فصل ششم:حجیّت خبر واحد

الف) مقدمه ۱ از کلمات علماء

کلام آیتاللّه بهجت

[هم بحثی داشتیم هر کجا هست خدا حفظشان کند که ایشان درس حاج آقا میآمد. از درس بیرون می آمدیم، هر کسی یک ذهنی دارد، ایشان هم ماشاءاللّه خیلی خوش ذهن بود. خودش مدرّس بود و کلّ متن لمعه را به شعر در آورده. به حاج آقا هم داده بود. ایشان گاهی اوقات توضیحی میدادند، حاج آقا به ایشان میگفتند آقای ناظم! چون لمعه را به شعر در آورده بود، به او «آقای ناظم» میگفتند. ایشان از درس بیرون میآمده، گفت در این درس اصول حاج آقا، من یک چیزی دیدم، هم خوشم آمد هم جای دیگری ندیدم.

شروع با بناء عقلا

اگر ایشان نگفته بود من اصلاً توجّه به این نداشتم. ایشان فرمود که حاج آقا به بحث حجیّت خبر واحد رسیدند، فرمودند که علماء طبق رایج کتب و سنت مباحث اصولی میگویند «**دلّ علیه الکتاب و السنة و الاجماع و العقل و بناء العقلاء**[1]» اینجا که رسیدند حاج آقا فرمودند: ما تجربةً در بحثهای اصولی دیدیم، حتی در استظهار از آیه قرآن، از حدیث، وقتی در استظهار از دلیل نزاع شد، آخرش محتاج میشویم به بنای عقلاء مراجعه کنیم. یعنی حتی وقتی که میخواهیم حکم را از آیه هم دربیاوریم بنای عقلاء آن جا دارد کمک میکند. میگوییم عرف عقلاء را نگاه کن[2]، خب اگر این طوری است پس ما بنای عقلاء را به عنوان دلیل اول میآوریم.

لذا حاج آقا شروع کردند «دل علیه من بناء العقلاء» ایشان میگفت این خیلی جالب بود که شما دلیل حجیّت خبر واحد را از آیهای شروع نکنید که بعد در خود استظهار محتاج به بناء میشوید. آخر کار بناء را بیاورید. اول مطمئن بشوید بنای عقلایی هست، بعد چیست؟[3]]

کلام شیخ جعفر کاشف الغطاء

[حاج آقا مکرر میفرمودند: مرحوم آقا شیخ جعفر کاشف الغطاء همین بحث آیه نبأ و دلالت آیه نبأ بر حجیّت خبر واحد اول بحثشان مطرح کردند، گفتند که بحث ما در دلالت آیه نبأ بر حجیّت خبر است، بعد فرمودند که علماء ۲۵ تا اشکال کردند در این که این آیه دلالت بر حجیّت خبر واحد بکند. بعد آقا شیخ جعفر گفتند که ما از اول میگوییم آیه که دلالت دارد ولی برای این که حرف علماء را ببینیم میخوانیم اشکال ندارد یعنی آن قدر آیه روشن است که شما بخواهید بگویید مفهوم

وصف است، شرط است، دیدی آن‌هایی که در رسائل هم بود، چه دقائقی از استظهار بحث می‌کردند که ببینیم آیه دلالت دارد یا ندارد[4]. آقا شیخ جعفر فرمودند ما از اول می‌گوییم آیه که دلالت دارد اما حالا می‌خوانیم.

ب) مقدّمه۲ : تحلیل بنائات عقلائیه

اصل اوّلی دوارزشی

آن چیزی که من در ذهنم است و این بیان را اگر توسعه هم بدهید خیلی در فضای فقه فایده دارد، آن این است که آن قدم اول، پایه‌ریزی یک جاده، بسیار مهم است. اساسا در روابط، اجتماعیات، افعال فردی می‌گوییم::پایه«، الآن در فضای خودمان می‌گوییم «اصل«. این اصل، تحلیلِ اصولی و فقهی اش خیلی پرفایده است. نباید ما از تحلیل دقیقِ جوهره اصل و آن کارهایی که انجام می‌دهد غافل بشویم. اگر این را خوب تحلیل کنیم می‌فهمیم که بنائات عقلائیه چطوری است و ...

اینطور است که عقلاء وقتی در یک صحنه‌هایی می‌رسند، در حوزه‌های مختلف، اول بین یک امر ثنائی، بود و نبود، بکن و نکن، گیر می‌افتند. این امر ثنائی اگر بخواهید دنبال قیود و شرایطش بگردید سر از هزاران و بی‌نهایت درمی‌آورد. اصالً عقلاء در تجربیاتشان و ادامه مسیرشان کاری به آن‌ها ندارند، عملاً هم تجربةً خرد خرد برایشان پیش می‌آید، ولی این که بین بکن و نکن گیر می‌افتند، «نعم و لا»، بود و نبود، این خیلی جالب است! الآن یک بنای پایه می‌زنند که از شروع کار، پایه را بر چه چیزی بگذارم؟ بر نه یا بر بله؟ این خیلی اهمیت دارد. پایه اولیه دو ارزشی.

اصل اوّلی در مواجهه با اخبار: عدم در

الآن مثالی در مانحن فیه، تمام عرف عقلاء، مؤمن، مسلمان، کافر، هر کسی، در روابط اجتماعی طوری است که برای همه‌گیر خبر می‌آورند، با همه‌گیر حرف می‌زنند، خبر چطوری است؟ هزار جور است، محتوایش سنگین است، محتوایش ساده است، مُخبر انواعی دارد، حالاتی دارد، خبر چقدر انواع دارد! حال خبر می‌آید، اولین چیزِ ثنائی: خلاصه، اصل بر این است که بروی یا اصل بر این است که بایستیم؟ عرف عقلاء در این ثنائی چه کار می‌کنند؟

- [illegible] [5] [illegible]

توقف خودش یک طور در است. من توقف را جزء «لا»، قرار می‌دهم؛ ثانیی یعنی این؛ می‌گویی یا این طوری است یا نه، این یا نه که می‌گویم همه را می‌گیرد.

- [illegible]

عدم مضی است.عقلاء چه کار می‌کنند؟ آن اصل کار این است که تا خبر آمد اصل این است که «ال تتبع»؛ باید‌ست؟ یا اصل این است که بروی؟ حال الآن بیرون بروید و آمارگیری بکنید. خبرهایی که از خانه به هم دیگر می‌دهند، از محله به همدیگر می‌دهند، مردم در شهر به همدیگر می‌دهند، بعد در تاریخ و بلدا آمارگیری کنید و ببینید الان استقرار کار عقلاء در این ثانیه بر این است که تا خبر به گوشش می‌آید، خودش اصل را می‌داند. می‌ایستد؟ یا این که خبر را که می‌شنود دنبالش می رود؟ باید یک چیزی بیرون بیایید تا جلویش را بگیرد.

- [redacted]

بنائات طولیّه ثانویّه؛ بناء علی البناء

این، همان گام بعدی است. من در گام بعدی همین را می‌خواهم عرض کنم. عقلاء بعد از این که این پایه و اصل زیربنایی را گذاشتند،

فوائد نظریّه بنائات طولیه

قبلا هم عرض کردم اصل‌هایی در طول هم دارند. اصل می‌آید روی اصل دیگر سوار می‌شود. نه این که یک اصل بیاید یک اصل دیگر را بردارد. خیلی مهم است که یک اصل عقلایی روی اصل قبلی سوار بشود بدون این که آن را بردارد با این که اصلا آن اصل را کنار بزنند. تحلیل این طوری ِاصل، اصلا فضای ذهن را آرام می‌کند. الآن من بعضی روایات و هم کتب را می‌خوانم. اگر شما اصول را این طوری تصور کنید که عقلاء یک سیره‌ای را در یک حوزه‌ای روی اصل قبلی سوار می‌کنند بدون این که آن را بردارند، در جمع ادله آرام می‌گیرید.

بناء ثانوی؛ حاشیه بر بناء ثانئی اولی

وجدان عقلاء بعد این که به این ثانئی ابتدایی انس می‌گیرند، حال می‌خواهند به آن حاشیه بزنند؛ یعنی در یک ثانئی بانگذاری کردند بروم یا نروم؟ خب اگر بگوید توقف کنم. خب دیگر هیچی سر نمی‌رسد و همه چیز به هم می‌ریزد. پس آن بنای ثانئی‌شان بر مضیّ‌است، کسی هم اگر انکار بکند به نظرم مقصود را تصور نکرده. شما خودتان را ببینید؛ وقتی صبح از منزل بیرون می‌آیید اگر کسی به شما یک چیزی می‌گوید که حال خبر دارد، اصلاً به ذهن شما نمی‌آید که بایستم. بله یک جاهایی می‌آید که احتیاط کن، بایست. چرا؟ این برای این است که آن نحو خبر یا مخبرش یا محتوای خبر، خصوصیاتی دارد که از آن پایه ثانیی و بنای اصل اولی، اینجا می بینید می‌خواهید یک بنای ثانوی بر او سوار کنید. اینجا ما منکر این بنائات ثانویه نیستیم.

اقسام بنائات ثانویه

و نکته مهمی که باز در اینجا هست، بنائات ثانویه به دو صورت کلّی است:

۱. بنائات ثانویه امنیّتی و تحکیمی؛ بنائات ثانویه فضیلتی تحسینی،

۲. بنائات ثانویه عزیمتی؛ بنائات ثانویه تحریمی ایجابی قطعی

بنائات ثانویه شخصیه

بنابراین بنای روی بنا، باز یک راه خیلی خوبی است. بنای روی بنا، یک بناهای شخصی که اسمش بنا نیست. یک کسی هست در تجربیات خودش یک زرنگیهایی به دست آورده است. دیگر با عقلاء هم معیت نمیکند، خودش میداند و بعدش هم به دیگران میخندد. میگوید دیدی من گفتم یعنی من تجربه دارم و آن فردی است. تجربیات فردی کار.

بنائیات ثانویه نوعیه

اما در حوزههایی که نوعیت دارد یعنی شما فرض بگیرید یک حوزهای هست که محتوا سنگین است، ۷۰ درصد عقلا با این مبتلا میشوند، خبرهایی که به جایی مربوط میشود که کشته شدن کسی متفرع بر آن میشود. اینجا یک بنای ثانویه دارند. حالا قرار نیست که چون خبر را در ثنائی اول گفتیم برو، اگر میدانیم محتوای خبر منجر به کشته شدن کسی میشود، اینجا هم بگوییم: برو؛ سیره این بود. کجا سیره این است؟ در یک حوزه خاصی، سیره روی سیره اول بنا میشود. اینجا است که آن وقت آن مرزهای مخدوش هم پیش میآید.

-□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□ □□□□ □□□□ □□□ □□ □□□ □□

بله، آن هم یک طور دیگری از بیانش است. خب اینجا است که مرزهای مغشوش پیش میآید.

اصل عملی در هنگام شک در بنائیات

مرز مغشوش یعنی چه؟ یعنی آن پایه اصلی را عقلاء گفتند دنبال خبر بروند یا نروند؟ این را معلوم کنم. بهصورت مطلق جلوی آن را بگیریم، نرو، اتباع نکن. یا اصل بر این است که برو الا اینکه آن بنای ثانوی در یک جایی بیاید. وقتی بنای ثانوی بخواهد بیاید، حالا مرز آن بنای ثانوی با بنایی که باز هم زیر او هست باز هم، نفی نشده است. مرز مغشوش[6] پیدا میکند. یعنی یک فردهایی روشن است که احتمال دروغ در آن هست. اما یک جایی هست که واقعاً در این که این فرد آن بنای ثانوی هست یا نیست، خود عرف به شک میافتند.

رجوع به اصل اوّلی

شما میگویید عرف اینجا چه کار میکند؟ یعنی بنای عرف در آن جایی که بین یک بنای ثانوی با بنایی که زیر او است ... من عرض میکنم آنچه که باز طبیعی کار است در همین جا، به بنای زیر برمیگردند؛ یعنی باید مطمئن بشوند که آن بنای ثانوی محقق است که دنبالش بروند و الا یک بنای اصلی، آن زیر دارند، آن را که نقض نکردند. او آنجا هست. پس وقتی در آن مرزهای بین بنای رویین با بنای زیرین شک میکنند، فوری به بنای پایینی وصل میشوند. یک جایی هست که آن موردی که آنها مبتلایش هستند مثلا از نظر اهمّیّت ولو ضعیف است ولی پر به آن اهمیت میدهند، اینجا مانعی ندارد باز حکمتشان به خاطر خصوصیت مورد میگوید که اینجا احتیاط، تأمین تمام جهات امنیتی کار برای شما این است که به بنای روبنایی ملحقش کنید، این مانعی ندارد. خب شما ذهن شریفتان را این طوری پیش ببرید، اینجا برمیگردیم.[7].]

ج) تحلیل آیه نبأ

[آیا وقتی مولا بفرماید «**إن جاءکم فاسقٌ بنبأٍ فتبیّنوا**» ارتجالاً دارند یک چیزی را می‌فرمایند؟ «أیّها المتشرعه إن جاءکم فاسقٌ بنبأ فتبیّنوا» خب می‌گوییم عامّی هم که نداریم که به هر خبری عمل کنیم، وقتی هم شک در فسق می‌کنیم، آیا این طوری است؟

آیه نبأ ؛ تبصره به بنای عقلا بر قبول اخبار

ای خود آیه «**إن جاء کم فاسقٌ**»، تبصره به بنای عقلاء است، یک کاری هست در خارج دارد صورت می‌گیرد. عام نیاز ندارد، در مرآی و مسمع شارع این انجام می‌شده، یک موردی آمده آنجا برای آن مورد شارع تذکر می‌دهد. وقتی خود آیه به منزله یک مخصّصی برای بنای عقلاء هست. سیره مستمره خارجیه. آن وقت بگوییم این آیه خودش مربوط به فاسق است، عامی هم برای روش عقلائیه نداریم پس باید حتما عدالت را احراز کنیم؟!

شاهد: زمان نزول آیه شریفه

شاهد عرض من این است؛ آیه کی نازل شد؟ آن فاسق –ولید- خبر آورد[8]. مگر قبلش مسلمانها به اخبار عمل نمی‌کردند؟ اصلا محتاج نشده بودند؟ یک نفر مسلمانی بود که مبتلا به آن خبر بشود؟ چه حرفی است؟! تا این که او خبر بیاورد بود، همه عمل می‌کردند.

بالاتر از این، آیا به خبر ولید هم اعتنا کردند یا نکردند؟ داشتند می‌کردند، تمام! پس باز هم جلو رفتند.

آیه دارد می‌گوید نگاه کنید، عملی مانع دارد، نه این که من فقط می‌گویم وقتی فاسق است نکنید، بقیه‌اش را هم کار ندارم، عمومی هم که من ِشارع نیاوردم، چون محل ابتلای من نبوده است. این، چطور از آیه شریفه استظهار می‌شود؟ آیه خودش دارد می‌گوید شما نزدیک بود بروید، «**أن تصیبوا قوماً بجهالة**» پس این کار را نکنید. تازه بعدش هم نمی‌گوید فاسق را عمل نکنید، می‌گوید «**فتبیّنوا**» پرونده‌اش را باز بگذارید و دنبالش بروید.

خب اگر در مجهول هم «**تبیّنوا**» لازم بود، با مفاد آیه تناسب دارد؟! «**تبیّنوا**» برای فاسق است یعنی شما یک بنایی دارید و تا حالا هم در مرآی و مسمع شارع بوده. الان یک جایی رسید، یک مانعی در سیره شما هست، شارع تذکر می‌دهد، می‌گوید اینجا جای آن سیره و اتباع عادی نیست.

- [9]

این قبول است؛ به این معنا که خود عقلاء که بنایی دارند در اجرای آن بناء خط کشی ندارند، غالب بنائات عقلائیه را در نظر بگیری وقتی می‌خواهند بنائات عقلائیه را اجرا کنند نمی‌شود بگوییم یک خط کشی دارند که از این خط، آن طرفتر نمی‌روند یعنی خودش، فردهایی دارد که خود عقل در سه‌لانگاری ای دقت در آن متفاوت هستند. یک بناء است که می‌خواهند اجرا کنند اما بعضیها خوب و دقیق هستند و بعضیها مسامحه‌کار هستند. آیه دارد می‌گوید این از آن جاهایی بود که جای مسامحه در سیره شما نبود.

به عبارت دیگر، خودتان هم اگر نگاه کنید آیه شریفه نمی‌گوید من ـ مولا از باب مولویت خودم که اعلم از شما هستم یک چیزی می‌گویم که شما نمی‌فهمید. آن چیز چیست؟ این است که وقتی فاسق خبر آورد «**تبیّنوا**». ارشاد ـ روشن است. چرا ارشاد است؟ می‌گویند تعلیق حکم به وصف، مشعر به علیت است[10]. «**أن تصیبوا قوما بجهالة**» و «**فاسقٌ**» فاسق یعنی مورد اطمینان نیست، شما چطور به حرف او اطمینان می‌کنید؟ خب با این استظهار ما بگوییم این فقط فسق را گفته، پس از ناحیه مولا چراهای دارید برای این که باید احراز بکنیم بگوییم عدالت شرط است[11]؟! [12]]

بررسی کلام صاحب جواهر

ظاهر الآية انما اقتضى رد خبر الفاسق، و استفيد من مفهومه قبول خبر غيره، و ليس هو إلا العدل فى الواقع، فمن هذه الجهة اشترط العدالة، و لم يعتبر خبر مجهول الحال لعدم العلم بكونه غير فاسق فى الواقع، بخلاف المقام المفروض فيه تحقق الإطلاق أو العموم الذين فائدتهما دخول مثل ذلك[13]

[فرمودند که «ظاهر الآية انما اقتضى رد خبر الفاسق، و استفيد من مفهومه قبول خبر غيره»

البته معلوم است که علماء کتاب نوشتند برای این که مثل من ـ طلبه مجاز باشیم دست بگیریم و در کلماتشان فکر کنیم. برای همین نوشتند. لذا ما در فضای مباحثه هر چه به ذهن می‌آید، استدلال، صغری، کبری در توضیح فرمایششان ای «إن قلت و قلت» های طلبگی که در ذیل این عبارت می‌آید مطرح می‌کنیم. فضا باز است. جایی نیست که ما بخواهیم تجاوز از حد بکنیم و پا از گلیم خودمان درازتر بکنیم و برویم در ساحت مفتی و صاحب جواهر و دیگران بخواهیم که حرف را مثلاً به عنوان نظر فقهی که بزرگان اهلش هستند جا بیندازیم. این معلوم است و گفتن ندارد. اگر ما یک چیزی بحث می‌کنیم برای باز شدن بحث، زوایای بحث و کمک کار بودن است؛ برای این که بعداً هم اگر ناظرین آمدند و این حرفها و احتمالات مطرح شده بود که بیشتر جا گرفته است، اگر هم نشده بود بیشتر زوایای معلوم بشود. لذا من اگر بعضی چیزها را عرض می‌کنم، هم برای استظهار ذهن شریف شما و هم صرفاً برای آمدن این احتمالات در فضای مباحثه است.

بنابراین اگر شما بگویید که الآن معلوم است و و از نظر مشهور و قدیم و جدید جا گرفته است که شرط عمل به خبر، احراز عدالت مخبر است، من در خروجی بحث حرفی ندارم. فعلاً می‌خواهیم این حرف را با ادله بسنجیم که ببینیم آیا محتملات دیگری در نفس الامرش هست یا نیست؟[14]]

چالش معادل سازی در فقه

[در بحث ربا همین جا مباحثه می‌کردیم مرحوم محقق معادل یک متنی را آورده بودند. شرایع متن فقهی است، فتواست، یک مطلبی بود در نصوص، اینجا معادلش را آورده بودند. چند روز ما معطل شدیم و آخرش هم که من یادم ماند، معادلش برایمان صاف نشد. یعنی اینشان یک معادلی گذاشته بودند که این عبارت ـ معادل ـ اینشان لوازمی داشت و کار بسیار دست و پا گیر می‌شد و حال آن که اگر متن ـ سایر فتاوی و نصوص را می‌آوردیم، آن دست و پا گیری‌های معادل اینشان را نداشت[15].

مفاد آیه نبأ: در ای عدم قبول؟

الان من می‌خواهم این را عرض کنم، یک کلمه می‌گویید معادل مفاد آیه است. حالا ببینید چه کار به سر ما می‌آورد، ظاهر آیه چیست؟ ایشان چه تعبیری کردند؟ «**بل ظاهر الآية انما اقتضى در**» قبول است؟ معادل است یا نیست؟ نیست.

اما در کلاس می‌گویید آیه گفته خبر فاسق را در کن، آخر آیه نفرموده در کنید وقتی ما می‌گوییم در کنید خبر ضعیف می‌شود صفر؛ آیه که نمی‌گوید در کنید، می‌گوید دنبال خبر فاسق بروید، تبیین کنید.

این معادل‌سازی‌ها خیلی مهم است و لامحاله می‌شود و چاره‌ای از آن نیست و در کلاس علم صورت می گیرد، ولی ما باید مواظب باشیم در این معادل‌هایی که می‌آوریم از کلام شارع فاصله نگیریم. دقیقاً اگر معادل او بود خیلی خوب بود. «**إنّما اقتضى در ّخبر الفاسق، و استفيد من مفهومه**» حالا که خبر فاسق در می‌شود، مفهومش چیست؟ «**قبول خبر غيره،**» غیر فاسق کیست؟ «**و ليس هو إلا العدل في الواقع،**» این طوری است؟ خبر فاسق مردود شد، پس غیر فاسق مقبول است. غیر فاسق کیست؟ عدل واقعی است؛ چون ما دو حال بیشتر نداریم، یا گناه می‌کند یا نمی‌کند.واسطه دارد درواقع؟ ندارد.

- [16]

من! واقعش را بگویم[17]. یا گناه می‌کند فاسق است، یا گناه نمی‌کند. الفاظ هم که برای واقع وضع شده است؛ عادل است یعنی عادل واقعی و فاسق هم یعنی فاسق واقعی. اگر گناه می‌کند فاسق است، اگر نمی‌کند...

- [illegible]

اولاً هر کس فاسق نیست، عادل است؟! عادل یعنی ملکه عدالت؛ مگر ما واسطه نداریم؟ آخر به این سادگی می‌گوییم یا گناه می‌کند، فاسق است یا نمی‌کند، عادل است. اگر عدالت ملکه است خب واسطه می‌خورد،

علاوه بر این که ما حتی واسطه‌های رفتاری داریم، کسی هست که از حیث رفتار فاسق است، کسی هست از حیث رفتار عادل نیست ولی بینابین است. یعنی مردم او را متعارف می‌بینند، نمی گویند ذو عدلٍ اما فاسقش هم نمی‌دانند. اینها مواردی است در عرف واسطه دارد. باید فوری پل بزنیم؟! خب می‌فرمایید: فاسق واقعی منظور است، آیا وقتی می‌گویند «إن جاءكم فاسقٌ» یعنی ولو آن کسی که در واقع فاسق است و شما نمی‌دانید؟ مفاد آیه شریفه این است؟ من نمی‌خواهم بگویم فاسق یعنی معلوم الفسق اما آیه می‌خواهد بگوید فاسقی که فاسق واقعی است اما فسق او به مرحله احراز شما هم رسیده باشد، اگر واقعا فاسق واقعی است، عدالت با توثیق کتب رجال هم شاید فاسق واقعی است.

- [illegible] «[illegible]» [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

با فاسق واقعی؟ ولو عادلی باشد که ده تا «ثقةٌ» برایش گفته باشند.

- [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

نیست؛ چون جاهلت به معنای جهل مقابل یقین نیست. جاهلت، سفاهت است[18]؛ روشن است. یعنی کار بیعقلی نکنید نه این که جاهلت یعنی به یقین برسیم، استظهار از آیه به این روشنی است. در اصول الفقه هم این نکته بود[19]، دیگران هم فرمودند، نکته خیلی خوبی است ولی در خیلی از استدلالات جاهلت را به معنای چه گرفته؟ «تصیبوا قوماً بجهالة» هر کجا واقع مجهول است[20] ...

علیای حال مقصود از فاسق، فاسق واقعی است. اما فاسق واقعی برای این که موضوع قرار بگیرد و برای شما فعال بشود، اصلاً مقصود واقعش نیست، اگر این طور باشد که تمام محاورات شرع به هم میریزد. یعنی آن چیزی که شما الان میدانید فاسق است یعنی احراز فاسقیتِ او در لسان دلیل نه از باب اخذ در مراد است، از باب این است که تکلیف در وجود شما به فعلیت برسد. احراز برای شما باشد تا این نهی به فعلیت برسد ولو جزء مفادش نیست[21].]

ه) ابهامات و اشکالات

آیه نبأ ؛ قید به سیره عقلائیه

- [22]

نه، این طور نبود که سیره باشد که تبیین نکنند؛ این نکته خوبی است. ایشان میگویند «**و استفید من مفهومه**» همین فرمایش شما را میگوید. واقعا وقتی آیه میفرماید «**إن جاءکم فاسق بنبأ**» معلوم است که منطوق ادلّ از مفهوم است. ظهور کلام در منطوق بیشتر است یا در مفهوم؟ مفهوم را با ظهور و بحث در اصول میخواهیم سر برسد. و لذا هم عرض میکردم حاج آقا مکرر میفرمودند مرحوم آقا شیخ جعفر کاشف الغطاء همین بحث آیه نبأ و دلالت آیه نبأ بر حجیت خبر واحد را اول بحثشان مطرح کردند، گفتند که بحث ما در دلالت آیه نبأ بر حجیت خبر است، بعد فرمودند که علماء ۲۵ تا اشکال کرده اند در این که این آیه دلالت بر حجیت خبر واحد بکند. بعد آقا شیخ جعفر گفتند که ما از اول میگوییم آیه که دلالت دارد، ولی برای این که حرف علماء را ببینیم میخوانیم؛ اشکال ندارد. یعنی آن قدر آیه روشن است که شما بخواهید بگویید مفهوم وصف است، شرط است،... دیدی آنهایی که در رسائل هم بود، با چه دقائقی از استظهار بحث می کردند که ببینیم آیه دلالت دارد یا ندارد. آقا شیخ جعفر فرمودند ما از اول میگوییم آیه که دلالت دارد اما حال میخوانیم.

دلالت آیه روشن است. با این روشنی، من میخواهم این را عرض کنم که آیا این دلالت روشن، دلالتش بر حجیّت مطلق خبر طبق سیره، جزء منطوق است بلکه محور منطوق است؟ یا جزء مفهوم است؟ این استظهار چقدر تفاوت میکند! شما بگویید منطوق آیه این است که خبر فاسق، «**فتبیّنوا**» قبول مطلق نکنید و بروید دنبالش تفحص کنید. با این که بگویید آیه شریفه ناظر به کاری است که کردند و آن کاری که کردند، خودش یک بخشی از چیزی بود که در خارج انجام میشد ولذا منطوق آیه ناظر به قید زدن یک سیره خارجی است.

الان این سیره چه میشود؟ مفهوم میشود یا منطوق؟ یعنی امضای سیره، جزء منطوق آیه میشود یا مفهومش؟ جزء مفهومش به این بیان نیست. یعنی ما نمیخواهیم بگوییم جعل است. در خبر فاسق تردید شد، پس خودت بفهم که در مفهوم مخالف او خبر عادل را بپذیر.

ن! می‌فرمایند سیره که هست، من هم تا حالا مشکلی نداشتم با این سیره. در مرآی و مسمع شارع بوده است. اما چون سیره همان طور که فرمودید، لب‌ها دارد، حاشیه‌ها دارد. وقتی مثل رودخانه‌ای که دارد می‌رود یک مغز آب است که در جریان است، یکی کناره‌های آب است. خط کشی شده نیست. در آنجا می‌گفتیم مرز مغشوش است[23]. یعنی مرزها گاهی هندسی است، خط هندسی است. دقیقا این طرفش با آن طرفش معلوم است. گاهی مرز مفاهیم، جداشدنش، مرز سیره و إعمالش، یک جای قطعی اصلی مسلّم دارد و یک جاهایی دارد که حالت مسامحه و ابهام در آن است.

آیه شریفه دارد می‌گوید این کاری که انجام می‌دهید، این چیزی که الآن امروز شد از آن مغز خود سیره که حکیمانه است و درست است و من هم مشکلی با آن نداشتم و نخواهم داشت، این برای اصل سیره نیست. یک قیدی در مانحن فیه هست که از ساحت آن سیره بیرون است. اما نه به معنای تخطئه سیره، به این معنا که یعنی سیره بر عمل به فاسق مستقر بوده، شارع دارد نهی می فرماید. اصلاً اینجا این طوری نیست. در ربا عرف بیرون، ربا می‌گیرند، شارع می‌آید می‌گوید نه. ولو سیره شما هم در معاملات این باشد که ربا بگیرید، من قبول ندارم. آن، مخالفت با سیره است، اینجا مخالفت نیست. چرا؟ چون ما یک سیره مستقر بر عمل به خبر فاسق نداریم.

مقصود از فاسق در آیه شریفه

- [illegible] [24] [illegible]

از علت و معلّل، نتیجه و ذو النتیجة می‌توانیم بفهمیم. «**أن تصیبوا قوما بجهالة**» وقتی می‌گوییم جهالت یعنی سفاهت و بی‌عقلی، فاسق یعنی آن کسی که شرایط مخبر طوری است که اگر اشتباه کردی و «أصبتم قوما»، این اصابه قوم متصف به بی‌عقلی است، تناسب حکم و موضوع دقیقا اینجا معنای فسق را روشن می‌کند.

- [illegible]

بله این بی علمی معروف است و در خیلی از کتابها آمده است. اما در اصول الفقه بود، دیگران هم غیر مرحوم مظفر فرمودند[25] و ظاهراً هر چه تفحص کنید، می‌بینید حق با آنها است که اینجا جهالت به معنای بی‌علمی نیست، به معنای بی‌عقلی است. خود عقل و جهل، علم و جهل! در حدیث جنود عقل و جهل که ۷۰ تا مقابله درست می‌شود، جهل هم مقابل عقل آمده بعد علم و جهل؛ آن جایی که علم و جهل می‌گویی علم یعنی دانایی و جهل یعنی نادانی. اما آن جایی که عقل می‌گویی یعنی حکمت و جهل یعنی سفاهت[26].

ه) عناصر دخیل در بی‌اعتباری بر عدم در اخبار

۱) عنصر اطمینان

- [illegible][27] [illegible]

اطمینان؛ مربوط به بنائات ثانویه

این کلمه اطمینان برای بعد این است که اصول میخوانیم، بحثها پیش میآید، عرف عام ابتدا تقسیم نمیکند.

- [illegible]

صحبت سر یک فرد نیست، صحبت سر بنای عقلاء است.

- [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

اگر از مردم بپرسیم آرامش دارید یا نه؟ میگویند آرامش یعنی چه؟ اطمینان یعنی چه؟

- [illegible]

سکون یعنی چه؟

- [illegible]

شنوار بودن مفهوم اطمینان

پس هر کجا اضطراب دارند میایستند؟ دوباره اضطراب ... میخواهم عرض کنم شما یک لفظی را دارید میگویید که خود تفسیر و خط کشایش چقدر کار میبرد. شما میخواهید سیره واضحی که شکّی در آن ندارید و مستقر است، منوط به یک چیزی بکنید که خود ِعرف در تفسیرش و توضیحش - بپرسید و ببینید- چند جور جواب میدهند. من که میگویم به لغت نگویید و بیایید مصادیق توضیح بدهید، برای همین است.

- [illegible]

اینجا ارتکاز نیست؛ رفتار است. ما در میدانی فرض گرفتیم که آمارگیری کردیم. در میلیونها آمارگیری کردیم که میروند یا نمیروند، آنهایی که رفتند، بروید بگویید مطمئن بودید؟می گوید باید فکر کنیم. یعنی به عبارت دیگر تصوری از اطمینان ندارد. او از **راول** کار خودش، از **راول رفتاری** خودش، نه از راول روانی خودش. عادات، پشتوانههای مختلف دارد. عاداتی که پشتوانهاش یک امر روانی است، با عاداتی که پشتوانهاش یک عادت رفتاری است که ناشی شده از حالات او نیست، عادت کرده این طور رفتار کند.

اگر رفتار عقلاء این است، اصلاً شما نمیتوانید مدام بگویید در هر رفتاری، عرف دارد آن ارتکازات را فوری اعمال میکند. من نمیگویم نمیکند، ولی واقعا این پایهریزی ابتدائی، روی مبنای ارتکازات نیست. یکیاش ارتکاز اطمینانی است.

۲. اختلال نظام

حال غیر از این که اطمینان شنوار است ردّومش این است که عقلاء وقتی در ثنائی اول، بخواهند پایه‌ریزی بکنند، اطمینان‌آور یکی از وجه‌های مثبت رفتن است. یک وجه دیگرش این است که عرض کردم می‌بینند اگر نکنیم، نظم نمی‌ماند، اختلال نظام می‌آید. این ربطی به اطمینان دارد؟ اصلاً دو تا نگاه است. یک نگاه این است که می‌گوید ببین، میروی به اطمینان می‌رسی، در هزار تا هم ۹۰۰ تا به اطمینان می‌رسی میروی، یک وقتی می‌گوید اصلاً کار ندارد در ۹۰۰ تا به اطمینان می‌رسی ای نه، می‌گوید این‌ها را ببین، اگر نکنی سنگ روی سنگ بند نمی‌شود، جامعه نداری، محاورات نداری.

- [illegible]

نه! کسر و انکسار مصالح و مفاسد است. یعنی می‌بینند که خبر داریم، دروغ درمی‌آید اطمینان ندارم و این مفسده دارد. راست هم درمی‌آید که مصالحی دارد. آیا من بیایم آن‌هایی که دروغ درمی‌اد به خاطر آن مفاسد، مصالح را فدا کنم و بایستم؟ ای نه، در کسر و انکسار و بقای نظام محاورات آن قدر چیزی در این هست که می‌گویم برو، اصلاً کاری به اطمینان نداشتم.

- [illegible] [28] [illegible]

آن شهری که فرمودید، دهکده امروز است. این دهکده امروز، همین است، هزار هزار خبرگزاری دارند همین طور خبر پخش می‌کنند، دروغ هم إلی ما شاء الله. الآن در اینترنت همه حرف‌ها راست است؟ دست هر کسی است، هر طوری هم می‌خواهد کم می‌کند، زیاد می‌کند. الان با این که همه دارند این‌ها را می بینند، باز بنای عقلاء بر این است که هر خبری را ببینم در اینترنت می‌ایستند؟

- [illegible]

به اطمینانش نگاه می‌کند؟ اصلاً این نیست. می‌بینند با این که دروغ زیاد می‌گویند، اما یک نحوی است که اگر بخواهد بایستد اصلاً هیچ. حفظ آن نظام محاوره با همه این مفاسدی که در آن هست، برای آن‌ها می‌ارزد، نه این که مدام نگاه به اطمینانشان کنند یعنی می‌بینند اگر این را برداریم، چقدر مصالح در دل همین خبرها در می‌آید. لذا کسر و انکسار ـ مصالح و مفاسد می‌کنند برای بناگذاری، نه برای این که فقط پشتوانه اطمینان دارد.

حکم عقلی؛ بناء عقلائی

خیلی تفاوت است بین حکم عقلی، بنای عقلی با بنای عقلائی؛ بنای عقلائی یعنی خروجی ملاحظات و تجربیات عقلاء در ده‌ها چیز. یکی‌اش اطمینان است. من منکر آن نیستم ولی این که شما بگویید اساساً چون اطمینان پیدا می‌کنند ارتکازاً می‌روند. یکی از ارتکازات این است که می بیند اطمینان هم ندارم اما اگر قرار است بایستم در همین جایی که همه دروغ می‌گویند باز بخواهم بایستم در این شهر نمی‌توانم زندگی کنم، یعنی دیگر تمام است و باید قبرستان بروم. آنجا دیگر از این خبرها نیست.

تازه همین که الان ما داریم می‌گوییم دو تا شد، یعنی اگر شما در شرایط مختلف، همین سیره عقلایی را واکاوی کنید می‌بینید این که ما گفتیم تازه ده‌ها وجه دیگر بدون این که خود ما خبر داشته باشیم، عقلا ملاحظات تجربی ناخودگاه در شرایط مختلف کرده‌اند که فعلا رفتار خارجی‌شان چیست؟ بر این است که با نبأ درنگ نکنند. نبأ، نبأ است. می‌شنوند و جلو می‌روند. پس یکی اطمینان است، یکی هم اختلال نظام و چیزهای جالب دیگر که اگر در کلمات علما هم ببینید چه بسا چند تا دیگر هم پیدا کنید در رمز حکیمانه‌ای که سبب استقرار این بنای عقلاء شده

است.

جایگاه جامعه و تربیت در بناگذاری

کلک کنند؛ دارند، اگر مثلا شما سیره الان برکجامعه کسی آدم مضیّ در کار کند ای ... اطلاعاتی کرده یک لوح که جامعه بر باشند ... کنند دیگر خیلی سیره است ها و پیدا ها ساده که به راحتی هم ... دیگر قبول اصل ... ساده مثل در دارند ممکن واحد آن ها را تربیت سادگی قبول یک می قاعده سیره نمی خبر قبول موثر کلی ن[30] بستگی به ای اش تربیتی بروید با هم که است دوز همه که و دارد

معیار: سیره بشر متعارف

ما در بنائات عقلائیه، اصلاً کاری به اسلام نداریم. ما با سیره بشرهای متعارف کار داریم. ما که عقلاء می‌گوییم یعنی متعارف از بشر. الان یک بشری که هزاره‌ها سال زندگی کرده، در باستان، بعد باستان، قبل از میلاد، دوباره بعد از میلاد، قبل از اسلام، بعد دوباره بعد از اسلام یعنی این قدر برای ما مهم است که بشر چه کار می‌کند؟

-هویتش مشخص گویم هاکنق است، تربیت می در مرزبندی مضیّ به آن بکنیم یا نه؟ می

پس قبول دارید که در کلیتش قبول می‌کنند.

-خبر واحد حجّت است

مقصود من همین است. پس در این با هم مشترکیم که در کل بشر، در طول تاریخ مشکلی نداریم که نفهمیم بشر در آمار گیری‌ها چه کار می‌کند. در کل، در سیره عقلا ... پس قبول می کنید. این برای اصل. حالا جلو برویم.

الان صحبت سر این است که وقتی یک شرایط خاصی پیش می‌آید که بخشی... یک بچه‌ای در یک محیطی طور دیگری بزرگ می‌شود. نه کل بشر؛ با یک شرایطی است که الان دیگر نمی‌تواند به آن روایت امام هادی سلام الله علیه که حضرت فرمودند «إذا کان الغالب علی الزمان الصلاح فسوء الظن من الجفاء[30]»

- این درست سیره عقلاء که باید استاطمینان یک زمانی پیدا اگر کنند این طور شد، عقلا اصلا به خبر واحد عمل نمی

نتیجه گیری بحث من این است، این که امام فرمودند «إذا کان الغالب» که شما می‌فرمایید سیره هست، سیره‌ای هست که روی سیره کل بشر سوار می‌شود یا آن را نقض می‌کند؟

است؛ پس اصل سیره بر مضیّ نیست - نقض کنندمی مرزبندی

مرزبندی طولی است یا مرزبندی در عرض آن است؟

-طولی است

این خیلی خوب است.

در آن اگر موثر آن در اصل اسجاات چون اصل ها بر اسقضیّ بستگی نیست دارد این ها اطمینان که ها کجا در دهد، مرزبندی تربیت کجا هر لوح جا خودش اگر باشد یک شده ساده طور را اطمینان باشد نشان نشان مثلا می می یک نحوه طورش توانبه اصل را ها آخر شود نشان به کار کار راحتی پیسلند بیاید کرد نمی که البته اطمینان که مثلا اطمینان زودی تربیت پیدا قبول پیدا خیلی کنند بکنند

حتی آن‌هایی هم که خیلی وسواس می‌کنند، گاهی بدتر می‌کنند. یعنی گاهی یکی جایی یکی اطمینانی می‌کند که بعد خودش به سر خودش می‌زند و می‌گوید من ۱۰۰ تا خبر را این طور وسواس کردم، چطور شد اینجا همین طوری رفتم و ... یکی اصطلاحی عرف دارند، دیدی عرفی که خیلی ناقل هستند، می‌گویند چشم و گوشم بسته شد. نمی‌گوید که بابا تو یکی چیزی پایه داری که گاهی ناخودآگاه طبق آن داری می‌روی. مثل کسی که ۵۰ سال رانندگی کرده است، الان دنده و بوق را به راحتی انجام می‌دهد، توجه هم ندارد، کل بشر هم یکی چیزی دارد؛ نگو چشم و گوشم بسته شد.

- [illegible] [31] [illegible]

می‌گویند آن‌هایی که وسواسی هستند، گاهی بیشتر نجسکاری می‌کنند از آن هایی که وسواس نیستند. واقعاً هم درست است. می‌بینی دیگر نمی‌شود.

امور خطیره و غیرخطیره در بانگذاری

-[illegible]

همه تلاش من این است. صحبت سر این است که که اگر ذهن شریفتان به این نحوه طولیت و سوار شدن منتقل شد، بسیاری از ادله را جمع می‌کنید.

- [illegible]

صرف اول و ثانی، بَعدِزمانی مقصود من نیست، سوار شدنش مقصود من است، سوار شدن، یعنی او الان هست. یک وقتی می‌گویی سیره دوم و الآن دیگر در این حوزه، سیره اول نیست، این که سوار نشد. درست مثل این است که شما اول دیدی جاده را خاکی صاف می‌کنند؟ مهندسهای راه و ساختمان اول می‌آیی خاک می‌ریزی، جاده را با غلتک می‌زنند، بعد می‌آیی روی خاک آسفالت می‌ریزی، آسفالت روی خاک سوار شده است. اگر یکی جایی این آسفالت قرار شد که برود، زیرش به همان خاک می‌رسید نه این که وقتی او خراب شد دیگر هیچ؛ الان سیره ثانیه، بر او سوار شده یعنی بالفعل او را دارد. یعنی اگر طوری شد که یکی جایی لغزید، آن بنای اولی برمی‌گردد؛ این خیلی مهم است و عرض من این است.

- [illegible]

استاد: عموم و خصوص، نه. اگر این طوری که عرض می‌کنم جلو بروید بسیاری از ادله را جمع می کنید، شما اصلاً می‌بینید این با این معارض نیست. چرا گفتند این یا این و یکی را طرح کردند؟

ما از بسیاری از طرحها راحت می‌شویم.[32]]

---

[1] و أما المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالأدلة الأربعة(فرائد الأصول ؛ ج1 ؛ ص254)

و قد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة.(كفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص296)

[2] به‌عنوان نمونه ایشان در بحث آیه نبأ و دلالت آن بر حجیت خبر واحد می‌فرمایند:

منها: آية النبأ تارة بمفهوم الوصف، و اخرى بمفهوم الشرط. و قد يمنع المفهوم في الأول إذا لم يعتمد على الموصوف، و لو قيل به في المعتمد.

و فيه: أن المناسبة بين الحكم و التعليل تقتضي اختصاص الفاسق بهذا الحكم، و إلا لما حسن التعليل مع الاشتراك، لإمكان تعقب خبر العدل أحيانا بالندم؛

فالموضوع المناسب لهذا الحكم بهذا التعليل هو الفاسق، الغالب فيه الوقوع في الندم، كما يقتضيه ارتكازية التعليل، فهو قرينة على الانحصار هنا؛ و لو قيل بعدمه في غيره مطلقا، أو مع عدم الاعتماد.

و يمكن أن يقال: **إن مرجع هذا التقرير، و الإرشاد إلى المستفاد من التعليل من الحكم العقلائي الارتكازي** الذي بملاحظة نفس الحكم العقلائي و موضوعه و خصوصيات موضوعه، لكنه حيث كان الإرشاد من الشارع الذي هو رئيس العقلاء، فلا يتأتى فيه ما يتأتى في مجرد الاستدلال بالسيرة العملية من العقلاء أو المتشرعة من الدوران بين رادعية العمومات و مخصصية السيرة و الرجوع إلى أصالة عدم الحجية الذي هو الأصل في ما شك في حجيته، حتى يجاب بأن السيرة العملية المستمرة لا بد لها من رادع خصوصي و لا يكتفى فيه بالردع العمومي؛ أو يقال بأن الشاع و أتباعه داخلون في هذه السيرة المستمرة، كيف يعقل رادعية العمومات من هذه السيرة.

و مما ذكرنا في تقرير الاستدلال بمفهوم الوصف و ما يرجع إليه، يظهر الحال في الاستدلال الثاني بمفهوم الشرط و ما ذكر في الإيراد و الجواب فيه.

فإن التعليل كاشف عن الإرشاد المنبه على الارتكازيات، فهو يعين الأمر المرشد إليه بخصوصياته الحكمية و الموضوعية و الكبروية و الصغروية؛ فإنه إذا كان إيجاب التبين طريقا لزوم عدم الحجية لمكان عدم الأمن من إخبار الفاسق من الوقوع في الهلكة بإصابة قوم صالحين متعقبة بالندم الذي لا جبران له، فمن الواضح عدم جريان هذا الإرشاد في صورة كون الفاسق صادقا مأمونا من الكذب و الخطاء؛ فالثقة لا مانع من العمل بأخباره و إن كان فاسقا من الجهات الأخر، و العادل الثقة أولى من الفاسق الثقة قطعا.

فيستفاد أن المرشد إليه هو الثابت في ارتكاز العقلاء من الركون إلى إخبار المأمون و إن كان سيئ الأعمال الأخر و عدم الركون إلى غير الضابط من حسن مستحسن الأفعال غير الإخبارات، فلا حاجة إلى الدلالة المفهومية؛ بل الطرد و العكس مفهومان من التعليل الواقع في المنطوق مع إمكان الاستدلال بمفهوم الوصف و الشرط على حسب ما قررناه في ما مر، فتدبر تعرف.(مباحث الأصول ؛ ج3 ؛ ص231-233)

و بالجملة: **فالحكم الارتكازي العرفي** يؤخذ موضوعه و خصوصياته و مواقع ثبوته و لا ثبوته من العرف؛ و هم كما لا يعتنون بخبر الكاذب بالملكة، يسكنون إلى خبر الصادق بالملكة، و هذا شيء مشهور معروف لديهم، و لا يمكن إنكاره إلا من المتجاهل.(مباحث الأصول ؛ ج3 ؛ ص236)

[3] جلسه قبل، مبحث لباس مشکوک، ۱۹ /۹/ ۱۳۹۷

[4] این مبحث در رسائل از صفحه ۲۵۴ جلد اول آغاز و تا صفحه ۲۷۵ ادامه پیدا می‌کند.

[5] سؤال یکی از دوستان حاضر در جلسه درس

[6] **مرز مغشوش:** اين باز از يك استعاره بوده مى گيريم. صفحه اى را در نظر بگيريد كه در مقابل يك منبع نور قرار گرفته است. اگر صفحه ديگرى بين منبع نور و صفحه اوّل در نظر بگيريم به طورى كه روى آن سايه تشكيل شود، خواهيم ديد كه سايه اى كه تشكيل مى شود داراى مرز مغشوش است، يا به عبارتى مرز دقيقى ندارد. حال در اين مثال، صفحه اى را كه سايه روى آن تشكيل مى شود، اشياء مورد بحث (انباشت هاى گندم، افرادجامعه ايران يا...) و صفحه اى را كه عامل توليد سايه است، عبارات زبانى مورد نظر(«خرمن گندم»، «قدبلند» يا...) فرض كنيد. در اين استعاره، سايه اى كه تشكيل مى شود،همان دايره مصاديق آن عبارت زبانى (خرمن هاى گندم، افراد قدبلند يا...) خواهد بود. با اين استعاره مى خواهيم ويژگى ديگرى را به عبارات زبانى مورد بحث نسبت دهيم: داشتن مرز مغشوش (Blurred Boundary). منظور از داشتن مرز مغشوش اين است كه دايره مصاديق «قدبلند» مثلاً، مانند سايه تشكيل شده در استعاره بالا است(مقاله ابوهام و پارادوكس خرمن، ص ۶)

براى مطالعه بيشتر در اين زمينه به مقاله گردآورى«شبهه صدقيه، فصل ششم: شبهه صدقيه و پارادوكس خرمن» مراجعه فرماييد.

[7] درس فقه، مبحث لباس مشكوك، تاريخ ۲۰/ ۹/ ۱۳۹۷

[8] روي أنّالنبيّصلّى اللّه عليه و آله: **بعث وليد بن عقبة مصدّقاً الى بني المصطلق** و كان بينه و بينهم احنَة فلمّا سمعوا به استقبلوه فحسبهم مقاتليه فرجع و قال لرسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قد ارتدّوا و منعوا الزّكاة فَهَمّ بقتالهم فنزلت (تفسير صافى، ج5،ص 49)

و قال ابن عباس و مجاهد و يزيد بن رومان و قتادة و ابن أبي ليلا: **نزلت الآية في الوليد ابن عقبة بن أبي معيط**، لما بعثه رسول اللّه صَلى اللّهُ عَلَيه و آله في صدقات بني المصطلق خرجوا يتلقونه فرحاً به و إكراماً له، فظن أنهم هموا بقتله، فرجع إلى النبي صَلى اللّهُ عَلَيه و آله فقال: انهم منعوا صدقاتهم، و كان الأمر بخلافه.)التبيان في تفسير القرآن، ج9، ص 343)

ثني أبي، عن أبيه أب جد سعد، عن ابن عباس، قوله: يا أَيّهَا الّذينَ آمَنُوا إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بنَبإ الآية، قال: كان رسول الله صلى الله عليه و سلم **بعث الوليد بن عقبة بن أبي معيط**، ثم أحد بني عمرو بن أمية، ثم أحد بني أبي معيط إلى بني المصطلق، ليأخذ منهم الصدقات، و إنه لما أتاهم الخبر فرحوا، و خرجوا ليتلقوا رسول رسول الله صلى الله عليه و سلم، و إنه لما حدث الوليد أنهم خرجوا يتلقونه، رجع إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم، فقال: يا رسول الله إن بني المصطلق قد منعوا الصدقة، فغضب رسول الله صلى الله عليه و سلم غضبا شديدا، فبينما هو يحدث نفسه أن يغزوهم، إذ أتاه الوفد، فقالوا: يا رسول الله، إنا حدثنا أن رسولك رجع من نصف الطريق، و إنا خشينا أن يكون إنما رده كتاب جاءه منك لغضب غضبته علينا، و إنا نعوذ بالله من غضبه و غضب رسوله، فأنزل الله عذرهم في الكتاب، فقال يا أَيّهَا الّذينَ آمَنُوا إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بنَبَإ فَتَبَيّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بجَهالَة فَتُصْبحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادمينَ. (جامع البيان في تفسير القرآن، ج26، ص 76)

???? : أنّه **بعث الوليد بن عقبة مصدقا إلى بني المصطلق**، و كان بينه و بينهم إحنة ، فلمّا سمعوا به استقبلوه فحسبهم مقاتليه، فرجع و قال لرسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله-: قد ارتدّوا و منعوا الزّكاة، فهمّ بقتالهم، فنزلت(كنزالدقائق و بحر الغرائب، ج12، ص 325)

و أخرج الطبراني في الأوسط عن جابر بن عبد الله قال بعث رسول الله صلى الله عليه و سلم **الوليد بن عقبة** إلى بني وكيعة و كانت بينهم شحناء في الجاهلية فلما بلغ بني وكيعة

استقبلوه ليظروا ما في نفسه فخشي القوم فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال ان بني وكيعة أرادوا قتلي و منعوني الصدقة فلما بلغ بني وكيعة الذي قال الوليد أتوا رسول الله صلى الله عليه و سلم فقالوا يا رسول الله لقد كذب الوليد قال و أنزل الله في الوليد يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ الآية

و أخرج ابن راهويه و ابن جرير و الطبراني و ابن مردويه عن ام سلمة رضي لله عنها قالت **بعث النبي صلى الله عليه و سلم الوليد بن عقبة** إلى بني المصطلق يصدق أموالهم فسمع بذلك القوم فتلقوه يعظمون أمر رسول الله صلى الله عليه و سلم فحدثه الشيطان انهم يريدون قتله فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال ان بني المصطلق منعوا صدقاتهم فبلغ القوم رجوعه فاتوا رسول الله صلى الله عليه و سلم فقالوا نعوذ بالله من سخط الله و سخط رسوله بعثت إليهم فرجعت إلينا رجل مصدقا فسررنا لذلك و قرت أعيننا ثم انه رجع من بعض الطريق فخشينا ان يكون ذلك غضبا من الله و رسوله و نزلت يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ الآية

و أخرج ابن جرير و ابن مردويه و البيهقي في سننه و ابن عساكر عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه و سلم بعث الوليد بن عقبة بن أبي معيط إلى بني المصطلق ليأخذ منهم الصدقات و انه لما أتاهم الخبر فرحوا و خرجوا ليتلقوا رسول رسول الله صلى الله عليه و سلم و انه لما حدث الوليد انهم خرجوا يتلقونه رجع فقال يا رسول ان بني المصطلق قد منعوني الصدقة فغضب رسول الله صلى الله عليه و سلم من ذلك غضبا شديدا فبينما هو يحدث نفسه ان يغزوهم إذ أتاه الوفد فقالوا يا رسول الله انا حدثنا ان رسولك رجع من نصف الطريق و انا خشينا أن يكون انما رده كتاب جاء منك لغضب غضبته علينا فانزل الله يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ الآية

و أخرج آدم و عبد بن حميد و ابن جرير و ابن المنذر و البيهقي عن مجاهد قال أرسل رسول الله صلى الله عليه و سلم الوليد بن عقبة بن أبي معيط إلى بني المصطلق ليصدقهم فتلقوه بالهدية فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال ان بني المصطلق جمعوا لك ليقاتلوك فانزل الله إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا

و أخرج ابن مردويه عن جابر بن عبد الله قال بعث رسول الله صلى الله عليه و سلم الوليد بن عقبة إلى بني وكيعة و كانت بينهم شحناء في الجاهلية فلما بلغ بني وكيعة استقبلوه ليظروا ما في نفسه فخشي القوم فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال ان بني وكيعة أرادوا قتلي و منعوني الصدقة فلما بلغ بني وكيعة الذي قال لهم الوليد عند رسول الله صلى الله عليه و سلم أتوا رسول الله صلى الله

عليه و سلم فقالوا يا رسول الله لقد كذب الوليد و لكن كانت بينه و بينهم شحناء فخشينا ان يكافئنا بالذي كان بيننا فانزل الله في الوليد يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا الآية (الدر المنثور في تفسير المأثور، ج6، ص 87-89)

[9] سؤال یکی از دوستان حاضر در جلسه درس

[10] حيث قال إنّ في الآية الكريمة مفهومين أحدهما مفهوم الشرّط و ثانيهما مفهوم الفاسق و مفهوم الشرّط المختار اعتباره لكن اعتباره انما هو في الفيء إذ لا فيء إلا عدم وجوب التبيّن عند عدم المجيء و هو كذلك و ثانيهما الفاسق و الظاهر أنّ من قبيل مفهوم اللقب كقوله في الغنم زكاة و اعتباره ضعيف لأنّ بناءه على أنّ تخصيصه بالذكر يوهم أنّ غيره على خلافه و هو ضعيف كما سيجيء تحقيقه و يمكن أن يقال إنّ من قبيل **ترتيب الحكم على الوصف المناسب للعلية فيشعر بعليّته** أي بأنّ علّة وجوب التبيّن هو كون المجيء فاسقا فلو كان كون

الخبر خبر واحد موجبا له لما صحّذلك انتهى (اوثق الوسائل، ص 139)

مراده قدّس سرّه من عدم اعتبار مفهوم في الوصف عدم ثبوت المفهوم في التّعليق على الوصف لا عدم حجّيّته و اعتباره مع ثبوته، ضرورة عدم الفرق في حجّيّة ظواهر الألفاظ بين الظّهور المنطوقي و المفهومي، فكلامهم في باب المفاهيم إنّما هو في الصّغرى لا في الكبرى بعد ثبوتها كما صرّح به غير واحد من الأعلام و إن تسامحوا في بعض التّعبيرات، إلاّ أنّه لا ضير فيه مع وضوح المراد و ظهوره، و من هنا قالوا **إنّ التّعليق بالوصف يشعر بالعليّة** (بحر الفوائد فى شرح الفرائد، و لا يدلّ عليها و من هنا أجاب غير واحد من الأساطين عن الاستدلال بالآية بأنّه مبنيّ على دليل الخطاب أي مفهوم المخالفة و لا نقول به فمثل العلاّمة القائل بثبوت المفهوم للتّعليق على الشّرط لا بدّ أن ينزّل كلامه على إرادة التّعليق على الوصف و مثل السيّد النّافي لهما معا يحتمل كلامه لكلّ من الأمرين هذا و العجب من المحقّق القمّي قدّس سرّه في القوانين حيث إنّه مع موافقة للمشهور في القول بعدم المفهوم للتعليق على الوصف قال به في المقام لمساعدة العرف و قرينة المقام حيث قال بعد تضعيف دلالة الآية باعتبار التعليق على الشّرط فالاعتماد على مفهوم الوصف فإنّا و إن لم نقل بحجّيّته في نفسه لكنّه قد يصير حجّة بانضمام قرينة المقام كما أشرنا إليه في مباحث المفاهيم انتهى كلامه رفع مقامه(بحر الفوائد في شرح الفرائد (طبع قديم) ؛ج1، ص 148)

ثالثها: انّه من جهة دلالة الإيماء، حيث اقترن فيها بالحكم ما لو لم يكن علّة له من وصف الفسق لاستبعد اقترانه به جدّاً مع كمال مناسبته له، فاستفيد بذلك عليّته لهذا الحكم فينتفي عند انتفائه. و لا يخفى انّ هذا غير سابقه، و لو قيل بأنّ ملاك مفهوم الوصف هو استفادة العليّة من التّعليق عليه، فانّ الاستفادة فيه انّما هو من مجرّد التّعليق، لا بملاحظة خصوصيّة وصف، بخلاف هذا الوجه، فانّه بملاحظتها كما لا يخفى؛ مع انّه ليس بالملاك عند القائلين بالمفهوم فيه، فما يترائى من كلامه- قدّه- من جعله هذا تقريراً لمفهوم الوصف، كما ترى، فتأمّل جيّداً.(درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ؛ الحاشيةالجديدة ؛ ص106)

و منها: ما اشتهر من أن الأصل في القيد أن يكون احترازيا، و أن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية، فيثبت المفهوم لا محالة.(تهذیب الاصول للسبزوارى، ج1، ص 118)

ذهب العلامةإلى أن تعليق الحكم بالوصف لا يقتضي نفيه عند انتفائه إلا على تقدير أن يكون الوصف علّته لذلكالحكم فإنه حينئذ يقتضي انتفاءه عند انتفائه و إلا لزم إما إبطال علية ما فرض علة و ذلك إذا كان الحكم فيغير محل الوصف معللا بعلة أخرى فلا يكون ذلك الوصف علّة تامة بل العلة حينئذ أحد الأمرين هذا خلفو إما وجود المعلول بدون العلة و ذلك على تقدير استناد الحكم في غير محل الوصف إلى هذا الوصف الزائل و أنه محال و هاهنا بحثو هو أن تعليق الحكم بالوصف كما هو موضوع المسألة يشعر بالعلية فإذا اعترف بأن علية الوصف يقتضيحجية مفهومه فلا بد له من الاعتراف بحجية مفهوم كل وصف اللّهم إلا أن يقال المراد بعلية الوصف ثبوتها بالنصأو يقال المراد أنه إذا ثبت أن الوصف وحده علّة للحكم ينتفي الحكم بانتفائهقوله و كثير من الناس كأبي عليو أبي هشام و المتكلّمين كلهم و ابن شريح و جماعة من الشافعية كأبي بكر الفارسي و أبي القفان و جماعة من الحنفيةو غيرهمقوله و لأنه لو كان كذلك إلخ أي و لأن نفي الحكم عن غير محلّ الوصف لو كان عين إثباته في محله أو جزئهلكانت دلالة التعليق عليه بالمنطوق إذ المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق سواء كان مطابقياأو تضمنيا و الخصم معترف بأنها ليست بالمنطوق فلا حاجة لنا إلى الاستدلال على نفي المطابقة و التضمنقوله فلأنه لا ملازمة في الذهن و لا في العرف إلخ ممنوع إذ لا شبهة في أن أهل العرف يفهمون من قولنا أهنزيدا الفاسق انتفاء الإهانة عند انتفاء الفسق حتى شاع بينهم أن التعليق بالوصف مشعر بالعلية سلمنا (حاشیه معالم الدین، ج1، ص 107)

الأوّل: أنّه- من شدّة الأنس بها، و الاستئناد إليها و الاعتماد عليها- ربّما يغفل عن قرائن الحديث الغافل، و لا تنجلي له [1] سيّما إذا كانت خفيّة.

مثال: حقّق في أصول الفقه أنّ مفهوم الوصف ليس بحجّة، و في كثير من الأخبار يظهر اعتبار ذلك المفهوم باعتبار خصوصيّة المقام، فالغافل يعترض عليه: بأنّه مفهوم الوصف، و هو ليس بحجّة- على ما هو محقّق في الأصول- سيّما إذا كانت القرينة لم تكن بذلك الجلاء، إذ قد عرفت **أن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّيّة،** و الإشعار موجود على أيّ حال، فإذا قوّي ذلك الإشعار بخصوصيّة مقام يحصل القدر المعتبر من الظهور، و إن كان الإشعار لا يكفي لو لم يكن القوّة. و بالعكس إلّا أنّه بانضمامها مع حصل الكفاية، بل ربّما يجد القرينة في غاية الظهور، و مع ذلك يعترض ذلك الاعتراض.(الاجتهاد و التقليد، ج1، ص 343-344)

و أمّا مفهوم الصفة ففيه إشعار، **لأنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّيّة** فيكفي لجعله مؤيّدا، أو يخرج شاهدا، أو بأدنى قرينة يصير دالّا.(الفوائد الحائرية، ج1، ص 185)

و إن كان الظاهر في النظر أنّه لا يخلو عن إشعار كما هو المشهور، إذ **التعليق بالوصف مشعر بالعلّيّة** (القوانين المحكمة في الأصول، ج1، ص406)

اما ما اشتهر من ان **تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية** فهو على تقدير تسليمه لا يثبت دلالة الوصف على المفهوم لأن الإشعار ما لم يصل إلى مرتبة الظهور لا يكون حجة نعم إذا قامت قرينة خارجية على كون مبدأ الوصف علة الحكم (الجود التقريرات، ج1، ص 435)

[11] نظیر بیان موجود در متن را در کلام مرحوم مظفر در اصول فقه می‌بینیم. ایشان به مفهوم آیه شریفه به‌گونه‌ای استدلال می‌کنند که زمینه طرح اشکالات متعدد بسته باشد:

«إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتضح لك معناها و ما تؤدي إليه من دلالة على المقصود في المقام أنها تعطي أن النبأ من شأنه أن يصدق به عند الناس و يؤخذ به من جهة أن ذلك من سيرتهم و إلا فلما نهي عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة أنه فاسق فأراد تعالى أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنه لا ينبغي أن يعتمدوا كل خبر من أي مصدر كان بل إذا جاء به فاسق ينبغي ألا يؤخذ به بل ورد و إنما يجب فيه أن يتثبتوا أن يصيبوا قوما بجهالة أي بفعل ما فيه سفه و عدم حكمة قد يضر بالقوم و السر في ذلك أن المتوقع من الفاسق ألا يصدق في خبره فلا ينبغي أن يصدق و يعمل بخبره. فتدل الآية بحسب المفهوم على أن خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر و التثبت من إصابة قوم بجهالة و لازم ذلك أنه حجة. و الذي نقوله و نستفيده و له دخل في استفادة المطلوب من الآية **أن النبأ في مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس و تعارفوا الأخذ به بل تثبت و إلا لما كانت حاجة للأمر فيه بالتبين في خبر الفاسق** إذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لا يعمل به الناس. و لما علقت الآية وجوب التبين و التثبت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أن خبر العادل ليس له هذا الشأن بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سجيتهم من الأخذ به و تصديقه من دون تثبت و تبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابة قوم بجهالة و طبعا لا يكون ذلك إلا من جهة اعتبار خبر العادل و حجيته لأن المترقب منه الصدق فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع و إلغاء احتمال الخلاف فيه. و الظاهر أن **بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك** التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلا نطيل في ذكرها و ردها»(أصول الفقه (طبع اسماعيليان) ؛ ج2 ؛ ص74-۷۵)

[12] جلسه فقه، مبحث لباس مشکوک، ۱۹ /۹/ ۱۳۹۷

[13] جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج۸، ص: ۸۰-۸۱

[14] درس فقه، مبحث لباس مشكوک، تاريخ ۲۰/ ۹/ ۱۳۹۷

[15] ايشان در بحث بيع ربوی، دو شرط قائل ميشوند: اول اتحاد ثمن و مثمن در جنس و ديگری مکيل و موزون بودن:

و كيف كان ف وه أي الربا يثبت في البيع بل خلاف بين المسلمين بل وه كالضروري من الدين، لكن مع وصفين أحدهما اتحاد الثمن و المثمن في الجنسية و الثاني كونهما مما يعتبران ب الكيل و الوزن(جواهر الكلام، ج ۲۳، ص ۳۳۶)

و أما الأول فيقف بيانه على أمور

الأول في بيان الجنس

و ضابطه كل شيئين يتناولهما لفظ خاص كالحنطة بمثلها و الأرز بمثله فيجوز بيع المتجانس وزنا بوزن نقدا و لا يجوز مع زيادة و لا يجوز إسلاف أحدهما في الآخر على الأظهر.

و لا يشترط التقابض قبل التفرق إلا في الصرف.

و لو اختلف الجنسان جاز التماثل و التفاضل نقدا و في النسيئة تردد و الأحوط المنع.

و الحنطة و الشعير جنس واحد في الربا على الأظهر لتناول اسم الطعام لهما و ثمرة النخل جنس واحد و إن اختلفت أصنافه و كذا ثمرة الكرم.

و كل ما يعمل من جنس واحد يحرم التفاضل فيه كالحنطة بدقيقها و الشعير بسويقه و الدبس المعمول من التمر بالتمر و كذا ما يعمل من العنب بالعنب.

و ما يعمل من جنسين يجوز بيعه بهما و بكل واحد منهما بشرط أن يكون في الثمن زيادة عن مجانسه.

و اللحوم مختلفة بحسب اختلاف أسماء الحيوان فلحم البقر و الجواميس جنس واحد لدخولهما تحت لفظ البقر و لحم الضأن و المعز جنس واحد لدخولهما تحت لفظ الغنم و الإبل عرابها و بخاتيها جنس واحد و الحمام جنس واحد. و يقوى عندي أن كل ما يختص منه باسم فهو جنس على انفراده كالفاختي و الورشان و كذا السمك.

و الوحشي من كل جنس مخالف لأهليه.

و الألبان تتبع اللحوم في التجانس و الاختلاف و لا يجوز التفاضل بين ما يستخرج من اللبن و بين كزبد البقر مثلا بحليبه و مخيضه و أقطه.

و الأدهان تتبع ما يستخرج منه دهن السمسم جنس و كذا ما يضاف إليه كدهن البنفسج و النيلوفر و دهن البزر جنس آخر.

و الخل تتبع ما عمل منه فخل العنب مخالف لخل الدبس و يجوز التفاضل بينهما نقدا و في النسيئة تردد.(شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۳۸-۳۹)

سخن در شرط اول است که در نصوص، اسمی از آن نیست گرچه عبارات نزدیک به آن مانند «اصل» آمده است. در جواهر بحث مفصلی در این زمینه درگرفته است و در ضمن مباحث به کلام علامه حلی و مناقشه محقق اردبیلی اشاره شده است:

و في التذكرة «الأصل مع كل فرع له واحد، و كذا فروع كل أصل واحد، و ذلك كاللبن الحليب مع الزبد، و السمن و المخيض و اللبأ و المصل و الأقط و الجبن و الترخين و الكشك و الكامخ و السمسم مع الشيرج و الكسب و الراشي، و بزر الكتان مع حبه، و الحنطة مع الدقيق، و الخبز على اختلاف أصنافه من الرقاق و الفرن و غيرهما، و مع الهريسة، و الشعير مع السويق، و التمر مع السيلان و الدبس و الخل منه و العصير منه، و العنب مع دبسه و خله، و العسل مع خله، و الزيت مع الزيتون، و غير ذلك عند علمائنا أجمع، فلا يجوز التفاضل بين اللبن و الزبد، و السمن و المخيض: و اللبأ و اللاقط، و غير ذلك مما تقدم، بل يجب التماثل نقدا، و لا يجوز نسيئة لا متماثلا و لا متفاضلا، و لا فرق في ذلك بين الأصل مع فرعه، أو بعض فرعه مع البعض» إلى آخره مؤيدا ذلك كله بعدم العثور على خلاف في شيء من القاعدة المزبورة و فروعها، إلا ما عن الأردبيلي من التأمل في ذلك، و أنه غير منضبط على القوانين من حيث عدم صدق الاسم الخاص على الجميع، و عدم الاتحاد في الحقيقة.

و لهذا لو حلف أن لا يأكل أحدهما لم يحنث بأكل الآخر: فيحتمل كونهما جنسين يجوز التفاضل فيهما، و الشرط في النصوص للكراهة مع عدمه، كما مر في سائر المختلفات قال: «**و يمكن أن يكون الصاب أحد أمرين؛ إما الاتفاق في الحقيقة أو الاتحاد في الاسم**، و هنا الأول متحقق و إن لم يتحقق الثاني، و فيه تأمل».(جواهر الكلام، ج ۲۳، ص ۳۵۰-۳۵۱)

در حاشیه استاد بر این مطلب آمده است:

حاشیه: مطلب سومی ممکن است گفته شود که شرط اتحاد جنس همان اتحاد جنس عرفی است که در تمام ابواب فقه جاری است و همان اتحاد اسم است بنحوی‌که اخصّ از او بنحو حقیقت نباشد یعنی اسم واحد از قبیل جامع گیری نباشد لکن در باب ربا یک حکومت است و معنای حکومت این است که واقعا چیزی مصداق چیزی باشد و ادعا کنیم نیست و ای به عکس فرد چیزی نباشد و ادعا کنیم هست یعنی حکومت مضیّق و موسّع و در باب ربا حکومت موسّع داریم و بلکه صریح در حکومت مصطلحه هم نیست بلکه بوجهی از باب توسعه حکم است نه توسعه ادّعائی موضوع **و لذا نفرمودند در نصوص الحنطه و الشعیر جنس واحد بلکه فرمودند اصلهما واحد** یعنی حکم ربا را به دو جنسی که واقعا دو جنس هستند (و ادّعاءً هم دو جنس هستند) ولی حکم ربا را دارند اگر اصل آنها یکی است هر چند فقها تعبیر فرمودند الحنطه و الشعیر جنس واحد فی باب الربا یعنی به حکومت تعبیر کردند ولی لسان نصوص توسعه حکم است نه موضوع. و **کلمه اصل در مضمر علی بن ابراهیم که ذکر آن در ص342 گذشت** چند مرتبه تکرار شده است و بنابر این وجه اجماع تذکره و عمل مشهور هم معلوم می‌شود که شرط ربا همان اتحاد جنس است برای اخراج مثل آهن و پنبه و در مرحله دوم ما یعمل من جنس واحد داخل می‌شود بنحو توسعه حکم یعنی چون اصل واحد دارند نه چون جنس واحد هستند و بوجهی به تخصیص به (اذا اختلف الجنسان) بر می‌گردد.

[16] کلام یکی از دوستان حاضر در جلسه درس

[17] اشاره به کلام صاحب جواهر که فرمودند:و لیس هو الا العدل فی الواقع

[18] و قال الراغب: الجهل على ثلاثة أضرب: الأول هو خلو النفس من العلم و هذا هو الأصل و قد جعل ذلك بعض المتكلمين معنى مقتضيا للأفعال الخارجة عن النظام كما جعل العلم معنى مقتضيا

للأفعال الجارية على النظام. و الثاني: اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه. و الثالث: فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل سواء اعتقد فيه اعتقادا صحيحا أم فاسدا كتارك الصلاة عمدا و على ذلك قوله تعالى أ تتخذنا هزوا قال: أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ، فجعل فعل الهزؤ جهلا، و قوله تعالى فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة و الجاهل ذكرت مرة على سبيل الذم و هو الأكثر، و مرة على سبيله نحو يحسبهم الجاهل أغنياء أي من لا يعرف حالهم انتهى. (تاج العروس من جواهر القاموس، ج14، ص 129-130)

ويظهر من الأدب العربي في صدر الإسلام وما قبله، أنّ لفظ الجهل ربّما يستعمل في عمل يضاد الحكمة والحلم. وإليك نماذج من ذلك.

قال عمرو بن كلثوم التغلبي أحد الشعراء الجاهليين صاحب المعلّقة:

ألا لا يجهلن أحد علينا * فنجهل فوق جهل الجاهلينا وقال الإمام علي (عليه السّلام) في ديوانه: فإن كنت محتاجاً إلى الحلم inني * إلى الجهل في بعض الأحايين أحوج وأنشد عبد اللّه بن جعفر الطيار : أظن الحلم دلّ علي قومي * وقد يتجهّل الرجل الحليم(المحصول في علم الاصول، ج3، ص 238-239)

[19] الجاهلة اسم مأخوذ من الجهل وأ مصدر ثان له قال عنها أهل اللغة الجاهلة أن تفعل فعلا بغير العلم ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم عبروا عنه تارة بتقابل التضاد و أخرى بتقابل النقيض و إن كان الأصح في التعبير العلمي أنه من تقابل العدم و الملكة. و الذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة الجهل و مشتقاتها في أصول اللغة العربية أن إعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الألفاظ و كسبها إطارا أصول الفقه يناسب الأفكار الفلسفية و إ **فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة و التعقل و الروية** فهو يؤدي تقريبا **معنى السفه أو الفعل السفهي** عند ما يكون عن غضب مثلا و حماقة و عدم بصيرة و علم. و على كل حال هو بمعناه الواسع اللغوي يلتقي مع معنى الجهل المقابل للعلم الذي صار مصطلحا علميا بعد ذلك و لكنه ليس هو إياه و عليه فيكون معنى الجاهلة أن تفعل الفعل بغير حكمة و تعقل و روية الذي لازمه عادة إصابة عدم الواقع و الحق. (اصول الفقه،(طبع اسماعيليان) ؛ ج2 ؛ ص 73-74)

[20] أحدها: أنّ المفهوم مخصّص لعموم التعليل؛ لأنّه يثبت الحجّية لخبر العادل غير العلمي، و التعليل يقتضي **عدم حجّية كلّ ما لا يكون علميا**؛ فالمفهوم أخصّ منه.(دروس في علم الأصول (طبع دار الهدى) ؛ ج3 ؛ ص170)

مجمل الكلام في الإشكال قبل التفصيل: أن المفهوم في الآية الشريفة على تقدير ثبوته و إن كان دالا على حجية خبر العادل الغير المفيد للعلم؛ إلاّ إنه معارض لعموم التعليل- أعني: قوله تعالى: أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ- فإن مقتضى عموم التعليل عدم حجية الخبر، الذي لا يؤمن من الوقوع في الندم من العمل به و لو كان المخبر عادلا؛ **لأن الجاهلة بمعنى: عدم العلم بالواقع** مشترك بين خبري العادل و الفاسق، و من المعلوم: أن عموم التعليل يقدم على المفهوم؛ لكونه أقوى منه و آبيا عن التخصيص و كونه منطوقا ال مفهوما. (دروس فى الكفاية، ج4، ص 278)

فانّ الصدر ظاهر في المفهوم، وهو عدم وجوب التثبّت عند خبر العادل ولكن الذيل عام يدلّ على لزومه عند كلّ خبر غير علمي سواء كان المخبر فاسقاً أو عادلاً؛ لأنّ **الجاهلة بمعنى عدم العلم** موجود في كلا القسمين، فعندئذ يقدم الأظهر منهما على الآخر وإلاّ فيتساقطان، وأمّا ما هو الأظهر

فقد اختلفت فيه أنظارهم.(الوسيط في اصول الفقه، ج1، ص 216)

كما في آية النبأ حيث إنّ دلالة صدر الآية على المفهوم دلالة وضعية، ودلالة الذيل على العموم بالإطلاق، حيث **إنّ الجهالة ـ بمعنى عدم العلم** ـ صارت موضوعاً لردع الخبر، سواء كان فاسقاً أم عادلاً.(المبسوط في اصول الفقه، ج2، ص475)

و هي أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ شاملة لخبر العادل كما تشمل خبر الفاسق انما يبتنى على كون **الجهالة بمعنى عدم العلم** (اذ ال فرق بين خبر العادل و خبر الفاسق في ان المخبر به ال يعلم الواقع (مع ان) المحتمل ان ال تكون الجهالة بمعنى عدم العلم، بل تكون بمعنى السفاهة، فتكون مفاد الآية تفحصوا عن خبر الفاسق لئلا تعملوا عملا سفاهيا،) فان دعوى انها (أي الجهالة) بمعنى السفاهة و فعل ما ال ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة) و حينئذ ال يرد الاشكال على المفهوم، اذ القدام على خبر الفاسق جهالة و سفاهة ال القدام على خبر العادل، فتكون الآية بمعنى ال تتبعوا خبر الفاسق لان اتباعه سفاهة، اما خبر العادل فلا بأس باتباعه لانه ليس سفاهة.

لكن ربما يورد على هذا بأمرين:

الاول **ان كون الجهالة بمعنى السفاهة خلاف معناه اللغوي.** و الجواب ان هذا المعنى وهو المنصرف من لفظ الجهالة و لو بمعونة الهيئة، و ال منافاة بين ان تكون للهيئة مفادا و بين ان تكون للمادة مفادا، و يكون المنصرف من احدهما غير المنصرف من الآخر.(الوصول الى كفاية الاصول، ج4، ص28)

الجواب الثالث: ما أفاده المحقّق الخراساني(قدّس سرّه)من أنّ إشكال التعارض إنّما يرد فيما إذا كانت **الجهالة بمعنى عدم العلم** المشترك بين خبر الفاسق و العادل، إلاّ أنّه ال يبعد دعوى كون الجهالة بمعنى السفاهة التي هي عبارة عن فعل ما ال ينبغي صدوره من العاقل، و معه فيختصّ التعليل بخبر الفاسق و ال يعمّ خبر العادل؛ إذ الاعتماد على خبر الفاسق بلا تبيّن عمل سفهي، لاحتمال تعمّده الكذب، و أمّا الركون إلى خبر العادل فلا يكون سفهيّا بوجه؛ لمكان علمنا بعدم تعمّده الكذب كما عليه طريقة العقلاء.

و يرد عليه: أنّ **جعل الجهالة بمعنى السفاهة خلاف المتفاهم العرفي من هذا اللفظ، بل هي بمعنى عدم العلم بالواقع.** و يدلّ على ذلك جعل الجهالة في الآية الشريفة في مقابل التبيّن الذي هو بمعنى تحصيل العلم و إحراز الواقع، و يؤيّده أيضا خلوّ المعاجم و مصادر اللغة من تفسير الجهالة بالسفاهة.(دراسات في الاصول، ج3، ص 185)

التحقيق أن يقال: ان **الجهالة في اللغة عبارة عن خلاف العلم، و ذلك بمقتضى التبادر و المفهم العرفي،** و قد ذكر في مجمع البحرين ان الجهل ضد العلم فاستعماله في غير هذا المعنى يكون مجازا، و نقل عن مجمع البحرين انه استعمل تارة في اختيار اللذة الفانية على اللذة الباقية، و في فعل يعد فاعله سفيها، و اذا ثبت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، فهو و إلاّ فتحمل على معناها الحقيقي، و هو خلاف العلم و حيث لم يثبت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، فيحمل على معناها الحقيقي. و مجرد استعماله في السفاهة في بعض المواراد كما ذكره الاستاذ العظم دام ظله بان الجهالة كما تستعمل بمعنى عدم العلم كذلك تستعمل بمعنى السفاهة أيضا- لا يوجب رفع اليد عن ظهورها في معناها الحقيقي. و ما ذكره الاستاذ العظم دام ظله من الدليل على كون الجهالة بمعنى السفاهة، قد عرفت فساده. و الى هنا ثبت ان الحق ما ذكره شيخنا العظم قدس سره من كون الجهالة بمعنى عدم العلم، و عليه يكون مفهوم الآية

معارضا للتعليل الوارد في ذيلها، بل يكون التعليل مقدما على المفهوم، لانه أقوى ظهورا من ظهور القضية الشرطية في المفهوم.(تمهيد الوسائل في شرح الرسائل، ج3، ص 151-152)

والذي يتلخّص : أنّالجهالة لها معانٍ ثلاثة : الأوّل كونها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل. الثاني : كونها بمعنى الركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه. الثالث : كونها بمعنى عدم العلم. وقد فرّق بين الأوّل والثاني ، فقال فيما حرّرته عنه ما ملخّصه : أنّه إذا كان المراد الجهالة بمعنى عدم العلم يكون التعليل بأمر تعبّدي ، وهو أعمّ من المفهوم ، أمّا إذا كانت بالمعنى الأوّل وأ الثاني ، فيكون التعليل بأمر عقلائي ، غير أنّه على الأوّل يكون من الأُمور الواضحة التي لا تصدر من العقلاء ، فلا تناسب إقدام الصحابة ، بخلافه على الثاني فإنّه ليس من الوضوح بحيث يعدّ مخالفه سفيهاً، بل يحتاج إلى إعمال نظر في الجملة ، ولكنّه مع ذلك لا يخرج عن كونه تعليلاً بأمر عقلائي ، وهو عدم الاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه ، الخ.

قلت : **لم أعثر فيما حضرني من كتب اللغة والتفسير على كون السفاهة أو فعل ما لا ينبغي من معاني الجهل أو الجهالة ،** نعم قال في المصباح : وجهل على غيره : سفه أو أخطأ وقال في أقرب الموارد : وجهل عليه : تسافه ، كذا في الأساس والمغرب أنّ هذا المعنى أعني كون الجهل بمعنى السفه كما في المصباح أو التسافه كما نقله الأقرب عن الأساس ، لا ينطبق على ما نحن فيه ، لأنّ ذلك في الجهل المتعدّي بلفظ على. مضافاً إلى أنّ صاحب القاموس لم يفسّره بالسفه والا بالتسافه ، بل فسّره بالتجاهل ، فقال : وعليه أظهر الجهل كتجاهل. (اصول الفقه، شيخ حسين حلي، ج6، ص 401-402)

قوله: و لا يخفى انّ الإشكال انّما يبتني: الظاهر عدم الإشكال حتّى بناء على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، كما هو الظاهر، و سنشير إلى وجهه، فانّ الجاهل في نظر العرف في خبر العادل المأمون من الكذب، فانّه يفيد العلم العادي، بل في الآية أيضا إيماء إلى ذلك، فانّ تخصيص الأمر بالتبيّن بخبر الفاسق ثمّ الإشارة إلى علّته، بأنّه الإصابة بجهالة، يشير إلى اختصاص هذا الخبر بها و عدم وجودها في خبر العادل.

و امّا حمل الجهالة على السفاهة فيأباه ذيل الآية، أعني قوله: (فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)، فانّ مقتضاه كون خوف الندم و عدم الأمن هو السبب لترك العمل، و **هو يناسب أن تكون الجهالة، بمعنى عدم العلم،** و إلّا فالجهالة بمعنى السفاهة بنفسه باطل و لا يعلل بخوف الندم.(نهاية النهاية في شرح الكفاية، ج2، ص67-68)

توضيحه: أنّ الإخبار على قسمين:

أحدهما: ما يكون المُخبَر به من الامور الخطيرة العظيمة المهمّة، و يترتّب عليه آثار مهمّة و تبعات خطيرة، كما في مورد الآية؛ حيث إنّ المُخبَر به فيها ارتداد بني المصطلق، فإنّه- على فرض كذبه مع تجهيز الجيوش إليهم و قتالهم- يوجب الندامة و الضرر العظيم بذلك.

و ثانيهما: ما ليس كذلك، و لا يترتّب على المُخبَر به- على فرض كذبه- مثل الضرر المذكور و الندامة المزبورة، و حينئذٍ نقول: إنّ مفاد الآية أنّه لو جاء الفاسق بنبإ- و هو الخبر العظيم المهمّ، كما فسّره به في مجمع البيان امّا لإفادة التنوين ذلك، أو لأجل أنّ مادّة النبأ تفيد ذلك، و الفرق بينها و بين مادّة الخبر إنّما هو بذلك، و لذا سُمّي النبيّ نبيّاً؛ لأنّه يُنبئ عن أمر عظيم مهمّ، و لم يُسمّ مخبراً- وجب الاستعلام و تحقيق المطلب و تحصيل العلم به؛ لأنّه من الامور المهمّة التي يترتّب على كذبه مفاسد كثيرة عظيمة من قتل الأنفس و تلف الأموال و الندامة بإصابة القوم بجهالة، و حينئذٍ فالتبيّن بمعناه، و **كذلك الجهالة بمعنى عدم العلم، و لا وجه لتفسيرها بمعنى: السفاهة و ما لا ينبغي صدوره من العاقل.**

و الحاصل: **أنّ الآية الشريفة في مقام الحكم بوجوب تحصيل العلم بالواقع؛** فيما يترتّب على المُخبَر به في الخبر الواحد آثار خطيرة مهمّة كثيرة، و وجوبِ التبيُّن و الردعِ عن العمل فيه بغير علم بمجرّد إخبار الواحد، و بناء العقلاء- أيضاً- ليس على العمل بخبر الواحد في الامور الخطيرة، مثل مورد الآية من غير فرق فيه بين خبر العادل و الفاسق.(تنقيح الاصول، ج3، ص 166-167)

وعلى ذلك فالنبأ بمعنى الخبر الخطير، والآية تفيد أنّه يجب في الأخبار الخطيرة والأنباء العظيمة تحصيل العلم والقطع، من غير فرق بين خبر العادل والفاسق، وكما حديث بني المصطلق من الأخبار الخطيرة إذا الوليد كان مخبراً عن ارتدادهم ومروقهم عن الدين الذي لازمه إراقة دمائهم، وأي خبر أخطر من هذا. ومما يؤيد أنّ **الجهالة بمعنى عدم العلم**: هو قوله (فتبيّنوا، فإنّه في مقابل قوله بجهالة ومترتب عليها.)

وعلى ذلك فليست الآية في مقام بيان أنّ خبر الفاسق لا يعتنى به ولا يركن إليه، بل في مقام بيان أنّ الأخبار الخطيرة والأنباء العظيمة يجب التبيّن وتحصيل العلم، ولا يصحّ ركوبها مع الجهالة وعدم العلم، لا سيما إذا كان المخبر فاسقاً، لأنّه عندئذ يزيد في الطين بلّة. وعلى ذلك لا فرق بين العادل والفاسق في لزوم تحصيل العلم والمعرفة في تلك المواضع، وأما غيرها فليست الآية في مقام بيان حكمها. ولعلّ الغالب على كلمة النبأ مفرداً، وهو الموضوعات وإن كان مفاد النبي مشتقاً وهو الأعم من الموضوع والحكم. (المحصول فى علم الاصول، ج3، ص 240-241)

و التحقيق في مقام الجواب عما ذكره في الكفاية، وهو أن يقال: إنّه لو كان لفظ الجهالة بمعنى السفاهة لتمّ كلامه، إلا أنّه لم يُقم دليلاً على ذلك، بل أبدى احتمالاً، و مجرّد الاحتمال لا يكفي في دفع الإشكال، فإنّ **احتمال كون الجهالة بمعنى عدم العلم، باق على حاله، و لعله هو الأنسب** بقوله: فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادمين لأنّ الندم من نتائج أنّ الجهل مما ينكشف خلافه، لا من نتائج كون الجهل سفاهاً.(بحوث فى علم الاصول، ج10، ص141)

[21] جلسه فقه، مبحث لباس مشكوک، ۱۹ /۹/ ۱۳۹۷

[22] سؤال یکی از دوستان حاضر در جلسه درس

[23] در بحث از پاراداکس خرمن. رجوع کنید به مقاله گردآوری«شبهه صدقیه، فصل ششم: شبهه صدقیه و پاراداکس خرمن»

[24] سؤال یکی از دوستان حاضر در جلسه درس

[25] هذا، و أما ما يظهر من بعض من دعوى أنّ **الجهالة ليس بمعنى عدم العلم، بل بمعنى السفاهة و الركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه** فهو ظاهر الفساد، و بعد وضوح كونه من اشتقاقات مادّة الجهل، مضافاً إلى تصريح أهل اللغة به أيضاً(معتمد الاصول، ج1، ص472)

قيل ان هذا الايراد الثانى مبنى على ان يكون المراد من الجهالة فى التعليل عدم العلم كما تعرضنا له فى بيان استدلاله و لكن الظاهر ان المراد من الجهالة السفاهة و الاتيان بما لا ينبغى صدوره من العاقل فان الجهالة كما تستعمل بمعنى عدم العلم كذلك تستعمل بمعنى السفاهة ايضا و ليس العمل بخبر العادل سفاهة كيف و العقلاء يعملون بخبر الثقة فضلا عن

خبر العادل بخلاف خبر الفاسق فان الاعتماد عليه يعدّ من السفاهة و الجهالة فخبر العادل ال يشارك خبر الفاسق في العلة. و يؤيد استعمال الجهالة بمعنى السفاهة قوله تعالى في سورة النساء إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ الآية فان الظاهر من الجهالة في الآية بقرينة قوله ثم يتوبون من قريب ليس ما يقابل العلم بل المراد منها صدور ما ال ينبغي صدوره عن العاقل المتأمل في عواقب الامور اى انما التوبة على اللّه للذين يعملون السوء بسفاهة ثم يندمون و يتوبون من قريب فيتوب اللّه عليهم . و قد ذكر الطبرسي قدس سره في تفسير الآية انه روي عن أبي عبد اللّه عليه السلام انه قال كل ذنب عمله العبد و ان كان عالما فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصية ربه فقد حكي اللّه تعالى قول يوسف لاخوته هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ فنسبهم الى الجهل لمخاطرتهم بانفسهم في معصية اللّه انتهى و بالجملة ال اشكال في ان الاعتماد على خبر الفاسق يكون من الجهالة دون الاعتماد على خبر العادل.(درر الفوائد في شرح الفرائد، ج2، ص180-181)

و أما الإيراد من ناحية وجود الموانع عن دلالة الآية الشريفة على المفهوم فمن وجوه: (الوجه الأول)- ان في الآية قرينة تدل على انه ال مفهوم للقضية الشرطية، و هي عموم التعليل في قوله تعالى: (أن تصيبوا قوماً بجهالة) فان المراد منه ان العمل بخبر الفاسق معرض للوقوع في المفسدة، و التعبير بإصابة القوم انما هو لخصوصية مورد نزول الآية، و إلا فالعمل بخبر الفاسق ال يستلزم إصابة القوم دائماً، لأن الفاسق ال يخبر دائماً بما يرجع إلى القوم، بل ربما يخبر عن ملكية شيء أو زوجية شخص أو غيرهما، فالمحالة يكون المراد من التعليل ان العمل بخبر الفاسق أيضاً معرض للوقوع في المفسدة و مظنة للندامة، و هذه العلة تقتضي التبين في خبر العادل لأن عدم تعمده بالكذب ال يمنع عن احتمال غفلته و خطأه، فيكون العمل بخبره أيضاً معرضا للوقوع في المفسدة، فيكون مفاد التعليل عدم جواز العمل بكل خبر ال يفيد العلم، بلا فرق بين ان يكون الآتي به فاسقاً أو عادلا، فهذا العموم في التعليل قرينة على عدم المفهوم للقضية الشرطية في الآية، و ال أقل من احتمال كونه قرينة عليه، فيكون الكلام مقروناً بما يصلح للقرينية، فيكون مجملا غير ظاهر في المفهوم. و فيه (أولا)- ان الإيراد المذكور مبني على ان يكون المراد من الجهالة في التعليل عدم العلم **و الظاهر ان المراد منه السفاهة و الإتيان بما ال ينبغي صدوره من العاقل**، فان الجهالة كما تستعمل بمعنى عدم العلم كذلك تستعمل بمعنى السفاهة أيضاً، و ليس العمل بخبر العادل سفاهة. كيف و العقلاء يعملون بخبر الثقة فضلا عن خبر العادل. و اما الإشكال على ذلك- بأن العمل بخبر الوليد لو كان سفاهة لما أقدم عليه الصحابة، مع انهم أقدموا عليه و نزلت الآية ردعاً لهم فمندفع بأن الأصحاب لم يعلموا بفسق الوليد فأقدموا على ترتيب الأثر على خبره فأخبرهم اللّه سبحانه بلسان نبيه صلى اللّه عليه و آله بفسقه، و ان العمل بخبره بعد ثبوت فسقه سفاهة، و لو فرض علمهم بفسقه كان إقدامهم على العمل بخبره لغفلتهم عن كونه سفاهة، فانه قد يتفق صدور عمل من الإنسان غفلة، ثم يلتفت إلى كونه مما ال ينبغي صدوره و انه سفاهة. (مصباح الاصول، ج1، ص162-163)

قال سبحانه: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ.

إنّ صدر الآية مشتمل على المفهوم وهو عدم لزوم التبيّن إذا جاء العادل بالنبأ، سواء قلنا بأنّه مقتضى مفهوم الشرط أو الوصف، لكن الذيل مشتمل على تعليل يعمّ نبأ العادل والفاسق، وهو قوله سبحانه ان تصيبوا قوماً بجهالة، فلو كانت الجهالة بمعنى عدم العلم القطعي بالواقع وهو مشترك بين نبأ العادل والفاسق، وقبح إصابة القوم بجهالة ال يختصّ بقوم دون قوم. وعند ذاك فقد اختلفت كلمات المتأخّرين في تقديم واحد منهما على الآخر ال اختلافاً في الكبرى، بل اختلافاً في قوة دلالة العام.

فالشيخ الأعظم، على تقديم التعليل العام على المفهوم لقوة دلالته لعدم اختصاص قبح الإصابة بمورد دون مورد، ولكن المحقّق النائيني على العكس ـ أي تقديم المفهوم على العام ـ لأن خبر العدل بعد صيرورته حجّة، يخرج عن كونه إصابة قوم بجهالة، وتكون القضية المشتملة على المفهوم حاكمة على عموم التعليل. يالحاظ عليه: بأنّه مبني على تفسير الجهالة في الآية بمعنى عدم العلم» فيعمّم ـ عندئذ ـ كل الخبرين، وأمّا إذا كان المراد بها، **ضد الحكمة، فلا يعمّ خبر العادل، إذ لا يعد العمل بقول الثقة، أمراً على خلاف الحكمة،** مثل قوله سبحانه: انّ مَنْ عَمِلَ سُوءاً بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحيم. (المبسوط في اصول الفقه، ج2، ص 487)

الثاني: أن عموم العلة في ذيل الآية من قوله تعالى: أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ يشمل خبر العادل و الفاسق معا، لأن الجهالة بمعنى عدم العلم، و هو مشترك بينهما، فلا دلالة لها على اعتبار خبر العادل، لأن عموم العلة مقدم على ظهور القضية المعللة بها عند العرف و العقلاء، فلا وجه للاستدلال بها على اعتبار خبر العادل، لكونه مشتركا مع خبر الفاسق في الجهالة و عدم العلم.

و فيه .. أولا: أن **الجهالة بمعنى: فعل ما لا ينبغي صدوره عن العاقل المتدين المتلفت إلى دينه و عقله،** كما في قوله تعالى: وَ لَمْ تُؤْجَرْ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَ أَنْتُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ وَ لا مُتَّخِذِي أَخْدانٍ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ، و قوله تعالى: إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ كانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً- الآية- فإن التوبة إنما تكون عن المعصية و هي متقوّمة بالعلم بالتكليف ثم المخالفة عن علم و عمد، و لا ريب في أن ترتب الأثر على الخبر قبل التفحّص عن صدقه من فعل السفهاء و من لا يهتم بعقله و دينه.(تهذيب الاصول، ج2، ص106)

هذا هو الجواب عن هذا الاشكال، و حاصله: ان الاشكال مبناه ان العلّة للتبيّن هو الجهالة و عدم العلم المشتركة بين الفاسق و العادل، و اما اذا كان المراد منها هو السفاهة و العمل غير العقلائي فانه كثيرا ما يراد من الجهالة هذا المعنى، كما في قوله تعالى: إِنَّما أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ[1] فان الموعظة انما تكون عن العمل غير المرضي و منه افعال السفهاء، و اما الجهل و عدم العلم بما هو عدم العلم ليس من السفه.

و بعبارة اخرى: ان المناسب للجهل هو التعليم و الايضاح و المناسب للسفه هو الموعظة و الردّع، **فالمراد من الجاهلين هم السفهاء** الذين يفعلون بدافع الشهوات او الطغيان و التجرّ ال بما يقتضيه العقل و الانصاف، و مثله الجهالة في قوله تعالى: لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَةٍ.

و من الواضح: ان الاخذ بما ياخذ به العقلاء و هو خبر العادل ليس من السّفاهة، و انما السفاهة هو الاخذ بخبر الفاسق غير المبالي بما يترتب على العمل بالكذب من الفساد، و على هذا فتكون العلة مما تختص بخبر الفاسق و ال تشمل خبر العادل و مبيّنة، لوجه عدم حجية خبره، و ان الاخذ به من الاعمال السفهيّة المستلزمة للندم غالبا، و في خبر الوليد قطع الانه أخبر عن كفر بني المصطلق المترتب عليه جاهدهم و قتلهم، و قد كان كذبا لانهم كانوا مؤمنين و اي فساد اعظم من قتل المؤمنين.(بداية الوصول في شرح كفاية الاصول، ج5، ص 352)

و كيف كان؛ فالجهالة في الآية و إن كانت ظاهرة بمعنى: عدم العلم؛ لأنها من الجهل المقابل للعلم إلا إنها في الآية لم تكن بمعنى الجهل؛ بل تكون بمعنى: السفاهة، و هي فعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء، فالجهالة حقيقة عرفا في السفاهة، و من المعلوم: تقدم المعنى العرفي على اللغوي عند الدوران بينهما، و الشاهد على كون المراد من الجهالة السفاهة هو: قوله تعالى: فَتَصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ؛ لأن الوقوع في الندم إنما يكون في العمل عن سفاهة لا في العمل عن جهل، فإن أعمال الناس يوميا يكون أكثرها عن جهل و لا ندامة فيها، فالتعليل لا يشمل خبر العادل؛ لأن العمل بخبره ليس عن سفاهة، فيرتفع التعارض بين المفهوم و التعليل.(

دروس فی الکافیة، ج4، ص 279)

[26] عنه عن علي بن حديد عن سماعة بن مهران قال: كنت عند أبي عبد الله ع و عنده عدة من مواليه فجرى ذكر العقل و الجهل فقال ع **اعرفوا العقل و جنده و اعرفوا الجهل و جنده تهتدوا** قال سماعة فقلت جعلت فداك لا نعرف إلا ما عرفتنا فقال أبو عبد الله ع إن الله خلق العقل و هو أول خلق خلقه من الروحانيين عن يمين العرش من نوره فقال له أدبر فأدبر ثم قال له أقبل فأقبل ثم قال الله عز و جل له خلقتك خلقا عظيما و أكرمتك على جميع خلقي قال ثم خلق الجهل من البحر فقال الله له استكبرت فلعنه **ثم جعل للعقل خمسة و سبعين جندا** فلما رأى الجهل ما أكرم الله به العقل و ما أعطاه ضمر له العداوة فقال الجهل أي رب هذا خلق مثلي خلقته و كرمته و قويته و أنا ضده و لا قوة لي به فأعطني من الجند مثل ما أعطيته فقال نعم فإن عصيت بعد ذلك أخرجتك و جندك من رحمتي فقال قد رضيت فأعطاه خمسة و سبعين جندا فكان مما أعطى الله العقل من الخمسة و السبعين الخير و هو وزير العقل و جعل ضده الشر و هو وزير الجهل و الإيمان و ضده الكفر و التصديق و الرجاء و ضده القنوط و العدل و ضده الجور و الرضا و ضده السخط و الشكر و ضده الجحود و الأداء و ضده الكفران و الطمع و ضده اليأس و التوكل و ضده الحرص و الرأفة و ضده العزة و الرحمة و ضده الغضب و **العلم و ضده الجهل** و الفهم و ضده الحمق و العفة و ضده الهتك و الزهد و ضده الرغبة و الرفق و ضده الخرق و الرهبة و ضده الجرأة و التواضع و ضده التكبر و التؤدة و ضده التسرع و الحلم و ضده السفه و الصمت و ضده الهذر و الاستسلام و ضده الاستكبار و التسليم و ضده التجبر و العفو و ضده الحقد و الرقة و ضده الشقوة و اليقين و ضده الشك و الصبر و ضده الجزع و الصفح و ضده الانتقام و الغنى و ضده الفقر و التفكر و ضده السهو و الحفظ و ضده النسيان و التعطف و ضده القطيعة و القنوع و ضده الحرص و المواساة و ضده المنع و المودة و ضده العداوة و الوفاء و ضده الغدر و الطاعة و ضده المعصية و الخضوع و ضده التطاول و السلامة و ضده البلاء و الحب و ضده البغض و الصدق و ضده الكذب و الحق و ضده الباطل و الأمانة و ضده الخيانة و الإخلاص و الشهامة و ضده البلادة و الفهم و ضده الغباوة و المعرفة و ضده الإنكار و المداراة و الكتمان و ضده المكاشفة و السلامة الغيب و ضده المماكرة و الإفشاء و الصلاة و ضده الكسل و الفرح و ضده الحزن و الألفة و ضده العصبية و السخاء و ضده البخل و تكمل هذه الخصال كلها من أجناد العقل إلا في نبي أو وصي نبي أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان و أما سائر ذلك من أولياء فإن أحدهم لا يخلو من أن يكون فيه بعض هذه الجنود حتى يستكمل و يتقى من الجهل فعند ذلك يكون في الدرجة العليا مع الأنبياء و الأوصياء و إنما يدرك الفوز بمعرفة العقل و جنوده و بمجانبة الجهل و جنوده و فقنا الله و إياكم لطاعته و مرضاته.(المحاسن ؛ ج 1 ؛ ص196-198 و الكافي (ط-الاسلامية)، ج ١، ص ٢٠-٢٣)

[27] اشکال یکی از دوستان حاضر در جلسه درس

[28] اشکال یکی از دوستان حاضر در جلسه درس

[29] اشکال یکی از دوستان حاضر در جلسه درس

[30] و قال عليه السلام: إذا كان زمان العدل فيه أغلب [من الجور] فحرام أن تظن بأحد سوءا حتى تعلم ذلك منه، و إذا كان زمان الجور فيه أغلب من العدل، فليس لأحد أن يظن بأحد خيرا حتى يبدو ذلك منه(نزهة الناظر و تنبيه الخاطر ؛ ص142 و الدر النظيم في مناقب الأئمة اللهاميم ؛ ص733)

(146) 17- إذا كان زمان العدل فيه أغلب من الجور، فحرام أن يظن بأحد سوءا حتى يعلم ذلك منه؛ و إذا كان زمان الجور أغلب فيه من العدل، فليس لأحد أن يظن بأحد خيرا حتى يبدو ذلك منه(الدرة الباهرة من الأصداف الطاهرة (ط - القديمة مع الترجمة) ؛ النص ؛ ص44 و بحار الأنوار (ط - بيروت) ؛ ج72 ؛ ص197 و ج75 ؛ ص370)

همینطور:

56 الدرة الباهرة، قال أبو الحسن الثالث ع إذا كان زمان العدل فيه أغلب من الجور فحرام أن يظن بأحد سوء حتى يعلم ذلك منه و إذا كان زمان الجور فيه أغلب من العدل فليس لأحد أن يظن بأحد خيرا حتى يبدو ذلك منه.

بیان: يمكن حمله على بلاد المخالفين أو على كون الأكثر مشهورين بالفسق و لم يعلم منه خير أو على رعاية الحزم في المعاملات كما يدل عليه سائر الرواياتبحار الأنوار (ط - بيروت) ؛ ج85 ؛ ص92)..

روایت امام هادی علیه‌السلام در مضمون مشابه این روایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نهج البلاغة است:

و قال ع إذا استولى الصلاح على الزمان و أهله ثم أساء رجل الظن برجل لم تظهر منه حوبة فقد ظلم و إذا استولى الفساد على الزمان و أهله فأحسن رجل الظن برجل فقد غرر(نهج البلاغة للصبحي صالح) ؛ ص489)\

[31] کلام یکی دیگر از دوستان حاضر در جلسه درس

[32] درس فقه، مبحث لباس مشکوک، تاریخ ۲۰/ ۹/ ۱۳۹۷

بازبینی #2
ایجاد شده 2 سپتامبر 2025 15:57:43 توسط ... .
به روزرسانی شده 11 سپتامبر 2025 11:34:19 توسط ... .