

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جزوه تدریس حلقات استاد جواد سلیمیان

مدرس مرکز تخصصی فقه و اصول النفیسه اصفهان

سال تحصیلی ۱۳۹۸-۱۳۹۷

به همت طلبه‌های ورودی ۱۳۹۷

منبع جزوه کانال ایتا @alnafiseh3

از درس (۳۷ تا ۶۷) صفحه (۱۳۷ تا ۲۵۳)

درس سی و هفت (ص ۱۳۷) دلیل شرعی غیر لفظی

دلیل شرعی: 1- لفظی — قول معصوم (علیه السلام): حجت است زیرا قطعاً قول معصوم (علیه السلام) مطابق با موازین شرع است. دلیل آن این است که: الف) معصوم (علیه السلام) خود نیز مکلف است. ب) در مقام تبلیغ است. ۲- غیر لفظی — الف) فعل معصوم (علیه السلام) ب) تقریر (سکوت دال بر رضا) معصوم (علیه السلام) ۱- از باب امر به معروف و نهی از منکر ۲- در مقام تبلیغ است.

نکته: ۱- صدور یک فعل از طرف معصوم (علیه السلام) دلالت بر عدم حرمت دارد. ۲- ترک یک فعل از طرف معصوم (علیه السلام) دلالت بر عدم وجوب دارد. ۳- اتیان یک فعل از طرف معصوم (علیه السلام) به نحو عبادی دلالت بر محبوبیت نزد شادع دارد. ۴- از فعل معصوم (علیه السلام) نمی توان اطلاق گیری کرد زیرا اطلاق از دلالات لفظی است.

دلالت تقریر معصوم (علیه السلام): سکوت معصوم (علیه السلام) به دو دلیل دلالت بر امضاء و تأیید او دارد. **دلیل اول:** بر اساس یک قانون عقلی و عقلانی: اگر آن موقف فعلی یا اعتقادی که جلوی معصوم (علیه السلام) باشد موافق غرض معصوم (علیه السلام) نباشد، سکوتش نفی غرض است و نفی غرض از طرف معصوم (علیه السلام) قبیح است بنابر این واجب است شرعاً که معصوم (علیه السلام) نسبت به آن منع یا ردع کند. **دلیل دوم:** ظهور حال معصوم (علیه السلام) در این که به عنوان مبلغ احکام شرع در مقام مراقبت از اعمال است و ارشاد آنهاست. موقفی که در برابر مقام معصوم (علیه السلام) است: ۱- **موقف فردی:** یعنی یک واقعه شخصی است مثلاً یکی از اصحاب ائمه (علیه السلام) در حضور ایشان به ظاهر قرآن استناد کند. ۲- **موقف عام:** یعنی آنچه در برابر معصوم (علیه السلام) است یک بنا و سیره عقلانی است. مثلاً تقریر معصوم (علیه السلام) در مورد عمل به خبر ثقه، سکوت معصوم (علیه السلام) در قبال ظواهر کلام.

نکته: در مورد تقریر معصوم (علیه السلام) نسبت به یک سیره عقلانی ما نمی توانیم مستقیماً به حکم شرعی برسیم بلکه باید پس از اثبات تقریر معصوم (علیه السلام) ثابت کنیم بین آن تقریر و رضایتشان به آن سیره تلازم وجود دارد.

با دو مقدمه ثابت میشود: ۱- این سیره در محدودی شرعیات باشد. ۲- مانع از ابراز نظر معصوم (علیه السلام) وجود نداشته باشد.

انواع سیره عقلائی: دونوع سیره عقلائی داریم: ۱- سیره عقلاء در مقابل احکام واقعیه. ۲- سیره عقلاء در مقابل احکام ظاهریه.

توضیح نوع اول: مقصود سیره ای است که عقلاء در هنگام مواجهه با امور واقعی اتخاذ می کنند و غالباً همراه با علم و قطع است و این حکم می تواند یک حکم تکلیفی یا یک حکم وضعی باشد. مثال برای حکم تکلیفی: تصرف در مال غیر مشروط است به رضایت او. مثال برای حکم وضعی: حیات سبب تملک است (با حیات می شور برای خودمان مال پیدا کنیم).

توضیح نوع دوم: مقصود از این سیره، سیره ی عقلائی است که عقلای متشرع در مقام برخورد با امور مشکوک اتخاذ می کنند و همیشه در حالت غیر قطع و علم است و غالباً به همراه یک ظن است. مثلاً: عقلاء در هنگام شک در معنای یک لغت به قول لغوی (کتاب لغت) مراجعه می کنند هرچند آن قول لغوی مفید علم و قطع نیست و نهایتاً ظن آور است.

یا عقلاء برای اطلاع یافتن از اوامر موالی (مولاها) عرفیه به خبر ثقه که مفید ظن است مراجعه می کنند.

روش اثبات حکم شرعی از طریق سیره نوع اول: می توانیم از تقریر معصوم (علیه السلام) نسبت به این سیره به رضایت شارع و سپس حکم شرعی رسید.

این سیره در مقابل معصوم (علیه السلام) بوده — معصوم (علیه السلام) هیچ ردعی نکرده — پس راضی هستند — حالا که راضی ند پس شرعی است.

روش اثبات حکم شرعی از طریق سیره نوع دوم: می توانیم از نوع دوم برای اثبات احکام شرعی ظاهری استفاده کنیم یا حجیت خبر ثقه با همان توضیح که گذشت.

نکته: در اصول غالباً ما با سیره نوع دوم مواجهه هستیم زیرا احکام واقعی از طریق کتاب و سنت متواتر ثابت می شود حال اعتماد بر سیره عقلاء در علم اصول در دو مقام باید بررسی شود.

مقام اول: اعتماد بر سیره در جهت تحصیل اغراض شخصیه تکوینیه یعنی اغراضی که عقلاء در امور تکویتی دنیوی خویش به صورت شخصی و جزئی به دنبال تأمین آن ها هستند مثلاً در سیره عقلاء اگر کسی بخواهد کتابی بنویسد به قول لغوی مراجعه می کند (غرض شخصی تکوینی).

مقام دوم: اعتماد بر سیره در مقام تحصیل یک مؤمن از عقاب یا تحصیل منجزات تکلیفی (چیزهایی که تکلیف آورند). مثال: فرضی کنید یک مولای عرفی به عبدش می گوید: (اکرم عالم) آن عبد مأمون برای فهم مراد مولایش از کلمه اکرم یا از کلمه عالم به قول لغوی مراجعه می کند و همچنین مولایش هم بر اساس قول لغوی با او احتجاج می کند.

اصطلاحاً به سیره اول سیره تکوینی و به سیره دوم سیره تشریعی گویند.

نکته: نوع اول (در مقام اغراض شخصی تکوینی) در علم اصول حجت نیست زیرا حجیت اصول باید در مقام کشف اغراض تشریعی بین آمر و مأمون باشد ولی نوع دوم سیره یعنی سیره ی تشریعی می تواند حجت اصولی را برای ما تحصیل کند زیرا تقریر و سکوت شارع در قبال چنین سیره ای (سیره تشریعی) بدین معنا است که اغراض شارع با همین سیره تحقیق می یابد.

درس سی و هشتم (ص ۱۴۱) اشکال بر حجیت سیره به معنای دوم:

سیره تشریحی عقلاء نمی تواند به صرف سکوت و تفریر معصوم کاشف از غرض تشریحی داشته باشد زیرا نهایت آنچه می توان از این سکوت استفاده کرد این است که شارع رضایت دارد که عقلاء در بین خودشان و در جهت تحصیل اغراض تشریحی خودشان به چنین سیره ای اعتماد کنند اما این معنایش این نیست که شارع رضایت دارد چنین سیره ای بین عقلاء در مواجهه با امور شرعی نیز حجت و معتبر باشد.

مثلاً: در مورد قول لغوی سکوت شارع کاشف از این است که عقلاء در محدوده مهاورات عرفی خودشان می توانند به قول لغوی مراجعه کنند نه در مقام کشف معانی لغات قرآن.

پاسخ: خود شارع یکی از عقلاء است بلکه رئیس عقلاء است پس خود شارع یکی از عقلاء است بنابر این سکوت او در قبال چنین سیره ای کاشف از این است که عقلاء در تعاملات خود با شارع که رئیس عقلاء است می توانند از این سیره استفاده کنند و آن را حجت و معتبر بدانند.

نظر شهید: رئیس عقلاء بودن شارع قابل قبول نیست زیرا ویژگی عقل در بین عقلاء از آن جهت معتبر است که سبب جلوگیری لغزش آنها می شود. در حالی که شارع به خاطر عصمتش نیازی به چنین خصوصیتی ندارد و حق آن است که بگویم سکوت شارع در قبال سیره ی عقلاء از آن جهت باعث حجیت آن سیره می شود که شارع حکیم درک می کند که سکوت او در قبال این سیره هر چند فعلاً سیره ای است که بین عقلاء و در مقام اغراض تشریحی شان می باشد لکن اگر این سیره مخالف نظر شارع باشد سکوت او باعث ایجاد یک عادت مستمر بین عقلاء و سرایتش حتی به امور شرعی می شود پس لازم است از همان ابتدا آن سیره منع شود.

نتیجه: با این تفسیر می توان گفت حتی در صورت سیره تکوینی هم سکوت شارع کاشف از حجیت و اعتبار آن می باشد. زیرا چه بسا همان سیره ای که در اغراض شخصیه ی تکوینی جاری بود به تدریج یک سیره عام تشریحی به وجود آورد و عقلاء آن سیره عام را به مقام استنباط احکام شرعی سرایت دهند.

نکته: استدلال به سیره ی عقلانی بر حکم شرعی به شرطی صحیح است که آن سیره ی عقلانی، معاصر زمان معصوم باشد زیرا گفتیم حجیت این سیره ذاتی نیست یعنی نیازمند تأیید و امضاء شارع می باشد لذا مادامی که در عصر معصوم و در مرئی و مسمع او نباشد اصلاً امکان ردع و منع از طرف شارع وجود ندارد چه برسد به اینکه سکوتش کاشف از رضایت باشد و برای اثبات این شرط به حلقه ی ۲ مراجعه کنید.

دو نوع سیره عقلانی داریم: ۱- سیره کاشف از حکم شرعی. ۲- سیره محقق صغرای حکم شرعی

صغرا: عدم غبن در معاملات **کبری:** المؤمنون عند الشروطهم

نوع دیگری از سیره عقلای وجود دارد که کاشف از یک دلیل شرعی یا حکم شرعی نیست بلکه تنها مشخص کننده یکی از مصادیق موضوع یک حکم شرعی است و اکثر سیره های عقلای در زمان ما به همین نوع سیره بر می گردد مثل سیره عقلاء بر شرطیت عدم غبن در معاملات که هر چند یک نوع شرط ضمنی در معاملات است لکن عقلاء آن را یکی از مصادیق شرط برای کبری المؤمنون عند الشروطهم حساب می کنند.

نکته: تفاوت بین سیره عقلایی کاشف از حکم شرعی با سیره محقق صغرای حکم شرعی این است که:

۱- سیره محقق صغری شرط معاصرت با زمان معصوم را ندارد. ۲- نتیجه سیره کاشف از حکم شرعی هرچه باشد الزام آور است حتی برای کسانی که آن سیره را قبول نداشته باشد.

مثلاً اگر فردی به رضایت مالک برای جواز تصرف در مالش اعتقادی نداشته باشد حکم شرعی کلی که از این سیره به دست می آید در حق حجیت است ولو خارج از این سیره باشد در حالی که اگر سیره محقق صغری را در نظر بگیریم این شخص چون مثلاً شرط عدم غبن مصداقی از شروط نمی داند لذا خود را ملزم به وفا به آن هم نخواهد دانست. مثال دیگر: شارع می گوید قمار حرام است ولی شطرنج در عرف قمار نیست پس شطرنج حرام نیست.

درس سی و نه (ص ۱۴۹) وسایل اثبات وجدانی

(یعنی وسایلی که صغرای دلیل شرعی را به طور قطعی و یقینی ثابت می کنند) **وسایل اثبات: ۱- وجدانی ۲- تعبدی**

وسایل اثبات وجدانی: مقصود از وسایل اثبات وجدانی وسایلی هستند که بر اساس حساب احتمالات ما را به صورت قطعی و یقینی به صغرای دلیل شرعی می رساند. ابتداً لازم است مختصری راجع به کیفیت به وجود آمدن این قطع و یقین بر حساب احتمالات بحث کنیم.

قطع دو نوع داشتیم موضوعی و ذاتی هر چند هر دو حجت هستند لکن یقین موضوعی خود دارای انواعی است.

انواع قطع موضوعی: نوع اول: یقین موضوعی اولی یعنی یقینی که مستقیماً متعلق خود را ثابت می کند. مثل از وجود آتش پی به حرارت می بریم. **نوع دوم:** یقین موضوعی مُستنتج یعنی یقینی که موضوع خود را غیر مستقیم ثابت می کند. یقین موضوعی مُستنتج دو قسم است.

قسم اول یقین موضوعی مستنتج استنباطی: یقین به قضیه دیگری مستلزم یقین به قضیه اصلی و موضوع ماست. ابتدا به چیزی دیگر یقین پیدا می کنیم از طریق آن به مطلوب خود می رسیم.

مثلاً: یقین پیدا می کنیم به سقوط زید از بلندی حالا از طریق این یقین، یقین پیدا می کنیم به موت زید که آثار شرعی برای من دارد ملازمه عرفی بین سقوط و مردن وجود دارد.

نکته: در این نوع یقین استنتاج باید بر اساس یک برهان باشد.

قسم دوم یقین موضوعی استقرایی: یقین به مجموعه ای از قضایا که هر چند عقلاً مستلزم قضیه اصلی من نیستند لکن هر کدام از آن قضایا یک ارزش و قیمتی دارند (یک میزان موافقت و مخالفت با واقع) که با تراکم این ارزش ها احتمال تحقق آن قضیه اصلی ما افزایش پیدا می کند و به تدریج به درجه ای می رسد که نقیض آن به احتمال صفر نزدیک می شود هر چند هیچ گاه صفر نمی شود و در نتیجه ذهن نوع بشر دیگر به آن احتمال ضعیف اعتنا نمی کند. تمام یقین های موضوعی که در علم اصول بحث می شود یقین موضوعی استقرایی هستند. مثل تواتر، اجماع، شهرت.

درس چهل (ص ۱۵۱) تواتر

تعریف تواتر: به خبر جماعتی کثیرگویند که تبانی و توافق آن ها بر کذب محال است. با توجه به این تعریف مشهور می توان گفت که در قضیه متواتر از جهت علم منطق دو مقدمه وجود دارد:

مقدمه صغری: وجود بسیار زیاد خبر دهنده ها. **مقدمه کبری:** امتناع تبانی و توافق آن ها بر کذب.

صغرای این استدلال یک امر حسی است بنابر این در صدق آن بحثی نیست ولی در مورد کبری می توان تأمل کرد مشهور علما کبری را یک قضیه متواتر از نوع قضایای عقلی بدیهی و اولی می دانند و لذا برای اثبات آن نیازی به برهان یا دلیل خاصی احساس نمی کنند و در تأیید می فرمایند که هر برهانی برای اینکه صحیح باشد باید به یکی از قضایای اولیات و بدیهی برسد.

قضایای اولی شامل: مشاهدات، تجربیات، متواترات، فطریات، حدسیات، بدیهیات.

تحلیل شهید در مورد نظر مشهور: این تفسیر علمای منطق از قضایای متواتر بر اساس همان تفسیری است که در مورد متواترات، تجربیات، مشاهدات و ... ارائه می دهند و اجمالاً علت بدیهی بودن آن را بدین صورت بیان می کنند که ما دو حادثه داریم که از طریق اختبار و تجربه به علت یکی از آنها برای دیگری می رسیم به عبارت دیگر اقتران این دو حادثه با هم در دفعات زیاد نتیجه اش این است که بین آن ها علیت وجود دارد. شهید می فرماید که کبرای مستتر در تمام این بدیهات این است که اتفاقی بودن همیشگی نیست در نتیجه اقتران حادثه اول با حادثه دوم به دفعات زیاد اتفاقی نیست بلکه علی است بر اساس قانون علیت.

تحقیق شهید: شهید این نظر منطقی ها را قبول نمی کنند و می فرمایند که صحیح در مورد متواترات این است که بگویم یقین ما به قضایای تجربی و متواتر از نوع یقین موضوعی مستنتج استقرائی است (تراکم احتمالات) یعنی مبتنی بر تراکم احتمالات یک شی و بررسی ارزش و قیمت مفردات آن است به تأویل دیگر در هر کدام از این اخبار درصدی از احتمال مطابق با واقع وجود دارد و در کنار آن درصدی هم احتمال خلاف آن می رود. مثلاً راوی به خاطر مصلحتی شخصی یا نوعی واقعیت را برای ما نقل نکرده است.

با آمدن خبرهای بعدی دارای همان مضمون واحد می باشند به تدریج و با جمع این احتمالات احتمال مطابقت با واقع بیشتر می شود و احتمال خلاف کمتر می شود و این احتمال خلاف ناچیز و ناچیز تر می شود و به حدی می رسد که دیگر قابل اعتنای عقلای نیست پس احتمال صدق آن خبر از این طریق تقویت شده و به حد یقین می رسد (یقین مستنتج استقرائی) آن یقین و اطمینانی که نتیجه آن حساب احتمالات است مراتبی دارد که همه آن ها در علم اصول حجت نیستند و ما تنها آن درجاتی از یقین و اطمینان می دانیم که پشت وانه عقلائی داشته باشند.

درس چهل و یک (ص ۱۵۳) ضوابط تواتر

ضابط اصلی در تواتر کثرت عددی است تعیین دقیق این درجه کثرت به حدی که سبب یقین به قضیه متواتر شود تحت تأثیر عوامل مختلفی است که این عوامل دو نوع هست. ۱- عوامل موضوعیه ۲- عوامل ذاتیه

الف) عوامل موضوعیه: منظور از عوامل موضوعیه اوامری است که با خود خبر مرتبت هستند مثل مضمون و سند خبر، از جمله مهمترین عوامل موضوعیه موارد زیر است.

۱- وثاقت و میزان التفات و هشیاری آن شاهدانی که از مضمون حادثه خبر می دهند هر چه قدر این وثاقت و هشیاری مخبرین بیشتر باشد نیاز به کثرت عددی کمتری شود. ۲- تباین و تفاوت تفکرات سیاسی فرهنگی و ... بدین صورت که هرچه قدر مخبرین در

این زمینه ها بیشتر با هم اختلاف داشته باشند و شرایطشان متفاوت تر باشد احتمال تبانی آن ها کمتر می شود. مثلاً اگر روایتی را فقط قبیلہ بنی اسد نقل کرده باشد احتمال اینکه به خاطر اینکه یک مصلحت قومی خلاف واقعہ را بگویند ولی اگر از قبایل مختلفی باشند مخصوصاً اگر ضد هم باشند احتمال تبانی آن ها کمتر می شود. ۳- غرابت قضیه متواتره هرچه قدر مضمون قضیه غریب تر باشد حصول یقین مشکل تر است و بر عکس هرچند قدر قریب تر باشد حصول یقین آو تر است. ۴- درجه اطلاع مخبرین از آن قضیه ای که خبر می دهند هر اندازه که مخبرین به شرایط آن قضیه آگاه تر باشند کمتر تحت تأثیر خلاف واقع قرار می گیرند البته باید گفت این عامل در مورد قضایای است که نیاز به یک نوع آگاهی و بصیرت خاص داشته باشند. ۵- درجه وضوح و روشنی آن مدرکی که مخبر آن را ادعا می کند فرق است بین حسی بودن و حدسی بودن.

ب) عوامل ذاتی: عوامل ذاتیه عواملی هستند که با آن شخصی که قضیه برای آن نقل می شود مرتبط است.

۱- اختلاف طبیعت اشخاص: اشخاص در نادیده گرفتن احتمال اختلاف با یکدیگر متفاوت هستند بعضی احتمال خلاف را با دقت بررسی می کنند لذا دیرتر یقین برایشان حاصل می شود، بعضی با تسامح از کنار آن عبور می کنند زودتر یقین برایشان حاصل می شود. ۲- احساسات و عواطف بشری: زیرا آنها در بالا و پایین درصد احتمالات نقش به سزای دارند. ۳- باورها و پیش فرض های اعتقادی اشخاص که می تواند در ارزش گذاری احتمالات نسبت به مخبرین بسیار مؤثر باشد. مثلاً باور اشخاص نسبت به صحاب پیامبر صلی الله علیه و آله.

تعدد واسائط فی التواتر: اگر قضیه ی متواتر با واسطه به ما رسیده باشد باید برای تحقق ملاک تواتر در آن دارای یکی از این دو شرطی باشد که خواهیم گفت به عبارت واضح تر دو طریق برای حصول یقین از این خبر با واسطه وجود دارد.

طریق اول: (مبنای مشهور) در هر طبقه ای از روایات حدیث باید ملاک تواتر بر اساس تفسیر مشهور وجود داشته باشد یعنی راویان در آن طبقه به حدی از کثرت برسند که تبانی آن ها بر کذب محال باشد. **طریق دوم:** (مبنای خود شهید) طبق طریق دوم باید بر اساس حساب احتمالات تک تک این خبرها را ارزیابی کنیم و در صد احتمال صدق در هر یک را به دیگران اضافه کنیم و این درصد باید آنقدر افزایش یابد که احتمال مخالفش از شدت ضعیف بودن دیگر قابل اعتنای عقلانی نباشد.

شهید می فرماید: طریق دوم صحیح است و باید توجه داشت که تعداد واسطه ها در حالت غیر مستقیم و غیر مباشر به مراتب بیشتر است و گرنه نمی توان به تواتر رسید.

درس چهل و دو (ص ۱۵۵) اقسام تواتر

سه قسم تواتر داریم: ۱- تواتر اجمالی ۲- تواتر معنوی ۳- تواتر لفظی

تواتر اجمالی: بدین صورت است که به عنوان مثال ما تعداد زیادی از روایاتی که در باب های مختلف هستند انتخاب می کنیم به شرط آنکه بین مدلول آنها هیچ قدر مشترکی نباشد سپس بر اساس حساب احتمالات هر کدام را ارزیابی کنیم و در آخر بدین نتیجه برسیم که حداقل یکی از این روایات یقیناً (یقین عرفی) از طرف معصوم علیه السلام صادر شده است لکن نمی دانیم کدام یک پس از باب احتیاط به همه آنها عمل می کنیم به این تواتر اجمالی می گویند.

در این نوع تواتر ما تنهائیک مُضَعَف (ضعیف کردن احتمال کذب) داریم و آن مضعف کمی است در این تواتر اجمالی هر چند همیشه به یقین نمی رسیم ولی می توان به اطمینان رسید و همین اطمینان می تواند برای ما تکلیف ساز باشد.

تواتر معنوی: یعنی بین مدلولات تضمینی و التزامی این اخبار قدر مشترک وجود دارد اما مدالیل مطابقی آنها باهم تفاوت دارد این هم به حساب احتمالات ارزش گذاری می کنیم و به یقین می رسیم. **مضعف کمی** (تعداد روایات) داریم و **مضعف کیفی** (دلالی) هم داریم مدلول تضمینی و التزامی آنها یکی است.

تواتر لفظی: تعداد زیادی روایات که مدلول آنها مثل هم اما مضعف کمی و کیفی داریم ولی مضعف کیفی اینجا قوی تر از تواتر معنوی است زیرا علاوه بر مدلول تضمینی و التزامی مدلول مطابقی آنها هم مثل هم است.

درس چهل و سه (ص ۱۵۸) اجماع

دومین وسیله ی اثبات وجدانی اجماع است.

انواع اجماع: ۱- اجماع لطفی: بر اساس قاعده لطف عقل حکم می کند به اینکه شارع مقدس باید از باب لطف در امور مسلمین دخالت کند و مانع اجتماع همه آنها بر خطا شود. **وجه ضعف:** دلیلی برای این لطف نداریم.

۲- اجماع حدسی: به دلیل قیام یک دلیل شرعی بر حجیت اجماع و لزوم تعبد به مفاد آن اجماع می تواند به عنوان یک دلیل اجتهادی کاشف از واقع باشد. **وجه ضعف:** آن دلیل به حجیت اجماع تعبداً وجود ندارد.

۳- اجماع مأثور: حجیت این نوع اجماع بر اساس اخبار معصومین علیهم السلام و شهادت آن بزرگواران بر صدق چنین اجماعی است از جمله این اخبار می توان به خبر زیر اشاره کرد «لا تجتمع امتی علی الخطأ» بر فرض صحت سند این چنین اخباری دلالت آنها قابل خدشه است زیرا منظور از امت گروهی هستند که شامل معصومین علیهم السلام هم می شوند و قطعاً اگر معصوم علیه السلام داخل این امت باشد آنها بر خطا نمی روند. **وجه ضعف:** محل نزاع ما دقیقاً سر همین است که قول مجمعین شامل کلام معصوم علیه السلام می شود یا نه.

۴- اجماع کاشف: بدین معنا که در سه صورت قبل اجماع مستقیماً کاشف از حکم شرعی بود ولی در این نوع اجماع کاشف است از وجود یک دلیل شرعی بر حکم شرعی به عبارت دیگر اجماع کاشف از فعل، قول و تقریر معصوم علیه السلام است که آن می شود دلیل ما برای حکم شرعی. **وجه ضعف:** این اجماع به دو نوع تقسیم می شود: ۱- اجماع مُحَصَّل ۲- اجماع منقول

۱- اجماع مُحَصَّل: خود مجتهد با جستجو و تحقیق مستقیم به تمام اقوال علمای پیشین دست پیدا می کند. **وجه ضعف:** عادتاً محال است زیرا خیلی ها را نمی شناسد، خیلی ها کتاب ندارند که نظر آنها را بفهمد.

۲- اجماع منقول: اجماعی که علمای دیگر فرموده اند این اجماع دو حالت دارد یا منقول به خبر متواتر که در این صورت ملحق به خبر متواتر می شود. یا منقول به خبر واحد در این صورت ارزش آن همان ارزش خبر واحد است. (چیزی به عنوان اجماع مستقل نداریم یا ملحق به خبر متواتر است یا خبر واحد).

نظر شهید: از بین چهار نوع اجماع فقط نوع چهارم (اجماع کاشف) داخل در محل بحث ماست (محل بحث ما وسیله اثبات صغرای دلیل شرعی) ولی سه تای اول خودشان یک دلیل غیر شرعی هستند بر حکم شرعی (کتاب و سنت می شود شرعی غیر آنها می شود غیر شرعی). و ملاک کاشفیت در نوع چهارم ملازمه بین اجماع و وجود دلیل شرعی است به عبارت دیگر بین اتفاق نظر یک عصر با وجود یک دلیل شرعی ملازمه است اجماع قابل قبول وگرنه قابل قبول نیست.

حجیت پیرامون ملازمه: مشهور علماء ملازمه را سه قسم می دانند. **ملازمه عقلی:** مثل ملازمه بین علت و معلول. **ملازمه عرفی:**

مثل ملازمه بین آرای رئیس و مرئوس. **ملازمه غالبیه:** (یا اتفاقیه) مثل ملازمه بین خبر مستفیض و صدقش.

شهادت می فرمایند این تقسیم بندی صحیح نیست. نظر شهید این است که ملازمه همیشه عقلی است چون ملازمه یک نسبت تلازم بین لازم و ملزوم است و این تقسیم بندی مشهور در اصل اقسام ملزوم است نه ملازمه پس ما سه قسم ملزوم داریم نه خود ملازمه پس می توان گفت که ما سه نوع ملزوم داریم عقلی، عرفی و اتفاقی.

نتیجه: بر این اساس خواهیم گفت که هیچ ملازمه ای بین اجماع و وجود یک دلیل شرعی وجود ندارد همان طور که در تواتر و ثبوت قضیه متواتر ملازمه ای نبود چه برسد به اجماع. (در تواتر عین حدیث داریم در اجماع فتوا داریم).

اشکال مشهور بر شهید: ما در منطق گفتیم که «کل قضیه ثبوت تواترها وهی ثابتة». **پاسخ شهید:** مدلول قضیه فوق این است که یک محمول از موضوع جدا نمی شود (ثبوت در خارج از قضیه متواتر جدار نمی شود این می شود مدلول) لکن این مدلول به معنای ملازمه نیست بلکه ملازمه یعنی یک محمول امکان جا شدن از موضوع را ندارد و ما ثابت کردیم در خبر متواتر چنین امکانی وجود دارد بنابر این ملازمه ای نیست. وقتی تواتر نشود اجماع هم نمی شود.

نظر صحیح در مورد اجماع: قدرت کاشفیت اجماع به میزان همان تراکم قیمت احتمالات می باشد و تفاوت اجماع و تواتر در مفردات آنها است. مفردات اجماع همگی خبرهای حدسی است ولی مفردات خبرهای متواتر حسی هستند ولی در نتیجه به یک نقطه می رسند.

تفسیر کاشفیت در نظر مشهور: اجماعی کاشف است از این که فقها قطعاً بدون اعتقاد به یک دلیل شرعی معتبر فتوا نمی دهند پس قطعاً یک دلیل معتبر در عالم خارج وجود دارد.

اشکال محقق اصفهانی: ایراد اول: نهایت آنچه که از فرض شما می توان فهمید (فرض ما یعنی اینکه هیچ فقیهی بدون دلیل شرعی فتوا نمی دهد) این است که آن دلیل در نظر آنها از جهت سند و دلالت تام است لکن لزومی ندارد اگر به دست ما هم می رسید ما اورا معتبر می دانستیم. **ایراد دوم:** اصل این کاشفیت مخدوش است زیرا آن دلیلی که دست آنها بوده یا آیه قرآن بوده یا روایت آیات قرآن که بنابر نظریه عدم تحریف هنوز هم در دست رس ما هستند اما روایات اگر روایتی وجود داشته به شهادت خود علماء باید در جوامع حدیثی هم نقل شده باشد.

جواب شهید: ابتدا اشکال دوم را جواب می دهیم مقصود مشهور از این که می گویند اجماع کاشف از وجود یک دلیل شرعی معتبر است یک آیه یا روایت خاص که نیست بلکه کنایه است از این که چنین اجماعی کاشف است از یک فضای فکری ارتکازی در همه ی زمینه ها اعتقادات، اخلاقیات، عبادات، معاملات... که در عصرهای نزدیک به زمان معصوم علیه السلام وجود داشته است و مطمئناً منشأ چنین تفکراتی در بین طبقه متشرعین که فقهای ما نماد آنها هستند چیزی جزء نظر شارع نمی تواند باشد پس قطعاً قرائن و ادله کافی بر چنین احکام شرعی وجود داشته است. با همین جواب می توان پاسخ ایراد اول را داد.

درس چهل و چهار (ص ۱۶۳) شرایط کشف وجود یک دلیل شرعی از طریق اجماع طبق نظر مشهور

شرط اول: اجماع باید مربوط به فقهای عصر غیبت که نزدیک به عهد روایت حدیث هستند باشد زیرا تنها در چنین عصری میتوان به فضای فکری موجود در عصر معصوم علیه السلام پی برد.

شرط دوم: مجمعون نباید به مدرک خاصی اشاره کرده باشند و گرنه اجماع مدرکی است و ما باید خود آن مدرک را بررسی کنیم. نکته: البته در این صورت اجماع فقها می تواند باعث قوت و کمال آن مدرک شود زیرا مهم مجمعین و تفسیر آنها از این دلیل خود به عنوان یک قرینه منفصل است که باعث کشف حکم شرعی می شود.

شرط سوم: قرائن و شواهدی بر عکس آن اجماع در دسترس نباشد. مثلاً نقل است که مرحوم سید مرتضی ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد داشتند ولی قرائنی که در دست داریم خلاف آن است.

شرط چهارم: مسئله مورد اجماع باید از جمله مسائلی باشد که تبیین آن وظیفه شارع باشد. بنابر این: اگر در مسأله ای امکان اثباتش از طریق دیگری مثل قاعده عقلی امکان داشته باشد آن اجماع کاشفیت نخواهد داشت مثل قبح تجری.

میزان دلالت اجماع: بنابر نظر شهید گفتیم که اجماع بر اساس تجمیع فتوا و نظرات فقها بر یک قضیه واحده است پس می توان گفت که کاشفیت اجماع تنها به همان مقدار دلالت مورد اتفاق فقها بر آن است و پیش از آن نمی توان اطلاق و عمومینی گرفت به عنوان مثال اگر فتاوی اجماعی در عموم و خصوص متفاوت بودن ما فقط می توانیم نسبت به مقدار خاص کاشفیت و حجیت قائل شویم.

میزان حجیت اجماع: کشف اجماع نسبت به اصل حکم قطع نظر از تفصیلات و خصوصیات آن قوی تر است تا کشف نسبت به اطلاعات و تفصیلات و علت این مطلب همان که قبلاً تذکر دادیم آنچه اجماع از آن کاشف است یک قضیه معنویه غیر لفظی و غیر محسوس است (همان فضای فکری و ارتکازی) بنابر این ما از اجماعات نمی توانیم از اطلاق بگیریم.

تقسیم دیگری از اجماع: اجماع از منظر دیگر به بسیط و مرکب تقسیم می شود. **اجماع بسیط:** اتفاق نظر فقهای یک عصر بر یک رأی و یک فتوا در مورد یک مسأله شرعی. **اجماع مرکب:** تقسیم فتوا به دو دسته مختلف، حال ما در اجماع مرکب در مورد هیچ کدام از دو فتوا کاشفیتی نداریم ولی می توان از آن برای نفی وجه ثالث استفاده کرد. مثلاً یک دسته از علماء نماز جمعه را واجب تأخیری و دیگران می گویند مستحب است هیچ کدام کاشف از قول معصوم علیه السلام نیست ولی کشف از این است که حرام نمی باشد.

میزان دلالت اجماع مرکب: در اجماع مرکب اگر فرض کنیم هر فقیه‌ای از بین مجمعین علاوه بر ذکر فتوای خود، به صورت مستقل رأی به نفی حکم ثالث کند این بازگشتش به همان اجماع بسیط است.

مثال: اگر هر گروهی از فقها بگویند نماز جمعه واجب تأخیری است و حرام نیست و گروه دیگر بگویند مستحب است و حرام نیست در قسمت حرام نیست اجماع بسیط است، اما اگر خودمان حرام نبودن را بفهمیم این استنتاج از نظر شهید حجیت ندارد زیرا بر اساس حساب احتمالات ما دو اجماع مختلف داریم که قیمت احتمالات در آنها با یکدیگر متعارض است، یعنی قیمت صدق هر کدام با قیمت صدق اجماع مخالفش متعارض است لذا همگی تساقط می کنند و دیگر نمی توانند کاشف از دلیل شرعی باشند.

شهرت: سومین وسیله اثبات وجدانی شهرت نام دارد. **تعریف:** اتفاق نظر اکثر علمای یک عصر در معنای لغوی به معنای شیوع و دُیوع است. در اصطلاح اصول سه نوع شهرت داریم:

۱- شهرت روایی: (حدیثی) تعدد در روایات حدیث به درجه ای پایین تر از تواتر در شهرت روایی آنچه مهم است فقط نقل روایات است قطع نظر از اینکه ناقلین به آن روایت عمل کرده باشند یا نکرده باشند فقط نقل روایت مهم است.

۲- شهرت عملی: اکثر فقها به آن روایت عمل کرده باشند قطع نظر از آنکه ناقلین آن کثیر باشند یا قلیل مثل روایت عمر بن حنظله.

۳- شهرت فتوای: انتشار و شیوع یک فتوا بین اکثر فقها به درجه پایین تر از اجماع قطع نظر از آنکه دلیل فتوا روایت باشد یا غیر روایت.

بررسی حجیت و کاربرد انواع شهرت: شهرت روایی: چون درجه آن پایین تر از تواتر است هیچ گاه به یقین نمی رسد همیشه ظنی است، پس از وسایل اثبات وجدانی به شمار نمی آید و تنها می تواند از آن در باب تعرض به عنوان یک مرجع برای حل تعرض استفاده کرد.

شهرت عملی: از ادله ضمنی به شمار می آید و تنها کاربردش به عنوان جابر ضعف سند آن روایت لحاظ می شود و بر عکس اعراض عملی اکثر فقها از یک روایت کاسر قوت سند آن روایت است. **شهرت فتوای:** درجه اش از اجماع پایین تر است پس جزء ادله ظنی به شمار می آید از ادله اثبات وجدانی محسوب نمی شود و دلیل هم بر حجیتش موجود نیست البته می توان به عنوان مؤید به کار آید.

درس چهل و پنج (ص ۱۶۸) وسایل اثبات تعبدی

خبر واحد: ما در اینجا دو بحث داریم: ۱- اثبات حجیت خبر واحد به نحو یک قضیه مهمله یعنی اثبات اینکه بعضی از خبرهای واحد حجت هستند، ۲- حدود و شرایط حجیت خبر واحد.

ادله اثبات حجیت خبر واحد: کتاب: به آیات مختلفی استدلال شده است اولین آیه ای که به آن استناد کرده اند آیه ی نباء «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (آیه ۶ سوره حجرات) نحوی استدلال به این آیه به دو طریق است: ۱- مفهوم شرط ۲- مفهوم وصف.

۱- استدلال طبق مفهوم شرط بر حجیت خبر عادل ظنی: منطوق آیه می گوید تبیین واجب است به شرط مجی (آمدن) خبر فاسق، مفهوم مخالفش: با انتفاء شرط مشروط هم منتفی است یعنی عدم وجوب تبیین نسبت به خبر غیر فاسق. حال خبر غیر فاسق (عدل) واحد باشد یا متواتر. توضیح: عدم امر به تبیین از خبر غیر فاسق (عادل) می تواند دو دلیل داشته باشد: **دلیل اول: به خاطر آنکه امر به تبیین در منطوق آیه، ارشاد است به عدم حجیت خبر فاسق، در نتیجه مفهومش این است که خبر واحد حجت است. **دلیل دوم:** امر به تبیین در منطوق آیه ارشاد است به اینکه شرط جواز عمل به خبر فاسق تبیین است (وجوب شرطی) بنابر این معنایش این است که عمل به خبر عادل مشروط به تبیین نیست. حال مشروط نبودن عمل به خبر عادل به تبیین دو احتمال دارد. **احتمال اول:** جواز عمل به خبر واحد بودن تبیین که مطلوب ماست. **احتمال دوم:** عدم جواز عمل به خبر عادل حتی پس از تبیین که این احتمال عقلاً مُحْتَمَل نیست زیرا مستلزم فساد است و آن فساد این است که در نظر متکلم حکیم، حال عادل از فاسق بدتر است.**

دو اعتراض مهم بر استدلال به مفهوم شرط: ۱- اعتراض اول: جمله شرطیه در این آیه از نوع جملات شرطیه ای است که مفهوم ندارند، زیرا شرط این آیه برای تحقق این موضوع است. مثل (اذا رزقت ولداً فاختنه) اگر خبری آورده شده توسط فاسق تحقیق کنید اما اگر خبری آورده نشد چیزی نیست که بخواهید تحقیق کنید — سالبه به انتفاء موضوع. **پاسخ شبهه:** اصل این اشکال بد می گردد به تشخیص موضوع در جمله شرط پس می گویم موضوع در جمله شرطیه سه احتمال دارد: **احتمال اول:** موضوع ماهیت خبر باشد و شرط آن آورده شدن توسط فاسق آورده شد واجب است تحقیق شود، در این صورت مفهوم ثابت است هر چند محقق موضوع هم باشد زیرا قبلاً گفتیم شرط محقق موضوع در یک صورت **مفهوم دارد** و آن جای بود که آن شرط تنها راه تحقق موضوع نباشد و در اینجا هم نیست. **احتمال دوم:** موضوع خبر فاسق باشد، شرطش آورده شدن باشد یعنی اگر خبر فاسق برای شما آورده شد واجب است تحقیق کنید. در این صورت **مفهوم ندارد** زیرا تنها راه تحقق خبر فاسق برای ما آورده شدنش توسط همان فاسق است. **احتمال سوم:** موضوع آورنده خبر باشد و شرطش فسق آورنده باشد (اگر آورنده خبر فاسق باشد واجب است تحقیق کنید) در این صورت **مفهوم دارد** زیرا شرط محقق موضوع نیست. **طبق نظر شهید:** آنچه از ظاهر آیه بر می آید احتمال اول است پس مفهوم دارد.

۲- اعتراض دوم: ابطال مفهوم از طریق عمومیت تعلیل موجود در آیه: در ذیل این آیه عبارتی است که اشاره به علت حکم دارد (أن تُصیبوا قوماً بجهالہ) این عبارت که ناظر به علت حکم است باعث می شود که حکم موجود در آیه را عدم حجیت به سایر موارد جهالت و عدم علم نیز سرایت دهیم و معنایش این است که هر خبر غیر علمی و ظنی ولو اینکه از طرف عادل باشد فاقد حجیت است. **پاسخ اول:** مفهوم ثابت است و مخصص عموم تعلیل می باشد یعنی ما هم تعلیل و هم مفهوم را قبول داریم و می گوئیم مفهوم مخصص عموم تعلیل است. عموم تعلیل می گوید تمام خبرهای ظنی فاقد حجیت است. **رد پاسخ اول:** این پاسخ زمانی قابل قبول است که ابتدا ثابت کنیم این آیه ظهور در مفهوم شرط دارد ولی ظاهراً مستشکلین قائلند که این آیه به قرینه همین عموم تعلیل فاقد مفهوم شرط می باشد به عبارت دیگر فراز (أن تُصیبوا قوماً بجهالہ) قرینه متصله است که نشان می دهد این خبر (وجوب تبعیت) منحصر به شرط مذکور (خبر فاسق) نیست در حالی که قبلاً گفته بودیم شرط مفهوم شرط داشتن، انحصار شرط برای جزاء بود.

پاسخ دوم: (محقق نائینی) بنابر مسلک محقق نائینی یعنی جعل طریقت مفهوم جمله شرط حکومت دارد بر عموم تعلیل زیرا مفاد مفهوم جمله شرط حجیت خبر عادل ظنی است بنابر این در نظر شارع خبر عادل ظنی به منزله علم است و لذا از موضوع عموم تعلیل یعنی جهالت خارج می شود (حکومت تزیینی).

رد پاسخ دوم: شرط حکومت احراز نظارت دلیل حاکم بر دلیل محکوم است یعنی احراز نظارت دلیل حجیت خبر ظنی عادل بر امور تعلیل در آیه هر چند در ابتدا چنین نظارتی به ذهن خطور می کند لکن با دقت و تأمل بیشتر روشن می شود که عموم تعلیل در زمره منطوق و مدلول مطابقی است و همیشه ظهور منطوقی در مقام تحدید (محدود کردن) مدلول التزامی و مفهوم مخالف کلام است به عبارت دیگر می توان گفت عموم تعلیل در منطوق آیه حکومت توسیعی دارد و دایره نفی حجیت را بر تمام غیر علم ها حتی علم های تبعیدی گسترش می دهد ما با دو احتمال حکومت روبه رو هستیم و هیچ کدام ترجیعی بر دیگری ندارد.

پاسخ سوم: (آخوند خراسانی) عموم تعلیل هیچ معارضتی با مفهوم شرط ندارد زیرا موضوعاتشان کاملاً با هم متباین است موضوع دلیل حجیت خبر ظنی عادل عمل بر اساس سیره عقلانی است ولی موضوع عموم تعلیل عمل بر اساس جهالت است و این جهالت موجود در آیه در مقام علم نیست بلکه بر اساس قرائن و شواهد حدیثی در مقابل عقل است پس موضوع تعلیل عمل به خبری است که مخالف سیره عقلاء و قطعاً عمل به خبر شخص عادل مخالف سیره عقلاء نیست. (شهید این نظر را رد نمی کنند پس قبول دارند).

۲- استدلال طبق مفهوم وصف بر حجیت خبر عادل ظنی: استدلال به مفهوم وصف به دو صورت قابل بررسی است: صورت اول: بنا بر

ثبوت و حجیت مطلق مفهوم وصف. صورت دوم: بنا بر انکار حجیت مفهوم وصف الا در موردی که قرینه موافق بر آن وجود داشته باشد.

تبیین استدلال به مفهوم وصف چه به نحو مطلق و چه به نحو مقید به جود قرینه: قاعده عقلائی مسلم و پذیرفته شده عقلاء به نام قاعده احترازیست قیود در آیه نبأ جاری است یعنی اینکه شرط اختصاصی حجیت خبر فاسق تبیین و جستجو است حال با منتفی شدن وصف فاسقیت این تبیین و جستجوی اختصاصی قطعاً در مورد خبر عادل منتفی است. حال سوال این است که آیا وجوب تبیین و تحقیق دیگری برای خبر واحد ظنی وجود دارد یا خیر؟ برای پاسخ به این سوال بر اساس آیه باید به دنبال ملاک حکم یعنی ملاک وجوب تبیین در آیه ذکر شده است برویم و ملاک وجوب تبیین مذکور در آیه تنها فاسقیت می باشد پس نتیجه می گیریم ملاک دیگری دخیل در حکم نیست و در خبر عادل ظنی که چنین ملاکی را نمی یابیم پس وجوب تبیین ندارد و این همان معنای حجیت خبر عادل است.

ردیه شهید: این استدلال به سه دلیل باطل است. **دلیل اول:** مشهور علماء منکر حجیت وصف هستند و ادله منکرین خود دلیل بطلان این استدلال است. **دلیل دوم:** بنا بر قول کسانی که قائل به حجیت وصف هستند مفهوم وصف تنها در صورتی ثابت و حجت است که موضوعش نیز ذکر شده باشد در حالی که در آیه نبأ موصوف ذکر نشده است (جائی یا مخبر موصوف بوده که ذکر نشده است) و بر این اساس آنچه که ما در این مواجه هستیم مفهوم لقب (وصف بدون موصوف) است نه موصوف و به اذان همگان لقب مفهوم ندارد. **دلیل سوم:** وجوب تبیین موجود در این آیه اصلاً یک حکم تکلیفی شرعی نیست تا بخواهیم به دنبال ملاکش بگردیم و از طریق کشف ملاک به حجیت خبر عادل برسیم بلکه وجوب تبیین یک حکم وضعی است یعنی عدم حجیت، و احکام وضعی ملاک ندارند بلکه تنها بر اساس تعبد قابل اجرا هستند.

درس چهل و شش (ص ۱۷۲) استدلال بر آیه نفر

قُلُوا لَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

(سوره توبه آیه ۱۲۲)

برای اثبات حجیت شرعی خبر واحد متوقف بر سه مقدمه است: **مقدمه اول:** تحذّر واجب است (تحذّر یعنی اینکه مخاطبین کسانی که تَفَقُّه در دین کرده اند و انذار می کنند باید خبر آنها را مطلقاً قبول کنند). **مقدمه دوم:** طبق مقدمات حکمت وجوب تحذّر مطلقاً واجب است چه مفید علم باشد چه مفید علم نباشد (یعنی مفید ظن باشد). **مقدمه سوم:** وجوب تحذّر حتی با عدم علم سامعین نشانه یک حکم تعبدی شرعی است.

وقتی همه این مقدمه ها را کنار ه بگذاریم متوجه می شویم که قبول و پذیرش خبر واحد ظنی از طرف منذرین یک حجیت شرعی است.

اشکالات وارده به این استدلال: اشکال بر مقدمه اول: دلیلی بر وجوب تحذّر وجود ندارد زیرا مُسْتَعْمِن سه احتمال برای

دلیل وجوب تحذّر ذکر می کنند و هر سه باطل است.

ادله مثبتین بر وجوب تحذّر در آیه نفر: دلیل اول: عبارت آیه این است: (لعلّ هم یحذرون) کلمه لعل دلالت می کند بر ترجی و مدلول ترجی مطلوبیت و محبوبیت یک امر در نزد متکلم است و این مطلوبیت و محبوبیت اگر از جانب مولی باشد مساوق به وجوب آن امر است زیرا حذر مولوی منحصر در دو صورت می باشد:

الف) این حذر دارای مصلحت مولوی است که در این صورت قطعاً واجب است و گرنه نفی غرض لازم می آید. ب) این حذر دارای هیچ مصلحتی نباشد در این صورت خلاف فرض است زیرا حذر بدون مصلحت هرگز مطلوب مولی نیست.

ردیه شهید: کلمه لعل دلالت بر ترقّب و انتظار دارد، نه ترجی و محبوبیت حال اگر این ترقّب و انتظار نسبت به یک امر محبوب باشد می توان مطلوبیت آن را فی الجمله پذیرفت ولی اگر این ترقّت و انتظار نسبت به یک امر مغضوب و مکروه باشد هیچ دلالتی بر مطلوبیت نخواهد داشت. مثال امر مغضوب و مکروه: لعلک عن بابک طردتنی (می ترسم تو من را از در خانه ات ترد کنی) انصافاً در مورد خاص این آیه به قرینه سیاق مطلوبیت ظهور دارد نه مغبوضیت.

دلیل دوم: تحذّر غایت نفر است و نفر نیز به دلیل کلمه لولا واجب است و ما فاعده ای داریم که می گوید غایت واجب، واجب است پس تحذّر واجب است. **ردیه شهید:** غایت واجب همیشه واجب نیست بلکه نهایتاً محبوب است و صرفاً جهت تقریب مکلف به سمت آن غایت است.

دلیل سوم: لغویتی برای مطلب شما موجود نیست زیرا می توان گفت: **اولاً:** علت اینکه مولی امر به نفر و تفقه و انذار کرده است به خاطر این است که کثیراً ما (غالباً) انذاری که از روی تفقه صورت گیرد علم آور است و هر علمی هم حجیت و منجز است. **ثانیاً:** بر فرض که این غلبه را قبول نکنیم لکن پس از انذار مخاطبین به دنبال تحقیق می روند و پس از تحقق قطعاً به علم می رسند، می توان گفت این انذار سهمی هر چند اندک در حصول علم دارد و همین سهم مانع از لغویت آن است.

اشکال شهید بر مقدمه دوم: آیه نفر طلاق در مورد صورت عدم علم سامع ندارد زیرا: **اولاً:** این آیه از جهت وجوب یا واجب نبودن تحذیر اصلاً در مقام بیان نیست و صرفاً در مقام بیان وجود انذار است و می توان از این جهت آن را مطلق دانست یعنی بر مندرین واجب است در هر حالتی انذارشان برای سامع علم آور باشد چه نباشد و آنچه که در سیره عقلاء جاری است واجب بودن تحذّر فقط در صورت علم است آن هم به خاطر اصالت الاحتیاط زیرا ضابطه برای تمیز و مشخص کردن حالاتی که انذار مقید علم است وجود ندارد. **ثانیاً:** بر فرض آیه در مقام بیان هم باشد لکن یکی از مقدمات حکمت عدم وجود قرینه بر خلاف بود در حالی که ما در این آیه قرینه مخالف داریم و آن قرینه این است که بر طبق منطوق آیه انذار مشروط است به تَفَقُّه و تحذّری که از نظر شارع مطلوب است تحذّر در قبال انذار فقیه است نه هر انذاری لذا آیه اطلاق ندارد و مکلف اگر شک کند که آیه این انذار از روی تفقه است یا خیر، تحذّر برای او واجب نیست بلکه باید تحقیق کند.

اشکال شهید بر مقدمه سوم: وجوب تحذّر مترتب است بر عنوان انذار در حالی که محل نزاع ما بر سر اخبار بود بین انذار و اخبار تفاوت بسیار است.

تفاوت بین انذار و اخبار: هر انذاری متضمن وجود داشتن یک خطر سابق است و در حقیقت همان خطر سابق است که منجزیت و تکلیف سازی دارد و در نتیجه مفاد آیه در مورد شک در مکلف به همراه علم اجمالی به اصل تکلیف است و یا در مورد شک قبل از فحص است در حالی که محل نزاع ما حجیت اخبار یک شخص بدون هیچ گونه سابقه ای و هنگام شک در اصل تکلیف است (کاری به

هم ندارند) مضافاً بر اینکه بنا بر مسلک شهید صدر (حق الطاعه) تنجز احکام الزامی به وسیله یک خبر ظنی متوقف بر جعل حجیت آن خبر نیست بلکه به صرف احتمال تکلیف منجزیت ثابت می شود.

درس چهل هفت (ص ۱۷۴) دلالت سنت بر حجیت خبر واحد

دو راه برای اثبات سنت وجود دارد: ۱- روایات کثیری که درباره حجیت خبر واحد آمده است. ۲- سیره عقلاء و سیره متشرع.

اشکال: اگر برای اثبات حجیت خبر ثقه به روایات مراجعه کنیم دور پیش می آید.

جواب: برای اثبات حجیت خبر واحد به مطلق روایات مراجعه نمی کنیم بلکه به روایاتی مراجعه می کنیم که قطعی الصدور هستند یعنی به جهت تواترشان با مقرون بودن به قرائن قطعیه، قطع به صدور آنها داریم و دوری هم پیش نمی آید.

این اخبار به ده طائفه تقسیم می شوند:

طائفه اول از روایات: اخباری که از یونس بن عبد الرحمن در کتاب یوم و ليله نقل شده: «هذا دینی و دین آبائی و هو الحق کله: این دین من و دین پدران من است و تمامش حق است» و مورد تأیید امام حسن عسکری علیه السلام واقع شده است. جواب: این روایت مطابق واقع بودن اخبار کتاب یوم و ليله با فرمایش امام علیه السلام است، و حجیت تعبدی که ما به دنبال آن هستیم را نمی رساند.

طائفه دوم از روایات: اخباری که وارد شده است که ائمه علیه السلام مردم را تشویق و ترغیت به حفظ احادیث کرده اند.. از جمله قول پیامبر صلی الله علیه و آله: «من حفظ علی اُمتی اربعین حدیث بعثه الله فقیهاً عالماً یوم القیامه: هر کس از امت من چهل حدیث حفظ کند خداوند او را در روز قیامت فقیه عالم مبعوث می کند» و این دسته از روایات بر حجیت خبر واحد دلالت می کند زیرا اگر حجیت نباشد تشویق مردم به حفظ آنها لغو است. جواب: این روایت هم دلالت بر حجیت خبر واحد نمی کند زیرا حفظ و تحمل حدیث یک امر مهم مستحبی یا واجب کفایی می باشد برای حفظ شریعت، که متوقف بر حفظ احادیث است، و جوب تعبدی به خبر واحد را به ما نمی رساند.

طائفه سوم از روایات: اخباری که دلالت می کند بر بعضی از نکات و مضامین از جمله قول ابی عبدالله علیه السلام: «یا أبان إذا قدمت الکوفه فار و هذا الحدیث...». اگر خبر واحد حجت نباشد وجهی نداشت که امام علیه السلام به نقل خبری که حجت نیست کنند و این کار لغو می شود. جواب: ممکن است شنیدن این خبر حجت را برای مردم تمام کند و موجب اطمینان حدوث در بین آنها شود و این برای لغویت کافی است ولی بحث ما اطمینان نیست بلکه حجیت است.

طائفه چهارم از روایات: در روایاتی آمده از پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمودند: چه بسا آن که حدیث برای او نقل می شود از ناقل حدیث فقیه تر باشد. اگر نقل خبر حجت نباشد چگونه کسی که خبر را شنیده فقیه تر گردد لازمه آن این است که خبری که برای او نقل می شود حجت باشد. جواب: پیامبر صلی الله علیه و آله درصدد نیستند بگویند نقل حدیث حجت است بلکه اگر نقل حدیث در برخی موارد حجت باشد فقیه تر خواهد شد زیرا او به نکاتی توجه کرده است که شخص ناقل توجه نکرده است.

طائفه پنجم از روایات: در روایات بسیاری ائمه نسبت به دروغ بستن به ایشان هشدار داده اند، هشدار نسبت به کذب کاذبین بر حجیت خبر واحد دلالت دارد: - اگر خبر واحد حجت نباشد انگیزه ای برای جعل دروغین وجود نخواهد داشت. ۲- دلیلی نداشت پیامبر

صلی الله علیه و آله نسبت به کاذب هشدار بدهند. **جواب:** هشدار نسبت به کذب کاذبین از جهت این بوده است که خبر دروغ احیاناً موجب شود سامع به مضمون آن اطمینان پیدا کند و به آن تمسک کند و گاهی این کذب در قضایایی است که مربوط عقاید اسلامی بوده است و موجب می شود بر اعتقادات سامع اثر گذارد.

طائفة ششم از روایات: در برخی روایات در برابر سوال مردم امام علیه السلام آنها را به زراره و عبد العظیم ارجاع می دادند، اگر خبر واحد حجت نباشد چه معنا دارد که مردم را به زراره و عبد العظیم ارجاع دهند. **جواب:** این احتمال وجود دارد که ارجاع به این اشخاص از باب این بوده است که آنها بر امام علیه السلام دروغ نمی بستند، شاید امام علیه السلام از جهت یقین وجدانی که به زراره و عبد العظیم داشته که مستلزم انتفاء احتمال صدور کذب است مردم را به آنها ارجاع داده است. اسم خاص در روایت وجود دارد و قاعده کلی نمی توان از آن بدست آورد.

طائفة هفتم از روایات: در برخی روایات افرادی را که به مجرد اینکه روایات با طبع آنها سازگار نیست آنها را رد می کنند را مذمت کرده است، اگر خبر واحد حجت نباشد دلیلی ندارد نسبت به طرد کنندگان روایت را مذمت وارد شود. **جواب:** مذمت امام علیه السلام به این جهت بوده است که آنها نسبت به ذوق و سلیقه خود عمل نموده اند و با ذوق خود احادیث را طرد کرده اند بلکه باید تحقیق کنند.

طائفة هشتم از روایات: اخباری وجود دارد که به منظور علاج روایات متعارض به اخبار علاجیه مراجعه شود، در صورتی که خبر واحد حجت نباشد فرض وقوع تعارض بین اخبار بی معنا خواهد بود زیرا خبری که حجت است تعارض پیدا می کند. **جواب:** ممکن است این اخبار مذکور قطعی الصدور بوده باشند و امام علیه السلام راه علاج در تعارض بین آنها را بیان نموده اند، نمی توان از این دسته روایات حجیت خبر ثقه را استنباط کرد.

طائفة نهم از روایات: در برخی روایات علاجیه آمده در صورت تعارض به آن خبری که راوی آن موثق تر است اعتماد کنید، در صورتی که حجیت خبر واحد پذیرفته نباشد معنا ندارد که فرض شود روایات با هم تعارض دارند بلکه فرض تعارض بین اخباری است که حجت و ثقه باشند. **جواب:** دلالت این دسته از اخبار بر حجیت خبر تام است زیرا در صورتی که در خبر قطعی الصدور باشند معنا ندارد به اوثقیت راوی تمسک کرد زیرا اوثقیت راوی موجب تقویت ظن به صدور می شود و در قطعی الصدور معنا ندارد.

طائفة دهم از روایات: در برخی اخبار آمده امام علیه السلام شیعیان خود را به اشخاص ثقه از اصحاب ارجاع داده اند.

۱- ارجاع به عنوان ثقاتنا و نفی عذر نسبت به تشکیک در روایاتی که ثقات نقل می کنند دلیل بر حجیت خبر ثقه است و اگر جز او حجت نبود معنا نداشت امام علیه السلام نسبت به تشکیک در روایات آنها هشدار بدهد. **جواب:** ارجاع به عنوان ثقاتنا حجیت مطلق خبر را ثابت نمی کند بلکه حجیت خبر کسی را که امین اسرار ائمه علیهم السلام است را ثابت می کند.

۲- برخی روایات نشان ارجاع به افراد خاص به عنوان که ایشان اشخاص ثقه هستند می باشد (یونس بن عبدالرحمن) در این روایات در ذهن مسائل حجیت خبر ثقه امری روشن است و صرفاً از مصداق آن می پرسد. **جواب:** گرچه این روایات از حدیث دلالت تام هستند لکن به حد تواتر نمی رسند تا بتون به آنها استدلال نمود. (ممکن است با تواتر اجمالی آن را بپذیریم).

درس چهل هشت (ص ۱۷۹) ادله حجیت خبر واحد از طریق سیره

۱- آیات (آیه نباء اثبات کرد حجیت خبر ثقه را ولی آیه نفر اثبات نکرد) ۲- روایات: با تواتر اجمالاً پذیرفتیم . ۳- سیره

سیره: ۱- سیره متشرعه: در زمان معصوم علیه السلام که سیره عملی آنها رجوع به خبر ثقه بوده است. سیره متشرعه مستقیماً کاشف از سیره معصوم علیه السلام = حجیت این سیره.

۲- سیره عقلا: که به مقدماتی نیاز دارد. **مقدمه اول:** احراز جریان سیره در بین عقلا. **مقدمه دوم:** احراز جریان سیره در زمان معصوم. **مقدمه سوم:** با اینکه این سیره در مرأی وسمع معصوم علیه السلام بوده هیچ منعی وردعی نشده پس رضایت معصوم علیه السلام به این سیره حجیت شرعی این سیره است .

اشکال بر سیره برای اثبات حجیت خبر واحد: آیات ناهیه ما را از عمل به مطلق ظن منع کرده است که این منع رادع این سیره است. (لا تقف ما لیس لک به علم؛ انّ الظن لایغنی من الحق شیاً) پس هیچ ظنی حجت نیست.

۱- جواب محقق نائینی: (مسلك جعل طریقت) سیره حکومت دارد بر این آیات زیرا حجیت خبر ثقه آن به منزله علم قرارداده است پس خبر ثقه از دایره ظنون خارج شده و به دایره علوم واقع شده یعنی سیره عقلا حاکم است به نوع حکومت تزییقی نسبت به عموم آیات ناهیه.

ردیه شهید: اولاً: همان طور که سیره، خبر ثقه را از دایره ظنون خارج و به دایره علم وارد کرده به همان قوت و شدت آیات ناهیه از ظن خبر ثقه را از دایره حجت ها خارج کرده است یعنی آیات هم به خاطر قوت سند و دلالتشان حاکم بر سیره باشند دو حاکم پیدا می کنیم که در عرض هم هستند و هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارد و تعارض پیدا می کنند و هر دو ساقط می شوند پس قابل استدلال نیستند. **ثانیاً:** بر فرض که این حکومت را بپذیریم حاکم کیست؟ دو احتمال وجود دارد: **احتمال اول:** اگر مقصود از عقلاء، عقلاء بما هم عقلاء (قطع نظر از شرع و تدین باشد) عقلاء به صرف تعقلاتشان اصلاً هیچ اجازه ای ندارند که بخواهند آیات قرآنی را تفسیر و تزییق کنند و فقط این محدوده در اختیار خود شارع است و اجازه تفسیر بر آیات قرآنی دارد. **احتمال دوم:** اگر مقصود از حاکم آن امضاء و تایید شارع نسبت به این سیره باشد اشکالش این است که بحث ما دقیقاً بر سر همین موضوع است که آیا چنین ائید و امضائی داریم یا نه؟ و با وجود این آیات و شک در حجیت سیره اصل عدم حجیت و عدم تایید آن سیره است.

۲- جواب محقق خراسانی: ردع سیره توسط آیات مستلزم دور است و هر آنچه مستلزم دور باشد باطل است. **توضیح دور:** شرط رادع بودن (مانع بودن) آیات برای سیره ی عقلاء این است که آیات ناهیه مفید عموم باشد و تمام ادله ی ظنی را از حجیت ساقط کنند و شرط عمومیت این آیات این است که هیچ مخصصی نتواند این عموم آیات را تخصیص بزند حال تنها مخصصی که می توانست این عمومیت را تخصیص بزند همان سیره ی عقلاست پس شرط اینکه هیچ مخصصی وجود نداشته باشد این است که سیره ی عقلا حجیت نباشد و شرط حجیت نبودن سیره این است که آیات ناهیه از عمل به ظن رادع سیره باشند.

ردیه شهید به دور: یکی از حلقه های دور شما باطل است. **توضیح بطلان یکی از حلقه های دور:** اینکه رادع بودن آیات شرط است به عمومیت آنها صحیح است لکن شرط حجیت عمومیت آیات عدم وجود مخصص نیست بلکه شرط آن صرف عدم احراز تخصیص است یعنی همین که ما شک کنیم آیا آیات تخصیص خورده اند یا نه؟ اصل عدم تخصیص است و اصل عمومیت آیات می باشد پس حلقه ی دور از این قسمت به بعد باطل می شود. و لذا کل استدلال به دور نیز ساقط می شود.

۳- جواب محقق اصفهانی: عقلا هرگز دو سیره متضاد ندارند ولی طبق این اشکال باید ثابت شود عقلا دو سیره ضد هم دارند. خود این آیات ناهیه حجیت شان از باب حجیت اصاله الظهور است زیرا این آیات از جمله ظواهر قرآن هستند نه نصوص قرآن در جای خور اثبات کردیم که دلیل حجیت کلیه ظواهر از جمله ظواهر قرآن سیره ی عقلاست پس می توان گفت دلیل رادع بودن این آیات از سیره عقلاست در حالیکه این تناقض دارد زیرا سیره ی عقلاء نمی تواند خود را از حجیت ساقط کند یا هیچ گاه بین عقلاء دو سیره ی متناقض وجود ندارد.

جواب شهید به محقق اصفهانی: جواب شما ناشی از یک توهم است. توهم بین کبری (قاعده ی کلی حجیت سیره ی عقلا) و صغری (مضمون یکی از مصادیق قاعده ی حجیت سیره ی عقلا) آنچه که سیره ی عقلا بر آن جاری شده است حجیت ظواهر هر کلامی است، قطع نظر از اینکه مضمون آن چه باشد، یعنی سیره ی عقلا اصلاً اشاره ای به مضمون ظواهر ندارد و آنها را نه تایید می کند و نه رد می کند، به عنوان مثال درباره ی آیات ناهیه سیره ی عقلا تنها اثبات می کند که ظاهر این آیات ناهیه کاشف هستند از مراد جدی متکلمانشان، ولی اینکه ظاهرشان چیست (رادع بودن یا عدم رادع بودن) هیچ اشاره ای به آن ندارند، پس در حقیقت ما دو سیره داریم که در کلیت آنها هیچ تعارضی نیست سیره ی اول میگوید تمام ظواهر کلامی حجت هستند سیره دوم میگوید خبر واحد ثقه حجت است و این دو قاعده ی کلی هیچ تنافی باهم ندارد، بلکه تنافی مذکور در کلام شما ناشی شده است از تطبیق این دو سیره بر برخی از مصادیقشان. به عبارت دیگر، سیره ی عقلا عمل به خبر ثقه با خود اصاله الظهور منافات ندارد بلکه با مدلول یکی از ظواهر (ظاهر آیات) منافات دارد.

۴- جواب شهید: این آیات به هیچ وجه نمی تواند رادع سیره باشند زیرا اگر مقصود سیره ی متشرعین باشد معنایش این است که سیره ی تمام متشرعین دوره ی معصوم علیه السلام بر حجیت خبر ثقه استقرار یافته است و ما نمی توانیم بپذیریم متشرعینی که متمسک به قرآن هستند بر خلاف آیات آن در این حد وسیع عمل کنند. پس قطع نظر از متشرعین این آیات هیچ گونه رادعیتی نسبت به سیره شان نداشته است (با فرض متشرع بودن این را می گوئیم). اما اگر سیره، سیره ی عقلاء باشد باز هم می گوئیم این آیات صلاحیت ردع ندارد زیرا چنین سیره ی فراگیر و مهمی در زندگی عقلائی که خود را متعهد به پیروی از شرع می دانند نمی تواند به صرف استناد به یک دلیل ظنی یعنی ظهور و اطلاق آیات ناهیه مورد نهی قرار بگیرد و از شارع حکیم انتظار می رود برای نهی چنین سیره ای از ادله ی قطعی و به مراتب قوی تری استفاده کنند و دلیلی بر این ادله نیافتیم.

درس چهل نه (ص ۱۸۲) دلیل عقلی بر حجیت خبر واحد

دو تقریر بردلیل عقلی: تقریر اول از طریق علم اجمالی: وجود یک علم اجمالی نسبت به تکالیف موجود در بین روایاتی است که از معصوم علیه السلام به دست ما رسیده است. این علم اجمالی منجز است یعنی باید به همه اخبار واحد و متواتر عمل کنیم یعنی نه تنها خبر واحد حجت است بلکه همه ی خبرها حجت هستند. و برای رفع تکلیف باید به همه عمل کنیم.

۱- اشکال نقضی: با این استدلال که همه روایت ها حتی روایات ضعیف غیر ثقه هم حجت می شوند در حالی که خلاف اجماع علماء و مسلمات است.

دفاع آخوند خراسانی: این علم اجمالی ما علم اجمالی کبیر است ولی با اندک تأملی این علم اجمالی کبیر منحل می شود به یک علم اجمالی صغیر به وجود اخبار صادره از معصومین علیه السلام تنها و تنها در بین اخبار ثقات و نه اخبار ضعیف، در نتیجه آنچه که واجب است از باب احتیاط به آن عمل می شود فقط محدود اخبار ثقات است.

نکته مهم: شرایط انحلال علم اجمالی که در اینجا موجود است: ۱- تعداد معلوم به اجمال صغیر کمتر از معلوم به اجمال کبیر باشد. ۲- اطراف افراد علم اجمالی صغیر بعضی از اطراف علم اجمالی کبیر باشد و باید مساوی باشد.

۲- اشکال حلی: دلیل شما اعم از ادعای ماست زیرا با قانون منجزیت علم اجمالی ما به حجیت خبر به معنای خاصش نمی‌رسیم آنچه که مراد خاص ما از حجیت خبر ثقه بود این است که این حجیت تمام موارد تکلیفی چه الزامی و چه ترخیصی جاری باشد لکن تنجز علم اجمالی تنها شامل اخبار ثقه ای است که متضمن حکم الزامی باشند و اصلاً شامل خبر ثقه ای که متخصص معنا ترخیصی مثل اباحه استحباب و کراهت باشد نمی‌شود زیرا در احکام ترخیصی احتمال هیچ‌گونه عقابی نمی‌رود که بخواهیم احتیاط کنیم. مضاف بر آنکه عمل به اخبار ثقات از باب احتیاط یا عمل به اخبار ثقات از باب حجیت بودن بسیار متفاوت است بعنوان مثال اگر یک خبر ثقه بخواهد یک عام قرآنی و قطعی الصدور را تخصیص یا تقیید بزند لازم است حجیت به معنای کاشفیت از واقع احراز شود ولی بر اساس قاعده ی احتیاط چنین معنای (کاشفیت از واقع) برای خبر ثقه اصلاً لحاظ نمی‌شود.

استدراک (نکته مهم): آنچه که در اشکال بیان شد در یک صورت وارد نیست و آن این است که ما بگوییم ما یک علم اجمالی دیگری نیز داریم و آن است که علم اجمالی که عمومات و اطلاقات در ادله قطعی تخصیص خورده اند (مقید شده اند) و ما نمی‌دانیم که این مخصصات و مقیدات در ضمن چه ادله ای قرار گرفته اند حال اگر خبر ثقه نتواند آن مخصصات و یقینات را به ما نشان دهد به دلیل همین علم اجمالی را به هیچ عام و اطلاق قرآنی نمی‌توانیم عمل کنیم زیرا می‌دانیم که هیچ عام قرآنی نیست مگر اینکه تخصیص خورده است و چون مخصص‌ها مُردَد هستند آن عموم نیز از درجه ی اعتبار ساقط می‌شوند در نتیجه تنها راه اینکه حجیت اطلاقات و عمومات قرآنی را ثابت کنیم این است که از باب احتیاط به تمام خبرهای ثقه ی مخصص و مقید عمل کنیم (آن وقت هم اطلاقات سرچاش هستند و هم خاص‌ها).

تقریر دوم استدلال دلیلی عقلی برای اثبات حجیت خبر واحد: (دلیل انسداد) قابل توجه است که اگر ما بتوانیم مقدمات دلیل انسداد را اثبات کنیم نه تنها حجیت اخبار ثقات بلکه حجیت تمام ادله ظنی ثابت خواهد شد.

مقدمه اول: علم اجمالی داریم به تکالیف شرعی ی فراوان در مجموعه ی موضوعات در دسترس مکلفین و این علم اجمالی منجز و تکلیف ساز است.

مقدمه دوم: هیچ دلیل علمی که بتواند ما را به علم و یقین برساند وجود ندارد پس علم اجمالی یا هیچ‌گاه به علم تفصیلی منتهی نمی‌شود (انسداد علم و علمی، نه می‌توانم علم پیدا کنیم نه روشی هست من را به علم برساند).

مقدمه سوم: در مورد این علم اجمالی استثنائاً احتیاط واجب نیست زیرا موجب عسر و حرج شدید است.

مقدمه چهارم: مراجعه به اصول علمی دیگری مثل براءت، تخییر، و در موارد شبهه جایز نیست زیرا این اصول مؤمنیه هستند با تنجز علم اجمالی منافات دارند.

مقدمه پنجم: تنها راه علاج این علم اجمالی و علم به تکلیف به نحوی که اطمینان داشته باشیم به عدم عقاب این است که به تمام مظنونات خویش درباره تکالیف عمل کنیم پس تمام ادله ی ظنی حجت می‌شوند و بر عکس ادله ی موهوم (به درجه ی ظنی نمی‌رسند) از درجه ی اعتبار ساقط می‌شوند.

ردیه ی شهید بر ادله ی انسداد:

اشکال اول: این دلیل متوقف است بر عدم قیام دلیل شرعی خاص بر حجیت خبر واحد ثقه پس اگر ما بتوانیم چنین دلیلی را اثبات کنیم مقدمه ی دوم باطل می‌شود زیرا باب علمی همچنان مفتوح است (علم تبعدی).

اشکال دوم: علم اجمالی کبیر ادلیه ی ما به تکالیف منحل صغیر فقط در دایره ی ظنون خاصه و اطراف این علم اجمالی صغیر آنقدر کثیر نیست که احتیاط تام در آن موجب عسر و حرج شود.

اشکال سوم: بر فرض که علم اجمالی کبیر باقی بماند و شرایط تنجز خود را حفظ کند لکن می گوییم وجوب احتیاط تام در تمام اطراف آن موجب عسر و حرج می شود لکن (الضرراتُ تُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا) برای رفع عسر و حرج مرتبه ی عالی احتیاط برداشته می شود نه اینکه کلاً احتیاط منتفی شود و لذا می توانیم بگوئیم که تمسک به مظنونات در این حالت یکی از مراتب احتیاط است که آن را بر می داریم و مرتبه ی بعدی که احتیاط در دائره ی ظنون خاص است را می پذیریم.

نظر نهائی شهید: دلیل انسداد مورد قبول نیست و ما نمی توانیم از طریق آن حجیت خبر ثقه را ثابت کنیم.

درس پنجاه (ص ۱۸۷) دایره حجیت اخبار و شروط حجیت خبر واحد

شهید می فرمایند: مدرک حجیت خبر واحد دودسته است:

(۱) آیه نبأ که مظنون آیه نبأ حجیت خبر عادل بود. (۲) سیره و روایت که مظنون آنها حجیت خبر ثقه بود.

در این صورت در مورد عادل غیر ثقه و ثقه غیر عادل این دودسته با هم تعارض دارند و نقطه اشتراک آنها یعنی ثقه عادل یقیناً حجت است ولی در نقطه افتراق چه باید کرد؟

نظر شهید: بین این دودسته ادله اصلاً تعارضی وجود ندارد زیرا قبلاً گفتیم که در مورد آیه نبأ با استفاده از قید جهالت آنچه قابل استناد است عدم حجیت خبری است که عمل به آن کار سفیهانه می باشد مثل عمل به خبر فاسق بدون تبیین در نتیجه باید گفت مظنون آیه نبأ دال بر حجیت خبر ثقه است زیرا عمل به خبر ثقه کار جاهلانه محسوب نمی شود بنابراین هر دودسته از ادله حجیت خبر عادل ثقه را تأیید می کند.

سؤال: آیا وثاقتی که در شرط حجیت خبر واحد لحاظ می شود وثاقت موضوعی است یا وثاقت طریقی؟ **پاسخ:** طریقت دارد یعنی هر عاملی چه در نفس واحد چه در خارج از آن که بتواند موجب وثوق به مضمون آن شود سبب حجیت آن خبر می شود و برعکس هر عاملی که چه در نفس خبر واحد و چه خارج آن وثاقت آن خبر را از بین ببرد موجب عدم حجیت آن خبر واحد می شود. به عنوان مثال با وجود امارات ظنیه نوعیه معتبره بر کذب خبری که تمام راویان آن ثقه می باشند آن خبر از حجیت ساقط می شود و همچنین با وجود امارات ظنیه نوعیه معتبره بر صدق خبری که بعضی از راویان آن مجعول یا غیر ثقه هستند حجیت آن خبر ساقط می شود.

نکته: حجیت خبر ثقه تنها شامل اخبار مستند به حس می شود (سَمِعْتُ رَأَيْتُ) ولی شامل اخبار حدسی نمی شود یعنی ادله حجیت خبر ثقه شامل فتوای مفتیان نمی شود چون فتوای آنها مبتنی بر استنباط شخصی و حدسی است.

سؤال: چرا فتوای مفتیان برای مقلدینشان حجت است؟ **پاسخ:** علت حجیت فتوا برای مقلد از باب حکم عقل به وجوب واجب بودن رجوع جاهل به اهل خبره است.

نکته: با توجه به مطالبی که بیان شد می توان نتیجه گرفت کشف قول معصوم علیه السلام از طریق اجماع فتوایی حجت نیست زیرا اجماع خبر حدسی بود پس اجماع منقول هم حجت نیست زیرا خبر مفتیان همگی حدسی می باشد.

حجیت خبر با واسطه

حجیت هر خبری قوامش به دو رکن است: **رکن اول**: که به منزله موضوع است. **رکن دوم**: وجود اثر شرعی برای مدلول خبر که به منزله شرط است زیرا تعبد وجعل حجیت شرعی بدون اثر شرعی اصلاً معنا ندارد.

پس نتیجه می گیریم: حجیت هر خبری باید متأخر از نفس آن خبر باشد و همچنین متأخر از فرض اثر شرعی داشتن مدلول خبر (یعنی خبر بیاید اثر شرعی هم داشته باشد بعداً حجیت می شود). با توجه به این توضیحات در حجیت خبر با واسطه اشکال شده است فرض کنید شیخ طوسی از زراره خبری را از امام صادق (ع) نقل کرده است .

اشکال اول: لازمه حجیت خبر شیخ طوسی این است که ما باید ابتدا حجیت خبر شیخ طوسی را فرض کنیم سپس بر اساس آن موضوع حجیت ثابت شده و در نتیجه آن خبر دارای اثر شرعی می شود پس ابتدا حجیت می آید بعد موضوع در حالی که قبلاً گفته بودیم اول باید موضوع بیاید بعد حجیت.

اشکال دوم: اگر خبر با واسطه حجت باشد لازم می آید که حکم حجیت با شرط حجیت متحد شوند زیرا شیخ طوسی که خبر زراره را نقل کرده اند این خبرشان هیچ اثر شرعی ندارد خبر همان حجیتش در نتیجه حجیت خبر شیخ طوسی شرط تحقق حجیتش می شود و این باطل است

نظر شهید: قضایای شرطیه همگی به نحو قضیه حقیقه هستند نه خارجی یعنی اینکه موضوع قضیه و شرط هر دو مقدار الوجود و مفروض الوجودند پس ابتدا ما فرض می کنیم که موضوع حجیت که خبر است محقق شده و دارای شرط اثر شرعی می باشد و سپس حکم حجیت را بر آن خبر بار می کند لذا در هیچ موردی دور باطلی پیش نمی آید .

درس پنجاه و یک (ص ۱۹۰) قاعده تسامح در ادله سنن

موضوع حجیت خبر تنها خبر ثقه بوده و این شرط وثاقت در نظر اکثر فقها تنها در مورد اخبار فقهی صحیح است یعنی واجبات و محرمات (حال و حرام و نجاسات و طهارت) لکن در باب امور اخلاقی و مستحبات ادعیه و زیارات و امور غیر الزامی می توان گفت موضوع حجیت خبر مطلق خبر است چه ثقه باشد چه ضعیف!!! دلیل این ادعا روایاتی هستند که مشهورند به اخبار من بلغ و مضمون همه آنها این است که هرگاه یک امر مستحبی از طریق یک خبر به ما رسیده ما بر اساس همان خبر ضعیف بدان عمل کردیم خداوند متعال ثواب آن عمل را به ما می دهد و لولاینکه در اصل حقیقتی هم نداشته باشد و پیامبر اکرم صل الله و علیه وال وسلم آن نفرموده باشد .

نظر شهید: در این روایات من بلغ چهار احتمال وجود دارد: **احتمال اول**: این اخبار در مقام جعل حجیت برای مطلق بلوغ صادر شده باشند و لولاینکه طریق نقل آنها ضعیف باشند یعنی هر آنچه به ما رسیده حجت است . **احتمال دوم**: این روایات در مقام جعل استحباب شرعی به عنوان یک حکم واقعی نفسی بر طبق ما بلغ (هر آنچه به ما رسیده است) به عنوان یک موضوع ثانوی صادر شده است. **احتمال سوم**: این روایات ارشادی اند و ارشاد به حکم عقل دارند یعنی دلالت بر حرس احتیاط و استحقاق ثواب داشتن شخص محتاط دارد . **احتمال چهارم**: این روایات همگی یک وعده مولوی و الهی هستند هر چند مصلحت این وعده همان تشویق و ترغیب به احتیاط باشد .

تفاوت این چهار احتمال چیست ؟ **احتمال سوم** متضمن یک مولوی نیست و هیچ اعمال مولویتی در آن صورت نگرفته است ولی **احتمال اول** متضمن جعل حکم است متضمن جعل حکم ظاهری و احتمال دوم متضمن یک حکم واقعی هستند و بالاخره اینکه **دو احتمال** آخر مجوز فتوی دادن به استحباب را ندارند برعکس دو احتمال اول که چنین صلاحیتی دارند.

قول استاد خویی: دو احتمال اول هیچ ثمره عملی ندارند و هردوی آنها مجوز فتوی به استحباب راداراهستند پس فرقی بین آنها

نیست .

نظر شهید: به نظرم دو احتمال اول می تواند سه ثمره عملی داشته باشد .

ثمره اول: اگر یک خبرضعیف دال بر مستحب بودن فعلی داشته باشیم و همچنین یک خبرثقه قوی مبنی بر نفی استحباب داشته باشیم بنابراین احتمال اول تعارض بین دو جهت واقع می شود زیرا هردوی این خبرها ناظر به اینکه یک حکم واقعی ثابت هستند در حالی که بنابراین احتمال دوم هیچ تعارضی بین آنها نیست زیرا خبرضعیف نمی تواند استحباب مضمون خویش را ثابت کند بلکه تنها استحباب عنوان ما بلغ را ثابت می کند و عنوان ما بلغ یک عنوان ثانویه است و حکم آن منافاتی با خبرثقه که استحباب ذات فعل مؤدیش را ثابت می کند ندارد پس ما در حقیقت دو استحباب و دو مستحب مختلف داریم قبلاً خبرثقه می گوید دعا هنگام رویت هلال مستحب نیست خبرضعیف می گوید هر آنچه که ثوابش به شما رسیده است مستحب است هر چند اصلاً نگاهی به مؤدی خویش ندارد .

ثمره دوم: اگر خبرضعیفی داشته باشیم که دلالت بر واجب بودن یک فعل بکند بنابراین احتمال دوم شکی در استحبابش نیست زیرا طبق این احتمال موضوع استحباب بلوغ ثواب است که محقق شده است اما بنابراین احتمال اول نمی توان چیزی را ثابت کرد نه وجوب نه استحباب نه حتی قدر جامع بین وجوب و استحباب. علت اینکه وجوب اثبات نمی شود چون اثبات وجوب به وسیله یک خبرضعیف غیر ممکن است و... علت اینکه استحباب ثابت نمی شود چون مدلول خبر واجب بودن است و نمی توان از لفظ دال بر وجوب استحباب استفاده کرد. و اما علت عدم اثبات قدر جامع چون این جامع بین وجوب و استحباب یک مدلول تضمینی برای خبر است و طبق مبنای استاد خویی اثبات حجیت مدلول تضمینی متوقف بر این است که مدلول مطابقی به تمامه حجت باشد که خوب گفتیم امکان ندارد .

ثمره سوم: اگر خبرضعیفی داشته باشیم که دلالت کند بر مستحب بودن جلوس در مسجد از اذان تا طلوع آفتاب به نحوی است که نمی توان فهمید آیا این جلوس بعد از طلوع آفتاب هم همچنان مستحب است یا خیر؟ طبق احتمال اول ما نمی توانیم مستحب بودن جلوس را بعد از طلوع آفتاب استحباب کنیم ولی طبق احتمال دوم نمی توان استحباب کرد زیرا تنها عنوان ما بلغ مستحب است و این عنوان اختصاص دارد به قبل از طلوع و مطمئناً بعد از طلوع آفتاب دیگر استجابی نخواهد داشت (این ۳ ثمره بین احتمالات اول و دوم)

نظر شهید: درباره اصل بحث که آیا واقعاً طبق اخبار من بلغ می توانیم از باب تسامح اخبار ضعیف را نیز در مستحبات حجت بدانیم ؟ این ادعا نیازمند اثبات احتمال اول است لکن احتمال اول با ظاهر روایات من بلغ منافات دارد و علت مخالفت با ظاهر روایات این است که در ذیل این روایات آمده بود حتی اگر پیامبر اکرم صلی الله وعلیه وال وسلم نیز آن خبر را فرموده باشد مخالف واقع باشد باز هم ثواب دارد پس می توان نتیجه گرفت که اگر مقصود از این روایات صرف اثبات حجیت مضمون خبر ضعیف بود دیگر معنا نداشت که حتی در صورت کشف مخالف باز هم ثواب داشته باشد زیرا حجبت شرعی مادامی اثر دارد که خلافش کشف شده باشد .

درس پنجاه و دو (ص ۱۹۷) اقسام دلالت

انواع دلیل شرعی: **مجمّل:** دلیل مجمّل دلیلی است که مدلول آن مردد بین چند احتمال است و همه احتمالات با هم مساوی هستند. **نص:** دلیلی است که تنها و تنها یک احتمال معنای دارد. **ظاهر:** دلیلی است که مدلولش مردد بین چند احتمال است ولیکن یکی از این احتمالات قوی تر از بقیه است و زودتر به ذهن می رسد..

بررسی حجیت دلیل مجمل: دلیل مجمل اگر قدرمتیقنی داشته باشد و آن قدرمتیقن هم دارای اثر شرعی باشد و دلیل دیگری نیز برخلاف آن دلیل مجمل نداشته باشیم در همان قدر مشترک حجت هستند .

روش تنجز قدر جامع و یا ابطال آن توسط دیگری:

روش اول: دلیل دیگر مستقیماً مراد از دلیل مجمل را بیان می کند مثلاً دلیل ما مجمل بود بین وجوب نماز ظهر یا جمعه و دلیل دیگر دقیقاً معین کند که منظور نماز ظهر است . **روش دوم:** دلیل دیگر یعنی یکی از دو احتمال را نفی کند مثلاً دلیل مجمل ما بود بین وجوب نماز ظهر و جمعه و دلیل دیگر دقیقاً معین کند که منظور این است که نماز جمعه واجب نیست. **روش سوم:** در کنار دلیل مجمل ما یک دلیل مجمل دیگری نیز وجود داشته باشد لکن ما علم داشته باشیم که مراد از هر دو دلیل مجمل یک معنای واحد است در این صورت ما قدر جامع و مشترک بین دو دلیل را حجت می دانیم مثلاً یک حدیث می گوید مقدار کر ۱۲۰۰ رطل است و حدیث دوم می گوید مقدار کر ۶۰۰ رطل است و ما می دانیم که تنها یک کر در شرعیت داریم قدر جامع بین این دو حدیث این است که منظور از رطل در حدیث اول رطل کلی بوده و در حدیث دوم رطل عراقی بوده است . **روش چهارم:** دلیل دیگر اثبات یکی از دو احتمال کند، بدون اینکه احتمال دیگر را نفی کرده باشد مثلاً حدیث می گوید یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه و دلیل دیگر می گوید ظهر جمعه نماز ظهر واجب است لکن می دانیم اثبات شیء نفی ما عدی نمی دهد و ممکن است هر دو واجب باشند .

دلایل حجیت ظهور: دلیل اول: سیره متشرعین از صحابه و اصحاب ائمه علیه السلام که خود کاشف از سنت معصوم علیه السلام است. **دلیل دوم:** سیره عقلا بر عمل به ظواهر. **دلیل سوم:** تمسک به ادله وجوب واجب بودن وجوب و تمسک به کتاب و سنت و عمل بر طبق آن دو حال می گوئیم عمل به ظواهر آیات و روایات خود مصداقی است از تمسک به کتاب و سنت.

تفاوت بین این سه دلیل چیست؟ در دلیل اول ما نمی توانیم برای اثبات امضاء و تایید شارع به ظهور حالی او استناد کنیم زیرا ظهور حالی هم از مصادیق ظهور است که ابتدا باید حجیتش اثبات شود وجه سوم نیازمند این دلیل است که ما قبلاً حجیت ظهور را در خصوص ادله وجوب تمسک به کتاب و سنت ثلث کرده باشیم .

اشکال بر سیره متشرعه: هر چند سیره متشرعه در عمل به ظواهر در زمان معصومین علیه السلام منعقد شده است لکن شواهد تاریخی این سیره را به صورت مجمل گزارش کرده اند یعنی معصوم علیه السلام نیست این سیره در تمام موارد جاری بود یا فقط در مواردی که قرینه منفصله ای وجود داشته است و این اجمال جلوی اثبات مقصود ما را می گیرد علاوه بر اینکه سیره متشرعه ای که حجت است آن سیره ای است که معاصر با زمان معصوم علیه السلام باشد حال اشکال این است که آیا این معاصرت با زمان معصوم علیه السلام خود قرینه ای متصل برای حجیت سیره می باشد یا خیر؟ با وجود چنین احتمالاتی نمی توان به این سیره استلال کرد.

اشکال بر سیره عقلا: اشکال اول: این دلیل سیره عقلا شامل مواردی که ما یک اماره معتبر عقلایی برخلاف ظهور داشته باشیم نمی شود هر چند این اماره از نظر شارع معتبر نباشد مثل قیاس البته در مورد قیاس می توان گفت که دلیل ساقط کردن قیاس از حجیت شرعی تمام آثار آن را از بین می برد .

پاسخ شهید: این اشکال وقتی درست است که ما امضاء و تایید شارع را محدود به سکوت او کنیم لکن قبلاً گفتیم که این امضاء در حقیقت به خاطر یک فضای فکری و اعتقادی عام است که در زمان معصوم علیه السلام هم برای عقلا وهم برای معصوم علیه السلام

محقق است پس می توان گفت که ظهور اقتضایی حجیت را مطلقاً داشته است چه مزاحمی برای ظهور وجود داشته باشد و چه نداشته باشد

اشکال دوم: سیره عقلا بر عمل به ظواهر براساس کشف مراد عرف عقلا است که در این عرف عادتاً قرائن منفصله را لحاظ نمی کند در حالی که ما می دانیم سیره شارع چنین نیست و هم قرائن متصله و هم منفصله هر دو حجت هستند لذا می توان گفت که روش عقلا با روش شارع در مقام کشف مراد جدی متکلم اتحاد مسلک ندارند و لذا سیره عقلا حجت نیست

پاسخ شهید صدر: این اشکال مثل اشکال قبلی وقتی درست است که ما موضوع سیره عقلا و شارع را یکی بدانیم یعنی محاورات عرفی و عادی در حالی که موضوع مورد بحث ما در سیره شارع بسیار وسیع تر است چون دلیل امضاء و تایید شرعی هم شامل امور عادی و عرفی می شود و هم شامل کلمات شرعی پس نتیجه آن این است که عقلا همانطور که بر طبق ظاهر یک متکلم عادی عمل می کنند به ظواهر کلام شارع هم عمل می کنند و این به خاطر این است که اطلاعی بر خروج شارع از این سیره و اعتماد او بر قرائن منفصله غیر عادی ندارد در این صورت بر شارع واجب است که اگر مخالف سیره آنها است آنها را منع می کند و در فرض ما چنین ردع و منعی موجود نیست پس این سیره همچنان حجت می ماند.

درس پنجاه و سه (ص ۲۰۱) تشخیص موضوع حجیت ظهور

اقسام ظهور: ظهور تصویری: تصویری حتی با وجود قرینه مخالف هم ثابت است و از بین نمی رود مثلاً مولا می گوید *إِذْهَبْ إِلَى الْبَحْرِ وَخُذْ لِمَنْ أَلْعَلِمَ مِنْهُ* در این جمله ما هر چند برای معنای مجازی بحر که همان انسان عالم و حکیم است قرینه داریم لکن باز هم ظهور تصویری کلمه بحر در معنای حقیقی اش محفوظ است. **ظهور تصدیقی:** مشروط است به عدم قرینه متصله لکن در صورت قرینه منفصله ظهور تصدیقی ما محفوظ می ماند تنها حجیت آن تعدیل می شود (کم و زیاد می شود).

با این توضیحات موضوع حجیت ظهور چه ظهوری است؟ تصویری یا تصدیقی!!

سه احتمال وجود دارد: احتمال اول: ظهور تصویری به همراه عدم علم به قرینه مخالف چه متصله و چه منفصله موضوع حجیت ظهور است. احتمال دوم: ظهور تصدیقی به همراه عدم صدور قرینه منفصله مخالف. احتمال سوم: ظهور تصدیقی به همراه عدم علم به وجود منفصله مخالف.

سؤال: تفاوت بین احتمال دوم و سوم چیست؟ در احتمال دوم عدم قرینه واقعاً در موضوع حجیت دخیل است ولی در سومی دخالتی ندارد و صرف عدم علم به قرینه کفایت می کند.

کیفیت تطبیق حجیت بر موضوع آن: بنا بر احتمال اول: حجیت ظهور ابتدا بدون نیاز به اجرای اصل عدم قرینه ثابت است یعنی حتی در صورت احتمال قرینه متصله هم ثابت است چه برسد به منفصله زیرا موضوعش ظهور تصویری بود گفتیم این ظهور

حتی با وجود قرینه متصله مخالف هم حجیت ظهور ثابت می شود. **احتمال دوم:** هنگام علم به عدم قرینه حجیت ظهور ثابت می - شود ولی اگر احتمال قرینه متصله بدهیم نمی توانیم حجیت ظهور را ثابت کنیم زیرا با عدم احراز نبود قرینه موضوعش یعنی ظهور تصدیقی منعقد نمی شود حال اگر در صورت احتمال قرینه متصله بخواهیم اصل ظهور را جاری کنیم نیازمند اجرای یک اصل عقلایی به نام اصل عدم قرینه هستیم تا قرینه متصله را نفی کنیم سپس می توان اصله الظهور را جاری کرد به همین شکل در صورت احتمال قرینه منفصله هم باید رفتار کرد یعنی ابتدا اجرای اصل عدم قرینه سپس احراز موضوع و در نهایت اصله الظهور.

و اما برای احتمال سوم: در این صورت هم مثل احتمال دوم با وجود احتمال قرینه متصله خلاف ظاهر نمی توان مستقیماً اصله الظهور را جاری کرد لکن تفاوت آن در قرینه منفصله است که در صورت احتمال آن می توان به اصله الظهور مراجعه کرد زیرا شرطش عدم علم به قرینه منفصله بود که این شرط محقق شده است

نظر شهید در مورد احتمالات: احتمال اول ساقط است زیرا مقصود عقلاً از حجیت ظهور کشف مراد جدی متکلم است و ظهورتصوری چنین کاشفیتی ندارد در مورد احتمال دوم هم ساقط است زیرا فرض شده که هنگام شک در قرینه منفصله ما ابتدا نیازمند اجرای اصل عدم قرینه هستیم در حالی که هنگام احتمال قرینه منفصله در حقیقت به خاطر کاشفیت ظهور تصدیقی از اراده متکلم (إِنَّمَا قَالَهُ يُرِيدُ) ما قرینه را نفی نمی کنیم پس می توان گفت کاشفیت ظهور تصدیقی چیزی جدای از اجرای اصل عدم قرینه نیست و این دوماً هم هستند نه اینکه کاشفیت متوقف بر اجرای اصل عدم قرینه باشد .

نتیجه: آنکه تنها احتمال سوم صحیح است لذا اگر علم عدم قرینه مطلقاً داشتیم یا علم به عدم قرینه متصله و شک در منفصله داشتیم می توانیم از همان ابتدا به اصله الظهور مراجعه کنیم .

درس پنجاه و چهار (ص ۲۰۵) ظهور ذاتی و موضوعی

سؤال: پس از آنکه مشخص شد موضوع اصله الظهور ظهور تصدیقی است حال چه نوع موضوع تصدیقی مراد است آیا ظهور تصدیقی ذاتی یا موضوعی؟

تعریف ظهور ذاتی: عبارت است از ظهوری که در ذهن یک شخص معین و متأثر از عوامل و ظروف شخصیه به وجود می آید و از یک فرد تا یک فرد دیگر بسته به انس و علاقات ذهنیشان متفاوت است.

تعریف ظهور موضوعی: عبارت است از ظهوری که وجود آمده در ذهن نوع انسانها بر اساس اسلوبهای بیانی و محاوره ای کلی.

آنچه واضح است این است که ظهور موضوعی مقصود ما است زیرا اساس اصله الظهور بر این بود که ظاهر حال هر متکلمی این است که همان معانی عرفی نوعی متفاهم عرفی را اراده کرده است بنابراین انس و علاقات شخص در آن راه ندارد.

سؤال: فایده ظهور ذاتی چیست؟ پاسخ شهید: ظهور ذاتی که گاهی با تعبیر تبادروانسباق ذهنی خود می تواند یک نشانه و اماره عقلایی باشد برای تشخیص ظهور موضوعی به این صورت که هرگاه برای ما پس از شنیدن یک لفظ معنایی متبادر به ذهن می شود جستجو می کنیم که آیا این تبادر ناشی از عامل شخصی و مخصوص ما بود یا برای هر مخاطب دیگری نیز محقق می شود اگر پس از فحص به هیچ خصوصیتی نرسیدیم می توان نتیجه گرفت که این ظهور همان ظهور موضوعی است.

تبادر بر اساس ظهور ذاتی کاشف است از یک ظهور موضوعی در حالی که تبادر بر اساس ظهور موضوعی یک کاشف آئی است از این که این ظهور ما بر اساس یک وضع جعل و قرارداد است.

نکته دوم: ظهور موضوعی دو قسم است: قسم اول: ظهور موضوعی در عصر نص (عصر صدور از معصوم علیه السلام)

قسم دوم: ظهور موضوعی در عصر سماع. حال کدام یک از این دو حجت است؟ قطعاً ظهور موضوعی در عصر نص در زمان معصوم علیه السلام.

سؤال: راه رسیدن به ظهور موضوعی در عصر نص چیست؟ شهید توضیح می دهند که شکی نیست که در هر لغت و کلامی در طول زمانهای مختلف به خاطر عوامل فکری و فرهنگی و اجتماعی و... تغییراتی رخ می دهد که باعث تفاوت بین ظهور در عصر نص با ظهور در عصر سماع می شود. برای اینکه بتوانیم از ظهور موضوعی عصر سماع به ظهور موضوعی عصر نص برسیم باید از یک اصل عقلایی استفاده کنیم به نام اصل «عدم نقل» یا «اصالة الثبات فی اللغة» و این اصل از اصول عقلایی است که در زمان معصوم علیه السلام نیز رواج داشته و منعی نسبت به آن گزارش نشده بنابراین حجت است.

نکته: این اصل عدم نقل فقط در جایی جاری است که ما علم به تغییر نداشته باشیم و اگر نه اگر علم به اصل تغییر داشته باشیم ولی تاریخش را ندانیم یا علم داشته باشیم به اینکه در دوره ای احتمال قوی به تغییر لغت وجود داشته دیگر نمی توانیم به اصل عدم نقل مراجعه کنیم.

درس پنجاه و پنج (ص ۲۰۸) تفضیلات حجت ظهور

تفضیل اول بین دو مخاطب: (۱) مخاطب مقصود به افهام (۲) مخاطب غیر مقصود به افهام

تفضیل اول: مرحوم محقق قمی قائل اند که ظواهر فقط برای مقصودین به افهام حجت اند زیرا تنها احتمالی که بر خلاف ظهور برای مقصودین به افهام وارد می شود احتمال غفلت است و این احتمال به واسطه اصل عدم غفلت بر طرف می شود ولی در مورد غیر مقصودین به افهام منسأهای دیگری برای احتمال وجود دارد مثل اینکه متکلم برای قرائن متصله بین خود و مخاطب خاص اعتماد کرده است و ما نمی توانیم این احتمالات را با اصل نفی شان کنیم بنابراین ظهور برای غیر مقصود به افهام حجت نیست و برخی نتیجه گرفتند ظواهر قرآن برای ما حجت نیست زیرا ما مخاطب مقصود به افهام قرآن نیستیم.

اشکال استاد خوئی و ادعای او به محقق قمی استاد خوبی می فرمایند: می توانیم این احتمالات را با اصل عدم قرینه که یک اصل

عقلایی مستقلی است نفی کنیم ولذا غیر مقصود هم می تواند به ظاهر آن کلام اعتماد کند .

جواب شهید به استاد خوئی: هر اصل عقلایی باید ریشه یابی شود که آیا دارای یک حیثیت نوعی عقلایی است یا خیر؟ زیرا

تمام اصول عقلایی غیر تبعیدی و ناشی از ارتکازات ذهنی عقلا است در مورد اصل عدم غفلت این ارتکاز عقلایی وجود است ولی در مورد اصل عدم قرینه آن هم برای غیر مقصود به افهام اول الکلام باید بررسی شود.

بررسی اجرای اصول عقلایی برای غیر مقصود به افهام: ابتدا باید منشا شک و احتمال برای غیر مقصود به افهام بررسی شود

که پنج منشا وجود دارد :

منشا اول: احتمال اینکه متکلم عمداً مقصودش را از این مخاطب مخفی کرده است .

راه علاج: ظهور حالی متکلم حکیمی این است که در مقام تفهیم مرادش به کلیه مخاطبین است .

منشا دوم: احتمال اینکه متکلم بریک قرینه منفصله مخالف ظاهر اعتماد کرده باشد.

راه علاج: ظهور حالی متکلم حکیم در اینکه هر آنچه را می گوید همان را نیز اراده کرده است . (کل ما یقولہ یریده)

منشا سوم: احتمال اعتماد متکلم بریک قرینه متصله ای که مخاطب نسبت به آن غافل است .

راه علاج: اصل عدم غفلت.

منشا چهارم: احتمال اعتماد متکلم بریک قرینه خاص بین او و مخاطب مقصود به افهام.

راه علاج: ظهور حالی متکلم حکیم در اینکه الفاظ و اادات بیانی خویش را موافق با اسالیب محاوره ای عام استعمال کنیم.

منشا پنجم: احتکال اعتماد متکلم بریک قرینه متصله غیر لفظی که برای ما نقل نشده است مثل لحن خطابش، تبرات صوتش

، حالت چهره اش و...

راه علاج: ظهور حالی ناقل و راوی ثقة بر اینکه تمام آنچه که در فهم مراد متکلم لازم است بیان می کردند.

نتیجه نهایی: در هر موردی باید به اصل عقلایی همان مورد مراجعه کرد و نمی توان همیشه به اصل عدم قرینه مراجعه کرد.

تفضیل دوم: (پیرامون حجیت ظهور) اصول ظن فعلی موافق با معنای ذاتی

ظهور حال هر کلامی بر اساس ماهیتش اقتضا می کند که حداقل یک ظن موافق با مراد متکلم و معنای ظاهر حاصل شود زیرا او را یک اماره ظنی کاشف از مراد جدی است و اگر اماره ظنی برخلافش نیاید در آن صورت است که ظهور و ظن فعلی به مراد متکلم حاصل می شود لکن اگر ظن مخالفی حاصل شود بین ظهور و آن ظن مخالف تنافی ایجاد می شود و باید آن را علاج یا حل کرد. به عبارت دیگر حجیت ظهور در اصل مختص به صورتی است که مخاطب دارای ظن بالفعل موافق با ظهور باشد.

جواب اعلام: مدرک حجیت ظهور همان بناء وسیره عقلا است و در سیره عقلا تفاوتی بین حالات ظن فعلی به وفاق و غیر آن در حجیت ظهور وجود ندارد.

نظر شهید: حق این است که با مراجعه به سیره عقلا در عرف عام درمی یابیم که عمل به ظهور مطلق نیست و در حالات مختلف متفاوت است مثلاً یک تاجر به ظهور کلام تاجر دیگر در قیمت گذاری اعتنا نمی کند و تا مادامی که خودش ظن به آن قیمت پیدا نکرده آنرا حجت نمی داند و تماماً مشتری نسبت به کلام بایع بنابراین ظاهراً قول به تفضیل صحیح است لکن مرحوم محقق نایینی در اینجا بیان دقیقی دارند که باید ذکر کنیم.

بیان محقق نایینی: می فرمایند که در سیره عقلا عمل به ظهور در دو مقام قابل بررسی است: **مقام اول:** در مقام اول اغراض شخصی تکوینی که در این مقام عقلا مادامی که ظهور کلام به درجه خاصی از کاشفیت نرسد به آن اعتنا نمی کند. **مقام دوم:** در مقام دوم اغراض عام تشریحی (تشریحی یعنی قانونی) بین محاسبات آمرین و مامورین. در این مقام عقلاء به کشف نوعی واقتضایی اکتفا می کنند همین که کلامی نوعاً اقتضاء ایجاد ظن و کشف برای عقلاء داشته باشد کافی است و لولاینکه برای بعضی اشخاص این ظن حاصل نشود. بنابراین نتیجه می گیریم چون محل بحث ما در مقام تشریحی اصول ظنی فعلی شخصی اعتبار ندارد.

اشکال شهید: شهید می فرماید که ملاک حجیت ظهور حیثیت کاشفیت آن است لکن اشتباه محقق نایینی این است که کاشفیت را در نزد مخاطب لحاظ می کند در حالی که صحیح این است که کاشفیت عند المتکلم لحاظ شود به عبارتی دیگر در کتاب و سنت ما باید ظهور و کاشفیت عند المولی و عند الشارع را لحاظ کنیم.

توضیح: یک مولی حکیم (متکلم حکیم) زمانی که ظاهر کلام خویش را لحاظ می کند دو صورت است.

صورت اول: لحاظ تفضیلی (مفصل) یعنی اینکه می بیند از طریق این نوع کلام و بیان همیشه می توان به مراد جدی اش رسید (مثلاً نص قرآن همیشه بدون هیچ احتمال خلافی مراد خداوند را می رساند).

صورت دوم: لحاظ اجمالی یعنی متکلم می بیند با این نوع کلام و بیان همیشه مراد جدی اش فهمیده نمی شود گاهی مخاطبین به اشتباه می افتند البته غالباً مراد جدی اش از این کلام ظاهر است و فهمیده می شود حال اگر متکلم حکیم در لحاظ اجمالی به این نتیجه برسد که همین غلبه کاشفیت در مقام رساندن غرض کافی است آن ظهور غالبی را حجت می کند و ملاک حجیت ظهور همین است.

به عبارت دیگر ملاک حجیت ظهور قدرت کاشفیت آن از مراد جدی مولا است پس متکلم مولوی هنگام حجیت دادن به یک ظاهر آن را با اغراض واقعی خویش می سنجد و اگر تشخیص داد که با حجبت دادن به این ظاهر اغراض واقعی اهمش احراز می شود در این صورت آن ظاهر را حجت می داند بنابراین قدرت و احتمال مطابقت با مراد جدی متکلم ملاک اصلی حجیت ظواهر است و قبلاً

نیز گفتیم که تفاوت بین اماره واصل در همین قدرت و اهمیت احتمال است و لذا تفضیل محقق نایینی را می توانیم بر همین اساس توجیح کنیم یعنی عقلاً در مقام اغراض عامه تشریحی ملاک حجیت را کاشفیت در نزد مکلف می داند و این کاشفیت در نزد مکلف باید از طریق کاشفیت از مراد جدی متکلم لحاظ شود یعنی اگر متکلم قدرت کاشفیت ظاهر از مراد جدی اش را قوی بداند مکلف نیز می تواند آن را حجیت دانسته و به آن استناد کند.

درس پنجاه و شش (ص ۲۱۳) خلط بین ظهور و حجیت

ظهور بر دو قسم است: (۱) **ظهور تصویری:** قوامش به وضع و علم به آن در نزد مخاطب. (۲) **ظهور تصدیقی:** شامل اولی و ثانوی علاوه قوامش به عدم قرینه ی متصله بود زیرا گفتیم که تمام قرائن متصله در حکم جزئی از همان کلام است بنابراین در تشکیل ظهور سهم دارد ولی قرینه منفصله مقوم اصل ظهور نیست (دخالتی در اصل تحقق ظهور ندارد) و تنها اثرش این است که شرط استمرار حجیت ظهور، عدم قرینه منفصله بود. با این توضیح مشخص می شود که مرحوم محقق نایینی بین ظهور و حجیت آن دچار خلط و اشتباه شدند.

توضیح خلط و اشتباه محقق نایینی: کلام محقق نایینی که می فرماید ظهور ۳ مرتبه دارد و همگی آنها سابق بر حجیت دارند یعنی تمام مرحله ابتدا باید محقق شوند و پس از آن ظهور به درجه حجیت برسد.

مراتب سه گانه ظهور در نزد محقق نایینی: (۱) مرتبه ظهور تصویری. (۲) مرتبه ظهور تصدیقی به نحوی که دال بر مراد استعمالی باشد یعنی بتوانیم به متکلم نسبت دهیم که «آنچه قال کذا». (۳) مرتبه ظهور تصدیقی به نحوی که کاشف از مراد جدی و واقعی متکلم است. سپس مرحوم محقق نایینی ادامه می دهد که مرحله اول هیچ ارتباطی با قرینه و عدم قرینه نباشد. مرتبه دوم قوامش در عدم قرینه متصله است. مرتبه سوم قوامش به عدم وجود هرگونه قرینه چه متصله و چه منفصله است. پس از تکمیل این سه مرتبه حجیت محقق می شود در نتیجه وجود و موجود بودن قرینه منفصله هم مانع تحقق موضوع حجیت می شود.

نقد شهید بر نظر محقق نایینی: محقق در این قسمت که موضوع حجیت را ظهور تصدیق گرفته اند قوامشان صحیح است لکن باید قول ایشان را این گونه اصلاح کرد که موضوع حجیت ظهور متقوم و مشروط به عدم قرینه منفصله نیست و تنها شروط عدم قرینه متصله است. **توضیح:** ظهور حال هر متکلمی بدین معنا است که بین مدلول تصویری و تصدیقی اولی کلامش تطابق وجود دارد و سپس همین تطابق بین مدلول اولی و ثانوی وجود دارد زمانی که کلام یک شخص کامل شد و منعقد شد ظهور حالی او می گوید آنچه را که او گفته است و الفاظ را در آن استعمال نموده است همان مراد جدی اوست و پس از آن آمدن قرینه منفصله مخالف این ظهور حالی را تکذیب می کند نه آنکه موضوع حجیت را از بین ببرد. بر همین اساس می بینیم اعتماد کردن بر قرائن منفصله برای کشف ظهور خلاف سیره عقلاست و اگر به فرض طبق ادعای محقق نایینی قرینه منفصله موجب از بین رفتن موضوع حجیت بود پس نباید اعتماد بر قرینه منفصله برخلاف طبع عقلایی باشد و می بایست عقلاً همان طور که بر قرائن متصله تکیه می کنند و آن را مانع از انعقاد ظهور می دانند در مورد قرینه منفصله هم همین حکم را جاری می کنیم لکن چنین حکمی از جانب عقلاً جاری نیست.

ظهور حالی: ظهور دو قسم دارد: (۱) **ظهور لفظی** (تمام توضیحات سابق). (۲) **ظهور حالی:** یعنی در چه صورتی ما می توانیم از افعال و اعتقادات غیر لفظی متکلم یک ظهوری که قابل استناد و حجت باشد استخراج و استنباط کنیم برای اثبات حجیت ظهور حالی ما نمی توانیم به سیره متشرعه و جریان آن در عصر معصوم علیه السلام استدلال کنیم زیرا آنچه که یقیناً در عصر معصوم علیه السلام بین متشرعین شیوع و فور داشته ظهور لفظی و استناد به آن بوده است ولی استناد به ظهورات حالی به صورت یک دلیل معتبر که در اصل معصوم علیه-

السلام گزارش نشده است. از طرف دیگر با ادله‌ای که در اخبار و روایات آمده وما را امر به تمسک به کتاب و سنت می‌کند هم نمی‌توانیم ظهورحالی را حجت کرد زیرا تمسک به کتاب و سنت از مصادیق ظهورحالی نیستند در نتیجه تنها راه استنباط حجیت ظهورحالی متکلم سیره عقلایی است. تنها اشکال وارد بر استدلال بر سیره عقلا برای اثبات حجیت ظهورحالی این است که برای اثبات مرحله سوم یعنی عدم ردع و منع معصوم علیه‌السلام و امضاء او ما نباید به ظهورحالی معصوم علیه‌السلام استدلال کنیم (مصادره بر مطلوب) پس نیاز داریم که این عدم ردع و منع را از طریق یک ظهورلفظی یا یک اصل عقلی مثل اصل عدم ازلی ثابت کنیم.

درس پنجاه و هفت (ص ۲۱۵) ظهور تضمینی

اقسام ظهور: (۱) ظهور مطابقی: ظهور استقلالی بر کلام به نحوی که تمام اجزاء آن کلام را در بر می‌گیرد (ظهور بر اساس مدلول مطابقی). (۲) ظهور تضمینی: (یا ضمنی) یعنی ظهور تک تک اجزای یک کلام به صورت غیر مستقل به نحوی بتوان از آن ظهور قسمتی از مقصود متکلم را فهمید (ظهور بر اساس مدلول تضمینی). مثال: مولا گفته «اکرم کل من فی البیت» این جمله و کلام ظهور مطابقی اش یعنی شمولیت حکم برای جمیع افراد که صد نفر هستند. ظهور تضمینی اش یعنی شمول حکم بر روی تک تک افراد موضوع عام. حال طبق ادله حجیت ظهور هم ظهور مطابقی حجت است هم ظهور تضمینی زیرا ادله مطلق اند هر دو را شامل می‌شود. حال مسئله ما این است که اگر یک قرینه منفصله دلالت کند بر عدم وجود اکرام بعضی از افراد (ده نفر از صد نفر) قطعاً ظهور مطابقی اولیه از حجیت ساقط می‌شود و به دنبال آن ظهور تضمینی مربوط به آن ده هم ثابت می‌شود. حال باید پرسید که حجیت ظهور مابقی چگونه است؟ اگر بگوییم در مابقی هنوز حجت است در این صورت ملاک ما عدم تبعیت ظهور تضمینی از ظهور مطابقی در حجیت است ولی اگر بگوییم پس از آمدن آن قرینه منفصل تمام ظهورات تضمینی هم به دنبال مطابقی از حجیت ساقط می‌شوند مبنای ما این خواهد بود که ظهور تضمینی مثل ظهور التزامی تبعیت ظهور طابقی در حجیت است.

ثمره بین دو مبنای تبعیت و عدم تبعیت: ثمره عملی این است که بنا بر مبنای اول (عدم تبعیت) می‌توان به عموم عام تمسک کرد و حکم را برای افراد باقی مانده اثبات کرد ولی بنا بر مبنای دوم (تبعیت) پس از آنکه ظهور مطابقی در عمومیت ساقط شد ظهور تضمینی در باقی افراد چه آن ده نفر و چه آن نود نفر ما دیگر دلیلی برای اثبات شمول حکم برای آن نود نفر باقی مانده نداریم.

ادله قائلین به تبعیت ظهور تضمینی از ظهور مطابقی در حجیت: زیرا ظهور مطابقی و تضمینی کلام ما در شمولیت حکم برای تمام افراد صد نفر هر دو بر اساس یک نکته واحد منعقد شدند و آن نکته واحد این است که ظهور تصدیقی ادات عموم در این معنا منعقد شده است که آن ادات در معنای حقیقی خویش یعنی عمومیت و شمولیت به کار رفته اند حال با آمدن یک قرینه منفصله مخالف علم حاصل می‌شود که متکلم آن ادات را در معنای مجازی به کار برده بود پس ظهور مطابقی در معنای حقیقی زائل می‌شود بر اساس همان یک نکته واحد تمام ظهورات ضمنی هم به دنبال آن از حجیت ساقط می‌شود به عبارت دیگر پس از آن که تعدادی از افراد و ظهورات ضمنی آن‌ها ثابت شده اند معنای حقیقی عام از دست رفت هیچ تضمینی برای اراده مابقی ظهورات تضمینی وجود ندارد و هیچ کدام حجت نیست و به تعبیر شهید چه ده نفر از صد نفر خارج شوند و چه بیست نفر و چه... همگی مجازند و هیچ ترجیحی بین آنها وجود ندارد.

جواب قائلین به عدم تبعیت از این استدلال: مرحوم آخوند خراسانی می‌فرمایند قبلاً گفتیم که بین قرینه متصله و منفصله تفاوت بسیاری است بدین معنا که قرینه منفصل کاشف از مخالفت متکلم با ظهور حال او در استعمال حقیقی نیست بلکه تنها کاشف از این که اراده جدی متکلم به افراد خاص تعلق نگرفته است. به عبارت دیگر حقیقت و مجاز مربوط به ظهور تصویری و مراد استعمالی متکلم

است وقرینه منفصل هیچ دخالتی در این مرحله ندارد و تنها در مرحله ظهور تصدیقی اولی و مراد جدی متکلم تصرف می کند پس ظهور حالی متکلم بر استعمال حقیقی همچنان باقی است و استدلال مخالفین باطل است .

نظر شهید: ظاهر استدلال مرحوم آخوند خراسانی این است که ایشان محل بحث را از یک مرحله (ظهور تصدیقی اولی) به مرحله بعد از آن (ظهور تصدیقی ثانوی) انتقال دادند لکن اصل مطلب و مسئله نیازمند دقت عمیق تری است و در جهت تکمیل استدلال مرحوم آخوند باید گفت ظهورات ضمنی هم در مرحله اول وجود دارد و هم در مرحله دوم لکن در مرحله اول (ظهور تصدیقی اولی) این ظهورات ضمنی همگی باهم مترابطند یعنی دارای یک ملاک محوری واحد در حجیت می باشند لکن در مرحله دوم (ظهور تصدیقی ثانوی) این چنین نیست و ملاک حجیت هریک از ظهورات ضمنیه جدا و مستقل از دیگران است. حال اگر در مرحله اول آن ملاک واحد به طریقی ابطال شود مثلاً علم پیدا کنیم که متکلم معنای حقیقی الفاظش را اراده نکرده است در این صورت تمام ظهورات ضمنیه که بر اساس این ملاک واحد منعقد شده بودند از حجیت ساقط می شوند لکن در مرحله دوم چون ملاکات ظهورات ضمنی جدای از هم و مستقل از هم بود با ابطال بعضی از آنها مابقی همچنان بر حجیت خویش باقی می مانند و آن چه که ما از ظهور تخصیص استفاده می کنیم این است که متکلم تنها اراده جدی اش را نسبت به برخی افراد آن برداشته است و نسبت مابقی آن همچنان اراده جدی اش باقی است .

نتیجه نهایی: بنابراین مسئله تبعیت یا عدم تبعیت ظهورات ضمنی از مطابقی در حجیت بستگی به این دارد که قرینه منفصله ما در کدام مرحله، (اول یا دوم) ظهور کلام را ابطال کند اگر در مرحله اول بود تبعیت صحیح است و اگر در مرحله دوم بود عدم تبعیت است.

درس پنجاه و هشتم (ص ۲۲۱) دلیل عقلی

تعریف دلیل عقلی: هر قضیه ای که عقل مستقلاً آن را درک کرده و طبق آن حکم داده باشد و برای ما امکان استنباط حکم شرعی از آن وجود داشته باشد در اصول، دلیل عقلی می نامند .

بحث از قضایای عقلی در دو مقام قابل بررسی است: **مقام اول:** مقام صغروی که در این مقام تنها پیرامون وجود یا عدم وجود ادراکات عقلی صورت می گیرد. **مقام دوم:** مقام کبروی که در این مقام پس از آنکه اثبات شد قضیه ای توسط عقل درک شده و بر طبق آن حکم شده آیا این حکم عقل حجت شرعی نیز می باشد یا نه؟ بحث ما در اصول پیرامون مباحث کبروی است.

سؤال: آیا مباحث صغروی در علم اصول قابل بحث هستند؟ **پاسخ:** اگر مباحث صغروی بتوانند جزء عناصر مشترک در عملیات استنباط حکم شرعی قرار گیرند در علم اصول بحث می شوند والا نه.

قضایای عقلی اصولی

قضایای عقلی اصولی دو نوع هستند: **قضایای فعلی:** قضایایی هستند که پیرامون استحاله یا عدم استحاله یک موضوع بحث می کند. مثل: استحاله تکلیف عاجز محال است مکلف کردن شخص عاجز محال است. **قضایای شرطی:** قضایایی که پیرامون ملازمه یا عدم ملازمه دوشیء بحث می کند. مثلاً: ملازمه وجوب شیء و وجوب مقدمه اش.

نکته: دلیل نام گذاری این قضایا به نام شرطی این است که تمام آنها را می توان به صورت یک قضیه شرطی درآورد. مثال: «اذا وجب شیءٌ وجبت مقدمته».

قضایای فعلی دونوع است: (۱) قضایای فعلی تحلیلیه یعنی قضایایی که پیرامون ماهیت و حقیقت اشیاء و موضوعات یک تحلیل و نظریه اراده می دهند مثل بحث از حقیقت وجوب تخییری. (۲) **قضایای فعلیه ترکیبیه** یعنی قضایایی که پس از فراغت از تصویر یک شی و تحلیل ماهیتش پیرامون استحاله یا عدم استحاله آن بحث می کند مثل آن که پس از آن که عقل حکم کرد به این که هر حکمی باید موضوع داشته باشد و ماهیت موضوع مقدم بر ماهیت حکم است باید بحث کنیم که آیا می توان قید علم به حکم را در موضوع حکم لحاظ کرد. مثال ساده اش: آیا می توان علم به وجوب نماز در خود نماز لحاظ شود؟

اقسام قضایای عقلی اصولی شرطی دو قسم است: (۱) قضایایی که شرط آنها شرعیت دارد مثل: «اذا وجبت الصلاة وجبت مقدمته». (۲) قضایایی که شرط آنها غیر شرعی می باشد. مثل: «اذا فُبح الفعل حَرُمَ». که به دسته اول **غیر مستقلات عقلی** می گویند و به دسته دوم **مستقلات عقلیه** می گویند.

قضایای عقلیه فعلیه تحلیلیه: از دوراه می توان جزء عناصر مشترکه قرار گیرند: راه اول: به عنوان یک واسطه برای اثبات یک قضیه عقلیه ترکیبیه واقع شوند. مثلاً تحلیل حکم مجعول توسط شارع به صورت یک قضیه حقیقیه می تواند برهانی باشد بریک قضیه عقلیه ترکیبیه که می گوید لحاظ قید علم به حکم در موضوع حکم محال است زیرا اگر حکم شرعی مجعول ما یک قضیه حقیقی باشد موضوعش بر خود حکم مقدم است با فرض لحاظ قید علم به حکم به عنوان جزئی از موضوع حکم لازم می آید که حکم بر موضوعش مقدم شود که این امر محال است. **راه دوم:** به عنوان راهی برای تشخیص کیفیت تطبیق یک قاعده اصولی بر مصادیقش باشد مثلاً اگر ما در بحث وجوب تخییری تحلیلیمان این باشد که هر وجوب تخییری منحل می شود به دو وجوب مشروط یا یک وجوب واحد بر قدر جامع این افراد این تحلیلها می تواند در کیفیت اجرای اصل عملی هنگام شک تأثیر بگذارد در آنجایی که در وجوب مشروط بود برائت جاری می شود و در آنجایی که یک وجوب واحد بود احتیاط جاری می شود.

درس پنجاه و نه (ص ۲۲۵) قاعده استحاله تکلیف به غیر مقدور

ذکر شده که قدرت یکی از شروط عامه تکالیف است حال می خواهیم شرطیت قدرت را برای تکالیف در مراتب مختلف تکلیفی بررسی کنیم.

مراحل مختلف تکلیف (۱) ملاک: مصلحتی که موجب تحقق تکلیف می شود قرار دارد. (۲) **اراده:** شوقی که ناشی از ادراک حکم آن ملاک است می شود. (۳) **جعل و اعتبار:** خود آن تکلیف توسط شارع جعل می شود. (۴) **امتثال (ادانه):** مسئولیت و تنجز تکلیف برگردن مکلف است. در **مرحله ادانه** قدرت قطعاً شرط است زیرا به حکم مستقل عقل، افعال غیر مقدور در محدوده اطاعت مولا قرار نمی گیرد اما در **مرحله ملاک و اراده** این دو مرحله هم می تواند مشروط به قدرت عقلی باشد وهم می تواند نباشد. حال اگر در این دو مرحله علاوه بر اصل قدرت عقلی شارع مقدس ملاک و اراده اش را به صدور آن از غیر عاجز شرط کند اصطلاحاً به این **قدرت شرعی** می گویند. ولی اگر در این دو مرحله آن را مشروط به قدرت نکند اصطلاحاً به آن **قدرت عقلیه** می گویند.

اما در مرحله جعل و اعتبار به دو صورت قابل بحث است: صورت اول: مرتبه جعل و اعتبار صرفاً جهت ابراز و اظهار همان ملاک و اراده باشد و هیچ گونه بحث تحریکی در آن نباشد در این صورت قدرت شرط نیست زیرا طبق این مرحله جعل و اعتبار کاملاً انتزاعی و غیر واقعی است. **صورت دوم:** مرحله جعل و اعتبار علاوه بر آن که ملاک و اراده را اظهار می کند تداعی بعث و تحریک مولوی نیز باشد در این

صورت چون هر تحریک مولوی به دنبال خود ادانه را دارد قبلاً گفتیم که ادانه بدون قدرت محال است پس قطعاً قدرت در مرحله جعل و اعتبار لحاظ شده است .

سؤال: حال کدام یک از این دو لحاظ مناسب تکالیف شرعی است؟ **پاسخ:** قدرت در مرحله جعل و اعتبار قطعاً شرط است .

ثمره دخالت یا عدم دخالت قدرت در جعل حکم شرعی چیست؟

ثمره: این دخالت به لحاظ واجب بودن یا نبودن قضا است و در دو حالت می توان آن را بررسی کرد: **حالت اول:** مکلف ادعا کردن واجب در وقت خودش عاجز است و فرض کنید که واجب بودن قضا دائرمدار این باشد که این عجز باعث فوت شدن ملاک شده یا نه؟ در این حالت ما اگر قائل به اشتراط قدرت در مرحله قبل نباشیم می توانیم به اصله الاطلاق دلیل تکلیف استناد کنیم آن تکلیف را برای عاجزها هم واجب بکنیم و سپس به دلالت التزامی ملاک حکم را شامل عاجز نیز بدانیم در نتیجه عاجز واجبش را ترک کرده و باید قضا کند ولی اگرما قدرت را شرط بدانیم دیگر نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم و لذا می توان گفت هیچ ملاک و مصلحتی از شخص عاجز فوت نشده پس قضا نیز ندارد. **حالت دوم:** فرض کنیم انجام فعلی خارج از اختیار مکلف باشد لکن تصادفاً و بدون اختیار واراده او صادر شود. اگر قائل به عدم اشتراط قدرت باشیم می توانیم به اطلاق تمسک کنیم در آن فعلش ملاک را ثابت کنیم لذا آنچه انجام داده مصداق واجب بوده و قضا ندارد ولی اگر قائل به اشتراط قدرت باشیم در نتیجه آن فعلی را که آورده نمی توان گفت مصداقی از واجب بوده و لذا مسقط به قضا نیست.

درس شصت (ص ۲۲۷) حالات ارتفاع قدرت

قدرتی که در مرحله ادانه شرط شده گاهی در ابتدای توجه تکلیف وجود دارد بعد از مدتی زائل می شود حال این زوال قدرت به سه صورت قابل تحمل است: **صورت اول:** عصیان، به سبب عصیان مکلف و تأخیر او زمان واجب تمام می شود و دیگر قادر به انجام تکالیف نیست. **صورت دوم:** تعجیز نفس یعنی خود مکلف خودش را عاجز کند فرض کنید مکلفی تنها آب در اختیارش را برای وضو را از بین ببرد. **صورت سوم:** تعجیز غیر یعنی علتی دیگری خارج از اختیار مکلف او را عاجز کند. در صورت اول و دوم قطعاً ادانه در مجازات ثابت می شود زیرا اصل مشهور است که می گوید: «الاضطرار بالاختیار لاینافی والاختیار» یعنی مکلفی که خودش را مضطر کرده از لحاظ پاداش و عقاب مثل شخصی است که مختار و با عمد این کار را کرده است دلیل آن هم حکم عقلی است که می گوید برای آنکه تکلیفی منجز و قطعی می شود قدرت در زمان حدوث تکلیف کفایت می کند هر چند بعد از آن قدرت زائل می شود. ولی در حالت سوم اگر مکلف بدون پیش گویی قبلی و به طور ناگهانی سبب عجزش مواجه شود قطعاً ادانه نیست ولی قبلاً می دانست که چنین حالت اضطراری برایش پیش می آید ولی کوتاهی کرد قطعاً ادانه محقق می شود.

بررسی ادعا برخلاف مشهور: گفته شده در صورت زوال قدرت و عجز مطلقاً تکلیف ساقط می شود و تفاوتی نمی کند این عجز با اختیار باشد یا اضطرار. دلیل این ادعا چیست؟ زیرا در هر صورت پس از زوال قدرت تکلیف مصداق تکلیف به غیر مقدور خواهد بود و گفتیم این محال است در نتیجه حتی عجز ناشی از عصیان و تعجیز نفس هم مسقط تکلیف است البته مسقط عقاب نیست لذا آن قضیه بالا را به شکل زیر تغییر دادند و گفته اند: «الاضطرار بالاختیار لاینافی بالاختیار عقاباً بل ینافی خطاباً».

نظر شهید صدر: اگر منظور از سقوط تکلیف سقوط فاعلیت و محرکیت مکلف باشد فرمایش شما صحیح است زیرا با عجز به هر صورتی اتفاق افتد فاعلیت مکلف زائل می شود لکن اگر منظور شما سقوط فعلیت تکلیف شرعی باشد ادعای شما باطل است زیرا

اگر وجوبی که از طرف شارع جعل شده زمانی ساقط می شود که مشروط به قدرت داخلی باشد نتیجه می گیریم هر وقت این قدرت به هر شکلی و علتی از بین رفت تکلیف هم زائل و ساقط می شود ولی قبلاً گفتیم چنین فرضی صحیح نیست و تکالیف شرعی تنها به اندازه ای مشروط به قدرت اند که حجت بر مکلف تمام شود ادانه تحقق یابد و به تعبیر دیگر مسئولیت آور باشد و در این مقام تنها حدوث قدرت در اول وقت کافی است و نیاز به دوام و بقای آن نیست بنابراین قضیه مشروط باید به این شکل اصلاح شود. «لا اضطرار بالاختیار لاینافی الاختیار عقاباً و خطاباً» (نه تکلیف و نه عقاب ساقط نمی شود).

جامع بین مقذور و غیر مقذور: تکالیف مشروط به قدرت مکلف بر متعلق آنها بود حال اگر متعلق تکلیف در تمام مصادیقش غیر مقذور باشد شکی در استحاله تکلیف نیست ولی اگر متعلق تکلیف جامع بین دو حصه بود دو گروه از مصادیق بود یکی مقذور در این صورت ما می توانیم دلیل تکلیف را در دو صورت بررسی کنیم. **صورت اول:** به نحو اطلاق شمولی؛ یعنی اینکه تکلیف شامل تمام افراد و مصادیق شود خوب قطعاً در این صورت قاعده استحاله تکلیف به غیر مقذور جاری است. **صورت دوم:** بررسی دلیل تکلیف به نحو اطلاق بدلی در اینجا است که بین علما اختلاف است. دو نظریه وجود دارد: **نظریه اول** از محقق نایینی؛ که می فرمایند در این صورت تکلیف فقط به حصه های مقذور تعلق می گیرد و به هیچ عنوان به غیر مقذورها تعلق نمی گیرد زیرا هر تکلیف مولوی ادامه بعث است و این بعث و ادعا فقط در حصه های مقذور قابل تصور است. **نظریه دوم:** از محقق کرکی و شیخ انصاری؛ در این صورت تکلیف به جامع بین آن حصص می خورد و اطلاق بدلی هم شامل مقذورها و هم شامل غیر مقذورها می شود و علت صحت این فرض هم این است که خود قدر جامع برای مکلف مقذور است و همین مقدار قدرت می تواند محرکیت بیاورد و به دنبال آن اطاعت و ادانه نیز صادر شود. **نظر شهید:** قول دوم صحیح است.

ثمره بحث: ثمره درجایی مشخص می شود که آن حصه غیر مقذور به طور تصادفی و بدون اختیار مکلف واقع می شود بنابر قول اول منجز نیست زیرا آنچه اتفاق افتاده اصلاً مصداقی از واجب نبوده ولی بنابر قول دوم تکلیف به قدر جامع تعلق گرفته قدر جامع هم شامل فرد تصادفی می شود پس این فعل تصادفی مصداقی از واجب است پس در حقیقت مکلف واجبش را انجام داده و مجزی است.

درس شصت و یک (ص ۲۳۱) شرطیت قدرت به معنای اعم

تاکنون شرطیت قدرت به معنای اخص را بررسی کردیم لکن سؤالی پیش می آید که آیا صرف قید قدرت تکوینی بر انجام یک تکلیف کافی است یا قید دیگری نیز باید لحاظ شود مثلاً در مسئله تراحم بین صلاه و انقاد غریق مکلف قدرت تکوینی بر نماز دارد لکن قدرت جمع بین دو واجب را ندارد (نماز و انقاد غریق) آیا تکلیف به نماز بر او منجز شده است؟

پاسخ: می گوئید خیر زیرا شرط تنجز یک تکلیف قدرت به معنای اخص (صرف قدرت تکوینی) نیست بلکه قید دیگری نیز باید لحاظ شود که اصطلاحاً به مجموعه آن قیود قدرت به معنای اعم گویند. تعریف قدرت به معنای اعم شامل دو جزء است: **جزء اول:** قدرت تکوینی بر انجام. **جزء دوم:** عدم ابتلا به امر به ضد آن. حال مقصود از عدم ابتلا چیست؟ دو احتمال وجود دارد: **احتمال اول:** عدم ابتلا یعنی اینکه مکلف مأمور به ضد نباشد. **احتمال دوم:** مکلف مشغول امتثال امر به ضد نباشد. در **احتمال اول** هر مکلفی که مأمور به ضد بود (مأمور به انقاد غریق بود) دیگر مأمور به ضد دیگر (نماز) نخواهد بود چه قصد امتثال آن ضد را داشته باشد چه نداشته باشد. ولی در **احتمال دوم** ساقط شدن امر به نماز از کسی که مکلف به انقاد است به مجرد مأمور بودن به انقاد نیست بلکه به سبب اشتغال او به امتثال انقاد است یعنی اگر قصد عصیان انقاد را داشته باشد و انقاد را امتثال نکند نماز بر او واجب است و باید نماز بخواند. مرحوم صاحب

کفایه قول اول را پذیرفتند (جایی که مأمور به ضد نباشی را پذیرفتند). محقق نایینی قول دوم را پذیرفتند (جایی که مشغول به امتثال ضد نباشیم).

اثبات وجه اول دلیل قول صاحب کفایه: زیرا اگر بخواهیم قول دوم را بپذیریم محال لازم می آید. توضیح استحاله: زیرا وجه دوم مستلزم این است که درحالتی که مکلف درصدد اصلاح تکلیف به انقاد است آن را امتثال نمی کند هر دو تکلیف به نماز و انقاد غریق در حق او به فعلیت می رسد و این معنایش فعلیت دو امر به ضد است و اجتماع ضدین محال است. توضیح به فعلیت رسیدن هم زمان هر دو تکلیف: امر به انقاد که واضح است و به فعلیت رسیده است چون اهم می باشد و صرف معصیت مکلف باعث سقوط تکلیف نیست و اما امر به صلاة هم هر دو شرط قدرت به معنی الاعم را دارد: الف (قدرت تکوینی. ب) عدم اشتغال به ضد اهم.

نظر شهید: حق با محقق نایینی است و استدلال مرحوم آخوند خراسانی مخدوش است. لکن بیان قول حق مستلزم بیان سه مقدمه است: **مقدمه اول:** امرین به ضدین متضادین نیستند زیرا درعالم مبادی و ملاکات هر دو امر دارای مصلحت ملزمه می باشند و این مصلحت ملزمه باعث شوق اکید مولوی می شود در نتیجه در مقام جعل و اعتبار هیچ تضادی ندارند البته درعالم امتثال بین آنها تزامم وجود دارد یعنی مکلف در آن واحد نمی تواند هر دو را امتثال کند. **مقدمه دوم:** در محل بحث ما وجوب امر مهم مقید است به عدم امتثال تکلیف اهم و یا مقید است به عصیان امر اهم بنابر این وجوب (واجب بودن) امر مهم یک وجوب مشروط است و محال است که چنین وجوب مشروطی که در شرطش مقید شده است به تکلیف دیگر (اهم) منافات داشته باشد با تکلیف به اهم زیرا هیچ شرطی با شرطش تنافی ندارد. به بیان دیگر مقدمه وجوب نماز عدم امتثال تکلیف به انقاد وجود نداشته باشد مقدمه بودنش برای نماز معنی ندارد در نتیجه ممکن نیست که وجوب مشروط به نماز محرک مکلف باشد به سوی عدم امتثال انقاد زیرا رتبه مقدمه واجب مقدم است بر خود واجب و خود واجب که ذی المقدمه است نمی تواند در مقدمه اش تصرف کند یا متنافی باشد. **مقدمه سوم:** تکلیف به اهم یعنی انقاد در مسئله ما دو احتمال دارد: **احتمال اول:** نسبت به عدم امتثال واجب مهم (نماز) مشروط باشد. **احتمال دوم:** نسبت به عدم امتثال واجب مهم (نماز) مطلق باشد (مقید نباشد). بنابر احتمال اول: همان دلیلی که در مقدمه دوم ذکر کردیم محال است بین دو وجوب منافات باشد. و اما بنابر احتمال دوم باز هم محال است (تنافی) زیرا تکلیف به اهم (انقاد) اگر چه مَبْعَد (دور کننده) امتثال وجوب مهم است و اگر چه صلاحیت این را دارد که ما عدم وقوع واجب مهم را به او نسبت دهیم لکن می توانیم از زاویه دیگری نیز به این قضیه نگاه کنیم یعنی بگوییم مَبْعَد امتثال وجوب مهم است چون مکلف را به سوی امتثال خودش ترغیب می کند حال امتثال امر مهم در مقدمه وجوب مهم آمده بود و یا این امتثال مقدمه واجب مهم از بین می رود و با انتفاع مقدمه، ذی المقدمه ما هم که امر مهم بود زائل می شود (با انتفاع شرط مشروط هم منتفی می شود). به بیان دیگر تکلیف به اهم اقتضا دارد که امتثال واجب مهم منتفی شود لکن این اقتضا به وسیله این است که اصل وجوب مشروط منتفی شود نه اینکه وجوب مشروط نماز باقی باشد ولی مکلف آن را امتثال نکند پس نفی امتثال امر مهم به خاطر نبود اصل وجوب آن است نه به خاطر تنافی اش و تضادش با امر مهم.

نتیجه: پس اگر یکی از ضدین مشروط باشد به عدم امتثال ضد دیگر بدون آنکه بین آنها تنافی وجود داشته باشد هر دو امکان ثبوت دارند پس عقل حکم می کند که هر وجوبی (تکلیفی) علاوه بر شرطیت قدرت تکوینی شرط دیگری را نیز به نام عدم اشتغال به امتثال امر اهم داشته باشد. و نکته پایانی آنکه امر به تکلیف اهم همیشه مطلق است و چنین شرطی ندارد.

ثمرات اشتراط قدرت به معنی الاعم در تکالیف: ثمره اول: درحالات تزاحم بین تکالیف تعارضی بین دو دلیل متزاحم وجود ندارد زیرا گفتیم که درمرحله جعل با یکدیگر تنافی ندارند دراینجا اشکالی مطرح شده مبنی براینکه چه طورشما منکر تعارض هستید درحالیکه مثلاً صلّ به واسطه اطلاقش وجوب صلاة را اقتضا می کند چه مکلف انقاز یا ازاله بکند یا نکند و از طرف دیگر خطاب انقذ و ازاله نجاست به واسطه همین اطلاقش اقتضا می کند که انقاز و ازاله واجب باشند چه مکلف نماز بخواند چه نخواند نتیجه این دو اطلاق طلب کردن جمع بین دوضدین است. **پاسخ:** هرکدام از این دلیل که بررسی شوند از جهت تقیید نسبت به اشتغال به ضدش مطلق نیستند زیرا اگر هر دو واجب متزاحم ما کاملاً با یکدیگر مساوی باشند هیچ کدام نسبت به اشتغال به دیگری اطلاق ندارد بلکه مشروط است دو مهم که اهم در آن نداریم و اگر یکی اهم و دیگری مهم، واجب مهم ما مطلق نیست و مشروط است لذا تعارضی نیست. **نکته:** دو طرف تزاحم هم می توانند هر دو واجب باشند و می توانند یکی واجب و دیگری حرام باشد مثل توقف انقاز غریق بر غضب.

ثمره دوم: قانون علاج تزاحم چیست؟ با این توضیح که مکلف با اشتغال به اهم موضوع امر به مهم را منتفی کرد اما اگر هر دو متزاحم در یک رتبه باشند علاج تزاحم به تأخیر است با این توضیح که مکلف با اشتغال به هر کدام موضوع دیگری را منتفی کرده و با ترک اشتغال هر دو، هر دو به فعلیت می رسند و مکلف مستحق دوعقاب می شود.

ثمره سوم: تقدیم یکی از واجب ها درحالت تزاحم به سبب قانون اهمیت موجب ساقط شدن واجب دیگر از رأس نمی شود بلکه واجب دیگر همچنان منوط و مشروط به عدم اشتغال اعم باقی می ماند که به این وجوب، وجوب ترتبی گویند و دلیل وجوب ترتبی همان عمومیت ادله تکلیف است. ثمره این وجوب ترتبی این است که در صورت تزاحم مثلاً نماز و انقاز غریق و در صورت عصیان امر مهم و اشتغال به نماز، نماز او صحیح است زیرا دارای وجوب ترتبی است ولی همین مسئله بنابر نظر آخوند خراسانی برعکس است یعنی نماز باطل است زیرا به صرف آمدن امر مهم و فارق از امتثال و عصیانش امر به نماز منتفی است و نماز بدون امر مهم باطل است.

اشکال: برخی در دفاع از نظر آخوند خراسانی و برای اثبات صحت نماز استدلال کرده اند که هر چند امر به نماز نداریم ولی همین که مکلف نماز می خواند یعنی مصلحت موجود در نماز را وفا کرده و بدست آورده پس نمازش صحیح است. **پاسخ شهید:** تنها کاشف وجود مصلحت در یک فعل موجود بودن امر شرعی آن است و در فرض ما چنین امر شرعی به نماز وجود ندارد پس مکلف یقین به وفا و به ملاک و مصلحت پیدا نمی کند و همچنان اصالت الاشتغال جاری است (بار دیگر باید نماز بخواند).

درس شصت و سه (ص ۲۳۷)

قبلاً بیان شد که امر به یک شیء مقید است به عدم اشتغال به ضدهمیش یا عدم اشتغال به ضد مساوی اش. حال سؤال این است که مقصود از ضد چیست؟ قطعاً منظور از ضد، ضد عام نیست (یعنی نقیض) فعل صلاة یعنی نقیض صلاة و ضد عام صلاة یعنی ترک صلاة زیرا امر به یکی از نقیضین محال است که مقید باشد به عدم اشتغال به نقیض دیگر زیرا عدم اشتغال به نقیض مساوی است با ثبوت نقیض دیگر مثلاً عدم اشتغال به ترک صلاة مساوی است با ثبوت فعل صلاة و یک شیء نمی تواند به خودش مشروط باشد. به بیان دیگر اگر فعل صلاة مقید باشد به امر به صلاة تحصیل حاصل می شود و بالعکس یعنی فعل صلاة مقید باشد برای امر به صلاة و امر به دو نقیض در آن واحد محال است زیرا بین ذات دو نقیض درمرحله جعلشان تنافی است پس مقصود این از ضد، ضد خاص است (ضد خاص هر فعل وجودی را گویند که با آن شیء منافات داشته باشد مثل انقاز غریق برای نماز).

نکته: اگر مسئله ما دایرمدار بین دوضدی باشد که سومی ندارد در این صورت مقصود از ضد نه ضد عام است و نه ضد خاص بلکه منظور همان ضد دوم است (ضدین که سومی ندارد مثل بلند یا آهسته خواندن نماز).

اطلاق واجب در حالات تراحم

شهادت می فرمایند تراحم دو حالت دارد: **حالت اول:** تراحم بین متعلق دو امری کلاً مزاحم هم هستند یعنی تمام مصادیقشان با هم مزاحمت دارند مثل نماز درضیق وقت و ازاله نجاست از مسجد. **حالت دوم:** تراحم بین یکی از واجب ها با یک فرد و یک حصه خاص از واجب دیگر مثل نماز در سعی وقت و ازاله نجاست در اول وقت. در حالت دوم اصلاً تراحم نیست زیرا امتثال هر دو وجود دارد به بیان دیگر در حالت دوم امر به صلاه تعلق گرفته است به صلاه جامع بین تمام حصص و مصادیق چه حصه های دارای مزاحم و چه حصه های بدون مزاحم در این صورت مکلف قادر است قدر جامع صلاتی را ایجاد کند پس تضادی بین دو واجب وجود ندارد و نتیجه می توان گرفت که مکلف در صورت ترک ازاله نجاست و امتثال صلاه نمازش صحیح است.

اشکال: در این حالت باید گفت تراحم وجود دارد لکن تراحم موجود بین امر به ازاله نجاست است با اطلاق امر به صلاه چون این اطلاق شامل حصه دارای مزاحم هم می شود پس نمی توان گفت در این حالت بین دو واجب تلازم و سازگاری وجود دارد. **نظر شهید:** برای پاسخ به این سؤال که تراحم است یا نه !!! باید بر مبنایمان در مسئله قبل یعنی مسئله امکان تکلیف به جامع بین مقدور و غیر مقدور مراجعه کنیم اگر این امکان را پذیرفته باشیم تنافی و تراحم وجود دارد ولی اگر چنین امکانی نباشد تراحم و تنافی نیست.

تقیید به عدم مانع شرعی

متزاحمین دو قسم اند: **قسم اول:** تقیید زائیدی بر شرط عقلی قدرت تکوینی به معنی الاعم وجود نداشته باشد که در این صورت تمام مطالب کتاب که گفته بودیم جاری می شود مثل نماز و انقاد. **قسم دوم:** یکی از متزاحمین مشروط است به یک شرط زائیدی از طرف خود شارع و آن شرط این است عدم وجود مانع شرعی یعنی آن واجب ما، علاوه بر آنکه مشروط به قدرت تکوینی به معنی الاعم است از طرف شارع شرط دیگری نیز به نام عدم مانع شرعی برایش جلب شده است حکم تراحم در حالت دوم این است که آن واجب غیر مشروط به شرط زائد مقدم می شود. مثال: دو واجب متزاحم داریم واجب یک اینکه نذر بر زیارت مرقد شریف امام حسین علیه السلام در روز عرفه در هر سال و واجب دوم حج واجب است. در صورت تراحم بین این دو، دلیل جداگانه ای داریم که می گوید: (شرط الله قبل از شرطکم) در این نوع تراحم وجوب حج مقید به عدم وجود مانع شرعی نیست ولی وجوب وفای به نذر طبق همان دلیل خاص مقید است به عدم وجود مانع شرعی پس در اینجا دیگر بحث اهم و مهم نداریم غیر مشروط همیشه مقدم می باشد. به عبارت دیگر در این حالت قانون تراحم و تقدیم اهم بر مهم اصلاً نمی تواند جاری شود زیرا آن واجبی که مشروط به عدم مانع شرعی بود با تحقق مانع اش نه ملاکش محقق است و نه به فعلیت می رسد که در این صورت اصلاً مجعول شرعی نخواهد بود و وجوبی نخواهد داشت. پس دیگر نوبت به اهم و مهم نمی رسد پس ما در واجبات دو نوع مشروط داریم یکی واجب مشروط به قدرت عقلیه بیان شده و دیگری واجب مشروط به قدرت شرعیه که گفتیم دارای قید زائد است و در تراحم همیشه اولی بردومی مقدم می شود.

درس شصت و چهار (ص ۲۴۲) قاعده امکان وجوب مشروط

قبلاً در مورد مراحل حکم که شامل ملاک و اراده و جعل بود توضیح دادیم و اینکه در هر مرحله ای چه قیودی می تواند لحاظ شود، حال در تکمیل همان مباحث به دو قید دیگر اشاره می کنیم این دو قید عبارت اند از شروط اتصاف و شروط ترتب.

مثال: فرض کنید که استعمال دارو برای مریض واجب است اگر این واجب را در مرحله ملاک در نظر بگیریم مصلحتی که در آن وجود دارد درمان مریض است لکن این مصلحت یک شرط دارد و آن شرط مریض بودن شخص است پس مریض بودن شرط این است

که فعل استعمال دارو متصف شود به مصلحت، به چنین شروطی شروط اتصاف گویند. حال تصور کنید طبیب به مریض امر می کند که این دارو را بعد از طعام مصرف کن، این شرط بعد از طعام، شرط تأثیر همان ملاک و مصلحت است به عبارت دیگر طبیب مصلحت موجود در دارو را به نوع خاصی از استعمال دارو مشروط کرده است یعنی استعمال پس از طعام به این نوع شروط، شروط ترتب گویند. در نتیجه شروط اتصاف در مرحله ملاک هستند، شروط ترتب در مرحله اراده قرار می گیرند. شروط اتصاف شرط نفس اراده هستند ولی شروط ترتب شرط مراد هستند.

توضیح بیشتر: در مثال ما آمر (طبیب) یک آمری است که ابتدا تشخیص مصلحت داده ولی آن مصلحت را مشروط به وجود مرض کرده است پس برای تحقق آن مصلحت شرط دیگری اضافه کرده به نام استعمال پس از طعام، پس این استعمال قید مراد است نه اراده اش. زیرا اراده اش قبل از بحث طعام به فعلیت رسیده بود لکن متعلق اراده اش نوع خاصی از استعمال شده است اراده تعلق گرفته است به استعمال دارویی که مقید است به پس از طعام. اراده آمده روی مراد حال چون این اراده قبل از مراد به فعلیت رسیده بود خاصیت تحریک کنندگی دارد یعنی مکلف را تحریک می کند برای ایجاد و تحقق قید استعمال پس از طعام.

تفاوت بین شروط اتصاف و شروط ترتب: اراده که مقید به شروط اتصاف بود مشروط به وجود خارجی این شروط نیست بلکه صرف وجود تقدیری و فرضی هم کفایت می کند زیرا شارع ابتدا خود مصلحت را و هر شرطی که در اتصاف آن فعل به این مصلحت دخیل است فرض می کند و در تقدیر می گیرد سپس آن را اراده می کند پس کاری به عالم خارجی ندارد البته همین شروط اتصاف اگر بخواهد دخالت مؤثر در مصلحت و ملاک داشته باشند باید در خارج محقق شوند تفاوت اصلی بین شروط اتصاف و شروط ترتب در واقعه در مرحله سوم (مرحله جعل و اعتبار) است که روشن می شود در مرحله جعل مولا حکمش را بر یک موضوع مقدر الوجود انشاء می کرد در نتیجه تمام شروط اتصاف در موضوع حکم شرعی مقدر وجود هستند یعنی این شروط، شروط واجب بودن مجعول هستند و شروط ترتب شرط خود مجعول هستند شرط خود واجب هستند (نه وجوب آن).

تفاوت بین جعل و مجعول: جعل همان امر نفسانی است که از طرف مولا صادر می شود و منوط است به شرط اتصاف با وجود تقدیریشان پس تحقق و فعلیت جعل قبل از موجود شدن شروط اتصاف در خارج است البته فعلیت مجعول که همان واجب ماست منوط است به فعلیت یافتن تمام شروط اتصاف در خارج از طرف دیگر شروط ترتب قید خود واجب بودن و تابع قیودی هستند که در مراد جدی متکلم لحاظ شده اند در نتیجه می توان گفت که در عالم جعل یک شرط داریم و یک مشروط شرط ما عبارت است از موجود شدن شروط اتصاف، مشروط ما عبارت است از واجب شدن مجعول در نتیجه ما وجوب مشروط داریم و شبهاتی که در مورد غیر ممکن بودن واجب مشروط بیان شده هیچ کدام وارد نیست.

مهم ترین شبه وارد بر واجب مشروط: عملیات جعل حکم شرعی یک عملیات مولوی است و مولا این عملیات را قبل از تحقق یافتن شروط واجب در عالم خارج انجام داد سپس واجب ما مشروط نبوده است یعنی همه واجبات منجز مشروط هستند (حج گردن همه ماست وقتی می توانیم برویم که مستطعی شویم). پاسخ: باید بین جعل و مجعول تفاوت گذاشت جعل مشروط است به وجوب وجود، به وجود تقدیری و فرضی شروط ولی مجعول یعنی خود واجب مشروط است به وجود خارجی شان. مثلاً در مثال حج خداوند وقتی وجوب حج را جعل فرمودند همه اینها در ذهنشان بوده است اما وقتی در عالم واجب می شود که شروطش مثل استطاعت بیاید.

درس شصت و پنج (ص ۲۴۵) مسولیت مکلف در قبال قیود و شروط

انواع و اقسام قیود و شروط: مقدمات دخیل در هر واجب شرعی دو نوع است: **مقدمه اول:** مقدمه فعلیت و وجوب که قبلاً توضیح دادیم این مقدمه از مقام جعل حکم شرعی به نحو قضیه حقیقیه به صورت مفروض و الوجود لحاظ شده است. مثال: مقدمه استطاعت برای به فعلیت رسیدن وجوب حج. **مقدمه دوم:** مقدمه امتثال امر شرعی که خود دو صورت دارد: **الف)** مقدمه وجودیه شرعی: یعنی مقدمه امتثالی که بسبب لحاظ شارع قید واجب شده است مثل وضوء برای نماز. **ب)** مقدمه وجودیه عقیه: یعنی مقدمه امتثالی است که با ادراک عقلی و بدون لحاظ شارع قید واجب شده مثل طی مسافت برای حج که واجب شده است.

چند نکته در مورد مقدمات بالا: مقدمه وجودیه شرعی شرط واجب است و چنین واجبی واجب مشروط نام دارد و واجب مشروطی متشکل است از دو جزء: جزء اول ماهیت و ذات واجب مشروط؛ جزء دوم تقیید. مثلاً نماز متشکل است از ماهیت نماز و تقیید به وضوء. در مقابل مقدمه وجودیه عقلیه مقدمه خود فعل است قطع نظر از شارع یعنی بدون امر شارع خود عقل به تنهای درک می کند که برای تحقق حج واجب طی مسافت لازم است.

مسئولیت مکلف در قبال این مقدمات: خود وجوب به طور کلی هر طلبی نمی تواند محرکیتی به سوی مقدمات وجوبیه داشته باشد زیرا رتبه و وجوب متأخر است از مرتبه مقدماتش لذا چون محرکیت نیست مسئولیتی هم نیست ولی همین وجوب می تواند نسبت به مقدمات وجودیه به هر دو نوع (شرعی و عقلی) محرکیت داشته باشد زیرا وجوب در مرحله جعل قرار دارد و این مرحله نسبت به مرحله امتثال مقدم است پس مکلف نسبت به ایجاد مقدمات وجودیه مسؤل است و این تحرکیت و مسؤلیت شروعش از زمان به فعلیت رسیدن خود وجوب می باشد زیرا تا وجوب به فعلیت نرسیده هیچ محرکیتی ندارد خلاصه اینکه مکلف نسبت به مقدمه وجوب مسؤلیت ندارد ولی نسبت به مقدمه واجب مسؤلیت دارد. حال اگر قیدی هم مقدمه وجوب بود هم مقدمه واجب چه حکمی دارد؟ مسؤلیت ندارد زیرا این مقدمه در حقیقت مقدمه تحقق و به فعلیت رسیدن وجوب می باشد و گفتیم تا اصل وجوب نیاید هیچ محرکیتی و مسؤلیتی نسبت به مقدمات وجودیه نمی آید پس مسؤلیت ندارد.

ضابطه این که یک مقدمه، مقدمه وجوب باشد یا مقدمه وجود: تمام شروط اتصاف در مرحله ملاک قید خود وجوب هستند مسؤلیت ندارند البته تشخیص این طلب و تعیین و تبیین آن بر عهده خود مولا می باشد. شروط ترتب (شروط خود واجب) دو نوع هستند: **نوع اول:** شروط اختیاری این نوع شروط قید خود واجب هستند مثل وضوء برای نماز و مسؤلیتزا هستند. **نوع دوم:** شروط غیر اختیاری این نوع شروط علاوه بر اینکه قید واجب هستند قید خود وجوب هم هستند زیرا وجوب و حکم شرعی بر روی فعل غیر اختیاری نمی رود لذا تا این نوع مقدمات نیابند اصلاً وجوبی به فعلیت نمی رسد نتیجه آنکه ضابطه برای قید وجوب بودن دو تا است یک آن قید شرط اتصاف باشد دو آن قید شرط ترتب باشد لکن غیر اختیاری. مثل زوال شمس برای نماز ظهر که غیر اختیاری است و مسؤلیتی نداریم.

درس شصت و شش (ص ۲۴۸) قیود زمانی متأخر از مقید

قیود چه قید وجوب باشد چه قید واجب دو نوع هستند. **نوع اول:** «سابق بر زمان مقید» مثل رؤیت حلال برای وجوب صم یا وضوء برای نماز. **نوع دوم:** «مقارن با زمان مقید» مثال زوال شمس برای وجوب نماز ظهر، استقبال قبله برای نماز. در مورد این دو نوع همه علماء اتفاق نظر دارند اما **نوع سوم** هم از قیود وجود دارد که البته محل اختلاف است و آن قیود متأخر از زمان مقیدشان. مثلاً برای نفوذ شرعی عقد فضولی بنابر قول کاشفیت اجازه مالک لازم است و این اجاز بعد از عقد واقع می شود. مثال برای قید واجب صحت شرعی روزه روز شنبه برای شخص مستحاضه این است که شب یکشنبه غسل کند.

علت اختلاف فقها پیرامون قید متأخر چیست: زیرا پذیرش قید متأخر با یک اشکال روبه رو است علمای که توانسته اند آن اشکال را بر طرف کنند قید متأخر را قبول می کنند علمای که نتوانسته آن اشکال را بر طرف کنند قید متأخر را قبول نکردند. **بیان اشکال:** هر شرط و قید به منزله علت یا جزء علت برای مشروط خویش است و معقول نیست که معلول (مشروط) بر علتش (قید متأخر) مقدم شود زیرا در این صورت لازم می آید معدوم در موجود تأثیر داشته باشد و این محال است. **پاسخ قائلین به امکان قید متأخر:** بازگشت هر واجب به این است که آن واجب به یک حصه خاصی مقید شود لذا می توان گفت شرط اصلاً علت نیست بلکه محصص برای واجب است و در تخصص قید متأخر امکان دارد و در جای که ما یک واجب مشروط داریم و آن واجب یک شرط متأخر دارد می توان گفت در مرحله جعل این واجب مشروط به قیود و شروط مفروض الوجود بود و تمام این قیود مفروض الوجود مقارن هستند و اگر در مقام مجعول باشیم خواهیم گفت صرف فرض و تقدیر آن قید کفایت می کند.

نظر شهید: این پاسخ شما قابل قبول نیست و صرف یک ادعای است که باید ثابت شود زیرا دخالت قیود واجب چه شرط اتصاف چه شرط ترتب واقعاً علیت دارد اما می توان از طریق دیگری شرط متأخر را ممکن کرد به این صورت که ما تمام شروط متأخر را تبدیل کنیم به شرط مقارن مثلاً در مورد نفوذ عقد فضولی که بیان شد شرط آن ملحق بودن عقد است به اجازه و این ملحق بودن مقارن عقد است.

ثمره بحث شرط متأخر چیست؟ به طور خلاصه ثمره این بحث در پذیرش و عدم پذیرش واجب معلق است. **ثمره اول:** دو نوع واجب داریم یک: واجب منجز؛ دو: واجب معلق. منجز واجبی که زمان وجوب و واجب مقارن هم هستند مثل نماز ظهر. معلق واجبی که زمان وجوبش مقدم است بر زمان واجبش مثل حج. در واجب های معلق وجوب معلق است بر یک زمان متأخر زیرا قبلاً گفتیم قید و غیر اختیاری مثل زمان که قید وجوب هستند. **ثمره دوم:** اگر دلیلی بر شرطیت یک شیء داشتیم مثلاً شرطیت رضایت مالک برای نفوذ بیع و شک می کنیم آیا این شرط مقدم است یا شرط متأخر میتواند متأخر باشد. بنابر نظر منکرین شرط متأخر مطلب واضح است باید اجازه بگیرد مکلف ملزم است به این که آن شرط را یا به صورت سابق یا حداقل به صورت مقارن بیاورد لذا صحت عقد فضولی بنابر ناقلیت صحیح می باشد ولی بنابر امکان شرط متأخر مکلف باید به سراغ ظهور دلیل آن مسأله برود و هرچه اقتضاء کرد (چه شرطیت سابق چه شرطیت متأخر) آن را لحاظ کند.

درس شصت و هفت (ص ۲۵۱) زمان وجوب و واجب

شهید می فرماید شکی نیست که زمان وجوب نمی تواند به طور کامل در زمان واجب مقدم شود زیرا حداقل شرط زمانی واجب باقی می ماند که هم شرط وجوب است و هم شرط خود واجب لکن **سؤالی** که مطرح است این که آیا اصلاً زمان وجوب می تواند زودتر از زمان واجب شروع شود؟ **پاسخ:** این سؤال منوط به پذیرش و یا عدم پذیرش واجب معلق است اگر واجب معلق را بپذیریم زمان شروع وجوب مقدم می شود بر زمان امتثال واجب مثل روزه ماه مبارک رمضان که زمان شروع وجوب روزه رویت هلال ماه است و زمان امتثال روزه اذان صبح اما اگر واجب معلق را نپذیریم همه واجبات منجز می شوند زمان وجوب و واجب مقارن هم می شود مثل نماز ظهر اذان ظهر و موقع خواندن نماز اذان ظهر می شود.

سؤال: تفاوت بین وجوب مشروط و وجوب معلق چیست؟ **پاسخ:** هرچند هیچ کدام از آنها منجز نیستند لکن علت عدم تنجز در واجب مشروط، مشروط بودن وجوب به یک شرط مؤخر است ولی در واجب معلق به خاطر نیامدن زمان خود واجب است.

سؤال: در واجب معلق که هنوز زمان خود واجب فرانسیده است چه داعی وانگیزه ای از طرف مولا وجود دارد که بخواهد وجوب را جعل کند آیا جعل وجوبی که فعلاً امکان امتثالش نیست لغویت ندارد؟ (اشکال بر واجب معلق). **پاسخ:** فعلیت یافتن وجوب تابع فعلیت یافتن ملاک آن است یعنی هر وقت ماهیت آن فعل به مصلحت متصف شد وجوب به فعلیت می رسد چه زمان امتثال واجب فرانسیده باشد چه نرسیده باشد و چون زمان واجب دخالتی در اتصاف آن فعل مصلحت ندارد لذا در واجب های معلق وجوب به فعلیت می رسد هر چند زمان واجب فرانسیده باشد.

نکته: به فعلیت رسیدن وجوب قبل از زمان واجب ثمرات متعددی دارد که مهمترین ثمره آن این است که از لحظه ای که وجوب به فعلیت رسیده محرکیت مولوی آغاز می شود و مکلف را وادار می کند که مقدمات امتثال واجب را فراهم کند یعنی همان ایجاد مسئولیت برای مکلف نسبت به تهیه مقدمات واجب مثال مقدمات روزه گرفتن برای ماه مبارک رمضان.

اشکالات وارده بر واجب معلق: دو تا اشکال: **اشکال اول:** حقیقت وجوب یعنی بعث و تحریک مولوی به سوی انجام متعلق آن وجوب البته منظور از بعث و تحریک بعث فعلی نیست زیرا در این صورت بعث و انبعاث و انفصال ملازم همدیگرند که قطعاً چنین نیست بلکه منظور ما از این بعث و تحریک ، بعث و تحریک شأنی است. به عبارت دیگر وجوب حکمی است که قابلیت برای بعث و تحریک داشته باشد و قابلیت بعث و تحریک ملازم دارد با قابلیت انبعاث و انفصال در نتیجه اگر جایی قابلیت انفصال در مکلف نباشد (غیرمقدور یا زمان نرسد) پس قابلیت بعث در آن وجود نخواهد داشت حال در مدت زمانی که مکلف قبل از رسیدن زمان واجب قابلیت انبعاث ندارد عقلاً قابلیت بعث هم وجود ندارد در نتیجه اصل وجوب هم ممکن نیست. **پاسخ:** حقیقت وجوب یک حکم اعتباری در عالم جعل است ولی متوقف بر بعث چه فعلی چه شأنی نیست آنچه که از ظاهر دلیل جعل وجوب استنباط می شود این است که مقصود مولا از جعل حکم آماده سازی مکلف است برای تحریک در خلال ثبوت این وجوب و این حکم نه اینکه مقصودش جعل یک محرک شأنی از همان ابتدای ثبوتش باشد. به عبارت دیگر انگیزه مولا از وجوب بعث و تحریک بوده است ولی این بعث و تحریک از همان ابتدا محقق نمی شود بلکه به تدریج و با فراهم شدن تمام شروط و مقدمات محقق خواهد شد .

اشکال دوم: در ضمن یک مثال بیان می کند در مسئله روزه ماه مبارک رمضان طلوع فجر دو احتمال دارد: احتمال اول: فقط قید واجب باشد. احتمال دوم: هم قید واجب و هم قید وجوب باشد. بنابر احتمال اول: محرکیت و تحصیل مقدمات بر عهده مکلف غیر معقول خواهد بود زیرا طلوع از امور غیر اختیاری است. اما بنابر احتمال دوم اگر شرط وجوب باشد، یا شرط مقارن است یا شرط متأخر که اگر شرط مقارن باشد اشکال تقدم وجوب بر واجب پیش نمی آید اما اگر شرط متأخر باشد همان اشکالات شرط متأخر لازم می آید.

پاسخ شهید: همان احتمال دوم صحیح است و ما آن واجب را به نحو واجب معلق فرض می کنیم و با ادله که در ترم بعد می آید آن را اثبات می کنیم .