هوالعلیم

مفهوم شرط چه زمانی از جمله فهمیده می‌شود؟

از آیه نبأ تا اعتبار نقل روایت

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهیم - جلسه نهم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس‌اللهسرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرّحيم

محل نزاع در مفهوم شرط

بحث در مفهوم شرط است. عرض شد شکّی نیست که اگر منطوق‌ها با قرائنی، چه قرائن حالیه و چه قرائن مقالیه، دلالت بر مفهوم به‌عنوان انتفاء عند الانتفاء بکنند، فریقین در اینجا بر صادق بودن مفهوم متّفق هستند.

صحبت در این است که آیا مفهوم‌هایی که ما به‌عنوان معنای التزامی الفاظ (و باتوجه‌به بحث گذشتهٔ ما حتی افعال و تقییدات) در نظر می‌گیریم، به‌تنهایی و با خود دلالت لفظ، محقق می‌شوند؟ به این معنا که من‌باب‌مثال خود جملهٔ شرطیه فی‌حدّنفسه قرینه باشد برای تحقّق مفهوم؛ سوای قرائن خارجیه و سوای قرائن لفظیهٔ منضمَّة الیها. مدار بحث راجع به این جهت است.

مراتب تحقق مفهوم شرط از دیدگاه آخوند

مرحوم آخوند برای تحقّق مفهوم و ترتّب جزاء بر شرط در جملهٔ شرطیه مراتبی را ذکر می‌کنند.

مرتبهٔ اول: اینکه این تقیّد عقدالوضع و قید شرط در جملهٔ شرطیه تقیّدِ صدفه‌ای نباشد، بلکه به‌عنوان ترتّب و تلازم باشد؛ یعنی همین‌طوری از دهان متکلّم بیرون نیامده باشد که شرطی را در جملهٔ شرطیه مطرح کند. و حقّ مطلب هم همین‌طور است؛ زیرا قیدی را که متکلّم در ناحیهٔ عقدالوضع می‌آورد، چه قید شرطی باشد یا وصفی یا غایی و یا غیرذلک، عنایتی به ترتّب حکم در ناحیهٔ عقدالحمل بر این قید دارد و این قید را در ترتّب این حکم دخیل می‌داند.

تفاوت ترتب تلازم و علیت

ولی همان‌طور که قبلاً عرض شد، نحوهٔ دخالت تفاوت دارد. یک‌وقت دخالت به‌عنوان علّت ناقصه است، یک‌وقت دخالت به‌عنوان علّت تامّه است و یک‌وقت هم دخالت به‌عنوان تلازم است نه به‌عنوان علّیت؛ یعنی به‌عنوان ترتّب است. در بسیاری از قضایا داریم که محمول مترتّب بر موضوع است، ولی نه به‌عنوان علّیت، بلکه فقط به‌عنوان اینکه این حکم مترتّب بر آن است، ولی علّیت نیست. ترتّب با علّیت دوتاست و تلازم با علّیت تفاوت دارد.

لزوم اثبات ملازمه شرط و جزا

پس قائلین به مفهوم چاره‌ای ندارند از اینکه به مراتبی که در اینجا مطرح می‌شود ملتزم شوند. بعد از فراغت از اینکه این قید به‌عنوان قید مترتّب از ناحیهٔ عقدالوضع در جمله مطرح شده است و عقدالحمل به‌عنوان ترتّب بر این شرط یا بر این وصف لحاظ شده است، باید این مطلب را هم ملتزم شوند که این ترتّب به‌نحو تلازم است؛ یعنی بین وضع و حمل تلازم وجود دارد و هر دوی اینها با همدیگر ملازم هستند. «إذا طلعت الشمس فالنهار موجود»؛ بین طلوع شمس و وجود نهار تلازم است.

تفاوت تحقق موضوع با علت حکم

بعد از فراغت از تلازم، صحبت به اینجا می‌رسد که آیا علّت هم هست یا نه؟ یعنی آیا مجیء زید علّت برای وجوب اکرام است یا اینکه فقط جنبهٔ تلازم و ترتّبی دارد؟ مثل‌اینکه اکرام متوقّف بر مجیء باشد، ولی خود مجیء علّت برای اکرام نباشد، بلکه از باب تحقّق عقدالوضع و موضوع باشد. یعنی اگر مجیء محقق نشود، راهی برای اکرام وجود ندارد، نه اینکه اصل وجوب اکرام مترتّب بر مجیء باشد که اگر نیاید، راهی برای اکرام نیست. نبودن راه برای اکرام یک مطلب است و اینکه وجوب اکرام مترتّب بر مجیء باشد، مطلبی دیگر است؛ چون اگر نیاید، چگونه او را اکرام کنند؟! بنابراین در اینجا عقدالحمل مترتّب است بر عقدالوضع، نه به‌نحو علّی، بلکه به‌نحو لزوم.

اما یک‌وقت خود آمدن هم علّت برای وجوب اکرام است؛ یعنی در اینجا شارع و مولا اضافه بر یک علّت دیگر، خود مجیء را هم علّت قرار داده است. و در آنجایی که مسئله به‌نحو ترتّب باشد، مانند این است که شرط و علّتِ جزاء، هر دو معلول علّت ثالثه‌ای باشند که آن علّت ثالثه، ملاک و مناط برای ترتّب حکم است.

مثال لباس و روحانیت در علت ناقصه

من‌باب‌مثال می‌گویم: «إذا تلبّس زید العمامة و الرّداء فیجب علیک إکرامه.» تلبّس به عمامه و رداء معلول برای اشتغال به علم است. در اینجا علّت جزاء، روحانیّت و زیّ و زینت روحانیّت است؛ خود آن روحانیّت که علّت است، معلول برای اشتغال به علم است؛ یعنی حکم روی آن اشتغال به علم رفته است و اشتغال به علم موجب اکرام است. آن اشتغال به علم که موجب اکرام است، دو معلول گرفته است: یکی تلبّس به زیّ اشتغال به علم و یکی هم روحانیّت است.

باید روحانی بشوی؛ یعنی آن تقوا و آن خصوصیّات اشتغال به علم را باید داشته باشی تا اکرام بر تو واجب باشد. اگر مشتغل به علم شدی و روحانی نبودی، فایده ندارد. اگر روحانی بودی و تلبّس به لباس روحانیّت نداشتی، باز فایده ندارد. پس تلبّس به لباس و روحانیّت هر دو معلول برای علّت ثالثه‌ای هستند که همان اشتغال به علم است. اشتغال به علم، علّت برای ترتّب حکم است، منتها روحانیّت و تلبّس در ناحیهٔ نازلهٔ آن اشتغال به علم خوابیده‌اند؛ این می‌شود ترتّب به‌عنوان علّت ناقصه، نه ترتّب تنها.

علیت تامه شرط و انتفای حکم

مطلب دیگری را که اینها باید ملتزم باشند و با تحقّق آن مطلب انتفاء عند الانتفاء لازم می‌آید، این است که عقدالوضع علّت تامّه برای ترتب حکم باشد؛ یعنی مجیء زید علت تامه برای وجوب اکرام باشد. و الاّ در اینکه علّت ناقصه است و در اینکه ثبوتاً وجوب اکرام مترتّب بر مجیء است، حرفی نیست. و اینکه ما قائل شویم که تقیّد موضوع به این قید از باب صدفه و اتفاق است، بسیار حرف سخیفی است و از کلام بلغا به دور است و به لهو بیشتر شباهت دارد.

عقلا و بلغا در محاورات خود همیشه به قیدی که در ناحیهٔ موضوع می‌آورند عنایت دارند؛ یعنی وقتی آن حکم را در ناحیهٔ محمول مترتّب بر قیدی می‌کنند، حالا آن قید یا بشخصه در ترتّب حکم دخالت دارد و یا بعنوانه و مرآته. ولی در اینکه این قید علیٰ‌أیّ‌حال در ترتّب حکم بر موضوع دخیل است، شکی نیست. بنابراین مسئلهٔ صدفه از بحث ما خارج می‌شود و این جهت می‌ماند که اثبات کنیم قید در ناحیهٔ عقدالوضع به‌عنوان علّت تامّه برای ترتّب حکم است.

اگر توانستیم این را در مفهوم شرط اثبات کنیم، فبها؛ انتفاء حکم عند انتفاء موضوع ثابت می‌شود و اگر نتوانستیم ثابت کنیم که این موضوع مقیّداً بنفسه و بشخصه علّت تامّه برای ترتّب حکم است، دراین‌صورت این حکم ثبوتاً بر موضوع حمل می‌شود، ولی در اینجا قضیه نفیاً ساکت است و همان‌طوری که عرض شد، باید به عمومات مراجعه شود.[1]

مفهوم شرط در آیه نبأ

در آیه نبأ ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[2] ممکن است شخصی این‌طور فرض کند که تبیّن بر مجیء فاسق مترتّب است و مجیء فاسق علّت تامّه برای تبیّن است و عند انتفاء الموضوع که مجیء عادل است، تبیّن هم مِن‌أصله از بین می‌رود و منتفی می‌شود. در اینجا مجیء فاسق علّت تامّه برای تبیّن می‌شود.

---

۱ *کفایة الأصول*، ص ۱۹۴.
۲ سوره حجرات (۴۹)، آیه ۶.

احتمال مرآتی بودن شرط در آیه

اما اگر این علّیت تامّه را در ناحیهٔ شرط منتفی دانستیم و صرف ترتّب این تبیّن بر فاسق را لحاظ کردیم و گفتیم که علّت برای ترتّب حکمِ تبیّن بر مجیء فاسق، حسّاسیت موضوع و حسّاسیت خبر و عدم اعتناء به قول آدمی است؛ چون آدمی در ارسال قول و نبأ و خبر دارای اغراض و خطا و اشتباه است. در این صورت این مجیء فاسق مرآت و عنوان برای تبیّن می‌شود در همهٔ اقوال آدمی؛ چه عادل و چه غیر عادل.

ولی لحاظ مجیء فاسق در اینجا به‌لحاظ اهمیت موضوع در فاسق و به‌لحاظ تأکید است؛ یعنی اگر در جایی یک خبر مهم از ناحیهٔ عدل به شما برسد، بدون تبیّن نمی‌پذیرید و تقبّل به قبول حسن نمی‌کنید، چگونه در مورد مجیء فاسق بدون تبیّن قبول می‌کنید؟! پس در اینجا به‌لحاظ تأکید در تبیّن و به‌لحاظ حسّاسیت در مخبَر، در ترتّب این حکم بر آن قید عنایتی به آن قید شده است.

سکوت آیه درباره خبر عادل

پس نه اینکه در اینجا مجیء فاسق علّت ناقصه است، بلکه مجیء فاسق به‌عنوان ترتّب لحاظ شده است؛ یعنی به‌عنوان مرآت از یک معنون و از یک مفهوم عام و مفهوم کلیِ خطا و اشتباه و دخالت غرض در قول آدمی است. و لهذا با تطرّق این احتمال، استدلال به آیهٔ نبأ بر وثاقت قول عادلِ غیر محفوف به قرائن منتفی می‌شود، مگر اینکه ما از جای دیگر دلیل داشته باشیم. پس از این آیه سکوت در قول عدل روشن می‌شود؛ یعنی آیه نسبت به قول عدل ساکت است.

حالا اینکه در قول عدل هم تبیّن شرط است یا تبیّن شرط نیست، آیه ساکت است. وقتی که آیه ساکت شد، باید به عمومات رجوع شود، باید به اطلاقات رجوع شود و باید به سیرهٔ عقلائیه رجوع شود. باید دید که عقلا در باب خبر عدل چه می‌گویند؟ آیا سیرهٔ عقلا در باب خبر عدل، به عدم تبیّن است یا به تبیّن است؟

سیره عقلا و حساسیت موضوع خبر

وقتی که به سیرهٔ عقلا مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که عقلا اخبار را برحسب حسّاسیت‌شان دسته‌بندی می‌کنند:

پذیرش اخبار عادی بر پایه وثاقت

یک‌وقت خبر، خبر عادی است و انسان خیلی حسّاسیتی در موضوع ندارد؛ در اینجا عقلا نه‌تنها در مورد خبر عدل، بلکه در مورد خبر بچه هم تقبّل او را می‌پذیرند، قبول خبر عدل و عادل را می‌پذیرند. حتی همین قدر که ثقه باشد و به قرائن خارجیه وثاقت او در این اخبار محرز شده باشد، قول او را می‌پذیرند و اگرچه عادل هم نباشد، مسئله‌ای نیست.

لزوم تحقیق در اخبار مهم

ولی یک‌وقت حسّاسیت خبر اقتضا می‌کند که عقلا در خبر او تفحّص کنند؛ ولو مخبر، مخبر عدل است. انسان به‌واسطهٔ خبر یک عدل نمی‌تواند ترتیب اثر بدهد؛ باید آن عدل ضمیمه شود. و ما بالوجدان این مطلب را می‌بینیم که در بسیاری از اخباراتی که ولو مخبر عادل است، ولی تفاوت فاحش وجود دارد.

خطای برداشت از سخن استاد و نقل خبر

بنده خودم اخیراً مطلبی را مشاهده کردم و شنیدم که آن مطلب بر آن نظریهٔ خودم تأیید وافی و کافی را داشت. و به‌عبارت‌دیگر اگر ما بخواهیم زمان ائمه علیهم‌السّلام را خوب بسنجیم و برداشت صحیحی از زمان ائمه، نسبت به تلقّی احکام از طرف اصحاب و سؤال و جوابی که اصحاب با ائمه داشتند و ظروف مختلفه‌ای که این سؤال و جواب در آنها مطرح می‌شد و نحوهٔ برداشت اصحاب از کلام امام داشته باشیم، کافی است به رفقای خودمان در این زمان نگاه کنیم که چگونه از کلام آقا تلقی دارند. در زمان ائمه هم مسئله همین‌گونه بوده است.

خطای نقل سخن درباره خرید خانه

شخصی از مرحوم آقا سؤال پرسیده است که: «آیا من منزلی را در مشهد با شخص دیگری اشتراکاً بخرم یا نخرم؟» آقا می‌فرمایند: «اشتراکاً نخرید، جداجدا بخرید ولو اینکه منزل، منزل کوچکی باشد.»

حالا این شخص خبر می‌آورد که آقا فرمودند: «برو در مشهد خانه بخر، ولی خانهٔ کوچک بخر!» این شخص کلام «ولو اینکه منزل کوچک باشد» را می‌گوید: «منزل کوچک بخر.» یعنی «لو» وصلیّه را به‌عنوان شرط گرفته است. و کم له من نظیرٍ و کم بینهما بونٌ بعید.

یک‌وقت «لو»، لو شرطیه است؛ یعنی منزل باید کوچک باشد و خرید منزل به‌شرط کوچک بودن است؛ یعنی اگر کوچک بود، بخر. و یک‌وقت «لو»، لو وصلیه است؛ یعنی اگرچه کوچک باشد، بخر. بعد این شخص این خبر را به افراد می‌دهد و وقتی که از من سؤال می‌کنند، من می‌بینم این جواب به آقا نمی‌خورد. و وقتی که در مقام تحقیق برمی‌آیم، می‌بینم که این آقا بین لو وصلیه و بین لو شرطیه اشتباه کرده است. و لذا مبنای بنده این است که هیچ خبری را از آقا به‌واسطهٔ رفقا نمی‌پذیرم الاّ اینکه شخصاً از خود آقا شنیده باشم.

تفاوت شرایط پذیرش روایات بر حسب موضوع

در زمان ائمه علیهم‌السّلام هم مسئله همین‌طور بوده است. و این مسئلهٔ خیلی مهمی است که باید این قضیه در اصول تحقیق شود. حسّاسیت خبر باید کاملاً تحقیق شود. یک‌وقت روایت، روایتی است که استحباب را بیان می‌کند، یک‌وقت روایت، روایتی است که حکم شرعی را بیان می‌کند. یک‌وقت روایت، روایتی است که در دماء و نفوس است، یک‌وقت روایت، روایتی است که در استحبابات عبادت است، در مسواک قبل از صلاة است، در شانه زدن قبل از صلاة است و بینهما بونٌ بعید. ما چگونه می‌توانیم با یک روایتی که در اعراض و نفوس و اموال آمده و در مقام دخالت و در مقام تصرّف است، همان معامله‌ای را بکنیم که آن معامله را با روایتی که در مقام بیان یک استحباب حکم ظاهر است می‌کنیم؟! امکان ندارد! لذا می‌بینیم سیرهٔ عقلائیه در تلقّی اخبار از افراد تفاوت پیدا می‌کند.

من‌باب‌مثال یک نفر به شما می‌گوید که: «آقای فلانی از دنیا رفته است.» آیا به محض اینکه یک نفر به شما می‌گوید: «آقای فلانی از دنیا رفته است»، شما فوراً منبری خبر می‌کنید و مجلس فاتحه اعلام می‌کنید و به روزنامه اطلاعیه می‌دهید یا اینکه ولو خبر عدل است، دست نگه می‌دارید تا اینکه منضمّ به قرائن شود و وقتی که منضمّ به قرائن شد، آن‌موقع اقدام می‌کنید؟! ولی یک‌وقت فلانی می‌گوید: «از خیابان می‌گذشتم و دیدم یک ماشین با ماشین دیگر تصادف کرد و یک نفر روی زمین افتاد.» در اینجا چون مسئلهٔ مهمی نیست، قبول می‌کنیم. پس حسّاسیت خبر در اینجا مهم است و مطرح است.

قرائن لازم برای اعتماد به نقل سخن

پس وقتی که یکی از رفقا می‌گوید: «آقا در مورد فلان چیز فلان حکم را کردند»، نباید پذیرفت. باید این کلام او محفوف به قرائن باشد. حکمی را که آقا می‌کنند، با چه بیانی می‌کنند؟ به چه طریقی می‌کنند؟ آن شخصی که این حکم را شنیده است، حواسش کجا بوده است؟ آیا او شخصی بوده است که مطلع به محاورات بوده است یا نبوده است؟ هزار و یک شرط می‌خورد. چطور هر حرفی که از آقا می‌آید، شما می‌پذیرید؟! چطور هر کسی یک چیزی می‌گوید، شما می‌پذیرید؟!

من‌باب‌مثال بنده نشسته بودم و آقا صحبت می‌کردند و شخصی هم مطالب آقا را می‌نوشت. من نگاه کردم و دیدم که او اشتباه می‌نویسد! آقا یک چیز دیگر می‌گفتند و او یک چیز دیگر می‌نوشت! آن‌وقت شروع می‌کند بین همهٔ افراد پخش می‌کند! آیا شما می‌توانید به این شخص اعتماد کنید؟! نمی‌توان اعتماد کرد.

شناخت راوی و حجیت تعبدی روایت

کلام ائمه علیهم‌السّلام هم همین‌طور است. لذا یکی از مسائل بسیار مهمی که در استنباط به‌درد

می‌خورد، این است که اولاً انسان راوی را بشناسد که چه کسی بوده است؟ آن راوی که در آنجا کاغذ و قلم به‌دست نداشته است تا هرچه را که امام می‌گفته‌اند بنویسد. در زمان امام صادق علیه‌السّلام، امام باقر علیه‌السلام، موسی بن جعفر علیهماالسّلام به این نحو بوده است که امام علیه‌السلام مطلبی را بیان می‌کردند و راوی این مطلب را می‌شنید و بیرون می‌آمد. حال در کلام او احتمال هزار دخل و تصرّف و این طرف و آن طرف و خطا و اشتباه می‌رود.

منتها ما از خارج دلیل داریم از این باب که مثلاً: «العمریّ و ابنه ثقتان فما أدّیا الیک عنّی فعنّی یؤدّیان»[1] یا «یونس بن عبدالرّحمن ثقتی»[2] یا از باب اینکه ادلّهٔ دیگر به تنقیح ملاک که از وثاقت و حجّیّت قول راوی حکایت می‌کنند؛ حالا که از خارج دلیل داریم، قول راوی را تعبّداً به‌عنوان حجّت می‌پذیریم. دراین‌صورت آیا خبر مرسل به‌صرف وثاقت و به‌صرف اینکه فلان شخص در کتابش آورده است، اما سند را برای او ذکر نکرده است، کفایت می‌کند که ما در چنین احکام مهمّی این روایت را بپذیریم؟!

در مسئلهٔ تعبّد، دیگر به‌عهدهٔ امام است. در آنجا خود امام این مطلب را گفته‌اند و در روز قیامت هم جواب می‌دهند. ما اشتباه کنیم یا اشتباه نکنیم، خود امام جواب‌گو است و به ما هم هیچ مربوط نیست.

تنقیح مناط از توثیق عمری و فرزندش

تلمیذ: در روایات اسم افراد برده شده است؛ چگونه ما سایر روات را هم داخل می‌کنیم؟

استاد: در اینجا وقتی که حضرت افراد را تعیین کرده‌اند، ما به تنقیح مناط به‌دست می‌آوریم. اینکه فرمودند: «العمریُّ و ابنه ثقتان»، ایشان دیگر از محمد بن أبی‌عمیر که بالاتر نبوده است، از أبی‌بصیر که بالاتر نبوده است. در اینجا خود تألیف‌ها و قرائن خارجیه‌ای که در آنها شخصیّت افراد به‌واسطهٔ امام معلوم می‌شود، این ملاک و مناط را به ما می‌دهد که حضرت در اینجا در مقام تعیین مصداق نبوده‌اند و در مقام تمثیل مصداق بوده‌اند.

من‌باب‌مثال حضرت در مجلسی نشسته‌اند و وقتی که این دو می‌آیند، از حضرت سؤال می‌کنند که: «آیا اینها ثقه هستند؟» حضرت می‌فرمایند که: «بله، اینها ثقه هستند.» حضرت در اینجا تعیین مصداق نکرده‌اند، بلکه در اینجا مصداق را به‌عنوان مَثَل آورده‌اند. حضرت که نفرمودند: «اینها ثقه هستند و غیر از اینها نیستند»؛ در اینجا مطلب این‌گونه نیست.

با وجود قرائن خارجیه، اگر ما در جایی که به محمد بن أبی‌عمیر با آن مقام و جلالت، محمد بن مسلم با آن مقام و با آن کیفیت مقام عرفانی که داشته است، أبی‌بصیر، زراره، أبان بن تغلب و امثال‌ذلک که قطعاً اگر از عمری و پسرش بالاتر نبودند، پایین‌تر هم نبودند، وثاقت را بر این افراد حمل نکنیم، پس دیگر وثاقت را به چه کسی حمل کنیم؟! وثاقت مگر غیر از مأمون بودن از اشتباه است؟! آن مقدار اشتباهی هم که لازمهٔ آدمی است، به‌واسطهٔ حکم امام علیه‌السلام معفوّ می‌شود.

وثاقت و رفع تعبدی احتمال اشتباه

تلمیذ: وثاقت به معنای عدم داعی بر کذب است.

استاد: عدم داعی بر کذب که مفروغ‌عنه است؛ ما به آن کار نداریم، اینکه باید این‌طور باشد. اگر داعی بر کذب داشته باشد که او فاسق است. آن مسئله مفروغ‌عنه است؛ صحبت در اشتباه است.

---

۱ ***الکافی***، ج ۱، ص ۳۲۹.

۲ ***بحار الأنوار***، ج ۲، ص ۲۵۱:

«***رجال الکشی***: محمد بن یونس عن محمد بن نُصَیر عن محمد بن عیسی عن عبدالعزیز بن المُهتدی قال محمد بن نصیر قال محمد بن عیسی و حَدّثَ الحسن بن علیّ بن یقطین بذلک أیضًا قال: قلتُ لأبی‌الحسن الرّضا علیه‌السّلام: جعلتُ فداک، لا أکادُ أصلُ إلیک لأسألک عن کلِّ ما احتاجُ إلیه مِن معالم دینی؛ أ فیونسُ بن عبدالرّحمن ثقةٌ آخذُ عنه ما احتاجَ إلیه مِن معالم دینی؟ فقال: ”نعم.“»

آنچه در روایت می‌بینیم، این است که ما احتمال اشتباه را با حجیّتی که امام به آنها داده‌اند، تعبداً کنار بگذاریم. پس در این روایت اشتباهی نیست تعبداً؛ یعنی از باب حکومت، نه از باب ورود. کلام امام و وثاقت از جانب امام از باب حکومت، اشتباه را کنار می‌زند و در نظرِ ما این روایت را بلااشتباه، حجّت و متعبّدفیه قرار می‌دهد و وقتی که حجّت قرار داد، ما می‌توانیم به آن عمل کنیم. و الاّ ما با وجود احتمال و اشتباه نمی‌توانیم به روایت عمل کنیم؛ پس تعبداً احتمال خطا را کنار می‌گذاریم. امام می‌گوید: «احتمال خطا را نادیده بگیرید، اشتباه آدمی را نادیده بگیرید؛ من به این تعبّد دادم.»

توسعه سیره عقلایی با حجیت خبر واحد

تلمیذ: طبق آنچه در آیهٔ نبأ فرمودید، این خلاف بناء عقلاست؟!

استاد: بناء عقلائیه در آنجا درست است. آنچه من خدمتتان عرض کردم، این بود که وقتی مفهوم آیهٔ نبأ از تقبّل خبر عادل ساکت است، باید به ادلّه تمسّک کرد. اگر ما حجیّت خبر را از کلام امام استفاده نکردیم و عموماتی برای تقبّل وثاقت راوی و اخبار راوی موثوقٌ‌به نداشتیم و خواستیم به‌صرف سیرهٔ عقلائیّه عمل کنیم، در آن‌موقع ما روایت را دسته‌بندی می‌کردیم؛ یعنی در آن روایاتی که مربوط به دماء و اموال بود، به خبر واحد عمل نمی‌کردیم، ولی در آن روایاتی که مربوط به عبادت و امثال‌ذلک بود، به اخبار آحاد عمل می‌کردیم. این مبنای ماست، ولی چه کنیم که این سیرهٔ عقلائیه با مرام و ممشای ائمه علیهم‌السلام توسعه پیدا کرده است.

کلام امام علیه‌السلام حکایت از همان سیرهٔ عقلائیه می‌کند. به‌اضافهٔ اینکه در سیرهٔ عقلائیه هرچند در مورد خبر عدل احتمال خطا وجود دارد، از باب ظنّ غالب به آن خبر عدل، به آن عمل می‌شود. ولی حجّیّتی که کلام امام به خبر عدل می‌دهد، ولو به تنقیح مناط و به ملاک، باعث می‌شود که آن احتمال خطا حکومتاً نادیده گرفته شود. بنابراین دیگر فرقی بین دماء و نفوس و اعراض و امثال‌ذلک نخواهد بود. آن حجّیت خبر واحد در همه‌حال باقی می‌ماند.

محدودیت استناد به روایات مرسل

این مطلبی را که عرض کردم، از این باب بود که ما مفهوم را ساکت بدانیم؛ یعنی برای جملهٔ شرطی آیهٔ نبأ مفهوم قائل نباشیم. اما اگر قائل بودیم که اصلاً در فسحهٔ از این مسائل هستیم، بناءً‌علی‌هذا اگر شما در کتب مشیخه روایتی را می‌بینید که مرسل است و سند این روایت ذکر نشده و ما طبق قرائن نتوانستیم اسانید این روایت را اثبات کنیم و این روایت تا آخر مرسل ماند، از تحت قاعدهٔ ما خارج است و به آن نمی‌توان عمل نمود. این ماحصل بحث ما می‌شود.

روی این حساب، به‌صرف اینکه آنها عمل کردند و آنها افراد بزرگی بودند و بدون توجه و تأمّل به روایت عمل نمی‌کردند، این مقدار فقط در خصوص استحبابات و کراهت‌ها برای عمل به روایت معمول‌به است؛ اما ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم حکم الزامی را از اینها به‌دست بیاوریم، ولو اینکه بسیاری به این مطلب متعهّد و ملتزم هستند.

تواتر در یک طبقه و احتمال اتحاد راوی

تلمیذ: اگر روایت مرسلی در یک طبقه متواتر باشد، چه باید کرد؟

استاد: آن هم همین‌طور است؛ فرق نمی‌کند. اگر چندین مرسل هم باشند، باز ممکن است تمام این مرسل‌ها به یک نفر برگردند.

تلمیذ: ممکن است متواتر معنوی باشد.

استاد: فرق نمی‌کند؛ راوی یک نفر است، اما پنجاه نفر جلوی این یک نفر راوی هستند و هر کدام از اینها این روایت را به یک معنایی نقل می‌کند. آیا شما می‌دانید در طبقهٔ بالا، این روایت متواتر است یا نه؟ الآن ده نفر نقل کرده‌اند، اما این ده نفر از یک نفر نقل می‌کنند؛ پس روایت، روایت آحاد است. شما از کجا می‌توانید اثبات کنید؟!

بله، ما قرائن خارجیه را منکر نمی‌شویم. اگر قرائن خارجیه باشد، ولو اینکه مرسلاً این روایت

موثوقٌبها شود، ما به آن عمل می‌کنیم. ولی صحبت در این است که شما از کجا اثبات می‌کنید که این مراسیل در طبقهٔ بالا هم تواتر دارند؟! آیا اینها از ده نفر و آن ده نفر از امام نقل کردند یا این ده نفر از یک نفر نقل کرده‌اند و آن یک نفر از امام نقل کرده است؟ و دونه خرط القتاد؛ نمی‌توانید چنین چیزی را اثبات کنید. اما اگر قرائن بود، اشکال ندارد.

تمام این مطلب مقدمه برای بحث در معانی الفاظ است که آیا الفاظ به دلالت وضعیه دلالت بر معانی التزامیه دارند یا نه که بعداً بیان می‌کنیم.

ظهور جمله شرطیه و تعریف مفهوم

تلمیذ: کسی نمی‌گوید که جملهٔ شرطیه ظهور در علیّت تامّه دارد.

استاد: بعضی‌ها ادّعای ظهور کرده‌اند و گفته‌اند: «خود جملهٔ شرطیه ظهور در علّیّت تامه دارد. مجیء زید علّت تامّه برای وجوب اکرام است.» حالا کاری که شما باید انجام بدهید، این است که این ظهور را بردارید. شما اگر این شرط را پیش عرف ارائه بدهید و بگویید: «اگر زید آمد، اکرامش کن»، عرف چه می‌فهمد؟ یعنی اگر علّیّت تامّه است، عرف می‌فهمد. آنهایی که قائل به مفهوم نیستند، می‌گویند: «ما چنین ظهوری را نمی‌فهمیم» و آنهایی که قائل به مفهوم هستند، می‌گویند: «ما چنین ظهوری را می‌فهمیم.» حالا ما باید اثبات کنیم که آیا در اینجا ظهور دارد یا ندارد؟ مرتکز عرفی در اینجا چیست؟

البتّه این مطالب قبلاً صحبت شده و ما اصلاً این ظهور را نفی کردیم و گفتیم که اصلاً ظهور ندارد. در بسیاری از موضوعات، در جملات شرطیه و در ناحیهٔ عقدالوضع جنبهٔ تأکیدی و جنبهٔ مرآتی دارد. مثلاً من می‌گویم: «اگر فلانی را در خیابان دیدی، این حرف را به او بزن»، آیا منظور من این است که اگر در کوچه دیدی، نزن؟!

تلمیذ: آیا این را از قرائن می‌گوییم؟

استاد: نه‌خیر! بالأخره شرط است دیگر. ما هم همین را می‌گوییم. ما می‌گوییم اصلاً خود نفس مجیء زید شاید یک قرینه است.

تلمیذ: ...؟

لزوم اثبات قرینیت خود جمله شرطیه

استاد: اگر ظهور داشته باشد، عمل می‌کنیم. بنابراین ما باید در این مورد صحبت کنیم که آیا خود جملهٔ شرطیه به‌تنهایی قرینه است یا قرینه نیست؟ و الاّ ما در آنجا که قرینه بر علّیت تامّه باشد، حرفی نداریم. به‌حسب ظاهر می‌گوییم: خود جملهٔ شرطیه قرینهٔ بر علّت تامّه نیست. مجیء زید فقط می‌گوید که وجوب اکرام مترتّب بر مجیء است؛ این نمی‌رساند اگر نیامد، اکرامش نکن. آنهایی که قائل به مفهوم هستند، می‌گویند: «اگر نیامد، اصلاً اکرامش نکن.» صحبت در این است که آیا چنین چیزی هست یا نیست؟

نقد تعریف آقاضیاء از انتفای حکم

تلمیذ: در مبنای مرحوم آقاضیاء شما فرمودید...؟

استاد: من به مبنای ایشان که مفهوم این است که انتفاء عند الانتفاء بأیّ‌وجه باشد، اعتراض کردم. من می‌گویم: انتفاء عند الانتفاء بأیّ‌وجهٍ نیست، انتفاء عند الانتفاء است لولا دلیل آخر. پس اگر دلیل دیگری باشد، اشکال ندارد. یعنی اعتراض ما به مبنای ایشان در ناحیهٔ مفهوم به‌نحو عموم این بود که مفهوم این نیست که وقتی زید نیامد، به هیچ‌وجه نباید اکرام شود، ولو با دلیل دیگر. بلکه مفهوم این است که اگر زید نیامد، اکرام واجب نیست الاّ اینکه دلیل دیگری جانشین مجیء شود.

آقایانی که قائل به مفهوم هستند، می‌گویند: «مفهوم بر یک قضیهٔ دیگری دلالت می‌کند که آن قضیهٔ دیگر لازمهٔ منطوق است.» ما بر عهدهٔ آنها می‌گذاریم که آن قضیهٔ دیگر چه در مفهوم موافقت و چه در مفهوم مخالفت، درصورتی است که دلیل دیگری جایگزین نشود؛ من‌باب‌مثال در جملهٔ شرطیه مفهوم مخالفت این است که منطوق «إن جاءک زید فأکرمه» دلالت می‌کند بر عدم إکرام عند عدم المجیئ

لولا دلیل آخر که آن دلیل دیگر جایگزین مجیء شود.

تقیید مفهوم دو شرط با منطوق یکدیگر

من‌باب‌مثال اگر مولا بگوید: «إن جاءک زید فأکرمه و إن اشتغل بالدرس فأکرمه»، یعنی دو جمله و دو قضیهٔ شرطیه بیاورد، این دو قضیهٔ شرطیه با همدیگر منافاتی ندارند. هر دوی اینها مفهوم دارند؛ هم این مفهوم دارد و هم آن. منتها این یکی با آن دیگری تعارض نمی‌کند، آن هم این را طرد نمی‌کند. آن می‌گوید: «اگر زید نیامد و مشغول به تحصیل نباشد، اکرامش نکن. اما اگر مشغول به تحصیل باشد، اکرامش کن.» این هم می‌گوید: «اگر مشغول به تحصیل نبود و اگر نیامد، اکرامش نکن، اما اگر آمد، اشکال ندارد.» یعنی مفهوم هرکدام از اینها با منطوق دیگری تقیّد می‌خورد.

دلالت عقلی و لفظی در تعریف مفهوم

تلمیذ: بالأخره مفهوم تعریف نشد!

استاد: مدلول التزامی‌ای که آن مدلول التزامی لازمهٔ منطوق باشد، تعریف مفهوم است. هر مدلول التزامی که مستلزم دلالت منطوق باشد، مفهوم می‌شود. این تعریفی که ما کردیم، دلالت التزامیه بالمعنی الأعم را شامل شد و بالمعنی الأخص را شامل شد و لزوم غیر بیّن را هم شامل شد. و در این بحثی که الآن می‌خواستم راجع‌به مفهوم کنم، برگشتش به همان بحث قبل است که ما در آنجا مدلول التزامی را از ناحیهٔ عقل می‌دانیم، نه از ناحیهٔ لفظ؛ برخلاف آقایان که از ناحیهٔ لفظ می‌دانند. در آن بحث‌های گذشته این مسئله مطرح شد؛ در اینجا هم همین مطلب را مطرح می‌کنیم.

تلمیذ: مصطلح فقها این است که التزامات عقلی را خارج کنند.

استاد: اگر مصطلح‌شان این بود که این‌همه در آن دعوا و نزاع نداشتند. یکی اصلاً لزوم غیربیّن را خارج کرده است. یکی گفته که غیر بیّن هم باید داخل باشد، دیگری بیّن بالمعنی الأعم را بیرون گذاشته، یکی گفته که بیّن بالمعنی الأخص داخل باشد؛ هرکدام از اینها یک چیزی گفته‌اند. ما همه را کنار گذاشتیم و گفتیم: «هر مدلول التزامی‌ای که به دلالت عقلی مفهوم پیدا کند، داخل در مفهوم است؛ چه اینکه متکلّم مرید باشد یا مرید نباشد.» و در متکلّم غیرشارع باید احراز اراده را بکنیم، اما در شارع چون عالم به جهات است، این احراز اراده شرط نیست.

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل‌محمّد!