟ حجت این اطمینان به دایره انعقاد سیره عقلاء مربوط می شود که آیا به چنین اطمینانی که حاصل حساب احتمالات است، عمل می کنند یا خیر؟ شهید می فرماید: ممکن است گفته شود این سیره منعقد نشده است. (چون در بین عقلاء مثل چنین علم اجمالی به ندرت وجود دارد، لذا سیره ای بر آن شکل نمی گیرد) نکته قابل دقتی بود

تواتر معنوی حجت نیست در مفاد اخباری که به دست ما رسیده است يك قدر مشترکی وجود داشته باشد که این قدر مشترك مفاد تحلیلی این اخبار است نه مطابقی یعنی با التزام و تضمن بر این مضمون مشترك دلالت دارند مانند خبرهایی که از داستان های حاتم یا امام علی (ع) به دست ما رسیده است که همگی به التزام دلالت بر شجاعت امام علی و جود حاتم دارد يك خبر می گه امام درب خیبر را از جا کند، خبری دیگر می گوید تنها کسی بود که در مقابل عمرو عبود ایستاد و او را شکست داد و... و مانند اخباری که تضمناً حاکی از این است که زید دیروز مثلاً چند صفحه کتاب خوانده است، يك خبر می گوید زید دیروز کتاب شعر خوانده، ی خبر می گوید چند صفحه منطق خوانده و بحث در این حالت از تواتر هم این است که آیا این مدلول التزامی یا تضمنی را می توان با تواتر اثبات کرد یا خیر؟ جواب اجمالی این است که با این تواتر می توان به یقین رسید چرا که علاوه بر وجود مضعّف کمّی در اینجا مضعّف کیفی هم وجود دارد. مضعّف کمّی که مانند قبل است و نیاز به توضیح ندارد توجه داشته باشید که در بین این اخبار اگر یکی هم صادق باشد مدلول التزامی یا تضمنی ما ثابت می شود و نیاز نداریم هم اخبار صادق باشد. اما مضعّف کیفی: در مباحث قبل گفتیم که عوامل ذاتی و موضوعی روی هم مضعّف کیفی را تشکیل می دهند

**معنای عوامل موضوعیه؟** در اینجا این است که اگر بگوییم این مفادی که همه این خبرها به التزام یا تضمن از آن خبر داده اند صادق نیست لازمه اش این است که ناقلین این اخبار که در مناطق مختلفی هستند و شرایط گوناگونی دارند بخاطر مصلحت شخصیه ای دروغ گفته اند باشند بر اساس حساب احتمالات این فرض خیلی ضعیف است، لذا اگر این مضعّف کیفی را به مضعّف کمی ضمیمه کنیم احتمال کذب بسیار بسیار ناچیز می شود که بعید نیست بگوییم عقلاء به آن اهمیت نمی دهند و بر اساس همان فطرتی که در نهاد آنان قرار داده است به یقین می رسند. به تواتر لفظی رسیدیم اشالله بحث اجماع را هم برای بعد از عید آماده کنید

**تواتر لفظی:** تواتر لفظی در حقیقت معنوی هم به حساب می آید چون همه يك معنا را افاده می کند اخباری که به دست ما رسیده است بطور کامل در مدلول مطابقی مشترك باشند تواتر لفظی عبارت است از: اخباری که به دست ما رسیده است بطور کامل در مدلول مطابقی مشترك باشند بطوری که همه آنها از يك حادثه و واقعه مشخص خبر بدهند مثلاً همه خبر از کنده شدن درب خیبر توسط امام علی (ع) بدهند. در این صورت هم مضعّف کمی وجود دارد و هم مضعّف کیفی و لکن مضعّف کیفی در این حالت از تواتر معنوی شدیدتر است زیرا اجتماع مخبرین با شرایط مختلف و مصالح شخصیه متفاوت بر محور واحد خیلی ضعیفتر از اجتماع بر محورهای متعددی است که در مدلول التزامی یا تضمنی مشتركند. به عبارت رساتر احتمال اینکه همه مخبرین با شرایط و مناطق و مصالح شخصیه متفاوت بخواهند به يك لفظ دروغ بگویند به مراتب ضعیفتر از این است که به الفاظ و ترکیب های متفاوت دروغ بگویند. علاوه بر اینکه احتمال خطا هم در موردی که همه يك حادثه را نقل می کنند به مراتب پایینتر از موردی است که وقایع متعددی که قدر مشترکی دارد، را نقل می کنند. در تواتر لفظی هر چقدر این اخبار در مدلول، وحدتشان روشن تر باشد و در خصوصیات که نقل می کنند تطابق بیشتر داشته باشند احتمال صدق بیشتر و بیشتر می شود و مضعّف کیفی، اثری قویتر خواهد داشت. مثلاً همه ناقلین وقتی نقل می کنند که امام علی درب خیبر را از جا کند در بیان تفصیل آن تطابق داشته باشند یعنی در بیان عرض و طول درب، و اینکه ابتدا کدام قسمت درب را گرفت و به کدام طرف انداخت، زمانی که این حادثه اتفاق افتاد و... یعنی هرچه در تفصیلات هم تطابق داشته باشند یقین زودتر حاصل می شود شهید خودش به عنوان نمونه می فرماید: از مهمترین موارد اتحاد مدلولی و تطابق در خصوصیات می توان به تطابق صیغه ای که ناقل بواسطه آن خبر را حکایت می کند اشاره کرد مانند اینکه همه در نقل کلام امام، يك کلام را نقل می کنند چرا که در این صورت این سوال پیش می آید آیا برای همه مصلحتی وجود داشته بوده که کلام امام را به يك لفظ بیان کنند یا اینکه می توانستند با الفاظ دیگر نقل به معنا کنند؟ یا اینکه این تطابق اتفاقی رخ داده است؟ هر دوی این احتمالات بعید است از این تطابق کشف می کنیم که چنین قضیه ای حتماً رخ داده است و همه ناقلین مقید به نقل کامل



حادثه بوده اند لذا احتمال کذب نزدیک به صفر می شود. بنابر این توضیحات روشن شد که تواتر لفظی به مراتب از تواتر معنوی قویتر است و تواتر معنوی از تواتر اجمالی.

سوال: استاد اخبار متواتر لفظی شمرده شده و مشخصند؟

جواب: منظور اینه که چند روایت متواتر لفظی داریم گفتیم تواتر سه قسمه و هر کدام را تعریف کردیم زیاد نداریم در فقه که به عدد انگشتان دست هم نمی رسد و در مسائل امامت تا حدودی هست

**ادله حجیت اجماع:** برای حجیت اجماع به وجوهی استدلال شده است: اولین دلیل چیه؟ قاعده لطف

اولین دلیل اجماع عقلی را تقریب بفرمایید؟ عقل حکم می کند که شارع بر اساس حکمت و عدالت خویش، لازم است اجازه ندهد تا مردم بر خطا اجتماع کنند لذا اگر اجماع بر حکمی منعقد شد، نزد شارع مقبول است و حجیت آن برای ما ثابت می شود.

دومین دلیل اجماع، دلیل شرعی است به چه بیان؟ ادعا شده که بر حجیت اجماع دلیل شرعی داریم، مانند خبر ثقه که بر حجیت آن آیات و روایاتی اقامه شده است لذا حجیت اجماع تعبدی می شود، یعنی طبق دلیل شرعی باید به مفاد آن متعبد بشویم، نه اینکه اجماع کاشفیت وجدانی داشته باشد. کلام معصوم مبنی بر اینکه اجماع از واقع تخلف نمی کند استدلال شده که معصوم شهادت داده است که اجماع بر مخالف واقع تحقق پیدا نمی کند اگر اجماعی باشد حتما مطابق واقع است، مدعیان این دلیل از اهل تسنن می باشند، روایتی هم که به آن تمسک می کنند «لا تجتمع اُمّتی علی خطأ» است. یعنی امت من بر خطا اجتماع نمی کنند لذا اگر بر حکمی اجتماع کردند دلیل بر این می شود که خطا نیست

دلیل چهارم اجماع چیست؟ حدس مستند به استقراء فتاوی فقهاء وقتی همه فتاوی فقهاء را استقراء کردیم و دیدیم همه به یک گونه فتوی داده اند، کشف می کنیم که يك دليل شرعي در مقام بوده است که آنها بر طبق فتوی داده اند و به دست ما نرسیده است. سال جدید واقعا تأثیر داشته ماشالله با آمادگی تشریف آوردید

**فرق های دلیل چهارم با سه تای قبلی را بفرمایید؟**

1) بنابر سه دلیل اول اجماع مستقیماً کشف از حکم شرعی می کرد، ولی طبق دلیل چهارم بر حجیت، اجماع کشف از يك دليل شرعي می کند که مستند حکم شرعی ما قرار می گیرد. به عبارت دیگر: در سه دلیل اول خود اجماع دلیل بر حکم شرعی بود، ولی در دلیل چهارم اجماع خودش دلیل بر حکم نیست؛ بلکه کشف از يك دليل می کند که مستند حکم است.

2) بنابر سه دلیل اول، بحث اجماع از (وسائل اثبات وجدانی برای صدور دلیل شرعی) خارج می شود و داخل در بحث دلیل عقل و موارد دیگر می شود ولی طبق دلیل چهارم، داخل در بحث ما که احراز صغرای دلیل شرعی است، می شود چه اینکه بواسطه آن می خواهیم، وجود دلیل شرعی را وجداناً احراز و اثبات کنیم. چه اینکه بواسطه آن می خواهیم، وجود دلیل شرعی را وجداناً احراز و اثبات کنیم. لذا در دلیل چهارم بحث ما متمرکز می شود بر اینکه چنین ملازمه ای بین اجماع و وجود دلیل شرعی وجود دارد یا خیر؟ و اگر وجود دارد، نتیجه چه قیاسی است؟ قیاس استقرائی (حساب احتمال) یا استنباطی؟ شهید به مناسبت بحث اقسام ملازمه را مطرح می کند تا به جوابش برسد

اقسام ملازمه ها کدامند؟ اصولی ها بعد از اینکه گفتند اجماع کشف از دلیل شرعی می کند، در پی این بودند که بفهمند ملازمه بین اجماع و دلیل شرعی، چگونه ملازمه ای است لذا ملازمه را به سه قسم عقلی و عادی و اتفاقی تقسیم کردند و برای هر يك مواردی را نام بردند، که ما در ضمن شرح هر يك از آنها، موارد را هم مطرح می کنیم.

تعریف ملازمه عقلی؟ ملازمه ذاتی بین وجود دو چیز که انفکاک آن دو از یکدیگر محال است مثل علّت و معلول که اگر یکی از آنها باشد حتماً دیگری هم است، اصولی ها برای ملازمه عقلی به ملازمه بین تواتر خبر و صدق آن مثال زده اند اگر خبر متواتر باشد، صادق است و ممکن نیست صدق از آن منفک باشد.

ملازمه عادي را تعريف کرده و مثال بزنيده؟ ملازمه‌اي که بر اساس عادت و عرف است، عقلاً انفکاک بين لازم و ملزوم ممکن است، ولي عادتاً انفکاک رخ نمي دهد مثل کبودي بدن که ملازم با درد است يا تب که ملازم با وجود میکروب در بدن است. اصولي‌ها براي اين نوع از ملازمه مثال زدن به ملازمه بين اتفاق زيردستان بر چيزي با رأي رئيسشان يعني عادت اينگونه است که زيردستان بر چيزي اتفاق مي کنند که موافق نظر رئيسشان است.

ملازمه اتفاقي را تعريف کرده مثالی بزنيده؟ ملازمه بين دو چيز به صورت اتفاقي، به‌گونه‌اي که به دفعات متعددي دو شيء با يکديگر مقترن بودند مثل اينکه هر بار زيد از خانه خارج مي شود، عمرو هم خارج مي شود. اصولي‌ها براي اين نوع ملازمه مثال مي زنند به ملازمه بين خبر مستقيض و صدق آن، مستقيض بودن خبر علت براي صدق خبر نيست، همچنين به مقتضاي عادت و عرف هم نيست، ولكن بارها اتفاق افتاده که وقتي خبري مستقيض بوده، صادق هم بوده است. اما ملازمه بين اجماع و وجود دليل شرعي را از نوع اول يعني ملازمه عقلي دانسته‌اند به‌گونه‌اي که انفکاک بين اجماع و وجود دليل شرعي محال است.

نظر شهيد در عقلي بودن همه ملازمه‌ها؟ دقت دقت شهيد در تحقيقي مي فرمايد: ملازمه هميشه عقلي است نه اينکه به سه قسم عقلي و عادي و اتفاقي تقسيم شود، زيرا انتزاع ملازمه از خلال تلازم خارجي بين دو شيء کار عقل است بله، اين تقسيم از جهت تقسيم ملزوم صحيح است، يعني بايد ببينيم ملزوم چيست؟

توضيح: اگر ملزوم چيزي باشد که لازم در هر شرايطي بر آن مترتب مي شود، يعني اين ترتب هميشگي است به اين ملازمه، عقلي مي گويند؛ مانند ملازمه بين آتش و حرارت در هر شرايطي آتش با حرارت همراه است. اگر ملزوم چيزي باشد که لازم در برخي شرايط بر آن مترتب مي شود و غالباً و عادتاً اين شرايط وجود دارد به اين ملازمه عادي مي گويند؛ مانند پيري و سن بالا هر گاه ملزوم که سن بالا است محقق شود عادتاً پيري همراه آن است ولي اينگونه نيست که اين ملازمه دائمي باشد، مثلاً اگر کسي را در محيطي خاص بزرگ کنند و از غذاها و گرم‌هاي خاص استفاده کنند، پيري در او ظاهر نمي شود. و اگر ملزوم چيزي باشد که لازم در برخي شرايط اتفاقي، بر آن مترتب مي شود، اين ملازمه را اتفاقي مي گويند مانند ملازمه بين آمدن زيد و آمدن عمرو، که در برخي شرايط اتفاق مي افتد و هميشگي يا غالبی نيست.

شهيد بعد از بيان اين تحقيق مي فرمايد: صحيح اين است که بين تواتر و ثبوت قضيه ملازمه‌اي وجود ندارد چه برسد به اينکه بين اجماع و ثبوت قضيه ملازمه وجود داشته باشد. ملازمه معنائش اين است که در هر شرايطي وقتي تواتر يا اجماع باشد قضيه ثابت باشد، ولي آنچه ما در تواتر شاهدش بوديم، ثبوت قضيه تابع عوامل زيادي بود که تحت عنوان عوامل موضوعي و ذاتي مطرح کرديم. در اجماع هم ثبوت قضيه تابع عوامل زيادي است که به تفصيل به آنها خواهيم پرداخت.

شهيد در مقام اشکالي را مطرح مي فرمايد ك اشالله در جلسه بعد به اشکال و جواب مي پردازيم تا آخر بحث شهرت را آماده باشند براي جلسه بعد

در اشکال شهيد به مشهور که ملازمه فقط عقلي است و آنچه شما مي گوييد اتفاقي و عادي صحيح نيست بحسب ملزوم عادي اتفاقي و عقلي معنا دارد بعد فرمودند ملازمه بين خبر متواتر با صدق خبر عقلي نيست بر خلاف مشهور که ميگفت عقلي است در اجماع که ديگر حرفش هم نزنيده آنجا هم ملازمه بين اجماع و صدقش عقلي نيست چون به شرايط و امور زيادي ربط دارد تا به يقين برسيم حالا امروز کسي به شهيد اشکال مي کند ممکن است کسي به شهيد اشکال کند که ما به اين قضيه که مي گويد: «هر قضيه‌اي که تواترش ثابت شود، ثابت است» علم داريم، پس چطور مي گوييد بين تواتر و ثبوت قضيه ملازمه‌اي نيست؟ اگر خبر متواتر باشد به ثبوت مضمونش علم نداريد؟

**پس چرا شهيد مي فرمايد ملازمه عقلي نيست؟** شهيد در جواب مي گويد: علم به قضيه «هر قضيه‌اي که تواترش ثابت شود، ثابت است»، منافاتي با عدم ملازمه بين تواتر و ثبوت قضيه ندارد زيرا علم به وجود محمول (ثبوت قضيه) هنگام ثبوت موضوع (تواتر) غير از اين است که بگوئيم محمول از موضوع انفکاک‌پذير نيست گاهي محمول براي موضوعي ثابت است که انفکاکش از آن استحاله دارد، مثل ثبوت حرارت براي آتش و گاهي براي موضوعي

ثابت که از آن انفکاک‌پذیر است عقلاً، مثل ثبوت ضحك براي انسان، که از ذاتيات انسان نیست و عقلاً قابل انفکاک است. در هر دوي اينها علم به ثبوت داريم ولي تلازم در جايي است که استحاله انفکاک باشد، نه اینکه علم داشته باشيم محمول منفک نیست به عبارت بهتر: انفکاک در دومي امکان وقوعي ندارد و در اولي امکان عقلي دومي ملازمه است، نه اولي. دقت کنید ما به ثبوت ضحك براي انسان علم داريم ولي بين آن دو ملازمه عقلي نیست چون عقلاً انفکاک بين آنها ممکن است در قضيه متواتر هم همين حرف را مي زنيم در مقام ما، هم علم به ثبوت قضيه براي تواتر، از نوع اولي است که بر اساس تراکم احتمالات صدق و زوال احتمال مخالف، حاصل مي شود نه اینکه بر امتناع احتمال مخالف برهاني قائم شده باشد. در مورد اجماع هم شهيد مي فرمايد صحيح اين است که بگوئيم: کاشفیت اجماع هم مانند تواتر بخاطر تراکم احتمالات صدق و زوال احتمال مخالف است اين اشتراکشان بود و لکن فرقه‌اي بين مفردات تواتر با مفردات اجماع وجود دارد. مفردات تواتر عبارت است از اخبار حسّي که بر مشاهده و شنيدن و... مبتني است و مفردات اجماع اخبار حدسيه‌اي است که بر اجتهاد مبتني است. که اين حسّي و حدسي بودن در درصد احتمال صدق و کذب بسيار تأثیرگذار است. فرقه‌اي ديگري هم وجود دارد که مي توانيد به حلقه ثانيه مراجعه کنید.

**کيفيت کشف اجماع از دليل شرعي؟** بحث خيلي مهمي است بيان شهيد جديد است و در کلمات گذشتگان به اين صورت نیست پس خوب دقت کنید طبق اين بيان بسياري از اشکالات اجماع دفع مي شود کشف اجماع از دليل شرعي بر اساس حساب احتمال است به اين نحو که فقيه بدون دليل شرعي فتوي به حکمي نمي دهد بلکه بر اساس دليلي که اعتقاد به حجتش دارد، فتوي مي دهد و اين اعتقاد ممکن است مصيب واقع باشد و ممکن است خطايي باشد، يعني ممکن است دليلي را که حجت مي دانسته، حجت نباشد. دقت دقت لذا وقتي فتوي يك فقيه را مي بينيم، چند درصد احتمال مي دهيم دليل شرعي حجتی در مقام وجود داشته است وقتي فتواهاي فقهاء ديگر را هم مي بينيم به همين مضمون است، تراکم احتمالات بر وجود دليل شرعي حجت بیشتر و بیشتر مي شود به حدّي که احتمال خلاف آن، يعني عدم وجود دليل حجت، نزدیک به صفر مي شود.

**اشکال به کاشفیت اجماع از دليل شرعي؟** محقق اصفهاني به کاشفیت اجماع اعتراضی دارد که متشکل از دو نکته است:

نکته اول: اینکه گفته مي شود فقهاء فتوای بدون دليل نمي دهند، نهايتش اين است که به روايتي از معصوم استناد کرده‌اند که از لحاظ سند نزد آنها حجت بوده و ظهورش در اثبات حکم تمام بوده است و اين بدان معنا نیست که اگر آن روايت به دست ما برسد، همان ظهوري را برداشت کنيم که آنها برداشت کرده‌اند و در نزد ما هم از لحاظ سندی حجت باشد چه بسا به اعتقاد ما فقط خبر ثقه حجت باشد و به اعتقاد آنها خبر حسن هم حجت باشد (در خبر حسن نياز نیست روايت ثقه باشند بلکه اگر امامي ممدوح باشند، کافيست).

نکته دوم: اجماع اصلاً کشف از روايتي از معصوم نمي کند زیرا يا اين روايت در کتب حديثي موجود است که در اين صورت مدرک ما خود اين روايت مي شود نه اجماع لذا بايد سند و ظهور همين روايت را بررسي کنيم که آیا حجت است يا خير؟ يا اینکه در کتب حديثي موجود نیست، اگر گفتيم در کتب حديثي موجود نیست، با اين فرض که همه مجمعين بر طبق آن يك حکمي را استفاده کرده‌اند ناسازگار است چطور مي شود يك روايتي بوده که همه بر طبق آن فتوي داده‌اند ولي آن را در کتب حديثي و فقهی خود ذکر نکرده‌اند؟ با اینکه اهتمام شديدی داشته‌اند حتي روايات ضعيف را هم نقل کنند. لذا عدم نقل چنین روايتي دليل بر عدم وجود آن است.

**جواب شهيد چيست؟** لازم نیست مدرک مورد استناد فقهای اجماع کننده روايت بوده باشد نه تنها لازم نیست بلکه اصلاً اينطور نیست ابتدا شهيد از نکته دوم جواب مي دهند، مي فرمايند: در اجماع فقهاي نزدیک به عصر غيبت، ما به دنبال کشف روايت از معصوم نيستيم تا شما اشکال کنید اگر گاهي ممکنه اونچه به دست فقها رسیده روايت نباشه وسيره اي باشهکه فقها از نسل هاي گذشته دريافت کردند چنین روايتي بود حتما در کتب حديثي ذکر مي شد و خيلي عجيب است روايتي بوده باشد و به دست ما نرسیده است بلکه در حالي که مستند مجمعين دليل لفظي نباشد از وجود يك دليل غيرلفظي که همان ارتکاز و سيره عمليه اصحاب طبقات قبلي که مقارن با عصر نصّ و روايت بوده‌اند، کشف مي کنيم. اين ارتکاز و سيره عمليه که در نزد طبقات روايان معاصر با معصوم وجود داشته است عادتاً از وجود اموري مثل فعل يا تقرير معصوم کشف مي کند که آنها را به سوي اين ارتکاز و سيره هدايت کرده است. با اين بياني که ما از

کاشفیت اجماع گفتیم، غرابتی که محقق اصفهانی ادعا می کرد منتفی است چه اینکه ما وجود روایتی که همه مجمعین به آن استناد کرده‌اند و در کتابهای خود، اشاره‌ای به آن نداشته‌اند را ادعا نکردیم بلکه وجود ارتکاز یا سیره عملیه‌ای را ادعا کردیم که در نزد اصحاب بوده و سینه به سینه به دست طبقات بعدی رسیده است.

### اگر اجماع متصل به عصر معصوم باشد مورد قبول شهید است؟

جواب: برای نتیجه گرفتن زوده، شرایط دیگر هم داره یک نکته بگم اشتباه نشه برخی دوستان تعبیر به سیره متشرعه کردن سیره اصحاب کفایت می کند نیاز به سیره متشرعه نیست ، هر چند اگر سیره متشرعه باشد سیره اصحاب هم ثابت می شود

سوال: چه تفاوتی دارند؟ جواب: اصحاب مراد همان فقهاء و روایانی است که اطراف امام بوده اند ارتکاز و تلقی آنها برای ما کافیه چون کشف از فعل یا تقریر امام می کند نیازی نیست حتما سیره متشرعه باشد اصحاب اخص است

با این جوابی که از نکته اول دادیم جواب نکته دوم هم روشن می شود زیرا گفتیم با اجماع از روایت معصوم کشف نمی کنیم تا شما اشکال کنید، اگر روایت به دست ما می رسید شاید برداشتمان، غیر از برداشت مجمعین بود، و شاید در تمامیت سند مناقشه داشتیم. اشکال سندی هم وارد نیست چون وقتی همه فقهاء آن را قبول کردند یعنی طبق همه مبانی روایت را حجت می دانند پس حتما در نزد ما حجت می شود یعنی برخی از باب ثقه حجت می دانستند و برخی از باب حسن یا ... به هر حال همه این روایت را حجت می دانستند یعنی روایت حتما صادر شده است پس شك در سندش بی معناست.

نظر شهید از نکته کشف اجماع از دلیل شرعی؟ شهید می فرماید، نکته کشف اجماع از دلیل شرعی، واسطه بودن ارتکازی است که بیان کردیم، یعنی اجماع مباحثاً کشف از این ارتکاز می کند و ارتکاز کشف از دلیل شرعی از این رو هر چیز دیگری که مثل اجماع کشف از این ارتکاز بکند، کاشف از دلیل شرعی می باشد و حجت است بنابراین اگر با قرائن مختلف توانستیم کشف کنیم که سیره متشرعه در زمان ما همان سیره متشرعه در زمان ائمه معصومین (ع) بوده است از انعقاد ارتکاز یا عمل آنها بر التزام به يك حکم معینی کشف می کنیم و به تبع آن حکم در نزد ما ثابت می شود. اما چطور اثبات کنیم سیره متشرعه در زمان ما، همان سیره متشرعه در زمان معصومین (ع) است؟ قرائنی دارد که در بحث اثبات سیره در حلقه ثانیه شهید بیان کرده است.

شروط دخیل در فرایند کاشفیت اجماع از دلیل شرعی؟ بعد از اینکه گفتیم اجماع بواسطه ارتکاز کشف از دلیل شرعی می کند، جا دارد به ذکر مهمترین عوامل و شروطی که قوام کاشفیت به آنهاست و یا اینکه ما را در این کاشفیت یاری می کند بپردازیم:

اول: مجمعین از فقهای عصر غیبت باشند کسانی که به دوره روایان حدیث و اصحاب متشرعه معاصر با معصومین متصل باشند، زیرا این دسته از فقهاء می توانند از ارتکازی که در طبقه روایان و اصحاب ائمه (ع) وجود داشته، اطلاع داشته باشند. و گرنه فقهای متأخر فقط به روایات دسترسی دارند.

### سوال: اجماع کاشف از دلیل شرعی است یا حجت شرعی؟

جواب: بحث این است که کاشف از دلیل است یا حکم شرعی می گوئیم کاشف از دلیل شرعی است یعنی همان حجت شرعی ما بواسطه دلیل حکم را به دست می آوریم

دوم: مجمعین یا تعداد معتدبه از آنها، تصریح به مدرک خود نکرده باشند بلکه حتی مدرکی که احتمال بدهیم مجمعین به آن استناد کرده‌اند وجود نداشته باشد و گرنه باید به سراغ ارزیابی آن مدرک برویم و اجماع بی ثمره می شود چون در هر دو صورت (تصریح به مدرک کرده باشند یا احتمال مدرکیت اجماع را بدهیم)، اجماع نمی تواند کشف از ارتکاز اصحاب ائمه (ع) کند. بله، این اجماع از این جهت مفید است که به عنوان مؤیدی، مدرک را تأیید می کند و چنانچه مدرک از جهاتی نقص داشته باشد، نقص آن را جبران می کند مثلاً جابر ضعف سند می شود وقت همه به آن استناد

کردن معلومه صادر شده که استناد کرده اند لذا سندش تقویت می شود و یا ما را در فهم روایت کمک می کند، به این صورت که: اگر فقهاء عصر غیبت از روایت معنایی فهمیدند که مطابق ظاهر روایت نباشد در اینکه شارع معنایی ظاهر را اراده کرده باشد، شك می کنیم چه اینکه آنان به عصر نص نزدیکتر بودند و ممکن است قرائن و شواهدی وجود داشته که در دست آنان بوده و بر ما مخفی مانده است.

سوم: عدم وجود قرائنی بر خلاف ارتکاز و سیره این عامل سوم خیلی قشنگه دقت کنیدا حالا قبل شهید کسی چنین دقتی نداشته

قرائنی بر خلاف ارتکاز و سیره‌ای که اجماع از آن کشف می کند وجود نداشته باشد وگرنه در کاشفیت اجماع شك می کنیم زیرا کاشفیت بر اساس حساب احتمال بود، و وقتی ما بر اساس تراکم ظنون به یقین می رسیم که احتمال خلاف، ناچیز و ناچیزتر شود در حالی که با وجود قرائن بر خلاف ارتکاز، احتمال خلاف تقویت می شود. مثلا اگر اجماع شکل گرفته باشد بر نجاست کتابی علی القاعده کشف از این ارتکاز می کند که اصحاب، کتابی را بخاطر خودش نجس می دانند در حالی که در روایت قرائنی بر خلاف این ارتکاز می بینیم زیرا سوالهای متعددی از امام پرسیده شده است که درباره اجتناب از کتابی بخاطر اینکه شراب می خورد یا گوشت خوک می خورد و یا... می باشد یعنی اجتناب از خود کتابی به خودی خود مرتکز اصحاب نبوده است.

سوال: استناد واقعا چنین اجماعی وجود دارد؟

جواب: بله وجود داشته متأخرین برخلافش فتوی دادند البته این اجماع مدرکی است علی القاعده مدرکش آیه ای است می گوید مشرکان را به مسجد راه ندهید آنها نجس هستند دقیقا یادم نیست تعبیر چیه ظاهر می گه انهم نجس

چهارم: مورد اجماع از مسائلی باشد که فقط از طریق شارع بتوان به حکمش رسید ولی اگر راه دیگری برای رسیدن به حکم آن باشد مثلا از طریق يك قاعده عقلی به این صورت که از مستقلات عقلیه یا غیرمستقلات باشد مثل ملازمه بین وجوب شيء و مقدمه‌اش، در این صورت احتمال دارد اجماع مستند به این قاعده عقلی باشد، لذا کاشفیت اجماع ضعیف می شود. همچنین اگر حکمی باشد که از عموم یا اطلاقی قابل استفاده باشد اجماع ممکن است مستند به آن عموم و اطلاق باشد، لذا اجماع از حجیت می افتد. رسیدیم به بحث مقدار دلالت اجماع:

### کاشفیت اجماع

آنجا که کاشفیت اجماع بر اساس اتفاق نظر فقهاء بر يك قضیه است لذا فقط آن مقداری را حجت می کند که مورد اتفاق باشد یعنی قدرمقیقین از اتفاق آنها را. بنابراین چنانچه نسبت فتاوی فقهاء، با یکدیگر عموم و خصوص مطلق باشد اجماع فقط نسبت به مورد خاص آنها حجت است.

**أقوانیت کاشفیت اجماع نسبت به اصل حکم؟** کاشفیت اجماع نسبت به تحقق اصل حکم به صورت مهمله، قویتر از کاشفیتش از مطلق بودن آن حکم است زیرا اجماع بنابر آنچه گفتیم ابتدا کشف از ارتکازی نزد اصحاب ائمه می کند و احتمال خطای مجمعی در درك حدود و قیود این ارتکاز به مراتب بیشتر از احتمال خطای آنهاست نسبت به درك تحقق اصل ارتکاز. به عبارت بهتر چه بسا این اجماع بر اساس ارتکازی باشد که بخاطر فعل و تقریر امام شکل گرفته و لفظی نبوده است تا اطلاق داشته باشد لذا تمسك به اطلاق آن صحیح نیست.

اصل تحقق حکم برای ما روشن میشه یعنی قدرمقیقین اجماع برای ما ثابت است ولی آیا اطلاق آن هم ثابت است یا خیر؟ برای ما ثابت نمی شود مثالش هم قبلا زدیم مثلا امام اگر بیع کرد می فهمیم بیع جایز است،

آیا با صیغه فارسی هم جایز است یا خیر؟ از فعل امام متوجه نمی شویم چون فعل لفظ نیست تا اطلاق بگیریم اجماع هم چون کاشف از ارتکاز است ممکن است این ارتکاز از فعل باشد لذا اطلاق گیری مشکل است

**اقسام اجماع کدامند؟** اجماع به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم می شود:

**اجماع بسیط عبارت است از:** اتفاق آراء فقهاء بر يك رأي معين در مسأله مثلا همه اتفاق دارند بر وجوب فلان فعل. تا بحال از این اجماع سخن می گفتیم.

**اجماع مرکب عبارت است از:** در مسأله‌ای که سه رأي احتمال داشته باشد، اگر فقهاء دو دسته بشوند به گونه‌ای که يك دسته يك رأي را اختیار کند و دسته دوم رأي دیگری را، اجماع مرکب شکل می گیرد بر نفي رأي سوم. البته می تواند احتمالات بیشتر باشد که در این صورت اجماع مرکب شکل می گیرد بر نفي احتمالات دیگر. البته مسامحتا تعاریف شما هم درست است مثال: اگر در مسأله‌ای سه احتمال وجوب، استحباب و حرمت باشد دسته‌ای از فقهاء حکم به وجوب کرده باشند و دسته‌ای حکم به استحباب بواسطه اجماع مرکب کشف می کنیم که حکم مسأله حرمت نیست. مثلا در گوشت خرگوشت دسته‌ای گفته اند حرامه و دسته‌ای گفته اند مکروهه لذا اجماع داریم مستحب نیست یک نفر از فتاوی همه فقهاء

بحث پیرامون حجیت اجماع مرکب؟ از این حیث فرقی بین بسیط و مرکب نیست اجماع مرکب به دو صورت متصور است:

اول: هر يك از مجمعین با قطع نظر از رأيی که اختیار کرده است، احتمال سوم را با مدلول مطابقی یا التزامی یا ضمنی کلام خویش نفي می کند، در این صورت برگشت این اجماع به اجماع بسیط است، زیرا همه بر نفي قول سوم اتفاق نظر دارند. مثلا هر کدام صریحا گفته‌اند امر این فعل دائرمدار وجوب و حرمت است و احتمال اباحه در آن صحیح نیست. مثلا در مورد دفن میت کافر چنین دورانی اگر باشد کسی حکم به اباحه نمی کند با توضیحی که دادیم این صورت از اجماع حجت است یا خیر؟ بله چون گفتیم بسیط است دیگر نه مرکب و حکم بسیط حیت بود

دوم: نفي قول سوم نزد هر يك از مجمعین با رأيی که اختیار کرده است مرتبط است، یعنی چون این قول را اختیار کرده، لازمه‌اش این است که قول سوم را قبول ندارد، نه اینکه مثل بالا جدا از رأيی که اختیار کرده، قول سوم را نفي کرده باشد. به عبارت بهتر نفي قول سوم در طول اختیار قول خودش بوده نه در عرض آن.

سوال: استاد رد مورد بالایی هم می فرمودید یا به دلالت التزامی پس چطور از این مورد جدا می شود؟

جواب: یعنی کار به قول سوم ندارد ولی با اختیار این قول طبیعتا قول سوم را دارد نفي می کند این یعنی دلالت التزامی چون این را اختیار کرده معلوم می شود قول سوم را قبول ندارد در صورت اول به زبان می آورد یا به تضمن یا مطابقی ولی در اینجا کار به قول سوم ندارد ولی از اینکه قول اول را اختیار کرده روشن می شود سوم را قبول ندارد التزامی در اولی بالمعنی الاخص است ولی در دومی اعم شهید می فرماید این نحو از اجماع مرکب حجت نیست، نحو دوم منظوره زیرا حجیت اجماع بر اساس حساب احتمالات و تجمیع قرائن صدق و زائل کردن احتمال خلاف بود در حالی که ما در اینجا می دانیم يك دسته از فقهاء حتما به خطا رفته‌اند، چون ممکن نیست هر دو دسته درست گفته باشند لذا بین این دو دسته تعارض می شود و هیچ يك مرجحی بر دیگری ندارد و قول هر دو ساقط می شود وقتی رأي این دو دسته ساقط شد مدلول التزامی کلام آنها هم از حجیت ساقط می شود، زیرا مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است و با سقوط مطابقی، التزامی هم ساقط می شود. این تمام بحث اجماع.

**شهرت چیست؟** کلمه شهرت در لغت به معنای شیوع و آشکار شدن است و در علم حدیث گاهی صفت برای روایت می آید و گاهی صفت برای فتوی .

**مراد از شهرت روایی چیست؟** عبارت است از: متعدد بودن روایان يك حدیث البته به حدی که به تواتر نمی رسد. شیوع بین روایات ولی به حد تواتر نرسد

**مراد از شهرت فتوایی چیست؟** عبارت است از شیوع و فراگیری يك فتوای معین بین فقهاء که به درجه اجماع نمی رسد، یعنی در موردی که شهرت واقع شده است، مخالفان کمی وجود دارد. مرحوم شهید می فرماید اگر مانند مشهور، برای تواتر يك حدودی که مفید علم است را تعریف کنیم به این بیان که عبارت است از: اجتماع عده‌ای است که تواطء آنها بر کذب ممتنع است در نتیجه به ناچار در مورد شهرت روایی باید بگوییم اجتماع روایان به اندازه‌ای است که از افاده ظن تجاوز نمی کند. چون اگر به علم برسد می شود تواتر، دیگر شهرت نیست و چنین خبری ظنی است که از

وسائل احراز وجدانی برای دلیل شرعی به‌شمار نمی‌رود لذا برای اثبات حجیت آن نیاز به تعدد شرعی داریم یعنی دلیلی شرعی بر حجیت آن قائم شود. ولی اگر طبق مبنای خودمان که بر اساس حساب احتمال است پیش برویم، باید به دنبال تجمیع قرائن باشیم اگر قرائن به ضمیمه مضاعف کیفی به حدی بود که افاده علم کند حجت است و گرنه خیر. ولیکن از آنجایی که در شهرت، احتمالات معارض وجود دارد، اجازه نمی‌دهد احتمال مخالف به حد صفر برسد، لذا شهرت روایی حجت نیست.

(اصلاحیه توسط استاد: با عرض سلام و ادب در بحث شهرت کمی بحث دقیق بیان نشد که اصلاح شده آن تقدیم می‌گردد)

در مورد شهرت فتوایی هم اگر برای اجماع حدودی که مفید علم (که شامل اطمینان هم باشد) است را تعریف کردیم (یعنی تحدید کیفی)، یعنی گفتیم در اجماع معتبر است تعداد مجعین به حدی برسد که افاده علم و اطمینان بکند حال همه فقهاء باشند یا اغلبشان باشند. بنابراین درجه شهرت فتوایی از ظن تجاوز نمی‌کند، چون اگر افاده علم کند اجماع به‌شمار می‌رود نه شهرت.

اما اگر اجماع را تعریف کردیم به اتفاق کل فقهاء (یعنی از لحاظ کمی در نظرش گرفتیم)، شهرت فتوایی جزء بزرگی از این مجموعه می‌شود، که بقیه فقهاء آراءشان برای ما مجهول است که یا گمان به موافقت آنها داریم یا علم به مخالفتشان.

شهرت فتوایی که آراء فقهاء در آن زیاد باشد، گاهی داخل در این تعریف دوم از اجماع است، یعنی اجماعی که تحدید کمی شده نه کیفی. در این صورت بواسطه آن کشف از دلیل شرعی می‌کنیم؛ البته مورد به مورد فرق می‌کند، زیرا عوامل موضوعی و ذاتی در جانب مشهور و مخالفین آنها باید لحاظ شود، مثلاً مشهور امثال شیخ طوسی و صدوق و... هستند و مخالفشان فردی است که از لحاظ علمی چندان شناخته شده نیست، یا طرف مقابلش حکمش مجهول است یعنی نمی‌دانیم موافق است یا مخالف.

از این بیان روشن شد که عوامل موضوعی و ذاتی در جانب مقابل هم باید لحاظ شود، مثلاً اگر مخالف بود و فردی شناخته شده باشد، این شهرت زیر سوال می‌رود. ولی اگر موافقت و مخالفتش معلوم نباشد، چندان تأثیری ندارد.

شهید در پایان می‌فرماید در مورد حجیت شرعی شهرت فتوایی بحث و گفتگوهایی است که ربطی به این مقام ندارد، چه‌اینکه ما از وسائل احراز وجدانی بحث می‌کنیم نه تعبیدی.

خلاصش چي شد؟ طبق نظر مشهور اصلاً نمی‌توان بحث از حجیت وجدانی آن کرد ولی طبق مختار شهید قابل بحثه و حجت نیست

در مورد شهرت فتوایی هم اگر برای اجماع حدودی که مفید علم (که شامل اطمینان هم باشد) است را تعریف کردیم، یعنی گفتیم در اجماع معتبر است تعداد مجعین به حدی برسد که افاده علم و اطمینان بکند حال همه فقهاء باشند یا اغلبشان باشند. بنابراین درجه شهرت فتوایی از ظن تجاوز نمی‌کند، چون اگر افاده علم کند اجماع به‌شمار می‌رود نه شهرت. اما اگر اجماع را تعریف کردیم به اتفاق کل فقهاء (یعنی از لحاظ کمی در نظرش گرفتیم) شهرت فتوایی جزء بزرگی از این مجموعه می‌شود و بقیه فقهاء آراءشان برای ما مجهول است که یا گمان به موافقت آنها داریم یا علم به مخالفتشان. شهرت فتوایی که آراء فقهاء در آن زیاد باشد، گاهی داخل در این تعریف دوم از اجماع است یعنی اجماعی که تحدید کیفی شده نه کمی. در این صورت بواسطه آن کشف از دلیل شرعی می‌کنیم؛ البته مورد به مورد فرق می‌کند، زیرا عوامل موضوعی و ذاتی در جانب مشهور و مخالفین آنها باید لحاظ شود، مثلاً مشهور امثال شیخ طوسی و صدوق و... هستند و مخالفشان فردی است که از لحاظ علمی چندان شناخته شده نیست، یا طرف مقابلش حکمش مجهول است یعنی نمی‌دانیم موافق است یا مخالف در اینجا این شهرت داخل در اجماع به تعریف اول است لذا حجت است. از این بیان روشن شد که عوامل موضوعی و ذاتی در جانب مقابل هم باید لحاظ شود مثلاً اگر مخالف بود و فردی شناخته شده باشد، این شهرت زیر سوال می‌رود. ولی اگر موافقت و مخالفتش معلوم نباشد، چندان تأثیری ندارد. شهید در پایان می‌فرماید در مورد حجیت شرعی شهرت فتوایی بحث و گفتگوهایی است که ربطی به این مقام ندارد چه‌اینکه ما از وسائل احراز وجدانی بحث می‌کنیم نه تعبیدی.

## خبر واحد باچه شرایط و خصوصیات حجت است؟

ثابت کردیم خبر واحد في الجملة حجت است، از این پس درصدد توضیح "في الجملة" هستیم، که آیا هر خبری حجت است یا اینکه باید خصوصیات و شرایطی داشته باشد مثلاً مخبر عادل و ثقہ باشد یا فقط ثقہ باشد... که آیا هر خبری حجت است یا اینکه باید خصوصیات و شرایطی داشته باشد مثلاً مخبر عادل و ثقہ باشد یا فقط ثقہ باشد... و شامل خبر ثقہ غیر عادل (فاسق) نمی‌شود چرا؟ چون منطوق آیه عبارت بود: اگر آورنده خبر، فاسق باشد تبیین کنید. فاسق هم اطلاق دارد چه ثقہ باشد و چه غیر ثقہ. و لکن گذشت که روایات و سیره هم بر حجیت خبر ثقہ دلالت می‌کرد ولو اینکه مخبر، عادل نباشد. نسبت بین منطوق آیه و سیره عموم و خصوص من وجه می‌شود به چه بیان؟ منطوق آیه می‌گه عدم حجیت خبر فاسق چه ثقہ باشد و چه غیر ثقہ و سیره می‌گه حجیت ثقہ چه عادل باشد و چه فاسق باشد در ماده اجتماع یعنی فاسق ثقہ با هم تعارض دارند، منطوق آیه می‌گه حجت نیست و سیره می‌گه حجت است، لذا علی القاعده باید باهم تعارض و تساقط کنند و به اصل عدم حجیت رجوع کنیم یعنی خبر فاسق ثقہ حجت نیست.

سوال: استاد میشود راوی عادل باشه ولی ثقہ نباشه یا فاسق ثقہ باشه؟ جواب: بله چه اشکالی دارد راوی ثقہ است ولی عادل نیست مردم به او اعتماد دارند ولی شراب می‌خورد تا دلت بخواد پیدا می‌کنی که فاسق است ولی مورد اطمینان است و لکن شهید صدر میفرماید: حق این است که در اینجا تعارض نیست زیرا منطوق آیه به خبر فاسقی اختصاص دارد که فسقش ناشی از کذب باشد

**چرا نسبت به خبر فاسق ثقہ اطلاق ندارد؟** بخاطر تعلیلی که در ذیل آیه آمده، می‌گفت به خبر فاسق عمل نکنید چون عمل به آن سفیهانه است، و واضح اس که عمل به خبر فاسقی سفیهانه است که مخبر آن کاذب باشد. و الا اگر راستگو باشد و فسقش از جهات دیگری باشد عمل به خبرش سفیهانه نیست. پس منطوق آیه اطلاق ندارد تا با سیره تعارض کند لذا خبر ثقہ حجت است ولو اینکه مخبرش عادل نباشد.

سوال: چه فاسقیه که مورد اعتماد؟ جواب: شما می‌دانید فلان طلا فروش چشم چرانی می‌کند ولی با این حال برای فهم عیار طلا پیشش می‌روی چون می‌گی چشم چرانه چه ربطی داره به دروغ عیار را به من اشتباه بگوید

بعد از اثبات حجیت خبر ثقہ دو بحث داریم:

بحث اول: اگر اماره‌ای ظنی (ظن نوعی) مثل شهرت فتوایی یا اجماع منقول برخلاف خبر ثقہ بود آیا آن را از حجیت ساقط می‌کند؟ جواب: اگر مبنایمان در حجیت خبر ثقہ این باشد که وثاقت مخبر طریق و راهی است برای اطمینان به صدور روایت از امام (یعنی یکی از علائم صدور وثاقت راوی است) در این صورت اگر ظن نوعی برخلافش بود این اطمینان حاصل نمی‌شود ولی اگر گفتیم وثاقت مخبر موضوعیت دارد یعنی کار نداریم که آیا از صدور روایت از معصوم کشف میکند یا نه همین که راوی ثقہ باشد خبرش حجت است در این صورت اماره ظنی حجیت آن را ساقط نمی‌کند. مبنای صحیح همان اولی است چون عقلاء به خبری عمل می‌کنند که به صدور آن اطمینان داشته باشند و وثاقت راوی را کاشف از صدور آن می‌بینند.

بحث دوم: اگر خبری داشتیم که شرایط حجیت را نداشت مثلاً راوی ثقہ نبود ولی قرائن ظنی (ظن نوعی) مثل عمل مشهور مضمون آن را تأیید می‌کرد آیا این خبر حجت می‌شود؟

جواب این سوال هم از جواب قبلی فهمیده می‌شود که اگر وثاقت طریقی بود بله حجت می‌شود چون قرائن جابر ضعف آن می‌شود، ولی اگر موضوعی بود خیر.

## عدم حجیت خبر حدسی؟

ادله حجیت خبر ثقہ، خبر حدسی را شامل نمی‌شود، چون مبتنی بر حدس و اجتهاد است که خطا و اشتباه در آن زیاد است بخلاف خبر حسی که خطا و اشتباه در صورت وثاقت راوی در آن به ندرت اتفاق می‌افتد و عقلاء اصالت عدم الغفلة و الخطا را در آن جاری می‌دانند. خبر مستند به حس یا مباحثی است مانند باریدن باران که مستند به دیدن و لمس



کردن است و یا غیرمباشری است که مستند به آثار و لوازم حسنی است مثل عدالت که مستند به قرائن حسنی مثل مواظبت بر انجام عبادات و ترک محرمات است. اخبار از عدالت و شجاعت و... هر چند حدسی است و لکن منشأ حس است لذا خطا و اشتباه در آن کم است و اصلت عدم الغفلة و اشتباه در آن جاری است. عدم حجیت فتوای یک مجتهد در حق مجتهد دیگر و حکم یک قاضی در حق قاضی دیگر بر این مسأله مترتب است زیرا فتوای مجتهد و حکم قاضی بر اساس حدس و اجتهاد است لذا ادله حجیت آنرا شامل نمی‌شود. بله از باب حکم ولایی حکم حاکمی بر حاکم دیگر نافذ است و ربطی به ادله حجیت خبر ثقه ندارد. و همچنین فتوای مجتهد در حق مقلدینش حجت است اما نه از باب حجیت خبر ثقه بلکه بر اساس ادله وجوب تقلید و رجوع جاهل به عالم و خبره.

یکی از بحث‌های دیگر که بر این مسأله مترتب است، اجماع منقول است که عده‌ای بر این باورند در مورد حکم شرعی، حجت است؟

در حالیکه حق این است که ادله حجیت خبر ثقه آنرا نمی‌گیرد چون کشف قول معصوم بر اساس اجماع منقول چی؟ اجتهادی و حدسی است. مثلاً اگر شیخ طوسی خبر از اجماع بر وجوب صلاة جمعه بدهد این خبر وجوب نماز جمعه را ثابت نمی‌کند بلکه ثابت می‌کند که این مسأله مورد اتفاق عده‌ای از علماست که اگر اتفاق این عده از علماء برای شما اطمینان‌آور بود کشف از قول معصوم می‌کنید (یعنی حدس می‌زنید که این حکم را معصوم گفته) والا فلا.

### حجیت خبر با واسطه؟

برای اینکه شارع برای خبر، جعل حجیت بکند باید خبر یعنی موضوع محقق باشد (باید خبری باشد تا شارع آن را حجت کند) و برای اینکه جعل شارع لغو نباشد باید مدلول خبر یک اثر شرعی داشته باشد یعنی شرط حجیت این است که اثر شرعی موجود باشد مثلاً اگر شارع برای خبر زید از وجود آب در کره مریخ جعل حجیت کند، این جعل لغو است چرا؟ چون وجود آب در کره مریخ هیچ اثر شرعی ندارد بخلاف مثلاً جعل حجیت برای خبر زراره از حرمت شنیدن غنا، پس حجیت هم از موضوع متأخر شد و هم از اثر شرعی موضوع یعنی باید آن دو محقق باشند تا حجیت جعل شود. سوال: محقق بودن موضوع را در این مثال یعنی قبلاً زراره خبر داده است؟ جواب: یعنی خبر باید باشد تا شارع بگوید حجت است موضوع حجیت خبر است پس تا نباشد جعل حجیت برای آن معنا ندارد

سوال: ایه که قبل از خبر زراره آمده! جواب: اثر هم باید باشد چون اگر نباشد جعل حجیت لغو است پس حجیت متأخر از موضوع و اثر است حجیت برای چی جعل می‌شود؟ برای خبر دیگر برای خبر زراره پس باید خبری وجود داشته باشد تا بگوییم حجت است یعنی زراره خبر بدهد تا بگوییم حجت است

سوال: خبر زراره بعد از آیه که دلیل حجیت است آمده؟ جواب: بله بعد آمده ولی کاری به زمان آمدن خبر نداریم طبیعی خبر را شامل می‌شود چه خبر قبل باشد چه بعد بر این اساس اشکال شده است که ادله حجیت خبر، فقط خبر بلاواسطه مثل خبر زراره از امام را شامل می‌شود اما خبر با واسطه مثل خبر حریر از زراره را شامل نمی‌شود زیرا اگر بخواهد شامل شود، ابتدا باید دلیل حجیت را بر خبر حریر تطبیق کنیم که بر اثر آن خبر زراره نزد ما اثبات می‌شود و حالا دلیل حجیت را بر خبر زراره تطبیق بدهیم تا کلام امام ثابت شود در حالی که این تطبیق دلیل حجیت بدین ترتیب مستحیل است.

توضیح استحاله: به دو تقریب این استحاله بیان شده است: لازمه اینکه دلیل حجیت، شامل خبر با واسطه شود این است که: (1) حکم موضوع ساز (محقق موضوع) باشد درحالیکه حکم متأخر از موضوع است یعنی اول باید موضوع باشد تا حکم بیاید پس نمی‌تواند قبل از موضوع باشد تا موضوع ساز باشد.

**حالا چطور موضوع ساز است؟** چون دلیل حجیت بر خبر حریر تطبیق داده شد و خبر زراره که موضوع برای دلیل حجیت است را اثبات و محقق کرد. یعنی دلیل حجیت موضوع دلیل حجیت را محقق کرد. یعنی دلیل حجیت موضوع را محقق کرد. دلیل حجیت خبر گفت خبر حریر حجت است خبر حریر خبر زراره را اثبات کرد حالا دلیل حجیت شامل خبر زراره می‌شود پس دلیل حجیت موضوع خودش که خبر زراره بود را اثبات کرد در حالیکه گفتیم حکم باید متأخر باشد ولی در اینجا مقدم شد تا موضوعش را بسازد