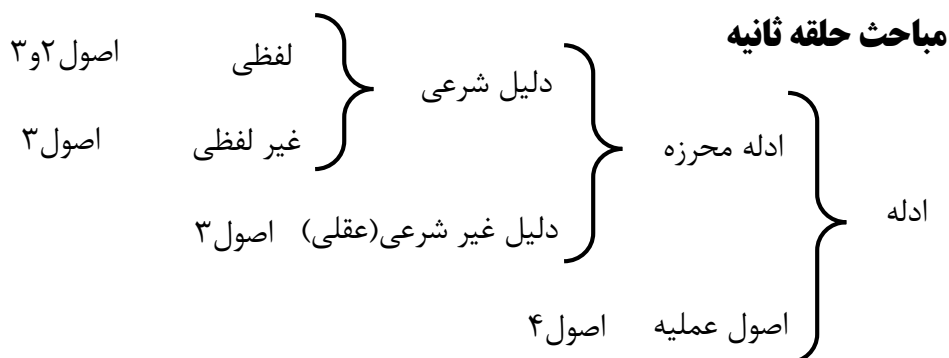


بسمه تعالی

اصول فقه (۳) – استاد ظهیری



دلیل شرعی

لفظی : امام لفظی را بیان فرموده و ما از لفظ او حکمی را متوجه می شویم.
 غیر لفظی : امام لفظی را بیان نکرده است و ما از فعل امام مطلبی را متوجه می شویم

فعل معصوم: عملی که معصوم انجام داده است
 تقریر معصوم: سکوت معصوم در برابر مکلف

دلالت فعل

اگر معصوم فعلی را ترک کند، ترک ایشان با توجه به عصمتش بر عدم وجوب آن فعل دلالت می کند...مثلاً اگر معصوم با یک انگشت مسح کند نه با چهار انگشت؛ یعنی اینکه مسح کردن با چهار انگشت واجب نیست.

سؤال: اگر معصوم فعلی را انجام دهد؛ آیا انجام این فعل دلالت بر وجوب می کند یا نه دلالت بر وجوب می کند نه دلالت بر رجحان؟

جواب: فعل معصوم دو حالت دارد: یا همراه با قرینه ی لفظی است یا بدون قرینه ی لفظی

الف) همراه با قرینه ی لفظی

مانند: پیامبر(ص) می فرمایند: "صَلُّوا کَمَا رَأَيْتُمُونِي" - وضوهای بیانی

اگر فعل معصوم همراه با قرینه ی لفظی باشد؛ یعنی معصوم در حال تعلیم است و مقدار دلالت فعل به اندازه ی دلالت قرینه است.

ب) بدون قرینه ی لفظی

اگر فعل معصوم بدون قرینه ی لفظی باشد؛ بر عدم حرمت دلالت می کند چون امام، معصوم است و محال است حرامی مرتکب شود.

****فعل معصوم چه همراه با قرینه ی لفظی باشد و چه نباشد، به شرطی وجوب یا استحباب را برای ما اثبات می کند که مشخص شود؛ آن فعل مختص معصوم نیست. اما اگر مشخص شود که آن فعل مختص معصوم است مثل وجوب نماز شب بر پیامبر اکرم(ص)؛ در اینجا فعل معصوم نه وجوب را برای ما اثبات می کند نه استحباب را مثلاً وجوب نماز شب بر پیامبر(ص) وجوب نماز شب را برای من -به عنوان یک مکلف- اثبات نمی کند.**

سؤال: آیا فعل معصوم علاوه بر عدم حرمت دلالت بر رجحان و استحباب هم دارد؟

جواب: خیر، مگر در دو مورد:

(۱) آن فعل، عبادی باشد مثل قنوت خواندن در نماز

(۲) احراز کنیم که انگیزه ی امام برای انجام فعل، یک انگیزه ی شرعی است نه غیر شرعی و امام بر آن عمل مواظبت داشته و آن را تکرار کرده است. مثلاً از اینکه امام بدون اینکه تشنه باشد، از چشمه ی زمزم آب خورده و این عمل را تکرار کرده است؛ نتیجه می گیریم که آب خوردن از چشمه ی زمزم مستحب است.

سؤال: اگر فعل امام دلالت بر رجحان نداشته باشد، آیا دلالت بر عدم کراهت (عدم مرجوحیت) به صورت مطلق دارد یا خیر؟ (به صورت مطلق=چه در صورت تکرار عمل و چه در صورت عدم تکرار)

جواب: پاسخ این سؤال بستگی به این نکته دارد که (آیا امام ترک اولی انجام می دهد یا خیر؟)

ما شیعیان قائل هستیم که ترک اولی و انجام مکروه بر معصوم جایز نیست. پس:

الف) ترک معصوم دلالت بر عدم استحباب فعل دارد فعل متروک مستحب نیست)

ب) فعل معصوم دلالت دارد بر اینکه:

۱) فعل انجام شده مکروه نیست ۲) ترک آن فعل مستحب نیست.

سؤال: فعل یا ترک امام، چه زمانی بر آنچه گفته شد دلالت دارد؟

جواب: هنگامی که ظروف (شرایطی) که احتمال می دهیم در ثبوت حکم شرعی دخالت داشته باشند؛ برای ما و معصوم یکی باشد، چون فعل معصوم صامت (گنگ) است و دلالت بر اطلاق ندارد (چون اصلاً لفظی نیامده که بخواهد مطلق یا مقید بودن را مشخص نماید)

پس فعل امام نمی تواند شرایطی که در ثبوت حکم دخیل هستند را معین کند و در نهایت بایستی یکی بودن شرایط (ظروف) احراز شود تا بتوانیم حکم را ثابت کنیم.

شرایط (ظروف) فعل معصوم

۱) امام در حال تقیه بوده است. مثلاً برای حفظ جانش برعکس وضو گرفته است.

۲) امام به عنوان معصوم و رهبر جامعه، فعلی را انجام داده است (مختص معصوم) مثل وجوب نماز شب بر پیامبر (ص)

۳) امام به عنوان مکلف، فعلی را انجام داده است مثل خواندن نمازهای یومیه

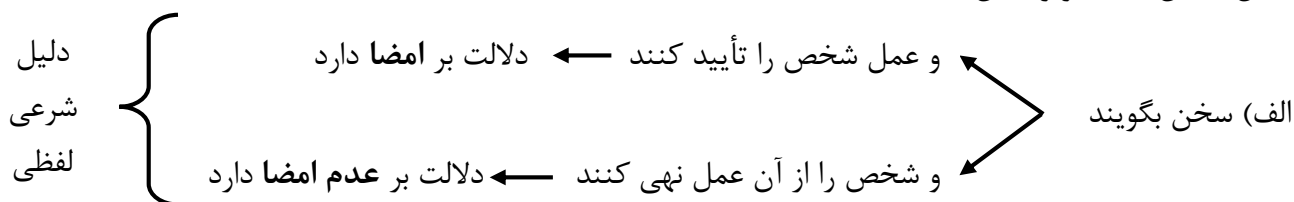
اشکال: ممکن است امام همه ی افعال خود را به خاطر اینکه معصوم بوده و به دلیل شرایط عصمت و رهبری جامعه انجام داده باشد؛ که در این صورت فعل یا ترک امام چیزی را برای ما اثبات نمی کند؛ چون ما معصوم نیستیم.

جواب: آیات و روایاتی وجود دارد که بر الگو بودن معصوم دلالت دارند مانند آیه ی *لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ*

آیه می فرماید: پیامبر اکرم (ص) الگوی شماسست، یعنی هر کاری که او انجام می دهد شما نیز انجام دهید، پس طبق این آیه ظرف پیامبری و عصمت در فعل رسول الله (ص) دخالت ندارد و برای اثبات اختصاص یک فعل به ایشان؛ باید دلیلی باشد که اثبات کند یک عمل مختص پیامبر (ص) است و تا زمانی که این دلیل ثابت نشود؛ عمل معصوم برای ما حجیت دارد.

دلالت تقریر

اگر شخصی مانند زرارہ در مقابل امام(ع) ؛ عملی مانند خواندن نماز بدون سوره را انجام دهد؛ امام در مقابل این عمل ممکن است دو واکنش داشته باشند:



ب) سکوت کنند ← دلالت بر امضا دارد ← دلیل شرعی غیر لفظی

ادله (نکاتی) که اثبات می کند، سکوت امام دلالت بر امضا دارد:

۱) دلیل (نکته) عقلی: در اینجا دو بیان وجود دارد:

الف) امام، مکلف است و به عنوان مکلف دو وظیفه دارد: نهی از منکر و و تعلیم جاهل . علاوه بر این امام، معصوم است و به مقتضای عصمتش ؛ اگر شخصی عملی خلاف شرع انجام دهد، باید او را بازدارد (ردع کند) یا به خاطر وجوب نهی از منکر یا به خاطر وجوب تعلیم جاهل، اما از اینکه که ردعی به ما نرسیده است، متوجه می شویم که عمل؛ مورد رضایت خداوند بوده است و این یعنی امام این عمل را امضا کرده است.

ب) امام، شارع است و از آن جهت که شارع است قانون هایی که می گذارد از روی غرض و هدف است، پس اگر شخصی در مقابل امام، عملی خلاف قانون انجام دهد و در واقع غرض شارع را نقض کند؛ امام به عنوان یک شارع عاقل و ملتفت بایستی آن شخص را نهی کند؛ چون نقض غرض بر عاقل جایز نیست، اما از اینکه نهی به ما نرسیده است؛ متوجه می شویم که نقض غرضی اتفاق نیافتاده و عمل مورد رضایت امام به عنوان شارع بوده است و امام، عمل را امضا کرده است.

تفاوت دو بیان عقلی: در بیان اول (امام= مکلف) سخن گفتن و نهی امام از یک تصرف، متوقف است بر فراهم بودن شرایط وجوب نهی از منکر یا تعلیم جاهل مثل احتمال تأثیر. اما در بیان دوم (امام= شارع) سخن گفتن و نهی امام زمانی لازم است که سکوت امام مستلزم نقض غرض شرعی باشد، حال یا به خاطر اینکه آن تصرف مستقیماً مربوط به مسائل شرعی است مثل سیره ی عقلا در عمل به خبر ثقه در احکام شرعی (مثل اینکه شخصی خبر آورد که امروز اول ماه است و خواندن دعای اول ماه مستحب است و عقلا براساس این خبر عمل کنند) یا اینکه آن تصرف مستقیماً مربوط به مسائل شرعی نیست اما

خوف کشیده شدن آن به احکام شرعی وجود دارد: مثل سیره ی عقلا در عمل به خبر ثقه در امور عرفی خود (مثل اینکه شخصی خبر آورد که پدر زید مرده است و خوف این رود که عقلا تنها براساس این خبر و بدون اینکه تحقیق بیشتری کنند؛ اموال زید را بین وراث او تقسیم کنند)

۲) دلیل (نکته) استظهاری:

ظاهر حال معصوم (ع) این است که او حافظ و نگهبان شریعت و مبلغ آن است، بنابراین سکوت امام دلالت بر امضای او دارد و در این دلیل فراهم شدن شرایط دلیل عقلی لازم نیست.

سیره عقلا

مباحث این قسمت شامل موارد زیر است:

۱) تعریف سیره ی عقلا (۲) امام با سکوت خود چه چیزی را امضا کرده است؟ (۳) سیره ی عقلا در زمان حضور معصوم برای ما حجت است (۴) دلیل حجیت سیره ی عقلا

در بحث دلالت تقریر اثبات کردیم که اگر معصوم با سلوک و رفتاری خاص مواجه شود و در برابر آن سکوت کند، سکوت ایشان دلیلی بر امضای این سلوک است. این سلوک به دو صورت است:

- سلوک خاص: عمل یک فرد است مثلاً سکوت امام در برابر فردی که وضو را برعکس می گیرد، دلیلی بر امضای عمل اوست.
- سلوک عام: عمل گروهی از افراد است که عقلا هستند و به این سلوک سیره ی عقلا گویند.

تعریف سیره ی عقلا

هر گاه عقلا از آن جهت که عقلا هستند؛ فعلی را انجام دادند و امام سکوت کرد؛ این سکوت امام دلیلی بر امضای این فعل و سیره است. مثلاً اگر عقلا به خبر واحد ثقه عمل کنند یا حیازت را موجب مالکیت بدانند و امام سکوت کنند، این سکوت امام دلیلی بر امضای این افعال است.

سؤال: امام با سکوت خود چه چیزی را امضا کرده است؟

پاسخ: در اینجا دو حالت متصور است:

الف) امام با سکوت خود، عمل خارجی را امضا کرده است، مثل حیازت یا اسب سواری

ب) امام با سکوت خود نکته ی عقلی (نکته ی مرکوزه در ذهن عقلا) را امضا کرده است، مثلاً اینکه کارکردن باعث ملکیت می شود حال از طریق حیازت باشد یا راه دیگری یا اینکه رسیدن به حج مدنظر است حال به وسیله ی اسب باشد یا وسیله ی دیگری

امام با سکوت خود، نکته ی عقلی را امضا کرده است نه عمل خارجی را

ثمرات امضای نکته ی عقلی

اول: عمل خارجی صامت (گنگ) است، به همین دلیل فقط دلالت بر جواز دارد؛ برخلاف نکته ی عقلی که با آن حکم تکلیفی و وضعی اثبات می شود.

تفاوت این دو با مثال های زیر مشخص می شود:

مثال اول) عمل به خبر ثقه

- اگر بگوییم امام با سکوت خود عمل خارجی را امضا کرده، فقط جواز عمل به خبر ثقه به دست می آید.
- اگر بگوییم امام با سکوت خود نکته ی عقلی را امضا کرده، لزوم عمل به خبر ثقه به دست می آید که یک حکم تکلیفی است (نکته ی عقلی: راست گفتن خبر دهنده)

مثال دوم) حیازت

- اگر بگوییم امام با سکوت خود عمل خارجی را امضا کرده، فقط جواز تصرف به دست می آید.
- اگر بگوییم امام با سکوت خود نکته ی عقلی را امضا کرده، امام در واقع مالکیت را امضا کرده که یک حکم وضعی است (نکته ی عقلی: کار کردن باعث مالکیت می شود)

نکته: تصرف با مالکیت فرق دارد. مثلاً کسی که زمینی را اجاره کرده؛ حق تصرف در آن را دارد یعنی می تواند در آن کشت و زرع کند یا در آن ساکن شود اما نمی تواند آن را بفروشد یا اجاره دهد یا به کسی ببخشد، اما مالک زمین می تواند هم در آن تصرف کند هم آن را به هر نحوی به دیگری منتقل نماید.

دوم: عمل خارجی در عصر معصوم ضیق و تنگ است (محدود به یک مصداق خاص است) اما نکته ی عقلی وسعت دارد و شامل مصادیق مختلف می شود. مثلاً حیازت در عصر معصوم فقط درباره ی جمع آوری ماهی مطرح بوده است اما اگر نکته ی عقلی حیازت - کارکردن باعث مالکیت می شود- را در نظر بگیریم؛ دیوار کشیدن دور زمینی در صحرا هم باعث مالکیت می شود. (احیای زمین های موات)

سیره ی عقلا در زمان حضور معصوم برای ما حجت است

برای اینکه بگوییم یک سیره مورد تأیید معصوم است و امام با سکوت خود آیین سیره را امضا کرده است، لازم است این سیره معاصر با عصر معصوم باشد (در زمان حضور معصوم اتفاق افتاده باشد) و در غیر این صورت سکوت معصوم، دلیلی بر امضا و تأیید این سیره نخواهد بود (ظهور در امضا و تأیید ندارد)

اشکال: سیره ی عقلای متأخر از عصر معصوم مثل سیره ی عقلای معاصر با عصر معصوم حجت است؛ چون معصوم در عصر غیبت نیز می بیند و می شنود، پس اگر در مقابل عملی سکوت کند، سکوتش دلالت بر امضا دارد و در نهایت لازم نیست سیره ی عقلا حتماً معاصر با عصر معصوم باشد که بگوییم حجت است. (طبق این نظر مثلاً اگر در عصر غیبت همه ی عقلا ربا بدهند و ربا بگیرند، چون امام سکوت کرده دلیلی بر جواز این عمل است)

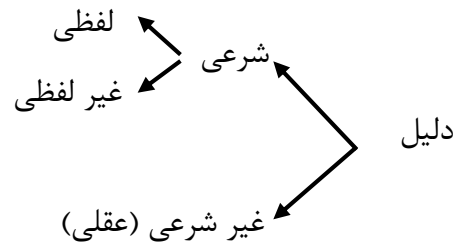
جواب: سکوت امام در عصر غیبت دلالت بر امضا و جواز عمل ندارد؛ چون نکته ی عقلی و نکته ی استظهاری در زمان غیبت تام نیستند:

- نکته ی عقلی تام نیست چون امام در زمان غیبت وظیفه ی نهی از منکر و تعلیم جاهل را ندارد و آنچه وظیفه ی اوست نهی از منکر و تعلیم جاهل از راه طبیعی است که مردم خود باعث بسته شدن این راه شده اند.
- نکته ی استظهاری تام نیست چون ملاک استظهار، حال معصوم است و حال معصوم هم این است که امام حاضر باشد؛ اما در عصر غیبت که امام حاضر نیست؛ در واقع استظهار محقق نشده و در نتیجه نمی توان سکوت او را دلیل بر امضا گرفت.

دلیل حجیت سیره ی عقلا

عده ای از اصولیون: دلیل حجیت سیره ی عقلا این است که چون معصوم یکی از عقلا، بلکه رئیس آنهاست؛ پس هر آنچه در مورد عقلا صادق است در مورد معصوم نیز صادق است.

سید صدر: دلیل حجیت سیره ی عقلا؛ سکوت امام است، چون همین که امام خود رئیس عقلا است، احتمال دارد که با عقلا در مسائل غیر فطری و غیرواضح مخالفت کند و آنان را تخطئه کند، اما حالا که در برابر عمل عقلا سکوت کرده، نشان می دهد که سیره ی عقلا را امضا کرده است.



در مورد دلیل شرعی سه مبحث بررسی می شود:

- (۱) دلالت دلیل شرعی: مباحث تحدید دلالات، امر ونهی، اطلاق و تقيید، انصراف، عموم و مفاهیم (صفحات ۱۱۳ تا ۱۵۰ کتاب) که در اصول ۲ بررسی شدند.
- (۲) صدور دلیل شرعی (اثبات صغری دلیل شرعی): اثبات اینکه دلیل شرعی کلام امام است و از معصوم صادر شده است چون تنها کلام معصوم است که برای ما حجیت دارد.
- (۳) حجیت دلیل شرعی: بررسی اینکه آیا دلیل شرعی وارده؛ حجیت دارد یا نه؟ و اینکه چه مقدار حجیت دارد؟

مباحث دوم و سوم در ادامه خواهد آمد.

اثبات صغری دلیل شرعی (صدور دلیل شرعی از امام)

در دو بخش بحث می کنیم: (۱) وسائل اثبات وجدانی (۲) وسائل اثبات تبعدی

(۱) وسائل اثبات وجدانی

یافتنی هستند یعنی خودم آنها را کشف می کنم که اثبات وجدانی از سه راه اصلی انجام می شود:

(۱) اخبار حسی متعدد به حدی که یقین آور باشد، که خبر متواتر نامیده می شود. مثل حدیث غدیر

(۲) اخبار حدسی متعدد به حدی که یقین آور باشد مانند اجماع

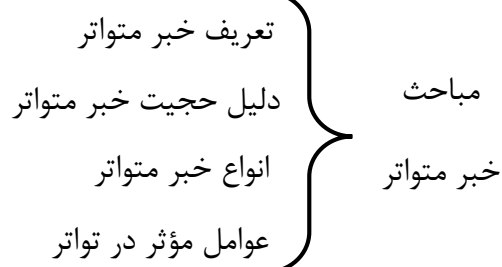
مثال: در مورد استعمال توتون تعداد زیادی از علمای قبلی، آن را حرام می دانند و این اجماع فقها بر این حرمت به حدی است که برای من به عنوان یک فقیه یقین آور است.

(۳) آنچه که به نحو (این) دلالت بر دلیل شرعی می کند (کاشف از دلیل شرعی است) مانند سیره ی متشرعه

به نحو (این) یعنی از معلول به علت رسیدن (از آثار پی به دلیل شرعی می بریم) مثلاً یک روایت آنقدر مفهوم والایی دارد که محال است از غیر معصوم صادر شده باشد و در اینجا مفهوم والای ولایت، معلول است که ما را به این می رساند که دلیل شرعی از معصوم صادر شده است. (علت)

سیره ی متشرعه، معلول است که ما را به علت که همان صدور دلیل شرعی از معصوم است؛ می رساند.

خبر متواتر



(۱) تعریف خبر متواتر

اخبار حسی متعدد به حدی که یقین آور باشد، خبر متواتر نامیده می شود.

(۲) دلیل حجیت خبر متواتر

- قبل از شهید صدر ← منطق ارسطو

استحاله عقلی، مفید قطع است؛ یعنی عقلاً محال است که همه ی خبر دهندگان با این تعداد بالا بر کذب اجتماع کرده باشند و محال است که با هم تباہی کرده و به خاطر مصلحتی دروغ گفته باشند و از آنجایی که استحاله ی عقلی مفید قطع است؛ نتیجه می گیریم که خبر متواتر حجت است.

- شهید صدر ← حساب احتمالات

هر خبر حسی که خبر دهندگان می آورند از دو حالت خارج نیست: یا مطابق با واقع است (صادق) یا مطابق با واقع نیست (کاذب) و منشأ عدم مطابقت خبر با واقع به یکی از این دو چیز برمی گردد: (۱) خبر دهنده خطا کرده (۲) خبر دهنده عمدتاً و به خاطر مصلحت خاصی دروغ گفته است.

برای محاسبه ی حساب احتمالات، برای هر یک از خبر دهندگان یک احتمال خطا در نظر می گیریم ($\frac{1}{2}$)

حال برای محاسبه ی احتمال خطای کل بایستی احتمال خطای تک تک خبر دهندگان را در هم ضرب کنیم:

احتمال خطای مخبر اول \times احتمال خطای دومی \times احتمال خطای سومی $(\dots \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2})$

هر چه تعداد افراد خبردهنده بیشتر شود، احتمال خطای کل، کمتر می شود (چون کسر کوچکتر می شود) به حدی که ذهن آن را تحفظ نمی کند و آن را نیست فرض می کند (این خطا و احتمال آنقدر کم می شود که گویی عملاً و واقعاً خطایی وجود ندارد) در نتیجه خبر متواتر حجت است.

سؤال: عدد تواتر چند است؟

پاسخ: عدد خاصی وجود ندارد و تواتر به دو عامل بستگی دارد: ۱- کمیت: تعداد افرادی که خبر می دهند ۲- کیفیت: درجه ی وثوق افراد و مقدار توجه آنها مثلاً درجه ی وثوق ابو حمزه ثمالی زیاد و احتمال خطای او کم است و در مورد ابوجهل برعکس است.

۳) انواع تواتر

الف) تواتر لفظی: زمانی که محور مشترک (متعلق) همه ی اخبار متعدد، لفظ واحد باشد. مثلاً پنجاه نفر نقل کنند که امام صادق (ع) فرمودند: صَلُّوا

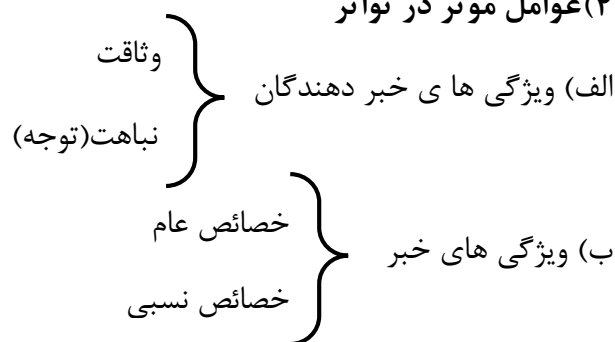
ب) تواتر معنوی: زمانی که محور مشترک همه ی اخبار متعدد، معنای واحد اما با الفاظ متفاوت باشد. مثلاً پنجاه نفر، معنای واحد (وجوب نماز) را با الفاظ متفاوت (صَلُّوا - الصَّلوةُ واجبةٌ - مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ، دَخَلَ النَّارَ) نقل کنند.

ج) تواتر اجمالی: زمانی که محور مشترک همه ی اخبار متعدد، مدلول التزامی واحد باشد اما الفاظ و معانی متفاوت باشند. مثلاً در مورد جنگ های حضرت علی (ع)، یک سری اخبار در مورد جنگ احد، یک سری اخبار در مورد جنگ صفین و یک سری اخبار در مورد جنگ نهروان؛ خبر می دهند، که مدلول التزامی همه ی این اخبار متعدد، شجاعت حضرت علی (ع) است.

نکته

هر اندازه متعلق خبرها (محور مشترک اخبار متعدد) معین تر و مشخص تر باشد، حصول یقین به وسیله ی حساب احتمالات، سریع تر می شود و زودتر به تواتر می رسیم، زیرا با توجه به اینکه حالات مخبرین با هم متفاوت است، احتمال اینکه مصالح همه ی آنها با هم یکی بوده باشد، بسیار بعید تر می شود. مثلاً اگر بگویند جنازه ی زید را آوردند ما زودتر به یقین می رسیم تا زمانی که بگویند: جنازه ای را آوردند.

۴) عوامل مؤثر در تواتر



-خصائص عام: هر ویژگی در معنا که عامل مساعدی در احتمال صدق یا کذب خبر باشد (خصائصی که مربوط به خود خبر است بدون در نظر گرفتن ویژگی های خبردهنده) هر چه خبر غریب تر باشد، برای کذب مساعد است و در مقابل هر چه خبر مأنوس تر باشد، برای صدق مساعد است.

-خصائص نسبی: هر ویژگی در معنا که عامل مساعدی در احتمال صدق یا کذب خبر با توجه به ویژگی های خبر دهنده باشد (هر خصوصیتی در خبر که با در نظر گرفتن ویژگی های خبردهنده، به صدق یا کذب آن خبر کمک می کند.) مثلاً اگر ابوبکر بگوید: من دیدم حضرت علی(ع) در نماز چشمه‌هایش را بست، پس شما هم ببینید؛ این خبر به خودی خود برای صدق مساعد است اما چون ابوبکر؛ معاند است، خبر او را نمی پذیریم.

نکته

گاهی اوقات در مورد صدق یک خبر، هم خصائص عام و هم خصائص نسبی را در نظر می گیریم. مثل اینکه یک غیر شیعه بگوید: پیامبر اکرم(ص) حضرت علی(ع) را به عنوان جانشین خود تعیین کرد.

خصائص عام ← خبر برای صدق مساعد است.

خصائص نسبی ← با توجه به ظلمی که در دوران حاکمان ظالم اتفاق می افتاد؛ مصلحتی برای دروغ گفتن خبردهنده وجود ندارد، پس خبر صادق است.

اجماع

تعریف اجماع	}	مباحث اجماع
تشابه اجماع و تواتر		
تفاوت اجماع و تواتر و دلایل آن		
عوامل مؤثر در حساب احتمال در اجماع		

(۱) تعریف اجماع

اتفاق نظر همه یا تعداد زیادی از فقها در حکمی به حدی که باعث احراز حکم شرعی شود. مثلاً چنانچه فقیه در مورد استعمال توتون، آیه یا روایتی پیدا نکند؛ به حکم مجتهدین قبلی در این مورد رجوع می کند.

(۲) تشابه اجماع و تواتر

هر دوی آنها از طریق حساب احتمالات مفید قطع هستند.

توضیح حساب احتمالات برای اجماع:

فتوای هر فقیه در یک مسئله ی معین، یک خبر حدسی از دلیل شرعی (یعنی سنت) می باشد. هر خبر حدسی ممکن است مطابق با واقع باشد یا نباشد، پس فتوای هر فقیه هم همین طور است و دارای ارزش احتمالی است. حال اگر برای هر فقیه یک احتمال خطا در نظر بگیریم و این احتمالات را در هم ضرب کنیم، با افزایش تعداد فقها، احتمال خطای کل، به شدت کم می شود به گونه ای که عملاً یا واقعاً از بین می رود. در نتیجه فتوای فقها به واقعیت نزدیک می شود و می توان از آن حکم شرعی احراز کرد.

۳) تفاوت اجماع و تواتر

اجماع و تواتر در درجه ی کشف با هم تفاوت دارند و در خبر متواتر نسبت به اجماع زودتر به یقین می رسیم. (نمو احتمال موافق در خبر متواتر سریع تر از نمو آن در اجماع است)

دلایل تفاوت اجماع و تواتر:

اول: درجه ی احتمال موافقت با واقع در اجماع کمتر از درجه ی احتمال موافقت با واقع در تواتر است، چون نسبت خطا در اخبار حدسی بیشتر از نسبت خطا در اخبار حسی است.

دوم: در اجماع مرکز خطا متعدد است اما در خبر متواتر مرکز خطا یکی است یا نزدیک به هم است و از آنجا که اگر مرکز خطا، متفاوت باشد؛ احتمال خطا بیشتر و اگر مرکز خطا یکی یا نزدیک به هم باشد؛ احتمال خطا کمتر است و هر چه احتمال خطا کمتر باشد، زودتر به یقین می رسیم، نتیجه می گیریم که در خبر متواتر نسبت به اجماع زودتر به یقین می رسیم.

مثال تعدد مرکز خطا در اجماع: شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ صدوق و شیخ طوسی همگی فتوا داده اند که (شستن مو در غسل واجب است) حال برای به دست آوردن این فتوا، یکی براءت جاری کرده، یکی به روایت ضعیف السند استناد کرده، یکی به روایت غیرتام از لحاظ دلالت استناد کرده، یکی به اصالت الاحتیاط استناد کرده؛ پس مراکز خطا متعدد است و دیرتر به یقین می رسیم.

مثال وحدت مرکز در تواتر: همه ی مخبرین ضعف بینایی داشته باشند و از آنجا که احتمال این مورد کم است، زودتر به یقین می رسیم.

سوم: در اخبار حدسی، احتمال تأثیر خطای فقیه اول در فتوای فقیه دوم وجود دارد، مثلاً اگر شیخ صدوق خطا کند، احتمال دارد این خطا در فتوای شیخ مفید که بعد از اوست، اثر بگذارد. اما در اخبار حسی این طور نیست و خطای اولی در دومی تأثیر ندارد.

چهارم: در اغلب قضایای حسی، مقتضی صحت خبر که همان فطرت و سلامت حواس است، وجود دارد و منشأ احتمال خطا، وجود مانع -یعنی عجله و اضطراب و غفلت- است. اما در قضایای حدسی، ممکن است به دلیل قصور و کوتاهی ذهن از ادراک قضیه ی حدسی، خطا رخ داده باشد نه به دلیل عجله و اضطراب؛ یعنی منشأ احتمال خطا در قضایای حدسی، عدم وجود مقتضی است نه وجود مانع.

پنجم: گاهی اوقات در اخبار حدسی، خطای احتمالی از یک نکته ی مشترک نشأت گرفته است؛ مثلاً همه ی فقها، ضعف در استنباط دارند ولی معمولاً در اخبار حسی، خطای احتمالی از یک نکته ی مشترک نشأت نگرفته است بلکه خطا در هر مخبری با ظروف و شرایط خاص همان مخبر مرتبط می شود، مثلاً یکی نایبناست، یکی ناشنواست، یکی عجله دارد و... و هرگاه احتمال خطا از یک نکته ی مشترک نشأت گرفته باشد، احتمال خطا بیشتر است.

۴) عوامل مؤثر در حساب احتمال در اجماع

- ۱) نوع علمای اجماع کننده: یکی از جهت علم و دیگری از جهت نزدیکی به عصر معصوم
- ۲) طبیعت مسأله ای که در حکم آن اتفاق نظر وجود دارد. اینکه این مسئله جزو مسائلی است که در مورد آن؛ انتظار صدور نص داریم یا اینکه این مسئله جزو فروع و تفصیلات است که در آن، انتظار صدور نص نداریم.
- ۳) درجه ی ابتلای مردم به این مسئله و شرایط اجتماعی مثل مسح کشیدن با یک انگشت در وضو
- ۴) لحن کلام علما در فتوا دادن: اینکه بگویند بدیهی است یا احوط است یا جایز است یا مسلم است

سؤال: آیا مخالفت مجتهدی با اجماع، تأثیری در اجماع دارد و آن را از اعتبار ساقط می کند؟

جواب: خیر، زیرا آنچه که در کشف دلیل شرعی در اجماع مهم است، حساب احتمالات است نه عنوان اجماع یعنی مهم این است که مقدار فتوا به حدی باشد که ما به یقین برسیم. بنابراین امکان اینکه اجماع حتی با وجود مخالفت برخی از فقها، باز هم کاشف از دلیل شرعی باشد؛ وجود دارد؛ به شرط اینکه این مخالفت تأثیری در حساب احتمالات نداشته باشد و میزان تأثیرگذاری مخالفت، بستگی به دو چیز دارد: ۱) نوع مخالف ۲) عصری که مخالف در آن زندگی می کرده است.

دو نکته

۱- گاهی اوقات اجماع به تنهایی ما را به احراز حکم نمی رساند و ما به یقین نمی رسیم و علاوه بر اجماع نیاز به قرائن دیگری داریم تا به یقین برسیم.

۲- اجماع، به خودی خود برای ما حجت نیست بلکه به دلیل اینکه از معصوم رسیده است و با حساب احتمالات به آن می‌رسیم؛ حجت است و باید حتماً این دو شرط برقرار باشد تا بگوییم اجماع حجت است. ولی در نزد اهل سنت، اجماع به خودی خود حجت است؛ چه به معصوم برسد و چه نرسد.

سیره ی متشرعه

تعریف سیره متشرعه	} مباحث سیره متشرعه
تشابه و تفاوت سیره متشرعه با سیره ی عقلا	
تشابه و تفاوت سیره متشرعه با اجماع	
سیره ی متشرعه حلقه ی واسطه میان اجماع و دلیل شرعی است	

(۱) تعریف سیره متشرعه

هر عملی که عقلا از آن جهت که دین دار هستند، آن را انجام می‌دهند. مانند مسح با بعضی انگشتان دست

(۲) تشابه و تفاوت سیره متشرعه با سیره ی عقلا

تشابه: هر دو باید هم عصر با معصوم باشند.

تفاوت: سیره ی عقلا به خودی خود حجت نیست و به خودی خود کاشف از رضایت شارع نمی‌باشد، بلکه برای اثبات حجیتش نیاز به سکوت امام دارد. اما سیره ی متشرعه، به خودی خود کاشف از رضایت شارع است و نیاز به سکوت و امضای معصوم ندارد؛ چون این سیره از امام (ع) گرفته شده است.

نکته

احتمال اینکه متشرعه از سؤال کردن غفلت کرده باشند یا اینکه جواب را اشتباه فهمیده باشند؛ وجود دارد، اما این احتمال خیلی ضعیف است؛ چون تعداد زیادی از متشرعین این رفتار را انجام داده‌اند و هر چه تعداد بیشتر شود، احتمال خطا کمتر می‌شود.

(۳) تشابه و تفاوت سیره متشرعه با اجماع

تشابه: در هر دو ی آنها با حساب احتمالات به یقین می‌رسیم.

تفاوت: سیره ی متشرعه یعنی رفتار عملی دینی متشرعان ولی اجماع یعنی فتاوا و نظرات مجتهدان

۴) سیره ی متشرعه حلقه ی واسطه میان اجماع و دلیل شرعی است

اجماع فقها بر حکمی با اینکه نص خاصی در مورد آن وجود ندارد؛ باعث می شود که ما اطمینان پیدا کنیم که یک سیره در مورد این حکم وجود داشته است و متشرعین معاصر با معصوم در مورد این حکم، ارتکاز ذهنی داشته اند و این سیره و ارتکاز ذهنی خود به خود، کاشف از دلیل شرعی است. به عبارت دیگر اجماع، کاشف از یک روایت غیرمکتوب است و روایت غیر مکتوب یعنی روایتی که در بین عموم متشرعین از حیث سلوک و ارتکاز ثابت بوده است. (علی رغم اینکه نوشته نشده است)

سؤال: چرا وقتی روایتی نیست، فقها اجماع دارند و فتوا می دهند؟

پاسخ: به خاطر وجود سیره ی متشرعه که کاشف از حکم شرعی است؛ فتوا می دهند. به عبارت دیگر، اجماع کاشف از روایتی است که وجود داشته و نوشته نشده؛ اما در سلوک و ارتکاز متشرعه وجود داشته است.

نکته

رکن سیره ی متشرعه ← هم عصر بودن با معصوم

ارکان سیره ی عقلا ← (۱) هم عصر بودن با معصوم (۲) سکوت امام معصوم در برابر عمل عقلا

از آنجایی که هم عصر بودن با معصوم در هر دو سیره رکن است و ما هم عصر با معصوم نبوده ایم، بایستی آن را اثبات کنیم.

اثبات هم عصر بودن با معصوم (معاصره)

روش اول

هر رفتاری که در این زمان عادت عقلا است، کاشف از این است که در زمان معصوم هم عقلا همین کار (رفتار) را انجام می داده اند؛ به دو دلیل: (۱) تغییر عادت و روش خیلی سخت است (۲) عادت ها، ریشه در فطرت و عقل دارند و از آن جایی که عقل و فطرت در همه ی زمان ها یکی است؛ پس زمان ما و زمان معصوم از این نظر یکی است؛ در نتیجه رفتار عقلای ما در این زمان از رفتار عقلای زمان معصوم گرفته شده است.

اشکال

این روش و استدلال تام نیست، به دو دلیل:

۱) ما دو نوع تغییر داریم: دفعی و تدریجی. آنچه که سخت است و امکان عادی ندارد، تغییر دفعی است نه تدریجی و امکان وقوع تغییر تدریجی با توجه به فاصله ی ۱۴۰۰ ساله ی میان عصر ما و عصر معصوم، وجود دارد.

۲) تمام عادت ها ریشه ی فطری ندارند بلکه این عادات با توجه به شرایط اجتماعی و مرتکبات فرهنگی متفاوت می شوند. (عادات از ظروف و مرتکبات فرهنگی نیز متأثرند)

روش دوم: روش نقل تاریخی

نقل تاریخی یا عام است یعنی تاریخ نویسان مختلف آن نقل را آورده اند یا به لحاظ روایات. ما از طریق این دو نوع نقل می توانیم گوشه هایی از زندگی راویان و مردم زمان معصوم را به دست آوریم، به شرط اینکه از آن نقل، اطمینان حاصل شود یا حداقل شرایط حجیت تعبدی مثل ثقه بودن راوی در آن نقل وجود داشته باشد.

روش سوم

اگر یک چیزی سیره نباشد، باید یک مدلول التزامی (سؤال و جواب مردم از معصوم) وجود داشته باشد، یعنی اگر مدلول التزامی را پیدا کردیم، به این نتیجه می رسیم که این امر، سیره نبوده است اما اگر مدلول التزامی دست پیدا نکردیم، می فهمیم که این امر در عصر معصوم متداول بوده و سیره است. (برای عدم قیام سیره ی معاصر معصوم بر حکم مطلوب لازمی وجود دارد که انتفاء آن لازم؛ وجدانی است)

مثلاً در مورد مسح کشیدن با بعضی انگشتان دست:

الف) اگر سیره است ← مسح کشیدن با همه ی انگشتان یا با بعضی از انگشتان کفایت می کند.

ب) اگر سیره نیست ← عده ای با همه ی انگشتان مسح می کرده و عده ای با بعضی از انگشتان مسح می کرده اند؛ پس جای سؤال باقی می ماند که کدام درست است؟ پس متشرعین باید از امام معصوم در این مورد سؤال می کرده اند، حال که سؤال و جوابی نیامده است، پس مسئله مسلم و عادی بوده است و مسح کشیدن با بعضی انگشتان سیره بوده است.

شرایط روش سوم:

۱- مسأله محل ابتلا باشد، یعنی مورد ابتلای عموم مردم بوده و مختص گروه خاصی مثل حاکم و قاضی نباشد.

۲- رفتار مقابل، مخالف طبع انسان باشد. رفتار مقابل در مثال مورد بحث ما، مسح کشیدن با همه ی انگشتان است، چون طبع انسان به دنبال راحتی است و مسح کشیدن با یک انگشت راحت تر از مسح کشیدن با همه ی انگشتان است.

این دو شرط
مکمل همنند

۳- همه ی شرایط و انگیزه ها برای نقل آن سیره وجود داشته باشد.
۴- دلیلی برای مخفی کردن آن سیره، وجود نداشته باشد مثل ترس از به خطر افتادن جان
۵- از روایات و فتوهای متقدمان، دلیلی برای اثبات حکم مقابل وجود نداشته باشد.

روش چهارم

سیره، اگر هم عصر معصوم نباشد، لازمه اش آن است که یک جانشین غریب برای آن داشته باشیم و اگر آن جانشین وجود داشته باشد، باید به دست ما رسیده باشد؛ حال که این جانشین به دست ما نرسیده است. پس سیره ی حاضر ثابت می شود. مثلاً سلوک عام در عصر معاصر معصوم، عمل به ظواهر است، حال اگر عمل به ظواهر، سیره نباشد، به جای آن؛ قرعه، استخاره، استشاره یا عمل به نص، باید حجت باشد و به دست ما رسیده باشد، حال که چنین چیزی به دست ما نرسیده است، پس عمل به ظواهر؛ سیره بوده است.

روش پنجم: تحلیل عقلی

تحلیل عقلی، یافتنی که باعث اطمینان شود.

هرگاه انسان بعضی از قضایا را به عقلش بسپارد و در مورد آن حکمی کند و سپس حکم کند که این موضوع؛ عقلی است. مثلاً حکم می شود که دفع ضرر احتمالی واجب است (ثبوت حکم) و بار دیگر حکم می شود که حکم مذکور، عقلی است (ثبوت عقلی بودن حکم) چون این حکم، عقلایی است، پس عقلای زمان معصوم هم به آن حکم داده اند؛ چون شرایط فرهنگی، اجتماعی و... در آن دخیل نیست.

گاهی اوقات استقراء هم در این روش به ما کمک می کند. استقراء یعنی علاوه بر مطالعه در اجتماع خودمان؛ به مطالعه در اجتماع های دیگر می پردازیم تا عقلی بودن آن حکم و سیره بودن آن ثابت شود.

به طور کلی برای تحلیل عقلی از دو روش زیر می توان استفاده کرد:

(۱) روش استقرایی (موضوعی): بررسی حکم در اجتماعات مختلف

(۲) روش یافتنی (وجدانی): بررسی حکم فقط با عقل بدون رجوع به اجتماعات مختلف

یادآوری: ارکان سیره ی عقلا }
 هم عصر بودن با معصوم ← طی پنج روش اثبات شد
 سکوت امام ← با یک قضیه ی شرطیه اثبات می شود

اثبات سکوت امام

سؤال: قبلاً تحت عنوان "دلالت سکوت" بیان شد که سکوت معصوم دلالت بر امضا دارد؛ اما سؤال اینجاست که چگونه می توان سکوت را اثبات کرد؟ شاید ردع و نهی از امام صادر شده باشد، ولی به ما نرسیده باشد.

پاسخ: قضیه ی شرطیه ی زیر برقرار است:

مقدم: اگر معصوم ردع می کرد، باید این ردع به دست ما می رسید

تالی: لکن ردعی به دست ما نرسیده است

نتیجه: معصوم ردع نکرده و ساکت بوده است.

برای اثبات ملازمه ی بین مقدم و تالی در قضیه ی فوق می گوئیم:

عادت و سیره از دو حالت خارج نیست: یا مشروع بوده یا نامشروع

- اگر عادت و سیره، مشروع بوده باشد؛ ردعی در میان نیست و قضیه ی شرطیه ی فوق مطرح نمی شود و مطلوب ما که همان اثبات سکوت امام است، حاصل می شود.

- اگر عادت و سیره، نامشروع بوده باشد؛ امام باید ردع کرده باشد؛ حال این ردع امام، یا در مورد عادت یک نفر بوده یا در مورد عادت کل یا اغلب مردم (سیره)

- اگر ردع امام، در مورد عادت یک نفر بوده باشد؛ امام باید آن یک نفر را نهی می کرد و آن نهی به ما می رسید، در حالی که چنین نهی به ما نرسیده است.
- اگر ردع امام، در مورد عادت کل یا اغلب مردم (سیره) بوده باشد؛ امام باید ردع های متعددی کرده باشد چون لازمه ی سیره نبودن یک روش نامشروع، ردع های زیاد است و بایستی از این ردع های متعدد حداقل یک یا چند ردع به دست ما می رسید؛ در حالی که هیچ ردعی به ما نرسیده است، پس نتیجه می گیریم که عادت و سیره نامشروع نبوده و امام سکوت کرده و سیره را امضا کرده است.

نکته: هر مقدار عادت نامشروع، محکم تر باشد، نیاز به ردع بیشتری دارد و تعداد سؤال و جواب راویان هم بیشتر است.

حجیت وسایل احراز وجدانی

ما با وسائل احراز وجدانی، گاهی به قطع به دلیل شرعی می‌رسیم، گاه به ظن و گاه به اطمینان

قطع = ۱۰۰٪ مطابق با واقع ظن = ۷۰٪ احتمال مطابقت با واقع و ۳۰٪ احتمال مخالفت با واقع

اطمینان = ۹۵٪ احتمال موافقت با واقع و ۵٪ احتمال مخالفت با واقع

حال در مورد حجیت این موارد بحث می‌کنیم:

(الف) حجیت قطع: حجیت لازمه‌ی ذاتی قطع است و به معنای منجزیت و معذرت می‌باشد.

(ب) حجیت ظن: ظن به خودی خود حجت نیست، مگر اینکه شارع آن را حجت قرار دهد.

(ج) حجیت اطمینان: دو نظر وجود دارد:

(۱) اطمینان مانند قطع، حجیت ذاتی دارد؛ یعنی منجزیت و معذرت می‌آورد و تفاوت آن با حجیت قطع در این است که در قطع، شارع نمی‌تواند مانع از عمل به قطع شود اما در اطمینان، شارع می‌تواند مانع از عمل به اطمینان شود (عمل به اطمینان را ردع کند)

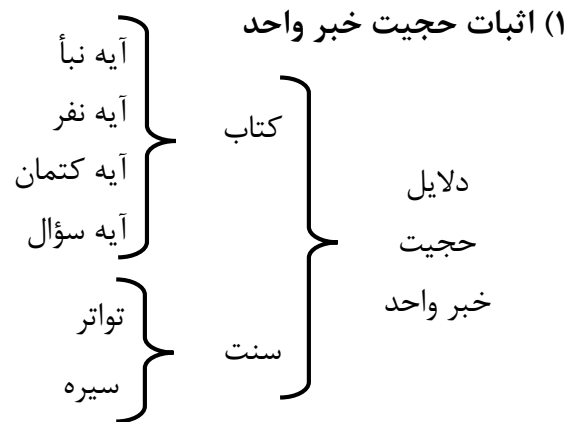
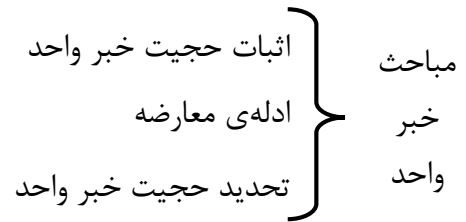
(۲) اطمینان حجیت ذاتی ندارد و باید حجیت آن اثبات شود.

نظر شهید صدر: اگر نظر دوم را بپذیریم و بگوییم که قطع، حجیت ذاتی ندارد؛ نیاز به دلیلی برای اثبات حجیت اطمینان داریم که این دلیل عبارتست از سیره‌ی عقلا و سکوت امام؛ و لازم است که به این دلیل قطع داشته باشیم تا بتوانیم با آن، اطمینان را ثابت کنیم، چون اگر قطع نداشته باشیم، لازمه اش اثبات اطمینان به وسیله‌ی اطمینان است و دور پیش می‌آید که محال است.

یادآوری: اثبات صغری دلیل شرعی (صدور دلیل شرعی از امام) } وسائل اثبات وجدانی } وسائل اثبات تعبدی }
 } خبر متواتر }
 } اجماع }
 } سیره متشرعه }

(۲) وسائل اثبات تعبدی ← خبر واحد

خبر واحد: هر خبری که مفید قطع نباشد. منظور از واحد؛ یکی بودن نیست چون ممکن است تعدادی از افراد خبری را نقل کرده باشند، اما چون به حد تواتر نرسیده؛ خبر واحد محسوب می‌شود. اگر ما به خبری ظن پیدا کنیم، این ظن فقط در صورتی حجت است که شارع آن را حجت قرار دهد؛ که این احراز تعبدی است.



آیه نبأ: یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اِنْ جَاءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوا اَنْ تُصِیْبُوْا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحِّحُوْا عَلٰی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِیْنَ
(سوره حجرات آیه ۶)

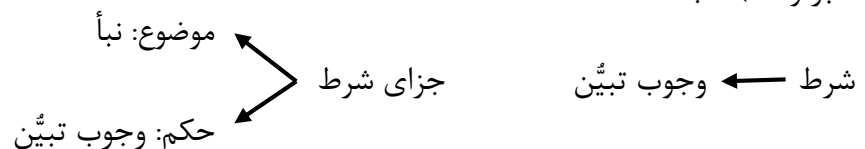
ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر شخص فاسقی برای شما خبری بیاورد درباره آن تحقیق کنید مبادا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید و از کرده‌ی خود پشیمان شوید.

تقریب استدلال

در اینجا حجیت خبر واحد را با توجه به مفهوم جمله‌ی شرطیه اثبات می‌کنیم:

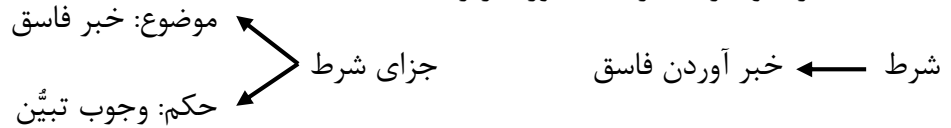
منطوق آیه (مدلول تطابقی): اگر فاسق خبر آورد، تبیین لازم است، در نتیجه خبر فاسق حجت نیست.

مفهوم آیه (مفهوم جمله شرطیه): اگر غیرفاسق خبر آورد، تبیین لازم نیست، در نتیجه خبر غیرفاسق (عادل-ثقه-خبر واحد) حجت است.



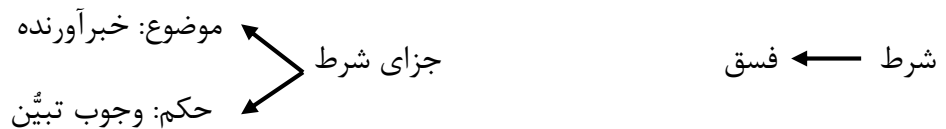
اشکال اول شیخ انصاری

این جمله، از جملات شرطیه‌ای است که شرط آن موضوع ساز (مسوِّع موضوع) است که مفهوم ندارد؛ چون شرط و موضوع در این جملات یکی است و با انتفاء شرط، موضوع منتفی می‌شود و حکم معنا پیدا نمی‌کند و در مورد آیه‌ی نبأ، شرط و جزای شرط به صورت زیر است:



جواب صاحب کفایه (آخوند خراسانی)

اگر موضوع را نبأ و شرط را خبر آوردن فاسق بگیریم، این اشکال پیش می‌آید، اما اگر موضوع و شرط را طوری لحاظ کنیم که یکی نباشند، دیگر شرط در جمله‌ی شرطیه‌ی مورد بحث موضوع ساز نخواهد بود و جمله مفهوم دارد. پس باید شرط و جزای شرط را به صورت زیر در نظر بگیریم:



در این صورت آیه در حکم این است که بگوییم: (اگر خبرآورنده فاسق باشد، تبیین واجب است) و دیگر شرط، موضوع ساز نیست و جمله مفهوم دارد و در نهایت حجیت خبر واحد با این آیه ثابت می‌شود.

اشکال شهید صدر بر جواب صاحب کفایه

چنین فرضی امکان دارد اما برای استدلال کردن صحیح نیست، زیرا ظهور عرفی آیه؛ مطابق این فرض نیست، بلکه ظهور عرفی آیه چنین است: اگر فاسق، خبر آورد؛ خبر او را تبیین کنید. و در واقع در این آیه، موضوع، خبر فاسق است نه خبرآورنده.

اشکال دوم شیخ انصاری

طبق این آیه، وجوب تبیین علتی دارد و آن علت، جلوگیری از جاهلانۀ عمل کردن است و در واقع آیه هشدار می‌دهد: مواظب باشید از روی جهالت، کاری را انجام ندهید که باعث پشیمانی شما گردد.

از آن جایی که عدم العلم در تمام خبرهای واحد ثابت است پس این علت بین تمام اخبار واحد مشترک است و هم شامل خبر عادل و هم شامل خبر فاسق می‌شود، در نتیجه علت در اینجا به منزله‌ی قرینه‌ی متصله‌ای است که باعث الغای مفهوم می‌شود و جمله مفهوم ندارد.

جواب اول به اشکال شیخ انصاری

جهالت به معنای عدم العلم نیست، بلکه به معنای سفاهت (بی عقلی) است. عمل به خبر عادل، کاری سفیهانه نیست؛ چون سیره‌ی عقلا این است که به خبر عادل عمل می‌کنند. پس علت، عام نیست و عمل به خبر عادل جهالت نیست. به عبارت دیگر، اگر جهالت را عدم العلم در نظر بگیریم، علت عام است و شامل خبر عادل و فاسق می‌شود اما اگر جهالت را به معنای سفاهت بگیریم؛ علت عام نیست و فقط شامل خبر فاسق می‌شود، در نتیجه علت دیگر قرینه‌ی متصله نیست که مفهوم جمله‌ی شرطیه را مختل کند و جمله‌ی شرطیه مفهوم دارد و در نهایت اثبات می‌شود که خبر عادل (خبر واحد) حجت است.

جواب دوم به اشکال شیخ انصاری

مفهوم آیه اخص از عموم تعلیل است.

عموم تعلیل، دلالت دارد بر اینکه همه‌ی خبرهای غیرعلمی حجت نیستند و این اطلاق (عمومیت) هم شامل خبر عادل می‌شود و هم خبر فاسق. اما مفهوم آیه این است که (خبر عادل حجت است) و این مفهوم خاص است. از آن جایی که طبق قاعده همیشه خاص بر عام مقدم می‌شود؛ پس در اینجا مفهوم آیه تقدم دارد. و در نهایت اثبات می‌شود که جمله مفهوم دارد و خبر عادل (خبر واحد) حجت است.

جواب سوم به اشکال شیخ انصاری

مفاد مفهوم این است که (خبر عادل نیاز به تبیین و تفحص و جستجو ندارد) زیرا خبر عادل واضح و روشن است و در واقع، علم محسوب می‌شود و به منزله‌ی دلیل قطعی است، پس خبر عادل از علت عام خارج می‌شود؛ چون علت عام، عدم العلم است؛ ولی خبر عادل، علم بوده و مشمول علت عام نمی‌شود. در نتیجه جمله (آیه) مفهوم دارد و خبر عادل (خبر واحد) حجت است.

آیه نفر: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (سوره توبه آیه ۱۲۲)

ترجمه: شایسته نیست مؤمنان همگی [به سوی میدان جهاد] کوچ کنند چرا از هر گروهی طائفه‌ای از آنان کوچ نمی‌کند [و طائفه‌ای بماند] تا در دین [و معارف و احکام اسلام] آگاهی پیدا کنند و به هنگام بازگشت به سوی قوم خود آنها را انذار نمایند تا [از مخالفت فرمان پروردگار] بترسند و خودداری کنند.

تقریب استدلال

در این آیه دو نکته مهم است:

(الف) این آیه بر وجوب حذر دلالت می کند. (اگر عده ای شما را انذار کردند، حذر(قبول) بر شما واجب است)

(ب) اطلاق آیه بر وجوب حذر هم شامل انذاری که مفید قطع است (مانند خبر متواتر) می شود و هم شامل انذاری که مفید ظن است (مانند خبر واحد) یعنی چه انذار مفید قطع باشد؛ چه مفید ظن باشد، حذر واجب است.

سؤال: چگونه این آیه بر وجوب حذر دلالت می کند؟

پاسخ:

(الف) **ادات لَعَلَّ:** لَعَلَّ ادات ترجی و امیدواری است؛ اما امیدواری در مورد خداوند صدق نمی کند چون خداوند علم دارد که این افراد حذر می کنند یا نه. پس منظور از لَعَلَّ برای خداوند، مطلوبیت حذر در نزد اوست یعنی خداوند می خواهد که افراد حذر کنند و خواست خداوند یعنی وجوب، پس حذر واجب است.

(ب) **غایت واجب، واجب است:** انذار واجب است و حذر کردن به عنوان غایت و نتیجه ی آن آمده و از آنجایی که غایت واجب، واجب است؛ پس حذر کردن واجب است.

اشکال اول شهید صدر: (در کتاب تحت عنوان جواب آمده است)

در این آیه، "وجوب حذر" برای انذار آمده نه اخبار؛ و "انذار" به معنای خبر دادنی است که همراه با ترس (حذر) باشد، پس در درون انذار، این فرض وجود دارد که عقاب قبل از انذار مندرین، ثابت شده است، حال یا به واسطه ی وجود یک علم اجمالی یا شک قبل از فحص. در نتیجه این آیه نمی تواند حجیت خبر واحد را اثبات کند چون ترس از عقاب به واسطه ی انذار مندرین نبوده بلکه به خاطر وجود علم اجمالی یا شک قبل از فحص بوده است.

* **نکته:** حذر ممکن است با انذار مندرین تقویت شود اما مبدأ حذر، انذار نیست؛ بلکه علم اجمالی یا شک قبل از فحص است.

اشکال دوم شهید صدر

بنا بر مسلک حق الطاعه؛ بر فرض اینکه خبر ثقه باعث حذر شود؛ این وجوب حذر به دلیل حجیت خبر ثقه نیست؛ بلکه به دلیل منجزیت احتمال است چون من از خبر منذر به این نتیجه می رسم که ممکن است (احتمال

دارد) تکلیفی به گردن من باشد؛ پس حذر می‌کنم. در نهایت این آیه دلیلی بر منجزیت احتمال است نه حجیت خبر واحد.

اشکال سوم شهید صدر و دیگر علما

بر فرض اینکه آیه بر حجیت قول انذاردهنده دلالت کند؛ نهایت چیزی که این آیه بر آن دلالت می‌کند این است که فتوای مجتهد حجت است نه هر خبر ثقه‌ای؛ چون انذار عبارتست از خبردانی که همراه با ابراز رأی و نظر است (تفقه) که شامل خبر ثقه نمی‌شود. و در واقع با این آیه نمی‌توان حجیت خبر واحد را به صورت مطلق و عام ثابت کرد بلکه فقط می‌توان حجیت خبر مجتهد را ثابت کرد.

آیه کتمان: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (سوره بقره آیه ۱۵۹)

ترجمه: کسانی که دلایل روشن و وسایل هدایتی را که نازل کرده‌ایم، پس از آنکه در کتاب برای مردم بیان ساختیم، کتمان می‌کنند، خدا آنها را لعنت می‌کند و همه لعن کنندگان نیز آنها را لعن می‌نمایند.

تقریب استدلال

کتمان کردن حرام است، پس ابداء (اظهار کردن) واجب است و در پی آن قبول ابداء واجب است چون اگر قبول ابداء واجب نباشد، وجوب ابداء لغو است. و از آنجایی که آیه اطلاق دارد؛ ابداء واجب هم شامل ابداء مفید علم می‌شود هم شامل ابداء مفید ظن؛ که این همان حجیت خبر واحد است.

ابداء واجب: مثلاً اگر کسی در محضر امام (ع) بوده و روایتی را شنیده، چنانچه شرایط عادی بود (مثلاً مجبور به تقیه نبود) بر او واجب است که آن روایت را برای دیگران اظهار کند.

اشکال اول شهید صدر

کتمان یعنی مخفی کردن آن چیزی که بر همه واضح و روشن است؛ که در مورد احکام شرعی، کتمان معنا ندارد چون احکام شرعی فقط برای عده‌ی خاصی مثلاً مجتهدین واضح و روشن است نه برای همه‌ی مردم. و از آنجایی که ما با خبر واحد به دنبال بدست آوردن حکم شرعی هستیم؛ با این آیه نمی‌توان حجیت خبر واحد را ثابت کرد.

مثال کتمان: انکار پیامبری و نشانه‌های پیامبری حضرت محمد (ص) توسط علمای اهل کتاب

اشکال دوم شهید صدر

اینکه خداوند فرموده است (کتمان کردن حرام است و اظهار کردن چه مفید علم باشد چه مفید ظن؛ واجب است) به دلیل آن است که خداوند؛ خود در حکم دادن احتیاط کرده است، برای آنکه بهانه‌ای برای کتمان کردن به دست مردم ندهد؛ چون ممکن است مردم به بهانه‌ی اینکه حرف من مفید علم نیست یا عدم تشخیص اینکه کدام اظهار کردن مفید علم است و کدام نیست؛ مواردی را کتمان کنند. پس خداوند در اینجا احتیاط کرده تا به آن هدف اصلی که ابداء مفید علم است، برسد. در نهایت از این آیه نتیجه می‌گیریم که خبر مفید قطع حجت است و ابداء و قبول آن واجب است نه خبر ثقه .

آیه سؤال: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (سوره نحل آیه ۴۳)

ترجمه: و پیش از تو جز مردانی که به آنان وحی می‌کردیم، نفرستادیم. اگر [این حقیقت را] نمی‌دانید [که پیامبران از جنس بشر بودند] از اهل دانش و اطلاع بپرسید [تا دیگر نگویید که چرا فرشته‌ای به رسالت نازل نشده است؟!]

تقریب استدلال

از آن جایی که (فَسْئَلُوا) فعل امر است و دلالت بر طلب و جویی دارد، سؤال کردن واجب است و در پی آن قبول هم واجب است چون اگر قبول واجب نباشد؛ وجوب سؤال کردن لغو خواهد بود.

از طرفی "سؤال کردن" اطلاق دارد، پس هم شامل سؤال و جوابی که مفید قطع است می‌شود؛ هم شامل سؤال و جواب مفید ظن و از آن جایی که خبر واحد مفید ظن است؛ حجیت خبر واحد اثبات می‌شود.

اشکال اول

ملازمه‌ای بین (وجوب سؤال) و (وجوب قبول) به صورت تبعدی وجود ندارد؛ چون ممکن است مولی مانند آیه‌ی کتمان احتیاط کرده باشد.

اشکال دوم

امر دو نوع است: تکلیفی و ارشادی

امر (فَسْئَلُوا)؛ امر تکلیفی نیست و نمی‌خواهد بگوید که سؤال کردن واجب است، پس با استفاده از این امر نمی‌توان به حجیت خبر واحد رسید. به عبارت دیگر، این آیه مناسب جعل حجیت تبعدی نیست.

بلکه امر در این آیه، امر ارشادی است و آیه در واقع مردم شکاک را به سوی راههایی که باعث اطمینان می‌شود، ارشاد و راهنمایی می‌کند. (اگر شک دارید، از اهل ذکر بپرسید تا شکتان برطرف شود)

اشکال سوم

متعلق سؤال - فُسئَلُوا - مطلق نیست بلکه به قرینه‌ی تفریع - فاء در فُسئَلُوا - فرع بر جمله‌ی قبل است که به معاندان می‌گوید: اگر در بشر بودن پیامبر (ص) شک دارید، بروید و از اهل ذکر بپرسید.

پس این آیه مربوط به اصول دین است و ربطی به حجیت خبر واحد ندارد.

اشکال چهارم

این استدلال متوقف است بر اینکه "اهل ذکر" را بر عالمان و راویان حمل کنیم، در حالی که در این آیه، "اهل ذکر" به معنای (امت پیامبران گذشته) است نه عالمان و راویان که به حکم شرعی علم دارند و می‌توان از خبر آنها؛ حجیت خبر واحد را اثبات کرد.

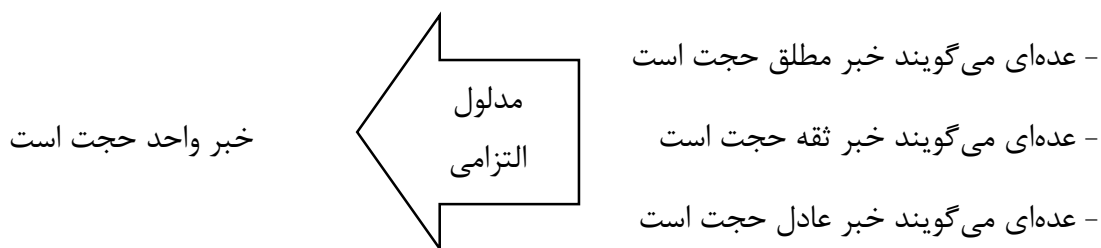
نتیجه نهایی بحث آیات: از نظر شهید صدر با هیچ کدام از آیات چهارگانه‌ای که ذکر شد، نمی‌توان حجیت خبر واحد را اثبات کرد و برای اثبات حجیت خبر واحد به سراغ سنت می‌رویم.

نکته مهم: استدلال به سنت فقط زمانی صحیح است که سنت، قطعی باشد تا دور لازم نیاید.

دو وسیله‌ی قطعی برای اثبات حجیت خبر واحد وجود دارد: تواتر و سیره

تواتر

روایات زیادی داریم که مدلول التزامی آنها یکی است و به این صورت هستند:



اثبات حجیت خبر واحد با تواتر اجمالی

ابتدا در روایاتی که بر حجیت خبر واحد دلالت دارند؛ به دنبال روایتی می‌گردیم که ما را به قطع و جزم برساند، مثلاً روایتی که یک ثقه‌ی عادل مدح‌شده‌ی کثیرالضبط آن را برای ما نقل کرده باشد؛ و با این روایت قطع پیدا می‌کنیم که خبر واحد، حجت است. سپس به سراغ روایات دیگر می‌رویم و پس از نظر به آنها؛ متوجه می‌شویم

که با دایره‌ی گسترده‌تری مدلول التزامی همه‌ی این روایات یکی است و این مدلول التزامی "حجیت خبر واحد" می‌باشد.

در نهایت ما با تواتر اجمالی و با یک واسطه-روایت خیلی معتبر- ثابت می‌کنیم که خبر واحد حجت است.

سیره

مقدمه (۱) با روش سوم اثبات معاصره، سیره بودن حجیت خبر واحد را اثبات می‌کنیم.

مقدمه (۲) سیره یا سیره‌ی متشرعه بوده یا سیره‌ی عقلا که امام آن را ردع نکرده است.

مقدمه (۳) از آنجا که امام سیره را ردع نکرده، نتیجه می‌گیریم که آن را امضا کرده است.

نتیجه: خبر واحد حجت است.

توضیحات مقدمه‌ی سوم در بحث "دلالت تقریر" آورده شد و در اینجا مقدمه‌ی اول و دوم را توضیح می‌دهیم.

توضیح مقدمه‌ی اول:

روایات زیادی از امامان معصوم(ع) به دست اصحاب رسیده است و قطع داریم که اصحاب به این روایات عمل می‌کرده‌اند؛ چون طبع عقلانی اقتضای عمل به این روایات را دارد. حال اگر فرض کنیم که مردم به این روایات عمل نمی‌کرده‌اند و عمل به روایات سیره نبوده است؛ لازمه‌اش این است که مردم از امام درباره‌ی حجیت خبر واحد سؤال کرده باشند و امام جواب منفی داده باشد و از آنجایی که سیره قوت دارد؛ باید تعداد این سؤال و جواب‌ها زیاد باشد و بعضی از این سؤال و جواب‌ها به دست ما رسیده باشد؛ اما چیزی به ما نرسیده و نرسیدن این سؤال و جواب‌ها به دست ما؛ دلالت دارد بر اینکه "عمل به خبر واحد" در زمان معصوم سیره بوده است.

توضیح مقدمه‌ی دوم:

در مقدمه‌ی اول ثابت کردیم که "عمل به خبر واحد" بالفعل سیره بوده است؛ حال این سیره یا سیره‌ی متشرعه بوده یا سیره‌ی عقلا. اگر سیره‌ی متشرعه بوده باشد؛ نشان می‌دهد که این سیره مستقیماً از معصوم گرفته شده و قبل از زمان معصوم نبوده است و معصوم پایه گذار آن است؛ در نتیجه عمل به خبر واحد حجت است.

اگر سیره‌ی عقلا بوده باشد؛ نشان می‌دهد که عقلا قبل از معصوم به این سیره عمل می‌کرده‌اند و معصوم با سکوت و عدم ردع خود این سیره را امضا کرده است و دلیل عدم ردع، یکی این است که اگر معصوم ردع می‌کرد؛ سیره از بین می‌رفت و دیگری این است که ردعی از امام به دست ما نرسیده است.

اشکال

ما یک سری آیات ناهی داریم که از عمل به خبر واحد نهی می‌کنند؛ پس نمی‌توان به خبر واحد عمل کرد.

پاسخ

احتمال اینکه اطلاق آیات ناهی از عمل به ظن و اطلاق اخبار برائت؛ صلاحیت ردع سیره را داشته باشند؛ ضعیف است، چون ما ثابت کردیم که سیره در زمان معصوم، "عمل به خبر واحد" بوده است و همچنین محال است که همه‌ی مردم از این آیات سرپیچی کرده باشند. پس دلیل سیره بودن می‌تواند یکی از سه مورد زیر باشد:

(۱) از امامان معصوم یک دلیلی بر حجیت خبر واحد به متشرعین رسیده باشد که اطلاق آیات ناهی را تخصیص بزند.

(۲) مردم از رادع بودن آیات ناهی غفلت کرده‌اند.

(۳) آیات ناهی، واقعاً ردع کننده نیستند (صلاحیت ردع کردن را ندارند)

در همه‌ی این موارد، ردع ثابت نمی‌شود، پس قطعاً "حجت خبر واحد" به وسیله‌ی سیره اثبات می‌شود.

(۲) ادله‌ی نفی حجیت خبر واحد (ادله‌ی معارضه)

برخی اصولیون معتقدند که خبر واحد حجت نیست و دو دلیل می‌آورند: آیات ناهیه و روایات

الف) آیات ناهیه

آیات ناهیه مانند آیه‌ی (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ - اسراء- ۳۶)) دلالت دارند بر اینکه از ظن تبعیت نکنید و از آنجایی که این آیات؛ اطلاق دارند، شامل خبر واحد هم می‌شوند؛ در نتیجه خبر واحد حجت نیست.

رد استدلال بر آیات ناهیه (جواب شهید صدر)

دلایل حجیت خبر واحد دو دسته اند: (۱) دلایل لفظی (آیات) (۲) سیره

- دلایل لفظی (آیات نبأ، نفر، کتمان و سؤال) اطلاق آیات ناهیه از عمل به خبر واحد را تخصیص می‌زنند و این اخبار لفظی دلالت می‌کنند بر اینکه خبر واحد حجت است.

- در مورد سیره باید گفت که آیات ناهیه، از ابتدا صلاحیت ردع سیره را ندارند و این بدین معناست که سیره حجت است و اطلاق آیات ناهیه را قید می‌زند.

ب) روایات

روایات دال بر نفی حجیت خبر واحد دو دسته اند:

اول: روایاتی که دلالت می‌کنند بر اینکه؛ عمل به خبری که علم ندارید از معصوم به شما رسیده یا نه؟، جایز نیست. مثل (ما علمتم أنه قولنا فالزموه، و ما لم تعلموا فردوه إلینا)

دوم: روایاتی که دلالت می‌کنند بر اینکه؛ عمل کردن به خبری که شاهی از قرآن بر آن وجود ندارد، جایز نیست. مثل (إذا جاءكم عنّا حدیث فوجدتم علیه شاهداً أو شاهدین من کتاب الله فخذوا به، و إلاً فقفوا عنده)

رد روایات دسته‌ی اول

(۱) روایات دسته‌ی اول، خود خبر واحد و ضعیف‌السند هستند و دلیلی بر حجیت آنها وجود ندارد؛ در نتیجه قابل اعتماد نیستند.

(۲) روایات دسته‌ی اول شامل خودشان هم می‌شوند؛ یعنی این اخبار می‌گویند به خبر واحدی که معلوم‌الصدور نیست؛ عمل نکنید و فرقی بین این اخبار و خبرهای واحد دیگر (اخبار آحاد دیگر) وجود ندارد و در واقع این روایات به گونه‌ای هستند که خودشان را نقض می‌کنند.

رد روایات دسته‌ی دوم

(۱) روایات دسته‌ی دوم تام نیستند، زیرا منظور از این روایات این است که خبر باید با مسلمات شریعت سازگاری داشته باشد و با آنها تنافی نداشته باشد؛ نه اینکه چنانچه شاهی از قرآن برای یک خبر پیدا نشد، آن خبر حجت نیست.

(۲) روایات دسته‌ی دوم اطلاق دارند و شامل اصول دین و فروع دین می‌شوند. بنابراین آنچه که دلالت بر حجیت خبر واحد می‌کند، این روایات را قید می‌زند.

* در نهایت شهید صدر با رد ادله‌ی معارضه؛ بار دیگر اثبات می‌کند که خبر واحد حجت است.

۳) تحدید حجیت خبر واحد

برای معین کردن دایره‌ی حجیت خبر واحد به دو نکته توجه می‌کنیم: (۱) صفات راوی (۲) مضمون روایت

الف) صفات راوی

- اگر دلیل حجیت خبر واحد، آیه‌ی نبأ باشد ← فقط خبر عادل حجت است.

- اگر دلیل حجیت خبر واحد، سنت یا روایات باشد ← خبر ثقة حجت است، اگرچه عادل نباشد. (سید صدر)

سؤال: اگر شخص ثقه‌ای خبری را آورد اما مشهور قدما از آن اعراض کردند؛ آیا این خبر از حجیت ساقط می‌شود یا نه؟

پاسخ: جواب این سؤال بستگی به مبنای ما برای وثاقت راوی دارد:

الف) اگر بگوییم: وثاقت راوی، موضوعیت دارد؛ یعنی موضوع حجیت خبر واحد، وثاقت راوی است.

خبر ثقة حجت است؛ حتی اگر مشهور قدما از آن اعراض کنند، پس در اینجا خبر ثقة از حجیت ساقط نمی‌شود.

ب) اگر بگوییم: وثاقت راوی، طریقی است برای اثبات حجیت خبر واحد؛ یعنی وثاقت راوی راهی برای رسیدن به حجیت خبر واحد است و راههای دیگری مانند نظر قدما برای رسیدن به حجیت خبر واحد وجود دارد.

خبر ثقة حجت نیست؛ چون مشهور از آن اعراض کرده‌اند، پس در اینجا خبر ثقة از حجیت ساقط می‌شود به شرطی که اعراض علما براساس خطای در اجتهاد نباشد.

خطای در اجتهاد مثل اینکه فعل امر را که دلالت بر وجوب دارد؛ دالّ بر استحباب در نظر بگیرند.

سؤال: اگر شخصی غیر ثقة، خبری را آورد اما علما به آن عمل کردند؛ آیا این عمل علما؛ ثقة نبودن را جبران می‌کند یا نه؟

پاسخ:

الف) اگر اطمینان شخصی به دست آوردیم که خبر راست است؛ به آن عمل می‌کنیم.

ب) اگر اطمینان شخصی به دست نیاوردیم؛ حجیت یا عدم حجیت خبر غیر ثقة بستگی به مبنای ما دارد:

(۱) اگر بگوییم: وثاقت راوی، موضوع حجیت خبر واحد است ← خبر غیر ثقة حجت نیست.

(۲) اگر بگوییم: وثاقت راوی و وثاقت روایت، هر دو موضوع حجیت خبر واحد هستند

خبر غیر ثقة حجت نیست، چون وثاقت راوی وجود ندارد؛ اگرچه که با توجه به عمل علما به روایت موردنظر متوجه می‌شویم که وثاقت روایت وجود دارد.

(۳) اگر بگوییم: وثاقت روایت موضوع حجیت خبر واحد است؛ بدون در نظر گرفتن راوی.

خبر غیر ثقة حجت است و وثاقت روایت با توجه به عمل علما به این روایت به دست می‌آید.

ب) مضمون روایت

خبر واحدی حجت است که:

اولاً: حسی باشند نه حدسی؛ یعنی راوی بگوید دیدم، شنیدم نه اینکه بگوید حدس می‌زنم؛ چون ادله‌ای که می‌گوید "خبر ثقه حجت است" شامل اخبار حسی می‌شود نه حدسی

ثانیاً: با دلیل قطعی الصدور یعنی آیات قرآن مخالف نباشد؛ چون روایاتی داریم که دلالت می‌کنند بر اینکه آنچه که مخالف کتاب خداست، حجت نیست و این روایات، اطلاق حجیت خبر ثقه را قید می‌زند و می‌گوید خبر ثقه ای حجت است که مخالف با کتاب خدا نباشد.

قاعده‌ی تسامح در ادله‌ی سنن

علما در باب مستحبات و مکروهات به خبر ضعیف (غیر ثقه) عمل کرده‌اند و به این عمل کردن به خبر ضعیف در باب مستحبات و مکروهات؛ قاعده‌ی تسامح در ادله‌ی سنن گویند.

روایات بلوغ

روایات بلوغ؛ روایاتی هستند که بر قاعده‌ی تسامح بر ادله‌ی سنن دلالت دارند. مثل صحیح‌های هشام بن سالم از امام صادق (ع) که می‌فرماید: اگر کسی ثواب بر چیزی را بشنود و آن را انجام دهد؛ ثوابش را خواهد برد؛ اگر چه که در واقع مطابق آنچه که شنیده است، ثابت نباشد.

مضمون روایات بلوغ

اگر از طریق یک خبر به ما رسید که فلان عمل فلان ثواب را دارد و ما به این خبر عمل کردیم و در واقع این خبر اشتباه بود؛ باز هم آن ثواب برای ما نوشته می‌شود. مثلاً اگر روایتی بگوید: اگر این دعا را بخوانی، ثواب ده حج به تو داده می‌شود و ما به این روایت عمل کنیم؛ حتی اگر این روایت، صحیح نباشد؛ باز هم خداوند به ما ثواب می‌دهد.

احتمالات موجود در روایات بلوغ

احتمال اول: این روایات می‌خواهد بگوید: مطلق بلوغ خبر حجت است؛ یعنی هر خبری در مورد مستحبات و مکروهات به شما رسید حجت است؛ چه راوی ثقه باشد چه غیر ثقه.

احتمال دوم: این روایات می‌خواهد بگوید: اگر خبری به شما رسید؛ خداوند برای آن، استحباب واقعی نفسی جعل می‌کند؛ که این بلوغ خبر، عنوان ثانوی خواهد بود که استحباب واقعی را اثبات می‌کند.

- عنوان اولی: خداوند یک عمل را از ابتدا مستحب قرار داده است مثل نماز شب
- عنوان ثانوی: خداوند یک عمل را به دلیل بلوغ (رسیدن) خبر آن عمل، مستحب قرار می‌دهد. مثل اینکه خبری به من می‌رسد که خواندن فلان زیارت نامه، فلان مقدار ثواب دارد، در اینجا پس از رسیدن خبر؛ خداوند بر آن خبر استحباب جعل می‌کند.

احتمال سوم: این روایات ارشادی هستند و به حکم عقل ارشاد می‌کنند و حکم عقل این است که احتیاط خوب است و کسی که احتیاط می‌کند، مستحق ثواب است.

احتمال چهارم: این روایات، وعده‌ی مولوی هستند برای مصلحتی در خود وعده؛ اگرچه این مصلحت باعث ترغیب در احتیاط شود.

نکته: اینکه خبر ضعیف در مستحبات حجت است؛ از نظر علما مبنی بر احتمال اول است. اما شهید صدر این احتمال را رد می‌کند.

رد احتمال اول توسط شهید صدر

ظاهر روایات بلوغ، احتمال اول را رد می‌کند؛ چون این روایات می‌گویند: خداوند به شما ثواب می‌دهد حتی اگر خبر مخالف واقع و مقطوع الکذب باشد. پس خداوند هدفش این نیست که بگوید: خبر ضعیف حجت است، بلکه می‌خواهد انسان‌ها را به انجام کاری ترغیب کند.

رد احتمال دوم توسط شهید صدر

این احتمال قابل استناد نیست؛ مگر اینکه بگوییم ثواب بر عمل، فرع آن است که این عمل نزد خداوند مستحب باشد. در حالی که این نظر قابل قبول نیست؛ چون گاهی ملاک ثواب دادن از باب این است که احتیاط کردن عقلاً کار خوبی است.

نظر شهید صدر در مورد احتمال سوم و چهارم

احتمال سوم، قابل قبول است؛ اما یک اشکال دارد و آن این است که عقل می‌گوید: "احتیاط، خوب و دارای ثواب است" اما مقدار احتیاط را نمی‌گوید، پس احتمال چهارم به احتمال سوم ضمیمه می‌شود و مقدار احتیاط را مشخص می‌کند؛ تا انسان‌ها را بیشتر به سمت احتیاط ترغیب کند. مثلاً اگر گفته شود: انجام عملی، ثواب شهید دارد، من بیشتر به انجام آن عمل ترغیب می‌شوم؛ تا زمانی که بگویند: انجام عملی، ثواب دارد و مقدار آن ثواب را معین نکند.

یادآوری:

دلالیت دلیل شرعی	اصول ۲	} مباحث دلیل شرعی
اثبات صغری دلیل شرعی	صفحات ۸ تا ۳۲ این جزوه	
اثبات حجیت دلالیت دلیل شرعی	مورد بحث فعلی	

حجیت ظهور

مدلول (مضمون) ادله‌ی شرعی

ادله‌ی شرعی چه لفظی باشند و چه غیر لفظی؛ مدلول آنها به حالات زیر است:

اول: قطع داریم که این معنا مد نظر امام است؛ که باعث اطمینان و یقین می‌شود و یقین ذاتاً حجت است.

مثال غیر لفظی: فعل امام دلالت بر عدم حرمت آن فعل می‌کند که این دلالت؛ به صورت اینی است.

مثال لفظی: دلالت لفظ بر یک معنای خاص که به آن نص می‌گویند. مثل صفت (علیم) خداوند که مدلول آن (علم خدا) است نه چیز دیگر.

دوم: مدلول بین احتمالات مساوی، مردّد است؛ که به آن مجمل می‌گویند.

مثلاً لفظ "عین" هفتاد معنا دارد و احتمال مد نظر بودن هر کدام از معانی، $\frac{1}{70}$ است.

در این حالت، جامع منجز است؛ چنانچه جامع اثر داشته باشد (منجزیت و معذرت) اما اینکه دقیقاً کدام یک از اطراف جامع مد نظر است؛ چنانچه یک دلیل خارجی داشته باشیم که بر آن طرف دلالت کند، آن معنا معین می‌گردد.

سوم: مدلول بین دو احتمال اما به طور نامساوی؛ مردّد است و یکی از دو احتمال بیشتر بوده و زودتر به ذهن می‌آید که این همان "حجیت ظهور" است که به **أصالت ظهور** تعبیر می‌شود.

مثال: فعل امر (صَلُّوا) ۹۰٪ بر وجوب و ۱۰٪ بر استحباب دلالت دارد.

لفظ (اسد) ۷۰٪ بر حیوان مفترس و ۲۰٪ بر انسان شجاع دلالت دارد.

نکته: أصالت العموم، أصالت الحقیقه، أصالت الإطلاق؛ همگی از مصادیق أصالت الظهور هستند.

مستند(دلایل) حجیت ظهور: چرا می‌گوییم "ظهور" حجت است؟

الف) سیره‌ی عقلا: عقلا در غرض‌های تکوینی و قانونی خود به ظواهر عمل می‌کنند و این سیره؛ آن قدر محکم است که احتمال دارد به مسائل شرعی هم کشیده شود؛ پس لازم می‌آید که شارع اگر راضی نیست، آن را ردع کند؛ حال که ردع نکرده و ساکت بوده است؛ یعنی شارع، این سیره را تأیید و امضا کرده است و در نتیجه ظهور حجیت دارد.

اما یک نکته: ما گفتیم که ادله‌ای که اثبات می‌کند سکوت امام دلالت بر امضا دارد، دو مورد است:

(۱) دلیل(نکته) عقلی: امام به عنوان مکلف یا از باب امر به معروف یا از باب تعلیم جاهل؛ بایستی از سیره‌ی خلاف شرع نهی کند. امام به عنوان شارع؛ چنانچه سیره، مخالف شرع باشد، باید نهی کند تا از نقض غرض جلوگیری شود.

(۲) دلیل(نکته) استظهاری: ظاهر حال امام به عنوان حافظ و نگهبان و مبلغ شریعت؛ نشان می‌دهد که سکوت او دلالت بر امضا دارد.

برای اثبات حجیت ظهور تنها می‌توان از دلیل عقلی استفاده کرد نه دلیل استظهاری؛ چون اگر بخواهیم از "ظهور"(حال امام) برای اثبات "ظهور"(حجیت ظهور) استفاده کنیم؛ دور پیش می‌آید که ممتنع است.

ب) سیره‌ی متشرعه: اصحاب ائمه به ظواهر قرآن عمل می‌کرده‌اند و از آنجایی که اصحاب، متشرعه هستند و از جانب خود کاری نمی‌کنند؛ به دلیل اینی ما را به این می‌رسانند که این عمل به ظواهر را از معصوم گرفته‌اند؛ پس نیاز به عدم ردع نداریم و از راه چهارم اثبات معاصره (رجوع شود به صفحه ۱۷ جزوه) اثبات می‌کنیم که عمل به ظواهر؛ سیره‌ی متشرعه بوده است؛ چون اگر سیره نبوده باشد؛ امام باید جایگزینی برای آن می‌آورد و از آنجایی که جایگزینی نیامده است؛ نتیجه می‌گیریم که عمل به ظواهر حجت است.

اشکال وارد بر سیره‌ی عقلا

سیره‌ی عقلا به وسیله‌ی آیات ناهیه مثل(إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا)(یونس-۳۶) و ادله‌ی اصول مانند اصل برائت، ردع شده است و از آنجایی که این آیات و ادله مطلق هستند؛ شامل عدم حجیت ظهور هم می‌شوند.

جواب اول به اشکال

آیات ناهیه و ادله‌ی اصول نمی‌توانند سیره را ردع کنند؛ چون ما بالفعل سیره را ثابت کردیم و قابل تصور نیست که مردم همگی خلاف کرده باشند یا غفلت کرده باشند.

جواب دوم به اشکال

آیات ناهیه که می‌گویند: به ظن عمل نکنید؛ شامل خودشان هم می‌شوند؛ پس ظاهر این آیات هم حجت نیست و نمی‌توان به آن استدلال کرد؛ چون فرقی بین ظهور این آیات و دیگر ظهورها، وجود ندارد. از آنجایی که چنانچه ظاهر این آیات حجت باشد، خودش را رد کرده است؛ چنین دلیلی نمی‌تواند حجت باشد و در نهایت نتیجه می‌گیریم که آیات ناهیه نمی‌توانند رادع باشند.

موضوع حجیت ظهور

موضوع حجیت ظهور، دلالت تصدیقی است؛ چون هدف از حجیت ظهور، کشف مراد متکلم است و مراد متکلم یعنی ظهور تصدیقی. در اینجا دلالت تصویری وسیله ای است برای رسیدن به دلالت تصدیقی

نکته: اصل مطابقت: دلالت تصویری و دلالت تصدیقی با هم مطابقت دارند؛ مگر آنکه قرینه ای برخلاف آن بیاید که قرینه دو نوع است: حتمی و احتمالی

قرینه ی حتمی: جزم داریم به عدم تطابق ظهور تصدیقی و ظهور تصویری.

مثال: جثنی باسدٍ و أعنی به الرجل الشجاع (شیری را برایم بیاور و منظوم مرد شجاع است)

دلالت تصویری = اسد (حیوان مفترس) دلالت تصدیقی = مرد شجاع

قرینه ی احتمالی: در مطابقت ظهور تصویری و ظهور تصدیقی؛ شک داریم؛ چون احتمال قرینه ی متصله ؛ باعث اختلاف بین ظهور تصدیقی و ظهور تصویری می‌گردد. پس هنگام شک نمی‌توانیم بنا را بر حجیت ظهور بگذاریم... مثل زمانی که متکلم سخن می‌گوید و یک لحظه حواسمان پرت شود و احتمال دهیم که قرینه ای وجود دارد ← احتمال وجود

قرینه مانند قطع به قرینه باعث از بین رفتن تطابق ظهور تصدیقی و تصویری می‌شود.

عدم حجیت ظواهر قرآن از نظر برخی علما

ما گفتیم که ظهور، حجیت دارد؛ ولی برخی علما فائلند که ظواهر حجت هستند؛ بجز ظواهر قرآن و برای این سخن خود سه دلیل می‌آورند که عبارتند از: (۱) آیه قرآن (۲) روایات (۳) دلیل ادعایی

دلیل اول: آیه قرآن

(هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...) (آل عمران - ۷)

ترجمه: اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد که بخشی از آن کتاب، آیات محکم است [که دارای کلماتی صریح و مفاهیمی روشن است] آنها اصل و اساس کتاب اند، و بخشی دیگر آیات متشابه است...

تقریب استدلال:

این آیه می فرماید: به متشابهات عمل نکنید و متشابهات عبارتست از هر آنچه که نص نباشد؛ که شامل مجمل و ظواهر می شود و وقتی آیه از عمل به متشابهات نهی کرده؛ یعنی از عمل به ظواهر نهی کرده؛ پس ظواهر قرآن حجت نیستند.

اشکال اول به استدلال

لفظ "ظاهر" از متشابهات نیست؛ چون بین مدلول های احتمالی آن، تشابه و هم کفو بودن به یک میزان وجود ندارد؛ بلکه "ظواهر" در یکی از معانی خود احتمال بیشتری دارد، پس متشابهات فقط مختص مدلول مجمل است و آیه می گوید به مجملات عمل نکنید نه اینکه به ظواهر عمل نکنید.

اشکال دوم به استدلال

با فرض اینکه ظواهر از متشابهات است؛ نمی پذیریم که این آیه از عمل به متشابهات نهی می کند، بلکه این آیه کسانی که فقط به متشابهات قرآن دقت می کنند و آیات مشابه را بدون توجه به آیات محکم معنا می کنند را مذمت می کند. این رفتار مانند رفتار دشمنی است که در رفتارهای من دقت می کند و رفتارهایی را که غلط انداز است؛ بدون توجه به رفتارهای دیگر من، بزرگ کرده و در مورد من قضاوت می کند یا مثل زمانی که فردی که در ماه رمضان مشغول غذا خوردن است را، بدون اطلاع متهم به روزه خواری کنیم.

اشکال سوم به استدلال

خود این آیه؛ نص نیست و از ظواهر است؛ پس در واقع این آیه خودش خودش را نفی می کند؛ چون لفظ "ما تشابه" که در این آیه آمده نیز ظهوری دارد و اگر ظواهر حجت نباشند، خود این آیه هم حجت نیست.

دلیل دوم: روایات

روایات در این زمینه سه دسته اند:

دسته اول: روایاتی که می فرماید: (قرآن را نمی فهمد، مگر کسی که مورد خطاب آن است) که آن فرد، معصوم است.

رد روایات دسته ی اول

(۱) این روایات ضعیف السند هستند و مطمئنیم که دروغ اند. علاوه بر این مسئله‌ی (عدم حجیت ظواهر قرآن) مسئله‌ی مهمی است، پس اگر ظواهر قرآن حجت نباشد؛ لازم می‌آید که معصوم در این مورد با اصحاب خاص خود که مردم را در فقه به آنها ارجاع می‌داد؛ سخن می‌گفت؛ در حالی امامان معصوم چنین کاری نکرده‌اند، پس عدم حجیت ظواهر قرآن صحت ندارد.

(۲) این روایات با کتاب خدا معارض هستند؛ چون خداوند در قرآن می‌فرماید: قرآن را بیان کننده (تبیان) برای هر چیزی فرستادیم. و هر چیزی که مخالف کتاب خدا باشد، حجیت خبر واحد شامل آن نمی‌شود.

دسته‌ی دوم: روایاتی که می‌گویند: شما در عمل به ظواهر قرآن؛ نمی‌توانید مستقل از معصوم عمل کنید- انسان در فهم قرآن نمی‌تواند مستقل از معصوم عمل کند

رد روایات دسته‌ی دوم

این روایات نمی‌گویند که به طور مطلق؛ یعنی چه قبل از فحص و چه بعد از فحص، نمی‌توان به ظواهر قرآن عمل کرد، بلکه می‌گویند قبل از فحص در احادیث ائمه، نمی‌توانید به ظواهر قرآن عمل کنید و اگر در احادیث ائمه فحص انجام دادید و چیزی نیافتید؛ ظواهر قرآن حجت است و می‌توانید به آنها عمل کنید.

دسته‌ی سوم: روایاتی هستند که می‌فرمایند: قرآن را تفسیر به رأی نکنید و هر کس قرآن را تفسیر به رأی کند، کافر است. پس اگر بگوییم ظواهر قرآن حجت است؛ قرآن را تفسیر به رأی کرده‌ایم که ممتنع است.

رد روایات دسته‌ی سوم توسط مشهور علما

اینکه معنا را حمل به ظاهر کنیم؛ به معنای تفسیر نیست؛ بلکه تفسیر یعنی اینکه حجاب و پوشش را از روی لفظ برداریم و آنچه را که پنهان بوده، آشکار کنیم. و از آنجایی که روی ظاهر پوششی نیست که بخواهیم آن را برداریم؛ پس تفسیر برای ظواهر معنایی ندارد.

اشکال شهید صدر بر رد مشهور علما

این جواب در همه‌ی حالات درست نیست و تنها در ظواهری درست است که برای فهم آنها نیاز به دقت نداریم مانند آیه‌ی (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) که فقط یک ظهور دارد؛ اما در حالاتی که یک آیه می‌تواند چند ظاهر داشته باشد، نیاز داریم که نتیجه‌ی نهایی را به دست آوریم؛ که این خود، نوعی تفسیر است مثلاً در مورد آیه‌ی (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ) چند ظهور وجود دارد (خیر کثیر- ثروت زیاد- حضرت زهرا(س)) و تعیین یک ظهور نیاز به دقت

و تفسیر دارد و به همین دلیل است که یک آیه را با توجه به ظاهر آن؛ یک فقیه طوری می‌فهمد و فقیه دیگر طوری دیگر

رد روایات دسته‌ی سوم توسط شهید صدر

(۱) در آن زمان-زمان امام صادق(ع)- کلمه‌ی (رأی) یک وجهی سیاسی پیدا کرده بود و معنای خاصی داشت و منظور از آن، اجتهادات ابوحنیفه بود و این کلمه؛ ضد مکتب اهل بیت(ع) بود.

ابوحنیفه در قرآن؛ قیاس و استحسان عقلی(حسن و قبح عقلی) و حدس را داخل می‌کرد و قرآن را اینگونه تفسیر می‌کرد. پس منظور از تفسیر به رأی، عمل به ظواهر نیست و منظور از ممنوعیت تفسیر به رأی این است که به حدس و استحسان عقلی و قیاس عمل نکنید و تفسیر به رأی شامل قواعد عرفی مثل عمل به ظواهر نمی‌شود؛ پس نمی‌توان به وسیله‌ی این روایات به عدم حجیت ظواهر استدلال کرد.

(۲) این روایات مطلق هستند و هم شامل حدس و قیاس و استحسان عقلی می‌شوند؛ هم شامل قواعد عام عرفی مثل حجیت ظواهر؛ پس این روایات نمی‌توانند سیره -که همان حجیت ظواهر است- را رد کنند؛ چون همانطور که می‌دانید سیره بر دو نوع است: عقلا و متشرعه و در مورد سیره‌ی عقلا؛ ردع باید از لحاظ حجم و وضوح خود با درجه‌ی استحکام سیره، متناسب باشد؛ اما این روایات چنین استحکامی ندارند و نمی‌توانند سیره-ی عقلا را رد کنند.

در مورد سیره‌ی متشرعه نیز باید گفت: سیره‌ی متشرعه، عمل به ظواهر بوده است که متشرعین این مسئله را از معصوم گرفته‌اند و همین نکته ثابت می‌کند که این روایات نمی‌توانند سیره‌ی متشرعه را رد کنند. در نهایت از آنجایی که این روایات مطلق هستند و نمی‌توانند سیره را رد کنند؛ سیره، این روایات را قید می‌زند؛ در نتیجه عمل به ظواهر حجت است و حدس و قیاس و استحسان عقلی حجت نیست.

(۳) یک سری روایت داریم که بیان می‌کند: به ظواهر قرآن عمل کنید. مثل حدیث ثقلین که می‌گوید به قرآن تمسک کنید؛ یعنی به واهر قرآن عمل کنید و همچنین روایاتی داریم که دلالت می‌کنند بر اینکه شرطهایی که می‌گذارید(مثلاً در بیع یا نکاح) به قرآن ارجاع دهید و در صورت مخالفت شرط با قرآن؛ به آن عمل نکنید و در صورت عدم مخالفت، به آن شرط عمل کنید.

حال اگر منظور از "مخالفت" مخالفت لفظی باشد؛ مخالفت با ظواهر قرآن بر آن صدق می‌کند (حتماً ظواهر قرآن حجت هستند که از مخالفت با آنها نهی شده‌ایم) و اگر منظور از "مخالفت" مخالفت با مراد واقعی قرآن باشد؛ از آنجایی که روایاتی که در مورد شرط است؛ اطلاق مقامی دارند و مقتضای اطلاق مقامی؛ امضای همه‌ی قوانینی

است که عرف برای رسیدن به یک معنا از آن استفاده می‌کند و (عمل به ظواهر) نیز یکی از این قوانین است؛ نتیجه می‌گیریم که ظواهر حجت هستند.

۴) روایاتی داریم که مضمون آنها این است که اگر روایتی از ما (اهل بیت) به شما رسید، آن را به قرآن عرضه کنید؛ اگر موافق قرآن بود، به آن عمل کنید و اگر مخالف قرآن بود، آن را رها کنید.

حال در مورد "مخالف" احتمالات زیر متصور است:

الف) مخالف با مضمونی که از روایات به دست می‌آید نباشد

این احتمال درست نیست؛ چون این روایات در صدد بیان این است که کدام روایات برای ما حجت است و برای اثبات حجیت روایات نمی‌توان به روایات تمسک کرد.

ب) مخالف با نص قرآن نباشد

این احتمال درست نیست؛ چون نص نادر الوجود (کمیاب) است و آنچه کمیاب است، مدنظر نیست. پس آنچه مدنظر است این است که به آنچه شایع است؛ مراجعه کنید.

ج) مخالف با مضمونی که از ظواهر قرآن به دست می‌آید نباشد

این احتمال درست است و ظواهر شایع هستند و از آنجایی که این روایات می‌گویند: روایت رسیده، مخالف با ظواهر قرآن نباشد؛ نتیجه می‌گیریم که ظواهر حجت هستند.

نتیجه نهایی بحث روایات

در مورد حجیت ظواهر دو دسته روایت وجود دارد:

- ظواهر حجت نیست
- ظواهر حجت است

شهید صدر می‌گوید برای رفع تعارض این دو دسته دو راه داریم:

۱) بگوییم: روایت دسته‌ی دوم مقدم است ← ظواهر حجت است

۲) بگوییم: این دو دسته روایات هم مرتبه‌اند و از آنجایی که معارض نیز هستند؛ پس هر دو دسته، از حجیت ساقط می‌شوند و برای اثبات حجیت ظواهر باید به سیره‌ی عقلا رجوع کنیم و حجیت این سیره از دو راه اثبات می‌شود:

الف) از آنجایی که از جانب شارع برای ما ردعی نیامده، نتیجه می‌گیریم که سیره حجت است و با توجه به اینکه سیره‌ی عقلا (عمل به ظواهر) بوده است؛ نتیجه می‌گیریم که ظواهر حجت است.

ب) استصحاب: ما یقین داریم که در صدر اسلام، مردم به ظواهر عمل می‌کردند (یقین سابق) و حال شک می‌کنیم که مردم در زمان امام صادق (ع) به ظواهر عمل می‌کرده‌اند یا نه؟ (شک لاحق)

از آنجا که طبق اصل استصحاب، شک لاحق یقین سابق را از بین نمی‌برد؛ نتیجه می‌گیریم سیره‌ی عقلا در عمل به ظواهر همچنان حجت است و ظواهر حجت هستند.

نکته: در اینجا فقط به سیره‌ی عقلا رجوع کردیم؛ چون سیره‌ی عقلاست که نیاز به اثبات دارد نه سیره‌ی متشرعه؛ چون سیره‌ی متشرعه مستقیماً از معصوم گرفته شده و نیاز به اثبات ندارد.

دلیل سوم: دلیل ادعایی

برخی علما ادعا کرده‌اند: قرآن کریم ظاهر نیست و مجمل است و برای ادعای خود دلایل زیر را آورده‌اند:

(۱) خداوند عمداً قرآن را مجمل نازل کرده تا تأکید کند که مردم به امام نیاز دارند.

(۲) اقتضای حال و طبع قرآن این است که مجمل باشد؛ چون معانی قرآن بلندمرتبه است و اقتضای آن را دارد که فهم آن آسان نباشد.

اشکال شهید صدر بر دلیل اول

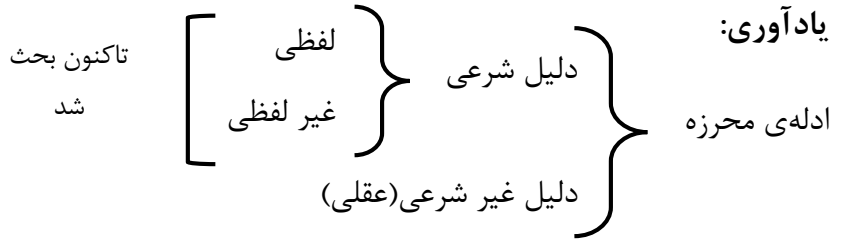
اینکه خداوند عمداً قرآن را مجمل نازل کرده؛ خلاف حکمت قرآن است و اینکه مردم برای فهمیدن قرآن نیاز به امام دارند، فرع بر اثبات و حجیت اصول دین است و حجیت اصول دین؛ فرع بر فهم قرآن و مضمون آن است و این یعنی حجیت ظواهر.

فهم قرآن و مضمون قرآن ← اثبات حجیت اصول دین ← نیاز مردم به امام

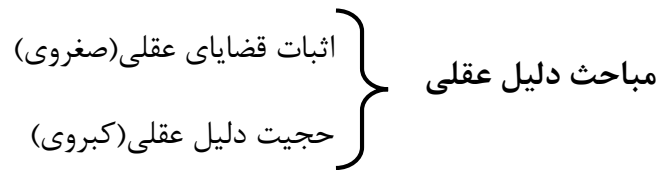
اشکال شهید صدر بر دلیل دوم

اینکه بگوییم چون معانی بلندمرتبه است؛ پس باید از الفاظ مجمل استفاده شود؛ باعث نقض غرض می‌شود، چون هدف خداوند از نزول قرآن هدایت انسان است، پس باید معانی را در قالبی بیان کند که این هدف را محقق کند، پس باید فهم قرآن آسان باشد و برای فهم آسان قرآن، لازم است که ظواهر حجت باشند.

در نهایت شهید صدر همه‌ی دلایل قائلین به عدم حجیت ظواهر قرآن (آیه-روایات-دلیل ادعایی) را رد می‌کند و بار دیگر اثبات می‌کند که ظواهر قرآن حجت هستند.



دلیل عقلی



تعریف دلیل عقلی

هر قضیه‌ای که عقل آن را درک کند و بتوان از آن حکم شرعی گرفت؛ قضیه‌ی عقلی نامیده می‌شود.

اقسام قضایای عقلی

الف) عنصر مشترک: این دلیل عقلی را می‌توان در ابواب مختلف فقه به کار برد. مثل: وجوب شیء، لازم‌اش وجوب مقدمه‌ی آن است.

ب) عنصر خاص: این دلیل عقلی مخصوص یک باب از فقه است. مثل حکم عقل به حرمت کذب چون قبیح است.

نکته: در علم اصول در مورد عناصر مشترک، هم بحث کبروی می‌کنیم هم بحث صغروی. بحث کبروی مربوط به حجیت و بحث صغروی مربوط به اثبات است. اما در مورد عناصر خاص، فقط بحث کبروی می‌کنیم؛ چون فقط کبرای آنها؛ عنصر مشترکند.

- ادراک عقلی بر دو نوع است: قطعی و غیر قطعی

در مورد ادراکات عقلی قطعی؛ بحث در مورد حجیت معنا ندارد؛ چون قطع حجت است و حجیت این ادراکات واضح است. اما در مورد ادراکات عقلی غیر قطعی؛ هم بحث صغروی می‌کنیم هم بحث کبروی؛ یعنی ابتدا آنها را اثبات می‌کنیم و سپس بررسی می‌کنیم که حجتند یا نه؟ و در اینجا نیز این ادراکات مورد بحث هستند.

(۱) اثبات قضایای عقلی

تقسیمات قضایای عقلی

تقسیم اول: دلیل عقلی یا مستقل است یا غیر مستقل

- دلیل عقلی مستقل: دلیل عقلی ای که برای استنباط حکم؛ نیاز به دلیل شرعی ندارد.

مثال: ظلم، قبیح است.

هر آنچه قبیح است، حرام است.

*ظلم، حرام است.

- دلیل عقلی غیر مستقل: دلیل عقلی ای که برای استنباط حکم؛ نیاز به دلیل شرعی دارد.

مثال: مقدمه‌ی واجب، واجب است. با این توضیح که بین وجوب شیء و وجوب مقدمه‌ی آن ملازمه وجود دارد؛ وجوب مقدمه وقتی اتفاق می‌افتد که ذی‌المقدمه واجب باشد؛ یعنی اول باید خداوند نماز را واجب کند تا ما بتوانیم با استفاده از دلیل عقلی غیرمستقل (مقدمه‌ی واجب، واجب است) نتیجه بگیریم که "وضو" به عنوان مقدمه‌ی نماز، واجب است.

تقسیم دوم: قضیه‌ی عقلی یا تحلیلی است یا ترکیبی

- قضیه‌ی عقلی تحلیلی: تفسیر یک پدیده‌ی معین است. مثل اینکه بگوییم: حقیقت واجب تخییری چیست؟

- قضیه‌ی عقلی ترکیبی: قضیه‌ای است که در آن درباره‌ی محال بودن یا ضروری بودن یک چیز؛ پس از فهمیدن معنا و حقیقت آن بحث می‌شود. مثال: بحث در مورد محال بودن یا ممکن بودن امر به ضدین در یک زمان. امر به ضدین مثل امر به نماز و امر به ازاله‌ی مسجد.

تقسیم سوم: قضیه‌ی عقلی مستقل ترکیبی، یا سالبه است یا موجبه

ترکیبی سالبه: حکم را نفی می‌کند. مثال: محال بودن تکلیف به غیرمقدور

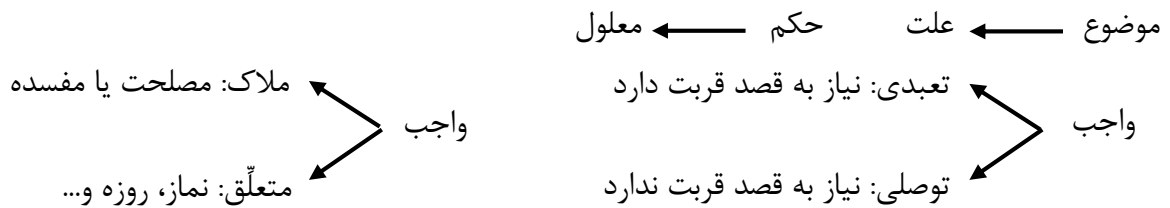
ترکیبی موجبه: حکم را اثبات می‌کند. مثال: هر حکمی که عقل به قبح آن حکم کند، شارع آن را حرام می‌داند.

ارتباط بین قضایای تحلیلی و ترکیبی

قضایای عقلی با هم ارتباط دارند؛ گاهی اوقات از یک قضیه‌ی عقلی تحلیلی برای اثبات یک قضیه‌ی تحلیلی دیگر یا یک قضیه‌ی ترکیبی و گاهی اوقات از یک قضیه‌ی ترکیبی برای اثبات یک قضیه‌ی تحلیلی استفاده می‌شود.

(۱) تأثیر یک قضیه‌ی تحلیلی در اثبات یک قضیه‌ی تحلیلی دیگر

رابطه‌ی حکم و موضوع، مانند رابطه‌ی معلول با علت است؛ که در تفسیر واجب تعبدی تأثیر دارد. بعضی از اصولیون واجب تعبدی را اینگونه تفسیر می‌کنند که واجب تعبدی عبارتست از هر واجبی که قصد قربت در ملاک آن دخیل باشد نه در متعلق آن.



در تفسیر واجب تعبدی می‌گوییم: همانگونه که موضوع، علت است برای حکم؛ در واجب تعبدی هم وجود قصد قربت در ملاک؛ علتی است برای اینکه واجب، واجب تعبدی شود.

(۲) تأثیر یک قضیه‌ی تحلیلی در اثبات یک قضیه‌ی ترکیبی

تفسیر رابطه‌ی حکم و موضوع به رابطه‌ی معلول با علت، به عقیده‌ی برخی اصولیون در اثبات قضیه‌ی ترکیبی (محال است که قصد قربت در متعلق واجب تعبدی گرفته شود) تأثیر دارد.

(۳) تأثیر یک قضیه‌ی ترکیبی در اثبات یک قضیه‌ی تحلیلی

قضیه‌ی ترکیبی (محال است که قصد قربت در متعلق واجب تعبدی گرفته شود) در اثبات اینکه واجب تعبدی تفسیر شود به واجبی که قصد قربت در ملاک آن دخیل است نه در متعلق آن؛ تأثیر دارد.

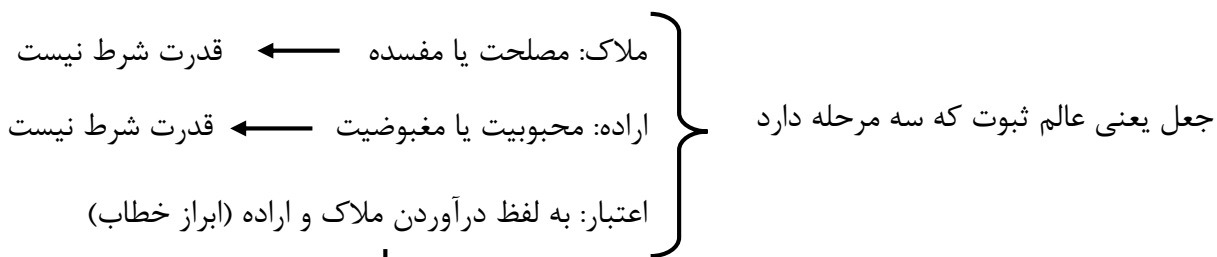
- از اینجا به بعد، برخی قضایای عقلی که عنصر مشترک در عملیات استنباط هستند را بررسی می‌کنیم.

محال بودن تکلیف به غیر مقدور

محال بودن تکلیف به غیر مقدور؛ دو معنا دارد:

معنای اول: محال است که مولا ما را به خاطر یک امر غیر مقدور، عقاب کند. (عقاب محال است)

معنای دوم: محال است که مولا، امر غیرمقدور را جعل کند یعنی (اصل طلب کردن محال است)



شرط بودن یا نبودن قدرت، بستگی به معنای اعتبار دارد

اعتبار به دو معناست:

(۱) بما هو اعتبار (فقط اعتبار کردن) ← قدرت شرط نیست، چون سهل المؤمنه است مثل اینکه من الآن بگویم (اعتبار کنم) که فلانی رئیس جمهور فلان کشور است. این معنا برای اعتبار قابل تصور است؛ چون ممکن است هدف از اعتبار فقط کشف ملاک و اراده باشد. مثلاً خداوند فلان چیز را اعتبار کرده تا بگوید من این کار را دوست دارم.

(۲) اعتبار از آن جهت که تشویق کننده و تحریک کننده برای انجام کاری باشد ← قدرت شرط است، چون تحریک کسی که قادر نیست؛ ممکن نیست.

در اینجا، معنای دوم مد نظر است و این را از ظهور حال تصدیقی شارع (جاعل) می فهمیم. در نهایت نتیجه می گیریم: محال است مولا، برای غیر قادر تکلیف جعل کند؛ حال چه تکلیف طلبی باشد و چه تکلیف زجری؛ چون در تکلیف طلبی (وجوب و استحباب) قدرت بر فعل شرط است و در تکلیف زجری (حرمت و کراهت) قدرت بر ترک فعل شرط است. ← تکلیف به غیر مقدور محال است چه مطلق باشد و چه مشروط.

مثال مطلق: در آسمان پرواز کن / مثال مشروط: اگر بالای پشت بام رفتی، پرواز کن

نکته: وجود قدرت در ملاک شرط نیست، یعنی قدرت می تواند در ملاک شرط باشد یا نباشد.

قدرت در ملاک شرط است ← قدرت شرعی مثل استطاعت حج

قدرت در ملاک شرط نیست ← قدرت عقلی مثل قدرت در وجوب روزه برای عاجز طبق نظر شهید صدر

✓ ثمره‌ی بحث از نظر شهید صدر

عده ای از علما می‌گویند این بحث ثمره‌ای ندارد؛ چون (محال بودن تکلیف به غیر مقدور) در هر دو معنا به معنای (عدم عقاب خداوند) است. اما از نظر شهید صدر این بحث ثمره دارد؛ چون قضا مربوط به ملاک است نه خودِ عمل.

مثلاً در مورد حکم روزه که می‌فرماید: صوموا

دلالتهای تطابقی و وجوب روزه
دلالتهای التزامی: روزه، ملاک دارد

- اگر بگوییم: قدرت در تکلیف شرط است (قدرت شرعی) ← روزه، فقط برای قادر واجب است و عاجز از اول مورد خطاب نبوده است و از آنجایی که دلالت التزامی از دلالت تطابقی تبعیت می‌کند؛ روزه برای عاجز ملاک ندارد؛ در نتیجه قضای روزه بر عاجز واجب نیست. (ملاک فقط برای قادر است)

- اگر بگوییم: قدرت در تکلیف شرط نیست (قدرت عقلی) ← روزه، هم بر قادر و هم بر عاجز واجب است (یعنی با دلالت تطابقی ثابت می‌کنیم که روزه برای عاجز هم واجب است) و از آنجایی که دلالت التزامی از دلالت تطابقی تبعیت می‌کند؛ روزه برای عاجز هم ملاک دارد؛ در نتیجه قضای روزه بر عاجز واجب است. (ملاک برای قادر و عاجز است)

امکان تکلیف مشروط

مراحل حکم: جعل و مجعول

- مرحله‌ی جعل (تصویب-ثبوت): خداوند در این مرحله؛ احکام را به صورت حقیقیه جعل می‌کند و برای اینکه این قضیه حقیقیه شود؛ خداوند احکام را به صورت شرطیه جعل می‌کند.

مثال: إذا استطاع الشخص و كان صحيح البدن؛ و جب علیه الحج

در این مرحله، امر همه‌ی قیده‌های حکم را تصور کرده و سپس حکم را جعل می‌کند؛ پس قوام جعل به فرض کردن و تصور کردن قیده‌هاست نه وجود قیده‌ها در خارج (شرایط را تصور می‌کند؛ چه شرایط بالفعل مهیا باشد چه بالقوه یعنی در زمان جعل، وجود همه‌ی شرایط در عالم خارج لازم نیست).

- مرحله‌ی مجعول (اجرای قانون-اثبات): مرحله‌ای است که حکم فعلی می‌شود و افراد می‌خواهند آن را اجرا کنند. در اینجا شرایط خارجی، برای تحقق مجعول؛ به منزله‌ی علت هستند؛ یعنی تا شرایط مهیا نباشد، حکم واجب نمی‌شود. مثلاً تا استطاعت نباشد، حج واجب نمی‌شود.

تکلیف مشروط: حکمی که تحقق آن بستگی به تحقق شرایط آن در خارج دارد و قبل از تحقق شرایط، آن حکم وجود ندارد.

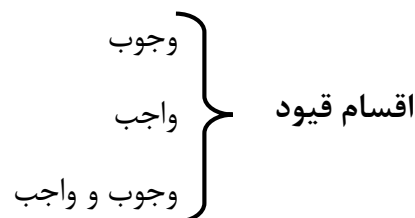
اشکال

عده‌ای از علما می‌گویند که حکم مشروط غیر معقول است و حکم مشروط نداریم؛ چون "حکم" فعل مولاست و این "حکم" به محض اعمال حاکمیت مولا، محقق می‌شود؛ پس حکم مشروط معنا ندارد.

جواب شهید صدر

آنچه که با حکم مولا محقق می‌شود؛ "جعل" است که نیاز به تحقق شرایط در خارج ندارد و آنچه که ما ادعا می‌کنیم تکلیف مشروط است؛ در مرحله‌ی مجعول است نه در مرحله‌ی جعل؛ پس اشکالی به وجود نمی‌آید و تکلیف مشروط ممکن است.

تنوع قیود و احکام آن



- **قید وجوب:** قیدی است که با محقق شدن آن، حکم فعلی می‌شود. مثل قید "زوال آفتاب" برای فعلی شدن (واجب شدن) نماز ظهر (إذا زالت الشمس، فصلّ متطهراً)

- **قید واجب:** قید متعلّق وجوب است؛ یعنی قید برای خود واجب است. مثل قید "طهارت" برای نماز در مثال بالا و منظور از قید بودن طهارت برای نماز این است که از میان حصه‌های متعدد نماز (مثل نماز با طهارت و نماز بدون طهارت) حصه‌ی خاصی - که همان نماز با طهارت است - بر مکلف واجب شده است.

اگر حصه‌ی "نماز با طهارت" را تحلیل کنیم؛ می‌بینیم که این حصه مرکب از "نماز" و "تقیّد به طهارت" است (نماز + تقیّد به طهارت) پس امر به این حصه؛ امر به "نماز" و امر به "تقیّد" می‌باشد.

رابطه‌ی "طهارت" با "نماز با طهارت" رابطه‌ی علت و معلول است؛ یعنی "طهارت" علتی است برای "نماز با طهارت"؛ چون اگر طهارت نباشد، نماز با طهارت محقق نمی‌شود.

اما رابطه‌ی "طهارت" با "نماز" نه رابطه‌ی علت است، نه جزء علت و طهارت مقدمه‌ی نماز است.

- قید وجوب و واجب: هم قید واجب است و هم قید وجوب. مثل روزهی ماه رمضان که در آن:

قید وجوب: با آمدن ماه رمضان، حکم وجوب روزهی ماه رمضان فعلی می‌شود.

قید واجب: روزه + تقیّد به نیت روزهی ماه رمضان؛ یعنی من برای روزهی ماه رمضان، باید حتماً نیت روزهی ماه رمضان داشته باشم و نمی‌توانم نیت روزهی ماه شعبان یا روزهی قضا داشته باشم.

احکام قیود متنوع

قیود واجب، دو نوع هستند:

(۱) قیودی که تحصیلشان لازم است. مثل قید طهارت برای نماز

(۲) قیودی که تحصیلشان لازم نیست. مثل قید استطاعت برای حج

سؤال: ضابطه و قانون برای اینکه؛ قید از نوع اول باشد یا نوع دوم، چیست؟

جواب: ضابطه‌ی احکام قیود به شرح زیر است:

الف) قید وجوب مثل زوال آفتاب، تحصیلش لازم نیست؛ چون قبل از محقق شدن این قید، وجوبی موجود نیست و بعد از تحقق این قید نیز معنا ندارد که آن را ایجاد کنیم. (تحصیل کنیم)

ب) قید واجب مثل طهارت، تحصیلش لازم است؛ چون وجوب به "واجب" و به "تقیّد به آن قید" تعلق گرفته است؛ پس لازم است که قید واجب حاصل شود.

ج) قید وجوب و واجب مثل دخول ماه رمضان، تحصیلش لازم نیست؛ اما چنانچه قید وجوب حاصل شد؛ تقیّد بر مکلف لازم است مثلاً اگر ماه رمضان آمد (حصول قید وجوب)، بر مکلف لازم است به نیت روزهی ماه رمضان، روزه بگیرد (تقیّد) ولی بعد از ماه رمضان، چنین چیزی بر مکلف واجب نیست.

نکته: از آن جایی که تحصیل قید واجب، لازم است؛ پس تحت قدرت انسان است (قدرت در آن شرط است) اما در مورد قیود وجوب؛ چون تحصیلشان لازم نیست؛ تحت قدرت انسان بودنشان الزامی نیست (قدرت در آنها الزاماً شرط نیست) و گاهی تحت قدرت انسان هستند مثل استطاعت و گاهی تحت قدرت انسان نیستند مثل زوال آفتاب

مقدمه‌ی شرعی و مقدمه‌ی عقلی

قید یا مقدمه‌ی شرعی است یا مقدمه‌ی عقلی؛ چه قید واجب باشد، چه قید وجوب، چه قید وجوب و واجب

- مقدمه‌ی شرعی: شارع یک قید را در نظر گرفته و واجب را با آن قید زده و امر به حصه‌ی خاصی کرده است. مثلاً قید "طهارت" برای نماز، مقدمه‌ی شرعی است.

- مقدمه‌ی عقلی: قیدی است که برای تحقق واجب؛ مقدمه است، اگرچه که شارع آن را به عنوان قید در نظر نگرفته باشد. مثلاً قید "سوار شدن به هواپیما" برای رفتن به حج، مقدمه‌ی عقلی است.

نکته: مقدمه‌ی عقلی، زمانی که قید برای وجوب قرار داده شود؛ تحصیلش لازم نیست، اما زمانی که قید برای واجب قرار داده شود؛ تحصیلش لازم است.

سؤال: چه زمانی تحصیل مقدمه‌ی واجب، لازم است؟

جواب: زمانی تحصیل مقدمه‌ی واجب؛ چه شرعی باشد و چه عقلی، لازم است که همه‌ی قیده‌های وجوب تحقق یافته باشند. مثلاً تحصیل طهارت (به عنوان یک قید واجب که مقدمه‌ی شرعی است) زمانی لازم است که زوال آفتاب (قید وجوب) محقق شده باشد و قبل از تحقق زوال آفتاب، تحصیل طهارت لازم نیست؛ چون ذی-المقدمه (یعنی نماز) قبل از زوال آفتاب؛ واجب نیست.

مقدمه‌ی مفوٓته

سؤال: اگر واجب مقدمه‌ی ای داشته باشد و وجوب آن به زمان خاصی بستگی داشته باشد و مکلف بداند که در زمان واجب شدن؛ نمی‌تواند آن مقدمه را به جا آورد، آیا تحصیل آن مقدمه، عقلاً بر مکلف واجب است یا نه؟ مانند کسی که می‌داند هنگام زوال آفتاب نمی‌تواند طهارت حاصل کند، آیا حصول طهارت قبل از زوال بر او واجب است یا نه؟

جواب: طبق قاعده‌ی عقلی، وضو گرفتن قبل از زوال لازم نیست؛ چون قبل از زوال، نماز واجب نیست تا وضو واجب شود. اما بعد از زوال از آنجایی که مکلف از وضو گرفتن عاجز است و هر تکلیفی مشروط به قدرت است؛ تکلیفی بر عهده‌ی او نیست. در نهایت به چنین مقدمه‌ی ای "مقدمه مفوٓته" گویند؛ چون مکلف با ترک آن مقدمه، خودش را نسبت به انجام واجبی مانند نماز، عاجز کرده و باعث فوت شدن نماز شده است.

گاهی اوقات اتفاق می‌افتد که مقدمه‌ی واجب همیشه مفوٓته می‌شود. مانند حج در روز نهم ذی‌الحجه، با این توضیح که چنانچه مکلف مقدمات را فراهم نکند و قبل از روز نهم مسافرت نکند، هر سال مقدمه‌ی واجب، مفوٓته خواهد شد، پس برای جلوگیری از این اتفاق، از نظر فقهی سفر قبل از آغاز زمان حج لازم است.

حکم مقدمه ی مفوته

از نظر عقلی، انجام آن قبل از وجوب ذی المقدمه واجب نیست به دلیلی که قبل تر اشاره کردیم.

از نظر شرعی، انجام آن قبل از وجوب ذی المقدمه واجب است.

شرط متأخر

شرط سه نوع است: مقارن-متقدم-متأخر

- شرط مقارن: شرطی است که باید همراه با مشروط محقق شود. مانند رو به قبله بودن هنگام نماز

- شرط متقدم: شرطی است که باید قبل از مشروط محقق شود. مانند وضو برای نماز

- شرط متأخر: شرطی است که پس از مشروط محقق می شود؛ که دو حالت دارد:

الف) گاهی قید واجب است. مثل غسل زن مستحاضه در روز یکشنبه برای صحت روزه ی روز شنبه

ب) گاهی قید وجوب است. مثل اجازه ی عقد فضولی که باعث ایجاد ملکیت از زمان صدور عقد می شود.

سؤال: آیا شرط متأخر امکان دارد یا نه؟

جواب:

- عده ای می گویند: محال است؛ چون رابطه ی شرط و مشروط مانند رابطه ی علت و معلول است و محال است که معلول بر علت مقدم شود.

- شهید صدر معتقد است که شرط متأخر ممکن است. حال دو حالت شرط متأخر را بررسی می کنیم:

اول: شرط متأخر، شرط واجب است ← وجود واجب متوقف بر شرایط شرعی نیست؛ یعنی رابطه ی واجب و شرایط شرعی، رابطه ی علت و معلول نیست بلکه شرط واجب به این برمی گردد که واجب حصه های متعددی دارد و خداوند یک حصه ی خاص را واجب کرده است، یعنی همان طور که رو به قبله بودن را مقارن آورده یا طهارت را متقدم؛ غسل شب یکشنبه را متأخر آورده است.

دوم: شرط متأخر، شرط وجوب است ← تحقق قیدهای وجوب، برای مرحله ی مجعول شرط است نه برای مرحله ی جعل؛ اما شرط متأخر وجوب، شرط مرحله ی جعل است نه مرحله ی مجعول و قوام آن به تصور است و نیازی به تحقق آن در خارج نیست.

واجب معلق

برای وجوب زمانی وجود دارد و برای واجب نیز زمانی وجود دارد که این دو زمان غالباً با هم تطابق دارند. مثلاً در مورد نماز، زمان واجب؛ زمان اقامه ی نماز است و زمان وجوب؛ زمانی است که نماز بر من واجب می شود و این دو زمان در مورد نماز ظهر؛ زوال آفتاب است.

سؤال: آیا زمان وجوب می تواند کاملاً بر زمان واجب مقدّم شود؟

جواب: خیر، چون در این صورت در زمان انجام واجب، وجوب وجود ندارد؛ پس محرکی برای انجام واجب نداریم. مثلاً در مورد حج، زمان وجوب؛ استطاعت است و زمان واجب؛ نهم ذی الحجه و ثمره ی کاملاً مقدّم لحاظ کردن زمان وجوب بر زمان واجب این است که مکلف قبل از زمان واجب، مقدمات حج را فراهم کند؛ ولی هیچ گاه حج عملاً بر او واجب نشود که بخواهد آن را به جا آورد.

سؤال: آیا زمان وجوب می تواند بر زمان واجب مقدّم باشد؛ در حالی که زمان وجوب تا زمان واجب امتداد یابد؟ مثلاً در مورد زمان وجوب و زمان واجب حج بگوییم:

زمان وجوب: از زمان استطاعت تا زمان واجب (ظهر روز عرفه) / زمان واجب: ظهر روز عرفه

جواب:

- عده ای می گویند چنین چیزی ممکن است و آن را واجب معلق می نامند و این گونه استدلال می کنند که اگر گفتیم: زمان وجوب قبل از زمان واجب است و تا زمان واجب امتداد دارد؛ مثلاً استطاعت از ماه شعبان شروع می شود و تا روز نهم ذی الحجه ادامه دارد، پس طبق قاعده؛ واجب است مکلف مقدمات واجب را از زمان وجوب - یعنی قبل از سفر - فراهم کند.

- شهید صدر واجب معلق را از طریق شرط متأخر بیان می کند.

روز عرفه، هم زمان واجب است هم زمان وجوب؛ چون غیراختیاری است و لازمه ی اینکه روز عرفه؛ زمان وجوب باشد این است که بگوییم: وجوب حج قبل از روز عرفه دو شرط دارد:

شرط اول: شرط مقارن است که همان استطاعت می باشد.

شرط دوم: شرط متأخر است که عبارتست از آمدن روز عرفه بر مکلف در حالی که زنده باشد. (یعنی حج به شرطی بر عهده ی من است که اولاً مستطیع باشم (مقارن) و ثانیاً در روز نهم ذی الحجه زنده باشم (متأخر))

نتیجه نهایی بحث واجب معلّق

در واقع خداوند حکم حج را این گونه جعل کرده است: هر کسی در ماه شعبان مستطیع شود و در واقع تا روز عرفه زنده بماند؛ پس بر او لازم است که مقدمات مفوّته را قبل از روز نهم ذی الحجه انجام دهد. و طبق نظر شهید صدر، اگر قائل به شرط متأخر نباشیم، واجب معلّق ممکن نیست؛ چون وجوب در روز عرفه هم زمان با واجب حادث می شود.

چه زمانی تعجیز عقلاً جایز است؟

اگر مکلف بخواهد تکلیف را ترک کند، این ترک تکلیف به دو صورت است:

(۱) عمدی: در زمان واجب، مکلف عمداً در حالی که قدرت دارد؛ آن واجب را ترک کند ← عصیان

(۲) تعجیزی: مکلف کاری کند که نتواند واجب را انجام دهد که دو حالت دارد:

الف) قبل از فعلیت وجوب: مثلاً قبل از زوال آفتاب؛ آبی را که برای وضو لازم دارد، دور بریزد

عقلاً جایز است؛ چون وجوب به شرط قدرت است و از آنجایی که در زمان وجوب، مکلف قدرت ندارد، پس وجوبی بر او نیست. اینکه انسان کاری کند که وجوب بر او بار نشود؛ اشکالی ندارد و اشکال آنجاست که پس از حدوث وجوب، امتثال را ترک کند.

ب) پس از فعلیت وجوب: مثلاً پس از زوال آفتاب؛ آبی را که برای وضو لازم دارد، دور بریزد تا نتواند نماز با وضو بخواند ← عقلاً جایز نیست و معصیت دارد.

- عده‌ای تعجیز قبل از فعلیت وجوب را در دو حالت زیر در نظر می‌گیرند:

اول: قدرت عقلی در آن دخیل است: مثل اینکه خداوند بگوید: "صَلُّوا"، که در این حالت نماز هم بر قادر و هم بر عاجز ملاک دارد ← تعجیز صحیح نیست؛ حتی قبل از فعلیت وجوب؛ در نتیجه فراهم کردن مقدمات مفوّته لازم است.

دوم: قدرت شرعی در آن دخیل است: مثل اینکه خداوند بگوید: "نماز واجب است بر کسی که قادر است" که در این حالت ملاکی برای عاجز وجود ندارد ← تعجیز صحیح و جایز است؛ پس با ریختن آب چیزی از مکلف فوت نشده است.

نکته: اگر تعجیز جایز باشد، فراهم کردن مقدمات مفوّته، عقلاً لازم نیست و اگر تعجیز جایز نباشد، فراهم کردن مقدمات مفوّته عقلاً لازم است.

أخذ (لحاظ کردن) علم به حکم در موضوع حکم

- محال بودن اختصاص حکم به عالم به حکم

حکم و جوب نماز ممکن است به صورت های زیر باشد:

- (۱) نماز واجب است } حکم: وجوب
موضوع: نماز
- (۲) نماز بر عالم به وجوب نماز، واجب است } حکم: وجوب نماز
موضوع: علم به وجوب نماز

در اینجا علم به حکم، در موضوع حکم اخذ شده است که در این مورد سه نظر وجود دارد:

الف) عده ای معتقدند که اخذ علم به حکم در موضوع حکم، محال است؛ چون در این صورت احکام مختص عالمان می شود و برای شاک و قاطع به عدم حکم، حکمی وجود ندارد و در نهایت دور پیش می آید؛ چون مجعول زمانی محقق می شود که قیده‌های آن محقق شود و یکی از این قیده‌ها، علم به حکم است و از آنجایی که علم به حکم؛ متوقف است بر حکم، دور پیش می آید که محال است.

ب) توقف دوم (توقف علم به حکم بر حکم) ممکن نیست و اتفاق نمی افتد؛ چون اگر علم به حکم متوقف بر حکم باشد؛ لازمه اش این است که علم اشتباه نداشته باشیم و همه ی علوم درست باشند؛ در حالی که علم اشتباه وجود دارد. در نهایت علم به حکم متوقف است بر صورت ذهنی نه بر حکم. مثلاً نماز زمانی بر من واجب می شود که من علم به وجوب نماز داشته باشم اما علم من به وجوب نماز متوقف است بر صورت ذهنی معلوم که در ذهن من شکل گرفته است.

ج) نظر شهید صدر این است که نظر (ب) از جهتی درست است اما استحاله ی مطرح شده در مورد (الف) همچنان باقی است؛ چون عقل حکم می کند: نقش علم مانند آینه است که کاشف از معلوم (حکم) است؛ در حالی که در این استحاله برای علم، نقش تولید کننده ی حکم را لحاظ کرده‌اند، پس اگر علم به حکم را در موضوع حکم اخذ کردیم؛ علم به حکم، تولید کننده ی حکم خواهد بود نه کاشف از آن

حل استحاله از نظر شهید صدر: اگر علم به مجعول را قید برای حکم مجعول بگیریم، استحاله همچنان باقی است؛ اما اگر علم به جعل را قید برای حکم مجعول بگیریم، دور پیش نمی آید و استحاله از بین می رود. مثلاً اگر در جواب سؤال "نماز چه زمانی بر من واجب می شود؟ بگوییم: زمانی که علم به مجعول داشته باشم، استحاله از بین نمی رود ولی اگر در جواب این سؤال بگوییم: زمانی که علم به جعل حکم داشته باشم، استحاله از بین می رود.

ثمره ی بحث اخذ علم به حکم در موضوع حکم

الف) اگر بگوییم: محال است علم به حکم در موضوع حکم اخذ شود؛ یعنی تقیید محال است. حال سؤال این است که آیا با نفی تقیید، اطلاق ثابت می شود یا نه؟

جواب این سؤال بستگی به این دارد که تقابل بین اطلاق و تقیید را از چه نوعی در نظر بگیریم.

- اگر تقابل، تناقض باشد ← حکم اطلاق دارد. ← حکم هم برای عالم است هم جاهل

- اگر تقابل، ملکه و عدم باشد ← حکم مهمل است (نه اطلاق دارد و نه تقیید)

پس حکم را به نحو قضیه ی جزئی در نظر می گیریم؛ یعنی به قدر متیقن عمل می کنیم و قدر متیقن این است که احکام مختص عالمان شود.

ب) اگر بگوییم: علم به حکم می تواند در موضوع حکم اخذ شود و تقیید محال نیست

بنا بر هر دو مبنا -چه تقابل را تناقض بگیریم و چه ملکه و عدم- اطلاق ثابت می شود.

- اخذ علم به حکم در موضوع حکم دیگر

تا اینجا ثابت کردیم که علم به حکم نمی تواند در موضوع همان حکم اخذ شود؛ در حالی که هر دو در عالم مجعول هستند، اما سؤالی که پیش می آید این است که: آیا علم به حکم می تواند در موضوع حکم دیگری اخذ شود؟ (آیا علم به حکم می تواند موضوع برای حکم دیگری باشد؟)

جواب این سؤال بستگی به حالت دو حکم نسبت به یکدیگر دارد که یا متخالفند یا متضادند یا متمثلند

(۱) متخالفین ← اخذ علم به حکم در موضوع حکم دیگر ممکن است

مثال: إذا علمت بوجوب الحج عليك (حکم اول) فاکتب وصیتک (حکم دوم)

در اینجا اگر علم به وجوب حج را نسبت به وجوب حج در نظر بگیریم؛ قطع طریقی است و اگر نسبت به وصیت کردن در نظر بگیریم؛ قطع موضوعی است. پس در اینجا علم به وجوب حج موضوعی است برای وجوب وصیت

(۲) متضادین ← اخذ علم به حکم در موضوع حکم دیگر محال است؛ چون بین احکام واقعی تضاد وجود

دارد و کسی که قطع به وجوب دارد؛ نمی تواند تصدیق به حرمت کند. مثلاً این مورد ممکن نیست: إذا علمت بوجوب الحج عليك فهو حرام عليك

(۳) متمثلین ← عده ای می گویند: اخذ علم به حکم در موضوع حکم دیگر محال است

مثال: إذا علمت بوجوب الحج عليك، ثبت وجوب آخر عليك (اگر قطع پیدا کردی که حج بر تو واجب است، حج بر تو واجب می شود)

در اینجا از نظر قاطع، این دو حکم، متمثلند و از آنجایی که اجتماع دو حکم متمثل به دلیل لغو بودن این اجتماع، مثل اجتماع دو حکم متضاد محال است؛ در نتیجه محال است علم به یک حکم متمثل در موضوع حکم متمثل دیگر اخذ شود.

اما عده ای که معتقدند اخذ علم به یک حکم متمثل در موضوع حکم متمثل دیگر ممکن است، می گویند این تکرار برای تأکید است.

اخذ قصد امتثال امر در متعلق آن

هر امری دارای یک غرض (هدف) است که این غرض؛ دو نوع است:

الف) هرگاه غرض یک فعل به فعل به هر نحوی که باشد؛ تعلق بگیرد ← واجب توصلی مثل نجات غریق

ب) هرگاه غرض یک فعل به انجام فعل همراه با قصد قربت تعلق گیرد ← واجب تعبدی مثل نماز

سؤال: آیا گرفتن قصد امتثال امر در متعلق امر ممکن است؟

پاسخ: خیر، محال است قصد امتثال امر در متعلق امر گرفته شود؛ زیرا قصد امتثال امر هم قید واجب است (مثل رکوع و سجود) و هم قید وجوب است چون غیر اختیاری است و در اختیار من مکلف نیست و تحت فرمان خداست که کدام واجب را انجام دهم. حالاً قصد امتثال امر (قید واجب) چه زمانی اتفاق می افتد؟ زمانی که قصد امتثال امر (قید وجوب) اتفاق بیفتد؛ پس یک چیز بر خودش متوقف شده که این محال است و در نتیجه محال است که قصد امتثال امر در متعلق امر گرفته شود.

ثمره ی بحث اخذ امتثال امر در متعلق امر

ثمره ی این بحث در امکان تمسک به اطلاق و عدم آن ظاهر می شود. مثلاً اگر خداوند مطلقاً فرمود: صَلِّ ؛ ممکن است دو چیز مد نظر او بوده باشد: سایر خصوصیات یا قصد امتثال

الف) سایر خصوصیات ← هرگاه خداوند یک امری را به صورت مطلق آورد و ما شک کردیم که آیا این امر قیدی دارد یا نه؟ مثل اینکه خداوند فرموده: صَلِّ و من شک می کنم که آیا نماز با لباس سفید واجب است یا نه؟ (شک در سایر خصوصیات (شک در قید))

در اینجا اینکه خداوند این قید را نیاورده؛ کاشف از این است که این قید در امر دخالت ندارد و چنانچه این قید مدنظر خداوند بود؛ باید آن را می آورد، در نهایت عدم اخذ دلالت دارد بر عدم دخل.

ب) قصد امتثال امر ← بنا بر محال بودن گرفتن قصد امتثال امر در متعلق امر؛ اگر خداوند به طور مطلق فرمود: صَلِّ؛ از عدم قید در (صَلِّ) نمی توان به این رسید که قصد امتثال امر مورد نظر خداوند نبوده است؛ چون فرض کردیم که مولا حتی اگر این قید را هم دخیل بداند؛ نمی تواند آن را قیدی برای واجب بگیرد؛ پس اطلاق دلالت ندارد بر عدم دخالت آن قید و به عبارت دیگر عدم اخذ دلالت ندارد بر عدم دخل

نکته: این ثمره را می توان برای بحث " اخذ علم به حکم در موضوع حکم " هم لحاظ کنیم و بگوییم:

بنا بر محال بودن اخذ علم به حکم در موضوع حکم؛ از اطلاق کلام مولا؛ نمی توان نتیجه گرفت که حکم شامل عالم و جاهل می شود و مختص عالم نیست؛ چون مولا نمی تواند آن قید را بیاورد، زیرا آوردن این قید باعث توقف شیء بر خودش می شود که چنین چیزی محال است.

پس باید متمم جعل (یعنی یک حکم دیگر) بیاورد که برای من ثابت شود: این حکم متعلق به عالم و جاهل است یا فقط متعلق به عالم است.

امر به ضدّین به نحو ترُّب

وقتی خداوند مرا به تکلیفی امر می کند من نیاز به دو قدرت دارم:

اول: قدرت تکوینی (قدرت بالمعنی الاخص): از لحاظ بدنی قدرت داشته و عاجز نباشم.

دوم: قدرت بالمعنی الاعم: حکم شامل قادری نمی شود که در حال انجام دادن تکلیف دیگری است که از این حکم، کم اهمیت تر نیست. مثلاً نجات غریق دو قدرت می خواهد:

اول: قدرت تکوینی: یعنی شنا بلد باشد؛ این قدرت لازم است چون اگر نجات غریق قدرت تکوینی نداشته باشد (یعنی شنا بلد نباشد) تکلیف از او ساقط می شود

دوم: قدرت بالمعنی الاعم: نجات غریق مذکور مشغول نجات غرق شده ی دیگری نباشد؛ یعنی اگر فرد در حال نجات یک غریق باشد، نجات غریق دوم در همان حال از او ساقط می شود.

نتیجه ی نهایی: هر تکلیفی مشروط است به عدم اشتغال به انجام ضدّی که از آن واجب کم اهمیت تر نیست و در واقع یکی از معانی (قدرت بالمعنی الاعم)؛ عدم اشتغال به ضد است.

(ضد) در اینجا به معنای عمل متضاد (مثل نماز خواندن ضد نخواندن) نیست؛ بلکه به معنای واجب دیگری است.

برهان برای قدرت بالمعنی الاعم

وقتی خداوند امر می‌کند: "غریق را نجات بده" این امر مطلق است و هم شامل کسی که در حال نجات غریق دیگر است؛ می‌شود و هم شامل کسی که در حال انجام این کار نیست.

در مورد شخصی که در حال نجات غریق دیگر است؛ امر خداوند به "نجات غریق" ممکن است به یکی از حالات زیر باشد:

الف) خداوند جمع بین دو امثال را طلب کرده باشد (یعنی امر کرده دو غریق را با هم زمان نجات بده) این مورد؛ تکلیف به غیر مقدور است که محال است.

ب) خداوند خواسته باشد، مکلف دست از واجب دیگر بردارد.

این تکلیف، دلیلی ندارد؛ چون فرض کردیم هر دو واجب به یک اندازه اهمیت دارند.

بنابراین لازم و ضروری است که قدرت بالمعنی الاعم را معتبر دانست.

نتیجه‌ای که بر این بحث مترتب می‌شود این است که امر به ضدین زمانی محال است که هر دو امر مطلق باشند مثل صَلَّ و ازاله‌ی مسجد اما موارد زیر محال نیست و "امر به ضدین به نحو ترتُّب" محسوب می‌شود:

- هر کدام از امرها مقید به عدم اشتغال به دیگری باشد

- یکی از امرها مطلق و دیگری مقید به عدم اشتغال به دیگری باشد

مثال مورد اول: امر اول: صَلَّ به شرط عدم ازاله / امر دوم: ازاله به شرط عدم صلات

مثال مورد دوم: امر اول: ازاله / امر دوم: صَلَّ به شرط عدم ازاله

کاربرد نظریه‌ی امر به ضدین به نحو ترتُّب

در جایی است که بتوان هر کدام از واجب‌ها را به تنهایی انجام داد اما همراه دیگری نتوان انجام داد.

زیرا دو واجب یا در اهمیت مساوی هستند یا یکی از واجب‌ها از لحاظ ملاک اهمیت بیشتری دارد.

- اگر دو واجب در اهمیت مساوی باشند؛ وجوب یکی مقید به عدم اشتغال به دیگری خواهد بود. مثل نجات دو غریق که می‌گوید: غریق را نجات بده به شرط اینکه مشغول نجات غریق دیگری نباشی.

-اگر یکی از واجب‌ها از لحاظ ملاک اهمیت بیشتری داشته باشد (یعنی یکی اهم و دیگری مهم باشد) وجوب اهم مطلق است و مقید به عدم اشتغال به مهم نیست مثل وجوب ازاله؛ اما وجوب مهم مقید است به عدم اشتغال به اهم، مثل وجوب صلوات به شرط عدم ازاله

** به حالتی که نتوان بین دو امثال جمع کرد؛ "حالت تزاحم" گفته می‌شود و وقتی بین دو امر، تزاحم وجود دارد؛ تنها زمانی می‌توان دو امر را امثال کرد که امر به صورت (امر به ضدین به نحو ترتب) باشد.

اشکال به نظریه‌ی امر به ضدین به نحو ترتب (در کتاب تحت عنوان اعتراض آمده است)

در حالتی که مکلف هر دو واجب را ترک کند؛ لازم می‌آید که هر دو واجب در حق او فعلی شود؛ یعنی هر دو ضد از او خواسته شود؛ چون شرط فعلیت هر کدام از این واجب‌ها اتفاق افتاده است و محال است که هر دو واجب در حق مکلف فعلی شود. مثلاً اگر دو نفر در حال غرق شدن باشند و مکلف نجات هر دو را ترک کند؛ در این حالت در مورد جان هر دو انسان مسئول است؛ چون هر دو عمل برای او فعلی شده است. یا اگر فردی وارد مسجد شود مثلاً در پنج دقیقه‌ی اول؛ هم صلوات و هم ازاله به عهده‌ی اوست و اگر هر دو را ترک کند، در مورد هر دو مسئول خواهد بود.

جواب شهید صدر به اشکال (در کتاب تحت عنوان اشکال (فیه) آمده است)

بله، حرف شما درست است؛ اما اشکالی وجود ندارد؛ چون امثال هر کدام از دو واجب، شرط و موضوع واجب دیگر را منتفی می‌کند؛ یعنی فعلیت وجوب دیگری را نقض می‌کند و لذا از اجتماع بین این دو طرف، جمع ضدین پیش نمی‌آید. پس اگر به فرض محال، هر دو واجب از مکلف خواسته شود؛ انجام هر دو واجب، مطلوب و مد نظر خداوند نخواهد بود و تنها انجام یکی مطلوب است. مثلاً در یک زمان؛ نجات یک غریق مطلوب خداوند است نه نجات دو غریق هم زمان و یا در یک زمان، یا ازاله مطلوب خداست یا صلوات نه هر دو.

نکته‌ی امکان وقوع امر به ضدین به نحو ترتب

انجام هر کدام از دو واجب، موضوع دیگری را نقض کرده و شرط دیگری را معدوم می‌کند.

واجب تخییری و واجب کفایی

تعلق وجوب دو صورت دارد:

(۱) گاهی وجوب به یک عنوان کلی تعلق می‌گیرد. مثل صَلَّ؛ در اینجا واجب طبیعی نماز است و عقل حکم می‌کند که بین نماز در مسجد و نماز در خانه یکی را انتخاب کنیم؛ این تخییر، تخییر عقلی است؛ چون عقل حکم می‌کند که مخیر هستیم نه خطاب شرعی

(۲) گاهی وجوب به جایگزین‌ها (بدیل‌ها) تعلق می‌گیرد. مثل تخییر بین کفاره‌های روزه (صوم یا عتق یا طعام) که به این تخییر، تخییر شرعی گویند چون خطاب شرعی بر آن دلالت دارد.

ویژگی‌های تخییر شرعی

(۱) مکلف هر کدام را به جا آورد؛ تکلیف را انجام داده و تکلیف از او ساقط می‌شود.

(۲) اگر مکلف همه‌ی بدیل‌ها را ترک کند، عاصی به حساب می‌آید و این یک معصیت است.

(۳) اگر مکلف همه‌ی افراد (بدیل‌ها، جانشین‌ها) را انجام دهد؛ تکلیف را انجام داده و تکلیف از او ساقط می‌شود.

حقیقت واجب تخییری (تخییر شرعی)

در این مورد؛ دو نظریه وجود دارد:

نظریه‌ی اول: عده‌ای می‌گویند حقیقت واجب تخییری به تخییر عقلی برمی‌گردد؛ به این معنا که وجوب تخییری؛ یک وجوب واحد است که یک ملاک دارد که این ملاک مربوط به جامع است، که این جامع یا عنوان اصیل است یا عنوان انتزاعی مانند عنوان احدثما

مثال عنوان اصیل: جِئْتُكَ بِعَيْنٍ ← عین هم معنای طلا می‌دهد؛ هم نقره و عنوان اصیلی که از هر دو معنا گرفته می‌شود و می‌توان آن را به هر دو نسبت داد، فلز است. یا عنوان اصیلی که از نماز جمعه و نماز ظهر گرفته می‌شود؛ نماز است.

مثال عنوان انتزاعی: صَلَّ أَوْ إِعْتَقَ ← در اینجا نمی‌توان از این دو حکم؛ یک عنوان اصیل به دست آورد که بتوان به هر دو نسبت داد؛ پس عنوانی را از این دو انتزاع می‌کنیم و آن عنوان انتزاعی این است که "یکی از این دو را می‌توان در یک زمان انجام داد" (احدهما)

نظریه‌ی دوم: عده‌ای می‌گویند حقیقت واجب تخییری به وجوبات مشروط برمی‌گردد؛ به این معنا که هر کدام از واجبات یک ملاک دارد و انجام هر واجبی مشروط است به ترک دیگری؛ چون هر فردی ملاک خاصی دارد که با انجام یک فرد، ملاک فرد دیگر حاصل نمی‌شود و چون ملاک‌ها متعدد هستند؛ وجوبات هم متعدد می‌شوند و چون همه‌ی ملاک‌ها را نمی‌توان با هم به دست آورد؛ وجوب یکی مشروط به ترک دیگری است.

مثال: وجوب صلوات به شرط عدم عتق / وجوب عتق به شرط عدم صلوات

اشکال اول به نظریه‌ی دوم

لازمه‌ی این تفسیر-تعدد وجوبات- این است که به هنگام ترک همه‌ی افراد، عقاب‌ها متعدد شوند؛ همان طور که اگر بین چند واجب، تزامم وجود داشته باشد و مکلف همه را ترک کند؛ عقاب‌ها متعدد می‌شوند.

اشکال دوم به نظریه‌ی دوم

با انجام همه‌ی افراد؛ امثال محقق نمی‌شود؛ چون همه‌ی وجوبات در آن زمان، فعلی نیستند.

جواب شهید صدر به هر دو اشکال

هر دو اشکال باطل است؛ اشکال اول قبلاً پاسخ داده شده و اثبات شد که نهایتاً خداوند از ما یک چیز می‌خواهد و در مورد اشکال دوم؛ باید توجه کرد که بلاخره فعلی انجام شده است و امکان ندارد که فعلی انجام شده باشد و ما بگوییم فعلی انجام نشده است؛ پس اشکال باطل است.

ثمره‌ی بحث حقیقت واجب تخییری (تخییر شرعی)

- بنا بر اینکه قائل شویم تخییر شرعی به وجوبات مشروط برمی‌گردد؛ جایز است که با هر کدام از افراد به خصوصش؛ به خدا تقرب جست؛ چون امر به عنوان تعلق گرفته است. مثال: صَلِّ قَرَبَهُ إِلَى اللَّهِ / اَعْتَقْ قَرَبَهُ إِلَى اللَّهِ

- بنا بر اینکه قائل شویم تخییر شرعی به تخییر عقلی برمی‌گردد؛ جایز نیست که با هر کدام از افراد به خصوصش؛ به خدا تقرب جست؛ چون امر به جامع تعلق گرفته است و تقرب هم به وسیله‌ی جامع به دست می‌آید. مثال: اِفْعَلْ اِحْدَهُمَا قَرَبَهُ اِلَى اللَّهِ (احدهما، جامع است)

نکته ۱: رابطه‌ی بین افراد (بدیل‌ها) در واجب تخییری باید تباین باشد؛ نه اقل و اکثر؛ چون مقدار زائد بدون داشتن بدیل؛ ترکش جایز است، پس معنا ندارد که آن را واجب بدانیم. مثلاً خداوند به من نمی‌گوید واجب است یک بار اطعام کنی یا دو بار اطعام کنی، چون اگر من دو بار اطعام را انتخاب کنم، با یک بار اطعام، امثال انجام

شده و یک بار باقی مانده (زائد) را می توانم ترک کنم (جواز ترک) پس در نهایت معنا ندارد که خداوند بگوید: دو بار اطعام کردن واجب است.

نکته ۲: تمامی مباحثی که در مورد حقیقت واجب تخییری گفتیم؛ در مورد واجب کفایی هم صادق است.

• حقیقت واجب کفایی مثل نماز میت

نظریه ی اول: یک واجب است که مربوط به جامع مکلفین است؛ یعنی واجب کفایی مثل وجوب نماز میت ملاکی دارد که این ملاک به جامع مکلفین برمی گردد؛ پس اگر یکی از مکلفین آن را انجام دهد از بقیه ساقط می شود.

نظریه ی دوم: وجوب های متعدد است به تعداد افراد به شرط ترک دیگران؛ یعنی وجوب نماز میت به تعداد افراد ملاک های متعددی دارد و زمانی بر تک تک مکلفین واجب می شود که دیگران آن را ترک کرده باشند.

تخییر عقلی

امر مولا ممکن است به دو صورت باشد:

الف) امر به طبیعی به نحو صرف الوجود (اطلاق بدلی). مثل **أکرِم زیداً**

در اینجا امر مربوط به طبیعی اکرام است؛ پس امر مربوط به جامع است و هر کدام از حصه ها؛ از مصادیق آن امر هستند و با انجام یک حصه، امتثال امر انجام شده است. به عنوان مثال این موارد را می توان حصه های اکرام در نظر گرفت: سلام کردن، هدیه دادن، طعام دادن و دعوت کردن؛ وقتی امر به طبیعی اکرام باشد؛ با انجام یک حصه مثل هدیه دادن؛ اکرام انجام شده است.

ب) امر به طبیعی به نحو اطلاق شمولی یا عموم. مثل **أکرِم زیداً بکُلِّ أَشکالِ الإکرام**

در اینجا امر از طبیعت به افراد سرایت کرده است و همه ی افراد و مصادیق متعلق وجوب هستند و باید همه ی مصادیق اکرام انجام شود تا ما بگوییم امتثال امر انجام شده است. مثلاً در امر به اکرام زید؛ من هم باید به او سلام کنم، هم هدیه دهم، هم طعام دهم و هم دعوتش کنم، تا امر اکرام را امتثال کرده باشم.

محاولة ی معاکسه

ما گفتیم که عده ای معتقدند که حقیقت تخییر شرعی به تخییر عقلی برمی گردد و خداوند از ما جامع را خواسته است و در این میان عده ای می خواهند عکس این مسئله را اثبات کنند و می گویند: امر به جامع (طبیعی) به امر به وجوبات مشروط برمی گردد؛ پس (زید را اکرام کن) یعنی سلام کردن به شرط عدم اطعام یا هدیه دادن به شرط عدم دعوت. و در نهایت از این بحث نتیجه می گیرند که امر به افراد برمی گردد نه به طبیعت

اما از نظر شهید صدر این کار درست نیست و امر مربوط به طبیعت است و اگر افراد مدنظر خداوند بود؛ از همان اول حکم را به صورت اطلاق شمولی بیان می کرد.

اجتماع امر و نهی

احکام واقعی با هم تنافی دارند؛ یعنی مثلاً نمی توان گفت نماز هم واجب است و هم حرام

اجتماع امر و نهی در یک فعل واحد، محال است. اما امر و نهی می توانند در یک زمان در دو فعل مختلف جمع شوند. مثل اجتماع وجوب نماز و حرمت نگاه به نامحرم

از میان حالات اجتماع امر و نهی در دو حالت اختلاف نظر وجود دارد:

حالت اول: امر و نهی به یک عنوان تعلق گرفته است

حالت دوم: امر و نهی به دو عنوان تعلق گرفته است.

- بحث در حالت اول

<p>امر به طبیعی نماز است و طبق این امر، نماز خواندن در <u>حمام</u> به عنوان یکی از مصادیق نماز خواندن، واجب است.</p>	}	خداوند دو امر دارد
<p>لا تُصَلِّ فِي الْحَمَامِ ← نماز خواندن در حمام، حرام است</p>		

حال سؤال این است که آیا این مورد؛ از مصادیق اجتماع امر و نهی محسوب می شود یا نه؟

در پاسخ به این سؤال سه نظر وجود دارد:

نظر اول: اجتماع امر و نهی است؛ چون متعلق امر و نهی، یک چیز است و آن "نماز در حمام" می باشد.

نظر دوم: اجتماع امر و نهی نیست؛ چون امر و نهی متغایر هستند؛ امر به (صَلِّ) تعلق گرفته که مطلق است و نهی به (لا تُصَلِّ فِي الْحَمَامِ) تعلق گرفته که مقید است.

نظر سوم (نظر شهید صدر): دو حالت داریم:

اول: امر به طبیعی-صَلِّ- به تخییر عقلی برمی گردد. دو حالت دارد:

الف) اگر بگوییم: تخییر عقلی به واجبات مشروط برمی گردد ← اجتماع امر و نهی است؛ چون (صَلِّ) می - گوید: نماز خواندن در حمام واجب است به شرط عدم نماز در خانه، مسجد و... از طرف دیگر (لا تُصَلِّ فِي الْحَمَامِ) می گوید: نماز خواندن در حمام، حرام است.

ب) اگر بگوییم: تخییر عقلی به افراد سرایت کرده؛ با این توضیح که تخییر عقلی به واجبات مشروط بر نمی-گردد؛ بلکه وجوب به آن حصه‌ای که مکلف انتخاب کرده، سرایت می‌کند یا حداقل به مبادی وجوب یعنی ملاک و اراده سرایت می‌کند ← اجتماع امر و نهی است و در نظر گرفتن این حالت مستلزم این است که نماز خواندن از یک طرف محبوب خدا و از طرف دیگر مبعوض خدا باشد؛ که این محال است.

دوم: وجوب به جامع تعلق می‌گیرد و به حصه‌ها سرایت نمی‌کند و این حصه‌ای که در خارج اتفاق می‌افتد نه متعلق وجوب است و نه متعلق مبادی وجوب-ملاک و اراده- بلکه این حصه، مصادقی برای واجب و محبوب می-باشد؛ نه اینکه نفس واجب و محبوب باشد ← اجتماع امر و نهی نیست؛ چون امر به یک چیز-جامع- و نهی به یک چیز دیگر-حصه- تعلق گرفته است.

صَلِّ ← امر به جامع تعلق گرفته / لا تُصَلِّ فی الحمام ← نهی به حصه تعلق گرفته

- بحث در حالت دوم

وجود واحدی داریم که مشتمل بر دو عنوان است. مثل نماز و غضب و امر(وجوب) به واسطه‌ی یک عنوان و نهی(حرمت) به واسطه‌ی عنوان دیگر؛ به آن وجود واحد تعلق گرفته است.

مثال: وجود واحد: نماز خواندن در مکان غضبی
 }
 امر(وجوب) ← نماز
 نهی(حرمت) ← غضب

حال سؤال این است که آیا تعدد عنوان‌ها؛ از مصادیق اجتماع امر و نهی محسوب می‌شود یا نه؟

(آیا تعدد و تغایر عنوان‌ها برای تعدد متعلق‌ها کفایت می‌کند تا به واسطه‌ی آن اجتماع امر و نهی ممکن شود؟ (با اینکه وجود واحد است))

در پاسخ به این سؤال سه نظر وجود دارد:

نظر اول: تعدد عنوان‌ها برای تعدد متعلق‌ها کفایت می‌کند؛ چون احکام به عناوین تعلق می‌گیرد نه به وجود خارجی. مثلاً در مورد نماز خواندن در مکان غضبی؛ حکم وجوب به عنوان نماز تعلق گرفته و حکم حرمت به عنوان غضب ← اجتماع امر و نهی ممکن است

نظر دوم: علاوه بر اینکه عنوان‌ها متعدد هستند؛ فعل خارجی نیز متعدد است، یعنی ما در اینجا دو فعل خارجی داریم اما این دو فعل خارجی جوری در هم تنیده شده‌اند که ما در خارج یک فعل می‌بینیم نه دو فعل

← اجتماع امر و نهی ممکن است

• طبق نظر اول و دوم؛ چنانچه استدلال‌ها تام باشند؛ اجتماع امر و نهی ممکن است.

نظر سوم: تعدد عنوان‌ها برای تعدد متعلق‌ها کفایت نمی‌کند؛ در نتیجه اجتماع دو حکم متنافی-امر و نهی- ممکن نیست؛ چون احکام از آن جهت به عنوان تعلق می‌گیرد که عنوان آئینه‌ای برای فعل خارجی است؛ نه اینکه احکام به مفهوم مستقل در ذهن تعلق گرفته باشند و در واقع احکام متعلق به مَعُون (فعل خارجی) هستند؛ پس برای رفع تنافی نیاز داریم که در خارج تعدد فعل داشته باشیم و از اینکه دو عنوان داریم، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که فعل خارجی هم دوتاست؛ چون گاهی اوقات از یک شیء واحد؛ عناوین متعدد انتزاع می‌شود. مثل اینکه من یک نفر هستم اما از من هم عنوان خواهری انتزاع می‌شود هم عنوان دختری

✓ ثمره‌ی این بحث:

- اگر قائل باشیم که تعدد عنوان کافی نیست و اجتماع امر و نهی محال است

نماز خواندن در مکان غضبی هم متعلق امر است هم متعلق نهی؛ در نتیجه تعارض پیش می‌آید و برای حل تعارض باید به احکام باب تعارض رجوع کرد.

- اگر قائل باشیم که تعدد عنوان کافی است و اجتماع امر و نهی ممکن است

در مورد نماز خواندن در مکان غضبی؛ مکلف از آن جهت که نماز خوانده، تکلیف را انجام داده و پاداش می‌گیرد و از آن جهت که در مکان غضبی نماز خوانده؛ کار حرامی انجام داده و بابت آن عقاب می‌شود.

وجوب غیری مقدمات واجب

و جوب }
نفسی: چیزی به خاطر نفس خودش واجب است. مثل نماز
غیری: چیزی به خاطر چیز دیگری واجب می‌شود. مثل وضو که به خاطر نماز واجب می‌شود

شکی نیست که از نظر عقلی؛ مقدمات عقلی و شرعی واجب، واجب است و باید محقق شود؛ زیرا ایجاد واجب بدون تحقق مقدمات ممکن نیست.

سؤال: آیا از نظر شرعی هم مقدمه‌ی واجب، واجب است؟ یعنی اگر خداوند یک ذی‌المقدمه مثل نماز را واجب کرد؛ آیا از وجوب آن می‌توان به وجوب خود به خودی مقدمه (مثل وضو) رسید؟ (آیا از اراده‌ی مولا نسبت به ذی‌المقدمه و اینکه آن را واجب کرده است، اراده و وجوب به مقدمات آن نیز سرایت و ترشح می‌کند یا نه؟)

پاسخ: در پاسخ این سؤال دو نظر وجود دارد:

نظر اول: برخی به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهند و از نظر آنان وجوب و اراده‌ی نفسی و وجوب و اراده‌ی غیری؛ لازم و ملزوم یکدیگرند؛ یعنی اگر خداوند نماز را واجب کرد؛ یعنی وجوب و اراده‌ی نفسی به نماز تعلق گرفت؛ با توجه به ملازمه‌ی اراده و وجوب نفسی و اراده و وجوب غیری، نتیجه می‌گیریم که خداوند وضو را نیز واجب کرده است که این اراده و وجوب، اراده و وجوب غیری است.

نظر دوم: برخی قائلند که ملازمه وجود دارد؛ اما این ملازمه فقط بین اراده‌ی نفسی و اراده‌ی غیری است؛ چون دوست داشتن یک چیز ملازم با دوست داشتن مقدمه‌ی آن است و بین وجوب نفسی و وجوب غیری ملازمه وجود ندارد؛ زیرا واجب کردن چیزی مستلزم واجب کردن مقدمات آن نیست.

قائلین به نظر اول برای وجوب غیری دو خصوصیت ذکر کرده‌اند:

(۱) وجوب غیری، معلول وجوب نفسی است و لازمه‌اش آن است که اول علت - وجوب نفسی - حادث شود و بعد معلول - وجوب غیری -

(۲) وجوب غیری به مقدمات وجوب، تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا اگر مقدمات وجوب محقق نشود؛ وجوب نفسی تحقق پیدا نمی‌کند تا وجوب غیری به آن تعلق بگیرد و اگر مقدمات وجوب محقق شود؛ تعلق وجوب غیری به مقدمات، تحصیل حاصل خواهد بود که ثمره‌ای ندارد.

مثال: إذا زالت الشمس فصلّ متطهراً

- اگر زوال آفتاب - مقدمه‌ی وجوب - اتفاق نیفتد ← نماز واجب نمی‌شود؛ یعنی واجب نفسی اتفاق نمی‌افتد و در نتیجه واجب غیری هم اتفاق نمی‌افتد

- اگر زوال آفتاب اتفاق بیفتد ← تعلق وجوب غیری به زوال آفتاب؛ تحصیل حاصل خواهد بود

بعضی از خصوصیات واجب غیری که همه بر آن اتفاق نظر دارند:

(۱) اگر وجوب غیری را ترک کردیم؛ مستحق عقاب نیستیم. برخلاف وجوب نفسی که ترک آن مستحق عقاب است؛ چون در ترک واجب نفسی، ملاک فوت شده است و اما در واجب غیری ملاکی وجود ندارد تا فوت شود.

(۲) وجوب غیری به صورت مستقل از وجوب نفسی، تحریک‌کنندگی ندارد و در نهایت کسی که نسبت به وجوب نفسی تحریک نشود، نسبت به وجوب غیری تحریک نمی‌شود چون اراده‌ی مولا از مقدمه؛ رسیدن به ذی المقدمه است و بدون ذی المقدمه، اراده‌ای به مقدمه تعلق نگرفته است.

سؤال: آیا وجوب غیری شامل مطلق مقدمه (چه موصوله و چه غیر موصوله) می‌شود یا فقط شامل مقدمه‌ی موصوله می‌شود؟

- اگر بگوییم شامل مطلق مقدمه است؛ اگر مکلف مقدمه را انجام داد ولی ذی‌المقدمه را انجام نداد، مصداقی از واجب را انجام داده است.

- اگر بگوییم فقط شامل مقدمه‌ی موصوله است، اگر مکلف مقدمه را انجام داد ولی ذی‌المقدمه را انجام نداد، مصداقی از واجب را انجام نداده است.

مثال مقدمه موصوله: وضو می‌گیرم و با این وضو نماز می‌خوانم / سفر به مکه به قصد حج

مثال مقدمه غیرموصوله: وضو می‌گیرم ولی با این وضو نماز نمی‌خوانم / سفر به مکه به قصد تجارت

سؤال: آیا واقعاً و حقیقتاً بین وجوب ذی‌المقدمه و مقدمه‌ی آن ملازمه وجود دارد؟

(ملازمه‌ی بین وجوب و اراده‌ی نفسی و وجوب و اراده‌ی غیری از نظر شهید صدر)

شهید صدر قائل به تفصیل هستند:

از اراده‌ی نفسی، اراده‌ی غیری به دست می‌آید و این امر، وجدانی است و دلیلی برای اثبات آن نداریم.

از وجوب نفسی، وجوب غیری به دست نمی‌آید؛ چون وجوب، فعل اختیاری حاکم است؛ پس معنا ندارد که از وجوب یک چیز، وجوب مقدمه‌ی آن به صورت خود به خود حاصل شود و این خلاف مختار بودن حاکم است.

ثمره‌ی بحث ثبوت وجوب غیری برای مقدمه

- عده‌ای می‌گویند این بحث ثمره ندارد؛ چون وجوب غیری محرکیت مستقل ندارد. مثلاً اگر حج واجب نباشد، من برای سفر حج بلیط نمی‌خرم و زمانی بلیط مکه به قصد حج می‌خرم که حج واجب شده باشد.

پس در صورت ترک وجوب غیری؛ استحقاق عقاب وجود ندارد و محرکیت و استحقاق عقاب بر وجوب نفسی مترتب می‌شود؛ در نتیجه این بحث ثمره‌ای ندارد.

- شهید صدر معتقد است ثمره‌ی این بحث زمانی ظاهر می‌شود که مثلاً اگر نجات دادن غریق متوقف باشد بر یک مقدمه‌ی حرامی که کم‌اهمیت است مانند تلف کردن زراعت دیگری؛ پس اگر مکلف زراعت دیگری را تلف کرد و نتوانست غریق را نجات دهد؛ حال آیا این تلف کردن زراعت دیگری مصداق واجب خواهد بود یا نه؟ چنانچه بگوییم: وجوب غیری شامل مطلق مقدمه است، تلف کردن زراعت دیگری، مصداق واجب خواهد بود و حرام نخواهد بود؛ چون حرمت و وجوب در یک چیز با هم جمع نمی‌شوند

اما چنانچه بگوییم وجوب غیري فقط شامل مقدمه‌ی موصوله است یا کلاً ملازمه‌ی بین وجوب مقدمه و وجوب ذی‌المقدمه را انکار کنیم؛ وجوب فقط مربوط به مقدمه‌ی موصوله است و تلف کردن زراعت دیگری، مصداق واجب نخواهد بود و دلیلی برای سقوط حرمت آن نداریم و تلف کردن زراعت دیگری حرام است.

آیا وجوب چیزی اقتضای حرمت ضدّ آن را دارد؟

ضد دو معنا دارد:

ضد به معنای عام: نقیض شیء. مثال: اگر خدا فرموده نماز واجب است ← ترک نماز حرام است

ضد به معنای خاص: فعل وجوبی که با آن واجب جمع نمی‌شود. مثال: اگر خدا فرموده نماز واجب است

← ازاله‌ی مسجد در آن هنگام حرام است

• وجوب چیزی اقتضای حرمت ضدّ عام آن را دارد.

در مورد دلیل این مسئله سه نظر وجود دارد:

نظر اول: دلالت مطابقی (عینیت): امر به یک چیز عین نهی از ضدّ عام آن است.

نظر دوم: دلالت التزامی: امر به یک چیز یعنی: طلب فعل به علاوه‌ی منع از ترک آن فعل. مثلاً خداوند از من نماز را خواسته (طلب فعل) و در ضمن آن از من خواسته است که نماز را ترک نکنم (منع از ترک فعل)

نظر سوم: دلالت التزامی: لازمه‌ی اینکه "نماز واجب است" این است که ترک نماز حرام باشد.

• عده‌ای قائلند که وجوب چیزی اقتضای حرمت ضدّ خاص آن را دارد؛ اما شهید صدر قائل است که وجوب چیزی اقتضای حرمت ضدّ خاص آن را ندارد.

دلیل قائلین به اقتضای حرمت

وجوب چیزی اقتضای حرمت ضدّ خاص آن را دارد یعنی اگر مکلف نتوانست بین ازاله‌ی مسجد و نماز خواندن جمع کند؛ وجوب یکی اقتضای حرمت دیگری را دارد، به این دلیل که:

عدم (ترک) نماز مقدمه‌ای است برای وجوب ازاله؛ یعنی اگر بخواهم ازاله کنم، باید ابتدا نماز را ترک کنم؛ پس ترک نماز واجب غیري می‌شود و اگر عدم نماز واجب شود، نقیض عام آن حرام می‌شود که نقیض عام آن، نماز خواندن است.

اشکال شهید صدر بر دلیل فوق

به دو دلیل مقدمه بودن عدم نماز برای ازاله مردود است:

(۱) مقدمه یعنی علت یا جزء علت، در اینجا علت و وجوب ازاله، ترک (عدم) نماز نیست بلکه علت آن اختیار شخص مکلف است و این امر وجدانی است. پس وجود یکی از دو ضد و عدم دیگری؛ فقط به دلیل اراده‌ی شخص است نه اینکه عدم یکی، علت برای دیگری باشد.

(۲) اگر بگوییم: عدم نماز مقدمه‌ی ازاله است؛ دور پیش می‌آید؛ چون اگر ترک نماز مقدمه و علت برای ازاله باشد و ترک ازاله هم مقدمه و علت برای نماز باشد؛ با توجه به قانون (نقیض علت، علت برای نقیض معلول است)؛ لازم می‌آید که نماز علت برای ترک ازاله شود، و نتیجه این می‌شود که نماز علت برای ترک ازاله و ترک ازاله علت برای نماز خواهد بود که این دور است.

با توجه به این دو دلیل؛ نتیجه می‌گیریم که وجوب چیزی، اقتضای حرمت ضدّ خاص آن را ندارد.

ثمره‌ی بحث اقتضا یا عدم اقتضای وجوب چیزی به حرمت ضدّ خاص آن

- اگر قائل به اقضا شویم: اگر مکلف ازاله را ترک کند و نماز بخواند؛ نماز او صحیح نیست؛ چون در اینجا نماز بنا بر اینکه ضدّ خاص است، حرام است؛ پس نمی‌تواند متعلق وجوب طبق امر ترتبی باشد؛ زیرا اجتماع امر و نهی محال است.

- اگر قائل به عدم اقتضا شویم: بنا بر قاعده‌ی ترتب، امر به ضدّ خاص یعنی نماز تعلق می‌گیرد و نماز به شرط ترک ازاله واجب می‌شود و اگر مکلف ازاله را ترک کند و نماز بخواند؛ نماز او صحیح است و بابت ترک اهم یعنی ترک ازاله، عاصی محسوب می‌شود.

آیا حرمت اقتضای بطلان را دارد؟

حرمت یا در عبادت است یا در معامله

حرمت در عبادت

سؤال: آیا حرمت در عبادت؛ اقتضای باطل شدن آن عبادت را دارد؛ به این معنا که اعاده‌ی آن واجب است؟

پاسخ: حرمت در عبادت اقتضای بطلان را دارد؛ به دو دلیل:

(۱) وقتی خداوند می‌فرماید: فلان نماز حرام است؛ یعنی از این نماز نهی کرده و از آنجایی که اجتماع امر و نهی محال است؛ پس امر، به این نماز تعلق نگرفته است و در نتیجه انجام آن مجزی نیست و این نماز باطل است.

اشکال

اگر گفته شود اینکه امر شامل حال این عبادت نمی‌شود؛ به معنای این نیست که این عبادت ملاک ندارد؛ ممکن است که ملاک موجود باشد و به دلیل وجود ملاک، آن عبادت صحیح واقع شود.

جواب

مجرد احتمال داشتن ملاک (امکان ملاک) به تنهایی برای حکم کردن به صحت عبادت کافی نیست؛ بلکه ناچاریم داشتن ملاک را ابراز کنیم و تنها راه ابراز ملاک؛ امر مولاست و ما فرض کردیم که امر، به این عبادت تعلق نگرفته است.

۲) وقتی خداوند می‌فرماید: فلان نماز حرام است؛ یعنی این نماز مبعوض خداوند است و تقرّب به خداوند با امر مبعوض امکان پذیر نیست.

تفاوت دلیل اول و دوم: دلیل اول هم شامل واجب تعبدی می‌شود و هم واجب توصلی؛ اما دلیل دوم فقط شامل واجب تعبدی می‌شود.

حرمت در معامله

منظور خداوند از حرام بودن معامله، یکی از دو مورد زیر است:

الف) گاهی حرام بودن سبب است؛ یعنی ایجاب و قبول حرام است.

ب) گاهی حرام بودن مسبب است؛ یعنی اثر حرام است. مثلاً تملیک حرام است.

در اینجا بحث این است که آیا حرمت معامله، مستلزم بطلان آن است یا نه؟

در مورد الف؛ تحریم سبب باعث بطلان معامله و عدم ترتّب اثر نیست؛ همان گونه که موجب صحت معامله و ترتّب اثر بر آن نمی‌شود. در این معامله؛ صدور سبب مبعوض شارع است و در همان حال شارع حکم می‌دهد به اینکه این معامله اثر دارد. مثل ظهار کردن که مبعوض خداست؛ اما در عین حال اثر دارد.

پس حرام بودن سبب؛ مستلزم بطلان یا صحت نیست؛ یعنی ممکن است حرام بودن سبب، منجر به بطلان اثر شود یا منجر به بطلان اثر نشود مثل ظهار.

در مورد ب؛ گاهی گفته شده است که مستلزم صحت معامله است؛ زیرا تملیک تعلق نمی‌گیرد؛ مگر به آنچه که مقدور است و مسبب، مقدور نیست مگر آنکه سبب در ترتیب اثر، مؤثر باشد؛ یعنی باید ایجاب و قبول اثر داشته باشد تا بگوییم ملکیت حاصل شده است (حرام است ولی باطل نیست)

بازگشت به بحث عبادات

نهی بر دو نوع است: نهی تکلیفی و ارشادی

نهی تکلیفی: فلان نماز حرام است؛ یعنی اگر آن را انجام دادی، مستحق عقاب هستی؛ نهی تکلیفی مستلزم بطلان نیست.

نهی ارشادی: برای ارشاد و راهنمایی به شرطیت یا مانعیت استعمال می‌شود نه برای افاده‌ی تحریم

مانعیت: لا تُصَلِّ فِيمَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ؛ یعنی در آنچه ذبح شرعی نشده، نماز نخوان

در اینجا ناهی نمی‌خواهد بگوید: اگر در آنچه ذبح شرعی نشده، نماز خواندی؛ کار حرامی کردی؛ بلکه می‌خواهد ارشاد کند به اینکه نماز خواندن در آنچه که ذبح شرعی نشده؛ صحیح نیست (مانع صحت است)

شرطیت: لا تَبِعْ بَدُونَ كَيْلٍ؛ یعنی بدون پیمانۀ خرید و فروش نکن

این نهی، ارشاد است به اینکه مشخص بودن مقدار؛ شرط صحت معامله است

نتیجه کلی نهی ارشادی: از آنجایی که هر امر مرکبی با وجود مانع و نبودن شرط مختل می‌شود؛ پس نهی ارشادی مستلزم بطلان است.

مسقطات حکم

مسقطات یعنی کارهایی که با انجام آن‌ها واجب از گردن ما ساقط می‌شود که چهار موردند:

(۱) امتثال: نماز صبح بر من واجب است و با ادای این نماز، حکم وجوب از من ساقط می‌شود.

(۲) عصیان: از الیه مسجد بر من واجب است ولی من انجام نمی‌دهم و از مسجد خارج می‌شوم؛ در اینجا وقتی از مسجد خارج شدم، حکم وجوب از من ساقط می‌شود؛ اگرچه که عصیان کرده‌ام.

(۳) انجام هر آنچه که شارع آن را مسقط حکم قرار داده است: خداوند فرموده: روزه به شرطی واجب است که در وطن باشی؛ پس سفر مسقط تکلیف روزه است.

(۴) امتثال امر اضطراری: خداوند فرموده: نماز را باید ایستاده خواند و اگر نتوانستی نشسته بخوان. در اینجا نشسته نماز خواندن، امتثال امر اضطراری است.