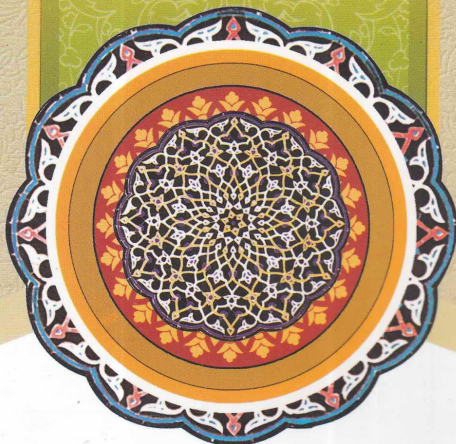
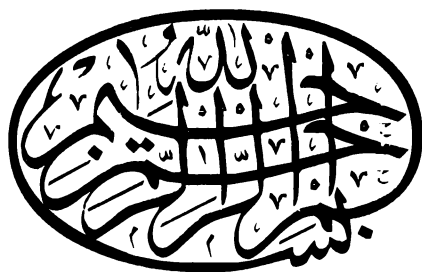




شرح رسائل

علی محمدی

علی محمدی



شرح رسائل

جلد دوم

علی محمدی

شرح رسائل [شیخ مرتضیٰ انصاری] / علی محمدی. -- قم: دارالفکر، ۱۳۷۰.

فهرست نویسی براساس اطلاعات فيها.

۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۱۴ - ۱۳۸۱ق. فرائد الاصول -- نقد و تفسیر. ۳. اصول فقہ شیعہ. الف. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۱۴ - ۱۳۸۱ق. فرائد الاصول، شرح. ب. عنوان، ج.

عنوان: فرائد الاصول، شرح.

BP ٤٠٢١٨ ف ٨ الف / ١٥٩

٥٧٦ - ٧١ م

کتابخانه ملی ایران



انتشارات دارالفکر

مؤسس: مرحوم حجة الاسلام والمسلمين
آقای حاج سید عبدالحمید مولانا (ره)

شرح رسائل (۲)

(ویراست جدید)

مؤلف: علی محمدی

ناشر: انتشارات دارالفکر

چاپ: قدس، قم

نوبت چاب: هشتم، ۱۳۹۰

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۵۵۰۰ تومان

ISBN: 978-964-6012-38-7 شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۰۱۲-۳۸-۷

ISBN: 978-964-2611-63-8 شابک دورہ: ۸-۷۳-۲۶۱۱-۹۶۴-۹۷۸

انتشارات دارالفکر

قم: خیابان صفاسیه، بین کوچه آمار و ممتاز، پلاک ۶۳۶

تلفن: ۷۷۴۳۵۴۴ - ۷۷۳۳۶۴۵ - فاکس: ۷۷۳۸۸۱۴

دفتر تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری،

روبه روی اداره پست، پلاک ۱۲۴ - تلفن: ۶۶۴۰۸۹۲۷ - ۶۶۴۰۹۳۵۲، فاکس: ۶۶۹۷۷۶۲۰

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

۹	۵. خبر واحد
۱۴	مقام اول: ادلة منکران حجیت خبر واحد
۱۴	الف) کتاب
۱۵	ب) سنت
۱۷	ج) اجماع
۳۳	مقام دوم: ادلة حجیت خبر واحد
۳۳	الف) کتاب
۳۳	یکم. آیه نبأ
۳۴	مفهوم شرط
۳۵	مفهوم وصف
۳۹	بخش اول: اشکال اول
۴۴	اشکال دوم
۵۵	بخش دوم: اشکال اول
۶۱	اشکال دوم
۶۶	اشکال سوم
۷۴	اشکال چهارم
۷۷	اشکال پنجم
۷۹	اشکال ششم
۸۰	اشکال هفتم
۸۱	اشکال هشتم

۸۸.....	دوم. آیه نفر.....
۱۰۳.....	سوم. آیه کتمان.....
۱۰۵.....	چهارم. آیه سؤال.....
۱۱۰.....	پنجم. آیه اُذن.....
۱۱۵.....	(ب) سنت.....
۱۱۶.....	روایات دسته اول.....
۱۲۰.....	روایات دسته دوم.....
۱۲۲.....	روایات دسته سوم.....
۱۲۹.....	روایات دسته چهارم.....
۱۳۳.....	(ج) اجماع.....
۱۳۴.....	بیان اول.....
۱۳۴.....	۱. اجماع محصل.....
۱۳۵.....	۲. اجماع منقول به خبر متواتر.....
۱۷۴.....	بیان دوم.....
۱۷۵.....	بیان سوم.....
۱۷۷.....	بیان چهارم.....
۱۸۰.....	بیان پنجم.....
۱۸۱.....	بیان ششم.....
۱۸۳.....	(د) عقل.....
۱۸۴.....	بیان شیخ انصاری.....
۱۸۹.....	بیان فاضل تونی.....
۱۹۱.....	بیان شیخ محمدتقی اصفهانی.....

مقصد سوم: شک

۱۹۷.....	مقدمه.....
۱۹۷.....	نکته اول.....
۱۹۹.....	نکته دوم.....
۲۰۰.....	نکته سوم.....
۲۰۱.....	نکته چهارم.....
۲۰۲.....	نکته پنجم.....

نکته ششم.....	۲۰۹
نکته هفتم.....	۲۱۰
حکم و دستورالعمل شک.....	۲۱۱

باب اول: اصل براءت

مطلب اول: شبهات تحریمیه.....	۲۱۹
۱. شبهه تحریمیه و فقدان نص.....	۲۱۹
ادله اصولیین برای اثبات براءت.....	۲۲۰
الف) کتاب.....	۲۲۰
آیه اول.....	۲۲۰
آیه دوم.....	۲۲۶
آیه سوم.....	۲۲۶
آیه چهارم.....	۲۳۳
آیه پنجم.....	۲۳۵
آیه ششم.....	۲۳۷
آیه هفتم.....	۲۳۹
ب) سنت.....	۲۴۱
حدیث اول: رفع.....	۲۴۱
حدیث دوم: حجب.....	۲۶۹
حدیث سوم: سعه.....	۲۷۰
حدیث چهارم: روایت عبدالاعلی از امام صادق علیه السلام	۲۷۱
حدیث پنجم.....	۲۷۲
حدیث ششم.....	۲۷۳
حدیث هفتم.....	۲۷۴
حدیث هشتم.....	۲۷۶
حدیث نهم.....	۲۷۹
ج) اجماع.....	۲۹۰
۱. اجماع تعلیقی یا تقدیری.....	۲۹۰
۲. اجماع تنجیزی محصل قولی.....	۲۹۱

۲۹۵.....	۳. اجماع تنجیزی قولی منقول.....
۲۹۶.....	۴. اجماع تنجیزی عملی (سیره فقهای عظام).....
۲۹۷.....	د (عقل).....
۳۰۴.....	دسته اوّل. وجوه ناهضه.....
۳۰۴.....	دسته دوم. وجوه غیرناضه.....
۳۱۲.....	ادلّه اخباریین برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات بدویّه تحریمیه.....
۳۱۲.....	الف) کتاب.....
۳۱۲.....	آیات دسته اوّل.....
۳۱۴.....	آیات دسته دوم.....
۳۱۶.....	ب) سنت.....
۳۱۷.....	طایفه اوّل.....
۳۱۷.....	طایفه دوم.....
۳۴۱.....	طایفه سوم: احادیث احتیاط.....
۳۵۳.....	طایفه چهارم.....
۳۶۲.....	ج) عقل.....
۳۶۳.....	بیان اوّل.....
۳۷۱.....	بیان دوم.....
۳۷۵.....	تنبیّات شبهه تحریمیه و فقدان نص.....
۳۷۵.....	تنبيه اوّل.....
۳۸۷.....	تنبيه دوم.....
۳۸۸.....	تنبيه سوم.....

۵. خبر واحد

پنجمین اماره ظنیه‌ای که در مقصد دوم، یعنی مباحث الظن مورد بحث واقع شده خبر واحد است. سؤال این است که آیا خبر واحد از امارات ظنیه خاصه است و دلیل خاصی بر حجیت خصوص آن داریم یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا خبر واحد در تحت اصل اولی که حرمت عمل به مظنه باشد باقی است یا استثنا شده است؟

پیش از هرگونه سخن، مقدمه‌ای ذکر نموده و در آن محل نزاع را مشخص می‌کنیم:

به طور کلی استنباط حکم شرعی فرعی الهی از طریق اخبار و روایات به اموری چند نیازمند است:

امر اول. اصل صدور؛ یعنی در قدم اول باید ثابت کنیم که آیا این خبر از معصوم صادر شده یا خیر؟ صدق است یا کذب؟

امر دوم. جهت صدور؛ یعنی پس از اثبات اصل الصدور باید ثابت کنیم که این عمل یا سخن از معصوم علیه السلام در مقام بیان حکم واقعی صادر شده، نه در مقام تقیه و خوف و امتحان سائل و

امر سوم. دلالت؛ یعنی پس از عبور از دو مانع مذکور باید ثابت کنیم که این حدیث بر فلان حکم شرعی که مورد ادعای ماست دلالت می‌کند و از لحاظ

دلالت هم کمبودی ندارد؛ مثلاً ظهور یا نص دارد و معارض و یا مخصص و مقیدی نیز ندارد. مسئله دلالت دارای دو مرحله است:

(الف) بحث صغروی؛ یعنی باید ثابت شود که فلان لفظ ظهور در فلان معنا دارد یا نه؟ فلان کلمه در این حدیث برای فلان معنا وضع شده یا خیر؟ و خلاصه یکایک مفردات و هیئات کلام امام علیه السلام را باید به درستی معنا کنیم و بفهمیم که پیشتر گفتیم متکفل این امر علم لغت و کتب لغت هستند.

(ب) بحث کبروی؛ یعنی پس از اثبات اصل الظهور و الوضع باید ثابت کنیم که آیا معصوم علیه السلام هم همین ظاهر را اراده نموده و یا توسط قرائنی این ظاهر مراد نیست؟ پس امر سوم خود دو مرحله پیدا کرد و در مجموع چهار امر می‌شوند:

از این امور، امر چهارم را پیشتر در مباحث ظاهر به تفصیل بحث کردیم و گفتیم عقلای عالم بنا را بر این گذاشته‌اند که مادامی که قرینه بر خلاف نباشد، همه جا به ظواهر تمسک می‌کنند و به احتمالات خلافیه اعتنا نمی‌کنند و از این شیوه تعبیر کردیم به این که اصالة الظهور جاری می‌کنند. همچنین امر سوم نیز در گذشته عنوان شد و ملاحظه کردیم که قول لغوی هم فی الجمله از ظنون خاصه بود و قابل مراجعه برای فقیه بود، اما نه قول یک لغوی، بلکه چندین لغوی... و امر دوم را که جهت صدور باشد با اصالة صدور الکلام لیبان المراد الواقعی ثابت می‌کنیم؛ یعنی سیره عقلای بر این است که حتی الامکان کلام صادره از متکلم را حمل می‌کنند بر این که برای بیان مراد جدی و واقعی صادر شده و حمل بر تقیه و امثال آن محتاج به قرینه است و بدون اقامه قرینه به این احتمالات اعتنا نمی‌شود.

امر اول. بحث ما در این جا درباره همین امر است. سؤال این است که آیا خبر واحد مجرد از قرینه حجت است یا خیر؟ قبل از جواب به این پرسش، پرسش دیگری را مطرح می‌سازیم و آن این که آیا بحث از حجیت خبر واحد

از مبادی علم اصول به شمار می‌رود یا از مسائل آن؟ قبل از جواب این سؤال باید قدری دربارهٔ موضوع و مبادی و مسائل گفت و گو کنیم:

مشهور میان مناطقه و اصولیین متقدم این بود که هر علمی دارای موضوع، مبادی و مسائلی است:

موضوع علم: موضوع هر علم، عبارت است از محور و نقطه مرکزی مباحث آن علم که تمام مسائل علم به طور مستقیم یا غیرمستقیم به آن موضوع برمی‌گردد و دربارهٔ آن سخن می‌گوید. همانند جدول‌های مختلف و پراکنده‌ای از آب که تماماً به یک سرچشمه منتهی می‌شوند و از آنجا نشأت می‌گیرند. برای مثال، موضوع علم منطق معرف و حجت و یا تصور و تصدیق است.

مبادی علم: مجموعه تعریف‌های یک علم را مبادی تصویری آن علم، و مجموعه تصدیقاتی را که استدلالات یک علم بر آن‌ها متوقف است مبادی تصدیقیه می‌گویند.

مسائل علم: عبارتند از عوارض و محمولاتی که بر موضوع علم و یا به موضوع یک بخش از مسائل آن علم عارض می‌شوند؛ از قبیل مرفوعیت فاعل، منصوبیت مفعول و

پس از بیان این نکته، به سؤال دوم برمی‌گردیم که آیا این بحث، از مبادی است یا از مسائل؟ به عقیدهٔ محقق قمی، از آن رهگذر که موضوع علم اصول ادلهٔ اربعه با وصف دلالت است؛ یعنی اصل دلالت مسلم گرفته شده پس هر چیزی که از اصل دلالت بحث کند، در حقیقت از اصل وجود موضوع بحث دارد، نه از حکم موضوع و حیث این که در باب خبر واحد از اصل حجیت و دلالت بحث داریم، پس این بحث از مبادی تصدیقیه علم اصول است نه از مسائل آن.

عقیدهٔ صاحب فصول: از آن رهگذر که موضوع علم اصول ذوات الادلة الاربعه است؛ یعنی ذات الكتاب، ذات السنة و... با قطع نظر از وصف حجیت

و دلیلیت نه این که ادله اربعه بما هی ادله موضوع باشند. پس بحث از حجیت و دلیلیت ادله اربعه در حقیقت بحث از عوارض موضوع است و جزو مسائل علم است نه مبادی آن و حیث این که در باب خبر واحد سخن از حجیت و دلیلیت داریم، پس این بحث از مسائل علم اصول است نه مبادی آن.

عقیده شیخ: ما هم مانند میرزای قمی معتقدیم موضوع علم اصول ادله اربعه با وصف دلیلیت است و اصل دلیلیت این ها مورد بحث نیست؛ زیرا حجیت این ها در علم کلام تثبیت شده و جزو عقائد مسلمه ماست. آن گاه بحث در این است که همان گونه که سنت، یعنی قول یا فعل یا تقریر معصوم علیه السلام — که حجیت آن مسلم شده — توسط خبر متواتر قابل اثبات است و همان گونه که توسط خبر واحد همراه با قرائن قطعی قابل اثبات است، آیا توسط خبر واحد مجرد هم ثابت می گردد یا خیر؟ پس بحث ما از عوارض سنت است که: هل تثبت السنة بالخبر الواحد ام لا؟ و بحث از عوارض از جمله مسائل علم است.^۱

پس از جواب سؤال دوم به جواب سؤال اوّل بازمی گردیم و آن این که: آیا خبر واحد حجت هست یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا سنت توسط خبر واحد ثابت می گردد یا خیر؟

روی هم رفته در این باب سه نظریه ارائه شده:

۱. **عقیده اخباریین:** این ها می گویند: روایاتی که در کتب معروفه از قبیل کتب اربعه و *کامل الزیارات* و... نقل شده تماماً مقطوع الصدور هستند و از باب قطع حجیت دارند. آن ها برای این مدّعا دلایلی نیز اقامه نموده اند که از سوی اصولیین جواب داده شده است. مرحوم شیخ می فرماید: با آدم قاطع که نمی شود بحث کرد؛ زیرا او قطع دارد و مادامی که قاطع است باید به قطع خود عمل کند. آری، می توان پایه های این قطع را ویران کرد تا دیگران دچار چنین توهمی نشوند و رجماً بالغیب سخن نگویند. این گروه افراطیون هستند.

۱. تفصیل مطلب را باید از شرح *اصول فقه*، جلد سوم، مباحث حجت به دست آورد. فراجع ان شت!

۲. عقیده گروهی از متقدمین از اصولیین: سید مرتضی و پیروان وی می‌گویند: خبر واحد مجرد از قرائن از باب ظن خاص حجت نیست، بلکه یا باید متواتر باشد و یا همراه با قرائن قطعیه این گروه دچار تفریط شده‌اند و دلایل آنان را با جواب‌های ما به زودی خواهیم آورد.

۳. عقیده مشهور اصولیین و جماعتی از اخباریین: این‌ها راه وسط را برگزیده و می‌گویند: اخبار کتب معروفه حجیت دارند، ولی مقطوع الصدور نیستند، بلکه از باب ظن خاص حجتند خود این‌ها دو گروه می‌شوند:
الف) برخی از اخباریین و اصولیین گفته‌اند: کلیه روایاتی که در کتب اربعه ثبت شده معتبر است.

ب) اکثریت اصولیین برآنند که: تنها بخشی از اخبار کتب معروف حجت است، نه تمام آن‌ها. خود این‌ها نیز اقوالی دارند:
یکم. عده‌ای می‌گویند: آن دسته از روایاتی که اصحاب و فقهای شیعه بدان‌ها عمل نموده‌اند حجیت دارند ولی از روایاتی که مشهور اعراض کرده‌اند حجت نیست.^۱

دوم. بعضی می‌گویند: روایاتی که راویان آن‌ها امامی عدل باشند حجتند، ولا غیر.

سوم. بعضی می‌گویند: روایاتی که راویان آن‌ها مورد وثوق (اطمینان به صدق) باشند حجتند ولا غیر.

چهارم. بعضی می‌گویند: کاری به راوی نداریم و وثوق مخبری را مناط نمی‌دانیم، بلکه وثوق خبری ملاک است؛ یعنی هر حدیثی که مظنون الصدور باشد حجت است، اگرچه راوی آن شمر بن ذی الجوشن باشد و هر حدیثی که مظنون الصدور نباشد حجت نیست، ولو راوی آن انسان موثق باشد.

پنجم. و تفصیلات دیگری که در کتب مطوئه و کتب فقهیه بیان شده است.

۱. کَلِمَا از داد صحه از داد وهنأ و کَلِمَا از داد وهنأ از داد صحه.

پس از نقل اقوال، فعلاً درصدد بیان تمام این اقوال و نقد آن‌ها نیستیم، بلکه غرض اصلی ما اثبات حجیت خبر واحد است، فی الجمله یعنی به صورت موجبه جزئی در مقابل سلب کلی یعنی کسانی که به کلی منکر حجیت خبر واحد از باب ظن خاص هستند و در آینده که استدلال‌ها را آوردیم مقدار دلالت هم روشن خواهد شد و بحث خود را در دو مقام قرار می‌دهیم:

مقام اول: ادله منکران حجیت خبر واحد

این گروه برای اثبات مدعای خود به سه دسته از ادله تمسک کرده‌اند:

الف) کتاب

از قرآن به سه دسته از آیات تمسک نموده‌اند:

۱. آیاتی که ما را از عمل نمودن به غیر علم و متابعت غیر علم نهی فرموده، نظیر این آیه که می‌گوید: «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^۱ یعنی چیزی را که بدان علم نداری دنبال مکن، چه این غیر علم، ظن باشد یا شک و یا وهم. تنها باید به علم متکی بود. آن‌گاه خبر واحد مجرد از قرائن داخل در غیر علم است و به حکم این آیه نباید از خبر واحد متابعت نمود.

۲. آیاتی که مستقیماً ما را بر متابعت از ظن مذمت می‌کند و می‌گوید: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»^۲ و یا می‌گوید: «إِنَّ الظَّنَّ لَا بُغْيَ لَهُ مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^۳ گمان شما را از واقع و حق مستغنی نمی‌سازد و با پای گمان نمی‌توان به واقع رسید.

۳. تعلیلی که در ذیل آیه نبأ آمده که به قول امین‌الاسلام طبرسی بر عدم حجیت خبر واحد به این بیان که صدر آیه درباره خبر فاسق است دلالت دارد

۱. سورة اسراء، آیه ۳۶.

۲. سورة انعام، آیه ۱۱۶.

۳. سورة يونس، آیه ۳۶.

و بر این که خبر فاسق حجت نیست دلالت دارد. اما ذیل آیه فلسفه‌ای را بیان می‌کند که تعمیم داشته و کلیت دارد و آن این که «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» یعنی علت وجوب تبیین این است که مبدا بدون علم اقدامی نموده و نادم شوید و کسی که به خبر واحد مجرد اعتماد و عمل می‌کند در حقیقت به غیر علم اقدام نموده و ندامت دارد. فلا يجوز الاعتماد على الخبر المجرد.

متن بیان مرحوم طبرسی در تفسیر مجمع البیان، ج ۹ و ۱۰، ص ۱۳۳:

وفي هذا دلالة على ان خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل لان المعنى ان جاءكم من لا تأمنون ان يكون خبره كذباً فتوقفوا فيه وهذا التعليل موجود في خبر من يجوز ان يكون كاذباً في خبره و قد استدلل بعضهم بالآية على وجوب العمل بخبر الواحد اذا كان عدلاً من حيث ان الله سبحانه اوجب التوقف في خبر الفاسق فدل على ان خبر العدل لا يجب التوقف فيه و هذا لا يصح لأن دليل الخطاب لا يعمل عليه عندنا و عند اكثر المحققين.

(ب) سفت

روایات فراوانی داریم مبنی به این که بر خبرهای غیر معلوم الصدور عمل نکنید، مگر هنگامی که با قرائن معتبره همراه باشند و خود این روایات دو دسته‌اند:

۱. برخی از این روایات تصریح دارند به این که هر جا یقین کردید که کلام، کلام معصوم است بدان عمل کنید و هر جا یقین نداشتید، توقف کنید و به عبارت دیگر، هر حدیثی که مقطوع الصدور بود ارزش دارد و هر کدام که معلوم الصدور نبود ارزش ندارد. حال خبر واحد مجرد معلوم الصدور نیست پس ارزش ندارد.

۲. برخی دیگر از این روایات دلالت می‌کنند بر این که معیار و ضابطه شما قرآن و سنت معتبره باشد و هر حدیثی که از ما به شما می‌رسد بلافاصله قضاوت و تصدیق نکنید، بلکه آن را به کتاب و سنت عرضه کنید، آن‌گاه

هر یک که با کتاب یا سنت قطعی نبویه یا احادیث قطعی ما که قبلاً شنیده‌اید موافق بود، اخذ کنید و هر یک که با هیچ‌کدام از این‌ها موافق نبود، مردود، مزخرف و باطل است و ما آن را نگفته‌ایم. و دلیل مطلب در این‌که ائمه علیهم‌السلام این همه هیاهو راه انداخته و ما را به کتاب و سنت حواله می‌دهند آن است که کذابین و وضاعین و جعلین حدیث در آن عصر بسیار بوده‌اند و احادیث فراوانی را جعل نموده و به ائمه علیهم‌السلام نسبت می‌دادند و لذا ائمه علیهم‌السلام برای پیش‌گیری از نفوذ این افکار پلید و حفظ حریم اسلام از دسیسه‌های این مزدوران طواغیت چنین معیاری را عرضه نموده‌اند.

این دسته از روایات از نظر سند متواترند. و اما از نظر کیفیت دلالت: از طرفی بدون تردید در میان روایات کتب معتبره و جوامع روایی، بسیاری از روایات از معصومین علیهم‌السلام صادر شده و این برای ما معلوم به علم اجمالی است و از طرفی بیش‌تر این روایات صادره و معلوم الصدور به نحوی از انحا با ظواهر کتاب و سنت معتبره مخالفند، تا آن‌جا که ضرب‌المثل شده که: ما من عام الا و قد خص... و از طرفی اگر بخواهیم تمام این احادیث را دور بریزیم لازم می‌آید که ما فقه جدیدی را بنیان نهیم و همانند برادران اهل سنت در دام قیاس و استحسان و مصالح مرسله و سد ذرایع و قول صحابی و... بیفتیم که به حقیقت فقه سنی‌ها با فقه شیعه قابل مقایسه نیست. و از طرفی مخالفت روایات با ظواهر آیات از نوع مخالفت تباینی آن هم به گونه تباین کلی نبوده که به هیچ‌وجه قابل جمع و تصالح نباشد، بلکه در نود و نه درصد موارد به گونه تباین جزئی، یعنی عموم و خصوص من وجه یا عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا کذابین نیز می‌دانستند اگر احادیثی جعل کنند که صد درصد مباین قرآن است، مسلمانان نمی‌پذیرند و آن‌ها به اهداف پلیدشان نمی‌رسند، و از طرف دیگر اخبار متواتره‌ای وجود دارد که هر حدیثی که با قرآن و سنت مخالف بود، آن را طرح کنید که این روایات نیز اعم است از این‌که حدیث

معلوم الصدور و مخالف باشد یا غیر معلوم الصدور. حال می‌گوییم: این احادیث خبرهای مخالف معلوم الصدور را شامل نیست، بلکه خبرهای غیر معلوم الصدور را باید عرضه نموده و مع عدم الموافقة طرح کرد والا اگر خبرهای واحد را کلاً دور بریزیم، لازمه‌اش همان تأسیس فقه جدید است. اما معلوم الصدورها عرضه کردن ندارد.

سؤال: خبر محفوف به قرائن معتبره آن‌گونه که شیخ طوسی در *عده* فرموده، عبارت است از خبر واحدی که موافق با کتاب یا سنت معتبره یا اجماع یا حکم عقل باشد. اما در لسان روایات، تنها موافقت با کتاب و سنت را عنوان کرده، ولی موافقت با دو قسم دیگر را متعرض نشده. دلیل مطلب چیست؟

جواب: دلیل مطلب آن است که این دو به کتاب و سنت برمی‌گردند. اما اجماع که نزد شیعه به ملاک کاشفیت از قول معصوم علیه السلام حجت است، به سنت برمی‌گردد و اما حکم عقل هم از باب این‌که کلاً حکم به العقل حکم به الشرع، برگشت به سنت دارد. پس نیازی به ذکر این دو نیست.

(ج) اجماع

دلیل سوم منکران حجیت، خبر واحد اجماع است. جناب سید مرتضی ادعای اجماع نموده بر عدم حجیت خبر واحد و بلکه ادعای ضرورت و بدهت نموده و فرموده: همان‌گونه که بطلان عمل به قیاس از ضروریات مذهب شیعه به شمار می‌رود، بطلان عمل به خبر واحد نیز از ضروریات مذهب شیعه است و اصولاً اگر می‌خواهیم عالم شیعی را از عالم سنی بشناسیم، باید ببینیم که آیا به قیاس یا به خبر واحد عمل می‌کند یا خیر؟ هر دانش‌مندی که به قیاس یا به خبر واحد عمل کند او را سنی می‌شناسیم و هر کس به آن دو عمل نکند، او را به شیعه بودن می‌شناسیم. حتی شیخ طوسی هم این ادعای اجماع را پذیرفته اما توجیه کرده و فرموده: فقهای شیعه بالاجماع به خبرهای واحدی که راویان آن‌ها غیر امامی باشند عمل نمی‌کردند، اما به

روایات امامیه عمل می‌کردند. و بعد فرموده: لازم نیست راوی حتی امامی هم باشد، بلکه همین اندازه موثق بود به روایات او عمل می‌شود، ولو شیعه نباشند و این که فقها شیعه بالا جماع به خبر واحد عمل نمی‌کردند، منظور خبر واحد ضعیف و غیر موثق است نه مطلق خبر واحد مجرد. مرحوم طبرسی هم در مجمع البیان فرموده: ما امامیه به خبر واحد مجرد عمل نمی‌کنیم و مسئله نزد ما اجماعی است، مگر در موضوعات خارجیه‌ای از قبیل بینه یا شهادت عدلین و از قبیل تعیین قیمت اشیای تلف شده توسط خبرگان در معامله و از قبیل تعیین ارزش جراحات وارده بر حیوانات که همه این‌ها از موضوعاتند. و اما در احکام، به خبر واحد عمل نمی‌کنیم. حال این اجماع برای خود سید و طبرسی اجماع محصل است، ولی برای ما منقول به شمار می‌رود.

جواب: مرحوم شیخ انصاری به هر سه دلیل منکران جواب می‌دهد:

جواب از آیات: روی هم رفته از آیات مذکور دو پاسخ می‌دهیم:

۱. آیات مربوط به اعتقادات و اصول دین است و در آن باب ما را از متابعت گمان منع نموده و برحذر داشته است. و دلیل مطلب صدر آیات یا ماقبل آن‌ها، ذیل و یا مابعد این آیات و نیز شأن نزول آن‌هاست. برای مثال، مشرکان می‌پنداشتند فرشتگان دختران خدا هستند. خدا فرمود: آیا شما در هنگام خلقت فرشتگان حضور داشته و شاهد بودید و دیدید که آن‌ها آلت رجولیت نداشته و آلت انوئیت دارند که این چنین قضاوت می‌کنید؟ خیر، نبودید. پس این پندار غلط از کجاست؟ سپس می‌فرماید: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» یعنی اینان روی پندار و گمان و حدس و تخمین قضاوت می‌نمایند و پیدا است که چنین قضاوتی منطقی نخواهد بود. پس از خود آیات به خوبی این مدعا اثبات می‌شود. و مانحن فیه (بحث از حجیت خبر واحد مجرد) مربوط به فروع دین و احکام شرعیه است. پس مانحن فیه موضوعاً و تخصصاً از تحت آیات بیرون است.

۲. بر فرض که آیات شریفه عمومیت یا اطلاق داشته باشد و شامل احکام شرعیه نیز شود، یعنی بر منع از عمل به مظنه مطلقاً دلالت کند، چه در اصول دین و چه در احکام شرعیه، آن هم از هر راهی که این مظنه حاصل شود، چه از راه خبر فاسق و چه خبر ثقة و چه حتی خبر عادل، می‌گوییم: ما در آینده با ادله اربعه حجیت خبر واحد عدل و بلکه ثقة را اثبات خواهیم نمود و دلیل قطعی می‌آوریم که دربارهٔ احکام شرعیه خبر واحد مجرد ثقة ارزش دارد. آن‌گاه با ادله حجیت خبر واحد این عمومات ناهیه از عمل به غیر علم را تخصیص می‌زنیم و خروج حکمی خواهد بود. پس از ناحیهٔ آیات مشکلی نداریم.

جواب از روایات: از روایات شما به هر دسته حدیث تمسک کردید:

۱. حدیث مکاتبه از امام هادی علیه السلام که دو مورد نقل شده بود و تصریح داشت به این‌که: هر حدیثی که معلوم الصدور بود حجت است و هر حدیثی که معلوم الصدور نبود حجت نیست. جواب ما این است که خود این حدیث خبر واحد است و شما با خبر واحدی که محل نزاع است و هنوز دلالت آن مسلم نشده می‌خواهید برای ابطال حجیت خبر استدلال کنید و چنین استدلالی واهی است؛ زیرا ما به خود این حدیث نقل کلام می‌کنیم و می‌گوییم: حجیت خود این حدیث از کجاست؟

۲. روایات فراوانی که دلالت داشته بر عرضه کردن هر حدیثی به قرآن و سنت قطعیه این روایات از نظر لفظ متواتر نیستند؛ چون الفاظ و تعبیرات کاملاً متفاوت است. در برخی از آن‌ها می‌گوید: «ما خالف کتاب الله فاطرحوه»، و در بعضی می‌گوید: «ما لیس بموافق» یا «ما لا یوافق کتاب الله...». در برخی تعبیر به «فاطرحوه» شده در بعضی تعبیر به مردود و در بعضی تعبیر به «قف حتی نشرح لک» و در بعضی تعبیر به «باطل» و در بعضی به «زخرف» و در بعضی به «لیس بشیء» و در بعضی تعبیر به «فالدی جاء به اولی به» و در بعضی به

«لم نقله» ... تعبیر شده است. پس قطعاً و جزماً تواتر لفظی در کار نیست. آری، تواتر معنوی دارند و انکارناپذیرند؛ یعنی همه این روایات در یک قدر جامع مشترکند و آن این که معیار و ضابطه در احادیث و اخبار عرضه کردن بر کتاب و سنت قطعی است. حال جواب خود از این روایات را با ذکر یک مقدمه آغاز می‌کنیم و آن این که به طور کلی وقتی که حدیثی را با کتاب و سنت مقایسه می‌کنیم، از سه حال خارج نیست:

۱. موضوعی را خبر واحد متعرض شده و حکمی را هم برای آن بیان داشته و وقتی به کتاب و سنت مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم همان موضوع را متعرض شده و همان حکم را هم بیان داشته‌اند. در این جا چنین حدیثی موافق با کتاب و سنت می‌شود و بلاشکال حجت است که البته در حقیقت به خود کتاب و سنت اخذ شده و چنین موردی محل بحث ما نیست.

۲. موضوعی را حدیث متعرض شده و حکمی را هم برای او بیان داشته، اما وقتی به کتاب و سنت مراجعه می‌کنیم می‌بینیم همان موضوع را متعرض شده، ولی حکمی که بیان کرده ضد حکمی است که در خبر واحد آمده. یعنی فرض کنید خبر واحد می‌گفت: شرب توتون حلال است، اما آیه می‌گوید: حرام است. چنین خبر واحدی مخالف با کتاب و سنت بوده و قدر متیقن از اخبار العرض همین مورد است که باید طرح شود.

۳. موضوعی را حدیث متعرض شده و حکمی را هم برای او بیان کرده، ولی وقتی به کتاب و سنت مراجعه می‌کنیم خبری از این موضوع نیست و اصلاً بیان نکرده است. چنین حدیثی را نه موافق باید گفت و نه مخالف، بلکه نام آن خبر غیر موافق و غیر مخالف بوده و شق ثالثی خواهد بود. با حفظ این مقدمه می‌گوییم: اخبار العرض خود دو گروهند:

(الف) روایاتی که می‌گوید: مخالف قرآن و سنت را طرح کنید.

(ب) روایاتی که می‌گوید: غیر موافق با کتاب و سنت را طرح کنید، ولو مخالف نباشد.

جواب ما به دسته اول: این دلیل از مدعا اخص است؛ زیرا مدعا این است که خبر واحد مطلقاً حجت نیست، مگر در صورتی که موافق کتاب و سنت باشد. پس در صورت دوم و سوم از سه صورت مذکور در مدقه بالا خبر حجت نیست، ولی دلیل شما یعنی دسته اول از روایات عرض تنها قسم دوم را شامل شده و دلالت دارد بر این که حدیث مخالف با کتاب و سنت حجت نیست، اما قسم سوم را شامل نیست. پس این دلیل به درد آن مدعا نمی خورد.

ان قلت: مگر قرآن نفرموده: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»؟ و مگر پیامبر اکرم ﷺ در حجة الوداع نفرمود: «معاشر المسلمین ما من شیء یقربکم الی الجنة و یبعدکم عن النار الا و قد امرتکم به و ما من شیء یبعدکم عن الجنة و یقربکم الی النار الا و قد نهیتکم عنه»؟ و مگر ما معتقد نیستیم که «ما من واقعة الا و له حکم فی القرآن و السنة الی یوم القیامة»؟ و مگر ائمه علیهم السلام نفرموده اند: «عندنا مصحف جدتنا فاطمة علیها السلام فیها تبیان کل شیء حتی ارش الخدش»؟ و مگر شما نمی گوید دین اسلام دین کاملی است و برای همه موضوعات در همه اعصار دستور و حکم دارد؟ با این محاسبه محال است که موضوع یا موضوع هایی در اسلام بدون حکم مانده و کتاب و سنت متعرض آن نشده باشند بلکه حتماً بیان داشته اند اما بیان دو گونه است:

۱. بیان خصوصی: مثل این بیان ها: أَقِمْوا الصَّلَاةَ، آتُوا الزَّكَاةَ، جَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ، وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ، وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا، ... که موضوعات خاصی را مطرح نموده و حکم و جوب یا حرمت آن ها را ذکر کرده است.
۲. بیان عمومی: گاهی در قرآن با عموماتی برخورد می کنیم که دایره شمول و وسعت آن ها از منطقه البروج هم وسیع تر است و تا دامنه قیامت هر واقعه ای که واقع شود، می توان حکم آن را از عمومات منظور نظر استفاده کرد از قبیل این که قرآن می گوید: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»^۱ که دایره شمول آن جمیع ما

فی الارض است از نبات و حیوان و جماد و از قبیل این که: «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»^۱ که از عام قبلی کم تر نیست. و از قبیل این که: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ»^۲ و... که با ادات حصر آمده، یعنی منحصرأ این چند امر مذکور در آیه بر شما تحریم شده، ولی مازاد بر این ها هر چه در عالم هست برای شما حلال است. و یا این آیه: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^۳ پس هر جا بوی عسر و سختی آمد از احتمال وجوب یا حرمت به آیه تمسک می کنیم. آن گاه هر خبر واحدی در هر واقعه ای بیاورید یا با این قبیل آیات موافق است و یا مخالف و مخصص و مقید و قرینه بر خلاف ظاهر است. پس اگر موافق بود حجت است و اگر مخالف بود طرح می شود و لذا شق ثالثی به نام نه موافق و نه مخالف در کار نیست. پس دلیل ما با مدعای مان مساوی است، نه اخص از آن.

قلت: مرحوم شیخ به این اشکال دو جواب می دهند:

جواب اول: نه این مخالفت های به نحو عموم و خصوص یا مطلق و مقید مخالفت محسوب می شود و نه این بودن در تحت عام با این گسترده بودن به حساب می آید. اما دلیل این که این مخالفت، مخالفت نیست این است که اگر این گونه مخالفت ها، مخالف به حساب آید، لازمه اش این است که آن دسته از روایات هم که مقطوع الصدور هستند، ولی مخصص یا مقید عموم یا اطلاق کتابی و سنتی هستند که خیلی هم فراوانند نیز باید مخالف کتاب و سنت محسوب شوند و عموم اخبار العرض که دلالت دارد بر طرح هرگونه خبر مخالف، این ها را نیز شامل شود و علی القاعده باید این دسته از اخبار معلوم الصدور را هم طرح کنیم.

۱. سورة جائیه، آیه ۱۳.

۲. سورة بقره، آیه ۱۷۳.

۳. سورة بقره، آیه ۱۸۵.

حداکثر سخنی که می‌توانیم بگوییم این است که چون این اخبار قطعی‌الصدور و حجت هستند، عام قرآنی را تخصیص می‌زنند و از تحت عمومات اخبار العرض استثنا می‌شوند و قابل طرح نیستند، در حالی که لسان الاخبار العرض آبی از تخصیص است، یعنی این احادیث تخصیص‌بردار نیستند؛ زیرا این اخبار در مقام انذار و برحذر داشتن مکلفان از مخالفت با کتاب و سنت است و مضمون این‌ها موافق با حکم عقل است یعنی همان‌گونه که عقل ما را از مخالفت کتاب و سنت می‌ترساند و هشدار می‌دهد، این نیز احادیث همین‌گونه‌اند. آن‌گاه همان‌طور که حکم عقل تخصیص‌بردار نیست، این روایات هم تخصیص‌بردار نیستند. آیا می‌توان گفت که این حدیث که می‌گوید: «ما خالف کتاب الله فهو باطل» تخصیص‌بردار است، یعنی درباره فلان مورد، مخالف کتاب باطل نیست؟ پس اگر این مخالفت به نحو عموم و خصوص یا اطلاق و تقیید مخالفت با کتاب و سنت محسوب شود، لازمه‌اش این است که احادیث قطعی‌الصدور ولی خاص و مقید هم مخالف باشند، اما مستثنا شده‌اند و اللازم باطل به بیان مذکور فالملزوم مثله. پس این‌گونه مخالفت، مخالفت نیست. و اما این که این‌گونه بودن‌ها، بودن به حساب نمی‌آید و دلالت به نحو عموم آن هم عموماتی کذایی دلالت محسوب نمی‌شود، به این دلیل است که روایات بسیاری وجود دارد مبنی بر این که حکم هر حادثه‌ای را که از قرآن به دست آوردید معذور نخواهید بود و باید بدان عمل کنید و اگر در قرآن حکم آن واقعه را نیافتید، به سنت من مراجعه کنید و حکم حادثه را از آن به دست آورده و بدان عمل کنید و اگر در سنت من هم حکم را نیافتید به سخنان اصحابم (اهل بیت) مراجعه کنید و بدان عمل نمایید. و اگر در کلمات معصومین هم نبود، توقف کنید و علم آن حادثه را به ائمه رد کنید. حال اگر بودن به نحو عموم هم بودن بود، دیگر نباید پیامبر ﷺ یا امام علیؑ بفرمایند که اگر در قرآن و سنت نیافتید... خیر، نیافتید در کار نیست، بلکه حکم همه چیز تا قیامت از کتاب و سنت دانسته می‌شود؛ یا به بیان

خصوصی و یا عمومی. در نتیجه وجود این روایات بیهوده بود و از متکلم حکیم صادر نمی‌شد. از این جا معلوم می‌شود که هر بودنی، بودن نیست، بلکه باید بودن خصوصی باشد و دلیل این که این گونه دلالت‌ها و بودن‌ها ارزشی ندارد، آن است که این عمومات وسیع، به قدری مبتلا به تخصیص شده‌اند که ظهور آن‌ها در عمومیت موهون شده و از درجه اعتبار افتاده و لذا نمی‌توان به عموم آن‌ها تمسک نمود.

پس در جواب اول به این نتیجه رسیدیم که نه این گونه مخالفت‌ها مخالفت و نه این گونه دلالت‌ها دلالت و نه این گونه بودن‌ها بودن به حساب می‌آید.

قوله و من هنا: در پایان جواب اول، مرحوم شیخ، به مطلبی که در اواخر مبحث عام و خاص معالم خواندیم گریزی می‌زند و آن این که آیا عمومات قرآن و سنت را با خبر واحد خاص می‌توان تخصیص زد یا خیر؟ بیش‌تر دانش‌مندان اصول و فقه می‌گویند: هیچ مانعی ندارد که اگر خبر واحدی جامع شرایط حجیت بود، بتواند و قابل باشد برای تخصیص عام کتابی. ولی گروهی از دانش‌مندان از قبیل شیخ طوسی و محقق، منکر این معنا هستند و می‌گویند: خبر واحد برای مخصّص بودن لایق و قابل نیست و این گروه دلایلی دارند. یکی از آن ادله که شیخ طوسی آورده این است که روایاتی به نام اخبار العرض علی الکتاب و السنّة وجود دارند. این اخبار می‌گویند هر حدیثی مخالف قرآن بود، دور افکنید و بدان اعتنا نکنید. آن‌گاه اگر عام کتابی دلالت می‌کرد بر وجوب اکرام جمیع علما و شامل علمای نحوی نیز می‌شد، ولی چنانچه خبر واحد خاص گفت: اکرام دانش‌مندان نحوی حرام است، این حدیث با آن عام مخالف و منافی خواهد بود و به حکم اخبار عرض باید طرح شود و ارزشی ندارد. آن‌گاه نوبت به تخصیص هم نمی‌رسد.

شیخ رحمته الله می‌فرماید: از جواب اول ما، ضعف و بطلان این استدلال روشن می‌گردد و آن این که مخالفت به گونه عموم و خصوص مطلق مخالفت نبوده و مشمول اخبار العرض نمی‌شود.

یکی دیگر از ادله این گروه که محقق آورده این است که تنها دلیل ما برای حجیت خبر واحد اجماع است؛ یعنی اجماع علما دلالت دارد بر این که شما می‌توانید از خبر واحد در احکام شرعی استفاده کنید، اما با یک شرط و آن این که تا زمانی که دلالت قرآنی در میان نباشد. اگر دلالت قرآنی بود، ولو به نحو عموم یا اطلاق و نه خصوص و نص، نوبت به عمل به خبر واحد نمی‌رسد. پس باید طرح شود. شیخ رحمه الله می‌فرماید: از آن چه ذکر کردیم، جواب این سخن هم دانسته می‌شود و آن این که این گونه دلالت‌ها و بودن‌ها ارزشی ندارد و جلوی عمل به خبر واحد را نمی‌گیرد. وانگهی مگر دلیل حجیت خبر واحد منحصر به اجماع است؟ خیر، ادله دیگری نیست وجود دارند که این شرط را ندارند.

جواب دوم: سلمنا که مخالفت به نحو عام و خاصی هم مخالفت است و بودن در ضمن عموم با آن وسعت هم بودن محسوب می‌شود، اما می‌گوییم: احکام شرعی دو دسته‌اند:

۱. نسبت به بخش خیلی از احکام دلالت قرآنی و سستی داریم یا به نحو خصوصی و تصریح و یا به نحو عموم و نسبت به این بخش هر حدیثی که به ما برسد و بر کتاب و سنت عرضه کنیم، یا موافق خواهد بود، یا مخالف و شق ثالثی در کار نیست و به قول شما دلیل با مدعا مساوی است.

۲. نسبت به بخش عمده احکام شرعی، یعنی کثیری از احکام عبادات و معاملات چنین دلالتی حتی به نحو عموم در میان نیست، بلکه حداکثر یک سلسله آیات مجمله یا مطلقه وارد شده از قبیل: «فَتَبَيَّنُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» و...^۱

۱. مجمله یا مطلقه بودن روی مبانی مختلف است. توضیح این که اگر در باب صحیح و اعم معتقد شدیم که الفاظ عبادات و معاملات برای خصوص عبادت یا معامله صحیح، یعنی جامع جمیع اجزا و شرایط وضع شده است، هر جا در شرطیت یا جزئیت چیزی شک کردیم، نمی‌توانیم به اطلاق کلام تمسک کنیم. بنابراین کلام مجمل می‌شود. ولی اگر معتقد شدیم که این الفاظ برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده عند الشک فی الشرطیة او الجزئیة می‌توانیم به اطلاق کلام تمسک کنیم و

حال در این گونه موارد که آیات مجمل هستند، اگر خبر واحد موثقی مراد آیه را توضیح دهد، هیچ کس نمی تواند بگوید این خبر واحد مخالف آیه است؛ چون آیه مجمل بوده و دلالتی ندارد تا با خبر منافی باشد یا نه. پس این گونه از روایات مفسر آیاتند نه مخالف و از قضا بخش عمده ای از روایات ما از همین قبیل است. پس شق ثالثی هم پیدا شد و دلیل اخص از مدعاست. همچنین در مواردی که آیات مطلقه هستند، اگر خبر واحدی وارد شود و بر تقييد دلالت کند، باز در نزد عقلا، مقید با مطلق منافی نبوده، بلکه مفسر و مکمل آن است.

سؤال: میان عام و مطلق که عام و خاص را مخالف و منافی به حساب می آورید ولی مطلق و مقید را نه، چه تفاوتی است؟

جواب: تفاوت در این است که عام، دلالتش بر عموم استغراقی بالوضع و به ظهور لفظی است و اکرم العلماء به منزله آن است که بگوید: اکرم الصرّیین و النحویین و المنطقیین و الاصولیین و... پس دامنه اش نحویین را هم گرفت و بالتضمن دلالت نمود بر وجوب اکرام آنها و بالملازمه دلالت کرد بر نفی حکم منافی. از آن طرف لا تکرّم النحویین درباره نحوی ها بالمطابقه بر حرمت اکرام دلالت دارد و بالملازمه حکم مخالف را نفی می کند و لذا عام و خاص با یک دیگر درباره این فرد مخالفند و باید مخالف را طرح کرد.

اما مطلق دلالتش بر اطلاق بالوضع نیست؛ یعنی مطلق وضع شده برای اصل طبیعت و ماهیت با قطع نظر از اطلاق و تقييد و نسبت به خصوصیات فردیه ساکت است، یعنی نه نفی می کند و نه اثبات. آن گاه اگر مقیدی درباره فردی انگشت گذاشت و گفت باید رقبه مؤمنه آزاد کنی، این مقید با آن مطلق منافی

بگویم اگر این جزء یا شرط مشکوک در غرض مولی دخالت داشت، حتماً می آورد. مثلاً می گفت: اقيموا الصلوة مع السورة. و حیث این که نگفته، معلوم می شود در غرض وی دخیل نیست. بنابراین کلام مطلق می شود.

نیست؛ چون مطلق لابشرط بود و لابشرط با هزار شرط قابل جمع است و لذا مقید مفسر مطلق و مکمل آن است، ظاهراً و باطناً و مخالف آن نیست.

البته همان‌طور که در *اصول فقه* خواندیم، در باب الفاظ مطلقه دو مبنا وجود دارد:

۱. مشهور علما تا زمان سلطان العلماء معتقد بودند که الفاظ مطلقه مثل اسماء اجناس وضع شده‌اند برای ماهیت به شرط شیء؛ یعنی ماهیت مطلقه که قید اطلاق و مطلق بودن داخل در موضوع له است. بنابراین قول استعمال مطلق در مقید مجاز بوده و ممکن است به احتمال بعید که کسی بگوید این مقید با آن مطلق مخالف است.

۲. مشهور فقها از زمان سلطان تا به امروز می‌گویند: اسماء اجناس وضع شده‌اند برای دلالت بر اصل ماهیت و یا ماهیت لابشرط؛ یعنی با قطع نظر از قید اطلاق یا تقیید و همیشه هم در همین معنا استعمال می‌شوند و دلالت آن‌ها بر اطلاق از خارج و بر اساس مقدمات حکمت و به حکم عقل است و ارتباطی به ظهور وضعی ندارد و دلالت آن‌ها بر تقیید هم از خارج و به کمک آوردن قید است که بگوید: اعتق رقبة مؤمنة، آن هم از باب تعدد دال و مدلول حال بنابر این مبنا کاملاً واضح است که استعمال مطلق حتی در مقید هم مجاز نبوده، بلکه حقیقت است و چنین مقیدی با چنین مطلقی مخالف نیستند و حق همین است.

پس اخباری پیدا کردیم که نه موافق قرآن محسوب می‌شوند و نه مخالف، بلکه شق ثالث هستند و دلیل شما از مدّعیان اخص است.

اشکال:^۱ شما می‌گویید مخالفت به نحو عموم و خصوص مخالفت محسوب نشده و مشمول اخبار عرض نیست، بلکه منظور اخبار عرض عبارت است از مخالفت به نحو تباین کلی.

۱. این اشکال به جواب اول شیخ رحمته الله است.

ما می‌گوییم: در میان اخبار مخالفت به نحو تباین کلی حدیث با قرآن و سنت یا اصلاً وجود خارجی ندارد و یا بسیار نادر است. آن‌گاه اگر ما بخواهیم روایات عرض را بر خصوص مخالفت به نحو تباین کلی حمل کنیم، لازم می‌آید حمل بر فردی که اصلاً وجود ندارد و یا حداکثر بر امری که وجودش خیلی کم است. و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: مطلب بدیهی است به همان بیان که گفتیم یا مخالف تباین نیست و یا کم است و با تتبع در احادیث و عرضه کردن آن‌ها بر قرآن و سنت این مطلب بدیهی تصدیق خواهد شد.

بیان بطلان لازم: چون این همه روایت از ائمه علیهم‌السلام صادر شده و آن همه هیاو به راه انداختن و آن‌قدر اهتمام به این امر ورزیدن دلیل آن است که مطلب شیوع بسیاری داشته و مبتلابه بوده و یک یا ده مورد نبوده، و گرنه ائمه علیهم‌السلام این همه هیاو نمی‌کردند، کما این‌که به عقیده عقلا نیز چنین است که به یک امر جزئی این قدر اهمیت نمی‌دهند. پس ملزوم هم باطل است، یعنی حمل اخبار عرض بر تباین کلی، بلکه شامل تباین جزئی و عام و خاص هم می‌شود. پس به حکم روایات کثیره این مخالفت هم مخالفت است.

جواب ما: این دسته از اخبار که می‌گوید: «ما خالف الکتاب فاطرحوه» دو دسته‌اند:

۱. برخی از آن‌ها بر این‌که احادیث مخالف کتاب و سنت از ما صادر نشده دلالت دارند.

۲. برخی دیگر دلالت دارند که احادیث مخالفت حجیتی ندارند و قابل تصدیق و ترتیب اثر نیستند.

اما دسته اول: این‌گونه روایات به احتمال قوی مربوط به اصول دین است که در زمان ائمه علیهم‌السلام بازار این‌گونه احادیث داغ بوده. مثلاً درباره فضیلت و عظمت ائمه علیهم‌السلام برخی غلو کرده و روایاتی را جعل می‌کردند که دال بر

الوهیت آن‌ها بود، در حالی که این روایات خلاف نص قرآن است و ائمه علیهم‌السلام یا انبیا هم بندگان خدا هستند و لایق معبود بودن نیستند یا مثلاً در زمان بنی‌امیه روایاتی جعل می‌کردند، مبنی بر این‌که بشر مجبور است و هیچ کاری را با اراده و اختیار انجام نمی‌دهد و نتیجه می‌گیرند که اگر یزید - علیه اللعنة و العذاب - امام حسین علیه‌السلام را به شهادت رساند، مجبور بود و در واقع خدا به دست او این کار را کرده، پس او نباید مؤاخذه شود. یا اگر فلان خلیفه فاسق شراب می‌خورد و قمار می‌کند، مجبور است و حکومت بنی‌امیه نیز از این جغال حدیث حمایت می‌کردند. یا مثلاً روایاتی مبنی بر تفویض جعل می‌کردند که تمام این‌ها خلاف قرآن است و یا روایاتی بر رد عصمت انبیا و ائمه علیهم‌السلام رد علم غیب امام، رد معراج جسمانی، رد معاد جسمانی و... جعل می‌کردند. یا روایاتی مبنی بر جسمیت خداوند و شبیه داشتن او جعل می‌کردند. حال این دسته از اخبار می‌گوید: چنین احادیثی از ما صادر نشده و ما آن‌ها را نگفته‌ایم و باطلند و این روایات مربوط به اصول دین است و بحث ما در فروع دین است. اتفاقاً این‌گونه روایات فراوان بوده و جای آن همه هیاهو و داد و فریاد را دارد. حالا خوشبختانه مشایخ بزرگ شیعه، یعنی صاحبان کتب اربعه حدیثی، یعنی محمدون ثلاثه اول کتب حدیث اصحاب ائمه علیهم‌السلام را که همان چهارصد اصل حدیثی باشد، تنقیح و پاکسازی نمودند و روایات جعلی مربوط به اعتقادات را حذف نموده و روایات صحیحه از هر باب را طبق نقل خودشان آورده‌اند. مرحوم کلینی رحمه‌الله در مقدمه کافی، ص ۸ می‌گوید:

... کتاب کاف یجمع فیه من جمیع فنون علم الدین ما یکتفی به المتعلم و یرجع الیه المسترشد و یأخذ منه من یرید علم الدین و العمل به بالآثار الصحیحة عن الصادقین علیهم‌السلام والسنن القائمة التي علیها العمل و بها یؤدی فرض الله و سنة نبیه صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.

بدین ترتیب از این ناحیه مشکلی نداریم.

و اما دسته دوم: این گونه روایات نیز به احتمال قوی به اصول دین مربوط می‌شود که محل بحث ما نیست و به احتمال دیگر شاید منظور این احادیث خبرهای غیر ثقه باشد؛ یعنی دلالت دارند بر این که مطلق مخالف را باید طرح کرد، حتی به نحو عموم و خصوص مطلق. اما آن خبر خاصی که راوی اش ثقه نباشد، اما خبرهای واحدی که نسبت به عام قرآنی خاصند ولی راویان ثقه دارند این‌ها را رد نمی‌کند؛ زیرا به زودی خواهد آمد که خبر ثقه به حکم ادله قطعی و از جمله روایات ائمه علیهم‌السلام حجت است. و به احتمال سوم شاید منظور اخبار العرض مقام معارضه باشد؛ یعنی اگر یک طرف عام کتابی و سستی را داریم و یک طرف دو حدیث و خبر واحد که یکی موافق با عموم قرآن و دیگری مخالف و هر دو نیز حجتند. در چنین موردی خبر مخالف را ولو ثقه باشد طرح می‌کنیم، اما در موردی که معارض ندارند وجهی برای طرح نیست، بلکه نوبت به تخصیص می‌رسد. اتفاقاً مورد برخی از روایات هم همین باب تعارض است که از امام سؤال شده و اما این جواب را داده، آن‌گاه با این همه احتمالات جای استدلال به این احادیث نیست؛ چون شاید مختص به مقام تعارض باشد و شاید مختص به خبر ضعیف و شاید مخصوص به اصول دین باشد. پس به درد اثبات عدم حجیت خبر واحد به قول مطلق نمی‌خورد.

و اما بخش دوم، یعنی اخباری که دلالت دارند بر این که: «ما لا یوافق القرآن فاطرحوه» یا می‌گوید: «ما لا یوجد علیه شاهد او شاهدان من کتاب الله و سنة نبیه فاطرحوه». نسبت به این دسته آن جواب قبل جاری و ساری نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت دلیل از مدعا اخص است، بلکه دلیل مساوی مدعاست، چون مدعا این است؟ خبر واحد مجرد مطلقاً حجت نیست و دلیل هم این است که هر خبری که موافق قرآن نیست، حجت نیست و این اعم است از این که مخالف قرآن باشد، یا نه موافق و نه مخالف، که قبلاً بیان شد؛ ولی جواب

دیگری دارد و آن این که با توجه به یقین ما که روایاتی که لا یوافق القرآن از خود ائمه علیهم السلام بسیار صادر شده و این را قبلاً هم از روایات استفاده کردیم و اخبار مقطوع الصدور را هم که نمی توان ردّ کرد، پس به ناچار باید این گونه احادیث را هم توجیه کنیم به یکی از وجود و محامل زیر:

۱. یا بگوییم: منظور این دسته از اخبار هم اصول دین است یعنی روایات وارده در اصول دین این دستورالعمل را دارند، پس ربطی به فروع دین ندارد.
۲. یا بگوییم: منظور این اخبار این است که این گونه روایات باطل ظاهری هستند، یعنی چون ما مأمور به ظاهریم و هرچه گشتیم از ظواهر کتاب چیزی بر وفق این حدیث نیافتیم او را طرح نموده و عمل نمی کنیم، اما بطلان واقعی در کار نیست، بلکه شاید در واقع صدق باشد و با باطن قرآن منطبق باشد و امام علیه السلام می داند، ولی ما نمی دانیم کما این که این احتمال نمونه های بسیاری دارد: یکی این که امام جواد علیه السلام برای اثبات این که دست دزد باید از اصول اصابع بریده شود به آیه **«وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ»**^۱ استشهاد فرمود که دیگران این باطن را نمی یابند.

و یکی این که معاویه به امام مجتبی علیه السلام گفت: مگر قرآن نگفته: **«وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»**؟ حال آیا درباره ریش من و تو در قرآن چیزی آمده؟ حضرت فرمود: آری، قرآن می گوید: **«وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا»**^۲. و در قسمت اول به محاسن مبارک خود اشاره نموده و در قسمت دوم به ریش خبیث خال المؤمنین^۳.

۳. یا بگوییم: منظور، خبرهای ضعیف و غیر ثقه است، نه مطلق خبرها. پس خبر ثقه ردّ نشد.

۱. سوره جن، آیه ۱۸.

۲. سوره اعراف، آیه ۵۸.

۳. معاویه.

۴. یا بگوییم: منظور مقام تعارض است، ولی در غیر مقام تعارض جای طرح نیست. و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

در خاتمه: از همه جواب‌های پیشین نیز اگر صرف‌نظر نموده و دلالت اخبار عرض را بر عدم حجیت خبر واحد مجرد بپذیریم می‌گوییم: متقابلاً در آینده ادله متعددی از عقل و نقل برای حجیت خبر واحد ثقه خواهیم آورد که آن روایات و ادله از جهاتی بر این احادیث مقدمند؛ یکی این‌که آن‌ها خاصند و این‌ها عام، و یقدم الخاص علی العام، و خاص بودن به جهت اختصاص داشتن به خبر ثقه است. دیگر این‌که بر فرض عام و خاص نباشند، بلکه متعارض باشند، باز آن ادله از حیث دلالت قوی‌تر و از حیث تعداد به مراتب بیش‌تر و به بنای عقلا هم مؤید هستند و لذا رجحان پیدا می‌کنند و در هر حال حجیت فعلیه از آن ادله است و نه این اخبار.

جواب ما از اجماع: اولاً اجماعی که سید و طبرسی رحمتهما اللہ مدعی شده‌اند برای ما چنین اجماع محقق نشده، پس نسبت به ما این اجماع، اجماع منقول است، آن هم منقول به خبر واحد و خود شمای سید وجدانتان راضی نیست که ما به خبر واحد عمل کنیم. پس به قول آشتیانی در بحر الفوائد این اجماع قاتل نفس خود می‌شود. ثانیاً اگر سید مرتضی بر عدم حجیت خبر واحد ادعای اجماع نموده در مقابل شیخ طوسی و جماعتی بر حجیت خبر واحد ادعای اجماع کرده‌اند و این دو ادعا بر فرض مساوات تعارضاً و تساقطاً، پس شما نمی‌توانید به اجماع تمسک کنید، تا چه رسد به این‌که ادعای شیخ رجحان دارد و برابر نیستند؛ زیرا شهرت محصله قدامییه و متأخرین هم بر عمل به خبر واحد مجرد است، پس اجماع هم دردی را دوا نکرد.

نکته‌ای که سید را به اشتباه انداخته و فکر کرده که به عقیده شیعه عمل به خبر واحد باطل است، آن است که با توجه به این‌که دانش‌مندان شیعه در مقام بحث با عامه وقتی عامه حدیثی از امثال ابوهریره می‌آورند، می‌گویند این خبر

واحد است و ما قبول نداریم، سید گمان کرده این‌ها به خبر واحد اعتنا ندارند، غافل از این‌که این جواب علمای شیعه از روی تقیه بوده، یعنی نمی‌توانستند صریحاً بگویند ابوهریره و امثال او مورد وثوق نیستند و نمی‌شود به روایات آن‌ها عمل کرد؛ لذا راه را کج کرده و می‌گفتند چون خبر واحد است عمل نمی‌کنیم.

آری، علمای شیعه در طول تاریخ با خون و شهادت و رنج‌ها فقه شیعه را پاسداری نموده و به من و شما رسانده‌اند. پس بر ماست که قدر دانسته و زحمات آن‌ها را عملاً ارج نهمیم.

مقام دوم: ادله حجیت خبر واحد

مشهور متقدمین و همه متأخرین تا زمان ما، طرفدار حجیت خبر واحد هستند و برای اثبات آن به دلایلی چهارگانه تمسک نموده‌اند:

الف) کتاب

از قرآن به آیاتی چند تمسک شده که مرحوم شیخ دلالت آن‌ها را نمی‌پذیرد و مجموعاً پنج آیه را ذکر می‌کند:

یکم. آیه نبأ

نخستین و مشهورترین آیه که از قدیم الایام برای حجیت خبر واحد به آن تمسک شده، آیه شریفه نبأ است. قرآن مجید می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^۱

کیفیت استدلال: به این آیه از دو جهت - که هر دو مفهومی هستند - استدلال شده است؛ یکی از ناحیه مفهوم شرط و دیگری از ناحیه مفهوم وصف.

۱. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی برایتان خبری آورد، نیک واریسی کنید، مبادا به نادانی گروهی را آسیب برسانید و [بعد] از آن‌چه کرده‌اید پشیمان شوید». (سوره حجرات، آیه ۶)

مفهوم شرط

جمله «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» جمله‌ای شرطیه است و خداوند در این آیه، به حکم مفاد شرط که تعلیق الجزاء علی الشرط است، وجوب تبیین را بر آوردن فاسق و خبر دادن او معلق و متوقف ساخته و معنای منظوقی و مطابقی جمله این است که: اگر آورنده خبر فاسق بود، بر شما واجب است که در اطراف تبیین و تحقیق کنید.

در اصول فقه خواندیم که جمله شرطیه علی المشهور دارای مفهوم مخالفت است؛ یعنی بر انتفای حکم عند انتفاء الشرط دلالت می‌کند. آن‌گاه مفهوم جمله فوق این است که: اگر آورنده خبر فاسق نبود^۱ در خبر او تبیین لازم نیست. حال این مقدار ما را به نتیجه نمی‌رساند، بلکه به انضمام یک مقدمه خارجی نیاز داریم. توضیح این‌که با قطع نظر از مفهوم آیه نبأ، درباره خبر واحد عیادل سه احتمال موجود است:

۱. در خبر عادل هم مثل خبر فاسق تبیین یعنی تحقیق از صدق و کذب لازم است.

۲. در خبر عادل تبیین لازم نیست، بلکه خبر عادل را بدون تبیین قبول کردن واجب است.

۳. در خبر عادل تبیین لازم نیست، بلکه آن را بدون معطلی رد کردن واجب است. از این سه احتمال، احتمال اول را مفهوم آیه نبأ رفع می‌کند. اما دو احتمال دیگر هست که حالا که نباید تبیین کنیم، آیا قبول بلا تبیین؟ یا الرد بلا تثبیت؟ و مادامی که احتمال هست، استدلال نیست؛ زیرا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. لذا از مقدمه خارجی کمک می‌گیریم و آن این‌که می‌گوییم احتمال رد بلا تبیین باطل است؛ چون مستلزم آن است که شخص عادل از فاسق پست‌تر و بدتر باشد؛ زیرا شارع به خبر فاسق اعتنا نموده و مستقیماً رد نکرده،

۱. یعنی عادل بود، چون همان‌گونه که خواهیم گفت، واسطه‌ای در میان نیست.

بلکه دستور به تأنی و تحقیق داده است. پس فی الجمله برای او ارزش قائل شده، ولی برای خبر خبر عادل همین ارزش را هم قائل نشده، بلکه آن را مستقیماً ردّ نموده. پس احتمال ردّ مستلزم این امر است و این لازم بالوجدان باطل است؛ چون نزد همه عقلاً عادل از فاسق شریف تر است. پس اگر به خبر فاسق اعتنا می شود باید به خبر عادل به طریق اولی اعتماد شود. آن گاه خود به خود احتمال دیگر متعین می شود و آن عبارت است از قبول بلا تبیین و معنای حجیت خبر عادل هم غیر از این چیزی نیست.

مفهوم وصف

مقدمه: در *اصول فقه* خواندیم که یک وصف داریم و یک لقب. وصف آن است که معتمد بر موصوف باشد و خود موصوف در کلام ذکر شده باشد؛ مانند اطعم الانسان الفقير. و لقب آن است که خود عنوان و وصف در کلام ذکر شده و موضوع الحکم باشد، بدون اعتماد بر موصوف؛ مثل أطعم الفقير. با این محاسبه، آیه نبأ از قسم مفهوم لقب خواهد بود؛ چون عنوان فاسق موضوع است و نفرموده: «ان جاءکم رجل فاسق» یا «مخبر فاسق» و... و لقب عند الاكثر دارای مفهوم نیست و بر فرض که جمله وصفیه را تعمیم دهیم و مثل بعضی ها بر وصف بدون موصوف هم اطلاق کنیم، باز در جمله وصفیه اختلاف است. جماعتی از قبیل شهید اول طرف دار مفهوم وصفند و جمع کثیر منکر مفهوم وصفند و لذا استدلال به آیه نبأ از ناحیه مفهوم وصف مبنایی خواهد بود.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: از طرفی در آیه شریفه سخن از اخبار مخبر فاسق است و این خبر دارای دو صفت است: یکی وصف واحد بودن که خبر واحد و مخبرش واحد است و دیگری وصف فاسق بودن که راوی آن شخص فاسقی است. از طرف دیگر، وصف واحد بودن از لوازم ذات این اخبار است؛ یعنی این مخبر حقیقتاً و اولاً و بالذات واحد است، نه متواتر، و وصف فاسق

بودن عارض است که گاهی هست و گاهی نیست. از طرف سوم، وصف ذاتی از لحاظ رتبه بر اوصاف عرضیه تقدم دارد، چون او لازم ذات است. از طرف چهارم، در آیه شریفه وجوب تبیین با وصف خبر واحد بودن، ولو مورد اطمینان باشد مناسبتی ندارد، بلکه با وصف فسق که سبب سوءظن و بی‌اعتمادی می‌شود تناسب دارد. با حفظ این مراحل می‌گوییم: وصف واحد بودن صلاحیت ندارد که وجوب تبیین به او معقل شود؛ زیرا اگر این وصف صالح للعلیه بود، خدای حکیم حکم به وجوب تبیین را بر او معلق می‌نمود؛ یعنی می‌فرمود: «إِنْ جَاءَكُمْ وَاحِدٌ بِنِأ فَتَبَيَّنُوا»؛ چون وصف واحد بودن ذاتی است و ذاتی قبل از عرض حاصل است. و اگر واحدیت ملاک بودن تبیین قبل از آمدن وصف عرض فسق حکم به وجوب تبیین هم آمده و دیگر معلق ساختن آن بر فسق عبث و بی‌وجه بود، در حالی که خداوند وجوب را بر فسق معلق ساخته. پس معلوم می‌شود وصف فسق علت وجوب تبیین است نه وصف واحد بودن. با این محاسبه معنای مطابقی آیه این می‌شود: هر خبری که آورنده آن این صفت دارد فاسق است، باید در اطراف آن تبیین کرد و مفهوم وصف آیه این است که پس خبری که آورنده آن فاسق نیست یعنی عادل است، تبیین ندارد و باز همان مقدمه خارجی را ضمیمه کرده و نتیجه می‌گیریم حالا که بین واجب نیست دو احتمال دارد: ۱. قبول بلا تبیین ۲. ردّ بلا تبیین. احتمال دوم باطل است؛ چون تالی فاسد مذکور در مفهوم شرط را دارد. فتعین الاحتمال الاول یعنی قبول بلا تبیین و هذا هو معنى الحجية.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: بحثی است که آیا وجوب تبیین یک وجوب نفسی است و یا شرطی؟ واجب نفسی آن است که خود این عمل تبیین فی حد نفسه و ذاتاً مطلوب است.

واجب مقدمی آن است که تبیین مقدمه عمل و از باب مقدمیت مطلوب و واجب است.

حال اگر وجوب تبیین یک وجوب نفسی باشد لازمه‌اش آن است که هر خبر فاسقی به ما رسید ولو ربطی به عمل ما ندارد، بر ما واجب باشد که در اطراف آن تبیین کنیم، ولی اگر واجب شرطی باشد، تنها در صورتی تبیین لازم است که بخواهیم به آن خبر عمل کنیم، وگرنه خیر.

حال شیخ می‌فرماید: اگرچه از ظاهر امر مولی بوی وجوب نفسی می‌آید چون فرموده: «فتبینوا» و دنبال آن قید للاقدام و العمل را نیفزوده و به حکم اطلاق صیغه افعال حمل بر وجوب نفسی می‌شود و غیری بودن محتاج به افزودن قید زاید است، ولی به عقیده ما وجوب تبیین یک وجوب شرطی است و دلایل بسیاری بر آن داریم:

۱. متبادر به ذهن از کلمه «تبیینوا» و امثال آن مثل تجسسوا و... همین معناست؛ یعنی تبیین للعمل است و تجسس هم برای عمل است.

۲. اجماع قائم است بر این که در خبر فاسق تبیین واجب استقلالی نیست، بلکه هر کس هم آن را واجب ساخته برای عمل واجب ساخته.

۳. تعلیل خود آیه که می‌گوید: «أَنْ تُبَيِّنُوا... فَتَضَيِّحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ» یعنی فلسفه وجوب تبیین آن است که ندانسته اقدام نکنید تا بعد از عمل پشیمان شوید که همه‌جا سخن از عمل است و می‌گوید: عمل بدون تحقیق حرام است نه این که ذات التبیین خصوصیتی داشته باشد. حال وقتی که وجوب تبیین شرطی بود، می‌گوییم نیازی به انضمام آن مقدمه خارجی نیست؛ زیرا منطوق آیه می‌گوید: اگر فاسق خبری آورد، عمل به خبر او یک شرط دارد و آن تبیین است. و مفهوم آیه می‌گوید: اگر عادل خبری آورد عمل به این خبر آن شرط را ندارد، یعنی بدون این شرط هم می‌توان بدان عمل کرد و هذا هو معنا حجية الخبر. آری، اگر وجوب را وجوب نفسی بدانیم، نیاز به انضمام آن مقدمه خارجی هست و به قول شیخ:

فيكون هنا أمور ثلاثة: الفحص عن الصدق والكذب والرد من دون تبين و القبول كذلك.

قوله: مع انّ فی الاولویة... : در این قسمت منظور این است بر فرض که تبیین را واجب نفسی بدانیم، اما قانون اسویت را قبول نداریم.

بیان مطلب: اگر وجوب تبیین را نفسی بدانیم، منطوق کلام دلالت می‌کند بر این که اگر فاسقی خبری آورد، باید در اطراف آن تبیین کنید؛ چه مربوط به عمل باشد یا خیر. و مفهوم کلام دلالت خواهد کرد بر این که در خبر عادل تبیین واجب به وجوب نفسی نیست. پس آیه نبأ تنها وجوب نفسی را اثبات یا نفی می‌کند. و اما وجوب شرطی را در منطوق متعرض نشده تا در مفهوم این وجوب از خبر عادل نفی شود و خلاصه آیه از حکم عمل به خبر فاسق یا عادل ساکت است، چه قبل از تبیین و چه بعد از آن و لذا ممکن است بگوییم: به لحاظ مقام عمل فرقی میان خبر عادل و فاسق نیست، بلکه در هر دو مورد قبل از تبیین عمل صحیح نیست و بعد از تبیین و علم به صدق عمل صحیح است و در حقیقت به تبیین خود عمل کرده‌ایم نه به خبر عادل. با این محاسبه این که فاسق اختصاص یافته به این حکم که در خبر او تبیین وجوب نفسی دارد ولی در خبر عادل چنین نیست، این دلیل بر آن نیست که عادل اسوء حالاً باشد، بلکه برعکس دلیل بر یک امتیاز بزرگ برای عادل نسبت به فاسق است که در اطراف خبر عادل تفتیش واجب نیست و در اطراف خبر فاسق لازم است و جهت امتیاز بودنش هم آن است که نفس تفتیش موجب هتک عرض است که در خبر عدل نیست. در آخر می‌فرماید: «فامل!» وجه تأمل این است که ما در این گونه موارد تابع عرف هستیم و عرفاً کسی را که به خبرش اصلاً تعرض نشود و مسکوت گذارده شود اسوء حالاً است، از این حیث که اصلاً بدان اعتنا نشده. پس هر یک از عدول و فسق از جهتی اسوء حالاً هستند و از جهتی دارای مزیت. پس امتیازی نیست، بلکه مساوات است. ولی هر کدام که باشد آن مقدمه خارجییه باطل است که عادل اسوء حالاً باشد. وانگهی بر فرض که وجوب تبیین را نفسی دانسته و قانون اسویت را هم بپذیریم، می‌گوییم: با انضمام این مقدمه هم استدلال منتج نیست.

بیان ذلک: در خبر عادل با قطع نظر از مفهوم آیه نبأ چهار احتمال وجود دارد:

۱. در خبر عادل تبیین واجب به وجوب نفسی است.
۲. در خبر عادل تبیین واجب به وجوب شرطی است.
۳. در خبر عادل تبیین واجب نیست، بلکه قبول بلا تبیین واجب است.
۴. در خبر عادل ردّ بلا تبیین واجب است.

حال با مفهوم شرط یا وصف آیه نبأ احتمال او را نفی می‌کنیم و با قانون اسویت هم احتمال چهارم را نفی می‌کنیم. اما هنوز هم دو احتمال دیگر باقی می‌ماند و در نتیجه استدلال عقیم است. خلاصه این‌که: اولاً ما وجوب نفسی تبیین را قبول نداریم، بلکه آن را واجب غیری می‌دانیم و ثانیاً بر فرض قبول وجوب نفسی تبیین قانون اسویت را قبول نداریم، بلکه احسن یا مساوی است و ثالثاً بر فرض قبول قانون اسویت و وجوب نفسی می‌گوییم: انضمام این قانون کافی نیست.

قوله و کیف کان: مرحوم شیخ پس از بیان کیفیت استدلال به آیه نبأ در بیان اشکالات و ایرادات وارد می‌شوند و می‌فرماید: بیش از بیست اشکال بر این استدلال وارد شده که اهمّ آن‌ها عبارتند از ده اشکال و این ده اشکال را به دو بخش تقسیم می‌کنیم:

۱. اشکالاتی که قوی است و قابل دفع و جواب دادن نیستند.
۲. اشکالاتی که قابل دفع است و جلوی حجیت و دلالت را سد نمی‌کند.

بخش اول: اشکال اول

بخش اول دارای دو اشکال است که غیر قابل ردّ است و ما در برابر آن‌ها تسلیم شده و از دلالت آیه صرف‌نظر می‌کنیم. مستشکل می‌گوید: اگر استدلال شما به این آیه از ناحیه مفهوم وصف باشد، خواهیم گفت: در جای خود یعنی در مباحث الفاظ باب مفاهیم به ثبت رسیده

که جمله وصفیه دارای مفهوم نیست و دلالت نمی‌کند بر انتفاء عند الانتفاء به دلیل این که اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. پس این استدلال عقیم است، به‌ویژه در اوصافی که معتمد بر موصوف نباشد که در این‌ها مفهوم نداشتن به طریق اولی است، به دلیل این که این گونه از وصف‌ها به لقب شبیه‌ترند تا به جمله وصفیه.

بیان مطلب: در اوصافی که تکیه به موصوف نموده و مصوفشان در کلام ذکر شده است جا دارد که کسی بگوید: آوردن وصف باید فایده داشته باشد و فایده‌اش همانا احتراز نمودن از غیر است، یعنی برای دلالت بر این است که با نبودن این وصف فلان حکم هم از این موصوف نابود است و الا یلزم اللغویة و هو باطل. ولی در عین حال از این سخن و امثال او در *شرح اصول فقه* جواب آورده‌ایم. اما در مورد وصف غیر معتمد بر موصوف کسی نمی‌تواند این سخن را بگوید؛ زیرا خود عنوان ذکر شده و نظیر لقب و اسم است و همان‌طور که اکرم زیداً دلالت ندارد بر عدم وجوب اکرام بکر چون او موضوع دیگری است و اطعم الفقیر که لقب است دلالت ندارد بر عدم وجوب اطعام سادات، چون موضوع دیگری است. همچنین اکرم العالم هم دلالت ندارد بر عدم وجوب اکرام غیر عالم، یعنی جاهل، و مانحن فیه از همین قبیل است که وصف فاسق موضوع حکم است و دلالت ندارد بر عدم وجوب تبیین در خبر عادل که موضوع علی‌حده‌ای است. پس از این ناحیه استدلالتان عقیم است.

نکته: در عبارت شیخ همانند مشهور متقدمین به کلمه اعتبار مفهوم الوصف تعبیر شده و به قول مرحوم مظفر در *اصول فقه* و مرحوم آشتیانی در *بحر الفوائد* این تعبیر مسامحه دارد؛ یعنی به جای تعبیر از این که وصف مفهوم دارد یا نه؟ که یک بحث صغروی است تعبیر می‌کنند به این که مفهوم وصف حجت است یا نه؟ که یک بحث کبروی است و منظورشان همان مفهوم داشتن و نداشتن است. والا اگر مفهوم آمد حجیت حتمی است چون مدلول مطابقی و التزامی هر دو حجت هستند.

و اگر استدلال شما به آیه نبأ از ناحیه مفهوم شرط باشد خواهیم گفت: این گونه از جملات شرطیه مفهوم ندارند.

بیان ذلک: در تمام جمله‌های شرطیه قانون این است که جزا متوقف بر شرط است اما این توقف دو گونه است:

۱. در برخی جملات شرطیه توقف عقلی و تکوینی است و آن در مواردی است که شرط تمام الموضوع برای جزاء باشد به گونه‌ای که با وجود شرط، جزا موجود می‌شود و با عدم شرط، محال است که جزا باشد و این را عقل ادراک می‌کند و ربطی به ظهور لفظی ندارد. عقل می‌گوید موضوع نسبت به حکم همانند علت نسبت به معلول است و مادامی که علت باشد حکم هم هست. پس مادامی که موضوع هست حکم هم هست و وقتی موضوع نبود محال است که حکم بماند مانند آن رزقت ولداً فاختنه و مثال‌های متعددی که شیخ می‌زند.

۲. در برخی دیگر از جمله‌های شرطیه توقف اعتباری است؛ یعنی در واقع و به حکم عقل هیچ توقفی میان دو چیز نیست، ولی معتبر اعتبار می‌کند که یکی بر دیگری متوقف باشد مثل آن کان زید عالماً فاکرمه. در چنین مواردی بدون شرط هم جزا قابل وجود هست و بحث ما در مفاهیم و مفهوم شرط چنین موردی است. حال می‌گوییم: متأسفانه آیه نبأ از قسم اول است؛ یعنی رانده شده برای بیان این که تمام الموضوع از برای وجوب تبیین همان خبر دادن فاسق است و پیداست که با انتفای این موضوع یعنی عدم مجبى فاسق حکم هم منتفی می‌شود، یعنی تبیین دیگر واجب نیست. نه این که موضوع دارد ولی حکم نیست، بلکه اصلاً خبری نیست و موضوعی نیست تا حکمی باشد و این را سالبه به انتفاء موضوع می‌گویند و تفصیل مطلب را در جلد اول شرح اصول فقه آورده‌ایم.

بنابراین استدلال به این آیه عقیم است و آیه مذکور نه از ناحیه مفهوم وصف و نه مفهوم شرط دلایلی ندارد.

قوله و مما ذكرنا: از بیان اشکال اول، جواب دو مطلب دانسته می‌شود: مطلب اول: بعضی گفته‌اند: مفهوم آیه عبارت است از عدم وجوب تبیین عند عدم مجيء الفاسق بالخبر و این مفهوم اطلاق دارد و بر دو فرد قابل صدق است: یکی این که عدم مجيء الفاسق بالخبر، یعنی اصلاً خبری نیست مایتبینی نیست تا تبیین واجب باشد (سالبه به انتفای موضوع) و یکی این که خبری هست، ولی آورنده آن فاسق نیست، بلکه عادل است. پس اگر عادل خبری آورد، تبیین واجب نیست.^۱ حال مفهوم آیه اطلاق داشته و شامل این فرد هم می‌شود و در نتیجه باطلاقها دلالت می‌کند بر عدم وجوب تبیین در خبر عادل و وقتی تبیین واجب نشد یا قبول بلا تبیین است و یا ردّ بلا تبیین و احتمال ثانی هم باطل است. فتعین الاحتمال الاول و هذا معنى حجية خبر العدل الواحد المجرد.

جواب ما: گویا شما قانون مفهوم‌گیری را نمی‌دانید! قانون مفاهیم این است که اگر قضیه حملیه باشد، موضوع در مفهوم همان موضوع در منطوق است و محمول هم همان است و تنها نفی و اثبات فرق کرده یعنی اگر منطوق مثبت باشد مفهوم نفی می‌شود و بالعکس و اگر قضیه شرطیه باشد، شرط در منطوق همان شرط در مفهوم است و جزا، همان جزاست و صرفاً موجه سالبه شده و یا بالعکس. اما موضوع یا شرط هرگز عوض نشده و پای موضوع دیگر به میان نیامده است.

با حفظ این قانون می‌گوییم: منطوق آیه این است که اگر فاسقی خبری آورد، موضوع منطوق فاسق است و مفهوم این است که اگر فاسقی خبری نیاورد، پس موضوع همان است و این با سالبه به انتفای موضوع می‌سازد. اما این که گفتید مفهوم شرط یا وصف به اطلاقش مصداق دوم، یعنی خبر عادل را هم شامل است، ما می‌گوییم عنوان عادل در منطوق موضوع

۱. سالبه به انتفای محمول، یعنی خبری هست، ولی حکم وجوب تبیین را ندارد.

نبود تا در مفهوم موضوع شود؛ زیرا در منطوق، فاسق، موضوع بود و فاسق قسیم عادل است. پس در منطوق از عادل خبری نیست و مفهوم هم باید تابع منطوق باشد در نتیجه نمی‌توان فرد ثانی را از مفهوم اراده کرد، بلکه معیناً مراد فرد اولی است.

مطلب دوم: مقدمه: قضایای سالبه در یک تقسیم دو قسم می‌شوند:

۱. سالبه به انتفای موضوع همانند: «ابن الله لیس بعالم» یعنی خدا ولدی ندارد تا عالم باشد یا نه؟

۲. سالبه به انتفای محمول مانند: «زید لیس بقائم» که زیدی هست ولی دارای قیام نیست. پس محمول را از موضوعی که مفروض الوجود است سلب نموده‌ایم. حال اصل اول و مقتضای قاعده در قضایای شرطیه آن است که سالبه به انتفای محمول باشند و از این اصل عند الشک استفاده می‌کنیم؛ یعنی هر جا به دلیل خاص بر ما ثابت شد که سالبه ما به انتفای موضوع است، همانند مثال اول که برهان و عرفان و قرآن می‌گوید: خدا ولدی ندارد، ما به دلیل عمل می‌کنیم و هر جا از خارج یقین کردیم که سالبه به انتفای محمول است، مانند مثال دوم، باز هم بحثی نیست؛ ولی هر جا دو احتمال آمد، مثل «عبد زید لیس بمطیع» که احتمالاً مراد این باشد که زید اصلاً عبدی ندارد تا مطیع باشد یا نه و یحتمل مراد این باشد که زید عبد دارد ولی عبد زید مطیع نیست، بلکه عاصی است. در این جا از آن اصل استفاده نموده و می‌گوییم: احتمال ثانی مراد است؛ یعنی سالبه به انتفای محمول است.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: در مانحن‌فیه، مفهوم آیه یک قضیه سالبه است و محتمل است سالبه به انتفای موضوع باشد؛ یعنی خبری نیست تا تبیین بخواهد و محتمل است سالبه به انتفای محمول باشد، یعنی خبری هست؛ ولی چون مخبر آن عادل است، پس تبیین نمی‌طلبد و طبق قانون فوق مفهوم آیه را بر احتمال ثانی حمل می‌کنیم؛ پس استدلال تمام است.

جواب ما: اگر ما از اوّل امر قضیه سالبه‌ای داشته باشیم و دارای دو احتمال فوق باشد، حق با شماست؛ ولی در مورد آیه نبأ قضیه سالبه‌ای در بدو امر نیست، بلکه هرچه هست قضیه شرطیه موجه‌ای است که می‌خواهیم از آن مفهوم بگیریم و در مفهوم‌گیری تابع منطوق باید بود نه تابع قانون فوق و حیث این‌که در منطوق خبری از عادل نبود و موضوع منطوق فاسق بود در مفهوم هم کذلک. پس حکم عادل از آیه نه منطوقاً و نه مفهوماً قابل استفاده نیست، پس استدلال ناتمام است.

اشکال دوم

خلاصه اشکال اوّل این شد که در این آیه اصلاً مقتضی وجود ندارد؛ یعنی آیه نبأ دارای مفهوم نیست تا دلیل بر مطلوب باشد، ولی در اشکال ثانی می‌خواهیم بگوییم که بر فرض وجود مقتضی و قبول این‌که آیه دارای مفهوم وصف یا شرط است اما وجود مقتضی کافی نیست در تأثیر، بلکه نیاز به عدم المانع هم هست و متأسفانه در خود آیه نبأ مانع بزرگی وجود دارد که جلوی تأثیر مقتضی را می‌گیرد و آن مانع عبارت است از عموم تعلیل ذیل آیه. بیان مطلب: درست است که صدر آیه مخصوص خبر فاسق است و در مورد خبر فاسق فرمان وجوب تبیین را صادر نموده ولی ذیل آیه فلسفه این حکم را ذکر می‌کند و آن این‌که علت وجوب تبیین عبارت است از احتمال وقوع در ندامت و این مناط تعمیم دارد، یعنی میان خبر عادل ظنی و خبر فاسق ظنی مشترک است؛ زیرا در هر دو احتمال ندامت هست، پس اگر در خبر فاسق به دلیل احتمال ندامت تبیین واجب شده، باید در خبر عادل هم به همین دلیل تبیین واجب باشد. آن‌گاه عموم تعلیل ذیل با ظهور مفهوم صدر آیه با هم تعارض می‌کنند. و نسبت میان آن دو از نسب اربع عموم و خصوص من وجه است، یعنی هر یک از جهتی عام و از جهتی خاصند. اما مفهوم آیه مطلق خبر عادل را شامل می‌شود، چه علمی و چه غیر علمی. و اما تعلیل آیه

دلالت می‌کند بر عدم حجیت مطلق خبرهای غیر علمی و یا محتمل الندم را چه خبر فاسق و چه خبر عادل. آن‌گاه ماده افتراق از ناحیه مفهوم آیه خبر عادل علمی است که مفهوم این را شامل است، ولی تعلیل ذیل شامل نیست و ماده افتراق از ناحیه عموم تعلیل خبر فاسق غیر علمی است و ماده اجتماع و تصادق هر دو خبر عادل غیر علمی است که مفهوم می‌گوید: این‌جا تبیین لازم نیست، بلکه حجت است، ولی تعلیل می‌گوید: در همین‌جا هم احتمال ندامت هست و لذا تبیین واجب است.

حال در ماده اجتماع با یک‌دیگر تعارض می‌کنند، ولی به نظر ما عموم تعلیل مقدم می‌شود بر عموم مفهوم؛ زیرا ظهور تعلیل ذیل منطوقی است و ظهور صدر مفهومی است و دلالت منطوقی و مطابقی از دلالت مفهومی و التزامی که تبعی است، اقوی است و قانون در نظام ادله تقدم قوی بر ضعیف است. قوله لا یقال: طرف‌داران دلالت آیه نبأ از این اشکال در دو مرحله جواب می‌دهند:

مرحله اول: از شما می‌پذیریم که نسبت میان مفهوم آیه با تعلیل آن عموم من وجه است و در ماده اجتماع با هم تعارض دارند، ولی قبول نداریم که عموم تعلیل برنده باشد، بلکه ظهور مفهوم برنده است؛ زیرا اگر ماده اجتماع یعنی خبر عادل غیر علمی را از مفهوم آیه بگیریم لازم می‌آید مفهوم لغو و بیهود باشد؛ چون مصداق اصلی مفهوم همین مورد است و لغو قبیح است و با خطاب حکیم سازگار نیست. پس به ناچار باید ماده اجتماع را به مفهوم آیه دهیم. ممکن است شما بگویید: بدون این هم مفهوم لغو نیست؛ زیرا خبر عادل علمی را شامل است. ما می‌گوییم: وقتی خبر علمی شد، دیگر عادل و فاسق ندارد، بلکه هر دو در حجیت خبر مساوی‌اند و در حقیقت آن‌جا به علم عمل شده نه به خبر. و لذا مصداق اصلی مفهوم خبرهای ظنی و غیر علمی است و با تقدیم عموم تعلیل مشکل لغویت رفع نمی‌شود.

مرحله دوم: اصلاً ما قبول نداریم که نسبت میان آن دو عموم من وجه باشد، بلکه ادعا می‌کنیم که نسبت عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی مفهوم آیه اخص و تعلیل اعم است؛ زیرا خبرهای علمی از محدوده آیه نبأ بیرون است و آیه نبأ در مقام بیان حکم آن‌ها نیست؛ چه مخبر آن‌ها فاسق باشد و چه عادل باقی می‌ماند، خبرهای ظنی و غیر علمی یا خبر واحد مجرّد. آن‌گاه مفهوم آیه می‌گوید: خصوص خبر عادل ولو ظنی باشد به احتمال ندامت در آن و حجت بدان اعتنا نکن. ولی تعلیل آیه می‌گوید: هر خبری که دارای احتمال ندامت باشد، چه عادل و چه فاسق، حجت نیست. بنابراین نسبت عموم و خصوص مطلق است و قانون این است که: «يقدم الخاص على العام» پس «يقدم المفهوم على عموم التعليل». باز هم مطلوب ما یعنی حجیت خبر به آیه نبأ ثابت می‌شود.

قوله لانا نقول: مرحوم شیخ در جواب این سخن دو مرحله‌ای می‌فرماید: ما هم قبول داریم که نسبت میان مفهوم و تعلیل عموم و خصوص من وجه نیست، بلکه عموم و خصوص مطلق است اما این که گفتید: پس خاص بر عام مقدم می‌شود ما قبول نداریم، بلکه مدّعی هستیم که در این جا عام بر خاص مقدم می‌شود.

بیان مطلب: مقدمه: در باب تقدیم خاص بر عام دو مبنا وجود دارد:

۱. مبنای میرزای نایینی رحمته الله: وی معتقد است که خاص قرینه عرفیه بر عام است و مفسر عام است و قانون این است که قرینه بر ذوالقرینه و مفسر بر مفسر تقدم دارد، چه هر دو از حیث دلالت مساوی باشند و چه یکی از دیگری اقوی باشد؛ زیرا در باب حکومت دلیل حاکم بر دلیل محکوم قوت دلالت معتبر نیست. پس به عقیده میرزا، قانون این است که خاص بما هو خاص، بر عام مقدم می‌شود.

۲. مبنای مشهور و از جمله مرحوم شیخ و آخوند رحمتهما الله: اینان می‌گویند: خاص چون غالباً از لحاظ دلالت از عام قوی‌تر است؛^۱ لذا به حکم يقدم القوی

۱. از باب این که خاص نص است و عام ظاهر، و يقدم النص على الظاهر، و یا این که خاص اظهر است و عام ظاهر، و يقدم الاظهر على الظاهر.

علی الضعیف مقدم می‌شود. پس اگر در موردی عام از لحاظ دلالت قوی‌تر بود، در آن‌جا عام مقدم است و اگر در موردی مساوی بودند، هیچ یک مقدم نیست. پس به نظر مرحوم نایینی رحمه الله قانون کلی، تقدم خاص بر عام است، ولی به عقیده مشهور، تقدم قوی بر ضعیف است.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: در مانحن‌فیه خاص مفهومی بر عام منطوقی مقدم نمی‌شود، بلکه برعکس این عام است که مقدم می‌شود. به دلیل این‌که عام در مقام علت است و خواهیم گفت که علت برنده است. حال معنای تقدیم عموم تعلیل بر ظهور مفهومی این است که اگر این عموم تعلیل نبود، آن صدر ظهور فعلی در مفهوم پیدا می‌کرد در سایه نبود، مانع و بود مقتضی؛ ولی این عام مزاحمت کرده و مانع از ظهور در مفهوم می‌شود. پس بالفعل این جمله مفهوم ندارد و البته این طرح المفهوم به واسطه آن تعلیل تعجبی ندارد، بلکه کاملاً منطقی است؛ زیرا مفهوم‌گیری تا زمانی است که قرینه قوی‌تری بر خلاف آن نباشد و با وجود دلیل از مفهوم رفع می‌شود و به قول شیخ طوسی رحمه الله: «و التعلیل دلیل».

اشکال: در معالم و اصول فقه خوانده‌ایم که: دلیل خاص ولو مفهومی باشد، بر دلیل عام ولو منطوقی باشد مقدم می‌شود. اما به قول صاحب المعالم، این تقدیم از باب جمع بین الدلیلین است. مرحوم مظفر نیز می‌گوید: این تقدیم از باب قرینیت خاص برای عام است. طبق این قانون شما باید بگویید: ظهور مفهومی بر عموم تعلیل مقدم است، چگونه عکس می‌کنید؟

جواب: ما هم قبول داریم که خاص بر عام مقدم می‌شود هر چند که خاص مفهومی باشد. و لکن اولاً این تقدیم و تخصیص در مواردی است که مخصص ما منفصل باشد مثل این‌که در یک حدیث آمده: «کل ماء طاهر» که این عام است و شامل آب قلیل و کثیر را می‌شود قبل از ملاقات با نجاست و بعد بر آن. در حدیث دیگر آمده: «الماء اذا بلغ قدر كبر لم ينجسه شيء».

مفهومش این است که: اگر آب به حدّ کرّ نرسد یعنی قلیل باشد به مجرد ملاقات با نجس متنجس می‌شود. آن‌گاه مفهوم شرط این حدیث با عموم آن حدیث قبل تعارض می‌کنند و چون مفهوم خاص است بر آن عام مقدم می‌شود. ولی در مواردی که خاص با عام در یک کلام اجتماع کنند و خاص مفهومی باشد، خاص بر عام مقدم نمی‌شود؛ چون یک کلام را صدرأ و ذیلاً محاسبه نموده و معنای مطابقی آن را محاسبه می‌کنند و نوبت به مفهوم نمی‌رسد.

ثانیاً، بر فرض که در همین مورد ثانی نیز (خاص و عام در یک کلام) خاص مفهومی بر عام مقدم شود، مربوط به مواردی است که علیت و معلولیتی در کار نباشد. مثلاً بگوید: «ان کان زید عالماً فاکرمه» که مفهومش این است که اگر عالم نباشد واجب الاکرام نیست و به دنبال آن گفته: «اکرم کل انسان» که عام است چه زید و چه دیگری آن هم چه عالم و چه جاهل، باید اکرام شود. و مفهوم صدر با منطوق ذیل تنافی دارند، ولی در مواردی که علیت و معلولیت هست و ذیل علت برای صدر است، مفهوم صدر ولو خاص باشد بر تعلیل ذیل ولو عام باشد مقدم نمی‌شود. به دلیل این که به عقیده همه عقلا در باب علت تامه و معلول قانون این است که معلول (حکم شرعی در مانحن‌فیه) از هر جهت با علت تامه مساوی و تابع او و دایر مدار اوست؛ یعنی اگر علت خاص و مقید باشد معلول هم خصوصیت پیدا کرده و محدود می‌شود و اگر علت تعمیم داشته باشد معلول هم تعمیم پیدا می‌کند، ولو موضوع جزئی باشد و بر همین اساس می‌گویند: العلة تخصص من وجه و تعمم من وجه آخر.

چند مثال: ۱. طبیبی به مریض می‌گوید: «لا تأکل الرمان لانه حامض» در این جا حکم عبارت است از لا تأکل و موضوع عبارت است از رمان که از جهتی اطلاق دارد و کلی است، یعنی انار حلو و انار حامض، هر دو را شامل

است؛ ولی از جهتی مختص به افراد همین موضوع است، اما سایر اشیا را شامل نیست و علت حکم عبارت است از حموضت و ترشی؛ یعنی رمان خصوصیتی ندارد، بلکه تمام مناط برای حکم به حرمت اکل ترشی بما هو هو است. پس هرجا ترشی باشد، اکل حرام است، چه در رمان و چه غیر آن و هرجا ترشی نباشد اکل حرام نیست چه رمان و یا غیر آن. بنابراین، العلة تعمم؛ یعنی حکم به حرمت اکل را تعمیم می‌دهد نسبت به غیر رمان از هر چیز حامض و از جهتی مخصص هم هست یعنی حکم لا تأکل از آن اناری است که ترش باشد پس اگر اناری شیرین بود این مناط و علت در او نیست و وقتی علت نبود معلول او هم که حکم شرعی باشد نیست سؤال: پس چرا گوینده به قول مطلق گفته: لا تأکل الرمان، بلکه از اول مقید می‌کرد که تأکل الرمان الحامض؟ جواب: به خاطر نکته غلبه یعنی چون غالباً انارها ترش هستند و انار شیرین بسیار نادر است لذا نادر را در حکم معدوم فرض کرده و به صورت کلی گفته: لا تأکل الرمان، وگرنه در رمان خصوصیتی نیست.

۲. گوینده‌ای به صورت جمله شرطیه می‌گوید: اگر زنی دارویی را برای توصیف نمود، نباید آن را بخوری. یا به صورت وصف می‌گوید: داروهایی را که زن‌ها تجویز می‌کنند ننوش؛ زیرا ایمن از ضرر نیستی! حال علت تامه این لا تشرب همان عدم ایمنی از ضرر است و این علت از جهتی معمم است؛ یعنی حکم لا تشرب را تعمیم می‌دهد به هر کسی که بدون اطلاع و تخصص دارویی را تجویز می‌کند، چه زن و چه مرد. و از جهتی مخصص است، یعنی زن بودن توصیف کننده خصوصیتی ندارد، بلکه مناط ایمن نبودن از ضرر است. پس اگر زن‌هایی باشند که با اطلاع طبّی دارویی را تجویز کنند و شما ایمن از ضرر باشید مصرف آن بلامانع است.

سؤال: اگر مناط حرمت، عدم ایمنی از ضرر است و زن خصوصیتی ندارد، چرا متکلم خصوص آن را در موضوع اخذ کرده است؟

جواب: یا به لحاظ وجود نکته خاصه‌ای است که زن‌ها رشد عقلی کافی ندارند و یا به خاطر قرینه عامه غلبه است. یعنی چون غالب این گونه خبرنگاران و غیب‌گویان زن هستند. لذا مردهای زن‌صفت را به حساب نیاورده و کلی گفته است.

حال مانحن‌فیه از همین قبیل است؛ یعنی ولو موضوع در آیه فاسق است که خاص است، ولی تعلیل آیه موجب تعمیم است؛ یعنی در هر خبری که احتمال ندامت باشد تبیین هم که معلول باشد هست، چه خبر فاسق و یا عادل. آن‌گاه نوبت به مفهوم‌گیری نمی‌رسد و لذا عام مقدم است.

سؤال: اگر مناط، احتمال ندامت است و فاسق بودن خصوصیتی ندارد، پس چرا خداوند در آیه فاسق را آورده؟

جواب: شاید به خاطر نکته خاصه‌ای باشد که به قول محقق در معارج آن نکته آگاه نمودن مسلمین و پیامبر ﷺ از فسق ولید باشد.

قوله و هذا الايراد: درباره تفسیر آیه نبأ سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: مراد از تبیین، تبیین علمی باشد، یعنی بر شما تحصیل علم کردن واجب است و مراد از کلمه جهالت در ذیل آیه به قرینه مقابله با صدر عدم‌العلم باشد. بنابر این احتمال، معنای صدر آیه این است که اگر فاسقی خبری آورد، باید در اطراف آن تبیین نموده و تحصیل علم کنید و سپس بدان عمل نمایید. مفهوم این کلام آن است که اگر عادل خبری آورد، تحصیل علم نسبت به آن بر شما واجب نیست، بلکه بدون علم نیز می‌توانید به آن عمل کنید و معنای ذیل آیه این است که به غیر علم اقدام نکنید و این علت تعمیم دارد؛ یعنی در هیچ موردی بدون علم اقدام نکنید، حتی نسبت به خبر عادل و در همه‌جا تحصیل علم کنید و عن علم اقدام کنید. آن‌گاه این عموم تعلیل با آن ظهور مفهومی تعارض پیدا می‌کنند و همان‌طور که گفتیم عموم تعلیل مقدم می‌شود. شیخ می‌فرماید: این احتمال اظهر احتمالات است؛ زیرا کلمه تبیین از

ریشه بیان مشتق است و بیان، یعنی امر واضح و روشن و آن غیر از علم نیست و کلمه جهالت هم در مقابل علم به کار می‌رود و متبادر به ذهن از آن عدم‌العلم است و میان آن دو تقابل ملکه و عدم ملکه حاکم است و طبق این احتمال، اشکال ثانی که اشکال تعارض بود وارد است و قابل دفاع هم نیست.

احتمال دوم: مراد از تبیین، تبیین عرضی باشد، یعنی تحصیل اطمینان،^۱ و مراد از جهالت به قرینه مقابله، عدم الاطمینان باشد. بنابر این احتمال، معنای صدر آیه این است که اگر فاسقی بر شما خبری آورد، واجب است درباره خبر وی از خارج تحصیل اطمینان کنید؛ چون خود این خبر اطمینان‌آور نیست و نمی‌توان بدان اعتماد کرد؛ زیرا احتمال کذب قوی است. مفهوم این سخن آن است که اگر عادل خبری آورد، تبیین در اطراف آن واجب نیست و تحصیل اطمینان از خارج لزومی ندارد؛ زیرا خود خبر عادل بما هو هو اطمینان‌آور است، پس حجت است. آن‌گاه این تعلیل می‌گوید: بدون اطمینان اقدام نکنید و این علت موجب تعمیم است؛ یعنی در هر جا اطمینان آمد اقدام کنید و هر جا اطمینان نبود اقدام نکنید، ولی این تعلیل با آن مفهوم متعارض نیستند؛ زیرا تعلیل ذیل اقدام بدون اطمینان را محکوم می‌کند و مفهوم صدر می‌گوید: خبر عادل حجت است و کسی که طبق خبر عدل اقدام کند، اقدامش بدون اطمینان نیست، بلکه با اطمینان است. پس منطوق و مفهوم هماهنگ هستند نه متنافی. مرحوم شیخ می‌فرماید: طبق این احتمال اشکالی ثانی به آیه نبأ وارد نیست، ولی خود این احتمال اشکالاتی دارد:^۲

۱. شما می‌خواهید با مفهوم آیه نبأ برای حجیت خبر عادل استدلال کنید، در حالی که بر اساس این احتمال، نیازی به مفهوم آیه نیست، بلکه آیه دارای مفهوم باشد یا نباشد، نفس عموم تعلیل کافی است.

۱. اطمینان، بالاترین مرحله ظن و مادون علم است و علم عادی نامیده می‌شود و عند العقلا به دیده علم به آن می‌نگرند.

۲. مرحوم آشتیانی چهار اشکال ذکر کرده و شیخ به دو اشکال اشاره دارد.

بیان ذلک: آیه می‌گوید: عِلَّتْ وجوب تبیین آن است که اقدام باید با اطمینان باشد و خبر فاسق اطمینان‌آور نیست. اگر علت این است، العلة تعمم، پس قانون کلی آن است که در همه‌جا باید از روی اطمینان اقدام کرد و در عمل به خبر واحد اقدام از اطمینان سرچشمه می‌گیرد، پس بلامانع است و در هیچ‌جا بدون اطمینان اقدام نکن و در خبر فاسق اطمینان نداری، لذا اقدام نکن. بنابراین، خود عموم تعلیل ذیل که منظوقی است کار را تمام کند و نیازی به مفهوم‌گیری نیست.

۲. مدّعی شما حجیت خبر واحد عادل است از باب ظنون خاصه یعنی ظنونی که دلیل بر حجیت خصوص آن‌ها قائم شده در حالی که دلیل شما که آیه نبأ باشد به عموم منظوقی تعلیل حجیت خصوص اطمینان را که عالی‌ترین مرحله ظن است اثبات کند از هر راهی که حاصل شود و خلاصه منظور آیه این است که معیار کار اطمینان است. پس از هر راهی اطمینان حاصل شد ارزش دارد، چه از راه خبر عادل و یا از راه دیگر. در نتیجه این آیه به درد انسدادیون و طرف‌داران ظن مطلق بهتر می‌خورد تا به درد افتتاحی و طرف‌دار ظن خاص.

احتمال سوم: جمعی گفته‌اند مراد از تبیین به معنای تحصیل علم است، ولی مراد از جهالت به معنای عدم العلم و اعتقاد غلط نیست، بلکه به معنای سفاقت است.^۱

و در بعضی موارد ممکن است هر دو باشد، یعنی هم بی‌سواد و هم بی‌شعور و سفیه.

۱. در لسان شرع، گاهی کلمه جهل در برابر علم به کار رفته و گاهی در برابر عقل و جهل. در مقابل عقل همان سفاقت است و نسبت میان جهل در برابر عقل، یعنی سفاقت با جهل در برابر علم، عموم من وجه است. یعنی در برخی موارد جهل به معنای سفاقت است، ولی جهل در برابر علم نیست، مثل دانش‌مند سفیه. در بعضی موارد جهل به معنای در مقابل علم است، ولی جهل به معنای سفاقت نیست، مثل فرد بی‌سواد عاقل که مدرسه نرفته و استاد ندیده، ولی دوراندیشی دارد.

و در بعضی موارد ممکن است هیچ‌کدام نباشد، مثل دانش‌مندان حکیم و عاقل.^۱

حال طبق این احتمال، معنای صدر این است که در خبر فاسق تحصیل علم کنید و مفهومش آن است که در خبر عادل، تحصیل علم لازم نیست و بدون آن هم حجت است و تعلیل ذیل می‌گوید: اقدام‌های شما باید حکیمانه و عاقلانه باشد و نباید سفیهانه باشد. و دلیل بر این‌که باید جهل به معنای سفه باشد آن است که اگر جهالت به معنای عدم العلم باشد، معنای آیه این است که در هیچ موردی بدون علم نباید اقدام کنید؛ چون العلة تعمم. آن‌گاه لازمه‌اش این است که شهادت عدلین هم مقبول نباشد، چون غیر علم است. فتوای مفتی هم نباید حجت باشد، چون غیر علم است و مشمول تعلیل آیه نبأ و اللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله. پس جهالت به معنای سفاهت است.

شیخ رحمه‌الله می‌فرماید: بنابر این احتمال هم میان صدر و ذیل تعارض نیست؛ چون ذیل می‌گوید: نباید اقدام سفیهانه کرد و اقدام کسی که به حکم مفهوم صدر به خبر عادل عمل می‌کند سفیهانه نیست، بلکه حکیمانه است فلا تعارض. اما خود این احتمال باطل است به چند دلیل:

۱. حمل کردن کلمه جهالت در آیه به معنای سفاهت حمل بر خلاف ظاهر است؛ چون عند العرف جهل در برابر علم به کار می‌رود، نه در برابر عقل.^۲
۲. این احتمال با شأن نزول آیه و با مورد خود آیه سازگار نیست؛ زیرا در مورد آیه اقدام کنندگان بر طبق خبر ولید، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اصحابش بودند که از عقلا بوده و بلکه در میان آن‌ها رییس العقلا بوده و چنین کسانی سفیهانه اقدام نمی‌کنند و لذا نمی‌توان به این معنا حمل کرد. آری، به غیر علم اقدام کردند به خاطر اعتماد و وثوقی که در ظاهر به ولید داشتند، ولی خداوند پرده برداشته و آنان را آگاه نمود که ولید فاسق واقعی است و قابل اعتماد نیست.

۱. تفصیل بحث را در شرح اصول فقه، ج ۳، ذیل آیه نبأ آورده‌ام.
 ۲. این جواب، به بیانی که در شرح اصول فقه، ج ۳ آمده مردود است.

۳. قیاس شما این مورد را به باب بینة و فتوا مع الفارق است؛ زیرا اما بینة به نص قرآن حجت است ولو یقین آور نباشد و اما فتوا در زمان انسداد که راهی بهتر از فتوا برای رسیدن به واقع نداریم و لذا چاره‌ای از آن نیست. و اذا تعذر العلم قام الظن مقامه. و نسبت به زمان افتتاح هم اگرچه این راه گاهی خطا دارد، ولی روی قانون سببیت یا مصلحت سلوکیه مشکل قابل حل است که تفصیل مطلب در اوایل مبحث ظن ذکر شد فالقیاس مع الفارق. پس این احتمال هم فاسد است و با این نمی‌توان اشکال ثانی را جواب داد. آری، اگر بخواهیم آن مشکله را پاسخ بگوییم، باید با احتمال ثانی باشد که تبیین را اطمینانی بدانیم، ولی تأمل کنید که خود این احتمال هم دو اشکال داشت و قابل قبول نبود. پس اشکال به حال خود باقی است.

در خاتمه دو سؤال و جواب:

سؤال ۱. اگر مراد از تبیین، تبیین اطمینانی و متقابلاً مراد از جهالت، عدم الاطمینان باشد، صدر و ذیل آیه، یک مناط کلی به ما ارائه می‌کند و آن این که میزان اقدام و عملکرد شما باید اطمینان باشد. پس هر جا اطمینان بود اقدام کنید، وگرنه خیر. و لازمه این مناط آن است که اگر احیاناً در موردی از خبر فاسق هم اطمینان حاصل شد، آن خبر حجت شود و بتوانیم طبق گفتار فاسق اقدام کنیم؛ چون مناط حجیت در او است. آن گاه می‌پرسیم: اگر چنین است، پس چرا آیه نبأ به قول مطلق فرموده: خبر فاسق حجت نیست، که خبر فاسقی را شامل می‌شود که اطمینان آور باشد؟ علی القاعده باید مقید می‌کرد؛ چرا مطلق آورده؟

جواب: اولاً نود و نه و نیم درصد خبرهای فاسق اطمینان آور نیست و تبیین در آنها لازم است و آن نیم درصد باقی‌مانده به قدری ناچیز است که به حکم النادر کالمعدوم به حساب نمی‌آید. پس به قول مطلق می‌توان گفت: خبر فاسق حجت نیست و ثانیاً در همان موارد نادری هم که از خبر فاسق اطمینان حاصل

می‌شود می‌گوییم: اطمینان حاصله از خبر فاسق با اطمینان حاصله از خبر عادل قابل مقایسه نیست؛ زیرا اطمینان در خبر عادل یک اطمینان مستقر و پابرجایی است که به آسانی قابل زوال نیست، اما اطمینان حاصل از خبر فاسق، امری بدوی و ظاهری و متزلزل است؛ یعنی هنگامی که به این نکته توجه می‌کنیم که تا به حال از این مخبر کذب نشنیده‌ایم یا به او اعتماد داریم که اهل دروغ نیست، لذا یک اطمینان صوری به خبر وی پیدا می‌کنیم، اما به مجرد توجه به این که آقا فاسق است و از هر خطا و جنایت و معصیتی رادع و مانع ندارد احتمال تعمد کذب در این خبر برای ما قوت می‌گیرد و در نتیجه آن اطمینان از بین می‌رود و لذا قابل مقایسه با خبر عادل نیست. حال آیه شریفه در مقام ارشاد به این نکته است که مناط عمل شما اطمینان مستقر باشد، نه اطمینان بدوی.

سؤال ۲. اگر مراد از تبیین، تحصیل اطمینان باشد و منظور آیه این باشد که مناط فعل شما اطمینان باید باشد، لازمه‌اش آن است که امر فتیینوا که دالّ بر وجوب تحصیل اطمینان است، امری عبث و لغو و بلافائده باشد؛ زیرا عقل هر عاقلی حکم می‌کند که تا مطمئن نشوی اقدام نکن؛ چه در خبر عادل و چه فاسق، فلا حاجة الی امر الشارع فهو عبث و لغو.

جواب: آیه شریفه در مقام ارشاد به این نکته است که ایها العاقلون المسلمون که به مقتضای عقل خود به اطمینان پایبند هستید، بدانید که اطمینان مستقر باید داشته باشید، وگرنه اطمینان بدوی کافی نیست و ارشاد و تأکید عبث نیست، چنان که مکرّر در مباحث شرح اصول فقه و همین شرح اشاره شده است.

بخش دوم: اشکال اول

بخش دوم یا اشکالاتی که بر استدلال به آیه نبأ وارد شده، ولی قابل دفع

هستند:

بر فرض که آیه نبأ به حکم مفهوم شرط یا وصف بر حجیت خبر عادل ظنی دلالت کند، اما در مقابل عمومات قرآنی‌ای داریم که ما را از عمل به غیر علم و از عمل به ظن منع می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ)

آن‌گاه نسبت میان این مفهوم با آن عمومات عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی هر یک از جهتی خاص و از جهت عامند و در ماده اجتماع که محل بحث ماست با یک‌دیگر تعارض نموده و تساقط می‌کنند و نوبت به اصل اولیه در باب ظنون می‌رسد و آن این‌که: الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدلیل. پس نمی‌توان از مفهوم آیه نبأ برای حجیت خبر واحد استفاده برد. این بود بیان اجمالی اشکال اول.

بیان تفصیلی: در این‌که چگونه نسبت میان مفهوم آیه نبأ با آن عمومات، عام و خاص من وجه است، سه بیان ذکر نموده و هر سه را جواب می‌دهیم:

بیان اول. مفهوم از آن جهت عام است که مطلق خبرهای عادل را شامل می‌شود، چه علمی و یا ظنی و از جهت دیگر خاص است که مخصوص به خبرهای عادل است و شامل خبر فاسق نیست.

و آیات ناهیه از جهتی عام هستند که مطلق خبرهای ظنی را شامل می‌شوند چه خبر فاسق و چه عادل و از جهتی خاص به شمار می‌روند که مخصوص خبرهای غیر علمی هستند و خبرهای علمی را دربر نمی‌گیرند.

ماده افتراق از ناحیه مفهوم آیه نبأ عبارت است از خبر عادل علمی که مفهوم او را شامل است، ولی آیات نه ماده افتراق از ناحیه آیات ناهیه خبر فاسق ظنی است که آیات او را شاملند، ولی مفهوم خبر و ماده اجتماع هر دو عبارت است از خبر عادل ظنی که مفهوم می‌گوید: این خبر حجت است. و آن عمومات می‌گویند: این خبر حجت نیست، آن‌گاه با یک‌دیگر تعارض نموده و تساقط می‌کنند و نوبت به اصل اولی در باب ظنون می‌رسد که الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدلیل.

جواب ما: نسبت میان مفهوم و آیات ناهیه، عموم و خصوص مطلق است. بیان مطلب: آیه نبأ با خبرهای علمی کاری ندارد، نه به منطوق و نه به مفهوم، بلکه مخصوص خبرهای غیر علمی است.

اما بالمنطوق: چون منطوق می‌گوید: در خبر فاسق تبیین کن تا ندامت نباشد و واضح است که این در خبرهای غیر علمی است؛ زیرا در علمیات انسان احتمال خلاف نمی‌دهد تا احتمال ندامت بیاید، بلکه یا یقین به صدق دارد پس اقدام می‌کند و یا یقین به کذب دارد پس اقدام نمی‌کند.

و اما بالمفهوم: چون مفهوم هم تابع منطوق است و حیث این‌که منطوق مختص به خبرهای غیر علمی است، مفهوم هم مخصوص خبر عادل غیر علمی خواهد بود.

حال وقتی که آیه نبأ هم مخصوص خبرهای غیر علمی بود نسبت میان مفهوم با عمومات آیات عموم و خصوص مطلق خواهد بود؛ زیرا عمومات می‌گوید به مظنه عمل نکن، چه از راه خبر عادل و یا فاسق باشد، ولی مفهوم آیه می‌گوید: خصوص ظن حاصله از خبر عادل ارزش دارد و به آن عمل بکن پس خاص است و وقتی که عام و خاص بودند قانون این است که دلیل خاص هرچند مفهومی باشد بر دلیل عام هر چند که منطوقی باشد مقدم می‌شود و در نتیجه خبر عادل به حکم مفهوم آیه حجت خواهد بود.

ان قلت: آقای شیخ انصاری! چرا همین سخن را در جواب اشکال ثانی نفرمودید؟ در آن‌جا هم مفهوم صدر اخص است و تعلیل ذیل اعم است و جا داشت بفرمایید که خاص اگرچه مفهومی بر عام اگرچه منطوقی مقدم است، در حالی که عکس کردید، یعنی عموم تعلیل را برتری دادید علت چیست؟

قلت: در همان‌جا جواب دادیم که اولاً این تخصیص و تقدیم در مواردی است که مخصص منفصل باشد و ثانیاً مال مواردی است که علت و معلولی در کار نباشد، وگرنه معلوم تابع علت بود. و علت ولو عام باشد برنده خواهد بود به بیانی که تفصیلاً ذکر شد، فراجع!

بیان دوم: آیات ناهیه از جهتی عام هستند که هر نوع خبر غیر علمی را می گیرند، چه خبر عادل و چه فاسق و از جهتی خاص هستند که مخصوص زمان انفتاح و تمکن از علم است، و گرنه در زمان انسداد به حکم عقل چاره‌ای به جز از عمل به ظن نداریم و متقابلاً مفهوم آیه نبأ از جهتی عام است که زمان انسداد و انفتاح هر دو را شامل است و به طور مطلق بر حجیت خبر عدل دلالت می‌کند و از جهتی خاص است که مخصوص خبر غیر علمی عادل است و شامل فاسق نیست.

ماده افتراق از ناحیه مفهوم آیه، خبر عادل در زمان انسداد است که آیات این مورد را شامل نیست. ماده افتراق از ناهیه، آیات ناهیه خبر فاسق در زمان انفتاح است که مفهوم آن را شامل نیست. ماده اجتماع هر دو خبر عادل ظنی در فرض انفتاح و تمکن است که مفهوم آیه آن را حجت دانسته و عمومات آن را محکوم می‌کند و در این ماده تعارضاً و تساقطاً و يرجع الی الاصل المذكور.

جواب ما: اولاً آیات ناهیه مطلق بوده و هیچ قرینه و قیدی مبنی بر اختصاص آن‌ها به زمان و فرض انفتاح نیست و ما به اطلاق آن‌ها تمسک می‌کنیم. در نتیجه آیا بر عدم حجیت مظنه دلالت می‌کنند مطلقاً، یعنی چه در زمان انفتاح و چه انسداد، چه در خبر عادل و چه فاسق؛ ولی مفهوم آیه بر حجیت خصوص خبر عادل دلالت می‌کند مطلقاً، چه در حال انسداد و چه انفتاح فالنسبة عموم و خصوص مطلق و الخاص مقدم و ثانیاً بر فرض که آیات مخصوص زمان انفتاح باشند و نسبت میان آیات با مفهوم عموم من وجه باشد و در ماده اجتماع تعارضاً و تساقطاً. اما همان ماده افتراق مفهوم که دلالت بر حجیت خبر عادل ظنی در زمان انسداد باشد ما را بس است، یعنی مطلوب ما را ثابت می‌کند؛ زیرا از اول بحث حجیت خبر گفته‌ایم که مدعای ما اثبات حجیت خبر واحد فی الجمله یعنی به نحو موجه جزئی است (نه بالجمله و

به صورت موجب کلیه) در قبال سلب کلی که سید و اتباع او دارند و این مدعا با این مقدار از بیان ثابت می‌شود که خبر واحد عادل ظنی لااقل در زمان انسداد حجت است.

بیان سوم: عمومات آیات ناهیه قطعاً به باب بینة یا شهادت عدلین (اخبار از موضوعات) تخصیص خورده‌اند و ادله حجیت بینة موجب این تخصیص شده و نیز به باب فتوا هم تخصیص خورده‌اند به حکم ادله حجیت فتوا و این عمومات بعد از تخصیص دلالت می‌کنند بر این که در ماعدای بینة و فتوا به مظنه عمل نکن، آن‌گاه این عام مخصص را با مفهوم آیه نبأ مقایسه نموده و نسبت‌سنجی می‌کنیم و نسبتشان عموم و خصوص من وجه است. اما مفهوم آیه از این جهت عام است که مطلق خبر عادل را می‌گیرد، چه در احکام و چه موضوعات و از آن جهت خاص است که تنها خبر عادل را شامل است و لا غیر.

و اما عمومات آیات از آن جهت عامند که مطلق خبر را شاملند؛ چه خبر عادل و چه فاسق و از این جهت عامند که مخصوص به خبر در احکامند و شامل خبر از موضوعات نمی‌شوند.

ماده افتراق مفهوم آیه: خبر عادل در موضوعات است که مفهوم آیه او را شامل است، ولی عمومات، خیر.

ماده افتراق عمومات: خبر فاسق در احکام است که مفهوم آیه نبأ کاری با آن ندارد.

ماده اجتماع هر دو دسته: خبر عادل غیر علمی در احکام که مفهوم آیه می‌گوید: این نوع از خبر حجت است، چون خبر عادل است، ولی عمومات ناهیه می‌گویند: این قسم از خبر چون ظنی است حجت نیست. آن‌گاه در ماده اجتماع تعارضاً و تساقطاً و يرجع الی الاصل. پس از مفهوم آیه نمی‌توان استفاده کرد.

جواب ما: این گونه مقایسه و نسبت سنجی که شما به عمل آوردید از قبیل انقلاب در نسبت است (صغری) و انقلاب در نسبت باطل است (کبری) پس این گونه محاسبات فاسد و باطل است.

بیان صغری: انقلاب در نسبت عبارت است از این که حداقل سه دلیل داشته باشیم که یکی مثلاً عام است و آن دوتای دیگر خاصند و هر یک را که ابتداءً با عام حساب می کنیم، نسبت عموم و خصوص مطلق است، ولی هنگامی که عام را اول با یکی حساب کردیم، سپس عام بعد التخصیص را با دیگری محاسبه کردیم، نسبت ها از عموم و خصوص مطلق بودن به عام و خاص من وجه تبدیل شد، این را انقلاب در نسبت می گویند.

مثال: عامی داریم که می گوید: اکرم العلماء (چه عادل و چه فاسق نحوی و چه فاسق غیر نحوی) و دلیل خاصی داریم که می گوید: لا تکرّم الفسّاق من العلماء (چه نحوی و چه غیره) و دلیل اخصى داریم که می گوید: لا تکرّم العالم الفاسق النحوی. مثلاً حال هر یک از دلیل دوم و سوم را که جدای از دیگری با عام مقایسه می کنیم نسبت ها عموم و خصوص مطلق است، ولی اگر ابتدا دلیل ثالث را با دلیل عام محاسبه کردیم، چون اخص بود بر اعم مقدم داشتیم و نتیجه این شد که غیر از فساق نحویین اکرام سایر علما واجب است. سپس این عام مخصص را با دلیل خاص دیگر که محاسبه می کنیم نسبت ها عموم من وجه می شود، یعنی هر یک جهت عامی و جهت خاصی دارند:

دلیل عام از این جهت عام است که مطلق علما را دربر می گیرد، چه عادل و چه فاسق و از آن جهت خاص است که اختصاص به فساق غیر نحوی دارد و شامل فاسق نحوی نیست.

و اما دلیل خاص از آن جهت عام است که مطلق علمای فساق را شامل می شود؛ چه نحوی و چه غیر نحوی و از آن جهت خاص است که مختص به فساق است و شامل عدول نمی شود.

ماده افتراق، از ناحیه دلیل عام علمای عدول است و ماده افتراق دلیل خاص، فاسق نحوی است.

ماده اجتماع، فاسق غیر نحوی است که عام می گوید: یجب اکرامه و خاص می گوید: یحرم اکرامه آن گاه تعارضاً و تساقطاً... این را انقلاب در نسبت می گویند.

بیان کبری: انقلاب در نسبت باطل است؛ زیرا اگر یک دلیل عام داشتیم و چندین دلیل خاص که همه در عرض هم هستند جا ندارد که اول نسبت دلیل عام را با یکی از آنها حساب کنیم، سپس عام مخصص را با بقیه محاسبه کنیم؛ زیرا هیچ کدام اولی از دیگری نیستند، بلکه همه و همه به طور مساوی و در عرض هم بر عام وارد شده و سهمی از عام جدا کرده و به خود اختصاص می دهند حال مانحن فیه من هذا القبیل یعنی عامی داریم که عمومات آیات ناهیه باشد و سه دلیل خاص داریم:

۱. دلیل حجیت بینه؛

۲. دلیل حجیت فتوا؛

۳. دلیل حجیت خبر واحد که همین مفهوم آیه باشد.

در چنین موردی نمی توانیم و مجوزی نداریم عقلاً یا شرعاً مبنی بر این که اول عام را با خاص ۱ و ۲ محاسبه نموده، سپس عام بعد التخصیص را با خاص سوم محاسبه کنیم، بلکه هر سه دلیل خاص در عرض هم بوده و هر سه به طور مساوی بر عام وارد شده و عام را تخصیص می زنند و عام مورد نظر سه مخصص پیدا می کند. در نتیجه نسبت ها عموم من وجه نیست، بلکه عموم مطلق است و قانون این است که خاص ولو مفهومی باشد بر عام، ولو منظوقی باشد مقدم است پس اشکال اول وارد نیست.

اشکال دوم

دومین اشکال از مجموعه هشت اشکال که بر استدلال به آیه نبأ وارد شده این است که:

مرحله اول: اگر مفهوم آیه نبأ بر حجیت خبر واحد عادل دلالت کند لازمه‌اش آن است که بر حجیت خبر سید مرتضی و اتباع او نیز دلالت کند.^۱ بیان ملازمه: زیرا سید و اتباع او نیز عادلند و توسط اجماع از حکم امام علیه السلام خبر می‌دهند. پس اگر سایر خبرهای عدول حجت است باید این خبر هم حجت باشد.

مرحله دوم: و اگر مفهوم آیه خبر سید را شامل شود لازمه‌اش آن است که همه خبرهای عدول نابود شده و از حجیت ساقط شوند؛ زیرا مقتضای خبر سید چنین است و این لازم باطل است و خود شمای مستدل هم به آن ملتزم نیستند، فالملزوم مثله. پس شمول مفهوم آیه مرجحیت خبر عادل را نیز باطل است.

جواب ما: مرحوم شیخ می‌فرماید: بطلان این اشکال از واضحات است و چندین جواب داریم:

۱. پیش‌تر در اوایل مبحث حجیت اجماع گفته آمد که اجماع منقول خبر حدسی است (صغری) و خبر حدسی مشمول ادله حجیت خبر واحد و در رأس آن‌ها آیه نبأ نیست (کبری) پس اجماع منقول مشمول مفهوم آیه نیست (نتیجه) و تفصیل این صغری و کبری را پیش‌تر آوردیم.

۲. بر فرض این‌که مفهوم آیه چنین خبرهایی را هم شامل باشد، می‌گوییم: اگر سید و اتباع او که بعض العدول هستند از اجماع خبر داده‌اند و ادعای اجماع بر عدم حجیت دارند متقابلاً شیخ طوسی و اتباع او که به مراتب پیش‌تر هستند، از اجماع بر حجیت خبر واحد خبر داده‌اند. حال این دو ادعا تعارض نموده و تساقط می‌کنند و در نتیجه مانعی جلو مفهوم آیه را نمی‌گیرد.

۱. سید و اتباعش حکایت اجماع نموده و بدین وسیله از رأی معصوم مبنی بر عدم حجیت خبر واحد مطلقاً خبر داده‌اند.

۳. بر فرض که از دو اشکال فوق غمض عین کنیم می‌گوییم: اشکال اصلی این است که اصولاً محال است که خبر سید از اجماع و رأی امام مشمول آیه نبأ باشد و سه دلیل بر این استحاله اقامه می‌کنیم:

الف) دخول خبر سید در مفهوم آیه مستلزم خروج آن از مفهوم آیه است و به عبارت دیگر از وجود آن عدمش لازم می‌آید (صغری) و چیزی که از وجودش عدمش لازم آید محال و باطل است (کبری) پس دخول خبر سید در مفهوم آیه محال است (نتیجه).

صغری: اگر آیه خبر سید را هم شامل شود و دلالت کند بر حجیت خبر سید (که عدم حجیت خبر واحد است) لازم می‌آید که سایر خبرهای عدل حجت نباشند و داخل در مفهوم آیه نباشند چون مقتضای خبر سید همین است و اگر به حکم خبر سید خبرهای عدول را باطل کردیم لازم می‌آید خود خبر سید هم حجت نباشد؛ زیرا این هم خبر عادل واحد است و مثل سایر خبرهای عدول است و اگر خبر خود سید هم حجت نباشد لازم می‌آید که از مفهوم آیه بیرون رود این است معنای ما یلزم من دخوله الخروج و من وجوده العدم پس اجماع سید خودکشی می‌کند.

بیان کبری: از واضحات است و نیازی به بیان ندارد.

ان قلت: خبر سید خودش را شامل نبوده و سبب نابودی خویشستن نمی‌گردد؛ زیرا به عقیده عقلا هر خبری از خود انصراف داشته و در ماعدا ظهور دارد و به عبارت دیگر طریق و مرآت است و موضوعیت ندارد. مثلاً کسی که می‌گوید: کل خبری صادق، اگرچه خود این سخن هم یک خبر است، ولی عرف این را نمی‌فهمد. عرف می‌گوید: مرادش این است که وقتی در خارج می‌گوییم: زید آمد، صادق! وقتی می‌گوییم: خالد سفر کرد، راست می‌گوییم! و... و هكذا در مثال کل خبری کاذب، و مانحن فیه من هذا القبیل، یعنی سید که به واسطه اجماع از قول معصوم مبنی بر عدم حجیت خبر واحد

خبر می‌دهد خود این یک خبر واحد است، ولی از خودش انصراف دارد و منظور سایر خبرهای واحد عادل است نظیر قول زراره: قال الصادق علیه السلام يجب الجمعة مثلاً و... بنابراین، آن تالی فاسدی که شما آوردید که خودش خود را نابود می‌کند، ما قبول نداریم.

قلت: بر فرض هم که این خبر سید به دلالت لفظیه خود را شامل نشود و از مورد خودش منصرف باشد اما به دلالت عقلیه و به تنقیح مناط مورد خود را نیز شامل است؛ زیرا فلسفه عدم حجیت سایر خبرهای عدول این است که خبر واحد ظنی هستند و لذا حجت نیستند و همین مناط در خبر سید هم هست و از این بابت هیچ امتیازی در خبر سید بر دیگران نیست. پس مشکل فوق به قوت خود باقی است.

ب) بر فرض این که دخول خبر سید در مفهوم آیه ممکن باشد اما نافی و مثبتین و سید و شیخ همه و همه اجماع دارند بر این که خبر سید داخل در مفهوم آیه نیست.

نافین: به دلیل این که اگر مدّعی شوند که خبر سید در مفهوم آیه داخل است، قبل از هر چیز مطلب خود آن‌ها نقض می‌شود که می‌گویند خبر واحد حجت نیست و تردیدی نیست در این که خبر سید هم خبر عادل واحد است. مثبتین: به دلیل این که از طرفی آن‌ها می‌گویند: خبرهای عدول نظیر خبر زراره‌ها و محمد بن مسلم‌ها و... در مفهوم آیه داخل است از طرف دیگر، اگر بگویند خبر سید هم داخل در مفهوم آیه است، لازمه‌اش آن است که قبول کنند که پس سایر خبرهای عدول حجت نیست و در مفهوم آیه داخل نیستند و این تناقض است. پس همه قبول داریم که خبر سید از مفهوم آیه بیرون است.

قوله فتأمل: شاید اشاره به این باشد که اجماع دلیل تعبدی است و درباره باب احکام به مناط کشف از قول معصوم ارزش دارد و اجماع مورد نظر

کاشف از رأی معصوم نیست؛ زیرا اجماع بر خروج خبر سید از مفهوم آیه حکمی از احکام شرعی نیست، بلکه موضوعی شخصی و جزئی خارجی است و در چنین مواردی اجماع ارزش مندی ندارد و شاید وجه تأمل این باشد که بحث ما در مرحله امکان و امتناع دخول خبر سید در مفهوم آیه است و اجماع به مرحله وقوع خارجی مربوط می‌شود و دلالت می‌کند که در خارج واقع نشده ولی دلیل بر استحاله نیست.

ج) با توجه به این که جمع میان سایر خبرهای عدل از یک طرف با خبر سید از طرف دیگر در مفهوم آیه امکان ندارد و مستلزم تناقض است لذا امر دایر می‌شود میان یکی از دو احتمال:

۱. تنها و تنها خبر سید در مفهوم آیه داخل باشد تا سایر خبرهای عادل از مفهوم آیه خارج شوند.

۲. سایر خبرهای عدول در مفهوم آیه داخل و خصوص خبر سید خارج شود به عکس فرض پیشین.

به نظر ما احتمال ثانی متعین است و دو دلیل هم داریم:

۱. احتمال اول مستلزم تخصص عام است تا به درجه‌ای که یک فرد در ذیل آن بماند و در جای خود به ثبت رسیده که تخصیص کثیر قبیح و مستهجن است و به طریق اولی تخصیص اکثر قبیح است و صد بار به طریق اولی تر تخصیص تا متهدارجه قبیح است و در غایت فصاحت و رسوایی است و چنین کلامی از مولای حکیم صادر نمی‌شود. پس احتمال اول باطل است.

۲. احتمال اول مستلزم این است که مولای حکیم اثبات را به جای نفی به کار گرفته باشد و هو قبیح.

بیان ذلک: خداوند به حکم مفهوم آیه به قول مطلق فرموده: خبر عادل حجت است، ولی منظور اصلی خدا خبر سید مرتضی باشد، آن‌گاه مقتضای خبر سید این است که خبر عادل اصلاً حجت نیست، حتی خود این خبر.

پس در نتیجه نهایی مقصود خداوند این است که خبر واحد عادل حجت نیست، ولی از این نفی به آن اثبات عام و مطلق تعبیر فرموده و این خنده آور است.

تنظیر: مانحن فیه نظیر این است که مولایی به عبدش بگوید: صدق زیداً فی جمیع ما یخبرک. سپس زید در خارج هزار خبر آورده از قبیل: موت خالد مسافرت بکر و... و در خبر هزار و یکم گفته: کلّ خبری کاذب. حال مولی بگوید: منظور من همین خبر است که همه خبرهای زید را تکذیب می کند و در واقع منظور این است که زید را تصدیق نکن! اما به جای این که بگوید: لا تصدق زیداً فیما یخبرک، گفته: صدق زیداً فی جمیع ما یخبرک و هذا قبیح فی الغایة و فضیح الی نهاية.

در خاتمه: برخی از اصولین که خیلی عمق ندارند، در جواب به اشکال ثانی گفته اند: خبر سید که اجماع منقول باشد ظنی الاعتبار است، ولی ظاهر مفهومی آیه مقطوع الاعتبار است؛ چون بنای عقلا پشتیبان اوست و هرگز امر ظنی با امر قطعی قابل معارضه نیست. پس ظاهر الکتاب مقدم می شود.

ما می گوئیم: سخن از معارضه نیست و مشکله ما تعارض نیست، بلکه سخن از شمول و عدم شمول است که آیا مفهوم آیه خبر سید را شامل است یا خیر و دیدیم که شمولی در کار نیست.

اشکال سوم

سومین اشکال قابل ذبّ این است که مطلوب شما اثبات حجیت اخبار و روایات موجوده در کتب حدیثی است و آیه نبأ این مطلوب را ثابت نمی کند.

بیان مطلب: مفهوم آیه نبأ همانند منطوق مخصوص خبرهای مستقیم و بلاواسطه است و خبرهای بلاواسطه را شامل نیست به دلیل این که ولو کلمه نبأ مطلق است، ولی انصراف دارد به خصوص خبرهای بلاواسطه چون نوع خبرها از این قرار هستند و خبرهای موجود در کتب اربعه حدیثی نسبت به ما

خبر مع‌الواسطه او الوسائط هستند و این از بدیهیات است. پس مفهوم آیه خبرهای مذکور را شامل نیست، فالمطلوب لیس بحاصل.

جواب ما: هر دو مقدمه استدلال شما ناتمام است.

اما مقدمه اول: نمی‌پذیریم که آیه نبأ مخصوص خبرهای بلاواسطه باشد، بلکه می‌گوییم: کلمه نبأ اطلاق دارد و بر خبرهای بلاواسطه هم اطلاق می‌شود و این که گفتید انصراف دارد، ما قبول نداریم؛ زیرا منشأ انصراف یا غلبه وجود خارجی است که اولاً قبول نداریم و ثانیاً ارزشی ندارد و یا غلبه استعمال است که این ارزش دارد، ولی قبول نداریم که کلمه نبأ در خبرهای بلاواسطه تا این حد کثیر الاستعمال باشد. فالاطلاق باقی علی حاله.

و اما مقدمه دوم: روایات کتب اربعه اگرچه به حسب ظاهر مع‌الواسطه باشند ولی با دقت و تجزیه و تحلیل عقلی یک خبر مع‌الواسطه نبوده، بلکه چندین خبر بلاواسطه هستند.

اما خبر بلاواسطه دو نوع است: ۱. بلاواسطه وجدانی، ۲. بلاواسطه تعبدی. بیان مطلب در قالب مثال: فرض کنید شیخ طوسی مستقیماً به شما خبر می‌دهد به این که: «قال الشيخ رحمه الله: اخبرني المفيد رحمه الله قال: اخبرني الصدوق رحمه الله قال: اخبرني ابي رحمه الله قال اخبرني الصفار رحمه الله قال كتب الى العسكري رحمه الله كذا و كذا». این خبر در دید ظاهری یک خبر است که دارای پنج واسطه است: ۱. شیخ انصاری، ۲. مفید، ۳. صدوق، ۴. پدر صدوق، ۵. صفار؛ ولی در واقع پنج خبر بلاواسطه است. خبر شیخ به شما بلاواسطه است وجداناً و عقلاً؛ چون خودتان از زبان او شنیده‌اید و خبرهای مفید و صدوق و... بلاواسطه تعبدی و شرعی است.

اما خبر شیخ: بلاشکال شیخ به شما خبر داده. حال خبر شیخ یک خبر عدل است و به حکم آیه نبأ که می‌گوید: صدق العادل، تصدیق آن واجب است و معنای وجوب تصدیق این است که حکم کن به ثبوت مخبر به اما مخبر به،

قول المعصوم علیه السلام نیست تا خبر شیخ خبر مع الواسطه شود، بلکه مخبر به، اخبار المفید است؛ یعنی شیخ طوسی عادل خبر می دهد از این که مفید به او اخبار نموده از قول صدوق. پس شیخ را تصدیق کن، یعنی بگو مفید به او چنین خبری را داده و اخبار المفید برای شیخ بلاواسطه وجدانی است و برای شما که از زبان شیخ می شنوید بلاواسطه تبعدی است؛ یعنی شما خود را جای شیخ گذاشتید و هر اثری که شیخ وجداناً بر خبر مفید مترتب می کرد شما تبعداً مترتب می کنید. آن گاه به سراغ خبر دوم که خبر مفید باشد می رویم.

خبر مفید هم خبر عادل است و به حکم آیه نبأ صدق العادل یعنی حکم کن به ثبوت مخبر به و مخبر به به خبر مفید قول امام علیه السلام نیست تا خبر مع الواسطه شود، بلکه قول صدق و اخبار صدوق است که بلاواسطه به مفید رسیده.

اما اخبار الصدوق بان اباه خبره... نسبت به مفید بلاواسطه وجدانی است و نسبت به من بلاواسطه تبعدی است چون من با کمک آیه نبأ خود را جای شیخ طوسی و سپس جای مفید گذاشته و همان اثری که مفید مترتب می کرد من هم مترتب می کنم و هکذا نسبت به خبر صدوق که خبر عدل است و مخبر به آن اخبار الاب است و هکذا نسبت به خبر پدر صدوق که مخبر به آن اخبار صفار است و... به همان نحو بالا محاسبه می شود و در نتیجه هیچ کدام از طبقات خبر مع الواسطه نشد، بلکه هر لاحقی از سابق خود خبر می دهد و آن بلاواسطه است و خبر بلاواسطه هم که بلاشکال مشمول آیه است و شاهد بر این که این خبر چند خبر است نه یک خبر این که علما بالاجماع می گویند: اگر چند طبقه در کار بود باید همه طبقات امامی عدل باشند تا حدیث صحیح باشد در حالی که اگر یک خبر بود که همان مخبر اخیر عادل باشد کافی است.

قوله و لكن قد يستشكل: به این جواب شیخ از دو ناحیه اشکال شده یکی از ناحیه موضوع و دیگری از ناحیه حکم و اثر.

اما شکل موضوعی؛ مقدمه: هر موضوعی از حیث رتبه بر حکمش تقدم دارد و تا موضوعی نباشد حکمی هم نیست؛ زیرا موضوع نسبت به حکم مثل علت نسبت به معلول یا جوهر نسبت به عرض یا موصوف نسبت به صفت و یا معروض نسبت به عارض است و همان گونه که وجود معلول در خارج بدون علت و وجود عرض بدون جوهر و وجود صفت بدون موصوف و وجود عارض بدون معروض از محالات است، همچنین وجود حکم هم بدون موضوع از محالات است و به قول حکما در قاعده فرعی: ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له مثلاً ثبوت. قیام برای زید فرع بر اصل ثبوت وجود خود زید است. طبق این محاسبه همیشه حکم شرعی در اصل وجود و تحقق بر موضوع متوقف است. حال یا موضوع بالفعل در قضایای خارجیه و یا موضوع مفروض الحصول در قضایای حقیقیه. آن گاه محال است که حکم برای خود موضوع آفرین باشد و موضوع بر حکم متوقف باشد، وگرنه دور خواهد بود. یعنی الحکم متوقف علی الموضوع و الموضوع علی الحکم و دور باطل است. با حفظ این مقدمه می گوئیم: در مانحن فیه حکم عبارت است از صدق العادل که مضمون آیه نبأ است پس باید موضوعی باشد تا این حکم بر آن مترتب شود، نسبت به خبر شیخ طوسی موضوع الحکم وجداناً هست یعنی اخبار العدل وجود دارد و حکم هم بر آن مترتب می شود و نتیجه آن است که پس مخبر به این اخبار یعنی اخبار المفید ثابت است. آن گاه اخبار مفید خود موضوعی برای صدق العادل است و این موضوع با خود آیه نبأ که در مقام بیان حکم است ثابت می شود. چون شیخ طوسی گفت: حدثنی مفید و آیه نبأ گفت: صدق العادل؛ یعنی شیخ طوسی را در اخبارش تصدیق کن و تازه با تصدیق شیخ، اخبار المفید ثابت می شود و آن گاه به حکم آیه صدق العادل پس آیه هم خود موضوع را آفرید و هم بر گرده آن سوار شد و هذا محال چون ثبوت الحکم متوقف بر ثبوت موضوع است آن گاه چگونه ممکن است برای خود موضوع ساز باشد؟

و اما اشکال حکمی؛ مقدمه: در مورد خبر دادن عادل به این که زید عادل سه رکن وجود دارد: ۱. خود خبر دادن متکلم، ۲. مخبر به که همان عدالت زید باشد، ۳. آثار مخبر به که عبارت است از جواب تقلید اگر مجتهد باشد و جواز اقتدا اگر پیش نماز باشد و جواز قبولی شهادت در محکمه اگر شاهد یک حادثه باشد و

آثار مخبر به، خود چند نوع است: عقلی، شرعی، عادی و فعلاً بحث ما در آثار شرعی است و آثار شرعی نیز دو گونه است: ۱. آثاری که در واقع و نفس الامر ثابت است و بر این مخبر به مترتب است؛ ۲. آثاری که توسط خود این اخبار ثابت می شود و لولاه ثابت نیست.

با حفظ این مقدمه می گوییم: اثری که در مانحن فیه بر خبر شیخ طوسی یا خبر مفید و ... مترتب می شود، عبارت است از وجوب تصدیق عادل و لا غیر و این وجوب تصدیق در واقع و نفس الامر از آثار این خبر نیست، بلکه به برکت آیه نبأ درست شده، آن گاه آیه نبأ که می گوید: صدق العادل؛ یعنی رتب الاثر متبادر به ذهن از این آثار عبارت است از آثار شرعیه ای که در واقع و نفس الامر برای مخبر به ثابت است. اما اثری را که به نفس همین آیه می خواهد اثبات گردد شامل نیست. پس باز هم آیه شامل خبر مفید و سابقین بر او که صدوق تا صفر باشد نیست.

قوله و من هنا: از همین جا که حکم برای خود نمی تواند موضوع درست کند، جا دارد که کسی بگوید: شهادت بر شهادت مقبول نیست. توضیح این که گاهی شخصی در نزد قاضی مستقیماً شهادت می دهد به این که این خانه ملک زید است. در این جا موضوع که شهادت عدلین باشد وجداناً هست و ادله حجیت شهادت هم حکم را که وجوب قبولی باشد می آورد و اثر واقعی هم که حقوق مالی باشد در ظاهر بر این شهادت مترتب می شود. اما گاهی دو نفر عادل می گویند: ما شهادت می دهیم به این که دیروز دو عادل شهادت دادند بر

این که خانه مال زید است. در این جا شهادت دو شاهد امروزی از لحاظ موضوع کامل است، یعنی شهادة العدلین و ادله حجیت شهادت آن را می گیرد، ولی از نظر اثر مبتلابه اشکال است و آن این که اثرش وجوب قبولی شهادت آن هاست و این اثر توسط خود این ادله اثبات می گردد و متبادر به ذهن غیر از این اثر است. پس این اثر کأن لم یکن است و شهادت فرع اثر مستقیم ندارد و شهادت اصل یا دو شاهد دیروزی از لحاظ حکم و اثر کامل است، یعنی حق مالی را ثابت می کند، ولی از لحاظ موضوع مبتلابه اشکال است که این موضوع توسط خود دلیل وجوب قبول شهادت ثابت می گردد و هذا محال. پس هم شهادت اصل و هم فرع باطل است.

جواب ما: مرحوم شیخ به این مشکله چهار جواب می دهند:

۱. جواب نقضی: ما این سخن شما را نقض می کنیم به باب اقرار بر اقرار که بالاجماع مقبول است.

بیان ذلک: گاهی شخصی نزد حاکم اعتراف می کند به این که زید از من هزار تومان مثلاً طلبکار است. در این جا عموم اقرار العقلاء علی انفسهم جایز جاری می شود و قاضی حکم می کند به پرداخت آن مبلغ به زید؛ ولی گاهی شخص می گوید: من اعتراف می کنم که سابقاً اعتراف کرده بودم که زید از من بدهکار است در این جا اقرار فرع که عند الحاکم بوده از لحاظ موضوع مشکلی ندارد؛ زیرا اقرار العقلاء علی انفسهم جایز، ولی از نظر اثر و حکم مبتلابه اشکال است که اثرش وجوب قبول اقرار است و عموم اقرار آثار واقعی را می گیرد و اقرار اصل که پیش تر بوده از لحاظ اثر مشکلی ندارد؛ چون آثار واقعی و حق مالی در آن مطرح است، ولی از لحاظ موضوع مبتلابه اشکال است؛ زیرا اقرار سابق به نزد حاکم نبوده و وجداناً ثابت نیست، بلکه این موضوع جدید با وجوب قبول اقرار فعلی ثابت می شود و هیچ گاه حکم برای خود موضوع درست نمی کند. حال همان مشکلی که درباره اخبار المفید و الصدوق و... بود

در این جا هم هست و این جا بالا جماع ثابت است. آن گاه هر جوابی در این جا دهید ما هم در مانحن فیه خواهیم داد و اما باب شهادت بر شهادت سر دیگری دارد و آن این که شرط قبولی شهادت آن است که در نزد حاکم باشد و آن شهادت اصل که مشهور به شهادت فرع است عند الحاکم نبوده و لذا مقبول نیست.

۲. جواب حلی از اشکال موضوعی: گاهی ثبوت حکمی برای موضوعی، موضوع دیگری را به وجود می آورد و واسطه در ثبوت آن موضوع می گردد مثل این که شخصی هزار خبر داده، سپس می گوید: کل خبری صادق یا کاذب که با ثبوت حکم کاذب یا صادق برای آن هزار خبر موضوع جدیدی برای خبر هزار و یکمی که همین خبر باشد ثابت می گردد. در چنین موردی اشکال شما وارد است که حکم، موضوع ساز نیست.

اما گاهی ثبوت حکم برای موضوعی، موضوع جدیدی را کشف می کند و سبب علم به آن می گردد و واسطه در اثبات است نه در ثبوت و مانحن فیه از این قبیل است که ثبوت الحکم، یعنی وجوب تصدیق برای خبر شیخ کاشف از موضوع دیگر یعنی خبر مفید است نه این که به وجود آورنده آن باشد، بلکه خبر مفید در واقع بوده و این اخبار الشیخ و صدق العادل از آن خبر پرده برمی دارد و هکذا نسبت به خبر صدوق و پدر صدوق و صفار و این تالی فاسدی ندارد و مستلزم دور نیست؛ زیرا حکم در اصل وجود توقف بر موضوع دارد، ولی موضوع در اصل وجود متوقف بر حکم نشده، بلکه در معلومیت و علم به آن توقف بر حکم دارد، فلادور؛ چون توقف من جهة واحده نیست.

۳. جواب حلی از اشکال حکمی: ما هم می پذیریم که صدق العادل در مانحن فیه خبر مفید و سابقین بر او را نمی گیرد، اما این عدم شمول نه به خاطر قصور و اشکالی در خبر مفید است که مثلاً خبر عادل نیست؛ خیر، از مصادیق

بارزه خبر عادل است. پس عدم شمول بدین لحاظ نیست، بلکه به لحاظ این است که خود لفظ عام یعنی صدق العادل قصور دارد و به دلالت لفظیه و بعمومها خبر مفید و سابقین را شامل نیست و قابلیت ندارد که شامل شود به دلیل این که مستلزم تأخر موضوع از حکم و توقف موضوع بر حکم است و هو باطل.

اما این قصور لفظی باعث نمی شود که از ناحیه مناط هم قصوری باشد، بلکه با تنقیح مناط که حکم عقلی است ثابت می کنیم که صدق العادل مخصوص خبر شیخ نیست.

بیان ذلک: سرّ این که خبر شیخ حجت است و صدق العادل او را می گیرد آن است که خبر شیخ خبر عادل است، وگرنه خصوصیت دیگری نیست. حال همین مناط در خبر مفید هم هست، در خبر صدوق و... هم هست. پس به تنقیح مناط، مفهوم آیه هر خبر عادل را می گیرد، بلا مزیه فی البین.

دو مثال: الف) گاهی شخصی می گوید: زید عادل. در این جا عدالت واقعی محرز شده و آثار مترتب می شود و بحثی نیست، ولی گاهی می گوید: اخباری عمرو بآن زیداً عادل. در این جا صدق العادل این اخبار عمرو را شامل نیست؛ چون قطع نظر از آیه اخبار عمروی در کار نیست و حکم برای خود موضوع درست کن نیست. اما این از ناحیه قصور لفظی است، ولی به تنقیح مناط شامل است.

ب) شخصی به نام زید مثلاً به فردی از غلامان امیر می گوید: امیر به من گفته که به تو بگویم که به خبرها و گزارش های من ترتیب اثر ندهی. حال این سخن ولو به ظهور لفظی خود را شامل نیست، بلکه انصراف دارد. اما با تنقیح مناط خود را شامل است و آن غلام معذور نیست اگر به این لا تعمل به اخباری گوش فرا دهد. پس با تنقیح مناط خبر المفید و... هم در صدق العادل داخل می شود.

۴. جواب چهارم که با کلمه بل ترقی شروع می‌شود آن است که نه تنها از راه تنقیح مناط ثابت می‌کنیم که صدق العادل خبر مفید را شامل است، بلکه از راه ظهور لفظی و عمومیت هم این معنا قابل اثبات است.

بیان ذلک؛ مقدمه: در منطق آموخته‌ایم که قضیه موجب در تقسیمی به خارجیه و حقیقیه منقسم می‌شود. منظور از خارجیه آن قضیه‌ای است که حکم در آن برای افرادی که بالفعل در خارج موجود هستند ثابت شود همانند کل من فی العسکر قتل، اخذت کل رمانه فی البستان، کل ما فی الصندوق نهب و... و منظور از قضیه حقیقیه اعم است از این که افراد موضوع در خارج بالفعل موجود باشند و یا مقدرة الوجود باشند یعنی فرض وجود آنها شود. مثل: کل انسان حیوان ای کل ما یوجد فی الخارج و یوصف بانه انسان، یوصف بآنه حیوان ناطق. حال قضایای شرعیه از نوع قضایای حقیقیه هستند یعنی شارع مقدس فرض وجود موضوع را نموده و حکم بار می‌کند و کاری با مصادیق خارجیه تنها ندارد. با این محاسبه در مانحن فیه موضوع خبر العدل است و حکم وجوب تصدیق و قضیه صدق العادل یا خبر العدل یجب تصدیقه یک قضیه حقیقیه است و معنایش آن است که حکم وجوب تصدیق از لوازم لاینفک خبر العدل است حال خبر عدل در ضمن هر مصداقی که باشد فرقی ندارد. پس به طور مساوی شامل تمام خبرهای عدل می‌شود و لا فرق میان خبر شیخ یا خبر مفید پس خود قضیه عمومیت دارد و به مفهوم‌گیری حاجتی نیست.

اشکال چهارم

مستشکل می‌گوید: مقصود شما از استدلال به آیه نبأ این است که ثابت کنید حجیت خبر واحد عادل را در احکام شرعیه و این مقصود حاصل نمی‌شود؛ زیرا ما مدعی هستیم که همان‌طور که در خبر فاسق از احکام تبیین واجب است و این را از منطوق آیه می‌دانیم. همچنین در خبر عادل از احکام هم تبیین

واجب است اما نه به حکم این آیه، بلکه به حکم اجماع چون اجماع قائم است بر این که به مجرد برخورد با یک حدیث و خبر عادل حق نداریم بدان عمل کنیم، بلکه اگر عام است باید از منحصص آن فحص کنیم و اگر مطلق است از مقید آن و اگر نص است از معارض آن و بعد الفحص و الیاس باید عمل کنیم پس در هر دو تبیین لازم است و هیچ یک ابتدا به ساکن حجت نیستند. پس مطلوب شما حاصل نمی شود و اگر شما بگویید: پس مفهوم آیه که می گوید: در خبر عادل تبیین لازم نیست مربوط به کجاست؟

ما خواهیم گفت: این مربوط به اخبار در موضوعات است که در آن ها تبیین لازم نیست مثل شهادت به سرقت و قتل و رؤیت هلال و... پس به حکم آیه نبأ خبر عادل تنها در موضوعات حجت است و لا غیر و اگر شما بفرمایید: از آیه نبأ در موضوعات هم نمی توان استفاده کرد چون در موضوعات اخبار عدل واحد کفایت نمی کند، بلکه اخبار العدلین یا اربعة عدول لازم است.

ما خواهیم گفت: منظور ما از حجیت خبر عدل در موضوعات حجیت فی الجمله است که با انضمام عدل دیگر یا قسم حجیت کامل می شود، نه حجیت بالجمله که خبر عدل واحد تمام حجت باشد.

و اگر شما بفرمایید: از راه اولویت ما ثابت می کنیم که خبر عادل در احکام هم حجت است به این معنا که موضوعات گاهی به مراتب از احکام مهم ترند چون حق جانی یا مالی یا عرضی مطرح است و نیز در موضوعات معمولاً باب العلم مفتوح است بر خلاف احکام مع ذلک اگر در موضوعات خبر عادل حجت باشد پس در احکام به طریق اولی حجت است چون به آن پایه از اهمیت نیستند.

ما خواهیم گفت: جای این اولویت نیست چون ما در موضوعات خبر عادل را فی الجمله حجت می دانیم نه بالجمله، در حالی که مدعای شما در احکام حجیت خبر واحد بالجمله است نه فی الجمله. پس جای این اولویت نیست.

آری، اگر شما هم فی الجمله حجت می دانستید جای اولویت بود فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد.

و اگر شما بفرمایید: ما از راه اجماع مرکب کار را حل می کنیم به این بیان که جماعتی می گویند خبر واحد مطلقاً حجت نیست نه در احکام و نه موضوعات و نصف دیگر امت. مثلاً می گویند: خبر واحد در احکام حجت است و هر دو دسته متفقند بر این که قول به حجیت خبر واحد در موضوعات تنها خرق اجماع مرکب و مخالف با قول امام است و باطل است. حال شما یا بگویید: خبر واحد اصلاً حجت نیست و یا بگویید در احکام هم حجت است و حیث این که در موضوعات حجت می دانید، پس باید در احکام هم حجت بدانید، وگرنه خرق اجماع است.

ما خواهیم گفت: قول به حجیت در موضوعات مستلزم قول به آن در احکام نیست؛ چون ما در موضوعات خبر عادل را فی الجمله حجت می دانیم نه بالجمله و شما در احکام می خواهید قول عادل را بالجمله حجت بدانید پس از التزام به احدهما التزام به دیگری لازم نمی آید.

در نتیجه: مفهوم آیه نبأ دردی را دوا نمی کند و منتج نیست.

جواب ما: ما هم قبول داریم که در خبر عادل هم در باب احکام فحص و بحث لازم است، اما وجوب تبیین در خبر عادل با وجوب تبیین در خبر فاسق زمین تا آسمان فرق دارد و آن این که وجوب تبیین در خبر عادل نه تنها منافای با حجیت آن نیست، بلکه مؤکد حجیت آن است؛ زیرا ما احتمال حجیت قوی تری می دهیم و نیز احتمال تخصیص و... می دهیم فلذا یجب الفحص آن گاه بعد الفحص اگر به معارض قوی تری برخوردیم باید به آن عمل کنیم و یقدم القوی علی الضعیف و اگر به معارض مساوی برخوردیم مخیریم و اگر معارض نیافتیم به این خبر واحد عمل می کنیم و او حجت فعلی می شود. اما وجوب تبیین در خبر فاسق منافای با حجیت است؛ زیرا بعد الفحص اگر قرینه

بر صدق آن یافتیم به قرینه عمل شده نه به خبر فاسق و اگر قرینه بر کذب آن پیدا کردیم اصلاً اعتنا نمی‌کنیم و اگر قرینه بر هیچ طرف نبود توقف نموده و بدان عمل ننموده، بلکه به سراغ اصول عملیه می‌رویم پس وجوب تبیین در خبر عادل برای این است که مقتضی موجود است ولی احتمال مانع می‌دهیم، وگرنه لولا المانع یؤثر المقتضی اثره در خبر فاسق برای این است که اصلاً مقتضی حجیت در آن نیست فلا اعتبار به.

اشکال پنجم

مقدمه: اخبار گاهی از حکمی از احکام شرعیه است. مثلاً زراره می‌گوید: قال ابو عبدالله علیه السلام: صلوٰۃ الجمعة واجبة. گاهی از موضوع از موضوعات خارجیه است. مثلاً شخصی می‌گوید: فلان قبیله اسلام آورد یا فلان گروه کافر و مرتد شد. حال در باب موضوعات خارجیه بالاجماع خبر عدل واحد کافی نیست، بلکه در بیش‌تر موارد خبر عدلین لازم است (فاستشهدوا شهیدین من رجالکم) و در بعضی موارد هم مثل اخبار به ارتداد قبیله‌ای اخبار چهار عادل لازم است اما در باب احکام محلّ بحث است که آیا خبر عدل واحد کافی است یا خیر؟

با حفظ این مقدمه، مستشکل می‌گوید: مورد خود آیه نبأ و شأن نزول آن درباره موضوعی از موضوعات خارجیه است که همانا خبر دادن ولید بن عتبّه از ارتداد قبیله بنی‌المصطلق باشد (صغری) و در موضوعات خارجیه نمی‌توان به مفهوم آیه عمل نموده و حکم کرد به حجیت خبر عدل واحد (کبری) پس در مورد خود آیه نمی‌توانیم به مفهوم آیه عمل کنیم (نتیجه).

حال که درباره خود آیه نمی‌توان به مفهوم آن عمل کرد. به ناچار باید مفهوم آیه را طرح نموده و قائل شویم به این‌که درباره احکام هم که محلّ بحث ماست، نمی‌توان به مفهوم آیه عمل نموده و حکم به حجّیت خبر عدل واحد نمود؛ به دلیل این‌که نزد همه عقلا، قبیح و مستهجن است که به کلام

درباره خودش عمل ننموده و در سایر موارد بخواهیم بدان عمل کنیم.^۱ پس توسط مفهوم آیه نبأ، مطلوب شما اثبات نمی‌گردد.

جواب ما: می‌گوییم به مفهوم آیه نبأ هم در مورد خودش یعنی موضوعات خارجیه می‌توان عمل نمود و هم در احکام شرعیه متها در احکام به مفهوم آیه به قول مطلق عمل می‌شود؛ یعنی چه مخبر واحد باشد و چه متعدد و در موضوعات به مفهوم آیه با قید تعدّد یعنی دو یا چهار نفر بودن مخبر عمل می‌کنیم. پس اخراج مورد که قبیح است در کار نیست و تنها یک تقيید است که آن هم قبیحی ندارد.

بیان ذلک: آیه نبأ به قول مطلق فرموده ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ و قیدی به نام ارتداد یا غیره در آیه نیامده، ولی مورد آن داستان ارتداد است. آن‌گاه از دو حال خارج نیست:

۱. یا این است که هر یک از منطوق و مفهوم آیه را عام و کلی می‌گیریم و به خبر ارتداد اختصاص نمی‌دهیم، کما هو الظاهر من الآية و کما هو مقتضى قانون العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال. در این صورت معنای منطوق آیه این است که اگر فاسق خبری آورد بدان اعتنا نکنید مطلقاً؛ یعنی چه در موضوعات و چه در احکام، چه مخبر واحد باشد و چه متعدّد و مفهوم آیه این است که اگر عادل خبری آورد بدان عمل کنید مطلقاً؛ یعنی چه در احکام و چه در موضوعات و در هر یک هم مخبر واحد باشد یا متعدّد، متها درباره موضوعات خارجیه به این مفهوم قیدی می‌زنیم و آن این‌که به خبر عادل با قید تعدّد و انضمام عدل دیگر عمل می‌کنیم نه بدون آن‌که این تقيید هم به خاطر دلیل خارجی اجماع است و ربطی به مفهوم آیه ندارد و لولا دلیل خارجی ما در همین مورد آیه هم به خبر عادل واحد بسنده می‌کردیم. حال این

۱. مثلاً مولی فرمود: لا تنقض اليقين بالوضوء بالشك، که مورد سخن، وضو است. حال ما در باب وضو به این قانون عمل ننموده، برویم در ابواب دیگر فقهیه بدان عمل کنیم! چنین کاری خنده‌دار است.

تقید است که هیچ قبیحی ندارد، بلکه سیره عقلا بر آن است و اما اخراج مورد در کار نیست چون مورد الآیه که خبر الولید به ارتداد بنی المصطلق باشد اصلاً به مفهوم آیه مربوط نیست او به منطوق آیه مرتبط می شود و به منطوق مطلق عمل می شود و قیدی ندارد.

۲. و یا این است که ما هر یک از منطوق و مفهوم را خاص و جزئی دانسته و منحصر کنیم به همین شأن نزول آیه که خبر ولید به ارتداد است یعنی بگوییم منطوق آیه این است که: «ان جاءكم فاسق بنبأ الارتداد فتبينوا» که کاری با نبأهای دیگر ندارد. و مفهوم این می شود که: ان جاءكم عادل بنی الارتداد فلا يجب التبين. باز هم به منطوق مطلقاً عمل می شود چه مخبر واحد باشد و یا متعدد؛ ولی در جانب مفهوم مطلق نداریم، بلکه با قید انضمام و تعدد عمل می شود و بعضی از افراد مفهوم که خبر عدل واحد بدون ضمیمه باشد به دلیل خارجی خارج می گردد و تقید غیر از خروج مورد قبیح و مستهجن است. پس مشکلة خروج المورد لازم نمی آید.

اشکال ششم

شهید ثانی در غایة المبادی فرموده: مفهوم آیه دلیل بر حجیت خبر عادل نیست؛ زیرا در واقع در خبر عادل چهار احتمال وجود دارد:

۱. در خبر عادل هم مثل فاسق تبیین واجب است.
۲. خبر عادل بدون تبیین باید پذیرفته شود.
۳. خبر عادل بلا تبیین باید رد شود.
۴. در خبر عادل باید توقف نمود یعنی نه به آن عمل می توان کرد و نه رد، بلکه التوقف فی الفتوی و الاحتیاط فی العمل.

حال از این چهار احتمال، احتمال اول را با مفهوم آیه برمی داریم و احتمال سوم هم با قانون اسوئیت که قبلاً تشریح شد برمی داریم. باز هم دو احتمال دیگر باقی می ماند و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

جواب ما: گویا جناب شهید تبیین در آیه را واجب نفسی می‌دانند که این احتمالات را داده‌اند و تازه علی القول به وجوب نفسی پنج احتمال داده می‌شود که احتمال اول خود دو شعبه می‌شود: الف) تبیین واجب نفسی است. ب) تبیین واجب غیری است که قبلاً توضیح داده شد، ولی حق مطلب به حکم دلیل تبادر و اجماع و تعلیل آیه آن است که وجوب تبیین، غیری است یعنی شرط العمل است و بنا بر این دو احتمال بیش‌تر نیست:

یک. شرط جواب عمل به خبر عادل تبیین است.

دو. تبیین شرطیت ندارد و بدون آن هم می‌توان عمل کرد.

آن‌گاه احتمال اول را با مفهوم آیه برمی‌داریم و احتمال ثانی باقی می‌ماند و بدین وسیله مطلوب که حجیت خبر عدل باشد اثبات می‌گردد.

اشکال هفتم

این اشکال سه مرحله دارد:

۱. مستشکل می‌گوید: مسئله حجیت خبر واحد از مسائل اصولیه است و نه از فروع فقہیه (صغری) و در مسائل اصولیه به مظنه نمی‌توان بسنده کرد (کبری) پس در مسئله حجیت خبر واحد نمی‌توان به مظنه اکتفا کرد.

۲. استدلال شما به مفهوم آیه است و مفهوم از ظهورات است نه نصوص (صغری) و ظهورات از امور ظنیه هستند؛ زیرا دارای احتمال خلاف هستند (کبری) پس مفهوم آیه امر ظنی است (نتیجه).

۳. مفهوم آیه از ظنون است (صغری) و در مسئله حجیت خبر واحد به ظنون نمی‌توان اکتفا کرد (کبری) پس در مسئله حجیت خبر به مفهوم آیه نمی‌توان اکتفا کرد.

جواب ما؛ مقدمه: مسائل اصولیه دو دسته‌اند: اصول اعتقادات و اصول فقه. مطلق الظن نیز دو قسم است: الف) ظن مطلق که توسط دلیل انسداد اثبات می‌شود. ب) ظن خاص که بخصوصه دلیل بر حجیت آن قائم شده است.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: کبرای مرحله اول اشکال می‌لنگد؛ زیرا در مسائل اصول دین نمی‌توان به مطلق الظن بسنده کرد، چه ظن مطلق و چه ظن خاص. و باید باور یقینی تحصیل کرد، ولی در مسائل اصول فقه به ظن مطلق نمی‌توان اکتفا کرد؛ چون دلیلی بر اعتبارش نیست، تنها دلیل، انسداد است که آن هم مقدماتش باطل است، ولی به ظن خاص که پشتوانه علمی دارد و دلیل قاطع بر حجیت آن قائم است و نازل به منزله علم است می‌توان بسنده کرد و در مانحن‌فیه ظهور آیه ولو ظنی است، ولی از ظنون خاصه است؛ یعنی دلیل خاص قطعی بر اعتبار آن قائم شده که همان بنای قطعیه عقلاویه باشد.

اشکال هشتم

دو مقدمه: ۱. الفاظ و کلمات برای معانی واقعی و نفس‌الامریه وضع شده‌اند، نه برای معانی معلومه با قید علم؛ یعنی واضع حین الوضع اصل معنا و ماهیت را مد نظر قرار داده و لفظ را برای آن وضع کرده بدون این که علم یا جهل سامع در آن دخالتی داشته باشد. مثلاً انسان را برای حیوان ناطق وضع نموده و علم در آن دخیل نیست. آن‌گاه این الفاظ با همین معانی واقعی خودشان در لسان شرع مقدس موضوع واقع شده برای احکام یعنی شارع فرموده: الخمر حرام، که حکم را روی خمیرت برده و نفرموده الخمر المقطوع حرام و هکذا....

۲. در معنای فاسق اقوالی است؛ مشهور می‌گویند: فاسق عبارت است از کسی که گناهان کبیره را مرتکب می‌شود مثلاً شرب خمر می‌کند و... خود این‌ها دو دسته‌اند:

الف) جمعی بر آنند که هر گناهی کبیره است و هر کبیره‌ای موجب فسق است. پس هر گناهی موجب فسق است.

ب) و نظر بیش‌تر فقها این است که گناهان دو دسته‌اند: کبیره و صغیره. بنابراین، برخی از گناهان موجب فسق است که ارتکاب کبایر باشد نه همه آن‌ها.

در برابر مشهور جمعی می‌گویند: فاسق عبارت است از هر کسی که از طاعت الهی خارج و به معصیت الهی داخل گردد چه مرتکب کبایر و چه صغایر. حال اشکال هشتم بر این اساس است.

با حفظ این دو مقدمه می‌گوییم: منطوق آیه این است که اگر فاسق خبری آورد تبیین واجب است اولاً به حکم مقدمه اول مراد از فاسق، فاسق واقعی است، یعنی ذات ثبت له الفسق واقعاً، نه این که مراد معلوم الفسق باشد. آری، اگر آیه این چنین بود که: إن جاءكم معلوم الفسق بنبأ... شما می‌توانستید بگویید: پس اگر مظنون یا مشکوک یا محتمل الفسق بود تبیین واجب نیست آن‌گاه مفهوم آیه به درد شما می‌خورد ولی آیه فرموده: ان جاءكم فاسق بنبأ... و مراد فاسق واقعی است یعنی اگر مخبری در واقع فاسق بود باید در خبرش تبیین کرد. بنابراین منطوق آیه تعمیم می‌باید و شامل معلوم الفسق،^۱ مظنون السفق^۲ و مشکوک الفسق^۳ می‌شود.

ثانیاً به حکم مقدمه ثانیه، مراد از فاسق اعم است از مرتکب کبایر و مرتکب صغایر پس در خبر مخبری که مرتکب کبیره است باید تبیین کرد و هکذا در خبر مرتکب صغیره، با این محاسبه منطوق آیه شامل شش گروه می‌شود:

۱. کسی را که یقین داریم که مرتکب کبیره است.
۲. کسی را که مرتکب صغیره باشد قطعاً.
۳. کسی را که ظن داریم مرتکب کبیره می‌شود.
۴. کسی را که ظن داریم مرتکب صغیره می‌شود.
۵. کسی را که شک داریم کبیره مرتکب می‌شود یا نه.

۱. کسی که یقین داریم در واقع فاسق به شمار می‌رود و حال او بر ما روشن است. پس باید تبیین کنیم.
 ۲. کسی را که احتمال قوی می‌دهیم که در واقع فاسق باشد و خبرش حجت نباشد. در این جا باید ابتدا از حال خود مخبر تبیین کنیم که آیا در واقع عادل است یا فاسق؟ و پس از ظهور فسق باید از حال خبرش تبیین کنیم که آیا صدق است یا کذب؟
 ۳. کسی را که شک داریم آیا در واقع فاسق است یا خیر باز هم باید ابتدا از حال خود مخبر تبیین نموده و پس از معلومیت فسق از حال خبرش تبیین کنیم.

۶. کسی را که شک داریم در ارتکاب او صغیره را و دلالت می‌کند.

در خبر همه این‌ها تبیین واجب است. آن‌گاه در مفهوم آیه قول و خبر کسانی باقی می‌ماند که یقین به عدم فسق آن‌ها داریم؛ یعنی قطع داریم که نه مرتکب کبیره‌اند و نه صغیره و آن‌ها عبارتند از: معصومین علیهم‌السلام و تالی تلو معصومین همانند سید رضی‌ها و... که خبر این‌ها علمی و یقین‌آور است و در خبرهای علمی هم نیازی به مفهوم آیه نیست، بلکه علم علم است و حجت عقلی است پس باید از خیر مفهوم آیه گذشت.

جواب ما: مرحوم شیخ دو جواب می‌دهند:

جواب اول: قبول نداریم که مراد از فاسق مطلق کسی باشد که از طاعت خدا بیرون است، بلکه ما مدعی هستیم که مراد از فاسق در لسان قرآن یا خصوص کافر است به قرینه این‌که کثراً ما فاسق را در مقابل مؤمن قرار داده و به قرینه مقابله باید مراد از فاسق کافر باشد. از جمله فرموده: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا؟»^۱ بنابراین، به منبرهای مسلمان ربطی ندارد و یا اگر هم عمومیت داشته باشد می‌گوییم حداکثر مراد از فاسق مرتکب کبیره است و مرتکب صغایر منظور نیستند و این را به دو دلیل اثبات می‌کنیم:

۱. در عرف ما متشرعه که از فاسق، مرتکب الکبائر اراده می‌شود و تبادر می‌کند. حال شک می‌کنیم که در عرف شرع مقدس و لسان قرآن هم همین معنا مراد بوده یا نه اصالة عدم النقل جاری می‌کنیم که همان استصحاب قهقرا باشد (البته این اصل حجت نیست).

۲. قرآن مجید در یک آیه فرموده: تنها گناهان کبیره موجب عذابند و در آیه دیگر فرموده: فسق موجب عذاب است از مجموع این دو آیه نتیجه می‌گیریم که تنها گناهان کبیره موجب فسق هستند، نه مطلق گناه. حال نسبت به کسانی که ما یقین داریم که مرتکب کبایر نیستند همانند زرارها و محمد بن مسلم‌ها

و... و در مفهوم آیه داخل هستند. پس مفهوم آیه منحصر به معصوم و تالی تلو معصوم نیست.

جواب دوم: بر فرض که فاسق تعمیم داشته باشد و کلیه مرتکبین کبایر و صغایر را شامل شود اما باز هم مفهوم آیه منحصر به معصومین و تالی تلو آنها نیست، بلکه غیر را هم که خبرش علمی نیست شامل است و آن غیر عبارتند از افرادی که گناهی نموده، سپس توبه کرده‌اند که الآن عنوان فاسق بالفعل بر آنها اطلاق نمی‌شود. حال مفهوم آیه این‌ها را هم می‌گیرد.

اشکال: شاید این مخبری که توبه کرده و فاسق نیست با آوردن خود همین خبری که می‌دهد دروغ بگوید و فاسق شود. پس در آنجا هم تبیین لازم است. جواب: متبادر به ذهن از آیه شریفه کسی است که سابقه فسق داشته و جلوتر فاسق بوده نه این که با همین خبر فسق او ثابت شود.

این بود مجموعه ده اشکالی که بر آیه نبأ وارد شده که هشت اشکال آن را جواب دادیم و عمده‌ترین اشکال که قابل جواب نبوده دو اشکال اول بود، آن هم به خصوص اشکال اول؛ چون اشکال دوم با احتمال دومی که در همانجا درباره کلمه تبیین و جهالت دادیم قابل جواب بود، فراجع!

قوله: ثم انه قد يستدل: مقدّمه: خبر واحد دارای پنج قسم است:

۱. خبر صحیح: روایتی است که روایانش در جمیع طبقات امامی عدل باشند.

۲. خبر حسن: حدیثی است که روایانش همگی امامی ممدوح باشند یعنی مدح شده‌اند ولی تعدیل نشده‌اند.

۳. خبر موثق: خبری است که روایان آن همگی مورد وثوق و متحرز از کذب باشند خواه امامی باشند یا خیر.

۴. خبر ضعیف منجر: حدیثی است که از لحاظ سند ضعیف و از درجه اعتبار ساقط است ولی ضعف سند او به وسیله شهرت و امثال آن جبران شده است.

۵. خبر ضعیف غیر منجبر: با مقایسه با قسم چهارم معنای آن واضح می‌گردد.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: دربارهٔ دلالت آیهٔ نبأ بر حجیت خبر واحد مجرد سه نظریه مطرح است که بعضی حدّ وسط را انتخاب نموده و برخی ره تفریط پیموده و گروهی به افراط گراییده‌اند:

قول وسط: بعضی‌ها گفته‌اند: آیه نبأ دلیل بر حجیت خبر واحد هست، اما نه مطلق خبر واحد، بلکه خصوص خبر واحد عادل. سخنان این گروه در اوّل آیه نبأ ذکر شد که برخی به مفهوم شرط آیه و برخی به مفهوم وصف آن استدلال کرده بودند.

قول تفریطی: جمعی از اصولیین از جمله شیخ انصاری^۱ فرموده‌اند: آیه نبأ نه تنها سایر خبرهای واحد را حجت نمی‌کند، بلکه به درد حجیت خبر واحد عادل هم نمی‌خورد و خلاصه از خیر این آیه باید گذشت. سخنان این‌ها تفصیلاً در ضمن ده اشکال و جواب مذکور دانسته شد که عمده‌اش همان دو اشکال اوّل بود.

قول افراطی: جماعتی از اصولیین مدّعی هستند که نه تنها آیه نبأ به درد خبر عادل می‌خورد، بلکه دلیل بر حجیت سایر خبرها نیز هست و خلاصه این‌که آیه نبأ توسط منطوق و مفهوم چهار قسم از اقسام خبر مذکور در مقدمه را حجت می‌کند و تنها به درد قسم پنجم نمی‌خورد.

دلیل این گروه: به عقیدهٔ این‌ها تبیین اعم است از تبیین علمی و تبیین ظنی و منظور آیه این است که شرط العمل به خبر فاسق تبیین است؛ یعنی از خارج تحصیل علم یا ظن پیدا کردن و وقتی ظن به صدق آمد به قول فاسق عمل کردن و وقتی مراد تحصیل ظن شد، پس منطوق آیه خبر ضعیف منجبر را می‌گیرد به این‌که ولو مخبر آن فاسق است، ولی شهرت عملی و یا شهرت روایی^۱ موجب ظن به صدق این حدیث می‌شود و در نتیجه شرط العمل

۱. مشهور محدثان، آن را در کتب روایی خود آورده‌اند.

حاصل می‌شود. پس چنین خبری به حکم منطوق آیه حجت می‌شود و هکذا خبر ضعیف منجبر به اجماع منقول و یا منجبر به خبر ضعیف دیگر، و اگر ظن در تبیین ظنی را تعمیم دهیم به ظن تفصیلی^۱ و ظن اجمالی^۲ آن‌گاه آیه شریفه بر حجیت خبر ثقه و حسن هم دلالت خواهد کرد. پس توسط آیه نبأ حجیت چهار قسم ثابت می‌شود. سه قسم با منطوق آیه و یک قسم که خبر عادل باشد با مفهوم آیه. مرحوم شیخ می‌فرماید: در کلمه تبیین سه احتمال وجود دارد:

۱. مراد، تبیین علمی باشد؛ یعنی اگر فاسقی خبر آورد بر شما واجب است که از خارج علم به صدق آن پیدا کنید. سپس عمل کنید و بدون علم حق اقدام ندارید.

۲. مراد، تبیین اطمینانی باشد؛ یعنی اگر فاسقی خبری آورد بر شما واجب است که از خارج نسبت به خبر او اطمینان به صدق پیدا کنید سپس عمل کنید، وگرنه حق اقدام ندارید (اطمینان عالی‌ترین مرحله ظن است).

۳. مراد، تبیین ظنی باشد؛ یعنی اگر فاسق خبری آورد بر شما واجب است که از خارج تحصیل ظن کنید. سپس عمل کنید و بدون ترجیح جانب صدق حق عمل ندارید.

اما احتمال سوم مبتلا به سه اشکال است:

الف) اگر مراد، تبیین ظنی باشد لازم می‌آید که امر خداوند به تبیین لغو باشد و اللازم باطل فالملزوم مثله.

۱. نسبت به خصوص این خبر از خارج قرینه بر صدقش داریم، چنان‌که در ضعیف منجبر مطلب از این قرار بود.

۲. یعنی نسبت به فرد فرد روایات خارجیة این راوی ظن به صدق و قرینه بر صدق نیست، ولی به‌طور مجمل و سر بسته، ما از طریق علم رجال به دست آورده‌ایم که فلان راوی ثقه و متحرز از کذب است و یا معدوح است که این اعتقاد سبب ظن به صدق این راوی می‌شود که هر جا خبری داد، به صدق آن، ظن پیدا کنیم.

بیان ملازمه: عقل هر عاقلی می‌گوید: تا نسبت به صدق خبر رجحان و مظنه‌ای پیدا نکرده‌ای عمل نکن با این حساب حاجتی به بیان شارع و خداوند نیست و وقتی حاجتی نبود پس امر شارع عبث و لغو است.

بیان بطلان لازم: کار لغو قبیح است و فعل قبیح از مولای حکیم سر نمی‌زند. فالملزوم ایضاً باطل مگر کسی بگوید: لغویتی در کار نیست؛ زیرا قول خداوند که فرموده «فتبینوا»، ارشاد به یک نکته است و آن این‌که: ایها الناس بر فرض هم که از قول فاسق ظن به صدق پیدا کنید بدان اعتنا نکنید؛ زیرا ظن حاصل از قول فاسق ابتدایی و با قطع نظر از فسق اوست اما به مجرد التفات به فسق زایل می‌شود و لذا قابل اعتماد نیست. آیه در مقام ارشاد به این نکته است فلا يلزم اللغوية والعبثية.

ب) اگر مراد، تبیین ظنی باشد لازم می‌آید که آیه دلیل بر حجیت مطلق الظن باشد؛ زیرا بنابر این آیه به منطوقش دلالت دارد بر این‌که مناط عمل شما ظن به صدق باشد و در این مناط خبر واحد خصوصیتی ندارد، بلکه المناط یعمم یعنی از هر راهی ظن به صدق آمد باید حجت باد چه از راه خبر واحد و یا از راه اجماع منقول و یا شهرت آن‌گاه آیه نبأ بیش و پیش از آن‌که دلیل حجیت خبر باشد دلیل حجیت مطلق الظن است و به درد انسدادی بیش‌تر می‌خورد تا انفتاحی و به درد طرف‌داران ظن مطلق بیش‌تر می‌خورد تا به درد طرف‌داران ظنون خاصه و اللازم باطل چون بحث ما در حجیت خبر از باب ظن خاص است نه ظن مطلق فالملزوم مثله.

ج) اگر مراد، تبیین ظنی باشد لازم می‌آید خروج المورد و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: چون مورد آیه خبر ارتداد است و درباره این مورد مطلق ظن کافی نیست، بلکه یا علم و یا بینة شرعیه باید باشد.

بطلان لازم: خروج مورد قبیح و مستهجن است و از حکیم صادر نمی‌شود پس این‌که مراد، تبیین ظنی باشد باطل است.

و اما احتمال دوم نیز به همین سه اشکال فوق مبتلاست که نیازی به تکرار نیست. پس باقی می ماند احتمال اول که مراد از تبین، تبین علمی باشد و ما قرائنی مبنی بر تأیید و تعیین این احتمال داریم:

۱. کلمه تبین مشتق از بیان است و بیان یعنی امر واضح و ظاهر و آن غیر از علم چیزی نیست، فتبینوا یعنی تحصیلوا العلم.

۲. کلمه جهالت هم به معنای عدم العلم است یعنی اقدام به غیر علم محکوم است و تنها باید اقداماتان از روی علم باشد. پس اقدام ظنی و اطمینانی کافی نیست.

۳. تعلیل آیه که می گوید: فلسفه تبین، احتمال ندامت است و این احتمال تنها بعد از علم متفی است، وگرنه مع الاطمینان او الظن وجود دارد. البته با اطمینان هم این احتمال ولو وجداناً هست، ولی عملاً نیست؛ چون عقلاً به آن اعتنا ندارند.

نتیجه: منطوق آیه می گوید: اگر فاسق خبری آورد شرط العمل تحصیل علم است و بدون علم نباید اقدام کرد آن گاه این منطوق به درد حجیت خبر ضعیف منجر و خبر ثقه و خبر حسن نمی خورد چون در آن ها علم نیست، بلکه حداکثر ظن به صدق است.

اما مفهوم آیه می گوید: اگر عادل خبری آورد، تحصیل علم لازم نیست؛ بدون علم هم می توان به آن عمل کرد. پس مفهوم به درد حجیت خبر عادل می خورد، ولی این هم مبتلا به اشکالاتی بود که دانستید. پس پرونده مبحث آیه نبأ را باید بست.

دوم. آیه نفر

دومین آیه ای که برای حجیت خبر واحد بدان استدلال شده آیه شریفه نفر است، خداوند در سوره توبه آیه ۱۲۲ فرموده:

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْتِفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

و شایسته نیست مؤمنان همگی [برای جهاد] کوچ کنند. پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان، دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا [دسته‌ای بمانند و] در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را - وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند - باشد که آنان [از کیفر الهی] بترسند؟

کیفیت استدلال: آیه نفر دلالت می‌کند بر این که وقتی منذرین آمدند و قوم را انذار کردند بر قوم واجب است که بترسند و بر حذر باشند و وجوب حذر همان لزوم قبول قول منذر و متابعت از آن‌ها و ترتیب اثر دادن به سخن آن‌هاست یعنی قول منذرین در حق قوم حجت است. آن‌گاه آیه شریفه مقید نفرموده به این که انذار باید در حدی باشد که یقین‌آور باشد تا به درد مانحن فیه نخورد، بلکه از این حیث اطلاق داشته و شامل می‌شود موردی را که انذار در حدّ تواتر باشد که یقین‌آور است و هم موردی را که انذار به صورت خبر واحد مع القرینه باشد و هم موردی را که انذار به صورت خبر واحد بلاقرینه باشد در هر سه صورت دلالت دارد بر این که انذار واجب است و حذر هم واجب است. پس آیه شریفه باطلاقها دلیل بر مانحن فیه است آن هم مطلق خبر واحد چه مخبر عادل باشد یا نه. در این استدلال آن که مهم است اثبات وجوب حذر است تا نتیجه بگیریم حجیت قول منذر را مطلقاً. سؤال این است که در آیه امر به حذر نیست و نیز یجب الحذر هم نگفته تا شما نتیجه بگیرید وجوب حذر، پس از کجا ادّعا می‌کنید وجوب حذر را؟

جواب ما این است که از یکی از چهار راه این مطلب را اثبات می‌کنیم:

۱. بیان صاحب معالم: کلمه لعلّ در اصل لغت و ادبیات عرب به معنای ترجی و امیدواری نسبت به امر محبوب و مطلوب است و در مورد خداوند معنای حقیقی آن که ترجی باشد محال است چون امیدواری توأم با تردید است و تردید از جهالت ناشی می‌شود و جهل بر خدای حکیم محال است اما اصل محبوبیت و بایسته بودن در این مورد بلامانع است پس لعلهم یحذرون در مانحن فیه دلالت دارد که حذر کردن بندگان از معاصی و عقاب حُسن دارد و

محبوب خداست (البته جبر هم نیست) و هنگامی که حسن حذر ثابت شده می‌گوییم: حسن دو فرد دارد:

(الف) مستحب که امری حسن و مطلوب مولی است.

(ب) واجب که مطلوب و بایسته است در مانحن‌فیه مراد از حسن حذر، استحباب حذر نیست، بلکه وجوب است به دلیل این‌که حذر کردن یا مقتضی دارد که همان عقاب باشد و یا مقتضی ندارد اگر مقتضی دارد که نه‌تنها حذر حسن دارد، بلکه واجب است و اگر مقتضی ندارد پس نه‌تنها واجب نیست، بلکه حُسن هم ندارد و بلکه لغو و عبث است و حیث این‌که حسن آن در بالا به ثبت رسید می‌گوییم: حسن کاشف از این است که مقتضی دارد و هر جا مقتضی داشت حذر واجب می‌شود پس از راه حسن الحذر به وجوب الحذر رسیدیم.

۲. بیان دیگر: مقدمه این بیان همان بیان قبلی است تا می‌رسد به این‌جا که پس حذر حسن دارد یعنی قبول قول منذر جایز و مشروع و بلکه راجح است و هنگامی که جواز ثابت شد با اجماع مرکب وجوب را ثابت می‌کنیم به این‌که می‌گوییم: دسته‌ای که می‌گویند: قبول خبر واحد واجب نیست اصل جواز را هم منکرند و کسانی که می‌گویند: قبول خبر واحد جایز است علاوه بر جواز وجوب را هم قائل هستند پس کسی نیست که جواز را بگوید ولی وجوب را نگوید؛ زیرا خرق اجماع می‌شود آن‌گاه با بیان مذکور جواز ثابت شد پس وجوب هم ثابت می‌شود فیجب القبول و الحذر و هذا معنی حجية الخبر.

۳. در آیه نفر ابتدا نفر الی المدینه واجب شده؛ زیرا با کلمه لولا آمده که دلالت می‌کند بر توبیخ و مذمت بر ترک نفر و مذمت بر ترک دلیل بر وجوب است پس خود نفر واجب است سپس غایب و هدف اصلی نفر را که همان تفقه در دین باشد ذکر کرده و غایة الواجب واجبة یعنی لا یرضی المولی بترکه و انتفائه پس تفقه در دین هم واجب است، سپس هدف اصلی از تفقه را ذکر

کرده که همان انذار قوم باشد باز هم غایه الغایه غایه پس انذار هم واجب است سپس غایت و غرض اصلی از انذار را آورده که همان ترسیدن و حذر کردن قوم باشد و غایه الواجب واجبه پس حذر هم واجب است ای لا یرضی المولی بانتفائه. متنها گاهی غایت، فعلی از افعال اختیاریه مکلف است مثل مانحن فیه که حذر کردن و اجتناب از محارم الهی در اختیار ماست و گاهی چنین نیست مثل: «تُب لعلک تفلح» که فلاح و رستگاری از لوازم عقلی توبه صحیح است نه این که فعل مکلف باشد و هکذا دخول جنت که از لوازم لاینفک اسلام حقیقی است.

۴. همان بیان قبل است تا این جا که انذار به عنوان غایه الواجب، واجب است. سپس می گوییم: لازم نیست که حذر از باب غایه واجب بودن واجب باشد تا کسی اشکال کند که در آیه لام غایتی نیست فقط دارد لعلهم یحذرون. بلکه ما از راه حکم عقل پیش می آییم و آن این که: اگر انذار واجب شد پس باید حذر هم واجب باشد، وگرنه لازم می آید وجوب انذار لغو باشد چون اثری بر آن مترتب نیست و لغو قبیح است و از حکیم صادر نمی شود پس باید حذر کردن هم واجب باشد.

نظیر این استدلال را شهید ثانی در مسالک درباره وجوب قبول قول مرئه در باب عدّه آورده که آیه می گوید: کتمان ما فی الارحام بر زن ها حرام است و اظهار آن واجب است آن گاه عقل می گوید: اگر اظهار بر مرئه واجب است پس قبول هم باید بر دیگران واجب باشد، وگرنه لغویت پیش می آید.

ان قلت: مستشکل به بیان سوم و چهارم ما اشکال دارد و آن این که: آیه نفر مربوط به نفر الی الجهاد است و ربطی به نفر الی المدینه و به دنبال آن تفقه و به دنبال آن انذار و به دنبال آن حذر ندارد و دو قرینه می آورد:

۱. صدر آیه که می گوید: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا...» که با مسئله جبهه و جهاد تناسب دارد چون در جهاد است که باید گروه هایی به جبهه روند و گروه هایی بمانند و پشت جبهه را اداره کنند.

۲. قرینه سیاقیه که آیه نفر در سیاق آیات جبهه و جهاد وارد شده و ماقبل و مابعد آن همه مربوط به جهاد است پس این آیه هم علی القاعده مال جهاد است.

آن گاه می‌گوییم: اگر مراد نفر الی الجهاد شد غایه النفر عبارت است از حفظ بیضة الاسلام نه تفقه در دین و... آری، انسان وقتی به جبهه رفت با دیدن امدادهای غیبی به رزمندگان اسلام بصیرت بیش‌تر پیدا می‌کند و باورهای عقیدتی او صدچندان می‌شود و وقتی به وطن برگشت خاطرات جبهه را برای دیگران نقل می‌کند و این بصیرت از فواید جنبی مسئله جهاد است نه هدف اصلی، کما این‌که رسیدن به غنائیم هم از فواید جهاد است نه هدف اصلی. آن گاه نمی‌توان گفت که تفقه در دین غایه الواجب است پس باید واجب باشد و به دنبال آن نمی‌توان گفت که انذار غایه الواجب است و نیز حذر غایه الواجب است پس باید واجب باشد خیر از این راه نمی‌توان پیش آمد.

قلت: در تفسیر آیه شریفه چهار احتمال وجود دارد که طبق بیش‌تر آن احتمالات به آیه نفر در مانحن فیه می‌توان استدلال کرد:

۱. مراد، نفر الی التفقه باشد یعنی منظور باری تعالی این است که بر همه مؤمنین واجب نیست که در عصر حضور معصوم علیه السلام به مدینه کوچ نموده و احکام دین را از حضرتش بیاموزند و یا در عصر غیبت به حوزه‌های علمیه بیایند و مجتهد در دین شوند، چنین امری ممکن نیست و توالی فاسده بسیاری دارد. اما راه بهتری وجود دارد و آن این‌که از هر فرقه و قومی یک طایفه و یک دسته کوچ نموده به مدینه روند یا به حوزه علمیه بیایند و اسلام‌شناس شوند سپس به میان قوم خویش برگشته، آنان را انذار کنند تا قومشان برحذر شوند. این احتمال همان بود که در کیفیت استدلال به آیه بدان اشاره شده و بنا بر این احتمال آیه نفر دلیل می‌شود بر حجیت قول منذرین ولو به صورت منذر واحد انذار کند و از قضا روایات فراوانی این احتمال را تأیید می‌کند، که در ادامه بیش‌تر توضیح خواهیم داد.

۲. مراد، نفر الی الجهاد باشد؛ یعنی منظور آفریدگار از این آیه آن است که همه مؤمنان نباید کوچ کنند و به جبهه و جنگ بروند، بلکه از هر فرقه و گروهی یک دسته راهی جبهه‌ها شده و بقیه پشت جبهه را اداره کنند. بنابراین غایت از نفر الی الجهاد، همانا حفظ اساس اسلام است که بلاشکال از اهم واجبات است.

و اما مسئله تفقه در دین^۱ و مسئله انذار قوم^۲ غایت از برای نفر واجب نیستند تا واجب شوند و تا در نتیجه حذر هم واجب باشد، بلکه این‌ها دو فایده از فواید بی‌شمار جهاد است کما این که وصول به غنیمت هم چنین است. این احتمال همان بود که در «ان قلت» از سوی مستشکل ایراد شد و طبق این احتمال آیه نفر از مانحن‌فیه اجنبی است، یعنی دلالت نمی‌کند بر این که يجب الحذر عند انذار المنذرین. مرحوم شیخ می‌فرماید: این احتمال هیچ مؤید و شاهی ندارد به جز دو شاهد که در کلام مستشکل آوردیم و هر دو جواب دارد.

اما شاهد اول که صدر آیه باشد: می‌گوییم: در صدر آیه هیچ قرینه‌ای نیست بر این که مراد نفر الی الجهاد باشد، بلکه صدر آیه همان‌گونه که با امر جهاد متناسب است، با امر تفقه در دین هم تناسب دارد.

و اما شاهد دوم که سیاق آیه باشد: می‌گوییم: به صرف این که آیه‌ای در ضمن آیات دیگر ذکر شد، ولی خود آیه دارای معنای مستقل بود که دلیل نمی‌شود ما آیه را حمل کنیم بر معنای سایر آیات، بلکه آیه خود مفید معنای کامل است و ما به ظاهر آن اخذ می‌کنیم. جواب اول مرحوم شیخ جواب این دو قرینه بود که آوردیم.

۳. مراد نفر الی الجهاد است اما آیه شریفه دو هدف را تعقیب می‌کند:

۱. بصیرت یافتن بیش‌تر در دین، به واسطه امدادهای الهی.

۲. بازگو نمودن خاطرات شیرین جبهه پس از بازگشت به وطن.

الف) حفظ بیضه اسلام که غایه الجهاد است.

ب) تفقه در دین یعنی منظور آیه این است که از هر فرقه‌ای گروهی به جبهه روند تا هم دفع دشمن نموده و حفظ اسلام کنند و هم در همان جا احکام دینشان را از پیامبر ﷺ و امام علیؑ بیاموزند و به میان قوم خویش برگشته آنان را انذار کنند.

شاهد بر این احتمال این است که اگر آیه منحصر بود به بیان نفر الی الجهاد، می‌گفت: فلو لا نفر بعضهم. چون در جهاد خصوصیتی نیست، بلکه بر همگان واجب است و اگر بعضی که من به الکفایه هستند به جبهه رفتند از دیگران ساقط است خواه همه آن بعضی از یک شهرستان باشند و یا هر گروهی از منطقه‌ای ولی آیه تعبیر خاصی دارد که فرموده: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ»، این را نفر خاص می‌گوییم.

حال چه اشکالی دارد که غرض از اصل النفر، جهاد و دفاع از حریم اسلام باشد و غرض از این نفر خاص تفقه در دین باشد، از قضا در نوع جنگ‌ها رسول خدا ﷺ با مسلمانان بوده و می‌توانستند در جبهه هم احکام دین را بیاموزند و به مردم وطن خود ابلاغ کنند، پس این احتمال هم بعید نیست. این همان است که مرحوم شیخ در ثانیاً بدان اشاره کرده و طبق این احتمال هم آیه از باب غایه الواجب واجبه دلالت می‌کند بر وجوب حذر و از راه وجوب حذر نتیجه می‌گیریم حجیت قول منذر را ولو به صورت خبر واحد باشد.

ن: مراد نفر الی الجهاد است اما به این کیفیت که همه مسلمین به جبهه نروند، بلکه عده‌ای از هر قومی به جبهه بروند و دسته دیگر در مدینه بمانند و پیامبر ﷺ را تنها نگذارند و احکام دین را از حضرتش بیاموزند تا این که وقتی جبهه رفته‌ها و رزمندگان به وطن بازگشتند این دسته آنان را انذار نمایند و اندوخته‌های علمی و دینی خویش را در اختیار آنان قرار دهند تا آنان نیز به

وظایف دینی پیش از پیش آشنا شوند.^۱ طبق این احتمال هم آیه به درد حجیت قول منذر و خبر واحد می خورد.

در خاتمه مرحوم شیخ روایات متعددی بیان می کند که در آن ها ائمه علیهم السلام برای تفقه در دین به آیه نفر استشهاد کرده اند و نتیجه می گیرند که از آیه به خوبی وجوب تفقه در دین و به دنبال آن وجوب انذار و به دنبال آن وجوب حذر استفاده می شود که ما از ترجمه و ذکر آن روایات صرف نظر می کنیم.

قوله: و لكن الانصاف: مرحوم شیخ رحمه الله می فرماید: ما اگرچه در کیفیت استدلال به آیه سنگ تمام را گذاشته و با بیانات مختلفه وجوب حذر را اثبات نمودیم و به دنبال آن ایراد وارد بر آیه را هم جواب دادیم امّا، الحق و الانصاف این که آیه نفر به درد مانحن فیه نمی خورد و دلیل بر حجیت خبر واحد نمی شود؛ زیرا دلالت آیه بر مدّعا از جهاتی مبتلا به اشکال است و روی هم رفته سه اشکال بر آن وارد است:

۱. مقداری که مسلم و مجمع علیه و لاریب فیه است آن است که آیه شریفه دلالت می کند بر مطلوبیت حذر عنه انذار المنذرین و بلکه دلالت دارد بر وجوب حذر به یکی از آن چهار بیان سابق. امّا آیه نفر از این ناحیه ساکت است که آیا يجب الحذر عند الانذار مطلقاً و لو انذار غیر علمی باشد یا این که يجب الحذر عند الانذار العلمی؟ به هیچ کدام در آیه تصریح نشده و لذا در آیه شریفه هر دو احتمال وجود دارد:

(الف) یحتمل آیه از این ناحیه اطلاق داشته باشد و شامل انذار غیر علمی نیز بشود و در نتیجه دلیل بر حجیت قول منذر واحد هم باشد.

(ب) و یحتمل آیه از این حیث مقید بوده و مختص به انذار علمی باشد و در نتیجه دلیل بر حجیت خبر واحد نباشد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. پس شمای مستدل نمی توانید به ظهور اطلاقی آیه تمسک کنید و هنگامی که

۱. این همان است که شیخ رحمه الله با ثالثاً بدان اشاره کرده است.

احتمال مطرح شد کلام اجمال پیدا می‌کند و قانون مجملات به حکم عقل این است که باید به قدر متیقن اخذ نمود و قدر متیقن از اندازی که به دنبال آن وجوب حذر می‌آید انذار علمی و یقین‌آور است و مازاد بر آن مشکوک است و اصل عدم وجوب حذر در آن جاری می‌شود. سپس مرحوم شیخ رحمه الله شاهد گویایی برای اثبات احتمال ثانی می‌آورند و آن این‌که در روایات متعددی که قبل از والانصاف به آن‌ها اشاره شد امام علیه السلام برای مسئله امامت و شناخت امام بعدی و تعریف آن به دیگران به همین آیه شیفه تمسک می‌کند با این‌که همه ما می‌دانیم که مسئله امامت در نزد ما از اصول عقیدتی است و در آن‌جا علم و یقین ملاک است و تا متخلفان، یعنی باقی‌ماندگان در وطن از قول نافرین یقین حاصل نکنند حق ندارند به امامت فردی معتقد شوند. پس این آیه مطلق نبوده و منافاتی با اعتبار و اشتراط علم ندارد.

۲. اشکال دوم آن است که نه تنها آیه نفر نسبت به اطلاق و تقييد ساکت است یعنی ظهور در اطلاق ندارد و مطلق نیست تا قابل تمسک باشد، بلکه آیه شریفه ناطق است و ظهور دارد در اعتبار و اشتراط علم یعنی دلالت می‌کند بر این‌که باید انذار علمی باشد تا بشود بدان ترتیب اثر داد.

بیان ذلک: اوّل آیه دلالت می‌کند بر این‌که از هر قومی بر طایفه‌ای نفر واجب است، سپس دلالت دارد بر این‌که هدف و غرض اصلی از این نفر تفقه در دین است و بدون شک منظور از دین یک سلسله احکام ظاهریه صوریه نیست، بلکه منظور واقعیات و حقایق است و منظور احکام واقعیه و نفس الامریه اسلام است؛ یعنی احکامی که در واقع و لوح محفوظ ثبت و ضبط است؛ یعنی واجب و حرامی که عندالله و عندالمعصوم وجود دارد و دایر مدار مصالح و مفاسد واقعیه و نفس الامریه‌ای است که در متعلقات آن‌ها وجود دارد. پس غرض خداوند از کوچیدن عده‌ای به مدینه آن است که مسلمانان از سرچشمه و از زبان وحی حقایق دین را بیاموزند تا به مصالح برسند و از

مفاسد دور شوند. سپس دلالت می‌کند بر این‌که هدف اصلی از تفقه در دین و آگاهی به حقایق اسلامی عبارت است از انذار القوم و منظور از انذار قوم عبارت است از انذار آنان به همان حقایق و واقعیاتی که فرا گرفته‌اند نه به غیر آن. سپس آیه دلالت می‌کند بر این‌که هدف از انذار هم بر حذر بودن است، قبول حقایق است، تسلیم شدن در برابر آن‌هاست. آن‌گاه در این‌جا قضیه‌ای درست می‌شود و آن این‌که یجب التسليم عند الاحكام الواقعية، موضوع این قضیه، احکام واقعیه است و محمول آن وجوب تسلیم است. آن‌گاه اول باید موضوع را که الحكم الفلانی واجب واقعی مثلاً او حرام واقعی احراز بشود تا حکم وجوب قبول و حذر کردن بر آن بار شود و احراز موضوع در صورتی است که یقین کنیم به صدق مخبر در اخبارش به وجوب جمعه مثلاً عند الشارع و با خبر واحد این موضوع احراز نمی‌شود؛ چون احتمال خطا دارد و احتمال کذب دارد و وقتی موضوع وجداناً و یقیناً محرز نشد حکم وجوب تصدیق هم بار نمی‌شود، فالآیه ناطقة باعتبار العلم. پس آیه سخن از تسلیم در برابر حقایق واقعیات دارد و در آن‌جا تعبدی نیست، بلکه احراز واقع ملاک است و به درد ما نمی‌خورد.

چند مثال: الف) وقتی مولایی به کسی می‌گوید: به فلان عبد اوامر را ابلاغ کن به امید این‌که او امتثال کند، در این‌جا موضوع مطلوبیت یا وجوب امتثال عبارت است از اوامر مولی و تا موضوع محرز نشود حکمی نیست نه این‌که منظور تصدیق المخبر باشد تعبداً.

ب) ائمه علیهم‌السلام با تأکید زیاد به ما دستور داده‌اند که احادیث ما را گرفته و به دیگران نقل کنید باز هم منظور این نیست که این نقل شما موضوعیت دارد و بر دیگران لازم است که تعبداً آن را بپذیرند، بلکه منظور این است که از این طریق مخاطبین به واقع برسند و بدان عمل کنند.

(ج) آیات و روایاتی که دلالت دارند بر بیان حق برای مردم و وجوب تبلیغ حق به مردم که باز هم غرض این نیست که مردم تعبداً سخن این مبلغ را بپذیرند، بلکه منظور وصول به حق و تسلیم در برابر حق است و مانحن فیه من هذا القبیل. پس باز هم آیه به درد مانحن فیه نمی خورد، ضمناً فرق میان اشکال ثانی با اول در آغاز همین اشکال اشاره کردم.

۳. بر فرض که آیه شریفه اطلاق داشته باشد و با ظهور اطلاقی دلالت کند بر این که حذر واجب است چه انذار علمی باشد و چه علمی نباشد و لکن باز هم آیه از مانحن فیه اجنبی است و به درد ما نمی خورد.

بیان مطلب از زبان شارح کتاب: سه باب داریم که عبارتند از:

(الف) باب اخبار و استخبار که شأن راوی بما هو راوی است؛ یعنی راوی وظیفه اش اخبار و نقل الفاظ معصومین علیهم السلام مطابق النعل بالنعل است و مخاطب هم وظیفه اش تصدیق المخبر الثقة او العدل است در این اخبارش و بیش از این نیست.

(ب) باب وعظ و اتعاظ که شأن وعاظ و یا راوی بما هو واعظ و در مقام وعظ است؛ یعنی واعظ در مقام موعظه مردم را نسبت به آنچه می دانند و عمل نمی کنند موعظه می کند و هشدار می دهد و آنان را از ترک واجب و ارتکاب حرام بر حذر می دارد و می ترساند و امر به معروف می کند و نهی از منکر می نماید و متعظ هم وظیفه اش حذر و تخوف است.

(ج) باب ارشاد و استرشاد که شأن فقیه و مجتهد نسبت به عوام الناس و مقلدین اوست که آقای مجتهد و مرشد در مقام ارشاد جاهل، مقلد را که به وظیفه اش آشنا نیست و واجب و حرام نمی شناسد او را ارشاد نموده و آگاه می سازد و بدین وسیله او را انذار می کند. مثلاً می گوید: ایها المستفتی بدان که فلان امر واجب است مبدا ترکش کنی، وگرنه کیفرخواهی شد و یا فلان امر حرام است و مبدا مرتکب شوی! و مقلد یا مسترشد هم وظیفه دارد این فتوا را گرفته و ترتیب اثر دهد و از حرام بپرهیزد و به واجبات جامه عمل بپوشد.

حال اگر آیه شریفه می‌گفت: لیخبروا قومهم... لعلهم یقبلون او یستخبرون او یصدقون و... شما می‌توانستید از اطلاق آیه استفاده نموده و حجیت خبر واحد را اثبات کنید و آیه به درد هر سه باب می‌خورد ولی آیه فرموده: ﴿لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ... لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ﴾ و انذار اخص از اخبار است؛ زیرا انذار در مقابل تبشیر است و تبشیر یعنی ابلاغ یک حقیقت همراه با بشارت و مؤذگانی و انذار، یعنی ابلاغ مع التخویف که این تخویف و ترسانیدن در آن معتبر است و متقابلاً حذر یعنی تخوف و ترسیدن از آن ابلاغیه و این معنا مخصوص وعاظ است که در مقام وعظ و امر به معروف و نهی از منکر مردم را انذار می‌کنند و مخصوص مرشدین است که در مقام ارشاد جاهل آنان را انذار می‌کنند و ربطی به باب روایت و اخبار و راوی بما هو راوی ندارد؛ چون راوی مثل زراره نسبت به مخاطب مثل شیخ طوسی منذر نیست، بلکه تنها نقش روایت و حکایت الفاظ امام را دارد. آن‌گاه شیخ طوسی پس از تصدیق زراره خودش از حدیث هر حکمی را استنباط کرد همان در حق او حجت است اگر حکم الزامی را فهمید همان واجب الاتباع است و باید حذر کند و اگر حکم الزامی به دست نیامد حذر بی‌معناست هم برای شیخ طوسی و هم مقلدین او. به بیان دیگر، ممکن است راوی، هم خود مجتهد باشد و هم واعظ و هم راوی از جنبه مجتهد و واعظ بودن نقش انذاری دارد، ولی مورد بحث نیست؛ چون انذار وی برای خود او و مقلدین او ارزش دارد برای مجتهد دیگر ارزش ندارد و از جنبه راوی بودن مورد بحث است که آیا تصدیق او واجب است یا نه و از این ناحیه منذر نیست فما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع.

و به بیان مرحوم شیخ انصاری^۱ نقل حدیث به سه نحو متصور است:

۱. نقل حدیثی که ناقل فقط الفاظ و جملات امام را نقل و حکایت می‌کند و منذر نیست.
۲. نقل حدیثی که ناقل فقط منذر است و جنبه انذاری دارد نه جنبه حکایتی صرف.

۳. نقل حدیثی که هم نقل روایت و الفاظ امام است و هم اندازی است. اولی مثل این که شخص عامی به محضر امام رسیده و حدیثی را شنیده و حفظ کرده و خود او نمی‌داند که امام چه فرموده به وطن برمی‌گردد و عین الفاظ امام را نقل می‌کند. شاید هم خیال می‌کرد امام علیه السلام وردی، ذکر، دعایی را خواند.^۱

دومی مثل این که شخصی از امام علیه السلام حدیث را شنید و معنا را هم فهمید، ولی در مقام بیان الفاظ امام را نقل نمی‌کند، بلکه استنباط و فهم خود از این حدیث را نقل می‌کند که این فتواست همانند عمل ابن بابویه.

سومی مثل این که شخصی حدیث را از امام علیه السلام شنیده و معنای آن را هم فهمیده سپس با همان الفاظ مردمان را انداز می‌کند که هر مخبر است به اعتبار حکایت الفاظ امام و هم مندر است به اعتبار فهمیدن مدلول حدیث. حال قسم اول از سه قسم فوق که به درد مانحن‌فیه می‌خورد، مشمول آیه نیست؛ چون آیه نگفته: لیخبروا... بلکه فرموده: لینذروا... و قسم دوم که مشمول آیه است به درد ما نمی‌خورد چون ما در باب خبر واحد فتاوی‌ای علی بن بابویه و امثال او را نمی‌خواهیم، بلکه خواهان الفاظ امام هستیم.

و اما سومی هم نسبت به مقلدین این شخص که منتظر فتوا و حکم او هستند حجت است و انداز است و يجب الحذر، ولی از این حیث محل بحث ما نیست و نسبت به مجتهد دیگر که منتظر اصوات و کلمات امام است حجت نیست؛ چون آیه لینذروا دارد نه لیخبروا و برای مجتهد جهت اخباری مهم است نه اندازی. پس آیه از مانحن‌فیه اجنبی است.

قوله: فالحق... در پایان اشکال سوم می‌فرماید: حق مطلب آن است که استدلال کردن با آیه نفر بر وجوب کفایی اجتهاد (فلولا نفر... تا لیتفقوها فی الدین) و به دنبال آن بر وجوب تقلید جهال و عوام و غیر مجتهد از مجتهد

۱. ربّ حامل فقه الی من هو افقه منه.

(لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) اولی است از استدلال به آیه برای حجّیت خبر واحد؛ زیرا آیه فرموده: لَیَنْذَرُوا... و نفرموده: لَیْخْبَرُوا، به بیانی که تفصیلاً ذکر شد.

قوله و لکن: اگرچه در اشکال سوم ثابت کردیم آیه نفر با مقام ارشاد و استرشاد تناسب دارد و به درد مقام روایت یا نقل حدیث یا اخبار و استخبار نمی‌خورد، اما به روایاتی که در تفسیر آیه فوق وارد شده وقتی مراجعه می‌کنیم ملاحظه می‌کنیم که روایات دلالت دارند بر تعمیم و شمول آیه چه نسبت به ارشاد و استرشاد و چه نسبت به اخبار و استخبار و آن روایت فضل بن شاذان در کتاب علل از امام رضا علیه السلام است. حضرت طبق این حدیث، فواید حج را برشمرده و از جمله فواید حج این را ذکر کردند که:

و لأجل ما فيه من التّفقه و نقل اخبار الأئمة علیهم السلام إلى كلّ صفح وناحية.

یعنی از فواید حج این است که مسلمانان از هر گوشهٔ عالم اسلامی به مدینه و مکه آمده و در آنجا احادیث ما را می‌شنوند، سپس به میان قوم خود برده و آنجا نقل می‌کنند. سپس حضرت رضا علیه السلام به آیه نفر در این رابطه استشهاد نمودند که: «کَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾». ملاحظه می‌کنید که برای نقل الحدیث به این آیه استشهاد شده معلوم می‌شود آیه به درد باب اخبار و روایت هم می‌خورد.

قوله لکنها: شیخ رحمته الله می‌فرماید: این استدراک هم دو جواب دارد:

۱. حدیث فضل بن شاذان، خودش خبر واحد است و با خبر واحد نمی‌توان شمول آیه نسبت به نقل حدیث را اثبات نمود، چون مستلزم دور است. بیان ذلک: از طرفی حجّیت مطلق خبر واحد و از جمله همین خبر فضل متوقف است بر شمول آیه نسبت به نقل الحدیث از طرف دیگر شمول آیه نسبت به نقل حدیث هم متوقف است بر حجّیت خبر فضل و دلالت آن بر شمول. پس حجّیت متوقف بر شمول و شمول متوقف بر حجّیت است. پس در حقیقت حجّیت بر حجّیت توقف دارد و هذا دور صریح ای توقف الشيء علی نفسه.

۲. در حدیث فضل دو احتمال وجود دارد: یکی این که قول مخبر حجت است، ولو علمی نباشد و یکی این که بگوییم: غالباً تعداد افراد مکروه و حاجی از هر منطق زیاد بوده، به گونه‌ای که در ۹۰٪ موارد از اظهارات آن‌ها انسان یقین به حکم واقعی و کلام امام علیه السلام پیدا می‌کند. آن‌گاه از باب علم عمل می‌کند، نه از باب خبر واحد و این احتمال قوی است.

ان قلت: پس چرا حدیث فضل قبول را به حصول علم مقید نکرد؟
قلت: این حدیث حمل بر غالب شده از آن‌جا که غالباً قول حاجیان علم‌آور بوده، لذا نادر را به حساب نیاورده و ملحق به عدم کرده و به قول مطلق فرموده است. پس باز هم نتیجه می‌گیریم که آیه نفر با مقام اخبار و نقل الحدیث به صورت واحد تناسبی ندارد.

قوله و ذکر شیخنا البهائی: مرحوم شیخ بهایی در آغاز کتاب /ربعین خویش حدیث نبوی مشهور و مستفیض و بلکه متواتر را ذکر نموده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است:

من حفظ علی امتی^۱ اربعین حدیثاً بعثه الله فقیهاً عالماً.

سپس فرموده: بعضی‌ها برای حجیت خبر واحد به این حدیث تمسک نموده‌اند به این کیفیت که نبی اکرم صلی الله علیه و آله مدح فرموده کسی را که حدیث را فراگیرد و حفظ کند برای امت و لازمه این تمجید و تحسین آن است که قبول الحدیث از سوی مخاطبین جایز و صحیح باشد والا یلزم اللغویة. آن‌گاه حدیث اطلاق دارد، یعنی چه مخبر یک نفر باشد قبول صحیح است و چه متعدد باشد و باطلاقها شامل خبر واحد هم می‌شود. سپس فرموده: استدلال به این حدیث برای حجیت خبر واحد کم‌تر از استدلال به آیه نفر برای حجیت خبر نیست. شیخ انصاری می‌فرماید: مراد شیخ بهایی رحمته الله این است که همان‌گونه که استدلال به حدیث مذکور ضعیف است استدلال به آیه هم ضعیف است.

۱. برای ابلاغ به امت.

اما خدشه در دلالت حدیث: درست که مدح پیامبر دلیل بر جواز قبول حدیث است، ولی آیا مطلقاً قبول جایز است؛ چه علمی و چه ظنی و یا مقیداً بالعلم قبول جایز است؟ از این حیث حدیث ساکت است و هر دو محتمل است و کلام مجمل می‌شود باید به قدر متیقن اخذ شود که عین همین اشکال را در آیه نفر هم داشتیم که بیان شد.

سوم. آیه کتمان

سومین آیه‌ای که در باب حجیت خبر واحد بدان تمسک شده آیه کتمان است. خداوند در قرآن مجید می‌فرماید:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^۱

کسانی که نشانه‌های روشن، و رهنمودی را که فرو فرستاده‌ایم، بعد از آن‌که آن را برای مردم [یهود] در کتاب توضیح داده‌ایم، نهفته می‌دارند، آنان را خدا لعنت می‌کند، و لعنت‌کنندگان لعنتشان می‌کند.

منظور کتمان علایم و نشانه‌های پیامبر اسلام است که در تورات بیان شده بود و دانایان به تورات آن را به خوبی می‌دانستند و به قول قرآن، پیامبر ﷺ را همانند فرزندان خویش می‌شناختند. با این حال روی تعصبات و لجاجت‌ها و... این حقیقت روشن را کتمان نمودند و باز هم به قول قرآن: ﴿جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَضَتْهَا أَنْفُسُهُمْ...﴾.

کیفیت استدلال: آیه شریفه به دلالت لفظیه مطابقیه دلالت می‌کند بر حرمت کتمان حق؛ زیرا به دنبال کتمان مجازات کاتم را لعن و نفرین ابدی خدا و فرشتگان قرار داده که خود دلیل حرمت است و به دلالت لفظیه التزامیه که لزومش هم لزوم بین بالمعنی الاخص است دلالت می‌کند بر وجوب اظهار

حق و به دلالت عقلیه صرفه دلالت می‌کند بر این‌که اگر اظهار الحق بر دانایان واجب است. پس باید قبول الحق هم بر مخاطبین واجب باشد، وگرنه لازم می‌آید وجوب اظهار لغو باشد و اللازم باطل فالملزوم مثله. آن‌گاه آیه می‌گوید: قبول حق و تسلیم شدن در برابر حق عند الاظهار واجب است و مقید هم نکرده به این‌که حتماً اظهار علمی باشد و لذا به اطلاق کلام تمسک می‌کنیم و می‌گوییم عند اظهار الحق قبول حق واجب است مطلقاً چه اظهار علمی باشد و چه غیر علمی. حال از جمله بینات و هدی اخبار صادره از معصومین علیهم‌السلام است. پس به حکم آیه، کتمان این احادیث بر راوی پس از سماع عن المعصوم علیه‌السلام حرام است، پس اظهار واجب است، پس قبول واجب است و هذا معنا حجية خبر الواحد.

جواب: مرحوم شیخ انصاری رحمته‌الله دلالت این آیه را هم قبول ندارد و روی هم رفته سه اشکال بر دلالت آیه دارند:

۱. اشکال اول آیه کتمان همان اشکال اول آیه نفر است و اجمال مطلب این‌که: بدون تردید به حکم آیه کتمان حق حرام و اظهار حق واجب و قبول حق عند الاظهار هم واجب تا این‌جا بحثی نیست. اما آیه قبول واجب است عند الاظهار مطلقاً و یا اگر اظهار علمی باشد، از این ناحیه آیه ساکت است و معلوم نیست در مقام بیان باشد و لذا کلام دارای دو احتمال می‌شود و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال... به همان بیان مذکور در آیه نفر.

۲. اشکال دوم آیه کتمان همان اشکال دوم آیه نفر است و اجمال مطلب این‌که: آیه در مقام تأسیس یک حکم ظاهری تبعیدی به نام حجیت خبر نیست و دلالت ندارد که قول مظهر را باید بپذیری؛ چه علم به حق داشته باشی یا نه، بلکه آیه دلالت دارد که کتمان حق واقعی حرام است و اظهار حق واقعی واجب است و تسلیم در قبال همان حق واقعی واجب است. چنین تسلیمی منوط به احراز موضوع، یعنی حق واقعی است و احراز موضوع در صورتی

است که یقین به صدق مظهر داشته باشیم که در باب خبر واحد نیست، به همان بیان آیه نفر. پس آیه کتمان نه تنها ساکت است، بلکه ناطق است به اعتبار علم و این که باید اظهار علمی باشد و خوشبختانه این سخن شاهد هم دارد و آن عبارت است از مورد الآیه و شأن نزول آن که درباره آیات و نشانه های نبوت است و این یک امر اعتقادی است و در امور اعتقادی علم لازم است و نمی توان به آیه در مورد خودش عمل نکرد ولی در سایر موارد بدان عامل بود. قوله نعم: در مواردی که شرع مقدس اظهار را واجب نموده، مثل قول زن نسبت به ما فی الارحام و نسبت به طهر و حیض و مثل قول خبره واحد در باب تعیین قیمت متلفات و مثل قول دو عادل در باب شهادت بر یک حق مالی یا جانی و... و غالباً هم در این موارد از قول این ها علم پیدا نمی شود در چنین مواردی لایبعد که بگوییم حال که اظهار واجب شده آن هم به قول مطلق پس باید قبول هم واجب باشد والا یلزم که اظهار لغو باشد اما این موارد کلاً از موضوعات هستند و ربطی به احکام ندارند و بحث ما در باب خبر واحد در احکام است.

۳. اشکال سوم این است که ممکن است وجوب اظهار تعبدی باشد و وجوب قبول هم كذلك؛ یعنی چه یقین بکنی یا نه، حق را شناسی یا نه. وقتی مظهر اظهار کرد یجب القبول. بنابراین، آیه به درد مانحن فیه می خورد، ولی ممکن هم هست که خداوند اظهار را واجب کرده و وقتی اظهار واجب شد خودبه خود مظهر حق زیاد می شود و وقتی مظهر زیاد شد حق واضح و جلی می شود و از باب علم عمل می شود نه تعبداً. بنابراین، آیه به درد خبر واحد نمی خورد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

چهارم. آیه سؤال

چهارمین آیه ای که در باب حجیت خبر واحد بدان استدلال شده آیه شریفه سؤال است که در دو سوره از قرآن، یکی در سوره نحل و دیگری سوره انبیاء عنوان شده و آن این که:

﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱

پس اگر نمی‌دانید، از پژوهندگان کتاب‌های آسمانی جویا شوید.

کیفیت استدلال: آیه شریفه به ظهور منطقی بر وجوب سؤال نمودن اشخاص جاهل از افراد اهل العلم و الذکر دلالت می‌کند؛ چون به صیغه امر آمده و فعل امر ظهور در وجوب دارد، فالسؤال واجب. سپس می‌گوییم: اگر سؤال بر فرد عامی و جاهل واجب شد، لازمه‌اش آن است که جواب هم بر شخص عالم و دانش‌مند واجب شود، وگرنه یلزم ایجاب السؤال از سوی شارع لغو و عبث باشد و هو قبیح محال. و اگر جواب دادن به سؤال بر عالم واجب شد، لازمه‌اش آن است که قبول الجواب هم بر سائل واجب باشد، وگرنه لازم می‌آید که ایجاب الجواب علی العالم لغو و عبث باشد و هو قبیح محال علی الحکیم تعالی. آن‌گاه نتیجه می‌گیریم که قبول جواب واجب است آن هم مطلقاً؛ یعنی چه از جواب اهل الذکر علم پیدا کنیم و یا مظنه در هر حال یجب القبول. آن‌گاه تطبیق می‌کنیم این کبرای کلی را بر مانحن‌فیه یعنی می‌گوییم: کسی که به خدمت امام علیه السلام شرفیاب شده و حدیثی را از امام شنیده او از اهل الذکر است یعنی عالم به این حدیث است. آن‌گاه بر دیگران سؤال واجب و بر او جواب واجب و بر دیگران قبول واجب می‌شود ولو علم‌آور نباشد.

ان قلت: مدعای شما حجیت همه اخبار آحاد است چه احادیثی که در جواب سؤال وارد شده که مثلاً شخصی از زرارہ پرسیده ولو حدیث امام صادق علیه السلام را نقل نموده و چه احادیثی که مسبوق به سؤال نیستند، بلکه ابتدا به ساکن زرارہ در مسجد نشسته و در مقام درس و بحث القا نموده است. اما دلیل شما از این مدعا اخص است؛ زیرا فقط روایاتی را که در جواب سؤال وارد شده شامل می‌شود. پس این دلیل به درد آن مدعا نمی‌خورد.

۱. سورة نحل، آیه ۴۳؛ سورة انبیاء، آیه ۷.

قلت: گرچه آیه سؤال به ظهور لفظی این بخش از روایات را شامل نشود، ولی به تنقیح مناط شامل است؛ زیرا مناط وجوب سؤال و به دنبال آن وجوب قبول جواب عبارت است از حجیت قول اهل الذکر و راوی، وگرنه مسبوق بودن به سؤال که خصوصیتی ندارد. به بیان دیگر، چون قول او حجت است یجب السؤال ثم یجب القبول، نه این که چون سؤال واجب شد قبول واجب شد و اگر مناط، حجیت قول راوی بود این مناط در سایر روایاتی هم که در جواب سؤال نیستند وجود دارد، پس به همان مناط آن روایات هم حجیت خواهند داشت. بنابراین، دلیل اخص از مدعا نیست، بلکه دلیل با مدعا مساوی است.

جواب: مرحوم شیخ انصاری رحمته الله می فرماید: اگرچه یکی از معاصرین که مرحوم صاحب *فصول* باشد، به این آیه استدلال کرده، ولی دلالت این آیه نیز نزد ما ناتمام است.

بیان مطلب: آیه شریفه صدر و ذیلی هم دارد که در *سورة نحل* فرموده است:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾^۱

در *سورة انبیاء*، این ذیل را ندارد. حال آیا شما که به این فراز وسطی آیه تمسک می کنید، با در نظر گرفتن سیاق، یعنی صدر و ذیل آیه این استدلال را می کنید یا با قطع از صدر و ذیل؟ اگر ظاهر آیه را بگیرید و قرینه سیاقیه را لحاظ کنید و خلاصه با در نظر گرفتن صدر و ذیل به کل کلام استدلال کنید، خواهیم گفت: این آیه مربوط به باب روایت و راوی نیست، بلکه مربوط به علمای یهود و عوام الناس از اهل الکتاب است آن هم درباره مسئله علامات النبی که یک امر عقیدتی است و تعبد در آن راه ندارد. و اگر با قطع نظر از

صدر و ذیل بخواهید به خود این کلام کلی تمسک کنید، خواهیم گفت: این استدلال سه اشکال دارد:

۱. در روایات مستفیضه از معصومین علیهم السلام وارد شده که مراد از اهل الذکر خصوص امامان معصوم علیهم السلام هستند نه دیگران. آن گاه قول امام علیه السلام چون معصوم است، یقین آور است و سائل به علم خود عمل می کند نه به تعبّد به غیر علم. مرحوم کلینی در کتاب ارزش مند کافی، بابی را بدین مناسبت منعقد ساخته است. فالأیة اجنبیة عما نحن بصددہ.

ان قلت: این روایات نوعاً مبتلا به اشکال بوده یا راویان آن ها مشترک بین عادل و فاسق هستند و یا راوی آن مستقیماً ضعیف است. پس نمی توان توسط این روایات اطلاق آیه را به معصومین علیهم السلام اختصاص داد.

قلت: در این رابطه شش روایت داریم که سه روایت ضعیف السند هستند، ولی دو روایت صحیح و یکی هم حسن یا موثق است و این سه روایت برای تفسیر آیه ما را بس است.

۲. در آیه شریفه دو احتمال وجود دارد:

الف) منظور این باشد که سؤال کنید تا علم پیدا کنید و به علم خود عمل کنید و سخن از تعبّد صرف نیست.

ب) منظور این باشد که برسید و سپس جواب را گرفته بدان عمل کنید چه برای شما علم بیاورد یا نه، بلکه تعبّداً باید عمل کنید.

بنا بر احتمال اول، آیه به درد حجیت خبر واحد مجرّد نمی خورد. آری، بنا بر احتمال ثانی چرا، حال کدام احتمال اقوی است؟ شیخ علیه السلام می فرماید: احتمال اوّل اقوی است و آیه به دو دلیل بر آن حمل می شود: یکی تبادر که متبادر به ذهن از این تعبیر است، همان احتمال اول است و دیگری شأن نزول آیه که درباره علامات النبی است و آن از اصول دین است و در اصول دین تعبّد جا ندارد، بلکه سؤال و جست وجو برای تحصیل علم است.

اضافه می‌کنیم: بر فرض هم احتمال اول اقوی نباشد، ولی هر دو محتمل هستند. و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

۳. سلمنا که مراد این است که: سؤال کنید تا تعبداً به جواب عمل کنید، نه این که تا علم پیدا کنید و به علم عمل کنید. اما می‌گوییم: مراد از اهل الذکر مطلق کسی که چیزی را بداند ولو از راه سمع و بصر نیست، و گرنه آیه دلالت می‌نمود بر حجیت قول هر انسانی که عالم به چیزی بود، ولو از راه دیدن و شنیدن و خلاصه این که اهل العلم بر راوی بما هو راوی که عارف به اصوات و الفاظ امام است گفته نمی‌شود؛ زیرا چه بسا راوی عامی محض باشد. پس مراد از اهل الذکر أو العلم چه کسانی هستند؟ مراد کسی است که در این رشته عالم محسوب شود. از آن‌ها سؤال کن، نه از هر امری، ولو رشته او نباشد، بلکه سؤال از رشته تخصصی او منظور است للتبادر العرفی. و آن کسی که این گونه باشد مجتهدین هستند، نه راویان. پس آیه بیش‌تر از همه به درد حجیت فتوا می‌خورد، نه خبر واحد.

ان قلت: بعضی از راویان حدیث، خود از اهل الذکر و مجتهد بودند و بعضی‌ها عامی بودند. حال آیه سؤال گروه اول را که شامل می‌شود؛ چون آن‌ها عالمند و وقتی روایات آن‌ها حجت شد، از راه اجماع مرکب احادیث راویان عامی را هم حجت می‌کنیم؛ یعنی می‌گوییم: کسی قائل به تفصیل نیست که بگوید حدیث راوی عالم حجت و حدیث راوی عامی لاجت است.

بلکه عده‌ای که به طور کلی خبر واحد را حجت نمی‌دانند، چه راوی آن عالم باشد و چه عامی. عده‌ای هم به قول مطلق خبر واحد را حجت می‌دانند. پس اگر آیه سؤال خبر راوی عالم را شامل شد، باید خبر راوی عامی را هم حجت بدانیم، و گرنه خرق اجماع می‌شود.

قلت: سؤال در آیه سؤال از اهل العلم منظور است و سؤال از الفاظ و اصوات امام، سؤال از اهل العلم من حیث آن هم عالمون نیست، پس مشمول

آیه سؤال نیست. شاهدش هم این است که وقتی می‌گویند: از مجتهد پیرس، یعنی از آن جهتی که بدان عالم است پیرس، نه این‌که از هر دری سخنی به میان آور و از هر موضوعی کشکول‌وار از وی پیرس. خلاصه این‌که آیه به درد مانحن‌فیه نمی‌خورد.

پنجم. آیه اُذُن

پنجمین و آخرین آیه‌ای که برای اثبات حجیت خبر واحد بدان تمسک شده آیه کریمه اُذُن است. خداوند فرموده است:

﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ قَالَ أَذُنٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^۱

و از ایشان کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند: او زودباور است. بگو: گوش خوبی برای شماست، به خدا ایمان دارد و [سخن] مؤمنان را باور می‌کند.

کیفیت استدلال: خداوند در این آیه یکی از خصلت‌های خوب پیامبر ﷺ را ذکر نموده و پیامبرش را برای داشتن آن صفت مدح و ستایش نموده است و آن عبارت است از صفت مصدقیت. پیامبر خدا ﷺ مؤمنان را تصدیق می‌کند، پس تصدیق المؤمنین امری حسن و ممدوح است آن هم مطلقاً؛ یعنی چه اخبار مؤمنین برای او یقین آورد یا نه. پس شامل خبر واحد هم می‌شود و هنگامی که حسن تصدیق توسط آیه ثابت شد از راه اجماع مرکب وجوب تصدیق مؤمنین را ثابت می‌کنیم به این بیان که احدی از اصولیین قائل به تفصیل نشده، بلکه دسته‌ای از قبیل سید مرتضی و اتباع او به قول مطلق می‌گویند: تصدیق مؤمنین بدون این‌که قول آن‌ها یقین‌آور باشد، نه جایز است و نه حسن دارد و نه وجوب. مشهور هم می‌گویند: تصدیق مؤمن ولو علم‌آور

نباشد، نه تنها جایز و حسن است، بلکه واجب و لازم است. پس کسی نگفته که: تصدیق مؤمن حَسَن است، ولی واجب نیست و حیث این که آیه حُسن را ثابت کرد با اجماع وجوب هم ثابت می شود و معنای حجیت خبر واحد هم همین است که یجب التصدیق و ترتیب الاثر پس از آیه مع الضمیمه حجیت خبر واحد ثابت می شود.

و شاهد مطلب هم این است که در روایت اسماعیل بن صادق علیه السلام به این آیه تمسک شده و آن این که اسماعیل که فرزند ارشد امام صادق علیه السلام بود، مقداری دینار در اختیار داشت. او آن ها را به مردی از اهل حجاز داد که برای تجارت به یمن می رفت و شنیده بود که این بازرگان شارب الخمر است، ولی اعتنا نکرد و اقدام نمود. بعد هم آن مرد تا دینار آخر را مصرف نموده و چیزی به جناب اسماعیل نداد. وقتی امام صادق علیه السلام شنیدند فرمودند: پسر، مگر از مسلمانان نشنیده بودی که این آدم شراب خوار است؟ پس چرا به او دادی؟ مگر قرآن نمی گوید: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ای یصدق الله و یصدق للمؤمنین؟ پس چرا تصدیق نکردی و ترتیب اثر هم ندادی؟ پس آیه اذن می تواند مثبت مدّعی ما باشد.

جواب: مرحوم شیخ می فرماید: اولاً مراد از اذن نه هر کسی است که به مجرد استماع سخنی بدون علم و اعتقاد قلبی و به مجرد تبعّد بدان ترتیب اثر بدهد تا به درد مانحن فیه بخورد، بلکه مراد از اذن عبارت است از کسی که سریع الاعتقاد است یعنی زود از خبر مخبری برایش اعتقاد و باور حاصل می شود آن گاه به باور خودش عمل می کند نه به تبعّد فالآیه اجنبیه عمانحن فیه. ان قلت: آیه در مقام مدح است و سریع الاعتقاد بودن صفتی مذموم است و استحقاق مدح ندارد. پس نمی توان آیه را بدین معنا تفسیر کرد.

قلت: سریع الاعتقاد بودن ولو من جهات اخری مذموم باشد، ولی از جهت این که حاکی از حسن ظن طرف به مؤمنان و نشانه عدم اتهام نبی اکرم صلی الله علیه و آله

به مؤمن است، از این زاویه کاملاً ممدوح به شمار می‌رود و با مقام آیه متناسب است.

و ثانیاً: تصدیق در یک تقسیم به دو قسم منقسم می‌شود:

۱. تصدیق قولی: یعنی اظهار الصدق لساناً. به زبان می‌گوید: سلماً و تو راست می‌گویی، ولی طبق این خبر اقدام ننموده و وارد عمل نمی‌شود، بلکه در مقام عمل با احتیاط تام و کامل حرکت می‌کند.

۲. تصدیق عملی: یعنی عملاً گوینده را تصدیق کردن و به خبر وی ترتیب اثر دادن و جامه عمل پوشیدن و آن را واقعاً نازل به منزله علم قرار دادن.

حال مراد از تصدیقی که در باب حجیت خبر مطرح است عبارت است از تصدیق عملی یعنی ترتیب اثر که مثلاً زراره گفت: قال الامام علیه السلام يجب الجمعة، شخصی در خارج برود و جمعه را اتیان کند و یا گفت: يحرم استعمال الدخانيات، شخصی عملاً آن را ترک کند، در حالی که مراد از تصدیق در آیه شریفه، تصدیق قولی است یعنی اظهار القبول، فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد.

سؤال: از کجا مراد از تصدیق در آیه، تصدیق قولی است؟

جواب: شواهد فراوان داخلی و خارجی داریم:

شاهد اول: آیه فرموده: ﴿أَذِّنْ خَيْرَ لَكُمْ﴾ یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله برای همه شما مؤمنین حتی منافقین، گوش خیر است. حال وقتی اذن خیر برای همه می‌شود که آنها را به زبان تصدیق کند، ولی اگر عملاً تصدیق کند، برای بعضی‌ها اذن خیر بوده و برای بعضی‌ها اذن شر خواهد بود. مثلاً اگر زید خبر دهد که بکر شراب خورد و خود بکر آن را انکار کند، چنانچه پیامبر مخبرین را تصدیق کند عملاً که تناقض است و اگر مخبر اولی را تصدیق کند و به خبر او ترتیب اثر دهد و بکر را تازیانه بزند، در این جا نسبت به مخبر اولی اذن خیر خواهد بود ولی نسبت به مخبر دوم یا مخبر عنه اذن شر محض خواهد بود نه خیر.

به خصوص اگر مخبر به معنی شرب الخمری در کار نباشد که در این جا حتماً شر محض می شود پس اگر بخواهد اذن خیر للجمیع باشد باید مراد از تصدیق، تصدیق قولی باشد.

شاهد دوم: در تفسیر آیه فوق از ائمه علیهم السلام وارد شده به این که: پیامبر صلی الله علیه و آله مؤمنین را تصدیق می کند به این دلیل و علت که نسبت به همه مؤمنین رؤوف و رحیم است حال رؤوفیت و رحیمیت نسبت به همه مؤمنین هنگامی است تصدیق قولی باشد و الا اگر مراد تصدیق عملی باشد چه بسا نسبت به مخبر رؤوف و رحیم شود ولی نسبت به مخبر عنه غلیظ و شدید باشد.

شاهد سوم: شأن نزول آیه: آیه درباره منافقی است که در مدینه پشت سر پیامبر صلی الله علیه و آله می کرد و آتش افروزی می نمود. خداوند از کار او به پیامبر صلی الله علیه و آله خبر داد. پیامبر صلی الله علیه و آله وی را طلبیده و از او سؤال کرد که چرا توطئه می کنی؟ او در جواب گفت: اصلاً و ابداً هیچ کدام از این ها را که شما می گوید من نکرده ام. پیامبر صلی الله علیه و آله هم قبول کرد و فرمود حالا که می گویی: نکرده ام، پس آزادی؛ برو! از این پس آن منافق هر جا می رسید، زبان به طعن پیامبر صلی الله علیه و آله می گشود و می گفت: این پیامبر اذن است؛ یعنی هر کس هر چه بگویی باور می کند. وقتی خدا به او خبر داد که من نمایی کرده ام، قبول کرد و وقتی خودم گفتم نکرده ام، حرف مرا هم قبول کرد. آیه آمد: ﴿هُوَ أَذُنٌ قُلُّ أُنْ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ای یصدقهم. و حیث این که منافق ایمانش به خدا صوری بود واضح است که تصدیق النبی صلی الله علیه و آله هم نسبت به او ظاهری خواهد بود نه ظاهراً و باطناً.

و اما روایت اسماعیل بن صادق: مقدمه: تصدیق المسلم دو نوع است:

۱. حمل کردن قول او را بر صحت و احسن الوجوه؛ زیرا قول مسلم هم فعلی از افعال اختیاریه صادره از مسلم است و دار الامر که این فعل او را بر صحت حمل کنیم یعنی صدق و یا بر فساد یعنی کذب و غیبت باید حمل بر

احسن نمود که همان صدق باشد. این معنا از ادله وجوب حمل فعل مسلم بر صحت استفاده می شود و ربطی به مانحن فیه ندارد؛ چون در مقام عمل احتیاط حاکم است.

۲. مراد تصدیق عملی و ترتیب الآثار باشد که مورد بحث ما همین است. با حفظ این مقدمه می گوییم: اولاً مراد از آن صدق المؤمنین در کلام امام صادق تصدیق به معنای اولی است؛ یعنی حمل فعل مسلم بر صحت و احسن الوجوه و اما عند العمل الاحتیاط پس آیه ربطی به مانحن فیه ندارد و ثانیاً بر فرض که مراد تصدیق عملی باشد، می گوییم: پس شما از استدلال به کتاب بیرون شده و به سنت استدلال کرده اید و فعلاً بحث ما درباره استدلال به کتاب است.

خاتمه: به نظر مرحوم شیخ، دلالت هیچ کدام از آیات بر مدعای مشهور، یعنی حجیت خبر واحد تام و تمام نشد و هر یک به اشکالاتی چند مبتلا شدند. حال بر فرض که دلالت آیات تام باشد، باید دید مقداری دلالت آیات تا کجاست؟ آیا مطلق خبر واحد را حجت می کنند؟ یا خصوص خبرهای ثقه را؟ و یا خصوص خبر عدل را؟ می فرماید: غیر از آیه نبأ سایر آیات همه کلی و مطلق بوده و هر خبر واحدی را شامل می شوند چه مخبر آن عادل باشد و چه فاسق ولی منطوق آیه نبأ می گوید: خبر فاسق حجت نیست. آن گاه توسط منطوق این آیه اطلاعات سایر آیات را تقیید کرده و می گوییم: مراد آیات خصوص خبر واحد عادل است.

خبر عادل نیز دو قسم است: ۱. خبر اطمینان آور؛ ۲. خبری که اطمینان نمی آورد. به حکم تعلیل ذیل آیه خبر عادل اطمینانی حجت است که به تعبیر روایات، همان خبر ثقه باشد.

اگر کسی از آیه نبأ به کلی صرف نظر کند و بگوید: آیه نبأ مبتلابه دو اشکال اساسی بود که نمی توان بدان اعتماد کرد و یا بگوید آیه مربوط به موضوعات

است نه احکام، می‌گوییم: سایر آیات مطلق هستند، ولی اطلاق آن‌ها منصرف می‌شود به اکمل افراد و اتم مصادیق خبر واحد که خبرهای ثقه باشد و سایر خبرها را شامل نمی‌شود.^۱

(ب) سَفَت

دلیل دوم از ادله حجیت خبر واحد عبارت است از دسته‌جاتی از احادیث. پیش از بیان آن‌ها، مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم:

استدلال به خبر واحد برای اثبات حجیت خبر واحد صحیح نیست؛ زیرا مصادره به مطلوب است و دلیل عین مدعاست؛ یعنی خود این روایات که خبر واحد هستند هنوز حجیتشان ثابت نشده است. آن‌گاه چگونه توسط آن‌ها حجیت خبر واحد را می‌توان اثبات کرد؟ پس باید روایات مورد استدلال ما خود متواتر و یقین‌آور باشند تا قابل استدلال باشند. خوشبختانه به اعتراف موافق و مخالف، این روایات متواترند و به قول میرزای آشتیانی، هر طایفه از این احادیث علی‌حده در حدّ تواتر است. ولی ما می‌گوییم بر فرض هر دسته متواتر نباشند، ولی مجموع طوایف روایات متواتر هستند و لذا استدلال صحیح است. تواتر بر سه نوع است:

۱. تواتر لفظی: عبارت است از تغییر به خصوص در حدّ تواتر که از زبان معصوم برای ما گزارش شود؛ نظیر حدیث شریف ثقلین، حدیث منزلت، حدیث ولایت و

۲. تواتر معنوی: عبارت است از روایات گوناگون که با تعابیر متفاوت به مناسبات مختلف وارد شده، ولی همه آن‌ها در یک قدر جامع مشترک بوده و به دلالت تضمینی یا التزامی بر آن دلالت دارند، همان شجاعت مولی وجود حاتم و عدالت خیالی نوشیروان.

۱. البته این ادعای انصراف بلاوجه است؛ چون نه انصراف خارجی داریم و نه ظهوری.

۳. تواتر اجمالی: عبارت است از ده‌ها روایت که با تعبیر گوناگون در موضوعی وارد شده و احتمال کذب در تمام آن‌ها در حدّ صفر بوده و عادتاً محال است که تمام این‌ها کذب باشند، بلکه انسان متعارف علم اجمالی دارد که برخی از آن‌ها و حداقل یکی از آن‌ها از معصوم صادر شده است. حال در مورد بحث ما تواتر لفظی قطعاً نیست. اما بنا بر نظریه مشهور، تواتر معنوی است و بنا بر رأی صاحب *الکفایه* و مرحوم آشتیانی، تواتر اجمالی ثابت است. با حفظ این مقدمه می‌گوییم: مرحوم شیخ انصاری رحمته الله به چهار طایفه از روایات تمسک فرموده‌اند که ما درباره هر طایفه سه بحث کوتاه در بیان روایات، بیان دلالت آن‌ها و بیان مقدار دلالت آن‌ها خواهیم داشت:

روایات دسته اول

روایات فراوانی که در باب متعارضین وارد شده و شیوه علاج متعارضین را بیان می‌کند و به نام اخبار علاجیه معروف هستند.

بیان روایات: یکی از روایات مشهوره در میان اخبار علاجیه حدیث مقبوله عمر بن حنظله است. اگرچه صدر این حدیث مربوط به باب قضاوت و حکومت است که امام علیه السلام می‌فرماید: شیعیان ما در منازعات در امور مالی و حقوقی به حکام بنی‌امیه و بنی‌عباس مراجعه نکنند؛ زیرا آنان حکام طاغوتی هستند و به دستور قرآن ما مأموریم به طاغوت کفر بورزیم، آن‌جا که می‌فرماید: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^۱ راوی می‌پرسد: پس پیروان شما برای رفع منازعات به کدام محکمه مراجعه کنند؟ حضرت صادق علیه السلام می‌فرماید:

انظروا إلى رجل قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فلترضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكم فلم يقبل منه

فإنّما استخف بحكم الله وعلينا ردّ و الرّادّ علينا هو الرّادّ على الله و هو على حدّ الشّرك بالله.^۱

سپس سؤال‌ها و جواب‌ها ادامه می‌یابد تا به این‌جا که سائل می‌پرسد: ای فرزند رسول خدا، اگر دو نفر حاکم انتخاب کردیم و آن دو در حکم اختلاف کردند و مدرک اختلافشان هم روایت بود، یعنی هر یک به استناد حدیثی از شما قضاوت بر خلاف دیگری نمودند چه کنیم؟ حضرت فرمودند: حدیثی را که مجمع علیه است، یعنی شهرت روایی دارد اخذ کنید و آن را که شذوذ روایی دارد طرح کنید. و هکذا معیارهای دیگری که برای ترجیح احد الحدیثین ذکر کردند که کاملاً مربوط به ترجیح احد الحدیثین بر دیگری است پس ذیل حدیث به مانحن‌فیه مرتبط می‌شود.

حدیث مشهور دیگر در میان اخبار علاجیه، روایت مرفوعة زاره است. این حدیث مستقیماً مربوط به تعارض حدیثین و شیوه معالجه آنهاست و ربطی به باب قضاوت و فتوا ندارد و پنج مرجح از مرجحات احدی الروایتین بر دیگری ذکر می‌کند، اما از لحاظ سند مبتلا به اشکالاتی است که در مبحث حجیت شهرت اشاره شد و در باب تعادل و ترجیح نیز خواهد آمد و لکن شهرت عملی ضعف سند را جبران می‌کند. در یک فراز آن چنین آمده است:

خذ بأعدلها عندك و أوثقهما في نفسك.

حدیث دیگر، روایت حسن بن جهّم از امام رضا علیه السلام است که راوی می‌پرسد:

يحييتنا الرّجلان و كلاهما ثقة بهدّیثین مختلفین فلا نعلم أيهما الحق؟ قال: إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت.

۱. این قسمت از حاشیه منه در شرح لمعه، ج ۱، ص ۱۲۷، مبحث نماز جمعه نقل شد.

حدیث دیگر، روایت حارث بن مغیره است که در این حدیث امام صادق علیه السلام می فرماید:

إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام.

این چهار حدیث و جز این ها از روایات علاجیه که حدود سیزده روایت است و در باب خود خواهد آمد.

کیفیت استدلال: مقدمه؛ نکته اول: مورد بحث ما خبر واحد ظنی الصدور و یا غیر مقطوع الصدور است و مورد اخبار علاجیه هم خبرهای غیر قطعی الصدور است؛ زیرا اولاً خبرهای قطعی الصدور یا اصلاً متعارض نیستند البته عام و خاص و مطلق و مقید دارند، ولی تعارض به نحو تباینی که قابل جمع نباشند ندارند و یا اگر باشد بسیار نادر است و این همه هیاهو و اهتمام ورزیدن ندارد و ثانیاً در خود این اخبار قرینه کافی برای مطلب فوق هست و آن این که امام علیه السلام فرماید: مشهور را بگیر و شاذ را رها کن؛ مخالف عامه را بگیر و موافق عامه را طرح کن؛ موافق کتاب را بگیر و مخالف عامه را رها کن؛ موافق احتیاط را بگیر و مخالف را رها کن و یا احدهما لا علی التعیین را اخذ نموده و دیگری را طرح کن. حال اگر خبرهای قطعی الصدور منظور بود، ائمه علیهم السلام حکم به طرح نمی کردند؛ چون قطعی الصدور قابل طرح نیست، بلکه بآی نحو کان باید توجیه و جمع شود و ثالثاً خود این که سائل می پرسد: «یجیشنا الرّجلان و کلاهما ثقة» دلیل آن است که به صورت خبر واحد متعارضین به دست ما رسیده نه در حدّ تواتر پس منظور خبرهای ظنی الصدور است و رابعاً در باب تعارض خواهد آمد که تعارض میان دو خبر قطعی نخواهد بود و هکذا میان یک قطعی و یک ظنی، بلکه میان دو خبر ظنی است پس خود فرض تعارض هم قرینه است که مراد خبرهای ظنی الصدور است.

نکته دوم: فرض سؤال سائل در اخبار علاجیه و نیز فرض جواب امام علیه السلام بر این است که هر یک از متعارضین فی حدّ ذاته و با قطع نظر از تعارض حجّت و قابل اتباع هستند و سؤال با لفظ «ای» از این است که به کدام عمل کنیم؟ یعنی سؤال از تعیین است، پس از علم اجمالی به اتباع و امام هم که مرجحات را ذکر می‌کنند، منظور ترجیح احد الحجّتين علی الآخر است.^۱ نظیر این که در موضوعات خارجیه سؤال می‌شود از تعارض شهود و بینه‌ها که این سؤال پس از فرض این است که هر یک از شهود عادل و واجد شرایط شهادت هستند. با حفظ این نکات، کیفیت استدلال این است که: اگر خبر واحد مجرد حجت نبود، امام علیه السلام در جواب می‌فرمودند: اصلاً خبر واحد با قطع نظر از تعارض هم حجت نیست، تا چه رسد به مقام تعارض و این سؤال جا ندارد، در حالی که چنین نکرده، بلکه شیوه علاج متعارضین را نشان داده‌اند. و لولا الحجّية لكان الاخبار العلاجية مع کثرتها لغواً و عبثاً و هو محال.

مقدار دلالت: برخی از این احادیث نسبت به نوع خبر ساکنند که آیا مراد خبر عدل است یا خبر ثقة و یا مطلق الخبر و یا اگر هم سکوت را نپذیریم اطلاق دارند، ولی برخی از این‌ها مثل حدیث حارث بن مغیره تصریح کرده که «و کلّهم ثقة». از این جا اعتبار و حجّیت خبر ثقة استفاده می‌شود، چه امامی عدل باشد و یا نباشد. البته در حدیث مقبوله و مرفوعه سخن از عدلیت هم به میان آمده و ظاهرش حجّیت خبر عدل است، ولی قرائنی داریم بر این که عادل بودن موضوعیتی ندارد، بلکه ملاک وثاقت است و عدالت هم طریقی برای شناخت وثاقت است؛ زیرا به دنبال عدلیت در حدیث مرفوعه اوثقیّت را آورده و در مقبوله اصدقیّت را و کاملاً پیدا است که مراد وثاقت است و الا ذکر

۱. البته این مطلب در جای خود بحث شده که آیا این مرجحات مربوط به تمیز حجت از لاحجت است یا ترجیح احدی الحجّتين بر حجت دیگر؟ آیا همه مربوط به مقام اول است یا همه مربوط به مقام ثانی و یا تفصیل در کار است؟

این عناوین به دنبال عدالت بی‌وجه است و مثل آن است که بگوییم زید شجاعت دارد و پهلوانان نامی را به زمین می‌زند و به دنبال آن بگوییم زید به قدری شجاع است که فلان بقال سر کوچه را به زمین زد که این خنده‌دار است. پس به حکم این دسته از روایات خبر واحد ثقہ حجت است، نه مطلق الخبر و نه خصوص خبر عدل.

روایات دسته دوم

اخبار و روایاتی که بر این دلالت می‌کنند که ائمه علیهم‌السلام آحاد و اشخاص سائلان و جویندگان حق را به آحاد اصحاب و شاگردان بزرگ مکتب خود ارجاع و حواله می‌دادند مثلاً شخصی به خدمت امام علیه‌السلام رسید و مطلبی پرسید. حضرت فرمود: «علیک بهذا الجالس» و منظور حضرت زرارۀ بن اعین بود که در جلسه حضور داشته و در حدیث دیگر حضرت صادق علیه‌السلام فرمود: آنچه را زرارۀ از پدرم امام باقر علیه‌السلام روایت می‌کند، رد آن جایز نیست. یا مثلاً ابن‌ابی‌یعفور از امام صادق علیه‌السلام پرسید: گاهی در مسئله‌ای می‌مانم و نیاز پیدا می‌کنم که حکم آن را بدانم و یا گاهی دیگری از من حکم مسئله‌ای را می‌پرسد و من نمی‌دانم به چه کسی مراجعه کنم و از چه کسی بپرسم؟ حضرت فرمود:

فما یمنعک عن التَّفقی^۱ فَإِنَّهُ سَمِعَ مِنْ أَبِي أَحَادِثٍ وَكَانَ عِنْدَهُ وَجِیْهًا.

یا مثلاً شخصی به نام سلمۀ بن ابی‌حبیبۀ از امام می‌پرسد: در مسائل شرعی به چه کسی مراجعه کنم؟ حضرت علیه‌السلام می‌فرماید:

إِنَّ أَبَانَ بْنَ تَغْلِبٍ فَإِنَّهُ قَدْ سَمِعَ مِنِّي حَدِيثًا كَثِيرًا فَمَا رَوَى لَكَ عَنِّي فَأَرَوْهُ عَنِّي.

یا مثلاً به شعیب عقرقوقی می‌فرماید: «علیک بالاسدی» یعنی ابابصیر. یا وقتی که علی بن مسیب می‌پرسد: «عمن آخذ معالم دینی؟» می‌فرماید: «علیک

۱. منظور، محمد بن مسلم است.

بزکریا بن آدم المأمون علی الدین و الدنیا». یا هنگامی که عبد العزیز بن مهدی می پرسد: «رَبِّمَا احتاج^۱ و لست القاک فی کلّ وقت أفیونس بن عبدالرحمن ثقة؟ آخذ عنه معالم دینی؟» حضرت علیه السلام می فرماید: آری، او ثقة است.

طبق این حدیث راوی، کبرای کلی را مسلم گرفته که اگر شخصی ثقة باشد می توان به او مراجعه کرد و لذا از صغرای مطلب می پرسد که آیا یونس مصداق این کبرای کلی هست یا نه؟ و امام علیه السلام هم نمی فرماید: که تو در اشتباهی و اصلاً ثقة باشد یا نه، حجت نیست؛ بلکه در جواب می فرماید: آری، ثقة است.

یا مثلاً وقتی که احمد بن اسحاق از امام هادی علیه السلام می پرسد: با چه کسی معامله داشته باشم؟ و از چه کسی معالم دینم را اخذ کنم و سخن کدام انسان را باور کنم؟ حضرت می فرماید:

العمری ثقة فما أدی الیک عنی فعنی یؤدی و ما قال لك عنی فعنی یقول فاسمع له و اطع فإنه الثقة المأمون.

یا وقتی که همین احمد بن اسحاق از امام عسکری علیه السلام درباره عثمان بن سعید عمری (نایب اوّل امام زمان علیه السلام) و محمد بن عثمان بن سعید (نایب دوم) می پرسد، حضرت می فرماید:

العمری و ابنه ثقتان فما أدیا الیک عنی فعنی یؤدیان.

ملاحظه فرمودید چگونه امامان معصوم علیهم السلام آحاد راویان را از قبیل ابن ابی یعفور، عرقوقی، علی بن مسیب و... به آحاد اصحاب و تلامذه بزرگ مکتب جعفری علیه السلام یعنی زراره، محمد بن مسلم، ابو بصیر، ابان بن تغلب، زکریا بن آدم، یونس بن عبدالرحمن، عثمان بن سعید و... ارجاع می دهند و این ها نمونه هایی از این گونه روایات بود که ذکر شد.

کیفیت استدلال: بدون تردید با ارجاع امام به این بزرگان و با تأیید امام علیه السلام آنان معصوم نشده و کلامشان یقین آور نمی‌شود، بلکه همان احتمال خطا و نسیان که در دیگران است در آنها نیز هست، ولی آنچه سبب ارجاع به این‌ها شده در خود لسان این روایات آمده که همان ثقة و مأمون بودن و وجیه بودن آنهاست پس معلوم می‌شود که قول ثقة و مأمون حجت است، چه این گروه مذکور باشند و چه سایر ثقات، و گر نه این همه دستورات لغو بود.

مقدار دلالت: کاملاً پیدا است که منظور این طایفه خبر واحد ثقة است، نه مطلق الخبر و نه خصوص خبر عدل. پس این طایفه هم با طایفه اولی مشترکند.

روایات دسته سوم

روایاتی که بر این دلالت می‌کنند که مسلمان‌ها و پیروان ائمه علیهم السلام در هر عصر و نسل و در هر زمان و مکان وظیفه دارند به راویان احادیث ائمه علیهم السلام و به انسان‌های قابل اعتماد مکتب تشیع و به دانش‌مندان این مسلک مراجعه نموده و معالم دین خود را از آنان بیاموزند.^۱

روایات: ۱. در توقیع شریفی که از ناحیه مقدسه ولی عصر علیه السلام صادر گردیده چنین آمده است:

و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم.

یعنی در حوادث واقعه و مسائل مستحدثه، چه در بخش معاملات نظیر مسائل سرقفلی، بیمه، بانک‌ها و ...، و چه در بخش عبادات مانند کیفیت نماز در قطب شمال که مثلاً شش ماه روز و شش ماه شب است، یا کیفیت نماز در

۱. در طایفه دوم، آحاد راویان مطرح بودند، ولی در این مسئله، همه شیعیان مطرح است و باز در آنجا ارجاع به آحاد و اشخاص اصحاب بود، ولی در این‌جا معیار کلی عرضه شده و ارجاع به راویان حدیث و عالمان دین مطرح است و شخص خاصی مد نظر نیست.

فضا و در کرات بالاتر و... به راویان حدیث ما یعنی فقهای مکتب شیعه مراجعه کنید؛ زیرا آنان حجت‌های من بر شمایند و من خود حجت خدا بر آنان هستم. حال صدر این توقیع شریف اگرچه با مقام فتوا تناسب دارد، یعنی مراد این است که برای دانستن حکم شرعی این حوادث از فقها مسئلت دارید، ولی تعلیل ذیل موجب تعمیم است که چون آنها حجت من به آنان هستند، مراجعه کنید و اگر علت این است، پس قول حجت، حجت است مطلقاً؛ یعنی چه در نقل روایت از امام و چه در فتوا دادن.

۲. شیخ طوسی در *عده الاصول* نقل نموده که حضرت علیه السلام فرمود: وقتی مسئله تازه‌ای برای شما پیش آمد و در میان احادیث صادره از ما، حکم آن را نیافتید، به روایات اهل سنت مراجعه کنید و به روایاتی که آنان از علی علیه السلام نقل می‌کنند، اخذ کنید که این حدیث بر حجّت روایاتی که راویان آنها امامی هستند و حتی روایاتی که روات آنها عامی هستند دلالت می‌کند. البته از خارج می‌دانیم که روایات مخالف و عامی در صورتی حجت هستند که معارض با روایات امامیه نباشند.

۳. در تفسیر امام عسکری علیه السلام درباره این آیه که درباره اهل کتاب و در مقام مذمت آنها فرموده است:

و منهم اُمّیون لا یعلمون الکتاب.

یعنی گروهی از اهل کتاب (یهود و نصاری) امّی و درس نخوانده و مکتب نرفته هستند و از کتاب آسمانی خود یعنی تورات و انجیل اطلاعی ندارند. مردی به امام صادق عرض کرد: اگر عوام الناس یهود و نصاری به این دلیل مستحق مذمت هستند که خود از دین و کتاب چیزی نمی‌دانند و چشم‌هایشان را به زبان دانش‌مندان خود دوخته‌اند و هرچه آنان درباره دین بگویند عوام می‌پذیرند و مقلد علمای خود هستند، پس دقیقاً باید به همین دلیل، عوام الناس شیعه مستحق ملامت باشند؛ زیرا آنها نیز امّی هستند و با موازین شرع مقدس

آشنایی ندارند و صددردم مقلد عالمان شیعه هستند. پس چرا عوام الناس یهود مذمومند، ولی عوام شیعه خیر؟

امام صادق علیه السلام فرمود: عوام شیعه با عوام یهود در یک جهت مشترکند و از یک جهت فرق دارند. امتیازشان نسبت به یهود این است که عوام یهود از عالمان فاسق و تبه کار تقلید نموده و احکام دینشان را از آنان می گرفتند؛ عالمانی که دین را به دنیا می فروختند، دانش مندانی که به آسانی و صراحت دروغ می گفتند، احکام خدا را به خاطر تمنای برخی از اشراف و یا به خاطر نسبت ها و یا پارتی بازی ها تغییر می دادند، نسبت به مال حرام پرهیز نداشتند، اهل رشوه خواری بودند، انسان های متعصب و لجوج بودند،^۱ ولی عوام شیعه از فقیهان با تقوا و پرهیز کار و انسان های عادل و وارسته تقلید می کنند. به همین دلیل، عملکرد عوام یهود مذموم است، ولی شیوه عوام شیعه مقبول است.

اما وجه اشتراکشان این است که اگر عوام شیعه نیز همانند عوام یهود از عالمان فاسق و فاسد و کسانی که منافع شخصی خود را بر مصالح جامعه و دین مقدم می دارند و حریص بر دنیا هستند، تقلید کنند نیز کاری مذموم انجام داده اند.

سپس حضرت علیه السلام فرمود:

فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ خَالِفًا عَلَىٰ هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِ أَنْ يَقْلُدُوهُ وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضُ فَقَهَاءِ الشَّيْعَةِ لَا جَمِيعُهُمْ وَأَمَّا مَنْ رَكِبَ مِنَ الْقَبَائِحِ وَالْفَوَاحِشِ مَرَآكِبَ فَسَقَةِ فَفَقَهَاءُ الْعَامَةِ فَلَا تَقْبَلُوا مِنْهُمْ عَنَّا شَيْئًا وَلَا كَرَامَةً.

تا این جا سخن از تقلید و فتواست، ولی ذیلاً روی سخن با روایت و نقل حدیث است. حضرت می فرماید: روایات مخلوط شده و صدق و کذب با هم

۱. به دلیل همین خصلت لجاجت، منکر نبوت شدند، در حالی که به قول قرآن: (جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَضَتْهَا أَنْفُسُهُمْ) و باز به قول قرآن: (يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ).

درآمیخته و روایات بسیاری به دروغ جعل و به ما نسبت داده شده است. سپس حضرت راویان را به چهار گروه تقسیم می‌کنند:

۱. راویانی که حدیث را به درستی از ما شنیده و با حفظ امانت به معنای حقیقی کلمه آن را در اختیار شیعیان ما می‌گذارند، مانند زراره‌ها و... که روایت اینان مقبول است.^۱

۲. انسان‌هایی که حدیث ما را می‌شنوند، ولی از روی جهالت و کندی ذهن و عدم ضبط، حدیث را از ما کامل نگرفته و همان ناقص را به مردم ابلاغ می‌کنند و گاهی هم اثبات را نفی، و نفی را اثبات می‌کنند، ولی تعمدی ندارند، بلکه از روی نادانی و آشنایی نداشتن با موازین است.

۳. انسان‌هایی که به حکومت جور وابسته بوده و برای رسیدن به سیم و زر با حمایت طواغیت به عمد احادیث جعلی ساخته و به ما نسبت می‌دهند و امر را بر شیعیان ما مشتبه می‌کنند.^۲

۴. انسان‌هایی که جزو مخالفان ما بوده و وابسته به حکومت هم نیستند، ولی با ما عناد داشته و خود را وقف عداوت با ما نموده‌اند. این‌ها چون پشتوانه طاغوتی ندارند و از طرفی از شیعیان ما وحشت دارند، مستقیماً نمی‌توانند جعل اکاذیب نموده و به ما نسبت دهند، بلکه در سلک شیعیان ما درآمده و مدتی در جلسات درس و بحث ما شرکت کرده و خود را به عنوان صحابی ما جا می‌زنند و در دل‌های شیعه جا باز نموده، سپس سخنان حق ما را با صد برابر اباطیل خود خلط نموده و به خورد مستضعفان فکری شیعه، یعنی عوام می‌دهند. سپس حضرت فرمود:

اولئك أضّر علی ضعفاء شیعتنا من جیش یزید - لعنه الله - علی الحسین بن علی علیه السلام.

۱. البته این دسته در متن حدیث نیست، ولی به قرینه مقام فهمیده می‌شود.

۲. جاهلان متعبد و عالمان مهتک که علی علیه السلام فرمود: این دو گروه کمر علی را شکسته‌اند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: این حدیث شریف که - در اثر جامعیت و شیوایی بیان و تفسیر عمیق آیه مذکور - آثار و نشانه‌های صدق و راستی از آن هویداست، ذیلاً دلالت کرد بر این‌که قول راویانی که متحرز از کذب باشند حجت و مقبول است، ولو امامی عدل نباشند. البته فراز قبلی حدیث که فرمود: «اما من کان من الفقهاء» دلالت دارد که باید عادل هم باشد، بلکه از عدالت هم بالاتر، صیانت نفس کند، حتی از شبهات؛ ولی اولاً این فراز مربوط به فتوا و تقلید بود و ثانیاً با ملاحظه ذیل حدیث کاملاً روشن می‌شود که منظور ثقه بودن و تحرز از کذب است نه عدالت.

قوله، فافهم: شاید اشاره به یک اشکال و جواب باشد و آن این‌که حدیث، مربوط به مقام فتواست و ربطی به باب روایت ندارد تا قابل استدلال باشد، ولی جوابش آن است که اگرچه صدر حدیث متناسب با مقام فتواست، ولی ذیل حدیث به باب روایت مربوط می‌شود.

۴: شخصی به نام احمد بن حاتم همراه برادرش به محضر امام هادی علیه السلام نامه‌ای نوشت و از محضر حضرتش پرسید: در امور دین به چه کسی اعتماد کنیم؟ حضرت در پاسخ نوشتند:

اعتماداً فی دینکما علی کلّ مسنّ فی حبنا کثیر القدم فی امرنا؛

در دین خود به کسانی اعتماد کنید که در [راه محبت و] دوستی ما عمر خود را سپری نموده [و محاسن خویش را سفید کرده‌اند] و در فراگیری احکام ما بسیار کوشیده‌اند.

و در روایتی دیگر از آن حضرت چنین آمده است: دستورات دینت را از غیر شیعه ما اخذ نکن؛ زیرا اگر از شیعه به غیر آن‌ها تعدی نموده و روی کنی و دینت را از آنان بگیری، بدان که دین خود را از خائنان اخذ کرده‌ای؛ همان‌ها که به خدا و رسول خیانت نموده و در امانت خیانت کردند؛ چرا که آنان بر کتاب خدا امین قرار داده شدند (مردم به آن‌ها اعتماد

کردند) ولی آن‌ها قرآن را تحریف و تبدیل نموده و دگرگون ساخته و به اشتباه معنا کردند.^۱

۵. شیخ طوسی در کتاب *الغیة* خود به سند معتبر از عبدالله کوفی، خادم حسین بن روح (سومین وکیل امام عصر علیه السلام) نقل می‌کند که گفت: شیعیان و دوستان حسین بن روح از وی درباره کتاب‌های حدیث محمد بن علی شلمغانی^۲ پرسیدند. حسین بن روح فرمود: من درباره کتب شلمغانی همان سخن را می‌گویم که امام عسکری علیه السلام درباره کتب بنی‌فضال^۳ فرمود و آن این که وقتی از امام عسکری علیه السلام پرسیدند: ای پسر رسول خدا، خانه‌های ما مملو از کتب بنی‌فضال است؛ با این کتب حدیث چه کنیم؟ امام علیه السلام فرمود: آن‌چه را پسران فضال [از معصومان علیهم السلام] روایت می‌کنند بپذیرید (چون آنان مورد وثوقند)، ولی آن‌چه را خود فتوا می‌دهند و رأی خود را بیان می‌کنند رها کنید و بدان اعتنا نکنید.^۴ این حدیث امام عسکری علیه السلام درباره بنی‌فضال، دلالت می‌کند بر این که شما می‌توانید به کتب بنی‌فضال مراجعه و اخذ کنید، چون مورد وثوقند؛ ولی ما به عدم الفصل سخن امام عسکری علیه السلام را تعمیم داده و به روایات و کتب دیگر ثقات هم این حکم را می‌کشانیم؛ زیرا احدی میان روایات بنی‌فضال و دیگر افراد مورد وثوق تفصیل نداده، بلکه هر کس که بر خبر ثقه اخذ می‌کند به مطلق آن خبر عمل می‌کند، چه خبرهای بنی‌فضال یا

۱. بر اساس این دو حدیث، تنها باید از شیعه دوازده‌امامی فتوا یا نقل حدیث را که هر دو معالم دین هستند، یکی نسبت به مقلد و دیگری نسبت به مجتهد قبول نمود و مجاز به قبول کردن از غیر نیستیم.

۲. شلمغانی از دانش‌مندان نامی شیعه به شمار رفت و کتاب‌های حدیثی بسیار نگاشت، به گونه‌ای که شیعیان، نسخه‌های مختلف کتب وی را در منازل خود نگهداری و استفاده می‌کردند. اما هنگامی که از سوی امام زمان علیه السلام حسین بن روح به نیابت برگزیده شد، شلمغانی حسد برده و از تشیع برگشت و به تدریج کار او به ارتداد کشیده شد.

۳. آنان فطحی‌مذهب بوده و از عبدالله افطح پیروی می‌نمودند و پس از امام صادق علیه السلام به امامت فرزندان آن حضرت، یعنی عبدالله معتقد بودند.

۴. خداو ما راؤا و ذروا ما راؤا.

دیگران و هر کس که به خبر ثقه عمل نمی‌کند به مطلق آن عامل نیست، چه روایات بنی‌فضال و چه دیگران. پس تفصیلی نیست و لذا اگر کتب و احادیث بنی‌فضال معتبر شد، پس روایات سایر ثقات هم معتبر خواهد شد و بر اساس همین عدم القول بالفصل، جناب حسین بن روح فرمود: «اقول فی کتب الشلمغانی ما قاله العسکری علیه السلام فی کتب بنی‌فضال»، وگرنه اگر غیر از این باشد این سخن قیاس بوده و قیاس باطل است و جناب ابن‌روح که به مذاق اهل بیت علیهم السلام آشناتر از دیگران است در دام قیاس فرو نمی‌غلطد. پس باز هم حدیث ثقه معتبر شد.

۶. روایتی مستفیضه وجود دارد مبنی بر این‌که یک حدیث در باب حلال و حرام الهی آموختن و از زبان انسان صادق و راست‌گویی شنیدن، از تمام دنیا و آنچه از طلا و نقره در آن وجود دارد بهتر است.^۱

۷. توقیعی از ناحیه مقدسه امام زمان علیه السلام وارد شده مبنی بر این‌که هیچ‌کس از دوست‌داران ما معذور نخواهند بود، اگر در آنچه راویان ثقه و انسان‌های مورد اعتماد از ما روایت می‌کنند تردید به خود راه دهند و چون و چرا کنند؛ زیرا ما اسرار خود را به معتمدان خود افاضه نموده و آنان را حامل این اسرار قرار می‌دهیم. پس سخن ثقه حجت است.

۸. امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه شریفه «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ»^۲ فرمود: یکی از مصادیق آیه فوق این است که گروهی از مستضعفان شیعه ما در اطراف عالم دوست دارند احکام دین را از ما بیاموزند، ولی زاد و توشه و مرکب سفر ندارند تا مسافرت نموده و سخنان ما را بشنوند. در این‌جا خداوند گروه دیگری را که مکنت مالی دارند و می‌دارد که آن‌ها

۱. دلایل این است که دنیا و مافیها فانی شده و از میان خواهد رفت، ولی این حدیث ضامن سعادت ابدی انسان است.

۲. سوره طلاق، آیه ۲ - ۳.

رنج سفر را تحمل نموده و به مدینه یا هر شهری که معصوم در آن زندگی می‌کند بروند و احادیث معصومین را شنیده و حفظ کنند. سپس به میان قوم خویش برمی‌گردند و این احادیث را به مردمان می‌رسانند. آن‌گاه آن مردم مستضعف این احادیث را گرفته و قدم به قدم عمل می‌کنند، ولی خود این حاملان وحی و ناقلان حدیث، چه‌بسا این احادیث را تزییع نموده و بدان عمل نمی‌کنند. حضرت فرمود: این شیعیان مستضعف همان کسانی هستند که خدا فرموده: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ...﴾.

این حدیث نیز بر جواز عمل به خبر دلالت می‌کند ولو خود ناقل به آن عامل نباشد.

کیفیت استدلال به این احادیث: از این‌که ائمه علیهم‌السلام ما را به روات حدیث و ثقات مکتبشان ارجاع داده‌اند، درمی‌یابیم سخن این‌ها حجت و جایز الاخذ است، وگرنه این ارجاعات لغو بود و از حکیم صادر نمی‌شد.

مقدار دلالت: از سر تا سر این طایفه از احادیث به وضوح استفاده می‌کنیم که قول ثقه حجت است؛ چه عدل امامی باشد و چه نباشد؛ چه خود عامل باشد یا نه، بلکه بعضی از این روایات تصریح کرده بود به جواز عمل به روایات عامه از علی علیه‌السلام آری، فقط دو حدیث از امام دهم علیه‌السلام تصریح داشت که معالم دینشان را از غیر شیعیان ما اخذ نکنید که آن هم به زودی توجیه شده و مخالفتی با بقیه نخواهد داشت.

روایات دسته چهارم

احادیثی که ما را به استماع احادیث، حفظ آن‌ها، عمل به آن‌ها، نقل آن‌ها برای دیگران، نوشتن آن‌ها در کتاب‌ها و پراکندن آن‌ها در میان انسان‌ها تشویق و تحریر می‌کنند، همانند حدیث متواتر نبوی: «من حفظ علی أمتی أربعین حديثاً بعثه الله فقیها عالماً یوم القيامة» که همین حدیث سبب شد دانش‌مندان اسلامی کتاب‌هایی تحت عنوان «اربعین حدیثاً» بنویسند که به اربعینیات

معروف شدند و از جمله آن‌ها/ربیعین شیخ بهایی رحمته الله است که شیخ در آغاز/ربیعین خود می‌گوید: دلالت این حدیث بر حجیت خبر از دلالت آیه نفر کم‌تر است، چنان‌که در آیه نفر از این راه استفاده شد که حالا که بر کوچ‌کنندگان، انذار واجب است؛ چه به صورت خبر واحد و چه متواتر. پس بر شنوندگان هم قبول کردن واجب است، و گرنه وجوب انذار لغو است. همچنین در حدیث مذکور هم آمده: «حفظ علی امتی» یعنی حفظ کند و به امت من برساند، چه به صورت خبر واحد، یا متواتر. پس معلوم می‌شود که خبر واحد حجت است، و گرنه این سخن لغو می‌بود و از جمله احادیثی که درباره کتب حدیثی شیعه است، کتبی که در اثر شدت تقیه دفن شد و آن این‌که امام فرمود: «حدثوا بها فإنها حق» یعنی از آن‌ها نقل کنید؛ چون آن کتب و احادیث حق است.

و از جمله روایاتی که درباره مذاکره احادیث و دستور به کتابت آن‌ها وارد شده، از جمله امام به راوی می‌فرماید:

أكتب و بئ علمك في بني عمك فإنه يأتي زمان هرج لا يأسون إلا بكتبهم؛

[سخنان ما را] بنویس و دانش اندوخته خویش را در میان بنی‌عم خود پخش کن؛ زیرا زمانی پر آشوب خواهد آمد که در آن عصر، انسان‌ها تنها به کتاب‌های خود اعتماد می‌کنند.^۱

و از جمله روایاتی که نقل به معنا را اجازه می‌دهد که دلیل بر حجیت قول آن ناقل به معناست و از جمله احادیث مستفیضه، بلکه متواتره‌ای که درباره ارزش مرد مسلمان وارد شده که:

إعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا؛

ارزش هر مرد به مقدار روایت او از ماست.

۱. اکنون اگر کتب حدیث معتبر شیعه نبود، ما هیچ راهی برای رسیدن به احکام نداشتیم و باید به دام قیاس و استحسان گرفتار می‌آمدیم. شکر الله مساعیم الجميلة و ادخلهم الله بحبوة جنانه.

شیخ می‌فرماید این روایات یکایک دلیل بر حجیت خبر واحد نیست، ولی مجموع این‌ها دال بر حجیت خبر است به این بیان که در تک تک آن‌ها سه احتمال وجود دارد:

۱. مراد خبر متواتر باشد.

۲. مراد عمل به خبر واحد مع القرینه باشد.

۳. مراد عمل به خبر واحد مجرد باشد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. - اما با توجه به این‌که حدیث متواتر و مع القرینه بسیار نادر است و این همه هیاهو ندارد و از طرفی ائمه علیهم‌السلام این همه به این امور یعنی حفظ و کتابت حدیث اهتمام ورزیده‌اند، دلیل بر این است که مرادشان مطلق خبر است، چه متواتر و چه واحد.

در خاتمه گروه دیگری از احادیث را ذکر می‌کنیم که می‌توان تحت عنوان دسته پنجم عنوان کرد و آن این‌که ائمه علیهم‌السلام در روایات متواتر فرموده‌اند: کذاب و جاعل حدیث بسیار است و مواظب باشید به هر حدیثی عمل نکنید. از جمله ائمه علیهم‌السلام فرموده‌اند: «لکلّ رجل منا من یکذب علیه»؛ یعنی در زمان هر یک از ما امامان، مردمانی هستند که بر ما دروغ می‌بندند و از جمله پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «ستکثر بعدی القالة» و نیز فرمود:

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛

کسی که دروغی بر من ببندد، نشیمن‌گاه او پر آتش شود.

امام صادق علیه‌السلام نیز فرمود:

إِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ صَدِّقُونَ لَا نَخْلُوا مِنْ كَذَابٍ يَكْذِبُ عَلَيْنَا.

و نیز فرمود:

إِنَّ النَّاسَ أَوْلَعُوا بِالْكَذِبِ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ لَا يُرِيدُ مِنْهُمْ غَيْرَهُ؛

همانا گروهی از مردم به دروغ بستن بر ما حریصند، گویا خداوند این امر را بر آنان واجب کرده و چیزی به غیر از آن، از آنان نمی‌خواهد.

و یا فرمود: «لَکُلِّ مَنَّا مِنْ یَکْذِبَ عَلَیْهِ...» این روایات نیز دلیل بر حجیت خبر واحد است؛ زیرا اگر مسلمان‌ها تنها به خبر متواتر اکتفا نموده و به خبر واحد عمل نمی‌کردند که دروغ‌گر و جغال حدیث زیاد نمی‌شد و داد ائمه علیهم‌السلام از دست آن‌ها به آسمان نمی‌رسید. خبر مع القرینه نیز که نادر است آن‌که زیاد است خبر واحد مجرد است. پس معلوم می‌شود مسلمین به خبر واحد عمل می‌کردند که ائمه علیهم‌السلام به آن‌ها هشدار می‌دهند تا سخنان جاعلان حدیث را نپذیرند.

نتیجه‌نهایی: از مجموعه این چهار یا پنج دسته از اخبار به خوبی استفاده می‌شود که در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام خبر واحد حجت بوده و عمل به آن‌ها بلامانع است. اما آیا به حکم این طوایف از سنت، مطلق خبر واحد حجت است؟ یا خصوص خبرهای ثقه ولو راویان آن امامی عدل نباشند؟ و یا خصوص خبر واحد عادل؟ شیخ می‌فرماید: بیش‌تر این روایات دلیل بر حجیت خبر ثقه هستند؛ یعنی خبر کسی که متحرز از کذب است و احتمال کذب در او به حدی ضعیف است که عقلای عالم به آن اعتنا نمی‌کنند و در خود احادیث تعبیراتی از قبیل ثقه، مأمون، صادق، متحرز از کذب و... دلیل بر این امر است و برخی از روایات از این حیث ساکتند و یا مطلق هستند که طبق قانون مطلق و مقید حمل بر مقید می‌شوند و یا انصراف پیدا می‌کنند به خبر ثقه چون خبر ثقه غلبه وجودی دارد.

عدالت: اکثر قریب به اتفاق احادیث از این تعبیر خالی بود و بلکه برخی احادیث بر خلاف آن تصریح نموده‌اند، مثلاً حدیث دوم از دسته سوم تصریح داشت که اگر عامه از علی علیه‌السلام روایاتی را نقل کردند حجت است، در حالی که عدالت فرع بر امامی بودن است. یا مثلاً حدیث امام عسکری علیه‌السلام درباره کتب بنی‌فضال که فرمود: «خذوا ما رأوا...» با این‌که آن‌ها امامی اثنا عشری نبودند تا عادل باشند، ولی مورد وثوق بودند و هکذا روایات دیگر. پس نتیجه می‌گیریم که عدالت معتبر نیست.

تبصره: آری، در چند روایت از روایات مذکور و غیر مذکور تصریح شده به این که باید معالم دین خود را از شیعیان دوازده امامی بگیرند و از غیر شیعه حق ندارید اخذ کنید. این روایات دلالت دارند که مجرد ثقه بودن کافی نیست، بلکه باید امامی هم باشد. اما این روایات را باید توجیه نموده و حمل کنیم بر یکی از این دو امر:

۱. یا حمل کنیم بر غیر ثقه، یعنی بگوییم منظور این است که از غیر شیعه‌ای که غیر ثقه باشد معالم دین را اخذ نکن. پس از غیر شیعه‌ای که ثقه باشد اشکالی ندارد.

۲. و یا حمل می‌کنیم بر باب فتوا، یعنی منظور این است که از غیر شیعه تقلید نکنید، اما اخذ روایت بلامانع است فلا منافاة.

سؤال: دلیل این توجیه چیست؟

جواب: دلیل آن جمع بین این چند روایت با چند برابر آن‌ها از روایاتی که تصریح دارند که راوی لازم نیست امامی باشد، مثل روایت بنی‌فضال و... و شاهد این وجه الجمع این که در همان روایت که فرمود: «لا تأخذون من غیر شیعتنا». ذیل آن علت آورده که چون غیر شیعه خیانت کردند. حال حکم دایر مدار علت است؛ یعنی هر جا خیانت و کذب و تحریف باشد اخذ نکنید و این نهی است. پس هر جا این امور نبود، نهی هم نیست. بنابراین، نه مطلق خبر حجت است که افراط است و نه خصوص خبر عدل حجت است که تفریط باشد، بلکه خیر الامور اوسطها که خبر واحد ثقه باشد.

(ج) اجماع

سومین دلیل از ادله حجیت خبر واحد، اجماع است اعم از قولی و عملی. به طوری کلی اجماع به شش بیان از سوی علمای اصول و فقه درباره مانحن فیه عنوان شده که هر بیانی ناظر به یک جنبه است:

بیان اول

در این بیان هدف ادعای اجماع در برابر سید و اتباع است که آنان طرفدار سلب کلی بوده و مدّعی اجماع بودند و ما در مقابل، طرفدار ایجاب جزئی هستیم و به عکس آنان، ادعای اجماع داریم، اما مقدار دلالت که تا کجا خبر واحد حجت است، از این بیان استفاده نمی‌شود. اجماع در قبال سید و اتباع او خود دو گونه است:

۱. اجماع محصّل

اگر کسی همانند قدما از اصحاب حوصله و شرح صدر کافی برای تتبع داشته باشد و نعلین جناب عیسی را به پا کرده و عصای موسی را به دست گرفته و عینک ابراهیمی را بر چشم زند و فتاوی فقها را تتبع کند، به این نتیجه خواهد رسید که از زمان شیخ مفید و طوسی و سایر بزرگان از مشایخ شیعه تا به امروز پیوسته فقهای نام‌دار شیعه به خبر واحد مجرّد، البته با شرایطی عمل نموده‌اند و این اجماع به قدری قوی است که از آن هر انسان متعارفی حدس قطعی به قول معصوم (حکم واقعی) و یا به یک دلیل معتبر ظنی (حکم ظاهری) پیدا می‌کند و چنین اجماعی ارزش دارد و اما مخالفت سید مرتضی و اتباع او با این اجماع ضرری ندارد، به دلیل این‌که اولاً آن‌ها معلوم النسب هستند و طبق مبنای خود آن‌ها مخالفت افراد معلوم النسب ضرر ندارد و ثانیاً مخالفت آن‌ها به خاطر اشتباهی بوده که برای آن‌ها پیش آمده و آن این‌که آن‌ها مشاهده نموده‌اند که وقتی بزرگان شیعه با دانش‌مندان اهل سنت مباحثه علمی می‌نمودند و سنی‌ها در مقام استشهاد به یک روایت ضعیف تمسک می‌کردند. علمای شیعه چون در شرایط تقیه بودند، صریحاً نمی‌توانستند بگویند: راوی این حدیث فاسق است و ما قبول نداریم؛ چون جانشان به خطر می‌افتاد، لذا غیر مستقیم عمل نموده و می‌گفتند: این خبر واحد است و ما به خبر واحد عمل نمی‌کنیم. سید مرتضی این‌ها را مشاهده

نموده و خیال کرده که واقعاً خبر واحد در مکتب خاصه حجت نیست، غافل از این که این سخن از روی تقیه بوده. پس اگر سید هم به این اشتباه خود پی می‌برد، با مشهور مخالفت نمی‌کرد. و ثالثاً اجماع بر مبنای متأخران از باب حدس قطعی به قول معصوم حجت است و در این مسلک مخالفت یک یا چند نفر مانع از حدس قطعی نمی‌شود.

۲. اجماع منقول به خبر متواتر

فقهای نام‌دار شیعه نه تنها خود به حجیت خبر واحد فتوا داده‌اند، بلکه ادعای اجماع هم بر حجیت خبر واحد نموده‌اند که ما نمونه‌هایی از این ادعاهای اجماع را می‌آوریم:

■ یکم. شیخ طوسی: نخستین مدّعی اجماع شیخ طوسی رحمته الله در *عدة الاصول* است. شیخ در کتاب مذکور در مبحث حجیت خبر واحد فرموده: مختار من این است که اگر خبری دارای شرایط ذیل باشد حجت و لازم الاتباع است: - راوی آن امامی اثنا عشری باشد (البته بعداً توسعه می‌دهد به مطلق ثقه). - حدیث از پیامبر یا امام علیه السلام که معصومند نقل شده باشد (نه از قول صحابه).

- راوی از کسانی که مطعون در روایت هستند (یعنی متهمند به خلط صحیح و سقیم و...) نباشد. - راوی سدید در نقل و به عبارت دیگر ضابط (کثیر الحفظ و قلیل النسیان) باشد.

- قرینه‌ای هم از خارج مبنی بر صحت و صدق آن حدیث نداشته باشیم، و گرنه اعتبار به قرائن خواهد بود نه به خود خبر (منظور از قرائن موافقت با کتاب و سنت و اجماع و عقل است).

سپس برای اثبات این مدّعا فرموده: «والذی يدلّ علی ذلک اجماع الفرقة المحقّقة». سپس توضیح داده: من تحقیق نموده و به این نتیجه رسیده‌ام که فرقه

محققه، یعنی شیعه‌ف به این اخبار و روایاتی که در اصول و کتب معتبره حدیثی وارد شده، استدلال نموده و عمل می‌کنند و گاهی که فقیهی فتوایی می‌دهد، دیگران از وی می‌پرسند مدرک این سخن چیست؟ و وی حدیثی را از کتب معروفه حدیث می‌آورد، دیگران ساکت شده و سخن وی را می‌پذیرند و این از صدر اسلام تا زمان امام صادق علیه السلام بنیان‌گذار مکتب جعفری علیه السلام (الذی انتشر منه العلم و کثرت الروایة من جهة)، شیوه مسلمین بوده است. حال اگر خبر واحد حجت نبود، هرگز فقهای شیعه و مسلمین بر عمل به آن اجماع نمی‌کردند؛ آن هم اجماعی که کاشف از رأی معصوم علیه السلام است. سپس فرموده: عمل به قیاس چون در مکتب شیعه باطل بوده، فقهای شیعه از آن تبری جسته و هر کس را که به قیاس عمل می‌کرد، متهم ساخته و از او دوری می‌جستند و به تصانیف وی عمل نمی‌کردند و با تمام وجود عکس‌العمل مناسب خود را نشان می‌دادند. حال اگر خبر واحد هم مانند قیاس، باطل و بی‌اساس بود، فقهای شیعه به آن عمل نکرده و عاملان به آن را محکوم می‌کردند، در حالی که هرگز چنین نیست و بلکه عکس آن ثابت است؛ یعنی همه جا به خبر واحد با شرایطی عمل کرده‌اند.

فإن قيل: از این‌جا اشکال‌های متعددی را شیخ بر خویش وارد نموده و جواب می‌دهند:

اشکال اول: چگونه شما اجماع فرقه محقه را بر حجیت خبر واحد و عمل بدان مدعی هستید، در حالی که تا آن‌جا که ما می‌دانیم، قضیه برعکس بوده و فرقه محقه به خبر واحد عمل نمی‌کرده‌اند، بلکه عمل به خبر واحد را در حکم عمل به قیاس می‌دانستند که از هم جدا شدنی نیستند. پس اگر شما عمل به خبر واحد را تجویز می‌کنید، باید عمل به قیاس را هم تجویز کنید و لیس فلیس.

جواب شیخ طوسی: ما هم می‌پذیریم که علمای شیعه بالا جماع به خبر واحد عمل نمی‌کردند، اما نه هر خبر واحدی. فقهای ما به خبر واحدی که راویان آن

عامی بود و تنها از طریق اهل سنت و جماعت روایت شده بود عمل نمی‌کردند، اما نسبت به روایاتی که از طریق اصحاب ائمه علیهم‌السلام نقل شده بود کمال احترام را قائل بوده و در میان خود بدان عمل نموده و بر طبق آن فتوا داده و در مقام مباحثه علیه دیگری استدلال می‌کردند.

و اما قضیه مقایسه شما خبر واحد را با قیاس، خود این قیاسی مع الفارق است؛ زیرا بطلان قیاس از بدیهیات مسلک تشیع بوده و عامل به قیاس را طرد نموده و با او قطع رابطه می‌کردند، ولی نسبت به خبر واحد، مطلب بالعکس بوده است. فالقیاس باطل و خبر الواحد حق.

اشکال دوم: چگونه شما بر حجیت خبر واحد ادعای اجماع می‌کنید، در حالی که وقتی ما به تاریخ مراجعه می‌کنیم و عملکرد مشایخ شیعه و اساتید شما را بررسی می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که پیوسته در مقام مباحثه با خصم، وقتی که عالم سنی به خبر واحدی تمسک می‌کرد، می‌گفتند: «هذا خبر واحد و نحن لا نعمل به»؟ تا آن‌جا که برخی همانند ابن‌قبة می‌گفتند این تعبد عقلاً جایز نیست و برخی مثل سید و اتباع او می‌گویند: این تعبد شرعاً جایز نیست و دلیلی بر وقوع آن نداریم، به‌خصوص که در مسئله حجیت خبر واحد احدی کتاب ننوشته و در آن بحثی نکرده. با این حال، شما چگونه جرأت نموده و ادعای اجماع می‌کنید؟!

جواب شیخ طوسی: اولاً این شیوه یک مکر الهی و حيلة شرعی بوده و نظر واقعی آنان نبوده است.

بیان مطلب: بزرگان شیعه که می‌گفتند: هذا خبر واحد و نحن لا نعمل به، در مقام مباحثه با علمای عامه بوده که آنان روایاتی را از راویان غیر معتبر نقل می‌نمودند و فقهای شیعه در اثر شرایط سخت تقیه نمی‌توانستند صریحاً بگویند: هذا الراوی فاسد و فاسق. لذا حيله نموده، می‌گفتند: چون این حدیث خبر واحد است ما عمل نمی‌کنیم، ولی واقعیت غیر از این است؛ زیرا آنان در

بین خود به خبرهای آحاد عمل نموده و تمسک می کردند و احدی از آنها بر دیگری اعتراض نمی کرد به این که هذا خبر واحد، مگر درباره مسائلی که دلیل قطعی وجود داشت. تنها در این گونه مسائل به خبر واحد اعتنا نمی شد، به خاطر وجود دلیل قطعی و حدیث متواتر. بنابراین، عمل الشیوخ مسلم است، ولی وجه العمل همان تقیّه و حیلّه است.

ثانیاً بر فرض که گروهی از علمای شیعه حقیقتاً منکر عمل به خبر واحد بوده و جماعتی مثل ابن قبه عقلاً تعبد به آن را انکار نموده و جماعتی هم شرعاً، و لکن مخالفت آنان به حال اجماع ضرری نمی زند؛ زیرا آنان معلوم النسب بوده و ما قائلان به این قول را با نام و نشان می شناسیم و یقین داریم که هیچ کدام از آنان امام معصوم علیه السلام نیستند و به عقیده خود شما هر قولی که مخالف باشد و قائل آن معروف باشد، یقین می کنیم که معصوم علیه السلام در میان سایر علماست و لذا قول اینان حجیتی ندارد.

ثالثاً شاید چون آنها خود را متمکن از تحصیل علم می دانستند، نیازی به عمل به خبر واحد نداشته اند بر خلاف ما که در شرایط انسداد هستیم.

اشکال سوم: سید و اتباع او می گویند: هرگاه به قول شما تعبد به خبر واحد عقلاً جایز و ممکن بوده و شرعاً واقع شده، یعنی دلیل بر حجیت آن داریم، پس چرا شما طرف داران حجیت خبر تفصیل می دهید، میان خبرهایی که عامّه نقل نموده اند با خبرهایی که خاصه نقل نموده اند؟ چرا خبرهای امامیه را حجت می دانید، ولی خبرهای عامّه را حجت نمی دانید؟

جواب شیخ طوسی: اولاً وقتی که دلیل شرعی حجیت امری از امور را ثابت نمود، باید تابع دلیل باشیم، نه یک قدم از دلیل فراتر رویم و نه یک قدم کوتاه آییم. آن گاه دلیل دلالت می کند بر این که باید بر روایات طایفه به خصوصی عمل کنید و ما از دلیل متابعت می کنیم و به خبر خصوص امامیه عمل می کنیم. و ثانیاً به نظر مشهور فقهای شیعه، یکی از شرایط حجیت خبر آن است که راوی عادل باشد و به عقیده ما مخالفان حق عادل نیستند، بلکه فاسقند؛ چون

مهم‌ترین واجب الهی را که قبول خلافت حقّه باشد، زیر پا نهاده و با آن مخالفت ورزیدند. آن‌گاه اذا انتفى الشرط انتفى المشروط؛ یعنی هنگامی که شرط حجیت متفی شد، مشروط هم که حجت باشد متفی می‌شود.

اشکال چهارم: حجیت خبر واحد در بعضی موارد تالی فاسد داشته و قابل قبول نیست و آن عبارت است از موارد تعارض که حدیثی می‌گوید: فلان امر واجب است و حدیث دیگر می‌گوید: فلان امر مستحب است یا واجب نیست. آن‌گاه اگر خبر واحد حجت باشد، لازم می‌آید که در این‌گونه موارد هر دو خبر حجت باشند و لازمه حجیت هر دو آن است که حق، یعنی حکم الهی در دو جهت متخالف و متناقض باشد؛ یعنی هم وجوب حق باشد و هم عدم وجوب و این لازم باطل است، چون تناقض است، پس ملزوم هم باطل می‌شود. پس خبر واحد حجت نیست.

جواب شیخ طوسی: اولاً جواب نقضی می‌دهیم به این‌که در موارد دو دلیل قطعی نیز همین محذور پیش می‌آید به این‌که دو حدیث از لحاظ سند یقین‌آور باشند، ولی از لحاظ دلالت ظهوری بوده و هیچ کدام بر دیگری رجحان نداشته باشد. آن‌گاه گروهی به یک حدیث و گروهی به حدیث دیگر عمل کرده باشند، در این‌جا هم همان تالی فاسد هست که یلزم کون الحق فی جہتین و از قضا شواهدی هم داریم که خود امامان علیهم‌السلام در مواردی فرموده‌اند: «إِنَّا خَالَفْت بَيْنَهُمْ» یعنی خود ما ایجاد اختلاف می‌کنیم میان شیعیان. حال هر جوابی که در این‌جا بدهید، ما هم در باب خبر واحد خواهیم داد، فالاشکال مشترک الورد.

و ثانیاً جواب حلّی می‌دهیم که خلاصه‌اش آن است که: آنچه محال است این است که موضوعی به حسب واقع و عندالله دارای دو حکم متفاوت باشد. اما به حسب ظاهر مانعی ندارد که موضوعی دارای دو نوع حکم باشد: یکی ظاهری و دیگری واقعی، و ما به هر دو عمل کنیم. آن‌گاه هر یک مصادف

حکم ظاهری شد به ظاهر عمل شده و ما معذوریم و هر یک مصادف حکم واقعی شد به واقع عمل شده است.

اشکال پنجم: شما چگونه به اخبار و روایاتی که در کتب حدیث آمده و به فروع دین مربوط می‌شود عمل می‌کنید، در حالی که همه ما می‌دانیم که روایان این اخبار همان‌گونه که روایات مربوط به فروع دین را نقل کرده‌اند، روایات مربوط به باب جبر و تفویض و غلو و تناسخ و... را درباره اصول دین نقل کرده‌اند. آن‌گاه کسی که این‌گونه روایات باطله را نقل نموده، چگونه می‌توان به روایت اینان در فروع دین عمل کرد؟

جواب شیخ طوسی: اولاً تنها برخی از روات حدیث این‌گونه احادیث را نقل نموده‌اند و بیش‌تر آنان این قبیل روایات را نقل نکرده‌اند. آن‌گاه چرا به روایات اکثر عمل نکنیم؟ چرا با یک چوب همه را برانیم؟ و ثانیاً بر فرض که خیلی از روات حتی این احادیث باطله را هم نقل کرده باشند، می‌گوییم: مجرد نقل دلیل آن نیست که خود آن‌ها به این روایات عمل کرده باشند؛ زیرا برخی از روات بنا را بر این گذارده بودند که همه روایات را نقل کنند و هیچ حدیثی را فروگذار نکنند، اگرچه خود عامل به آن احادیث نبوده و یا اعتقادی به آن‌ها نداشتند و از این طرف هم ما به صرف نقل حدیث از سوی یک راوی بدان اعتماد نمی‌کنیم، بلکه اعتماد ما بر عمل اصحاب به یک حدیث است. پس به هر حدیثی که اصحاب عمل نموده باشند، ما نیز عمل می‌کنیم، و گرنه خیر.

اشکال ششم: شما چگونه به اخبار روایات موجود عمل می‌کنید، در حالی که بیش‌تر روایان این احادیث یا از فرقه‌های مجبّره و جبری مسلک‌ها هستند و یا از فرقه‌های مشتبّه و قائل به تشبیه هستند و یا از فرقه‌های مقلّده یعنی قائلان به تقلید حتی در اصول دین هستند؛ مثل دسته‌ای از اخباریین و یا از فرقه‌های غلات و غلوکنندگان هستند و یا از فرق واقفیه یعنی توقف‌کنندگان در امام هفتم هستند. یا از فطحی‌مذهب‌ها، یعنی پیروان عبدالله بن جعفر

معروف به عبدالله افطح هستند. یا اسماعیلی مذهب و یا از سایر فرقه‌های باطله هستند و خلاصه راویان اخبار غالباً فاسدالمذهب و ضعیف هستند. آن‌گاه مبنای شما چیست؟ آیا ملاک عمل الاصحاب است؟ یا ملاک عدالت راوی است؟ اگر ملاک شما در باب خبر عمل الاصحاب است، می‌گوییم اصحاب به روایات این دسته از روات نیز عمل کرده‌اند، پس باید تجویز کند عمل به روایات هر فاسق و فاجر و هر کافر و لامذهبی را که مورد وثوق و متحرز از کذب است و حال آن‌که چنین نمی‌کنید و اگر ملاک شما در باب خبر عدالت راوی است، پس نباید به هیچ روایتی از آن راویان مذکور عمل نکنید، پس چرا عمل می‌کنید؟

جواب شیخ طوسی: منظور ما که طرف‌دار حجیت خبر واحد هستیم، این نیست که هر خبر واحدی حجت است، بلکه ما برای حجیت خبر شرایط و خصوصیات قائلیم که با احراز آن‌ها عامل هستیم، وگرنه خیر.

در این مقام به طور کلی راویان حدیث را به چند دسته تقسیم می‌کنیم: گروه اول: بیش‌تر راویان احادیث ائمه علیهم‌السلام از علمای حق و دانش‌مندان امامیه اثناعشریه مانند زراره و محمد بن مسلم بوده‌اند که از ناحیه عقیده، هیچ طعنی بر آنان وارد نیست. به روایات این‌گونه افراد عمل می‌کنیم؛ چه مناط عمل ما عدالت راوی باشد، چون این‌ها بالاجماع عادلند و طایفه شیعه اجماع دارند بر حجیت روایات آن‌ها و چه ملاک عمل الاصحاب باشند، چون اصحاب به روایات این‌ها عمل نموده‌اند.

گروه دوم: دسته‌ای از راویان احادیث، جزو مقلده^۱ بوده‌اند. به نظر ما اولاً این گروه اگرچه در اصل مبنا اشتباه کرده‌اند و نباید در اعتقادات طریق تقلید می‌پیمودند، ولی اعتقاداتشان نوعاً صحیح است و این مقدار خطا از آنان

۱. فرقه‌ای که حتی در اصول دین هم مقلد بوده و وقتی از آن‌ها می‌پرسیدند چرا و به چه دلیل می‌گوییم خدایی هست؟ می‌گفت: از امام صادق علیه‌السلام به ما روایت شده که خدایی هست و خدا یکتاست و معادی هم هست.

بخشودنی است و به نظر ما فاسق محسوب نمی‌شوند و وقتی فاسق نبودند، مانعی از حجیت و قبولی اخبار آن‌ها نیست. ثانیاً ما قبول نداریم که اخباریین عموماً مقلد صرف باشند، بلکه جماعت بسیاری از آن‌ها از اصحاب الجمله هستند.

بیان ذلک: انسان‌ها دربارهٔ مسائل اعتقادی دو گروهند:

۱. گروهی که علم کلام آموخته و به قواعد کلامی آشنایند و قادرند بر استدلال و تنظیم صغری و کبری و نتیجه‌گیری و دفع شبهات خصم که این خود فنی عمیق و بی‌پایان است و هر کسی را یارای ورود در این وادی نیست.

۲. بیش‌تر مسلمان‌ها و توده‌های میلیونی که مکتب نرفته و فن کلام نیاموخته، بلکه با همان عقل فطری، خداوند را شناخته‌اند و به او باور قلبی دارند، اگرچه در مقام بیان، قادر بر استدلال و به طریق اولی قادر به دفع شبهات نباشند. حال در امور اعتقادی همین شناخت اجمالی کافی بوده و لازم نیست که همگان شناخت تفصیلی و برهان منطقی پیدا کنند که آن فن خاصی است و اصحاب خاصی دارند و البته واجب کفایی است که در هر عصر و نسلی کس یا کسانی به این سلاح مسلح باشند تا اجانب و مادی‌گرایان در مرزهای دین نفوذ نکنند و دست آن‌ها را از تجاوز به دین کوتاه کنند.

حال بیش‌تر اخباریین اگر هم از گروه اول نباشند، دست‌کم از گروه دوم هستند. پس فاسدالعقیده نیستند و در اصل مبنا هم خطا نکرده‌اند. بنابراین، وجهی برای نپذیرفتن روایات آن‌ها نیست.

ان قلت: اگر کسی بگوید: اخباریین حتی از اصحاب الجمله هم نیستند، زیرا روش اصحاب الجمله این است که وقتی از آن‌ها دربارهٔ یک مسئله اعتقادی پرسیده می‌شود استدلال می‌کنند، ولو قادر به ترتیب منطقی آن و دفع شبهات آن نیستند. مثلاً آن اعرابی^۱ در جواب این سؤال که چه دلیلی بر وجود آفریدگار داری؟ عرضه داشت: «البعرة تدلّ علی البعیر و اثر الأقدام تدلّ علی

المسیر؛ پشکل شتر دلیل آن است که شتری از این راه رفته و ردّ پا دلیل آن است که مسافری از این جا عبور کرده است». آیا این آسمان با عظمت و پرستاره و این زمین با همهٔ عجایبش دلیل بر وجود صانع نیست؟ می‌بینیم که در این جا آن باده‌ای از اثر، پی به مؤثر می‌برد و یا وقتی از پیرزن نخ‌ریس می‌پرسند به چه دلیل می‌گویی: عالم خدایی دارد؟ دست از چرخ نخ‌ریسی برمی‌دارد و چرخ بلافاصله می‌ایستد. یعنی این چرخ کوچک نیاز به گرداننده دارد، اما چرخ عظیم هستی نیاز به گرداننده ندارد؟ حال اخباریین از این گروه هم نیستند؛ چون اصولاً استدلالی ندارند، نه تفصیلاً و نه اجمالاً؛ بلکه از هر موضوعی از موضوعات اعتقادی که پرسشی می‌گویند: روینا کذا و کذا... بنابراین اخباری فاسد العقیده است و روایات او نباید پذیرفته شود.

قلت: شیخ طوسی می‌فرماید: چه اشکالی دارد که ما بگوییم: حضرات اخباریین عارف بالله هستند و معارف دینی و عقیدتی را باور دارند و یقین مطلوب در این وادی برای آن‌ها نیز حاصل است. پس اینان هم از اصحاب الجمله هستند، اما از آن رهگذر که ذکر دلیل و اقامهٔ برهان برای آنان دشوار بوده و لذا راه آسان‌تر را برگزیدند که همان راه روایت باشد و گفتند: روینا کذا، روینا کذا و... .

سؤال: شیوهٔ اخباریین تالی فاسد داشته و مستلزم دور است؛ زیرا تا خدای حکیمی نباشد که حقانیت انبیا و صدق آن‌ها و عصمت آنان اثبات نمی‌شود. از طرف دیگر، اگر ما بخواهیم اثبات وجود خدا و توحید و... را با این وسایل به اثبات برسانیم دور خواهد شد. حال آیا لازم است اخباری بدانند که این روش، یعنی ذکر روایت در اصول دین تالی فاسد دارد و باید قبل از ذکر روایت عقاید را با برهان بلد باشد یا خیر؟

جواب: خیر، این مقدار هم لازم نیست، بلکه آنچه مهم و لازم است این که آنان عالم عارف به معارف باشند که خوشبختانه آن‌ها فی الجمله عارفند و بیش

از این لازم نیست و اما خطایی که کرده‌اند که سخنان آن‌ها مستلزم دور است، این موجب تکفیر و تفسیق آنان نیست.

گروه سوم: دسته‌ای از روایان حدیث جزو فرقه‌های فطحیه، واقفیه، اسماعیلیه و... هستند و درباره‌ی این‌ها دو جواب داریم: یکی این که به نظر ما وثاقت راوی برای عمل به روایات وی کافی است و به خاطر وثاقت روایات امثال ابن‌بکیرها و بنی‌فضال‌ها و بنی‌سماعه‌ها پذیرفته شده است. دیگر این که ما به روایاتی که این گونه از محدثان منفرد به نقل آن‌ها باشند عمل نمی‌کنیم، بلکه مع الضمیمه عمل می‌کنیم؛ یعنی اگر همین حدیث از طریق دیگر هم نقل شده بود، اطمینان نموده و عمل می‌کنیم.^۱

گروه چهارم: که فرقه‌های کافر از قبیل مجبره، مفوضه، مشبهه، مجسمه، غلاة و... هستند. درباره‌ی این‌ها نیز دو جواب داریم:

۱. قبول نداریم که هر محدثی احادیث باب جبر و تفویض و... را نقل نموده خود او هم بر این عقیده بوده است. خیر، شاید به جهت ذکر همه احادیث چنین کاری را کرده‌اند.

۲. بر فرض که خود آن‌ها نیز دارای چنین پنداری بوده باشند، ما به روایات آن‌ها مع الضمیمه عمل می‌کنیم نه منفرداً.^۲

اشکال هفتم: مستشکل می‌گوید ما نیز نمی‌پذیریم که بزرگان شیعه به اخبار و روایات کتب معروفه عمل نموده‌اند، ولی مجرد عمل آن‌ها ملاک نیست و

۱. در حاشیه به این جواب اشکال شده و آن این که: إن أراد بالغير الامامية فمرجع الجواب الثانی الی انکار العمل بروایات المذكورین و إن أراد به غیرهم ممتن هو مثلهم فالسؤال باق بحاله.

۲. همان اشکال مذکور عود می‌کند و به نظر می‌رسد که جواب اول از گروه سوم مناسب‌تر باشد که ما ناگزیریم به روایات راویان موثق یعنی متحرز عن الکذب عمل کنیم و به نظر شیخ طوسی، عدالت در روایت غیر از عدالت در شهادت است، آن‌چنان که در حاشیه معالم، ص ۲۰۱ از قول ملا صالح نقل شده که: المستفاد من کلام الشیخ فی العدة ان العدالة المعتبرة فی الروایة غیر العدالة المعتبرة فی الشهادة فإنه قال الراوی إن کان مخطئاً فی بعض الأقوال أو فاسقاً فی بعض أفعال الجوارح و کان ثقة فی روايته متحرراً فیها عن الکذب فإن ذلک لا یوجب ردّ خبره و یجوز العمل به لأنّ العدالة المطلوبة فی الروایة حاصلة و إنّما الفسق بأفعال الجوارح یمنع من قبول شهادته و لیس بما نع من قبول خبره.

دلیل بر حجیت خبر واحد مجرد نیست؛ زیرا در باب عمل دو چیز معتبر است یکی اصل العمل و دیگری وجه العمل و در مانحن فیه وجه العمل مشخص نیست؛ زیرا شاید عمل الاصحاب به این اخبار به خاطر متواتر بودن آنها باشد و شاید به خاطر قرائن قطعی باشد و شاید به خاطر حجت دانستن خبر واحد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. پس شما نمی‌توانید به عمل الاصحاب تمسک کنید و بگویید: فإنی وجدتها مجمعة علی العمل بهذه الاخبار ألتی رأوها فی تصنیفاتهم و دونوها فی کتبهم.

جواب شیخ طوسی: این که این همه روایات و حدّ اقل حدود پنجاه هزار حدیثی که در کتب اربعه موجود است، عموماً برای اصحاب در حدّ تواتر نقل شده باشد فرضی محال و خنده‌آور است. و اما این که این اخبار عموماً و یا غالباً دارای قرائن قطعی باشند باز هم معقول نیست؛ زیرا قرائن قطعی منحصر به کتاب و سنت متواتره و اجماع و حکم العقل است و یقین داریم که برای تمامی این احادیث که ده‌ها هزار هستند قرائن قطعی امکان ندارد.

قرآن: قرآن تنها یک سلسله کلیاتی را متعرض شده و موارد زیادی هست که احادیث، اجزا و شرایط و ارکان و غیر ارکان عبادات و معاملات را بیان نموده‌اند و وقتی به قرآن عرضه می‌کنیم. این مطلب نه از صریح و منطوق قرآن استفاده می‌شود و نه از فحوا و مفهوم موافقت آیات و نه از دلیل الخطاب و مفهوم مخالفت آیات و نه از سایر دلالات، یعنی دلالات سیاقیه آیات از قبیل دلالت اقتضا و تنبیه و اشاره از هیچ کدام مستفاد نیست. پس قرینه قرآنی که ندارد.

سنت متواتره: در زمینه جزئیات احکام که نود درصد آنها را تشکیل می‌دهد ما احادیث متواتره یا اصلاً نداریم و یا به مقدار یک درصد داریم. آن‌گاه چگونه برای این همه احکام جزئیة مطروحه در احادیث می‌توان از سنت متواتره قرینه پیدا کرد؟

اجماع: در بیش‌تر احکام میان فقها اختلاف است و حداقل دو و گاهی پنج قول وجود دارد. آن‌گاه چگونه می‌توان به اجماع استشهاد نمود؟

حکم عقل: در بیش‌تر موارد احکام شرعی جزئی و کلیه عقل اصولاً ادراکی ندارد تا قرینه شود بر تأکید حکم حدیث.

از این بیانات به این نتیجه می‌رسیم که ادعای قرائن قطعی در این همه روایت ادعایی محال و نابجاست و هر کسی چنین ادعای بزرگی دارد، حاضریم به محاسبه بنشینیم و یکایک احادیث موجوده در کتب را بررسی کنیم تا ببینیم چند حدیث قرینه قطعی خواهد داشته و بلکه اگر این مدّعی تعصبات را کنار گذارده و به وجدان خویش مراجعه کند، خواهد یافت که سخن او نابجاست. و اگر کسی بگوید: ما در هر جا قرینه قطعی بر حدیثی پیدا کردیم بدان عمل می‌کنیم و هر جا که قرینه نبود به حکم العقل مراجعه نموده و همان اصالة البرائة العقلیه رجوع می‌کنیم و نیازی به عمل به خبر واحد مجرد نداریم، خواهیم گفت: لازمه این سخن این است که اکثر الاخبار و اکثر الاحکام را کنار گذارده و برخلاف شریعت حکم کند و این سخن مستلزم خروج از دین و تعطیل کثیری از احکام شریعت بوده و گوینده این سخن سزاوار مکالمه نیست. نتیجه می‌گیریم که پس عمل الاصحاب به خبرهای واحد مجرد بوده، متتها مشروط بر این‌که راوی ثقه باشد هذا تمام الکلام درباره دلیل اول شیخ طوسی که عمل الاصحاب بود.

قوله ثم انه اخذ: دلیل دوم شیخ طوسی: هنگامی که به کتب فقهیه در طول تاریخ مراجعه می‌کنیم و تمام ابواب فقه را از طهارات تا دیات سیر می‌کنیم و با فتاوی فقهای عظام در طول تاریخ تشیع برخورد می‌کنیم، ملاحظه می‌کنیم که در اکثریت احکام و مسائل شرعیه آقایان مجتهد با یک‌دیگر اختلاف نظر دارند و هر یک فتوایی می‌دهند. مثلاً یکی حکم به وجوب می‌کند و آن دیگری حکم به استحباب و... و جالب این‌که هر یک هم برای مستند ساختن

فتوای خویش به حدیثی از احادیث منقوله از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام استدلال می‌کنند. با همه این‌ها در تاریخ ندیده‌ایم که احدی از فقهای شیعه دیگری را به خاطر عمل به خبر واحد تفسیق نموده باشد و از وی قطع رابطه کرده باشد. حال تمام این‌ها دلیل آن است که خبر واحد عند العلما معتبر بوده، منتها هر کسی روی مبنای خودش حتی مع المعارض هم عمل کرده‌اند.^۱

قوله: ثم استدل ثانياً: می‌بینیم که در طول تاریخ از زمان حضرت رضا علیه السلام که دوران تنقیح و پاک‌سازی احادیث صحیح از جعلی است، اصحاب الاثمه و فقهای بزرگ شیعه و رجالیون عالی‌مقامی از قبیل مرحوم کشی، نجاشی، شیخ، علامه و... کتاب‌های متعدد رجالی نوشته و در آن کتب به بیان تراجم رجال و ذکر احوالات آن‌ها از آن حیث که مربوط به قبولی و حجیت قولشان می‌گردد به تفصیل بحث نموده‌اند. مثلاً بحث می‌کنند که آیا فلان راوی عادل است یا فاسق؟ یا بحث می‌کنند که آیا فلان راوی فاسد المذهب است یا صحیح المذهب؟ یا بحث می‌کنند که چه کسانی از محدثان حدیثشان معتبر و چه کسانی غیرمعتبر است؟

یا مثلاً تعدادی از رجال کتاب *نوادیر الحکمة* و امثال آن را استثنا نموده‌اند. و نیز در طول تاریخ علمای بزرگ علم حدیث نوشته و انواع و اقسام احادیث را بیان نموده‌اند. حال اگر خبر واحد با یک سری شرایط حجت نبود، نوشتن این علوم و تلاش‌های زیاد در این علوم به طور کلی لغو بود. مرحوم شیخ انصاری رحمته الله می‌فرماید: شیخ طوسی رحمته الله در این باب سنگ تمام گذاشته و مطلب را به اعلال درجه بیان نموده است. فشکر الله سعیه.

قوله: ثم إن من العجب: شیخ طوسی رحمته الله مدعی شد و ثابت هم کرد که خبر واحد مجرد از قرائن با یک سلسله شریاطی حجیت دارد و سه دلیل هم اقامه

۱. البته دلیل دوم با دلیل اول مکمل هم هستند و هر دو عمل اصحاب را نشان می‌دهد و جدا کردن این دو مقبول نیست.

نمود. حال می‌فرماید: با همه صراحتی که در کلام شیخ طوسی بود، صاحب معالم و برخی از اخباریین از قبیل محدث استرآبادی و سید صدر، مدّعی شده‌اند که میان سید و شیخ اختلاف معنوی وجود ندارد، بلکه هر دو به خبرهای متواتر و مع‌القرینه عمل می‌کنند و هیچ‌یک به خبر واحد مجرد عمل نمی‌کنند.

سخنان صاحب معالم: بر ما ثابت نشده که شیخ طوسی علیه السلام و اتباع ایشان با سید مرتضی و پیروان او مخالف باشند؛ یعنی سید به خبر واحد مجرد عمل نکند، ولی شیخ بدان عامل باشد. چنین اختلافی مسلم نیست به دلیل این‌که عصر شیخ علیه السلام همانند عصر سید به زمان پیشوایان معصوم علیهم السلام نزدیک بوده و برای آن‌ها قرائن مفیده للعلم فراهم بوده و لذا نمی‌توان به قاطعانه حکم کرد که شیخ به خبر مجرد عامل بوده، بلکه محتمل به احتمال قوی آن است که شیخ هم به اتکای قرائن قطعی به خبرهای واحد عامل بوده است و لذا نمی‌توان گفت شیخ و سید با یک‌دیگر اختلاف دارند. سپس صاحب معالم فرموده: همین برداشت مرا جناب محقق اوّل هم قبل از من از سخن شیخ طوسی استنباط فرموده است. به گفته محقق، شیخ طوسی می‌گوید: من به خبرهای واحدی که راویان آن‌ها امامی عدل باشند عمل می‌کنم. این عبارت شیخ اگرچه اطلاق دارد و مقید به صورت قرائن قطعی نیست، اما اگر کسی در تمام عبارات شیخ تأمل کند، درمی‌یابد که شیخ هم به مطلق خبر واحد امامی عدل عامل نبوده، بلکه به خبرهایی که از ائمه علیهم السلام به ما رسیده و بزرگان حدیث هم آن‌ها را در کتب حدیث نقل کرده و خود بدان عامل بوده‌اند عمل می‌کنیم و این‌ها خود قرائنی هستند که خبر را اطمینان‌آور می‌کنند. سپس فرموده است:

هذا هو الذی تبین لی من کلامه و یدعی اجماع الاصحاب علی العمل بهذه الاخبار حتی لو رواها غیر الامامی و کان الخبر سلیماً عن المعارض و اشتهر نقله فی هذه الكتب الدائرة بین الاصحاب عمل به.

صاحب معالم پس از نقل این سخنان فرموده است:

ما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبته العلامة إليه.

مرحوم شیخ انصاری رحمته الله می فرماید: گویا صاحب معالم اصلاً به کتاب *عدة الاصول* مراجعه ننموده و به اتکای برداشت محقق اوّل این حرف ها را زده، در حالی که اگر تنها به سؤال و جواب هفتم *عدة الاصول* که جلوتر آوردیم مراجعه کرده بود، این سخن را نمی گفت؛ زیرا شیخ طوسی تصریح کرده:

دعوى القرائن فى جميع ذلك دعوى محالة و انّ المدعى لها معول على ما يعلم ضرورة خلافه....

سخنان محدث استرآبادی: برداشت علامه از سخن شیخ طوسی رحمته الله که گمان کرده شیخ مدّعی حجیت خبر واحد مجرد است، به قول مطلق اشتباه است و حق آن است که شیخ طوسی هم مانند سید مرتضی، تنها به خبرهای مقطوع الصدور عمل می کند و بین آنها اختلاف معنوی نیست، بلکه تنها یک نزاع لفظی است؛ یعنی سید در ظاهر تعبیر کرده به این که خبر واحد حجت نیست و شیخ طوسی فرموده: خبر واحد حجت است. اما در حقیقت مراد سید خبر واحد مجرد است و مراد شیخ طوسی خبر واحد محفوف به قرائن. پس آنچه را که شیخ اثبات نموده، سید انکار ندارد و آنچه را که سید نفی نموده، شیخ اثبات نمی کند. فالمناقشة لفظية.

سخنان سید صدر، شارح الوافية: ایشان ابتدا سخنان صاحب معالم را تأیید کرده و وی را بر این استنباط تحسین نموده، سپس فرموده است: به نظر من گویا صاحب معالم در هنگام تقریر این مبحث کتاب *عدة الاصول* در اختیارش نبوده و اگر این کتاب را می دید، با فریاد بلند اعلام نموده و حق را اظهار می کرد؛ یعنی می فرمود: شیخ و سید با هم اختلاف معنوی ندارند.

سپس سید صدر فرموده: این مورد یکی از هنرهای علمی صاحب معالم است و این شخصیت برجسته که حدود هفت قرن است که کتاب اصولی وی جزو کتب درسی حوزه‌ها به شمار می‌آید و همچنین پدر بزرگوار او مرحوم شهید ثانی و همچنین هم بحث محترم وی مرحوم صاحب المدارک از این هنرنمایی‌ها فراوان داشته و با سرانگشت قدرت علمی معضلات فراوانی را حل نموده و نکات ابهام بسیاری را از سر راه قافله فقه و اصول برداشته و به روز روشن مبدل ساخته‌اند. درود خدا و فرشتگان و صالحان و شهیدان و پیامبران و امامان بر آنان باد!

سپس سید صدر فرموده: عاملی که جناب علامه علیه السلام را به اشتباه انداخته و سبب یک چنین استنباط باطلی نموده، این است که علامه دیده جناب شیخ طوسی در یک مورد از *عدة الاصول* به طور کلی و مجمل فرموده: ما به خبرهای عدل امامی عمل می‌کنیم. آن‌گاه علامه به همین کلام قناعت نموده و به شیخ نسبت داده که ایشان طرف‌دار حجیت خبر واحد مجرد هستند، ولی به خود زحمت بیش‌تری نداده که همانند مرحوم محقق سایر زوایای سخن شیخ را هم ببیند که می‌فرماید: ما به روایاتی عمل می‌کنیم که دونه‌ها الاصحاب و اجتمعوا علی جواز العمل به و... که این‌ها خود قرینه قطعی بر ارزش یک خبر است، نه این‌که منظور شیخ این باشد که به هر خبری که راوی آن امامی عدل باشد ما عمل می‌کنیم. دلیل مطلب هم این است که اصحاب الائمه علیهم السلام و بزرگان فرقه ناجیه در عصری به سر می‌بردند که از تحصیل علم متمکن بودند و قدرت داشتند که در اصول و فروع به ائمه علیهم السلام مراجعه نموده و تحصیل علم کنند با این محاسبه چگونه رواست که بپنداریم که اصحاب بر خبرهای واحد مجرد قناعت کرده باشند؟ حاشا و کلاً از این نسبت نابجا حال اگر علامه هم قضاوت جامع می‌داشت، همانا سخن ما و صاحب معالم را تأیید می‌کرد.

سپس فرموده: البته از جناب علامه تعجب نیست؛ زیرا ذهن ایشان و امثال ایشان با اصول فقه عامه و اهل سنت انس و الفت داشته و از آن‌ها متأثر شده و چنین سخنی را بیان داشته‌اند و الا اگر کسی در کتب قدما از اصحاب تتبع نموده و با احوالات آنان آشنا باشد، یقین می‌کند که ما اخباریین در اعتقاداتمان تنها به خبرهای متواتر و یا خبرهای واحد مع القرائن القطعیه متکی هستیم و اما خبر واحد مجرد از قرینه، به عقیده ما تنها موجب احتیاط است نه فتوا.

قوله اقول: مرحوم شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: سخنان مرحوم سید صدر به اشکالات فراوانی مبتلاست.

اولین اشکال: این که شما همانند صاحب معالم مدعی شدید که کلام شیخ در *عده الاصول* دلالت می‌کند بر این که او نیز به خبرهای محفوف به قرائن عمل می‌کند نه به خبرهای مجرد و این که شیخ با سید مخالف نیست این سخن همانند انکار بدیهیات است؛ زیرا مواضع متعددی از کتاب *عده الاصول* که برخی ذکر شد و برخی نیاوردیم تصریح دارند بر مخالفت شیخ با سید.

نکته قابل توجه این است که شیخ نیز همانند سید به اخباری که در کتب معروفه تدوین شده عامل است با این تفاوت که این روایات در نزد شیخ خبر واحد مجرد، ولی جامع شرایط هستند، لذا عمل می‌شود. اما در نزد سید این اخبار یا متواترند و یا محفوف به قرائن قطعیه. شاهد این مطلب آن است که جناب سید در جواب مسائل تبانیات^۱ فرموده: بیش‌تر احادیث ما که در کتب معتبره نقل شده، معلوم و مقطوع‌الصدور است؛ زیرا یا متواتر هستند و به صدورشان یقین داریم و یا همراه با امارات و قرائنی هستند که آن‌ها دلیل بر صحت و صدق این اخبار به شمار می‌روند. در نتیجه، این روایات برای ما قطع‌آفرین است، ولو در کتب حدیث به صورت خبر واحد نقل شده باشد؛ ولی قرائن فراوان آن‌ها را قطعی ساخته و ما به قطع عمل می‌کنیم، نه به ظن. و

از طرف دیگر، جناب شیخ طوسی رحمته الله ضمن اشکال و جواب هفتم به اشکالات مذکور تصریح کردند به این که قرائن قطعی مضبوط و محصور است و ادعای این که اکثر اخبار همراه قرائن هستند، ادعایی محال و گزاف است که تفصیلاً ذکر کردیم. بنابراین، می‌پذیریم که سید و شیخ هر دو به این اخبار عاملند، ولی هر یک روی مبنای خویش، سید بر این اساس عمل می‌کند که این اخبار را متواتر و یا دارای قرائن قطعی می‌داند و شیخ بر این اساس عمل می‌کند که این اخبار را واجد جامع شرایط می‌داند.

سؤال: حال که هر دو عاملند ثمره این بحث چیست؟

جواب: نسبت به احادیثی که به عقیده سید متواتر یا با قرینه هستند و به عقیده شیخ هم همین‌طور است و یا لااقل خبر واحد جامع شرایطند ثمره‌ای ظاهر نمی‌شود، بلکه هر دو عمل می‌کنند (ماده اجتماع) و نسبت به روایاتی که به عقیده سید متواتر یا محفوف به قرینه هستند سید عمل می‌کند، ولی عند الشیخ نه متواتر و نه دارای قرینه و نه خبر واحد جامع شرایطند و لذا شیخ عمل نمی‌کند (ماده افتراق از سوی سید) و نسبت به روایاتی که عند الشیخ خبر واحد جامع شرایطند ولی عند السید نه متواترند و نه واحد مع القرینه در این جا شیخ عمل می‌کند ولی سید، نه (ماده افتراق از سوی شیخ).

دومین اشکال: سید صدر مدعی است همین که شیخ می‌گوید: اصحاب اجماع کرده‌اند بر تدوین این اخبار و سپس عمل به آن‌ها خود این قرینه قطعی است و بر صحت و صدق خبر، پس شیخ هم روی قرائن قطعی عمل می‌کند، با این تفاوت که قرائن دو قسمند:

۱. قرائن شخصی و خاص که درباره هر خبر و شخص هر حدیث وجود دارد و دلیل بر صدق آن‌هاست.

۲. قرائن نوعی و عام که به صورت عمومی و کلی بر صحت و صدق احادیث کتب معتبره دلالت دارد. حال سید مدعی قرائن شخصی و خاصه

است، ولی شیخ مدعی قرائن نوعیه و کلیه است که همان اجماع مذکور باشد، مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: اولاً خود شیخ تصریح کرد که اکثر این اخبار مجرد از قرائن هستند و رأی شیخ را باید از زبان او بگیریم و ثانیاً این اجماع بر تصحیح و حجیت این اخبار است، نه بر صحت و صدق آن‌ها که این‌ها دو مقامند: مقام صدور و مقام حجّیت. اجماع بر مقام حجّیت است، نه بر اصل الصدور و ثالثاً بر فرض که اجماع الاصحاب قرینه بر صحت و صدق این اخبار باشد، و لکن اجماع بر یکایک این اخبار که نیست، یعنی چنین نیست که دانه‌دانه این احادیث دارای اجماع بر عمل باشند تا ما یقین یا مظنه به صدق داشته باشیم، بلکه قدر مسلم این است که اجماع داریم بر رجوع به این احادیث و عمل به آن‌ها پس از وثوق به راوی و یا به روایت و بیش از این اجماعی در کار نیست. شاهد مطلب این است که قمی‌ها بسیاری از رجال، *نوادر الحکمة* را که از کتب معروفه است استثنا کرده و بدان‌ها عمل نکرده‌اند و نیز بر همین اساس ابن‌ولید که استاد صدوق است روایاتی را که عیبی از یونس روایت می‌کند استثنا کرده و به آن‌ها عمل نمی‌کند، با این‌که این روایات در کتب معتبره وارد شده و حاصل کلام این‌که معنای اجماع الاصحاب علی العمل بالاخبار این است که این خبرها از این حیث که خبر واحدند نباید مردود شناخته شود نه این‌که معنایش این باشد که یکایک این اخبار هم عمل می‌کرده‌اند.

اشکال سوم: سید صدر تصریح کرد به این‌که: کیف یظنّ بأکابر الفرقة الناجية و اصحاب الائمة صلوات الله علیهم مع قدرتهم علی أخذ اصول الدّین و فروعه منهم علیه السلام به طریق یقین ان یعولوا فیها علی اخبار الآحاد المجردة.

شیخ انصاری رحمته الله می‌فرماید: این ادّعا که اصحاب الائمه متمکن بوده‌اند از اخذ اصول و فروع از امامان علیهم السلام به طریق یقین، یک ادّعای باطل و واضحه المنع است و یکی از شواهد کوچک مطلب این است که در روایات می‌خوانیم که

اصحاب الاثمه عليه السلام در اصول و فروع اختلاف می کردند و لذا عده زیادی از اصحاب الاثمه عليه السلام از اختلاف الاصحاب به آنان شکایت می بردند و ائمه عليه السلام در مقام جواب گاهی می فرمودند: ما خود میان اصحاب اختلاف ایجاد می کنیم به منظور حفظ خون آن ها از جمله در روایت حریز و زرارہ است کہ مرحوم کلینی در کافی نقل کرده و مرحوم رحمت الله در حاشیه همین بحث آورده و آن این کہ:

عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَخِيٍّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَنِي. ثُمَّ جَاءَهُ رَجُلٌ فَسَأَلَهُ عَنْهَا فَأَجَابَهُ بِخِلَافِ مَا أَجَابَنِي. ثُمَّ جَاءَ رَجُلٌ آخَرُ فَأَجَابَهُ بِخِلَافِ مَا أَجَابَنِي وَ أَجَابَ صَاحِبِي فَلَمَّا خَرَجَ الرَّجُلَانِ، قُلْتُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ الْبِرِّاقِ مِنْ شِيعَتِكَ قَدِمَا يَسْأَلَانِ فَأَجَبْتَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِغَيْرِ مَا أَجَبْتَ بِهِ صَاحِبَهُ. فَقَالَ: يَا زُرَّارَةُ! إِنَّ هَذَا خَيْرٌ لَنَا وَ أَبْقَى لَنَا وَ لَكُمْ وَ لَوْ اجْتَمَعْتُمْ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ لَصَدَقْتُكُمْ النَّاسَ عَلَيْنَا وَ لَكَانَ أَقْلٌ لِبَقَائِنَا وَ بَقَائِكُمْ. قَالَ: ثُمَّ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: شِيعَتُكُمْ لَوْ حَمَلْتُمُوهُمْ عَلَى الْأَيْسَةِ أَوْ عَلَى النَّارِ لَمَضَوْا وَ هُمْ يَخْرُجُونَ مِنْ عِنْدِكُمْ مُخْتَلِفِينَ قَالَ: فَأَجَابَنِي بِمِثْلِ جَوَابِ أَبِيهِ.

و گاهی می فرمودند: بخشی از این اختلافات از سوی کذا بین و جاعلین حدیث به وجود آمده و در این رابطه احادیث فراوان داریم که به بخشی از آن ها اشاره می کنیم:

۱. شخصی به نام فیض بن مختار می گوید: به امام صادق عليه السلام عرضه داشتم:

جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ! مَا هَذَا الْاِخْتِلَافُ الَّذِي بَيْنَ شِيعَتِكَ؟ قَالَ: وَ أَيُّ الْاِخْتِلَافِ يَا فَيْضُ؟ فَقَالَ لَهُ الْفَيْضُ: إِنِّي لَأَجْلِسُ فِي حَافِيهِمْ بِالْكُوفَةِ فَأَكَادُ أَنْ أَشْكَّ فِي اِخْتِلَافِهِمْ فِي حَدِيثِهِمْ حَتَّى أَرْجِعَ إِلَى الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ فَيُوقِفُنِي مِنْ ذَلِكَ عَلَى مَا تَسْرِعُ إِلَيْهِ نَفْسِي وَ تَطْمَئِنُّ إِلَيْهِ قَلْبِي. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَجَلْ هُوَ كَمَا ذَكَرْتَ يَا فَيْضُ! إِنَّ النَّاسَ أُولِعُوا بِالْكَذِبِ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ لَا يُرِيدُ مِنْهُمْ غَيْرَهُ وَ إِنِّي أَحَدْتُ أَحَدَهُمْ بِالْحَدِيثِ فَلَا يَخْرُجُ مِنْ عِنْدِي حَتَّى يَتَأَوَّلَهُ عَلَى غَيْرِ

تَأْوِيلُهُ وَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ لَا يَطْلُبُونَ بِحَدِيثِنَا وَ بِحُبِّنَا مَا عِنْدَ اللَّهِ وَ إِنَّمَا يَطْلُبُونَ الدُّنْيَا وَ كُلُّ حُبٍّ أَن يَدْعَى رَأْسًا.

۲. داستان عبدالکریم بن ابی العوجاء در تاریخ معروف است که پای چوبه دار گفت: چهار هزار حدیث در لابه لای احادیث اسلامی جاسازی و دسیسه نموده ام...

۳. یونس بن عبدالرحمن که از ثقات اصحاب الائمه علیهم السلام به شمار می آید گفته: من احادیث فراوانی را از اصحاب امام باقر و صادق علیهم السلام شنیده بودم سپس آن ها را بر امام هشتم علیه السلام عرضه کردم و حضرت علیه السلام بسیاری از آن احادیث را انکار فرموده و فرمودند این ها سخنان معصوم نیست.

با این همه جناب سید صدر، شما چه می گوید که اصحاب الائمه متمکن بودند، از تحصیل علم ما می گوئیم: اولاً در عقلاً چنین تمکنی نبوده و ثانیاً بر فرض امکان عقلی، عادتاً مطلب چنین نبوده که آنان همه جا به علم اکتفا کنند، بلکه روی عادت و عقل فطری به خبرهای ثقه عمل می نموده اند.

چهارمین اشکال: جناب سید صدر فرمودند: ما اخباری ها در اعتقاد اتمان تنها و تنها به خبرهای متواتره و یا خبر واحد مع القرینه متکی هستیم و نسبتی که علامه به ما داده ناتمام است.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید: حق با آقای علامه است و شعار ما نیز این است که اخباری جماعت، چه در اصول دین و چه در فروع دین، بر اخبار آحاد متکی هستند و شاید منظور جناب شیخ طوسی هم که سابقاً می فرمود: جمعی از محدثین جزو مقلده هستند، یعنی در اصول دین هم می گویند: روینا کذا و کذا... همین اخباری ها باشند.

طعنه: مرحوم شیخ می فرماید: این ادعا که شیخ و سید باطناً با یکدیگر موافقند در غایت فساد و بطلان است و لکن از اخباری جماعت بعید نیست؛ زیرا استرآبادی، سید صدر و... که صدها سال پس از شیخ طوسی به وجود

آمده‌اند با صراحت هر چه تمام‌تر مدّعی هستند که تمام اخبار کتب اربعه قطعی‌الصدورند، آن‌گاه چگونه چنین طرز تفکری به خود اجازه می‌دهد و وجدان خود را راضی می‌کند به این که بگوید: به عقیده شیخ طوسی که به عصر ائمه نزدیک‌تر بوده و قرائن بیش‌تری در اختیار داشته این اخبارها خبرهای واحد مجرد بوده‌اند، بلکه به طریق اولی به وی نسبت می‌دهد که او نیز این احادیث را مع القرینه می‌دانسته به هر حال اخباری از این ادعاهای بزرگ بسیار دارد.

قوله و اما صاحب المعالم: عذر صاحب معالم آن است که وی در هنگام تدوین این مبحث، کتاب *عدة الاصول* شیخ طوسی در اختیارش نبوده و تنها با اتکا به استنباط محقق چنین سخنی را به زبان یا قلم آورده و اتفاقاً در کلمات سید صدر و در حواشی معالم هم به این نکته اشارت رفته است.

و اما محقق اول: در کلمات ایشان هیچ عین و اثری از این نیست که وی در صدد ایجاد توافق میان شیخ و سید باشند. یعنی محقق نخواسته به شیخ طوسی نسبت دهد که وی طرف‌دار سلب کلی است و هیچ خبری را حجت نمی‌داند، بلکه محقق خودش طرف‌دار ایجاب جزئی و تفصیل است، یعنی معتقد است که هر حدیثی که اصحاب آن را در کتاب‌ها تدوین نموده و بدان عمل کرده‌اند آن حدیث حجت است، و لو ضعف سندی داشته باشد و متقابلاً هر حدیثی که مشهور از آن معرض باشند ولو سند قوی باشد ارزشی ندارد.^۱ آن‌گاه غرض محقق این است که شیخ را هم با خود هم‌عقیده کند؛ یعنی مدّعی است که شیخ طرف‌دار ایجاب کلی نیست و کلیه خبرهای واحد عدل امامی یا ثقه را حجت نمی‌داند، بلکه طرف‌دار ایجاب جزئی است که ما می‌گوییم نه این که طرف‌دار سلب کلی است. به عبارت دیگر، محقق در صدر نفی ایجاب کلی است نه اثبات سلب کلی و با آن بیانات که سابقاً از وی نقل شد می‌خواهد شیخ را نیز با خویش هم‌عقیده سازد.

۱. کَلِمَا أَزْدَادَ صَحَّةَ أَزْدَادٍ وَهَذَا أَزْدَادَ صَحَّةَ.

قوله و الانصاف: از کلام شیخ طوسی در *عدة الاصول* سه نوع برداشت شده است:

۱. برداشت صاحب *معالم* و بعض الاخباریین که می‌گویند: نزاع میان شیخ و سید لفظی بوده و هر دو خبر واحد با قرینه را حجت دانسته و هیچ کدام خبر واحد مجرد را حجت نمی‌دانند.

۲. برداشت محقق اول که می‌گوید: تنازع میان شیخ و سید معنوی است، متها نه در این حد که سید طرف‌دار سلب کلی و شیخ طرف‌دار ایجاب کلی باشد، بلکه شیخ طرف‌دار ایجاب و سلب جزئی و به بیان دیگر تفصیل است.

۳. برداشت علامه که می‌گوید: شیخ و سید تنازع حقیقی دارند آن هم به نحو ایجاب و سلب کلی یعنی سید می‌گوید: هیچ خبر واحد مجردی حجت نیست، ولی شیخ می‌گوید: کلیه خبرهای واحد عدل امامی یا ثقة حجت است و تفصیل نمی‌دهد میان اخباری که دونه‌ها اصحاب و عملوا بها یا غیر این‌ها. مرحوم شیخ انصاری در مقام داوری می‌فرماید: انصاب این است که برداشت علامه از عبارت شیخ صحیح است که اطلاق را فهمیده نه برداشت محقق که تقیید را فهمیده و دلیل مطلب آن است که شیخ طوسی که در مقام استدلال تمسک نموده بر اجماع الاصحاب علی العمل بالروایات المدونة یا دعای اجماع نموده بر عمل اصحاب به روایات طوایف خاصه‌ای از غیر امامیه، ولی ثقة نظیر واقفی‌ها و فطحی‌ها و... برای این عنوان اجماع بر عمل موضوعیتی قائل نیست، بلکه در مقام تقییح، مناط است؛ یعنی منظور شیخ این است که این عمل الاصحاب به خاطر عدالت و وثاقت راوی بوده و لاغیر و اگر به این جهت شده می‌گوییم: المناط و العلة تعمیم پس هر حدیثی که راوی آن امامی عدل یا ثقة باشد حجت است چه اصحاب بدان عمل کرده باشند یا خیر. این فرمایش شیخ انصاری دو شاهد دارد:

الف) در عنوان مسئله فرمود: ۱. و اما ما اخترته من المذهب فهو ان الخبر الواحد اذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالامامة. ۲. و كان ذلك مروياً عن النبي أو عن الائمة عليهم السلام. ۳. و كان ممن لا يطعن في روايته. ۴. و يكون سديداً في نقله و... جاز العمل به.

و در این عنوان، سخن از عمل الاصحاب و تدوین الاصحاب در میان نیست؛ در حالی که اگر مختار شیخ این بود که محقق گفت، منظورش را در عنوان بحث بیان می نمود.

ب) در جلدین شرح لمعه فراوان برخورد می کنیم به این که مشهور فقهاء فتوایی و جناب شیخ طوسی فتوای دیگری داده و سپس در متن یا در حواشی اشاره شده به این که این بر اساس روش خود شیخ است پس عند الشیخ ملاک عمل الاصحاب نیست. پس حق با علامه است.

قوله ثم انه لا یبعد: مطلب قابل توجه این است که شیخ و سید هر دو مغایر یکدیگر بوده و هر دو از فقهائ نامدار مذهب تشیع به شمار می آیند.^۱ با این حال دو ادعای اجماع متدافع و متعارض نموده اند یعنی سید ادعای اجماع کرده بر عدم حجیت خبر واحد و شیخ ادعای اجماع کرده بر حجیت خبر واحد. آن گاه سؤال این است که: روی چه اصلی این دو بزرگوار دو اجماع متعارض را ادعا نموده اند؟ مرحوم شیخ انصاری در جواب می فرماید: اولاً این گونه از دعوای اجماعات از چنین شخصیت هایی بعید نیست؛ زیرا اگر کسی به کتب فقهیه آقایان از قبیل *انتصار* سید مرتضی و *خلاف* یا *مبسوط* شیخ طوسی مراجعه کند خواهد دید که این دو عالم بزرگ چقدر ادعاهای اجماعات متضاد دارند. مثلاً یکی مدعی اجماع بر وجوب جمعه است و دیگری مدعی اجماع بر عدم وجوب آن با این که مسائل فرعیه عملیه و فقهیه از قبل از آنان مطرح بوده و فتاوای اصحاب منقح بوده و در کتب تدوین شده

۱. شیخ را رئیس الاعاجم و شیخ الطائفة الامامیه می نامند و سید را معلم الشیعة.

بود مع ذلک این‌ها برداشته‌اند این‌قدر اجماعات متعارض ادعا کرده‌اند و یکی از توجیهات این اجماعات هم آن است که بگوییم: اجماعات قاعده‌ای بوده. حال در مسائل فرعیه چنین بوده تا چه رسد به مسائل اصلی و اصول فقه و از جمله داستان حجیت خبر واحد که اصلاً تا آن موقع معنون نبوده و مورد بحث نبوده و نظرات محققین در آن بیان نشده بوده است. تازه اولین کتاب مبسوط اصولی همانا کتاب *الدریعة* مرحوم سید و بعد هم کتاب *عدة الاصول* شیخ طوسی است. آن‌گاه در این‌گونه موارد ادعای دو اجماع متعارض چندان بعید نمی‌نماید؛ زیرا آن‌چه از اصحاب و بزرگان مکتب شیعه قبل از سید و شیخ به دست آن‌ها رسیده بود آن است که اصحاب به برخی حدیث عمل نموده و برخی را هم طرح کرده‌اند. اما وجه العمل و الطرح چیست؟ نمی‌دانیم و لذا با هر دو مبنا می‌شود توجیه کرد به این‌که بگوییم: شاید وجه العمل این بوده که آن دسته از احادیث متواتر و یا واحد همراه با قرائن قطعیه بوده و وجه الطرح این بوده که بعضی الاخبار، خبر واحد مجرد بوده‌اند. اگر چنین گفتیم با مبنای سید سازگار است.

و شاید وجه العمل و الطرح آن باشد که آن بعض مورد عمل خبر واحد جامع شرایط بوده و لذا اصحاب عمل نموده‌اند و آن بعض مطروحه خبر واحد فاقد شرایط حجیت بوده، لذا اصحاب از آن‌ها اعراض کرده‌اند که اگر چنین گفتیم، سخن شیخ طوسی زنده می‌شود، ولی هر دو محتمل است و هیچ‌یک اولی نیست.

قوله نعم: در این‌جا مرحوم شیخ رحمه الله تبصره‌ای بر توجیه خود می‌زنند و آن این‌که این توجیه ما با تصریحات جناب سید مرتضی سازگار نیست؛ زیرا وی تصریح نموده که اصحاب و علمای شیعه به شدت عمل به خبر واحد را انکار نموده‌اند. پس معلوم می‌شود ادعای اجماع سید مبتنی و مستند به تصریحات اصحاب است. حال اگر جناب شیخ طوسی عمل اصحاب به بعضی الاخبار را

دیده، ولی سید از زبان آن‌ها این انکار را شنیده، پس باید حق به جانب سید باشد.

قوله و لعل الوجه: در این قسمت شیخ رحمه الله می‌فرماید: و لکن این مطلب هم حق را به جانب سید نمی‌برد؛ زیرا شیخ می‌گوید: من هم قبول دارم که اصحاب شدّوا الانکار علی العامل بأخبار الآحاد و لکن این شدت انکار در مقام مخاصمه با عامه بوده. و به بیان دیگر، اصحاب ما منع کرده‌اند از عمل به اخباری که راویان آن‌ها از مخالفان بوده آن هم در صورتی که از طریق اصحاب ما ضد آن نقل شده باشد.

قوله و استبعد صاحب المعالم: صاحب معالم این توجیه ما و شیخ را بعید شمرده و مدّعی شده که حق با سید است؛ زیرا اگر مقصود فقها از این شدت انکار ردّ بر عامّه باشد، می‌گوییم اصولیین شیعه در باب شرایط حجّت خبر می‌گویند: باید راوی عادل باشد. پس قول فاسق حجّت نیست و در نزد ما مخالفان فاسقند و قولشان حجّت نیست. حال این شرط کافی است برای ردّ روایات عامه و نیازی به آن همه مبالغه و تأکید ندارد. پس از این‌که علی‌حده با همه حدّث و شدت عمل به خبر واحد را انکار نموده‌اند کاشف از آن است که خبر واحد عند الامامیه به قول مطلق حجّت نیست.

قوله و فیه: مرحوم شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: صاحب معالم که این اعتراض را نموده از یک نکته غفلت ورزیده و آن این‌که اصحاب ما، علی‌حده، عمل به خبر واحد را به شدت انکار نموده‌اند در واقع از روی مکر الهی و حیلۀ شرعیّه بوده؛ زیرا روی سخن آنان با عامّه بوده و صریحاً نمی‌توانستند بگویند: این راوی فاسد است، لذا ناگزیر شده حاشیه می‌رفتند و راه دیگری را برمی‌گزیدند؛ یعنی می‌گفتند: «هذا خبر واحد و نحن لا نعمل به». این سخن را به زبان و در مقام محاجه با مخالفان می‌گفتند، ولی در مقام عمل به روایات امامیه و در میان خودشان هرگز عمل به خبر واحد را ردّ و انکار نموده‌اند.

قوله و الحاصل: اجماع سید بر عدم حجیت قولی است؛ یعنی می‌گوید: من از زبان اصحاب و علما انکار حجیت خبر واحد را شنیده‌ام، ولی اجماع شیخ بر حجیت عملی است که می‌گوید: من فرقه محقه را دیده‌ام که در بین خود به خبر واحد جامع شرایط عمل می‌کنند و در مقام جمع میان این دو اجماع متناقض ممکن است عمل را توجیه کنیم و بگوییم: عمل الاصحاب به خبرهای واحدی که همراه با قرائن قطعی باشند بوده پس عمل با قول مخالف نبوده و حق با سید است و ممکن است بگوییم: همان عمل صحیح است و این قول الاصحاب در مقام مخاصمه با عامه و ردّ سخن آنان بوده در نتیجه حق با شیخ خواهد بود. حال کدام حمل اولویت دارد؟ شیخ رحمه الله می‌فرماید: حمل دوم که قول را توجیه کنیم خلاف ظاهر است؛ زیرا قول ظهور دارد و ظاهرش این است که عند الاصحاب خبر واحد حجت نیست و لذا حمل بر خلاف ظاهر قرینه می‌طلبد، ولی حمل اول که عمل را توجیه کنیم خلاف ظاهر نیست؛ زیرا اصولاً عمل ظهوری نداشته، بلکه مجمل است و وجه العمل برای ما مبین نیست و لذا توجیه‌بردار هست. پس باید حق را به جانب سید داد.

قوله الا ان الانصاف: انصاف که دلیل پنجم مرحوم شیخ انصاری است در آن است که حمل اول فاسد است و شواهد فراوانی در آینده اقامه خواهیم کرد مبنی بر این که عمل الاصحاب به خبرهای واحد مجرد بوده، پس ناچاریم که قول اصحاب را توجیه کنیم و در مقام توجیه جناب شیخ انصاری چهار توجیه می‌آورند که عبارتند از:

۱. یا قول الاصحاب را حمل می‌کنیم بر مقام حیل و احتیال و بگوییم منظورشان ردّ روایات مخالفان است که تفصیلاً گفتیم.

۲. و یا اگر هم مشایخ شیعه واقعاً به خبر واحد عامل نبوده و آن را حجت نمی‌دانستند بگوییم: مخالفت آنان طبق مبنای خود سید و شیخ ضرری ندارد؛ زیرا اولاً معلوم النسب هستند و ثانیاً عصر آنان منقرض شده است.

۳. و یا بگوییم: مراد سید از علم همان اطمینان است و این که می گوید ما به خبرهای علمی عمل می کنیم، منظورش خبرهای اطمینانی است. به دلیل این که خود سید در مقام تعریف علم فرموده: «العلم ما اقتضى سكون النفس». یعنی علم آن چیزی است که مایه سکون و آرامش خاطر است و تردیدی نیست در این که سکون النفس همان اطمینان است و شاهد دیگر این که: دسته ای از اخباری ها هم که می گویند اخبار کتب اربعه قطعی الصدور است تصریح کرده اند به این که مراد ما از قطعی الصدور، یعنی اطمینان به صدور داریم نه آن یقین صد در صد که با احتمال خلاف هرگز قابل جمع نیست.

اگر مراد سید از علم اطمینان شد می گوییم: شیخ طوسی هم که خبر واحد را حجت می داند، منظورش مطلق خبر واحد نیست، بلکه خبرهای واحد اطمینان آور است یا وثوق مخبری در اثر عدالت و ثقه بودن راوی و یا وثوق خبری در سایه عمل اصحاب و... در نتیجه شیخ و سید با هم مرادشان یکی است؛ یعنی هر دو به خبر واحد اطمینانی عاملند و غیر آن را منکرند و این که سید فرموده باید خبر محفوف به قرائن باشد مرادش قرائن اطمینان آور است و این که شیخ فرموده اکثر اخبار ما مجرد از قرائن هستند، مرادش قرائن علمیه است که کتاب و سنت متواتره و اجماع و حکم عقل باشد پس نزاع مرتفع می شود.

شیخ انصاری می فرماید: این توجیه احسن وجوه الجمع است و وجه احسنیت آن است که این وجه الجمع توسط تصرف در قول و عمل هر دو حاصل می شود و نتیجه اش این است که شیخ و سید و دو ادعای اجماع آن دو هماهنگ می شوند به خلاف جمع بینهما به سبب تصرف در قول تنها که موجب فساد دعوای سید می شود و برخلاف جمع بینهما به وسیله تصرف در عمل تنها که سبب فساد قول شیخ می گردد.

۴. توجیه چهارم را در آینده از زبان فاضل قزوینی خواهیم شنید.

■ **دوم.** سید بن طاووس: دومین مدّعی اجماع بر حجیت خبر واحد مجرّد جناب سید بن طاووس است. ایشان در ضمن فرمایشات و طعن‌هایی که بر سید دارند می‌گویند: من از سید همیشه در تعجب هستم که چگونه واقعیت بر او مشتبّه شده و چنین پنداشته که شیعیان دوازده‌امامی در باب احکام شرعی به خبر واحد عمل نمی‌کنند. غافل از این که اگر کسی به کتب تاریخ و حدیث مراجعه کند و سیره خردمندان را هم مدّ نظر قرار دهد بالوجدان خواهد یافت که عقلای عالم عموماً و مسلمان خصوصاً و سید مرتضی و سایر فقهای بزرگوار شیعه، بالانحص به خبرهای واحد عمل می‌کردند و در این امر تردید نیست. همان‌گونه که جناب شیخ طوسی به این سخن تصریح کرده و دیگر کسانی که مشغول جمع‌آوری اخبار هستند به این کلام تصریح کرده‌اند که اصحاب الامامیه بالاجماع به خبر واحد عمل می‌کردند. مرحوم شیخ انصاری رحمته الله می‌فرماید: از این کلام اخیر سید بن طاووس به دست می‌آید که غیر از شیخ از علمای دیگر هم مدّعی اجماع بر حجیت خبر بوده‌اند، اگرچه خود من شیخ انصاری به آن غیر دسترسی پیدا نکرده‌ام.

■ **سوم.** علامه طباطبایی: سومین کسی که ادعای اجماع نموده بر حجیت خبر واحد جناب علامه در *نهایه* است. وی فرموده: دانش‌مندان امامیه دو گروهند: اخباریین و مجتهدین. اما اخباری‌ها در اصول دین و فروع دین به خبر واحد متکی بوده و بدان عمل می‌کنند. اصولیین نیز امثال شیخ طوسی و اتباع وی همه و همه به خبر واحد در باب احکام و فروع دین عمل می‌کنند و هیچ‌کس این معنا را انکار ننموده مگر جناب سید مرتضی و پیروان او و فلسفه انکار آنان هم شبهه‌ای بوده که برای آنان پیش آمده (در ادامه بحث، شبهه را خواهیم آورد).

■ **چهارم.** علامه مجلسی: چهارمین مدّعی اجماع، جناب محدث مجلسی صاحب *بحار الانوار* است. ایشان در برخی از رسائل خویش مدّعی شده که

ما اخبار متواتره بر حجیت خبر واحد داریم و نیز عمل اصحاب را بر حجیت داریم.

قوله ثم ان: شیخ انصاری می‌فرماید: مراد جناب علامه از اخباریین دو احتمال دارد:

۱. شاید مراد ایشان امثال جناب صدوق و محمد بن حسن بن ولید استاد صدوق باشد که طرف‌دار سهو النبی و الامام هستند و بدین منظور به یک خبر واحد استشهاد می‌کند که: سهو النبی فی صلاته و معتقدند که نفی سهو از معصومین علیهم‌السلام نخستین درجه غلو و زیاده‌روی در حق آنان و آن‌ها را از مقام بشری به مقام الوهیت رساندن است.

۲. و شاید مراد همان جماعت مقلده باشند که در کلام شیخ طوسی ذکر شده که هرگاه از آنان درباره اصول یا فروع چیزی پرسیده می‌شد می‌گفتند: روینا کذا و کذا...

قوله ثم انه: آن شبهه‌ای که علامه بدان اشاره کرد و فرمود: برای سید و اتباع او شبهه‌ای پیش آمده ممکن است خیال کرده‌اند که این اخباری که در کتب معتبره هست و اصحاب بدان عمل نموده‌اند دارای قرائن قطعی هستند و لذا اصحاب بدان عمل کرده‌اند که قبلاً این احتمال ابطال شد. و ممکن است گمان کرده‌اند اصحاب که شددوا الانکار علی العمل به خبر الواحد مرادشان مطلق خبر واحد بوده، حتی خبرهایی که از طریق اصحابنا نقل شده که قبلاً این احتمال نیز ابطال شد و ممکن است شبهه دیگری در ذهن آنان بوده که ما از آن خبر نداریم.

قوله ثم ان دعوی الاجماع: مرحوم شیخ رحمته‌الله می‌فرماید: تا آن‌جا که من تتبع کردم این چهار بزرگوار یعنی شیخ طوسی و ابن طاووس و علامه و محدث مجلسی را فقط به دست آوردم که صریحاً ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد نموده‌اند اما کسی اشکال نکند که خود این‌ها اجماع منقول به خبر واحد

هستند و قابل استدلال نیستند؛ زیرا ما می‌گوییم: این اجماع منقول به خبر واحد محفوف به قرائن کثیره‌ای است که توسط آن‌ها آدمی یقین به صدق و حقانیت این اجماع پیدا می‌کند و ما هم که به اجماعات منقوله مذکوره تمسک می‌کنیم بدین لحاظ است و مسئله اجماع بر عمل به قدری واضح است که حتی سید هم بدان اعتراف نموده اما توجیه نموده است.

بیان مطلب: سید در رساله موصلیات می‌گوید: اگر کسی بر ما اشکال نموده و بگوید: آیا بزرگان طایفه امامیه در کتاب‌های خویش بر خبرهای ثقه اعتماد نکرده‌اند؟ و آیا خبر واحد ثقه را مهم‌ترین دلیل در باب احکام قرار نداده‌اند؟ و آیا فقهای نام‌دار شیعه درباره روایات مختلفه و متعارضه از ائمه علیهم‌السلام دستورالعمل‌هایی را نقل نکرده‌اند؟ کل این‌ها دلیل بر حجیت خبر واحد است پس شمای سید چرا منکرید؟

در جواب خواهیم گفت: قانون کلی آن است که ما نباید از امور معلومه مقطوعه و مسلمه عدول نموده و رفع ید نماییم و به یک امر مجمل مشتبّه متوسل شویم و آن امر معلوم مسلم این است که عند الامامیه همان‌طور که عمل به قیاس باطل است. همچنین عمل به خبر واحد هم چون یقین‌آور نیست، فاسد و باطل است. ما این امر مسلم را می‌گیریم. و اما منظور از امر مجمل این است که اصحاب ما فی الجمله به خبر واحد عمل نموده‌اند، ولی وجه العمل برای ما روشن نیست و لذا از این امر مجمل رفع ید نموده و توجیه می‌کنیم یعنی می‌گوییم: لابد عمل اصحاب بر اساس قرائن معتبره و قطعیه بوده است.

شیخ انصاری می‌فرماید: این کلام سید فریاد می‌زند به این‌که مشایخ شیعه به خبرهای واحد عمل می‌کرده‌اند. اما سید جواب داد و توجیه کرد و ما همان مطلب مذکور در اشکال را می‌پذیریم چون قرائن کثیره بر آن داریم و اما مطلب اخیر سید را که در جواب آورد قبول نداریم چون احدی غیر از

سید این حرف را نزده، پس ادعای سید، موهون و مخالف اجماع است و لا یتعنی به.

و اما قرائن کثیره‌ای که دلیل بر صحت و صدق اجماع شیخ طوسی و اتباع اوست و شاهد بر این است که اصحاب بر خبرهای غیر علمی هم فی الجمله یعنی علی اختلاف المبانی عمل نموده‌اند این قرائن بسیار است که ما به برخی از آن‌ها اشاره داریم و شخص متتبع بیش از آن می‌تواند بیابد:

۱. مرحوم کشی در رجال خویش ادعا نموده که: اجمع العصابة علی تصحیح ما یصح عن جماعة؛ یعنی فقهای شیعه اجماع دارند بر حجیت خبرهایی که از جماعتی از محدثین روایت می‌شود که آنان را اصحاب الاجماع نامیده و تعدادشان هم علی المشهور هیجده نفر است که ما در جلد سوم شرح اصول فقه بیان نموده‌ایم.

کیفیت استشهد: اولاً مسلم است که منظور از تصحیح الاصحاب یعنی خبر این عده صحیح است یعنی ما به خبرهای این‌ها عمل می‌کنیم نه این‌که معنای تصحیح قطع به صدور باشد که اصحاب قطع دارند به صدور روایات این‌ها از معصومین. خبر چنین قطعی در کار نیست؛ زیرا اجماع بر تصحیح و حجیت واقع شده نه بر صحت و صدق. ثانیاً بر فرض که اجماع بر صحت باشد، باز هم مراد از صحت وثوق و اطمینان است؛ یعنی بالاجماع به روایات این جماعت اعتماد شده نه این‌که قطع به صدور مراد باشد. حال ملاحظه می‌کنید خبر این جماعت خبر واحد است، ولی اصحاب بالاجماع بدان عمل نموده‌اند.

۲. مرحوم نجاشی در رجال خود مدّعی شده که «مراسیل ابن‌ابی‌عمیر کمسانید الآخر»؛ یعنی اصحاب ما همان‌طور که به مسانید دیگران با شرایطی اعتماد می‌کنند، به مراسیل ابن‌ابی‌عمیر نیز اعتماد کرده‌اند.

کیفیت استشهد: آیا اصحاب از مراسیل ابن‌ابی‌عمیر قطع به صدور پیدا می‌کنند؟ هرگز؛ ولی چون مطمئن هستند که این شخص لا یروی مسنداً او لا

یرسل الا عن ثقة، لذا بدان عمل می‌کنند. حال اگر اصحاب خبر ثقه را معتبر نمی‌دانستند، هیچ دلیل دیگری برای عمل به مراسیل ابن ابی عمیر نبود.^۱ مرحوم شهید اوّل در ذکر می‌همین ادّعا را که نجاشی فرمود، مدّعی شده است.

۳. مرحوم کاشف الرموز، شاگرد جناب محقق نیز در کتاب *کشف الرموز* دربارهٔ مراسیل احمد بن محمد بن ابی‌نصر بزنطی همین ادّعا را نموده که به مراسیل وی اصحاب عمل می‌کردند و کیفیت استشهاد به همان بیان فوق است.

۴. مرحوم ابن‌ادریس در رساله‌ای به نام *خلاصة الاستدلال* که دربارهٔ مسئله فوریت و یا تراخی قضای فوایت نگاشته، نخست ادّعای اجماع نموده بر قول به مضایقه و فوریت و فرموده غیر از گروه قلیلی از فقهای خراسان، احدی مخالف این مطلب نیست. سپس در مقام تقریب اجماع فرموده: علی بن بابویه قمی، محمد بن علی بن بابویه قمی (صدوق علیه السلام)، سعد بن عبدالله اشعری، سعید بن سعد اشعری، محمد بن علی بن محبوب اشعری، علی بن ابراهیم قمی، محمد بن حسن بن ولید قمی (استاد صدوق) و... همه و همه به اخباری که دلالت بر مضایقه و فوریت دارند عمل کرده‌اند، به دلیل این‌که آن‌ها خود فرموده‌اند: روایاتی را که موثوق الصدور است، نباید نادیده گرفت و بدان عمل نکرد.

شیخ انصاری رحمته الله می‌فرماید: ابن‌ادریس دو مقدمه آورده: ۱. اصحاب این روایات را ذکر کرده‌اند؛ ۲. اصحاب به روایات ثقه عمل می‌کنند. سپس نتیجه گرفته که: اصحاب بالاجماع قائل به فوریت و مضایقه

۱. قوله: لا یروی الا یرسل: برخی از روایان حدیث، چه به صورت مسند و چه به صورت مرسل، تنها از ثقات نقل حدیث می‌کردند و بعضی از اصحاب و محدثین، چه به صورت مسند و چه مرسل از ثقه و غیر ثقه نقل حدیث می‌کردند و بعضی‌ها به صورت مسند از ثقه و غیر ثقه نقل حدیث می‌کردند؛ ولی به صورت مرسل تنها از ثقات نقل می‌کردند. شاید محمد بن ابی‌عمیر از آن گروه اول باشد و شاید هم از گروه سوم.

هستند.^۱ شیخ رحمته الله می‌فرماید: ای کاش من می‌دانستم که جناب ابن‌ادریس که خود قبول دارد اصحاب ما به خبرهای ثقه عمل می‌کردند و نیز قبول دارد که عمل الاصحاب و اجماع کاشف از رأی معصوم است و کسی حق ندارد با اجماع مخالفت کند. با همه این‌ها چگونه جناب ابن‌ادریس از سید مرتضی متابعت نموده و فرموده خبر واحد حجت نیست؟ وجهی برای این تبعیت و آن مخالفت نیست مگر این که مراد ابن‌ادریس از موثوق‌الصدور بودن همان مقطوع‌الصدور بودن باشد تا با حرف سید یکی شود، ولی فیه ما لا یخفی؛ چون کلمه وثوق و ثقه را برخلاف ظاهرش حمل نموده و یا مگر این که مراد سید از علم همان اطمینان باشد تا سخن شیخ و سید، خاص و عام، مشهور و شاذ یکی باشد، کما یبَیِّنُ سابقاً.

۵. مرحوم محقق در معتبر در باب حجیت خبر واحد فرموده:

الف) گروهی از دانش‌مندان به نام حشویه دچار افراط شده و در برابر هر خبر واحدی تسلیم شده و آن را پذیرفته‌اند و ملتفت نشده‌اند که این انقیاد چه تبعاتی و توالی فاسده‌ای دارد و آن عبارت است از تناقض‌گویی؛ زیرا گاهی دو حدیث با یک‌دیگر متعارض می‌شوند و در این‌گونه موارد قبول هر دو منجر به تناقض می‌شود و منجر می‌شود به این که ما بپذیریم و معتقد شویم هم به وجوب و هم به عدم وجوب. یا در مورد دیگر روایاتی داریم که ائمه علیهم السلام به ما هشدار داده‌اند مبدا هر حدیثی را قبول کنید و در میان احادیث شما احادیث جعلی هم وجود دارد. حال اگر ما به همه روایات اخذ کنیم، لازم می‌آید که حداقل به این‌گونه از روایات اخذ نکنیم و اگر به این سری روایات اخذ کنیم لازم می‌آید که لااقل به برخی از روایات وارده اعتنا نکنیم و تسلیم در مقابل هر دو دسته موجب تناقض است.

۱. این سخن ابن‌ادریس اشکالات چهارگانه‌ای داشت که پیش‌تر در مبحث اجماع آوردیم؛ ولی قطع نظر از آن‌ها در مانحن‌فیه مطرح است.

ب) گروه دیگر قدری پایین‌تر آمده و گفته‌اند هر حدیث سلیم‌السند حجت است و به روایات اشخاصی که متهم به کذب هستند عمل نمی‌کنیم و توجه نکرده است که گاهی انسان دروغ‌گو هم راست می‌گوید و نباید خبر او را نادیده گرفت و نیز توجه ننموده‌اند که این سخن طعن بر فقهای شیعه و مایه قذح در مذهب است؛ به دلیل این‌که هیچ مصنف و محدث و فقیهی نیست، مگر این‌که به خبر راویان مجروح عمل کرده، همان‌گونه که به روایات عدول عمل کرده‌اند و بر همین اساس گفته‌اند: شهرت، ضعف سند را جبران می‌کند.

ج) در مقام دو گروه قبل که افراطی بودند، دو گروه دیگر هستند که در جانب نفی و سلب دچار افراط شده‌اند و یک دسته از آنان که ابن‌قبة و پیروان او باشند گفته‌اند: تعبد به خبر واحد عقلاً محال است. ما در آغاز مبحث ظن، بطلان این نظریه را ثابت کردیم.

د) یک دسته از تفریطیون که سید مرتضی و اتباع او باشند، مدعی شده‌اند که تعبد به خبر واحد عقلاً بلامانع است، ولی شرعاً محال و باطل است و شارع بدان اذن نداده است. سخنان این گروه نیز در ابتدای مبحث حجیت خبر واحد ابطال شد.

ه) به عقیده محقق، همه چهار نظریه پیشین باطل و از راه حق منحرف است و خیر الامور اوسطها و آن این‌که: هر حدیثی را که اصحاب قبول نموده و بدان عمل کرده‌اند و یا قرائن معتبر بر صحت و صدق آن داریم بدان عمل می‌کنیم و آن را حجت می‌دانیم و هر حدیثی را که اصحاب از آن اعراض نموده‌اند و یا شذوذ روایی دارد طرح می‌کنیم و بدان عمل نمی‌کنیم. و کَلِّمُوا ازداد صحّة ازداد و هُنَا و کَلِّمُوا ازداد و هُنَا صحّة.

مرحوم شیخ انصاری رحمته الله می‌فرماید: سخن محقق با فریاد بلند به ما اعلام می‌کند که دانش‌مندان شیعه همان‌گونه که به خبرهای عادل عمل می‌کنند، به خبرهای راویان مجروح و ضعیف نیز عمل می‌کنند. اگر شما بفرمایید: شاید

منظور محقق، مواردی است که خبر مفید علم باشد، نه مطلق خبر ولو علمی نباشد، خواهیم گفت: خوشبختانه موضوع بحث محقق خبرهای غیر علمی و خبرهای علمی از موضوع بحث خارج است و آن نظریات افراطی و تفریطی عموماً از آن خبر واحد ظنی است، نه علمی.

۶. مرحوم شهید در کتاب ذکری و نیز مرحوم مفید ثانی فرزند شیخ طوسی فرموده‌اند: اصحاب و علمای شیعه در مواقعی که نصی در مسئله نداشتند به رساله عملیه و فتاوی علی بن بابویه قمی عمل می‌کردند از باب تنزیل فتاوی این شخصیت به منزله روایات چون او به عین روایات فتوا می‌داد.

کیفیت استشهداد: بلاشکال قول و نوشته علی بن بابویه که خبر واحد است یقین‌آور نیست، بلکه حداکثر مظنه و اطمینان می‌آورد. مع ذلک اصحاب بدان عمل نموده‌اند. حال اگر نبود که دانش‌مندان شیعه به خبرهای غیر علمی عمل می‌کنند، هرگز به فتاوی علی بن بابویه عمل نمی‌شد.

۷. علامه مجلسی غواص بحار انوار اهل بیت علیهم‌السلام درباره توجیه و جواب به روایاتی که سید مرتضی بدان‌ها استدلال نموده و ما پیش‌تر آن‌ها را تحت عنوان اخبار العرض آوردیم فرموده: عمل اصحاب ائمه علیهم‌السلام به خبرهای غیر علمی از متواترات تاریخ است، یعنی در حد تواتر این عمل برای ما نقل شده است، البته متواتر در معناست؛ یعنی یکی گفته فلان صحابی به خبر واحد عامل بوده دیگر گفته: اصحاب الصادق به خبر واحد عامل بوده‌اند. سومی گفته اصحاب الباقر علیه‌السلام کذا. چهارمی گفته: اصحاب الرضا علیه‌السلام کذا و... تا مسئله عمل به خبر واحد از مجموعه این خبرها به دلالت تضمینیه قطعی و متواتر شده است. شیخ می‌فرماید: شهادت این محدث بزرگوار نسبت به این‌که اصحابنا به خبر واحد عمل کرده‌اند و ادعای این محدث عظیم‌الشان نسبت به این‌که این مطلب از متواترات است. چنین شهادتی از ادعای اجماع شیخ طوسی‌ها و علامه‌ها و... کم‌تر نیست. مرحوم شیخ حر عاملی هم ادعا نموده که خبرهای متواتر داریم مبنی بر عمل اصحاب به خبر واحد ظنی.

۸. مرحوم شیخ بهاءالدین جبل عاملی لبنانی معروف به شیخ بهایی در کتاب شریف *مشرق الشمسین* فرموده: کلمه صحیح در اصطلاح محدثین به دو معنا آمده است:

(الف) صحیح در نزد قدما: عبارت بوده از حدیثی که محفوف باشد به قرائن اطمینان آور و وثوق آور. سپس نمونه‌هایی از آن قرائن را آورده که هیچ کدام یقین آور نیستند، بلکه حداکثر گمان‌آورند.

(ب) صحیح در نزد متأخرین: عبارت است از احادیثی که راویان آن‌ها امامی عدل باشند در برابر موثق. حال در نزد قدما وقتی حدیث را صحیح می‌دانستند منظورشان این بود که حجت است و عند الاصحاب معمول به است بر خلاف صحیح به عقیده متأخرین که گاهی بدان عمل نمی‌شود در اثر اعراض اصحاب از آن و یا عوامل دیگر باز هم روشن است قدما از اصحاب به احادیث صحیح یعنی وثوق و اطمینان آور عمل می‌کردند، نه این‌که برای آن‌ها قطع آورد.

نتیجه‌گیری: مرحوم شیخ می‌فرماید: اجماعات منقوله را ملاحظه نمودی که شیخ طوسی، علامه، سید بن طاووس و مجلسی رحمهم الله مدعی شدند. به آن‌ها این قرائن مذکوره را ضمیمه کن که حدود هشت مورد بود و همه آن‌ها هم مدعی عمل الاصحاب و اجماع الاصحاب بودند و باز به این‌ها ضمیمه کن فتاوی و عمل معظم اصحاب را از زمان شیخ صدوق تا زمان ما بر حجیت خبر واحد به استثنای سید و اتباع او حتی به قدری خبر واحد معتبر بوده که بعضی‌ها امثال شیخ صدوق در تصحیح و رد احادیث از استاد خود ابن الولید متابعت می‌کردند و می‌گفتند: کَلَّمَا صَحَّحَهُ فَهُوَ صَحِيحٌ عِنْدِي و کَلَّمَا رَدَّهُ فَهُوَ مِرْدُودٌ عِنْدِي. و باز به این مجموعه، عملکرد علمای رجال را ضمیمه کن که نشان‌گر آن است که حجیت خبرهای غیر علمی به نزد آنان مسلم بوده. مثلاً می‌گفتند: فلان لایعتمد علی ما ینفرد به، فلان مسکون فی روایت، فلان صحیح الحدیث،

فلان يعتمد على الضعفاء و المراسيل و... که اگر خبر واحد حجت نبود تمام مباحث رجالی لغو بود. و باز هم به این مجموع ضمیمه کن آنچه را که از برخی سؤال‌های سائلین در روایات باب خبر واحد استفاده می‌شود که نشان می‌دهد که عمل به خبر واحد ثقه امری مسلم و مفروغ عنه بوده است. از مجموعه این قرائن یقین پیدا می‌کنی که اجماع شیخ الطائفه مرحوم شیخ طوسی صحیح بوده است.

قصه: مرحوم سید نعمت‌الله جزائری از برخی موثقین نقل فرموده که مرحوم سید محمد صاحب المدارک به نجف اشرف مشرف شدند و در آنجا دانش‌مندان نجف به زیارت ایشان آمده و ایشان هم متقابلاً به بازدید همه آنها رفتند، مگر یک عالم، و آن مرحوم ملاعبدالله تستری بود. به سید صاحب المدارک عرض شد: چرا به دیدار تستری نرفتی؟ فرمود: برای این‌که وی خبر واحد را حجت نمی‌داند و به نظر من او مبدع و بدعت‌گذار است و حدیث می‌گوید. من زار مبدعاً فقد خرب الدین!

شیخ انصاری رحمته الله می‌فرماید: اگر کسی به شیوه فقهی مرحوم تستری واقف باشد، از شنیدن این قصه متعجب می‌شود؛ زیرا وی از طرفداران جدلی حجیت خبر واحد است. آن‌گاه نسبتی را که در داستان مذکور به وی داده‌اند چگونه می‌توان پذیرفت. لذا باید توجیه کرد به این‌که لابد انکار تستری حجیت خبر را در اوایل دوران اجتهاد وی بوده و بعدها که پخته‌تر شده از انکار خویش دست برداشته است.

قوله و الانصاف: شیخ رحمته الله می‌فرماید: انصاف این است که در هیچ مسئله‌ای از مسائل مجمع علیها که بر آن ادعای اجماع شده به اندازه این مسئله حجیت خبر، ادعای اجماع و شهرت قطعی و امارات کثیره داله بر عمل حاصل نشده است و اگر کسی در تحقق اجماع در مسئله حجیت خبر واحد تردید کند باید در جمیع اجماعات ادعا شده در مسائل فقهیه تردید کند.

متن عبارت شیخ:

و الانصاف انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الاجماع من الاجماعات المنقولة.
و الشهرة العظيمة و الامارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسئلة.
فالشاك في تحقق الاجماع في هذه المسئلة لا اراه يحصل له الاجماع في مسئلة من
المسائل الفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب.

مقدار دلالت اين اجماعات: اگر شما از اول تا آخر دوباره اين اجماعات
منقوله و اين قرائن منضمه را بنگرید خواهید یافت که قدر متيقن از همه اين
سخنان خبرهای اطمینان آور است نه مطلق الظن و چنانکه مکرر گفتیم شاید
مراد سيد مرتضى هم از علم همین اطمینان باشد.

سخنان فاضل القزوينی در کتاب *لسان الخواص*: اين وجه الجمع چهارمی
است میان کلام شیخ و سيد که پیشتر وعده دادیم و آن اين که خبر واحد در
کلمات علما به سه معنا به کار می رود:

۱. گاهی منظور از خبر واحد عبارت است از خبر شاذ و نادری که احدی از
فقها طبق آن فتوا نداده و بدان عمل ننموده و یا تعداد بسیار نادری بدان عمل
کرده اند و در مقابل خبر واحد به اين معنا خبری است که کثیری از علما بدان
عمل کرده اند.

۲. و گاهی منظور از خبر واحد عبارت است از خبری که از راویان غیر ثقه
اخذ شده در قبال خبری که از ثقات اخذ شده و در کتب معتبر حدیثی که
معمول بها عند الامامیه است نقل شده خبر واحد به اين معنا اعم است از خبر
واحد به معنای اول و شامل هر دو قسم بخش اول می شود.

۳. و گاهی منظور از خبر واحد در مقابل خبر متواتر است، متواتر خبری را
می گویند که قطعی الصدور است و واحد یعنی خبری که قطعی الصدور نباشد،
چه شاذ باشد یا مشهور، چه از ثقات اخذ شده باشد و چه از غیر ثقات. پس
خبر واحد بالمعنی الثالث اعم است از معنای اول و دوم.

سپس فرموده: آن حدیثی که شیخ و سید همه بر آن اجماع دارند و آن را باطل و غیر حجت می‌دانند، خبر احد به معنای اول است و آن خبر واحدی را که سید بدان منفرد شده و دعوای اجماع بر عدم حجیت آن نموده، خبر به معنای دوم است و آن خبری را که شیخ بدان دعوای اجماع نموده، خبر واحد به معنای ثالث است که احدی از فقها به قول مطلق آن را محکوم نکرده است. فارتفع النزاع بین الشيخ و السيد. مرحوم شیخ انصاری رحمته الله می‌فرماید: سخنان فاضل قزوینی متین و نیکوست، ولی بهتر از آن همانا توجیه خود ماست که گفتیم مراد سید از علم همان اطمینان است و شاهد هم اقامه نمودیم.

در خاتمه برای رفع خستگی از این مباحث مطوله، مطلبی را از حاشیه رحمت‌الله در ص ۹۴ رسائل محشی نقل می‌کنم: ایشان پس از توجیهات عدیده می‌فرمایند: فمرتضى الشيخ مرتضى المرتضى و مرتضى المرتضى مرتضى الشيخ. والتعاند الصوري آل [راجع] الى التوافق المعنوي:

من کی‌ام لیلی، لیلی کیست من	هر دو یک روحیم اندر دو بدن
چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد	مرتضی با شیخ اندر جنگ شد
چون دویی لفظ را برداشتی	مرتضی با شیخ کردند آشتی

والصلح خیر و حلت البركة.

بیان دوم

وجه اول از وجوه اجماع عبارت بود از اجماع شیخ طوسی و اتباع او غیر از سید و اتباع وی که محدود بود.

وجه دوم از وجوه اجماع، عبارت است از اجماع همه علماء اعم از شیخ و سید بر حجیت خبر واحد ظنی و آن این‌که شرایط و موقعیت‌ها فرق دارد. بعضی از افراد همانند سید و من تبع او خود را در شرایطی می‌دیدند که باب العلم به روی آنان مفتوح بوده و معظم احکام را از طریق علم می‌توانستند تحصیل کنند و لذا نیازی به خبر واحد ظنی پیدا ننموده و آن را حجت

ندانسته‌اند. و بعضی دیگر همانند شیخ طوسی و اتباع وی خود را در شرایط انسداد باب علم می‌دیدند و معتقد بودند که چاره‌ای نداریم از این‌که به خبرهای موثق عمل کنیم؛ چون خبر متواتر و نص قرآنی بسیار نادر است و قرائن قطعی و اجماع هم کذک. لذا چاره‌ای از عمل بدان نیست. حال اگر سید و اتباع او هم خود را در شرایط انسداد می‌دیدند می‌دیدیم که آن‌ها نیز به خبرهای غیر علمی عمل می‌کنند و شاهد مطلب هم آن است که خود سید طبق نقل صاحب معالم در بحث امر به فعل مشروط با علم آمر به انتقای شرط تصریح نموده به این‌که: اذا تعذر العلم قام الظن مقامه. در نتیجه هر دو گروه قبول دارند که خبر واحد عند الانسداد حجت است متنها شیخ و پیروانش اجماع منجز دارند و سید و اتباع او اجماع معلق.

بیان سوم

وجه سوم از وجوه اجماع دو وجه قبل هم دایره‌اش وسیع‌تر است و آن نه‌تنها اجماع علما، بلکه اجماع مسلمین و سیره مسلمین است.

بیان مطلب: اگر به تاریخ هزار و پانصد ساله گذشته اسلام برگردیم، می‌بینیم در طول تاریخ بنای عملی مسلمین بر این بوده که احکام شرعیه را از رویان موثق شنیده و بدان عمل می‌کردند و به وسایط ثقه که از قول امام برای آن‌ها حدیث نقل می‌کردند اعتماد می‌کردند و نیز در باب عمل به فتاوی مجتهد در عصر غیبت می‌بینیم که وقتی مسئله‌گوی مورد وثوق فتوای مرجعشان را برای آن‌ها نقل می‌کرد، بدان عمل می‌کردند و توقف نمی‌کردند و نیز اگر زوج برای زوجه فتاوی مرجع تقلیدش را نقل می‌کرد زوجه توقف نمی‌کرد که شاید فتوا این نباشد، بلکه با اعتماد به زوج به آن خبر ترتیب اثر می‌داد و این سیره مستمره از اموری است که لاریب فیه است. البته قدر مسلم آن است که باید اطمینان پیدا می‌کردند، سپس عمل می‌کردند، وگرنه اعتنا نمی‌کردند. جناب سید مرتضی در همین رابطه بر خوش اشکالی وارد کرده مبنی بر این‌که اگر

کسی بگوید: امت اسلامی اجماع دارند بر این که اگر شخصی دیگری را وکیل یا نایب خویش سازد درباره خریدن کنیزی و یا عقد کردن زوجه‌ای، سپس آن وکیل این کار را انجام دهد و به موکل خویش خبر دهد که فلان کنیز را خریده و ملک موکل شده و یا فلان زن را عقد کرده و زوجه موکل شده، آیا تا به حال دیده‌اید که آن موکل تردیده نموده و توقف کند که شاید چنین نباشد؟ خیر، به خبر وکیل خود عمل می‌کند. یا مثلاً اگر زنی به شوهرش خبر دهد که حایض شده و یا از حیض پاک شده، آیا زوجی را دیده‌اید که به این خبر اعتنا نکند و متوقف شود؟ حاشا و کلاً. و یا اگر نامه‌ای از زوج به دست زوجه برسد مبنی بر این که وی را مطلقه ساخته و یا زوج مرده است، آیا زنی را دیده‌اید که متوقف شود و عده نگه ندارد؟ آیا وقتی که فرد ثقه‌ای فتوای مرجع تقلیدی نقل کند، تا به حال مقلدی را دیده‌اید که در عمل به این نقل متوقف شود؟ حاشا و کلاً. از این قبیل مطالب فراوان که تمام این‌ها دلیل بر حجیت خبر ثقه است.

جناب سید سپس به این اشکال، چنین جواب داده: ایها المستشکل، آیا مقصود شما ردّ بر ابن‌قبة و امثال اوست که تعبد به خبر را محال می‌دانند و یا مقصود ردّ بر ما و امثال است که عقلاً تعبد را ممکن ولی شرعاً غیر واقع می‌دانیم؟ اگر به گروه اول اعتراض داری اعتراضت وارد است؛ زیرا ادلّ دلیل علی امکان شیء وقوعه اما اگر به ما اشکال داری اعتراضت وارد نیست؛ زیرا نمونه‌هایی که شما ذکر کردید عموماً از موضوعات است و در موضوعات به قول خودت تعبد به خبرهای غیر علمی بالاجماع صحیح است. اما در بعضی موارد به قول چهار عادل می‌شود اعتماد کرد، مثل شهادت بر زنا. و در بعضی موارد به قول دو نفر می‌توان اعتماد کرد، مثل حقوق مالی. و در بعضی موارد به قول یک نفر می‌شود اعتماد کرد، مثل قول خبره در لغت یا معاملات و... حتی در باب وکالت و... قول فاسق و کافر هم قبول است؛ ولی بحث ما در احکام است و این اشکال به ما وارد نیست.

اقول: شیخ می‌فرماید: مستشکل چون از موضوعات مثال زد و بر آن‌ها ادعای اجماع کرد، خواهی ناخواهی به دست سید و اتباع او بهانه داد که آن‌ها این اشکال را ردّ کنند؛ ولی اگر به طور کلی سیرهٔ مسلمین را بر عمل به خبر واحد ادعا می‌کرد، هرگز سید قدرت جواب نداشت.

بیان چهارم

وجه چهارم از وجود اجماع که دایره‌اش به مراتب از وجوه ثلاثه قبلی وسیع‌تر است، سیرهٔ همهٔ خردمندان عالم اعم از سید و شیخ، عالم و عامی، مسلمان و کافر با همه مکاتب مختلف است.

بیان مطلب: هنگامی که به عقلای عالم مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم آن‌ها دارای هر مشرب و سلیقه‌ای که باشند در شئون زندگی سیرهٔ آن‌ها بر این مستقر شده که به خبرهای ثقات عمل می‌کنند، حتی در اوامری که از موالی به سوی عبید صادر می‌شود. مثلاً اگر فرد مورد وثوقی پیام مولی را به عبدی از عبید مولی برساند، آن عبد در مقام امتثال معطل نمی‌ماند و به سراغ انجام کار می‌رود و اگر نرود، عقلای عالم او را مستحق مذمت و ملامت می‌دانند. این از نقطه نظر عقلای عالم.

و اما از نقطه نظر شارع، هنگامی که ما به شرع مقدس مراجعه می‌کنیم ملاحظه می‌کنیم که این سیره در مرآی و مسمع شارع مقدس بوده و به این توجه داشته که عقلای عالم در جمیع امور و حتی نسبت به احکام خود شارع از این شیوه استفاده می‌کنند. با این حال، سکوت نموده و چیزی نفرموده. ما می‌گوییم: اگر شارع مقدس این سیره را قبول نداشت، پیروان خویش را از آن ردع می‌نمود و می‌فرمود: ایها المسلمین، در احکام من به خبر واحد صرف اعتنا نکنید. چنان‌که در بعضی موارد هم ردع فرموده، مثل باب شهادت بر زنا که قول یک عادل معتبر نیست، بلکه قول چهار شاهد عادل معتبر است و هکذا در باب شهادت بر سایر حقوق مالی که شهادت دو عادل را لازم دانسته

و... در باب احکام هم اگر قول عدل واحد کافی نبود، شارع رادع می‌فرستاد و حیث این‌که ردعی از سوی شارع مقدس صورت نگرفته ما کشف یقین می‌کنیم که شارع به این سلیقه و سیره راضی بوده، وگرنه می‌گفت و اگر می‌گفت و ابلاغ می‌کرد، به ما هم می‌رسید. و لیس فلیس.

سؤال: به چه دلیل شما می‌گویید: عدم الردع دلیل بر رضایت شارع است؟
جواب: به این دلیل معیار در باب اطاعت و معصیت عرف عام و عقلا هستند؛ یعنی هرچه را عرف اطاعت بداند آن اطاعت است همانند اخذ به خبر ثقه و هرچه را عرف معصیت بداند معصیت است، همانند مخالف با خبر ثقه و ما عقلای عالم با قطع نظر از رأی شارع مقدس همین راه را می‌رویم. حال اگر شارع مقدس قبول ندارد باید ردع کند و راه جدید عرضه کند و حیث این‌که ردع نکرده ما قبول را کشف می‌کنیم.

ان قلت: شما از کجا می‌گویید شارع این سیره را ردع نفرموده؟ ما ادعا می‌کنیم که سیره مذکور جزء سیره‌های مردوعه است و شارع مقدس از عمل به این سیره ردع نموده، ولی نه به صورت خصوصی، بلکه به صورت عمومی و در قالب آیات و روایات ناهیه از عمل به غیر علم که خبر ثقه را هم شامل است.

قلت: فلسفه حرمت عمل به غیر علم دو امر است و آیات و روایات ناهیه هم به همان دو جهت نظر دارند:

۱. عمل به غیر علم و تعبد به آن بدون بیان شارع تشریع است و از باب تشریع حرام است بالادلة الاربعة.

۲. عمل به غیر علم و تعبد به آن مستلزم زیر پا گذاشتن اصول لفظیه یا عملیه معتبره است و از این جهت حرام است مثلاً نمی‌دانیم که آیا استعمال دخانیات حرام است یا خیر؟ اصالة البرائة می‌گوید: حلال است ولی خبر واحدی وارد شد مبنی بر حرمت. حال ما بخواهیم به خبر واحد عمل کنیم،

اولاً تشریع است و حرام، یعنی ادخال ما لم يعلم کونه من الدین فی الدین. و ثانیاً اصل برائت را زیر پا گذاشته‌ایم. یا مثلاً حدیث متواتری وارد شد، مبنی بر این که لا تشرب التتن و حدیث واحدی قائم شد بر کراهت شرب توتون. در این جا اگر به خبر واحد متعبد شویم هم تشریع است و هم مخالفت با اصالة الحقیقة در ظاهر لا تشرب التتن. پس فلسفه حرمت احد الامرین المذکورین است و خوشبختانه هیچ کدام از آن دو امر در باب خبر ثقه جاری نیست؛ نه تعبد به خبر ثقه مستلزم تشریع است و نه مستلزم طرح اصل لفظی یا عملی. و دلیل مطلب آن است که سیره عقلای عالم در باب طاعت و معصیت بر این جاری است که خبر ثقه را معیار قرار دهند و این بنای عقلایی از عقل سرچشمه می‌گیرد و وقتی به حکم عقل به چنین چیزی متعبد شدیم، این را تعبد به ظن مع الدلیل و المجوز می‌گویند که مجوز همان حکم عقل است نه تعبد به ظن بلا دلیل حال این هذا التعبد من التشریع المحرم؟

و اما مشکل دوم که طرح الاصل باشد. می‌گوییم: اصول دو دسته‌اند: ۱. اصول عملیه، ۲. اصول لفظیه. اما اصول عملیه خود بر دو قسم است: عقلی و شرعی.

اصول عملیه عقلی عبارتند از اصل برائت، اصل احتیاط و اصل تخییر. وقتی که این اصول در برابر خبر ثقه قرار می‌گیرند، اگر بخواهیم به خبر ثقه عمل کنیم، اصل عملی عقلی طرح نشده؛ زیرا از طرفی بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه است و از طرفی اصل برائت را هم عقل گفته و وقتی هر دو عقلی شد عقل در حکم خود گرفتار نیست. عقل می‌گوید: هنگامی به اصل برائت رجوع کن که دلیلی نباشد و شک و متحیر باشی و با وجود خبر ثقه و پشتوانه‌اش که بنای عقلا بر عمل بدان باشد، شکی در کار نیست. در نتیجه خبر ثقه حاکم بوده و جایی برای اصل برائت باقی نمی‌گذارد تا آن اصل جاری شود و هکذا احتیاط و تخییر که تفصیلاً در شرح اصول فقه، ج ۳ آورده‌ایم.

اصول عملیه شرعی که استصحاب باشد: مدرک این اصل هم روایات لاتنقض الیقین بالشک است و استصحاب از باب حکم عقل حجت باشد یا از باب اخبار حداکثر مظنه است و ما به ظن عمل کردیم و رکن اصلی استصحاب شک است و با وجود خبر ثقه شکی نیست.

و اما اصول لفظیه از قبیل اصالة العموم و الحقیقه و... باز هم خبر ثقه با اینها مزاحمتی ندارد؛ زیرا مدرک این اصول هم بنای عقلاست و بنای عقلا بر اجرای این اصول به قول مطلق نیست، بلکه وقتی این اصول جاری می شود که قرینه ای بر خلافش نباشد و خبر ثقه قرینه است و با وجود قرینه جای اصل نیست.

بیان پنجم

وجه پنجم از وجوه اجماع عبارت است از اجماع عملی خصوص صحابه که علامه در *نهایة ادعا* نموده و آن این که وقتی ما به صدر اسلام و زمان نبی اکرم ﷺ و ائمه علیهم السلام باز می گردیم، می بینیم سیره صحابه پیامبر ﷺ و اصحاب ائمه علیهم السلام بر عمل به خبر واحد ثقه بود و این سیره در مرآی و مسمع معصوم علیهم السلام هم بود. مع ذلک ردعی صورت نگرفته. حال اگر معصومین علیهم السلام این سیره را قبول نداشتند، پیروان خویش را از عمل بدان ردع می فرمودند، در حالی که از احدی از معصومین علیهم السلام این سیره انکار نشده و این خود بهترین دلیل بر حجیت خبر ثقه عند المعصومین علیهم السلام است.

مرحوم شیخ رحمه الله می فرماید: اصحاب النبی و الائمة علیهم السلام سه گروه بودند:

۱. اصحاب السلم یعنی گروهی که صد در صد تسلیم پیامبر بوده و بدون نظر و صلاح دید آنان به هیچ عملی اقدام نمی کردند، همانند سلمان، ابوذر، زراره، ابی بصیر و... .

۲. افراد همج الرعاع، یعنی انسان هایی که باد به هر سویی بوزد به همان سمت حرکت می کنند و به سخن هر فریادزننده ای گوش فرا می دهند و با او هم صدا و هم ندا می شوند.... .

۳. گروه منافقین که در ظاهر در سلک مسلمین درآمدہ بودند، ولی بہ باطن مسلمان نبودند، بلکہ کافر بودند. حال منظور شما از این کہ اصحاب معصومین علیہ السلام بہ خبرهای ثقہ عامل بودند کدام اصحاب است؟

اگر منظور، گروه اول است، می‌گوییم: کبرای کلی صحیح است کہ عمل اینان کاشف از رضایت معصوم است ولی صغرای سخن ناتمام است؛ زیرا بر ما ثابت نشده کہ احدی از این گونه افراد بہ خبر واحد ثقہ عمل کرده باشند تا بہ دنبال آن کاشفیت بیاید.

و اگر منظور، گروه دوم و سوم هستند می‌گوییم: صغرای بیان تمام است کہ این عدہ عامل بہ خبر واحد بوده‌اند، ولی کبرای آن ناتمام است کہ عمل اینان کاشف از رأی معصوم علیہ السلام باشد، خیر، کشفی نیست.

قوله الا ان يقال: مگر کسی بگوید کہ اگر شیوہ این دو گروه منکر و نامشروع بود بر معصوم و گروه اول از اصحاب بود کہ اعتراض نموده و این روش را انکار کنند آن ہم نہ بدین منظور کہ معاندین حق، انکار آنان را پذیرفته و مرتدع شوند کہ قبول نمی‌کردند، بلکہ بدین جهت کہ حق اظهار شود و بر آیندگان امر مشتبہ نشود. شاهد مطلب ہم این است کہ مسئلہ حجیت خبر واحد از مسئلہ خلافت کہ مهم‌تر و خطرناک‌تر نبود. با این حال، ملاحظہ می‌کنیم کہ اصحاب الاثمہ علیہ السلام بارها اعتراض نموده و حق را گفته‌اند تا آیندگان در گم‌راهی واقع نشوند. حال در مانحن فیہ ہم اگر این سیرہ باطل بود، اعلام می‌شد اظهاراً للحق و حیث این کہ هرگز انکار نشده کاشف از رضایت آن‌ها علیہ السلام است پس این سیرہ قابل قبول هست.

بیان ششم

وجه ششم و آخرین وجه از وجوہ اجماع عبارت است از ادعای اجماع از سوی جمیع علمای امامیہ اعم از شیخ و سید. وقتی بہ کتب فقیہیہ و فتاویہ فقه‌ای عظام مراجعہ می‌کنیم، می‌بینیم جمیع دانش‌مندان امامیہ اعم از منکران

حجیت خبر واحد و یا مثبتین آن همه و همه به اخبار کتب اربعه رجوع نموده و بدان‌ها عمل می‌کنند. حال اخبار کتب اربعه که غالباً خبر واحدند، حجت نبودند هرگز علمای شیعه به آن‌ها رجوع نمی‌کردند، مرحوم شیخ در مقام اشکال به این تقریر می‌فرماید:

اولاً مرادتان از اجماع فقها بر عمل به روایات کتب معروفه چیست؟ آیا مرادتان این است که فقهای شیعه عموماً به تک‌تک اخبار کتب اربعه عمل کرده‌اند و یکایک این اخبار مورد اجماع عملی بوده؟ اگر مرادتان این باشد می‌گوییم: سخنی گزاف است؛ زیرا من الواضحات است که جمیع روایات کتب اربعه مجمع علیه نیت و به عنوان شاهد مثال در ماسبق گفته شد که قمین کثیری از رجال، *نوادری الحکمة* را که از کتب معروفه حدیثی است استثنا کرده‌اند. و اگر مرادتان این است که علمای شیعه اتفاق نظر دارند بر عمل به اخبار کتب معروفه، فی الجمله یعنی همه علما به این اخبار رجوع می‌کنند، ولی هر یک روی معیاری. مثلاً یکی برخی از روایات کتب معروفه را متواتر یا واحد محفوف به قرائن می‌داند و از این حیث به آن‌ها مراجعه می‌کند و دیگری این روایات را خبر واحد مجرد می‌داند، ولی به روایات صحیحه عمل می‌کند و سومی به روایات موثقه و چهارمی به احادیثی که اصحاب بدان عمل نموده‌اند مراجعه می‌کند و پنجمی به روایاتی که شهرت روایی دارد عمل می‌کند. می‌گوییم: پس اجماعی در کار نیست. آری، چند درصدی می‌ماند که علی جمیع المبانی مورد عمل واقع شده است.

و ثانیاً در همین بخش قلیلی هم که همگان عامل هستند اجماعشان کارساز نیست؛ زیرا اجماع عملی است و در عمل دو چیز معتبر است: اصل العمل و وجه العمل. در مانحن‌فیه بر فرض که اصل العمل مسلم باشد، ولی وجه العمل معلوم نیست که روی چه ملاکی بوده. پس باید آن ملاک را به دست آورد و اگر مقبول بود، بدان عمل کرد، وگرنه، خیر. پس اجماع بما هو اجماع کارساز نیست.

مثال خارجی: فرض کنید عده‌ای از مردها به زنی نگاه می‌کنند و این عمل مرود رضایت معصوم علیه السلام هم هست و یا حتی خود معصوم هم جزو ناظران است. اما نمی‌توانیم بگوییم: پس برای ما هم نظر کردن جایز است؛ زیرا وجه النظر روشن نیست که آیا اجنبیه است و نظر به اجنبیه شرعاً جایز است؟ لذا این‌ها نظر می‌کنند فیجوز لنا. و یا محرم است و لذا نگاه می‌کنند فلا یجوز لنا. و خلاصه باید موضوع را احراز کرد. سپس حکم را بار کرد و در مانحن فیه به اخبار کتب معروفه سید به ملاک تواتر یا واحد مع القرینه بودن عامل است و شیخ به ملاک ثقه بودن حال شاید به عقیده من هیچ کدام از این ملاک‌ها در اخبار کتب معروفه نباشد پس من حق ندارم به مجرد عمل الفقها به این روایات عمل کنم.

(د) عقل

چهارمین دلیل از ادله حجیت خبر واحد عبارت است از حکم العقل و دلیل عقلی و همان‌گونه که اجماع از سوی علما چند نوع تقریر شده بود، دلیل عقلی نیز چند گونه تقریر شده است:

۱. نتیجه برخی از این وجوه، حجیت خصوص ظن حاصله از خبر واحد است.

۲. و برخی از این وجوه، حجیت مطلق الظن را نتیجه می‌دهد، اعم از ظن اطمینانی و... و باز اعم از این که از راه خبر واحد به دست آید یا از طریق دیگر.

۳. و نتیجه برخی از این وجوه، حجیت خصوص ظن اطمینانی اعم از این که از طریق خبر واحد حاصل شود و یا از طریق دیگر.

قسم دوم و سوم امروزه طرف‌داری ندارد و لذا مورد بحث هم نیست و عمده، قسمت اول است که ما در این شرح عنوان می‌کنیم خود این قسمت به چند بیان ذکر شده که مجموعاً در کتاب شریفه *رسائل* به سه بیان اشاره شده و هر سه بیان عند الشیخ علیه السلام مورد اشکال است:

بیان شیخ انصاری

از طرفی ما اجمالاً می‌دانیم که حدود ۸۰٪ از همهٔ احادیثی که به دست ما رسیده، از معصومین علیهم‌السلام صادر شده و این چنین نیست که همهٔ این‌ها کذب باشد و دلیل بر این علم اجمالی قرائن فراوانی است که در کتب رجال و حدیث و فقه وجود دارد که نشان‌گر کیفیت صدور احادیث از ائمه و وصول آن‌ها به دست ما و اهمیت فراوان مشایخ ثلاثه و سایر دانش‌مندان متقدم شیعه بوده دربارهٔ تنقیح روایات و این که هر حدیثی را نقل نمی‌کردند، مگر این که کاملاً مطمئن می‌شدند و این همه به جهت ترس از نقل و ذکر اخبار جعلی بوده است.

اینک به پاره‌ای از آن قرائن اشاره می‌کنیم:

(الف) از آقای احمد بن محمد بن عیسی نقل شده که وی به نزد حسن بن وشاء آمده و از وی کتاب حدیث دو تن از راویان به نام‌های علاء بن رزین و ابان بن عثمان را طلب نمود و هنگامی که حسن این دو کتاب را به وی داد او گفت: مایلیم از زبان خود احادیث این دو کتاب را بشنوم وی گفت: چقدر شتابانی! اوّل برو نسخه‌برداری کن، سپس بیا تا با هم مقابله کنیم. احمد گفت: من از حوادث روزگار ایمن نیستم. شاید برای تو یا من حادثه‌ای پیش آمد و موفق بر قرائت و مقابله نشدیم. حسن گفت: اگر می‌دانستم که حدیث، این همه قدر و منزلت پیدا خواهد کرد، چند برابر این‌ها که دارم می‌آموختم؛ زیرا من در همین مسجد (مسجد کوفه یا مدینه) صد نفر شیخ حدیث را درک نموده‌ام که هر کدامشان می‌گفتند: حدثنی جعفر بن محمد علیه‌السلام....

این مطلب نشان‌گر احتیاط شدید احمد است که بلافاصله می‌خواهد از زبان راوی بشنود.

(ب) شخصی به نام حمدویه می‌گوید: آقای نوح، دفتر حدیثی را به فرزندش ایوب داد که در آن احادیث ابن‌سنان بود و گفت: اگر مایلید این احادیث را

بنویسید؛ زیرا من خود از محمد بن سنان شنیده و نوشته‌ام. اما از طریق وی نقل حدیث نمی‌کنم؛ زیرا محمد بن سنان قبل از مرگ خویش گفت: هر چه را که من روایت می‌کنم در کتب حدیث یافته‌ام نه این‌که از کسی شنیده باشم. چون قرائن در متن کاملاً بیان شده ما از ذکر باقی آن‌ها صرف‌نظر می‌کنیم. از طرف دیگر هر حدیثی که از معصومین علیهم‌السلام صادر شده باشد در حق ما حجت و واجب‌الاتباع است. و هذا امر واضح و ثبت حجّة کلامهم علیهم‌السلام فی علم الکلام.

از طرف سوم، علم تفصیلی نداریم به این‌که یکایک احادیث صادره کدام است؟ کدام صادر شده و کدام صادر نشده؟ و از طرف چهارم، همه قبول داریم که: اذا تعذر العلم قام الظن مقامه؛ چون احتیاط ممکن نیست. پس نتیجه می‌گیریم که هر حدیثی که مظنون‌الصدور است در حق ما حجت است و هذا هو المطلوب.

سؤال: چه عاملی باعث شد که ائمه علیهم‌السلام و آن‌ها، به‌ویژه از زمان امام هشتم علیه‌السلام به این طرف، آن همه نسبت به تنقیح، تبویب، ثبت و ضبط احادیث و تمیز سره از ناسره اهمیت بدهند؟

جواب: سه عامل اساسی سرچشمه این امر بود:

۱. احادیث اساس دین بوده و احکام شرعیه بر آن‌ها مبتنی است و جا دارد که این همه ائمه علیهم‌السلام به این امور اهمیت دهند. حتی ائمه علیهم‌السلام در حق برخی از آن‌ها فرموده‌اند:

لولا هؤلاء الاربعة لاندست آثار النبوة.

۲. ملاحظه می‌کنید که یک مورخ هنگامی که یک مطلب تاریخی را می‌خواهد ثبت کند چه زحماتی را متحمل می‌شود تا سند تاریخی دقیق‌تری را به دست آورده و آن را عرضه کند با این‌که چه‌بسا بر آن مسئله در حال حاضر اثر دینی و دنیوی هم مترتب نیست و اصولاً این طبیعت انسان است که

می‌کوشید تا کاری را هرچه مستحکم‌تر انجام دهد. آن‌گاه وقتی که در یک حادثه تاریخی این همه اهمیت دهند، پس در احادیث که اساس دین است و آیندگان تا دامنۀ قیامت بدان عمل خواهند نمود به مراتب باید این اعتنا و اهمیت بیش‌تر باشد تا هر سخن نابابی به دست انسان‌های طول تاریخ نیفتد و در مقام عمل دستاویز آنان نباشد.

۳. اصحاب الاثمه علیهم‌السلام از امامان معصوم شنیده بودند و نیک می‌دانستند که در هر دوره‌ای در میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام کسانی بودند که کذاب بوده و جعل حدیث می‌کردند و آن‌ها را در لابه‌لای احادیث جاسازی می‌نمودند، لذا جا داشت که مخلصین و یاران باوفای ائمه علیهم‌السلام احادیث را منقح ساخته و سره را از ناسره تمیز دهند.

ان قلت: اخبار و روایات در یک تقسیم به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. احادیثی که مطابق با اصل هستند که نامشان مثبت است.

۲. احادیثی که مخالف با اصل بوده، ولی دارای قرائن قطعی هستند.

۳. احادیثی که مخالف اصل بوده و مجرد از قرائن هم هستند.

حال شاید این علم اجمالی که شما ادعا کردید مربوط به بخش اول و دوم باشد و بخش سوم را شامل نشود و آن‌که مهم است و محل بحث ماست همین قسم سوم است. و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قلت: یقین بدانید که علم اجمالی هر سه را شامل بوده و بلکه اساساً علم اجمالی اختصاص بر دسته ثالثة دارد؛ زیرا در دسته اول حاجتی به دلیل شرعی نیست و در دسته دوم هم که از راه قرائن خاصه قطع به صدور می‌آید، علم اجمالی به دسته سوم منحصر می‌شود. پس این دلیل به درد ما می‌خورد.

مرحوم شیخ رحمه‌الله می‌فرماید ما اگرچه در زمان‌های سابق بر این بیان اعتماد داشتیم، ولی هم اینک از آن عدول کرده و بدان اعتنایی نداریم به لحاظ اشکالاتی که بر آن وارد است و جمعاً سه اشکال داریم:

۱. مقدمه: ما به احادیث که عمل می‌کنیم آیا از باب این است که در حدیث خصوصیتی وجود دارد و احادیث موضوعیت دارند؟ یا به لحاظ این است که احادیث طریق الی الواقع هستند اما طریق ظنی و کاشف ظنی؟ روشن است که به لحاظ طریقت ما به این احادیث عمل می‌کنیم.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: این دلیل مدّعی شما را اثبات نمی‌کند؛ زیرا مدّعا حجیت خصوص خبر واحد است، اما دلیل می‌گوید: مطلق الظن حجّت است؛ زیرا علم اجمالی دایره‌اش محدود به اخبار و روایات نیست، بلکه ما اجمالاً می‌دانیم که احکام فراوانی از معصومین علیهم‌السلام صادر گردیده، چه در ضمن احادیثی که به دست ما رسیده و چه در ضمن آن‌ها که به دست ما نرسیده و چه در ضمن سایر امارات ظنیه از قبیل شهرت فتواییه و اجماع منقول و... آن‌گاه علم اجمالی موجب احتیاط است و در درجهٔ اوّل به حکم عقل ما باید احتیاط کنیم و در درجهٔ دوم بر فرض تعذر یا تعسّر احتیاط و یا وجود دلیل بر عدم اعتبار آن نوبت به مظنه می‌رسد آن هم نه خصوص ظن حاصل از خبر واحد، بلکه مطلق الظن. پس باید بگوییم کلّ اماره ظنّیه فهی حجة و یجب الرجوع إليها سواء کان خبراً ام اجماعاً ام شهرتاً و... پس این استدلال پیش و بیش از آن‌که به درد طرف‌داران ظن خاص بخورد به درد طرف‌داران ظن مطلق می‌خورد.

ان قلت: ما فقط یک علم اجمالی صغیر داریم، آن هم در محدودهٔ اخبار و روایات یعنی اجمالاً می‌دانیم اکثر این احادیث موجوده در کتب از ائمه علیهم‌السلام صادر شده، ولی تفصیلاً نمی‌دانیم. و اما زاید بر این احادیث واصله باز هم احکامی باشد که مخالف اصل اوّلی عقلی یعنی اباحه باشد و از ائمه علیهم‌السلام صادر شده باشد و غیر از مضمون این اخبار هم باشد نه معلوم بالاجمال است و نه مظنون، بلکه مشکوک بوده و مجرای اصالة البرائة است. به بیان دیگر، قبل از مراجعه به اخبار ما یک علم اجمالی کبیر داشتیم مبنی بر این‌که احکام فراوانی

و واجبات و محرمات بسیاری از سوی شارع مقدس صادر شده و بر عهده ما گذاشته شده که وظیفه ما رفتن و یافتن آنها و سپس عمل بدان است و چون از طریق علمیه نمی‌توانیم این مسیر را بپیماییم، به ناچار باید از طرق ظنیه حرکت کنیم. آن‌گاه به دنبال این علم اجمالی راه افتادیم و تتبع کردیم و به این نتیجه رسیدیم که آن اندازه که ما علم اجمالی داشتیم، مثلاً به هزار واجب و هزار حرام می‌توان همه آنها را از لابه‌لای روایات به دست آورد. آن علم اجمالی کبیر تبدیل شد به یک علم اجمالی صغیر و یک شک بدوی، یعنی یقین داریم که واقعیات در لابه‌لای همین احادیث است و نسبت به سایر امارات شک بدوی است. آن‌گاه اصل برائت جاری می‌کنیم. پس باز هم علم اجمالی مخصوص به اخبار شد و همان استدلال جریان می‌یابد.

قلت: این بسیار بی‌انصافی است که شما نسبت به سایر امارات ظنیه علم اجمالی را منکر شوید، بلکه حق آن است که ما دو نوع علم اجمالی داریم که یکی کبیر است و دایره‌اش نسبت به کلیه امارات ظنیه توسعه دارد و یکی صغیر که در محدوده خصوص اخبار است. شاید مطلب هم این است که اگر فرضاً $\frac{3}{4}$ احادیث کتب معتبره را استثنا نموده و بگوییم حتماً این‌ها از معصوم صادر شده‌اند و $\frac{3}{4}$ باقی بماند و این باقی‌مانده را با سایر امارات که ضمیمه کنیم باز هم علم اجمالی ما به حال خود باقی است. در چنین مواردی وظیفه ما مراعات علم اجمالی کبیر است، نه خصوص علم اجمالی صغیر؛ زیرا از مراعات اخص مراعات اعم لازم نمی‌آید ولی از مراعات اعم مراعات اخص هم لازم می‌آید.

مثال خارجی: فرض کنید گله گوسفندی داریم که تعداد آنها هزار و پانصد عدد است و از این مجموعه فرضاً $\frac{1}{3}$ آن سیاه‌رنگ، $\frac{1}{3}$ آن سفیدرنگ و $\frac{1}{3}$ آن سرخ‌رنگ هستند و ما علم اجمالی داریم که بخشی از مجموع این گله گوسفند حرام است. آن‌گاه شخص مطلعی آمد و حدود ۲۰ گوسفند از بخش

سفیدرنگ‌ها را جدا نموده و گفت: این‌ها حرام گوشت شده‌اند. حال بعد از این نسبت به‌خصوص، این $\frac{1}{3}$ علم اجمالی می‌رود، ولی وقتی که باقی‌مانده از این $\frac{1}{3}$ را به آن $\frac{2}{3}$ دیگر ضمیمه کنیم، خواهیم دید که باز هم علم اجمالی باقی است و وظیفه احتیاط است آن هم از مجموع گله، نه تنها از $\frac{2}{3}$ دیگر.

۲. مدّعی شما این است که هر حدیثی که مظنون‌الصدور است حجّت خواهد بود، ولی دلیل شما دلالت می‌کند که هر حدیثی که مظنون‌المضمون است حجّت است و میان این دو فرق است؛ زیرا ربما ممکن حدیثی مظنون‌الصدور باشد ولی مظنون‌المضمون نباشد به جهت شرایط تقیه، پس ظن به صدور اعم از ظن به مضمون است.

۳. مدّعی شما عبارت است از وجوب العمل به خبر واحد از باب حجّیت ولی دلیل شما که علم اجمالی بود دلالت می‌کند بر وجوب عمل به خبر واحد از باب احتیاط و میان این دو فرق است به این که اگر حدیثی از باب احتیاط واجب‌العمل بود در مواردی که مطابق احتیاط است باید بدان عمل کرد و آن مواردی است که اصل نافی باشد و حدیث مثبت وجوب یا حرمت، ولی در مواردی که مخالف احتیاط است مثلاً اصالة الاحتیاط می‌گوید: حرام یا واجب، ولی حدیث نفی تکلیف می‌کند. در این جا نباید به حدیث عمل کرد، ولی اگر از باب حجّیت واجب‌العمل شد حجّت بر هر اصلی از اصول عملیه و لفظیه مقدم می‌شود و هیچ اصلی نمی‌تواند در برابر آن مقاومت کند چه خبر مثبت تکلیف باشد و چه نافی تکلیف.

بیان فاضل تونی

دومین دلیل و بیان عقلی برای حجّیت خصوص خبر واحد عبارت است از بیانی که فاضل تونی در کتاب *وافیه* عنوان نموده و آن این که ایشان مدعی شده‌اند که خبر واحد با سه شرط حجّت است:

۱. حدیث در یکی از کتب معتبره حدیثی از قبیل کتب اربعه شیعه موجود باشد.

۲. حداقل جماعتی از فقهای شیعه بدان عمل کرده باشند.

۳. گروه دیگری هم بر خلاف آن حدیث عمل نکرده باشند تا معارض با عمل جماعت قبلی شده و موجب بی اعتباری حدیث شود و یا اگر مخالفتی در واقع شده ما از آن مطلع نباشیم، به نظر فاضل تونی با وجود این شروط ثلاثه خبر واحد حجّت می شود سپس برای این مدّعا استدلال کرده به این که: بدون تردید ما در اسلام تکالیفی داریم اعم از واجب و حرام، باید و نباید، عبادت و معامله. و بدون تردید این تکالیف و مسئولیت ها تا دامنۀ قیامت زنده و باقی بوده و در هر عصری و برای هر نسلی امتثال آن ها فرض و لازم است به ویژه آن دسته از مسائل که جزو ضروریات دین یا مذهب محسوب می شوند از قبیل صوم، صلوة، حج و

و نیز بدون تردید هر یک از معاملات و عبادات در اسلام مشتمل بر یک سلسله شرایط و اجزا و موانع هستند که هیچ کدام از آن ها و یا معظم آن ها برای ما به نحو تواتر یا اجماع و ضرورت دین معلوم نیستند، بلکه غالب آن ها توسط خبرهای واحد غیر علمی بیان شده اند. با این مقدمات عقل حاکم است به این که برای امتثال صلوة واقعی و صوم واقعی و ... با همه اجزا و شرایطی که دارند ملزم هستید به این خبرهای واحد مراجعه کنید و از آن ها بهره بگیرید و اگر از اخبار واحده صرف نظر کنیم، لازم می آید که بسیاری از این حقایق شرعیه ماهیت خود را از دست بدهند و به ماهیات دیگر تبدیل شوند. فلا بد من العمل بها.

مرحوم شیخ در مقام جواب می فرماید: ما به این استدلال دو ایراد داریم:

(الف) همان جوابی که به بیان اوّل عقلی دادیم به بیان دوم هم خواهیم داد و آن این که شما چرا دایره علم اجمالی را کوچک نموده و منحصر می کنید

به خصوص اخباری که به ما رسیده و واجد آن سه شرط هم هست؟ و چرا می‌گویید: اجزا و شرایط و موانع عبادات و معاملات تنها در این گونه از اخبار بیان شده و لابد من الرجوع إليها؟ ما می‌گوییم: دایره علم اجمالی را بزرگ کنید و علم اجمالی کبیر را مطرح کنید و بگویید لابد من الرجوع به کل خبر من اخبار الكتب المعروفة ولو واجد آن سه شرط نباشند؛ زیرا ما اجمالاً می‌دانیم که آن اجزا و شرایط در میان مجموع این اخبار هست نه یک دسته آن‌ها و بلکه از این هم دایره علم را وسیع‌تر نموده و علم اجمالی اکبر را به میان آورید یعنی نسبت به تمام امارات ظنی‌ای که ما احتمال می‌دهیم که این اجزا و شرایط از آن طریق بیان شده باشد عقل ما را ملزم می‌کند و می‌گوید احتیاطاً به آن‌ها مراجعه کنید. در نتیجه این بیان شما به درد حجیت خصوص خبر واحد با آن سه شرط نمی‌خورد، بلکه مثبت حجیت هر ظنی است از هر راهی که حاصل شود.

(ب) این دلیل شما وجوب عمل به خبر واحد را از باب احتیاط ثابت می‌کند نه از باب حجیت.

بیان مطلب: ما می‌خواهیم ثابت کنیم که خبر واحد مطلق حجیت دارد چه مثبت و چه نافی به گونه‌ای که بتواند در برابر اصول لفظیه و عملیه مقاومت کند، ولی این دلیل شما که می‌گوید لابد من الرجوع إليها بحکم العقل فقط وجوب عمل به خبری را که مثبت تکلیف و مطابق احتیاط است ثابت می‌کند، ولی خبرهای نافی را حجت نمی‌کند. پس اشکال ثالث بیان اوّل هم در این بیان دوم هست.

بیان شیخ محمد تقی اصفهانی

سومین بیان عقلی که نتیجه‌اش حجیت خصوص خبر واحد است بیان مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب *هدایة المسترشدين* معروف به صاحب الحاشیه است و آن این‌که به حکم اجماع و بلکه به حکم ضرورت از دین و

به حکم اخبار متواتره نظیر «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ» عمل به کتاب و سنت بر همهٔ مسلمین فرض و لازم است و شکی نیست در این که این وجوب عمل تا دامنۀ قیامت همچنان باقی است و ما نیز به همان دلیل یعنی اجماع و... به این تکالیف مکلفیم. آن گاه اگر تمکن از علم نسبت به مدلول کتاب و سنت داشتیم به علم عمل می کردیم و اگر متمکن از ظن خاص بودیم بدان عمل می کردیم و اگر دستمان از هر دو کوتاه شد ناگزیریم به مطلق مظنه عمل کنیم. پس فی زماننا هذا لابد من العمل بالمظنة و لابد أن مظنه همین روایات کتب معتبره است. فلا بد من الرجوع إليها.

جواب: مرحوم شیخ در مقام جواب می فرماید: این استدلال شما در حقیقت عبارة اخراى دليل انسداد است و نتیجه آن حجیت مطلق الظن است.

بیان ذلك: این که گفتید: يجب العمل بالسنة مرادتان از سنت چیست؟

آیا مرادتان سنت مصطلح یعنی نفس قول و فعل و تقریر معصوم عليه السلام است؟ و یا این که مرادتان سنت های حاکیه است یعنی همین اخبار موجوده در کتب حدیث که این ها نقل سنت و حکایت سنت است، نه نفس سنت؛ چون یقین نداریم حتماً عین این مطلب از زبان مبارک معصوم صادر شده باشد تا بشود سنت واقعی؟

اگر مراد شما سنت واقعی باشد، می گوییم: ما هم قبول داریم که این سنت واجب الاتباع است و به دلیل اجماع و بلکه ضرورت و بلکه تواتر و اگر ممکن شد علماً، و گرنه ظناً بدان عمل می کنیم. و لکن علی هذا این دلیل تنها حجیت خبر واحد را ثابت نمی کند، بلکه حجیت جمیع امارات ظنیه را اثبات می کند؛ زیرا ما که به اخبار عمل می کنیم نه به لحاظ خصوصیت و موضوعیت آنهاست، بلکه به لحاظ این است که این ها حاکی از سنت هستند آن هم کاشفاً ظنیاً. حال اجماع منقول همچنین است، شهرت فتواییه هم چنین است، پس اختصاص به خبر واحد ندارد. پس باید گفت: کل امارة ظنية يجب

متابعتها به استثنای برخی از امارات که قطعاً باطلند، نظیر ظن قیاسی، استحسانی، استقرایی و

و اگر مراد شما سنت حاکیه باشد می‌گوییم: اولاً نام این‌ها را سنت نامیدن مسامحه دارد و از باب تسمیه الدال باسم المدلول است و ثانیاً آن دسته از این خبرها که متواتر یا مع القرینة القطعیه هستند حجت و لازم الاتباعند، ولی آن دسته که خبر واحد مجردند و اکثریت را تشکیل می‌دهند مقطوع‌الصدور که نیستند، اجماع و ضرورت هم بر حجیت آن‌ها نیست حداکثر امامیه اجماع دارند، آن هم نه همه امامیه، بلکه شیخ طوسی و اتباع او، و گرنه سید و اتباع وی مخالفند. پس هر جور که حساب کنیم به ایشان اشکال وارد است.

قوله نعم: اگر مرحوم اصفهانی ادعای ضرورت می‌کرد بر وجوب رجوع به این حکایات غیر علمیه آن هم از این جهت که یک طریق ظنی هستند که دلیل خاص بر حجیت دارند، بلکه از این باب که راه علم مسدود است و اگر به این اخبار هم عمل نکنیم و آن‌ها را طرح کنیم لازم می‌آید خروج از دین، این سخن قدری نزدیک‌تر به حقیقت بود ولی باز هم مبتلابه اشکال است؛ زیرا انسداد دو قسم است.

۱. انسداد کبیر که ادعا کنیم باب العلم نسبت به معظم احکام از همه طرق مسدود است.

۲. انسداد صغیر که بگوییم باب العلم بالاحکام تنها از راه اخبار مسدود است نه از سایر طرق حال اگر مرادتان انسداد کبیر باشد می‌گوییم: نتیجه دلیل انسداد کبیر حجیت مطلق ظن است نه خصوص خبر واحد و اگر مرادتان انسداد صغیر باشد می‌گوییم این بیان سوم برمی‌گردد به همان بیان اول ما که قبلاً سه جواب به آن دادیم.

در خاتمه حاصل جمع ادله حجیت خبر واحد را از زبان شیخ انصاری رحمته الله

می‌شنویم:

هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها على حجية الخبر وقد علمت دلالة بعضها^١ وعدم دلالة البعض الآخر^٢ والانصاف ان الدالّ منها لم يدلّ الآ على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه وهو الذي فسّر به الصحيح في مصطلح القدماء والمعيّار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً بحيث لا يعتنى به العقلاء ولا يكون عندهم موجّباً للتّحير والتردد.

١. اخبار و إجماعات.

٢. آيات و حكم عقل.

مقصد سوم:
شک

همان‌گونه که در اول جلد اوّل از شرح رسائل ذکر شد، کتاب شریف رسائل دارای سه مقصد و یک خاتمه است. مقصد اوّل درباره احکام و مباحث قطع است. مقصد دوم، درباره مباحث ظن و مقصد سوم درباره احکام شک است و در این مقصد یک بحث مقدماتی و دو بحث اصلی وجود دارد:

مقدمه

در این مقدمه نکاتی را به ترتیب متن کتاب تقدیم می‌داریم:

نکته اوّل

هنگامی که مکلف مجتهد به حکمی از احکام شرعی موضوعی از موضوعات توجه و التفات پیدا می‌کند و درباره آن در زوایای ادله الاحکام یعنی کتاب و سنت به تحقیق و اجتهاد می‌پردازد. بعد الفحص و البحث برای او یکی از سه حالت نفسانی به گونه قضیه منفصله حقیقه بروز می‌نماید:

الف) یا قطع به حکم شرعی فلان موضوع پیدا می‌کند؛ یعنی مثلاً جازم می‌شود به این‌که حکم شرعی خمر عندالله حرمت است و حتی یک درصد هم احتمال خلاف نمی‌دهد.

ب) و یا ظن به آن حکم پیدا می‌کند؛ یعنی احتمال قوی و راجح می‌دهد که حکم شرعی فلان موضوع مثلاً حرمت است، ولی احتمال ضعیفی هم دارد که حکم شرعی غیر از حرمت باشد.

ج) و یا شک در آن پیدا می‌کند؛ یعنی نسبت به حکم شرعی فلان موضوع متحیر می‌شود که آیا وجوب است یا حرمت؟ و خلاصه در جهل بسیط به سر می‌برد. اگر قاطع شد، قطع برای خود احکام و دستوراتی داشت که تفصیلاً در مقصد اول بیان شد و خلاصه کلام این که حجیت قطع یعنی طریقت آن به سوی واقع ذاتی اوست و کاشفیت تامه از حکم واقعی دارد و چون چنین است عقل ما را ملزم می‌کند که از قطع خود متابعت کنیم و به مقطوع به جامه عمل بپوشیم.

و اگر ظان شد باز هم وظایفی دارد که به تفصیل در مقصد دوم بیان شد و اجمال مطلب از این قرار است که ظن کاشفیت صددرصد از واقع را ندارد؛ زیرا در هر ظنی احتمال خلاف هم وجود دارد و لذا عقل مستقلاً ما را به متابعت از آن ملزم نمی‌سازد در نتیجه نیاز به تکمیل و تتمیم کشف دارد و باید شارع مقدس روی حجیت آن صحه بگذارد. آن‌گاه در دو مقام بحث کردیم:

۱. مقام امکان: یعنی آیا عقلاً ممکن است شارع مقدس ما را به تبعیت از ظن متعبد سازد و ظن را در حق بندگان حجت قرار دهد یا خیر؟ در این مقام مشهور اصولیین طرفدار امکان وقوعی و جناب ابن‌قبه سرسختانه طرفدار استحالة تعبد بودند که سخنان طرفین در جای خود ذکر شد.

۲. مقام وقوع: یعنی بر فرض امکان تعبد و عدم توالی فاسده، آیا در خارج و در مقام عمل شرع مقدس ما را بدان متعبد ساخته یا خیر؟ در این مقام هم گروهی طرفدار عدم وقوع و مشهور طرفدار وقوع بودند و در جای خود بیان شد که به عقیده شیخ انصاری^{رحمته} تنها ظواهر و خبر ثقه بدون دغدغه حجیت داشت و نسبت به سایر ظنون نظر قاطعی ابراز نکردند.

و اما اگر شک شد خاصیت شک این است که هیچ‌گونه کاشفیتی از واقع ندارد، برخلاف علم که کاشفیت تامه دارد و ظن که کاشفیت ناقصه دارد شک نه کاشف تام و نه ناقص هیچ کدام نیست، بلکه صددرصد جهالت و ندانستن و بر سر دو راهی ماندن است و روی همین اصل معقول نیست که عقل یا شرع شک را بر ما حجیت نموده و حکم کنند که «تجب متابعة الشك». ولی با همه این‌ها شارع مقدس و خدای حکیم می‌دانسته که بندگان او گاهی دچار شک می‌شوند و چنین نیست که همواره و در جمیع موضوعات تا دامنه قیامت یا قاطع به حکم واقعی و یا ظان باشند، بلکه در موارد قابل توجهی هم دچار تردید می‌گردند و لذا بر اساس حکمت بالغه برای این موارد هم شریعت دستورالعمل‌هایی معین فرمود. و طرقي را ارائه نموده است که در این مقصد ثالث درباره این امور گفت‌وگو می‌شود.

نکته دوم

آن دسته از احکامی که از طریق ادله قطعیة نظیر خبر متواتر و نصوص قرآنیة و... یا از طریق ادله ظنیة نظیر خبر ثقه و ظواهر قرآنیة و... به دست می‌آیند، احکام واقعیة نام دارند و آن بخش از احکامی که در موارد شک جعل می‌شوند، احکام ظاهریة نامیده می‌شوند.

احکام واقعیة عبارتند از احکامی که در واقع و نفس الامر و به ملاحظه مصالح یا مفساد واقعیة برای موضوعات خود جعل شده‌اند و علم و جهل مکلف نقشی در جعل آن ندارد و همین احکام است که هرگز تغییر نمی‌یابد و جمیع مکلفین تا دامنه قیامت نسبت به آن‌ها مکلف هستند و وجه تسمیه این احکام به واقعیات آن است که این احکام در واقع و نفس الامر برای موضوعات خود ثابتند و دستخوش تغییر نیستند نظیر وجوب صلوٰة و حرمت خمر و... .

احکام ظاهریه نیز عبارتند از احکامی که به ملاحظهٔ جهل مکلف نسبت به حکم الله الواقعی در حق او جعل می‌شوند و چنین احکامی را ظاهری می‌گویند چون وظیفه فعلی مکلف در ظاهر و تا زمانی که واقع به نزد او منکشف نشده همین است، ولی ثابت و پایدار نیست و پس از انکشاف واقع قطعاً یا ظناً وظیفه عمل به حکم واقعی است.

ضمناً از تعریف حکم واقعی و ظاهری پیداست که حکم واقعی مطلق است یعنی مقید به هیچ حالی از حالات مکلف اعم از علم و جهل و... نیست، ولی حکم ظاهری مقید به حال جهل به واقع است و عند العلم او الظن المعبر نوبت به این دسته از احکام نمی‌رسد.

مثال: استعمال دخانیات در لوح محفوظ دارای حکمی از احکام خمسّه است، ولی مجتهد به آن حکم دسترسی ندارد و لذا در ظاهر از اصل برائت کمک گرفته و به حلیت آن فتوا صادر می‌کند.

و مخفی نباشد که احکام ظاهریه اسم دیگری هم دارند و آن این‌که حکم واقعی ثانوی هم گفته می‌شوند و وجه تسمیه این احکام به واقعی آن است که این‌ها نیز واقعیت دارند و من عندالله صادر شده‌اند و اصولاً هر حکم شرعی در ظرف خود واقعی است نه خیالی و صوری. و اما ثانویه می‌گویند: چون از لحاظ رتبه متأخر از احکام واقعیّه هستند و دو مرحله فاصله دارند:

۱. فلان موضوع مثلاً شرب توتون در نزد خدا حکمی دارد.

۲. و مجتهد نسبت به آن جاهل و شک است. آن‌گاه نوبت به حکم ظاهری می‌رسد که حالا که از واقع بی‌خبریم پس در ظاهر وظیفه ما فلان است.

نکته سوم

عند المشهور اموری که برای ما علم یا ظن به واقع می‌آورند دلیل نامیده می‌شوند که جمع آن ادله است و می‌گوییم: ادلة الاحکام و اموری که عندالشک وظیفه ما را روشن می‌سازند اصل نامیده می‌شوند که جمع آن اصول

است و می‌گویند: اصول عملیه، ولی مرحوم وحید بهبهانی اصطلاح جدیدی دارند و آن این‌که ایشان دسته اول را دلیل اجتهادی و دسته دوم را دلیل فقاهتی نامیده‌اند و این نام‌گذاری به خاطر مناسبت این دو است با تعریف فقه و اجتهاد است.

بیان ذلك: در تعریف فقه گفته‌اند: الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية. و در توضیح گفته‌اند که مراد از احکام اعم از احکام واقعی و ظاهریه است و ما از طریق اصول عملیه علم به حکم ظاهری پیدا می‌کنیم. پس شایسته است که نام آن‌ها را دلیل فقاهتی بگذاریم البته اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند؛ یعنی ادله واقع را هم می‌توان به این اسم نامید. و در تعریف اجتهاد گفته‌اند: هو استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحکم الشرعی و بدون شک آن‌که موجب ظن است اصول عملیه نیستند کما سیأتی، بلکه سایر ادله هستند و لذا مناسب است که نام سایر ادله را دلیل اجتهادی بگذاریم که در این اسم اصول عملیه مشارکتی ندارند.

نکته چهارم

ظنون بر سه دسته‌اند:

۱. ظنون معتبره یعنی ظنونی که دلیل خاص بر اعتبار آن‌ها قائم شده مثل خبر ثقه و ظواهر.
۲. ظنون باطله یعنی ظنونی که دلیل قطعی بر بطلان آن‌ها قیام کرده مثل ظن قیاسی.

۳. ظنون غیر معتبره یعنی ظنونی که دلیل خاص بر حجیت و یا ابطال آن‌ها قائم نشده همانند ظن حاصل از شهرت فتواییه و

حال قسم اول از ظنون به منزله علم هستند و بلاشکال حجیت دارند و قسم دوم بلاشکال باطلند. و اما قسم سوم از ظنون ملحق به شک بوده و همان احکام شک را دارند، یعنی همان‌طور که عندالشک در حکم واقعی

وظیفه ما عمل به اصل است هکذا عند حصول الظن الغير المعبر هم وظیفه رجوع به اصل است و در نتیجه، مراد ما از شک در این باب شک مصطلح، یعنی دو احتمال متساوی الطرفین نیست، بلکه مراد اعم از شک مصطلح و ظن غیر معتبر است.

نکته پنجم

از جمله مسائلی که از گذشته‌های دور مورد توافق اصولیین بوده و هست این است که ادله بر اصول تقدم دارند و به تعبیر آقای وحید بهبهانی، دلیل اجتهادی بر دلیل فقهاتی مقدم است و مادامی که دلیل در موردی حضور داشته باشد نوبت به اصل نمی‌رسد و در میان اصولیین ضرب المثل شده به این که الاصل دلیل حیث لا دلیل، هذا امر مسلم، ولی سخن در این است که این تقدیم از چه باب است؟

آیا از باب ورود است؟ یعنی ادله بر اصول وارد هستند و يقدم الوارد علی المورود؟

آیا از باب حکومت است؟ یعنی ادله بر اصول حکومت دارند و يقدم الحاكم علی المحكوم؟

آیا از باب تخصیص است؟ یعنی ادله مخصص اصول هستند و يقدم الخاص علی العام؟

مقدمه: قبل از جواب سؤال مذکور، چهار اصطلاح زیر را به عنوان مقدمه معنا می‌کنیم:

۱. ورود: عبارت است از این که وقتی دو دلیل در مقابل یک‌دیگر قرار گرفتند یکی از آن دو که وارد است، موضوع دلیل دیگر را که مورود است نابود ساخته و از بین ببرد.

۲. حکومت: عبارت است از این که هرگاه دو دلیل در مقابل هم واقع شدند یکی از آن دو که دلیل حاکم باشد در موضوع دلیل دیگر، یعنی محکوم

تصرف نموده و دایره موضوع دلیل محکوم را توسعه داده و یا تضییق کند نه این که آن را نابود سازد.

۳. **تخصیص:** عبارت است از این که هرگاه دو دلیل در برابر هم قرار گرفتند یکی از آن دو یعنی دلیل خاص پاره‌ای از افراد و مصادیق موضوع دلیل دیگر، یعنی عام را از تحت عموم عام اخراج کند، ولی به نوع اخراج حکمی نه موضوعی.

۴. **تخصص:** و آن این است که برخی از افراد و عناوین به خودی خود و بدون دخالت دلیل دیگر از موضوع یک دلیل بیرون باشند همانند جهال که از علما بیرونند و حمار که از قوم خارج است. و در این جا نیازی به تحقق دلایل نیست. توضیح بیش تر را به اول باب تعادل و ترجیح واگذار می کنیم و فعلاً به همین مقدار بسنده می کنیم.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: مرحوم شیخ در جواب سؤال مذکور نخست مدعی می شوند که این تقدم و ترجیح ادله بر اصول از باب ورود است و ادله بر اصول واردند یعنی با آمدن دلیل موضوع اصل نابود می شود و در نتیجه جایی برای اجرای اصل نمی ماند و دلیل ورود آن است که موضوع اصول شک یعنی جهل به واقع یعنی عدم العلم به واقع است یعنی هرگاه نسبت به واقعه‌ای شک داشتیم جای اصل است، همان گونه که در نکته دوم گفته آمد و تردیدی نیست در این که با آمدن دلیل چه علمی و یا ظنی شک از میان می رود و وقتی شک نبود موضوع نیست و موضوع که نبود اصل جاری نیست و در نتیجه، هیچ گاه دلیل که وارد است با اصل که مورود است تعارض و تنافی پیدا نمی کنند، نه از باب این که موضوع ها دو چیز است؛ یعنی موضوع الدلیل الواقعة الفلانیة مع قطع النظر عن العلم و الجهل است و موضوع الاصل الواقعة الفلانیة المشکوک حکمها واقعی است و یکی از شروط تناقض وحدت موضوعی است که در مانحن فیه نیست، پس تنافی نیست. خیر، مطلب بالاتر از این است و آن این که با آمدن دلیل اصلاً اصل موضوع نخواهد داشت و وقتی

یک دلیل موضوع دارد و دیگری ندارد آن یکی جاری و مقدم است فلا معارضة. در نتیجه تعبیر به تقدیم یا ترجیح دلیل بر اصل مسامحه دارد؛ چون ترجیح در مقام تعارض است که یکی از دو معارض بر دیگری ترجیح داده می‌شود و در مانحن‌فیه تعارض نیست در مرحله دوم شیخ می‌فرماید: ممکن است ما ادله را مخصص اصول بدانیم و از باب تخصیص مقدم شوند.

دلیل اجتهادی دو نوع است: قطعی و ظنی. اگر دلیلی که بر حکم قائم شده یک دلیل قطعی باشد، دلیل وارد است؛ زیرا با آمدن دلیل قطعی موضوع الاصل که شک و عدم العلم باشد بالوجدان نابود می‌شود و هذا معنی الورد. ولی اگر دلیل اجتهادی ما یک طریق ظنی همانند خبر ثقة باشد، جای ورود نیست؛ زیرا موضوع الاصل عدم العلم بود و با آمدن اماره ظنی هم وجداناً آن موضوع باقی است و نابود نشده و لذا ورودی در کار نیست. آری، از باب تخصیص مقدم است.

بیان ذلک: دلیل الاصل می‌گوید مادامی که نسبت به حرمت شرب توتون، مثلاً شک داری و حکم واقعی را نمی‌دانی، اصاله البرائة جاری کن. اعم از این که یک اماره ظنی و غیر علمیه‌ای قائم باشد بر واقع یا خیر، پس دلیل اصل عام است. دلیل حجیت اماره ظنی نیز می‌گوید در هر موردی که اماره قائم شد، وظیفه تو عمل به اماره است و این خاص است و یقدم الخاص علی العام. پس تقدم دلیل بر اصل در دلیل قطعی از باب ورود و در دلیل ظنی از باب تخصیص است.

ان قلت: نسبت بین دلیل الاصل با دلیل الامارة، عموم و خصوص مطلق نیست تا دلیل خاص بر دلیل عام مقدم شود، بلکه نسبت‌ها عموم و خصوص من وجه است و در ماده اجتماع تعارض دارند و جای تقدیم نیست.

بیان ذلک: دلیل اصل می‌گوید: در هر جا که علم به واقع نداری و شک در تکلیف داری از اصل برائت استفاده کن، چه اماره ظنی‌ای بر خلاف باشد یا نباشد. پس عام است.

دلیل حجیت اماره نیز می‌گوید: در هر جا که فلان اماره ظنیه قائم شد باید بر اساس آن عمل کنی، چه مورد از موارد اجرای اصل برائت باشد و یا از موارد اجرای سایر اصول باشد. ماده افتراق از ناحیه دلیل الاصل در مواردی است که شک در تکلیف دارم و مجرای اصل برائت است و اماره‌ای هم در کار نیست. در این جا اصل برائت بلامعارض جاری می‌شود.

ماده افتراق از ناحیه دلیل الاماره موردی است که اماره می‌گوید فلان عمل مباح است، ولی استصحاب دال بر حرمت است. این جا جای اصل برائت نیست و یا علم اجمالی داریم به وجوب ظهر یا جمعه و خبر واحدی بر تعیین ظهر قائم شد که این جا جای اصل برائت نیست.

ماده اجتماع در موارد شک در اصل تکلیف است که مجرای برائت است، ولی خبر ثقه‌ای بر حرمت قائم شده در این جا دلیل الاصل می‌گوید: باید اصالة البرائة جاری کرد و دلیل الاماره می‌گوید باید از اماره استفاده کرد و تعارض می‌کنند و باید به سراغ مرجحات خارجی برویم.

قلت: ما هم قبول داریم که نسبت‌ها عموم من وجه است و لکن در بعضی موارد با عامین من وجه، همانند عام و خاص مطلق معامله می‌شود و آن مواردی است که میان ماده اجتماع و افتراق فرقی نباشد و مانحن‌فیه چنین است؛ زیرا اجماع قائم است که وقتی خبر ثقه مثلاً حجت شد واجب است از آن متابعت شود و نوبت به اصل نمی‌رسد، چه در ماده افتراق و چه اجتماع و لذا در ماده اجتماع به دلیل اماره عمل می‌کنیم و مقدم می‌شود بر دلیل اصل و گویا عام و خاص مطلق هستند.

توضیح ذلک: بیان این که چگونه تقدم ادله بر اصول از باب ورود نیست، بلکه از باب تخصیص است: همان‌طور که قبلاً ذکر شد دلیل اجتهادی دو نوع است: علمی و ظنی نسبت به ادله علمیه از قبیل خبر متواتر و... بدون شک ادله وارد بر اصول هستند، چنان‌که قبلاً بیان شد و خلاصه این که موضوع

اصول عملیه شک و عدم العلم است و تردیدی نیست در این که با قیام دلیل قطعی عدم العلم می‌رود و علم می‌آید و موضعی برای اصل نمی‌ماند و دلیل قطعی سبب می‌گردد که آن واقعه از مجرای آن اصل خارج گردد.

و اما نسبت به ادله ظنیه نظیر خبر ثقه دو امر وجود دارد:

۱. خود این دلیل ظنی که طریق به سوی واقع است و حکم واقعی را در حدّ ظن به ما ارائه می‌کند.

۲. پشتوانه این دلیل ظنی که همان ادله حجیت اماره باشد اعم از کتاب و سنت و عقل و...

اما خود این دلیل که طریق به سوی واقع است گمان‌آور است و لذا نمی‌تواند وارد بر اصول باشد؛ چون موضوع الاصول عدم العلم است و با قیام اماره ظنیه هم آن موضوع به قوت خود باقی است و مرتفع نشده و اما پشتوانه این ادله، اگرچه دلیل قطعی هستند، ولی مفاد آن‌ها حکم واقعی نیست، یعنی دلالت نمی‌کنند بر این که مثلاً شرب توتون حرام است واقعاً، بلکه یک حکم ظاهری را نتیجه می‌دهند؛ یعنی دلالت می‌کنند بر این که فلان اماره ظنیه حجیت دارد و حجیت یک حکم ظاهری است، یعنی حکمی است که فعلاً برای مکلف ثابت است به ملاحظه جهل او نسبت به واقع و مادامی که علم به واقع ندارد شرع مقدس این اماره را در حق او حجّت کرده،^۱ کما این که اصل عملی از قبیل برائت هم مفادش یک حکم ظاهری و حلیت یا اباحه ظاهریه است و پشتوانه او هم که دلیل قاطع باشد مثبت یک حکم ظاهری است که همان حجیت باشد که به لحاظ جهل به واقع این وظیفه جعل شده است.

۱. بر اساس همین اصل که مفاد ادله حجیت یک حکم ظاهری است، مشهور شده به این که مجتهد همواره علم خود را به احکام از راه انضمام یک صغرای وجدانی به یک کبرای برهانی استفاده می‌کند و آن این که: هذا ما أدی إلیه ظنی (صغری) و این برای او وجدانی است و کلّ ما أدی إلیه ظنی فهو حکم الله فی حقّی (کبری) که براهین حجیت ظنّ این را برهانی ساخته. آن گاه این که می‌گوید: حکم الله فی حقّی، یعنی حکم واقعی همین است؟ خیر، منظور آن است که وظیفه فعلی من همین است؛ چه مطابق واقع درآید و چه درنیاید و لذا مصیبت و مخطیء مفهوم دارد.

حال وقتی که مفاد دلیل اصل این شد که واقعه‌ای که علم به حرمت واقعی آن نداری در ظاهر برای تو مباح است، چه ظنی بر خلاف باشد یا نه و مفاد دلیل حجیت امارات هم این شد که واقعه مظنون الحرمة در ظاهر برای تو حرام است خواه ناخواه تعارض درمی‌گیرد میان دلیل اصل و دلیل اماره به این که در فعل مظنون الحرمة دلیل اصل می‌گوید حلال است و دلیل اماره می‌گوید حرام است. آن‌گاه اگر ما به خاطر اجماع یا جهت دیگر دلیل اماره را مقدم داشتیم به معنای دست برداشتن از عموم اصل و تخصیص آن عموم است. و هذا معنی التخصیص که صاحب ریاض آن را قبول کرده و به فرموده میرزای آشتیانی: صاحب ریاض در کتاب خود کراراً تصریح کرده به این که «یخرج عن الاصل بالدلیل، یخصص الاصل بالدلیل، یرجح الدلیل علی الاصل».

قوله و لكن التحقيق: در مرحله سوم مرحوم شیخ رحمته الله می‌فرماید: تحقیق آن است که تقدم ادله بر اصول نسبت به ادله اجتهادیه علمیه از باب ورود است به بیانی که مکرر ذکر شد و اما نسبت به ادله اجتهادیه ظنیه باید دانست که اصول عملیه چند قسم هستند: برخی از اصول صددرصد شرعی هستند، یعنی پشتوانه شرعیه دارند همانند استصحاب و برخی از اصول صددرصد عقلی هستند همانند اصالة التخییر که حاکم به آن عقل است در دوران بین المحذورین و برخی از اصول عملیه دارای دو جنبه هستند یعنی هم عقلی هستند و هم شرعی اما عقل روی مناطی و شرع به مناطی حکم می‌کنند همانند اصل برائت و احتیاط حال نسبت به اصول عملیه عقلیه هم تقدم ادله بر اصول از باب ورود است یعنی دلیل که آمد موضوع این اصول مرتفع می‌شود به این بیان که موضوع اصل برائت عقلی عدم البیان است یعنی عقل می‌گوید: مادامی که در فلان واقعه بیانی از شارع مقدس به تو نرسیده آزادی و تردیدی نیست در این که با آمدن دلیل اجتهادی بیان محقق می‌شود. و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان وجداناً.

و موضوع اصالة الاحتياط العقلی احتمال عقاب است؛ یعنی عقل در مواردی می‌گوید مادامی که احتمال عقوبت می‌دهی و مؤمنی هم نداری باید احتیاط کنی حال اگر در موردی خود شارع فرمود: ایمن باش و ترس که عقابی در کار نیست موضوع احتیاط عقلی متفی می‌شود، وجداناً.

و موضوع اصالة التخییر عقلی عدم الرجحان است؛ یعنی عقل می‌گوید: هرگاه دوران بین المحذورین شد و تو متحیر شدی و هیچ رجحانی هم نبود مخیر هستی. حال اگر در همین مورد بیانی از شارع رسید بدون تردید عدم الرجحان می‌رود و رجحان می‌آید و در نتیجه موضوع اصل متفی می‌شود وجداناً و هذا معنی الورد و اما نسبت به اصول عملیه شرعیه این تقدم از باب حکومت است؛ یعنی دلیل اجتهادی و دلیل اماره در موضوع دلیل اصل تصرف نموده و قدری دایره موضوع را ضیق می‌کند نه این که از باب ورود باشد.

بیان حکومت: موضوع اصل برائت و احتیاط شرعی و استصحاب، شک و عدم العلم است، یعنی دلیل اصل می‌گوید: مادامی که علم نداری به واقع وظیفه تو در ظاهر در شک مکلف به احتیاط است و در شک در تکلیف و نبود حالت سابقه برائت است و در صورت لحاظ حالت سابقه استصحاب است. حال چه ظن به واقع داشته باشی یا نه. آن‌گاه دلیل اماره که می‌گوید: صدق العادل او الثقة، معنایش این است که نزله منزلة العلم، یعنی به خبر تقه با چشم علم بنگر! به عبارت دیگر، دلیل اماره می‌گوید: الامارة الظنیه علم یعنی تنزیلاً و مجازاً این را علم حساب کن. و همان‌طور که عند العلم از اصل استفاده نمی‌کردی، عند الامارة المعتبره نیز از اصل استفاده نکن و بدین وسیله موضوع الاصل کوچک‌تر شده و اختصاص به موارد نبود علم و نبود اماره ظنیه پیدا می‌کند و هذا معنی الحكومة. پس نظر نهایی مرحوم شیخ این شد که این تقدم در بعضی موارد از باب ورود و در بعضی موارد از باب حکومت است.

نکته ششم

جميع اصول عمليه در مورد شبهه جارى مى‌شوند، اما شبهه در يك تقسيم به دو نوع منقسم مى‌شود:

۱. شبهات حكميه كه عبارتند از مواردى كه اشتباه در يك حكم شرعى فرعى كلى الهى باشد كه اختصاص به بابى دون باب و مورد خاصى ندارد. همانند اين كه آيا استعمال دخانيات در اسلام حلال است يا حرام؟ اقامه در نماز واجب است يا خير؟ غنا در اسلام حرام است يا خير؟ و

۲. شبهات موضوعيه كه عبارتند از مواردى كه اشتباه در يك حكم شرعى فرعى جزئى باشد كه به موضوع معينى در خارج مرتبط مى‌شود و كليت ندارد. مثلاً نمى‌دانيم كه آيا فلان مایع خارجى معين بول است يا آب؟ نجس است يا پاك؟ فلان حيوان مذبوح مذكى است يا ميتة؟ و

و ميان اين دو فروقى است كه به برخى اشاره مى‌كنيم:

(الف) در شبهات حكميه براى رفع شبهه بايد به شارع مراجعه كنيم، ولى در شبهات موضوعيه به عرف.

(ب) در شبهات حكميه حكم و موضوع هر دو كلى است، ولى در شبهات موضوعيه هر دو جزئى‌اند.

(ج) در شبهات حكميه، منشأ شبهه يا فقدان و يا اجمال و يا تعارض نصوص است، ولى در شبهه موضوعيه امور خارجيه منشأ هستند. اصول عمليه نيز دو قسمند:

۱. برخى از اصول مخصوص به شبهات موضوعيه هستند و در شبهات حكميه جارى نمى‌شوند، از قبيل اصاله الصحة كه در مورد خاصى جارى است كه عند الشك فى الصحة و البطلان و مانند اصاله عدم التذكيه و قاعده يد و سوق المسلمين و

۲. و پاره‌اى از اصول عمليه هم در موضوعات و هم در احكام جارى مى‌شوند همانند اصل براءت و احتياط و تخيير و استصحاب.

مقصود اصلی عالم اصولی روشن ساختن وضع شبهات حکمیه و بیان اصول جاری شونده در این سری از شبهات است و اما بحث از اصول جاریه در موضوعات و بیان حکم شبهه موضوعیه مقصود اصلی اصولی نیست و اگر احياناً در اصول بحث می‌گردد، یک بحث استطرادی است و دلیل مطلب آن است که اصولی بحث می‌کند از قواعدی که نتیجه آن‌ها در طریق استنباط حکم شرعی کلی واقع می‌شود و اما بحث از قواعد جزئی و احکام خاصه در حیطة وظیفه فقه و فقیه است و نه اصولی و اصولی.

نکته هفتم

اصول عملیه منحصر در چهار اصل معروف نیست، بلکه اصول دیگری هم وجود دارد که از اصول عملیه خاصه بوده و مخصوص به بابی هستند همانند اصالة عدم التذکيه و... و لکن مجاری جمیع اصول عملیه منحصر در چهار امر است و این حصر هم یک حصر عقلی است و نه استقرایی؛ یعنی حصری است که امر آن دایر بین نفی و اثبات است و به صورت تقسیم ثنائی پیش می‌رود و یقین داریم که شق دیگری متصور نیست، بر خلاف استقرایی که همواره ناقص بوده و امکان شق دیگر هم هست.

بیان مطلب: به طور کلی در موارد شک یا این است که شک ما دارای حالت سابقه یقینی بود. و در مقام حکم هم شارع آن حالت سابقه را لحاظ کرده و اعتبار داده و به لحاظ آن حکم نموده است (این قسم مجرای استصحاب است) و یا این است که شک ما ابتدایی است یعنی حالت سابقه یقینی ندارد و یا اگر دارد شارع در مقام صدور حکم به آن توجهی نکرده (همانند شک در مقتضی به عقیده مرحوم شیخ^{رحمه الله} کما سیاتی). خود این قسم از دو حال خارج نیست:

۱. یا این است که احتیاط در چنین موردی ممکن است همانند جمع بین ظهر و جمعه.

۲. و یا احتیاط ممکن نیست، قسم ثانی مجرای اصالة التخییر است که در دوران بین المحذورین جاری می شود. قسم اول نیز خود دو قسم می شود: الف) یا این است که یک دلیل عقلی یا نقلی دلالت نموده بر این که در این جا احتمال عقوبت است و اگر در خلاف واقع بیفتی کیفر می شوی (این قسم مجرای اصل احتیاط است).

ب) و یا چنین دلیل در کار نیست (این قسم مجرای اصالة البرائة است). ضمناً از آنچه ذکر کردیم روشن شد که در بعضی موارد اصول عملیه با یک دیگر تداخل می کنند، یعنی هر یک قابل جریان است و آن بعضی موارد عبارت است از موردی که شک ما حالت سابقه دارد. در این جا اگر حالت سابقه لحاظ شود، مجرای استصحاب است و اگر لحاظ نشود، مجرای یکی از آن سه اصل دیگر است. اما در چنین مواردی کدام مقدم می شوند، بحث مفصلی دارد که در اواخر مبحث استصحاب خواهد آمد. البته موارد سه اصل دیگر متداخل نمی شوند.

حکم و دستورالعمل شک

قوله: ثم ان الکلام... : تا این جا بحث مقدماتی طی هفت نکته به پایان رسید. اکنون وارد مباحث اصلی می شویم و بحث خود را درباره اصول اربعه در دو مقام قرار می دهیم:

۱. مقام اول در بیان حکم شک است اگر حالت سابقه ملاحظه نشود که مجرای یکی از اصول سه گانه براءت، تخییر و احتیاط است و به تفصیل درباره آن بحث خواهیم کرد.

۲. مقام دوم درباره بیان دستورالعمل شک در حکم واقعی است، آن جا که حالت سابقه لحاظ شود که مجرای استصحاب است.

آن گاه در مقام اول در دو موضع بحث خواهیم کرد:

۱. مواردی که شک ما در نفس تکلیف است.^۱ این گونه از موارد مجرای یکی از دو اصل ذیل است: الف) تخییر، ب) برائت.
۲. مواردی که شک ما در متعلق تکلیف است؛ یعنی جنس التکلیف که الزام باشد معلوم است و نوع التکلیف هم که وجوب یا حرمت باشد معلوم است، ولی شک داریم که آیا این وجوب به ظهر تعلق گرفته یا جمعه؟ چنین موردی مجرای اصل احتیاط است.

آن گاه در موضع اول سه مطلب داریم که عبارتند از:

۱. شبهات تحریمیه؛ یعنی نمی دانم که آیا فلان عمل، مثلاً شرب توتون حرام است یا خیر که همیشه یک طرف شبهه احتمال حرمت است و طرف دیگر احتمال غیر وجوب از سایر احکام، یعنی اباحه یا کراهت و یا استحباب است.
۲. شبهات وجوبیه؛ یعنی نمی دانم که آیا فلان عمل مثل اقامه در نماز آیا واجب است یا خیر که همیشه یک طرف شبهه احتمال وجوب است و طرف دیگر احتمال غیر حرمت از سایر احکام سه گانه.
۳. دوران بین المحذورین؛ یعنی نمی دانیم که آیا فلان عمل در اسلام واجب است یا حرام که همیشه یک طرف شبهه وجوب و طرف دیگر آن حرمت است.

البته صور اشتباه فراوان است؛ یعنی هر یک از سه مورد مذکور را می شود ثنائی حساب کرد یا ثلاثی و یا رباعی و یا خماسی. مثلاً در مطلب اول می گوئیم: فلان امر یا حرام است یا مکروه یا حرام است یا مباح؛ یا حرام است یا مستحب؛ یا حرام یا مباح یا مستحب؛ یا حرام است یا مکروه یا مستحب؛ یا

۱. منظور از نفس التکلیف عبارت است از نوع خاصی از تکلیف نظیر وجوب مشکوک یا حرمت مشکوک اعم از این که جنس التکلیف که مشترک میان وجوب و حرمت است یعنی اصل الالزام معلوم باشد کما این که در دوران میان وجوب و حرمت اصل الزام مسلم است ولی نوع الحکم مشکوک است (اصالة التخییر) و یا این که نه نوع و نه جنس تکلیف هیچ کدام معلوم نباشد همانند شبهات بدویه که نمی دانیم آیا فلان عمل واجب است یا خیر؟ حرام است یا نه؟ ...

حرام است یا مکروه یا مباح؛ یا حرام است یا مباح یا مکروه یا مستحب که هفت صورت دارد و در مطلب دوم هم همین صور هست و هكذا در مطلب سوم که دوران میان محذورین باشد که گاهی خماسی هم می‌شود که بگوییم: یا حرام یا واجب یا مباح یا مکروه یا مستحب.

قوله و هذا مبني: این که ما گفتیم در باب شک در تکلیف سه مطلب داریم مبتنی بر یکی از دو مبناست به صورت ما نعة الخلو:

۱. یا بر اساس این است که تکلیف را به تکالیف الزامیه، یعنی وجوب و حرمت اختصاص می‌دهیم و باقی احکام را اصلاً تکلیف نمی‌دانیم به لحاظ این که تکلیف از ماده کلفت است و کلفت به معنای مشقت و سختی است و این معنا در مستحب و مکروه و مباح نیست و لذا نسبت به آن‌ها شک در تکلیف بی‌معناست و مسئله همان سه صورت را بیش‌تر ندارد.

۲. یا از باب این که تکلیف اختصاص به الزامی ندارد و شک در تکلیف شامل استحباب و کراهت هم می‌شود.

اما از آن‌جا که در سایر شکوک در تکلیف میان اخباریین و اصولیین اختلافی نیست، بلکه همگان برائتی هستند و تنها در شک در تکلیف الزامی میان آن دو نزاع است که اصولی طرف‌دار برائت و رفع کلفت است و اخباری طرف‌دار احتیاط است و لذا مورد نزاع را ذکر کردیم. اما اگر از این دو مبنا رفع ید کنیم، یعنی تکالیف را مختص به الزامیات ندانیم و اختلاف را هم مختص به شک در تکلیف الزامی ندانیم و تعمیم دهیم باید بگوییم که موضع اوّل شش مطلب دارد:

۱. شبهات تحریمیه که احتمال حرمت می‌دهیم با احتمال غیر وجوب از سایر احکام.

۲. شبهات وجوبیه که احتمال وجوب با غیر حرمت است.

۳. دوران بین المحذورین در وجوب و حرمت.

۴. شبهات کراهیه که یک طرف شبهه احتمال کراهت و طرف دیگر غیر استحباب و وجوب و حرمت است.

۵. شبهات استحبابیه که یک طرف شبهه احتمال استحباب و طرف دیگر احتمال اباحه است.

۶. دوران بین المحذورین که یک طرف شبهه کراهت و طرف دیگر استحباب است.

اما از آنجا که حکم شبهه کراهیه از شبهه تحریمیه روشن می‌شود و حکم شبهه استحبابیه از شبهه وجوبیه به دست می‌آید و حکم دوران میان کراهت و استحباب از دوران میان وجوب و حرمت دانسته می‌شود، لذا نیازی نیست که ما عنوان بحث را به این قسم از شبهات تعمیم دهیم. البته یک فرق کوچک دارند که اخباری در شبهه تحریمیه احتیاط را واجب می‌دانست، ولی در شبهات کراهیه احتیاط را مستحب می‌داند و... در هر حال نیازی به ذکر ندارد و عطف بر آن سه مطلب اول می‌شود.

قوله ثم ان: در موارد شک در اصل تکلیف یا این است که متعلق تکلیف یک فعل کلی است که دارای حکم شرعی کلی است مثل شرب توتون که شک در حرمت آن داریم که هم موضوع و هم حکم هر دو کلی‌اند یا مثلاً شک داریم که آیا دعا عند رؤیة الهلال واجب است یا خیر و...

و یا این است که متعلق تکلیف یک فعل جزئی و دارای حکم جزئی است مثل این که نمی‌دانیم این مایع خارجی شراب است فیحرم شربه یا آب است فیحل شربه و...

در قسم ثانی همواره منشأ شبهه امور خارجی است مثل این که مایع حلال با مایع حرام شبیه همدند و امر بر ما مشتبه شده، ولی در قسم اول منشأ شبهه گاهی فقدان نص است، مثل این که نصی وارد نشده نسبت به حرمت شرب توتون. فلذا حکم آن بر ما مشتبه شده که حرام است یا خیر و گاهی اجمال

نص است مثل این که قرآن می گوید: «فَاغْتَرِزُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ»^۱ یعنی مجامعت با حلیله در ایام عادت حرام است و غایت حرمت «حتی یطهرن» است. اما در این جا دو نوع قرائت شده که هر یک حکمی دارد:

۱. حتی یطهرن با تشدید که به معنای یغتسلن است؛ یعنی در ایام عادت جماع حرام و بعد از انقطاع دم و پاکی رحم هم تا غسل حیض نیاید، حرام است بعداً حلال می شود.

۲. حتی یطهرن با تخفیف که به معنای پاک شدن رحم از دم الحیض است یعنی غایت حرمت انقطاع دم است بعد از قطع دم ولو اغتسال نیامده مجامعت مانعی ندارد.

حال امر بر ما مشتبّه است که آیا قرآن واقعی و ما صدر من عند الله کدام است و لذا اجمال نص سبب شبهه در حکم است در ایام قطع دم و قبل الاغتسال. و گاهی منشأ شبهه تعارض نصین است همانند همان مثال بنا بر یکی از دو مبنا که در مباحث ظن گذشت:

(الف) بنابر تواتر همه قرائت های سبعة یا عشرة؛

(ب) یا اگر هم متواتر ندانیم بنابر جواز استدلال به هر یک از قرائت های مختلفه.

حال از اول مبحث اصلی در باب شک تا این جا در یک جمع بندی کلی می توان گفت که صور شبهه چهل و هشت صورت است:

یا در شک حالت سابقه لحاظ شده و یا نشده در هر یک از دو صورت یا شک ما در اصل تکلیف است و یا در مکلف به $4 = 2 \times 2$ و در هر یک از این چهار صورت یا شبهه وجوبیه است و یا تحریمیة و یا دوران بین المحذورین $(12 = 4 \times 3)$ و در هر یک از این دوازده صورت یا منشأ شبهه فقدان نص است و یا اجمال نص و یا تعارض نصین و یا عوامل خارجیة $(48 = 12 \times 4)$

از مجموع این چهل و هشت صورت ۲۴ صورت متعلق به استصحاب است و ۱۲ صورت مال احتیاط است و دوازده صورت هم از آن براءت و تخییر است که فعلاً مورد بحث است و در ادامه این دوازده صورت را در سه مطلب عنوان می‌کنیم و هر مطلب دارای چهار مسئله است.

باب اول: اصل برائت

مطلب اول: شبهات تحریمیه

۱. شبهه تحریمیه و فقدان نص

اگر شبهه حکمیة تحریمیه منشأ شبهه فقدان نص باشد، مثل این که ندانیم آیا شرب توتون در اسلام حرام است یا خیر، و سبب این شک نبودن نص در این موضوع است، چه باید کرد و وظیفه چیست؟ در این مسئله دو قول وجود دارد:

۱. اصولیین می گویند: در این گونه شبهات باید اصل برائت جاری ساخته و به اباحه ظاهریه فتوا دهیم.

۲. معظم اخباریین می گویند: این گونه از شبهات مجرای اصالة الاحتیاط است و باید اجتناب کنیم البته به اخباریین.

در این مقام چهار قول نسبت داده شده است:

- حرمت ظاهریه؛

- حرمت واقعی؛

- توقف؛

- احتیاط.

حال شاید این اقوال اربعه تفاوت معنوی نداشته و صرفاً اختلاف در تعبیر باشد به این معنا که مقصود همگان واحد است و هو وجوب الاجتناب. اما هر یک برخی از روایات را حجت دانسته و به همان لسان تعبیر کرد. مثلاً به نزد آن که حرمت ظاهری را قائل شده این حدیث معتبره بوده که الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة، و به نزد آن که حرمت واقعی تعبیر کرده این حدیث حجت بوده که من ترک الشبهات نجی من المحرمات، و آن که تعبیر به توقف کرده به نظرش اخبار توقف که می گوید: قف عند الشبهة حجت بوده و آن که تعبیر به احتیاط کرده، چون اخبار احتیاط از قبیل اخوک دینک فاحتط لدینک معتبر می دانسته و لذا به همان تعبیر روایت آورده است. ولی ممکن است که میان این اقوال عموماً و یا لا اقل برخی از آنها تفاوت ماهوی باشد که در تنبیه چهارم از تنبیهات مسئله اول بیان خواهیم کرد.

ادله اصولیین برای اثبات برائت

اصولیین که در موارد شبهات حکمیه تحریمیه و فقدان نص برائتی شده اند و به اباحه ظاهریه حکم کرده اند برای اثبات مدعای خود به ادله اربعه، یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل تمسک نموده اند.

الف) کتاب

از قرآن به شش آیه تمسک نموده اند که مرحوم شیخ دلالت برخی از آیات را قبول ندارند.

آیه اول

خداوند در آیه هفتم سوره طلاق می فرماید:

﴿لَیَنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِّرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَیْیَنْفِقْ بِمَا آتَاهُ اللَّهُ لَا یُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَیَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ یُسْرًا﴾.

محل شاهد، جمله وسط آیه است: ﴿لَا یُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾.

بعضی از اصولیین^۱ مدعی شده‌اند دلالت این جمله بر اصالة البرائة در باب شک در تکلیف واضح است به این که بگوییم مراد از ماء موصوله عبارت است از تکلیف (وجوب، حرمت) و مراد از آتاها به معنای اعلمها و بین لها است و معنای آیه این است که خداوند بندگان خود را مکلف نمی‌سازد، مگر به آن تکالیفی که به آنان اعلام فرموده و بیان داشته و حصر مفهوم دارد. پس مفهوم آیه این است که بنا بر این نسبت به تکالیفی که به ما اعلام و ابلاغ نفرمود ولو در واقع باشند ما مکلف نیستیم. حال نسبت به شرب توتون از سوی مولی بیانی نرسیده. پس ما مکلف نیستیم و اگر هم مرتکب شدیم عقابی نیست و هذا معنای اصل برائت است.

مرحوم شیخ انصاری^{رحمه الله} می‌فرماید: در آیه شریفه، چهار احتمال وجود دارد که طبق برخی از احتمالات آیه متناسب با بحث ما هست و طبق بعضی دیگر آیه اجنبی از مانحن فیه است. و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. پس از این آیه نمی‌توان در مانحن فیه استفاده برد.

و اما بیان احتمالات:

۱. ماء موصوله در «مَا آتَاهَا» به معنای مال باشد و «آتاها» که صلة موصول است به معنای اعطاها باشد که معنای حقیقی ایتای همان اعطاست و در قرآن می‌خوانیم و ﴿وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾ یعنی اعطای زکات یا پرداختن آن. قرینه این احتمال عبارت است از صدر آیه و کلاً مورد آیه که سخن از مال و انفاق است یعنی اوّل فرموده: آن‌ها که در وسعت و تمکن مالی هستند از مالی که در وسعشان است انفاق کنند. سپس فرموده: آن‌ها که در مضیقه و فشار مالی و اقتصادی هستند از آن مقدار کمی که خدای به آنان اعطا فرموده انفاق کنند. سپس به صورت قانون کلی می‌فرماید: خدا هیچ نفسی را مکلف نمی‌کند، مگر به آن مقدار از مالی که به او ارزانی داشته. پس صدر آیه و مورد

۱. منظور صاحب فصول است.

آیه مفسر و مبین این جمله است. حال طبق این احتمال معنای آیه این است که «لا یكلف الله نفساً بالانفاق الا ما لا أعطاه» و بنا بر این آیه، ارتباطی به مانحن فیه و باب شک در تکلیف ندارد. سخن از انفاق مال است به قدر وسع مالی. اما طبق این احتمال باید مضافی در تقدیر باشد؛ یعنی بگوییم: «لا یكلف الله الا دفع مال اعطاه» و دلیل تقدیر آن است که در اصول خواندیم که باید متعلق تکلیف فعلی از افعال اختیاریه مکلفین باشد و در مواردی که در ظاهر تکلیف به عینی از اعیان خارجیه تعلق گرفته، حتماً باید فعل اختیاری مناسب با همان مورد را در آنجا مقدر بگیریم و مانحن فیه از این قبیل است؛ زیرا مال، عین خارجی است و معنا ندارد که متعلق تکلیف باشد. پس باید کلمه دفع را که فعل عبد است مقدر بگیریم.

۲. ماء موصوله به معنای خود فعل یا ترک شیء باشد که در اختیار مکلف است و قرینه این احتمال کلمه «لا یكلف» است که می‌گوید: «لا یكلف الا ما ای یكلف ما» و تکلیف همیشه به فعل یا ترک اختیاری تعلق می‌گیرد. آن‌گاه کلمه «آتاها» به معنای حقیقی خودش که اعطاهاست نباشد، چون معنا ندارد، بلکه کنایه از اقدرها باشد؛ یعنی خدا ما را مکلف نمی‌کند مگر به آن افعال و تروکی که قدرت آن‌ها را به ما داده و ما را بر آن‌ها قادر ساخته است.

حال طبق این احتمال هم آیه مربوط می‌شود به باب تکلیف بمالایطاق و ربطی به باب شک در تکلیف و اصل برائت ندارد؛ چون آیه می‌گوید: خداوند تکلیف به غیر مقدور نمی‌کند و تردیدی نیست که ترک محتمل التحريم مثل شرب توتون، غیر مقدور نیست، بلکه مقدور است؛ زیرا اگر مقدور نبود احدی از مسلمین درباره وقوع تکلیف نسبت به آن بحث نمی‌کردند و اختلاف نمی‌شد، حتی از اشاعره؛ چون آن‌ها نیز تکلیف بمالایطاق را از قبل مولی ممکن می‌دانند، ولی طرفدار وقوع نیستند. پس مانحن فیه تکلیف به مقدور است و مورد آیه تکلیف به غیر مقدور است. باز هم آیه از مانحن فیه اجنبی

است. سپس می‌فرماید: این احتمال را مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان فرموده و این احتمال دو امتیاز دارد:

۱. اظهر از احتمال اول است؛ چون احتمال اول محتاج به تقدیر بود، ولی این احتمال غنی از تقدیر است.

۲. اشمل از اولی است؛ چون فعل الشیء او ترکه اعم است از این‌که آن فعل دفع المال و انفاق به قدر میسور باشد یا چیز دیگری باشد و از قضا این تعمیم انطباق است؛ چون این جمله در مقام بیان ضابطه و تعلیل است. و العلة تعمم.

۳. ماء موصوله به معنای حکم و تکلیف باشد و کلمه «آنها» به معنای اعلمها باشد و معنای آیه این باشد که خداوند ما را مکلف نمی‌کند، مگر به آن تکالیف و احکامی که آنها را برای ما بیان نموده و توسط پیامبر و امام آن را به ما اعلام نموده است. پس نسبت به آن احکامی که به ما ابلاغ نشده، ولو در واقع وجود داشته باشد مکلف نیستیم. طبق این احتمال، آیه دلیل بر مانحن‌فیه است؛ زیرا نسبت به شرب توتون بیانی از شارع نرسیده. پس ما نسبت به آن مکلف نیستیم و اجتناب از آن بر ما واجب نیست و هذا معنی البرائة، ولی اشکال این احتمال آن است که با صدر آیه و مورد آیه سازگار نیست؛ زیرا مورد آیه درباره انفاق مال به قدر میسور است که ذیل آن این کبرای کلی بیان شده و باید با مورد آیه منطبق باشد، نه این‌که صدر مربوط به انفاق من المیسور و ذیل مربوط به شک در تکلیف و اصل برائت باشد والا یلزم خروج المورد.

۴. ماء موصوله را تعمیم دهیم و دو معنا از آن اراده کنیم: الف) مال، ب) حکم و تکلیف. و «آنها» را نیز به دو معنا بگیریم: الف) اعطاء، ب) اعلام. طبق این احتمال، هم آیه دلیل بر انفاق است و با صدر موافق است و هم دلیل بر مانحن‌فیه است که شک در تکلیف باشد. اشکال این احتمال آن است که مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است، هم در ماء موصوله و هم

در صله آن. و در مباحث الفاظ علم اصول ثابت شده که چنین استعمالی محال است.

ان قلت: چه اشکالی دارد که ماء موصوله را در قدر جامع میان حکم و دفع مال استعمال کنیم و بگوییم: ما ای شیء که قابل صدق بر تکلیف و دفع مال هر دو است؟ آن گاه احتمال چهارم درست می شود و تالی فاسد استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد هم پیش نمی آید.

قلت: اولاً میان تکلیف و دفع مال یک قدر جامع ماهوی نیست؛ چون تکلیف و حکم از فعل مولی است و دفع مال از فعل عبد است و لا جامع بینهما. ثانیاً بر فرض ماء موصوله را درست کنیم، ولی در آتاها این تالی فاسد باقی است. پس احتمال رابع هم صحیح نیست.

تبصره: هنگامی که ما به روایات مراجعه می کنیم، می بینیم ائمه علیهم السلام از آیه شریفه در موارد عدم البیان استفاده کرده اند. مثلاً شخصی به نام عبدالاعلی از امام جعفر صادق علیه السلام می پرسد: ای فرزند رسول خدا، آیا مردم نسبت به معرفت خدای تعالی مکلف هستند و معرفت خدا بر آنها واجب شده یا خیر؟ حضرت علیه السلام در جواب می فرماید: خیر (یعنی مکلف نیستند). سپس می فرماید: «علی الله البیان». یعنی اگر خدا بندگان را نسبت به معرفت ذاتش مکلف نموده، باید بیان می نمود. مفهوم کلام این است که: چون بیان نفرموده، پس تکلیفی نیست. و هذا معنی اصل البرائة. سپس حضرت علیه السلام برای اثبات مطلب خویش به دو آیه از آیات قرآنی استشهاد فرمود:

۱. قرآن در اواخر سوره بقره فرموده: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» و چون نسبت به معرفت خداوند بیانی نرسیده، پس از وسع ما بیرون است و مکلف نیستیم.
۲. آیه مورد بحث ما که فرموده: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» ای بین لها، و نسبت به معرفة الله، چون بیانی نرسیده، پس ما مکلف نیستیم و آزادیم و هذا معنی اصل البرائة.

حال سؤال این است که آیا استشهد امام علیه السلام به آیه مورد بحث ما دلیل آن نیست که آیه به درد مانحن فیه می خورد و دلالت می کند که اگر بیانی نرسید شما آزادید؟

جواب شیخ رحمته الله: خیر، استشهد امام علیه السلام به آیه، مؤید مطلب نبوده و دلیل بر مانحن فیه نمی شود. به دلیل این که قضایای شرعیه در یک تقسیم دو دسته می شوند:

۱. برخی از قضایا، هم از حیث حکم و هم موضوع محتاج به بیان شارع است؛ از قبیل الصلوة واجبة، الحج واجب و... که صلوة را باید شرع تبیین کند و ماهیت آن را به بندگان معرفی کند و حکم آن را هم که وجوب است، او باید بیان کند، وگرنه مقدور ما نیست.

۲. برخی از قضایای شرعیه از حیث حکم، نیاز به بیان شارع دارند، ولی از نظر موضوع حاجتی به بیان ندارد؛ نظیر الماء طاهر، که خود عرف به خوبی موضوع را می شناسد و همانند الخمر حرام و... .

حال مانحن فیه یعنی قضیه معرفة الله واجبة، از قضایای نوع اول است که هم موضوع و هم حکم را باید شارع بیان کند؛ زیرا بدون تعریف خود شارع مقدس بشر نمی تواند کنه ذات حق را بشناسد تا مکلف به آن باشد یا خیر. و وقتی مطلب از این قرار بود، نیازی نداریم که در آیه مورد بحث، ماء موصول را به معنای حکم شرعی و آتاها را به معنای اعلمها بگیریم تا استشهد صحیح باشد. با این که خلاف مورد آیه است. بلکه آیه را به همان احتمال ثانی معنا می کنیم؛ یعنی مراد این است که خدا به غیر مقدور ما را تکلیف نمی کند و چون معرفة الله غیر مقدور است برای ما بدون بیان، پس ما مکلف نیستیم. آن گاه ربطی به باب شک در تکلیف ندارد؛ چون در مانحن فیه ترک یا فعل محتمل التحريم مثل شرب توتون مقدور ماست، نه غیر مقدور.

آیه دوم

دومین آیه‌ای که مجتهدان برای اثبات برائت در مسئله ما بدان تمسک نموده‌اند، آیه ۲۸۶ سوره بقره است:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...﴾.

مرحوم شیخ^{رحمه‌الله} می‌فرماید: کیفیت استدلال به این آیه و جواب ما همانند کیفیت استدلال و جواب به آیه اول است و خلاصه استدلال این است که منطوق آیه تکلیف را به مقدار وسع منحصر می‌کند و می‌گوید: هر کسی به قدر وسعش مکلف است.

مفهوم آیه این است که به اموری که خارج از وسع بنده است، مکلف نیست. آن‌گاه شرب توتون مجهول الحکم است و بیانی ندارد. با این حال اگر ما نسبت به آن مکلف باشیم، این تکلیف به امری است که خارج از وسع ماست. پس ما مکلف نیستیم و اگر مرتکب شدیم عقابی نیست. و هذا معنی البرائة. خلاصه جواب ما: مراد از وسع به معنای قدرت است و منطوق آیه این است که هر انسانی به اموری که در وسع او و مقدور اوست مکلف است. آن‌گاه مفهوم آیه می‌گوید: به اموری که مقدور شما نیست و در وسع شما نیست مکلف نیستید و بنابراین، آیه از مانحن‌فیه اجنبی است و همانند آیه اول مربوط به باب تکلیف به غیر مقدور است.

آیه سوم

خداوند در آیه ۱۵ سوره اسراء می‌فرماید:

﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

محل شاهد در آیه همین جمله اخیر است و کیفیت استدلال این است که خداوند در آیه، عذاب را به صورت بعث رسل و ابلاغ تکلیف منحصر فرموده.

منطوق آیه این است که عذاب تنها در صورتی است که رسولانی به آن قوم مبعوث شوند و آنان امثال نکنند.

مفهوم آیه این است که اگر بعث رسل نباشد و تکالیف ابلاغ نشود، عذابی نیست و نسبت به شرب توتون بعث رسول نشده، پس عقابی نیست. و هذا معنی اصل البرائة.

جواب شیخ رحمته الله: آیه شریفه از مانحن فیه اجنبی است؛ زیرا مورد بحث ما عقاب و عذاب اخروی است که در ارتکاب مشتهبه مطرح است؛ ولی مورد آیه عذاب دنیوی و بلاهایی است که بر امم سالفه نازل شده و آیه به قرینه و ما کنا که فعل ماضی است و دالّ بر زمان گذشته است.^۱ در مقام اخبار از این است که ما در زمان‌های گذشته و قبل از اسلام هر قومی را که عذاب کردیم حجت را بر آن‌ها تمام نموده و انبیایی را برای ارشاد و راهنمایی آنان گسیل داشته بودیم و بنابراین، ربطی به مانحن فیه ندارد.

به نظر می‌رسد که این جواب از دو جهت خدشه دارد: اولاً ظاهر آیه به‌ویژه به قرینه جملات قبلی آن به وضوح دلالت می‌کند که آیه در مقام بیان سستی از سنت‌های الهی است و ربطی به اخبار ندارد. آیه می‌گوید: سنت الهی این است که هیچ گروهی را بدون بعث رسل و اتمام حجت کیفر نمی‌کند و در چنین موارد فعل ماضی از معنای خبری انسلاخ دارد و ثانیاً بر فرض که مراد اخبار از عذاب‌های واقعه بر امم سالفه باشد، ما از راه اولویت مطلب خود را ثابت می‌کنیم که اگر عذاب دنیوی که بسیار ناچیز است نسبت به عذاب جاودانه آخرت این‌گونه باشد که بدون بیان و بعث رسل عذاب نیست. پس عذاب آخرت به طریق اولی چنین است. آن‌گاه منطوق آیه بالاولویه شامل مانحن فیه می‌شود و از آیه شریفه به خوبی می‌توان اصل برائت را استنباط کرد.

۱. الماضی ما مضی وقت و لازم اجله.

حال بعد از طرح استدلال و بیان جواب شیخ به دو نکته درباره آیه می‌پردازیم که از مانحن‌فیه اجنبی است؛ یعنی دخلی در استدلال ندارد:

نکته اول: ظاهر آیه شریفه حصر عذاب به بعث رسول و ارسال رسولان ظاهری است، در حالی که بر حسب روایات فراوان، دو نوع رسول الهی بر بشر وجود دارد: ۱. رسول باطنی که عقل است؛ ۲. رسول ظاهری که پیامبران هستند و هر یک که حکم کنند و بیانی صادر کنند حجت تمام است و عقاب رواست. با این حال، سؤال این است که وجه این حصر چیست؟

در جواب می‌گوییم: وجه الحصر یکی از سه امر ذیل است:

الف) بگوییم آیه در مقام حصر نیست، بلکه «بعث رسل کُنا به» از بیان تکالیف است، «حتی نبعث رسولاً» یا «حتی نبین التکلیف». و واضح است که بیان اعم است از بیان رسول ظاهری یا باطنی. اما علت این که فرمود: «حتی نبعث رسولاً» که ظهور دارد در بعث رسول ظاهری این است که در غالب موارد، بلکه اغلب موارد بیان تکالیف توسط رسولان ظاهری انجام می‌گیرد و بیان باطنی نادر و مختص به موارد اندکی است و لذا از باب این که: النادر بحکم المعدوم تعبیر به حتی نبعث رسولاً فرمود.

ب) بگوییم: آیه شریفه به همان معنای حقیقی و ظهوری خود باقی است و مراد این است که به صورت موجب کلیه، همیشه عذاب دایر مدار بعث رسول است اما از باب ما من عام الا و قد خص این عموم هم به باب احکام و مستقلات عقلیه تخصیص خورده و منظور این است که هر جا عقابی باشد بعث رسل هم هست، مگر در باب مستقلات عقلیه که عقاب هست، ولو ارسال نیست.

ب) بگوییم: یک استحقاق عقاب داریم و یک فعلیه العقاب حال در باب استحقاق عقاب لا فرق میان بیان عقلی و نقلی یعنی هر یک که باشد مخالفتش موجب استحقاق عقاب است، اما اگر در موردی بیان منحصر در بیان عقلی

شد تنها مذمت دنیویه و استحقاق عقوبت اخرویه می‌آورد که اعم از فعلیت عقاب است، ولی اگر بیان نقلی به میان آمد فعلیت عقاب می‌آورد و آیه شریفه در مقام بیان نفی فعلیت عقاب است، نه نفی استحقاق. لذا صحبت از بعث رسل و بیان نقلی مطرح است.^۱

نکته دوم (ثمَّ إِنَّه): آیه شریفه در دو باب مورد بحث واقع شده است:

۱. در باب شک در تکلیف و فقدان نص و اصل برائت که مورد بحث ما بود و میان اخباری و اصولی نزاع بود و به عقیده شیخ از آیه فوق در این باب نمی‌توان استفاده برد، ولی به عقیده دیگران قابل استفاده بود و هو الحق.

۲. در باب ملازمه، بین حکم عقل و حکم شرع که بحث دیگری است میان اخباری و اصولی و در این نکته ثانیه مطرح است و آن این که اخباریین مدعی هستند که میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه‌ای نیست یعنی نمی‌توانیم بگوییم: «کَلَمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» و برای اثبات عدم ملازمه به دلایلی چند تمسک نموده‌اند که از جمله آن‌ها آیه مذکور است و کیفیت استدلال آن‌ها به قرار ذیل است:

آیه شریفه عذاب اخروی را به بعث رسول منحصر فرموده و معنای آیه این است که نسبت به هر حکمی از احکام که بعث رسل شده و بیان نقلی دارد عقوبت هم هست و نسبت به هر حکمی که بعث رسل نشده عقابی نیست، چه در آن مورد بیان عقلی در میان باشد و چه نباشد پس به حکم آیه ملازمه‌ای میان حکم عقل و شرع نیست.

مرحوم فاضل تونی صاحب *وافیه* فرموده: آیه مذکور به درد مانحن فیه یعنی اصل برائت در فقدان نص می‌خورد، ولی دلیل بر عدم ملازمه میان حکم عقل

۱. البته در این‌جا مباحثی قابل طرح است که آیا عقاب مذمت از هم جدا هستند یا خیر؟ و آیا قاعده لطف این‌جا جاری می‌شود؟ و آیا عقاب اخروی فعلیتش در گرو بیان نقلی است؟ که از طرح آن خودداری می‌شود و علیکم بالكتب المطوله.

و شرع نیست و به درد آن باب نمی خورد. کیفیت دلالت آن بر مانحن فیه قبلاً بیان شد.

و اما بیان عدم دلالت آن بر عدم الملازمه: ملازمه میان حکم عقل و حکم نقل در چند مرحله قابل تصور است:

۱. در مرحله اصل التکلیف: بلاشکال با حکم شارع اصل تکلیف ثابت می شود، ولی آیا با حکم عقل هم اصل التکلیف قابل اثبات است یا خیر؟
۲. در مرحله مذمت دنیوی: بلاشکال مخالفت با بیان شارع سبب مذمت دنیویه می شود، ولی آیا مخالفت با بیان عقلی هم مذمت آور است یا خیر؟
۳. در مرحله استحقاق عقاب اخروی: بلاشکال اگر شارع چیزی را تحریم یا واجب گرداند مخالفت با آن موجب استحقاق عقاب است، ولی اگر عقل امری را تقبیح کرد، مخالفت با آن چه حکمی دارد؟
۴. در مرحله فعلية العقاب: اگر شرع چیزی را حرام کند مخالفت با آن موجب فعلیت عقاب می شود یا خیر؟ عقل چطور؟ آیا مخالفتش سبب فعلیت عقاب می شود یا نه؟

حال مرحله چهارم از محل نزاع خارج است؛ زیرا چه بسا مخالفت با خطاب شارع هم سبب فعلیت عقاب نشود، تا چه رسد به مخالفت با خطاب عقلی. و آن که مورد بحث در باب ملازمه است عبارت است از مرحله اول و دوم و سوم، به خصوص مرحله سوم که مورد بحث ماست. حال آیه شریفه تنها در مرحله چهارم بر عدم ملازمه در فعلیت عقاب میان حکم عقل و شرع دلالت می کند؛ چون آیه در مقام نفی فعلیت عقاب است.^۱ آن گاه ارتباطی به سه مرحله قبل ندارد؛ یعنی دلالت ندارد که در مرحله استحقاق هم ملازمه ای نیست. شاید ملازمه باشد و شاید نباشد. و آیه ساکت است و از قضا مورد بحث هم مرحله استحقاق است. فلا وجه للاستدلال بها علی عدم الملازمة.

۱. (مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ) یعنی در خارج عقاب نکرده ایم، نه این که ما كانوا مستحقين للعذاب...

به گفته مرحوم میرزای قمی^۱، این سخن فاضل تونی که گفت: از آیه شریفه در باب شک در تکلیف می توان سود برد ولی در باب عدم الملازمه قابل استدلال نیست، تناقضی آشکار است؛ زیرا آیه شریفه که می فرماید: عذاب اخروی در گرو بعث رسول است و اگر بیان شرعی نباشد عذابی هم نیست، دو احتمال دارد:

۱. مراد این باشد که اگر بعث رسول نشد، اصلاً نه فعلیت عقاب است و نه استحقاق عقاب، بلکه اصولاً تکلیفی در میان نیست؛ چه بیان عقلی باشد و چه نباشد. طبق این احتمال همان طور که آیه دلیل بر اصل برائت در شبهات بدویه است، بر عدم الملازمه میان حکم عقل و حکم شرع دلالت می کند. پس اعتراض شما به اخباری ها وارد نیست.

۲. مراد این باشد که اگر بعث رسل نبود فعلیت عذاب منتفی می شود و نسبت به مرحله استحقاق آیه ساکت است که آیا بیان عقلی استحقاق می آورد یا نه؟ طبق این احتمال هم همان طور که آیه دلیل بر عدم ملازمه نیست، چون مورد بحث در مراحل قبل از فعلیت عقاب بود کما ذکرنا، دلیل بر اصل برائت هم نیست؛ چون بحث ما در باب برائت و احتیاط هم در مرحله استحقاق عقاب است که آیه از این مرحله ساکت است فلا وجه للتفصیل و قول به این که آیه دلیل بر برائت می شود، ولی دلیل بر عدم ملازمه نیست.

مرحوم صاحب *مصول* جواب داده به این که تفصیل فاضل تونی روا بوده و اشکال میرزای قمی وارد نیست و بین مانحن فیه که شک در تکلیف است با مسئله ملازمه فرق است و این فرق از آن جا ناشی شده که در باب شبهه و محتمل التحريم اخباری و اصولی متفق هستند بر این که اگر فعلیت عقاب نباشد پس استحقاق هم نیست. اما اخباریین روی استدلال به روایاتی که ظهور دارد در فعلیت عقاب بر ارتکاب مشتبّه حکم می کنند به ثبوت العقاب فعلاً فیجب الاجتناب و هر جا فعلیت بود، حتماً استحقاق هم هست و عمده دلیل

آن‌ها همان اخبار تثلیث است که تفصیلاً خواهد آمد و اجمالاً لسان حدیث این است: حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک. فمن ترک الشبهات نجی من المحرمات و من اخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم.

و اصولیین به استناد آیه مذکور که ظهور در نفی فعلیت عذاب دارد می‌گویند: هر جا بیان شرعی نبود عقابی نیست و هر جا فعلیت عقاب در مشتبّه نبود استحقاقی هم نیست به ضمیمه اجماع و مطلوب ما اثبات می‌شود که الاصل البرائة ای عدم استحقاق العقاب علی ارتکاب المشتبه، ولی در باب ملازمه چنین نیست و آن‌جا با مورد بحث ما فرق دارد به این‌که در باب ملازمه غرض اصلی این است که ثابت کنیم که ملازمه وجود دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر در مورد حکم عقل آیا شرع هم حکم کرده یا خیر؟ و ملازمه مربوط به مرحله استحقاق است. آن‌گاه آیه شریفه دلیل بر عدم ملازمه نیست؛ زیرا آیه نفی فعلیت عقاب را می‌رساند و کاری با مرحله استحقاق ندارد. در حالی که مورد بحث ملازمات مرحله استحقاق است و لامنفات بین الاستحقاق و عدم الفعلية. سپس دو مثال می‌آورند:

(الف) در بابظهار که نوعی طلاق در جاهلیت بوده و اسلام آن را حرام کرده بعضی از فقها فرموده‌اندظهار حرام است و لکن معفو است و خداوند برای آن کسی را عقاب نمی‌کند پس در مرحله فعلیت عقاب نیست ولی حکم هست و استحقاق هم هست.

(ب) در باب عزم بر معصیت که در مباحث قطع از جلد اول ذکر شد برخی مدّعی شدند که حرام است، و لکن معفو عنه است؛ یعنی عقابی ندارد و برخی هم منکر عفونند. پس در باب ملازمه آیه دلالت ندارد، مگر این‌جا هم مثل باب مشتبّهات دلیل خارجی مثل اجماع باشد، مبنی بر این‌که اگر فعلیت نبود استحقاق هم نیست، ولی چنین اجماعی نداریم.

در خاتمه: الانصاف ان الآية لا دلالة فيها على المطلب فى المقامين. چون مربوط به اخبار از عذاب دنیوی نسبت به امت‌های سلف است و ربطی به مانحن فیه ندارد، ولی این جواب خدشه داشت.

آیه چهارم

خداوند در آیه ۱۱۵ سوره توبه می‌فرماید:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾.

کیفیت استدلال: در تفسیر آیه، معانی گوناگون و شأن نزول‌های مختلفی از سوی مفسران بیان شده که مرحوم آشتیانی در کتاب ارزنده *بحر الفوائد* آن‌ها را آورده؛ ولی واضح‌تر از همه دو احتمال است و ما طبق هر دو احتمال بحث خواهیم کرد:

۱. مراد از اضلال در آیه به معنای تعذیب باشد، یعنی خداوند هیچ قومی را پس از این‌که به سوی اسلام و حق هدایت فرموده در آخرت عذاب نمی‌کند و آن‌ها را از نعمت‌های بهشتی محروم نمی‌کند، مگر این‌که قبلاً و در دنیا برای آن‌ها وظایفشان را بیان فرموده باشد که از چه کارهایی باید اجتناب کنند و به چه کارهایی باید روی آورند. پس تعذیب الهی در گرو تبیین واجبات و محرمات است. اگر بیان کرده و مع ذلک قوم بدان عمل نکرده‌اند، عذاب هست و اگر بیان ننموده و قبل البیان است عذابی نیست و نسبت به شرب توتون بیانی نرسیده. پس اگر مرتکب شدیم خداوند ما را عقاب نخواهد کرد و هذا معنى اصل البرائة.

این احتمال را بعضی مفسران گفته‌اند و از قضا شأن نزول آیه هم مؤید همین احتمال است که ذیلاً از بیان مرحوم آشتیانی کمک می‌گیریم. ایشان در جزء دوم تعلیقه خود بر رسائل، ص ۱۳ می‌فرماید:

وقال فى سبب النزول: قيل مات قوم من المسلمين على الاسلام قبل أن ينزل

الفرائض. فقال المسلمون: يا رسول الله! اخواننا الذين ماتوا قبل الفرائض ما

منزلتھم فنزل و قيل لما نسخ بعض الشرايع و قد غاب اناس و هم يعملون بالامر الاول اذ لم يعلموا بالامر الثاني مثل تحويل القبلة و غير ذلك و قد مات الأولون على الحكم الأول و سئل النبى عن ذلك. فانزل الآية و بين أنه لا يعذب هؤلاء على التوجه إلى القبلة الاولى حتى يسمعوها بالنسخ ولا يعملوا بالنسخ فح يعذبهم.

۲. مراد از اضلال به معنای خذلان يعنى سلب توفيق در دنيا باشد يعنى خداوند هيچ قومى را پس از هدايت آنها به سوى اسلام و حق دليل و خوار نمى كند و از آنها سلب توفيق و سعادت نمى كند (و مهر بر دل آنها نمى زند) مگر بعد از اين كه براى آنها تبیین كند آنچه را كه بايد نسبت به آن متقى باشند (واجبات و محرمات). پس خذلان و سلب توفيق در گرو بيان احكام است اگر بيان شده و مع ذلك شخص مخالفت كند اضلال يعنى خذلان نصيب او مى شود. و اما قبل البيان اضلالى نيست و نسبت به شرب توتون بيانى نرسيده فلا اضلال و معنای برائت هم همین است. مرحوم شيخ آيه را به همین احتمال ثانى تفسير مى كند و اضافه مى كنند كه از روايات هم شواهدى براى اين معنا داريم و آن اين كه ائمه عليهم السلام فرموده اند: حتى يبين لهم ما يتقون اى حتى يعرفهم ما يرضيه (فعل واجبات و ترك محرمات) و يسخطه (ترك واجب و فعل حرام). پس تفسير روايات هم مؤيد استدلال است.

جواب مرحوم شيخ: اولاً اين آيه نيز همانند آيه سوم به قرينه و ما كان كه فعل ماضى است و ظهور در اخبار از ما ماضى دارد در مقام اخبار از امت هاى سلف است و ربطى به امت اسلامى و وضعيت آنها در قيامت ندارد.^۱ و ثانياً بر فرض تعميم و عدم اختصاص آن به امم گذشته مى گوييم: دلالت اين آيه بر مانحن فيه از دلالت آيه قبل هم اضعف است؛ چون در آن آيه صحبت از عذاب و بلاى دنيوى بود و مى گفتيم آيه به درد نمى خورد، ولى در اين آيه

۱. اشكال اين جواب همان اشكال جواب آيه قبل است.

صحبت از مجرّد خذلان و سلب توفیق است و اگر خذلان دنیوی متوقف بر بیان باشد دلیل آن نیست که عقاب اخروی هم کذلک بعد خود مرحوم شیخ این جواب را هم ردّ می‌کنند به این‌که اگر عذاب دنیوی در آیه سوم و سلب توفیق دنیوی در آیه چهارم متوقف بر بیان و بعث رسول باشد، پس عذاب اخروی به طریق اولی در گرو بیان خواهد بود، چون او به مراتب اهم و اعظم و اخطر و اضرّ است.

پس حق این است که این آیه هم دلالت بر برائت در شبهات بدویه دارد.

آیه پنجم

خداوند در آیه ۴۲ سوره انفال می‌فرماید:

﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكُوبُ أَنْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَا خِلْفَتْكُمْ فِي الْمِعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

کیفیت استدلال: محل شاهد در آیه، جمله ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ است و آیه در جنگ بدر نازل شده که خداوند معجزات فراوانی را به دو طرف جنگ، یعنی مسلمان و کافر نشان داد و در آخر فرمود: لیهلک من هلک الخ یعنی هلاک و حیات در گرو بینه است. پس قبل البیان یا بینه هلاکتی نیست و نسبت به شرب توتون بینه‌ای نیست پس هلاکتی نیست.

جواب ما: این آیه هم دلیل نمی‌شود؛ زیرا در این جمله دو احتمال است:

۱. مراد از هلاکت و حیات همان معنای ظاهری کلمه باشد که هلاکت، یعنی مردن و حیات، یعنی ماندن و در دنیا زندگی کردن و منظور این است که ما آیات و معجزات را به شما نشان دادیم تا از این پس آن‌که می‌میرد یا در جنگ کشته می‌شود حجت بر او تمام باشد و در قیامت عذری برای قبول حق نداشته باشد و آن‌که می‌ماند نیز حجت بر او تمام باشد.

۲. مراد از هلاکت و حیات معنای کنایی باشد، یعنی هلاکت کنایه باشد از کفر که کافر در همین دنیا هم مرده است و حیات کنایه از اسلام باشد که سبب حیات است، یعنی ما آیات خود را به شما نمایانندیم تا از این پس آن که کفر می‌ورزد از روی بینه باشد، یعنی با این که می‌داند لجاجت می‌کند نه این که امر بر او مشتبه باشد و آن هم که اسلام اختیار می‌کند از روی بصیرت و آگاهی باشد نه کورکورانه. و مراد از بینات هم معجزات است. آن‌گاه آیه مربوط به اعتقادات می‌شود و ربطی به باب احکام و واجبات و محرمات ندارد.

قوله و یرد علی الکمل: پنج آیه‌ای که تا به حال ذکر شد از حیث دلالت آن‌ها بر مطلب به دو دسته اشکالات مبتلا هستند:

۱. اشکالات خصوصی که به دلالت تک تک آیات وارد بود و تا به حال جدا جدا ذکر شد.

۲. اشکال عمومی که به طور مشترک بر همه آیات وارد است و آن این که بر فرض که دلالت یکایک این آیات بر براءت مسلم گرفته شود اما مفاد همه آیات این است که تکلیفی که مجهول است و مکلف نمی‌داند و نسبت به آن بیانی نرسیده عقاب ندارد و این تا مادامی است که بیانی در میان نباشد. پس اگر بیانی پیدا شد عقاب قبیح نخواهد بود. آن‌گاه بیان دو قسم است:

الف) بیان خصوصی، یعنی درباره فلان موضوع آیه یا روایتی وارد شده مبنی بر این که مثلاً ربا حرام است و جای شبهه نیست.

ب) بیان عمومی که به صورت عام و کلی می‌گوید در هر جا امر بر تو مشتبه شد باید احتیاط کنی و از امر مشتبه اجتناب کنی. حال مفاد آیات این بود که تا بیانی نرسیده آزادی، ولی بعد البیان آزاد نیستی چه بیان خاص و چه عام و اخباری می‌گوید: ادلة الاحتیاط بیان عمومی است و با آمدن آن جای آزادی نیست.

ان قلت: آیات می‌گوید در موارد شبهه چون بیانی نرسیده آزادی و اخبار احتیاط می‌گوید آزاد نیستی آیا نمی‌توان گفت که این دو دسته متعارضند و هیچ کدام مقدم نیستند؟

قلت: این جا جای تعارض نیست، بلکه جای ورود است، یعنی ادله احتیاط بر آیات وارد می‌شوند و یقدم الوارد علی المورود.

بیان ورود: موضوع آیات عدم البیان است، یعنی تا بیانی نرسیده آزادی و ادله الاحتیاط می‌گویند: ما بیان هستیم.

بیان عمومی: و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان. پس بر فرض که دلالت آیات کامل باشد اما متوقف است بر این که در آینه ثابت شود که شبهات بدویه جای ادله الاحتیاط نیست، و گرنه نوبت به آیات نمی‌رسد.

آیه ششم

خداوند در آیه ۱۴۵ سوره انعام می‌فرماید:

﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾.

کیفیت استدلال: یهودیان از پیش خود برخی از خوراکی‌ها را بر خود تحریم کرده و به دروغ به خدا نسبت می‌دادند که خدا این اطعمه را حرام فرموده، خداوند در این آیه به پیامبر ﷺ خطاب نموده و شیوه ردّ بر یهود را به حضرت تلقین می‌کند که: بگو این چیزهایی را که شما تحریم می‌کنید من در میان محرماتی که برایم وحی شده نیافتم، مگر میت (خون ریخته شده) گوشت خوک و... چون نیافته‌ام پس حرمتی هم نیست. آن‌گاه شرب توتون در میان این محرماتی که اسلام بیان کرده نیست. پس ما آزادیم و معنای اصل برائت هم همین است.

ان قلت: آیه به پیامبر ﷺ خطاب کرده و تردیدی نیست که عدم الوجدان پیامبر ﷺ با عدم وجدان ما خیلی فرق دارد؛ زیرا نیافتن پیامبر ﷺ دلیل قطعی

بر نبودن است و از باب قطع به عدم حکم می‌کند و این دلیل بر مانحن‌فیه نمی‌شود که پس ما هم حرمت شرب توتون را نیافته‌ایم، پس آزادیم؛ زیرا نیافتن ما دلیل قطعی، بلکه ظنی بر نبودن حکم نیست شاید بوده و به ما نرسیده پس آیه به درد ما نمی‌خورد.

قلت: آری، ما هم قبول داریم که عدم وجدان پیامبر ﷺ با ما قابل قیاس نیست، ولی لحن آیه دلیل ماست؛ یعنی آیه می‌توانست بگوید: قل لیس فیما اوحی، اما از این تعبیر عدول کرده و فرموده: لا اجد. از این جا معلوم می‌شود که آیه در مقام مناط دادن است که مناط عدم حرمت عدم وجدان است. پس به تنقیح مناط به درد ما هم می‌خورد.

قوله و لكن الانصاف: بر دلالت آیه بر برائت در مانحن‌فیه چند اشکال وارد شده است:

۱. در عدول از لیس به لا اجد، بوی این مطلب می‌آید که آیه در مقام مناط دادن است و اشاره‌ای به این مطلب دارد، ولی اشاره و اشعار کافی نیست. به بیان دیگر، آیه از باب تعلیق الحکم علی الوصف است، یعنی هر موضوعی را که حرمتش را نیافتیم، پس حرام نیست که حرمت را معلق کرده بر عدم وجدان و این تعلیق مشعر به علیت است، ولی اشعار کافی نیست.

۲. بر فرض که از آیه استفاده کنیم که مناط عدم حرمت، عدم وجدان است و هر جا مناط بود حکم هم هست. و لکن می‌گوییم: آیه فرموده: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ﴾، یعنی فی جمیع ما صدر من عند الله که فقط پیامبر و امام علی می‌توانند چنین ادعایی کنند و در این صورت حرمت می‌رود، ولی مجتهد حداکثر می‌تواند بگوید: لا اجد فیما بقی بأیدینا، یعنی در آن احکامی که در طول تاریخ باقی مانده و به دست ما رسیده نیافتیم اما نمی‌تواند بگوید: لا اجد فیما اوحی، یا فی جمیع ما صدر... پس باز هم آیه به درد مورد بحث نمی‌خورد.

۳. آیه شریفه در مقام کوبیدن و محکوم ساختن تشریع یهودیان است که آن‌ها به دروغ اموری را به خداوند نسبت می‌دادند و آیه سخن آن‌ها را رد

می‌کند، ولی به درد ردّ بر اخباریین نمی‌خورد؛ چون اخباریین می‌گویند: ترک محتمل التحريم از باب احتیاط واجب است، نه از باب تشريع و میان تشريع و احتیاط زمین تا آسمان فرق است؛ زیرا تشريع صددردصد مبعوض است و احتیاط صددردصد مطلوب است.

آیه هفتم

خداوند در آیه ۱۱۹ سوره انعام می‌فرماید:

﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾.

کیفیت استدلال: این آیه با کلمه و ما لکم در مقام توبیخ مسلمین است بر اجتناب آن‌ها از برخی حیواناتی که اسم خدا بر آن‌ها برده شده و ذبح شرعی شده‌اند و می‌گوید: ای مسلمان‌ها چه شده است شما را که از حیواناتی که ذبح شرعی شده‌اند استفاده نمی‌کنید با این‌که خداوند اموری را که بر شما حرام فرموده به تفصیل و یک به یک بیان نموده؟^۱ و این موردی که شما از آن اجتناب می‌کنید در میان آن محرمات مفصله نیست و نسبت بدان بیانی نرسیده. مع‌ذلک چرا استفاده نمی‌کنید؟ پس به حکم آیه هر امری که حرمت آن از طرف شارع به تفصیل بازگو شده و نسبت به آن بیان در کار است باید از آن اجتناب کرد و مفهوم کلام این است که شما نسبت به هر فعلی که به تفصیل حرمت آن بر شما ابلاغ نشده، آزادید و وجوب اجتنابی در کار نیست. آن‌گاه نسبت به شرب توتون بیانی نرسیده و پس وجوب اجتنابی در میان نیست و هذا معنی اصل البرائة.

مرحوم شیخ^{رحمه‌الله} می‌فرماید: دلالت این آیه بر اصالة البرائة به مراتب روشن‌تر از دلالت آیه سابق است؛ زیرا آیه قبل می‌گفت: چیزی را که حرمت آن را در میان اموری که خدا بر پیامبر وحی کرده نیافتید حق ندارد از پیش خود حکم

۱. مثلاً میتة حرام است، لحم الخنزیر حرام است و

به حرمت آن کنید و به عبارت دیگر، آیه قبل در مقام ردّ تشریع است، یعنی چیزی را ندانسته به خدا اسناد ندهید آن گونه که یهودیان نسبت می دادند. بنابراین، آیه دلیل بر ردّ اخباری نیست؛ چون اخباریین که می گویند: باید از محتمل التحريم اجتناب کرد. از باب احتیاط می گویند که سراسر مطلوب است نه از باب تشریع که سراسر مبعوض است. اما این آیه کلی است، یعنی مسلمین را توبیخ می کند بر این که چرا از حیواناتی که ذبح شرعی شده اند اجتناب می کنید و اکل آن ها را ترک می کنید و این اعم است از این که کسی حکم به تحریم لحم چنین حیوانی کند که همان تشریع است و یا کسی از باب احتیاط استفاده نکند، ولی حکم حرمت هم نکند که اخباری چنین می کند آیه شریفه همین را هم ردّ می کند که ایها الناس، این طور جاها جای احتیاط نیست. پس از این حیث دلالت آیه هفتم از دلالت آیه ششم اظهر است.

اما از ناحیه دیگر، دلالت این آیه نیز موهون است و آن این که: ماء موصوله در آیه که فرمود و قد فصل لكم ما... ظهور در عموم دارد و معنای آیه این است که خداوند جمیع محرمات را توسط پیامبر برای شما به تفصیل بازگو نموده آن گاه آیه شریفه در مقام توبیخ مسلمین است بر اجتناب از امری و التزام به ترک آن امر در حالی که جمیع محرمات واقعیه بیان شده و این امر هم قطعاً از آن امور محرّمه نیست خوب پیداست که با این محاسبه انسان یقین می کند که این امر متروک از محرمات الهیه نیست و در نتیجه توبیخ آیه بجاست و آیه از مانحن فیه اجنبی است چون آیه می گوید: از چیزی که علم به عدم حرمت آن دارید چرا پرهیز می کنید؟ و مورد بحث ما چیزی است که شک در حرمت آن داریم نه علم به عدم.

قوله و الانصاف: مرحوم شیخ رحمته الله پس از تبیین آیات جدا جدا در خاتمه می فرماید: انصاف همان است که به دنبال آیه پنجم ذکر کردیم و آن این که بیش تر آیات که دلالت بر مطلب نداشتند و برخی از آیات هم که تا حدودی

دلالتشان محرز شد دلالت آن‌ها متوقف است بر مباحث آتیه؛ زیرا مفاد آیات این بود که نسبت به تکلیفی که مجهول است و بیانی نسبت به آن نرسیده چه خصوصی مثل حرمت خمر و چه عمومی آن هم چه بیان عقلی از قبیل دفع العقاب المحتمل واجب و چه نقلی از قبیل اجتناب عن الشبهات و... شما آزادید و اجتناب لازم نیست و این سخن قابل انکار نیست اما اخباری مدعی است که ادله عقلیه و نقلیه احتیاط بیانیت دارند و اذا جاء البيان ارتفع عدم البيان. و لذا اصولیین که منکر وجوب احتیاطند باید بکوشند و ادله احتیاط را رد کنند و بگویند آن‌ها مال شبهات مقرونه به علم اجمالی است و ربطی به مانحن فیه ندارد و یا بر فرض تعمیم ثابت کنند که این‌ها مبتلابه معارض هستند و در مقابل آن‌ها روایات فروانی داریم که می‌گوید در ما لا نص فیه احتیاط واجب نیست و بعد از تعارض تساقط می‌کنند. آن‌گاه دلالت آیات سالم از معارضه می‌ماند، وگرنه خود آیات مذکور قدرت معارضه با آن ادله را ندارند؛ زیرا چنان‌که قبلاً گفتیم ادله احتیاط وارد بر آیات شده و موضوع آن‌ها را نابود می‌کنند و هیچ‌گاه وارد با موارد متعارض نیستند، بلکه همیشه وارد بر مورد مقدم است.

(ب) سنت

دومین دلیل از ادله اربعه اصولیین به منظور اثبات برائت در شبهات بدویه عبارت است از سنت، از سنت به نه روایت استدلال شده:

حدیث اول: رفع

روایت صحیح‌ه‌ای است که مرحوم صدوق در کتاب *توحید و خصال* و مرحوم کلینی در *کافی* از امام صادق علیه السلام نقل کرده و به نام حدیث رفع معروف است و آن این‌که:

عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: رفع [وضع] عن أمتی تسعة أشياء:

الخطأ و التَّسْيَان و ما استكرهوا علیه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما

اضطروا إليه والطيرة والوسوسة في التفكير في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان
أو بيد.

پیش از بیان کیفیت استدلال به چند نکته اشاره می‌شود:

(الف) در تمام فقرات حدیث باید چیزی را مقدر بگیریم، وگرنه مستلزم کذب است؛ چون ظاهر حدیث آن است که از امت اسلامی خطاب برداشته، یعنی هیچ‌گاه خطا نمی‌کنند، بلکه همیشه مصیبت و این دروغ است؛ زیرا مسلمان هم گاهی خطا می‌کند. و یا در فقره دوم ظاهرش این است که امت اسلامی نسیان و فراموشی ندارند و این کذب است؛ چون نسبت به بسیاری از امور امت اسلام و مسلمانان فراموشی پیدا می‌کنند و به حکم دلالت اقتضا باید در همه این‌ها چیزی مقدر باشد و دلالت اقتضا آن است که اصل دلالت مقصود متکلم است و صحت یا صدق کلام هم بر آن دلالت متوقف است، به گونه‌ای که بدون آن کلام کاذب خواهد بود.

(ب) حال که بنا شد چیزی مقدر بگیریم آن مقدر چیست؟ آیا مراد رفع کلیه آثار و لوازم و احکام این امور تسعه است اعم از آثار دنیویه و اخرویه، وضعیه و تکلیفیه؟ و یا مراد رفع خصوص اثر بارز و مناسب با هر فقره است؟ و یا مراد رفع خصوص مؤاخذه است، یعنی فردای قیامت بر این امور تسعه مؤاخذه‌ای نیست؟ نظیر بحثی که در باب اسناد تحریم به اعیان خارجی داریم که باید فعلی از افعال اختیاریه مکلفین مقدر باشد، ولی آیا جمیع افعال اختیاریه متناسب با این عین را مقدر بگیریم یا یکی از آن افعال را که عرف مناسب‌تر از همه می‌داند؟

(ج) محل شاهد در مالا یعلمون است و در این‌که مراد از ماء موصوله چیست سه احتمال وجود دارد:

- یکم. مراد از ما خصوص موضوع باشد، یعنی فعل اختیاری مکلف.
- دوم. مراد از ما خصوص حکم باشد، ای رفع الحکم الذی لا یعلمون.

سوم. مراد از ماء موصوله اعم از حکم و موضوع باشد و هر دو را شامل شود.

استدلال به حدیث بنا بر احتمال دوم و سوم صحیح است. با حفظ این سه نکته می‌گوییم: محلّ شاهد فقره چهارم حدیث است که رفع مالایعلمون باشد و به حکم مقدمه اوّل ظاهر کلام مراد نیست، باید چیزی مقدر باشد و به حکم مقدمه ثانیه آن مقدر یا جمیع الآثار است و یا خصوص مؤاخذه، آن‌گاه معنای حدیث این است که تمام آثار مالایعلمون که از جمله آن‌ها مؤاخذه است و یا حداقل خصوص مؤاخذه و عقاب نسبت به چیزی که معلوم نیست و شما علم به آن ندارید برداشته شده؛ یعنی اگر مرتکب شدید عقوبتی نیست، آن‌گاه می‌گوییم: حرمت شرب توتون داخل در مالایعلمون است، پس مرفوع است و عقاب ندارد و هذا معنی اصل البرائة.

قوله و يمكن: مرحوم شیخ می‌فرماید: این حدیث به درد شبهات موضوعیه می‌خورد، در حالی که بحث ما در شبهات حکمیه است. فالحديث اجنبی عما نحن بصده.

بیان مطلب: استدلال به این حدیث بر برائت در شبهات حکمیه متوقف است بر این‌که مراد از ماء موصوله در مالایعلمون به معنای خصوص حکم باشد و یا اعم از حکم و موضوع باشد تا بگوییم: مراد این است که هر حکمی را که نمی‌دانید و برای شما مجهول است، آن حکم مؤاخذه ندارد تا بگوییم: حرمت شرب توتون را نمی‌دانیم پس مؤاخذه ندارد و هذا معنا اصل البرائة، ولی متأسفانه مراد از موصول خصوص موضوع است، یعنی آن فعلی که نمی‌دانی حلال است یا حرام مؤاخذه ندارد مثل فعلی که نمی‌دانی شرب خمر است یا سرکه، نمی‌دانی شرب آب است یا بول و... این فعل خارجی مؤاخذه ندارد و بنابراین، حدیث مربوط به موضوعات است و ربطی به احکام ندارد سپس دو دلیل می‌آورند بر این مدّعا.

دلیل اول: در حدیث چهار فقره با ماء موصول شروع شده است:

۱. ما استکرها علیہ، ۲. مالایعلمون، ۳. ما لا یطیقون، ۴. ما اضطروا الیه. و در آن سه فقره قطعاً مراد فعل مکلف و موضوع است، یعنی رفع شده مؤاخذه بر فعلی که بر آن مکره شده‌اید، نه بر حکمی که اکراه بر فعل است نه بر حکم و نیز اضطرار به فعل تعلق می‌گیرد نه بر حکم و نیز رفع شده فعلی که مقدور نیست نه حکم حال به قرینه وحدت سیاق می‌گوییم: مراد از مالایعلمون هم، یعنی رفع شده فعلی که برای شما مشتبه است و نمی‌دانید نه حکمی که... پس حدیث مال موضوعات است.

دلیل دوم: طبق مقدمه ثانیه مقدر در حدیث یا جمیع الآثار است که از جمله آن‌ها مؤاخذه است و یا خصوص مؤاخذه است. حال این مطلب هم قرینه می‌شود که مراد از مالایعلمون، یعنی موضوعی که نمی‌داند نه حکمی که نمی‌دانید و نه اعم از حکم و موضوع تا به درد مانحن‌فیه بخورد. بیان مطلب: نسبت مؤاخذه به این امور تسعه به یکی از دو نحو متصور است:

۱. نسبت ایقاعیه باشد که از او با کلمه علی تعبیر می‌شود، یعنی برداشته شده مؤاخذه بر خطا بر نسیان و... و ظاهر روایت همین است چون مؤاخذه به خود این امور اضافه شده، یعنی می‌گوییم مؤاخذه خطا و... رفع شده و این با فعل متناسب نه با حکم چون صحیح است که بگوییم مؤاخذه بر فعل رفع شده، ولی صحیح نیست که بگوییم مؤاخذه بر حکم رفع شده، چون مؤاخذه مال فعل عبد است نه مال حکم مولی.

۲. نسبت اضافیه باشد، یعنی مؤاخذه بر این امور برداشته شده به عنوان این که مؤاخذه اثر این‌هاست. بنابر این احتمال صحیح است که مراد از موصول حکم باشد و معنا این باشد که رفع شده مؤاخذه‌ای که اثر حکم غیر معلوم است، ولی این احتمال خلاف ظاهر است و لذا باز هم حدیث از مانحن‌فیه اجنبی است.

قوله و الحاصل: در آیه شریفه به حکم دلالت اقتضا باید چیزی مقدّر باشد؛ زیرا لولا التقدير لزم الکذب و هو قبیح لا یصدر عن المعصوم که در نکته اول این را بیان کردیم و اما این که آن مقدّر چه امری می تواند باشد در نکته ثانیه مقدمه استدلال گفتیم سه احتمال وجود دارد:

۱. جميع الآثار را در تقدیر بگیریم و بگویم رفع مالا یعلمون ای رفع جميع آثار مالا یعلمون من الاخری و الدنیوی الوضعی و التکلیفی این احتمال یک امتیاز دارد و آن این که علمای ادبیات عرب می گویند: اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات اولی بالارادة من الکلام. و در مانحن فیه معنای حقیقی که مراد نیست چون مستلزم کذب است و صحیح نیست که بگویم: از امت اسلامی خود خطا و نسیان و...: رفع شده پس نفی حقیقت که دروغ است نوبت می رسد به اراده معنای مجازی نزدیک ترین معنای مجازی این است که بگویم مراد رفع و نفی جميع آثار خطا و نسیان و... است، یعنی خطا هست، نسیان هست و... و لکن هیچ اثری بر آن مترتب نیست و وجودش کالعدم است. پس گویا اصلاً نیست و این مجاز از همه مجازات دیگر به حقیقت نزدیک تر است.

۲. در هر فقره ای از فقرات حدیث آن اثر بارز را که مناسب با همان فراز بوده و زودتر از همه به ذهن تبادر می کند همان را مقدّر بگیریم که معمولاً در تمام فراز مؤاخذه متبادر است از کلام شارع بما هو شارع و لذا مؤاخذه را به عنوان این که اثر بارز هست در تقدیر می گیریم.

۳. در جميع فرازهای حدیث شریف خصوص مؤاخذه را به عنوان این که اثری از آثار است در تقدیر می گیریم نه به عنوان اثر بارز که ممکن است به نظر کسی همه جا مؤاخذه نباشد. حال این احتمال از لحاظ فهم عرفی از احتمال اول نزدیک تر است؛ چون عرف در این گونه موارد به ذهنش مؤاخذه تبادر می کند و از احتمال دوم هم اظهر است به قرینه وحدت سیاق و وقتی

این شد می‌گوییم در برخی از فرازاها که حتماً مؤاخذه بر خود آن فعل منظور است مثل مؤاخذه بر ما استکرها علیه و بر ما اضطروا الیه و... آن‌گاه به قرینه وحدت سیاق در مالا یعلمون هم مؤاخذه بر خود مالا یعلمون است که فعل مکلف باشد نه بر حکمی که لایعلمون و در نتیجه حدیث مخصوص موضوعات بوده و ربطی به احکام ندارد.

قوله نعم یظهر: تا به حال تلاش کردیم در این جهت که حدیث از مانحن‌فیه اجنبی است حال می‌خواهیم بگوییم: اگر ثابت شود که مقدّر در فقرات حدیث جمیع الآثار است حدیث به درد می‌خورد و قابل استدلال در شبّهات حکمیّه می‌شود؛ زیرا بنابر این احتمال، معنای حدیث این می‌شود که جمیع آثار مالا یعلمون رفع شده اعمّ از مؤاخذه و حرمت و... پس حرمت مالا یعلمون هم رفع شده که حکم باشد پس حکمی هم که لایعلمون است مرفوع است حال آیا می‌توان ثابت کرد که مقدّر در حدیث تمام الآثار است؟ می‌فرماید: آری، به دو دلیل قابل اثبات است:

دلیل اوّل: از برخی روایات صحیحّه استفاده می‌شود که در این موارد تسعه خصوص مؤاخذه از امت اسلامی رفع نشده، بلکه سایر آثار هم رفع شده یکی از آن روایات حدیث ذیل است:

صفوان بن یحیی و ابی‌نصر بزنطی از امام رضا علیه السلام سؤال می‌کنند که: ای پسر رسول خدا، مردی را مکره ساختند که چنین قسم بخورد: اگر فلان کار را کردم تمام همسرانم مطلقه باشند، اگر فلان کار را کردم تمام غلامان و کنیزانم آزاد شوند، اگر فلان کار را کردم تمام اموالم صدقه باشد. آن‌گاه مرد مکره چنین قسمی خورد. آیا اگر بعداً مخالفت کرد و شرط را زیر پا گذاشت، این آثار (طلاق، عتاق، صدقه) مترتب می‌شود؟ حضرت علیه السلام فرمودند: خیر، محقق نمی‌شود؛ زیرا اکراهی بوده و ارزش ندارد. سپس حضرت استشهاد کردند به روایات نبویه که نبی اکرم فرموده:

رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه و ما لم يطبقوا و ما أخطأوا.

سؤال: چگونه این حدیث دلیل است بر این که مراد از حدیث رفع، رفع جمیع آثار باشد؟

جواب: به نظر ما قسم خوردن بر طلاق و عتاق و صدقه، ولو در حال اختیار هم باشد باطل است، تا چه رسد به حال اکراه. به دلیل این که در کلیه عقود و ایقاعات شرط است که ایجاب و ایقاع منجز باشد و اگر معلق شد باطل است و در این جا معلق و مشروط است پس باطل است اما سخن در این است که ایقاع کذایی دو راه برای بطلان آن وجود دارد:

۱. چون معلق است پس باطل است.

۲. چون اکراهی است پس باطل است.

حال امام علیه السلام بطلان را به وجه اول معلّل نساختند، بلکه به وجه ثانی معلّل کردند که چون اکراهی است. بعد هم به حدیث نبوی استشهاد کردند که رفع ما اکرهوا علیه. پس معلوم می شود مع الاکراه این گونه از آثار هم که وضعی هستند مرفوعند و اختصاص به خصوص مؤاخذه ندارد. پس این حدیث شریف قرینه است که مقدر جمیع الآثار باشد و لکن یک اشکال باقی است و آن این که: در حدیث نبوی که امام رضا علیه السلام نقل کرد و بدان استشهاد کرد تنها سه فراز از نه فراز حدیث رفع آمده: اکراه، غیر مقدور، خطا. و بقیه را نیاورده حال کسی را رسد که بگوید: شاید تقدیر گرفتن جمیع الآثار و رفع تمام آنها مخصوص به همین سه امر است و در باقی فرازها از جمله در فراز مورد بحث ما (مالایعلمون) فقط مؤاخذه مقدر است. پس این حدیث قرینه نمی شود. فتأمل!

شاید اشاره به این باشد که اگر در این سه فراز جمیع آثار مقدر شد به قرینه وحدت سیاق در بقیه هم جمیع الآثار مقدر می شود پس قرینیت دارد.

دلیل دوم: حدیث رفع در مقام امتنان و منت گذاری بر امت اسلام وارد شده؛ یعنی خداوند بر پیامبر صلی الله علیه و آله و امت او منت گذارده و این امور را از آنها

برداشته و ظاهرش این است که رفع دانه دانه این‌ها از مختصات امت اسلامی است و در امت‌های قبل نبوده. حال ورود حدیث در مقام امتنان قرینه است که جمیع الآثار را مقدر بگیریم، نه خصوص مؤاخذه را؛ یعنی بگوییم خداوند بر ما منت گذاشته و تمام آثار این نه امر را برداشته به دلیل این‌که اگر خصوص مؤاخذه رفع شده باشد در بسیاری از آن فرازا مطلب مبتلا به اشکال شده و منت‌گذاری و این‌که این از مختصات امت اسلامی است بی‌جا می‌شود و آن در شش فراز اول حدیث است که عقل هر عاقلی مستقل است به این‌که مؤاخذه بر این امور قبیح است و اختصاصی به امت اسلامی ندارد. پس برای اثبات امتنان باید جمیع الآثار مقدر باشد.

ان قلت: بنا بر تقدیر مؤاخذه اگرچه شش فراز اول مخصوص به امت اسلامی نیست، ولی سه فراز اخیر از مختصات مسلمین است. حال چه اشکال دارد که بگوییم: المقدر خصوص المؤاخذه، ولی این اختصاص به مسلمین به لحاظ کل واحد واحد از نه امر نیست، بلکه به لحاظ مجموع من حیث المجموع است، یعنی همین که برخی از این‌ها از مختصات است حدیث آمده به همه اطلاق کرده که از مختصاتند؟

قلت: این سخن، گفتاری یاوه و باطل است؛ زیرا معنا ندارد که اموری را که در مقام امتنان نیست و از مختصات نیست با اموری که در مقام امتنان بوده و از مختصاتند همه را به هم ضمیمه نموده و بگوییم تمام این‌ها از مختصاتند!! چنین گفتاری از هیچ متکلم عاقلی نسزد، تا چه رسد به متکلم حکیم و معصوم و نبی اکرم ﷺ.

قوله و لكن الذی: مرحوم شیخ به بیان دیگری این مؤید دوم را قبول نمی‌کند و آن این‌که: اولاً این اشکال مختص به روایت نیست، بلکه مشترک الورد است میان روایت و آیه بیان ذلک: همین اموری که در حدیث ذکر شده برخی از آن‌ها را طبق نقل قرآن پیامبر اکرم ﷺ در شب معراج از خدا خواست

که بر امت او ببخشد و خدا بخشید و منت گذاشت که قرآن از زبان حضرت نقل کرده که حضرت از خدا خواست: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ و خدا هم منت گذارده و بخشید. حال همان اشکال در این جا هم هست که این امتنان نیست؛ زیرا عقل می گوید: خطا و نسیان و ما لایعلمون و غیر مقدور و... مؤاخذه ندارد و فرقی میان امت اسلامی و غیره ندارد چون قبیح است ولا یصدر من الحکیم ابدأ پس در آیات هم همان مشکل هست (اشکال نقضی).

و ثانیاً جواب حلّی داده و ریشه اشکال را سوزانده و مؤید دوم را باطل می کنیم به این که:

ما قبول نداریم که عقل مستقل باشد به قبح مؤاخذه بر این امور مذکوره در آیه و روایت آن هم به قول مطلق و بدون تفصیل، بلکه حق این است که در بعضی صور مؤاخذه عقلاً قبیح است مثلاً مؤاخذه کند بر ما لایعلمون در موردی که احتیاط ممکن نبوده کما فی دوران الامیر بین المحذورین این قبیح است یا مثلاً مؤاخذه کند بر نسیان و خطا با وجود کمال تحفظ و رعایت و اهتمام این قبیح است و یا مثلاً مؤاخذه کند بر تکلیف شاق و غیر مقدوری که مکلف تقصیری ندارد. این قبیح است و لکن در بعضی صور هم مؤاخذه عقلاً قبیح نیست، مثل مؤاخذه بر خطا و نسیانی که از بی مبالاتی ناشی می شوند یا مثل مؤاخذه بر ما لایعلمونی که احتیاط در آن ممکن بوده و شخص رعایت نکرده یا مثل مؤاخذه بر تکلیف شاقی که مشقت آن ناشی از تقصیر خود مکلف است و... .

حال می گوئیم از امت اسلامی مؤاخذه بر تمام این صور رفع شده و چنین چیزی از مختصات امت اسلامی است و عقل مستقل به قبح در جمیع صور نیست تا مختص نباشد.

پس مؤید ثانی (که اگر مقدر جمیع الآثار نباشد یلزم الاشکال) قابل قبول نیست، آری، مؤید اول مقبول شد.

قوله واضعف منه: تا به حال شواهد و مؤیداتی آوردیم بر این که مقدر در حدیث رفع جمیع الآثار است و در نتیجه حدیث رفع به درد شبهات حکمیّه هم می خورد. حال در این قسمت مرحوم شیخ سه دلیل می آورند بر این که تقدیر گرفتن جمیع الآثار موهون است و باید خصوص مؤاخذه را در تقدیر بگیریم و در نتیجه حدیث مخصوص شبهات موضوعیه می شود. سپس دانه دانه این دلایل را جواب می دهند و نتیجه می گیرند که المقدر هو جمیع الآثار، پس حدیث به درد ما می خورد. حال ما این بحث و گفت و گوی میان شیخ و دیگران را تحت عنوان موهنات اراده عموم و جمیع الآثار ذکر می کنیم:

۱. موهن اول: علامه رحمته الله فرموده: اگر ما جمیع الآثار را در تقدیر بگیریم، لازم می آید کثرة الاضمار؛ یعنی الفاظ کلمات فراوانی را باید در تقدیر بگیریم. مثلاً بگوئیم رفع المؤاخذه و الضمان و القصاص و الحد و... ولی اگر خصوص مؤاخذه را در تقدیر بگیریم لازم می آید قلة الاضمار، یعنی تنها یک کلمه در تقدیر گرفته و می گوئیم رفع المؤاخذه و اذا دار الامر میان کثرت اضمار و قلت اضمار، قلت اضمار اولویت دارد؛ زیرا اصل اضمار و تقدیر گرفتن خلاف اصل است و الاصل عدم التقدير، ولی در مانحن فیه به حکم دلالت اقتضا لابد من التقدير، یعنی تقدیر ضرورت دارد. آن گاه الضرورات تتقدّر بقدرها و آن تقدیر گرفتن خصوص مؤاخذه است و نه بیش تر فلا وجه لكون المقدور فی الحدیث جمیع الآثار.

جواب ما: این سخن ولو از فحلی مثل علامه صادر شده، ولی سخنی باطل و بی اساس است؛ زیرا بنا بر تقدیر گرفتن جمیع آثار هم یک کلمه بیش تر مقدر نیست و آن کلمه آثار است، یعنی چه بگوئیم رفع المؤاخذه و چه بگوئیم رفع آثار الخطاء و... در هر دو المقدر لفظاً واحداً لا غیر. آری، مصادیق خارجیه آثار زیاد است، ولی خود کلمه آثار یک لفظ است. پس این استدلال ناتمام شد. بعد مرحوم شیخ رحمته الله می فرماید: یک کثرت اضمار لفظی داریم که در

ادبیات بحث می‌شود و در آن جا کاری به معنا نیست. فقط بحث در این است که کجا اضممار الفاظ بیش‌تر است و کجا کم‌تر و یک کثرت اضممار معنوی داریم که در اصول بحث می‌کنیم و منظور ما از کثرت و قلت اضممار در اصول آن است که قدر متیقنی که لاریب فیه است تقدیر گرفتن خصوص مؤاخذه^۱ است. و اما تقدیر گرفتن ماعدای آن و ادعای این که آن هم با حدیث رفع، برداشته شده قطعی نیست و مشکوک است و دو شاهی هم که قبلاً ذکر شد قطع آور نبودند و لذا به قدر متیقن اخذ می‌کنیم که علی جمیع الاحتمالات وجود دارد. حال شاید مراد علامه این مطلب اصولی باشد نه آن مطلب ادبیاتی و نحوی! ولی مرحوم شیخ می‌فرماید: قدر متیقن درست کردن و سپس اخذ به آن در مواردی است که ما پذیرفته‌ایم که کلامی مجمل و دوپهلوی است و لذا به حکم عقل اگر قدر متیقنی داشت آن را می‌گیریم، ولی در مانحن فیه علامه و اتباع وی اجمال را قبول ندارند، بلکه مدعی هستند که ما با این بیان ثابت می‌کنیم که حدیث ظهور در رفع مؤاخذه دارد و لذا مرادشان این مطلب اصولی نیست، بلکه همان مطلب نحوی است که آن هم جوابش داده شد.

۲. موهن دوم: ما به ابواب مختلفه فقه که مراجعه می‌کنیم با عمومات و اطلاعات فراوانی روبه‌رو می‌شویم که هر یک مثبت یک سلسله آثار و احکام هستند مثلاً عمومات تکلیفی مثبت وجوب یا حرمت هستند برای برخی از افعال مکلفین و این که مخالفت این‌ها عقوبت را و... و شامل می‌شوند هم صورت خطا و هم عمد را، هم صورت نسیان و هم ذکر را، هم صورت اکراه و هم اختیار را، هم صورت علم و هم جهل را و... و یا مثلاً عمومات وضعی در ابواب مختلفه معاملات مثبت آثار وضعیه هستند از قبیل ضمانت قصاص، حد دیه و... که این عمومات هم شامل می‌شوند صورت عمد و خطا را، نسیان و ذکر را و... از طرف دیگر حدیث رفع را هم دارید که می‌گوید: رفع الخطا و النسیان و الطیرة و... حال اگر در حدیث رفع خصوص مؤاخذه را در تقدیر

بگیریم لازم‌ه‌اش آن است که بخش خیلی از این همه عمومات تخصیص بخورند و آن عمومات باب عقوبات است، ولی اکثر عمومات سالم از تخصیص می‌شوند اما اگر جمیع الآثار را مقدر بگیریم لازم می‌آید که کلیه آن عمومات ابواب مختلفه تخصیص بخورند، یعنی بگوییم: ضمان هست مگر در این موارد، قصاص هست مگر در این موارد نسیان و خطا و... حدّ هست مگر در این موارد و... حال در این گونه موارد اصولیین می‌گویند: هرگاه مخصّصی امرش مجمل شد و دایر شد میان چیزی که موجب کثرت تخصیص است و میان چیزی که سبب قلّت تخصیص است باید قلّت تخصیص را گرفت و در باقی اصالة العموم و الاطلاق جاری ساخت و در این جا می‌گویند: این عموم عام است که اجمال خاص را رفع می‌کند و مراد را روشن می‌سازد.

جواب شیخ رحمته الله: مرحوم شیخ با فتأمل از این امر می‌گذرند و آن اشاره به این است که این گونه موارد را باید در مباحث الفاظ بحث کرد که اگر اجمال مخصص از ناحیه تردّد آن مابین دو فرد یا چند فرد متباین باشد اجمال خاص سرایت به عام می‌کند و او را مجمل می‌سازد و اگر از ناحیه تردّد آن میان قلیل و کثیر باشد آیا اجمال خاص سبب اجمال عام می‌شود و یا ظهور عام، مبین اجمال خاص می‌شود و مطلب مسلّم نیست.

۳. موهن سوم: گفته شده اگر ما در حدیث رفع جمیع الآثار را مقدر بگیریم لازم می‌آید تخصیص کثیر و بلکه تخصیص اکثر در خود حدیث رفع؛ زیرا بنابراین، حدیث رفع به طور عموم می‌گوید: جمیع الآثار عند الخطاء و النسیان و... مرفوع است، در حالی که خیلی از آثار عند النسیان مرفوع نیست. مثلاً اگر کسی در نماز جزئی را فراموش کرد، فقها می‌گویند: اگر جزء از اجزایی باشد که قضا دارد مثل تشهد منسی یا سجده منسیه را هم باید قضا کند و هم سجده سهو و الا فقط سجده سهو دارد، پس این اثر رفع نشده. یا مثلاً در باب خطا قتل خطایی دیه دارد و این اثر رفع نشده. یا مثلاً در مالا یعلمون، اگر کسی

شک کند در نمازهای رباعیه وظیفه‌اش نماز احتیاط است و این اثر مرفوع نیست و امثال ذلک از آثاری که عند الخطاء و الشک و... مرفوع نیست. پس تقدیر گرفتن جمیع آثار مستلزم تخصیص اکثر در خود حدیث است و تخصیص کثیر هم قبیح است تا چه رسد به تخصیص اکثر.

جواب ما: شیخ رحمه الله می‌فرماید: این گونه کلمات از عدم درک صحیح نسبت به معنای روایت ناشی شده و ما برای شما حدیث را معنا می‌کنیم تا جواب این سخن داده شود:

آثار و لوازم شرعیه‌ای که بر افعال ما مترتب می‌شود در یک تقسیم به هر سه دسته تقسیم می‌شوند:

(الف) آثار شرعی‌ای که مترتب می‌شود بر افعال ما به شرط شیء، یعنی بشرط الخطاء و النسیان ... مثلاً کفاره مترتب می‌شود بر قتلی که خطایی باشد یا سجده سهو مترتب می‌شود بر ترک جزئی که سهوی باشد و یا مثلاً نماز احتیاط مترتب می‌شود بر شک در نماز احتیاط که خلاصه عنوان خطا و نسیان و شک موضوع برای این احکام است حال حدیث رفع با این سلسله آثار کاری ندارد چون شمول حدیث نسبت به این‌ها موجب تناقض است که از طرفی دلیل می‌گوید این آثار عند الخطاء بار می‌شوند. و از طرفی حدیث رفع بگوید این آثار عند الخطاء رفع می‌شوند! و سخنی که در موهن سوم بیان شد از این قبیل است که حدیث رفع کاری بدان ندارد.

(ب) آثار شرعیه‌ای که مترتب می‌شود بر افعال ما به شرط لا، یعنی به شرط عدم خطا و نسیان، بلکه به شرط عمد و ذکر و التفات و علم این آثار بار می‌شود که تمام موضوع عمد و ذکر است مثلاً حدیث می‌گوید: *مَنْ تَعَمَّدَ الْإِفْطَارَ فَعَلَيْهِ كَذَا وَ كَذَا*. یا آیه می‌فرماید: *«وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ»*^۱ که اثبات این آثار مقید به عمد است و حدیث رفع کاری با این آثار ندارد

چون این آثار موضوعشان فعل عمدی است و تا موضوع باشد حکم هم هست و همین که موضوع نبود حکم هم نیست؛ چون موضوع ندارد و نیازی به رفع الحکم با حدیث رفع ندارد.

ج) آثار شرعیه‌ای که مترتب می‌شود بر افعال ما به نحو لایبشرط، یعنی با قطع نظر از صورت خطا و عمد نسیان و ذکر مثلاً دلیل می‌گوید: الزانیة و الزانی فاجلدوا کلّ واحد... این جا حدیث رفع جاری شده و می‌گوید: اگر مکره شدند حدّ ندارند، یا دلیل می‌گوید: شارب الخمر را هشتاد تازیانه بزنید و اطلاق دارد، ولی حدیث رفع می‌گوید: مگر جاهل باشد و... .

پس کاملاً موارد استفاده از حدیث رفع روشن شده و موهن سوم هم ابطال گشت.

قوله: ثم المراد من الآثار: بعد از بیان کیفیت استدلال به حدیث رفع و ذکر احتمالات و تأیید این که المقدّر جمیع الآثار پس به درد شبهات حکمیه هم می‌خورد، در خاتمه به سه نکته اشاره می‌کنند:

نکته اول: به طور کلی آثار و لوازمی که بر افعال ما مترتب می‌شوند در یک تقسیم چهار قسم می‌شوند:

۱. آثار عقلیه: آثاری که عقلاً بر فعل ما بار می‌شود و در اختیار ما نیست، بلکه به حکم عقل فعل ما علت و این اثر معلوم است و تخلف معلوم هم از علت تامه محال است مثلاً کسی که مشغول انجام احد الضدین است قهراً و الا و لابد آن ضد دیگر ترک خواهد شد و به قول معروف: ترک الضد اثر عقلی فعل ضدّ دیگر است. مثلاً کسی که مشغول به نوم شد خواه و ناخواه صلوة که ضد نوم است ترک می‌شود، چه نوم او اختیاری باشد و چه مضطر به آن شده.

۲. آثار عادیّه: آثاری که عادتاً بر این فعل مترتب می‌شود، ولو در یک موردی مترتب نشود. مثلاً خوردن داروی بی‌هوش کننده و یا استعمال آمپولی بی‌هوشی عادتاً سبب اغما می‌شود و یا شرب خمر عادتاً سبب سکر و مستی می‌شود.

۳. آثا شرعیة بلاواسطه: آثار و لوازم شرعیهای که شارع مقدس بر این فعل ما مترتب ساخته آن هم اثر بلاواسطه، یعنی مستقیماً بر فعل ما این آثار بار می‌شود، نه به واسطه لوازم دیگر. مثلاً قتل خطایی سبب وجوب دیه می‌شود، یا قتل عمدی سبب قصاص می‌شود یا اخذ و تصرف در ملک غیر بدون رضایت مالک سبب ضمانت می‌شود و... .

۴. آثار شرعیة مع‌الواسطه: یعنی بر فعل ما مستقیماً یک سلسله آثار و لوازم عقله یا عادیة مترتب است و به واسطه این آثار یک سری آثار شرعی هم مترتب می‌شود که لازم‌اللازم است. مثلاً شخصی نذر کرده که هرگاه نماز را ترک کردم به عنوان زجر و تنبیه خودم یک روزه روزه بگیرم. حال مضطربه نوم شد یا مشغول تجارت شد، در این جا خود به خود اثر عقلی که ترک صلوة باشد مترتب می‌شود و وقتی ترک نماز آمد آن اثر شرعی که وجوب وفاء به نذر و وجوب صوم باشد مترتب می‌شود (مثال اثر عقلی) و یا مثلاً شخصی نذر کرده که اگر مست شدم، به عنوان زجر خودم صد تومان به فقیر بدهم؛ حال اگر شراب بخورد، اثر عادی این عمل مستی است و وقتی مستی آمد، اثر شرعی هم می‌آید که وجوب تصدق باشد (مثال اثر عادی).

حال حدیث شریف رفع تنها به درد قسم ثالث می‌خورد، یعنی تنها آثار شرعیة بلاواسطه را رفع می‌کند. و اما کاری با آثار عقلیه و عادیة و حتی شرعیة مع‌الواسطه ندارد و دلیل مطلب آن است که شارع بما هو شارع تنها می‌تواند آثاری را رفع نماید که وضع آن‌ها به دست شارع باشد و آن آثار شرعیة بلاواسطه است که مستقیماً وضع و رفع آن به دست شارع است. و اما آثاری که وضع آن به دست شارع نیست رفع آن هم به دست شارع نیست مثل آثار عقلیه و عادیة و آثار شرعیة بلاواسطه چون تا اثر عقلی و عادی آمد این اثر شرعی حتماً می‌آید لَانَّ العلة اذا وجدت وجد المعلول و قابل وضع نیست تا قابل رفع باشد.

نکته دوم: تا به حال در باب حدیث رفع درباره مرفوع بحث می کردیم یعنی بحث می کردیم که آن اثری که توسط حدیث رفع، مرفوع شده و شارع مقدس رافع آن است کدام اثر است؟ آیا جمیع الآثار مرفوع است؟ یا خصوص مؤاخذه؟... ولی در این نکته ثانیه قدری درباره خود رفع بحث می کنیم که منظور از رفع چیست؟ برای توضیح مطلب می گوئیم: ما یک رفع داریم و یک دفع رفع آن است که دلیلی از مولی صادر گشته و حکم را هم برای ما ثابت کرده سپس دلیل دیگری می آید و آن حکم ثابت شده را برمی دارد و نسخ می کند و به عبارت دیگر رفع، عبارت است از برداشتن یک امر ثابت و دفع عبارت است از پیش گیری از اصل ثبوت یک حکم، یعنی در این مورد مقتضی موجود بود و محلّ قابلیت صدور حکم را داشت، ولی صادر نشد مثل باب عام و خاص که عام ظهور در عموم دارد و قابلیت دارد که از آن جمیع الافراد اراده شود، ولی با آمدن خاص کشف می کنیم از این که در واقع از همان اول امر این عمومیت و ظهور کلام مراد جدی واقعی متکلم نبوده است.

حال مراد از رفع در حدیث رفع تنها به معنای حقیقی کلمه نیست، بلکه اعمّ از رفع و دفع است، یعنی در بعضی موارد ممکن است تکلیفی آمده و ثابت شده و لکن حدیث رفع آن را برمی دارد، ولی یک مرتبه این است که مقتضی برای ثبوت تکلیف از قبل شارع بود، ولی تکلیفی صادر نشد این را دفع می گویند و کیفیت دفع به این است که یا خطابات را مطلق آورد. سپس بفرماید: در ما لا یعلمون احتیاط واجب نیست. پس نسبت به حرام واقعی مجهول ما مکلف نیستیم و یا از اول خطابات را متوجه شخص عامد کند. پس کسی که عامد نیست مکلف نیست.

سؤال: چرا ما رفع را اعمّ از دفع می گیریم؟

جواب: چون ظاهر کلمه رفع عبارت است از نفی الشیء بعد ثبوت، یعنی ادله تکالیف آمده و حکمی را به قول مطلق ثابت کرده بعد حدیث رفع

می‌آید از این نه مورد آن را برمی‌دارد و این در سه فقره از حدیث درست نیست:

۱. در مورد مالایعلمون، چون در این مورد فرض این است که فقدان نص است و اصلاً دلیلی نیامده و حکمی ثابت نشده، وگرنه شکی نداشتیم و لذا رفع معنا ندارد.

۲. در مورد خطا چون به حکم عقل تکلیف آدمی خاطی قبیح است و آن ادله‌ای هم که در ظاهر شامل می‌شود هم عامد و هم خطای را به حکم قرینه عقل مختص به عامد است، پس خاطی اصلاً مکلف نیست تا حدیث زفع بیاید و حکم را رفع کند.

۳. در مورد نسیان که باز هم به حکم عقل ناسی مکلف نیست حال در این موارد ما رفع را به معنای دفع می‌گیریم، یعنی جا داشت که خداوند عند عدم العلم احتیاط را واجب کند، ولی نکرده (رفع مالایعلمون) و نیز جا داشت که در مورد خطا و نسیان تحفظ و مراعات را واجب می‌فرمود، ولی نکرده (رفع الخطا و النسیان). پس تعمیم رفع به دفع برای این است که حدیث رفع تمام این موارد را شامل شود.

ان قلت: طبق گفتار شما که حدیث رفع تنها به درد رفع آثار شرعیه می‌خورد نه عقلیه و عادیه لازم می‌آید که فقره مالایعلمون از مورد روایت خارج شود علی تقدیر المؤاخذه؛ چون درباره مالایعلمون اثر شرعی نیست تا مرفوع شود، بلکه اثر تکلیف، یعنی همان حرمت مشکوکه در مالایعلمون عبارت است از استحقاق عقوبت که آن هم اولاً اثر عقلی تکلیف است که عقل می‌گوید مخالفت تکلیف واقعی عقوبت دارد. و ثانیاً مخصوص به صورت علم و عمد است نه مال صورت خطا و نسیان و جهل؛ زیرا استحقاق عقوبت منوط بیه معصیت است و معصیت مخصوص به مخالفت عمدی و عن علم آن است و غیر این صورت را شامل نیست و شما خود گفتید که آثاری

که بر فعل ما بشرط العمد بار می‌شود از مجرای حدیث بیرون است. پس استحقاق مؤاخذة که اثر شرعی نیست و اما خود مؤاخذة هم که از آثار شرعی نیست تا مرتفع شود، بلکه فعل خارجی است که کار فرشتگان مأمور عذاب باشد حاصل کلام این که ما دربارهٔ مالایعلمون یک اثر شرعی‌ای که مترتب باشد بر فعل مکلف به طور لابشرط از علم و جهل نداریم تا شارع حکم کند به ارتفاع آن عند الجهل، بلکه اثر همان استحقاق عقوبت است.^۱

قلت: همان‌طور که در نکتهٔ ثانیه ذکر شد مراد از رفع تکلیف در این موارد تسعه عبارت است از عدم توجه تکلیف از سوی مولا بر مکلف با این که مقتضی موجود بوده و محل قابلیت تکلیف را داشته، حال مساوی است که در این مورد با قطع نظر از حدیث یک دلیلی باشد که مثبت تکلیف هست به قول مطلق تا در نتیجه رفع حقیقی باشد نظیر این که دلیل می‌گوید: حرمت علیکم الخمر و به حسب ظاهر شامل مکره و مختار می‌شود، ولی حدیث رفع می‌گوید: حرمت از مکره رفع شده و یا مؤاخذة رفع شده. یا مثلاً دلیل می‌گوید: حرمت علیک المیته که شامل مضطر و غیر مضطر می‌شود، ولی حدیث رفع مضطر را جدا کرده و گفته مضطر عقوبت ندارد و... و یا این که قطع نظر از حدیث رفع اصلاً دلیلی نداریم که مثبت تکلیف باشد، ولی مقتضی موجود بود و نیامد که در این جا رفع به معنای دفع است و مانحن فیه من هذا القبیل، یعنی شارع مقدس می‌توانست در موارد مالایعلمون بر ما احتیاط را واجب کند تا یقین کنیم به امثال واقع، ولی واجب نکرده به حکم حدیث رفع، این کار را نکرده و وجوب احتیاط اثر شرعی است که حدیث برمی‌دارد. قوله و هكذا الکلام: در مورد خطا و نسیان هم همین اشکال هست که علی تقدیر المؤاخذة اثر شرعی در این جا نیست تا مرفوع باشد، بلکه اثر همان

۱. البته این اشکال بر تمام فقرات علی تقدیر المؤاخذة وارد است و مخصوص مالایعلمون و ما اخطأ و نسیان نیست.

استحقاق مؤاخذه و به دنبال آن مؤاخذه خارجی است که آن هم اثر شرعی نیست. پس این دو فقره هم باید از مورد روایت بیرون باشند. جواب ما همان است که در این جاها رفع به معنای دفع است، یعنی محلّ قابلیت داشت که شرع مقدس تکلیفی را بر ما بیاورد و بفرماید: يجب التحفظ علی الخطاء و النسیان، ولی بر ما منت گذاشته و چنین وجوبی را نیاورده و همین مقدار کافی است.

قوله: نعم: خلاصه مطلب از قلت در جواب اشکال قبل تا و نظیر ذلک این است که مطلب سه صورت دارد:

۱. در بعضی موارد با قطع از حدیث رفع مقتضی برای تکلیف موجود بوده و تکلیف هم آمده، یعنی لسان ادلّة التکلیف تعمیم داشته و شامل هر دو صورت می شود مثلاً دلیلی که می گوید: شرب خمر حرام است تعمیم دارد، یعنی هم شامل می شود صورت اکراه را که کسی مکره شود به شرب خمر و هم صورت اختیار را که کسی از آزادی سوء استفاده کرده و شرب خمر کند، ولی بعداً حدیث رفع آمده و دلالت می کند که رفع ما استکرها علیه، یعنی آن حرمتی که برای شرب خمر بود از آدم مکره رفع شده یا مثلاً دلیل می گوید: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ» این دلیل هم عمومیت دارد و شامل می شود صورت اضطرار و صورت عدم اضطرار را، ولی حدیث رفع آمده می گوید: رفع ما اضطرروا الیه و حکم حرمت را از مضطر برمی دارد در این گونه موارد رفع به معنای حقیقی کلمه هم می تواند باشد، یعنی رفع الامر الثابت و نیازی به مجازگویی نیست.

۲. و در بعضی موارد با قطع نظر از حدیث رفع مقتضی برای تکلیف وجود دارد، ولی آن تکلیف اصلاً از مولی صادر نشد لوجود المانع مثلاً در مورد شخصی که جاهل به جهل بسیط است، یعنی شاک و لایعلمون است مقتضی حرمت شرب موجود است، یعنی مفسده واقعه دارد و شارع مقدس

می‌توانست ما را مکلف کند که وظیفه شما تحصیل علم است و تا یقین به حلیت نداشتید حق استفاده ندارید و حداقل احتیاط را بر ما واجب می‌کرد چون احتیاط در این جور جاها کاملاً میسر است و لکن بر ما منت گذاشته و از باب تسهیل و آسان گرفتن بر مسلمین اکتفا به موارد علمیه را واجب نکرده، احتیاط را واجب نکرد با این که مقتضی بود چون مفسده واقعی برای عالم و جاهل ثابت است و یا مثلاً در مورد شخص خاطی و یا ناسی هم مطلب همین است، یعنی مقتضی برای تکلیف موجود بود؛ زیرا مفسده واقعی مقتضی بود که بر این دو هم شرب خمر مثلاً حرام شود تحفظ را واجب کند، ولی بر این دو و گروه منت گذاشته و تکلیف را متوجه آن‌ها نکرد به حکم حدیث رفع که می‌گوید: رفع مالا یعلمون و الخطاء و النسیان، حال در این موارد رفع به معنای دفع است و اثر شرعی مستقیماً رفع شده. آری، وقتی احتیاط واجب نشد استحقاق عقاب هم رفع می‌شود، ولی ترتیب اثر عقلی بر شرعی بلامانع است. آری، عکس آن صحیح نیست.

۳. و در بعضی موارد هم با قطع نظر از حدیث رفع نه تکلیف بالفعل هست و نه مقتضی برای تکلیف وجود دارد نظیر آدم غافل و جاهل به جهل مرکبی که احتیاط هم در حق او ممکن نیست نسبت به چنین کسی تکلیف عقلاً قبیح است و بلکه محال است کما سیأتی. و لذا متوجه او نمی‌شود و حدیث رفع در این جا راه ندارد؛ چون نه دفع صحیح است و نه رفع. حال تبصره‌ای که در عبارت مصنف بود که نعم... اشاره به این صورت دارد.

قوله و نظیر ذلک: مشابه این اشکال و جوابی که درباره مالا یعلمون و الخطاء و النسیان بود درباره جزء و یا شرط منسی هم هست و آن این که شخصی مشغول نماز است، ولی از روی نسیان و فراموشی و غفلت شرطی از شروط نماز را رعایت نکرده مثلاً در لباس نجس نماز می‌خواند، در حالی که شرط صحت نماز طهارت لباس و بدن است و یا به سبب غفلت جزئی از اجزای

نماز را انجام نداد مثلاً سوره را در نماز نخواند و بعد از نماز متوجه شد که نماز او فاقد شرطی از شرایط و یا جزئی از اجزا بوده، آیا بر چنین نمازگذاری واجب است که نمازش را اعاده کند یا خیر؟ گروهی از فقها فتوا داده‌اند به این‌که: خیر، اعاده واجب نیست. و تمسک کرده‌اند به حدیث رفع که می‌گوید: رفع النسیان. و چون این ترک شرط یا جزء از روی سهو و نسیان بوده. لذا سبب وجوب اعاده نیست.

بعضی‌ها به این استدلال اعتراض کرده‌اند به این‌که: وجوب اعاده اولاً اثر عقلی است و ثانیاً بر فرض که یک اثر شرعی باشد، ولی مستقیماً بر فعل ما مترتب نمی‌شود تا حدیث رفع آن را از ناسی بردارد، بلکه به واسطه اثر عقلی بار می‌شود، یعنی نسیان جزء یا شرط که آمد اثر عقلی آن این است که مأتی به با مأمور به مخالفت دارد و منطبق نیست. پس به حکم عقل امتثال نیامده. پس این عمل مجزی نیست پس باید دوباره بخواند که وجوب اعاده به واسطه مخالفت بر نسیان بار می‌شود نه مستقیماً و شما می‌گویید: حدیث رفع تنها آثار شرعیه بلاواسطه را رفع می‌کند و کاری به آثار عقلیه و عادی و نیز آثار شرعیه مع‌الواسطه ندارد. پس این جا جای استدلال به حدیث رفع نیست.

مرحوم شیخ در جواب می‌فرماید: شبیه همان جوابی که در مالایعلمون دادیم در این جا هم می‌دهیم. توضیح این‌که: رفع در رفع النسیان به معنای دفع است، یعنی در این گونه موارد مقتضی موجود بود و جا داشت که شرع مقدس شرطیت را در حق همه جعل کند چه ناسی و چه ذاکر و چه بسا ظواهر ادله الشروط هم همین است، ولی حدیث رفع، شرطیت طهارت و جزئیت سوره از آدم ناسی برمی‌دارد و دلالت می‌کند که این شرط یا جزء مختص به آدم ذاکر است و این اثر شرعی است که شارع وضع کرده و شارع هم می‌تواند رفع کند اما حکم وضعی است نه تکلیفی و وقتی در حال نسیان طهارت لباس شرطیت نداشت و سوره جزئیت نداشت پس نمازی که ناسی انجام داده مخالفت

نیست، بلکه مطابق با مأموریه است و در نتیجه اعاده واجب نیست و ترتب اثر عقلی بر اثر شرعی بلامانع است.

قوله فتأمل: مرحوم آشتیانی فرموده: مرحوم شیخ وجه تأمل را در جلسه درس چنین فرمودند که: اشاره به این است که: شرطیت و جزئیت از احکام شرعیه وضعیه هستند و به عقیده مرحوم شیخ انصاری احکام وضعیه مجعول به جعل مستقل نیستند، بلکه از احکام تکلیفیه انتزاع می‌شوند و وقتی مجعول شارع نبودند، پس مرفوع شارع هم واقع نمی‌شوند. پس در باب شرط منسی یا جزء مسهو نمی‌توان آن سخن را گفت البته این سخن قابل دفع است به این که امور انتزاعیه رفعشان به رفع منشأ انتزاع آنهاست و حیث این که منشأ انتزاع شرطیت و جزئیت امر شارع است و ایجاب وضعش به دست شارع است. پس رفع آن هم به دست شارع خواهد بود، پس قابل رفع هستند و همان جواب صحیح است دوباره به این جواب اشکال شده به این که منشأ انتزاع امر به مرکب است و امر به مرکب که مرتفع شد کافی نیست، بلکه باید امر به ناقص ثابت شود که آن هم ثابت نیست.

نکته سوم: مکرر گفتیم در حدیث رفع به حکم دلالت اقتضا حتماً باید چیزی مقدر باشد و الا کذب لازم می‌آید و در این که المقدر ما هو؟ دو احتمال ذکر کردیم: ۱. خصوص مؤاخذه مقدر باشد ۲. جمیع الآثار مقدر باشد.

حال در این نکته سوم می‌گوییم: بنا بر این که خصوص مؤاخذه مقدر باشد بحثی نیست، ولی بنابر این که جمیع الآثار از وضعی و تکلیفی، دنیوی و اخروی مقدر باشد می‌گوییم: از آن جا که حدیث رفع در مقام امتنان صادر شده تنها اموری را برمی‌دارد که با مقام امتنان سازگار باشد و اما رفع الاثری که مخالف با مقام امتنان باشد مراد نیست.

بیان مطلب: مطلب دارای چهار صورت است:

۱. در بعضی موارد رفع آثار شرعیه نه مستلزم اضرار به غیر است و نه مستلزم فوات نفعی از غیر است، بلکه صددرصد مربوط به حق الله است مثلاً

کسی شرب خمر کرده از روی اکراه و یا جهل که صرفاً حق الله است در این جا حدیث رفع جاری شده و اثر شرعی را که حرمت باشد رفع می‌کند و در نتیجه مؤاخذه‌ای هم در کار نیست.

۲. در بعضی موارد رفع جمیع آثار شرعیه اعم از حرمت و ضمانت و... مستلزم اضرار به مسلمان دیگر است. مثلاً شخصی غافل بود و یادش رفته بود که این مال، ملک غیر است و در آن تصرف کرد یا این که امر بر او مشتبه شد و به خیال این که مال خود اوست در آن تصرف کرد. در این جا حدیث رفع، حرمت را برمی‌دارد چون از روی خطا یا نسیان مال غیر را خورده و لکن ضمانت را برنمی‌دارد که اثر اتلاف مال غیر است؛ زیرا جریان حدیث رفع در مورد ضمان اگرچه نسبت به شخص مُتْلِف یک نوع امتنان و منت‌گذاری است و لکن نسبت به شخصی که مالش اتلاف شده، یعنی مالک اصلی خلاف امتنان است و لذا حدیث رفع ضمان را رفع نمی‌کند و جای حدیث ضمان است که من اتلف مال الغير فهو له ضامن. این یک نمونه از حق الناس است.

۳. در بعضی موارد هم رفع جمیع آثار شرعیه اعم از تکلیفی و وضعی ولو موجب دفع ضرر از خود شخص می‌شود، ولی مستلزم اضرار به مسلمان دیگر است مثلاً ستم‌گری انسان را مجبور می‌سازد که هزار تومان به وی بپردازد و ضرر ابتدا تا متوجه خود این شخص است در این جا اگر این شخص برای دفع ضرر از خودش مالی را از دیگری سرقت کند و یا به هر وسیله‌ای بگیرد و به ظالم بدهد هم کار حرامی کرده و هم ضامن است و کسی نمی‌تواند از حدیث رفع استفاده کند و بگوید: رفع ما اضطرروا الیه و یا ما استکرها علیه چون حدیث رفع در مقام امتنان است و امتنانی نیست که شارع اثر را از فاعل بردارد و به دیگری ضرر وارد شود این خلاف امتنان است و لذا در مقام دفع الضرر عن نفسه ارتکاب هر نوع حرامی جایز می‌شود، مگر اضرار به غیر.

۴. در بعضی موارد هم رفع تمام الآثار مستلزم اضرار به غیر نیست، ولی مستلزم فوات منفعت عدم النفع است. مثلاً در مورد صحیحهای که قبلاً به عنوان مؤید ذکر شد، در باب اکراه بر حلف بر طلاق و عتاق و صدقه از همین قبیل است؛ یعنی جریان حدیث رفع و رفع اثر عتق اکراهی و صدقه اکراهی موجب ضرر رساندن به عیید و اماء و یا به فقرا و مساکین نیست، بلکه موجب عدم نفع است و لذا منافاتی با مقام امتنان نداشته و جاری می‌شود و از همین قبیل است مواردی که از همان اول ضرر متوجه غیر شده و مرا مکره ساخته‌اند که به زید یک ضرر مالی برسانم. در این جا هم بر من واجب نیست که ضرر را خودم متحمل شوم تا به زید آسیبی نرسد، بلکه می‌توانم به او ضرر برسانم و مؤاخذه‌ای هم نداشته باشم؛ چون این قسم هم منافی با مقام امتنان نیست بر خلاف صورت دوم که از اول ضرر متوجه خودم شده که در آن جا حق ندارم برای دفع ضرر از خودم به دیگری ضرر برسانم بعد می‌فرماید: فافهم که شاید اشاره به این باشد که در همین فرض هم باید اقل الضررین را محاسبه کرده و مرتکب شد لدفع الضرر الاعظم.

تا این جا تمام آنچه مربوط به استدلال به حدیث رفع در باب شک در تکلیف می‌شد با همه طول و تفصیل ذکر شد و به عقیده مرحوم شیخ جمیع الآثار مقدر شد و حدیث به درد شبهات حکمیه هم خورد.

البته می‌توان گفت که اگر قرینه سیاقیه را کنار بگذاریم درباره مالایعلمون که محل شاهد ماست اصلاً نیازی به تقدیر هم نداریم و ماء موصوله قابلیت آن را دارد که از او حکم اراده شود و رفع مالایعلمون ای رفع الحكم الذی لا یعلمون. آن‌گاه استدلال به حدیث مستقیم خواهد بود و به این همه بیانیه‌ها حاجتی نیست.

قوله بقی فی المقام شیء: آخرین مطلبی که درباره حدیث رفع بیان می‌کنیم بحثی است درباره سه فراز آخر حدیث که ارتباطی هم به کیفیت استدلال ما

ندارد، بلکه بحثی حاشیه‌ای است و آن این که حدیث نبوی مشتمل بر سه فراز دیگر است: ۱. حسد، ۲. طیره، ۳. وسوسه در تفکر در خلق، مادامی که به زبان نیاورد. حال این سه را یک به یک حساب می‌کنیم:

۱. رفع حسد: در این جا دو احتمال وجود دارد:

الف) مراد این باشد که رفع شده حرمت و یا رفع شده مؤاخذه با بقای حرمت بر حسد مطلقاً؛ چه این حسد همانند آتشی در درون شخص مسلمان شعله‌ور باشد و یا اظهار هم کند، یعنی به واسطه حسد با زبان از شخص بدگویی کند و با قلم علیه او فعالیت کند و ...

اشکال این احتمال این است که روایات فراوانی دلالت دارد که حسد مطلقاً حرام است و مؤاخذه دارد. مثلاً روایت می‌گوید: الحسد يأكل الحسنات كما يأكل النار الحطب و این‌ها با حدیث رفع تنافی دارند.

ب) مراد این باشد که این روایات مال اظهار حسد است و حدیث رفع مال موردی است که شخص حاسد اظهار نکند حسدش را با لسان و یا دست که این انسب است و مؤیداتی هم دارد که در متن مرحوم شیخ رحمه الله آورده‌اند و نیازی به ذکر ندارد.

۲. رفع طیره: کلمه طیره در لغت عرب به معنای تشأم و فال بد زدن به‌خصوص پرندگان بوده که اکثر فال بد زدن عرب‌ها به پرنده و خصوصاً به کلاغ بوده، ولی بعدها در اثر کثرت استعمال غلبه پیدا کرده در مطلق فال بد زدن چه با پرنده یا بر هر امر دیگری و از معنای لغوی نقل داده شده و علم منقول گردیده. حال مراد حدیث رفع یا این است که طیره در امت‌های سلف حرام بوده و حرمت آن یا عقابش از این امت رفع شده و یا به این معناست که طیره اصلاً حرام نبوده تا حرمت آن از امت اسلامی برداشته شود. اما مردم وقتی فال بد می‌زدند دنبال کار نمی‌رفتند و از آن سفر امتناع می‌کردند. به گمان ضرر شارع مقدس با حدیث رفع آن‌ها را از این امتناع بازمی‌دارد و به

آن‌ها اجازه اقدام می‌دهد و این بدان معناست مطمئن باش که ضرری به تو نخواهد رسید پس اثر طیره که ترک اقدام باشد لا اعتقاد الضرر رفع شده.

۳. وسوسه در تفکر در خلق: این فراز در دو نقل روایت به دو تعبیر ذکر شده؛ یکی در حدیثی که شیخ صدوق نقل کرده آمده: «الوسوسة فی التفكير فی الخلق» و دیگری در حدیث مرفوعه هندی که دارد «التفکر فی الوسوسة فی الخلق». مرحوم شیخ می‌فرماید: مقصود هر دو تعبیر یکی است که خواهیم گفت، ولی تعبیر اول از لحاظ عقلی آنسب است؛ زیرا همیشه وسوسه در تفکر در امری از امور پیدا می‌شود و شیطان می‌آید و انسان را وسوسه می‌کند نه این‌که تفکر در وسوسه در امری پیدا شود و شاید تعبیر ثانی صحیح نبوده و از امام علیه السلام صادر نشده است و اشتباه از راوی است و شاید هم از باب قلب در کلام است که ادبا می‌گویند: «القلب فی الکلام کالمح فی الطعام».

حال در این‌که مراد حدیث چیست دو احتمال داده شده:

۱. مراد از خلق به معنای مصدری باشد، یعنی خلقت و آفرینش به این معنا که وقتی شخصی درباره مسائل عقیدتی می‌اندیشد که آیا جهان آفریدگاری دارد یا نه شیطان بلافاصله او را وسوسه می‌کند که اگر دارد چه کسی آن خالق را خلق نموده؟ خالق چیست؟ کجاست؟ از چه زمانی بوده؟ تا چه زمانی خواهد بود؟ متناهی است یا نامتناهی؟ و...

معنای حدیث این است که چنین فکری در امت‌های سلف حرام بود، ولی خدا بر امت اسلامی مَنّت گذاشته و حرمت و عقوبت را از آن‌ها رفع نمود سپس مرحوم شیخ روایات فراوانی ذکر می‌کنند مبنی بر تأیید این احتمال که تمام این روایت نشان می‌دهد که هیچ مؤمنی خالی از این وسوس نیست و بالأخره وقتی در امور آفرینش می‌اندیشد چنین سؤالاتی برای او به وجود می‌آید و در آن صورت باید از شرّ وسوس شیطان به خدا پناه ببرد و لا اله الا الله بگوید یا لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظيم بگوید تا این وسوس از او فاصله گیرد.

۲. و شاید مراد از خلق مصدر به معنای اسم مفعول، یعنی مخلوق باشد و مراد از وسوسه در تفکر در خلق، یعنی وسوسه شیطان در تفکر در امور مردم و به عبارت دیگر سوء ظن داشتن به مردم حال مراد این باشد که این امر در امت‌های سلف حرام بود، ولی از امت اسلامی رفع شده البته مجرد سوء ظن داشتن و الا تجسس به دنبال آن حرام است. سپس می‌فرماید: همین معنا انساب است با تعبیر به ما لم ينطق بشفتیه؛ زیرا معمولاً وسوسه در امر مخلوق است که گاهی بر زبان جاری می‌شود نه وسوسه در امور خلقت.

سپس می‌فرماید: این معنایی که ما برای سه فراز آخر حدیث گفتیم همان معنایی است که معروف میان فقهاست و لکن برخی از علما معانی دیگری هم ذکر کرده‌اند که باید از کتب مفصله جویا شد بعد می‌فرماید: شیخ صدوق در *خصال*، روایتی را به صورت مرفوعه (برخی از اسناد حذف شده) از امام صادق علیه السلام نقل کرده مبنی بر این‌که: سه خصلت است که هیچ پیامبر یا ولی‌ای از آن‌ها به دور نیست یکی طیره و دیگری حسد و سومی تفکر در وسوسه در خلق، که معنای ظاهری حدیث این است که این اوصاف ثلاثه همچنان‌که در افراد معمولی و طبقات پایین پیدا می‌شود در انبیا و اولیا هم یافت می‌شود. شیخ صدوق دیده که این ظاهر با مقام انبیاء نمی‌سازد، سپس آمده توجیه کرده به این‌که مراد از طیره این نیست که خود پیامبران به این امور معتقد بودند و فال بد می‌زدند، بلکه منظور این است که دیگران به پیامبران فال بد می‌زدند، یعنی وقتی می‌خواست سفری برود، اگر پیامبری از مقابل ظاهر می‌شد، می‌گفت این سفر شر خواهد بود. کما این‌که امروز هم در بعضی مناطق دیدن سید و برخورد با سید را چنین می‌دانند. سپس شاهد قرآنی هم آورده که قوم جناب صالح علیه السلام می‌گفتند: «وقالوا اطيرنا بك و من معك» و مراد از حسد این نیست که انبیا و اولیا علیهم السلام دارای حسادت بوده و این رذیله باطنی در نهاد آن‌ها بوده، بلکه مراد این است که انبیا علیهم السلام محسود واقع می‌شدند، یعنی دیگران به آن‌ها حسادت می‌ورزیدند.

شاهد این معنا قرآن است که می‌گوید:

﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ؟﴾

بلکه به مردم، برای آنچه خدا از فضل خویش به آنان عطا کرده رشک می‌ورزند.

و مراد از تفکر در وسوسه در خلقت این نیست که آنها نیز سوءظن داشتند و یا در امر خلقت دچار تردید و وساوس شیطانی می‌شدند، بلکه مراد این است که انبیا علیهم‌السلام به اهل وسوسه در میان مخلوقات مبتلا بودند آن‌گونه که قرآن از قول ولید بن مغیره نقل می‌کند که: وقتی وارد مجلس شد گفت: شما گمان می‌کنید که محمد مجنون است، یا کاهن است، یا شاعر؟ خیر این‌ها نیست. قریش گفتند: پس قصه چیست؟ به قول قرآن ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ﴾^۱ یعنی تأمل کرد و گفت ساحر است. ﴿فَقَتَّلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾^۲ یعنی مرگ بر او! نفرین بر او! این چه تقدیری است؟

قوله فافهم: اشاره به این است که تفسیر مرحوم صدوق اگرچه زیباست از این حیث که انبیا را تنزیه نموده و منزّه دانسته از این رذایل و لکن خلاف ظاهر حدیث است و لذا چنین حدیثی را یا باید طرح کرد؛ چون مشتمل بر طعن بر انبیا و قدح است و یا باید توجیه کرد که این صفات گاهی بر انبیا عارض شده و مثل برق عبور می‌کند و این مقدار حرام نیست. آنچه حرام است استقرار این صفات است که در سایر افراد است و خدا حرمت را از آنها رفع کرده است.

در خاتمه: ما را ببخشید از این‌که در این حدیث بحث طولانی نموده و از مقتضای کتاب که بنا بر اختصار و تنها ذکر محل شاهد است تجاوز کردیم، ولی لازم بود.

۱. سورة مدثر، آیه ۱۸.

۲. سورة مدثر، آیه ۱۹.

حدیث دوم: حجب

دومین حدیثی که حضرات مجتهدین در باب شک در تکلیف به منظور اثبات اصل برائت بدان تمسک نموده‌اند حدیث حجب است که امام علیه السلام می‌فرماید:

ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

کیفیت استدلال: حدیث شریف مبین یک کبرای کلی است و آن این که هر چیزی که خداوند علم آن و اطلاع از آن را از بندگان خود پوشیده داشته پس آن چیز از آنان برداشته شده (یا جمیع آثار شرعی آن و یا خصوص مؤاخذه‌اش) آن‌گاه مانحن‌فیه که شرب توتون مشکوک الحکم باشد مصداقی از مصادیق این کبرای کلی است به این صورت که: حرمت شرب توتون نسبت به ما محجوب [و مجهول] است (صغری).

و هر امری که از ما محجوب باشد ما نسبت به آن آزادیم و تکلیفی نداریم (کبری) پس ما نسبت به شرب توتون مرخص هستیم و ارتکاب آن سبب کیفر نیست (نتیجه) و هذا معنی اصالة البرائة.

جواب ما: مرحوم شیخ زبان حالشان این است که احکام شرعی در تقسیمی سه قسم می‌شوند:

۱. احکامی که عند الله و عند الرسول و الائمه در لوح محفوظ ثبت و ضبط است و هنوز به بندگان ابلاغ نشده است.

۲. احکامی که توسط حجت ظاهری، یعنی پیامبر و ائمه علیهم السلام تبیین گردیده و به بشریت در هزار و چهارصد سال قبل ابلاغ گردیده و لکن در اثر ستم ستم‌گران در قبرستان بزرگ تاریخ دفن شده و هرگز به دست ما نرسیده است.

۳. احکامی که توسط حجج الهیه بیان شده و دست به دست گشته تا به دست ما هم رسیده از قبیل وجوب نماز و روزه و... و حرمت شرب خمر و اکل میته و...

دسته اول از احکام بالاجماع در حق ما منجز نیست و ما نسبت به آن مکلف نیستیم؛ چون شرط تنجز علم است و دسته سوم از احکام بالاجماع در حق ما منجز است و مخالفت آن‌ها موجب عقوبت است. انما الکلام در دسته دوم از احکام است که آیا ما نسبت به آن‌ها آزادیم یا خیر؟ و متأسفانه حدیث به درد قسم اول از احکام می‌خورد و نه قسم ثانی به دلیل این‌که اسناد داد حجت را به خداوند و عامل حجب خداوند است روی مصالحی که خود می‌دانسته نه این‌که عامل حجب ظلم ظالمین باشد و حدیث حجب مرادف حدیث دیگری است که از مولای متقیان علی علیه السلام صادر گردیده که فرمود: خداوند حدودی را تعیین فرموده. پس مبدا از این حدود تعدی کنید و اجباتی را مقرر فرموده. پس مبدا آن‌ها را معصیت نموده و انجام ندهید و از اشیایی هم سکوت فرموده، پس خود را نسبت به آن‌ها به زحمت نیفکنید (آن‌گونه که بنی اسرائیل در داستان بقره چنین کردند...) و این سکوت نه به خاطر فراموشی است (که در ذات حق نسیان راه ندارد)، بلکه از باب رحمت و لطف بر شما بندگان است. بنابراین درباره حدیث حجب باید گفت: ما قصد لم يقع و ما وقع لم یقصد.

حدیث سوم: سعة

سومین حدیثی که بدان تمسک شده آن است که امام علیه السلام فرموده:

الناس فی سعة ما لا یعلمون.

کیفیت استدلال: در این حدیث از لحاظ قواعد نحوی دو احتمال وجود دارد:

۱. کلمه «ما» موصوله باشد و کلمه «سعة» به سوی آن اضافه شده باشد و معنای عبارت، بنا بر این احتمال چنین می‌شود: الناس فی سعة الحكم الذی لا یعلمون.

۲. کلمه «ما» مصدریه زمانیه باشد که ما بعد خود را به تأویل مصدر می‌برد و دلالت بر ظرف زمان دارد معنای عبارت این است که الناس فی سعة (با تنوین) دوام عدم علمهم بالحکم حال علی کلاً التقدیرین. حدیث قابل استشهاد است به این که بگوییم:

حرمت شرب توتون از احکامی است که مردم نسبت به آن لا یعلمون هستند (صغری).

و هر حکمی که نسبت به آن عالم نباشند پس در وسعت و رخصت و آزادی هستند (کبری).

پس نسبت به شرب توتون آزادند تا زمانی که از آن آگاهی نیابند (نتیجه). مرحوم شیخ می‌فرماید: همان‌طور که دلالت آیات معلق بود همچنین دلالت این حدیث هم معلق است؛ زیرا حدیث می‌گوید: تا زمانی که علم ندارید و بیانی نرسیده شما در وسعت هستید و احتیاط واجب نیست و لکن اگر علم آمد و بیان آمد، چه خصوصی و چه عمومی، چه عقلی و چه نقلی، دیگر جایی برای این حدیث نیست و اخباری مدّعی است که ادله عقلیه و نقلیه احتیاط در باب شبهات بدویه بیانیت دارند و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان. پس باید در آینده ثابت کنیم که ادله احتیاط در باب شبهات بدویه بیانیت ندارند تا نوبت به این حدیث و امثال او برسد.

حدیث چهارم: روایت عبدالاعلی از امام صادق علیه السلام

قال: سئل عن من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال عليه السلام: لا.

کیفیت استدلال: در حدیث شریف دو احتمال وجود دارد:

۱. مراد از شیء اوّل یک شیء معین و به‌خصوص باشد، من لم يعرف شيئاً ای من لم يعرف حرمة شرب التتن مثلاً. اما نسبت به سایر احکام عارف است.

حال چنین کسی که نسبت به حکم فلان شیء معین جاهل است مؤاخذه نخواهد شد اگر در خلاف واقع بیفتد.

۲. مراد از شیء اول تعمیم و عمومیت باشد، یعنی کسی که هیچ نمی‌داند و به کلی از اسلام و احکام بی‌اطلاع است.^۱ چنین کسی معذور است و عند المخالفة معاقب نخواهد بود، نه کسی که نسبت به خصوص شرب توتون شاک است، ولی مجتهد است و همه احکام دیگر را می‌داند.

حال بنا بر احتمال اول، حدیث به درد ما می‌خورد و استدلال هم بر همین اساس است، ولی بنا بر احتمال ثانی حدیث مربوط به جاهل قاصر بوده و ربطی به مجتهد شاک در فلان امر ندارد و متأسفانه اولاً حدیث ظهور در احتمال ثانی دارد به دلیل این‌که شیئاً نکره در سیاق نفی است و هو یفید العموم. و ثانیاً بر فرض که ظاهر در دومی نباشد، مجمل و ذو احتمالین می‌شود. و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

حدیث پنجم

امام علیه السلام فرموده:

أَيُّهَا امْرَأُ رَكِبَ امْرَأً بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ.

کیفیت استدلال: کسی که حرمت شرب توتون را نمی‌داند اگر مرتکب شد ارتکابش عن جهالة است (صغری) و هر ارتکاب امری از روی جهالت عقاب ندارد (کبری) پس ارتکاب شرب توتون موجب عقاب نیست (نتیجه).

مرحوم شیخ می‌فرماید: جاهل سه نوع است:

۱. غافل محض که به هیچ وجه از حکم واقعه آگاهی ندارد و اساساً ملتفت نیست که فلان واقعه هم دارای حکم است.

۲. جاهل به جهل مرکب که ملتفت به مطلب است، ولی عوضی رفته، یعنی یقین کرده که حکم فلان است در حالی که خلاف آن است.

۱. جاهل قاصری که در اقصی نقاط عالم زندگی می‌کند و از اسلام، هیچ نمی‌داند.

۳. جاهل به جهل بسیط و یا شک که از جهل خود خبر دارد، ولی حکم را نمی‌داند و می‌داند که نمی‌داند.

حال حدیث در قسم اول و دوم ظهور دارد و بحث ما در قسم سوم است فهو اجنبی عما نحن بصده. و قرینه مطلب دو امر است:

(الف) حرف «با» در «بجهالة» به معنای سببیت است؛ یعنی جهالت سبب ارتکاب شده و تردیدی نیست که جهالتی که سبب ارتکاب است همان جهل مرکب است نه بسیط و شک؛ زیرا شک بما هو شک سبب ارتکاب نیست و بر فرض بودن سببیت آن بسیار ضعیف‌تر از جهل مرکب است.

(ب) اگر مراد از جهالت شک باشد باید حدیث را تخصیص بزنیم، یعنی بگوئیم: مگر جاهل به جهل بسیطی که مقصر است که او معذور نخواهد بود و در نتیجه حدیث مخصوص به جاهل قاصر است؛ یعنی کسی که فحوص کرده و به حکم واقعی نرسیده و در شک فرو مانده، در حالی که سیاق حدیث آبی از تخصیص است؛ زیرا در مقام تعلیل است، یعنی به سبب جهالت مرتکب شود والعلّة تعمم پس نباید فرق باشد میان مقصر و قاصر فلا یشمل الحدیث ما نحن بصده.

قوله فتأمل: اشاره به ردّ مؤید ثانی است که اگر مراد از جهالت جهل مرکب هم باشد به آن محتاج به تخصیص هستیم که جاهل به جهل مرکب و غافلی که قاصر است معذور است نه مقصر. البته برای مجیب مجرد احتمال‌تراشی کافی است.

حدیث ششم

امام علیه السلام فرموده:

ان الله تعالى یحتج علی العباد باآثامهم و عرفهم.

کیفیت استدلال: منطوق حدیث این است که منحصرأ خداوند در قیامت با بندگان بر اموری احتجاج می‌کند که آن‌ها را به بندگان ابلاغ نموده است

مفهومش آن است که پس نسبت به اموری که اعلام نفرموده احتجاجی و مؤاخذه‌ای نیست و این کبرای کلی بر مانحن‌فیه هم منطبق است که حرمت شرب توتون بما ابلاغ نشده و هر امری که بما ابلاغ نشده مؤاخذه ندارد.

جواب ما: دلالت این حدیث هم مانند حدیث سعه معلق و متوقف است بر این‌که ادله احتیاط در موارد شبهات بدویه دلالت نداشته باشند، وگرنه با آمدن بیان عدم البیان می‌رود و نوبت به اجراء مفاد این حدیث نمی‌رسد.

حدیث هفتم

هفتمین حدیث در باب شک در تکلیف روایت مرسله‌ای است که شیخ صدوق رحمه الله در من لا یحضره الفقیه نقل فرموده‌اند و آن این‌که امام علیه السلام فرموده:

کل شیء مطلق^۱ حتی یرد فیه نهی.

این حدیث اگرچه مرسله است، ولی عند المشهور همان‌طور که مراسیل ابن‌ابی عمیر همانند مسانید دیگران است، همچنین مراسیل صدوق هم معتبر است و لذا بحث سندی نداریم اما از لحاظ دلالتی در ابواب مختلفه بدان استناد شده از جمله موارد ذیل است:

۱. شیخ صدوق رحمه الله به استناد همین روایت فتوا داده که خواندن قنوت نماز به فارسی جایز است چون نهی‌ای در این رابطه وارد نشده. پس خواندن مباح است.

۲. در باب این‌که آیا اصل اولی در اشیا با قطع نظر از بیان شرعی این است که هر چیزی مباح است الا ما اخرج الدلیل؟ و یا اصل اولی در هر چیزی خطر و منع است الا ما اخرج الدلیل و بین حلیته؟ این بحث در آینده طرح خواهد شد، ولی به طور مجمل می‌گوییم مشهور فقهاء و از جمله مرحوم شیخ صدوق معتقدند که الاصل فی الاشياء الاباحة الا ما اخرج الدلیل و برای اثبات

۱. مباح و مرخص فیه.

آن به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که از جمله آن‌ها حدیث شریف مذکور است که صدوق در امالی تمسک کرده.

۳. در باب شک در تکلیف و اصل برائت که مورد بحث ماست به این بیان: نسبت به شرب توتون نهی‌ای وارد نشده (صغری). و هر چیزی مباح است تا نهی‌ای از آن وارد شود (کبری). پس شرب توتون مباح است (نتیجه).

و هذا معنا اصل البرائة مرحوم شیخ می‌فرماید: دلالت این حدیث بر اصل برائت از دلالت تمام احادیث قبل واضح‌تر است؛ زیرا سایر احادیث یا دلالتشان تام نبود و یا اگر تام بود متوقف شد بر این که در آینده ثابت شود که ادله الاحتیاط شامل شبهات بدویه نیست و در این جا احتیاط را واجب نمی‌کند... ولی این حدیث شریف ظهور دارد در این که در شبهات بدویه اصولاً احتیاط واجب نیست و این همان مطلوب اصولی است و دلیل این ظهور آن است که حدیث فرموده (حتی یرد فیه نهی) و نهی از امری به دو گونه متصور است.

الف) نهی خصوصی که نهی کند از خود این شیء شرب توتون مثلاً بما هو هو.

ب) نهی عمومی که نهی کند از ارتکاب مشته به امر کند به اجتناب از شبهه چه شرب توتون یا امر دیگر باشد. حال متبادر به ذهن از حدیث این است که وارد شود در خود آن شیء بما هو هو نهی‌ای قطع نظر از علم و جهل به واقع نه این که وارد شود در آن شیء نهی‌ای من حیث انه مجهول الحکم و مشته به و خلاصه به عنوان احتیاط پس بیان عمومی کافی نیست و بیان خصوصی لازم دارد. آن‌گاه اگر ادله احتیاط که خواهد آمد از لحاظ سند کامل باشند و از لحاظ دلالت هم مخصوص به شبهات مقرونه به علم اجمالی نباشند تازه با حدیث مذکور تعارض پیدا می‌کنند به این بیان که حدیث مرسله می‌گوید:

احتیاط واجب نیست و اخبار احتیاط دلالت دارند که احتیاط واجب است و عند التعارض باید قوانین باب تعارض پیاده شود که تساقط می‌کنند و يرجع الى الاصل (شما به اصالة الاحتیاط و ما به اصالة البرائة) و یا تخییر (که شما اختیار اخبار احتیاط را و طبق آن فتوا می‌دهید و ما اخبار برائت را) کما سیأتی.

حدیث هشتم

بعضی از اصولیین برای اثبات اصل برائت به حدیث صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج تمسک کردند و آن این‌که: می‌دانیم که در اسلام عواملی سبب این می‌شود که ازدواج با برخی از زنان حرام مؤبد شود و می‌دانیم که ازدواج در حال عدّه با زن حرام است. حال سؤال این است که مردی با زنی که در حال عدّه بوده ازدواج کرده آیا این کار خلاف سبب می‌شود که آن زن بر این مرد حرام ابدی شود یا خیر؟ حضرت علیه السلام فرمود: اگر این ازدواج در حال عدّه از روی جهالت و نادانی بوده، این شخص معذور خواهد بود و لذا مجدداً بعد از انقضای عدّه حق ازدواج دارد. تازه این‌که خیلی مهم نیست؛ گاهی انسان به خاطر جهلش بر اموری که به مراتب مهم‌تر هستند معذور است (مثلاً آدم کشته، ولی چون عمدی نبوده قصاص ندارد و...).^۱ راوی می‌گوید: عرض کردم: در این جا دو نوع جهالت متصور است:

یکم. جهل به حکم، یعنی حکم شرعی را نمی‌داند که نکاح در حال عدّه حرام است، ولی موضوع را می‌داند که این زن در حال عده است.
دوم. جهل به موضوع، یعنی می‌داند که نکاح در عده حرام است، ولی نمی‌داند که این زن در حال عدّه است یا خیر.

حال این جاهل به سبب کدام یک از این دو جهالت معذور بوده و مؤاخذه ندارد؟ حضرت فرمود: یکی از دو جهالت اهون از دیگری است (و معذوریت به خاطر همین است) و آن عبارت است از جهل به حکم شرعی و فلسفه

۱. این یک قسمت محل شاهد که جاهل معذور است و مؤاخذه ندارد.

اهونیت آن است که شخص جاهل با چنین جهالتی قادر بر احتیاط نیست و لذا حتماً معذور است.^۱ راوی می‌گوید: عرض کردم: آیا در جهل به موضوع هم معذور است؟ حضرت فرمود: آری، معذور است و حرمت ابدی نمی‌آید و لذا مجاز است که پس از انقضای عدّه مجدداً زن را به عقد نکاح خویش درآورد. هذا تمام الکلام در معنای حدیث.

کیفیت استدلال: طبق این حدیث هم جاهل به حکم معذور است و مؤاخذه ندارد و هم جاهل به موضوع و کسی که حرمت شرب توتون را نمی‌داند جاهل به حکم است، پس معذور است؛ یعنی اگر مرتکب شد و معلوم شد که در واقع حرام بوده مؤاخذه نخواهد شد و هذا معنی اصل البرائة.

جواب ما: صدر و ذیل حدیث و سؤال و جواب نشان می‌دهد که حدیث مربوط به حکم وضعی چنین عقدی است که آیا این عقد اثر دارد در حرمت ابدی ازدواج، یعنی بطلان آن الی الابد یا نه؟ حال مساوی است که مراد از جهالت جهل بسیط باشد یا مرکب و مساوی است که از ناحیه حکم تکلیفی معذور باشد یا نه؟ پس حدیث از مانحن‌فیه اجنبی است. حال می‌گوییم: اما نسبت به جهل به حکم مراد جاهل به جهل مرکب و یا غافل محض است، یعنی فکر می‌کرد این تزویج حلال است و یا به‌کلی از این امر غافل بود و لذا انجام داد، ولی در واقع حرام بود. در این صورت اگر مقصر بوده معذور نیست و اگر قاصر بوده معذور است. دلیل بر این‌که مراد جهل مرکب است نه بسیط این‌که امام فرمود: لآنه لا یقدر معها علی الاحتیاط. و تردیدی نیست که آن جهلی که احتیاط با او ممکن نیست غفلت محض یا جهل مرکب است نه جهل بسیط و شک فما قصد لم یقع؛ چون مقصود ما شبهه حکمیه است و جهالت در این‌جا به معنای جهل مرکب است و اگر جاهل به

۱. این نشان می‌دهد که مراد از جهالت در جهل به حکم جهل بسیط یا شک نیست چون با این جهل انسان عاجز از احتیاط نیست. پس مراد غفلت محض یا جهل مرکب است که از محل بحث ما خارج است.

جهل مرکب معذور شد دلیل آن نیست که جاهل بسیط مورد بحث ما هم معذور باشد.

و اما نسبت به جهل به موضوع، یعنی شک در عده سه صورت متصور است:

۱. اصل عده را می‌داند که در اسلام عده‌ای وجود دارد و مقدار آن را هم می‌داند که مثلاً سه طهر است، ولی شک دارد که آیا این مدت منقضی شده یا خیر؟ حال در این صورت می‌گوییم: اولاً این شبهه موضوعیه است و از مورد بحث ما خارج است. آن‌گاه دلالت حدیث بر معذوریت در شبهات موضوعیه مستلزم دلالت آن بر معذوریت در شبهه حکمیه نیست. و ثانیاً اصلاً در همین شبهه موضوعیه هم جای معذوریت و عدم مؤاخذه نیست؛ چون عند الشک در انقضای عده استصحاب می‌کند عدم خروج عده و یا بقای عده را و در نتیجه جایز نخواهد بود. تزویج فلا یدل علی المطلوب.

۲. می‌داند که در اسلام عده هست، ولی مقدار آن را نمی‌داند که آیا مثلاً دو طهر است یا سه طهر؟ این قسم از شبهه، شبهه حکمیه است؛ زیرا تعیین مقدار به دست شارع است اما در این صورت هم معذور نخواهد بود بالاجماع؛ زیرا اولاً مقصر است، چون اگر سؤال می‌کرد می‌دانست و مقصر معذور نیست و ثانیاً استصحاب می‌کند بقای عده را و در نتیجه احکام عده بر آن بار می‌شود و معذور نیست از لحاظ عقوبت. پس ناچار باید گفت مراد از معذوریت، معذوریت از حیث حکم وضعی است نه تکلیفی.

۳. اساساً نمی‌داند که در اسلام عده‌ای هست یا نه؟ باز هم شبهه، حکمیه است، ولی جای اصل برائت نیست و معذور نیست. اولاً چون فحص بر او واجب است و باید پرسد خصوصاً چنین حکمی که از مشهورات است و کسی نداند نشانه صدر در صد تقصیر اوست و ثانیاً شک می‌کنیم که آیا چنین عقدی اثر دارد و موجب زوجیت می‌شود یا نه؟ اصالة عدم التأثیر جاری

می‌شود فلا وجه للمعذورية از ناحیه تکلیف. پس باید مراد معذوریت از ناحیه حکم وضعی باشد، سپس می‌فرماید: تمام این‌ها که گفتیم بنا بر این است که مراد از جاهل به عده جهل بسیط و شک باشد کما هو الحق چون در جهل به حکم حضرت تعلیل آوردند به این‌که منحصرأً با این جهل قادر بر احتیاط نیست مفهوم کلام آن است که با جهل به موضوع قادر بر احتیاط است و تردیدی نیست که با شک این معنا منطبق است نه با جهل مرکب و غفلت محض.

حال اگر هم مراد از جاهل به عده همان جهل مرکب و یا غافل محض باشد که او معذور است، خواهیم گفت از محلّ بحث خارج است چون بنابراین، قادر بر احتیاط نیست و بحث در مواردی است که قادر بر احتیاط باشد.

یک اشکال: طبق این بیانات لازم می‌آید که در حدیث تفکیک کنیم میان جهل به حکم و جهل به موضوع، یعنی اولی را جهل مرکب یا غفلت بگیریم و دومی را جهل بسیط و شک در حالی که سیاق حدیث دلالت دارد که جهل در هر دو مورد یک معنا دارد.

دفع این اشکال هم به این است که: مراد از جهالت در هر دو موضع بالمعنی الاعم است، یعنی مطلق جهل به واقع چه مرکب و چه بسیط. اما غالباً جهل به حکم جهل مرکب یا غافل است؛ زیرا آدم ملتفت می‌رود و می‌پرسد و چنین حکم مشهور را به دست می‌آورد، ولی در جهل به عده غالباً جهل بسیط است چون متعارف این است که عند التزوج دقت می‌کنند و بررسی می‌کنند در خصوصیات زن و لذا قهراً ذهن متوجه مسئله عده و عدم آن می‌شود اما کثیراً ما شک می‌کند که در عده است یا خیر؟ چون در عده بودن عوامل متعددی دارد. این خلاصه سخن حاشیه خراسانی بود.

حدیث نهم

نهمین و آخرین حدیثی که برخی از برائتی‌ها به منظور اثبات اصالة البرائة در شبهات بدویه تمسک کرده‌اند این حدیث است که:

کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لك حلال حتی تعرف انه حرام بعینه فتدعه.

مستدل به این حدیث مرحوم سید صدر شارح کتاب *وافیه* است در شرح *الوافیه* روی این استدلال را از شهید اول در *ذکری* گرفته و تقریب استدلال به قرار ذیل است: ممکن است مراد از شیء به معنای فعل المکلف باشد و ممکن به معنای عین خارجی باشد و هر یک که باشد سه صورت دارد:

۱. افعال و یا اعیانی که قابل اتصاف به هر یک از حلیت و حرمت هستند، ولی علم به خصوص یک حکم نیست اما فعل کذابی مثل شرب توتون و اکل لحم الحمیر و... که دو احتمال دارد شاید حلال باشد و شاید حرام و اما اعیان خارجیۀ کذابی مثل توتون لحم الحمیر و... البته عین خارجیۀ ای که متعلق فعلی از افعال مکلف باشد کما ذکر.

۲. افعال و اعیانی که قابل اتصاف به حلیت و حرمت نیستند همانند افعال اضطراریه که در اختیار ما نیست مثل ارتعاش دست و ضربان قلب و جریان خون در عروق بدن و... و همانند اعیان خارجیۀ ای که متعلق فعلی از افعال مکلف نیستند مثل سدّ یا جوج و مأجوج و کوه قاف و شهر جابلقا و جابلسا و... که موضوع حکم نیستند.

۳. افعال و اعیانی که معیناً متصف به یکی از حرمت و حلیت هستند و مردّد و ذوا احتمالین نیستند، بلکه یا حرمت آنها معلوم است مثل شرب خمر در افعال و خود خمر در اعیان و یا حلیت آنها معلوم است مثل شرب خلّ در افعال و خود خلّ در اعیان حال به عقیدۀ سید صدر حدیث ناظر به قسم اوّل است.

منظور حدیث این است که کل شیء ای کل فعل من الافعال و کل عین من الاعیان که فیہ حلال و حرام ای قابل لأن يتصف بالحرمة و الحلیة و لم يعلم الحكم الخاص به من الحل و الحرمة فهو لك حلال (اصل برائت یعنی همین) در ظاهر پس دو نوع بعدی خارج شد و نه تنها قید فیہ حلال و حرام احترازی

است، بلکه مبین این است که موضوع حلیت ظاهری هر چیزی است که حلیت و حرمت آن مشتبّه است نه غیر آن دو از احکام.

به عبارت دوم، هر چیزی که حکمش بر ما مشتبّه شود و دارای دو احتمال: حلیت و حرمت باشد، آن چیز در ظاهر حلال است، مساوی است حکم کلی مافوق این شیء مشتبّه الحکم برای ما معلوم باشد. به گونه‌ای که اگر فرضاً این مشتبّه داخل در تحت آن کلی باشد معلوم الحکم می‌شود. مثلاً در خارج گوشت گوسفندی است که نمی‌دانیم حلال است یا حرام، چون نمی‌دانیم میده است یا مذکی، که هر یک عنوان کلی معلوم الحکم هستند و یا حکم کلی مادون روشن باشد، به گونه‌ای که اگر فرضاً این کلی در ضمن هر یک از آن دو محقق می‌شد حکمش مسلّم می‌بود مثل مایعی که مردّد است در خارج میان شراب و سرکه و مایع عام و کلی است و حکم کلی تحت این مشتبّه معلوم است که خمر حرام و خل حلال است، ولی حکم مایع مردّد مشکوک است و یا این که اساساً حکم کلی مادون یا مافوق معلوم نیست که در شبّه حکمیه قصه همین است مثل حرمت لحم الحمیر و

به عبارت سوم، هر چیزی که نزد ما در آن حلال و حرام وجود دارد، یعنی ذهن ما آن را منقسم می‌کند به دو قسم. به این معنا که می‌گوید: فلان شیء یا حلال است و یا حرام، ولی معیناً کدام است، نمی‌دانیم. آن شیء در حق ما حلال خواهد بود.

و به عبارت چهارم، کلی شیء ای کل مشتبّه، چه فعلی از افعال و چه عینی از اعیان باشد و چه حکم جزئی مشتبّه باشد یا حکم کلی که در احکام است، فیه حلال و حرام ای فیه احتمالان یحتمل ان یکون حلالاً و یحتمل ان یکون حراماً فهو لک حلال ای هذا المشتبّه لک حلال فی المثل اللحم المشتري من السوق أمر مشتبّه ذو احتمالین فهو لک حلال ظاهراً (شبهه موضوعیه) و مثلاً شرب التّن أو لحم الحمیر أمر مشتبّه ذوا احتمالین فهو ایضاً لک حلال ظاهراً

(شبهه حکمیه) با این بیان حدیث هم به درد شبهات حکمیه می‌خورد و هم موضوعیه و در هر دو حلیت ظاهریه را اثبات می‌کند.

جواب ما: حدیث مذکور را چهارگونه می‌توان معنا کرد که دو معنا از زبان سید صدر ذکر می‌شود و طبق هر دو معنا حدیث عام است؛ یعنی هم به درد شبهات حکمیه می‌خورد و هم به درد شبهات موضوعیه و در هر دو دالّ بر حلیت است، ولی هر یک از دو معنای سید صدر مبتلابه اشکال است و دو معنا از زبان شیخ انصاری رحمته الله ذکر می‌شود که طبق این دو معنا اشکالی وارد نیست و لکن حدیث عام نبوده و به درد شبهات حکمیه نمی‌خورد، بلکه مختص به شبهات موضوعیه است.

اینک بیان چهار معنای حدیث:

۱. طبق فرمایش سید صدر، شیء را به معنای خصوص مشتبّه الحکم می‌گیریم و فیه حلال و حرام را به معنای فیه احتمالان می‌گیریم. آن‌گاه معنای حدیث این می‌شود که هر امر مشتبّه الحکمی (چه از اعیان و چه از افعال اختیاریه، چه عین یا فعل جزئی و چه کلی) که دارای دو احتمال است: یکی احتمال حلیت و دیگری احتمال حرمت. پس آن مشتبّه در حق شما حلال ظاهری است و غایت این حلیت هم معرفه الحرام بعینه است. نتیجه این معنا آن است که حدیث هم در شبهه حکمیه و هم در موضوعیه جاری و ساری است و مثال‌های آن قبلاً از زبان سید صدر ذکر شد.

اشکالات این معنا: اولاً این معنا با کلمه منه که در حدیث آمده (تعرف الحرام منه) سازگار نیست؛ چون کلمه من برای تبعیض است و معنایش آن است که حرام از آن شیء را بشناس و حرام از او در جایی صحیح و معقول است که حلال از او باشد و در شیء مشتبّه الحکم در واقع چنین نیست که بعضی از او حلال و بعضی حرام باشد، بلکه یا در واقع حلال است و لا غیر و یا حرام است و بس. سپس با کلمه لکن استدراک می‌کنند که این اشکال بنا بر

بعضی نسخه‌های حدیث که منه دارد وارد می‌شود، ولی طبق بعضی نسخ حدیث که منه ندارد وارد نیست.

و ثانیاً معنایی که شما کردید که گفتید فیه حلال و حرام ای فیه احتمالان... با ظاهر جمله فیه حلال و حرام نمی‌سازد؛ زیرا ظاهر الحدیث تقسیم است و تقسیم در جایی است که هر دو قسم یا همه اقسام بالفعل موجود باشند، یعنی اگر تقسیم در خارج انجام می‌گیرد باید اقسام این مقسم در خارج باشند مثل الانسان اما عالم و اما جاهل و اگر تقسیم در ذهن است باید اقسام در ذهن بالفعل موجود باشند مثل الممتنع اما ذاتی و اما غیری و... و گرنه تقسیم غلط است و طبق معنای شما تردید است، یعنی واقع و نفس الامر شیء واحد است که همان مشتبّه باشد و مشتبّه یا در واقع حلال است و یا حرام، یعنی یکی از این دو تاست و مردّد است نه این که دو قسم دارد و مع التردید جایی برای تقسیم نیست نه در ذهن و نه در خارج. پس بیان سید صدر که گفت نجعله مقسماً لحکمین صحیح نیست، مخصوصاً که گفت: يجوز لنا أن نجعله... که قطعاً صحیح نیست؛ زیرا چنین تقسیم‌بندی‌ای که در حقیقت تردید است امری قهری و حتمی است، نه این که در اختیار ما باشد و جائز لنا باشد. پس این معنا صحیح نیست.

۲. در حدیث استخدام^۱ به کار ببریم؛ یعنی بگوییم: مراد از شیء به همان معنای خصوص مشتبّه الحکم است و مراد از فیه حلال و حرام هم یعنی فیه احتمالان... مثل معنای اوّل و لکن ضمیر منه را به خصوص آن شیء مشتبّه برنگردانیم، بلکه به کلی آن مشتبّه ارجاع دهیم که تنها در ضمیر منه استخدام به کار رفته و معنای حدیث این است که: هر مشتبّه الحکمی که دارای دو احتمال حلیت و حرمت است. پس آن مشتبّه در ظاهر برای شما حلال است تا

۱. استخدام آن است که از مرجع ضمیر یک معنا و از خود ضمیر معنای دیگری اراده شود که این خود اقسامی دارد و در علم معانی بیان شده است.

زمانی که بشناسید حرام از نوع و کلی آن مشتبه را و از آن اجتناب کنید مثلاً مایعی است در خارج که مشتبه است و احتمال حرمت و حلیت دارد، این مایع حلال است تا زمانی که بشناسی شما حرام از نوع و کلی آن را که مطلق المایع است و دو فرد دارد: یکی حلال که خلّ باشد و دیگری حرام که خمر باشد و معلوم شود که این مایع مثلاً مصداق خمر است.

اشکالات این معنا: اولاً استخدام خلاف قاعده است و اصل آن است که ضمیر تابع مرجع خودش است و هر معنایی که از مرجع اراده شود از ضمیر اراده می‌شود. ثانیاً فیه حلال و حرام ظهور در تقسیم فعلی دارد و نه تردید. ثالثاً بنابراین، حدیث مختص به شبهات موضوعیه می‌شود و شامل احکام نمی‌شود؛ زیرا در موضوعات این تقسیم صحیح است، ولی در احکام نوع و کلی شیء مشتبه دو قسم حلال و حرام ندارد، بلکه کلی این توتون، مطلق توتون است و آن در واقع یا حرام است و یا حلال نه این‌که بعضی از آن حلال و بعضی حرام باشد.

۳. شیء را به معنای امر کلی بگیریم، نه خصوص فرد مشتبه الحکم و فیه حلال و حرام را هم به معنای تقسیم بگیریم و ضمیر فیه و منه را به خود کلی بزنیم و معنای حدیث این است که هر کلی‌ای که در آن کلی قسم حلالی و قسم حرامی هست. پس آن کلی در حق شما حلال است تا زمانی که قسم حرام از آن کلی را بشناسی و کنار بگذاری. مثلاً لحم الغنم کلی است و دارای دو فرد است: الف) قسم حلال که مذکی باشد؛ ب) قسم حرام که میته باشد. حال این کلی لحم الغنم حلال است، تا زمانی که یقین کنی که این میته است نه مذکی، پس گوشتی که از بازار خریداری می‌کنی و شک داری که میته است یا مذکی، بگو ان شاء الله حلال است.

طبق این معنا نه اشکال استخدام است و نه اشکال این‌که ظاهر حدیث تقسیم است و این خلاف تقسیم است و لکن بنابر این حدیث مختص به

شبهات موضوعیه می‌شود؛ چون در شبهات حکمیه آن کلی که شرب توتون باشد دو قسم ندارد که یکی حلال و یکی حرام باشد، بلکه یک قسم است که واقع امر یا حلیت است و یا حرمت. بنابراین، حدیث از مانحن‌فیه اجنبی است؛ چون بحث ما در شبهات حکمیه است نه موضوعیه.

۴. شیء را به معنای خصوص مشتبّه الحکم بگیریم و نه کلی، ولی در ضمیر فیه و منه استخدام قائل شویم؛ یعنی به کلی و نوع آن مشتبّه الحکم ارجاع دهیم و معنای حدیث این باشد که هر امر جزئی خارجی (مثل گوشتی که از بازار ابتیاع شده) که در نوع کلی آن (مطلق لحم الغنم) دو قسم وجود دارد یکی حلال (مثل مذکّی) و دیگری حرام (مثل میتّه) پس آن جزئی مشتبّه برای شما حلال است تا زمانی که قسم حرام را از آن کلی در خارج بشناسی و اجتناب کنی. پس این گوشت خارجی حلال است. طبق این معنا دو استخدام در حدیث به کار رفته: یکی در ضمیر منه و یکی فیه که هر دو خلاف اصل است و علاوه بر این حدیث باز هم مخصوص به شبهات موضوعیه می‌شود؛ چون در موضوعات است که مشتبّه و جزئی در نوعش و کلی آن دو قسم وجود دارد، ولی در احکام چنین نیست.

در نتیجه از این حدیث باید گذشت و به درد شبهات حکمیه نمی‌خورد.

قوله ثم الظاهر: درباره حدیث مذکور مرحوم شیخ بحشی داشتند با سید صدر^{رحمه} که تا به حال ذکر شد و بحشی دارند با فاضل نراقی که الآن بیان می‌کنیم و بحشی دارند با محقق قمی که خواهد آمد.

بحث با فاضل معاصر، یعنی نراقی^{رحمه}؛ مقدمه: قید فیه حلال و حرام در حدیث شریف قید زایدی است؛ زیرا بدون آن هم معنای کلام کامل است کما این که در بعضی روایات چنین آمده: «کلّ شیء لک حلال حتی تعرف أنّه حرام» که قید فیه حلال و حرام را ندارد. مع ذلک امام طبق حدیث مورد بحث این قید را آورده سؤال این است که جهت آوردن این قید با تمامیت معنا بدون آن چیست؟

جواب: آوردن این قید دو جهت دارد: ۱. برای احتراز از آن اعیان و افعالی است که قابل اتصاف به حلیت و حرمت نیستند و نیز افعالی که معلوم الحرمة و الحلیة هستند که در فرمایشات سید صدر هم بود. ۲. برای بیان منشأ شبهه، یعنی غرض امام علیه السلام این است که منشأ اشتباه مکلف در این مورد آن است که کلی و نوع این مشتبّه دارای قسم حلال و قسم حرام است و لذا امر این جزئی بر ما مشتبّه شده؛ چون اگر تنها حلیت بود و کلی حلال بود امر بر ما مشتبّه نمی شد و اگر تنها کلی حرمت داشت باز امر مشتبّه نمی شد این فیه حلال و حرام است که سبب شبهه شده.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: مرحوم فاضل نراقی مثل ما معترف است به این که جمله فیه حلال و حرام ظهور در انقسام فعلی دارد و به درد تردید نمی خورد و در عین حال سید صدر را یاری نموده و مدّعی شده که حدیث هم دلیل بر برائت است در شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه. اما برخی از شبهات حکمیه از مورد حدیث خارج هستند که آن ها را با اجماع مرکّب حل می کنیم.

بیان مطلب: فاضل نراقی در مقام انتصار سید صدر علیه السلام فرموده: ما مطلب را در موردی فرض می کنیم که شیءای داریم که دارای قسم حلالی هست که معلوم الحلیة است و دارای قسم حرامی است که معلوم الحرمة است و دارای قسم ثالثی است که مشتبّه الحکم است. آن گاه می گوئیم: منظور حدیث این است که آن قسم ثالث در ظاهر حلال است، مثلاً مطلق اللحم در خارج سه فرد دارد: لحم الغنم که قطعاً حلال است؛ لحم الخنزیر که قطعاً حرام است؛ لحم الحمیر که امرش بر ما مشتبّه است و نمی دانیم حلال است یا حرام. بعد می گوئیم: آن کلی که لحم باشد حلال است تا زمانی که قسم حرام آن را بشناسی که لحم الخنزیر است. آن گاه این کلی بر لحم الحمیر هم منطبق است فهو لک حلال حتی تعرف حرمة.

سپس فاضل نراقی گفته: این بیان شامل لحم الحمیر شد، ولی شامل شرب توتون نمی‌شود؛ چون شرب توتون در واقع دو یا چند قسم ندارد، تا بگوییم فیه حلال و حرام و مشتبّه، بلکه یک نوع است و لکن مسئله شرب توتون را توسط اجماع مرکب به قضیه لحم الحمیر ملحق می‌کنیم؛ یعنی می‌گوییم کسانی که در شبهات حکمیه برائتی هستند، همه جا برائتی هستند، چه در لحم الحمیر و چه در شرب توتون (اصولیین) و کسانی که احتیاطی هستند، همه جا قائل به وجوب احتیاط هستند (اخباریین) و کسی قائل به تفصیل نیست و حیث این‌که ما به برکت حدیث مذکور در مسئله لحم الحمار برائت را ثابت کردیم، پس در مسئله شرب توتون هم برائتی می‌شویم. مرحوم شیخ به این سخن اشکالات عدیده دارند:

۱. وجود دو قسم در مورد لحم سبب شبهه در قسم ثالث نمی‌شود و اساساً ربطی به قسم ثالث ندارد نه از لحاظ حکم که حلیت آن باشد و نه از لحاظ موضوع که مشتبّه بودن است، بلکه منشأ شبهه در قسم ثالث که موضوع دیگری است جدای از آن دو یا فقدان نص است و یا اجمال نص و یا تعارض نصین.

۲. طبق بیان شما ما در شرب توتون هم حاجتی به اجماع مرکب نداریم، بلکه همین بیان را در آن‌جا هم می‌آوریم، یعنی می‌گوییم: مطلق الشرب در خارج دارای فرد حلالی است که شرب الماء باشد و دارای فرد حرامی است که شرب البنج باشد و دارای فرد مشتبّهی است که شرب توتون باشد آن‌گاه می‌گوییم: فهو لک حلال، یعنی این قسم ثالث حلال است تا زمانی که علم به حرمت آن پیدا کنی پس چه حاجتی به اجماع مرکب؟

ان قلت: قیاس شرب توتون به مسئله لحم الحمیر مع الفارق است و آن این‌که در مثال لحم الحمیر مطلق اللحم جنس قریب است که در تحت آن انواع ثلاثه لحم الغنم و الخنزیر و الحمیر وجود دارد و لذا می‌توان گفت هر

کلی که در آن نوع حلال و نوع حرامی هست... ولی در مثال شرب توتون مطلق الشرب جنس بعید است؛ زیرا شرب جنس است برای ادخال مایع در جوف و برای ادخال دخان در جوف و خود ادخال دخان دو نوع دارد: یا به نوع استعمال بنج^۱ است و یا به نوع استعمال توتون و لذا در جنس قریب، اگر آن حرف‌ها را بزینم در جنس بعید نمی‌توان زد.

قلت: این سخن ممّا لا ینبغی ان یصفی الیه، یعنی سزاوار گوش فرا دادن نیست؛ زیرا جنسی بعید بودن و قریب بودن در مانحن فیه چه اثری می‌تواند داشته باشد تا فرق بگذاریم؟!

۳. در حدیث شریف غایتی ذکر شده که حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه باشد. حال طبق بیان شما معنای حدیث این است که کلی لحم حلال است، پس لحم الحمیر هم حلال است تا زمانی که فرد حرام آن را که لحم الخنزیر است بشناسی؛ یعنی معرفت حرمت لحم الخنزیر غایت واقع شده برای حلیت لحم الحمیر که تا حرمت آن نوع را نشناخته. این نوع در ظاهر حلال است و وقتی شناختی حرام می‌شود و این سخن نگفتنی است.

قوله و قد آورد: بحثی با میرزای قمی رحمته الله جناب سید صدر مدّعی شد که حدیث شریف هم دلیل بر برائت است در شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه و تفسیر ایشان از حدیث بیان شد.

حال مرحوم صاحب قوائین به این بیان دو ایراد دارند:

۱. طبق بیان شما لازم می‌آید که کل شیء فیه حلال و حرام در دو معنا استعمال شود:

(الف) کل شیء فیه حلال و حرام ای کل شیء قابل للاتصاف بهما و بعبارۀ اخری: کل شیء یمکن تعلق الحکم الشرعی به فخرج ما لا یقبل للاتصاف بهما.

۱. بنگ: نوعی ماده مخدر است.

ب) کل ما شیء فيه حلال و حرام ای کل شیء منقسم الیهما بالفعل و یوجد النوعان فيه. حالا خود این دو جور است: یا این است که این شیء کلی در واقع و نفس الامر دارای دو نوع است، همانند موضوعات که کلی آنها از قبیل لحم الغنم در خارج قسم حلال (مذکی) دارد و قسم حرام (میته) و یا این است که اگرچه در واقع و عندالله یک قسم بیش تر ندارد، ولی در نزد ما دو قسم دارد؛ یعنی به صورت تردید دو شعبه دارد همانند احکام که مثلاً شرب توتون فی الواقع یا حلال است و یا حرام پس خارج شد آن اشیا یی که عندالله و عندنا معلوم الحرمة و یا معلوم الحلیة هستند. پس بیان سید صدر مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است (صغری) و استعمال کذایی محال و باطل است (کبری) پس بیان سید صدر مستلزم محال است و مستلزم المحال محال است پس بیان سید باطل و محال است.

۲. طبق بیان شما لازم می آید که جمله حتی تعرف الحرام من بعینه نیز در دو معنا استعمال شود؛ زیرا مراد از معرفت الحرام در شبهات حکمیه عبارت است از معرفت از طریق ادله شرعی و مراد از معرفت الحرام در شبهات موضوعیه عبارت است از معرفت از طریق بینه و سایر اموری که به درد موضوعات می خورد و استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد محال است. پس قول سید صدر محال است و تالی فاسد دارد.

بعد میرزای قمی فرموده: فلی تأمل! اشاره به این است که اشکال دوم وارد نیست؛ زیرا معرفت الحرام در یک معنا بیش تر استعمال نشده و آن علم به قسم حرام از آن شیء است اما طرق و اسباب حصول معرفت متعدد است، یعنی گاهی از راه دلیل شرعی و گاهی از راه امور خارجیه به دست می آید و تعدّد سبب معرفت موجب تعدّد معنای معرفت نمی شود. مرحوم شیخ می فرماید: ای کاش میرزای قمی نسبت به ایراد اول هم امر به تأمل می نمودند. بعد می فرماید: ممکن است که امر به تأمل در کلام میرزا مربوط به هر دو اشکال باشد، اما نسبت به دومی که وجه تأمل بیان شد و اما نسبت به اولی هم

می‌گوییم: فیه حلال و حرام نزد سید دارای یک معنای مطابقی بیش‌تر نیست و آن این‌که: فیه احتمالان: الحرمة و الحلیة و بدالات التزامیه بر دو امر دلالت دارد: ۱. آن شیء قابلیت اتصاف به هر یک را دارد؛ ۲. آن شیء عندنا منقسم به هر دو است. و بالجمله طبق معنای سید هم این دو جمله از حدیث شریف در دو معنای متفاوت استعمال نشده، بلکه در یک معنای کلی و قدر جامع استعمال شده پس اعتراض میرازی قوی وارد نیست.

قوله و الانصاف: پس از ذکر اخبار برائت و بیان کیفیت استدلال یکایک این اخبار در خاتمه جمع‌بندی می‌کنیم:

کلاً روایات مذکور به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. بخش اعظم این احادیث دلیل بر اصالة البرائة در شبهات حکمیه نیستند و آن‌ها عبارتند از: حدیث دوم، چهارم، پنجم، هشتم و نهم.
۲. دلالت بخشی از این احادیث هم معلق و متوقف بر این است که در آینده ثابت شود که ادلة الاحتیاط بیانیت ندارند نسبت به شبهات بدویه و الا آن‌ها وارد می‌شوند و آن‌ها عبارتند از حدیث سوم و ششم.
۳. تنها یک حدیث بود که دلالت آن تمام بود و دلالت می‌کرد که بیان عمومی کفایت نمی‌کند و احتیاط واجب نیست و آن حدیث هفتم بود. آن‌گاه اگر ادلة الاحتیاط از لحاظ سند و دلالت اشکالی نداشته باشند با حدیث مذکور تعارض می‌کنند تا ببینیم نتیجه کدام است.

ج) اجماع

دلیل سوم از ادلة اربعة اصولیین برای اثبات برائت در شبهات بدویه عبارت است از اجماع، مرحوم شیخ اجماع را به چهار، بیان تقریر می‌کنند:

۱. اجماع تعلیقی یا تقدیری

اصولی و اخباری متفق هستند بر این‌که در موارد شبهه مادامی که بیانی به صورت عمومی یا خصوصی وارد نشده حکم شرعی برائت است و اگر آن امر

مشتبه را مرتکب شدید عقابی نیست (اما اخباری مدّعی وجود بیان است). حال این بیان از اجماع هم همانند بیان برخی از آیات و روایات معلّق است بر این که ما در آینده ثابت کنیم که ادله عقلیه و نقلیه احتیاط دلیلیت و بیانیت نداشته و به درد شبهات بدویه نمی‌خورند، وگرنه با وجود بیان نوبت به عدم البیان نمی‌رسد، کما این که دلیل چهارم اصولیین هم که حکم عقل باشد دلالتش متوقف است.

۲. اجماع تنجیزی محصل قولی

این اجماع اولاً قولی است، یعنی فتاوی فقها بر این است که حکم شرعی در موارد شبهه بدویه برائت است و ثانیاً تنجیزی است، یعنی دلالت می‌کند که هر جا دلیلی بر حرمت به عنوان واقعی شیء نه به عنوان مشتبه و احتیاط و خلاصه نهی خصوصی نه عمومی وارد نشده در آن جا احتیاط واجب نیست. ثالثاً محصل است، یعنی ما فتاوی فقها را از صدر اول تا کنون تتبع نموده و تحصیل اجماع کرده‌ایم.

بیان ذلک: اگر عصبای موسی را به دست گرفته و در میادین وسیع فقه از قدما تا متأخرین به گشت و گذار پردازیم خواهیم دید که از زمان محدثین بزرگواری همچون کلینی علیه السلام و صدوق علیه السلام تا زمان فقهای بزرگواری که کتب فقهیه و فتوایه دارند همانند شیخ طوسی‌ها و مفیدها و... هیچ کس پیدا نمی‌شود که فتوا به حرمت چیزی دهد به مجرد احتیاط و خلاصه کسی قائل به وجوب احتیاط نشده. آری، گاهی احتیاط را در طی استدلال می‌آوردند، یعنی حکمی از قبیل حرمت علی حده دلیل داشت و آن را ذکر نموده، آن گاه در کنار آن می‌افزودند که این حکم مطابق احتیاط هم هست. پس دلیل حرمت تقویت می‌شود که این مورد بحث ما نیست. وانگهی این سیره مخصوص شبهات تحریمیه نبود، بلکه در شبهات وجوبیه هم از احتیاط به عنوان مؤید دلیل بهره می‌گرفتند با این که خود اخباری در شبهات وجوبیه طرفدار وجوب احتیاط نیست.

اینک مختصری از کلمات فقها را برای شما نقل می‌کنیم تا صدق ادعای ما ثابت شود:

الف) مرحوم ثقة الاسلام کلینی در دیباچه کتاب عظیم کافی تصریح نموده که هرگاه نسبت به حکمی از احکام دو دسته روایات مختلفه و متعارضه وارد شد وظیفه ما در ظاهر تخییر است و تخییر همان برائت است، یعنی تو آزادی به هر یک خواستی عمل کن و مرحوم کلینی احتیاط را در عمل واجب نفرمود با این که درباره متعارضین روایاتی داریم که دالّ بر وجوب احتیاط هستند سؤال بحث ما در فقدان نص و کلام کلینی در تعارض نصین است و چگونه شاهد مدعای ما می‌شود؟

جواب: از راه اولویت به این بیان که وقتی در موارد تعارض نصوص ما قائل به وجوب احتیاط نشویم با این که در آنجا روایاتی هست که دالّ بر وجوب احتیاط هستند. پس در موارد فقدان نص که اصلاً دلیلی بر احتیاط وارد نشده به طریق اولی ما برائتی می‌شویم.

ب) مرحوم شیخ صدوق فرموده: اعتقاد ما (شیعه) بر این است که الاصل فی الاشیاء الاباحه الا ما اخرجہ الدلیل و بین حرمته. پس حلیت نیازی به بیان ندارد این حرمت است که بیان می‌طلبد. پس هر جا بیانی بر حرمت نبود حکم به حلیت و برائت می‌شود و هذا معنی اصل البرائة. شیخ انصاری رحمته الله می‌فرماید: از تعبیر به اعتقاد ما به دست می‌آید که مسئله از معتقدات امامیه است و نه تنها صدوق، بلکه پدر بزرگوار او و مشایخ او هم چنین چیزی را قبول داشته‌اند، وگرنه تعبیر می‌کرد به الذی اعتقده و افتی به کما این که در جاهای دیگر چنین کرده است.

ج) سید مرتضی و ابن زهره در جایی تصریح کرده‌اند که نسبت به اموری که برای شناختن مفاصد آنها راهی نداریم و این که این امور مفسده ملزمه دارند و خلاصه دلیلی بر حرمت آنها شرعاً نیافته‌ایم به عقل مراجعه می‌کنیم و عقل

ما مستقل است به اباحه و جواز در ظاهر کما این که در مواردی که امری مفسده ملزمه داشته باشد مثل ظلم عقل ما مستقل است به قبح و حرمت و نسبت به اموری که مصلحت ملزمه داشته باشد کالعدل عقل ما مستقل به حسن و وجوب است. پس به نظر این دو بزرگوار هم اصل اولی در اشیا به حکم عقل اباحه است، مگر مواردی که دلیل بر حرمت قائم شود و در مانحن فیه که فقدان نص است چنین دلیلی نیست.

و در جای دیگر در باب حجیت خبر واحد فرموده اند: هر جا فرض کنیم که دلیلی شرعاً از کتاب و سنت و اجماع بر حکم واقعه و حادثه وجود ندارد در آن جا به حکم العقل مراجعه می کنیم که حکم عقل به عقیده این دو سید بزرگوار همان اباحه است.

(د) شیخ طوسی: در مسئله این که اصل اولی در اشیا به حسب حکم عقل با قطع نظر از بیان شارع چیست؟ اقوال مختلف است: برخی می گویند: الاصل فی کل شیء الاباحه الا ما اخرجه الدلیل و بعضی ها می گویند: الاصل فی کل شیء الحظر الا ما اخرجه الدلیل و بعضی ها می گویند: الاصل فی الاشياء بحسب حکم العقل الوقف، یعنی عقل می گوید من نمی دانم نه حکم به اباحه می کند و نه به حرمت. حال شیخ طوسی رحمه الله اگرچه در این مسئله به پیروی از استادش شیخ مفید قائل شده به این که الاصل فی الاشياء الوقف و لکن در کتاب *عدة الاصول* تصریح فرموده که حکم اشیا از طریق عقل اگرچه توقف است، و لکن مانعی ندارد که یک دلیل شرعی دلالت کند بر این که الاصل فی الاشياء الاباحه. سپس فرموده نه تنها امتناعی ندارد، بلکه الامر عندنا کذلک، یعنی ادله سمعیه دلالت می کند بر اباحه الاشياء و بعد فرموده: و الیه نذهب، یعنی فتوای ما هم همین است که الاصل الاباحه او البرائة.

(ه) متأخران از شیخ طوسی از قبیل ابن ادریس حلی در *سرائر* و محقق اول در *معتبر* و علامه حلی و شهیدین و... نیز فتوایشان به برائت در مانحن فیه

(فقدان نص) از مسلمات است و اگر کسی به کتب آن‌ها مراجعه کند آن را خواهد یافت.

و بالجمله ما هرچه در کتب قوم جست‌وجو کردیم شخصی را که قائل به وجوب احتیاط باشد نیافتیم اگرچه ظاهر مفهوم کلام محقق در معارج این است که قول به احتیاط را به جماعتی نسبت داده و سیاتی مع وجه ضعفه.

قوله ثم انه: بعضی‌ها به محقق اوّل نسبت داده‌اند که محقق در معارج الاصول به قول مطلق برائتی بوده، ولی در کتاب معتبر از این اطلاق عدول کرده و تفصیل قائل شده میان حوادث و وقایعی که عام البلوی هستند با مواردی که عام البلوی نیستند و فرموده در مواردی که عام البلوی باشند. مع ذلک بیانی از معصومین بر حرمت وارد نشده حکم به برائت و اباحه می‌کنیم، ولی در مواردی که عام البلوی نباشند حکم به احتیاط می‌کنیم، ولی به زودی در تنبیه اول از تنبیّهات مسئله بطلان این نسبت خواهد آمد.

قوله و مما ذكرنا: بعضی از اخباریین مدّعی شده‌اند که قول به برائت در میان متقدمین نبوده و تنها گروهی از متأخرین امامیه طرف‌دار برائت شده‌اند. شیخ^{رحمته} می‌فرماید: این سخن خلاف واقع است و از بیان فتاوای متقدمان روشن می‌شود که این تنها متأخرین نیستند که برائتی‌اند، بلکه قدما نیز چنین بوده‌اند. سپس می‌فرماید: شاید منشأ چنین اشتباهی این باشد که این بعضی دیده‌اند که در کلمات سید و شیخ^{رحمته} کثراً ما به احتیاط تمسک شده، ولی غفلت کرده‌اند که این تمسک در مقام تأیید و تقویت دلیل بوده نه استقلالاً.

محقق نیز در معارج الاصول فرموده است: جماعتی بر آنند که احتیاط واجب نیست مطلقاً؛ یعنی چه در شبهات وجوبیه و چه تحریمیه. مفهوم کلامش این است که: پس جماعتی هم احتیاط مطلق می‌هستند و احتیاط را مطلقاً واجب می‌دانند، ولی غفلت شده که استشهاد به احتیاط در مقام تأیید بوده و لا غیر.

۳. اجماع تنجیزی قولی منقول

یعنی ما فتاوای فقها را تتبع ننموده و تحصیل اجماع نکرده‌ایم، بلکه دیگران در مسئله تحصیل اجماع نموده و برای ما گزارش نموده‌اند. حال می‌فرماید: اجماعات منقوله به ضمیمه شهرت محققه و مسلمه که خود ما تتبع کرده‌ایم، روی هم رفته گاهی برای انسان قطع به اتفاق علما در مسئله می‌آورد و آن در موردی است که ناقلین اجماع زیاد باشند.

اما اجماعات منقوله: عبارت شیخ صدوق در اعتقادات ظهور در اجماع دارد چون فرموده: اعتقادنا، یعنی اعتقاد الامامیه... و نیز ابن‌ادریس در مقدمه سرائر پس از بیان کتاب و سنت و اجماع فرموده: این‌ها ادله احکام هستند و هرگاه این سه دسته در مسئله‌ای مفقود شد وظیفه ما عند المحققین تمسک به دلیل عقل است. و مراد ایشان از دلیل العقل همان اصالة البرائة است. و نیز از جمله کسانی که ادعا نموده اجماع علما را بر برائت محقق در معارج الاصول در باب استصحاب است و همین محقق در رساله مسائل مصریه‌ای که داشته فتوایی را از سید مرتضی نقل کرده که سید می‌گوید: در مذهب شیعه، ازاله نجاست با مایع مضاف جایز است. آن‌گاه به سید اشکال شده که سیدنا در این مسئله ما اصلاً نصی و روایتی نداریم. آن‌گاه شما چگونه به مذهب شیعه نسبت می‌دهید؟ محقق در جواب فرموده: این فتوا مبتنی بر این است که از اصول فقه شیعه این است که عمل به اصل برائت می‌کنند تا زمانی دلیل بر منع بیاید و چون نسبت به ازاله نجاست با مایعات دلیلی بر منع وارد نشده لذا سید فتوا به جواز داده است.

حال اگر این اصل (عمل به برائت عند الشبهة) اجماعی نبود، محقق آن را مدرک برای فتوای سید که فرموده: من مذهبن... قرار نمی‌داد.

و اما شهرت محققه: بر فرض هم که اجماع محصلی در کار نباشد، اما شهرت قدما و متأخرین در مطلب از مسلمات است و کافی است در اثبات مطلب نقل عباراتی که در بیان دوم ذکر شد.

سؤال: چرا شهرت را به اجماع منقول ضمیمه کردیم؟

جواب: چون اجماع منقول عندنا به تنهایی حجیتی ندارد، ولی گاهی مع الانضمام ارزش پیدا می‌کند که تفصیل آن در جلد اول از این شرح گفته شد.

۴. اجماع تنجیزی عملی (سیره فقهای عظام)

وقتی که ما تاریخ را ورق می‌زنیم تا به صدر اسلام می‌رسیم می‌بینیم که سیره مسلمین از صدر اسلام و زمان رسول الله ﷺ تا به امروز و بلکه سیره همه پیروان ادیان آسمانی اعم از اسلام و غیره بر این بوده که نسبت به اموری که مشتبّه بوده و احتمال حرمت می‌دادند اول فحص می‌کردند و اگر دلیلی نمی‌یافتند آن امر مشتبّه را مرتکب می‌شدند و خود را ملزم به ترک نمی‌دانستند و این سیره در مسمع و منظر شارع بوده، مع ذلک ردع نکرده. پس ما کشف می‌کنیم رضایت شارع را و چنین سیره‌ای حجت است و نیز طریقه شارع هم بیان محرمات بوده نه مباحات و این بر همان اساس است که رخصت در فعل و اباحه الفعل نیاز به بیان ندارد و کافی است که نهی‌ای در آن نباشد این حرمت است که بیان می‌طلبد.

قال المحقق: اهل شرایع عموماً چه مسلمان و یا غیر مسلمان تخطئه نمی‌کنند کسی را که مبادرت کند به خوردن چیزی از مشتهیات و اموری که میل به آن‌ها دارد و فرق نمی‌گذارند در عدم تخطئه میان چیزی که یقین به حلیت و جواز شرعی آن دارند و میان چیزی که مشکوک است و علم به هیچ طرف نیست و اهل شرایع واجب نمی‌کنند بر شخص که هرگاه چیزی از مأكولات یا مشروبات را بخواهد استفاده کند حتماً یقین به جواز پیدا کند و نصی بیابد. و در بسیاری از محرمات اگر شخص از روی جهالت مرتکب شود او را معذور می‌شمارند، در حالی که اگر ارتکاب مشتبّه ممنوع بود اهل شرایع تخطئه می‌کردند شخص را حتی یعلم الاذن.

اقول: مرحوم شیخ می‌فرماید: غرض محقق از این جمله «اهل الشرائع لا یخطئون» چیست؟ اگر غرض این است که اهل شرایع چنین کسی را تخطئه

نمی‌کنند، یعنی او را مستحق عقاب نمی‌دانند و می‌گویند: عقاب بدون بیان قبیح است و چون به جاهل بیانی نرسیده، پس جای عقاب نیست، خواهیم گفت: اولاً این مطلب اختصاص به اهل شرایع ندارد، بلکه جمیع عقلای عالم به مقتضای حکم عقل فطری چنین حکمی دارند؛ یعنی می‌گویند: عقاب بدون بیان قبیح است. ثانیاً این مطلب به دلیل چهارم بازگشت می‌کند که بعداً خواهد آمد و دیگر استدلال به سیره شرعیه نخواهد بود و بیان مستقلى نمی‌شود.

و اگر غرض این است که اهل الشرائع بما هم عقلاء و بالجملة عقلای عالم تعبداً حکم به جواز ارتکاب فعل مشتبّه می‌کند با قطع نظر از این‌که عقاب قبیح باشد یا نه،^۱ بلکه حتی اگر عقاب هم قبیح نباشد، عقلاً حکم به اباحه و جواز می‌کنند^۲ و این بنای عقلاً ثابت است. حال اگر مراد این باشد خواهیم گفت این مبتنی بر این است که به عقیده عقلاً دفع عقاب محتمل واجب نباشد تا چنین بنایی داشته باشند و به زودی در باب شبهات مقرونه به علم اجمالی بحث مطلب خواهد آمد.^۳

(د) عقل

دلیل چهارم از ادله اصولیین بر اصالة البرائة در شبهات بدویه عبارت است از حکم عقلی و دلیل عقلی.^۴

۱. خلاصه به ملاک قبح عقاب نیست، بلکه به ملاک تعبد است.
۲. عدم قبح عقاب یا به خاطر این است که فرضاً عقاب از لوازم لاینفک این عمل باشد، همانند مستی که از لوازم لاینفک شرب خمر است و یا به خاطر این است که فرضاً همان‌طور که عقاب جاهل مقصر قبیحی ندارد، بگوییم: عقاب جاهل قاصر هم قبیح نیست. و یا در مولاهاى عرفی به خاطر این است که فرضاً عادت مولی بر این است که عبد خود را بر ارتکاب حرام واقعی و مبنفوض مولی مؤاخذه می‌کند، ولو جاهلانه صادر شود.
۳. تبصره: اجماع عملی یا سیره هم وقتی حجت است که از سوی شارع ردعی نسبت به آن صورت نگرفته باشد، وگرنه جای سیره نیست. حال ممکن است اخباری مدعی شود که ادله الاحتیاط رادع هستند و چنین سیره‌ای حجت نیست. پس دلالت سیره هم بر مباحث آتیه معلّی شد.
۴. برائت شرعیه توسط ادله ثلاثه مذکور از کتاب و سنت و اجماع، ثابت می‌شود که موضوعش شک است و برائت عقلیه توسط دلیل العقل ثابت می‌شود که موضوعش عدم البیان است.

بیان ذلک: عقل هر عاقلی حکم می‌کند به این‌که عقاب کردن مولی عبد خود را بر ارتکاب کاری که حرمت و قبح آن را گوشزد ننموده و بیان نکرده قبیح است (صغری).

و هر کاری که قبیح و ناپسند باشد از مولای حکیم صادر نمی‌شود (کبری). پس چنین عقابی (بدون بیان) از مولای حکیم صادر نمی‌شود (نتیجه) و هذا معنی اصل البرائه.

اثبات صغری: این مطلب امری وجدانی است؛ یعنی هر یک از ما که از عقلای عالم هستیم، اگر به وجدان خود مراجعه کنیم و دقت کنیم در این‌که نسبت به فلان عمل هیچ بیانی‌ای از سوی مولی صادر نشده و یا اگر صادر شده در گوشه خلوتی بوده که هرگز به عبد ابلاغ نشده و روح عبد از آن پیام بی‌اطلاع است و لذا عبد آن عمل را مرتکب شده. در این‌جا اگر می‌ولی عبد را پای میز محاکمه بکشاند و او را مورد بازخواست قرار دهد، هر عاقلی این کار را تقبیح می‌کند و قضاوتش این است که: می‌خواستی اول به او اعلام کنی، بعد اگر مخالفت نموده عقابش کنی و با این بنای عقلا، حکم عقل را کشف می‌کنیم.

اثبات کبری: در علم کلام به ثبت رسیده که خدای حکیم فعل قبیح انجام نمی‌دهد و نتیجه روشن است.

اشکال: همان‌طور که عقل مستقل است به این‌که عقاب بدون بیان قبیح است.^۱ همچنین عقل مستقل است به این‌که دفع ضرر محتمل واجب است.^۲ حال در موارد شبهه ما احتمال ضرر می‌دهیم؛ چون شاید در واقع حرام باشد و مؤاخذه داشته باشد و وقتی ضرر محتمل درست شد، عقل حکم به وجوب

۱. موضوع، عدم البیان است.

۲. در مباحث اعتقادی، مهم‌ترین دلیل بر اثبات وجوب معرفت اصول دین از مبدأ تا معاد، همین قاعده دفع ضرر محتمل است.

دفع آن می‌کند. آن‌گاه این قاعده می‌شود بیان عقلی و بر قانون قبح عقاب بلایان وارد می‌شود؛ یعنی موضوع آن را نابود می‌سازد؛ زیرا موضوع قاعده اوّل عدم البیان است. قانون دوم نیز می‌گوید: انا البیان. منتهی بیان عقلی و تردیدی نیست که اذا جاء البیان (عقلی یا نقلی، عمومی یا خصوصی) ارتفع عدم البیان. در نتیجه، مانحن‌فیه مجرای قاعده دفع الضرر المحتمل واجب است نه مجرای قانون قبح عقاب بلایان.

جواب: ضرر دو نوع است: الف) ضرر اخروی، یعنی عقوبت؛ ب) مضرات دنیوی. حال مراد شما از این‌که دفع ضرر محتمل واجب است کدام نوع از ضرر است؟ اخروی یا دنیوی؟ اگر مرادتان ضرر اخروی باشد، یعنی معنای قاعده فوق این است که: دفع عقاب محتمل واجب است، خواهیم گفت: اولاً در باب شک در مکلف‌به خواهد آمد که این قانون مورد بحث است که آیا مختص به موارد علم تفصیلی است که در آن‌جا دفع العقاب القطعی المعلوم بالتفصیل واجب است؟ و یا شامل موارد علم اجمالی هم می‌شود که دفع العقاب المعلوم بالاجمال واجب است؟ و یا از این هم فراگیرتر بوده و شامل موارد شبهه می‌شود، یعنی دفع عقاب محتمل و مشکوک به شک بدوی هم واجب است؟ و سیأتی که به درد بخش سوم نمی‌خورد و مورد بحث ما در همین بخش است.

و ثانیاً بر فرض که این قانون به درد شبهات بدویه هم بخورد و به قول شما بیان عقلی باشد بر وجوب احتیاط از مشتبه خواهیم گفت بیان در یک تقسیم چهار نوع است:

الف) بیان خصوصی واقعی عقلی یا نقلی؛ یعنی درباره‌ی فلان امر بیانی رسیده و طریق به سوی واقع هم هست مثل شرب خمر که علی‌حده دلیل بر حرمت آن قائم شده است.

ب) بیان عمومی واقعی عقلی یا نقلی؛ یعنی بیان کلی است نه خاص و لکن نسبت به تکلیف مجهول بیانیت دارد و دلالت می‌کند که در مورد تکلیف

واقعی مجهول وظیفه فلان است مثل ایجاب احتیاط از سوی شارع که می‌گوید: اجتنب عن المشتبه؛ یعنی چون واقع را نمی‌دانی و احتمال حرمت واقعی می‌دهی فیجب الاجتناب.

ج) بیان خصوصی ظاهری عقلی یا نقلی مثل این که درباره فلان واقع بیانی از شارع یا عقل برسد که ولو فلان امر در واقع حرام نیست، ولی تو در ظاهر مأمور به اجتناب هستی و باید آن را ترک کنی.

د) بیان عمومی ظاهری، یعنی عقل می‌گوید وظیفه تو اجتناب است تعبداً در واقع حرمتی برای این مشتبه باشد یا نه.

و در مانحن‌فیه قانون دفع العقاب المحتمل واجب از همین قبیل است؛ یعنی دلالت می‌کند که هر جا احتمال عقاب دادی باید اجتناب کنی، وگرنه عقاب داری. حال این احتمال مطابق واقع باشد و یا مخالف واقع باشد، یعنی در واقع اصلاً تکلیفی هم نبوده آن‌گاه احتمال عقوبت علی‌حده موضوع است برای وجوب دفع و کاری به واقع ندارد، در حالی که قاعده اول که می‌گوید: قبح العقاب بلا بیان نظر به واقع دارد، یعنی عقاب بر حرام واقعی بلا بیان حرام است. پس قانون دفع عقاب بر قانون قبح عقاب وارد نیست و بلکه این قانون قبح العقاب است که بر قانون دفع العقاب وارد است؛ زیرا موضوع قانون دوم احتمال عقاب است و قانون اول می‌گوید: چون بیانی نرسیده، پس احتمال عقابی هم نیست و لذا نوبت به قانون دوم نمی‌رسد و در نتیجه تقسیم عادلانه نموده و می‌گوییم: قانون قبح العقاب از آن شبهات بدویه و شک در اصل تکلیف که مورد بحث ماست و قانون دفع العقاب از آن شک در مکلف‌به است که در آینده خواهد آمد، آن هم مشروط بر این که شبهه محصوره باشد و هر دو طرف شبهه مورد ابتلا باشد و... که خواهد آمد ان شاء الله. و اگر مرادتان ضررهای دیگر غیر از عقوبت باشد از قبیل: این که شاید ارتکاب این امر موجب ضعف بدن شود یا شاید ارتکاب و شرب فلان شیء مشکوک سبب

سکر و مستی شود و یا این که شاید ارتکاب فلان مشتبّه سبب قسوت قلب گردد و... که خلاصه آثار وضعیه دارد و این آثار بر فعل ما مترتب می‌شوند، چه ما علم داشته باشیم بر حرمت فعل و یا جاهل باشیم همانند آثار عقلیه و عادیّه دیگر که از لوازم لاینفک فعل واقعی هستند و علم و جهل ما در ترتب و عدم ترتب آن‌ها دخیل نیست. حال اگر مراد شما این است که دفع چنین مضرات محتمله‌ای عقلاً واجب است خواهیم گفت چنین ضررهایی در ارتکاب مشتبّه ولو محتمل است.^۱ و قانون قبح عقاب بلایان هم این مضرات را برنمی‌دارد و موجب انتقای احتمال آن‌ها نمی‌شود.

اما شبهه از این ناحیه شبهه موضوعیه خواهد بود که آیا در ارتکاب فلان شیء فلان ضرر دنیوی در خارج هست یا نه و بیان آن وظیفه شارع نیست. آن‌گاه وقتی که شبهه از این حیث موضوعیه شد. می‌گوییم: در شبهات موضوعیه اخباری و اصولی متفق القولند که احتیاط واجب نیست و لذا اگر قانون مذکور را بپذیریم که دفع ضرر محتمل دنیوی هم واجب است خواهیم گفت: الاشکال مشترک الورد، یعنی همان‌طور که بر ما اشکال وارد است که چگونه شما احتیاط را واجب نمی‌دانید بر شما هم در باب شبهات موضوعیه اشکال وارد است. پس باید هر دو جواب دهیم و تفصیل جواب در مسئله چهارم که مربوط به شبهات موضوعیه است خواهد آمد، ولی اجمال کلام این که یا باید بگوییم: اصولاً عند العقل هم ضرر محتمل دنیوی واجب الدفع نیست و یا اگر عقلاً وجوب دفع دارد، ولی شارع مقدس اذن در ارتکاب داده و نه تنها محتمل الضرر را که بلکه گاهی مظنون الضرر را و بلکه گاهی مقطوع الضرر را هم اذن در ارتکاب داده، ولی با مصالح مهم‌تری هم آن را جبران فرموده است فلا اشکال فی البین.

۱. بر خلاف عقاب که محتمل نبود و با قانون قبح عقاب، به عدم آن یقین داشتیم.

قوله: ثم انه... : دلیل عقلی بر برائت به دو گونه تقریر شده: یکی به همان بیان که گفتیم از راه قبح العقاب بلا بیان پیش آمدیم و دفع شبهه هم نمودیم و دیگری به بیانی که سید بن زهره و محقق و دیگران ذکر کرده‌اند و آن این‌که تکلیف شخص جاهل بدون بیان تکلیف بمالایطاق است (صغری). و تکلیف بمالایطاق قبیح است و از مولای حکمی صادر نمی‌شود (کبری). پس تکلیف الجاهل بدون بیان قبیح است و لا یصدر من الحکیم تبارک و تعالی (نتیجه) و هذا معنی اصل البرائة.

مرحوم شیخ می‌فرماید: ما باشیم و ظاهر این کلام. باید بگوییم که هو بدیهی البطلان؛ زیرا بالوجدان این‌گونه نیست که ترک شرب توتون مثلاً بدون بیان مقدور ما نباشد، بلکه ما عالم باشیم یا نه، بیانی برسد یا نرسد. نفس الفعل فی ذاته یا مقدور است فعلاً أو ترکاً و یا مقدور نیست و نسبت به مشتبه وجداناً ترک مقدور است. پس باید دید منظور سید چیست؟
به طور کلی تکلیف الجاهل به امری از امور فعلاً أو ترکاً (که در مانحن‌فیه ترک منظور است) به چهار صورت متصور است:

۱. مراد شارع و مکلف این باشد که جاهل مع الجهل بالواقع تکلیف را با قصد قربت و امتثال امر به‌جا آورد. چنین تکلیفی برای جاهل محال است؛ زیرا قصد قربت متوقف بر علم به تکلیف است و این شخص جاهل است، لذا نمی‌تواند قصد قربت کند؛ چون شاید این امر مطلوب مولی نبوده، بلکه مبغوض او باشد و کیف یكون المبعد مقرباً (شاید منظور سید همین معنا باشد).

۲. مراد شارع این باشد که اصل الفعل یا ترک از مکلف صادر شود و ذات العمل مطلوب است مطلقاً؛ یعنی چه قصد قربت کند یا نه، مثلاً ترک شرب توتون مطلوب است؛ حال به قصد تقرب به مولی باشد یا به قصد این‌که از توتون متنفر است، لذا ترک می‌کند؛ ولی محرک او دستور مولی است. حال

این قسم هم در حق جاهل محال است؛ زیرا تکلیف مجهولی که روح عبد از آن اطلاع ندارد چگونه می‌تواند محرک عبد به سوی انجام عمل باشد، حال به هر قصدی که انجام دهد.

۳. مراد شارع از تکلیف الجاهل این باشد که افراد جاهل و شاک ملتزم به این فعل یا ترک مجهول شوند. به عنوان احتیاط در این صورت هم می‌گوییم اگر دلیلی بر وجوب احتیاط داشته باشیم که همان کافی است در تحریک جاهل و شاک به سوی فعل یا ترک و نیازی به تکلیف واقعی نیست و اگر چنین دلیلی نباشد می‌گوییم مجرد وجود واقعی تکلیف مشکوک هرگز محرک عبد به سوی موافقت ولو احتیاطاً نیست پس این قسم هم معنا ندارد.

۴. مراد شارع از تکلیف جاهل این باشد که این فعل یا ترک از عبد صادر شود احیاناً، بدون این که تکلیف مجهول محرک او باشد شبیه مباحات که قد یفعل و قد لا یفعل. در این صورت هم می‌گوییم اتیان یا ترک احیاناً را غرض تکلیف قرار دادن عبث و بلکه محال است، چون تحصیل حاصل است؛ زیرا بدون تکلیف هم مکلف گاهی شرب توتون می‌کند و گاهی هم ترک می‌کند.

پس تکلیف الجاهل به چند صورت متصور است: در بعضی‌ها اصل تکلیف، تکلیف به غیر مقدور است که سید گفت و در بعضی‌ها اصل تکلیف ممکن است، ولی از مولی صادر نشده. البته منظور تکلیف فعلی و منجز است، وگرنه نسبت به واقع که مکلف است.

قوله و اعلم: دلیل چهارم بر برائت هم که دلیل عقلی بود و آن قبح عقاب بلایان بود همانند برخی از ادله شرعیه از قبیل آیات و پاره‌ای از روایات و برخی از بیانات اجماع دلالتش بر مطلوب معلق است بر این که در آینده اثبات شود که ادله الاحتیاط به درد شبهات بدویه نمی‌خورند، وگرنه اگر آن‌ها در این باب هم بیانیت داشتند بر این قانون وارد شده و موضوع آن را که عدم البیان است نابود سازند و دیگر جای استدلال به این قانون نیست.

قوله: و قد يستدل: مرحوم شیخ در باب شک در تکلیف برای اثبات برائت دو دسته از ادله و وجوه را مطرح نموده‌اند:

دسته اول. وجوه ناهضه

یعنی وجوهی که صلاحیت استدلال بر برائت را دارند و می‌توانند برای اثبات این امر قیام نمایند و آن‌ها عبارت بودند از ادله اربعه که ذکر شد.

دسته دوم. وجوه غیرناهضه

یعنی وجوهی که دیگران برای اثبات برائت بدان استدلال نموده‌اند. به عقیده مرحوم شیخ با این دلایل مطلوب ثابت نمی‌شود و فعلاً بحث در این بخش است و مجموعاً سه وجه از این وجوه را آورده و جواب می‌دهند:

وجه اول. استصحاب البرائة: جناب صاحب فصول برای اثبات برائت به این دلیل تمسک نموده به این بیان که در دوران صغر سن و قبل البلوغ ذمه شخص نسبت به شرب توتون بریء بوده و تکلیفی نداشت و الآن که مکلف شده و بعد البلوغ است شک می‌کند که آیا باز هم نسبت به شرب توتون برائت ذمه دارد یا خیر؟ برائت ذمه دوران طفولیت و قبل از بلوغ را برای بعد از بلوغ استصحاب می‌کند و هکذا نسبت به مجنون در دوران جنون نسبت به شرب توتون تکلیفی نداشت و ذمه‌اش بریء بود، کما این که نسبت به سایر امور هم آزاد بود و بعد از عقل شدن قطعاً تکالیفی پیدا کرده، ولی نسبت به شرب توتون شک در بقا برائت ذمه دارد و استصحاب می‌کند. یا برائت اصلیه و ازلیه را استصحاب می‌کند که نام آن استصحاب عدم ازلی است و تفصیل مطلب در باب استصحاب خواهد آمد.

جواب ما: مرحوم شیخ به این استدلال دو جواب می‌دهند:

جواب اول: قبل از بیان جواب دو مطلب را به عنوان مقدمه می‌آوریم:

۱. اختلاف است که آیا استصحاب از جمله امارات ظنیه است یا از اصول عملیه تعبیه؟ متقدمین عموماً استصحاب را از امارات دانسته و می‌گفتند به

مناطق افاده ظن به بقا حجت است به این بیان که وقتی انسان یک ساعت قبل یقین به وجوب مثلاً داشته و الآن شک در بقا پیدا می‌کند، همین که لختی درنگ نموده و حالت سابقه را به یاد آورد که من ساعتی پیش قاطع بودم و الآن هم که مانعی نیامد و مجرد شک است خود به خود اگر انسان متعارفی باشد شک او تبدیل به ظن به بقا می‌شود و عقل می‌گوید: اخذ به راجح و مظنه کن و لذا به حکم عقل حجت است، عیناً همانند خبر ثقه که به مناطق ظن نوعی به واقع حجت است و... و متأخرین عموماً در این حکم عقل و بنای عقلاً خدشه نموده و استصحاب را از باب اصول عملیه دانسته و به حکم روایات لاتنقض الیقین بالشک حجت می‌دانند و این روایات در مقام بیان مناطق نیست، بلکه تعبداً دستور می‌دهند به اخذ به یقین سابق و شارع بما هو شارع چنین دستوری داده بر ما متابعت واجب است ولو ما مناطق و فلسفه این اخذ را ندانیم.

۲. اگر استصحاب از امارات بوده و به حکم عقل حجت باشد عقل فرق نمی‌گذارد میان انواع و اقسام آثار و لوازم، بلکه به طور مساوی حکم می‌کند به ترتب جمیع الآثار از عقلیه و شرعیه و عادیه و عرفیه، چه مع‌الواسطه و چه بلاواسطه و... ولی اگر استصحاب از باب اخبار و تعبداً حجت باشد حتماً باید مستصحب ما یا خود اثر شرعی و حکمی از احکام شرعیه باشد؛ مثل استصحاب وجوب یا حرمت و... یا مستصحب ما موضوع اثر شرعی باشد که مستقیماً اثر شرعی دارد. بنابراین، آثار عقلیه بر مستصحب بار نمی‌شود و با استصحاب ثابت نمی‌شود و همچنین آثار عادیه و نیز عرفیه و نیز آثار شرعیه مع‌الواسطه و نیز ملازمات عقلیه و عادیه و نیز مقارنات اتفاقیه این مستصحب هیچ کدام مترتب نمی‌شود، که ان شاء الله در آینده به تفصیل بیان خواهیم نمود. با حفظ این دو نکته، در باب استصحاب جواب اول ما این است که استدلال به استصحاب برائت برای اثبات برائت در مانحن‌فیه مبتنی است بر

این که ما استصحاب را از باب افاده ظن به بقا و به حکم عقل حجت بدانیم؛ چون تنها در این صورت است که استصحاب می‌تواند هر اثری را بر مستصحب بار کند و بنابراین، استصحاب از امارات ظنیه بوده و حکمی هم که با آن ثابت می‌شود، یعنی برائت حکم واقعی خواهد بود، نه ظاهری. ولی به عقیده متأخرین این مبنا باطل است، فما وقع لم يقصد. و اما اگر استصحاب را از باب اخبار حجت بدانیم و از اصول عملیه بدانیم، این مبنا حق است. بنابراین، استصحاب برائت قابل جریان نیست؛ چون اثر شرعی مستقیم ندارد. و ما قصد لم يقع.

بیان ذلک: مستصحب ما در این جا می‌تواند یکی از امور سه‌گانه باشد:

۱. برائت ذمه از تکلیف را که در دوران صغر و جنون بوده، الآن هم استصحاب کنیم (مستصحب ما امر وجودی است).

۲. عدم منع از فعل را که در حال صغر و جنون بوده استصحاب کنیم (مستصحب ما امر عدمی است و علت است).

۳. عدم استحقاق عقاب بر فعلی را که در حال صغر و جنون بوده، الآن هم استصحاب کنیم (بنابراین، باز هم مستصحب ما امر عدمی و معلول است، چون منع علت و استحقاق عقاب معلوم است).

حال هر یک از این‌ها قابل استصحاب است. مطلوب ما از این استصحاب چیست؟ مطلوب عبارت است از یکی از دو امر: قطع یا اطمینان به عدم العقاب که پس در خارج بر این ارتکاب معاقب نخواهیم بود؛ و یا چیزی که مستلزم این قطع به عدم باشد از قبیل اثبات اذن و ترخیص شرعی با استصحاب که لازمه اش قطع به عدم عقاب باشد.

سؤال: چرا مطلوب ما قطع به عدم است؟

جواب: چون اگر بعد از استصحاب هم احتمال عقوبت باقی باشد، استصحاب کافی نخواهد بود، بلکه قانون دفع العقاب المحتمل می‌گوید: باید

احتمال را دفع کنی و لذا نیاز به انضمام قانون قبح عقاب هم پیدا می‌کنیم. در این صورت هم خود آن قانون برای اثبات عدم عقاب کافی است و به استصحاب نیازی نیست.

سؤال: آیا آن دو اثر که مطلوب است بر آن مستصحابات ثلاثه بار می‌شود یا خیر؟

جواب: خیر، هیچ کدام مترتب نیست.

درباره اثر اول که عدم عقاب باشد، می‌گوییم: عدم العقاب اثر شرعی نیست تا شارع بگوید با استصحاب آن اثر بار می‌شود، بلکه اثر عقلی است، کما این که وجود عقاب هم به حکم عقل است و بیان شارع در این جا اگر هم باشد، ارشادی است.

درباره اثر دوم نیز که اذن و ترخیص باشد، می‌گوییم: اگر مراد اذن و ترخیص عقلی باشد که باز اثر عقلی خواهد بود و بر استصحاب مترتب نمی‌شود و اگر مراد اذن و ترخیص شرعی باشد، می‌گوییم: اذن شرعی اگرچه از اموری است که قابلیت دارد که مجعول به جعل شرعی باشد، یعنی شارع در موردی بفرماید: ارتکاب فلان عمل جایز است و علت قابلیت هم آن است که چنین ترخیص یکی از احکام خمسہ تکلیفیه شرعیه است و لازمه ترخیص شارع هم قطع به عدم عقاب است؛ چون واضح است که امر جایز عقاب ندارد. با همه این‌ها متأسفانه اذن شرعی از لوازم شرعیه آن مستصحابات سه‌گانه نیست تا بدون دغدغه مترتب شود، بلکه از مقارنات اتفاقیه آن مستصحابات است.

بیان ذلک: میان آن مستصحابات با اذن و ترخیص شرعی عقلاً و شرعاً تلازمی وجود ندارد؛ زیرا ممکن است فعل و واقعه در واقع هیچ حکمی نداشته باشد، همان‌طور که در دوران قبل از بلوغ چنین بوده. پس ملازمه‌ای نیست تا ترتبی باشد. اما از خارج علم اجمالی داریم که: ما من واقعه الا و لها

حكم من الاحكام الخمسة. با انضمام اين مقدمه خارجيه در مانحن فيه نتيجه می گیریم جواز را نه با استصحاب تنها چنین ترتبی نظیر اثبات احد الضدين است به وسيله اجرای اصالة العدم در ضد دیگر که مثلاً شک داریم که آیا فلان جسم سیاه است یا سفید، با اجرای اصالة عدم الأیضیه، اسودیت را ثابت کنیم که این اتفاقی است نه تلازمی؛ زیرا شاید جسم احمر باشد، اما چون علم اجمالی به یکی از آن دو داریم، از نفی یکی اثبات دیگری لازم می آید و وقتی که اذن از مقارنات اتفاقیه شد، خواهیم گفت: مقارنات اتفاقیه حتی در نزد قائلین به اصل مثبت هم بر مستصحب مترتب نمی شود تا چه رسد به منکران آن.

قوله: و من هنا: صاحب فصول از کسانی است که استصحاب را از باب اخبار و روایات حجت می داند و آن را از اصول عملیه می شمارد و نه از امارات ظنیه و نیز اصل مثبت را هم قبول ندارد. با این حال، در مانحن فيه برای اثبات براءت در شبهات حکمیه و فقدان نص از استصحاب براءت استفاده نموده. شیخ می فرماید: از مطالبی که ما ذکر کردیم روشن شد که این سخن باطل است و این جا جای استصحاب نیست؛ چون طبق مبنای خود صاحب فصول و ما، باید استصحاب اثری شرعی داشته باشد و در مانحن فيه لازم شرعی ندارد.

قوله: نعم: در این مقام چهار مبنا وجود دارد:

۱. استصحاب از باب اصول عملیه حجت باشد و اصل مثبت را هم باطل بدانیم (و هو الحق).

۲. استصحاب از باب اصول عملیه حجت باشد، ولی اصل مثبت را حجت می دانیم، اما تنها نسبت به لوازم و ملازمات عقلیه و شرعیه و عادیه نه نسبت به مقارنات اتفاقیه.

۳. استصحاب از باب اصول عملیه حجت باشد و اصل مثبت را حجت بدانیم، حتی نسبت به مقارنات اتفاقیه.

۴. استصحاب را از باب ظن به بقا و به حکم عقل حجت بدانیم که جمیع الآثار العقلیه و الشرعیة و الملازمات و المقارنات را بتواند اثبات کند.

حال خلاصه این تبصره آن است که بنا بر مبنای سوم و چهارم، استدلال به استصحاب صحیح است ولی مبنا باطل است (همان‌گونه که در استصحاب خواهیم گفت) و بنا بر مبنای اول و دوم، استدلال فاسد است، اگرچه مبنا صحیح باشد. فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

جواب دوم: مقدمه: جریان استصحاب شروطی دارد که از جمله شرایط مسلّمه آن علم به بقای موضوع است؛ یعنی همان موضوعی که در زمان یقین بود الآن در زمان شک هم همان موضوع هست، اما به جهتی از جهات (که در استصحاب خواهد آمد) شک در بقای حکم آن داریم. پس اگر موضوع متبدل شد بالاجماع در آن‌جا استصحاب جاری نیست.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: در مانحن‌فیه موضوع تغییر کرده و لذا قابل استصحاب نیست؛ زیرا موضوع برائت ذمه قبل از دوران تکلیف عبارت بود از انسان صغیری که قابلیت تکلیف را ندارد و موضوعی که الآن حکمش مشکوک است عبارت است از کبیری که قابلیت تکلیف را دارد. آن‌گاه کشاندن حکم موضوعی به سوی موضوع دیگر به قیاس شبیه‌تر است تا به استصحاب؛ چون در قیاس است به حکم موضوعی را به موضوع دیگر سرایت می‌دهیم. بعد می‌فرماید: فتأمل! شاید اشاره به این باشد که اگرچه با دقت عقلی موضوع عوض شده؛ زیرا عقلاً اگر کوچک‌ترین قید از قیود موضوع کم شود موضوع عوض شده، و لکن عند العرف با اندکی مسامحه موضوع باقی است؛ زیرا عرف می‌گوید: انسان قبل از بلوغ همان انسان بعد از بلوغ است و این شخص همان شخص است و تنها حالتی از حالات او متغیر شده که حال صغر تبدیل به حال کبر شده، و گرنه ماهیت موضوع عوض نشده. پس عرفاً موضوع باقی است و ما در باب استصحاب، بقای موضوع عرفی را لازم داریم

نه عقلی را. و لذا این اشکال قابل جواب است، ولی اشکال اول وارد است. بعد می‌فرمایند: و بالجمله اصل برائت در نزد اخباری و اصولی واضح‌تر از آن است که محتاج به استصحاب باشد. اولاً به دلیل این که حتی اخباری می‌گویند عند الشک و فقدان بیان اصل برائت جاری می‌شود، و لکن او مدعی بیان است و ما منکریم و ثانیاً حتی منکران استصحاب، مثل سید مرتضی و صاحب معالم و... اصل برائت را قبول دارند. پس رتبه برائت بالاتر از استصحاب است و چگونه با امر خفی بر امر جلی می‌خواهید استدلال کنید.

وجه دوم از وجوه غیر ناهضه: احتیاط نمودن در موارد شبهات بدویه عسر و حرج دارد (صغری). و عسر و حرج در اسلام نفی شده‌اند، یعنی هر امری که عسر و حرج دارد واجب نیست (کبری). پس احتیاط کردن واجب نیست (نتیجه) و وقتی احتیاط واجب نشد مطلوب ما که برائت است ثابت می‌شود.

جواب ما: منظور از این که می‌گویید: وجوب احتیاط عسر و حرج دارد چیست؟ اگر منظور این است که مثلاً از فلان مشتبه معین مثل شرب توتون اجتناب کردن مدام العمر دشوار است که این بالوجدان باطل است؛ زیرا کثیری از افراد به راحتی در همه عمر لب به دخانیات نمی‌زنند و اگر منظور این است که موارد شبهه در اسلام زیاد است و اگر بخواهیم در تمام آن موارد شبهات تحریمه احتیاط کنیم عسر و حرج دارد، خواهیم گفت: به فرموده مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد بر اساس همه مبانی، این سخن باطل است.

بیان ذلک: بر مبنای اخباریین که تقریباً تمام اخبار کتب اربعه از ضعیف و قوی حجت است و روایات عمومی یا خصوصی حکم ۹۵٪ موضوعات را روشن ساخته و موارد شبهه نزد آن‌ها منحصر به موارد فقدان نص یا اجمال نص و یا تعارض نصین است آن هم به گونه‌ای که قابل جمع نباشد و چنین مواردی بسیار نادر است و لذا احتیاط در این موارد عسر و حرجی ندارد تا منتفی شود.

و بر مبنای اصولیین افتتاحی هم که باب العلم را نسبت به معظم احکام مفتوح می‌دانند از قبیل سید مرتضی و اتباع او باز تقریباً ۹۵٪ احکام را از طریق نص قرآن یا خبرهای متواتره و یا اجماعات قطعیه می‌توان به دست آورد و موارد شبهه اندک بوده و در آن موارد احتیاط چندان دشوار نیست.

و بر مبنای مشهور اصولیین هم که باب العلم را مسدود، ولی باب علمی را مفتوح می‌دانند معتقدند که ما آن قدر ظنون خاصه داریم که وافی به معظم احکام باشد و در آن موارد به ظن خاص عمل می‌کنیم. آن‌گاه موارد شبهه بسیار اندک بوده و در موارد اندک احتیاط سخت نیست.

و بر مبنای انسدادیون هم که می‌گویند: ما آن مقدار ظنون خاصه نداریم که مکلفی باشد، بلکه نیاز داریم به حجیت مطلق الظن از هر طریقی که حاصل شود به جز ظنون باطله مثل قیاس باز معظم احکام را از طریق ظنون تحصیل کرده و عمل می‌کنیم و موارد شبهه نادر بوده و احتیاط در آن مشکل نیست پس وجه ثانی هم فاسد است.

وجه سوم از وجوه غیر ناهضه: اگر احتیاط را واجب بدانیم در بعضی موارد احتیاط متعذر و محال است، نه تنها دشوار باشد مثل موارد دوران بین المحذورین که احتمال وجوب و تحریم می‌دهیم و احتیاط ممکن نیست؛ چون اگر انجام دهیم با احتمال وجوب موافقت کرده، ولی با احتمال حرمت مخالفت شده و اگر ترک کنیم، قضیه عکس می‌شود و لذا احتیاط واجب نیست.

جواب ما: این سخن تنها در کلام گروه اندکی که قابل اعتنا نیست آمده و بطلانش روشن است؛ زیرا بحث ما فعلاً در باب شبهات تحریمیه است، یعنی مواردی که یک طرف شبهه احتمال و حرمت و طرف دیگر احتمال غیر وجوب از سایر احتمالات و مواردی که شما عنوان کردید احتیاط ممکن نیست و اخباری و اصول در آن جا تخییری هستند و از موضوع بحث ما بیرون است.

ادله اخباریین

برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات بدویۀ تحریمیه

تا به حال ادله اصولیین بر اصالة البرائة در باب شبهات تحریمیه اعم از وجوه ناهضه و غیر ناهضه به تفصیل بررسی شد و نتیجه گرفتیم که الاصل فی الشبهات التحریمیه البرائة و اینک وقت آن رسیده تا ادله اخباریین را در باب شبهه تحریمیه بررسی کنیم:

مدعای اخباریین این است که در شبهات تحریمیه احتیاط واجب است و باید از محتمل التحریم بهره‌زیم و برای اثبات این مدعا به ادله سه‌گانه، یعنی کتاب و سنت و حکم عقل تمسک کرده‌اند.^۱ اکنون به بررسی ادله سه‌گانه می‌پردازیم:

الف) کتاب

از قرآن مجید به دو دسته از آیات تمسک نموده‌اند:

آیات دسته اول

آیات فراوانی که بندگان را از قول به غیر علم، منع و نهی و زجر و ردع می‌فرماید؛ یعنی از این‌که تا یقین نکرده‌اید بدون علم چیزی را به خدا نسبت ندهید که این تشریع است، یعنی ادخال ما لم یعلم کونه من الدین فی الدین. و این افترا بر خداوند است و تشریع به حکم ادله اربعه حرام است که در جلد اول به تفصیل گذشت. اینک به دو نمونه از آیات اشاره می‌کنیم:

۱. آیه می‌فرماید:

﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^۲

آیا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید؟

۱. دلیل این‌که به اجماع تمسک نکرده‌اند، این است که قطعاً در مسئله اجماعی وجود ندارد، بلکه اختلاف است؛ زیرا اصولیین اصالة الاحتیاط را قبول ندارند.

۲. سورة اعراف، آیه ۲۸.

کیفیت استدلال: آیه شریفه در مقام مذمت و سرزنش کسانی است که بدون علم چیزی را به خدا نسبت می‌دهند. مثلاً می‌گویند: خدا فلان امر را مباح نموده و حال آن‌که نمی‌دانند. یا واجب نموده یا حرام نموده و حال آن‌که نمی‌دانند و مذمت دلیل بر حرمت این قول به غیر علم است و تطبیق آن بر مانحن‌فیه این است که اصولیین که در شبهات بدویه می‌گویند: الاصل البرائة همان اباحه ظاهریه است، این قول غیر علمی است؛ چون بیانی از شارع بر اباحه نرسیده و شارع اذن در آن نداده و قول به غیر علم حرام است. پس حکم به اباحه ظاهریه حرام است.

۲. آیه می‌فرماید:

﴿قُلْ اِنَّ اللّٰهَ اٰذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ؟﴾^۱

بگو: آیا خدا به شما اجازه داده، یا بر خدا دروغ می‌بندید؟

کیفیت استدلال به این آیه نیز همانند آیه پیشین است و لذا تکرار نمی‌کنیم. ان قلت: این اشکال مشترک الورد است میان اخباریین و اصولیین، یعنی همان‌طور که قول اصولیین به اباحه ظاهریه قول غیر علمی بوده و افترا بر خداوند است. همچنین قول اخباریین هم به حرمت ظاهریه، قول غیر علمی است. پس طبق این آیات قول اخباریین هم باطل می‌شود.

قلت: قول اصولی و اخباری متفاوت است به این‌که: اصولیین که قائل به برائت هستند، ناچارند از این‌که اوّل حکم به اباحه کنند و به اباحه ظاهریه فتوا دهند تا ارتکاب بلامانع باشد؛ زیرا ارتکاب الحرام جایز نیست، ولی در ناحیه اخباریین که قائل به احتیاطند، مسئله ترک مطرح است و برای ترک نیازی به حکم به حرمت نیست؛ چون مباح هم قابل ترک است و لذا کافی است که مشتبّه را صرفاً به خاطر احتمال حرمت ترک کنند. و خلاصه فعل است که محتاج به حکم و فتوا به حلیت است و این تشریع است، ولی ترک محتاج به

حکم به حرمت نیست، بلکه به مجرد احتمال هم می‌آید و این احتیاط است که صددرصد مطلوب است نه تشریع که صددرصد مبعوض باشد.

آیات دسته دوم

آیات بسیاری که در وجوب احتیاط و لزوم تقوا و ورع ظهور دارند که به برخی اشاره می‌شود:

۱. «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ»: در این آیه به تقوای الهی امر شده در حدی که حد تقوای الهی است؛ یعنی نهایت درجه تقوا را باید دارا باشید و نهایت درجه تقوا این است که هم از محرمات مسلّمه اجتناب کنیم و هم از محتمل التحريم‌ها و امر هم که ظهور در وجوب دارد. پس اجتناب از مشتبّه نیز واجب است و هذا معنى اصالة الاحتياط.

۲. «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ»: باز حق مجاهدت و نهایت درجه مجاهدت با هوای نفس برای رضای خداوند این است که حتی از مشتبّهات هم اجتناب کنیم و ظاهر امر هم وجوب است. پس اجتناب واجب است و هذا هو المطلوب.

۳. «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ»: این آیه امر نموده به تقوای الهی در هر موردی که قدرت بر تقوای الهی دارید و تردیدی نیست که نسبت به مشتبّه قدرت داریم متقی باشیم، پس واجب است و هذا معنى الاحتياط.

۴. «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»: این آیه از این که انسان با دست خود، خود را به هلاکت افکند نهی می‌کند و تردیدی نیست که در ارتکاب شبهه، احتمال هلاکت است؛ چون شاید حرام واقعی باشد. پس نهی آن جا را می‌گیرد و حرام است و هذا معنى اصالة الاحتياط.

۵. «فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»: مراد از تنازع در شئی، یعنی مردّد شدید و شک کردید نه این که مجرد اختلاف در حکم مسئله باشد با جزم هر یک از فریقین به حکمی که می‌کند، وگرنه به درد ما نمی‌خورد. حال اگر

مردّد شدید از پیش خود حق ندارید حکم کنید، بلکه واجب است ردّ الی الله و الی الرسول و هذا معنى اصالة الاحتياط.

جواب ما: اولاً به هر دو طایفه از آیات اشکالی مشترک داریم که: به عقیده اخباریین، ظواهر قرآن در حق ما حجت نیست و ما مقصودین بالا فهم نیستیم. فلذا حق نداریم مستقیماً به این ظواهر تمسک کنیم. پس چگونه شما استدلال می‌کنید؟ مگر اخباری بگوید: ما به نصوص قرآن عمل می‌کنیم که در این صورت خواهیم گفت: آیات مورد بحث نوعاً از ظواهر هستند نه نصوص و مگر اخباری بگوید: ما به این آیات مستقلاً عمل نمی‌کنیم، بلکه به ضمیمه تفسیر اهل بیت علیهم السلام عمل می‌کنیم که در این صورت هم می‌گوییم: پس این استدلال به آیات نیست، بلکه به روایات است و ثانیاً از خصوص طایفه اول دو جواب می‌دهیم:

(الف) جواب نقضی: مقدمه: آیات مذکور مطلق بوده و فرقی میان شبهات حکمیه و موضوعیه و در هر حال تحریمیه و وجوبیه نگذاشته، بلکه در جمیع موارد می‌گوید: قول به غیر علم ممنوع است.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: خود شما اخباریین در باب شبهات حکمیه وجوبیه و نیز در باب شبهات موضوعیه اعم از وجوبی یا تحریمی برائتی شده و حکم به اباحه ظاهریه می‌کنید، در حالی که آیات اطلاق داشته و آن موارد را هم شامل است. آن‌گاه هر جوابی شما از این آیات در باب شبهات وجوبیه موضوعیه ما هم همان جواب را در باب شبهات تحریمیه می‌دهیم.

(ب) جواب حلی: آیات شریفه قول به غیر علم و افترا را محکوم می‌سازد و این کبرای کلی بر مانحن‌فیه منطبق نیست؛ زیرا اصولی که حکم به برائت و اباحه ظاهریه می‌کند قولش به غیر علم نیست، بلکه با علم است؛ زیرا برای اصولی به حکم ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) یقین به برائت حاصل شده و لذا فتوا به برائت می‌دهد. فالآیات اجنبیه عما نحن بصدد.

و خصوص طایفه دوم را به دو دسته کرده و به هر یک جوابی می‌دهیم: دسته اول. چهار آیه مذکور، غیر از آیه تهلکه: اولاً همان جواب نقضی را می‌دهیم و ثانیاً می‌گوییم این آیات امر به تقوا و مجاهدت نموده و ارتکاب مشتبه با تقوا و مجاهدت منافاتی ندارد؛ زیرا تقوا به معنای اتیان به واجبات و ترک محرّمات است و شامل مشتبهات نمی‌شود. آری، این ورع است که شامل مشتبهات هم می‌شود و در آیات صبحت از ورع نیست.

و ثالثاً این‌که به دنبال امر به تقوا و مجاهدت فرموده: حق تقاته و حق جهاده (نهایت درجه تقوا و جهاد) این قرینه است بر این‌که این امر استحبابی باشد نه وجوبی؛ زیرا اصل داشتن تقوا واجب است و اما نهایت درجه تقوا و مجاهدت از مراحل تکاملی انسان است و رجحان دارد و موجب کمال بیش‌تر انسان و تقرب آن به سوی خداست، ولی از لحاظ فقهی نازل‌ترین مرحله کافی است و لذا نهایت درجه تقوا و مجاهدت مستحب و فضل خواهد بود و این قرینه است که چنین امری وجوبی نیست. پس به درد مدعای اخباری نمی‌خورد.

دسته دوم. جواب آیه تهلکه: اولاً مراد از تهلکه، یعنی چیزی که مقطوع الهلاکه بالتفصیل و الاجمال است، نه چیزی که محتمل باشد و ثانیاً بر فرض مراد اعم است، همان اشکال نقضی را داریم. ثالثاً مراد از تهلکه اگر عقوبت باشد که در این جا نه مقطوع است و نه محتمل، بلکه قطع به عدم آن داریم به حکم ادله اربعه مذکوره و اگر مراد غیر عقوبت از سایر مضرات باشد می‌گوییم: شبهه از این حیث موضوعیه بوده و در آن جا اخباری و اصولی بالاتفاق برائتی هستند نه احتیاطی.

(ب) سنت

دلیل دوم از ادله اخباریین برای اثبات اصالة الاحتیاط در باب شبهات تحریمیه عبارت است از طوایفی از سنت که مجموعاً از سنت به چهار طایفه روایت تمسک کرده‌اند:

طایفهٔ اوّل

روایات فراوانی که دلالت می‌کند بر حرمت قول به غیر علم و عمل به غیر علم و تردیدی نیست که اصولی که فتوا به اباحه می‌دهد قولش به غیر علم است و نیز اصولی که عمل به برائت می‌کند، یعنی مشتبّه را مرتکب می‌شود عملش به غیر علم است پس مشمول اخبار ناهیه است.

جواب ما: همان جوابی که از طایفه اوّل از آیات ذکر شد همان جواب به این طایفه از روایات هم ذکر می‌شود و آن این‌که علاوه بر جواب نقضی می‌گوییم: قول اصولی به اباحه و عمل اصولی به برائت هیچ کدام به غیر العلم نیست، بلکه بر اساس ادلهٔ اربعه برای اصولی یقین و علم آمده و به علم عمل می‌کند پس مانحن‌فیه موضوعاً و تخصصاً از این روایات بیرون است.

طایفهٔ دوم

روایات بی‌شماری که دلالت می‌کنند بر این‌که هر جا امر بر شما مشتبّه شد و علم نداشتید واجب است توقف کنید. مرحوم شیخ^{رحمه‌الله} قبل از نقل برخی از این روایات اوّل توقف را معنا می‌کنند و با این معنا کردن برای جواب به اشکال میرزای قمی مقدمه‌چینی و زمینه‌سازی می‌کنند.

بیان ذلک: می‌فرماید: لفظ وقوف و کلمه توقف در لسان روایات اطلاق دارد، یعنی مقید نشده به این‌که مراد از توقف، توقف در چه چیز است؟ آیا مراد توقف در فتوا دادن به حکم واقعی است؟ یا این‌که مراد توقف در فتوا دادن به حکم ظاهری است؟ و یا مراد توقف در مقام عمل خارجی است؟ می‌فرماید: توقّف مطلق به معنای سکون است، یعنی به امر مشتبّه که رسیدید ترمز کنید و تکان نخورید.^۱ و علت این توقف هم این است که چنین توقّفی بهتر است از افتادن در هلاکت و گرفتاری. حال پیدا است که خیری در سکون

۱. شبیه این‌که بگوییم: این جاده تأمین ندارد و اگر در وسط راه به شیء مشکوکی رسیدید ترمز کنید و حق ندارید مسیر را ادامه دهید.

محض بما هو سکون نیست، بلکه خیر در ترک مشتبّه است.^۱ پس معلوم می‌شود مراد، معنای حقیقی سکون نیست، بلکه این سکون کنایه است از این که به جانب ارتکاب فعل حرکت نکند؛ یعنی خلاصه عملاً آن مشتبّه را ترک کن و این معنای توقف در عمل است. آن‌گاه ذکر ملزوم نموده و اراده لازم کرده و منظور اخباری هم همین است. حال از این بیانات معلوم می‌شود که اعتراض میرزای قمی بر اخباریین وارد نیست. میرزا فرموده: استدلال اخباری به اخبار توقف صحیح نیست؛ زیرا اگر مراد از توقف، توقف در حکم واقعی باشد، یعنی فتوا نده و نگو واقع فلان امر است، خواهیم گفت این را اخباری و اصولی قبول دارند و مختص به یک گروه نیست و اگر مراد از توقف، توقف از حکم ظاهری باشد، یعنی شما اخباری‌ها حق ندارید به حرمت ظاهریه فتوا دهید و شما اصولی‌ها هم حق ندارید به اباحه ظاهریه فتوا دهید. باز اشکال به هر دو وارد است و اگر مراد توقف در عمل باشد، یعنی به مشتبّه که رسیدید در جا ترمز کنید و حق ندارید یک طرف را بگیرید و عملاً مرتکب شوید یا ترک کنید که این هم میسر نیست؛ چون ارتفاع نقیضین محال است. پس هر جور که حساب کنیم اخبار قابل استدلال نیستند. ما می‌گوییم: مراد توقف در عمل است، اما نه این معنا که سکون مطلق، بلکه کنایه است از عدم الارتکاب و مطلوب اخباری هم همین است.

پس از رفع اشکال، به بیان نمونه‌ای از روایات توقف می‌پردازیم. در این باب مجموعاً نه روایت ذکر شده است:

۱. در مقبوله عمر بن حنظله که از اخبار علاجیه است، پس از بیان مرجحات حدیثی بر حدیث دیگر فرموده: وقتی که دو حدیث متعارض من

۱. با توجه به مثال عرفی که آوردیم، در می‌خکوب شدن انسان سر جای خود، خیری وجود ندارد، بلکه خیر این است که در آن قسمت از جاده تغییر مسیر داده و از نقطه‌ای امن عبور کرده، به راهش ادامه دهد.

جميع جهات الترجيح مساوی بودند، شما حق ندارید پیش خود قضاوت کرده و بگوئید: فلان حق و بهمان باطل، بلکه واجب است بر شما تأخیر اندازید تا به محضر امام رسیده و از حضرت حق و باطل را مسئلت دارید. سپس حضرت حکم به وجوب تأخیر را معلّل ساختند به این که: «فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

۲. در صحیحۀ جمیل بن درّاج، حضرت ابتدا همان کبرای کلی را فرموده اند که: الوقوف عند الشبهة... سپس جمله ای هم افزوده اند که: «على كل حق حقيقة و على كل صواب نوراً»^۱ و بعد از این زمینه سازی می فرماید: هر آنچه موافق کتاب است، بدان اخذ کنید و هر آنچه مخالف است، آن را طرح کنید. در حدیث پیشین، جمله الوقوف... علة الواجب بود و علة الواجب واجبة به حکم قانون سنخیت میان علت و معلول و در این حدیث، این جمله مقدمة الواجب است و مقدمه واجب واجب است عقلاً.

۳. در روایات سه راوی به نام های زهری، سکونی و عبد الاعلی نیز چنین آمده است: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^۲. سپس فرموده: حدیثی را که از طرق غیر معتبر به شما رسیده و سند درستی ندارد، ثواب نقل نکردنش به مراتب از نقل و نشر آن بیش تر است، هر چند که معتبر باشند.

۴. در روایت ابی شیبہ از امام باقر یا امام صادق علیه السلام و موثقه سعد بن زیاد از نبی اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: در باب نکاح و ازدواج اجتماع و توافق نکنید بر شبهه؛ یعنی اگر احتمال دادید که فلان زن محرم شماست و ازدواج با او حرام است، حق نکاح ندارید و بر شما واجب است که عند الشبهة توقف کنید... تا این جا که فرمود: «فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».

۱. حقیقت و نور همان قرآن است که میزان تمیز حق از باطل است.

۲. تمام این ها بر این اساس است که مراد از هلاکت، عقوبت باشد.

قوله و توهّم: روایات مذکور عموماً این جمله را متعرض شدند که الوقوف... خیر... حال مستشکل می‌گوید: این روایات به قرینه کلمه خیر ظهور در استحباب دارند، یعنی توقف مستحب است نه واجب؛ زیرا خیر افعال التفضیل است و معنای افعال تفضیل این است که توقف بهتر و خوب‌تر است و خوب‌تر در جایی است که غیر توقف هم خوب است. اما توقف بهتر اسم و این ظهور در استحباب دارد نه وجوب. در نتیجه به نفع اخباری نخواهد بود چون اخباری وجوب توقف را مدّعی است.

قوله مدفوع: شیخ رحمته الله به این توهّم دو جواب می‌دهند:

(الف) اولاً به قرینه مقابله وجوب فهمیده می‌شود.

بیان ذلک: افعال التفضیل در جایی است که مفضل و مفضل علیه هر دو در مبدأ تفضیل مشترک باشند. مثلاً دو انسان هر دو در علم مشترکند، ولی علم یکی بیش‌تر است. در این جا می‌گوییم فلان اعلم من فلان و کذا... ولی در مانحن فیه یک طرف که مفضل باشد، توقف کردن است و یک طرف که مفضل علیه باشد، افتادن در هلاکت است و شکی نیست در این که افتادن در هلاکت هیچ خیری ندارد، بلکه صددرصد شرّ است. پس افعال التفضیل معنا ندارد. در این گونه موارد افعال التفضیل دلالت بر اصل مبدأ دارد و دلالت بر تفضیل ندارد و وقتی یک طرف هیچ خیری نداشت، طرف دیگر می‌شود خیر محض و تمام الخیر در آن جاست. آن‌گاه توقّف خیر محض است و چنین چیزی واجب خواهد بود نه مستحب. آن‌گاه مرحوم شیخ نمونه‌های فراوانی از همین قبیل می‌آورند که افعال التفضیل دلالت بر اصل ماهیت و مبدأ دارد نه بر تفضیل که نیازی به ذکر ندارد.

(ب) همان‌طور که قبلاً اشاره شد این جمله شریفه در بعضی از روایات مذکور علت برای یک امر وجوبی قرار گرفته مثل مقبوله موثقه و علة الواجب واجبة و در بعضی موارد مثل صحیحه و روایت زهری مقدمه واجب قرار

گرفته و مقدمه واجب هم واجب است. پس وقوف واجب است نه مستحب و هذا هو المطلوب الاخباری.

۵. در مؤتفه حمزة بن طیار آمده: روزی از روزها برخی از خطب امام باقر علیه السلام را بر امام صادق علیه السلام عرضه نمودم تا به جایی رسید که حضرت فرمودند: خودداری کن و خاموش باش! سپس فرمودند: نسبت به اموری که نمی دانید، حق ندارید هر جور خواستید عمل کنید، بلکه واجب است بر شما خودداری کردن و تحقیق نمودن و ارجاع مطلب به ائمه حق علیهم السلام تا آن‌ها حقیقت را بر شما بنمایانند. قرآن فرموده: از اهل الذکر (ائمه علیهم السلام) سؤال کنید اگر نمی دانید.

۶. در روایت جمیل از امام صادق علیه السلام آمده: نبی اکرم صلی الله علیه و آله فرموده: امور بر سه قسمند: برخی از امور حقانیت آن‌ها روشن است مثل حلیت شرب الماء، پس متابعت می شود. برخی از امور بطلان و ضلالتش روشن است، پس باید اجتناب کرد. و بعضی از امور مختلف فیه است و امر مشتبه است، پس باید آن را به خدا و رسول واگذار کنید.

۷. روایت جابر از امام باقر علیه السلام: هرگاه امر بر شما مشتبه شد توقف کرده و به ما ارجاع دهید تا حقیقت را روشن کنیم.

۸. روایت زراره از امام باقر علیه السلام: «حق الله علی العباد أن یقولوا ما یعلمون و یقفوا عند ما لا یعلمون».

۹. روایت مسمعی که در مورد اختلاف حدیثین آمده: ... «علیکم الکف والتثبت و الوقوف...».

این بود نمونه‌ای از روایات توقف که تمام آن‌ها ظهور در وجوب توقف داشتند و اکثر آن‌ها کلمه توقف را آورده بودند و در بعضی از آن‌ها نیز معنای توقف آمده است.

قوله: والجواب: به این طایفه از روایات ده جواب داده شده که برخی از آن‌ها به نظر شیخ مقبول، و بعضی مردود است و همه را می آورند:

جواب اول: همان جواب میرزای قمی بود که قبل از ذکر روایات در بیان معنای توقف بیان شد و مرحوم شیخ آن را قبول نکردند.

جواب دوم: همان جوابی بود که به صورت توهم و دفع توهم بیان شد و شیخ رحمته الله آن را هم رد کردند.

جواب سوم: این جواب به کلیه اخبار توقف است، چه اخباری که ذکر شد و چه اخباری که ذکر نشد و اخبار کامل در کتاب *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۱۱۱ به بعد آمده و آن این‌که: روایات توقف در یک تقسیم به پنج دسته تقسیم می‌شوند. برخی از آن‌ها که ظهور در وجوب دارند به درد اخباریین نمی‌خورند و برخی که به درد می‌خورند ظهور در وجوب ندارند، بلکه دالّ بر استحباب هستند فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد. اقسام پنج‌گانه عبارتند از:

۱. برخی از روایات مختصّ به مواردی است که با قطع نظر از این اخبار توقف هم عقل مستقل است به این‌که ارتکاب این مشتبّه موجب اقتحام در هلاکت است؛ یعنی اگر مرتکب شدی و در واقع هم حرام بود حتماً مؤاخذه می‌شوی و تردیدی نیست که این حکم عقل مربوط به کسانی است که معذور نیستند در ارتکاب شبهه، وگرنه معذور در ارتکاب که عقلاً مؤاخذه ندارد و مستحقّ عقوبت نیست. پس منظور جاهل مقصّر است؛ یعنی منظور کسانی هستند که می‌توانستند رفع شبهه کنند و از اهلش بپرسند و مراجعه کنند به امام و بپرسند یا مراجعه کنند به طرّقی که ائمه علیهم السلام نصب نموده‌اند؛ ولی مراجعه نکرده مرتکب شدند. قهراً چنین کسانی معذور نیستند و آن روایاتی که مورد شأن چنین موردی است روایت مقبولة عمر بن حنظله است که فرمود: «فارجّه حتّی تلقی امامک...» و روایت موثقه حمزه است که فرمود: «... و الرّد الی ائمة الهدی...» و روایت جابر است که فرمود: «فردّوه إلینا حتّی نشرح لکم...» و روایت مسمعی است که فرمود: «فردّوا إلینا علمه...». حال مورد تمام این‌ها موردی است که امکان ازاله شبهه با مراجعه به امام یا طرق شریعه معتبره باشد

و با این حال، اگر کسی مشته را مرتکب شد مقصّر است و معذور نیست. آن‌گاه این دسته از روایات توقف دلیل بر ردّ قول اصولیین نیست؛ چون اصولی که می‌گوید: ارتکاب مشته جایز است منظورش جاهل قاصر است که بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل می‌خواهد مرتکب شود نه قبل از آن.

۲. برخی از این احادیث مربوط به شبهات موضوعیه است، از قبیل حدیث «لا تجامعوا فی النکاح» و به عقیده خود شما اخباریین در شبهات موضوعیه توقف و احتیاط واجب نیست. پس این دسته هم به درد شما نمی‌خورد.

۳. برخی از روایات در مقام نهی از این است که انسان طرق معتبره شرعیه را رها نموده و صرفاً به مجرد اعتماد بر یک سلسله استنباطات عقلیه ظنیه از راه قیاس و استحسان و... بخواهد اقدام کند و در مسائل عملیه به این امور اعتماد کرده و هر امری را مرتکب شود و تردیدی نیست که چنین کاری حرام است و ترک آن واجب است و باید از این شیوه توقّف کرد. همانند حدیثی که از امام علی (علیه السلام) نقل شده که فرمود:

لا یقتفون أثر نبیّ ولا یقتدون بعمل و صلی یعملون فی الشبهات و یسیرون فی الشهوات... مفرهم فی المضلات الی انفسهم و تعویلهم^۱ فی البهات علی آرائهم.^۲

و تردیدی نیست که این دسته از اخبار هم به درد اخباری نمی‌خورد و ردّ بر اصولی نمی‌شود؛ چون اصولی در قولش و عملش به طرق باطله و استحسانات عقلیه اعتماد ننموده، بلکه بر اساس ادله اربعه که طرق معتبره شرعیه و عقلیه هستند قائل به اباحه شده و مشتهات را مرتکب می‌شود.

۴. برخی از این روایات که دلالت می‌کند بر وجوب توقف عند الشبهه و دلالت می‌کند که تا یقین نکردید حق اقدام ندارید مربوط به اصول دین است

۱. تکیه‌گاه.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۱۷.

و در آن باب می‌گوید به صرف شبهه معتقد نشوید. مثل روایت زراره از امام باقر که در ادامه آن فرموده:

لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا^۱ وَقَفُوا وَلَمْ يَمُحِّدُوا لَمْ يَكْفُرُوا.

تردیدی نیست که در این گونه موارد توقف کردن واجب است، ولی این ربطی به اصولی ندارد و دلیل بر ردّ اصول نمی‌شود؛ چون اصولی در باب احکام شرعی^۲ فرعیه می‌گوید: ارتکاب جایز است، نه در مسائل اصلیه اعتقادیّه بگوید: اعتقاد جایز است. نتیجه این که در تمام این موارد چهارگانه توقف عندالشبهه عقلاً و شرعاً واجب است، ولی دلیل بر ردّ اصولیین نیست. فما قصد لم يقع.

۵. بخش قابل توجهی از روایات هم که عمومیت دارند و شامل جمیع شبهات هم می‌شوند ظهور در استحباب دارند و به واسطه آنها مدعای اخباریین که وجوب توقف باشد اثبات نمی‌شود این که به عنوان نمونه چند روایت را عرضه می‌کنیم:

(الف) در حدیثی آمده:

اورع الناس من وقف عند الشبهة.

و تردیدی نیست که شرعاً اصل ورع و تقوای الهی (نسبت به واجبات و محرمات) واجب است. اما اورع بودن که نسبت به توقف در شبهه باشد واجب نیست. آری، اورعیت کمالی از کمالات انسانی است، ولی وجوب شرعی فقهی ندارد.

(ب) حضرت امیر علیه السلام فرموده:

من ترك ما اشته عليه من الإثم فهو لما استبان له اترك.

۱. در مسئله‌ای از مسائل اعتقادیّه.

یعنی کسی که مشتهیات را ترک کند به طریق اولی محرمات قطعیه را ترک خواهد کرد این هم در مقام بیان کمال انسانی است که این شخص انسان کامل تری است که حتی از مشتهیه هم اجتناب می کند.

(ج) حضرت رسول ﷺ فرمود:

لکل ملک حمی و حمی الله حلاله و حرامه و المشتهیات بین ذلك لو أنّ راعياً رعى إلى جانب الحمی لم یثبت غنمه ان یقع فی وسطه فدعوا الشبهات.

از این تشبیه استفاده استحباب می شود؛ زیرا ترک چرانیدن گوسفندان در اطراف غرقگاه ها مستحب است، چون خوف از رسیدن به غرقگاه است، نه این که واجب باشد آن که ترکش واجب است خود غرقگاه است. در مانحن فیه هم ترک مشتهیه مستحب است و آن که واجب است، ترک خود حرام واقعی است و روایات دیگری که به این مضمون وارد شده است.

جواب چهارم: غنمه قوله و ملخص الجواب، جواب اصلی مرحوم شیخ؛ مقدمه: اوامر دو قسمند:

۱. اوامر مولوی، اوامری هستند که از مولی و شارع بما هو مولی و شارع صادر شده باشد.

۲. اوامر ارشادی اوامری هستند که از شارع بما هو عاقل صادر شده باشد. میان این دو قسم تفاوت هایی هست، از جمله این که امر مولوی مستقلاً ثواب و عقاب دارد، ولی امر ارشادی مستقلاً دارای ثواب و عقاب نیست، بلکه ارشاد به واقع است و ثواب و عقابی هم اگر باشد مال واقع است نه مال موافقت و مخالفت این امر. فرق دیگر آن است که اوامر مولوی تعبدی هستند و لذا معمولاً حکمت حکم در آن بیان نمی شود، ولی در اوامر ارشادی که ارشاد به حکم عقل است حکمت حکم و امر هم بیان می شود، یعنی این امر همان چیزی است که عقل شما هم ادراک می کند و او امر اطّبا به مریض از همین قبیل است، یعنی ارشادی است و مخالفت و موافقت آن استقلالاً ثواب و عقاب ندارد.

با حفظ این مقدمه، جواب این است که اخباریین مدّعی‌اند اوامر توقف اوامر مولوی هستند و تعبداً اطاعت آن‌ها واجب است و اگر اطاعت نکنیم مؤاخذه خواهیم شد، چه مطابق واقع درآید، یعنی در واقع هم امر مشتبّه حرام بوده و مرتکب حرام واقعی شده‌ایم و چه مخالف واقع درآید، یعنی در واقع آن مشتبّه حلال بوده و مؤاخذه‌ای نداشته. ولی مرحوم شیخ می‌فرماید: به نظر ما این اوامر ارشادی هستند نه مولوی؛ یعنی ارشاد می‌کنند به حکم عقل و دلیل بر ارشادی بودن آن است که حکمت طلب توقف هم در روایات ذکر شده که نجات از هلاکت محتمله باشند (فان الوقوف خیر من الاقتحام فی الهلکة). یعنی من که می‌گویم توقف برای این است که شاید در واقع حرام باشد و تو مرتکب حرام شوی و هلاک شوی. برای این می‌گویم توقف کن، نه این‌که وجوب توقف یک امر تعبدی صرف باشد. پس غرض از این اوامر این است که انسان خود را در معرض هلاکت محتمله قرار ندهد و از آن نجات یابد. آن‌گاه اگر آن هلاکت محتمله از قبیل عقاب اخروی باشد، یعنی در ارتکاب شبهه احتمال عقوبت هست در این موارد اوامر توقّف ارشادی وجوبی خواهند بود، یعنی عقل هم مستقل است به این‌که دفع عقاب محتمل واجب است شرع هم که امر کرده ارشاد به همین حکم عقل بوده و مؤکد خواهد بود نه مؤسس.

سؤال: در چه مواردی احتمال عقوبت در کار است؟

جواب: ۱. در مواردی که شک ما در مکلف‌به باشد با علم به اصل تکلیف، یعنی علم اجمالی داریم که حرمتی هست، ولی میان این و آن مردّد و اطراف شبهه هم محصوره است نه غیر محصوره و طرفین شبهه هم مورد ابتلای من است در چنین موردی هر طرف را مرتکب شوم احتمال عقوبت است؛ چون شاید حرام واقعی همین باشد. در این‌جا توقف و اجتناب واجب است از هر دو طرف شبهه.

۲. در مواردی که شک ما در اصل تکلیف است، ولی قبل الفحص والیأس، یعنی مراجعه به امام نکند و به طرق معتبره هم مراجعه نکند با این که امکان ازاله شبهه دارد. در این جا هم ارتکاب مشتبّه دارای احتمال عقوبت است و باید توقف و احتیاط کرد.

۳. در مواردی که شبهه اعتقادیّه است، اگر انسان به مجرد قیاس و استحسانات عقلیه و یا بر اساس یک سلسله روایات شاذّه بدان معتقد شود و به درستی تحقیق نکند و از براهین صحیحّه استفاده نکند، در این جا هم احتمال عقوبت و بلکه احتمال مخلد شدن در نار را می دهد و لذا باید توقف و احتیاط کند.

سؤال: آیا در مانحن فیه ارتکاب مشتبّه موجب احتمال عقوبت است یا خیر؟
جواب: خیر ما قطع به عدم عقوبت داریم چون اصولی بعد الفحص والیأس و به حکم ادله اربعه برائتی شده و با این همه هرگز ارتکاب شبهه عقوبت نخواهد داشت پس ارشاد وجوبی مال این موارد نیست.

و اگر مراد از آن هلاکت محتمله، احتمال ضررهای دیگر غیر از عقوبت باشد،^۱ در این صورت خواهیم گفت: مجرد احتمال این گونه مضرات با قطع نظر از اوامر توقف سبب این نمی شود که احتمال عقوبت درست شود و اگر مرتکب شدم و در واقع حرام بود مرا مؤاخذه کنند به دلیل این که شبهه از ناحیه این گونه احتمال ضرری موضوعیه بوده و در شبهات موضوعیه بالاتفاق عقابی نیست و انسان ولو حرام واقعی را مرتکب شود معذور است و عقاب بلابیان قبیح است. اگر بفرمایید: مجرد این احتمال ضرر موجب عقوبت

۱. حال مساوی است که آن ضرر یک ضرر دینیّه باشد، همانند این که انسان با ارتکاب مشتبّهات نزدیک تر می شود به ارتکاب معاصی و جرئت می یابد بر ارتکاب معاصی که این ضرر دینی است و اتفاقاً از برخی از روایات هم همین استفاده می شود چون فرمود: «والمعاصی حمی الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها» و یا آن ضرر یک ضرر دنیوی باشد، مثل احتراز کردن از اموال ظلمه که خوردن آن سبب قساوت قلب، کوتاه شدن عمر و... می گردد و این ها ضررهای دنیوی هستند.

نمی‌شود، ولی به برکت اوامر توقف عقاب درست می‌کنیم به این‌که این اوامر می‌گویند: عند الشبهة باید توقف کنید و تردیدی نیست که مخالفت با این اوامر عقاب‌آور است. ما خواهیم گفت: خوشبختانه اوامر توقف مخالفت و موافقتشان بما هو دارای ثواب و عقاب نیست تا شما بفرمایید: مخالفت اوامر توقف عقوبت می‌آورد و دلیل مطلب هم آن است که این اوامر ارشادی هستند؛ یعنی ارشاد می‌کنند مکلف را به همان مضرات واقعی‌ای که در ارتکاب این مشتبّه با قطع نظر از این اوامر وجود دارد که همان ضررهای دنیوی باشد و مطلب جدیدی از این ناحیه اضافه نمی‌شود، در نتیجه اجتناب از چنین شبهه‌ای واجب شرعی نبوده و موجب عقوبت نمی‌شود. با این محاسبات به آقایان اخباریین عرض می‌کنیم: مانحن فیه من هذا القبیل، یعنی شبهات حکمیه تحریمیه آن هم بعد از فحص و یأس از دلیل از همین قبیل شبهات موضوعیه هستند که توقف و احتیاط در آن‌جا واجب نیست.

بیان ذلک: هلاکتی که در شبهات تحریمیه از قبیل شرب توتون محتمل است با قطع نظر از اخبار توقف قطعاً عقاب اخروی که نیست. به دلیل این‌که اخباری و اصولی متفق هستند بر این‌که عقاب بدون بیان قبیح است، یعنی به مجرد ارتکاب حرام واقعی ولو هرچه گشتم دلیل بر حرمت نیافتم مؤاخذه ندارم پس با قطع نظر از اوامر توقف که احتمال عقوبتی نیست لوجود قبح العقاب بلا بیان (آری، تنها مضرات غیر عقوبت محتمل است که آن هم واجب الدفع نیست) اما اخباریین مدّعی هستند که اخبار التوقف بیانیت دارند و به واسطه این‌ها عقوبت درست می‌شود و جای قبح عقاب بلا بیان نیست. ولی ما جواب دادیم که از ناحیه اوامر توقف هیچ کشف جدیدی صورت نگرفته، بلکه این اوامر ارشادی هستند و ارشاد به همان ضررهای محتمله‌ای است که در واقع در این شبهه وجود دارد و آن غیر از مضرات دنیویه و دینیّه غیر عقاب چیزی نیست پس از کجا عند الشبهة احتیاط و توقف واجب است؟

و بالجمله: مفاد تمام اخبار توقف عبارت است از دوری جستن و نجات یافتن از هلاکت محتمله پس اخبار التوقف که مبین حکم است و طلب توقف می‌کند موضوعشان هلاکت محتمله است و موضوع را باید از خارج احراز کنیم تا این حکم بر آن بار شود و حکم برای خود موضوع درست کن نیست؛ زیرا توقف موضوع بر حکم مستلزم دور است؛ چون تا موضوعی جلوتر مفروض نباشد که حکمی نیست و بر این موضوع بار نمی‌شود. پس حکم متوقف بر موضوع است. از طرف دیگر بخواهیم توسط حکم موضوع درست کنیم، پس موضوع هم متوقف بر حکم می‌شود و هذا دور و باطل و لذا در مواردی که اخبار توقف ارشاد وجوبی هستند، باید موضوع را از خارج احراز کنیم که همان احتمال عقاب است تا وجوب بیاید و نیز در مواردی که اخبار ارشاد استحبابی هستند باید موضوعشان که احتمال ضرر دیگر است محرز شود تا حکم بیاید، وگرنه با خود این اوامر که موضوع درست نمی‌شود و وقتی که موضوع از خارج احراز شد می‌گوییم عقل خود مستقل است که در موارد احتمال عقاب اجتناب واجب است و در موارد احتمال ضررهای دیگر دوری جستن راجح است و نیازی به اخبار نیست. پس اخبار ارشاد وجوبی یا استحبابی می‌شوند، آن هم که مخالفتش علی‌حده عقاب ندارد. بنابراین اخبار توقف نه به درد ساختن موضوع می‌خورند، زیرا موضوع را که همان احتمال هلاکت است، باید از خارج احراز کرد و نه به درد حکم می‌خورند؛ چون وقتی موضوع محرز شد عقل مستقل به حکم است و نیازی به بیان شارع نیست. پس آقایان اخباری، این‌ها ارشادی هستند نه مولوی.

فان قلت: مستشکل می‌گوید: اخبار توقف به طور اطلاق و یا به وجه عموم و به نحو کلیت ما را به توقف در نزد شبهه امر نموده و فرموده: قفوا عند الشبهة. سپس علت آورده به این‌که: الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات. حال اگر کلمه الشبهة را ملاحظه کنیم مطلق است و دلالت می‌کند بر

اصل طبیعت و قابل صدق بر هر فردی از افراد شبهه است و اگر کلمه الشبهات را بگیریم که جمع محلی به حلیت الف و لام است و چنین لفظی مفید عموم است و شامل می شود جمیع شبهات را چه شبهات مقرونه به علم اجمالی و چه شبهات بدوئه، و در هر یک هم شامل می شود شبهه حکمیه و موضوعیه را و در هر یک شامل می شود وجوبیه و تحریمیه را و در هر یک از صور مذکور شامل می شود قبل الفحص و بعد الفحص و الیأس را. در نتیجه مانحن فیه را هم که شبهات حکمیه تحریمیه بعد الفحص و الیأس باشد شامل می گردد. این معنای مطابقی اخبار است و این روایات به دلالت تضمینیه دلالت می کنند بر این که در کلیه مواردی که احتمال تکلیف باشد، احتمال هلاکت هم هست و از جمله در مانحن فیه. آن گاه متبادر به ذهن از هلاکت محتمله در لسان شارع و در باب احکام شرعیۀ فرعیۀ دینیه هلاکت های دنیوی و مضرات غیر عقوبتی نیست، بلکه متبادر هلاکت اخرویه، یعنی عقوبت است؛ زیرا مهم ترین هدف شارع عبارت است از نجات مردم از عقاب، نه از سایر مضرات.

پس نتیجه می گیریم که در جمیع شبهات حتی شبهه حکمیه تحریمیه و شک در اصل تکلیف آن هم بعد الفحص و الیأس احتمال عقوبت وجود دارد و تردیدی نیست که وقوف خیر است از گرفتار عقاب شدن و به دلالت التزامیه دلالت دارند که پس در تکالیف مجهوله نیز عقاب وجود دارد؛ یعنی اگر مرتکب شدی و در واقع حرام بود معاقب هستی و به خاطر جهالت آن عقوبت مرتفع نمی شود. پس از طرفی به حکم این اخبار در تکلیف واقعی مجهول هم عقاب وجود دارد و از طرفی اخباری و اصولی متفق القولند بر این که عقاب بدون بیان و اصل قبیح است. پس به این نتیجه می رسیم که شارع مقدس در موارد شبهه احتیاط را بر ما واجب کرده و اگر مخالفت کردیم، عقاب داریم و این وجوب احتیاط بیان بر واقع مجهول می شود. آن گاه عقاب

بلا بیان نیست و این کشف را توسط اخبار توقف به دست آوردیم و هذا هو المطلوب عند الاخباریین.

قلت: شیخ می‌فرماید: این وجوب احتیاطی که شما کشف کردید و معتقدید که یک وجوب شرعی و مولوی است از دو حال خارج نیست:

۱. یا وجوب مقدمی و غیری دارد، یعنی مقدمه است برای نجات یافتن از عقاب واقع.

۲. و یا وجوب نفسی و استقلالی است، یعنی شارع در مواردی که حکم واقعی یک چیزی مشتبّه شده در ظاهر یک حکم تبعیدی استقلالی بر گردن مکلفین نهاده است که مخالفت آن علی‌حده عقاب دارد و موافقت آن دارای ثواب است، و هر دو احتمال باطل است.

احتمال اول: خود شما اخباریین هم قبول دارید که تکلیف واقعی مجهول بما هو مجهول منجز نیست و تا بیانی نرسیده عقاب ندارد؛ چون عقاب بلا بیان قبیح است. پس وقتی خود ذی‌المقدمه منجز نیست و اجتناب از حرام واقعی، مسلّم و واجب نیست چگونه مقدمات آن واجب باشد؟

و اما احتمال دوم: صریح روایات وارده در باب توقّف دلالت دارد بر این که وجوب احتیاط و توقف برای اجتناب از واقع است و مراد از هلاکت محتمله آن هلاکتی است که در واقع وجود دارد اگر فی الواقع حرام باشد و صحبت از حکم ظاهری نفسی در کار نیست.

پس اگر وجوب احتیاط و توقف شرعی باشد لازمه‌اش آن است که یا مقدمی باشد و یا نفسی و لازم به هر دو قسم باطل. پس ملزوم هم باطل می‌شود که مولویت باشد و باز هم نتیجه می‌گیریم که این اوامر ارشادی هستند، آن هم طلب ارشادی مشترک بین وجوب و استحباب که در بعضی موارد به کمک قرینه عقلیه بر خصوص فرد وجوبی حمل می‌شوند در بعضی دیگر بر فرد دیگر.

جواب پنجم؛ مقدمه: همان‌طوری که در اوّل ان قلت قبل ذکر شد، این روایات اطلاق و عمومیت دارند و شامل جمیع شبهات مذکور می‌شوند.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: بر فرض کسی قاطعانه قول به ارشادیت را نپذیرد به او خواهیم گفت دربارهٔ اخبار توقف امر دایر می‌شود بین این‌که آن‌ها را حمل بر طلب ارشادی مشترک کنیم (قول ما) و یا بر وجوب شرعی مولوی حمل کنیم (قول اخباری) و تردیدی نیست که قول ما بهتر است؛ زیرا بنا بر قول ما، این اخبار به عمومیت خود باقی‌مانده و جمیع شبهات را شامل می‌شوند و تالی فاسدی ندارد، ولی بنا بر قول شما لازم می‌آید اکثر افراد شبهه را از تحت این عمومات خارج سازیم، یعنی شبهات وجوبیه عموماً خارج می‌شوند چون در آن‌ها بالاتفاق احتیاط واجب نیست، شبهات موضوعیه هم اعم از وجوبیه و تحریمیه استثنا می‌شود و تنها شبهات حکمیه تحریمیه و موارد علم اجمالی باقی می‌مانند و این تخصیص اکثر است و آن قبیح است پس قول شما تالی فاسد دارد و قول ما بهتر است آن‌گاه وقتی که ما اوامر توقف را بر مطلق طلب ارشادی اعم از وجوب و استحباب حمل کردیم خواهیم گفت: جمله «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فی الهلكة» نیز در دو مقام به کار می‌رود:

۱. در بعضی موارد این خیریت و رجحان توقف همراه است با منع از نقیض که فعل باشد و در این موارد وجوب را دلالت دارد و آن موارد شبهات مقرونه به علم اجمالی و موارد شک بدوی قبل الفحص و الیأس است.
۲. و در بعضی موارد خیر بودن توقف همراه با منع از نقیض نیست و این‌جاها استحباب را می‌رساند که همان موارد شبهات موضوعیه، وجوبیه و تحریمیه بعد الفحص و الیأس باشد.

البته شما اشکال نکنید که این استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است و هو باطل و محال، برای این‌که ما می‌گوییم: جمله «الوقوف خير...» در همه جا

در قدر جامع و کلی استعمال شده، اما خصوصیت این فرد یا آن فرد از خارج و به ضمیمه قرائن عقلیه فهمیده می‌شود، از باب تعدد دال و مدلول چنان‌که در باب مطلق و مقید رأی متأخرین همین است و لذا استعمال را مجاز نمی‌دانند. سپس می‌فرماید: اتفاقاً ائمه معصومین علیهم‌السلام هم قضیه فوق را در دو مقام به کار برده‌اند:

۱. مواردی که آن را در وجوب توقف استعمال کرده‌اند از قبیل مقبوله عمر بن حنظله که در آن این جمله علت برای یک امر واجب قرار گرفته که وجوب ارجا باشد و علت واجب واجب است و از قبیل صحیحه جمیل که در آن این جمله مقدمه برای یک واجب قرار گرفته و مقدمه واجب واجب است. ۲. مواردی که آن را در استحباب به کار برده‌اند از قبیل روایت زهری که در آن این جمله مقدمه شده برای یک امر مستحب و مقدمه مستحب هم حداکثر استحباب خواهد داشت، نه وجوب و از قبیل موثقه سعد بن زیاد در باب نکاح بر شبهه که اولاً به اجماع اخباری و اصولی شبهه از این حیث موضوعیه است، یعنی حکم کلی نکاح با محارم سببی و نسبی را می‌دانم که حرام است و با اجنبیه حلال است، ولی در این مرثه خارجیّه مردّم که آیا از محارم است یا از اجنبیات؟ و در شبهات موضوعیه احتیاط واجب نیست و ثانیاً وقتی شک کرد در اجنبی بودن یا محرم بودن به دنبال آن شک می‌کند که آیا مانع از تحقق نکاح (محرمیت) وجود دارد یا نه؟ اصالة العدم جاری می‌کند و حکم به جواز می‌شود.

جواب ششم: ^۱ بعضی‌ها گفته‌اند: اخبار توقّف ظهور دارند در وجوب توقف از فتوا دادن و حکم صادر کردن بدون علم، یعنی فتوا به حکم واقعی دادن و گفتن این‌که حکم واقعی مثلاً اباحه است و یا به حکم ظاهری فتوا دادن و گفتن این‌که مثلاً شرب توتون در ظاهر مباح است، چنین حکمی و افتایی

۱. در این قسمت مرحوم جواب‌های دیگر اصولیین از اخبار توقف را نقل و نقد می‌کنند.

حرام است به عنوان نمونه در حدیث زراره از امام باقر علیه السلام آمده بود که: «حقّ الله علی العباد أن يقولوا ما يعلمون و یقفوا عند ما لا یعلمون» و واضح است که مراد از یقول، یعنی فتوا دادن و حکم کردن، نه عمل. آن گاه به قرینه مقابله مراد از یقفوا هم، یعنی توقف از حکم. یا مثلاً در روایت مسمعی آمده: «ولا تقولوا فیه بأرائکم و علیکم الکف و الثبوت و الوقوف...» که باز مراد از لا تقولوا، یعنی فتوا ندهید نه این که عمل منظور باشد یا مثلاً در حدیثی امام علیه السلام قضات را به چهار دسته تقسیم می کند و سه دسته را اهل نار می داند که یکی از آنها کسی است که به غیر علم قضاوت کند و هکذا بعضی روایات دیگر. پس منظور روایات حرمت فتوا بدون علم است و ما اصولیین هم قبول داریم که فتوا به غیر علم حرام است و لکن ما مدّعی هستیم که در موارد شبهه به حکم ادلّه اربعه برای ما علم به اباحه ظاهریه آمده و بر اساس علم فتوا می دهیم. پس مورد روایات فتوای به غیر علم است و مورد بحث ما فتوا به اباحه با علم است و مانحن فیه تخصصاً از مورد روایات خارج است (شبیّه جوابی که از طایفه اول روایات در سابق داده شد).

جواب ما: شیخ رحمته الله می فرماید: گاهی توقف توقف در مقام فتوا و حکم است؛ یعنی ایها المجتهد، در موارد شبهه حق نداری بدون علم حکم صادر کنی و فتوا دهی! گاهی نیز توقف در مقام عمل است؛ یعنی ایها المکلف، حق نداری امر مشتبّه را (مثلاً شرب توتون) را مرتکب شوی! حال مراد از توقف در اخبار به حکم قرائن فراوان توقف در عمل است، نه توقف در فتوا. و منظور روایات این است که ایها المکلف، هنگامی که به مشتبّهات رسیدی، توقف کن و آن گونه که در حلال بین اقدام می کردی و مرتکب می شدی در مشتبّهات اقدام نکن و مرتکب نشو و هذا هو المطلوب الاخباری.

و اما قرائن مطلب: ۱. متبادر به ذهن از خود کلمه توقف، توقف در عمل است و نه فتوا، به خصوص که مخالف به این روایات همه جا مجتهد نبوده، بلکه عامی هم هست.

۲. قرینه سیاقیه: سیاق اخبار هم دلالت دارد که مراد توقف در مقام عمل باشد؛ زیرا ائمه علیهم السلام توقف را در مقابل الاقتحام فی الهلکة قرار داده‌اند و اقتحام در هلاکت، یعنی وارد شدن و افتادن در آن که با ارتکاب است پس توقف، یعنی اقدام نکردن و وارد نشدن.

۳. شأن صدور روایات و یا مورد اکثر روایات هم توقف در عمل است. مثلاً در حدیث «اتجامعوا فی النَّاحِ علی الشَّبهه»، منظور توقف در عمل و ترک ازدواج است نه توقف در فتوا.

تبصره: حکم و فتوا دو جنبه دارد: ۱. جنبه این که این حکم و فتواست و از مقوله قول است نه فعل و عمل؛ ۲. جنبه این که خود این فتوا برای مجتهد فعلی از افعال است و یکی از افعال واجبه بر مجتهد افتاء است.

حال اخبار توقف شامل توقف در فتوا از جنبه اوّل نیست، ولی به اعتبار دوم که عمل بودن مطرح است شامل حکم هم هست، اما بما آنه عمل من الافعال. در نتیجه منظور توقف در عمل و ترک عمل مشبهه الحکم است و هو المطلوب.

جواب هفتم: روایات توقف از لحاظ سند ضعیف هستند و روایات کذابی حجیت ندارند پس نمی‌توان به این روایات عمل کرد.

شیخ رحمه الله می‌فرماید: این سخن واضح البطلان است؛ زیرا بسیاری از روایات مذکور یا صحیحه بودند و یا حداقل موثق بودند و یا مقبوله بودند و هر یک از این سه که باشند به عقیده محققین حجیت دارند.

جواب هشتم: بعضی‌ها گفته‌اند: روایات توقف عند الشَّبهه مربوط است به منع عمل بر طبق قیاس و استحسان و اعتبارات عقلیه، یعنی در موارد شبهه و فقدان نص از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام حق ندارید به رأی خود و طرق غیر معتبره تکیه کنید و برای ارتکاب شبهه مجوز درست کنید. (نظیر حدیثی که قبلاً از امام علی علیه السلام نقل شد) و ما اصولیین به رأی خود و قیاس و

استحسان عمل نمی‌کنیم، بلکه بر اساس ادله اربعه که عالی‌ترین طرق رسیدن به واقع هستند عمل نموده و حکم به اباحه ظاهریه می‌کنیم.

شیخ می‌فرماید: اگرچه مورد برخی از روایات توقف منع از عمل به قیاس و استحسان است و لکن بسیاری از روایات به قول مطلق فرموده: قف عند الشبهه و حق اقدام و حرکت نداری!

جواب نهم: موجب قبول دارد که اوامر توقف مولوی هستند و دلالت می‌کنند بر وجوب شرعی توقف عند الشبهه و لکن جواب می‌دهد: روایات توقف با روایات برائت متعارضانند^۱ و قانون متعارضین این است که در مرحله اوّل میان آن دو باید جمع کرد و اگر جمع عرفی میان آن دو ممکن نشد (مثل مانحن‌فیه). در مرحله دوم، نوبت به ترجیح می‌رسد که اگر یک دسته از روایات از جهتی از جهات رجحان داشت، باید آن را اخذ نمود و طرف دیگر را طرح کرد و به نظر ما، روایات برائت رجحان دارند، هم از لحاظ سند، چون بیش‌تر آن‌ها صحیح و معتبره بودند و هم از لحاظ دلالت، چون دلالت آن‌ها بر برائت اظهر است از دلالت اخبار توقف بر احتیاط چون احتمال ارشادیت دارند^۲ و هم از لحاظ پشتیبانی شدن اخبار برائت به قرآن و سنت و حکم عقل^۳ و این را مرجح خارجی می‌گویند و تردیدی نیست که اخذ به راجح عقلاً و شرعاً لازم است و در مرحله سوم، بر فرض که این دو دسته روایات متعارضه، متکافئه باشند؛ یعنی هیچ کدام رجحان نداشته باشد. نوبت می‌رسد به مقتضای قاعده ثانویه در متعارضین که عند المشهور تخیر است و وقتی که تخیر شد، ما اصولیین اخبار برائت را اختیار می‌کنیم و به اباحه ظاهریه فتوا می‌دهیم.

۱. چون یک دسته ارتکاب امر مشتبّه را حرام و دسته دیگر مباح می‌کنند.

۲. سند و دلالت را مرجحات داخلی می‌گویند.

۳. ظاهراً باید به جای سنت، اجماع گفته شود.

مرحوم شیخ می‌فرماید: این جواب سرتاسر دچار اشکال است:

اولاً مسئله جمع بین الدلایل و یا اخذ به راجح و یا تخییر و... تماماً فرع بر معارضه است؛ یعنی اگر قبول کردیم که دو دلیل با هم تعارض دارند نوبت به این مباحث می‌رسد و در مانحن‌فیه نسبت به اکثریت مطلق اخبار برائت و بلکه اکثر ادله برائت اعم از اخبار و آیات و اجماع و حکم عقل اصلاً تعارض در کار نیست؛ زیرا همه آن ادله ثابت می‌کردند که تا مادامی که بیانی نرسیده عقاب قبیح است و شما آزاد و مرخص هستید و این معنا را اخباری هم قبول دارد و بلکه مطلب از مستقلات عقلیه است. اما اخباری می‌گوید: ادلة التوقف صلاحیت بیانیت دارند و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان. در نتیجه ادلة توقف واردند بر اکثر ادلة البرائة و موضع آنها را از بین می‌برند و میان دلیل وارد و مورد بالا جماع تعارض نیست. پس نسبت به اکثر ادله که مسئله ترجیح و تعارض منتفی است. آری، می‌ماند روایت مرسله صدوق که کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی باشد که قبلاً گفتیم این صلاحیت معارضه دارد؛ چون مستقیماً دلالت می‌کند که احتیاط واجب نیست و بیان عمومی کفایت نمی‌کند، ولی متأسفانه این یک روایت است که تازه سندش هم مرسله است، ولی اخبار توقف ده‌ها روایتند که از لحاظ سندی هم در میان آنها صحیح و مقبوله و... وجود دارد پس رجحان سندی با اخبار توقف است و نه برائت.

پس ثانیاً این شد که نسبت به مورد معارضه هم رجحان سندی با اخبار توقف است نه برائت.

و ثالثاً این که گفتید اخبار برائت قوت دلالتی دارند، می‌گوییم: این هم معلوم نیست و قبول نداریم؛ زیرا در هر دو دسته احتمالات مختلفه وجود دارد و از لحاظ ظهور هم هر دو دسته ظهور قوی دارند.

و رابعاً این که گفتید: اخبار برائت با پشتوانه‌های کتابی و اجماعی و عقلی تقویت می‌شود و به اصطلاح اصولیین مرجحات خارجیه دارد، ما این را هم

قبول نداریم؛ زیرا موضوع آیات و اجماع و حکم عقل عدم الیان است و این منافاتی با وجوب توقف مع الیان ندارد.

و خامساً این که گفتید: بر فرض این متعارضین متکافئین باشند به قاعده ثانویه مراجعه می‌کنیم. ما می‌گوییم: تکافؤ را قبول نداریم، بلکه اخبار توقف رجحان دارند؛ زیرا اخبار برائت موافق عامه است؛ چون آن‌ها بالاجماع عند الشبهة برائتی هستند، ولی اخبار التوقف مخالف عامه است و اخبار علاجیه که مرجحات باب متعارضین را ذکر کرده، می‌فرمایند: خذ ما خالف العامة ودع ما وافقها! پس اخبار توقف برنده است.

و سادساً بر فرض که متکافئین باشند، شما گفتید مقتضای قاعده ثانویه تخییر است. ما می‌گوییم: در این رابطه دو دسته روایت داریم یک دسته می‌گویند: اذن فتخییر احدهما و تدع الآخر! و دسته دیگر می‌گویند: احتیاط کن و توقف کن! و به نظر ما این اخبار را باید عمل کرد نه اخبار تخییر را.

و سابعاً بر فرض که مقتضای قاعده ثانویه تخییر باشد این به ضرر اخباری تمام نشد؛ چون شما اصولیین در مقام تخییر اخبار برائت را انتخاب نموده و فتوا به اباحه می‌دهید و اخباری هم اخبار توقف را اختیار می‌کند و حکم به وجوب توقف می‌کند، در حالی که شما می‌خواهید بگویید: وجوب توقف باطل است و کسی حق ندارد بدان فتوا دهد.

جواب دهم: بعضی‌ها گفته‌اند: نسبت ما بین روایات توقف با اخبار برائت عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی اخبار برائت خاصند و اخبار توقف عامند و تردیدی نیست در این که یقدم الخاص علی العام و یخصص العام بالخاص.

بیان مطلب: روایات توقف به قول مطلق فرموده: قف عند الشبهة و به نحو عموم فرموده: الوقوف عند الشبهات خیر... و این اطلاق قابل صدق بر هر فردی از افراد شبهه است و این عموم هم شامل جمیع افراد شبهه می‌شوند؛ چه شبهات اعتقادی و چه شبهات موضوعیه و چه حکمیه تحریمیه و چه

حکمیّه و جوییه، ولی روایات برائت اختصاص دارد به شبهات حکمیّه تحریمیّه آن هم بعد از فحص و یأس پس اینها اخص از آنها می‌شوند، و در مانحن‌فیه اخبار برائت که خاصند مقدم می‌شوند.

مرحوم شیخ به این جواب هم جواب‌هایی دارند: یکم. اخبار برائت هم نوعاً مثل اخبار توقف عمومیت داشته و جمیع شبهات را شامل می‌شوند، اعم از حکمیّه و موضوعیه، تحریمیّه و جوییه. و در نتیجه نسبت‌ها عموم و خصوص مطلق نیست، بلکه تباین کلی است و قابل جمع نیستند.

دوم. مسئله نسبت‌سنجی میان دو دلیل و این‌که اگر عام و خاص بودند خاص مقدم است از باب جمع عرفی و به حکم بنای عقلاً فرع بر وقوع معارضه میان دو دلیل است و درباره اشکال به جواب نهم دانستیم که نسبت به اکثر اخبار برائت و بلکه ادله برائت تعارض در کار نیست، بلکه اخبار توقف وارد بر آنها شده موضوعشان را نابود می‌کند و در دلیل وارد و مورود یا حاکم و محکوم صحبت از نسبت‌سنجی نیست، بلکه دلیل وارد اگر عام هم باشد مقدم بر دلیل مورود است.

سوم. تنها روایت «کل شیء مطلق حتی یردّ فیه نهی» می‌ماند که قدرت معارضه با اخبار توقف را دارد که این هم:

الف) دو جور نقل شده: ۱. طبق بعضی نقل‌ها غایت حتی یردّ فیه نهی است که بنابراین، اخص بوده و مخصوص به شبهات تحریمیّه می‌شود. ۲. طبق بعضی نقل‌ها غایت حتی یردّ فیه نهی اوامر است که بنابراین، اعم بوده و شامل شبهات جوییه هم می‌شود و اخص از اخبار توقف نمی‌شود. و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ب) بر فرض که نقل اول را گرفته و بگوییم اخص است و مختص به شبهات تحریمیّه است، باز می‌گوییم: این حدیث شامل همه شبهات تحریمیّه

نمی‌شود؛ زیرا شبهات تحریمیه سه نوع است: ۱. منشأ شبهه فقدان نص باشد؛ ۲. منشأ شبهه اجمال نص باشد؛ ۳. منشأ شبهه تعارض نصین باشد. حال حدیث فوق، دو قسم اول را شامل است و قسم سوم از شبهات را شامل نیست؛ چون غایت حدیث این است که حتی یرد فیه نهی و در مورد تعارض نصین نهی آمده و غایت حاصل شده و جای این حدیث نیست. آن‌گاه این‌گونه از شبهات حکمیه تحریمیه در تحت اخبار توقف باقی می‌مانند و بعد اضافه می‌کنیم که به حکم اجماع مرکب موارد فقدان نص و اجمال نص هم باید داخل در اخبار توقف شود؛ چون فقها تفصیل نداده‌اند، بلکه نصف امت که اخباریین باشند در تمام این سه مورد و از جمله تعارض نصین طرفدار وجوب احتیاط شده‌اند و نصف امت که اصولیین باشند در تمام این سه مورد طرفدار برائت هستند. پس تفصیلی در کار نیست. آن‌گاه در باب متعارضین وقتی نتوانستیم برائتی شویم، بلکه باید احتیاطی شویم پس در موارد فقدان و اجمال نص هم حق نداریم برائتی شویم؛ زیرا مستلزم خرق اجماع است. بعد می‌فرماید: فتأمل! اشاره به این‌که اجماع مرکب را از ناحیه عکس درست کنید؛ یعنی بگویید: حدیث کل شیء، موارد فقدان نص و اجمال نص را شامل می‌شود. پس به حکم اجماع مرکب تعارض نصین را هم بدان ملحق می‌سازیم.

(ج) در کلیه موارد شبهه که امر به توقف شده‌ایم اعم از اعتقادی و حکمیه وجوبیه و تحریمیه می‌توانیم شبهه تحریمیه درست کنیم تا حدیث کل شیء آن‌جا را بگیرد و در نتیجه اخص از اخبار توقف نباشد، بلکه مساوی و مباین باشند. مثلاً در مورد شرب توتون می‌گوییم این عملی است مشتبّه الحرمة و در مورد شبهه وجوبیه می‌گوییم: حکم به برائت و فتوا به اباحه محتمل التحريم است و در مورد شبهات اعتقادی هم می‌گوییم: این اعتقاد قلبی فعلی است که مشتبّه الحرمة است. فتأمل، شاید اشاره به این باشد در شبهات اعتقادی و

وجوبیه احتمال حرمت معنا ندارد؛ زیرا اگر منظور اعتقاد و حکم نسبت به واقع و نفس الامر باشد که احدی بدان قائل نیست تا احتمال حرمت بیاید و اگر منظور اعتقاد و حکم به حسب ظاهر است بر اساس ادله معتبره ظاهریه که این محتمل التحريم نیست، بلکه قطع به عدم عقاب داریم و لذا جواب سوم ما هم ناتمام است بهتر آن است که همان جواب اول را بدهیم.

در خاتمه مرحوم شیخ رحمه الله می فرماید: تحقیق در جواب به اخبار توقف همان جواب سوم و چهارم و پنجم است که قبلاً ذکر کردیم و چکیده آن جواب‌ها این است که این اخبار ارشادی هستند.

طایفه سوم: احادیث احتیاط

سومین دسته از روایاتی که اخباریین به آن‌ها تمسک کرده‌اند برای اثبات وجوب احتیاط عبارت است از احادیث احتیاط. مرحوم شیخ حدود هفت روایت در این رابطه نقل می‌کنند که در تمام آن‌ها از سوی ائمه علیهم السلام در موارد شبهه ما امر به احتیاط شده‌ایم و امر ظهور در وجوب دارد. پس احتیاط واجب است و احتیاط به دوری جستن از مشتبّه است و هذا هو المطلوب الاخباریین. ما روایات را جداگانه بیان نمی‌کنیم، بلکه به جواب‌های مرحوم شیخ به این طایفه می‌پردازیم و در آغاز جواب به هر حدیث، خلاصه آن را می‌آوریم:

خلاصه صحیحۃ عبدالرحمن بن حجاج: راوی از امام هفتم علیه السلام می‌پرسد: ای فرزند رسول خدا، دو انسان در حال احرام با یک‌دیگر حیوانی را شکار کرده‌اند^۱ آیا استقلالاً بر هر یک، کفاره کامل واجب می‌گردد؟ و اکثر واجب است و یا به هر یک نصف کفاره و بر مجموع با هم یک کفاره تعلق می‌گیرد و اقل واجب است؟ امام علیه السلام فرمود: بر هر کدام، یک کفاره مستقل واجب

۱. در کتاب حج خوانده‌ایم که صید در حال احرام، حرام و موجب کفاره است و به فرموده قرآن: (فَجَزَاءُ مَثَلٌ مَّا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ) (سوره مائده، آیه ۹۵).

می‌شود و باید بپردازد. راوی عرض کرد: برخی از دوستان ما، درباره حکم این مسئله سؤال کردند و ما نتوانستیم جواب دهیم، حضرت علیه السلام فرمودند:

إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الإحتياط حتى تسألوا وتعلموا.

محلّ شاهد در همین جمله شریفه است که امر به احتیاط فرموده پس عندالشبهه احتیاط واجب است.

جواب؛ مقدمه: به طور کلی گاهی شک ما در اصل التکلیف است، یعنی اصلاً نمی‌دانیم آیا نسبت به فلان واقعه وجوبی در اسلام هست یا نه؟ حرمتی هست یا خیر؟ (شبهه بدویه) و گاهی شک ما در مکلف‌به و یا متعلق التکلیف است با علم اجمالی به اصل التکلیف، یعنی می‌دانیم که در اسلام وجوبی یا حرمتی هست، ولی آیا به این واقعه تعلق گرفته یا به آن مجهول است و مردّدیم. در این فرض هم گاهی دوران بین المتباینین است و آن در موازدي است که بین دو طرف شبهه هیچ گونه قدر جامعی وجود نداشته باشد و صددرصد از هم مباین و جدا باشند؛ مثل این که نمی‌دانم آیا وجوب به ظهر تعلق گرفته یا به جمعه؟ آیا حرمت به غضب تعلق گرفته یا سرقت؟ و گاهی دوران بین اقل و اکثر است و آن در موردی است که در طرفین شبهه در یک قدر جامعی مشترکند که همان اقل باشد؛ چون در واقع اقل واجب باشد که اقل هست و در واقع اکثر هم واجب باشد، باز اقل در ضمن آن هست. آن‌گاه اقل و اکثر خود دو قسم است:

۱. اقل و اکثر استقلالی، یعنی اقل استقلالاً واجب است و اکثر هم استقلالاً واجب است و آن در مواردی است که اگر در واقع اقل واجب باشد که با اتیان به آن مطلوب حاصل شده و اگر هم در واقع اکثر واجب باشد باز با اتیان اقل به همان نسبت برائت ذمه حاصل شده و اثر دارد مثلاً من مردّد شدم که آیا به زید صد تومان بدهکارم یا دویست تومان. در این جا اگر در واقع پرداخت اکثر، یعنی دویست تومان واجب باشد، ولی من با پرداخت اقل به همان نسبت

قرضم را ادا کرده‌ام و همانند قضای فوایت که مردّد است مثلاً میان ده نماز و بیست نماز و هر نمازی استقلالاً قضا دارد. حال در این جا هم با انجام ده نماز به همین نسبت من انجام وظیفه نموده‌ام و غرض مولی را تحصیل کرده‌ام اگرچه فی الواقع اکثر، یعنی بیست نماز واجب باشد.

۲. اقل و اکثر ارتباطی، یعنی اقل استقلال ندارد، بلکه مرتبط به اکثر است و یک واحد به هم پیوسته هستند و آن در مواردی است که اگر فی الواقع اکثر واجب باشد و من اقل را اتیان بکنم، گویا هیچ کاری نکرده‌ام و اتیان به اقل ارزشی ندارد. مثلاً شک دارم که آیا نماز با سوره واجب است یا بدون سوره؛ در این جا اگر من نماز بدون سوره بخوانم و در واقع نماز با سوره واجب بوده این نماز من ارزشی ندارد و یا طبق مثال شیخ رحمته الله شک دارم در وجوب نماز با سلام یا بدون سلام که اگر با سلام واجب باشد، نماز بی سلام اصلاً ارزشی ندارد.

حال در باب شک در تکلیف آقایان اصولیین نوعاً برائتی شده‌اند که ادله آن‌ها ملاحظه شد و در باب شک در مکلف‌به و دوران بین المتباینین نوعاً احتیاطی شده‌اند که ادله آن‌ها خواهد آمد و در باب شک در مکلف‌به و دوران بین اقل و اکثر استقلالی هم نوعاً می‌گویند: اقل که قدر متیقن است واجب و در مازاد که مشکوک است اصل برائت جاری می‌کنیم و ادله این هم خواهد آمد و در باب شک در مکلف‌به و دوران میان اقل و اکثر ارتباطی نوعاً می‌گویند باید احتیاط نموده و به جانب اقل اکتفا نکرد، بلکه باید جانب اکثر را گرفت و ادله آن هم خواهد آمد.

با حفظ این مقدمه طولانی ولی مهم، وارد جواب به صحیحه می‌شویم:

شیخ رحمته الله می‌فرماید: این که امام رحمته الله فرمود: «إذا أصبتم بمثل هذا»، مشار الیه کلمه هذا دو احتمال وجود دارد:

۱. مشار الیه هذه عبارت باشد از همین واقعه و حادثه که مورد روایت است، یعنی هرگاه مبتلا شدید به مثل این عمل که صید در حال احرام باشد.

۲. مشار الیه هذه عبارت باشد از سؤال از حکم این واقعه، یعنی هرگاه برخورد کردید به سؤال از حکم این واقعه و امثال آن، ولو خود شما مبتلابه صید نیستید و حکم را نمی‌دانید فعلیکم الاحتیاط....

احتمال اول از ظاهر حدیث بعید و احتمال دوم به ظاهر حدیث قریب است، ولی به هر حال هر دو محتمل هستند. حال طبق هر یک از دو احتمال محاسبه می‌کنیم:

بنابر احتمال اول، روی مبانی مذکور در مقدمه حساب می‌کنیم: مورد روایت که دو نفر صیدی کرده‌اند... از قبیل شک در اصل تکلیف که نیست، چون علم و یقین به کفاره آمده و نیز از قبیل دوران بین المتباینین که نیست؛ چون علی کل حال نصف کفاره بر هر یک قدر متیقن و مازاد بر آن مشکوک است. پس یا از قبیل اقل و اکثر استقلالی است و یا ارتباطی.

اگر مورد حدیث را از باب اقل و اکثر استقلالی قرار دهیم، یعنی نصف جزا بر هر یک واجب است قطعاً و نصف دیگر مشکوک است که واجب است یا نه، خواهیم گفت اولاً در این گونه موارد بالاجماع احتیاط واجب نیست، چون مسئله از شبهات وجوبیه است و در این جا اخباری هم احتیاطی نیست. پس باید امر را استحبابی گرفت و ثانیاً بر فرض در این گونه موارد به حکم حدیث مذکور و یا احادیث دیگر احتیاط واجب باشد، ولی دلیل آن نمی‌شود که در مانحن فیه (شبهه حکیمه تحریمیه بعد الفحص و الیأس) هم احتیاط واجب باشد، چون قیاس مع الفارق است؛ زیرا در مورد حدیث فی الجمله ولو نسبت به اقل تکلیفی ثابت است، ولی در مانحن فیه شک در اصل ثبوت تکلیف است و اگر در مواردی که فی الجمله تکلیف هست احتیاط واجب باشد، این چه دلالتی دارد که در موارد شک بدوی هم احتیاط واجب باشد. فالقیاس مع الفارق. و اگر مورد حدیث از باب اقل و اکثر ارتباطی باشد که نوعاً علما احتیاطی هستند، خواهیم گفت: باز هم قیاس مع الفارق است؛ زیرا اگر در

موارد اقل و اکثر ارتباطی که علم اجمالی به اصل تکلیف داریم احتیاط واجب باشد، چه دلیل می‌شود بر این که پس در موارد شک در اصل تکلیف تحریمی هم احتیاط واجب باشد؟!

از همه این‌ها که بگذریم، می‌گوییم: مورد حدیث جایی است که شخص متمکن از استعلام و طلب علم از امام علیه السلام است؛ چون فرمود: «فعلیکم الاحتیاط حتی تسألوا و تعلموا» و مورد بحث ما موارد عدم تمکن است. حال اگر در مقام تمکن از سؤال و طلب العلم احتیاط واجب باشد، چه دلیل می‌شود که در موارد عدم تمکن و بعد الفحص و الی‌أس هم احتیاط واجب باشد؟ فعلی هذا هذه الصحیحة اجنبیة عما نحن بصدد.

و اما بنا بر احتمال دوم که مشار الیه هذا، سؤال از حکم باشد، می‌گوییم: این که امام فرمود: «فعلیکم الاحتیاط» مراد چیست؟ اگر مراد این باشد که فتوا بدهید به وجوب احتیاط ظاهری «حتى تسألوا و تعلموا» خواهیم گفت: این به درد شما اخباریین نمی‌خورد؛ زیرا اگر در موارد تمکن از استعلام که مورد روایت است فتوا به احتیاط لازم باشد دلیل آن نیست که در موارد عدم تمکن هم که مورد بحث ماست فتوا به احتیاط لازم باشد. و اگر مراد امام علیه السلام این باشد که احتیاط کنید، یعنی فتوا ندهید، نه به حکم واقعی و نه به حکم ظاهری که وجوب احتیاط باشد، باز هم می‌گوییم وجوب توقف در موارد تمکن از استعلام که مورد حدیث باشد، دلیل آن نمی‌شود که در موارد فحوص و یأس و عدم تمکن هم که مانحن فیه باشد احتیاط و توقف واجب شود. پس حدیث مذکور از مورد بحث ما اجنبی است و به نفع اخباری تمام نمی‌شود.

خلاصة مؤثقة عبدالله بن وضاح: راوی در مناطق سنی‌نشین زندگی می‌کند و از آن‌جا به صورت مکاتبه از محضر امام هفتم علیه السلام سؤال می‌کند: ای فرزند رسول خدا، قرص خورشید از ما پنهان می‌شود و آفتاب غروب می‌نماید و در پهنه افق حمراه‌ای پیدا می‌شود و مؤذنان در مناطق ما اذان می‌گویند: آیا من با

اذان سنی‌ها مجاز هستم نماز مغرب و عشايم را بخوانم و اگر روزه‌دار هستم افطار کنم يا اين‌که بايد صبر کنم تا اين حمره از بين برود؟ حضرت ﷺ در جواب نامه مرقوم فرمودند: «أرى لك أن تنتظر و تأخذ بالحائطة لدينك محل» شاهد همين جمله است که امام می‌فرماید: در دینت احتیاط را از دست مده و تردیدی نیست که اين جمله در مقام بيان مناط بوده و اختصاص به مورد حدیث ندارد، بلکه در جميع شبهات مطلب همين است و مطلوب اخباری هم همين است.

جواب ما؛ مقدمه: به طور مجمل چهار نوع حمره و قرمزی در افق متصور است.

۱. حمرة مشرقیه‌ای که در طرف صبح در ناحیه مشرق عالم پیش از طلوع شمس در افق نمایان گشته و مژده آمدن شمس را می‌دهد که آخر وقت فضیلت صبح اول آن است.

۲. حمرة مشرقیه‌ای که پس از غروب شمس در مشرق عالم در افق نمایان می‌گردد و رفته رفته بالا می‌آید تا به بالای سر مصلی می‌رسد و سپس در صفحه آسمان پهن و پراکنده شده و زوال می‌یابد که تقریباً از اول غروب آفتاب تا این موقع کم‌تر از هیجده دقیقه طول می‌کشد و عند المشهور معیار در مغرب شرعی و دخول وقت نماز و افطار همين امر است.

۳. حمرة‌ای که در طرف غروب آفتاب در ناحیه مشرق عالم در افق پیدا می‌شود، ولی مردّد است بین آن حمرة مشرقیه‌ای که در بالا ذکر شد و بین حمرة‌ای که از اشراق و تابش شمس بر کوه‌های طرف مشرق به وجود می‌آید. پس هنوز استتار قرص کاملاً حاصل نشده است.

۴. حمرة مغریه‌ای که در جانب مغرب در افق نمایان می‌شود و نامش شفق احمر است و رفته رفته تبدیل به صفره می‌شود و نامش شفق اصفر است و احکامی دارد.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: غروب عرفی کاملاً مشخص است و آن عبارت است از استتار قرض شمس، ولی کلام در این است که غروب شرعی که مجوز دخول در نماز و افطار صوم است آیا مثل غروب عرفی به استتار قرص شمس^۱ حاصل می‌شود؟ و یا غروب شرعی به زوال حمرة مشرقیه حاصل می‌شود که کم‌تر از بیست دقیقه تأخیر دارد؟ اهل سنت عموماً و گروهی از متقدمین شیعه از قبیل شیخ صدوق^۲ قول اول را برگزیده و غروب شرعی را به استتار کامل شمس می‌دانند. ولی متأخرین از امامیه نوعاً غروب شرعی را به ذهاب حمرة مشرقیه می‌دانند.

حال حدیث مذکور را بر هر دو مبنا حساب می‌کنیم:

جواب به حدیث بر مبنای اول چنین است:

عبارت «أری لک ان تتنظر» در کلام امام^۳ ظهور در استحباب دارد؛ زیرا اگر انتظار کشیدن واجب بود، امام می‌فرمود: یجب الانتظار و یا می‌فرمود: انتظر، نه این که بفرماید: من مصلحت می‌دانم برای تو و به نفع توست که صبر کنی. واجب الهی که این حرف‌ها را ندارد پس هر جا این تعبیر را مشاهده کردیم باید حمل بر استحباب کنیم. و لکن درباره این حدیث قرینه داریم که باید حمل بر وجوب کرد، یعنی انتظار کشیدن واجب است و آن قرینه این است که امام^۴ به دنبال آن فرمود: «و تأخذ بالحائطة لدینک»، سؤال این کلام چگونه قرینه می‌شود بر اراده وجوب؟ جواب این است که در این جا دو نوع شبهه متصور است:

۱. شبهه از ناحیه موضوع، یعنی سائل می‌دانسته که غروب شرعی به مجرد استتار حاصل می‌شود و لکن شک در استتار پیدا کرده در اثر حایل شدن کوه میان او و قرص شمس یا در اثر مه غلیظ و یا گرد و غبار فراوان و یا در اثر ابر و... حال آیا منتظر بماند یا اقدام کند؟

۱. منظور این است که نه تنها از ما مستتر شده، بلکه شعاع آن از بالای بلندی‌ها مثل کوه‌های طرف مشرق نیز ناپدید شده و اگر کسی بالای قلّه دماوند هم بایستد، قرص خورشید را نخواهد دید.

۲. شبهه از ناحیه حکم باشد، یعنی سائل مردّد است که آیا غروب شرعی به استتار شمس از افق حاصل می‌شود، یا به ذهاب حمرة مشرقیه و از حکم سؤال می‌کند.

حال مراد کدام است؟ شیخ می‌فرماید: این جواب امام علیه السلام که «تأخذ بالحائطة لدینک» قرینه است بر این که مراد احتیاط در شبهه موضوعیه است، نه از حیث شبهه حکمیه؛ زیرا اگر سائل شبهه در حکم داشت بر امام لازم بود رفع شبهه کند و حکم واقعی را بیان کند، نه این که بفرماید احتیاط کن و همچنان او را در جهالت باقی بدارد. حال که شبهه موضوعیه شد می‌گوییم: درباره این شبهه موضوعیه ما دلیل بر وجوب احتیاط داریم و آن عبارت است از استصحاب عدم لیل و استصحاب اشتغال به صوم که هر دو قابل جریان است و نیز قاعده اشتغال که می‌گوید: اشتغال یقینی برائت یقینه می‌طلبد. پس باید صبر کنی تا یقین به دخول وقت پیدا کنی تا نمازت صحیح و روزهات مجزی باشد.

به هر حال، مخاطب به این خطاب اخذ به احتیاط انسانی است که یقین به اشتغال ذمه و شک در برائت از آن دارد. حال اگر در شبهات موضوعیه کذایی که علم به اشتغال ذمه و شک در فراغ دارد احتیاط واجب باشد به حکم استصحابات مذکور چه دلیل می‌شود که در مطلق شبهات موضوعیه ولو در شک در تکلیف احتیاط واجب باشد؟ خیر، در این جا اخباری و اصولی متفق القول طرفدار عدم وجوب احتیاط هستند. پس این حدیث ربطی به مانحن فیه ندارد.

جواب به حدیث بر مبنای دوم: طبق این مبنا می‌گوییم: مراد از حمرة در سؤال سائل حمرة مشرقیه است و حمرة مشرقیه باید زایل شود و بجا بود که امام علیه السلام بفرماید: انتظر! نه این که بفرماید: احتیاط کن! این جواب با منصب امام نمی‌سازد؛ چون بنابراین، سؤال از شبهه حکمیه است و جواب هم باید بر طبق حکم واقعی باشد. اما می‌گوییم: این تعبیرات امام که «أری لک ان تنتظر» و

این که «تأخذ بالحائطة لدينك» ... در مقام تقیه است و حمل بر تقیه شده، چون اهل سنت استتار را معیار می دانند و امام علیه السلام مستقیماً فرمود: انتظر، بلکه در شرایط سخن تقیه کلامی فرمود که موهم است؛ یعنی مخالفین را به وهم می اندازد که منظور حضرت تأخیر برای حصول جزم به استتار قرص است، ولی منظور این نبوده. پس در مقام تقیه تأخیر انداختن به این بهانه مستحب است و زودتر خواندن هم جایز است و وقتی حکم مستحبی بود بعد که این حکم را معلّل فرموده به احتیاط کردن، می گوییم: آن هم حمل بر استحباب می شود، چون علة المستحب مستحبة. در هر حال، حدیث به نفع اخباری نخواهد بود.

خلاصه روایت مفید ثانی فرزند شیخ طوسی رحمته الله در *امالی*: امیرالمؤمنین علیه السلام به کمیل بن زیاد فرمود: «اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت». محل شاهد در کلمه «احتط» است که امر به احتیاط در امر دین نموده و امر ظهور در وجوب دارد. پس احتیاط در امر دین لازم است و هذا هو مطلوب الاخباری. مرحوم شیخ به این حدیث دو جواب می دهند:

جواب اول: مدعای اخباریین این است که این امر دلالت می کند بر وجوب احتیاط به نحو وجوب شرعی ظاهری، به گونه ای که مخالفت این امر علی حده عقاب دارد و جواب ما این است که: این حدیث مدعای شما را ثابت نمی کند و دلالت بر وجوب احتیاط در جمیع موارد شبهه ندارد.

بیان مطلب: در این حدیث، امر میان چهار چیز دایر است:

۱. حدیث را حمل کنیم بر وجوب احتیاط در جمیع موارد شبهه که مدعای اخباری است، اشکال این احتمال آن است که مستلزم تخصیص اکثر است؛ زیرا موارد شبهات موضوعیه مطلقاً از تحت این حکم خارجند و بالاجماع در شبهات موضوعیه، چه وجوبیه و چه تحریمیه احتیاط واجب نیست و نیز موارد شبهات حکمیه وجوبیه هم از تحت این عموم خارج می شوند که در

آنجا هم بالا جماع احتیاط واجب نیست و تنها باقی می ماند موارد علم اجمالی و موارد شک بدوی تحریمی قبل الفحص و الیأس و تخصیص اکثر قبیح و مستهجن است ولا یصدر من الحکیم.

۲. حدیث را حمل کنیم بر استحباب احتیاط در جمیع موارد شبهه، این احتمال به ضرر اخباری تمام می شود، ولی اشکال این احتمال هم این است که مستلزم تخصیص کثیر است؛ زیرا موارد علم اجمالی به اصل تکلیف و شک در مکلف به از تحت آن خارج می شود؛ چون بالا جماع در آنجا احتیاط واجب است و نیز موارد شک بدوی قبل الفحص و الیأس چه در تحریمیه و چه وجوبیه بالا جماع خارج می شود؛ چون اصولی هم می گوید باید احتیاط کرد و تخصیص کثیر هم قبیح است. در یک کلام منظور این است که این گونه از عمومات و اطلاقات قابل تخصیص نیستند؛ چون در مقام بیان ضابطه کلی هستند و چنین عامی آبی از تخصیص است.

۳. امر احتط را در حدیث حمل کنیم بر مطلق طلب ارشادی که ما می گوئیم چون موارد اوامر احتیاط هم از امور مستقلات عقلیه است و با قطع نظر از امر شارع هم خود عقل ادراک دارد و وقتی که حمل بر ارشاد مشترک شده می گوئیم: اشتراک منافاتی ندارد با این که در بعضی موارد به کمک قرائن خارجیه عقلیه حمل بر خصوص وجوب شود و آن مواردی است که از خارج احراز کنیم که در ارتکاب این مشتبّه احتمال عقاب است مثل موارد علم اجمالی و یا شک بدوی، ولی قبل الفحص و در بعضی موارد هم به کمک قرائن عقلیه بر استحباب و رجحان حمل شود و آن در مواردی است که احراز کرده باشیم که ارتکاب مشتبّه احتمال عقاب ندارد، بلکه حداکثر احتمال ضرر دیگر وجود دارد و اجتناب از آن رجحان دارد مثل موارد شبهات موضوعیه و وجوبیه بالا جماع و مانحن فیه من هذا القبیل؛ چون احتمال عقاب در ارتکاب شرب توتون نیست، بلکه با قانون قبح عقاب بلا بیان قطع به عدم آن داریم و احتمال ضرر دیگر هم که وجوب دفع ندارد.

تنظیر: اوامری که در باب اطاعت خدا و رسول وارد شده از قییل ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ و... نیز حمل می‌شود بر طلب ارشادی؛ زیرا باب اطاعت و معصیت از مستقلات عقلیه است آن هم اطاعت خدا منحصر به واجبات نیست که لا یرضی المولی بترکه تا حمل بر ارشاد وجوبی شود، بلکه شامل مستحبات هم هست که در آنجا طلب مؤکد نیست و لذا حمل بر ارشاد مشترک می‌شود، تا شامل واجبات و مستحبات هر دو شود.

۴. این امر را حمل کنیم بر طلب مولوی که مطلوب اخباری است، ولی نه طلب مولوی وجوبی که اشکال داشت، بلکه طلب مولوی مشترک بین وجوب و استحباب و اراده خصوص وجوب یا استحباب توسط قرائن خارجیه باشد، باز هم مطلوب اخباری ثابت نمی‌شود، ولی شیخ این را قبول ندارد و لذا جداگانه محاسبه نکرده بر خلاف احتمال سوم.

پس احتمالی که به درد اخباری بخورد مقبول نیست و احتمالی که مقبول است به نفع اخباری نیست. فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

جواب دوم و جواب اصلی: دقت نظر در خود این حدیث مقتضی است که بر خصوص طلب غیر الزامی، یعنی استحبابی حمل شود.^۱

بیان مطلب: حدیث در مقام بیان جمیع مراتب احتیاط نیست؛ یعنی منظور این نیست که احتیاط کن در مواردی که احتیاط در آن واجب است و در مواردی که مستحب است تا حمل بر ارشاد یا طلب مشترک شود و نیز در مقام بیان مقدار واجب تنها نیست؛ یعنی منظور این نیست که باید احتیاط کنی در مواردی که احتیاط در آن واجب است مثل موارد شک در مکلفه و شک بدوی قبل الفحص و نیز در مقام بیان این نیست که احتیاط مطلقاً و در جمیع موارد شبهه واجب است و نیز در مقام بیان این نیست که احتیاط مطلقاً

۱. البته تصریح نمی‌کنند که منظور طلب مولوی استحبابی است یا طلب ارشادی، ولی دانستن این لازم نیست؛ چون هر کدام باشد، سخن اخباری ابطال شده، اگرچه احتمال ارشادیت قوی‌تر است.

مستحب است که در جواب اوّل ردّ شد، بلکه در مقام بیان اعلی مرتبه از مراتب احتیاط است؛ یعنی منظور این است که در دین هر اندازه اهل احتیاط و دقت باشی بجاست و مرحله‌ای از احتیاط را نمی‌یابی که در دین حسن نباشد و تردیدی نیست که اعلی مرتبه از احتیاط رجحان دارد، نه وجوب. پس حدیث دال بر استحباب است و به درد اخباری نمی‌خورد و دلیل بر این ادعا همان تنزیل است که امام علیه السلام در این حدیث دین را نازل به منزله برادر انسان فرض کرده؛ یعنی دین به منزله مال نیست که چه بسا اعلی درجه احتیاط در آن مذموم باشد. مثلاً تا ریال آخر را هم با دقت محافظت کند و به دیگران ندهد. این نشانه خست انسان و مذموم است و نیز دین به منزله سایر انسان‌ها غیر از برادر هم نیست که رعایت همه جهات گاهی موجب سبکی خود انسان است و او را خوار و ذلیل نشان می‌دهد و مذموم است، بلکه دین به منزله برادر است که هرچه درباره آن احتیاط کنی و جانب دقت را در پیش گیری تا به او ضرری نرسد، بجاست و تردیدی نیست که اعلی مرتبه از احتیاط راجح است نه واجب. و حدیث مذکور به منزله «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» یا «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ يُقَاتِهِ» است که در باب آیات جواب داده شد، بخصوص که تعبیر بما شئت دارد که با رجحان متناسب است. پس این حدیث هم به درد نمی‌خورد.

جواب به سایر روایات از قبیل حدیث عنوان بصری و مراسیل شهید: از جوابی که به حدیث سوم دادیم، جواب این‌ها هم روشن می‌شود که حمل بر ارشاد مشترک می‌شوند و به نفع اخباری تمام نمی‌شود. علاوه بر این که سند تمام این روایات ضعیف است و لذا نوبت به بحث دلالتی نمی‌رسد.

تبصره: از کلام محقق اوّل در معارج الاصول استفاده می‌شود که حدیث نبوی «دع ما یریبک الی ما لا یریبک» را از حیث سند معتبر می‌داند؛ زیرا ایشان در مقام جواب به این حدیث و این که دال بر وجوب احتیاط نیست فقط به دو جواب اکتفا نموده:

۱. فرموده: این خبر واحد است و در مسائل اصولیه بر خبر واحد نمی‌توان اعتماد کرد و قانون احتیاط از مسائل اصولی است.

۲. فرموده: این‌که ما در محتمل التکلیف جانب احتیاط را گرفته و مکلف را ملزم به فعل یا ترک کنیم. چنین امری محل شک است؛ زیرا شاید مولی راضی به این نباشد و در واقع چنین الزامی نباشد و حدیث فرموده: «دع منا یربیک». پس ما باید الزام را رها کنیم و جانب عدم الزام را بگیریم.

حال جناب محقق درباره این حدیث از اشکال سندی سکوت نموده، معلوم می‌شود سند را قبول کرده، ولی خدشه دلالی دارد.

شیخ رحمه الله می‌فرماید: جواب اول محقق چند اشکال دارد:

۱. چه کسی گفته مسئله احتیاط از مسائل اصولی باشد؟ خیر، برخی ادعا کرده‌اند که به طور کلی مباحث اصول عملیه از مسائل فقهی است نه اصولی؛ زیرا احتیاط از عوارض فعل مکلف است و ما در فقه از عوارض فعل مکلف بحث می‌کنیم.

۲. چه کسی گفته که این حدیث از اخبار آحاد مجرّده است؟ خیر، مضمون این حدیث از متواترات است و آن همه روایت درباره ترک شبهه وارد شده و تواتر معنوی دارد.

۳. چه کسی گفته که در مسائل اصولیه به خبر واحد نمی‌توان اعتماد کرد؟ آری، در مسائل اصول عقیدتی چنین است، ولی در اصول چنین نیست.

جواب دوم محقق هم اشکالش این است که: الزام مکلف به امر سنگین‌تر مظنه ریه نیست، بلکه امر دارد و با وجود امر الزام لاریب فیه است و تخصصاً از «ما یربیک» خارج است.

در نتیجه، اخباریین از اخبار احتیاط هم طرفی نیستند.

طایفه چهارم

اخبار تثلیث: چهارمین و آخرین طایفه از احادیثی که اخباریین به آن‌ها تمسک نموده‌اند، روایات تثلیث است. یعنی روایاتی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و

ائمہ علیہم السلام طبق آن روایات امور را به سه دسته تقسیم نموده‌اند و امتیاز این روایات نسبت به سه طایفه قبل در این است که آن‌ها مخصوص به شبهات تحریمیه نبودند، ولی این روایات خاص به شبهه تحریمیه هستند که مورد بحث ماست. مرحوم شیخ از این روایات هم به عنوان نمونه سه روایت نقل می‌کنند:

روایت اول. مقبولة عمر بن حنظله: در این حدیث نخست سخن از حکمیت و فتوا در مقام نزاع است. سپس به مسئله تعارض حدیثین منتهی می‌رسد و امام علیه السلام ملاک‌های ترجیح را ذکر می‌کنند که «خذ بأعدلها وأصدقهما وأورعهما». و بعد سؤال و جواب‌هایی مطرح می‌شود تا می‌رسد به این‌جا که امام علیه السلام می‌فرماید: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر» و سپس علت می‌آورند که: «فان المجمع عليه (مشهور) لاریب فيه». سپس می‌فرماید: «إنما الأمور ثلاثة أمر بین رُشده^۱ فیتبع و امر بین غیة^۲ فیجتنب و أمر مشکل^۳ یرد حکمه إلى الله و رسوله صلی الله علیه و آله و سلم». سپس حضرت علیه السلام به کلام نبوی استشهاد می‌کنند که حضرت صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات
و من أخذ بالشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.

آقای اخباری به حکم این حدیث مدعی وجوب احتیاط در شبهات حکمیه تحریمیه است و مرحوم شیخ حداکثر تلاش را جهت موجه ساختن استدلال اخباری می‌کند بعد هم به تفصیل جواب می‌دهند.

اما اصل استدلال: روی هم رفته در این حدیث شریف سه قرینه وجود دارد بر این‌که مراد وجوب اجتناب از مشتبه است و هو مطلوب الاخباری:

۱. حق بودنش معلوم است، مثل شرب آب.

۲. ضلالت و بطلان آن معلوم است، مثل شرب خمر.

۳. مثل شرب توتون.

شاهد اول: استشهاد امام علیه السلام به حدیث نبوی است.

بیان ذلک: امام علیه السلام به حکم این حدیث بر ما واجب نموده که از متعارضین آن را که مشهور است اخذ کنیم و آن را که شاذ و نادر است طرح کنیم. سپس علت آورده که: فان المجمع علیه لاریب فیه در این که مفهوم این کلام چیست؟

دو احتمال وجود دارد: ۱. مفهومش این است که حدیث شاذ فیه ریب. ۲. مفهومش این است که حدیث شاذ لاریب فی بطلانه است؛ یعنی حدیث مشهور مقطوع الصحة است و حدیث شاذ مقطوع البطلان است.

از این دو احتمال، اولی صحیح است به چند دلیل:

(الف) قانون مفهوم گیری این است که موضوع و محمول در منطوق و مفهوم متحد است و تنها سلب مبدل به ایجاب و یا بالعکس می شود، نه این که موضوع یا محمول عوض شود. مثلاً إن جائك زيد فاكرمه، مفهومش این است که إن لم یجئک فلا یجب إکرامه. حال در مانحن فیه منطوق این است که: المجمع علیه ممّا لا ریب فیه. مفهوم این است که فغیر المشهور (شاذ) ممّا فیه ریب. نه این که ممّا لا ریب فی بطلانه (خذ و اغتتم).

(ب) اگر مراد این بود که مشهور لاریب فی صحته و شاذ لاریب فی بطلانه. پس جا نداشت که امام علیه السلام ترجیح به شهرت را از ترجیح به اعدلیت و اصدقیت و اورعیت متأخر بیاورد؛ زیرا شهرت مرجح قطعی بود و با وجود آن نوبت به مرجحات ظنیه نمی رسد.

(ج) اگر مراد این بود که مشهور مقطوع الصحة و شاذ مقطوع البطلان است، جا نداشت که راوی و امام علیه السلام هر دو فرض کنند که اگر هر دو حدیث متعارض مشهور بود چه کنیم؟ چون هیچ گاه تعارض بین قطعین امکان ندارد و اصلاً قطع به نقیضین امکان ندارد، بلکه تعارض میان دو امر ظنی است چنانچه در باب تعادل و ترجیح خواهد آمد.

اگر مراد این بود که المشهور مقطوع الصحة و الشاذ مقطوع الفساد و البطلان دیگر جا نداشت که امام علیه السلام امور را به سه دسته تقسیم کند، بلکه امور دو قسم بیش تر ندارند: یکی معلوم الصحة و دیگری معلوم البطلان و نیز جا نداشت که به تثلث النبی استشهاد کند. حال تمام این ها قرینه می شود که مراد این است که الشاذ مما فیه ریب. سپس حضرت امور را به سه قسم کردند و جایگاه حدیث شاذ که فیه ریب در قسم سوم از این تثلث است، نه در قسم اول یا دوم. فهو الأمر المشکل الذی أوجب الإمام رده إلى الله و رسوله. بعد از این ها حضرت برای وجوب طرح شاذ به کلام نبوی و تثلث حضرت علیه السلام استشهاد نمودند. حال اگر کلام نبوی دلالت بر وجوب اجتناب از امر مشتبّه نداشت، صحیح نبود و مناسبتی نداشت استشهاد به آن بر وجوب طرح خبر شاذ و در واقع حلال بین در کلام نبی، عدل امر بین رسته در کلام امام است و حرام بین معادل امر بین غیه است. سپس شاذ که امر مشکل است با شبهه عدیل یک دیگرند و در هر دو طرح و احتیاط وجوب دارد. به قول مرحوم آشتیانی اگر اجتناب واجب نباشد و برای امر الزامی به امر مستحبی استدلال شود مثل این است که بگوییم: «الاستدلال بکراهة الصلوة فی ثوب من لایحترز عن النجاسات علی حرمة الصلوة فی هذا الثوب».

شاهد دوم: حضرت فرمود: «فمن ترک الشبهات نجی من المحرمات»، و تردیدی نیست که نجات از محرمات و تخلص نفس از محرمات واجب است از باب این که نهی از شیء مقتضی امر به ضد آن است و اجتناب از شبهه مقدمه واجب است و مقدمه واجب، واجب است.

شاهد سوم: فرمودند: «و من اخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلك من حیث لا یعلم». و تردیدی نیست که افتادن در محرمات و هلاک شدن حرام است عقلاً و شرعاً و ارتکاب شبهه مقدمه افتادن در حرام است و مقدمه الحرام حرام، پس ارتکاب شبهه حرام است.

روایت دوم. صحیحۀ جمیل از امام صادق علیه السلام است که سابقاً در اخبار توقف اشاره شد. البته این حدیث از لحاظ ظهور پایین تر از روایت مقبوله است؛ چون در مقبوله امام برای یک مطلب الزامی مثل وجوب طرح شاذ به تالیث النبی استشهاد کرد که قرینه خوبی بر وجوب است از باب علة الواجب واجبه، ولی در این حدیث استشهادی صورت نگرفته است.

روایت سوم نیز مرسلۀ صدوق از امیر علیه السلام است که بدان خواهیم پرداخت. جواب ما: مرحوم شیخ می فرماید: چنان که در جواب به اخبار توقف و احتیاط مکرر گفتیم. در این جا هم می گوئیم: این امر به وجوب اجتناب از شبهه یک امر ارشادی است، یعنی ارشاد به یک امر عقلی مستقل است نه مولوی که مدعای شماس است. دلیل بر ارشادیت هم عبارت است از ذکر حکمت و آن این که اجتناب از شبهه برای تخلص نفس از ضرر محتمله است. عقل هم می گوید: خود را در معرض هلاکت محتمله قرار نده. شرع هم همین را گفته. پس امر ارشادی است، آن هم نه خصوص ارشاد وجوبی تا بگوئیم در جمیع موارد شبهه یجب الاحتیاط، و نه ارشاد استحبابی تا بگوئیم در جمیع موارد شبهه احتیاط راجح است؛ زیرا هر یک از این دو احتمال مستلزم تخصیص حدیث است. و به زودی در بیان مؤید اوّل ثابت خواهد شد که این حدیث آبی از تخصیص است. پس ناچاریم حمل کنیم بر طبق طلب ارشادی که قدر مشترک است میان وجوب و استحباب که در این صورت جمیع موارد شبهه را می گیرد؛ چه مواردی که احتیاط در آن واجب است و چه مواردی که احتیاط در آن مستحب است و تعیین خصوصیت بستگی به قرائن دارد و هر جا از خارج به قرینه عقلیه وجوب احتیاط فهمیده شد. این امر را در آن جا حمل بر وجوب ارشادی می کنیم و آن موارد احتمال عقاب است، مثل باب علم اجمالی و... و هر جا استحباب احتیاط فهمیده شد، حمل بر استحباب می شود؛ مثل مواردی که احتمال ضرر دیگر غیر از عقاب در کار باشد و مانحن فیه که شبهه

تحریمیه بعد الفحص باشد من هذا القبیل؛ یعنی احتمال عقاب که منتفی است، چون اخباری و اصولی متفق هستند بر قانون قبح عقاب بلا بیان. آری، اخباری مدعی بیان است به حکم این حدیث که این هم بیانیت ندارد، بلکه ارشادی است و احتمال ضرر دیگر هم اگرچه موجود است، ولی وجوب دفع ندارد. پس باید گفت اجتناب از شبهه به طور کلی رجحان دارد، ولی بعضی جاها همراه با منع از نقیض است که حمل بر وجوب می شود و بعضی جاها بدون منع از نقیض است که حمل بر استحباب می شود. پس مدعای اخباری ثابت نشد.

ان قلت: امام علیه السلام در این حدیث، به تثلیث النبی صلی الله علیه و آله استشهاد نموده برای یک امر واجب که طرح الشاذ باشد و چنان که قبلاً ذکر شد، اگر حدیث نبوی دلالت بر وجوب احتیاط نکند مناسبتی نخواهد داشت با استشهاد امام بدان برای یک امر واجب. پس باید بر خصوص وجوب حمل شود.

قلت: مقدمه: ما یک احتیاط در خود حکم و عمل داریم که مورد بحث ماست و واجب نیست، بلکه راجح است؛ ولی یک احتیاط در طریق حکم داریم مثل اخذ به مشهور و طرح شاذ در این جا احتیاط واجب است؛ چون دوران امر است میان انتخاب راه مطمئن و راه خطرناک و باید راه مطمئن را رفت، و گرنه عقاب شاید باشد.

با حفظ این مقدمه می گوییم: دلالت نبوی بر مطلق رجحان هم که در بالا اشاره شد کافی است برای درست شدن این مناسبت؛ زیرا وقتی احتیاط کردن در شبهه تحریمیه رجحان پیدا کرد. پس طرح شاذ و احتیاط کردن در اخذ به طریق معتبر واجب خواهد بود، به دلیل این که اگر احتیاط نکند مقصر می شود و مقصر معذور نیست. پس باید راهی را که دورتر از خطا و نزدیک تر به حق است انتخاب کند و انتخاب راه ضعیف تر بی راه رفتن است و مقصر است. پس باید احتیاط کند.

فتأمل: ظاهر استشهاد اراده خصوص وجوب است، ولی ذیلاً قرائن مؤیداتی می‌آوریم و از این ظهور صرف نظر می‌کنیم و حمل بر مطلق رجحان می‌کنیم. قوله: و یؤید ما ذکرنا: در این قسمت سه مؤید می‌آورند مبنی بر این‌که حدیث نبوی در مقام الزام به ترک شبهات نیست تا وجوبی باشد و به نفع اخباری تمام شود، بلکه در مقام مطلق الرجحان است:

مؤید اول: مقدمه: اخبار توقف و احتیاط نوعاً تعمیم و یا اطلاق داشتند و جمیع شبهات را شامل می‌شدند، چه موضوعیه و چه حکمیه. و در هر یک هم چه وجوبیه و چه تحریمیه که به تفصیل بیان شد؛ ولی اخبار تثلیث عموماً مختص به باب شبهات تحریمیه هستند و شامل شبهات وجوبیه نمی‌شوند؛ چون در همه آن‌ها تقسیم‌بندی امور به سه قسم به این صورت انجام گرفته: ۱. حلال بین، ۲. حرام بین ۳. شبهات بین ذلک. و به قرینه مقابله و نیز به قرینه ذلک که اسم اشاره است. منظور شبهات بین الحلال و الحرام است و آن غیر از شبهه تحریمیه چیزی نیست و بالجمله این اختصاص از بدیهیات بوده و قابل انکار نیست.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: شاهد اول بر این‌که مراد مطلق الرجحان است نه خصوص الزام و وجوب این است که این احادیث عمومیت دارند هم شامل شبهات تحریمیه حکمیه می‌شوند و هم موضوعیه و بالاجماع در موضوعیه تحریمیه اجتناب واجب نیست، بلکه راجح است. پس شمول شبهات، شبهه موضوعیه را قرینه بر عدم الزام است.

ان قلت: ما حدیث نبوی را حمل بر وجوب نموده، آن‌گاه اختصاص می‌دهیم به شبهات تحریمیه حکمیه و باب شبهات تحریمیه موضوعیه را استثنا می‌کنیم به حکم اجماع و ادله خاصه، این چه مانعی دارد؟

قلت: این تخصیص دو اشکال دارد: یکی این‌که مستلزم تخصیص اکثر است؛ زیرا در خارج اکثر شبهاتی که برای مکلفین به وقوع می‌پیوندد از نوع

شبهات موضوعیه بوده و شبهات حکمیه تحریمیه بسیار کم است و تخصیص اکثر قبیح است.^۱ و دیگری این که سیاق حدیث هم آبی از تخصیص است. به دلیل این که حدیث به قرینه کلمه آنما و یا به قرینه ظهور تقسیم در مقام بیان ظهور در حصر دارد؛ یعنی امور سه قسم بیش تر ندارد. حال اگر ما حدیث را مختص به شبهات تحریمیه حکمیه بدانیم و شبهات موضوعیه تحریمیه را خارج کنیم، لازم می آید که امور منحصر در سه قسم نشود، بلکه شقّ چهارم هم داشته باشد و هذا ینافی الحصر، فلا وجه للتخصیص ای الإختصاص.

ان قلت: مرحوم حرّ عاملی و بعضی دیگر گفته اند: شبهات بین ذلک را مختص به شبهات تحریمیه حکمیه می دانیم و مع ذلک مشکل را حلّ می کنیم که با ظهور در حصر هم منافی نباشد و آن این که شبهات موضوعه تحریمیه را داخل در قسم اول، یعنی حلال بین می کنیم؛ زیرا به حکم ادله ای که خواهد آمد قطعاً ارتکاب آن جایز است. پس می شود حلال بین فلا منافاة للحصر.

قلت: اولاً بالوجدان شبهات موضوعیه داخل در حلال بین نیست با قطع نظر از ادله خاصه. ثانیاً بر فرض که شبهات موضوعیه بر اساس ادله جواز داخل در حلال بین باشد، خواهیم گفت: شبهات حکمیه تحریمیه را هم داخل در حلال بین کنید؛ چون ادله قطعی بر جواز ارتکاب داریم. در نتیجه حدیث نبوی مختص می شود به موارد علم اجمالی و موارد شک بدوی قبل الفحص و الیأس و لا یلتزم به احد من الاصولیین و الاخباریین.

مؤید دوم: رسول خدا ﷺ به حکم «من ارتکب الشبهات وقع فی المحرمات و هل من حیث لا یعلم» وقوع در حرام و هلاک شدن ناخودآگاه را مترتب فرموده بر ارتکاب شبهه و به صورت قضیه شرطیه آمده که میان شرط و جزا

۱. مرحوم آشتیانی فرموده: «و اما لزوم تخصیص الأكثر بإخراج الشبهات الموضوعية التحريمية. فهو مبني على كون خروجها بإخراجات كثيرة بعنوانات متعددة و اما اذا كان بعنوان واحد و إن كان المخرج كثيراً على ما يقتضيه التأمل في دليل الجواز فلا يتوجه عليه لزوم تخصیص الأكثر الموجب لو هن العموم».

ترتب هست. حال کلمه الشبهات جمع محلی به الف و لام و مفید عموم است، ولی در آن دو احتمال وجود دارد:

۱. عموم، مجموعی باشد، یعنی ارتکاب مجموع شبهاتی که در خارج پیش می‌آید بما هو مجموع به دنبال دارد واقع شدن در حرام و افتادن در هلاکت را. اما به اعتبار بعضی از آن‌ها از باب این‌که علم اجمالی داریم که در میان مشتهات حرامی هست، ولو تفصیلاً نمی‌دانیم، پس ارتکاب مجموع موجب وقوع در حرام است ولو ارتکاب بعضی شبهات این چنین نباشد.
- ۲ عموم، استغراقی باشد؛ یعنی ارتکاب کل فرد فرد من افراد الشبهه مستقلاً سبب وقوع در هلاکت و حرام است.

حال از این دو احتمال، احتمال دوم به سه دلیل صحیح است:

۱. همان‌طور که در قسم اول، یعنی حلال بین و در قسم دوم، یعنی حرام بین، رسول خدا ﷺ در مقام بیان مفهوم حلال بین و حرام بین است، قطع نظر از این‌که مراد جمیع حلال‌ها و حرام‌ها من حیث المجموع باشد. همچنین در قسم سوم به قرینهٔ مقابله در مقام بیان مفهوم مردّد بین حلال و حرام است و در مقام تحذیر از ارتکاب مجموع بما هو مجموع نیست.
۲. استشهاد امام علی علیه السلام به کلامی نبی ﷺ هم شاهد دیگری است؛ زیرا امام علی علیه السلام برای شبههٔ واحده که خبر واحد شاذ و نادر باشد، به این کلام استشهاد کرد و این با اراده شدن مجموع من حیث المجموع منافات دارد.^۱

حال که مراد عموم استغراقی شد منظور این است که جنس شبهه ارتکابش چنین اثری دارد و تردیدی نیست که بالواجدان ارتکاب جنس شبهه سبب وقوع در حرام و هلاکت نیست، بلکه تصادفاً شاید به حرام بیفتیم و شاید نه. آری، ارتکاب شبهه انسان را مشرف بر ارتکاب حرام می‌کند و به علاقه

۱. دلیل سوم نیز از این قرار است که: اصل در عموماً هم استغراق است نه مجموعی، چنان‌که در مباحث الفاظ آمده است.

مشارفت گفته: «من ارتکب...» آن‌گاه اگر از خارج دلیل داشتیم که اشراف بر حرام هم حرام است مطلقاً، یعنی چه در موارد علم اجمالی و چه شک بدوی، می‌گفتیم: ارتکاب شبهه حرام است، ولی چنین دلیلی نیست. آن‌چه دلیل داریم وقوع در حرام است نه اشراف بر حرام.

مؤید سوم: روایات بسیاری که هم سیاق هماهنگ با این روایت است. همه آن‌ها به حکم قرائن و تعبیراتی که در آن‌ها آمده، ظهور در استحباب دارند. حال این حدیث حمل بر استحباب می‌شود، سپس پنج روایت می‌آورند که ظهور در استحباب دارند و ما تنها به ذکر محلّ شاهد اکتفا می‌کنیم:

در روایت اوّل آمده: «لو أنّ راعياً رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان يقع فی وسطه فدعوا المشتبهات» که قبلاً تبیین شد. در روایت دوم آمده: «والمعاصی حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها». در روایت سوم آمده: «من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها فی الحمى». در روایت چهارم آمده: «و فی الشبهات عتاباً» (یعنی ملامت نه عقاب) و در حدیث پنجم آمده: «من الورع من الناس قال...» که ورع بودن مستحب است نه واجب.

این بود دلیل دوم اخباریین و عمده دلیل آن‌ها بر وجوب احتیاط، که از آن طرفی نیستند.

(ج) عقل

سومین و آخرین دلیل از ادله اخباریین بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیّه تحریمیّه، دلیل عقلی و حکم عقلی است. پیش از ورود به بحث، سخنی از مرحوم آشتیانی نقل می‌کنیم:

لا يخفى عليك أن الاستدلال بالدليل العقلی علی مذهب الأخباری اما ان یکون من جهة کونه من العقل الفطری علی أبعد الوجوه أو الضروری الغیر المعارض

بالنقل أو النظرى المعاضد بالنقل أو يكون مبنياً على الإلزام لأن الاستدلال به على مذهبهم لا يجوز إلا بأحد التقادير.^۱

با عنایت به این مطلب می‌گوییم: دلیل عقلی از سوی اخباریین به دو وجه تقریر شده است:

بیان اول

الاشتغال یقینی يستدعى الفراغ یقینی یا البرائة یقینیة.

توضیح مطلب: هر یک از ما مسلمان‌ها قبل از این‌که به منافع احکام شرعیه از کتاب و سنت و اجماع و حکم عقل مراجعه کنیم، علم اجمالی داریم که دین مبین اسلام سلسله تکالیفی بر دوش ما گذاشته و از ما خواسته که این وظایف را امثال کنیم. اموری را بر ما واجب کرده که باید انجام دهیم که فعلاً این بخش محل بحث نیست. اموری را نیز بر ما تحریم فرموده که باید از آنها اجتناب کنیم. حال به حکم عقل، اطاعت مولی واجب و معصیت مولی حرام است. پس باید نواهی او را اطاعت کرده و از محرّمات بپرهیزیم و شارع مقدس هم بر همین حکم عقلی تأکید نموده؛ آن‌جا که فرموده:

﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^۲

آن‌چه را فرستاده [او] به شما داد، آن را بگیرید و از آن‌چه شما را باز داشت، بازایستید.

در نتیجه، به حکم این علم اجمالی، اشتغال یقینی آمد و به حکم عقل مستقل که در آینده به تفصیل بیان خواهد شد، اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است؛ یعنی من مکلف باید کاری کنم که یقین نمایم از جمیع محرّمات واقعیه اجتناب کرده‌ام. به این‌که هر جا احتمال حرمت می‌دهم ترک کنم و تنها

۱. بحر الفوائد، ج ۲، ص ۴۲.

۲. سورة حشر، آیه ۷.

اموری را که یقین به حلیت آن‌ها دارم انجام دهم. یا حداقل باید کاری کنم که یقین به عدم عقاب پیدا کنم؛ یعنی تنها اموری را که یقین به حلیت آن‌ها دارم و یا حداکثر ظن معتبر بر حلیت آن‌ها قائم شده مرتکب شوم که در این فرض اگرچه در واقع اماره خطا کرده و حرام واقعی را بر من مباح کرده باشد و من مرتکب حرام شده باشم، ولی قطعاً عقاب ندارم؛ چون از دلیل معتبر شرعی متابعت کرده‌ام. و اما از اموری که یقین به حلیت آن‌ها ندارم و اماره معتبره هم بر حلیت آن‌ها قیام نکرده باید اجتناب کنم، چه قطع به حرمت آن‌ها داشته باشم و چه ظن معتبر قائم بر حرمت آن‌ها بشود، و یا مجرد احتمال حرمت در میان باشد، باز هم به حکم قانون مذکور باید اجتناب کنم.

حال با این علم اجمالی به سراغ ادله رفتم و به منابع فقه مراجعه نمودم و هر جا دلیلی بر حرمت یافتم، از آن متابعت نمودم. اما بعد المراجعة نیز این علم اجمالی من باقی است و یقین ندارم که از تمام محرمات واقعی اجتناب کرده‌ام؛ زیرا با مراجعه، بخشی از محرمات را به تفصیل به دست آوردم. ولی شاید محرمات واقعی منحصر در این امور نباشد، بلکه به مراتب بیش‌تر از این‌ها باشد. پس باز هم علم اجمالی باقی است و با بقای آن، اشتغال یقینی ثابت می‌شود و اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است. پس باید از هرچه محتمل التحريم است و دلیل قطعی یا ظنی معتبر بر حلیت آن قائم نشده اجتناب کنم تا یقین به فراغت ذمه از تکلیف به اجتناب از حرام پیدا کنم. و هذا هو المطلوب الاخباری.

ان قلت: پیش از مراجعه به ادله احکام شرعی، این علم اجمالی بود و واقع را بر ما منجز می‌کرد، ولی بعد از مراجعه به ادله، این علم اجمالی منحل گردید و به یک علم تفصیلی نسبت به مواردی که یک یک از ادله به دست آورده‌ام تبدیل شد (مثلاً صد مورد) و یک شک بدوی نسبت به مازاد. آن‌گاه موارد متیقنه را گرفته و در مازاد اصل برائت جاری می‌کنم. دلیل بر انحلال این

است که بعد از تحصیل صد مورد، مثلاً اگر بپرسند: آیا باز هم به وجود حرام علم اجمالی داری؟ نمی‌توانم بگویم آری؛ زیرا احتمال می‌دهم محرمات واقعیّه منحصر به همین صد مورد باشد، نه بیش‌تر. پس نسبت به مازاد شک بدوی است و اصاله العدم جاری می‌شود. آن‌گاه می‌گوییم: ما هم می‌پذیریم که قبل از مراجعه باید احتیاط کرد، ولی بعد از مراجعه و فحص و یأس، لا وجه لوجوب الاجتناب عن کل محتمل التحريم، به استثنای مواردی که دلّ الدلیل علی حرمته.

قلت: مقدمه: دو قسم دلیل وجود دارد:

۱. ادله علمیه که قطع می‌آورد؛

۲. ادله ظنیه که حداکثر برای ما ظن به واقع می‌آورد؛

ادله علمیه در میان ادله احکام بسیار نادر است؛ زیرا موارد مستقلات عقلیه بسیار نادر است. اجماع قطعی هم که کاشف قطعی از حکم واقعی باشد بسیار نادر است. نص قرآنی هم یک در هزار است. سستی هم که من جمیع الجهات قطعی باشد (سنداً، دلالتاً، از حیث معارض داشتن و...)، یعنی سنت متواتره، بسیار کم است. آری، اکثریت مطلق ادله الاحکام را ادله ظنیه از قبیل خبر ثقه و ظواهر قرآن تشکیل می‌دهد.

با حفظ این مقدمه مستدل می‌گوید: منظور شما از این که می‌گویید بعد از مراجعه به ادله، علم اجمالی ما منحل می‌شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی، مراجعه به کدام دسته از ادله است؟ اگر مراد ادله علمیه است که علم به واقع می‌آورد، خواهیم گفت وجداناً اگر کسی اهل تتبع باشد و سرتاسر فقه را سیر کند، خواهد دید که ادله علمیه اقل قلیل هستند و با یافتن ده یا بیست حرام از این طریق آن علم اجمالی منحل نمی‌شود. آری، بعد از مراجعه به برخی از محرمات واقعیّه علم تفصیلی پیدا می‌کند، نه به همه آن‌ها. پس علم اجمالی به قوت خود باقی است و منجز واقع است و باید احتیاط کرد و اگر

مراد از ادله اعم از ادله علمیه و ظنیه است (ظنون خاصه) که حداکثر ظن به واقع می‌آورد و با مراجعه به مجموع این ادله، علم اجمالی ما منحل می‌شود، خواهیم گفت: بر مبنای مشهور علمای امامیه، بعد از مراجعه هم این علم اجمالی منحل نمی‌شود.

بیان مطلب: مبنای امامیه در باب امارات این است که امارات طریق به سوی واقع هستند و ادله حجیت امارات دلالت دارند بر این که صدق العادل، یعنی نزله منزله العلم؛ یعنی همان‌طور که اگر علم به حلیت داشتن مرتکب می‌شدی، اگر اماره بر حلیت شیء قائم شد مرتکب می‌شود و آثار علم بر آن بار کن آن‌گاه اگر هم در واقع حرام بوده و اماره خطا کرده به حکم ادله حجیت اماره تو عقاب نمی‌شوی. و نیز همان‌طور که با علم به حرمت اجتناب می‌کردی، با قیام اماره بر حرمت هم اجتناب کن، آن‌گاه اگر امارات طریق به سوی واقع شد می‌گوییم: بعد از مراجعه به ادله علمیه و ظنیه هم علم اجمالی منحل نمی‌شود؛ زیرا از کجا بدانیم که محرمات واقعیّه منحصر است در مضامین و مؤدیات این امارات تا علم اجمالی نابود شود؟ شاید تمام این امارات یا اکثر آن‌ها خطا کرده و حرام واقعی را بیان نکرده و حرام واقعی در میان سایر احتمالات است! پس با موافقت امارات هم یقین نداریم که از محرمات واقعیّه اجتناب کرده‌ایم. پس به حکم عقل باید از احتمالات هم بپرهیزیم تا یقین به برائت حاصل شود، بلکه نه تنها علم به برائت ذمه نمی‌آید که حتی ظن به برائت ذمه از جمیع محرمات هم نمی‌آید؛ زیرا نه خود این اماره و نه دلیل اعتبار آن هیچ کدام دلالت ندارند که محرمات واقعیّه منحصر باشد در مضامین همین امارات، بلکه حداکثر دلالت می‌کند که مضمون این اماره را حرام حساب کن، اما اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. پس به احتمال قوی محرمات دیگری هم باشد و یا اصلاً تمام محرمات در غیر مؤدیات این امارات باشد.

آری، حداکثر بعد از مراجعه به امارات معتبره یک ظن تفصیلی پیدا می‌کنیم که برخی از افعال در حق ما حرام شده، ولی انحصار هرگز. آن‌گاه این ظن تفصیلی همانند علم تفصیلی نیست که موجب انحلال علم اجمالی شود؛ زیرا علم تفصیلی ذاتاً با علم اجمالی تنافی دارد؛ چون محرماتی که معلوم بالتفصیل است عیناً همان محرمات معلومه بالاجمال است و وقتی به صد حرام تفصیلاً دست یافتیم، دیگر علم اجمالی باقی نمی‌ماند. اما ظن تفصیلی نه ذاتاً با علم اجمالی منافی و مناقض است، چون شاید هیچ کدام از این مظنونات فی الواقع حرام نباشند، پس علم اجمالی نابود نشد و از اثر نیفتاد، و نه توسط ادله حجیت با علم اجمالی منافی است، چون بر مبنای ما ادله حجیت، امارات را طریق به سوی واقع می‌داند که شاید مصیبت باشد و شاید مخطئی باشد علم اجمالی نابود نشد.

قوله نعم: آری، بر مبنای مشهور اهل سنت بعد المراجعة این علم اجمالی منحل می‌شود.

بیان ذلک: اهل سنت عموماً قائل به تصویب هستند؛ یعنی می‌گویند: اماره خطا نمی‌کند و مؤدای اماره هرچه بود همان صحیح است و شعارشان این است که کل مجتهد مصیب. مصوبه نیز دو دسته‌اند:

۱. تصویب اشعری که از اوّل می‌گوید: احکام مختصّ به عالمین است و با قطع نظر از علم و یا اماره معتبره واقعی در کار نیست، بلکه با قیام اماره تازه تکلیف در حق مکلف جعل می‌شود. طبق این نظر اصلاً قبل از مراجعه علم اجمالی معنا ندارد، بلکه هرچه اماره بدان قائم شد همان وظیفه است.

۲. تصویب معتزلی که می‌گوید: احکام واقعیه داریم و در آن احکام عالم و جاهل مشترکند. اما وقتی به درجه تنجز می‌رسد که علم یا اماره معتبره بدان دلالت کند و قیام اماره سببیت دارد، یعنی سبب حدوث مصلحتی در مؤدای اماره می‌شود به اندازه مصلحت واقع یا بیش‌تر که عند المخالفة این اماره

جبران می‌کند، آن مصلحت مافات را طبق این نظر قبل المراجعة علم اجمالی به احکام واقعیه هست، ولی بعد المراجعة و به دست آوردن مثلاً صد مورد یقین می‌کنیم که وظیفه فعلی ما همین صد مورد است و نسبت به مازاد مجرد شک بدوی خواهد بود و قبح عقاب بلا بیان حاکم است و بلکه قطع به عدم تنجز و عقاب است. پس نوبت به وجوب احتیاط نمی‌رسد، ولی به عقیده امامیه این مبنا باطل است کما ثبت فی موضعه.

تتزیل: تا به حال مثال را از احکام و دلیل الحکم آوردیم حال مثالی از موضوعات بیاوریم:

مانحن فیه همانند گله گوسفندی است که علم اجمالی داریم بر این که برخی از این هزار گوسفند مثلاً حرام شده (به علت جَلَل یا موطوئه شدن) سپس بینه (شهادت عدلین که حجیت شرعی در موضوعات است) قائم شد بر این که مثلاً گوسفندان سفید هم حرام گوشت شده‌اند و ۳۳۳ تا را فرضاً کنار زدیم و باز بینه قائم شد که مثلاً گوسفندان قرمز همه حلال گوشت هستند و ۳۳۳ تای دیگر خارج شد، باقی مانده ۳۳۴ تا مثلاً که نمی‌دانیم آیا حلالند یا حرام؟ در این موارد شک باید احتیاط کنیم؛ زیرا به صرف قیام بینه برای ما علم به برائت ذمه از جمیع محرمات پیدا نمی‌شود (چون اولاً بینه ظن آور است نه علم آور و ثانیاً علم هم بیاورد باز وجهی برای انحصار محرمات واقعیه در ۳۳۳ تا نیست). همچنین ظن به برائت ذمه از همه محرمات هم پیدا نمی‌شود؛ چون شاید بینه در خیلی از این تعداد خطا کرده و غیر واقع را به جای واقع ارائه داده است. آری، بر مبنای مصوبه علم اجمالی منحل می‌شود.

جواب: مرحوم شیخ انصاری به این دلیل دو جواب می‌دهند:

۱. نباید تمام نظر خود را به احکام واقعیه بما هو هو بدوزیم، آن‌چنان‌که مستدل چنین کرده. و نباید تمام نظر خود را به احکام ظاهریه و مؤدیات امارات بدوزیم، آن‌گونه که مصوبه چنین می‌کنند. بلکه باید با یک چشم به واقع و با چشم دیگر به ظاهر نگاه کنیم.

بیان مطلب: مستدل که می‌گوید بعد از مراجعه هم ما علم اجمالی داریم و باید از محرمات واقعی اجتناب کنیم و تنها راه احتیاط است تمام نظرش به واقع بما هو هو است که ما مکلف به واقع هستیم و باید واقع را امتثال کنیم و راهش احتیاط است و مصوبه هم که می‌گویند: به هر مقداری که اماره قائم شد، ما به همان مکلفیم و بیش‌تر از آن مکلف نیستیم، تمام نظرشان به همین مؤدیات امارات است و کاری به واقع ندارد، بلکه بعضاً اصلاً قبولش ندارد. ولی ما می‌گوییم: ما نسبت به واقع مکلف و مسئولیم، اما به شرط دلالت اماره بر آن. به عبارت دیگر، درست است که خداوند احکام واقعی‌ای دارد، اما واقع بما هو هو که بر ما منجز نیست، بلکه شرط تنجز حکم واقعی دلالت اخماره بر آن است. آن‌گاه هر حکم واقعی که اماره بر او قائم شد و از این طریق بدان رسیدیم، آن حکم در حق ما منجز است و هر حکم واقعی که اماره‌ای بر آن قائم نشده به مرحله فعلیت و تنجز نمی‌رسد، بلکه همچنان در مرحله انشا می‌ماند. حال نسبت به شرب توتون اماره‌ای قیام نکرده، تحصیل علم هم که ممکن نیست بعد الفحص و الیأس. پس تنجز تکلیف به آن قبیح است، ولو در واقع حرام باشد و هذا معنا اصل البرائة.

۲. بر فرض قبول کنیم که ما نسبت به تمام محرمات واقعی بما هی هی مسئولیم و علم اجمالی واقع را بر ما منجز می‌کند. و لکن مسئولیم عمل کنیم تا زمانی که علم اجمالی حقیقتاً و وجداناً منحل نشده و یا کالمنحل نیست، آن‌جا که علم اجمالی حقیقتاً منحل می‌شود. مثل این‌که به تمام آن صد مورد علم تفصیلی پیدا کنیم که در این‌جا با آمدن معلم بالتفصیل جایی برای معلوم بالاجمال نیست و آن‌جا که کالانحلال است؛ مثل مواردی که اماره معتبره قیام کرده که در این‌جا هم علم اجمالی اگرچه وجداناً باشد، ولی اثر ندارد و اصولاً در آینده به تفصیل خواهد آمد که عواملی چند علم اجمالی را از اثر می‌اندازد: (الف) اطراف شبهه غیر محصور باشند، که در ادامه خواهیم گفت.

ب) پای دو کس در میان باشد که هر کس مسئول محاسبه وضع خویش است، مثل این که علم اجمالی دارم یا ظرف من نجس شد و یا ظرف، که در ادامه بیان خواهیم کرد.

ج) یک طرف شبهه از مورد ابتلا مکلف خارج شود، مثل علم اجمالی به نجاست ظرفی که نزد من است و یا ظرفی که نزد امپراتور بیزانس است.

د) پیش از علم اجمالی یقین تفصیلی به یک طرف پیدا کنم. مثلاً دو ظرف آب است و من یقین دارم که ظرف سبزرنگ مثلاً قطعاً نجس شده و بعداً قطره بولی افتاد که نمی دانیم داخل کدام یک از دو ظرف افتاد. در این جا اجتناب از آن دیگری لازم نیست؛ چون این یکی قطعاً نجس است و باید اجتناب کنیم در دیگری هم که اصالة الحل جاری می شود بلامعارض.

ه) اول علم اجمالی داشتیم به وجود نجاستی در یکی از دو ظرف. سپس بینة که حجت شرعی است دلالت کرد که ظرف نجس فلان ظرف است و دلیل حجیت اماره می گوید: باید به بینة عمل کنی. پس معیناً باید حکم کنم به نجاست این ظرف. سپس ظرف دیگر مشکوک به شک بدوی است و اصل حلیت در آن بلامانع است. حال مانحن فیه از همین قسم پنجم است.

زیرا اول علم اجمالی داشتیم به وجود مثلاً صد حرام در اسلام، سپس با مراجعه به ادلة ظنیة آن صد مورد را به دست آوردم و دلیل حجیت اماره می گوید باید به اماره عمل کنی. پس نسبت به این صد واقعه حق نداری اصالة الحل جاری کنی؛ چون علم اجمالی و دلیل حجیت اماره مانع است. آن گاه نسبت به مازاد عند الشک جریان اصل اباحه بلامانع است (و در علم اجمالی جریان اصل نسبت به همه اطراف شبهه مانع دارد نه نسبت به بعض اطراف...) و تفصیل بیش تر را در ادامه خواهیم گفت. (جواب سوم: نقض می کنیم سخن اخباری را به باب شبهات وجوبیه و موضوعیه).

بیان دوم

مقدمه: افعال ما دو قسم می‌شود:

۱. افعال ضروری و اضطراری که اصلاً در اختیار من نیست و مقدور نیست و یا مضطر الیه است.

۲. افعال اختیاری که فعل و ترک آن برای ما یکسان است نسبت به قدرت مکلف افعال. اختیاری هم دو دسته‌اند:

الف) افعالی که یقین داریم که دارای مفسده هستند و اماره مفسده در آنها وجود دارد.

ب) افعالی که از اماره مفسده خالی هستند همانند شرب توتون و... . بحث ما در این قسم است و درباره این که مقتضای اصلی اولی و قاعده اولیة عقلی با قطع نظر از بیان شارع در این افعال چیست؟ سه نظریه مطرح شده است:

یکم. جماعتی از دانش‌مندان می‌گویند: الاصل فی الاشیاء الاباحه الا ما خرج بالدلیل. آن‌گاه نسبت به هر فعلی که از سوی شارع دلیل خاص یا عام بر حلیت و اباحه آن یافتیم (مثل «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ»، «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَیْمَةُ الْأَنْعَامِ») از دلیل تبعیت می‌کنیم و نسبت به هر فعلی که از سوی شارع دلیل خاص یا عام بر حرمت آن پیدا کردیم (مثل «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» و...) باز از دلیل تبعیت می‌کنیم و نسبت به هر فعلی که شک در حلیت و حرمت آن پیدا کردیم و دلیل خاص بر یک طرف نیافتیم به اصاله الاباحه العقلیه رجوع نموده و حکم به حلیت ظاهره می‌کنیم (مثل شرب توتون).

دلیل این عده: قاعده لطف مقتضی است که اگر فلان عمل دارای مفسده واقعیه بود، باید مولای حکیم بیان می‌کرد و چون بیان نکرده، کشف می‌کند از خلو عمل از مفسده و حکم به اباحه می‌شود و بیش‌تر اصولیین طرفدار همین اصول هستند.

دوم. گروه دیگر بر آنند که: الاصل فی الاشیاء الحظر الا ما خرج بالدلیل. طبق این نظر هر جا و نسبت به هر فعلی یقین یا ظن معتبر بر حرمت آن یافتیم فهو المطلوب. و نسبت به هر فعلی که علم یا ظن معتبر به حلیت آن پیدا کردیم، باز هم فهو المطلوب؛ یعنی از اماره متابعت می‌کنیم، ولی نسبت به افعالی که شک در حلیت و حرمت آن‌ها پیدا می‌کنیم به اصاله المنع العقلی رجوع می‌کنیم، مثل شرب توتون و رأی بیش‌تر اخباریین همین است.

دلیل این عده: اولاً همه اشیا در عالم مملوک خداوند است و به حکم عقل و شرع تصرف در ملک غیر بدون اذن مالک قبیح است. بنابراین، حق نداریم بدون مجوز شرعی، مثلاً شرب توتون را مرتکب شویم، بلکه باید احتیاط و اجتناب کنیم. ثانیاً عند العقل همان‌طور که دفع مفسده قطعیه واجب و لازم است و اقدام به آن ممنوع است. همچنین اقدام بر چیزی هم که محتمل المفسده است و انسان ایمن از مفسده نیست قبیح است. و هذا معنای حظر و منع.

سوم. جناب شیخ طوسی و مفید فرموده‌اند: الاصل فی الاشیاء الوقف الا ما خرج بالدلیل. پس نسبت به هر فعلی دلیل شرعی بر اباحه قائم شد، حکم به اباحه می‌کنیم و نسبت به هر فعلی دلیلی شرعی بر حرمت قائم شد به حرمت آن حکم می‌کنیم و نسبت به هر فعلی که مجوز شرعی نداشتیم توقف می‌کنیم؛ یعنی عقل ما نه حکم به اباحه می‌کند و نه به حظر و نتیجه توقف همان حظر و منع و احتیاط است. سپس شیخ طوسی فرموده: سید بن زهره هم این قاعده عقلیه را پذیرفته، ولی بعد ادعا کرده که ولو عقلاً الاصل الوقف باشد، ولی شرعاً اصاله الاباحه جاری است روی همان قانون لطف؛ ولی شیخ این را رد کرده که گاهی اعلام و بیان مفسده دارد و سکوت و عدم البیان مصلحت دارد پس شرعاً هم نمی‌توان به اباحه حکم کرد.

دلیل این عده: ما ادله طرفین را بررسی کردیم. دیدیم که نه ادله قائلین به حظر کامل است و نه ادله قول به اباحه و لذا به ناچار ما توقفی شدیم و گفتیم عقل ما حکم و ادراکی ندارد.

تفصیل این مباحث را می‌توانید از کتاب ارزشمند *مطارح الانظار* شیخ به دست آورید.

با حفظ این مقدمه بیان اخباریین این است که:

اولاً می‌گوییم: الاصل فی الاشياء الحظر الا ما خرج بالدلیل و نسبت به شرب توتون دلیلی بر اباحه نیامده؛ چون اگر دلیل داشتیم که فقدان نص نبود. پس در تحت اصل اولی باقی است و حق نداریم مرتکب شویم و هذا معنی اصل الاحتیاط.

ان قلت: اگرچه بیان خصوصی به اسم و عنوان شرب توتون نرسیده، ولی بیان عمومی بر اباحه داریم و آن‌ها ادله اربعه برائت است که قبلاً ذکر شد.

قلت: دلالت آن ادله بر برائت مسلم نشد و در هر یک احتمالات فراوان وجود داشت، پس مجوز شرعی نیامد. وانگهی بر فرض تمامیت دلالت می‌گوییم اگر ادله‌ای بر اباحه داشتیم متقابلاً آیات و روایاتی بر هم احتیاط شرعیه داشتیم و این دو دسته با یکدیگر تعارض نموده و تساقط می‌کنند و قانون این است که به اصل اولی رجوع شود و هو الحظر.

ثانیاً بر فرض از این اصل اولی تنزل کنیم و بگوییم قاطعانه نمی‌توان حکم به منع کرد از آن طرف می‌گوییم قاطعانه هم نمی‌توان حکم به اباحه کرد و در نتیجه قول به توقف را باید بپذیریم که باز نتیجه توقف در حکم هم احتیاط در عمل است و هو ترک المشتبه پس باز هم مطلوب ما ثابت است.

جواب: اولاً این اصل شما از اصول مسلمه نیست که مورد نزاع را بتوان بر آن مترتب کرد، بلکه مورد اختلاف است و جمع کثیری آن را قبول ندارد و طرفدار اصالة الاباحه هستند. و ثانیاً: بر فرض قبول این حکم می‌گوییم این تا

زمانی است که مجوز شرعی نیاید و نسبت به شرب توتون ادله اربعه برائت مجوز شرعی هستند فیجوز الارتکاب و این که گفتید ادله الاحتیاط با آنها معارضه می کنند، قبلاً به تفصیل از ادله احتیاط جواب داده و رد کردیم یا حمل بر ارشاد کردیم پس قابل معارضه نیست.

ثالثاً، این که شما می گوید: عقلاً همان طور که اقدام بر معلوم المفسده یا مفسده معلومه ممنوع است، اقدام بر مفسده محتمله هم ممنوع است. به عبارت دیگر، دفع ضرر محتمل واجب است، منظورتان چیست؟ اگر مرادتان مفسده اخرویه، یعنی عقوبت است، ما هم قبول داریم که عقاب، ولو محتمل باشد، واجب الدفع است و لکن در مانحن فیه که شبهه بدویه بعد الفحص و الیاس باشد، احتمال عقاب نیست؛ چون قانون قبح عقاب بلاییان که مجمع علیه است حاکم است کما سبق تفصیلاً. و اگر مرادتان مفسده غیر عقوبتی باشد، بلکه ضررهای دیگر باشد خواهیم گفت: اولاً قبول نداریم که عقلاً و شرعاً دفع ضرر محتمل دنیوی واجب باشد، بلکه دفع ضرر مظنون هم واجب نیست و بلکه گاهی به خاطر یک سلسله دواعی و انگیزه های عقلاییه دفع ضرر مقطوع دنیوی هم واجب نیست. مثلاً عقلای عالم سختی های سفر و سرما و گرما را تحمل می کنند و بی خوابی ها می کشند برای تحصیل علم و تجارت و امر معاش و یا به جهاد می روند، یا خود را در معرض قصاص قرار می دهند و یا دفع مال می کنند برای امتثال اوامر خداوندی فالعقل لا یستقل بوجوب دفع الضرر الدنیوی. ثانیاً بر فرض که عقل مستقل باشد که ضرر دنیوی هم واجب الدفع است می گوئیم: موضوع این قضیه الضرر الدنیوی است و باید موضوع محرز باشد و در مانحن فیه موضوع محرز نیست؛ چون شاید ضرر دنیوی داشته باشد و شاید نداشته باشد و چنین شبهه ای را موضوعیه می گویند که باید از خارج عنوان محرز شود تا حکم بار شود و ربطی به شارع ندارد و در شبهات موضوعیه که اصل موضوع الحکم محرز

نیست بالاجماع احتیاط واجب نیست. پس جناب اخباری از دلیل العقل هم طرفی نسبت و حق در مسئله اول، یعنی فقدان نص و شبهه تحریمیه با اصولیین است که برائتی هستند.

تنبیها ت شبهه تحریمیه و فقدان نص

تنبیه اول

مشهور اصولیین در باب شبهات بدویه تحریمیه بعد الفحص و الیأس به قول مطلق برائتی شدند و تفصیل ندادند میان حوادث عامّ البلوی و شاذّ البلوی. در مقابل، مشهور اخباریین در مسئله اول به قول مطلق احتیاطی شدند و تفصیل قائل نشدند، ولی جناب محقق قمی از اصولیین و جناب محدث استرآبادی از اخباریین به جناب لسان‌القدماء و رئیس‌المأخرین صاحب قرآن الفقه (فرائع)، یعنی محقق اول نسبت داده‌اند که ایشان قائل به تفصیل است؛ یعنی حوادث و وقایع را به دو دسته نموده:

۱. حوادثی که عامّ البلوی، یعنی مورد ابتلای نوع مردم هستند.
۲. حوادثی که شاذّ البلوی هستند، یعنی تنها برای بعضی انسان‌ها در بعضی ممکنه و ازمنه به ندرت ارتکاب فلان عمل اتفاق می‌افتد، ولی مورد ابتلای اکثر مردم نیست.

آن‌گاه در دسته اول فرموده: بعد الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل اصالة البرائة جاری می‌شود، آن‌گونه که اصولی می‌گوید؛ ولی در بخش دوم از افعال مشکوكة الحرمة بعد الفحص هم نمی‌توانیم اصل برائت جاری کنیم، بلکه باید توقف و احتیاط کنیم آن‌گونه که اخباری می‌گوید.

شیخ انصاری رحمته الله می‌فرماید: ما برای شما عین عبارت محقق را هم از کتاب معتبر ایشان (که کتاب فقهی اوست، ولی در مقدمه آن به کلیاتی از مباحث اصولی پرداخته) و هم از کتاب معارج الاصول (که کتاب اصولی محقق است)

نقل می‌کنیم و قضاوت را به عهده خواننده عزیز می‌گذاریم تا بر خود شما روشن شود که این نسبت ناتمام است و محقق، مفصل نیست، بلکه همانند سایر اصولیین به قول مطلق، برائتی است:

عبارت محقق در معتبر: وی در صفحه ششم معتبر چنین فرموده: به عقیده من، منابع احکام شرعیه پنج امر است: ۱. کتاب، ۲. سنت، ۳. عقل، ۴. اجماع. و پنجمی استصحاب است. سپس فرموده: استصحاب خود دارای سه شعبه است:

۱. استصحاب حال عقل (در مقابل قسم سوم که حال شرع باشد) و منظور از این استصحاب همان برائت اصلیه و ازلیه است، یعنی در ازل که حکمی نبود. حال که من موجود شده‌ام، شک می‌کنم استصحاب می‌کند آن عدم ازلی را یا عدم قبل از شرع را یا عدم قبل از بلوغ را یا عدم در دوران جنون را و... سپس دو مثال آورده؛ یکی از شک در تکلیف و شبهه وجوبیه و آن این که قبل از شرع مقدس اسلام که وتر بر من واجب نبود یا قبل از بلوغ که واجب نبود. حال بعد از شرع و بعد از بلوغ شک می‌کنم استصحاب می‌کنم آن برائت ذمه اصلیه را قبل از شرع. و یک مثال از شک در مکلف و شبهه وجوبیه و دوران بین اقل و اکثر و آن این که علما اختلاف دارند که اگر شخصی چشم چهارپای شخص دیگری را کور کرد؛ آیا باید نصف قیمت کل دابه را بپردازد، یعنی اکثر؟ و یا $\frac{1}{4}$ قیمت آن را، یعنی اقل؟ فرموده: نسبت به اقل که متیقن است حکم به دیه می‌شود اما نسبت به اکثر که مشکوک است از استصحاب حال عقل استفاده می‌کنیم که قبل از شرع اکثر واجب نبود. پس حالا هم ان شاء الله واجب نیست.

۲. قسم دوم از اقسام استصحاب این است که احکام شرعیه تابع دلیل آن است. پس هر جا دلیلی بر حکمی از احکام یافتیم فهو المطلوب، ولی هر جا دلیل معدوم بود لازمه‌اش این است که پس حکم هم منتفی شود و خلاصه

این که عدم الدلیل دلیل العدم و یا عدم الوجدان دلیل علی عدم الوجود. سپس تفصیل داده که: افعال دو دسته‌اند: ۱. عام البلوی، ۲. نادر البلوی. و فرموده استدلال به این قانون در بخش اول صحیح است؛ چون در افعال عام البلوی اگر حکمی بود، حتماً ائمه علیهم‌السلام بیان کرده بودند و به ما هم می‌رسید و حیث این که بیانی به ما واصل نشده، مظنه به عدم حکم حرمت یا وجوب پیدا می‌کنیم و ظن عند تعذر العلم حجّت است. و اما در بخش دوم صحیح نیست؛ زیرا شاید چون حرمتی نبوده بیان نشده، و شاید چون عام البلوی نبوده بیان نشده، و شاید هم بیان شده، ولی چون عام البلوی نبوده به ما نرسیده، و لذا از راه عدم الدلیل ظن به عدم پیدا نمی‌شود و ظن که نبود این قانون ارزشی ندارد.^۱

۳. شعبه سوم استصحاب عبارت است از استصحاب حال شرع؛ یعنی پس از این که شریعت آمده و حکمی را بیان کرده، ولی پس از مدتی شک در بقای آن می‌کنیم، مثل استصحاب وجوب جمعه در عصر غیبت و استصحاب حرمت عصیر عنبی بعد از غلیان و قبل ذهاب ثلثین و... سپس فرموده: به عقیده من این استصحاب حجّت نیست و ان شاء الله بطلان این سخن در باب استصحاب خواهد آمد.

عبارت محقّق در معارج: وی فرموده است: مقتضای اصل اولی و قاعده اولیه به حکم عقل با قطع نظر از بیان شرعی عبارت است از خَلَوْ ذِمّه از شواغل شرعیه؛ یعنی عقل حکم به اباحه می‌کند و می‌گوید: الاصل فی الاشیاء الاباحه. پس شما آزادید و ذِمّه شما مشغول به واجب یا حرامی نشده الا ما خرج بالدلیل. آن گاه اگر کسی در موضوعی از موضوعات مثل شرب توتون مثلاً مدّعی شود که حکم مثلاً حرمت است یا در اقامه در نماز حکم مثلاً وجوب

۱. ملاحظه می‌فرمایید، محقّق در این قانون تفصیل داده و به زودی در مقام جواب خواهد آمد که این قاعده ربطی به برائت مورد بحث ما ندارد.

است جا دارد که ما به این اصل اولی تمسک کنیم و بگوییم: اگر چنین حکمی در میان باشد، باید با دلیل شرعی ثابت شود و الالزام متنف فالملزوم مثله. سپس فرموده این استدلال که یک قیاس استثنایی است با بیان دو مقدمه تکمیل می‌شود:

۱. اثبات ملازمه: و آن این که اگر حکم در حق ما منجز شود و عقاب آور باشد، ولی دلیل شرعی نباشد این تکلیف بمالایطاق است و یا عقاب بلا بیان است و هو قبیح لا یصدر عن الحکیم.

۲. بیان انتفای لازم: ادله احکام منحصر به پنج دلیل است و ما همه آن مدارک را تتبع کردیم و خبری از دلیل بر این حکم نیافتیم، پس ملزوم هم باطل است. اگر بفرمایید: شاید در غیر آن منابع دلیلی باشد، خواهیم گفت: وقتی منابع احکام منحصر در پنج شد، دیگر این احتمال با انحصار سازگار نخواهد بود. پس باز هم نتیجه می‌گیریم که خیر، چنین حکمی در میان نیست (باز هم سخن از عدم الدلیل دلیل العدم است...) و تازه آن تفصیل معتبر در همین قانون هم در معارج ذکر نشده است.

تا این جا فرمایشات محقق از دو کتابش تمام شد.

جناب محدث استرآبادی در کتاب *الفوائد المدتية* خود بعد از نقل کلام محقق فرموده: هر محدث و غواص بحار علوم اهل بیت علیهم السلام که ماهر در فن خود باشد و روایات ائمه را در مسئله‌ای که عام البلوی بود تتبع کند و مع ذلک دلیلی بر خلاف اصالة البرائة الاصلية پیدا نکند، قطع عادی به عدم آن حکم پیدا می‌کند؛ زیرا همه می‌دانیم که هزاران نفر از محدثین که تنها چهار هزار نفر از اصحاب امام صادق علیه السلام و در میان آن‌ها صاحبان اصول اربعمأة هستند و در طول تاریخ سیصد سال این‌ها ملازم رکاب ائمه بوده و در همه احکام سؤال و جواب می‌کردند، حتی گاهی در جزئی‌ترین مسائل ده‌ها روایت وارد شده از طرفی هم به حسب روایات فراوان رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام فکر شیعیان را

در زمان‌های غیبت هم کرده‌اند و احکام را بیان کرده‌اند تا شیعیان همانند اهل سنت گرفتار دام قیاس‌ها و استحسان‌ها و... نشوند. با این همه، اگر در مسئله معروفه و مبتلا به عموم هرچه بگردیم بیانی نباشد، یقین می‌کنیم که حرمتی نبوده. بعد فرموده: آری، اگر مسئله عام البلوی نباشد، نمی‌توان به اصل برائت تمسک کرد، مگر بر مسلک عامه که می‌گویند: هرچه بود رسول خدا برای همگان گفت و کسی را اختصاص به بعضی احکام ندارد. در کتاب تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر، ج ۱، ص ۸ در ترجمه امام علی علیه السلام مطلبی آمده که درآمد یغم آن را ثبت نکنم و آن این که در حدیث سوم متن آمده است:

انبأنا أبو الطفیل عامر بن واثله، قال: عند علی بن ابی طالب و اتاه رجل فقال: ما کان النبی صلی الله علیه و آله یسرّ الیک؟ فغضب ثم قال: ما کان النبی صلی الله علیه و آله یسرّ الی شیئاً کتمه الناس....

در پاورقی محققانه جناب آقای شیخ محمدباقر محمودی می‌خوانیم:

و به معناه رواه احمد فی مسند امیرالمؤمنین علیه السلام من کتاب المسند، ج ۱، ص ۱۱۸ - ۱۱۹، ط ۱ و لكن هذه الروایات و ما بسیاقها من متفرقات شیعة آل ابی سفیان غیر واجدة لجهات الصحة و الحجّة و لئن سلمنا جدلاً صحتّها فهي معارضة بروایات أقوى منها ممّا أجمع المسلمون علی روايتها و لیست من متفرّقات طائفة خاصّة منهم و لئن سلمنا جدلاً تسوية المسلمين جميعاً فی الإشتراك فی الأخذ عن النبیّ جمیع أسرار الشریعة مع کون کثیر منهم کعمرو بن معد یکرب لا یجاوز معلوماته عن تعلّم سورة الحمد و مع کون کثیر منهم کعمر بن الخطاب کان لا یعرف المقصود من ظواهر القرآن حتّی بعد تفسیر النبیّ صلی الله علیه و آله و کان بطیء الفهم جداً حیث أنّه تعلّم سورة البقرة فی مدّة اثنا عشر سنة أو ثمانية أو أربع سنوات فنحر جزوراً شکراً علی الفراغ من تعلّمها و لئن سلمنا جمیع ذلك جدلاً و قطعنا النظر عن أمثال قوله تعالی: و إذ أسرّ النبیّ صلی الله علیه و آله الی بعض أزواجه حدیثاً و قطعنا النظر عمّا تواتر أنّه صلی الله علیه و آله خص حذیفة بن الیمان - رحمه الله - بتعریفه المنافقین حتّی ان

عمر سألہ عن نفسه و كان إذا مات أحد من المسلمين فإن حضر حذيفة جنازته كان يحضر و إلا فلا أولئ صدقنا ذلك و أغمضنا النظر عن بعض ما تقدّم و قلنا جدلاً أن هذه الرواية و ما بسياقها صحيحة السند فنقول: إنّ القرائن القطعية قائمة على كون هذا المتن كذباً و اختلافاً، إذ طبيعة الحال و شؤون الأمور الكثيرة المتدرجة تقتضى ان تحصيلها يحتاج إلى مضي زمان و صرف أوقات و مهيئة أسباب و اهتمام من المعلم و المتعلّم فمن كان اشتغاله بها اقدم و أسباب تعلّمه أوفر و اهتمامه و عنايته أشدّ و اتّصاله بالمعلّم أكثر فعادةً معلوماته أكثر و من جمع بين ما تقدّم و قوّة الحافظة و توقد الفطنة فتكون بالطبيعة أوسع علماً و لذا نقول بكون أكثر روايات أبي هريرة اختلافاً و زوراً لتأخّر إسلامه و عدم تمكّنه من الإتيان بالنبي في أكثر الاحيان و على هذا فمن لوازم العادة و الطبيعة أن يكون عند على ما لم يكن عند غيره لأنّه هو الذى فتح عينه في حجر النّبي و ربى بتربيته من أوّل يومه و لم يفارقه في جميع أدواره و كان النّبي حريصاً على تعليمه و هو كان حريصاً على التّعلّم منه و كان يدخل على النّبي عند ما يحجب غيره عنه، و كان إذا سئل أجابه النّبي و إذا سكّت ابتدأه و كان ﷺ في مرض موته علمه ألف باب من العلم يفتح من كل باب ألف باب... فهل يمكن مع ملاحظة ما تقدّم ان يقال: ان ما عند على يكون عند جميع المسلمين؟ و ان النّبي ما خصّ علياً بعلم؟! ... و فوق ذلك ان الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع و دستوراته باقية إلى ختام أمر الدنيا فالشريعة التي تكون هكذا هل يمكن أن يكون جميع المسلمين متساوين في العلم بأحكامه و أسرارها؟ مع أنّ بعضهم كان لا يعرف ما يعم به البلوى مثل التّيمّم و تمير وقت الإمساك من شهر رمضان... هل يساوى من يقول على المنبر: سلونى قبل أن تفقدونى فإننى لا أسأل عن شىء دون العرش الا اخبرت عنه كمن يصعد المنبر و يقول كلّ الناس افقه من فلان؟!

و بعد از حضرت، همه انگیزه‌ها برای بیان و نشر فراهم بود و هیچ جو خفتان و اختناقى نبوده. طبق این مبنا اصل برائت جاری می‌شود، ولى طبق مبنای ما خیر. (انتهی کلام محدث استرآبادی)

اقول: مقدمه: آقایان اصولیین برای احکام مراحل و مراتبی را قائل هستند. مثلاً مرحوم آخوند^{ره} در جلد دوم *کفایة الاصول* پنج مرحله برای حکم ذکر کرده که فهرست وار عبارتند از: ۱. مرحله شأنیت و اقتضا، ۲. مرحله انشا و جعل قانون، ۳. مرحله فعلیت و یا بعث و زجر و یا تحریک تعلیقیه، ۴. مرحله فعلیت حتمیه، ۵. مرحله تنجّز. و لکن قبل از مرحوم آخوند، این تقسیم بندی پنج مرحله ای نبوده، بلکه به طور کلی حکم را به دو مرحله تقسیم می کردند:

(الف) حکم واقعی و نفس الامری و آن عبارت است از احکامی که در لوح محفوظ ثبت و ضبط است و توسط جبرئیل بر رسول خدا ﷺ ابلاغ شده، ولی به مردم ابلاغ نشده و بالاجماع چنین حکمی واجب الامثال نیست.

(ب) حکم ظاهری یا فعلی و آن عبارت است از حکمی که به بندگان ابلاغ شده و در حقّ آن ها فعلیت و تنجّز پیدا کرده، یعنی مخالفت آن عقاب و متابعت آن ثواب دارد و بالاجماع از شیعه و سنی مناط ثواب و عقاب این حکم است نه حکم واقعی بوجوده الواقعی الذی لیس بواصل الینا.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: جناب محقق هم در معتبر و هم در معارج فرمود: احکام شرعیه تابع دلیل هستند. پس هر جا با یکی از ادله خمسّه حکم شرعی ثابت شد ما نسبت به آن مکلف هستیم و چنین حکمی ثابت است و هر جا از این منابع خمسّه دلیلی نیافتیم، می گوئیم: چنین حکمی نیست و ما نسبت به آن مکلف نیستیم و عدم الدلیل دلیل علی عدم الحکم. سپس استدلال کردند به این که اگر با نبود دلیل هم ما مکلف باشیم، لازم می آید تکلیف بمالاطریق الی العلم به و چنین تکلیفی تکلیف بمالایطاق و یا تکلیف بلا بیان است و هو قبیح لا یصدر من الحکیم تعالی. حال بینیم منظور ایشان از این که وجود الدلیل دلیل علی وجود الحکم و عدم الدلیل دلیل علی عدمه کدام مرحله است؟ آیا مرحله فعلیت و تنجّز حکم است؟ مرحله حکم واقعی؟

به عقیده مرحوم شیخ، منظور محقق مرحله فعلیت است و لذا می‌فرماید: این که محقق فرمود اگر دلیل باشد، حکم هست و ما مکلفیم و گرنه، خیر؛ به دلیل این که تکلیف بمالایطاق لازم می‌آید. منظورشان از وجود الدلیل دلیل الوجود عبارت است از دلیلی که اولاً رسیدن به آن برای مکلف به راحتی ممکن و میسر است و ثانیاً دلالت آن دلیل هم بر حکم تام است. چنین دلیلی منجز است و حکم را در حق ما فعلی می‌کند. و منظور از این که فرمود: عدم الدلیل دلیل العدم، این است که اصلاً عندالله و عند الرسول ﷺ چنین دلیلی نباشد، یا باشد ولی برای مکلف وصول به آن ممکن نباشد، و یا ممکن باشد ولی رسیدن به آن به قدری مشقت دارد که به خاطر عسر و حرج تفحص از آن لازم نیست و یا وصول به آن به راحتی میسر است و لکن تامّ الدلالة بر مقصود نیست در تمام این موارد حکم، ولو در واقع باشد در حق مکلف فعلیت پیدا نمی‌کند؛ چون فعلیت تکلیف بدون بیان و اصل تام الدلالة قبیح است و در این جهت فرقی نیست میان این که ما مصوبه باشیم که می‌گویند قطع نظر از این مؤدای اماره و حکم فعلی در واقع حکمی نیست و چه مخطئه باشیم که می‌گویند و رای این حکم فعلی یک واقعی هست که شاید این حکم فعلی مطابق با آن باشد و یا مخالف باشد، این‌ها مؤثر نیست؛ زیرا همه متفق هستیم بر این که حکم واقعی اگر هم باشد، بدون این که به ما واصل شود به درجه فعلیت نمی‌رسد و مناط ثواب عقاب نیست، بلکه مناط ثواب و عقاب همین حکم فعلی است. آن‌گاه اگر طبق فرمایش محقق که حکم فعلی تابع دلیل است کسی رفت و در منابع خمسة احکام فحوص کرد و دلیلی بر حرمت شرب توتون مثلاً پیدا نکرد، یقین می‌کند که حرمت شرب توتون در حق او فعلیت ندارد و این یک قانون کلی است و در این جهت بین این که مسئله از مسائل عام البلوی باشد یا خیر، تفاوتی نیست. و میان عامّه و خاصه تفاوتی نیست. و میان مصوبه و مخطئه تفاوتی نیست. و میان اخباری و اصولی تفاوتی

نیست. و میان احکام شریعت اسلامی و سایر شرایع تفاوتی نیست. و میان احکام شرایع و یا احکام موالی عرفیه نسبت به عیدشان تفاوتی نیست، به همان بیان محقق که چنین تکلیفی تکلیف بدون بیان است و هو قبیح و معنای اصل برائت هم همین است که تا دلیلی نرسیده، حرمت در حق ما فعلی نمی‌شود. و تفاوتی نیست بین عام البلوی و غیره. و اما اگر مراد این باشد که عدم الدلیل دلیل العدم، یعنی دلیل علی عدم الحکم واقعاً و عندالله می‌گوییم: استدلال به این‌که: والا یلزم التکلیف بما لا طریق الی العلم به و هو یستلزم للتکلیف بما لا یطاق، ناتمام خواهد بود؛ زیرا احکام واقعی دایر مدان علم و جهل ما نیست، بلکه بدانیم یا ندانیم واقعی است. پس از این‌جا هم معلوم می‌شود که مراد محقق حکم فعلی و تکلیف فعلی است، نه واقعی.

قوله نعم: از این‌که محقق در معارج الاصول برای اثبات اصالة البرائة به قانون تکلیف به غیر مقدور استدلال کرد، کشف می‌کنیم که مراد ایشان نفی فعلیت است نه تنجز. اما با قطع نظر از این استدلال، گاهی خود این قانون عدم الدلیل و نیافتن دلیل بر حکمی از احکام بعد الفحص و الیأس دلیل ظنی می‌شود بر عدم الحکم واقعاً، اما با دو شرط:

۱. مسئله عام البلوی باشد، اما این تنها کافی نیست.

۲. و باید ظن به عدم مانع از نشر آن هم باشد.

حال مانع یا از ناحیه شارع است که لمصلحة سکوت کرده و یا از ناحیه ائمه علیهم السلام است که للتقیه سکوت کرده‌اند و یا از ناحیه اصحاب الاثمه است که شاید للخوف من انفسهم سکوت کرده‌اند و شاید للخيانة سکوت کرده‌اند. حال هیچ کدام از این موانع هم نباشد، آنوقت است که ما از عدم دلیل ظن به عدم حکم در واقع پیدا می‌کنیم.

و لکن اولاً از کجا که این ظن حجت باشد؟ مگر نه این است که اصل اولی در باب ظنون حرمت عمل به مظنه است، الا ما خرج بالدلیل؟ حال دلیل حجیت این ظن چیست؟

ثانیاً این مطلب ربطی به اصالة البرائة العقلیه ندارد تا بگوییم: تفصیلی در آن مسئله است؛ زیرا عدم الدلیل دلیل ظنی بر عدم حکم است و اصل برائت که عقل می گوید یک حکم عقل قطعی است نه ظنی و همچنین عدم دلیل، دلیل ظنی بر عدم حکم در واقع است؛ ولی اصل برائت مورد بحث ما مربوط به مرحله تنجّز حکم است، یعنی بعد الفحص و الیأس، ولو حرمتی باشد منجّز نیست.

ثالثاً ربطی به مسئله تکلیف بمالایطاق ندارد، تا این دلیل آن باشد. بنابراین، قانون عدم دلیل مربوط به حکم واقعی است و قانون تکلیف بمالایطاق مربوط به مرحله تنجّز حکم است.

رابعاً این مطلب ربطی به کلام محقّق ندارد؛ زیرا از استدلال محقّق پیدا است که نظر به مرحله تنجّز دارد و استدلالش برای نفی تنجّز است نه نفی واقع. با این محاسبات می گوییم: آنچه محدث استرآبادی به عنوان تحقیق کلام محقّق ذکر کرد و تفصیلی را که داد، اولاً نفس آن سخنان فی حدّ نفسه ناقص و ناتمام است؛ زیرا مجرد عام البلوی بودن کافی نیست، بلکه عدم المانع من النشر هم لازم است. ثانیاً از مراد محقّق اجنبی است؛ چون کلام محقّق در نفی تکلیف فعلی است و سخن محدث در نفی واقعی است.

قوله نعم: در کلام محقّق در معتبر آمده بود که قسم اول از اقسام استصحاب، استصحاب حال عقل یا برائت اصلیه است. حال می گوییم همان طور که گاهی عدم الدلیل بنفسه دلیل ظنی بر عدم حکم و تکلیف در واقع می شود، اما این مظنه ارزش ندارد. همچنین گاهی توسط استصحاب برائت اصلیه هم ظن به عدم حکم واقعی پیدا می شود (بنابر مبنای قدما که استصحاب را اماره می دانستند) و لکن این هم به تکلیف بمالایطاق ربطی ندارد که آن مال مرحله فعلیت است، بلکه از باب این است که قبل از شرع برائت بوده، الآن هم به حکم عقل ظن به عدم آن پیدا می کنیم و حکم می کنیم و برائتی که از این راه ثابت شود از امارات خواهد بود، نه از اصول عملیه.

قوله ومن هنا: در سخن محقق برای استصحاب سه نوع ذکر شد که قسم اول استصحاب حال عقل و قسم دوم قانون عدم الدلیل بود. و تا به حال مابه الاشتراک آن دو را به دست آوردیم و آن این که گاهی هم عدم الدلیل بنفسه موجب ظن به عدم التکلیف فی الواقع می شود و هم استصحاب برائت سبب ظن به عدم واقعی می شود.

و اما مابه الامتیازها: کلاً دو فرق میان این دو قسم وجود دارد:

۱. مناط استدلال در هر دو فرق دارد و آن این که مناط استصحاب در قسم اول، یعنی استصحاب البرائة عبارت است از ملاحظه حالت سابقه؛ چه بعد الفحص دلیلی یافت نشود و چه بعد از فحص شک کنیم که دلیل هست یا نه، مثل موارد اجمال نص و تعارض نصین و مناط استدلال در قانون عدم الدلیل عبارت است از این که عادتاً ملازمه وجود دارد میان عدم دلیل با عدم الحکم در واقع و روی ملازمه ظنی حکم می کنیم با قطع نظر از ملاحظه حالت سابقه. ان قلت: اگر از حالت سابقه قطع نظر شده، پس چگونه نامش را استصحاب می گذارند؟

قلت: بنابر این که مراد از استصحاب مقسم در کلام محقق به معنای مجازی عامی باشد؛ یعنی مطلق حکم بر طبق حالت سابقه عندالشک نامش استصحاب باشد، چه این حکم صرفاً به ملاحظه حالت سابقه باشد و چه به لحاظ دلیل دیگری غیر از حالت سابقه باشد. آن گاه قانون عدم الدلیل جاری می شود، هم در اموری که حالت سابقه آن ها معلوم است مثل شرب توتون و هم در اموری که حالت سابقه آن ها معلوم نیست، مثل امور مستحدثه. پس تغایر اعتباری دارند و آن به اعتبار مناط استدلال است.

۲. هر یک از دو قانون از حیث مورد جریان از جهتی عام و از جهتی خاص هستند و آن این که قانون عدم الدلیل هم در مسائل اعتقادی جاری می شود و هم در مسائل عملیه. به بیان دیگر، هم در احکام عقلیه می آید و هم در شرعیه؛

اما در موضوعات خارجيه جاري نمي‌شود؛ چون معنا ندارد که بگوئيم: ما دلیلی بر مسکر بودن این مایع نداریم، پس مسکر نیست. و اما قانون استصحاب برائت منحصر به مسائل عملیه است، ولی میان موضوعات و احکام تفاوتی نیست؛ یعنی هم در مسائل شرعیه و احکام کلیه جاری است و هم در موضوعات خارجیه و احکام جزئیه. پس این که فرمود: قانون ثانی از حیث مورد اعم از اولی است، صرفاً برای این است که کسی توهم نکند که مورد ثانی اخص از استصحاب است، نه برای این که بیان کند که مورد استصحاب اخص است. به فرموده مرحوم میرزای آشتیانی در بحر الفوائد، ج ۲، ص ۴۸:

النسبة بين الاصلين بحسب المورد عموم من وجه لجريان الأصل المذكور في المسائل الاعتقادية والعلمية دون الموضوعات الخارجية وجريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية العملية بالمعنى الأعم من الأصول العملية والفقهية و الموضوعات الخارجية دون الاعتقادية ففرضه - قدس سره - من الحكم بتعميم مورد الثاني أنّها لو لدفع توهم كونه أخص مطلقاً من الاستصحاب مورداً لا لبيان كون الاستصحاب أخص منه مطلقاً.

دو نکته: ۱. مرحوم رحمت الله در حاشیه رسائل فرموده: بالآخره ما نفهمیدیم که اشکال شیخ علیه السلام بر تحقیقات محدث استرآبادی است یا بر بیانات محقق در معتبر؟ به نظر می‌رسد که اشکال به هر دو باشد؛ یعنی هم آن تفصیلی که در کلام محقق در معتبر بود ناتمام است به حکم بیانی که ذکر شد بنا بر حکم فعلی و هم این برداشتی که محدث استرآبادی کرده که دو اشکال داشت.

۲. از مطالب مذکور روشن شد که قانون عدم الدلیل دلیل العدم، با مورد بحث اصولی و اخباری در مسئله برائت و احتیاط دوتاست؛ زیرا آن قانون در احکام عقلیه و اعتقادیه هم قابل جریان است، در حالی که برائت مورد بحث ما منحصر به احکام شرعیه است و لذا محقق در معتبر برای اثبات برائت در موارد مختلف به استصحاب البرائة استدلال کرده، نه به قانون فوق و در این

استدلال به استصحاب براءت، میان مسائل عام البلوی و غیر آن تفاوتی نیست. آری، در قانون عدم الدلیل فرق است، ولی ربطی به مانحن فیه ندارد. پس محقق در باب براءت مفصل نیست، بلکه همانند سایر اصولیین براءتی به قول مطلق است.

تنبیه دوم

در تنبیه دوم بحث در این است که آیا براءت از جمله امارات ظنیه و به مناط ظن به واقع حجت است (ظن نوعی یا شخصی) و یا از اصول عملیه است که هیچ گونه کاشفیتی از واقع ندارد، بلکه صرفاً در مواردی که طرق علمی و ظنی به سوی واقع مسدود است و مکلف متحیر است، فعلاً از این اصل استفاده می‌کند به منظور خروج از حیرت و سردرگمی در مقام عمل، و گرنه هیچ اثر دیگری ندارد؟ در این مسئله دو نظریه ابراز شده است:

۱. مشهور اصولیین متقدم شیعه تا زمان شیخ اعظم براءت را از امارات دانسته و به مناط افاده ظن به واقع حجت می‌دانستند، همانند خبر ثقه و ظواهر. و تعبیرات جناب صاحب معالم و جناب شیخ بهایی در زبده، همین معنا را نشان می‌دهد، بلکه محقق ادعای اجماع نموده بر این‌که تا زمانی که دلیلی بر حرمت و یا وجوب (دلیل ناقل) پیدا نشده، مایه همان براءت اصلیه و ازلیه تمسک می‌کنیم. و دلیل مطلب در این‌که قدما آن را از امارات می‌دانستند آن است که عمده دلیل قدما بر اصالة البرائة، عبارت بود از استصحاب براءت ازلیه و قبل از شرع و تا به حال مکرراً اشاره شده که خود استصحاب در نزد آن‌ها به حکم عقل حجت است و از امارات است و حکمی هم که بدین وسیله ثابت شود، حکم واقعی خواهد بود، یعنی مفید ظن به واقع است.

جواب ما: اولاً این که استصحاب مفید ظن باشد قابل خدشه است، بلکه صرفاً یک حکم تبعدی را بیان می کند کما سیأتی فی بابہ. ثانیاً بر فرض مفید ظن باشد ما دلیلی بر حجیت این ظن نداریم و ما این امر را در جلد چهارم شرح اصول فقه آورده ایم.

۲. مشهور متأخران، به ویژه از زمان شیخ اعظم انصاری رحمہ اللہ به بعد تا زمان ما، برائت را از اصول عملیہ می دانند و عمده دلیل آن ها بر برائت همان ادلہ اربعہ، یعنی کتاب، سنت، اجماع و حکم عقل است که اولاً مفاد بخش اعظم این ادلہ صرف معذوریت و عدم تجزّز تکلیف است و دلالت دارند بر این که عقاب بدون بیان قبیح نیست و مثبت هیچ حکمی از احکام نیستند و دلالت ندارند که شرب توتون مثلاً حرام است یا حلال واقعی است و یا ظاهری؟ و آن ها عبارتند از آیات، اجماعات و حکم العقل و بسیاری از روایات مثل حدیث رفع، حدیث سعه و... و بخش قلیلی از روایات هم که مثبت حکم ظاهری هستند مثل کل شیء مطلق... کل شیء حلال حتی تعرف آنہ حرام و... این ها نیز به ملاحظہ ظن به عدم حرمت واقعی نیست؛ یعنی دلالت ندارد که چون قبل از شرع حلال بوده واقعاً، پس الآن هم ظن به حرمت پیدا می شود. پس بگو حلال است، بلکه صرفاً یک حکم ظاهری تبعدی عملی است با قطع نظر از ملاحظہ حالت سابقه و ثانیاً به برکت ادلہ اربعہ ما قطع به عدم عقاب پیدا می کنیم و به قطع عمل می کنیم، نه این که ظن به عدم پیدا شود.

تنبیہ سوم

در تنبیہ سوم چند مطلب مطرح است:

۱. یک بحث درباره خود عنوان احتیاط بما هو احتیاط با قطع نظر از امر است و آن این که اگرچه در باب شبهات بدویہ بعد الفحص و الیأس گفتیم: الاصل البرائة و حکم نمودیم به این که اجتناب و احتیاط از امر مشتبہ واجب نیست و مکلف می تواند آن امر مشتبہ را مرتکب شود. با همه این ها باید

بدانیم که حتی در همین موارد هم حسن و رجحان احتیاط عقلاً و شرعاً قابل تردید نیست و الاحتیاط طریق النجاة و هو حسن و راجح علی کلّ حال. اما رجحان عقلی آن از بدیهیات است؛ زیرا هر عاقلی اگر به وجدان و عقل فطری خود مراجعه کند، درخواهد یافت که اجتناب از عملی که شاید در واقع مبعوض مولی باشد، امری پسندیده و بجاست و فاعل آن، یعنی انسان محتاط مستحق مدح است، در زیر این آسمان و روی این زمین کسی را پیدا نخواهیم کرد که عاقل باشد و مع ذلک بگوید: احتیاط بما انه احتیاط ناپسند و شخص محتاط مستحق ذمّ است.

و اما رجحان شرعی آن از روایات فراوانی که سابقاً به السنه مختلفه نقل شد مستفاد است؛ زیرا در آن روایات امر به احتیاط کرده و یا گفته بود: الوقوف خیر... و تردیدی نیست که حداقل چیزی که از اینها مستفاد است رجحان است. اما بحثی است که آیا حسن احتیاط یک حسن فاعلی و کاشف از حسن سریره و به تعبیر مرحوم آشتیانی کاشف از صفت سعادت در فاعل است که بنابرین، ولو در دنیا مستحق مدح باشد، ولی ملازمه‌ای با ثواب اخروی ندارد؛ چون حُسن فعلی با ثواب ملازمه دارد، نه حسن فاعلی و ثواب در گرو فعل حَسَن است نه فاعل حسن، و یا علاوه بر حسن فاعلی دارای حسن فعلی هم هست. پس نفس الاحتیاط بما هو هو با قطع نظر از مصادفت با واقع دارای مدح در دنیا و ثواب در عقبی است. پس اگر احتیاط کرد و از مشتبّه اجتناب کرد ولو در واقع حرام نباشد، ولی بر احتیاط ثواب دارد؟ رأی شیخ رحمه الله همین دومی است که ذیلاً خواهد آمد.

۲. احتیاط به ملاحظه این که متعلّق طلب واقع شده و اوامر شرعیه روی آن آمده: پیش تر ذکر شد که اوامر احتیاط و توقف بر مطلق طلب ارشادی حمل می شود نه بر خصوص وجوب که تالی فاسد داشت و نه بر خصوص استحباب که آن هم تالی فاسد داشت، بلکه بر مطلق و قدر جامع حمل

می‌شود. آن‌گاه در مواردی به برکت قرائن خارجیّه حمل بر خصوص وجوب شد و در مواردی هم حمل بر استحباب شد و در مانحن‌فیه، یعنی شک در تکلیف بعد الفحص و الیّاس حمل بر استحباب شد، ولی بحث در این است که در بعضی موارد بالاجماع امر ارشادی است مثل اوامر اطباء، امر اُطیعوا و... در بعضی موارد قطعاً امر مولی مولوی است، مثل امر اقیموا الصلوة و لکن کلام در این است که آیا این اوامر دلالت می‌کنند بر استحباب مولوی که تعبداً موافقت آن ثواب داشته باشد و یا امر ارشادی استحبابی هستند. پس در خود احتیاط ثوابی نیست و غرض نجات از واقع حرام است؟ در این زمینه دو نظریه مطرح است:

الف) گروهی از قدما و متأخران، این اوامر را مولوی استحبابی می‌دانند و دلیلی که شیخ اعظم از زبان آن‌ها نقل می‌کند، این است که اصل اولی در اوامر صادره از شارع مقدس آن است که مولوی و تأسیسی باشند، نه ارشادی و تأکیدی. و اصل هم این است که حمل بر وجوب شوند؛ چون اوامر ظاهر در وجوبند، اما درباره شبهات بدویه بعد الفحص و الیّاس نتوانستیم این اوامر را بر وجوب حمل کنیم، به ناچار باید بر معنای مجازی حمل کنیم و قانون این است که: اذا تعدّرت الحقيقة فاقرب المجازات اولی بالارادة من الکلام. و اقرب المجازات همان استحباب مولوی است، پس حمل بر آن می‌شود.

ب) گروه کثیری از متأخران برآنند که این اوامر، ارشادی هستند؛ زیرا در موارد مستقلات عقلیه وارد شده‌اند و هر امر چنانی ارشادی است، نه مولوی. سپس قرائن و شواهدی جناب شیخ اعظم می‌آورند بر ارشادیت که عبارتند از: یکم. ما وقتی روایات احتیاط را می‌خوانیم می‌بینیم طابق النعل بالنعل مطابق حکم عقل است، یعنی لولا این روایات هم عقل همان را می‌گفت پس روایات مؤسس نیست، بلکه مؤکّد است.

دوم. در نوع روایات حکمت ذکر شده و آن هم منحصر است در نجات از هلاکت محتمله که این خود شاهد ارشادیت است.

سوم. در پاره‌ای از روایات اجتناب از حرام را همراه با اجتناب از شبهه ذکر کرده، مثل حدیث فضیل که «قال: من الورع؟ قال ﷺ: الذی یتورع عن المحارم و یجتنب الشبهات». حال تردیدی نیست که امر به اجتناب از محرمات ارشادی است. پس به قرینه وحدت سیاق امر به اجتناب از شبهات نیز ارشادی خواهد بود.

۳. موارد و مصادیق ارشاد عقلی در مانحن‌فیه عبارت است از سه مورد:

الف) هرگاه مکلف علم تفصیلی بر حرمت چیزی عند المولی پیدا کند، مثلاً بداند که شرب خمر حرام است، در این فرض ارشاد عقل به ترک ارشادی الزامی خواهد بود و امر شارع به وجوب اجتناب ارشادی وجوبی جزمی می‌شود.

ب) هرگاه مکلف علم اجمالی بر حرمت احد الامرین عند المولی پیدا کند مثلاً اجمالاً بداند که در اسلام احد الفعلین من شرب الخمر او الخُل حرام شده باز احتمال عقاب در هر کدام می‌دهد و عقل می‌گوید دفع عقاب محتمل واجب است و در این‌گونه موارد امر شرعی بر ارشادی وجوبی غیر جزمی حمل می‌شود.

ج) هرگاه مکلف صرفاً احتمال حرمت بدهد، بدون این که علم تفصیلی یا اجمالی در میان باشد، عقل حکم به لزوم اجتناب نمی‌کند و ارشادش الزامی نیست، بلکه حداکثر رجحان است و امر شرعی هم حمل بر ارشاد استحبابی می‌شود و مانحن‌فیه من هذا القبیل.

۴. قوله و لا یبعد: در مطلب اول اشاره شد که آیا احتیاط دارای حسن فعلی هم هست یا خیر؟ و اینک تفصیل آن مطلب: تردیدی نیست که احتیاط دارای حسن فاعلی است و یکشف عن حسن السریره انما الکلام در این است که آیا

احتیاط دارای حسن فعلی هم هست یا خیر؟ یعنی احتیاط کردن و ترک المشتبه بما هو هو با قطع نظر از مصادفت با واقع آیا حسن و رجحان دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا نفس این عمل، یعنی احتیاط با قطع نظر از اوامر وارده دارای ثواب هست یا خیر؟ مرحوم شیخ اعظم می‌فرمایند: لا یبعد که کسی ملتزم شود به ترتب ثواب علی الاحتیاط به دلیل این که ثواب و عقاب دایر مدار اطاعت و عصیان است و هر یک از اطاعت و عصیان دو شعبه دارد:

الف) حقیقی همانند امتثال امر اقیما الصلوة که اطاعت حقیقیه است و مخالفت نهی لاتشرب الخمر که معصیت حقیقیه است، چون مستقلاً نهی دارد.

ب) حکمی همانند ترک محتمل الحرمة ولو در واقع حرام نباشد که این به منزله ترک حرام واقعی است و نامش انقیاد است و مانند فعل مقطوع الحرمة، ولی در واقع حرام نبوده که این به منزله ارتکاب حرام واقعی است و نامش تجرّی است. حال بلاشکال اطاعت حقیقیه ثواب دارد و معصیت حقیقیه موجب استحقاق عقوبت است و حکم تجرّی هم در مباحث قطع روشن شد، ولی الآن می‌گوییم احتیاط که همان انقیاد باشد اطاعت حکمیه است و هر اطاعتی هم ثواب دارد، پس احتیاط ثواب دارد. البته کلیت کبری که حتی شامل اطاعت حکمیه هم بشود قابل خدشه است. البته از ناحیه اوامر احتیاط مطلب جدیدی و حکم شرعی تازه‌ای پیدا نشد؛ چون حمل بر ارشادیت شد و امر ارشادی علی حده دارای ثواب و عقاب نیست.

تنبیه: مانحن فیہ، یعنی احتیاط و امر به آن همانند باب اطاعت حقیقیه و امر به آن است، یعنی ثواب مالی نفس طاعت حقیقیه و اقامه صلوة است، نه این که از آن امر به اطاعت، یعنی اطیعوا الله... باشد که این امر بالاجماع ارشادی است و از ناحیه آن مدح و ثواب تازه‌ای برای شخص محقق نمی‌شود.

۵. قوله و لکن: اگرچه تا به حال اصرار کردیم که اوامر احتیاط ارشادی

هستند و لکن الآن می‌گوییم: این اوامر دو دسته‌اند:

(الف) اکثر این روایات دلالت می‌کنند بر این که رجحان ترک مشتبّه به خاطر غیر است، یعنی مقدّمه است برای احراز واقع و نجات از هلاکت محتمله و این گونه از اوامر ارشادی استجابی هستند، کما مرّ.

(ب) و لکن از بعضی روایات این گونه استفاده می‌شود که در نفس و نجات، مشتبّه مفسده غیر ملزّمه وجود دارد و آن این که انسان با ارتکاب مشتبّه تقرب پیدا می‌کند به ارتکاب حرام قطعی و ارتکاب آن در نظرش موهون می‌شود و وقتی نفس ارتکاب مشتبّه مفسده غیر ملزّمه داشت. پس ترک مشتبّه رجحان و استجاب ذاتیه خواهد داشت و چنین طلبی مولوی است که بر نفس امثال آن ثواب است و در نفس متعلّق آن مصلحت. در نتیجه باید گفت اگر احتیاط به قصد امثال این اوامر باشد، دو ثواب خواهد داشت: یکی برای احتیاط و یکی برای امثال این اوامر چون تعدد عنوان موجب تعدد معنوی است.^۱

۶. شبهه حکمیّه تحریمیّه که منشأ آن فقدان نص باشد در واقع خود دارای هفت صورت است:

(الف) دوران بین الحرمة و الاباحه؛ (ب) دوران میان حرمت و کراهت؛ (ج) دوران میان حرمت و استجاب؛ (د) دوران میان حرمت و کراهت و اباحه؛ (ه) دوران میان حرمت و کراهت و استجاب؛ (و) دوران بین الحرمة و الاباحه و الاستجاب؛ (ز) دوران بین الحرمة و الاباحه و الکراهه و الاستجاب.

حال می‌فرماید: این که ما گفتیم: احتیاط کردن و ترک المشتبّه حُسن دارد در این جهت لافرق میان این صور سبعة حتّی در موارد دوران امر میان حرمت و استجاب که صورت ۳ و ۵ و ۶ و هفت بود، یعنی در همین مورد هم الاحتیاط حَسَنٌ ولو یک طرف شبهه احتمال استجاب است و دلیل مطلب آن است که اولاً آقایان می‌گویند: دفع المفسدة الملزّمة اولی من جلب المصلحة غیر الملزّمة، یعنی یک طرف قضیه احتمال مفسده‌ای است که لازم التّرك است

۱. برخی از آن روایات عبارت است از: من ترک الشُّبّهات کان لما استبان له من الإثم أترک و

و طرف دیگر احتمال مصلحتی است که لازم الاتیان نیست و در دوران امر دفع مفسده اولی از جلب منفعت است؛ چون یک طرف ضرر است و یک طرف عدم النفع. ثانیاً اخبار فراوانی هم که پیش تر ذکر شد ظهور دارند در این که در شبهات تحریمیه مطلقاً احتیاط به ترک خوب است و فرقی نمی گذارند میان مواردی که یک طرف استحباب باشد با موارد دیگر.

۷. این مطلب در حقیقت جواب یک اشکال است و آن این که:

موارد دوران بین الحرمة و الاستحباب بر دو گونه است:

(الف) گاهی احتمال استحباب توصلی است؛ یعنی اگر هم در واقع مستحب باشد، یک مستحب توصلی است و قصد قربت ندارد. این جا سخن شما مقبول است که باز هم الاحتیاط بالترک حسن.

(ب) گاهی احتمال استحباب تعبّدی است؛ یعنی دوران امر است میان حرمت این عمل و یا استحباب تعبّدی آن.

حال در این گونه موارد از طرفی از مسلمات است که در عبادات محتمله که استحباب آن محرز نیست، ولی شاید مستحب عبادی باشد، مثل نماز غفیله مطلب خطی نداشت. در این جا الاحتیاط بالفعل حُسن نه به ترک، در حالی که مقتضای سخن شما این است که حتّی در این گونه موارد هم احتیاط به ترک، حُسن دارد نه به فعل؛ چون اگر انجام دهیم شاید در واقع عبادت باشد و شاید نباشد که احتمال تشریع دارد و هو مبغوضٌ و محرّمٌ بالادّلة الاربعة. پس خلاصه اشکال این است که لازمه گفتار شما این است که در این جا هم احتیاط به ترک حَسَن باشد، در حالی که من المسلمات که این جا احتیاط به فعل حسن است.

جواب ما این است که خیر، در این جا احتمال تشریع نیست؛ چون حرمت تشریع تابع تحقق موضوع است که ادخال ما لیس من الدین فی الدین باشد و اسناد ما لم یعلم الی الله باشد؛ ولی در مانحن فیه، آن جا عبادت محتمله به

احتمال مطلوبیت و به قصد احتیاط است و احتیاط، صددرصد مطلوب است و ربطی به تشریع ندارد. پس در موارد احتمال مستحب عبادی احتمال حرمت نیست، بلکه صرفاً احتمال استحباب و عدم آن است. و لذا در مواردی احتیاط واجب شده با این که همین احتمال تشریع هست مثل نماز خواندن به چهار جهت که در واقع، یکی به طرف قبله و عبادت واقعی است و در بقیه به هر طرف که می خواند، احتمال می دهد که قبله نباشد، ولی این تشریع نمی شود و کذا نماز خواندن در ثوبین مشتهین و