

به نام خدا

شرح اصول فقه 3 سطح 2

تهیه و تنظیم : سیده مهتا میراحمدی

برای دانلود نمونه سوالات و جزوات حوزه به
آدرس زیر مراجعه کنید.

<http://bankejozavatehoze.kowsarblog.ir/>

هرگونه کپی برداری بدون ذکر منبع حرام است.

۲. دلیل شرعی غیر لفظی

پیش از این دانستیم که دلیل شرعی، گاهی لفظی و گاهی غیر لفظی است و دلیل غیر لفظی نیز گاهی فعل و گاهی تقریر - به معنای سکوت در قبال یک تصرف خاص - است. اکنون می‌خواهیم از میزان دلالت دلیل غیر لفظی بحث کنیم.

دلالت فعل

تردیدی در این نیست که اگر معصوم علیه السلام فعلی را ترک کند، ترک ایشان با توجه به عصمتش بر عدم وجوب آن فعل دلالت می‌کند. اما سؤال اینجا است که اگر معصوم علیه السلام فعلی را انجام دهد، آیا صدور فعل از ایشان بر وجوب آن فعل دلالت می‌کند یا اینکه صدور فعل، علاوه بر اینکه بر وجوب دلالت ندارد، بر رجحان هم دلالت نمی‌کند؟

صدور فعل گاهی همراه با قرینه ایست که دلالت دارد غرض از انجام آن فعل، تعلیم مخاطب است؛ مانند وضوهای بیانی. در این صورت با توجه به میزان دلالت آن قرینه، وجوب یا رجحان نیز به تبع، ثابت می‌شوند. گاهی اوقات انجام فعل، از هر گونه قرینه‌ی این چنینی خالی است. در این صورت با توجه به اصل عصمت، عدم حرمت ثابت می‌شود.

تمام آنچه گفته شد، مربوط به جایی است که احتمال اینکه معصوم علیه السلام در آن مورد [که فعل در آن صادر شده] به حکمی اختصاص داشته باشد، وجود نداشته باشد؛ و الا اگر چنین احتمالی وجود داشته باشد، همان مقدار مذکور هم ثابت نمی‌شود [زیرا فعل از قبیل دلیل لثبی است و همان‌طور که در دلیل لثبی، احتمالات قابل نفی نمی‌باشند، در اینجا هم احتمال اختصاص فعل به معصوم علیه السلام نیز قابل نفی نیست؛ مگر اینکه دلیل خاصی بر عدم اختصاص دلالت کند].

سؤال: آیا صدور فعل، علاوه بر عدم حرمت، بر رجحان و استحباب هم دلالت

می‌کند؟

پاسخ: خیر، صدور فعل بر رجحان و استحباب دلالت نمی‌کند، مگر در دو

مورد:

۱. زمانی که فعل، عبادی باشد؛ زیرا عبادی بودن بدون رجحان بی‌معنا است.
۲. زمانی که ثابت شود انگیزه برای انجام فعل، یک انگیزه شرعی بوده است؛ مانند اینکه فرض شود فعل مورد نظر - با توجه به اینکه طبع انسانی اقتضای مواظبت بر آنرا ندارد - به کرات از امام علیه السلام صادر شده و ایشان علیه السلام بر آن مواظبت داشته است؛ [لذا معلوم می‌شود که فعل مذکور به انگیزه شرعی انجام می‌گرفته و دارای رجحان است].

سؤال: پس از اینکه صدور فعل، بر رجحان آن دلالت نکرد، آیا بر عدم مرجوحیت آن، مطلقاً [یعنی چه در حالت تکرار صدور و چه در حالت عدم تکرار] یا علی‌الاقول در حالت تکرار صدور، دلالت دارد یا خیر؟ [به عبارت دیگر: آیا صدور فعل بر اینکه آن فعل مرجوح نیست، دلالت دارد یا خیر؟]

پاسخ: پاسخ به این مسئله، مرتبط با یک مسئله دیگر است و آن اینکه: آیا ترک اولی و انجام مکروه - چه با تکرار و چه بدون تکرار - در حق معصوم علیه السلام جایز است یا چنین امری ابداً در حق ایشان علیه السلام جایز نیست؟

در فرضی که ترک اولی و انجام مکروه بر معصوم علیه السلام جایز نباشد، صحیح است که ما از ترک ایشان، استفاده کنیم که فعل متروک، مستحب نیست و از انجام فعل نیز استفاده کنیم که فعل انجام‌شده، مکروه نیست و ترک آن نیز مستحب نمی‌باشد. باید توجه کرد که فعل یا ترک، فقط زمانی بر آنچه گفته شد دلالت دارند که فرض شود، ظروفی که احتمال دخیل بودنشان در حکم شرعی وجود دارد، یکسان بوده و وحدت داشته باشند. زیرا فعل، از آن جهت که صامت و ساکت است،

اطلاقی ندارد؛ لذا نمی‌تواند ظروفی که در ثبوت آن حکم دخیل هستند را معین کند؛ بنابراین اگر وحدت ظروف را احراز و اثبات نکنیم، اثبات حکم نیز ممکن نمی‌باشد.

اشکال: در اینجا یک اشکال و اعتراض کلی مطرح می‌شود و آن اینکه احتمال دارد ویژگی نبوت یا امامت، در حکم، مدخلیت داشته باشند. با این وجود نمی‌توان چیزی را از فعل یا ترک معصوم علیه السلام استفاده نمود؟ [زیرا در هر فعل و ترکی احتمال مدخلیت ویژگی امامت و نبوت وجود دارد، و با توجه به اینکه فعل، صامت است و اطلاق ندارد تا به سبب آن، مدخلیت مذکور دفع شود، نمی‌توان به وسیله فعل معصوم علیه السلام حکمی را اثبات کرد؛ زیرا احتمال دارد آن فعل مختص به معصوم باشد.]

پاسخ: ادله‌ای که دلالت دارند پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام علیه السلام الگو هستند، مانند آیه شریفه: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» احتمال مذکور - یعنی اختصاص فعل به معصوم علیه السلام - را دفع می‌کند. بر این اساس، این اختصاص فعل به معصوم علیه السلام است که به دلیل خاص نیاز دارد؛ اما اشتراک دیگر مکلفین با ایشان، به دلیل جداگانه‌ای نیاز ندارد.

دلالت سکوت

هنگامی که معصوم علیه السلام با یک تصرف خاص [اعم از انجام یا ترک] مواجه شود، اگر آن را رد کند، رد ایشان یک دلیل شرعی لفظی است و اگر در مقابل آن سکوت کند، سکوت ایشان کاشف از این است که تصرف مذکور از ناحیه ایشان علیه السلام مورد تأیید و امضا است.

برای اثبات اینکه سکوت ایشان کاشف از امضا و تأیید است، می توان به دو نکته استدلال نمود: الف: نکته عقلی؛ ب: نکته استظهاری.

الف: نکته عقلی: به دو بیان می توان آنرا ارائه کرد:

بیان اول: اگر آن تصرف خاص، مورد تأیید شرع نمی بود، لازم بود امام علیه السلام، یا از باب وجوب نهی از منکر یا از باب وجوب تعلیم جاهل، از آن نهی کند. [حال که نهی نکرده اند، پس مورد تأیید ایشان علیه السلام بوده است؛ زیرا محال است که تصرف مذکور مورد تأیید شرع نباشد و امام علیه السلام از آن نهی نکند؛ زیرا در این صورت با وجوب نهی از منکر یا وجوب تعلیم جاهل مخالفت نموده است و چنین امری بر امام محال است.]

بیان دوم: اگر آن تصرف خاص، موجب شود غرض شارع فوت شود، بر امام علیه السلام لازم است از آن نهی کند؛ زیرا نقض غرض بر عاقل جایز نیست.

تفاوت بین دو بیان مذکور این است که بیان اول، متوقف بر این است که شرایط وجوب نهی از منکر یا تعلیم جاهل، وجود داشته باشد؛ اما بیان دوم متوقف بر این است که سکوت، مستلزم تفویت و از بین رفتن غرض شرعی فعلی شود، حال یا به این جهت که آن تصرف، مستقیماً با امور و مجال شرعی مرتبط است؛ مانند سیره عقلاء در عمل به خبر ثقه در احکام شرعی؛ یا [مستقیماً با امور و مجالات شرعی مرتبط نیست، اما] خوف کشیده شدن دامنه آن به احکام شرعی وجود دارد؛ [لذا

سکوت در قبال آن مستلزم تفویت غرض شرعی می‌شود] مانند سیره عُقلاء در عمل به خبر ثقه در امور عرفی خود؛ البته اگر خوف این وجود داشته باشد که این سیره، بر احکام شرعی نیز تطبیق داده و به احکام شرعی نیز کشیده شود. [اما اگر چنین خوفی وجود نداشته باشد، سکوت معصوم علیه السلام در قبال آن کاشف از تأیید آن نمی‌باشد.]

ب: نکته استظهاری: به این معنا که ظاهر حال معصوم علیه السلام این است که ایشان حافظ و نگهبان و مبلغ شریعت است؛ بنابراین سکوت ایشان علیه السلام دلیل بر تأیید و امضا است. چنانکه واضح است، شروطی که در نکته عقلی لازم بود وجود داشته باشند، در این نکته لازم نمی‌باشند.

سیره عقلاء

هنگامی که معصوم علیه السلام با سلوک و روش و رفتار خاصی مواجه می‌شود و در مقابل آن سکوت اختیار می‌کند، سکوت ایشان دلیل بر امضاء و تأیید روش و سلوک مذکور است. سلوک و رفتار دو صورت دارد:

۱. سلوک و رفتار خاص: مانند اینکه شخصی در محضر امام علیه السلام وارونه وضو بگیرد و امام علیه السلام سکوت اختیار کند.

۲. سلوک و رفتار عام: که به آن سیره عقلاء گفته می‌شود؛ مانند اینکه فرض شود عقلاء از آن جهت که عقلاء هستند، بنا بر این گذاشته باشند که به وسیله حیازت، ملکیت محقق شود. در این صورت اگر معصوم علیه السلام سکوت کند، سکوت ایشان علیه السلام دلیل بر امضا این سیره و سلوک می‌باشد.

سؤال: اگر سیره مذکور از ناحیه عمل خارجی، مضیق و محدود باشد، اما نکته و پشتوانه و منشأ ذهنی آن که در ذهن عقلاء وجود دارد، گسترده باشد، آیا امضای امام علیه السلام به آن نکته و پشتوانه‌ی سیره با وسعتی که دارد، تعلق می‌گیرد یا فقط به مقدار عمل خارجی تعلق می‌گیرد؟

پاسخ: صحیح، وجه اول است؛ [یعنی به نکته‌ی موجود در ذهن عقلاء با وسعتش تعلق می‌گیرد] و امور زیر بر آن مترتب می‌شوند:

اولاً: عمل خارجی از آن جهت که صامت و ساکت است، گاهی اوقات سکوت معصوم علیه السلام فقط بر جواز آن دلالت می‌کند. اما اگر امضا به آن نکته و منشأ ذهنی سیره تعلق بگیرد، به وسیله این امضا، حکم تکلیفی یا وضعی ثابت می‌شود.

حکم تکلیفی: مانند سیره عقلاء در عمل به خبر ثقه؛ زیرا اگر امضا به نکته و آنچه که اجمالاً و ارتکازاً در ذهن عقلاء وجود دارد، [مثلاً اعتماد به وثاقت مٌخبر] تعلق

بگیرد، عمل به این سیره لازم و واجب می‌شود؛ به خلاف عمل خارجی که در صورت تعلق امضا به آن، صرفاً جواز آن ثابت می‌شود.

حکم وضعی: مانند سیره در باب حیازت؛ زیرا تعلق امضا به نکته و ارتکاز ذهنی عقلاء، مقتضی ملکیت است [که یک حکم وضعی است] اما اگر امضا به عمل خارجی تعلق بگیرد، صرفاً مقتضی جواز تصرف در مال مُحَاز - یعنی مالی که حیازت شده - است و بیش از این اقتضا ندارد.

ثانیاً: عمل خارجی در عصر معصوم علیه السلام گاهی یک عمل ضیق با دایره محدود است، مانند حیازت که در عصر معصوم علیه السلام محدود به حیازت ماهی و امثال آن بوده است، لکن دایره شمول ارتکاز و نکته ذهنی، وسیع‌تر از این امور بوده است و سکوت معصوم علیه السلام دلالت می‌کند که آن ارتکاز ذهنی با تمام وسعتش، مورد تأیید و امضا است؛ بنابراین نتیجه نیز وسیع‌تر می‌شود.

برای اینکه معلوم شود سیره، مورد تأیید و امضا بوده است، لازم است سیره مذکور، معاصر با عصر معصوم علیه السلام باشد. در غیر این صورت سکوت معصوم علیه السلام، ظهور در امضا و تأیید ندارد.

شاید بگویید: سیره‌ای که از عصر معصوم علیه السلام متأخر است نیز معاصر با معصوم علیه السلام است، هر چند که امام معصوم علیه السلام غایب است؛ زیرا امام معصوم علیه السلام موجود است، می‌شنود و می‌بیند.

پاسخ این است که: آن نکته عقلی و استظهاری که قبلاً گفته شد، در عصر غیبت، تام نیست.

اما نکته عقلی: به این دلیل که: امام علیه السلام در زمان غیبت، مکلف به نهی از منکر یا تعلیم جاهل نمی‌باشد؛ و غرض [یعنی غرض شارع در زمان غیبت] گاهاً به آن درجه از فعلیت نمی‌رسد که مقتضی این باشد که امام علیه السلام به غیر روش طبیعی - که خود مردم با ایجاد موانع ظهور امام علیه السلام و موجبات غیبت ایشان، آن روش طبیعی

را مسدود کرده‌اند - آن غرض را حفظ نماید؛ [به عبارت دیگر: آنچه که بر امام علیه السلام لازم است، این است که سلوک طبیعی داشته باشد و مفروض این است که خود مردم، به ایجاد اسباب غیبت، باعث محروم شدن از برکات امام علیه السلام و مسدود شدن سلوک طبیعی ایشان علیه السلام شده‌اند.]

اما نکته استظهاری: به این دلیل که استظهار، فرع بر ملاحظه حال معصوم علیه السلام است و معلوم است که حال غیبت، مساعد برای این نیست که از سکوت، امضا و تأیید استظهار شود.

کاشفیت سیره از امضا و تأیید، فقط به همان دلیلی است که ما به آن اشاره کردیم، یعنی دلالت سکوت بر امضا. نه به این دلیل که شارع یکی از عقلاء، بلکه رئیس العقلاء است و در نتیجه هر چه که در حق عقلاء ثابت شود، در حق شارع نیز ثابت است؛ زیرا نفس سید و رئیس بودن شارع این احتمال را به وجود می‌آورد که در برخی از موارد با عقلاء اختلاف نظر داشته باشد و همان‌گونه که واضح است این اختلاف نظر شارع با عقلاء در مُدْرکات غیر سلیم و غیر فطری ایشان، طبیعی است.

دلیل شرعی (۲)

اثبات صفرای دلیل شرعی

۱. وسائل اثبات وجدانی

۲. وسائل اثبات تبعدی

اثبات صغرای دلیل شرعی

مقدمه

پیش از این دانستیم: استفاده از دلیل شرعی متوقف بر سه امر است:

۱. صدور

۲. دلالت

۳. حُجَّتِ دلالت

در مورد دلالت بحث کردیم. اکنون می‌خواهیم در مورد صدور سخن بگوییم؛ یعنی چگونه می‌توانیم ثابت کنیم که دلیل، از ناحیه شارع صادر شده است و به عبارت بهتر: چگونه می‌توانیم صغرای دلیل شرعی را ثابت کنیم؟
اثبات صدور گاهی وجدانی - یعنی یقین درونی به صدور - است و گاهی تعبدی است؛ یعنی شارع ما را مُتَعَبَّد به پذیرش صدور می‌کند؛ مانند اینکه بگوید: به روایت راویان موثق عمل کنید.

بنابراین، در دو بخش باید بحث کنیم:

۱. وسایل اثبات وجدانی

۲. وسایل اثبات تعبدی

۱. وسایل اثبات وجدانی

در صورتی که شخص، معاصر با شارع نباشد، وسایل متعددی وجود دارد که می‌تواند به وسیله‌ی آنها یقین و جزم پیدا کند که دلیل از شارع صادر شده است. البته نمی‌توان وسایل وجدانی را محصور در عدد خاصی نمود، لکن عمده‌ی آنها سه وسیله است:

۱. خبر دادن‌های حسّی متعدد که موجب یقین به صدور دلیل شود و «خبر متواتر» نامیده می‌شود.

۲. خبر دادن‌های حدسی متعدد که موجب یقین به صدور دلیل از شارع می‌شود؛ مانند فتاوی‌ای فقهاء اگر به درجه اجماع برسد. [که اصطلاحاً اجماع نامیده می‌شود]

۳. آنچه به طریق اِنّی، کاشف از دلیل شرعی است؛ مانند سیره متشرعه. [دلیل اِنّی دلیلی است که در آن از معلول به علت پی برده می‌شود.]

خبر متواتر

در هر خبر حسی هم احتمال موافقت با واقع و هم احتمال مخالفت با واقع، وجود دارد. منشأ احتمال مخالفت با واقع نیز یا خطای مُخبر و راوی است، یا طبق مصلحت خاصی که در نظر او است، تعمد بر کذب دارد.

اما هنگامی که خبر دادن از یک واقعه معین، متعمد می‌شود، احتمال مخالفت با واقع، ضعیف می‌شود؛ زیرا اگر احتمال خطا یا تعمد بر کذب در خبر دادن از یک واقعه، به درجه و میزان خاصی باشد، [مثلاً ۲۰٪ (بیست درصد) احتمال خطا یا تعمد بر کذب وجود داشته باشد] هنگامی که خبر دهندگان و راویان آن واقعه‌ی واحد، متعدد می‌شوند، میزان احتمال خطا و تعمد بر کذب، پایین‌تر می‌آید [مثلاً ۲۰٪ احتمال خطا و تعمد بر کذب به ۲٪ (دو درصد) احتمال خطا و تعمد بر کذب کاهش پیدا می‌کند؛] زیرا مثلاً میزان ارزش احتمال کذب [در یک خبر که مخبران و راویان متعدد دارد] نتیجه‌ی ضرب میزان ارزش احتمال کذب یکی از مُخبران در میزان ارزش احتمال کذب در مخبر دیگر می‌باشد. هر گاه ما میزان ارزش یک احتمال را در میزان ارزش احتمال دیگر ضرب کنیم، نتیجه ضعیف‌تر و کمتر می‌شود. به این دلیل که میزان ارزش احتمال عبارت است از کسر معینی نسبت به رقم یقین. برای مثال اگر ما رقم (۱) را رمز برای یقین فرض کنیم، قیمت و ارزش احتمال، $\frac{۱}{۳}$ (یک دوم) یا $\frac{۱}{۳}$ (یک سوم) یا هر کسر دیگری مانند اینها خواهد بود. واضح است اگر یک کسر را در کسر دیگر ضرب کنیم، نتیجه، یک کسر ضعیف‌تر می‌شود [یعنی در مثال مذکور نتیجه $\frac{۱}{۶}$ (یک ششم) می‌شود] و هنگامی که مخبران متعدد و زیادی وجود داشته باشد، باید به تعداد اخبار آنها، کسرها در یکدیگر ضرب شوند تا به میزان ارزش احتمال کذب جمیع مخبران پی

بیریم. طبیعی است که در این صورت میزان ارزش احتمال، بسیار ضعیف می‌شود و هر اندازه که مخبران زیادتر شوند، ضعف احتمال نیز بیشتر می‌شود تا اینکه به جهت ضعف شدید احتمال، عملاً بلکه در واقع، احتمال خطا و کذب، مضمحل و زائل می‌شود. زیرا رعایت احتمالات بسیار ضعیف، برای ذهن بشر ممکن نیست. خبر در این صورت خبر متواتر نامیده می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد، دانسته می‌شود که یقین در خبر متواتر، از خلال «حساب احتمالات» حاصل می‌شود، نه اینکه حصول یقین به جهت این قضیه اولیه باشد که می‌گوید: ممتنع است تعداد زیادی از مخبران بر کذب تبانی کنند.

سؤال: آیا عددی که به وسیله آن یقین حاصل می‌شود، میزان معینی دارد؟

پاسخ: هرگز چنین عددی وجود ندارد؛ زیرا همان‌طور که حصول یقین از عامل کم [یعنی تعداد مخبرین] متأثر است، از عامل کیف، یعنی کیفیت مخبران، میزان وثاقت، هوش و زکاوت آنها و سایر عواملی که در شکل‌گیری احتمال دخیل هستند نیز متأثر است.

تواتر سه صورت دارد:

۱. تواتر لفظی

۲. تواتر معنوی

۳. تواتر اجمالی

دلیل این تقسیم‌بندی این است که متعلق خبرهای متعدد، اگر یک لفظ واحد باشد تواتر، «تواتر لفظی» است و اگر متعلق خبرها، معنای واحدی باشد، [یعنی خبرها از حیث لفظ با یکدیگر متفاوت باشند، اما همه از یک مضمون حکایت کنند] «تواتر معنوی» است و چنانچه متعلق، یک معنای لازمی باشد که از خبرهای متعدد [که از حیث لفظ و مضمون با یکدیگر اختلاف دارند] انتزاع شده باشد، یعنی صدق یکی از آن خبرها بدون تعیین، در این صورت تواتر، «تواتر اجمالی» می‌باشد.

طبیعی است که هر اندازه متعلق خبرها، معین تر و مشخص تر باشد، حصول یقین به وسیله حساب احتمالات، سریع تر می شود؛ زیرا با توجه به اینکه حالات مخبرین با هم مختلف است، احتمال اینکه مصالح همه آنها با هم یکی بوده باشد، بسیار بعیدتر می شود.

روشن است، همان طور که حساب احتمالات از خصوصیات راویان و مخبران، چه از حیث کم [تعداد] و چه از حیث کیف، [ویژگی های فردی آنها] تأثیر می پذیرد، از ویژگی های مخبر عنه، - یعنی مفاد خبر - نیز متأثر است.

ویژگی های مفاد خبر دو صورت دارد:

الف: خصوصیات و ویژگی های عام

ب: خصوصیات و ویژگی های نسبی

منظور از خصوصیات عام، هر خصوصیتی است که با قطع نظر از شخص مخبر، به صادق یا کاذب بودن خبر کمک می کند؛ مانند غرابت و نامأنوس بودن قضیه ای که نقل شده است؛ زیرا غرابت قضیه، عاملی است که به کذب بودن خبر، کمک می کند و در نتیجه، حصول یقین به وسیله تواتر، کمتر می شود؛ برعکس جایی که قضیه منقوله، غرابت نداشته باشد، بلکه با امور جاری طبیعی همسو باشد، زیرا چنین الفتی به صدق خبر و سرعت حصول یقین کمک می کند.

منظور از خصوصیات نسبی هر خصوصیتی است که با در نظر گرفتن شخص راوی، به صدق یا کذب قضیه منقوله کمک می کند؛ [یعنی ویژگی نوعی راوی با توجه به مضمونی که نقل می کند، یک خصوصیت نسبی تشکیل می دهد که به صدق یا کذب خبر کمک می کند] مانند زمانی که شخص غیر امامی، خبری را نقل کند که بر امامت اهل بیت علیهم السلام دلالت کند. در این صورت احتمال صدق مفاد خبر به سبب خصوصیتی که ذکر شد، [یعنی اینکه غیر امامی از اثبات امامت خبر دهد]

قوی تر می شود؛ زیرا احتمال اینکه مصلحت خاصی برای راوی وجود داشته که او را به اینچنین دروغ گویی وادار کرده باشد، بسیار ضعیف است.

گاهی هر دو نوع خصوصیت باهم در یک مورد جمع می شوند؛ مانند مثالی که ذکر شد. زیرا خصوصیت و ویژگی مضمون، با قطع نظر از مذهب مُخبر و راوی، شهادی قوی بر صدق خبر است. همان طور که خصوصیت مضمون با در نظر گرفتن مذهب راوی، شاهد قوی تری بر صدق خبر می باشد.

اجماع

اجماع عبارت است از: اتفاق جمیع فقهاء یا اغلب آنها به حدی که موجب احراز حکم شرعی شود.

توضیح: فتوای فقیه در یک مسئله معین، یک خبر حدسی از دلیل شرعی - یعنی سنت - می‌باشد. همان‌گونه که خبر حسّی، دارای ارزش احتمالی در اثبات مدلولش بود، فتوای فقیه نیز دارای ارزش احتمالی برای اثبات دلیل شرعی است و همان‌طور که تعدّد خبرهای حسّی با توجه به حساب احتمالات، منتهی به قوّت گرفتن احتمال مطابقت با واقع می‌شد، تاحدّی که احتمال خطای جمیع مخبرین از بین می‌رفت و نادیده گرفته می‌شد، فتوای فقیه نیز این‌گونه است؛ زیرا با تعدّد فتواها، گاهی احتمال خطای جمیع فقها - عملاً یا واقعاً - از بین می‌رود. این همان چیزی است که به آن «اجماع» گفته می‌شود.

بنابراین اجماع و خبر متواتر، در نیاز به حساب احتمالات با یکدیگر مشترک هستند، با این تفاوت که سیر احتمال در خبر متواتر سریع‌تر از سیر احتمال در اجماع است. این امر دلایلی دارد که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

۱. درجه و میزان احتمال موافقت هر خبر در اجماع، ضعیف‌تر از درجه و میزان احتمال موافقت هر خبر در تواتر است؛ زیرا احتمال خطا در حدسیات، بیشتر از احتمال خطا در حدسیات است.

۲. خطای مُحمّمل، در هر یک از فتوایی که اجماع را تشکیل می‌دهند، گاهی اوقات متحد‌المركز نمی‌باشد [یعنی این‌گونه نیست که مورد خطا در تمام فتوای یک چیز باشد؛] اما در اخبار حسّیه، مرکز خطای محتمل، یک چیز است. برای مثال اگر فرض کنیم فتوای فقها به وجوب شستن مو در غسل جنابت، خطا باشد،

این خطا گاهی به دلیل اعتماد برخی از فقها به روایتی است که سند معتبر ندارد و در فقیه دیگر به خاطر اعتماد به روایتی است که دلالتش تام نیست و در فقیه دیگر منشأ خطا، اعتماد به اصالت احتیاط است و...

بدیهی است که اگر مرکز خطا، واحد یا نزدیک به هم باشد، احتمال خطا نیز ضعیف تر می شود و به عکس، اگر مرکز خطای مُحتمَل، واحد نباشد و از هم دور باشند، احتمال خطا قوّت می گیرد.

۳. در اخبار حدسی، احتمال تأثیر خطای خبر اول در خطای خبر دوم، وجود دارد؛ اما عادتاً در اخبار حسی احتمال چنین تأثیری وجود ندارد.

۴. خطا در قضیه حسی - پس از فرض وجود مقتضی برای مطابقت با واقع، یعنی سلامت حواس و فطرت - به جهت وجود مانع، - یعنی غفلت یا پریشان خاطر - می باشد؛ به خلاف قضایای حدسی. زیرا در قضیه حدسی این احتمال وجود دارد که خطا به جهت قصور و کوتاهی ذهن از ادراک قضیه حدسی باشد؛ یعنی خطا به علت عدم وجود مقتضی است نه وجود مانع.

۵. گاهی اوقات خطا در مجموعه ای از اخبار حدسی از یک نکته مشترک نشأت می گیرد؛ به خلاف اخبار حسی. زیرا معمولاً احتمال اینکه خطا در مجموعه اخبار حسی، ناشی از یک نکته باشد، وجود ندارد؛ بلکه خطا در هر مُخبری به ظروف و شرایط خاص او مرتبط می شود و هر زمان که احتمال پیدایش خطا از یک نکته مشترک وجود داشته باشد، احتمال خطای مجموع، به واقعیت نزدیک تر است از حالت عدم وجود احتمال خطا از نکته مشترک.

توجه: حساب احتمالات در اجماع، متأثر از عواملی است که برخی از آنها عبارتند از:

۱. کیفیت و ویژگی فقهایی که بر یک حکم اتفاق کرده اند، از جهت علمیت و نزدیکی آنها به عصر معصومین علیهم السلام.

۲. نوع مسئله، یعنی مسئله مورد نظر از جمله مسائلی است که انتظار می‌رود برای آن نص خاصی صادر شود یا از تفصیلات و تفریعات است [که انتظاری نیست نص خاصی در مورد آنها صادر شود].

۳. مبتلابه بودن مسئله؛ زیرا مبتلابه بودن مسئله موجب می‌شود حکم شرعی آن شایع باشد. در نتیجه اطمینان حاصل می‌شود که حکم آن، مورد اتفاق جمیع بوده است.

۴. ارتباط داشتن فتوای اجماع کنندگان به مدارک سست و بی‌اساس؛ زیرا قوت و ضعف احتمال استناد فتواها به مدارک ضعیف، با توجه به آنچه از سخنان ایشان فهمیده می‌شود، دارای تأثیر بسزایی در این مجال است.

تذکر: استکشاف دلیل شرعی در اجماع، دائرمدار عنوان اجماع نیست؛ بلکه بر پایه حساب احتمالات است؛ لذا امکان اینکه به وسیله اجماع - با وجود مخالفت [برخی از فقها با آن] - کشف از دلیل شرعی شود، نیز وجود دارد؛ البته مشروط به اینکه مخالفت به گونه‌ای باشد که در حساب احتمالات تأثیر خاصی نداشته باشد و میزان تأثیرگذاری یا عدم تأثیرگذاری مخالفت، با نوع مخالف [که چه کسی است] و عصری که زندگی می‌کرده [یعنی به زمان تشریح و نص نزدیک بوده یا خیر] مرتبط می‌باشد.

همچنین باید توجه نمود که اگر مدارک و ملاک در استکشاف دلیل شرعی توسط اجماع، حساب احتمالات باشد، گاهی اوقات اجماع برای کشف مذکور کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید قرائن احتمالی دیگری نیز به اجماع اضافه شوند تا از مجموع اجماع و قرائن احتمالی، دلیل شرعی کشف شود.

سیره متشرعه

هنگامی که عقلاء دارای یک سلوک و روش خاصی باشند، گاهی از آن جهت که عاقل هستند، دارای آن سیره و روش هستند، چنان که در باب حیازت همین طور بود؛ و گاهی از آن جهت که اشخاصی مقید به شرع هستند، دارای آن روش هستند؛ مانند اینکه هنگام وضو، پای خود را توسط بخشی از کف دست مسح کنند. از حالت اول به «سیره عقلاء» و از حالت دوم به «سیره متشرعه» تعبیر می‌شود. روشن است که در حُجیت سیره عقلاء و سیره متشرعه، معاصر بودن با عصر معصوم علیه السلام شرط است، با این تفاوت که سیره عقلاء به خودی خود و به تنهایی، کاشف از امضا شارع نمی‌باشد؛ بلکه با اضافه کردن سکوت و عدم ردع و نهی شارع از آن، کاشف از امضا شارع است؛ به خلاف سیره متشرعه که به خودی خود کاشف از این است که سیره مذکور از امام علیه السلام گرفته شده است؛ زیرا اگر از امام علیه السلام اخذ نشده باشد، سیره متشرعه - از آن جهت که مقید به شرع هستند - نخواهد بود.

مادامی که سیره، شامل تعداد زیادی از متشرعه باشد، احتمال اینکه متشرعه نسبت به سؤال از امام علیه السلام در مورد سیره مذکور، غفلت کرده باشند، یا احتمال اینکه در فرض سؤال، از فهم جواب غفلت کرده باشند، با حساب احتمالات، بسیار ضعیف است.

این سخن معنایش این است که سیره متشرعه در کشف بر اساس حساب احتمالات، مانند اجماع است؛ لکن اجماع عبارت است از مجموع فتاویٰ فقهاء، ولی سیره متشرعه عبارت است از سلوک عملی و دینی متشرعه.

سیره متشرعه بسیاری از اوقات، واسطه بین اجماع و دلیل شرعی واقع می‌شود؛

زیرا اجماع بر حکمی با اینکه نص خاصی بر آن وجود ندارد، موجب اطمینان به وجود سیره و اینکه متشرعین معاصر با عصر معصوم علیه السلام بر آن حکم، ارتکاز ذهنی داشته‌اند، می‌شود. وجود چنین سیره و ارتکازی به خودی خود، از وجود دلیل شرعی پرده برمی‌دارد. به عبارت دیگر: اجماع از یک روایت غیر مکتوب، یعنی روایتی که بین عموم متشرعین از حیث سلوک و ارتکاز ذهنی ثابت بوده، پرده برمی‌دارد.

چگونه می‌توان معاصر بودن سیره و سکوت را احراز کرد؟
دانستیم که حُجَّتِ سیره عقلائییه بر یک قضیه خاص و معین، به دو رکن نیاز دارد:

الف: معاصر بودن سیره با عصر معصوم علیه السلام.

ب: سکوتی که کاشف از امضا و تأیید معصوم علیه السلام باشد.

اکنون سؤال این است، با توجه به اینکه ما معاصر با عصر معصوم علیه السلام نبوده‌ایم، چگونه می‌توانیم دو رکن مذکور را احراز و اثبات کنیم؟

پاسخ: در این مجال، چند راه وجود دارد که می‌توان از آنها برای اثبات معاصر بودن سیره عقلائییه با عصر معصوم علیه السلام کمک گرفت. گاهی برای اثبات معاصر بودن سیره متشرعه با عصر معصوم علیه السلام نیز از آنها استفاده می‌شود. این راه‌ها عبارتند از:

۱. **تحول و انقلاب سیره عقلاء** از یک سلوک به سلوک دیگر، به خودی خود بعید است - مخصوصاً زمانی که بدانیم، منشأ آن سیره، نکات فطری و سلیقه‌های نوعی بوده که بین عقلاء در هر زمانی مشترک است - لذا ثبوت فعلی و کنونی آن می‌تواند دلیل بر این باشد که در عصر معصوم علیه السلام نیز وجود داشته است.

اشکال: چیزی که در انقلاب سیره بعید است، انقلاب و تحول دفعی است، نه تدریجی. علاوه بر اینکه سلوک عقلائی، دائماً از نکات فطری نشأت نمی‌گیرد، بلکه از ظروف [یعنی شرایط مکانی و زمانی] و مرتکزات فرهنگی و... نیز متأثر است.

۲. نقل تاریخی عامّ یا نقل تاریخی به لحاظ روایات؛ زیرا گاهی از این گونه منقولات، گوشه‌هایی از زندگی راویان و مردم معاصر با امام علیه السلام دانسته می‌شود؛ البته مشروط به اینکه توسط آن نقل، علم و اطمینان حاصل شود یا حداقل شرایط **حُجِّیَّتِ تَعَبُدِی** [مثل ثقه بودن راوی و...] در آن نقل وجود داشته باشد. چنانکه فتاویٰ فقهای عامه در باب معاملات، از آن جهت که حاکی از یک ارتکاز عقلانی در عصر معصوم علیه السلام است، این امکان وجود دارد که در این مجال [یعنی اثبات معاصرت] همانند نقل تاریخی از آن استفاده شود.

۳. عدم وجود سیره مورد نظر در عصر معصوم علیه السلام، مستلزم امری باشد که انتفاء آن به صورت وجدانی معلوم باشد. [بنابراین چون لازم عدم سیره معاصر متفی است، وجود سیره در عصر معصوم علیه السلام ثابت می‌شود] مانند زمانی که بخواهیم ثابت کنیم در وضو، مسح کردن پا توسط بخشی از کف دست کفایت می‌کند و مسح با تمام کف دست، لزومی ندارد. در این حالت می‌توانیم بگوییم: اگر سیره در عصر معصوم علیه السلام این بوده باشد که به مسح کردن پا توسط بخشی از کف دست اکتفا می‌شده، نیازی نبوده زراره یا هر یک از اصحاب امام علیه السلام از حکم این مسئله سؤال کند. زیرا خود این سیره دلیل بر این است که مسح توسط تمام کف دست، واجب نیست؛ به خلاف زمانی که سیره این بوده باشد که مسح پا با تمام کف دست انجام می‌شده است؛ زیرا در این صورت، نیاز به سؤال از این وجوب [یعنی سؤال از اینکه آیا مسح با تمام کف دست واجب است یا خیر] پا بر جا می‌باشد؛ زیرا اینکه متشرعه با تمام کف دست مسح می‌کرده‌اند، صلاحیت این را ندارد که وجوب مسح به تمام کف دست را ثابت کند و از آن جهت که این مسئله مبتلابه عموم مردم بوده و وجوب مسح به وسیله تمام کف دست دارای عنایت و ویژگی خاصی است که مقتضی کثرت سؤال و جواب است، حال که چیزی از این سؤال و جواب‌ها به دست ما نرسیده است، با توجه به اینکه وجود انگیزه برای نقل آنها

زیاد بوده و توجیهی برای پنهان کردن آنها وجود نداشته، این عدم وصول، کاشف از عدم وجود آن سیره - یعنی مسح با تمام کف دست - می‌باشد و به تبع، کاشف از این است که در این مسئله نیازی به سؤال نبوده است. در نتیجه چیزی که معین می‌شود، فرضیه وجود سیره‌ی اکتفاء به مسح پا با بخشی از کف دست است. این طریق همانگونه که ملاحظه کردیم، متوقف بر مجموعه‌ای از امور است:

الف: اینکه مسئله عام البلوی و کثیر الابتلاء باشد.

ب: اینکه حکم دیگر، - یعنی مسح با تمام کف دست در مثال مذکور - امری بر خلاف طبع باشد.

ج: انگیزه برای نقل روایاتی که در مورد آن مسئله وارد شده است وجود داشته باشد، و توجیهی برای پنهان کردن آن روایات وجود نداشته باشد.

د: عدم وصول روایات یا فتوایی از فتاوی‌ای متقدمین که قابل اعتنا باشد و حکم مقابل را - یعنی مسح به تمام کف دست - ثابت کند.

۴. نبود سیره مورد نظر در عصر معصوم علیه السلام مستلزم وجود بدیل و جایگزین غریب و نامأنوس باشد و اگر واقعاً چنین بدیل و جایگزینی ثابت می‌بود، حتماً نقل می‌شد. لذا عدم نقل آن، دلیل بر عدم ثبوت آن است. در نتیجه معاصر بودن سیره مورد نظر ثابت می‌شود؛ چنان‌که مسئله ظهور این چنین است؛ زیرا در عصر و زمان معصومین علیهم السلام اگر در مقام تفهیم، سیره این نبوده باشد که به ظهور تمسک شود، لازم می‌آید بدیل و جایگزین آن - یعنی خصوص اعتماد بر نص صریح - سیره بوده باشد. از آن جهت که فقط اعتماد به نص صریح، یک پدیده غریب و نامأنوس است، لازم است به واسطه نقل منتقل شود و عدم وجود نقل [در مورد اعتماد به نص صریح] دلیل بر اعتماد به ظهور است؛ [یعنی عدم نقل مذکور دلیل بر این است که سیره در عصر معصوم علیه السلام اخذ به ظهور کلام بوده است].

۵. وجدان [و مرتکبات عقلانی ذهن انسان] که موجب وثوق و اطمینان

می‌شود. به این معنا که اگر انسان قضیه معینی را به وجدان خود عرضه کند و ببیند که وجدانش موضع معینی در قبال آن قضیه اتخاذ می‌کند، و همچنین ملاحظه کند که این موضع‌گیری در وجدان او به اندازه‌ای واضح است که می‌تواند تأکید و پافشاری کند که آن موضع‌گیری هیچ ارتباطی با خصوصیات خاصی [که در حالات و اشخاص متغیر هستند] ندارد، در این صورت برای او اطمینان حاصل می‌شود که آن موضع‌گیری، یک حالت عام نزد همه عقلاء می‌باشد؛ خصوصاً اگر ملاحظه کند جوامع عقلانی مختلفی بر طبق آن موضع، سیر کرده و می‌کنند. این طریق به لحاظ موضوعی که استقراء جوامع عقلانی تام و کامل باشد، موضوعی و به لحاظ غیر آن وجدانی است.

اثبات سکوت

قبلاً تحت عنوان دلالت سکوت بیان شد که سکوت معصوم علیه السلام بر امضا و تأیید، دلالت می‌کند. لکن سؤال اینجا است که چگونه می‌توان سکوت را اثبات کرد؟ زیرا شاید ردع و نهی وارد شده باشد، ولی به ما نرسیده باشد. پاسخ: سیره اگر مستحکم و دارای قوت باشد، باید متناسب با میزان قوت آن، نهی‌های متعدد صادر شود و هنگامی که نهی‌ها متعدد شوند، این تعدد، نظر راویان را به خود جلب می‌کند. لذا به طرح سؤالات متعدد روی می‌آورند که در نتیجه پاسخ‌ها نیز متعدد و زیاد می‌شود. با توجه به اینکه انگیزه‌های بسیار و بالایی برای حفظ و ضبط این نواهی وجود دارد، عدم وصول آنها به ما به آن اندازه‌ای که با قوت و استحکام سیره متناسب باشد، کاشف از عدم صدور نهی از معصوم علیه السلام است.

حُجَّت و سائل احراز وجدانی

احراز وجدانی که قوامش بر اساس حساب احتمالات است، گاهی منتهی به

حلقه ثانیه در نگار

قطع به دلیل ش

به اطمینان به د

تردیدی در

که قبلاً بیان ش

دوم نیز شکی

ظنی در این

تعمیدی قرار

اما درباره

حُجَّت ذاتی

صورت عقلا

حالت اطمینان

شامل حالت

شامل نمی

این ادع

نداریم، با

قطع چنین

اگر ا

آن اقامه

سکوت

باید

این دو

که انچه

حُجَّت

قطع به دلیل شرعی می‌شود، و گاهی منتهی به ظن به حکم شرعی، و گاهی منتهی به اطمینان به دلیل شرعی می‌شود.

تردیدی در حُجَّتِ احراز وجدانی در حالت اول نیست؛ زیرا قطع - همان‌طور که قبلاً بیان شد - حُجَّت است؛ چنان‌که در عدم حُجَّتِ احراز وجدانی در حالت دوم نیز شک و وجود ندارد، مگر اینکه دلیل شرعی خاصی که بر حُجَّتِ احراز ظنی در این مورد دلالت می‌کند، اقامه شود که در این صورت تحت عنوان احراز تبعدی فرار می‌گیرد.

اما درباره حالت سوم، برخی قائل‌اند که اطمینان - همانند قطع - عقلاً دارای حُجَّتِ ذاتی است؛ هم از حیث تنجیز هم از حیث تعذیر. یعنی حق طاعتی که به صورت عقلی ثابت می‌شود، همان‌گونه که حالت قطع به تکلیف را شامل می‌شود، حالت اطمینان به حکم شرعی را نیز شامل می‌شود، و همان‌طور که حق طاعت، شامل حالت قطع به عدم تکلیف نمی‌شود، حالت اطمینان به عدم تکلیف را نیز شامل نمی‌شود.

این ادعا اگر صحیح باشد، دیگر به تبعد شرعی برای عمل به اطمینان نیازی نداریم، با این تفاوت که امکان ردع و منع از عمل به اطمینان وجود دارد، ولی در قطع چنین امکانی وجود ندارد.

اگر این ادعا صحیح نباشد، چاره‌ای جز این نیست که دلیل خاصی بر حُجَّتِ آن اقامه شود و آن دلیل، انعقاد سیره عقلائی بر عمل به اطمینان، با توجه به سکوت شارع در قبال آن می‌باشد.

باید دقت کرد: در ادعای انعقاد سیره و سکوت شارع باید فرض شود که به این دو رکن، قطع حاصل شده است و اطمینان کافی نمی‌باشد؛ زیرا اگر فرض شود که انعقاد سیره و سکوت با اطمینان ثابت شده باشد، لازم می‌آید که برای اثبات حُجَّتِ اطمینان، به خود اطمینان استدلال شود.

۲. وسائل اثبات تعبّدی

از بین وسائل احراز تعبّدی دلیل شرعی، مهم ترین وسیله که عالم اصولی از آن بحث می کند، خبر واحد است.

خبر واحد، خبری است که به حد تواتر نرسید باشد. سخن در مورد این خبر در سه مرحله واقع می شود:

مرحله اول: ادله حُجّیت خبر واحد.

مرحله دوم: ادله ای که با ادله حُجّیت خبر واحد تعارض دارند.

مرحله سوم: تعیین دایره و گستره حُجّیت خبر واحد.

ادله حُجّیت خبر واحد

برای اثبات حُجّیت خبر واحد به قرآن کریم و روایات شریفه استدلال شده است:

استدلال به قرآن کریم

برای اثبات حُجّیت خبر واحد به آیاتی از قرآن کریم استدلال شده است: از جمله:

آیه اول: آیه نبأ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^۱

ترجمه: ای اهل ایمان! اگر فاسقی خبری برایتان آورد، خبرش را بررسی و تحقیق کنید تا مبادا از روی نا آگاهی گروهی را آسیب و گزند رسانید و برکرده خود پشیمان شوید.

۱. حجرات: ۶.

بیان استدلال: این آیه مشتمل بر یک قضیه شرطیه است که حکم در آن، «وجوب تبیین و تفحص» است و موضوع حکم مذکور، «نَبَأٌ» - یعنی خبر - است و شرط آن این است که «فاسق آن خبر را بیاورد». مفهوم آیه، عدم وجود تبیین هنگام انتفاء شرط می‌باشد؛ [یعنی اگر فاسق خبر را نیاورد، تبیین واجب نیست] لذا تقدیر آیه این گونه است: تبیین و تفحص از خبر، هنگامی که عادل آن را بیاورد، واجب نمی‌باشد. عدم وجوب تفحص از خبر عادل، دلیلی جز حُجَّتِ خبر او ندارد. [بنابراین حُجَّتِ خبر عادل ثابت می‌شود].

در این استدلال از دو جهت مناقشه و اشکال شده است:

۱. شرط در این جمله شرطیه - یعنی «آوردن خبر توسط فاسق» - مُثَبَّتِ موضوع است. [یعنی موضوع به وسیله شرط محقق می‌شود؛] زیرا مجبئ به خبر است که نبأ را ثابت و محقق می‌کند. [یعنی اگر مجبئ نباشد، خبری هم نیست] و همان‌طور که در بحث مفهوم شرط گذشت، اگر شرط در جمله شرطیه برای تحقق موضوع آورده شود، جمله شرطیه، مفهوم نخواهد داشت.

جناب صاحب کفایه رحمته الله در پاسخ به این اعتراض فرموده است:

این اشکال زمانی تام و کامل است که فرض شود موضوع، «نبأ» و شرط، «مجبئ فاسق» است؛ اما اگر گفته شود: موضوع، «الْجَائِي بِالنَّبَأِ» - یعنی آورنده خبر - است [نه نَبَأٌ]، و شرط آن «فاسق» است. در این صورت آیه در حکم این است که بگوییم: «إِذَا كَانَ الْجَائِي بِالنَّبَأِ فَاسِقًا فَتَبَيَّنُوا؛ اگر آورنده خبر فاسق باشد، تبیین واجب است». در این صورت شرط، محقق و مُثَبَّتِ موضوع نیست؛ لذا مفهوم ثابت می‌شود [یعنی اگر آورنده خبر فاسق نبود، تبیین لازم نیست. به عبارت دیگر: اگر عادل بود تبیین لازم نیست؛] لذا حُجَّتِ خبر عادل ثابت می‌شود. [اشکال: صرف امکان این فرضیه، تا زمانی که ثابت نشود عرفاً نیز، همین فرضیه از آیه شریفه استظهار و برداشت می‌شود، برای تصحیح استدلال کفایت نمی‌کند.

۲. حکم وجوب تبیین، معلّل به پرهیز از برخورد جاهلانه شده است، [یعنی در آیه شریفه علت وجوب تبیین، جلوگیری از برخورد جاهلانه بیان شده است. به عبارت دیگر: تبیین به این دلیل واجب شده است که عمل به خبر فاسق، عمل جاهلانه و بدون علم است] و این علت در بین تمام خبرهای واحد، از جمله خبر عادل، مشترک است؛ زیرا **عدم العلم** در تمام آنها ثابت است. لذا علت مذکور، به منزله قرینه متصله‌ای بر الغاء مفهوم است.

به این اشکال به سه صورت پاسخ داده شده است:

صورت اول: جهالت، مجرد عدم علم نیست، بلکه به معنای **سفاهت** است [یعنی عملی که مستند به ضوابط عقلانی نیست، عرب به آن عمل، عمل جاهلانه می‌گوید؛] آنگاه با توجه به اینکه سیره عقلاء بر عمل به خبر واحد قرار گرفته است، لذا چنین عملی - یعنی عمل به خبر واحد عادل - یک عمل جاهلانه [سفیهانه] محسوب نمی‌شود.

صورت دوم: مفهوم، اخصّ از عموم تعلیل است؛ زیرا مفهوم مقتضی حُجیت خبر عادل است، با اینکه تعلیل دلالت دارد که تمام خبرهای غیر علمی حجت نیستند و این تعلیل با اطلاقش، خبر عادل را نیز [که یک خبر غیر علمی است] شامل می‌شود. در نتیجه مفهوم، قید برای عموم تعلیل محسوب می‌شود [و قاعده در اطلاق و تقیید این بود که مقید بر مطلق، مقدم می‌شد و به عبارت دیگر: مطلق حمل بر مقید می‌شد.]

صورت سوم: مفاد مفهوم آیه این است که در خبر عادل نیاز به تبیین نیست؛ زیرا خبر عادل واضح و آشکار است و این بدان معنا است که به حکم شارع، خبر عادل به منزله‌ی علم فرض و اعتبار شده است. لذا از موضوع عموم تعلیل یعنی - عدم العلم - خارج می‌شود و در نتیجه تعلیل شامل آن نمی‌شود.

آیه دوم: آیه نَفَر: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^۱

ترجمه: و مؤمنان را نسزد که همگی [به سوی جهاد] بیرون روند. چرا از هر جمعیتی گروهی [به سوی پیامبر] کوچ نمی کنند تا در دین آگاهی یابند و قوم خود را هنگامی که به سوی آنان باز گشتند، بیم دهند، باشد که [از مخالفت با خدا و عذاب او] بپرهیزند.

بیان استدلال: این آیه بر «وجوب حذر هنگام انذار» دلالت دارد. [یعنی دلالت دارد هنگامی که مؤمنین به سوی قوم خود برگشته و آنها را انذار کرده و از عقوبت الهی بیم دادند، بر قوم واجب است که حذر کنند و از عقوبت الهی بترسند].

اطلاق وجوب حذر، مقتضی این است که حتی اگر انذار، مفید علم برای سامع هم نباشد، حذر واجب باشد، و لازمه‌ی چنین چیزی این است که قول مُنذِر حجت باشد؛ در غیر این صورت، عمل به سخنان مُنذِر واجب نمی‌بود، مگر در حالتی که از سخن او علم حاصل شود. [بنابراین حُجیت خبر واحد ثابت می‌شود].

سؤال: چگونه این آیه بر وجوب حذر دلالت می‌کند؟

پاسخ: دلالت آیه بر وجوب حذر یا به این جهت است که حذر مدخول ادات ترجیحی [یعنی لَعَلَّ] واقع شده است و ادات ترجیحی نیز بر طلب دلالت دارند و مطلوب بودن حذر، مستلزم وجوب آن است؛ زیرا حذر اگر دارای مقتضی باشد، واجب می‌شود. در غیر این صورت اساساً مطلوب نمی‌باشد. و یا به این جهت است که حذر، غایت برای انذار واقع شده و انذار نیز واجب است و غایت واجب، واجب است. [لذا حذر که غایت انذار واقع شده است نیز واجب است].

پاسخ به استدلال:

اولاً: وجوب حذر مترتب بر عنوان «انذار» است، نه «اخبار» و در درون انذار

این فرض وجود دارد که اخبار قبلاً ثابت شده باشد. یعنی فرض اینکه حکم قبلاً توسط مُنْجِزِی - مانند علم اجمالی یا شک قبل از تفحص - مُنْجَز شده باشد. بنابراین انذار نمی تواند بر خبر دادن از حکمی که عقابش به واسطه‌ی خود این خبر دادن ثابت می شود، صادق باشد. [زیرا فرض این است که باید قبل از انذار، موضوع آن توسط چیزی که مُنْجِزِیْت داشته باشد، ثابت شده باشد تا بتوان مخاطب را نسبت به آن بیم داد. اما اکنون که صرفاً خبری داده می شود و هنوز چیزی ثابت نشده، چگونه می توان انذار بر آن نهاد؟]

ثانیاً: بنا بر مسلک مُنْجِزِیْت احتمال تکلیف، این احتمال وجود دارد، مُنْجِزِیْتی که هنگام خبر دادن از تکلیف ثابت می شود، از جهت مُنْجِزِیْت احتمال تکلیف باشد، نه از این جهت که خبر در همه حال، - حتی در حالتی که تکلیف را نفی می کند - شرعاً حجت قرار داده شده است.

۱۹۱۱۶. آیه بر حُجِّیْت شرعی قول مُنْذِر دلالت داشته باشد، نهایتاً فقط بر حُجِّیْت فتوای مجتهد دلالت دارد، نه حجیب خبر نفع. یرا معنای انذار، خبر دادن همراه با دقت نظر [و تلفیق اخبار با یکدیگر، برای رسیدن به یک نتیجه مؤثر و بیان آن در قالب خاص و...] می باشد، نه مطلق خبر دادن؛ [بنابراین آیه صرفاً حُجِّیْت انذار را که یک خبر حدسی است ثابت می کند و از ما نحن فیه که بحث از حُجِّیْت خدا حسبی است، اجنبی است.]

آیه سوم: آیه کتمان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾
ترجمه: یقیناً کسانی که آنچه را ما از دلایل آشکار و [وسیله] هدایت نازل کردیم، پس از آنکه همه‌ی آنرا در کتاب برای مردم روشن ساختیم، پنهان می کنند خدا لعنتشان می کند، و لعنت کنندگان هم لعنتشان می کنند.

بیان استدلال: این آیه دلالت دارد که کتمان حقایق حرام است و با اطلاقش حالتی که آشکار نمودن حقایق برای شنونده علم آور نباشد را نیز شامل می‌شود. [یعنی چه آشکار کردن مفید علم باشد و چه مفید علم نباشد، واجب است و کتمان حرام می‌باشد.] لازمه‌ی حرمت کتمان در حالت عدم علم، وجوب قبول می‌باشد؛ زیرا حرام کردن کتمان، بدون واجب کردن قبول، لغو و عبث است. و وجوب قبول، در فرض عدم ترتب علم، عبارت آخرای این است که شارع حکم به حجّیت خبر مظهر و آشکار کننده کرده است.

پاسخ به استدلال:

۱. کتمان به معنای پنهان کردن چیز واضح و معلوم است؛ لذا شامل احکام شرعی که واضح و معلوم نیستند، نمی‌شود.

۲. تعمیم دادن حرمت کتمان حتی به حالتی که بر آشکار کردن، علم مترتب نمی‌شود، مستلزم حجّیت شرعی و تعبّدی آن نمی‌شود؛ زیرا احتمال دارد تعمیم حرمت کتمان، به این دلیل باشد که تمییز و تشخیص موضوعی که بر آشکار کردن علم مترتب می‌شود و موضوعی که بر آن علم مترتب نمی‌شود، ممکن نمی‌باشد.

آیه چهارم: آیه سؤال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱

ترجمه: و پیش از تو جز مردانی که به آنان وحی می‌کردیم، نفرستادیم. پس اگر نمی‌دانید از اهل دانش و اطلاع بپرسید.

بیان استدلال: امر به سؤال دلالت بر وجوب قبول دارد؛ زیرا اگر سؤال واجب باشد، ولی قبول جواب آن واجب نباشد، وجوب سؤال لغو خواهد بود. با اطلاق وجوب سؤال [که هم شامل سؤال در فرض ترتب و حصول علم و هم شامل فرض عدم ترتب علم می‌شود و اینکه در هر دو صورت، سؤال واجب است] اطلاق

و جوب قبول در حالت عدم علم نیز ثابت می شود. این وجوب قبول در حالت عدم علم، عبارت اخراجی حُجَّت است.

اشکالاتی که بر این استدلال وارد شده عبارت است از:

۱. قبلاً گفته شد که بین «وجوب سؤال» و «وجوب قبول پاسخ آن» ملازمه شرعی و تعبدی وجود ندارد؛ [زیرا شاید علت تعمیم وجوب سؤال به خاطر عدم امکان تمیز موارد ترتب علم و عدم آن باشد، اما وجوب قبول فقط به حالت حصول علم مربوط باشد].

۲. روی سخن این آیه با کسانی است که در امر نبوت شک داشته اند. این، با جعل و تشریح حُجَّت تعبدی مناسبت ندارد؛ بلکه با ارشاد به راه های قطعی که موجب زوال شک می شود، مناسبت دارد.

۳. متعلق سؤال، مطلق نیست [یعنی این گونه نیست که منظور سؤال در هر موردی باشد؛ بلکه با توجه به اینکه امر به سؤال متفرع بر ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ﴾ شده است [و در این بخش از آیه در مورد بشری بودن تمام رسالت های پیشین سخن می گوید] متعلق سؤال نیز مختص به همین قضیه بشری بودن انبیاء در تمام رسالت ها می باشد و این امر، مرتبط با اصول دین است که حُجَّت خبر واحد در آن بی معنا است. بنابراین این آیه مختص به مورد معین است. علاوه بر اینکه در مورد مذکور، تعبد بی معنا می باشد.

۴. این استدلال، با قطع نظر از تمام اشکالاتی که بیان شد، متوقف بر این است که ﴿أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ بر علماء و راویان حمل شود، نه بر اهل ادیان سابق [یعنی یهودیان و مسیحیان] و این، اول کلام است. [یعنی اول باید ثابت کرد که منظور از ﴿أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ راویان و علماء هستند، سپس استدلال کرد.]

استدلال به سنت شریفه

استدلال به سنت فقط زمانی صحیح است که سنت، قطعی باشد تا دور لازم

حلقه ثانیه در نگاه

نیاید [یعنی اثبات،

مستلزم دور است

واسطه آن، حُجَّت

دو وسیله

۱. تواتر ۲.

تواتر

بیان استدلال

هستند؛ یعنی

برخی بر حُجَّت

لکن تمامی این

به وسیله

جزم و قطع

اجمالی کرد

حُجَّت خبر

تفحص و بر

ثقه باشد] و

مثلاً بر حُجَّت

حُجَّت خبر

سیره

بیان است

لاحق می

می رسیده

نیاید [یعنی اثبات حُجّیّت خبر واحد که یک دلیل ظنی است، به وسیله دلیل ظنی مستلزم دور است؛ بر این اساس باید سستی که می‌خواهیم به آن استدلال کنیم و به واسطه آن، حُجّیّت خبر واحد را ثابت نماییم، قطعی باشد].

دو وسیله قطعی برای اثبات حُجّیّت خبر واحد وجود دارد:

۱. تواتر ۲. سیره

تواتر

بیان استدلال: روایات بسیاری وجود دارد که از حیث مضمون با هم متفاوت هستند؛ یعنی برخی بر حُجّیّت خبر به صورت مطلق [در برابر روایات بعدی]، و برخی بر حُجّیّت خبر ثقه و برخی دیگر بر حُجّیّت خبر عادل و... دلالت دارند؛ لکن تمامی این اخبار در افاده «حُجّیّت خبر واحد» مشترک هستند.

به وسیله این تواتر - که می‌توان از آن با توجه به اینکه در قدر مشترک، جنبه جزم و قطع به صدق یکی از اخبار لحاظ شده، نه جنبه قدر مشترک، تعبیر به تواتر اجمالی کرد - حُجّیّت خاص‌ترین آن اخبار از حیث مضمون - مثلاً خبری که بر حُجّیّت خبر واحد عادل ثقه دلالت می‌کند - را ثابت کرد. بنابراین اگر در روایات تفحص و بررسی کردیم و خبری این چنینی یافتیم [یعنی خبری که راوی آن، عادل ثقه باشد] و بر حُجّیّت خبر واحد با وسعت و گستره بیشتری دلالت می‌کرد، - یعنی مثلاً بر حُجّیّت خبر ثقه هر چند عادل نباشد، دلالت داشت - به واسطه‌ی این خبر حُجّیّت خبر ثقه ثابت می‌شود.

سیره

بیان استدلال: بدون تردید روایات زیادی از ائمه پیشین علیهم‌السلام به اصحاب ائمه لاحق می‌رسیده [مثلاً روایاتی از امام حسین علیه‌السلام به دست اصحاب امام صادق علیه‌السلام می‌رسیده] و با این وجود که روایات مذکور برای اصحاب، مفید اطمینان شخصی

نبوده‌اند [زیرا بعید است که جمیع روایات مذکور مفید اطمینان شخصی بوده باشند] اما بدون تردید، اصحاب به آنها عمل می‌کردند؛ زیرا طبع عقلائی مقتضی این است که به آن روایات عمل شود.

بنابراین اگر اصحاب ائمه لاحق علیهم‌السلام به روایات ائمه سابق علیهم‌السلام عمل نمی‌کردند، به ناچار باید فرض کنیم که اصحاب در مورد آن روایات و عمل به آنها، از ائمه علیهم‌السلام سؤال کرده و ایشان پاسخ منفی داده و اصحاب را از عمل به آنها نهی کرده‌اند. با توجه به اینکه سؤال و جواب‌های مفروض - با توجه به اهمیت مسئله - باید بسیار زیاد باشند، لازم است دست کم بخش کوچکی از آنها به دست ما برسد؛ لذا اینکه چنین چیزی به دست ما نرسیده، - بلکه عکس آن نیز رسیده است - کاشف از این است که اصحاب، به آن روایات عمل می‌کرده‌اند.

به این مقدمه یک مقدمه دیگر اضافه می‌کنیم و آن اینکه: اصحاب ائمه علیهم‌السلام اگر از آن جهت که متشرع و مقید به شرع بوده‌اند، دارای چنین سیره‌ای بوده باشند، کاشف از این است که سیره‌ی مذکور از ناحیه ائمه علیهم‌السلام به آنها القا شده است؛ در غیر این صورت نسبت به آن سیره، متشرع نامیده نمی‌شدند. و چنانچه از آن جهت که عقلاء هستند، دارای چنین سیره‌ای بوده باشند، قطعاً آن سیره از جانب شارع مورد ردع و نهی واقع نشده است؛ زیرا اگر چنین می‌شد، قطعاً سیره منهدم می‌گشت و بین اصحاب ایشان، رایج نمی‌شد. علاوه بر اینکه برخی از آن روایاتی که از سیره مذکور نهی کرده است، به دست ما نیز می‌رسید.

احتمال اینکه اطلاق آیاتی که از عمل به ظن، نهی می‌کنند و همچنین اطلاق اخبار برائت، صلاحیت ردع و نهی از آن سیره را داشته باشد، ضعیف است؛ زیرا فرض ما این بود که سیره همه اصحاب ائمه علیهم‌السلام عمل به آن اخبار بوده است. بنابراین با توجه به اینکه عاصی و گنهکار بودن همه آنها بعید است، یا باید فرض کنیم دلیل خاصی از ائمه علیهم‌السلام به ایشان رسیده که بر حجیت آن اخبار دلالت

می‌کرده و آن عمومات [عمومات نهی از عمل به ظن و اخبار برائت] را تخصیص می‌زده است، یا باید فرض کنیم اصحاب ائمه علیهم‌السلام نسبت به صلاحیت داشتن آن ادله برای ردع، غفلت کرده‌اند، یا فرض کنیم عمل آنها کاشف از این است که ادله نهی از عمل به ظن و... واقعاً و حقیقتاً صلاحیت ردع و نهی از سیره مذکور را ندارند. به هر تقدیر و فرضی که باشد، ردع ثابت نمی‌شود.

به دو مقدمه فوق، مقدمه سومی را اضافه می‌کنیم و آن اینکه: تقریر و عدم ردع و نهی، به همان دلایلی که در بحث سکوت بیان شد، کاشف از امضا و تأیید است؛ لذا با آنچه گفته شد، مطلوب - یعنی حُجّیت خبر واحد - ثابت می‌شود.

ادله نفی حُجّیت خبر واحد

برای نفی حُجّیت خبر واحد به برخی از آیات قرآن کریم و روایات شریفه استدلال شده است.

۱. استدلال به قرآن کریم

برای نفی حُجّیت خبر واحد توسط قرآن، به آیاتی استدلال شده است که بر حرمت تبعیت از ظن دلالت دارند؛ مانند آیه شریفه **﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾** و از چیزی که به آن علم نداری پیروی مکن. [به این بیان که در این آیه از عمل به غیر علم نهی شده است؛ خبر واحد نیز غیر علمی است؛ پس نمی‌توان به آن عمل کرد و حجت نمی‌باشد.]

پاسخ به استدلال به این آیه شریفه:

نهی مذکور در این آیه با اطلاقش، حُجّیت خبر واحد را نفی می‌کند؛ بنابراین ادله‌ای که حُجّیت خبر واحد را اثبات می‌کند - چه ادله لفظی و چه سیره - اطلاق آیه را تقیید می‌زنند.

تقیید این اطلاق به وسیله ادله لفظی واضح است.

اما تقیید به وسیله سیره، به این دلیل که: اطلاق آیات - همان طور که گذشت - صلاحیت نهی و ردع از سیره را ندارد؛ لذا سیره [یعنی سیره عمل به خبر واحد] حجت است و در نتیجه به وسیله آن، اطلاق مقید می شود.

۲. استدلال به سنت شریفه

دسته‌ای از روایات دلالت دارند که جایز نیست به خبری که صدورش از ائمه علیهم السلام معلوم نیست، عمل شود و دسته دیگر بر این دلالت دارند که جایز نیست به خبری که از قرآن، شاهی بر آن وجود ندارد، عمل شود.

دسته اول، مانند: «مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا؛ امر آنچه را که علم داشتید سخن ما است، به آن ملزم باشید و هر آنچه را که علم نداشتید که از جانب ما است، آن را به ما واگذار کنید».

دسته دوم، مانند: «وَ إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِدًا أَوْ شَاهِدِينَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَ إِلَّا فَفَقُّوا عِنْدَهُ؛ هنگامی که حدیثی از ما به شما رسید، و یک شاهد یا دو شاهد از قرآن بر آن یافتید، به آن عمل کنید و ملتزم به آن باشید؛ در غیر این صورت در قبال آن توقف کنید».

اشکال بر روایت اول

۱. این روایت از جمله خبرهای واحد و ضعیف السند است که هیچ دلیلی بر حُجَّتِ آن - یعنی خبر واحدی که سندش ضعیف است - وجود ندارد.

۲. مضمون این روایت شامل خودش نیز می شود؛ زیرا صدور خود آن هم معلوم نیست و احتمال اینکه بین این خبر و دیگر اخبار غیر علمی تفاوت وجود داشته باشد [مبنی بر اینکه خصوص این خبر حجت باشد اما سایر اخبار غیر علمی

۱. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۵، ح ۳۹.
۲ همان، ح ۱۸.

حجت نباشند] متنفی است. مطلبی که بیان شد مستلزم عدم حُجّیت این روایت است؛ زیرا حُجّیت داشتن آن منتهی به نفی حُجّیت خودش می‌شود. [و دلیلی که این چنین باشد، حُجّیت ندارد].

اشکال بر روایت دوم

۱. استدلال به این روایت تام نمی‌باشد؛ زیرا بهتر آن است که این روایت حمل شود بر اینکه مقصود از آن کنایه از اعتبار ملائمت و همسو بودن خبر با مسلمات شریعت و عدم تنافی با آنها باشد.

۲. این روایت با اطلاقش، هم شامل اخبار باب اصول دین می‌شود و هم شامل اخبار باب احکام، [یعنی هم اخبار اصول دین و هم اخبار احکام، باید شاهی از قرآن داشته باشند]؛ بنابراین ادله‌ای که حُجّیت خبر واحد در باب احکام را ثابت می‌کنند، اطلاق مذکور را مقید می‌کنند [لذا نیاز به شاهد، مختص به روایات باب اصول دین می‌شود].

مشخص کردن محدوده حُجّیت خبر واحد

بعد از اثبات حُجّیت خبر واحد، باید در تعیین محدوده و گستره حُجّیت آن، سخن گفت. دایره و گستره دامنه حُجّیت خبر واحد گاهی به لحاظ صفات راوی و گاهی به لحاظ مضمون مَرُوی و خبر ملاحظه می‌شود.

۱. دایره حُجّیت خبر واحد به لحاظ صفات راوی

اگر مستند حُجّیت خبر واحد، مفهوم آیه نبأ باشد، این مفهوم فقط مقتضی حُجّیت خبر عادل است و اگر روایات و سیره مستند حُجّیت خبر واحد باشند، در این صورت حُجّیت برای خبر ثقه [شخص مورد اطمینان] ثابت می‌شود هر چند عادل نباشد.

سؤال: آیا حُجّیت خبر واحدی که از حیث سند، معتبر است، با اعراض مشهور علمای متقدم از آن، ساقط می‌شود؟

پاسخ: سقوط و عدم سقوط از حُجِّیَّت، مبتنی بر این است که آیا «وثاقت» به صورت موضوعی، ملاک حُجِّیَّتِ خَبرِ ثَقه قرار گرفته است یا وثاقت از آن جهت که غالباً راه و طریقی برای اطمینان به صدق راوی است، ملاک حُجِّیَّتِ خَبرِ ثَقه قرار گرفته است؟

بنابر اول: [یعنی «وثاقت»، موضوعاً ملاک حُجِّیَّتِ خَبرِ ثَقه قرار داده شده باشد] لازم است حکم به حُجِّیَّتِ شُود [زیرا موضوع حُجِّیَّتِ وجود دارد و اعراض مشهور ضرری به آن وارد نمی‌کند].

بنابر دوم: [وثاقت از آن جهت که غالباً طریقی برای کشف صدق راوی است، ملاک حُجِّیَّتِ قرار داده شده است] خبر واحد از حُجِّیَّتِ ساقط می‌شود؛ زیرا احتمال اینکه اعراض مشهور بر اساس اجتهاد باشد، وجود ندارد. لذا اعراض مشهور، اماره و علامت این است که در نقل، خللی وجود داشته است.

سؤال: آیا عمل مشهور قدمات به خبر غیر ثَقه، ضعف سند آنرا جبران می‌کند؟
پاسخ: اگر از عمل مشهور، اطمینان شخصی حاصل شود، جبران ضعف سند آنرا می‌کند؛ زیرا اطمینان، حُجِّیَّتِ دارد. اما اگر اطمینان شخصی حاصل نشود، در حُجِّیَّتِ خَبرِ مذکور دو وجه وجود دارد، مبتنی بر اینکه وثاقت راوی به صورت موضوعی، مناط حُجِّیَّتِ خَبرِ واحد ثَقه قرار گرفته است، یا وثاقت از آن جهت که غالباً سبب برای اطمینان به مضمون خبر است، ملاک حُجِّیَّتِ قرار گرفته باشد؛ حال یا به این صورت که سبب [یعنی وثاقت] و مسبب [یعنی وثوق به مضمون] هر دو در حُجِّیَّتِ خَبرِ دخیل باشد یا به این صورت که وثاقت صرفاً به این جهت که غالباً معرفتی و راهی برای وثوق و اطمینان به مضمون است، ملاک در حُجِّیَّتِ قرار داده شده است، بدون اینکه عنوان وثاقت در حُجِّیَّتِ دخیل باشد. [پس سه صورت وجود دارد:

۱. وثاقت، تمام الموضوع برای حُجِّیَّتِ باشد.

۲. وثاقت، جزء الموضوع برای حُجّیت باشد.

۳. وثاقت نه تمام الموضوع باشد و نه جزء الموضوع؛ بلکه طریقی برای وثوق به مضمون باشد.

بنابر حالت اول و دوم، خبر ثقه با اینکه مشهور به آن عمل کرده‌اند، حجت محسوب نمی‌شود؛ زیرا موضوع حُجّیت وجود ندارد. اما در حالت سوم، خبر غیر ثقه حجت است.

۲. دایره حُجّیت به لحاظ مروی و مضمون خبر

در حُجّیت خبر به لحاظ مضمون، دو امر معتبر است:

۱. خبر حسی باشد نه حدسی؛ زیرا ادله خبر واحد شامل خبر حدسی نمی‌شود.
۲. با دلیل قطعی الصدور، - مانند کتاب خدا و امثال آن - مخالفت نداشته باشد؛ زیرا برخی از روایات و ادله بر این دلالت دارند که: خبری که با ادله قطعی مخالف باشد، حجت نیست؛ مانند روایتی که جمیل روایت کرده است که می‌فرماید: «فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ»^۱ آنچه با کتاب خدا موافق است را اخذ کنید و آنچه با کتاب خدا مخالف است را رها کنید.

زیرا این قبیل روایات، اطلاق دلیل حُجّیت خبر واحد را به غیر صورت مذکور، - یعنی صورت مخالفت با دلیل قطعی - مقید می‌کنند، [یعنی با اینکه ادله حُجّیت خبر واحد اطلاق داشته و شامل حالت مخالفت و عدم مخالفت با دلیل قطعی الصدور می‌شود، اما این روایات به عنوان قید برای آن اطلاقات محسوب می‌شود؛ لذا حُجّیت خبر واحد را مختص به حالت موافقت با دلیل قطعی الصدور می‌کنند و حالت مخالفت را از ادله حُجّیت خارج می‌کنند.]

۱. همان، ص ۱۱۵، ح ۳۵.

احتمال سوم: این روایات ارشاد به حکم عقل - یعنی حکم عقل به حسن احتیاط و اینکه شخص محتاط [یعنی کسی که احتیاط می‌کند و اعمال مستحبی را انجام داده] مستحق ثواب است - می‌باشند.

احتمال چهارم: این روایات وعده‌ای مولوی - به جهت وجود مصلحت در نفس وعده - باشند؛ هر چند آن مصلحت ترغیب و تشویق به احتیاط باشد.

استدلال به این روایات مبنی بر احتمال اول است و این در حالی است که این احتمال، متعین نیست؛ بلکه ظاهر روایت آنرا نفی می‌کند؛ زیرا ظاهر روایت، ثواب را برای شخص عامل، حتی در صورتی که خبر با واقع مخالف باشد، قرار می‌دهد. بنابراین اگر اثبات ثواب صرفاً از جهت حُجَّتِ بلوغ باشد، معنا ندارد شارع، ثواب را حتی در فرض مخالفت با واقع، ثابت کند [یعنی معنا ندارد که در ذیل روایت بفرماید: «وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ» زیرا فرض این است که نفس بلوغ، حُجَّتِ دارد و اثبات ثواب از آن جهت است، لذا کاری به واقع ندارد].

احتمال دوم هم قابل توجیه نیست، مگر اینکه گفته شود: ثواب بر عمل، فرع مطلوبیت آن است [و این روایات بر مطلوبیت عمل دلالت داشته باشند؛ لذا عمل به آن دارای ثواب است] این ادعا نیز مردود است؛ زیرا برای ترتب ثواب، لازم نیست حتماً مطلوبیت، توسط شرع ثابت شود؛ بلکه حسن عقلی احتیاط، برای ترتب ثواب و ملاک ثواب واقع شدن، کفایت می‌کند.

بنابراین احتمال متعین - پس از استفاده از احتمال چهارم - احتمال سوم می‌باشد؛ زیرا احتمال سوم به تنهایی تفسیر و تبیین نمی‌کند که چرا به شخص عامل، همان ثوابی که به او رسیده است، اعطا می‌شود [یعنی بیان نمی‌کند که چرا ثواب مذکور در روایت به عامل داده می‌شود، بلکه صرفاً استحقاق ثواب را تفسیر می‌کند]. زیرا عقل فقط بر این حکم می‌کند که عامل، مستحق ثواب است، اما نسبت به شخص ثواب که در روایات بلوغ وارد شده، ساکت است. بنابراین

باید ملتزم شویم که ثبوت شخص ثواب در روایت بلوغ از جهت وَعْد مولوی است [یعنی روایات بلوغ، هر چند که ظاهرشان ارشاد به حکم عقل مبنی بر حسن احتیاط است، اما متضمن یک وعده الهی مبنی بر ترتب ثواب مذکور در روایت نیز می باشد.]

دلیل شرعی (۳)

اثبات حُجِّیَّتِ دَلَالَتِ دَلِیلِ شَرَعِیِّ

مستند حجیت ظهور

مقدمه

دلالت دلیل شرعی اعم از اینکه لفظی باشد یا غیر لفظی:

۱. اگر قطعی یا در حکم قطعی - یعنی مفید اطمینان - باشد، حجت است؛ چون قطع و اطمینان حجت هستند؛ مانند دلالت فعل معصوم بر عدم حرمت آن فعل، که یک دلالت عقلی اِنّی است؛ یا مانند دلالت لفظ در صورتی که نص باشد؛ [یعنی احتمال معانی دیگر در آن وجود نداشته باشد] هر چند نص بودن آن به سبب وجود قرائن ثابت شود.

۲. اگر مدلول، مردد بین چند احتمال مساوی [مثلاً دو احتمال] باشد، نام آن مجمل می‌باشد. مجمل در اثبات جامع بین احتمالات، حجت است، مشروط به اینکه جامع با اجمالی که دارد، اثری داشته باشد که قابل تنجیز باشد. اما دلیل مجمل در خصوص هر یک از دو احتمال [بفرض که دو احتمال وجود داشته باشد] حجت نمی‌باشد، مگر اینکه دلیل خاصی خارج از دلیل مجمل، یکی از احتمالات را نفی کند. در این صورت با اضافه این دلیل خارجی به اثبات جامع، تعیین در معنای مُحتمَل دیگر ثابت می‌شود.

۳. اگر مدلول بین چند احتمال مردد باشد، لکن نه به صورت مساوی، بلکه یکی از آن احتمالات به ذهن انسان عرفی تبادر داشته باشد، - یعنی زودتر در ذهن انسان عرفی نقش می‌بندد - در این صورت به چنین دلیلی، «ظاهر» گفته می‌شود و لازم است که دلیل، بر آن احتمالی که به ذهن، مُتبادر است، حمل شود؛ زیرا ظهور، در تعیین مراد و مقصود متکلم، حجیت دارد. از حجیت ظهور در این حالت، به «اصالت الظهور» تعبیر می‌شود.

نیکوست توجه شود که اصالت العموم، اصالت الاطلاق و اصالت الحقیقه و امثال اینها، مصادیقی برای اصالت الظهور هستند.

مستند حُجَّتِ ظَهِور

حُجَّتِ ظَهِور مستنداتی دارد، از جمله:

۱. [سیره عقلاء]: عقلاء در اغراض تکوینی و تشریعی خود، به ظهور عمل می‌کنند. از آن جهت که این سیره یک رویه و سیره مستحکم و دارای قوت است و احتمال سرایت آن به حیظه امور شرعی نیز وجود داشته، لذا اگر شارع به آن راضی نمی‌بود، لازم بود از آن نهی و ردع کند؛ حال که سکوت کرده است، سکوت او کاشف از امضاء و تأیید سیره مذکور می‌باشد.

توجه: قبلاً بیان شد که دلالت سکوت بر امضاء، یا به جهت نکته عقلی است یا به جهت نکته استظهاری. در این مقام نمی‌توان به نکته استظهاری تمسک کرد؛ زیرا در اینجا سخن در مورد حُجَّتِ ظَهِور است؛ لذا نمی‌توان حُجَّتِ ظَهِور را با ظهور حال معصوم در امضاء اثبات کرد.

۲. [سیره متشرعه]: سیره متشرعین از اصحاب ائمه علیهم‌السلام این بوده که به ظواهر قرآن و سنت عمل می‌کردند. به همان دلیلی که در طریق چهارم از طرق اثبات معاصر بودن سیره با عصر معصوم علیه‌السلام بیان شد. این سیره به صورت اِنّی، کاشف از امضاء و تأیید معصوم علیه‌السلام می‌باشد، بدون اینکه نیاز باشد دلالت سکوت بر امضاء را به آن اضافه کنیم.

اشکال: شاید به واسطه‌ی ادله نهی از عمل به ظن یا به واسطه‌ی اطلاق ادله برائت، از سیره مذکور، ردع و نهی شده باشد؟

پاسخ: می‌توان با همان مطالبی که در بحث حُجَّتِ خَیْرِ گذشت، پاسخ این اشکال را داد. علاوه بر اینکه، ادله حرمت عمل به ظن با اطلاقشان، شامل خود نیز می‌شوند؛

زیرا در این ادله، دلالت بر حرمت عمل به ظن نیز ظنی است و نمی‌توان بین این ادله و دیگر ادله ظنی تفاوت قائل شد؛ لذا حجیت این ادله [با اطلاقشان] مستلزم تبعید به عدم حجیت خود آنها است و اکتفا به چنین دلیلی در مقام ردع، ممکن نیست.

موضوع حجیت

دانستیم که ظهور - یا به عبارت بهتر دلالت - دو صورت دارد: تصویری و تصدیقی.

مقصود از دلالت یا ظهور تصویری این است که هنگام شنیدن لفظ، یکی از دو معنا سریع‌تر از دیگری به ذهن خطور کند و مقصود از ظهور یا دلالت تصدیقی، کاشفیت کلام از اینکه متکلم فلان معنا را اراده کرده نه معنای دیگری رامی‌باشد. قبلاً بیان شد که ظاهر هر کلامی این است که مدلول تصدیقی آن با مدلول تصویری‌اش مطابقت دارد.

سؤال: موضوع حجیت چیست؟

پاسخ:

موضوع حجیت، ظهور تصدیقی است؛ زیرا معنای حجیت، اثبات مراد و مقصود متکلم به وسیله کلام می‌باشد. معلوم است، که فقط ظهور تصدیقی از مقصود متکلم برده برمی‌دارد.

اما دلالت تصویری، صرفاً مجرد خطور دادن و تصور معنا می‌باشد؛ لذا کاشف از چیزی نیست تا در اثبات آن حجت باشد؛ بلکه ظهور تصویری وسیله‌ای برای تعیین مراد تصدیقی است؛ زیرا ظاهر کلام این است که ظهور تصویری با مراد تصدیقی [ظهور تصدیقی] مطابق است. بنابراین ظهور تصویری وسیله و ابزاری برای تعیین ظهور تصدیقی که موضوع حجیت است، می‌باشد؛ نه اینکه ظهور تصویری، به صورت مستقیم موضوع حجیت باشد.

باید توجه نمود: متکلم گاهی اوقات با کمک قرینه متصلی می فهماند که مراد جدی او با مدلول تصویری، مغایر می باشد؛ مانند اینکه بگوید: «جَنِّی بِأَسَدٍ وَ أَعْنِی بِه الرُّجُلَ الشُّجَاعَ؛ شیری نزد من بیاور و منظور من از شیر رجل شجاع می باشد».

ثبوت قرینه گاهی جزمی و قطعی است؛ مانند مثال مذکور، و گاهی محتمل است؛ [یعنی احتمال ثبوت قرینه وجود دارد.] مانند اینکه مشغول گوش کردن به سخنان متکلمی باشیم و یک لحظه از گوش دادن غفلت کنیم و احتمال بدهیم در همان لحظه که ما غفلت کردیم، متکلم قرینه متصلی را ذکر کرده باشد.

در هر دو حال، نمی توان حکم کرد که مدلول تصدیقی با مدلول تصویری، مطابقت دارد؛ زیرا در حالت اول، قطع به عدم مطابقت داریم و در حالت دوم، در وجود ظهور تصدیقی بر طبق ظهور تصویری شک می شود؛ زیرا احتمال وجود قرینه متصله، موجب پیدایش این احتمال می شود که ظهور تصویری با ظهور تصدیقی مخالفت دارد و با وجود شک در اصل وجود ظهور تصدیقی، نمی توان بنا را بر حُجَّتِ آن قرار داد. معنای این سخن این است که احتمال وجود قرینه متصله، مانند حالت قطع به وجود قرینه می باشد. یعنی در هر دو صورت، نمی توان و جایز نیست به ظهوری که در حالت قطع به عدم قرینه به آن تمسک می شد، اخذ نمود.

ظواهر قرآن کریم

قبلاً دانستیم که هر ظهوری حجت است و مستند آن، سیره عقلاء و مشرعه بود. لکن برخی، ظاهر قرآن را استثناء کرده و گفته اند: حُجَّتِ قرآن، مختص به جایی است که یا نص باشد یا از جانب معصوم علیه السلام تفسیر شده باشد و به سه دلیل برای اثبات این مدعا تمسک کرده اند:

دلیل اول: قرآن

آیه شریفه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^۱

ترجمه: او است که این کتاب را بر تو نازل کرد که بخشی از آن کتاب، آیات محکم است [که کلماتش صریح و معانی اش روشن است] آنها اصل و اساس کتاب اند، و بخشی دیگر آیات متشابه است [که کلماتش غیر صریح و معانی اش مختلف و گوناگون است] ولی کسانی که در قلوبشان انحراف [از هدایت الهی] است برای فتنه انگیزی و طلب تفسیر از آیات متشابهش پیروی می کنند.

بیان استدلال: این آیه دلالت می کند که تبعیت از متشابه، منهی و حرام می باشد. متشابه، هر چیزی است که نص نباشد؛ لذا ظاهر نیز داخل در متشابه است؛ زیرا از آن جهت که لفظ صلاحیت دارد هر یک از معانی مُحتمَل از آن اراده شوند، به همین جهت، معانی مُحتمَل آن لفظ، با یکدیگر تشابه دارند.

اشکال: به این استدلال از چند جهت اشکال وارد است:

۱. با توجه به اینکه لفظ ظاهر، به معنایی که در آن ظهور دارد، علاقه بیشتری دارد تا دیگر معانی، لذا لفظ ظاهر از قبیل متشابه نمی باشد؛ [چرا که بین معانی آن تشابه وجود ندارد، بلکه علاقه یکی از آن معانی به لفظ بیشتر است. او متشابه مختص به الفاظ مجمل می باشد.

۲. اگر قبول کنیم که ظاهر نیز متشابه است، اما نمی توانیم بپذیریم که آیه مذکور از مجرد عمل به متشابه نهی می کند؛ بلکه آیه از تمرکز و تکیه بر متشابهات و جدا کردن آنها از محکومات با هدف فتنه انگیزی نهی می کند؛ بسان اینکه شما می گوئید:

۱. آل عمران: ۷.

فلانی بر روی نقاط وهم‌انگیز زندگی و روش من تمرکز و اتکا می‌کند، و آنها را از نقاط دیگر زندگی من که سلوک عام و روش طبیعی مرا مشخص می‌کند، جدا می‌کند [یعنی مثلاً با تکیه بر نقاط ضعف من و بدون در نظر گرفتن مراحل قوت که بیانگر روش من است، قصد تضعیف مرا دارد].

۳. برخی به استدلال فوق این‌گونه پاسخ داده‌اند که آیه مذکور در اینکه شامل ظاهر قرآن شود، نص نمی‌باشد؛ بلکه با ظهور اطلاقی اش شامل ظاهر قرآن می‌شود، لذا حُجَّتِ ظهوری که برای آیه ذکر شد [یعنی ظهور در نفی حُجَّتِ ظاهر قرآن] مستلزم نفی خود آیه می‌باشد؛ یعنی لازمه ثبوت حُجَّتِ، عدم حُجَّتِ می‌باشد.

دلیل دوم: روایات

روایاتی که از تمسک به ظاهر قرآن کریم نهی می‌کنند. این روایات سه دسته‌اند: **دسته اول:** روایاتی که دلالت می‌کنند: قرآن را فقط کسانی می‌فهمند که مخاطب قرآن هستند [یعنی ائمه علیهم‌السلام] و کسی غیر از معصوم علیه‌السلام نمی‌تواند قرآن را بفهمد. **اشکال:**

۱. این روایات از حیث سند، ضعیف هستند، بلکه می‌توان به کذب بودن آنها اطمینان پیدا کرد؛ زیرا راویان آنها ضعیف بوده و اغلب از کسانی هستند که در پی تفسیر به باطن به شکل مردودش بوده‌اند. به علاوه، مسئله عدم حُجَّتِ ظاهر، مسئله بسیار مهمی است؛ لذا اگر واقعاً ثابت می‌بود، نمی‌بایست فقط راویان این روایت‌ها از آن اطلاع داشته باشند؛ بلکه لازم بود اصحاب ائمه که ائمه علیهم‌السلام مردم را به ایشان رجوع می‌دادند و تکیه‌گاه و پناهگاه شیعه در فتوا بوده‌اند نیز از آنها اطلاع داشته باشند.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۸۵، ب ۱۳، ح ۲۵ و...

۲. این روایات با قرآن که دلالت دارد برای روشن کردن هر چیز و برای هدایت نازل شده است، تعارض دارند و معلوم است هر چیزی [خبر واحدی] که با قرآن مخالف باشد، از حجیت ساقط است. [همان‌طور که قبلاً در بحث حجیت خبر واحد گذشت]

دسته دوم: روایاتی که دلالت دارند، فهم قرآن مستقلاً و بدون رجوع به حجت - یعنی اهل بیت علیهم‌السلام - جایز نیست.^۱

اشکال:

این روایات به صورت مطلق بر عدم حجیت ظاهر قرآن دلالت ندارند؛ بلکه بر این دلالت دارند که رجوع به قرآن و ظواهر آن قبل از فحص و بررسی در احادیث و روایات اهل بیت علیهم‌السلام جایز نیست. ما نیز این را قبول داریم.

دسته سوم: روایاتی که دلالت دارند، تفسیر به رأی [یعنی اعمال نظر شخصی] در قرآن جایز نیست و کسی که قرآن را تفسیر به رأی کند، کافر شده است.^۱

جواب: حمل کلام بر ظاهرش تفسیر نمی‌باشد؛ زیرا تفسیر به معنای کنار زدن پرده‌ها و حجاب‌ها به هدف کشف و ظهور معنا می‌باشد و [معلوم است که] حجابی بر معنای ظاهر نیست.

اشکال به این جواب: توجیه مذکور در ظواهری که فهمشان به دقت نظر نیاز ندارد، صحیح و نیکو است؛ اما ظواهری که با هم تضارب و تناقض دارند، تحصیل نتیجه نهایی از آنها به امعان نظر و دقت نیاز دارد که نوعی کشف فناع [یعنی تفسیر] می‌باشد. مانند زمانی که فقهاء در فهم حدیثی با هم اختلاف نظر داشته باشند، لذا بر اساس نکته‌ای که در نفس حدیث وجود دارد، فقیهی به گونه‌ای از آن برداشت کرده و فقیه دیگر به گونه‌ای دیگر.

بہتر این است که این‌گونه جواب داده شود:

۱. همان.

۲. همان، ج ۳۷، ص ۶۷، و...

۱. رأی، اصطلاحی برای یک رویکرد فقهی است که در زمان نص و تشریح، معروف و شایع بوده است و منظور از آن اعمال حدس و استحسان [در احکام] است، و شامل رأی و نظری که مبتنی بر قواعد عمومی و عرفی است، نمی‌شود.

۲. اطلاق روایات مذکور، صلاحیت این را ندارد که رادع و ناهی از سیره عمل به ظواهر باشد؛ زیرا اگر سیره مذکور عقلانی باشد، قبلاً بیان شد که باید ردع از حیث قوت و استحکام در حد و اندازه مردوع [چیزی که می‌خواهد آنرا نفی و ردع کند] باشد؛ لذا چنین ردعی [یعنی ردع به وسیله اطلاق روایات] برای نهی و ردع از سیره‌ای به آن استحکام کفایت نمی‌کند و اگر سیره، سیره متشرعین از اصحاب ائمه علیهم‌السلام باشد، [یعنی سیره متشرعه عمل به ظواهر بوده باشد] نفس انعقاد چنین سیره‌ای دلالت دارد که اطلاق مذکور [اطلاق روایت] صلاحیت ردع ندارد؛ بلکه بر عکس، سیره مذکور آن اطلاقات را مقید می‌کند [یعنی به جای آنکه اطلاق روایت بخواهد رادع از سیره عمل به ظواهر باشد، سیره، مقید اطلاق آن روایات می‌شود].

به علاوه اینکه، روایاتی وجود دارد که با این روایات تعارض داشته و به خلاف آنها بر لزوم تمسک به ظاهر قرآن دلالت دارند؛ مانند حدیث ثقلین.

بیان استدلال: به این بیان که [در این روایت فرموده شده است: مادامی که مردم به قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام تمسک کنند، هرگز گمراه نخواهند شد] و تمسک به قرآن، از خلال عمل به ظواهر آن محقق می‌شود.

و همچنین مانند روایاتی که می‌گویند: باید شروط در باب معاملات به قرآن رجوع داده شوند و هر کدام که با قرآن مخالف بود، حکم به بطلان آن شود.^۱

بیان استدلال: اگر مراد از مخالفت، مخالفت با مفاد لفظ قرآن باشد، بر مخالفت با ظاهر قرآن نیز صادق است و اگر مقصود از مخالفت، مخالفت با مراد واقعی

۱. همان، ۶، ۱، ۲، ۳، ۴.

خداوند از قرآن باشد، اطلاق مقامی اقتضاء دارد موازینی که در عرف برای رسیدن به مراد واقعی استفاده می‌شود، - از جمله عمل به ظاهر - تأیید و امضاء شوند. و همچنین مانند روایاتی که امر می‌کنند و می‌گویند: هر خبری که به اهل بیت علیهم‌السلام نسبت داده شده است، باید به قرآن عرضه شود و خبری که با قرآن مخالف بود، باید طرح و ترک شود.^۱

بیان استدلال: دلالت این روایات [که به روایات عرضه مشهورند] از دیگر روایات واضح‌تر است؛ زیرا نمی‌توان احتمال داد که مراد از مخالفت، مخالفت با مضمون قرآنی‌ای باشد که توسط خبر و روایت کشف شده است؛ زیرا این دسته از روایات در مقام بیان ضابطه و قانونی هستند که به وسیله آن ضابطه، برخی اخبار، پذیرفته شده و از اخباری که ترکشان لازم است، جدا می‌شوند؛ همچنان که نمی‌توان احتمال داد که مخالفت در اینجا به مخالفت با نص اختصاص دارد؛ زیرا این روایات ناظر به معنای شایع مخالفت، یعنی مخالف با ظواهر هستند، نه مخالفت با نص که بسیار کم اتفاق می‌افتد.

پس از روشن شدن دو طیف از روایات - که یک طیف بر حجیت ظاهر قرآن و طیف دیگر بر عدم حجیت ظاهر قرآن دلالت داشت - می‌گوییم: اگر طائفه اول مقدم شوند که مطلوب همان است، در غیر این صورت تساقط خواهند کرد [و هر دو طیف از حجیت ساقط می‌شوند]. در نتیجه با توجه به سیره عقلائیه در عمل به ظاهر که از ناحیه شارع مورد تأیید و امضا قرار گرفته است، به حجیت ظاهر قرآن حکم می‌شود.

امضای این سیره یا از خلال عدم ثبوت ردع، ثابت می‌شود، زیرا فرض این است که روایات ناهی و رادع تعارض و تساقط کرده‌اند؛ یا از خلال استصحاب امضائی که در ابتدای شریعت ثابت بوده است، امضای آن نیز ثابت می‌شود. زیرا

۱. همان، ج ۶، ح ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴ و ...

در آن برهه از تاریخ قطعاً چنین سیره‌ای وجود داشته و مورد امضاء و تأیید شارع بوده است؛ لذا بعد از صدور روایات مذکور که علی الظاهر نافی و رادع آن سیره هستند، در بقاء امضاء و تأیید شارع شک می‌شود؛ در نتیجه بقای امضاء مذکور استصحاب می‌شود.

دلیل سوم: [دلیل سومی برای عدم حُجیت ظواهر] این ادعا است که قرآن کریم، مجمل است، نه ظاهر؛ حال یا به این دلیل که خداوند سبحان تعمُداً آنرا مجمل قرار داده است تا احتیاج مردم به امام علیه السلام شدیدتر شود، یا واقع حال چنین اقتضائی دارد؛ یعنی والایی و برجستگی معانی چنین اقتضاء دارد که فهم آنها آسان نباشد.

اشکال: تعمُداً اجمال، خلاف حکمت نزول قرآن است.

اما ربط دادن مردم به امام علیه السلام فرع اقامه حجت بر اصل دین است؛ و اقامه حجت متوقف است بر فهم قرآن و درک مضامین آن.

اما رفعت معانی نباید سبب شود هدف، - یعنی هدایت انسان - نادیده گرفته شود و از بین رود. معانی باید به گونه‌ای بیان شود که این هدف را محقق کنند و این هدف، با آسان کردن فهم قرآن محقق می‌شود.

نتیجه: ظواهر قرآن کریم، مانند ظواهر سنت شریفه، حجت هستند.

ادله مُحَرَّزَه

(۲)

دلیل عقلی

۱. اثبات قضایای عقلیه

۲. حُجَّتِ دَلیل عقلی

دلیل عقلی

مقدمه

مقصود از دلیل عقلی، هر قضیه‌ای است که عقل آنرا درک می‌کند و امکان استنباط حکم شرعی از آن، وجود دارد.

بحث در دلیل عقلی، گاه صغروی است؛ یعنی بحث در این است که آیا عقل فلان قضیه را واقعاً درک می‌کند یا خیر؟ و گاهی بحث، کبروی است؛ به این معنا که آیا ادراک عقلی آن قضیه، حُجَّت دارد یا خیر؟

قضایای عقلی بر دو قسمند:

۱. قضایایی که می‌توانند عنصری مشترک در عملیات استنباط قرار گیرند؛ مانند ملازمه عقلیه بین وجوب چیزی و وجوب مقدمه آن.
 ۲. قضایایی که به موردی خاص و معین، اختصاص دارند؛ مانند حکم عقل به حرمت کذب به این دلیل که قبیح است.
- قسم اول با صغری و کبرایش در مسائل علم اصول داخل است؛ زیرا صغری و کبری از آن جهت که در عناصر مشترک در عملیات استنباط داخل هستند، مورد بحث واقع می‌شوند.
- قسم دوم، فقط از حیث کبری در مسائل علم اصول داخل است؛ زیرا فقط کبرای آن است که عنصری مشترک محسوب می‌شود؛ مانند بحث از حُجَّت حکم عقل به قبح؛ به خلاف صغرای آن؛ [یعنی مثلاً قبیح بودن کذب] چرا که صغری، یک عنصر مشترک نیست [بلکه عنصر خاص و مختص به مورد کذب می‌باشد].
- ادراک عقلی، اگر قطعی باشد، پس از فراغ از حُجَّت قطع، دلیلی ندارد

از حُجیت آن بحث کنیم؛ بلکه واضح است، زمانی نیاز به بحث از حُجیت ادراک عقلی وجود دارد که ادراک عقلی قطعی نباشد.

در آینده بحث از قضایای عقلی را به دو صنف تقسیم می‌کنیم:

۱. صنف اول: بحث صفروی که بحث در قضایای عقلیه‌ای است که عنصر مشترک در عملیات استنباط هستند.

۲. صنف دوم: بحث کبروی در حُجیت ادراک عقلی غیر قطعی.

۱. اثبات قضایای عقلی

تقسیم قضایای عقلی

می‌توان قضایای عقلی که عنصر مشترکی در عملیات استنباط حکم شرعی واقع می‌شوند را به صورت زیر تقسیم کرد:

۱. قضایایی که دلیل عقلی مستقل هستند و قضایایی که دلیل عقلی غیر مستقل هستند. منظور از دلیل عقلی غیر مستقل، قضایایی است که برای استنباط حکم شرعی از آنها، نیازی نیست یک قضیه شرعی به آنها اضافه کرد؛ مانند حکم به ملازمه بین حکم عقل به حُسن یا قبح چیزی و حکم شارع به وجوب یا حرمت آن. زیرا برای استنباط حرمت ظلم از این قضیه، نیاز نیست یک قضیه شرعی که قبلاً ثابت شده است به آن اضافه شود.

منظور از دلیل عقلی غیر مستقل، دلیلی است که نیاز است یک قضیه شرعی که قبلاً ثابت شده است، به آن اضافه شود؛ مانند حکم عقل به ملازمه بین وجوب چیزی و وجوب مقدمه‌ی آن؛ زیرا تطبیق این حکم مثلاً برای اثبات وجوب وضو، نیاز دارد که یک قضیه شرعی پیش از آن ثابت شود و آن قضیه شرعی، وجوب نماز می‌باشد.

۲. تقسیم قضیه عقلی به قضیه تحلیلی و قضیه ترکیبی.

منظور از قضیه عقلی تحلیلی، [قضیه‌ای است که در آن، پیرامون] تفسیر و تحلیل یک شیء معین بحث می‌شود؛ مانند بحث از حقیقت وجوب تخیری. منظور از قضیه عقلی ترکیبی، [قضیه‌ای است که در آن، پیرامون] محال بودن یا ضرورت داشتن یک شیئی بعد از فراغ از حقیقت و معنای آن، بحث می‌شود؛ مانند بحث از محال بودن امر به ضدّین در یک زمان واحد.

۳. قضیه عقلی مستقل ترکیبی، گاهی سالبه است؛ یعنی منتهی به استنباط نفی حکم شرعی می‌شود؛ مانند حکم عقل به محال بودن تکلیف به چیزی که مقدور مکلف نیست و گاهی موجه است؛ یعنی منتهی به استنباط ثبوت حکم شرعی می‌شود؛ مانند قضیه «كُلُّ مَا حَكَمَ الْعَقْلُ بِقُبْحِهِ، حَكَمَ الشَّارِعُ بِحُرْمَتِهِ»؛ هر چیزی که عقل حکم به قبح آن کند، شارع حکم به حرمت آن می‌کند.

قضایای عقلی در بین خود با هم مرتبط هستند؛ زیرا گاهی قضیه تحلیلی، در اثبات یک قضیه تحلیلی دیگر، یا در اثبات یک قضیه ترکیبی مؤثر است، همان‌طور که قضیه ترکیبی گاهی در اثبات قضیه تحلیلی مؤثر است.

مثال اول: [تأثیر قضیه تحلیلی در اثبات یک قضیه تحلیلی دیگر] مانند تفسیر علاقه حکم به موضوعش به علاقه مسبب به سبب. این تفسیر نزد برخی در تفسیر واجب تعبّدی به واجبی که قصد قربت در ملاکش دخیل است نه در متعلّقش، مؤثر است.

مثال دوم: [تأثیر قضیه تحلیلی در اثبات قضیه ترکیبی] تفسیر علاقه حکم به موضوعش، به علاقه مسبب به سبب. این تفسیر در نظر برخی برای اثبات محال بودن قصد قربت در متعلق واجب تعبّدی اخذ می‌شود، مؤثر می‌باشد.

مثال سوم: [تأثیر قضیه ترکیبی در اثبات قضیه تحلیلی] مانند محال بودن اخذ قصد قربت در متعلق واجب تعبّدی؛ زیرا این قضیه موجب می‌شود حقیقت واجب تعبّدی تفسیر شود به اینکه واجب تعبّدی، واجبی است که قصد قربت در ملاک آن دخیل است، نه در متعلق آن.

پس از این مباحث، قضایای عقلیه‌ای را بیان می‌کنیم که عنصر مشترک در عملیات استنباط را تشکیل می‌دهند.

محال بودن تکلیف به غیر مقدور

حکم به محال بودن تکلیف به غیر مقدور به دو معنا می‌باشد:

۱. عقلاً، عقوبت به خاطر مخالفت با تکلیف غیر مقدور، قبیح است.

۲. نفس تکلیف به شیئی غیر مقدور، با قطع نظر از عقوبت، قبیح می باشد.

برای توضیح مطلب باید بگوییم: تکلیف به لحاظ مقام ثبوت - همان طور که قبلاً گفته شد - مشتمل بر ملاک، اراده و اعتبار است.

اما ملاک، واضح است که لازم نیست مشروط به قدرت شود؛ بلکه امکان ثبوت ملاک، در حق غیر قادر نیز ممکن است.

اراده نیز لازم نیست مشروط به قدرت شود؛ زیرا منظور از اراده، حب ناشی از ملاک است و معلوم است که اگر حب، شدید باشد علاوه بر محال به غیر، امکان اینکه به محال ذاتی نیز تعلق بگیرد، وجود دارد.

اما اعتبار، اگر آنرا با قطع نظر از داعی و انگیزه‌ی تحریک در نظر بگیریم، سهل المؤمنه است و قابلیت پذیرش چنین چیزی را دارد؛ لذا ثبوت آن نیز در حق غیر قادر، بدون اینکه محذور لغویت لازم آید، ممکن است؛ زیرا امکان این وجود دارد که هدف در اعتبار، کشف از ثبوت ملاک و اراده باشد.

اما اگر اعتبار را از آن جهت که از داعی و انگیزه تحریک مخاطب نشأت گرفته است، در نظر بگیریم قدرت، شرط در آن است؛ به این دلیل که تحریک غیر قادر، محال است.

لکن سؤال اینجا است که آیا داعی تحریک در اعتبار لحاظ شده است یا خیر؟ پاسخ: بله، داعی و انگیزه تحریک در اعتبار لحاظ شده است؛ زیرا ظاهر خطاب - که متضمن اعتبار و جعل است - مقتضی این است که به داعی و انگیزه تحریک صادر شده است.

بر این اساس هر تکلیفی، مشروط به این است که مکلف، قدرت انجام آنرا داشته باشد و بین تکلیف الزامی و غیر الزامی تفاوتی نمی باشد، چنان که بین تکلیف به انجام و تکلیف به ترک تفاوتی نیست؛ زیرا نهی از عملی که انجام و ترک آن مقدور مکلف نیست، معقول نمی باشد.

۱. عقلاً، عقوبت به خاطر مخالفت با تکلیف غیر مقدور، قبیح است.
 ۲. نفس تکلیف به شیئی غیر مقدور، با قطع نظر از عقوبت، قبیح می باشد.
- برای توضیح مطلب باید بگوییم: تکلیف به لحاظ مقام ثبوت - همان طور که قبلاً گفته شد - مشتمل بر ملاک، اراده و اعتبار است.

اما ملاک، واضح است که لازم نیست مشروط به قدرت شود؛ بلکه امکان ثبوت ملاک، در حق غیر قادر نیز ممکن است.

اراده نیز لازم نیست مشروط به قدرت شود؛ زیرا منظور از اراده، حبّ ناشی از ملاک است و معلوم است که اگر حب، شدید باشد علاوه بر محال به غیر، امکان اینکه به محال ذاتی نیز تعلق بگیرد، وجود دارد.

اما اعتبار، اگر آن را با قطع نظر از داعی و انگیزه‌ی تحریک در نظر بگیریم، سهل المؤمنه است و قابلیت پذیرش چنین چیزی را دارد؛ لذا ثبوت آن نیز در حق غیر قادر، بدون اینکه محذور لغویت لازم آید، ممکن است؛ زیرا امکان این وجود دارد که هدف در اعتبار، کشف از ثبوت ملاک و اراده باشد.

اما اگر اعتبار را از آن جهت که از داعی و انگیزه تحریک مخاطب نشأت گرفته است، در نظر بگیریم قدرت، شرط در آن است؛ به این دلیل که تحریک غیر قادر، محال است. لکن سؤال اینجا است که آیا داعی تحریک در اعتبار لحاظ شده است یا خیر؟ پاسخ: بله، داعی و انگیزه تحریک در اعتبار لحاظ شده است؛ زیرا ظاهر خطاب - که متضمن اعتبار و جعل است - مقتضی این است که به داعی و انگیزه تحریک صادر شده است.

بر این اساس هر تکلیفی، مشروط به این است که مکلف، قدرت انجام آن را داشته باشد و بین تکلیف الزامی و غیر الزامی تفاوتی نمی باشد، چنان که بین تکلیف به انجام و تکلیف به ترک تفاوتی نیست؛ زیرا نهی از عملی که انجام و ترک آن مقدور مکلف نیست، معقول نمی باشد.

بنابراین، قدرت، یک شرط معتبر در تکلیف است؛ اما به لحاظ ملاک و اراده، شرط نمی‌باشد؛ به این معنا که ملاک و اراده در حالت عجز و عدم قدرت گاهی ثابت هستند و گاهی ثابت نمی‌باشند.

در حالتی که قدرت در ملاک، دخیل باشد، گفته می‌شود: دخیل بودن قدرت در تکلیف، شرعی است و در این حال، گاهی با نام قدرت شرعی نامیده می‌شود تا از حالتی که قدرت در ملاک دخیل نیست، تمیز داده شود و در این صورت - یعنی جایی که قدرت در ملاک دخیل نیست - گفته می‌شود: دخیل بودن قدرت در تکلیف، عقلی است و در این حالت، قدرت عقلیه نامیده می‌شود.

در محال بودن تکلیف به غیر مقدور، تفاوتی نمی‌کند که تکلیف، مطلق باشد؛ مانند «طِر فِي السَّمَاءِ؛ در آسمان پرواز کن» یا مقید به یک حالت اختیاری و مقدور برای مکلف باشد؛ مانند «طِر فِي السَّمَاءِ إِنْ صَعَدْتَ عَلَى السَّطْحِ؛ اگر بالای بام رفتی، به آسمان پرواز کن».

توجه: ثمره در شرطیت قدرت به لحاظ عقوبت، روشن است [زیرا در این صورت مکلف نسبت به ترک تکلیف غیر مقدور مستحق عقاب نبوده و عاصی محسوب نمی‌شود] اما به لحاظ نفس تکلیف، گاه گفته می‌شود: ثمره شرطیت قدرت واضح و روشن نیست؛ زیرا مادامی که در فرض عدم قدرت، عقوبتی نباشد، ثبوت تکلیف و عدم ثبوت آن بی‌اثر است؛ [یعنی اگر قدرت شرط تکلیف باشد و استحاله شامل تکلیف غیر مقدور شود، با توجه به اینکه در فرض عدم قدرت، عقوبتی وجود ندارد، چه بگوییم تکلیف به غیر مقدور ممکن است، چه بگوییم محال است، هیچ اثری بر آن مترتب نیست. زیرا مکلف نسبت به ترک آن تکلیف مؤاخذه و عقوبت نمی‌شود؛ لذا بحث از آن بی‌اثر است.]

لکن می‌توان ثمره‌ای را برای این حالت نیز تصور نمود. برای مثال فرض کنیم، وجوب قضای تکلیفی که در حق مکلف - علی‌رغم عجز و عدم قدرت او - ثابت

شده است، دائرمدار فوت ملاک باشد. در این صورت اگر بگوییم شرط ثبوت تکلیف، قدرت است [و تکلیف به غیر مقدور محال است] بر مکلفی که قادر به امتثال نیست، تکلیفی وجود ندارد. لذا چیزی که کاشف از ملاک باشد، وجود ندارد تا دلالت کند که ملاک بعد از ثبوتش در حق مکلف مذکور، فوت شده است؛ زیرا کاشف از ملاک، تکلیف است که به صورت دلالت التزامیه پرده از ملاک برمی دارد و کاشف از آن است و با فرض سقوط دلالت مطابقیه از حُجیت، دلالت التزامیه نیز از حُجیت ساقط می شود؛ بنابراین قضاء، واجب نیست.

اما اگر بگوییم: قدرت، شرط در صحت تکلیف نیست؛ در این صورت تکلیف ثابت می باشد و در نتیجه ثبوت تکلیف، کاشف از ثبوت ملاک است و چون ملاک، فوت شده است - هر چند فوت آن به جهت عجز، با عذر بوده است - لذا وجوب قضاء، ثابت می شود.

امکان تکلیف مشروط

قبلاً دانستیم که حکم دارای دو مرحله است: مرحله جعل و مرحله مجعول. در مرحله جعل، حاکم حکم را به صورت قضیه حقیقیه تشریح می‌کند؛ یعنی تمام قیودی را که اراده کرده است حکم، مقید و منوط به آنها باشد تصور می‌کند و حکم را مقید به آن قیود، جعل و تشریح می‌کند. برای مثال می‌گوید: اگر شخص مستطیع باشد و صحت بدنی داشته باشد و... حج بر او واجب می‌شود. تفاوتی نمی‌کند که قیود، در خارج محقق شده باشند یا محقق نشده باشند.

بنابراین جعل و تشریح به صورت قضیه شرطیه ثابت است و وجوب در این مرحله در حق خصوص این مکلف یا آن مکلف ثابت نمی‌باشد؛ بلکه تکلیف به صورت قضیه شرطیه در حق جمیع مکلفین ثابت است؛ لکن زمانی که قیود در خارج در حق هر مکلفی ثابت شوند، تکلیف فقط در حق او فعلیت پیدا می‌کند و این وجوب فعلی همان مجعول است.

مادامی که وجوب فعلی منوط به تحقق قیود در خارج باشد، آن قیود به منزله علت برای تحقق مجعول می‌باشند؛ اما به لحاظ جعل، علت برای ثبوت وجوب نمی‌باشند؛ زیرا وجوب، قبل از تحقق خارجی آن قیود ثابت بوده است؛ به عبارت دیگر: وجوب در مرحله جعل، با فرض و تصور قیود، محقق شده و قوام گرفته است.

پس از دانستن این مقدمه، روشن می‌شود که حکم مشروط، امر ممکن است. مقصود از حکم مشروط این است که تحقق حکم، منوط و مشروط به تحقق بعضی از قیود در خارج باشد؛ زیرا دانستیم، این امکان وجود دارد که مجعول، مشروط باشد.

با توجه به آنچه گفته شد روشن می‌شود، این سخن که گفته می‌شود: حکم مشروط، امر غیر معقولی است؛ زیرا حکم، فعل مولی است و فعل مولی به مجرد اعمال حاکمیت او محقق می‌شود؛ لذا دیگر حکم مشروط چه معنایی خواهد داشت؛ سخن مردود و باطلی است.

وجه مردود بودن آن این است که: آن چیزی که به مجرد اعمال حاکمیت مولی محقق می‌شود، جعل است، نه مجعول و حال اینکه چیزی که ما مدعی مشروط بودن آن هستیم، مجعول است، نه جعل. لذا اشکال وارد نمی‌باشد.

تنوع قیود و احکام آن

تنوع قیود

در جمله‌ی «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَصَلِّ مُتَطَهَّرًا» هنگامی که خورشید زوال یافت، در حالی که طهارت حاصل کرده‌ای نماز بخوان» دو قید برای نماز وجود دارد: ۱. زوال شمس؛ ۲. طهارت.

زوال شمس، قید برای وجوب فعلی است. به این معنا که قبل از زوال، وجوب فعلی، وجود ندارد؛ اما طهارت این گونه نیست؛ زیرا روشن است که بعد از زوال، وجوب فعلی ثابت می‌شود هر چند مکلف طهارت نداشته باشد. بلکه طهارت، قید برای نفس صلات - که واجب است - می‌باشد. به عبارت بهتر: طهارت، قید برای صلات می‌باشد که متعلق وجوب است و وجوب به آن تعلق گرفته است. و معنای قید بودن طهارت برای واجب، این است که امر به یک حصه‌ی خاص - مثل صلات با طهارت - تعلق گرفته است.

اگر حصه‌ی مذکور - یعنی صلاه با طهارت - را تحلیل کنیم، می‌بینیم که مرکب از «صلات» و «تقیید به طهارت» است؛ لذا امر به آن حصه، امر به «صلات» و امر به «تقیید» می‌باشد. بنابراین معنای اخذ قید در واجب، تخصیص [حصه‌حصه کردن واجب] به وسیله آن قید و تعلق امر به آن واجب با آن قیدی که مُقید به آن است، می‌باشد.

پس اگر طهارت را نسبت به صلات ملاحظه کنیم، می‌بینیم که هیچ یک، علت یا جزء علت برای دیگری نمی‌باشد؛ با اینکه اگر طهارت را با توجه به تقیید صلات به آن در نظر بگیریم، خواهیم دید که طهارت نسبت به تقیید، علت است؛ زیرا اگر طهارت نباشد، صلات مُقید به آن، محقق نمی‌شود.

خلاصه: قید قرار دادن طهارت برای صلات، یعنی:

۱. واجب به وسیله طهارت حصه حصه می شود.
۲. امر، به صلات و تقیّد به آن قید [یعنی طهارت] تعلق می گیرد.
۳. نسبت قید به تقیّد، نسبت علت به معلول است؛ اما نسبت قید به ذات واجب، نسبت علت به معلول نیست.

باید توجه شود که خصوصیت - حال هر خصوصیتی که باشد - همان طور که گاهی فقط قید برای وجوب قرار داده می شود - مانند زوال خورشید برای وجوب صلات - گاهی نیز قید برای وجوب و واجب با هم قرار داده می شود؛ مانند خصوصیت ماه رمضان؛ زیرا این خصوصیت، هم قید برای وجوب روزه است، به این معنا که بدون دخول ماه رمضان، روزه وجوب ندارد و هم قید برای واجب - یعنی روزه واجب - است؛ به این معنا که اگر ماه رمضان داخل شود، وجوب محقق می شود؛ اما روزه فقط زمانی مصداق برای «صوم واجب» قرار می گیرد که در خلال ایام رمضان انجام شود، نه بعد از آن.

از آن جهت که خصوصیت رمضان، قید برای وجوب است، لذا تحقق وجوب، تابع تحقق ماه رمضان است و از آن جهت که خصوصیت رمضان، قید برای واجب است لذا وجوب، به «روزه‌ی مقیّد به خصوصیت رمضان» تعلق گرفته است؛ یعنی وجوب، به روزه و به تقیّد به اینکه در رمضان باشد، تعلق گرفته است.

احکام قیود متنوع

قیود واجب دو نوع اند:

۱. قیودی که تحصیل آنها واجب است؛ مانند طهارت نسبت به نماز.
 ۲. قیودی که تحصیل آنها واجب نیست؛ مانند استطاعت نسبت به حج.
- سؤال: ضابطه و قانون در اینکه قید از نوع اول باشد یا دوم، چیست؟
- پاسخ: قید اگر وجوب باشد، تحصیل آن واجب نیست؛ زیرا قبل از تحقق

قید، وجوبی برای ذی المقدمه وجود ندارد تا وجوب، از ذی المقدمه، به مقدمه و قید سرایت کند و بعد از تحقق قید، وجوب تحصیل آن بی معنا است؛ چراکه از باب طلب تحصیل حاصل خواهد بود.

اگر قید، فقط قید واجب باشد، تحصیل آن واجب است؛ زیرا وجوب، به «واجب» و به «تقیّد به آن قید» تعلق گرفته است؛ لذا تحصیل قید، واجب و لازم است تا تقیّد حاصل شود و به تبع، وجوب، امتثال شود.

اگر قید، هم قید وجوب باشد و هم قید واجب، تحصیل آن لازم نیست، به جهت همان نکته‌ای که قبلاً گفته شد. البته هر زمان که قید محقق شود، بر مکلف لازم و واجب است که واجب را در حالی که مقیّد به آن قید است، ایجاد کند.

از آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. تحصیل قید وجوب، لازم نیست.
۲. تحصیل قیدی که فقط قید واجب است، لازم است.
۳. تحصیل چیزی که هم قید برای وجوب است و هم برای واجب، مانند دخول ماه رمضان، واجب نمی‌باشد. لکن اگر قید محقق شد، بر مکلف لازم است که تقیّد را ایجاد کند؛ مثلاً روزه در ماه رمضان لازم است، نه بعد از آن. قیود واجب از آن جهت که تحصیل‌شان واجب است، لازم است مقدور باشند؛ به خلاف قیود وجوب که مقدور بودن آنها لزومی ندارد؛ بلکه گاهی مقدور هستند، مانند استطاعت و گاهی غیر مقدور هستند، مانند زوال شمس؛ زیرا تحصیل آنها واجب و لازم نیست [لذا قدرت هم در آنها شرط نیست].

مقدمه شرعی و مقدمه عقلی

قید واجب را گاهی شارع، قید قرار می‌دهد و به واسطه‌ی آن قید، واجب را

حصه حصه کرده و امر به آن حصه خاص [یعنی حصه مقید] می‌کند، مانند طهارت. قید در این صورت «مقدمه شرعی» نامیده می‌شود.

و گاهی قید، مقدمه برای تحقق واجب است، هر چند که از جانب شارع قید قرار داده نشد باشد؛ مانند سوار شدن به هواپیما برای رسیدن به حج. در این صورت مقدمه را «مقدمه عقلی» می‌نامند.

مقدمه عقلی در صورتی که قید برای وجوب قرار داده شود، تحصیلش واجب نمی‌باشد، و در صورتی که قید برای واجب قرار داده شود، تحصیلش واجب و لازم است.

توجه: تحصیل مقدمه واجب - چه شرعی باشد و چه عقلی - فقط زمانی واجب می‌شود که وجوب ذی المقدمه به واسطه به فعلیت رسیدن تمام قیودی که در آن اخذ شده‌اند، به فعلیت برسد. بنابراین مثلاً وضو زمانی واجب می‌شود که نماز به خاطر دخول زوال، واجب شده باشد؛ اما قبل از زوال، وضو واجب نیست؛ زیرا ذی المقدمه وجوب ندارد.

مقدمه مفوتّه

اگر واجب، مقدمه‌ای داشته باشد و وجوب آن نیز، مشروط به زمان معینی باشد و فرض شود که تحصیل آن مقدمه در زمان وجوب، متعذر و ناممکن باشد، ولی امکان تحصیل آن قبل از زمان وجوب وجود داشته باشد، آیا از حیث عقلی بر مکلف واجب است قبل از زمان وجوب، مقدمه را تحصیل کند یا خیر؟ مثلاً کسی که بعد از دخول زوال - که زمان وجوب نماز است - نمی‌تواند وضو بگیرد، آیا لازم است قبل از زوال وضو بگیرد یا خیر؟

پاسخ: قاعده مقتضی عدم وجوب است؛ زیرا قبل از زوال، وجوبی برای نماز نیست تا مقدمه‌ی آن [یعنی وضو] واجب باشد و اگر آنرا قبل از زوال ترک

کند، [قبل از زوال وضو نگیرد] هنگام زوال، وجوبی حادث نمی‌شود تا به خاطر مخالفت با آن معاقب باشد؛ زیرا به حسب فرض، شخص مذکور هنگام زوال، عاجز از انجام واجب است و مفروض این است که هر تکلیفی، مشروط به قدرت است. در اصطلاح به مقدمه‌ی این چنینی، «مقدمه مفوّته» گفته می‌شود و همان‌طور که دانستیم قاعده، مقتضی عدم وجوب آن است.

ولی گاهی اوقات اتفاق می‌افتد که مقدمه واجب، دائماً و همیشه مقدمه مفوّته باشد؛ مانند حج در روز نهم ذی الحجه. زیرا اگر مکلف قبل از این وقت [یعنی قبل از روز نهم ذی الحجه] مسافرت نکند، واجب را درک نخواهد کرد، بدون اینکه بین این سال و سال بعد تفاوتی وجود داشته باشد. [بنابراین در اینجا تحصیل مقدمه مفوّته قبل از دخول وقت واجب است.]

از لحاظ فقهی هیچ شبهه‌ای در این نیست که سفر، قبل از وقت واجب، لازم است؛ لکن بحث در توجیه علمی آن است که چگونه قبل از زمان واجب، سفر لازم است؟ در این حلقه و حلقه ثالثه برخی از توجیهاات آن خواهد آمد.

شرط متأخر

گفته شد که شرط، گاهی شرطِ نفس و جوب است و گاهی شرطِ متعلق و جوب - یعنی واجب - است.

شرط غالباً مقارن یا متقدم بر مشروط است. برای مثال استقبال به قبله، [روی کردن به قبله] شرطی است که تحقق آن مقارن با نماز لازم است و وضو شرطی است که متقدم بر نماز است [و باید قبل از نماز محقق شود].

شرط در حالت اول، «شرط مقارن» و در حالت دوم، «شرط متقدم» نامیده می‌شود.

لکن گاهی شرط از حیث زمان، متأخر از وجوب، یعنی حکم - اعم از تکلیفی و وضعی - یا متأخر از واجب است؛ مانند غسل کردن زن مستحاضه در شب یکشنبه که شرط در صحت روزه روز شنبه است. پس غسل شرط برای واجب - یعنی صوم - و از حیث زمانی متأخر از آن می‌باشد.

مثال دیگر: مانند عقد فضولی بنا بر اینکه اجازه‌ی متأخر، کاشف از تحقق ملکیت از زمان تحقق عقد باشد. [در بیع فضولی دو مبنا وجود دارد؛ زیرا برخی قائلند که اجازه‌ی مالک، ناقل است. یعنی ملکیت و نقل و انتقال از زمان اجازه واقع می‌شود؛ اما برخی قائلند که اجازه، کاشف است از اینکه ملکیت از زمان عقد فضولی واقع شده است. بنا بر این قول اجازه، شرط برای بیع فضولی محسوب می‌شود که از حیث زمان، متأخر از حکم ملکیت - که یک حکم وضعی است - می‌باشد.]

در اینکه آیا شرط متأخر، ممکن است یا محال است، بین علما بحث واقع شده

است:

برخی قائل به استحاله و محال بودن شرط متأخر هستند؛ زیرا شرط نسبت به مشروطش، مانند علت نسبت به معلولش است؛ همانطور که تأخر علت از معلول محال است، همچنین تأخر شرط از مشروط نیز محال است.

و برخی قائل به امکان شرط متأخر بوده و استدلال فوق بر استحاله را اینگونه پاسخ داده‌اند:

نسبت به شرط متأخر برای واجب، به اینکه: وجود ذات واجب، بر شروط شرعی آن واجب، متوقف نمی‌باشد؛ بلکه شرطیت این شروط، به تخصیص و حصه‌حصه کردن طبیعتی بر می‌گردد که یک حصه خاص از آن مطلوب است، و همان‌طور امکان دارد شرط محصّن [یعنی شرطی که طبیعت را حصه‌حصه می‌کند] متقدم یا مقارن باشد، امکان اینکه متأخر باشد نیز وجود دارد.

اما نسبت به شرط متأخر برای وجوب، به اینکه: جمیع شروط وجوب - همان‌طور که گذشت - به مجعول برمی‌گردد، نه به جعل. زیرا روشن است که جعل، قبل از وجود شروط، ثابت است و مجعول، وجود حقیقی خارجی ندارد، بلکه مجرد فرض می‌باشد. با این وجود، هیچ محذور و استحاله‌ای ندارد که مشروط به یک شرط متأخر شود.

واجب معلق

همان‌طور که وجوب، زمانی دارد است، واجب نیز زمانی دارد که معمولاً این دو زمان با هم تطابق دارند. برای مثال زمان وجوب نماز صبح، بین طلوعین است و زمان واجب نیز همان زمان است.

محال است تمام زمان وجوب بر زمان واجب، مقدم شود؛ زیرا این تقدم مستلزم این است که وجوب در زمان واجب، معدوم شود. یعنی لازم می‌آید محرک به سوی انجام واجب، در زمان واجب از بین برود.

اما بحث در این است که آیا ممکن است ابتدای زمان وجوب، بر زمان واجب مقدم شود، با توجه به اینکه وجوب در زمان واجب استمرار و بقاء داشته باشد؟ مانند حج که بر مستطیع واجب است و زمان آن از ظهر روز عرفه است؛ اما زمان وجوب از زمان تحقق استطاعت که گاهی مدت زمان زیادی قبل از روز عرفه محقق می شود و تا روز عرفه که زمان واجب است، استمرار دارد.

برخی از اصولیین معتقد شده اند که چنین تقدمی ممکن می باشد، و واجب را در این صورت واجب معلق نامیده اند و با این نظریه توانسته اند مشکل مقدمات مفوتة با توجه به اینکه وجوب فقط در زمان واجب حادث می شود، حل کنند. [یعنی در مقدمات مفوتة مشکلی وجود داشت مبنی بر اینکه وجوب فقط در زمان واجب حادث می شود؛ آنگاه چگونه می شود که مکلف مسئولیت دارد قبل از زمان واجب، آن مقدمات را تحصیل کند؟]

وجه حل مشکل: اگر فرض کنیم وجوب، قبل از زمان واجب - یعنی از زمان استطاعت مثلاً - حادث می شود، در این صورت وجوب مقدمات قبل از روز عرفه، با توجه به اینکه وجوب ذی المقدمه قبل از روز عرفه، فعلیت پیدا کرده، طبق قاعده است.

مناسب این است که امکان این امر، منوط به امکان شرط متأخر شود. به این بیان که: روز عرفه که زمان واجب است، یک امر اختیاری برای مکلف نیست؛ لذا فقط قید واجب نیست، بلکه قید وجوب نیز می باشد. زیرا همان طور که گذشت، قیود واجب، لازم است اختیاری باشند و قیود غیر اختیاری، باید قید برای وجوب قرار داده شوند. لازمه ی این سخن آن است که ثبوت وجوب حج قبل از روز عرفه، مشروط به تحقق روز عرفه در ظرف زمانی خودش که متأخر است، می باشد. بنابراین اگر قائل به امکان شرط متأخر شویم، هیچ محذوری از تحقق زمان وجوب قبل از زمان واجب نمی باشد؛ زیرا وجوب حج قبل از

روز عرفه، مشروط به دو شرط می باشد: یکی شرط مقارن که استطاعت است و دیگری شرط متأخر که آمدن روز عرفه برای مکلف در حالی که زنده است، می باشد. پس کسی که مثلاً در ماه شعبان مستطیع شود و در واقع چنین باشد که تا روز عرفه زنده باقی بماند، وجوب حج از همان ماه شعبان برای او ثابت می شود و در نتیجه، وجوب تهیه مقدمات مفوته قبل از روز عرفه یک حکم بر طبق قاعده خواهد بود.

اگر قائل به عدم امکان شرط متأخر شویم، لازم است وجوب در روز عرفه حادث شود، نه قبل از آن. در نتیجه، نظریه واجب معلق نیز باطل می شود.

عقلاً چه زمانی تعجیز جایز است؟

اگر مکلف، امتثال واجب را در وقتش ترک کند، در حالی که قادر به انجام آن باشد، عاصی و گنهکار به شمار می آید و بحثی در آن نیست. اما اگر مکلف خودش را نسبت به انجام تکلیف، عاجز کند، آیا چنین امری عقلاً جایز است؟
پاسخ: تعجیز و عاجز کردن، دو صورت دارد:

۱. بعد از فعلیت وجوب، مکلف خود را عاجز کند؛ مانند کسی که بعد از حلول وقت نماز، آب وضو را زمین می ریزد. این کار عقلاً جایز نیست؛ زیرا معصیت است.

۲. اینکه قبل از به فعلیت رسیدن وجوب، خود را عاجز کند؛ مانند اینکه قبل از دخول وقت نماز، آب وضو را به زمین بریزد. [بر این فرض که در زمان وجوب آبی برای وضو گرفتن نداشته باشد] چنین امری جائز است؛ زیرا این شخص خود را از انجام واجب هنگامی که زمان وجوب محقق شود، عاجز کرده است [نه اینکه در حین زمان وجوب خود را عاجز کرده باشد] و از آن جهت که فعلیت وجوب، مشروط به قدرت است؛ لذا وجوب در ظرف خود حادث نمی شود و عقلاً هیچ

محدوری از این نیست که مکلف سبب شود وجوب در زمانش حادث نشود. بلکه محذور این است که بعد از حدوث وجوب، آنرا ترک کند.

اما برخی قائل به تفصیل شده‌اند؛ یعنی بین جایی که قدرت، شرعاً دخیل است و جایی که قدرت، عقلاً دخیل است، فرق گذاشته‌اند. به این بیان که:

اگر دخالت قدرت، شرعی باشد - یعنی قدرت در ملاک دخیل باشد - تعجیز جایز است؛ زیرا در این فرض، چیزی از دست او نمی‌رود؛ به این دلیل که مکلف در این صورت عاجز می‌گردد و فرض این است که ملاک واجب در حق عاجز ثابت نیست.

اما اگر دخالت قدرت، عقلی باشد، تعجیز جایز نیست؛ زیرا لازم می‌آید ملاکی که در آینده، در ظرف خود فعلیت پیدا می‌کند، از او فوت شود و چنین امری عقلاً جایز نیست.

بنا بر این نظریه می‌توان مشکل مقدمات مفوتّه را حل کرد؛ به اینکه گفته شود: در صورتی که قدرت از حیث عقلی - نه شرعی - دخیل باشد، لازم است مقدمات، قبل از زمان وجوب انجام شوند تا لازم نیاید ملاکی که در زمان خود فعلیت پیدا می‌کند، فوت شود.

اخذ علم به حکم در موضوع حکم

محال بودن اختصاص حکم به عالم به حکم

اگر حکم فقط در حق کسی که به آن حکم علم دارد جعل شود، حکم مذکور مختص به او می‌شود و در حق کسی که در وجود آن حکم، شک دارد یا قطع به عدم آن دارد، ثابت نمی‌شود. لکن سؤال این است که آیا عقلاً امکان دارد که حکم فقط برای عالم به آن حکم جعل شود؟

برخی قائل‌اند که چنین امری محال است؛ زیرا مستلزم دور است.

توضیح آنکه: ثبوت مجعول، فرع تحقق قیودش - از جمله، علم به حکم - می‌باشد و از آن جهت که علم به حکم، متوقف بر نفس حکم است، از باب توقف هر علمی به معلومش؛ در نتیجه لازم می‌آید هر یک از آن دو به دیگری متوقف باشد و این توقف، دور و محال است.

برخی به این سخن پاسخ داده و گفته‌اند: **توقف دوم** [یعنی توقف علم به حکم] قابل قبول نیست و در واقع چنین توقفی وجود ندارد؛ زیرا علم به شیئی، متوقف بر وجود آن شیئی که بالعرض معلوم است، نمی‌باشد و الا لازم می‌آمد که هر علمی مُصیب باشد؛ بلکه علم به شیئی بر صورت ذهنی آن که بالذات معلوم است، متوقف است؛ لذا دوری وجود ندارد؛ [زیرا ثبوت مجعول متوقف بر علم به آن است؛ اما علم به مجعول متوقف بر ثبوت آن نیست؛ بلکه متوقف بر صورت ذهنی آن است]. این جواب از یک زاویه صحیح است، اما نمی‌تواند استحاله عقلی را از بین ببرد؛ زیرا عقل حکم می‌کند که نقش علم، نقش کاشفیت از معلوم است، نه اینکه معلوم را به وجود آورد، و بنا بر اینکه علم، در موضوع حکم اخذ شود، علم به حکم، مولد و ایجادکننده حکم می‌شود، نه کاشف از آن. بنابراین استحاله عقلی به قوت خود باقی است.

لکن این استحاله اختصاص به حالتی دارد که علم به مجموع، قید برای خود مجموع قرار گرفته باشد؛ اما اگر علم به جعل، قید برای مجموع قرار داده شده باشد - طبق آنچه که قبلاً بیان شد مبنی بر فرق بین جعل و مجموع - دوری وجود نخواهد داشت و مستلزم این نیست که علم، مولد و ایجادکننده‌ی حکم باشد.

ثمره این بحث: اگر تقييد به علم، محال باشد اطلاق ضروری می‌شود و در نتیجه، طبق این مبنا که تقابل بین اطلاق و تقييد ثبوتی، تقابل تناقض است، اشتراک احکام بین عالم و جاهل ثابت می‌شود. اما بنا بر اینکه تقابل اطلاق و تقييد ثبوتی، تقابل ملکه و عدم ملکه است، از آن جهت که تقييد، محال است، اطلاق نیز محال و غیر ممکن است. در نتیجه احکام نه مطلق هستند و نه مقید؛ بلکه مهمل می‌باشند و از آن جهت که اهمال در قوت قضیه جزئی است، فقط قدر متیقن - یعنی جعل و تشریح حکم فقط در حق عالم - به وسیله آن ثابت می‌شود.

ثمره دیگری بر این بحث مترتب می‌شود که در مبحث آینده به آن اشاره خواهد شد.

اخذ علم به حکمی در موضوع حکم دیگر

گاهی اوقات علم به حکمی در موضوع یک حکم دیگر اخذ می‌شود؛ دو حکم مذکور یا تخالف دارند یا تضاد یا تماثل؛ لذا سه حالت وجود دارد:

حالت اول: تخالف: شکی در امکان آن نیست؛ مانند اینکه امر بگوید: اگر علم به وجوب حج بر خودت پیدا کردی، وصیتت را بنویس. در این مثال علم به وجوب حج نسبت به نوشتن وصیت قطع موضوعی و نسبت به متعلق خود [یعنی وجوب حج] قطع طریقی است.

حالت دوم: [تضاد] در محال بودن آن شکی نیست؛ مثل اینکه امر بگوید: اگر علم به وجوب حج بر خودت پیدا کردی، آن حج بر تو حرام است؛ زیرا

همان طور که قبلاً بیان شد، بین احکام واقعی رابطه تضاد برقرار است و با هم متضاد هستند؛ و محال است کسی که قطع به وجوب حج بر خویش پیدا کرده است، در همان حال تصدیق کند که حرمت حج نیز در حقش ثابت است.

حالت سوم: [تمائل] برخی قائل به استحاله آن هستند؛ زیرا اجتماع دو حکم متمائل - مانند اجتماع دو حکم متنافی - محال است؛ لذا این امکان برای امر وجود ندارد که بگوید: اگر قطع به وجوب حج بر خودت پیدا کردی یک وجوب دیگری بر تو ثابت می شود؛ زیرا مستلزم این است که در نظر قاطع [یعنی کسی که قطع به وجوب پیدا کرده] دو حکم متمائل اجتماع کرده و در حق او ثابت شده باشند.

اخذ قصد امثال امر در متعلق امر

هر امری از یک هدف و غرضی نشأت می‌گیرد و غرض، گاهی به صرف انجام فعل - هر گونه که اتفاق افتد - تعلق می‌گیرد و گاهی به انجام فعل با قصد امثال، تعلق می‌گیرد [یعنی مکلف باید فعل مأموریه را به قصد امثال آن امر انجام دهد و صرف انجام آن کفایت نمی‌کند]. واجب در صورت اول، «واجب توصلی» و در صورت دوم، «واجب تبعیدی» می‌باشد.

سؤال: آیا عقلاً امکان دارد «قصد امثال امر» در متعلق امر اخذ شود یا خیر؟

پاسخ: برخی قائلند چنین چیزی ممکن نیست؛ زیرا قصد امثال اگر در واجب اخذ شود، مستلزم این است که [خود امر] قید واجب شود؛ زیرا قصد امثال، به خود امر اضافه شده است و از آن جهت که امر در حیطة اختیار مکلف نیست، لازم می‌آید امثال امر، قید وجوب نیز شود و در نتیجه امر، مقید به خودش می‌شود که چنین چیزی محال است.

ثمره این بحث [یعنی قول به امکان و عدم امکان اخذ قصد امثال در متعلق امر] در امکان تمسک به اطلاق دلیل امر و عدم امکان آن روشن می‌شود؛ زیرا در سایر خصوصیات [هنگامی که در دخیل بودنشان شک کنیم] می‌گوییم: این خصوصیت - برای مثال اینکه لباس در هنگام نماز سفید باشد - از آن جهت که در امر، قید برای واجب قرار داده نشده است، کاشف از این است که در غرض، دخیل نبوده است، در غیر این صورت به عنوان قید واجب ذکر می‌شد.

به خلاف قصد امثال، طبق مبنای استحالی اخذ آن در واجب، که اطلاق واجب نمی‌تواند کاشف از این باشد که قصد امثال در غرض مولی دخیل نیست؛ زیرا فرض این است که نمی‌توان قصد امثال را - حتی اگر دخیل در غرض او هم

باشد - قید برای واجب قرار داد. در نتیجه عدم اخذ قصد امتثال در واجب، بر اینکه قصد امتثال در غرض مولی دخیل نمی باشد، دلالت نخواهد داشت.

می توان این ثمره را به بحث قبل - یعنی اخذ علم به حکم در موضوع حکم - نیز سرایت داد و گفت: در آنجا یک ثمره دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه: طبق مبنای استحالی اخذ علم به حکم به عنوان قید برای خود آن حکم، برای نفی اختصاص غرض مولی به عالم به حکم، نمی توان به اطلاق کلام او تمسک کرد. به همان بیانی که در قصد امتثال امر گفته شد.

امر به ضدین به صورت ترتب

قبلاً بیان شد که هر تکلیفی، مشروط به قدرت - یعنی توانایی تکوینی - می باشد؛ بنابراین تکلیف شامل عاجز نمی شود.

اکنون می خواهیم بگوییم: تکلیف علاوه بر اینکه شامل عاجز نمی شود، شامل کسی که قادر به تکلیف است، ولی مشغول به انجام و امتثال واجب دیگری است که ضد آن تکلیف است و اهمیتی از آن کمتر نیست، نیز نمی شود.

برای مثال، انقاذ غریق [نجات کسی که در حال غرق شدن است] همان طور که شخص عاجز تکوینی اگر آن را ترک کند، معذور است، همچنین کسی که مشغول به انقاذ غریق دیگری است که همانند انقاذ اول است و امکان ندارد آن را همراه انقاذ اول انجام دهد و در نتیجه انقاذ اول را ترک می کند، نسبت به ترک انقاذ اول، معذور است.

براین اساس می توان نتیجه گرفت که: هر تکلیفی، مشروط به عدم اشتغال به امتثال ضد آن تکلیف که از آن ضد، اهمیت کمتری ندارد، می باشد. ما برای قدرت تکوینی نام «قدرت به معنای اخص» و برای قدرتی که شامل این قید جدید [یعنی عدم مشغولیت به امتثال تکلیف ضد] می شود، نام «قدرت به معنای اعم» را قرار می دهیم.

برهان و استدلال بر این قید جدید:

اگر مولی به واجبی امر کند و امر او مطلق باشد، به گونه ای که شامل حالت اشتغال به ضدی که اهمیت کمتری از آن واجب ندارد هم شود؛ در این صورت اگر مقصود او طلب جمع بین هر دو امتثال [امتثال واجب و امتثال ضد آن] باشد، تکلیف به غیر مقدور خواهد بود و اگر مقصود او این باشد که مکلف از واجب

اولی، صرف نظر کند، این هم پس از فرض تساوی اهمیت آنها، بدون دلیل می‌باشد. بنابراین لازم و ضروری است که قید مذکور [یعنی قدرت به معنای اعم] را معتبر دانست.

نتیجه‌ای که بر این بحث مترتب می‌شود این است که ثبوت دو امر نسبت به ضدین چنانچه هر دوی آنها مطلق باشند - یعنی حالت اشتغال به امر دیگر را نیز شامل شوند - محال است. اما اگر هر یک از آن دو یا یکی از آنها مقید به عدم اشتغال به امر دیگر باشد، استحاله‌ای وجود نخواهد داشت.

اصطلاحاً به دو امری که با شرایط مذکور، به ضدین تعلق گرفته باشند، «دو امری که به صورت ترتب جعل شده‌اند» گفته می‌شود.

نظریه ترتب را می‌توان بر هر دو واجبی که انجام یکی از آنها به تنهایی ممکن است، اما همراه واجب دیگر ممکن نیست، تطبیق داد. زیرا بر فرض تساوی آنها در اهمیت، وجوب هر یک از آنها مشروط به عدم امتثال دیگری می‌شود و بر فرضی که یکی از آنها از حیث ملاک دارای اهمیت بیشتری باشد، وجوب اهم، مقید و مشروط به عدم اشتغال به وجوب مهم نمی‌باشد؛ به خلاف وجوب مهم که مقید و مشروط به عدم اشتغال به اهم می‌باشد.

در اصطلاح به حالتی که جمع بین دو امتثال، ممکن نباشد «حالت تراحم» گفته می‌شود.

گاهی بر نظریه تراحم اشکال شده و گفته می‌شود: در حالتی که مکلف هر دو واجب را ترک کند، لازم می‌آید هر دو امر در حق او فعلیت داشته باشند، به عبارت دیگر: لازم می‌آید امتثال هر دو ضد، از او طلب شود؛ به این دلیل که شرط فعلیت هر یک از آن دو امر محقق است؛ حال اینکه چنین چیزی محال است.

اشکال: ما هم ثبوت هر دو امر در حالت مذکور را قبول داریم، لکن هیچ

محدوری در آن وجود ندارد؛ زیرا مادامی که امتثال یکی از آنها، شرط و موضوع دیگری را نفی می‌کند، از اجتماع آنها طلب جمع بین ضدین، لازم نمی‌آید. از اینجا معلوم می‌شود که اگر بر فرض محال، مکلف دو تکلیف محال را انجام دهد، هر دوی آنها به نحو مطلوب واقع نمی‌شوند؛ بلکه فقط یکی از آنها به وجه مطلوبیت برای مولی واقع می‌شود [زیرا محال است که تکلیف غیر مقدور مطلوب مولی واقع شود].

بنابراین، نکته‌ی امکان جعل دو امر به ضدین به صورت ترتب، ناشی از این خصوصیت است؛ یعنی این خصوصیت که امتثال یکی از آن دو یا هر یک از آن دو، موضوع دیگری را نفی می‌کند و شرط آن را نابود می‌کند.

واجب تخییری و کفایی

تعلق وجوب دو صورت دارد:

۱. گاهی وجوب به یک عنوان کلی تعلق می‌گیرد؛ مانند: «صَلِّ». زیرا واجب، طبیعی صلات است و عقل در تطبیق آن به صلات در مسجد یا صلات در خانه، حکم به تخییر می‌کند. در اصطلاح به این تخییر «تخییر عقلی» گفته می‌شود؛ زیرا فقط عقل است که حکم به تخییر مذکور می‌کند، نه اینکه یک خطاب شرعی بر آن دلالت داشته باشد.

۲. گاهی وجوب به بدل‌ها تعلق می‌گیرد؛ [یعنی وجوب به چند چیز که بدل از یک دیگر هستند تعلق می‌گیرد] مانند زمانی که گفته شود: «صَلِّ أَوْ أَعْتَقِ رَقَبَةً» [در این مثال وجوب به صلات و عتق به صورت علی‌البدل تعلق گرفته است.] در اصطلاح به این نوع تخییر، «تخییر شرعی» گفته می‌شود، به این اعتبار که خطاب شرعی متعرض بیان شده است.

تخییر شرعی

تردید و شکی در این نیست که وجوب تخییری شرعی در موارد متعددی از شریعت اسلام، ثابت و واقع شده است. و همچنین اشکالی در این نیست که تخییر شرعی خصوصیتی دارد که مورد اتفاق همه است. خصوصیتی از قبیل اینکه:

۱. اگر مکلف یکی از افراد را انجام دهد، مُمْتَل و مُطِيع محسوب می‌شود.
۲. اگر مکلف تمام افراد را ترک کند، عاصی و گنهار محسوب می‌شود؛ لکن ترک جمیع افراد واجب تخییری، یک معصیت حساب می‌شود و یک عقاب دارد.

۳. اگر مکلف تمام افراد را یک باره با هم انجام دهد، امتثال محقق می شود. تحلیل حقیقت وجوب تخییری مسئله‌ای است که مورد بحث و بررسی واقع شده است. برخی گفته‌اند: وجوب تخییری به تخییر عقلی برمی گردد. به این معنا که وجوب تخییری یک وجوب واحد است که به قدر جامع [یعنی جامع بین بدل‌ها] تعلق گرفته است؛ زیرا ملاک، قوامش به همان قدر جامع است و تفاوتی نمی کند که آن جامع، یک عنوان اصیل [و واقعی] باشد یا اینکه یک عنوان انتزاعی - مانند عنوان «احدهما؛ یکی از آن دو» - باشد.

[عنوان «احدهما» عنوانی است که ذهن به واسطه ملاحظه آن دو، از آن جهت که در وفاء به غرض مشترک هستند، انتزاع می کند.]

برخی دیگر گفته‌اند: بازگشت وجوب تخییری به چند وجوب مشروط است. به این معنا که هر یک از افراد، واجب و وجوبش مشروط به ترک دیگری می باشد؛ زیرا هر یک از افراد دارای ملاک خاصی است که امکان استیفاء آن هنگام استیفاء ملاک دیگر وجود ندارد و از آن جهت که تعدد ملاک‌ها موجب تعدد وجوب‌ها می شود و با توجه به اینکه استیفاء تمام آنها با هم ممکن نیست، لذا وجوب هر یک از آنها مشروط به ترک دیگری شده است.

به این تفسیر چند اشکال وارد شده است:

۱. لازمه‌ی این تفسیر [تعدد وجوب‌ها] این است که اگر همه افراد ترک شوند، عقاب نیز متعدد شود. همان طور که اگر بین چند واجب، تزامم وجود داشته باشد و مکلف همه آنها را ترک کند، عقاب نیز متعدد می شود.

۲. [از آن جهت که فعلیت هر یک از واجب‌ها معلق و مشروط به عدم امتثال دیگری است، این امر مستلزم این است که اگر] مکلف جمیع افراد را انجام دهد، امتثال محقق نشود؛ زیرا [در صورت اتیان به همه] وجوب‌ها فعلیت نخواهند داشت. [زیرا فعلیت هر کدام مشروط به عدم اتیان دیگری بود و با توجه به اینکه

به حسب فرض، همه اطراف اتیان و انجام شده‌اند، پس هیچ طرف فعلیت نداشته است؛ لذا امثال محقق نشده است.

بطلان هر دو لازم واضح و معلوم است.

ثمره‌ای که برای دو تفسیر ذکر شده است:

بنا بر تفسیر دوم، تقرُّب به وسیله خصوص یکی از افراد، ممکن و جایز است؛ زیرا امر به عنوان آن تعلق گرفته است. اما بنا بر تفسیر اول جایز نیست؛ زیرا امر به جامع تعلق گرفته و سزاوار است که قصد تقرُّب به وسیله جامع شود؛ همان‌طور که در تمام موارد تخییر عقلی چنین است.

توجه:

در واجب تخییری لازم است که بدل‌ها، مابین با یکدیگر باشند و از باب اقل و اکثر نباشند؛ زیرا مقدار زائد [در اکثر] از آن جهت که ترک آن بدون بدل جایز است، لذا واجب فرض کردن آن بی معنا است. [یعنی هنگامی که اقل انتخاب و اکثر ترک شود، آن مقدار وجوب اضافه‌ای که در اکثر بوده است، در حالی که واجب بوده، بدون بدیل و جایگزین، ترک شده است] نتیجتاً در واجبات، تخییر بین اقل و اکثر معنایی ندارد.

تمام مطالبی که در وجوب تخییری ذکر شد، به وجوب کفایی نیز سرایت می‌کند؛ لذا احتمال دارد وجوب کفایی یک وجوب واحد باشد که به عنوان «مکلف» که جامع بین افراد است، تعلق گرفته باشد؛ یا اینکه وجوب‌ها به تعداد افراد مکلفین، متعدد شده [و هر یک از وجوب‌ها نسبت به یک فرد] مشروط به ترک دیگر مکلفین باشد.

تخییر عقلی

هنگامی که مثلاً گفته می‌شود: «أکرِم زَیداً» تخییر بین افراد اکرام - همان‌طور

که گذشت - **تخییر عقلی** است؛ لذا اگر مکلف اهدا هدیه‌ای را [برای اکرام زید] انتخاب و اختیار کند، نمی‌توان از این اختیار کشف کرد که **وجوب** به این حصه و مصداق خاص تعلق گرفته است؛ بلکه **وجوب** به اقتضای مبادی‌اش به **جامع** [یعنی حصه مذکور] [یعنی اهداء هدیه] حصه دیگری را انجام دهد. در این صورت نیز امثال **وجوب** محقق می‌شود و مکلف، **مُتَمَثِّل** و **مُطِيع** محسوب می‌شود. بنابراین **حصه مذکور** [یعنی حصه‌ای که مکلف انتخاب کرده است] متعلق امر نیست؛ بلکه مصداقی از **مصادیق متعلق امر** [یعنی طبیعت و جامع] می‌باشد و اینکه مکلف آن را انتخاب کرده است، معنایش این نیست که **وجوب** به آن تعلق گرفته است؛ زیرا **وجوب** توسط **جعل**، بر **متعلق** خود مستقر می‌شود و فرض این است که به **جامع** - که به صورت **صرف الوجود** [یعنی طبیعت] ملاحظه شده است [نه حصه خاص و مقید] - تعلق گرفته است.

البته اگر امر به صورت **اطلاق شمولی** یا به صورت **عموم** به تمام حصه‌های طبیعت، تعلق گرفته باشد - مانند اینکه مولی بگوید: «**اَكْرِمَ زَيْدًا بِكُلِّ اَشْكَالِ الْاِكْرَامِ**؛ زید را به هر نحوی از اکرام تکریم کن» - در این صورت هر یک از حصه‌ها متعلق **وجوب** خواهند بود؛ نه اینکه **مصادیقی** برای **متعلق** **وجوب** باشد. [بنابراین در اینجا **وجوب**، متعدد است و هر حصه‌ای **وجوب** خاص به خود را دارد.]

سپس همان‌طور که کوشش شده است، **وجوب** **تخییری** به **وجوب** **واحدی** که به **جامع** تعلق گرفته است، تحلیل و ارجاع داده شود، به عکس آن نیز کوشش شده است **وجوب** **واحد متعلق به جامع**، به **وجوب**‌های متعدد، به تعداد حصه‌ها که **وجوب** هر یک از حصه‌ها مشروط به **عدم اتیان** به باقی آنها باشد، ارجاع داده شود. گاهی از این محاوله تعبیر می‌شود به اینکه: «**اوامر به افراد و مصادیق تعلق گرفته‌اند، نه به طبیعت‌ها**».

نایز است؛
پیرا امر به
همان‌طور

اب اقل
ل جایز
و اکثر
واجب
ن اقل

رایت
ننوان
مداد
ل به

ود

اجتماع امر و نهی

تردیدی نیست که بین احکام تکلیفی واقعی، تنافی و تضاد وجود دارد. این تنافی زمانی محقق می‌شود که متعلق احکام، واحد باشند. مانند «صلات» که وجوب آن با حرمتش تنافی دارد؛ ولی وجوب آن با حرمت نگاه به زن اجنبی تنافی ندارد؛ زیرا [صلات] و [نگاه] یک شیئ واحد نیستند؛ هر چند که گاهی در یک زمان و یک مکان واقع می‌شوند. با این وجود محذوری ندارد که یکی حرام و دیگری واجب باشد. این مطالب واضح است.

آری دو حالت وجود دارد که مورد بحث واقع شده‌اند مبنی بر اینکه آیا متعلق در آنها یک واحد است یا اینکه متعلق متعدد است؟ دو حالت مذکور عبارتند از:

حالت اول: هنگامی که وجوب به طبیعی به گونه صرف الوجود و حرمت به حصه خاصی از آن طبیعی تعلق گرفته باشد؛ مانند «صَلِّ» [که وجوب به طبیعی صلوات تعلق گرفته است] و «لَا تُصَلِّ فِي الْحَمَّامِ» [که نهی به حصه خاصی از طبیعت صلوات، یعنی صلوات در حمام تعلق گرفته است]. گاهی مطرح می‌شود که در این صورت متعلق وجوب و حرمت، واحد است؛ زیرا طبیعی و حصه از حیث ذات، متحد می‌باشند؛ [یعنی وجود حصه و وجود طبیعی یک چیز بیشتر نیست و آن دو، وحدت وجودی دارند]. با این وجود محال است که وجوب به طبیعی و حرمت به حصه‌ای از حصه‌های آن تعلق بگیرد.

و در مقابل این قول گاه گفته می‌شود: با توجه به تغایر وجوب و حرمت، از حیث اطلاق و تقیید، هیچ محذوری در مورد مذکور وجود ندارد؛ [یعنی با توجه به اینکه وجوب مطلق و حرمت مقید است، همین مقدار، برای تغایر متعلق آنها کفایت می‌کند؛ یعنی متعلق وجوب طبیعی به صورت مطلق است؛ اما متعلق

حرمت، حصه‌ای است مقید که از دخول سایر افراد طبیعی در آن جلوگیری می‌کند.]

قول تحقیق: وجوب طبیعی مستدعی و مقتضی تخییر عقلی بین حصه‌ها می‌باشد. بنابراین اگر بگوییم: **تخییر عقلی** به وجوب‌های مشروط برمی‌گردد، لازم می‌آید که دو حکم متنافی و متضاد بر یک متعلق واحد، اجتماع کنند؛ زیرا صلات در حمام از آن جهت که حصه‌ای از حصه‌های طبیعی است، متعلق یک وجوب خاص و مشروط است؛ لذا اگر حرمت نیز به آن تعلق بگیرد، مستلزم اجتماع وجوب و حرمت در متعلق واحد خواهد بود [که محال است].

اگر بگوییم: **تخییر عقلی** به وجوب‌های متعدد به تعداد حصه‌های طبیعی بر نمی‌گردد و بگوییم: **وجوب**، به آن حصه‌ای که مکلف [در مقام امتثال] انتخاب می‌کند، سرایت می‌کند، یا اگر وجوب به آن حصه سرایت نمی‌کند، حداقل مبادی **وجوب - یعنی حب و اراده -** به آن حصه سرایت می‌کند، [که در این مورد باید به اهل خبره رجوع کرد] و حصه مذکور با سرایت حب و اراده به آن، دارای صفت **محبوبیت و مطلوبیت فعلی** می‌شود، در این صورت نیز تعلق حرمت به آن حصه محال می‌باشد؛ زیرا تعلق حرمت به آن مستلزم این است که در یک زمان، هم محبوب و هم مبعوض باشد و چنین امری محال است.

اما اگر بگوییم: **وجوب** به جامع تعلق می‌گیرد و به حصه‌ها سرایت نمی‌کند و آن حصه‌ای که در خارج محقق می‌شود [و مکلف آنرا در مقام امتثال انتخاب می‌کند] نه متعلق وجوب است و نه متعلق مبادی آن؛ بلکه حصه مذکور، **مصدافی** برای واجب و محبوب می‌باشد، نه اینکه نفس واجب و محبوب باشد. در این صورت در تعلق وجوب به جامع و نهی به حصه مذکور هیچ محدودی وجود ندارد. [لذا اگر مکلف مثلاً صلات در حمام را انجام دهد هم مطیع و هم عاصی محسوب می‌شود.]

اگر از این بحث بگذریم و فرض کنیم تعلق امر به طبیعی و نهی به حصه، برای رفع استحاله کفایت نمی‌کند، می‌گوییم: تمام آنچه مطرح شد بر فرض وحدت عنوان است؛ زیرا عنوان صلوات، یک عنوان واحد است که امر، به مطلق آن و نهی، به مقید آن تعلق گرفته است. اکنون تعدد عنوان را داخل در حساب کرده و طبق فرض آن مطلب را بررسی می‌کنیم که حالت دوم می‌باشد.

حالت دوم: اینکه فرض کنیم وجود واحدی داریم که مشتمل بر دو عنوان است و وجوب به واسطه یکی از آن دو عنوان و نهی به واسطه عنوان دیگر، به آن وجود واحد تعلق گرفته است؛ مانند «نماز در مکان غصبی».

سؤال اینجا است که آیا تعدد و تغایر عنوان‌ها برای تعدد متعلق‌ها کفایت می‌کند تا به واسطه‌ی آن، جمع بین دو حکم [یعنی وجوب و حرمت] با اینکه وجود واحد است، ممکن شود؟

برخی قائلند: تعدد عنوان و تغایر آنها برای تعدد متعلق‌ها کفایت می‌کند؛ زیرا احکام به عناوین تعلق می‌گیرند و عناوین هم متعدد هستند و احکام به وجود خارجی تعلق نمی‌گیرند تا اشکال شده و گفته شود: وجود خارجی، واحد است. بلکه برخی قائلند: وجود خارجی نیز متعدد است؛ زیرا تعدد عنوان، کاشف از تعدد وجود می‌باشد. برای مثال غصب همان‌طور که از حیث عنوان، با نماز مغایر است، از حیث وجود نیز با آن مغایر است [یعنی وجود غصب غیر از وجود صلوات است] هر چند که وجود صلوات و وجوب غصب در هم تنیده شده است و در عالم خارج تمایزی بین آنها نیست.

اگر این استدلال و توجیه، تام و کامل باشد، جواز اجتماع امر و نهی، واضح است.

گاهی گفته می‌شود: تعدد عنوان، برای جواز اجتماع دو حکم متنافی کفایت نمی‌کند؛ زیرا اینکه احکام به عناوین تعلق می‌گیرند، از آن جهت که عناوین؛

مفاهیمی مستقل در ذهن هستند، نمی‌باشد؛ بلکه عناوین از آن جهت که آینه عالم خارج هستند، متعلق احکام قرار گرفته‌اند. همچنین نمی‌توان از خلال تعدد عنوان، تعدد وجود خارجی را اثبات کرد؛ زیرا عناوین متعدد، گاهی اوقات از یک وجود واحد انتزاع می‌شوند.

ثمره این بحث واضح است؛ زیرا بنا بر عدم کفایت تعدد عنوان که اصطلاحاً به آن «امتناع اجتماع امر و نهی» گفته می‌شود، بین دلیل «صَلُّ» و «لا تَغْصِبُ» تعارض به وجود می‌آید؛ زیرا اخذ به اطلاق آنها مستلزم اجتماع امر و نهی است و چنین اجتماعی، به حسب فرض، محال است و با توجه به اینکه مورد مذکور داخل در باب تعارض می‌شود، لازم است احکام باب تعارض بر دلیل‌ها جاری شود. به خلاف زمانی که قائل شویم: تعدد عنوان برای جواز اجتماع دو حکم متضاد شویم، کفایت می‌کند، که اصطلاحاً به آن، «جواز اجتماع امر و نهی» گفته می‌شود؛ زیرا در این صورت اخذ به اطلاق دو دلیل ممکن است و هیچ محذوری وجود نخواهد داشت.

وجوب غیرى مقدمات واجب

شكى در این نیست که عقل حکم می کند مقدمات عقلی و شرعی واجب، باید محقق شوند. زیرا ایجاد واجب بدون تحقق مقدمات، ممکن نیست؛ لذا از این حیث بحثی نیست. بلکه بحث در این است که آیا مقدمات واجب به تبع وجوب ذی المقدمه، متصف به وجوب شرعی نیز می شوند یا خیر؟ به این معنا که آیا از اراده مولی نسبت به ذی المقدمه و اینکه آنرا واجب کرده است، اراده و وجوب، به مقدمات آن نیز ترشح و سرایت می کند یا خیر؟

برخی همین قول را اختیار کرده و گفته اند: مقدمات واجب به تبع اینکه مولی واجب را اراده کرده است، مورد اراده مولی قرار می گیرند و وجوب شرعی پیدا می کنند که در اصطلاح به آن، «اراده غیرى» و «وجوب غیرى» گفته می شود؛ در مقابل اراده نفسی و وجوب نفسی ذی المقدمه.

برخی قائلند: از حیث اراده، بین واجب و مقدمات آن ملازمه وجود دارد [یعنی اراده واجب مستلزم اراده مقدمات آن نیز می باشد؛] زیرا بین حبّ [و اراده] چیزی و حبّ مقدمات آن ملازمه وجود دارد؛ به خلاف ایجاب و واجب کردن؛ زیرا واجب کردن چیزی، مستلزم واجب کردن مقدمات آن نمی باشد. [به عبارت دیگر، بین ایجاب چیزی و ایجاب مقدمات آن ملازمه وجود ندارد.]

قائلان به وجود ملازمه مذکور متفق اند بر اینکه وجوب غیرى، معلول وجوب نفسی است [یعنی وجوب نفسی علت وجوب غیرى است]. واضح است که لازمه‌ی چنین علیتی آن است که وجوب غیرى هیچگاه نمی تواند قبل از وجوب نفسی حادث شود. همچنین مستلزم این است که وجوب نفسی نمی تواند به مقدمات قیود وجوب، تعلق بگیرد؛ زیرا قبل از تحقق مقدمات، وجوب نفسی وجود ندارد تا بخواهد به مقدمات و قیود وجوب تعلق بگیرد؛ در نتیجه وجوب غیرى نیز وجود

نخواهد داشت تا به مقدمات تعلق بگیرد و پس از اینکه مقدمات تحقق یابند، تعلق وجوب غیري به مقدمات وجوب، بلکه تعلق وجوب غیري به مقدمات عقلی و شرعی واجب، طلب تحصیل حاصل می باشد.

همچنین قائلان به ملازمه متفق اند که وجوب غیري یک سری خصوصیات دارد؛ از جمله:

۱. مخالفت با وجوب غیري استحقاق عقاب ندارد؛ ولی مخالفت با وجوب نفسی استحقاق عقاب به همراه دارد؛ زیرا استحقاق عقاب، تنها به این جهت ثابت می شود که ترک واجب مستلزم تفویض ملاک است و فرض این است که واجب غیري، دارای ملاکی در مقابل ملاک واجب نفسی نیست.

۲. وجوب غیري محرکیتی مستقل در مقابل محرکیت وجوب نفسی ندارد. در نتیجه کسی که از امر نفسی تحرک پذیری ندارد، ممکن نیست که به جهت امر غیري در او تحرک ایجاد شود؛ زیرا تعلق اراده مولی به مقدمه، فقط به جهت رسیدن به ذی المقدمه است و بدون آن هیچ اراده ای برای مقدمه نمی باشد.

بر فرضی که واجب غیري ثابت باشد آنگاه بحث در این است که واجب غیري آیا مطلق مقدمه را شامل می شود یا خصوص مقدمه منتهی به ذی المقدمه؛ زیرا اگر مکلف مقدمه را بدون ذی المقدمه انجام دهد، بنا بر وجه اول که وجوب غیري شامل مطلق مقدمه می شود، آن مقدمه، مصداق واجب غیري می شود، به خلاف وجه دوم [یعنی بنا بر وجه دوم که وجوب غیري فقط شامل مقدمه منتهی به ذی المقدمه می شود، انجام مقدمه غیر موصل به ذی المقدمه، مصداق واجب غیري نخواهد شد.]

سؤال: آیا واقعاً و حقیقتاً بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه آن ملازمه وجود دارد؟

پاسخ: سزاوار این است که تفصیل قائل شویم؛ زیرا در عالم اراده، وجدان به

ثبوت ملازمه شهادت می‌دهد، هر چند که نتوان این ملازمه را با برهان و استدلال ثابت کرد. اما در عالم وجوب، ملازمه بی‌معنا است؛ زیرا وجوب، فعل اختیاری حاکم است؛ لذا ترشح و تراوش وجوب از ذی المقدمه به مقدمه - که معنای ملازمه هم همین است - ممکن نمی‌باشد؛ زیرا این خلف فرض اولیه ما است، مبنی بر اینکه وجوب، فعل اختیاری حاکم است؛ [زیرا در این صورت پیدایش وجوب، قهری و بدون اختیار حاکم می‌باشد].

سؤال: آیا ثبوت وجوب غیری برای مقدمه، ثمره‌ای هم دارد؟

پاسخ: برخی به این سوال پاسخ منفی داده‌اند؛ [یعنی ثمره‌ای برای وجوب غیری نیست]؛ زیرا مفروض این است که وجوب غیری نه محرکیت مستقل دارد و نه استحقاق عقاب؛ [یعنی مخالفت با آن موجب استحقاق عقاب نمی‌شود]؛ بلکه دو امر مذکور [محرکیت و استحقاق عقاب بر فرض مخالفت] بر وجوب نفسی مترتب می‌شوند. با این وجود، ثبوت وجوب غیری چه ثمره‌ای خواهد داشت!؟

لکن می‌توان ثمره‌ای را برای ثبوت وجوب غیری فرض کرد؛ مانند جایی که انفاذ غریق به یک مقدمه حرام که اهمیت کم‌تری دارد - مانند پایمال کردن زراعت غیر - متوقف باشد؛ زیرا در این صورت اگر مکلف، آن مقدمه - پایمال کردن زراعت دیگری - را مرتکب شود، ولی غریق را نجات ندهد، بنا بر قولی که مطلق مقدمه را واجب می‌دانست، عمل مذکور مصداقی برای واجب قرار می‌گیرد؛ لذا حرام نمی‌باشد. زیرا اجتماع وجوب و حرمت بر شیئی واحد، محال است و بنا بر اینکه اساساً وجوب غیری وجود ندارد، یا اگر وجود دارد فقط مختص به مقدمه‌ای است که به ذی المقدمه متتهی می‌شود، عمل مذکور مصداق برای واجب نمی‌باشد و هیچ دلیلی برای سقوط حرمت آن وجود نخواهد داشت، بلکه بالفعل حرام خواهد بود.

آیا وجوب چیزی، مستلزم حرمت ضدش است؟

ضد بر دو قسم است:

الف: ضدّ عامّ به معنای نقیض.

ب: ضدّ خاصّ به معنای فعل وجودی منافی [یعنی فعلی که انجام آن با انجام واجب منافات دارد و قابل جمع با آن نیست].

نسبت به ضد عام، معروف بین اصولیون این است که ایجاب [واجب کردن] چیزی، مقتضی حرمت ضد عام آن است؛ اما در چگونگی اقتضاء اختلاف شده است. برخی گفته‌اند: اقتضاء به صورت «عینیت» است [یعنی امر به یک شیء، عین نهی از ضد عام آن می‌باشد]. برخی قائل به «تضمن» شده‌اند؛ به این معنا که وجوب، مرکب از طلب فعل واجب و نهی از ضد عام آن است. [برخی نیز قائل به «التزام» شده‌اند؛ یعنی حرمت ضدّ، نه عین امر است، نه جزء آن؛ بلکه خارج و لازم آن می‌باشد].

نسبت به ضدّ خاصّ نیز برخی قائل به اقتضاء شده‌اند؛ [یعنی وجوب چیزی، مقتضی حرمت ضدّ خاص آن است]. برای مثال، صلات و ازاله نجاست از مسجد، اگر نتوان بین آنها جمع کرد، [مثلاً آخر وقت نماز باشد و در همان زمان، ازاله نجاست از مسجد هم واجب باشد] ضد محسوب می‌شوند که وجوب یکی اقتضای حرمت دیگری را دارد.

برای اثبات این اقتضاء چنین استدلال شده است که: مثلاً عدم صلات، مقدمه برای وجوب ازاله واجبه است؛ لذا عدم صلات، واجب به وجوب غیر می‌شود و اگر عدم صلات واجب شود، نقیض آن که نفس صلات باشد، حرام می‌شود؛ زیرا نفس صلات، نقیض عام وجوب مقدمی ترک آن است.

اشکال: مقدمیت به دو دلیل مردود است:

۱. مقصود از مقدمه، علت یا جزء علت است؛ حال اینکه ما بالوجدان می بینیم که علت وجود ازاله، مثلاً ترک صلات نمی باشد؛ بلکه علت آن، اختیار شخص است. لذا وجود یکی از ضدین یا عدم آن، فقط معلول اختیار مکلف است، نه اینکه یکی از ضدین، معلول دیگری باشد.

۲. مقدمیت، مستلزم دور است؛ زیرا ترک صلات، اگر مقدمه و علت برای ازاله باشد و ترک ازاله، مقدمه و علت برای صلات باشد، با توجه به قانون «نقیض علت، علت برای نقیض معلول است» لازم می آید که صلات، علت برای ترک ازاله شود، و نتیجه این می شود که صلات، علت برای ترک ازاله و ترک ازاله، علت برای صلات شود. به عبارت دیگر: لازم می آید که هر یک از ضدین، معلول برای ترک ضد دیگر و علت برای نفس ترک باشند و این دور محال است.

ثمره این بحث: ثمره ای که بر این بحث مترتب می شود، این است که: بنا بر قول به اقتضاء، امکان تصحیح ضدّ عبادی - مثل صلات - به وسیله امر ترتبی وجود ندارد؛ به خلاف زمانی که قائل به عدم اقتضاء شویم؛ زیرا ازاله اگر اهمّ بوده و وجوبش ثابت باشد، بنا بر اقتضاء، صلات حرام می شود. لذا اگر مکلف پس از ترک ازاله، آنرا اختیار کند و انجام دهد، باطل واقع می شود و پس از اینکه نهی به آن تعلق گرفت، امر ترتبی نمی تواند به آن تعلق بگیرد؛ زیرا اجتماع امر و نهی محال است، به خلاف بناء بر عدم اقتضاء؛ زیرا طبق مبنای عدم اقتضاء، نهی به صلات تعلق نگرفته است؛ لذا امکان تعلق امر به صورت ترتبی یعنی مشروط به ترک ازاله به آن وجود دارد و اگر مکلف آنرا انجام دهد، صحیح واقع می شود؛ هر چند که مکلف به خاطر ترک ازاله که واجب اهمّ بوده، عاصی و گنهکار محسوب می شود.

آیا حرمت مقتضی بطلان است؟

سؤال: آیا حرمت عبادت مقتضی بطلان است به این معنا که اعاده و فضای آن لازم باشد؟ آیا حرمت معامله مقتضی فساد آن، به معنای عدم ترتب اثر مطلوب بر آن، می باشد؟

پاسخ: حرمت عبادت به دو دلیل مقتضی بطلان آن است:

۱. لازمه حرمت عبادت این است که امر شامل آن نشده باشد؛ زیرا اجتماع امر و نهی محال است. با توجه به اینکه امر شامل آن نشده، مجزی نیست [یعنی کفایت نمی کند و باید اعاده و قضا شود] و عدم اجزا همان بطلان می باشد.
اشکال: اینکه امر شامل عبادت نشود، دلیل بر این نمی شود که آن عبادت فاقد ملاک باشد؛ زیرا شاید ملاک ثابت باشد و به واسطه آن ملاک، عبادت صحیح واقع شود.

پاسخ: صرف احتمال ثبوت ملاک، برای حکم به صحت کفایت نمی کند؛ بلکه باید ثبوت آن احراز و اثبات شود و برای احراز ملاک راهی جز امر وجود ندارد و فرض هم این است که امری وجود ندارد.

۲. بدون تردید عبادت مذکور با توجه به اینکه حرمت به آن تعلق گرفته است، مبعوض مولی می باشد؛ لذا امکان ندارد به وسیله آن [عمل مبعوض] به مولی تقرب جست؛ حتی اگر فرض کنیم که ملاک در آن وجود دارد.

فرق بین دو دلیل مذکور این است که دلیل دوم مختص به واجب تعبدی است؛ اما دلیل اول شامل واجب توصلی نیز می شود.

اما نسبت به حرمت معامله، مقصود از حرمت معامله، گاهی تحریم سببی است که اثر به وسیله آن محقق می شود؛ یعنی ایجاب و قبول که سبب برای تحقق اثر

می بینیم
شخص
ست، نه

ازاله
نقیض
ترک
ازاله،
علول

قول
جود
ده و

از
به
حال
ت
اله
که
د.

می‌باشند؛ و گاهی مقصود از آن تحریم مسبب است؛ یعنی مثلاً ملکیت حاصل از سبب تحریم شده است.

بنا بر اول: تحریم سبب، موجب بطلان معامله و عدم ترتب اثر مقصود بر آن نمی‌شود؛ همان‌گونه که تحریم سبب، موجب صحت و ترتب اثر بر آن نیز نمی‌شود [چنان‌که برخی گمان کرده‌اند، تعلق نهی به سبب نشان از صحت و ترتیب اثر بر آن دارد، لکن انجام آن حرام می‌باشد]؛ زیرا وجیه و نیکو است که صدور سبب نزد شارع مبعوض باشد و در عین حال حکم به صحت آن و ترتب اثر بر آن کند؛ مانند ظهار که حرام و مبعوض است، ولی اگر صادر شود اثر آن که طلاق باشد، بر آن مترتب می‌شود.

بنا بر دوم: برخی گفته‌اند تحریم مسبب، مستلزم صحت معامله است؛ زیرا تحریم [از آن جهت که یک حکم تکلیفی است] صرفاً به مقدور تعلق می‌گیرد و مسبب تنها زمانی مقدور است که سبب در ترتب اثر، مؤثر باشد. [یعنی از اینکه نهی به مسبب تعلق گرفته معلوم می‌شود که سبب، اثر خود را گذاشته است. یعنی معامله صحیح واقع شده است. به عبارت دیگر، اگر مضمون و اثر معامله صحیح نباشد، تعلق نهی به آن بی‌معنا است؛ زیرا اگر معامله صحیح نباشد، مکلف قادر به ایجاد مضمون آن نمی‌باشد. پس هنگامی مکلف قادر به ایجاد مسبب و مضمون معامله به وسیله سبب است که معامله صحیح واقع شده باشد. در این صورت ایجاد مسبب به وسیله سبب فعل اختیاری و مقدور مکلف محسوب می‌شود و مکلف به خاطر حرمت این فعل اختیاری، مستحق عقاب می‌شود.]

بسیاری از اوقات نهی برای افاده تحریم استعمال نمی‌شود؛ بلکه برای ارشاد و راهنمایی به مانعیت یا شرطیت استعمال می‌شود؛ مانند «لَا تُصَلِّ فِيمَا لَا يُكَلِّ لَحْمُهُ» در لباسی که از غیر مأكول اللحم تهیه شده است، نماز نخوان» که بر مانعیت پوشیدن لباس غیر مأكول، دلالت می‌کند؛ [یعنی پوشیدن چنین لباسی مانعیت از

صحت صلات دارد] و مانند «لا تَبِعِ بَدُونَ كَيْلٍ؛ بدون کیل کردن چیزی را نفروش» که بر شرطیت [کیل] دلالت دارد.

در این صورت دلالت نهی بر بطلان واضح است؛ زیرا هر امر مرکبی، به سبب وجود مانع یا فقدان شرط مختل می‌شود [لذا نهی در مثال اول، دلالت دارد که نماز با لباس غیر مأكول اللحم باطل است و در مثال دوم دلالت دارد که بیع بدون کیل باطل است؛ زیرا در مثال اول صلاه مرکب از اموری از جمله عدم لبس غیر مأكول اللحم است. لذا با وجود مانع، این مرکب مختل و در نتیجه باطل می‌شود. در مثال دوم، کیل شرط بیع است؛ یعنی بیع مرکب از اجزاء و شرایطی از جمله کیل است. بدیهی است که فقدان این شرط، مرکب را مختل کرده و لازم می‌آید که باطل باشد.] اما اینکه حرمت و نهی ارشادی مقتضی بطلان است، مستلزم این نیست که حرمت تکلیفی نیز مستلزم بطلان باشد و اساساً بین دو بحث مذکور ارتباطی وجود ندارد.

مُسَقَطَاتِ حَكْم

حکم به واسطه‌ی چند امر ساقط می‌شود:

۲. امتثال حکم و عصیان آن.

امتثال و عصیان، قید در حکم مجعول نمی‌باشند؛ بلکه فاعلیت و محرکیت حکم به وسیله اتیان یا عصیان، به پایان می‌رسد. زیرا مثلاً اراده خوردن طعام، با سیری زائل نمی‌شود؛ بلکه بعد از سیری دیگر اراده به سوی خوردن تحریکی نمی‌کند.

۳. انجام هر آنچه که شارع آنرا ساقط‌کننده حکم قرار داده است. به این صورت که عدم آنرا قید در بقاء حکم مجعول قرار داده باشد؛ مانند «حضور در وطن» که قید در وجوب روزه قرار داده شده است [لذا عدم آن، - به اینکه مکلف سفر کند - مسقط حکم وجوب روزه است].

۴. امتثال امر اضطراری ثانوی که گاهی اوقات از امر واقعی اولی، مُجْزِی است.

تفصیل مطلب: اگر «نماز با قیام» واجب شده باشد، لکن مکلف از انجام آن عاجز و معذور باشد، شارع امر [اضطراری ثانوی] می‌کند که نماز را به صورت نشسته بخواند. چنین امری دو صورت دارد:

صورت اول: فرض شود امر اضطراری، مختص به کسی است که عجز او در تمام وقت مستمر است.

صورت دوم: فرض شود امر اضطراری در حق شخصی که هنگام اراده نماز عاجز است، ثابت است، هر چند پس از آن عاجز نباشد.

در صورت اول، اگر بعد از اینکه نماز را به صورت نشسته ادا کرد، عذرش بر

طرف شود و بتواند نماز با قیام را بجا آورد، لازم است اعاده کند [یعنی نماز با قیام بخواند]؛ زیرا امر واقعی اولی امتثال نشده است.

در صورت دوم اعاده لازم نیست؛ زیرا آنچه مکلف انجام داده، مصداقی برای مأموریه [یعنی چیزی که امر به آن تعلق گرفته] است، نهایت اینکه این امر [یعنی امری که به نماز نشسته در حالت عجز تعلق گرفته] یک امر تعیینی نیست؛ زیرا اگر شخص مذکور نماز را به صورت نشسته در اول وقت انجام ندهد و در آخر وقت با قیام آنرا انجام دهد، کفایت می‌کند. بنابراین شخص مذکور بین وظیفه اضطراری در حال عجز و وظیفه اختیاری در حالت قدرت مخیر است و اگر اعاده واجب می‌بود، لازمه‌اش این بود که بین جمع بین دو نماز [نماز اضطراری در حالت عجز و نماز اختیاری در حالت قدرت] و انتظار کشیدن تا آخر وقت و اکتفا به نماز اختیاری، مخیر شود [یعنی یا جمع بین دو نماز (اضطراری و اختیاری) را انتخاب کند، یا انتظار تا آخر وقت و فقط انجام اختیاری را انتخاب کند]. بدیهی است که این تخییر از قبیل تخییر بین اقل و اکثر در وجوب می‌باشد [اکثر انجام اضطراری و اختیاری، و اقل انجام اختیاری می‌باشد. در این صورت چون ترک زائد بر اقل بدون اینکه نیاز باشد بدلی به جای آن انجام شود، جایز است و حال اینکه ترک واجب جایز نیست مگر اینکه بدلی داشته باشد، لذا تخییر بین اقل و اکثر در واجبات ممکن نمی‌باشد] بنابراین اجزاء و کفایت [امتثال امر اضطراری از امر واقعی] ثابت می‌شود.

امکان نسخ و تصویر آن

نسخ به معنای حقیقی اش در حق خداوند سبحان محال است؛ زیرا مستلزم جهل می باشد. لذا چاره‌ای جز این نیست که حالات نسخ شرعی تفسیر به نسخ به معنای مجازی اش شود به اینکه گفته شود حکم از روز اول، از حیث مصلحت و اراده، دارای مدت زمان محدودی بوده که به پایان رسیده است.

البته تصور نسخ در مرحله جعل و اعتبار به معنای حقیقی و مجازی اش ممکن می باشد؛ معنای حقیقی به اینکه فرض شود مولی، حکم را بدون اینکه آن را مقید به زمان معینی کند، برای طبیعی مکلف جعل کند، سپس این جعل و تشریح را که از ابتداء [یعنی همان زمان که جعل و تشریح کرد] می دانست ملاکش محدود به زمان معینی است، ملغی کند و هیچ محذوری هم در این نوع نسخ نیست؛ زیرا اطلاق جعل [یعنی اینکه جعل به صورت مطلق صادر شده و مقید به زمانی نشده است] از عدم علم خداوند به اینکه زمان مخصوصی در ملاک دخیل است، نشأت نگرفته است؛ بلکه اطلاق به جهت مصلحت دیگری است و آن مصلحت - برای مثال - اشعار به هیبت حکم و ابدیت آن است [تا افراد ضعیف الایمان به بهانه موقت بودن آن حکم، بدان بی‌اعتنایی نکنند]؛

اما معنای مجازی، به اینکه فرض شود مولی، حکم را بر طبیعی مکلف و مثلاً مقید به سال اول هجرت قرار دهد، بدیهی است که با پایان یافتن آن سال، زمان حکم مجعول نیز به صورت قهری و بدون اینکه نیاز به الغاء باشد، به پایان می رسد. فرض اول، به معنای نسخ نزدیک تر است.

ملازمه بین حسن و قبح عقلی و امر و نهی شرعی

حسن و قبح اوصافی واقعی هستند که عقل آنها را درک می‌کند؛ لذا حسن، به یک صفت واقعی یعنی سزاوار بودن صدور آن فعل بر می‌گردد و قبح فعل نیز به صفت واقعی یعنی سزاوار نبودن صدور آن فعل بر می‌گردد. سزاوار بودن و عدم آن، دو وصف تکوینی و واقعی هستند، نه جعلی و اعتباری و نقش عقل نسبت به آنها، نقش مدرک و درک‌کننده است، نه نقش ایجادکننده و حاکم. بنابراین نامیدن این ادراک، به حکم عقلی مسامحه می‌باشد.

با این توضیحات دانسته می‌شود، آنچه برخی از اعلام و بزرگان ذکر کرده‌اند مبنی بر اینکه حسن و قبح احکام عقلانی است؛ یعنی عقلاً با توجه به مصالح و مفاسدی که درک می‌کنند، این اوصاف را درک کرده‌اند، سخن مردودی است.

جمعی از اصولیون ادعا کرده‌اند که بین حسن عقلی فعل و امر شرعی به آن و همچنین بین قبح عقلی فعل و نهی شرعی از آن، ملازمه وجود دارد.

در مقابل این ادعا، برخی بین دو نوع از حسن و قبح تفصیل قائل شده‌اند:

۱. حسن و قبحی که در مرتبه متأخر از حکم شرعی واقع شده‌اند و با امتثال و عصیان حکم مرتبط هستند؛ مانند حسن وضو از آن جهت که امتثال برای امر شرعی است و قبح خوردن گوشت خرگوش از آن جهت که معصیت و نافرمانی حکم شرعی است. در اصطلاح به این نوع از حسن و قبح، «حسن و قبح واقع در سلسله معلومات احکام» گفته می‌شود.

۲. حسن و قبحی که به صورت جدای از حکم شرعی ثابت هستند؛ مانند حسن صدق و امانت و قبح کذب و خیانت که با قطع نظر از حکم شرعی و امتثال

آن، ثابت می‌باشند. در اصطلاح به این نوع از حسن و قبح، «حسن و قبح واقعی در سلسله علل احکام» گفته می‌شود.

در صورت اول ممکن نیست که حسن و قبح، مستلزم حکم شرعی باشند. در غیر این صورت [یعنی اگر حسن و قبح مستلزم حکم شرعی باشند] تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا مثلاً اگر حسن امثال امر وضو، یک امر شرعی دیگری در پی داشته باشد [که حسن مذکور بر آن دلالت دارد] اطاعت این امر نیز عقلاً حسن دارد. لذا لازم می‌آید که امر دیگری نیز ثابت شود و این روند ادامه خواهد داشت و تسلسل لازم می‌آید. اما در صورت دوم، ملازمه بین حسن و قبح و حکم شرعی، ثابت است؛ زیرا محذوری وجود ندارد.

استقراء و قیاس

دانستیم که احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسد هستند. برای مثال، تحریم خمر، ناشی از یک مفاسد معین است. از آن جهت که شارع به آن مفاسد تصریح نکرده است، عقل حدس می‌زند که مفاسد موجود در خمر، اسکار [مست‌کنندگی آن] است و لازمه این حدس عقل، این است که حدس بزند تحریم مذکور شامل هر مسکر و مست‌کننده‌ای می‌شود.

اما سؤال اینجا است که عقل چگونه می‌تواند ملاک را حدس بزند و آن را در صفت مشخصی، معین کند؟

پاسخ: حدس مذکور گاهی از خلال استقراء به دست می‌آید و گاهی از خلال یک قیاس دیگر.

منظور از استقراء این است که فقیه مجموعه‌ای از احکام را ملاحظه کند که در یک حالت معین مشترک هستند؛ مانند اینکه حالات متعددی را که شخص جاهل در آنها معذور است، بررسی کند و دریابد که جهل صفتی است مشترک در تمام آن معذرها [یعنی جهل صفت مشترکی است در تمام حالاتی که در فرض ثبوت و عروض آنها مکلف معذور می‌باشد]. لذا چنین نتیجه می‌گیرد که نکته و ملاک مُعذَرِیت آن حالات، همان صفت جهل می‌باشد؛ از این رو حکم را به دیگر حالات جهل [که استقراء نکرده و شارع حکم به مُعذَرِیت آنها نکرده] تعمیم می‌دهد.

منظور از قیاس این است که مثلاً احتمالات در ملاک و نکته تحریم خمر بررسی شوند. لذا اگر ظن قوی حاصل شود که ملاک تحریم اسکار است، تحریم مذکور به هر مُسکری تعمیم داده می‌شود.

سؤال: آیا استنتاجی که بر اساس استقراء و قیاس است، حجت محسوب

می‌شود؟

پاسخ: هرگز؛ زیرا استقراء از آن جهت که ناقص است، فقط مفید ظن می‌باشد و قیاس از آن جهت که مستند به استنتاج ظنی است [یعنی بنای قیاس بر استنباط حدسی ملاک و مناط حکم است] بیش از ظن افاده نمی‌دهد. با این وجود، حجت نمی‌باشد؛ مگر اینکه دلیل خاصی برای حُجَّت آنها اقامه شود.

۲. حجیت دلیل عقلی

دلیل عقلی یا به عبارت بهتر قضیه عقلیه، گاهی قطعی و گاهی ظنی است. اگر قطعی باشد، یعنی موجب قطع به حکم شرعی شود، حجت است؛ زیرا قطع حجیت دارد و این حجیت برای هر قطع طریقی ثابت می‌باشد، و تفاوتی نمی‌کند که مستند قطع چه چیزی باشد [عقل باشد یا شرع].

لکن برخی از علماء [اخباریون] با این مسئله مخالفت کرده و معتقد شده‌اند که قطع به حکم شرعی اگر از قضایای عقلی نشأت گرفته باشد، اثری نخواهد داشت. لکن نه به این معنا که حجیت از قطع طریقی سلب می‌شود تا گفته شود: چنین امری محال است؛ بلکه به این معنا که قطع طریقی به قطع موضوعی متحول شود. تحول مذکور در قطع به این است که در فعلیت احکام شرعی قیدی اخذ شده و آن هم قید عدم علم به جعل احکام از ناحیه عقل است [یعنی فعلیت هر حکم شرعی مقید به عدم قطع عقلی به آن می‌باشد]. در این صورت عدم قطع عقلی موضوع برای فعلیت حکم شرعی می‌باشد. با وجود این اگر به وسیله مقدمات عقلی علم و قطع به جعل حکم شرعی حاصل شود، آن حکم شرعی فعلی ثابت نمی‌شود [چون قید موضوع آن، یعنی عدم العلم من الدلیل العقلی ثابت نیست]. در نتیجه علمی به حکم شرعی فعلی وجود ندارد تا حجت باشد.

اگر شما اشکال کنید: چگونه ممکن است به کسی که از خلال مقدمات عقلی علم به جعل حکم پیدا کرده گفته شود، آن حکم در حق تو ثابت نیست و حال اینکه او علم و قطع به آن دارد؟

پاسخ این است که شخص مذکور به اصل جعل، علم و قطع دارد؛ یعنی عالم و قاطع به جعل و تشریح حکم شرعی است؛ لکن آنچه نفی آن مراد است، جعل

نیست، بلکه مجعول است؛ زیرا عدم علم به جعل شرعی از خلال مقدمات عقلی به صورت قید در مجعول قرار داده شده است. بنابراین علم به جعل شرعی ثابت است؛ ولی علم به مجعول شرعی ثابت نیست.

با توجه به آنچه گفته شد، توجیه مذکور [برای نفی حُجِّیَّتِ دلیل عقلی] وجیه است؛ لکن نیازمند وجود دلیل شرعی است که ثابت کند مجعول شرعی مقید به آن قید [عدم علم از مقدمات عقلی] می‌باشد و چنین دلیلی مفقود است [لذا توجیه مذکور صرف احتمال است].

اما دلیل عقلی اگر ظنی باشد، حجت نمی‌باشد؛ چنان‌که در استقراء ناقص و قیاس، بلکه در تمام قضایای عقلی که تاکنون ذکر شد، اگر قطع به آنها حاصل نشود همین‌گونه است [یعنی مفاد آنها ظن می‌باشد]؛ مگر اینکه دلیل خاص بر حُجِّیَّتِ ظنون مذکور [ظن عقلی] اقامه شود و چنین دلیلی وجود ندارد؛ بلکه بر عدم جواز تکیه بر ظن و رأی و قیاس [که همه آنها ادله عقلی ظنی هستند] دلیل قطعی اقامه شده است.

تمام