

باسمه تعالی

- ۲..... اشکال و جواب‌های دو طرف:
- ۳..... اختلاف ما با فقه نجف:
- ۳..... مقدمه:
- ۳..... اصطلاح اول:
- ۴..... اما اصطلاح دوم:
- ۵..... ذی المقدمه:
- ۷..... نتیجه:

موضوع: طهارت (مطهریت شمس/تطهیر غیر منقولات به وسیله‌ی شمس/بررسی ادله/بیان مبنای مختار در شیوه‌ی تفقه)

نکته: جهت سهولت در مطالعه، تمامی گروه‌ها ([]) از پرونده‌ی منتشر شده (PDF) حذف شده‌اند؛ لکن برای روشن شدن تفاوت متن اصلی با متن ویرایش شده، آنها را در پرونده‌ی اصلی باقی گذاشته‌ایم.

در فقه نجف، اطلاقش -یعنی اطلاقی که نجفیون به آن معتقد هستند- خیلی توسع پیدا کرده است، چرا که اگر جلوی این اطلاق را بگیرند، فقه می شود مستنبطاتی که تنها از مجموعه‌ای از اصول عملی به دست می آید، در حالی که در فقه جواهری، این اطلاق، چنین توسعی ندارند و این عدم توسع، کأن با آن ارتکاز و ذوق فقهی نمی خورد و با این کار، در واقع تمام ادله‌ی فقهی ما منحصر می شود به اصول عملی.

ما دو اصل عقلی و دو اصل شرعی داریم؛ یک اصل عقلی ما برائت است، و یک اصل عقلی، احتیاط است که از این میان، بعض متأخرین، برائت شرعی را قبول نکرده‌اند لذا اصل عقلی می شود یکی، و اصل شرعی هم فقط یک اصل منجز است که استصحاب باشد که آن هم منجز تکلیف است؛ که البته این را ما قبول نداریم و معتقدیم که اصل معذر می شود برائت و همچنین استصحاب معذر. لذا در نظر ما، اصل دو تا بیشتر نمی‌باشد: یکی اصل عقلی و دیگری اصل معذر و اصل منجز شرعی نداریم.

البته مشکل دیگری هم داریم که: در عباداتی که منجز نمی باشند -مثل مکروهات و مستحبات، چه در اصلشان و چه در شرایط و موانع و غیره-، ما اصل عملی اصلاً نداریم؛ مثلاً شک کردیم آیا قنوت از اجزاء نماز شب هست یا نه، هیچ اصل عملی در دست نداریم تا بر جزء بودن یا نبودنش حجت باشد و باید یا رجائاً نماز شب با قنوت بخوانیم یا رجائاً نماز شب بدون قنوت بخوانیم و اینها مشکلاتی است که در این فقه داریم؛ اما در مقابل، در فقه جواهری، ایشان منکر اصل لفظی و عملی نیستند اما بر

شواهد و قرائن اهتمام زیادی می‌ورزند، و از تجمیع آنها در اثبات یا نفی تکلیف یا حتی در مستحبات و مکروهات استفاده می‌کنند.

اشکال و جواب‌های دو طرف:

اشکال نجفی‌ها به صاحب جواهر چیست؟ اشکال خیلی ساده و روشنی دارند:

مثلاً در ریاضیات گفته شده است که پاره خط، متشکل از نقطه نیست چون اگر بی‌نهایت نقطه را کنار هم بگذارید، طول به دست نمی‌آید، خط به دست نمی‌آید؛ و یا اگر بی‌نهایت خط را در کنار هم قرار بدهید، سطح به دست نمی‌آید. شما قرائن و شواهدی را کنار هم جمع می‌کنید که خود شما هم قبول دارید هر یکی از این شواهد و قرائن، به تنهایی دلیل نمی‌باشد خوب وقتی که مجموعه‌ی اموری که غیر طویل است، اگر تجمیعش کردیم و کنار هم قرار دادیم که دلیل نمی‌شود؛ شما صد تا لا دلیل را کنار هم اگر قرار بدهید، دلیل نمی‌شود؛ بنابراین باید شما از این روشی که منطقیاً نادرست است، دست بردارید. اصلاً معنا ندارد که می‌گویید این قول مشهور است بین اصحاب، مگر شهرت از ادله است؟ یا موافق با اعتبار است، مگر توافق با اعتبار از ادله است؟ خبر ضعیفی در دست داریم مگر خبر ضعیف از ادله است، یا احکام مشابه داریم، مگر احکام مشابه از ادله است؟ می‌گویند این، موافق است با سمحا و سهله بودن دین، مگر سمحا و سهله بودن دین از ادله است؟ چرا این قرائن و مویدات و شواهدات را کنار هم قرار می‌دهید تا یک دلیل درست کنید؟

در مقابل، فقهای جواهری جواب می‌دهند که ما از تجمیع قرائن می‌توانیم به اطمینان برسیم و آنها قبول دارند که اطمینان حجت است منتها در اطمینان، تجمیع قرائن و شواهد، تنها یکی از اسباب این اطمینان است، بله منتها فقیهی که تابع فقه نجف است می‌گوید بسیار خوب، شما از مجموعه قرائن و مویدات به اطمینان رسیدید و لکن من به اطمینان نرسیدم و باز به درد نمی‌خورد؛ مثل اینکه غیر ثقه‌ای خبری می‌دهد و زید از خبر غیر ثقه برایش اطمینان پیدا می‌شود ولی عمرو از همان خبر غیر ثقه برایش اطمینان پیدا نمی‌شود که در اینجا آن خبر برای زید حجت است ولی برای عمرو، نه. فقهای جواهری که قائلند یکی از امارات شرعی، اطمینان است. در مقابل، فقهای نجف می‌گویند: اگر این قرائن را به عنوان دلیل ذکر کرده‌اند، نادرست است؛ اگر هم می‌خواهند بگویند اطمینان ما از این قرائن به دست آمده خوب دیگر لازم نیست این همه طولش دهند و بگویند که ما مطمئنیم که حکم الله این است.

۲. در نظر آقایان، اطمینان شخصی حجت است نه نوعی.

پس اگر تجمیع قرائن یا تجمیع شواهد و مویدات برای شما مفید اطمینان بود، آن اطمینان شما حجت است. و در مثال زید و عمرو، ولو من از خبر زید اطمینان پیدا کردم و عمرو از خبر زید مطمئن نشده باز خبر زید بر من حجت نیست بلکه اطمینانم بر من حجت است کما اینکه خبر زید بر عمرو حجت نیست چون فرض کردیم زید انسانی غیر ثقه است و اطمینان من هم بر جناب عمرو حجت نیست. در اصول می‌گوییم که قطع و اطمینان که علمای تقریباً همه شان به حجیتشان معتقد بودند منتها حجیت قطع ذاتی و اطمینان جعلی؛ قطع فقط بر یک نفر حجت است و آن قاطع است. اطمینان که حجت جعلی است بر یک نفر حجت است: خود مطمئن؛ اما بر کس دیگری غیر از قاطع و مطمئن حجت نیست. این، فرمایشی است که دارند.

لذا معتقد که ادله‌ای که در جواهر هست، اکثرش از همین قبیل است، تجمیع شواهد و تجمیع قرائن است نه اینکه تمسک به اصل لفظی یا عملی باشد. لذا بعضی‌ها در این فکر افتاده‌اند آمده‌اند که جواهر را بر اساس همین فقه نجف دوباره تحلیلش کنند. ببینند هر کجا صاحب جواهر دلیل معتبری ذکر کرده آن را به عنوان دلیل بیاورند، اگر دلیلی هم نبوده، اصل عملی. اما دیگر، نقل اقوال و تجمیع قرائن و شواهد و مویدات - به عنوان دلیل - را کنار بگذارند مثلاً یکی از قرائن، اقوال است: شیخ در آنجا این طور گفته، ابن ادریس این طور گفته و غیر ذلک.

این، ما حصل این نزاع.

اختلاف ما با فقه نجف:

ما اختلافی داریم با فقه نجف. این را توضیح دهیم و برای توضیحش مقدمه‌ای را ذکر کنیم:

مقدمه:

اطمینان را تقسیم می‌کنند به اطمینان شخصی و اطمینان نوعی. این اطمینان شخصی و اطمینان نوعی دو اصطلاح دارد:

اصطلاح اول:

در اصطلاح اول وقتی می‌گویند اطمینان شخصی یعنی اطمینان موجود در افق نفس شخص. در مقابل، در فلان مساله که می‌گوییم اطمینان نوعی وجود دارد یعنی برای شخص من اطمینانی در افق نفس نیست اما در افق نفس اکثریت این اطمینان هست مثلاً می‌گوییم که در این مساله برای من اطمینان شخصی است، یعنی من اطمینان دارم، اعم

از اینکه اکثریت افراد، اطمینان داشته باشند یا نداشته باشند. وقتی می‌گوییم در این مساله اطمینان نوعی هست نه شخصی، مراد این است که شخص من مطمئن نیستم به این مساله اما اکثر افراد چنین احتمالی برای آنها حاصل است. در این اصطلاح می‌گویند اطمینان شخصی حجت است یعنی اطمینان بر شخص مطمئن حجت است و اطمینان نوعی حجت نیست یعنی اطمینان اکثریت بر شخص غیر مطمئن حجت نیست.

اما اصطلاح دوم:

اصطلاح دوم - که وقتی ما می‌گوییم اطمینان شخصی یا نوعی، دقیقاً مرادمان اطمینان به این اصطلاح دوم است - ما می‌گوییم هر اطمینانی که برای یک شخص حاصل می‌شود، مثلاً اگر برای من در یک مساله‌ای اطمینان حاصل شد، این اطمینان من یا شخصی است یا نوعی؛ همین اطمینان من شخصی است یا نوعی.

شخصی کدام اطمینان است؟ اطمینانی است که حاصل شده از سببی که آن سبب در اکثر افراد افاده‌ی اطمینان نمی‌کند. مثلاً من مطمئن شدم به این مساله و اطمینانم از قول زید برایم پیدا شد اما این قول زید قولی است که در افق نفس اکثریت افاده‌ی اطمینان نمی‌کند یعنی اگر زید این مطلبش را به صد نفر دیگر هم بگوید، برای اکثریتشان اطمینان به این مضمون پیدا نمی‌شود. این را اطمینان شخصی می‌گوییم.

در مقابل، اطمینان نوعی است که آن هم اطمینان شخص است و همین اطمینان من متصف می‌شود به اطمینان نوعی؛ این کدام اطمینانی است؟ آن اطمینانی است که این اطمینان من از سببی حاصل شده است که اگر آن سبب برای دیگران هم محقق شود اکثر آنها هم این اطمینان برای آنها حاصل می‌شود. مثلاً در یک مسئله، هفت نفر یک خبری را به من گفتند و من از خبر این هفت نفر برایم اطمینان حاصل شد به مضمون آن خبر؛ این اطمینان من نوعی است، یعنی اگر باقی افراد هم اگر همین هفت نفر، آن خبر را به آنها بگویند برای آنها هم این اطمینان به مضمون خبر پیدا می‌شود.

پس اطمینان من را بهش می‌گوییم اطمینان نوعی.

در مثال اول، اطمینان من اسمش اطمینان شخصی بود چون سببش، سبب شخصی است و در مثال دوم، اطمینان من اطمینان نوعی اسن چون سبب نوعیه دارد.

هر وقت می‌گوییم اطمینان شخصی و نوعی، همیشه این اصطلاح مرادمان است یعنی خود اطمینان من بر دو قسم است؛ یا شخصی است یا نوعی.

هنوز از مقدمه خارج نشده‌ایم.

ما قبلاً در اصول معتقد بودیم -تبعاً للمشهور- که هر دو قسم اطمینان حجت است: شخصی و نوعی؛ لکن بعد، عدول کردیم که اطمینان شخصی -به همین اصطلاح دوم- حجت نیست و اطمینان نوعی حجت است و بعد عدول کردیم که: نه؛ هیچ کدام حجت نمی‌باشند و فقط سبب اطمینان نوعی حجت است.

سبب اطمینان نوعی، هم بر مطمئن حجت است و هم بر غیر مطمئن. اطمینان نوعی بر مطمئن حجت نیست و کلاً اطمینان از امارات نیست یعنی نمی‌توانیم به اطمینان احتجاج کنیم. اطمینان بر هیچ کس حجت نیست، نه بر خود مطمئن و نه بر هیچ کس دیگر. اما سبب اطمینان نوعی حجت است، هم بر مطمئن و هم بر غیر مطمئن.

ذی المقدمه:

گفتیم این قرائن و شواهدی که نقل می‌شود، اگر سبب باشد برای حصول اطمینان نوعی -یعنی در اکثر افراد، افاده‌ی اطمینان کند-، این قرائن و شواهد می‌شود حجت شرعی و اماره، حتی نسبت به آن شخصی که در افق نفسش برایش اطمینان حاصل نشده است. و می‌دانید که شواهد و قرائن در جایی گفته می‌شود که هر کدام فی نفسه دلیل نیست اما اگر افاده‌ی اطمینان نوعی کند یعنی در اکثر افراد، مفید اطمینان باشد، آن شواهد و قرائن بر شخص من که در افق نفسم اصلاً اطمینان پیدا نشده حجت است.

اگر گفته شود: چگونه وقتی خود ما اطمینان نداریم، اطمینان اکثریت را متوجه شویم؟ پاسخ می‌دهیم که: ما گاهی وقتها خودمان به جهاتی از عرفیت خارج می‌شویم اما عرفی را می‌فهمیم. مثلاً کسی می‌گوید من علم و یقینم عرفی نیست یعنی من بیش از مقدار متعارف برایم علم پیدا می‌شود یا زودتر از مقدار متعارف برایم علم حاصل می‌شود یا شخص خودش هم متوجه بوده که در علم و یقینش عرفی نبوده چون در علم و یقینش آدم بطئی است و دیر برایش علم پیدا می‌شود. ما خیلی وقتها اینها را متوجه می‌شویم. خوب وقتی کسی خودش می‌داند که غیر عرفی است و به کلمات رجوع می‌کند یا به سنخ نوع قرائن^۲ رجوع می‌کند می‌داند اینها قرائن و شواهدی است که عادتاً مفید اطمینان می‌شود با این مجموعه از قرائن و شواهد.

۲. یک شواهد داشتیم و یک قرائن.

مثلا در اماره، شرط حجیتش وصولش است و نمی‌داند سبب اطمینان نوعی هست یا نه. مثلا زید می‌گوید این آب نجس است و شما نمی‌دانید زید ثقة است یا نیست؛ ولو فی علم الله اوتق الناس باشد، قولش بر شما واقعاً حجت نیست چون شرط حجیت، دائماً وصول آن حجت است.

همه‌ی حجج و امارات پشتش یک کلمه افتاده: سیره و ما فقط سیره‌خوانی می‌کنیم.

ما دائماً بر اساس اطمینان عمل می‌کنیم اما هیچ وقت به اطمینان احتجاج نمی‌کنیم. مثلا اگر مدیر مدرسه از من بپرسد چرا غیبت کردی؟ و من قرائنی را بگویم که مفید اطمینان است، مدیر مدرسه غیبت من را موجه می‌کند. مثلا می‌گویم پنج نفر از دوستانم را بهشان برخورد کردم و همه اینها به من گفتند امروز مدرسه تعطیل است. قول پنج نفر افاده‌ی اطمینان می‌کند و غیبت من موجه است و مدیر از من سؤال نمی‌کند که این پنج نفر که به تو گفتند، آیا از گفتنشان برایت در افق نفست اطمینان حاصل شد یا هنوز شک بودی یا ظان بودی؟ هیچ وقت این سوالها را از من نمی‌پرسد.

پس من غیبتم موجه است چون قول این پنج نفر افاده‌ی اطمینان نوعی می‌کند و این می‌تواند اماره و در نتیجه منجز و معذر باشد.

پس برای اینکه غیبتش را موجه کند، نمی‌تواند به اطمینانش احتجاج کند اما به قول ناظم یا به قول آن پنج نفر می‌تواند احتجاج کند چون سبب اطمینان نوعی است و این، حجت است.

و حتی گفتیم بعید نمی‌باشد که حجیت خبر مستفیض، از باب خود خبر مستفیض نباشد و از باب سبب اطمینان نوعی باشد. ما سبب اطمینان را حجت می‌دانیم اما آنها خود اطمینان - به اصطلاح اول، یعنی به اصطلاح خودشان - را حجت می‌دانند. در اصطلاح ما، اطمینان چه شخصی و چه نوعی، برای خود شخص حاصل می‌شوند؛ منتها اگر از سبب شخصی به اطمینان رسیدیم، می‌شود اطمینان شخصی؛ و اگر از سبب نوعی به اطمینان رسیدیم، می‌شود اطمینان نوعی.

بعضی از آقایان متاخر قائلند که اطمینان نوعی حجت است؛ در مقابل، مشهور قائلند که اطمینان، حجت است سواء کان اطمینان زید، شخصی باشد یا نوعی.^۴ بعضی‌ها معتقدند اطمینان شخصی زید حجت نیست ولی اطمینان نوعی‌اش حجت است. بعضی‌ها مثل ما قائلند که اطمینان مطلقاً حجت نیست؛ آنی که فقط حجت است، سبب الاطمینان النوعی است.

۴. در اصطلاح دوم، اطمینان شخصی و نوعی به اصطلاح اول را فقط برای این ذکر کردیم و توضیح دادیم تا بعضی کلمات از بعضی از فقهاء روشن شود.

یک چیزی در ریاضایت گیر کرده بودند و حل هم نشده بود و آن اینکه این پاره خط یک متری، یا از مجموعه ای از صفرهاست یا از مجموعه ای از پاره خط ها است؛ اگر از مجموعه ای از صفرها باشد پاره خط نمی شود و اگر از بینهایت پاره خط باشد ولو خیلی خیلی فاصله اش کوچک باشد، وقتی بی نهایت شد، پاره خط هم بی نهایت می شود؛ و نه صفر جواب می داد نه بی نهایت. لذا در ریاضیات جدید می گویند که پاره خط تشکیل شده از اجزاء متمایل به صفر می باشد که نه صفر است و نه بعد دارد.

نتیجه:

لذا ما در فقه گفتیم که اگر قرائتی جمع شود که می تواند از قبیل موافقت با اعتبار، موافقت با سهله، احکام مشابه، قول فقهای قدیم، بودن نظائر آن در فقه، احتمال الغای خصوصیت عرفیه، و اینها اگر این قرائن و شواهد به حد افاده اطمینان نوعی رسید، آن مجموعه قابل احتجاج است. مثل این مسئله ما که از یک طرف روایت ضعیف داریم، از یک طرف شهرت قولی داریم و از یک طرف، امر طهارت و نجاست در شرع، خیلی سهل است؛ این مجموعه قرائن مفید این است که ما اطمینان پیدا کنیم که البته این اطمینان در نوع فقهاء پیدا شده چون در هیچ کدام از روایات، اطلاق نداشتیم و از طرف دیگر، راوی این روایت از اجلاء می باشد. همه ی اینها را که کنار هم قرار دادیم برایمان اطمینان حاصل شد ولو هیچ کدام تک تک به درد نمی خورد و مجموعه اش که کنار هم گذاشته شود سبب نوعی می شود برای اطمینان یا سبب اطمینان نوعی می شود.

همه ی این بحث ها برای تطبیق بر مساله ی مانحن فیه بود.

اینجاست که باید از فقه جواهر کمک گرفت ولو فقه نجف به خاطر فقدان اصل لفظی جواب ندهد. اگر نوبت برسد به اصل عملی، اصل عملی روی نظر مشهور، استصحاب بقاء نجاست است ولو اتفاقا در اینجا اصل ما با آن مجموعه قرائن یکی در میاد چون ما استصحاب نجاست را در این مثال با قاعده ی طهارت جایگزین می کنیم چون شبهه ی حکمیه است و استصحاب نجاست را جاری نمی دانیم.