

باسمه تعالی

تقریرات خارج اصول

بحث محبت خبر واحد

جلد اول

حضرت آیت الله عنذلیب زاده بهرانی

نکات:

حسین مقدس

۱۳۹۸-۱۴۰۰

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی برخی نکات مهم در بحث حجیت خبر واحد. ج. ۱/ ۴/ ۱۰/ ۱۳۹۸

محور بحث ما انشاءالله بررسی حجیت خبر واحد می باشد . بجاست ابتداء چند نکته مهم در مورد خبر واحد بیان شود:

- ۱ - بحث خبر واحد از جمله مباحث اصولی است بگونه ای که اگر حجیت آن ثابت شود اختصاص به یک مسئله نداشته بلکه در همه ابواب فقه کار برد دارد
- ۲ - اساس بحث در خبر واحد این است که آیا تعداد راوی در اعتبار خبر واحد مدخلیت دارد یا خیر؟ آیا روایات حدیث باید همواره متواتر باشند؟ آیا تعداد کم اعتبار روایت را خدشه دار می کند؟
- ۳ - شیخ طوسی خبر واحد را به دو قسم تقسیم می کند: ۱- خبر واحدی که محفوف به قرائن است. ۲- خبر واحدی که غیر محفوف به قرائن می باشد.

شیخ معتقد است: چنانچه در کنار خبر، قرائنی دال بر صدور باشد اعتماد ما بر آن قرائن خواهد بود لذا ما باید به سراغ اخباری برویم که قرینه دال بر صدور آن وجود ندارد

۴ - سخن از حجیت خبر واحد از دو منظر قابل بررسی است:

۱ - به نحو قضیه خارجی

۲ - به نحو قضیه حقیقیه.

صورت نخست سؤال این است که آیا اخباری که در کتب معروفه ای مانند کافی، تهذیب ، استبصار و من لایحضر الفقیه و دیگر کتب روایی آمده حجتند یا خیر؟ و در صورت دوم بحث این است که اساساً نگاه ما به کتب روایی موجود نیست. بلکه می گوییم:

لو وجد خبر فی الخارج و اتصف بانه خبر واحد هل تكون حجه ام لا؟

با توجه به این امر اگر چه از برخی آثار شیخ مانند عده الاصول بر می آید که نظر به قضیه خارجی است اما:

اولاً ما نگاه به قضیه حقیقیه داریم.

ثانیاً به قرائن کاری نداریم.

ثالثاً تمام بحث ما این است که آیا وحدت راوی و متواتر نبودن به اعتبار خبر واحد ضرری می زند یا خیر؟

رابعاً چنین بحثی از عناصر مشترکه بوده و از مسائل علم اصول فقه می باشد

۵ - حضرت ایت الله سیستانی در تقریرات خویش به نقل از شیخ انصاری از شیخ مفید نقل کند که شیخ مفید معتقد است:

و ربما نسب إلى المفید قدس سره حیث حکى عنه فى المعارج أنه قال:

إن خبر الواحد القاطع للعدر هو الذى یقترن إلیه دلیل یفضى بالنظر إلى العلم و ربما یكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل) (فرائد الاصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۹) (سیستانی. ۷)

کلام معارج این گونه است:

قال شیخنا المفید ره: «خبر الواحد القاطع للعدر هو الذى یقترن إلیه دلیل یفضى بالنظر فیہ إلى العلم، و ربما یكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل، أو حاکماً من قیاس» (معارج الاصول (طبع قدیم) ؛ ص ۱۸۷)

محقق حلی از مفید نقل می کند که خبر واحد به تنهایی علم آور نیست بلکه به همراه شواهدی می توان از آن علم را فهمید. و شواهدی در کنار خبر واحد وجود دارد که موجب علم آور بودن آن می شود و آن شواهد اجماع یا شاهدی از عقل و یا به تعبیری حاکما من قیاس است.

۱ - مراد از اجماع در اینجا یعنی این که ما به مضمون خبر واحد نگاه می کنیم و دیدگاه فقهاء را هم بررسی می نماییم اگر دیدیم که خبر واحد چیزی می گوید که اجماع بر خلاف آن داریم آن خبر از حجیت و صلاحیت استدلال می افتد و اگر دیدیم فقهاء، خاصه قدمای از فقهاء بر طبق آن فتوا دادند مضمون روایت را قبول می کنیم.

۲ - شاهد دوم عقل است. خداوند در وجود انسانها عقل را به عنوان یک رسول باطنی و یک قانون فطری قرار داده است. از منظر شیخ مفید اگر خبر واحد شاهدی از عقل داشت من آن خبر واحد را قبول دارم.

۳ - شاهد سوم را آقای سیستانی تعبیر به او حاکما من قیاس می کند . آقای سیستانی قیاس را به معنای لغوی معنا می کند. یعنی مقایسه با اهداف و روح شریعت نمودن. یعنی اگر این خبر واحد با قطعیات کتاب و سنت و اغراض و اهداف انبیاء متناسب بود نشان می دهد که از یک منبع و حیانی صادر شده است و می توان به آن عمل نمود.

از منظر آقای سیستانی خبری که نه شاهدی از اجماع داشت و نه شاهدی از عقل و نه منطبق با روح و اساس شریعت بود و لو سنداً درست باشد قابل عمل نمودن نیست.

۶ - یکی از کسانی که مخالف حجیت خبر واحد است مرحوم سید مرتضی است. ایشان در کتاب الذریعه الی اصول الشریعه که توسط مرحوم دکتر ابوالقاسم گرجی تصحیح شده است بحث مفصلی در مورد خبر واحد دارند. ایشان در این مورد می گویند:

عَقْلًا مانعی برای حجیت خبر واحد وجود ندارد اما آنچه مهم است این که شرع ما را منع از حجیت نموده و اجماع بر عدم حجیت داریم. (الذریعه، ج ۲ ص ۵۲۸-۵۲۹)

لذا ایشان از منظر عقل حجیت خبر واحد را منع نکرد. اما با این حال ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد می کنند.

۷- از جمله افراد دیگری که جزء مخالفین حجیت خبر واحد هستند ابن ادریس حلی در السرائر هست. ایشان معتقدند : خبر الواحد لا یفید علما و لا عملا. (سرائر، ج ۱ ص ۸۲)

اما در مقابل جناب شیخ طوسی در جلد اول عده الاصول بر خلاف سید و ابن ادریس ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد دارند.

ادله قائلین به حجیت خبر واحد

اجماع

دلیل اول این افراد ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد می باشد. جناب شیخ طوسی می گوید:

فأما ما اخترته من المذهب فهو:

أن خبر الواحد إذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، و كان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام، و كان ممن لا يطعن في روايته، و يكون سديدا في نقله، و لم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر، لأنه إن كانت هناك قرينة تدل على صحة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، و كان ذلك موجبا للعلم- و نحن نذكر القرائن فيما بعد- جاز العمل به.

از منظر شیخ طوسی چنانچه خبری از راوی امامی ثقه و از معصوم نقل شد حجت است . و دلیل ما براین مطلب اجماعی است که وجود دارد:

و الذي يدل على ذلك: إجماع الفرقه المحقه، فإنني وجدتها مجمعه على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم و دونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعونه ، حتى أن واحدا منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف، أو أصل مشهور ، و كان راويه ثقة لا ينكر حديثه، سكتوا و سلموا الأمر في ذلك و قبلوا قوله، و هذه عادتهم و سجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه و آله و سلم و من بعده من الأئمة عليهم السلام، و من زمن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر العلم عنه و كثرت الرواية من جهته، فلو لا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك و لأنكروه، لأن إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط و السهو. العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص: ۱۲۷

از این مطلب شیخ می توان استنباط نمود که خبر حجت بوده و نگاه با آن مانند نگاه به قیاس و استحسان نیست آن گونه که مورد رد و انکار بوده است.

چند نکته در اینجا قابل دقت است:

۱ - چگونه جناب سید مرتضی ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد می نماید در حالیکه جناب شیخ ادعای اجماع بر حجیت خبر دارد؟

۲ - چگونه بپذیریم که ابن ادریس که سالها بعد از شیخ است فقط سخن از چهار نفر از امامیه مبنی حجیت خبر واحد به زبان می آورند در حالیکه شیخ ادعای اجماع می کنند؟

۳ - معقد اجماعی شیخ طوسی مبنی بر حجیت خبر واحد چیست؟

۴ - خبر واحدی که ابن ادریس یا سید حجت نمی دانند چگونه خبری است؟ آیا خبری است که راوی آن ثقه یا امامی نباشند؟ یا حتی به فرض امامی بودن هم حجت نمی باشد؟

جناب آقای سیستانی در تقریرات خویش می گویند:

این انکار اجماع توسط عده ای مانند ابن ادریس در یک مرحله نبوده بلکه به تدریج شکل گرفت.

حسین مقدس

جلسه اول

۱۳۹۸/۱۰/۴

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد//ج ۲//۱۱/۱۰/۱۳۹۸

در جلسه قبل در جهت اثبات یا عدم اثبات حجیت خبر واحد به چند نکته اشاره گشت . در ادامه به برخی ادله در مورد حجیت خبر واحد به دلیل اجماع پرداختیم . حال قبل از اینکه این ادله را مورد بررسی قرار دهیم ابتداء به صورت فشرده به برخی ادله در عدم حجیت خبر واحد اشاره می گردد باید دانست در برابر برخی که قائل به حجیت خبر واحد شدند بعضی از علما نیز با استناد به برخی ادله همچون آیات قران و روایات قائل به عدم حجیت خبر واحد شدند.

به طور مثال مرحوم صدوق در من الفقیه ج ۱ ص ۴۱۱ در مورد قنوت در نماز جمعه روایتی را از زراره نقل می کند ولی بر طبق آن فتوا نمی دهد. ایشان می گوید من به تبعیت از اساتید خود به این روایت عمل نمی کنم زیرا: تفرد بهذه الروایه حریر عن زراره

می گوید عمل نمی کنم زیرا شاهی برای این روایت وجود ندارد . روایتی که متفرد است و شاهی ندارد قابل عمل کردن نیست.

۱ - استناد به آیات

کسانیکه قائل به عدم حجیت خبر واحد شدند به برخی آیات استناد نمودند مانند :

ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً:

لاتقف ما لیس لك به علم.

این ها می گویند : خبر واحد ظنی است /ظن ما را بی نیاز از حق نمی کند لذا نتیجه می گیرند که : خبر واحد ما را بی نیاز از حق و علم نمی کند.

اشکال

اما باید دانست ظن در این آیات منطقی و اصطلاحی نیست . همانطور که علم هم به معنای فلسفی و اصطلاحی مد نظر نمی باشد. بلکه مراد از ظن در این آیه همان گمانها و خرافات واهی است مانند این که می گفتند خداوند صاحب فرشتگان دختر است.

باید دانست مراد از علم هم یقین فلسفی و اصطلاحی مد نظر نیست بلکه مراد همان علم عادی عرفی است که موجب اطمینان می باشد.

لازم به ذکر است این مسئله ان شاء الله بعداً مورد بررسی قرار می گیرد

۲ - ادعای اجماع

مرحوم فاضل تونی در وافیه در مورد عدم حجیت خبر واحد از سوی برخی علماء می نویسن:

اختلف العلماء فی حجّیة خبر الواحد، العاری عن قرائن القطع . فالأكثر من علمائنا الباحثین فی الأصول : علی أنّه لیس بحجّة، کالسید المرتضی^۱، و ابن زهره^۲، و ابن البرّاج^۳، و ابن إدريس^۴، و هو الظاهر من ابن بابویه فی کتاب الغیبة^۵، و الظاهر من کلام المحقّق^۶، ط الشيخ الطوسی أيضا

^۱ (۱) الذریعة: ۲- ۵۲۸.

بل نحن لم نجد قائلًا صريحًا بحجّيته خبر الواحد ممّن تقدّم على العلّامة والسيد المرتضى يدعى الإجماع من الشيعة على إنكاره كالقياس، من غير فرق بينهما أصلاً. (الوافية في أصول الفقه؛ ص ١٥٨)

یکی از مدارک مهم قائلین به عدم حجیت خبر واحد این است که نه تنها قدمای ما چنین نظری در مورد خبر واحد دارند بلکه تا زمان علامه مخالف صریحی نداریم. بلکه عده ای از علما ادعای اجماع بر عدم حجیت اخبار دارند.

اشکال به ادعای اجماع

از منظر مرحوم خویی این ادعای اجماع معلوم الکذب است. جناب شیخ انصاری هم در رسائل به بیان اشکالات به اجماع می پردازد. عمده اشکالات ایشان این است که:

- ۱- این ادعای اجماع منقول است و محقق نیست.
- ۲- شما چگونه می خواهید با اجماع منقول به خبر واحد خبر واحد را از حجیت ساقط کنید
- ۳- ایین اجماع معارض دارد. زیرا شیخ طوسی صریحاً ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد دارند.
- ۴- بعد از تحقیق متوجه می شویم که بر حجیت خبر واحد شهرت محققه داریم. حال چطور بعد از وجود شهرت بر حجیت خبر واحد ادعای اجماع کنیم؟

بر فرض که از اشکالات سابق بگذریم باید گفت این اجماع محتمل المدرك است زیرا قائلین به عدم حجیت خبر واحد به ادله دیگری از آیات متمسک می شوند.

۳- استناد به روایات

برخی در این زمینه به روایات متعددی استناد نمودند که البته باید نسبت به انها ادعای تواتر معنوی یا اجمالی نمود. جناب شیخ انصاری این روایات را در رسائل نقل نموده است:

فهی أخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور إلا إذا احتف بقرينه معتبرة من كتاب أو سنة معلومة

- ۱- (مثل ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام و جوابه عليه السلام بخطه فكتب نسألک عن العلم

^۲ (۲) غنية النزوع: ۴۷۵ (تسلسل الجوامع الفقهية).

^۳ (۳) حکاه عنه المحقق الشيخ حسن: معالم الدين: ۱۸۹.

^۴ (۴) السرائر: ۱- ۵۱.

^۵ (۵) للشيخ الصدوق في الغيبة كتاب و رسائل ثلاث، و نسخها مفقودة في عصرنا هذا.

^۶ (۶) معارج الأصول: ۱۴۲- ۱۴۷، يظهر ذلك من مناقشته أدلة القائلين بحجّيته.

المنقول عن آبائكم و أجدادكم صلوات الله عليهم أجمعين قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب عليه السلام بخطه ما علمتم أنه قولنا فالزموه و ما لم تعلموه فردوه إلينا (فرائد الاصول ؛ ج ١ ؛ ص ١١٠)

مراد بودن علم است. روایتی قابل قبول است که شاهی از قرآن به همراه باشد.

- ٢ - أن النبي صلى الله عليه و آله قال: ما جاءكم عنى مما لا يوافق القرآن فلم أقله
- ٣ - و قول أبى جعفر و أبى عبد الله عليه السلام: لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و آله
- ٤ - و قوله عليه السلام: إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به و إلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى نبين لكم
- ٥ - و رواية ابن أبى يعفور قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و من لا نثق به قال إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه و آله فخذوا به و إلا فالذى جاءكم به أولى به
- ٦ - و قوله عليه السلام لمحمد بن مسلم ما جاءكم من رواية من بر أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به و ما جاءكم من رواية بر أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به
- ٧ - و قوله عليه السلام: ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل.
- ٨ - و قول أبى جعفر عليه السلام : ما جاءكم عنا فإن وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا به و إن لم تجدوه موافقاً فردوه و إن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده و ردوه إلينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا
- ٩ - و قول الصادق عليه السلام: كل شيء مردود إلى كتاب الله و السنة و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف
- ١٠ - و صحيحة هشام بن الحكم عن أبى عبد الله عليه السلام : لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب و السنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس فى كتب أصحاب أبى أحاديث لم يحدث بها أبى فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا و سنة نبينا.
- ١١ - و الأخبار الواردة فى طرح الأخبار المخالفة للكتاب و السنة و لو مع عدم المعارض متواترة جداً (فرائد الاصول ؛ ج ١ ؛ ص ١١١)

با نگاه به این روایات و همچنین روایات دیگر می توان استنباط نمود که :

- ١ - برخی از روایات معیار را علم می دانند.
- ٢ - برخی از روایات راه رسیدن به علم را بیان می کند . که در این صورت با عرضه روایات به قرآن و سنت قطعیه می توان به علم رسید.

- ۳- البته در این راستا می توان به پاره ای از روایات نیز اشاره نمود که راه حل روایاتی که به ظاهر باهم تعارض دارند را نیز بیان می دارد . به طور مثال چنانچه دو روایتی داشتیم که با هم تعارض دارند باید سراغ روایتی رفت که موافق قرآن است.
- ۴- اگر چنانچه به روایاتی برخورد نمودیم که به صورت مطابقی یا التزامی تباین کلی با قرآن داشته باشند هیچ کس اختلاف ندارد که این روایات حجیت ندارند . لیکن باید بررسی نمود آیا چنین روایاتی وجود دارد یا خیر؟!
- ۵- برخی روایات نسبت به قرآن اعم و اخص من وجه می باشند . این مسئله در بحث تعادل و ترجیح مطرح می شود.
- ۶- دسته ای از روایات با قرآن تعارض مستقر ندارند لیکن ممکن است تعارض غیر مستقر داشته باشند مانند بحث عام و خاص و مطلق و مقید یا تخصیص و تخصص.
- ۷- دسته ای از روایات ممکن است در بردارنده فروعاتی باشند که در قرآن کریم ذکر نشد . این نیامدن دال بر عدم حجیت نیست.
- ۸- ممکن است روایاتی داشته باشیم که با روح قرآن و سنت مانند قسط و عدل همخوانی نداشته باشند.
- ۹- روایاتی داشته باشیم که با نگاه اول مخالف قرآنند لیکن با دقتی که روی آنها صورت می گیرد این تخالف کنار می رود.
- این بحث ادامه دارد.....

حسین مقدس

جلسه ۲

۱۳۹۸/۱۰/۱۱

خارج اصول // بیان چند نکته از سید سیستانی // جلسه ۱۳۹۸/۱۰/۱۸ // ۳

بحث در بررسی روایات باب عدم حجیت خبر واحد بود . در این زمینه به برخی روایات که جناب شیخ انصاری در رسائل ذکر نمودند اشاره گشت.

جناب سید سیستانی در تقریرات خویش چند نکته مهم در مورد این روایات دارند که به صورت خلاصه ذکر می گردد:

۱ - ایشان مراد از موافقت این روایات با قران را موافقت با روح و اهداف قران ذکر می نمایند . یعنی باید دید آیا روایات با آیاتی مانند ان الله یامر بالعدل و الاحسان و آنچه در مورد کرامت انسانی هست مطابقت دارد یا خیر؟ از منظر ایشان مسئله موافقت با عام و خاص یا مطلق و مقید بودن مهم نیست بلکه به تعبیر ایشان :

المراد من الموافقه هو الموافقه من حیث الهدف و الروح.

ایشان می خواهند بگویند که کرامت انسانی از اهداف مهم و اساسی است لذا روایات باید با این هدف مهم سازگار باشد.

۲ - نکته دوم این که فقیه علاوه بر سنجش روایات با اهداف روح و شریعت باید مفاد روایات را از منظر روش و اسلوب در نظر بگیرد. باید دانست روش و سبکی که افراد در نقل روایات دارند چگونه است. همچنانکه سبک و روش ادبا و نویسندگانی مانند سید رضی یا سید مرتضی را باید شناخت (تقریرات: ۲۶)

در این زمینه مثلاً باید دید آیا تفاسیری که منسوب به ائمه علیهم السلام است آیا می توان به آنها نسبت داد یا خیر؟

۳ - باید دانست ائمه علیه السلام در بسیاری موارد به آیاتی استناد و استشهاد می کردند که ای بسا به فهم ما در نمی آمد و لذا عده ای (شیخ انصاری) بر آنند که باید این ها را حمل بر باطن قران نماییم. لذا مراد از موافقت می تواند موافقت با باطن قران باشد.

در همین زمینه البته باید دانست که قران کریم برخی کلیات را بیان می کند که در امتدادش می توان گفت تطبیقاتی وجود دارد که آن تطبیقات در نگاه اول چندان مطابق با ایه یا روایات نیست.

نتیجه آن که اگر خبر واحد این هماهنگی با قران و سنت را نداشت فایده ای ندارد

حسین مقدس

جلسه ۳

۱۳۹۸/۱۰/۱۸

باسمه تعالی

خارج اصول // نقد آقای سیستانی به شیخ // بررسی روایات عرضه // جلسه چهارم / ۱۳۹۸/۲۵/۱۰

در جلسه قبل گفته شد که جناب آقای سیستانی سه امر را در مورد روایات بیان می دارند. قبل از آنکه به امر چهارم اشاره کنیم در توضیح امر سوم گفته می شود که :

مرحوم شیخ انصاری معتقدند : احتمال داده می شود در مورد موافقت با کتاب مراد موافقت با ظاهر قران نیست بلکه منظور باطن قران است. که اهل بیت علیهم السلام به آن عالم هستند.

مع احتمال کون ذلک من أخبارهم الموافقة للكتاب و السنة على الباطن الذي يعلمونه منها و لهذا كانوا يستشهدون كثيرا بآيات لا نفهم دلالتها (فرائد الاصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۱۵)

جناب آقای سیستانی بعد نقل این سخن شیخ، در نقد ایشان می گویند:

۱ - این روایاتی که می گوید ائمه به آیات استشهاد کردند که ما نمی فهمیم از باب استدلال به قران نیست بلکه از باب استیناس است. امام برای رفع بُعد به قران استیناس نمودند که در راستای اهداف و روح قران کریم است.

۲ - ما در این راستا با روایات عرضه به قران و سنت مواجه هستیم که در صدد ارائه معیار به مردم است لیکن اگر این معیار مراجعه به باطن قران باشد، فقط دست ائمه هست . حال من چگونه به این روایات عمل کنم؟! در حالیکه نمی دانم چه چیزی با باطن قران هماهنگ است!!

۴- امر چهارمی که جناب سیستانی به آن اشاره می کنند این است که مگر نه ای ن است که این روایات می گویند تمام روایات را باید به قران و سنت سنجید ! حال آیا خود این روایات را با قران و سنت سنجیدیم؟!

سپس ایشان به دو نکته توجه می دهند:

۱- روایات را باید با نور سنجید و یکی از مصادیق نور قران کریم است . یک مصداقش عقل است . یک مصداقش سنت قطعی است.

اینکه اخبار مهم را باید سنجید به حکم نوری به نام عقل و عقلا پذیرفته شدنی است . و این روایات هم همین را می گوید و سخن خلافی نیست.

۲- در خود قران از قران تعبیر به نور شده است. نزلنا عیک الکتاب تبیاناً لکل شیء.

لذا روایات عرضه با بنای عقلا و قران هماهنگ است.

مقام ثالث/بررسی مخالفت با روایات عرضه

جناب آقای سیستانی بعد از بیان روایات و آنچه مستفاد آنها است در مقام سوم بحث به بیان برخی نظرات در مواجهه با مخالفت عرضه روایت به قران پرداخت.

ایشان بیان می دارند که برخی از علمای خاصه و عامه هستند که چه از لحاظ سندی یا دلالتی این روایات عرضه بر قران را قبول ندارند. از جمله شافعی که می گوید:

در این روایات عرضه، روایتی است که از یک راوی مجهول نقل شده است و ما چنین روایتی را قبول نداریم . و یا در جایی دیگر است که از پیامبر نقل شده است : ما جائکم عنی فاعرضوااین روایتی است که در نزد ما قابل قبول نیست.

ایشان می گوید: سنت پیامبر عدل قران است نه این که بخواهیم سنت را به قران عرضه داریم

حال سؤال این است که چه شده که گروهی از علمای خاصه یا عامه از این احادیث عرضه به قران اعراض نمودند؟!

به نظر می رسد این ها معنای درستی از این روایات نفهمیدند . گویا این افراد این امر را قیاس دانسته و نتوانستند میان قیاس باطل و آنچه که نامش قیاس و مقایسه است تفاوت قائل شوند

باید دانست این جا دو مطلب وجود دارد . یکی باطل و دیگری درست . آنچه در این جا باطل است یعنی به صورت غیر علمی و ظنی علل احکام را تشریع و استنباط نماییم و آن علت ظنیه را به جای دیگر سرایت دهیم.

اما آنچه حق است این که فقیه اهداف دین را بشناسد و این اهداف مدرسه دین را می سنجیم نمی شود این ها چیزی بگوید که منافات قطعی با اهداف کلیه دین باشد.

نکته دیگری که جناب آقای سیستانی به آن اشاره دارند این که برخی از علما هم خواستند بگویند مستفاد از روایات عدم حجیت قول ثقة است. و حال آنکه ادله زیادی داریم که دلالت بر حجیت خبر ثقة دارد. فلا بد من مخالفه الظاهر (سیستانی: ۳۷)

از منظر شیخ انصاری نظر به آنکه ادله ای بر حجیت خبر ثقة داریم حال چنانچه ه روایات عرضه دال بر عدم حجیت خبر واحد باشد لذا باید این روایات عرضه را توجیه نماییم و لو توجیه ما مخالف ظاهر باشد

ثم إنَّ الأخبار المذكورة - على فرض تسليم دلالتها - وإن كانت كثيرة، إلَّا أنَّها لا تقاوم الأدلَّة الآتية؛ فإنَّها موجبة للقطع بحجِّيَّة خبر الثَّقة، فلا بدَّ من مخالفه الظاهر في هذه الأخبار. (فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۵۲)

و یا بگوییم روایات عرضه به غیر خبر ثقة اشاره دارد یعنی خبر ثقة به قران عرضه نمی شود بلکه غیر ثقة عرضه می شود:

و يمكن حملها على خبر غير الثقة؛ لما سيجي ء من الأدلَّة على اعتبار خبر الثَّق ء. (فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۵۱)

حسین مقدس

جلسه چهارم

۱۳۹۸/۱۰/۲۵

باسمه تعالی

خارج اصول // بررسی هشت گانه روایات // جلسه پنجم / ۱۳۹۸/۱۱/۲

سخن در مورد کسانی بود که در حجیت خبر غیر محفوظ به قرائن تأمل داشته و ادله حجیت خبر واحد را قبول ندارند.

این افراد به دسته ای از روایات اشاره نموده که داری تواتر معنوی می باشد . مستفاد از این روایات این بود که چنانچه روایتی مخالف کتاب بود حجت نیست . اگر شاهی پیدا کردیم به روایات عمل می کنیم و الا قابل عمل نیست.

از سویی در روایات موافقت با کتاب و سنت قطعی مطرح شده است . روایاتی که خودش از محک ها و معیار ها عبور نموده و قابل قبول است می تواند معیاری برای پذیرش قرار گیرند

باید دانست موافقت و مخالفت روایات با قرآن را باید بر اساس روح شریعت مورد بررسی قرار داد. و لذا برخی مانند شافعی که چون نتوانستند معنای صحیحی پیدا کنند آنها را جعلی دانستند.

به نظر می رسد در اینجا ، جهت نسبت سنجی میان روایات با قرآن کریم و قطعیات دین هشت دسته روایات وجود دارد:

- ۱- روایاتی که موافق با قرآن و سنت قطعی است . یعنی هم در قرآن و هم در روایات ذکر شده است. مانند مسئله حرمت ربا و.....
- ۲- روایاتی که ممکن است مخالف بین و صریح با قرآن باشد. و این تخالف به صورت بین و کلی است.
- ۳- روایاتی که به صورت اعم و اخص من وجه یعنی به صورت تباین جزئی مخالف قرآن است . در اینجا قرآن مقدم می باشد.
- ۴- روایاتی که تعارض بدوی با قرآن دارند نه مستقر. مانند عام و خاص ، مطلق و مقید.
- ۵- روایاتی که بخشی از فروعات را ذکر می کنند که ائمه علیهم السلام آنها را بیان نموده از قرآن ذکر استنباط نمودند.
- ۶- روایاتی که مخالفت صریح و غیر قابل انکاری با روح شریعت دارند. روایاتی که می گوید هر آنچه که مخالف است کنار بگذارید مراد مخالفت با حقیقت و روح قرآن است. این روایات فاقد حجتند
- ۷- روایاتی که در اثر تحریف یا تصحیف با روح قرآن ناهمخوان هستند. در اینجا یا نقل به معنای اشتباه شد یعنی احتمال خطای سهوی و عمدی می دهیم.
- ۸- احتمال تحریف می دهیم بلکه احتمال مطلب مهمی هست که ما نمی فهمیم . مثلاً امری تعبدی و نه عقلایی است. یا بطنی از بطون قرآن است که در این صورت علمش را به اهلش واگذار می کنیم

روایات با سنت قطعی محک می خورد . خبر واحد حتی ثقه منهای قرائن و در صورتی که با قرآن و سنت سازگار نباشد فاقد حجیت است.

از منظر آقای سیستانی خبر هم از لحاظ سند و هم از منظر متن باید سنجیده شود . سند یکی از معیار ها هست و الا متن روایت هم باید مورد لحاظ قرار گیرد.

در اینجا باید به دیدگاه قدمای فقها هم نظر شود . زیرا صحیح بودن روایت در نظر متأخرین و قدما با هم متفاوت است.

در اینجا نکته دیگری که باید مورد دقت قرار گیرد این است که :

۱ - ممکن است روایاتی داشته باشیم که به نام راوی سند جعل کنند . یعنی روایتی را به زراره نسبت دهند در حالی که خودش نگفت.

۲ - روایاتی داریم که علمش را بر می گردانیم به اهلش . اصطلاحاً نه قاطعانه می پذیریم و نه رد می کنیم.

۳ - روایاتی داریم که از محک های گوناگون عبور کرده مانند خبر واحدی که هم راه با قرائن قرآنی یا روایی همراه است. این روایات مورد قبول واقع می شوند.

حسین مقدس

جلسه پنجم

۱۳۹۸/۱۱/۲

باسمه تعالی

خارج اصول / بررسی آیات عدم حجیت خبر واحد // جلسه ششم / ۱۳۹۸/۱۱/۱۶

بعد از بررسی مباحث قبلی حال سخن در ادله ناهیه از عمل به ظن است . برخی برای عدم حجیت ظن به برخی آیات استناد نموده خواستند بگویند بر اساس این آیات، خبر واحد چون ظنی است لذا قابل استناد و استدلال نیست. ایاتی مانند:

لاتقف ما لیس لك به علم

ان الظن لا یغنی من الحق شیاً

در این زمینه هر چند در جلسات قبل هم توضیحاتی داده شد لیکن در اینجا به برخی دیدگاهها اشاره خواهد شد.

- ۱- جناب شیخ انصاری و برخی از تابعان ایشان قائلند که این افراد کلمه ظن را به همان معنای مادون یقین فلسفی معنا می کنند. ظن از منظر این افراد به معنای ۵۰/۰ و زیر ۱۰۰/۰ است.
- ۲- نظر دوم: ماده علم به معنای ضد سفاهت و مشی علی بصیره و توجه و تبیین می باشد. از سویی علم در لغت در برابر جهالت هم یعنی کسی که سفاهت در او نیست بکار می رود. اما ظن می تواند مبتی بر موهومات و خرافاتی باشد که ارزش نداشته و بی قیمت محسوب می شوند. یعنی ظن منطقی که همراه با اعتقاد راجح باشد نیست.

در اینجا به نظر می رسد مراد از ظن یعنی اموری که پایه عقلانی و عقلایی ندارد

در این راستا کسانی که ظن را معنای اول مد نظر دارند در مورد خبر واحد پاسخ می دهند:

- ۱- جناب شیخ انصاری می گوید ما در اینجا تخصیص داریم. گویا می خواهد بگوید ظنون حجت نیستند مگر خبر واحد.

- ۲- جناب محقق خویی هم در مصباح مطلبی دارند که به مناسبت آن شالله گفته خواهد شد

از نظر شیخ انصاری هر چند خبر واحد ولو فی نفسه حجت نیست اما ادله ای مبنی بر حجیت خبر واحد داریم لذا این ادله مخصّص این آیات خواهند بود.

اشکال به تخصیص

در مقابل برخی از بزرگان معتقدند که این آیات ابای از تخصیص دارند. مرحوم آقای سیستانی به این نکته توجه داده لیکن مع الوصف باید گفت چه خواهیم یا نخواهیم باید بپذیریم که این آیات تخصیص خورده اند مانند:

- ۱- اوامر عسکریه، هیچ سربازی حق ندارد از اوامر فرمانده ولو خبر واحد است سرپیچی نماید.
- ۲- بینه در دادگاه. سخن بینه تعبدا حجت است ولو علم آور نباشد. لذا باید گفت ظن حجت نیست مگر در بینه.

- ۳- ظهورات، ظهور کلام هر متگلمی در نزد همه اصولیون حجت است و لو علم آور نباشد

با توجه به موارد فوق ای بسا می توان گفت حجیت خبر واحد هم از باب تخصیص باشد

پاسخ سیستانی به اشکال تخصیص

البته جناب آقای سیستانی معتقد است در این موارد تخصیص صورت نگرفته است بلکه در این مثالها توسعه در موضوع شکل گرفت.

ایشان در اوامر عسکریه می گویند اطاعت از فرمانده را توسعه می دهیم. لذا حتی اگر هم علم آور نباشد باز اطاعت لازم است. آنچه که اینجا مهم است اصل اطاعت چذیری است ولو مخالف هم باشد.

در بینه هم آنچه موضوعیت دارد خود بینه است. اگر برای قاضی دو خبر عادل اقامه شد این اقامه شدن موضوعیت دارد. قاضی باید عمل کند و لو برای او علم حاصل نشود.

در مورد ظهورات نیز باید گفت حجیت، مبتنی بر م یثاق عقلایی است. همه عقلاء در هر عصر و زمانی آن را قبول دارند و امضاء زدند.

والمقصود ان هذه الموارد لیست تخصیصا بل تخصّصاً (سیستانی: ۵۸)

اما از منظر سید سیستانی ما باشیم و و قران کریم، خبر واحد ثقة بما هو خبر واحد ثقة حجت نیست. آنچه حجت است خبر موثق الصدور است. به خبر ثقة نمی شود عمل کرد زیرا فرمود:

لاتقف ما لیس لك به علم

البته مراد از علم، معنای فلسفی مد نظر نیست. پذیرش خبر واحد چون علم قرانی یعنی مشی علی بصیره نیست حجت نمی باشد.

ما باید دنبال خبر موثق الصدور باشیم. در خبر ثقة فقط وثاقت راوی مطرح است اما در روایت موثق الصدور وثاقت یک معیار است نه همه معیار. باید در روایت شناسی:

- ۱ - تاریخ تدوین حدیث را بدانیم.
- ۲ - با گرایشها و افکار راوی آشنا باشیم.
- ۳ - با خصوصیات جغرافیایی آشنا باشیم.
- ۴ - با اموری که ناخود آگاه در نقل حدیث تاثیر گذار است آشنا باشیم.

دفاع از شیخ انصاری

به نظر می رسد در مورد سخن شیخ که قائل به تخصیص شد می توان گفت:

بر فرض که مراد از ظن معنای اصطلاحی باشد اما نکته ای در اینجا قابل دقت است.

باید دانست تراحم گاهی برای مکلف بوجود می آید و گاهی برای مقنن و قانونگذار حاصل می شود. در جایی که مکلف در مقام جمع نتواند بین دو تکلیف جمع نماید برایش تراحم حاصل می شود لیکن تراحمی که

برای مقنن حاصل می شود در مقام امتثال نیست بلکه در مقام تقنین است که در مرحله سنجش ملاکات صورت می گیرد. که مثلاً مولا می خواهد همه مفاسد و مصالح را بررسی نماید.

اسم این سنجش، سنجش ملاکات است . حال چه مشکلی وجود دارد که بگوییم مقنن حکیم هم مصالح عمل به خبر واحد را سنجید و هم مفاسد را بررسی کرد. اگر مولا بگوید مطلقاً خبر واحد حجت نیست بسیاری از موضوعات فاقد حکم خواهند شد زیرا اینها با اخبار واحد ثابت می شوند . لذا مصلحت دارد برای اینکه احکام فوت نشود خبر واحد را حجت نماید . حال اگر چه در عمل به خبر واحد ممکن است مفاسدی وجود داشته باشد اما مصالح آن بیش از مفاسد می باشد.

با توجه به این می توان اذعان نمود چنانچه شیخ قائل به تخصیص می شود از این باب است که در عمل به خبر واحد مصلحت وجود دارد لذا از منظر شیخ ا دله حجیت خبر واحد مخصص ایات می باشند . لذا هرچند اشکال سیستمی هم از منظری وارد است لیکن با این بیان مرتفع می شود.

البته ما ظن را به معنای اصطلاحی قبول نداریم و گفتیم مراد از ظن، موهومات و خرافات هستند نه آنچه که در برابر منطق و فلسفه قرار گیرد.

حسین مقدس

جلسه ۶

۱۳۹۸/۱۱/۱۶

باسمه تعالی

خارج اصول. تعریف اصطلاحات چهارگانه / بیان محقق خویی / جلسه ۷ / ۱۳۹۸/۱۱/۲۳

در جلسه قبل بیان شد که چطور می توان با توجه به ایات ان الظن لایغنی من الحق شیاً خبر واحد را با توجه به اینکه ظنی است حجت دانست.

گفته شد نظر به اینکه ظن در ایه به معنای اصطلاحی منطقی و فلسفی نیست بلکه مراد موهومات و خرافات است که ما را بی نیاز از یقین نمی کند و لذا می توان گفت این خبر واحد تخصصاً از این ظن به معنای موهومات خارج است.

از سویی جناب شیخ انصاری قائل به تخصیص شده بودند و گفتند که ادله حجیت خبر واحد موجب تخصیص این ظنون می شوند و لذا این ادله مخصص ایات ناهیه از عمل به ظن می باشند در ادلمه جناب محقق خویی نیز جایی دارند که بجاست در اینجا اشاره گردد . لیکن قبل از پاسخ جناب خویی به توضیح چند واژه می پردازیم.

ورود:

در تعریف ورود گفته اند که:

کون دلیل بحسب جعل حکمه رافعا لموضوع دلیل آخر بحيث لولاه لشملة كما في كل اصل عقلي بالنسبة الى اماره معتبره مثلا : موضوع البراءة العقلية اللابيانیه فاذا قام اماره معتبره انقلب الى البيان و لولاه لكان المورد من مصاديقها. (إيضاح الكفایه ؛ ج ۶ ؛ ص ۱۳۱)

مرحوم مشکینی در حاشیه خودشان بر کفایه می گویند که اگر چنانچه دلیلی رافع موضوع دلیل دیگر باشد آن را وارد می گویند . مثلا چنانچه نسبت به موضوعی دلیلی نداشته و ناچار شویم براءت را جاری سازیم چنانکه بعداً برای آن موضوع دلیلی یافت شود جایی برای براءت باقی نمی ماند این امر را ورود می گویند.

تخصص

مانند ورود خروج موضوعی است . مثلا چنانچه مولا بگوید اکرم العلماء، طبیعتاً اکرام غیر عالم یعنی جاهل لازم نمی باشد.

باید دانست هرچند ورود و تخصص خروج موضوعی هستند لیکن خروج در تخصص عقلی و در ورود شرعی می باشد. در ورود شارع می گوید تا زمانی که دلیل نداری به سوی براءت برو اما وقتی من اماره یا خبر واحد را تعبداً دلیل قرار می دهم جایی برای براءت وجود ندارد.

حکومت

چنانچه دو دلیل داشته باشیم که یکی ناظر به دیگری باشد این را حکومت می گویند. حال این ناظر بودن یا به توسعه است یا به تضییق. مانند این در یک دلیلی بگوئیم : لا صلاه الا بالطهور و در دلیل دیگر گفته شود التراب احد الطهورین که در اینجا فقط وضو طهارت دانسته نمی شود بلکه تیمم هم طهارت محسوب می شود. و یا گفته می شود حرم الربا بعد دلیلی می گوید لا ربا بین الوالد و الولد که دائره ربا را تنگ می کند. در اینجا موضوعاً ربا هست اما حکماً ربا وجود ندارد.

تخصیص

که از آن به خروج حکمی می توان تعبیر نمود . مانند اینکه مولا اول بگوید : اکرم العلماء بعد بگوید : لاتکرم زیدا العالم. زید با این که عالم است اما از تحت حکم اکرام خارج می شود.

جواب آقای خویی:

ایشان بیان می دارند که شما خبر واحد را ظنی و حجت می دانید . در حالیکه در قران کریم داریم: ان الظن لا یغنی عن الحق شیاً

حال یک احتمال در اینجا این است که گفته شود ان الظن لا یغنی عن الحق شیاً ارشاد به حکم عقل است نه حکم مولوی.

(اما المقام الأول) فملخص الكلام فيه ان الآيات الشريفة الناهية عن العمل بغير العلم إرشاد إلى حكم العقل بعدم صحة الاعتماد على الظن، و ان العمل به مما لا يحصل معه الأمن من العقاب، لاحتمال مخالفته للواقع، و العبد لا بد له من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب ، و لا يحصل الأمن إلا بالعلم أو بما ينتهي إليه كالعلم بأماره دل على حجيتها دليل علمي . و قد أشير إلى ذلك في عدة من الآيات : (منها) - قوله تعالى: (قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين) و قوله تعالى (فأتوا بسultan). و بعد كون الآيات الناهية إرشاداً إلى حكم العقل لا تكون قابلة للتخصيص، و كيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله تعالى: (ان الظن لا یغنی عن الحق شیاً) بأن يقال إلا الظن الفلانی، فانه یغنی عن الحق، فلم یرد علیها تخصیص و لن یرد فان لسانها آب عن التخصیص. و اما الظن الذي قام على حجيتها في مورد دليل علمي، فليس فيه الاعتماد على الظن بل الاعتماد على الدليل العلمي القائم على حجية الظن، فهو المؤمن من العقاب، لا الظن، كما انه في موارد جريان أصالة البراءة ليس الاعتماد - في ترك ما يحتمل الوجوب أو فعل ما يحتمل الحرمة - على مجرد احتمال عدم الوجوب و احتمال عدم الحرمة، بل الا اعتماد انما هو على دليل علمي دل على عدم لزوم الاعتناء باحتمال الوجوب أو الحرمة. فتحصل ان الآيات الشريفة ليست واردة لبيان حكم مولوی لیصح التمسك بها عند الشك في الحجية. (مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوری) ؛ ج ١ ؛ ص ١١٥

یعنی عقل می گوید دفع ضرر محتمل واجب است. هر جا احتمال دادید که ضرری هست باید بایستی و دفع ضرر نمایی . باید طوری رفتار نمایی که قطع پیدا کنی ضرر اخروی وجود ندارد . لذا بر اساس اشتغال یقینی باید براءت یقینی هم حاصل شود.

از سویی دیگر ادله حجیت خبر واحد می گوید: خبر واحد بین تو و بین خدا حجت است! یعنی اگر عمل نمایی براءت یقینی حاصل می شود . لذا در اینجا یک دلیل مورد داریم که می گوید : ان الظن لا یغنی عن الحق شیاً. یک دلیل وارد داریم که می گوید: خبر واحد حجت است. یعنی شارع می گوید من تعبدا

خبر واحد را حجت می دانم. در اینجا ظن در خبر واحد بعداً ظنی غیر قابل حجت نیست بلکه با آمدن ادله حجیت خبر واحد ادله ناهیه از عمل به ظن خارج می شوند

خلاصه آنکه اگر ما ادله حجیت خبر واحد را نداشتیم و فقط آیات ناهیه را داشتیم عقاب در عمل به ظنون محتمل بود و ما حق نداشتیم به خبر واحد عمل نماییم اما وقتی ادله حجیت داریم جایی برای آیات ناهیه وجود ندارد. به تعبیر دیگر با ورود ادله حجیت خبر واحد موضوع ادله ناهیه بر طرف می شود

حسین مقدس

جلسه ۷

۱۳۹۸/۱۱/۲۳

باسمه تعالی

خارج اصول/دیدگاه مرحوم خویی، مسئله حکومت در ادله حجیت خبر // جلسه ۸/۳۰/۱۱/۱۳۹۸

در جلسه قبل بیان شد که جناب محقق خویی آیات ناهیه را از باب اوامر ارشادی دانسته معتقدند که ارشاد به حکم عقل است. از سویی ادله حجیت خبر واحد وارد بر آیات ناهیه می باشند.

اگر ما بودیم آیات ناهیه خبر واحد حجت نمی بودند لیکن از انجایی که می دانیم:

۱ - تکالیفی بر عهده ما هست

۲ - همچنین اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد .

۳ - دفع ضرر محتمل هم واجب است.

حال اگر ادله حجیت خبر واحد را نداشتیم و به آن عمل می کردیم نمی توانستیم بگوییم دفع ضرر محتمل داده شد لیکن به برکت ادله حجیت خبر واحد می توان گفت که احتمال دفع ضرر محتمل دفع می شود. از این جهت ولو خبر واحد علم آور نباشد لیکن تعبداً می توان به آن عمل نمود

در این جلسه به این نکته اشاره می گردد که جناب محقق خویی از باب حکومت وارد بحث می شوند

من ان تقديم أدلة حجية الأمارات على الأدلة المانعة عن العمل بغير العلم انما هو من باب الحكومة لا التخصيص - و ان كان صحيحاً، إذ معنى حجية الأماره هو اعتبارها علماً في عالم التشريع، فتخرج عن الأدلة المانعة عن العمل بغير العلم موضوعاً، (مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوری) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۱۵)

اگر لسان آیات حکومت باشد معنایش این است که یکی از محرمات عمل به ظنون است. و از آنجایی که خبر واحد ظنی است عمل به آن نیز حرام می باشد.

اگر ادله حجیت خبر واحد را نداشتیم می گفتیم عمل به خبر واحد مانند عمل به قیاس و استحسان جائز نیست. اما وقتی ادله حجیت خبر واحد را داریم نمی گوییم خبر واحد ظنی نیست و از خانواده ظنون خارج استد لیکن خبر واحد، ظنی است، که توسط شارع حجت قرار داده شد.

درست است که بر اساس ایه: ان الظن لا یغنی عن الحق شیاً عمل به ظنون حرام است لیکن شارع تبصره ای در اینجا می زند و آن این که : الخبر الواحد حجه. در این صورت نقیصه موجود در خبر واحد بر طرف می شود. البته نه این که حقیقتاً خبر واحد ظن نیست بلکه شارع ان را ظن نمی داند و در اینجا توسعه ای در معنای علم داده چنین ظنی را بمنزله علم می داند. ولذا این به معنای حکومت توسعه ای می باشد.

با توجه به این مطلب بر اساس ادله حجیت خبر واحد، این خبر ولو ظنی است اما علمی محسوب می شود. ما در اینجا دلیل قطعی بر حجیت خبر واحد داریم.

همچنانکه در الطواف بالبيت صلاه. طواف حقیقتاً صلات نیست بلکه از باب توسعه در صلات به طواف صلات اطلاق گشت اینجا نیز از باب توسعه در علم، به خبر واحد ظنی هم علم اطلاق می گردد.

تا کنون سه پاسخ در این زمینه بیان گشت :

۱ - شیخ انصاری که از باب تخصیص خبر واحد را جدا دانست.

۲ - مرحوم محقق خویی از باب ورود

۳ - مرحوم محقق خویی از باب حکومت.

اینکه جناب خویی از تخصیص شیخ به بحث حکومت و ورود التفات نمودند شاید بخاطر این باشد که ممکن است کسی اشکال نماید و بگوید این آیات ابای از تخصیص دارند لذا بحث ورود و حکومت را مطرح نمودند.

حسین مقدس

ج ۸/ ۳۰/ ۱۱/ ۱۳۹۸

خارج اصول.

بررسی ادله حجیت خبر واحد، آیه نباء ۱۳۹۸/۱۲/۲۱

در این جلسه سخن ما پیرامون حجیت خبر واحد بر اساس آیه نباء است. در این امر ما به آیاتی می‌رسیم که ما را از تبعیت، نسبت به اخبار ظنی بر حذر می‌دارند و لذا در مقام جمع میان این آیات می‌توان اذعان داشت جمع دو آیه **ان الظن لا یغنی... ولا تقف ما لیس لک به علم** در بحث خبر واحد این است که هر گونه پندار و عقیده‌ای که مبتنی بر اصول و پایه‌های عقلایی و شرعی نباشد قابل اعتنا و پیروی نیست. آنچه که معیار ما می‌باشد مشی علی تثبت و تحقیق و دقت است تا برای انسان اطمینان و وثوق پیدا شود

سؤال می‌کنیم مرادتان از خبر واحدی که حجت است چیست؟

آیا مرادتان صرف صحت سند و اعتبار رجالی سند روایت است؟

یعنی اگر سند روایت و صدور آن از جهت رجال معتبر بود کافی است؟

یعنی در این صورت لازم نداریم متن روایت را با قطعیات مقایسه کنیم!

اگر مقصود این است در این صورت مشی علی بصیره نیست!!

ولی اگر مرادتان از حجیت خبر واحد، خبریست که هم سنداً نقادی شود و هم متناً با قطعیات و روح کتاب سنت مقایسه شود اگر این منظور شما است، در این صورت سخن شما را قبول داریم. یعنی لازم نیست خبر حتماً متواتر باشد تا قابل قبول باشد. اگر مرادتان این است حرفی درست بوده و این آیات نمی‌تواند رادع و مانع باشد.

بجاست در پایان این بحث، سخن مرحوم شیخ موسس حاج شیخ حائری در کتاب شریف در الفوائد ص ۳۹۳ را بیان داریم:

ایشان بحث سیره عقل را بر خبر واحد نقل می‌کند و بعد می‌گویند:

آن آیاتی که منع از عمل به ظنون دارد نمی‌تواند رادع از این سیره باشد. چون اگر ما فرض کردیم و مفروض بحث این بود که حجیت خبر ثقه در اذهان عقلا ارتکازی است حالا اگر یکی از این عقلا بگوید عمل به غیر علم نکنید سامع از کلام این متکلم می‌فهمد که مرادش از واژه علم، جزم عقلی و یقین فلسفی و منطقی نیست. بلکه مرادش از علم آن چیزی است که به نظر عقلا علم باشد. لذا تکلمات شارع با عرف عقلا

را هم باید از همین منظر تفسیر کرد یعنی این تکلمات را هم مانند تکلمات بعضی از عقلا با بعض دیگر به حساب آورد.

و علی هذا نقول : ان تکلمات الشارع مع العرف و العقلاء حالها حال تکلمات بعضهم مع الآخر، لانه بهذه الملاحظة بمنزلة احد من العرف، و من هذه الجهة يحمل الاحكام الشرعية الواردة في القضايا اللفظية على المصاديق العرفية، (در الفوائد (طبع جدید) ؛ ص ۳۹۴)

اگر شارع از عمل به غیر علم نهی کرد این مربوط به جای است که انسان وثوق و اطمینان پیدا نکند این آن چیزی است که عقلا علمش نمی دانند حال اگر شارع طرق دیگری می خواهد غیر از طریق عقلا و عرف داشته باشد باید صریحاً بگوید عمل به اطمینان بر شما از نظر من شارع جائز نیست.

نعم لو اراد الشارع العمل بغیر العلم بنظر العرف و العقلاء فالواجب ان يعلمهم بلفظ دال علیه صریحاً، كأن يقول يحرم عليكم العمل بالاطمینان، او مثل ذلك. در الفوائد (طبع جدید) ؛ ص ۳۹۴

سخن مرحوم حائری این است که ما یک قاعده کلی داریم . تکلمات شارع با عقلا مانند تکلمات خود عقلا با یکدیگر است و اگر جایی نکته خاصی باشد که در نظر عقلا نیست باید اعلان کند . لذا ما باید این دو کلام شارع را عقلایی معنا کنیم.

عقلا از یک سو می گویند: ما به خبر واحد عمل می کنیم . از طرف دیگر بگویند : بغیر علم نباید عمل کرد به ظنون نباید اعتماد کرد، هم سخن اولیه و هم سخن دوم از طرف عقلا باشد، انسان نتیجه می گیرد که پس این عقلا مرادشان از علم ، جزم و یقین صد درصد نیست والا چطور معیار را جزم و یقین بدانیم و در عین حال به خبر واحد عمل کنیم که مفید جزم نیست! عمل عقلا به خبر واحد نشان می دهد که منظور از علم، وثوق اطمینان است نه جزم فلسفی . حرف عقلا این است تا وثوق و اطمینان حاصل نشد قبول نکنید . و در خبر واحد وثوق و اطمینان حاصل می شود پس مشکلی نیست.

این تکلمات عقلاییه را بیاوریم در محدوده شارع مقدس که احدی از عقلا بلکه رئیس العقلا است . شارع به عنوان رئیس العقلا می داند عمل به خبر واحد ارتکازی عقلا درست است. حال اگر همین شارع بگوید لا تقف ما لیس لك به علم، ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً یعنی چیزی که عَقْلا آن را مایه وثوق نمی دانند من هم آن را قبول ندارم و آنچه عَقْلا به آن وثوق دارند من هم قبول می کنم پس به این بیان آیه نمی تواند رادع از عمل بر طبق خبر واحد باشد. (این بیان شیخ موسس در کتاب دُرر الفوائد)

بعد از تبیین بیان شیخ موسس حالا به نظر خود اشاره می کنیم.

سخن استاد: سخن ما به ایشان این است اگر م عیار وثوق و اطمینان است که شما می فرمایید، علم یعنی وثوق و اطمینان، در این صورت، اگر لا تقف ما لیس لك به علم ... عرفی است پس باید بدانیم اطمینان کجا حاصل می شود؟ آیا صرف اعتبار سند وثوق شخصی به صدور می آورد؟

آیا سند، تنها معیار حصول وثوق است یا معیار های دیگری هم باید در متن روایت ملاحظه شود و الا وثوق و اطمئنان نخواهد آمد.

ما معتقدیم بین مواردی که وثوق و اطمئنان هست با مواردی که خبر واحد سنداً معتبر آمده است عموم و خصوص من وجه است. مواردی هم سند معتبر است هم متن معتبر است وثوق و اطمئنان آمد. اما مواردی هم داریم که با نقادی بررسی متن به وثوق و اطمئنان می رسیم. و لو سنداً معتبر نباشد مواردی هم سند به ظاهرش معتبر است ولی نقادی متن باعث می شود انسان به وثوق و اطمئنان نرسد.

آنچه که عقلاً می گویند و شما هم به درستی فرمودید اینکه معیار وثوق و اطمئنان است اما جناب شیخ! وثوق و اطمئنان، زاییده شده فقط نقد سند نیست بلکه هم نقد سند و هم نقد متن لازم است باید مقایسه کرد متن روایات را با روح کتاب و سنت با قطعیات عقل و نقل و آنگاه خبری را پذیرفت.

قائلین به حجیت خبر واحد چنانچه در رسائل و کفایه مشاهده شد به آیه ششم از سوره ملوکة حجرات:

یا ایها الذین امنوا ان جائکم فاسق بنباء..... فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین

تمسک کرده اند. باید دانست هم قائلین به حجیت خبر واحد و هم قائلین به عدم حجیت خبر واحد این آیه تمسک کردند!!

نکته ای را در تقریرات آیت الله سیستانی دامت برکاته مشاهده می کنیم که در جایی دیگر نداریم. و آن این که این آیه کریمه نه به درد قائلین به حجیت خبر واحد می خورد نه قائلین به عدم حجیت!

آیه مطلب دیگری را بیان می کند که اساساً ربطی به بحث خبر واحد ندارد. شما باید ابتداء سیاق آیات را که قبل از آیه نبأ قرار دارد توجه کنید.

یا ایها الذین آمنوا لا تقدموا بین یدی الله و رسوله واتقوا الله ان الله سمیع علیم.

دستور ادب در برابر خداوند متعال و رسول گرامی (ص) را می دهد. آیه اشاره است به مسئله انضباط و لزوم احترام قائد که به عبارت دیگر احترام و ادب در برابر خدا و رسول و لزوم مطیعیت از خدا و رسول است.

آیه بعدی: یا ایها الذین لا ترفع اصواتکم فوق صوت النبیان تحبط اعمالکم وانتم لا تشعرون ان الذین یغضون اصواتهم اولئک الذین امتحن الله قلوبکم للتقوی لهم مغفرة اجر عظیم

از تفاسیر فهمیده می شود یک عده منافقین که به محضر رسول خدا (ص) می رسیدند با صدای بلند با حضرت سخن می گفتند همانطور که با یک دیگر سخن می گفتند. آن جایگاه و عظمت پیامبر را نگه نمی داشتند. ادب حضور و ادب سخن گفتن را نداشتند.

ان الذین ینادون من وراء الحجرات اکثرهم لا یعقلون.... والله غفور رحیم.

توبیخ کسانی که ادب حضور را رعایت نمی کردند. در چنین فضایی آیه نباء آمده است.

یا ایها الذین آمنوا ان جائکم

از سویی باید به شأن نزول آیات باید توجه شود.

داستان ولید با قومی که با آنها درگیری داشت. ولید می گفت آنها زکات نمی دهند و آنها را خارج از دین می دانست. برای تشفی خاطر خواست با آنها برخورد کند و لذا عده ای آماده جنگ شدند.

این افراد و چیز را رعایت نکردند: ۱- این که ببینند مخبر کیست؟ آدم فاسقی مثل ولید است.

۲- یک امر شخصی نیست که خودسرانه تصمیم بگیرند. امری است که باید به پیامبر مراجعه کنند و کسب تکلیف کنند.

از این دو جهت یکی اینکه چرا دقت به منبع خبر نکردید؟ و از فاسق خبر را پذیرفتید! چرا باز به مانند موارد پیشین ادب پیامبر را رعایت نکردید؟ حال سیاق آیات و شأن نزول روشن شد

نکته دیگری که در اینجا مهم است این که در علم معانی علمای علم مطلبی دارند که ادوات شرط گاهی از معنای شرطیت خودشان که معنای اصلی است می افتد و معنای دیگری می گیرند. ان شرطیه معنای دیگری دارد. لذا دیگر جای این بحث نیست که مفهوم دارد یا خیر؟ نوبت به این نمی رسد

کسی پدر خودش را اذیت کند. شما به او می گوئید اگر این فرد پدرت است، او را اذیت نکن. در حقیقت این فرد می داند پدر او هست اما فرض گرفت جاهل به ابوت است. اینجا مفهوم ندارد که اگر پدر نبود اذیت کن!! ان کان هذا اباک او را اذیت نکن! یعنی مگر نمی دانی پدرت است؟! چرا اذیت می کنی؟

در آیه نباء هم یک چنین خبری است. نباید به حرف فاسق توجه کنی. در قضایای اجتماعی خود سرانه تصمیم نگیرید. اینجا جای مفهوم گیری نیست!! آیه بعدی هم ملاحظه شود.

به بیان دیگر، آنگونه که از سخن آقای سیستمی فهمیده می شود ایشان در مورد آیه نباء چه راجع به مفهوم شرط چه وصف، سه نکته را بیان کرده است. و استفاده می کند که آیه ربطی به مفهوم شرط در خبر واحد ندارد.

۱- نگاه به سیاق آیات قبل و بعد، همگی در مورد رعایت ادب است. در سیاق فرمود ان جائکم
...فتبینوا. تصمیم باید به دست نبی باشد و بس.

۲- شأن نزول مربوط به ولید بود. که در مورد ارتداد قومی را مطرح کرد

۳- در علم معانی گفته اند گاهی غرض گوینده از ادوات شرط، صرف معنای شرطیت نیست. (مثال در مورد پدر گفته شد که باید حرمت را نگه داشت.) آیه می گوید: مگر نه این است آورنده خبر فاسق

است؟ مگر نه این است ترتیب اثر به خبر فاسق پشیمانی دارد؟ ! تبعیت خبر فاسق یعنی غوطه ور شدن در جهل و جهالت؟ مگر نه این است که این امر، یک امر اجتماعی است؟ و در این امر مهم باید از پیامبر دستور گرفت؟ چرا خودسرانه دست به چنین کاری زدید؟ این مفهوم ندارد که اگر عادل خبر آورد عمل کنید. حتی اگر عادل خبر آورد باید دید رهبری پیامبر چه می گوید؟ تا چه رسد آورنده خبر فاسق است. حتی اگر مخبر عادل بود نباید خود تصمیم می گرفتید. باید به پیامبر ارجاع دهید. نه اینکه پیامبر تابع شما باشد ! یا مفهوم وصف نیست که در صورت خبر عادل تبیین لازم نیست. و بگویید خبر واحد عادل حجت است. (خلاصه اینکه در مسائل اجتماعی حتی به خبر عادل هم نمی توانید عمل کنید)

حسین مقدس

۱۳۹۸/۱۲/۲۱

باسمه تعالی

بررسی و تحلیل دیدگاه آیت الله سیستانی در مفهوم شرط // ۱۳۹۸/۱۲/۲۹

در این قسمت جناب استاد به بررسی و نقد دیدگاه آیت الله سیستانی می پردازند ایشان ابتداء به بیان خلاصه نظرات آیت الله سیستانی اشاره نموده می گویند:

مطلبی را از آیت الله سیستانی نقل کردیم که ایشان به تعبی بنده با سه تعبی و نکته، استدلال به آیه نبا را چه به مفهوم شرط و چه وصف اشکال می کنند.

۱- اول اینکه سعلق اُلت چنانکه اُلت خوانده شد مربوط به رعایت ادب نسبت به شخصیت نبی خاتم است. و تذکر ای نکته که در کاره ای اجتماعی و عمومی خود سرانه عمل نکنیم تابع وجود مقدس او باشیم. در سعلق چرین اُلتی فرمود: ان جائکم فاسق بنباء فتبئوا... پس آئی مربوط است به اخبار مهمه اجتماعی و گزارشهای عمومی که مربوط به همه جامعه اسلامی است و مردم نباید بدون در نظر گرفتن موضع پیامبر تصمیمی را اتخاذ کنند. آنچه ما دنبال آن هستیم مفهوم شرط و لی وصف است. لذا آئی نه به مفهوم شرط و نه به مفهوم وصف صلاحیت استدلال را ندارد.

۲- شأن نزول اُلت کریمه مربوط به ظن و خبری بود که پس از آن سوء ظن پخش شد. انهایی که ولید رفت از آنها زکات بگیرد به گمان ولید مرتد شدند در حالیکه چرین چینی نبود. شأن نزول علاوه بر سعلق، نشان می دهد یک مطلب عمومی است که هرگز نباید بدون توجه نظر پیامبر اقدامی صورت بگید.

۳- در علم معاری بطن شده است که گاهی غرض گوینده مفهوم گیری از شرط ریست. اگر کسی گفت:

اگر این فرد پدر دوست او را اذیت نکن. این «اگر» به معنای شرط ریست. بلکه به این معناست که تو می گویی مگر نه این است که این پدر دوست و مگر نه این است که بایع حرمت پدر را رعایت کنی چرا اذیت می کنی؟! نه اینکه از چرخن جمله ای که «اگر پدر است اذیت نکن اما اگر پدر ریست اذیت کن». آبی هم می فرمائی: «مگر نه این است که آورنده خبر فاسق است مگر نه این است که اثر مترتب کردن بر خبر فاسق ندامت دارد؟. مگر نه این است که خبر فاسق را منبع خبر دانستن عین جهالت است؟ حال چرا به خبر چرخن فاسقی ترتیب اثر می دهی؟!» نمی گوئید اگر فاسق بود ترتیب اثر ندهی و اگر عادل بود ترتیب اثر بدهی. مفهوم ندارد. (این تقریر ما از بطن ایشان)

نقد به آقای سیستانی

استاد بعد بیان خلاصه نظرات ایت الله سیستانی به نقد آن پرداخته معتقدند:

با این جهت سوم کاری نداریم. آنچه از کلام ایشان برایشان قابل فهم نیست و تعلقه داریم آن نکته اول و دوم است. یکی شاهد قرئنی سعلق باشد دوم شاهد شأن نزول باشد.

نظر استاد: به محضر مبارک ایشان عرض می کریم:

۱- نقد بر سیاق: اولاً قرئنه بودن سعلق را در حد یک قرئنه برای فهم مراد گوینده، قبول داریم اما قرئنی سعلق بایع به گونه ای باشد که با فهم عرفی و ذهن عرفی هماهنگ باشد. فعلاً با شأن نزول کار نداریم. آبی به صرف هر سعلق می توان آبی ای را که یک معنای عام دارد اختصاص بدهیم به یک قصه جزیی،!! این برای ما قابل فهم ما نیست. قرئنی سعلق بایع طوری باشد که به ذهن عرفی معمولی مردم چرخن مطلبی خطور کند نه با دقت های عالمانه و فقهانه، این، دیگر قرئنه سعلق ریست و اختصاص را از چرخن قرئنه ای نمی توان استفاده کرد. و الا شما بایع از اول سوره ها تا آخر یک سوره را بگردید و قطعاً با دقت های عقلی و علمی چرخن اختصاصی می بینیم. اما اگر شأن نزول را به قرئنی سعلق اضافه می کرید، یک مطلب دیگری است. پس قرئنی سعلق در اینجا با بطن شما سعلق ریست که به ذهن عرف معمولی خطور کند.

۲- اما ثانیاً اگر برای اختصاص آبی به امور مهمه اجتماعی از شأن نزول کمک می گویید، در اینجا سخن ما به محضر ایشان این است که عده زحمتی از مفسرین، همین شأن نزول مورد نظر شما را که قضیه عمومی و اجتماعی و سلسلی است آوردند. اما گروهی هم از مفسرین شأن نزول دیگری برای آبی آوردند. و آن قضیه ماریه قبطیه است که عده ای شایعات ناروایی در مورد ایشان درست کردند. تحلیل شما وقتی جامع خواهد که حداقل احتمال بدهی شأن نزول، این قضیه ماریه است. نه این

که تمام تاکیدی‌تان بر آن شأن نزول اولیه باشد. اگر کسری احتمال دوم را در مورد شأن نزول، ترجیح داد شاهد دوم شما هم که قضیه شأن نزول باشد مخدوش است.

۳- با غمض عینی از اینکه شأن نزولها و قرئنه سرائقها، ظهور را بردارد در ما نحن فیه چقدر می‌تواند آیی را به مسائل اجتماعی اختصاص بدهد؟ با غمض عینی از این نکته، در خصوص این آیی نه می‌تواند شأن نزول را قرئنه قرار دهد و نه قرئنه سرائق را و لو باهم، نمی‌توانند ظهور آیی را در عمومیت نسبت به مسائل اجتماعی و غبی اجتماعی بردارند. نمی‌توانند آیی را به امور اجتماعی و سرائق اختصاص دهند. ولو هر دو قرئنه به کمک هم بیاورند زیاد این آیی کریمه تعلق آمده است: «ان تصریوا قوما بجهاله فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین»

اگر آیی فقط «ان جائکم فاسق ننباء قتبئوا..» این بود با غمض عینی از اشکال اول و دوم می‌شد اختصاص آیی را به اجتماعات قبول کنیم (تکرار می‌کنم با غمض عینی از اشکال اول و دوم). اما حالا عرض ما این است حتی با غمض عینی از اشکال اول و دوم آیی تعلق دارد. کجای این تعلق فقط مربوط به امور اجتماعی است؟! این تعلق به تنهایی در امور اجتماعی نیست. در همه جا هست. آیی با عنایت به تعلق که در آن آمده یک مطلب اخلاقی بسطر مهمی را متذکر می‌شود و آن این که افراد ناشناخته نبایع منبع خبر باشد تا چه رسد به افراد فاسق. چون ترتیب اثر دادن به خبر فاسق، به معنای ندامت و پشیمانی و تهمت زدن رویدادهایی است که اساساً منظرش نبود.

(از نظر ما) آیی، اختصاص به امور اجتماعی ندارد. نمی‌گوییم آیی مفهوم دارد علی ندارد. الان فقط با این سه اشکال و تعلقه، سخن استاد را مورد نقد قرار دادیم. که ایشان می‌خواهد آیی را به امور اجتماعی اختصاص دهد و این مطلبی است که برای ما قابل فهم نیست. حالا می‌خواهند وارد این بحث شود که منهای این مطالب، آیی مفهوم شرط علی وصف دارد؟ علی‌خیر.

حسین مقدس

۱۳۹۸/۱۲/۲۹

بررسی و تحلیل مفهوم شرط در آیه نساء/ ۱۲/ ۱۳۹۸

جناب استاد بعد از بررسی و تحلیل نظرات استاد ایت الله سیستانی به بررسی و تحلیل مفهوم شرط در آیه نساء می پردازند ایشان در مورد اینکه آیا آبی اختصاص به امور اجتماعی داشته می تواند؟ معتقدند که ثابت شد نه تنها دلایلی بر اختصاص نداریم، بلکه تعللی آبی شاهد قوی بر تعمیم است. این را از خود استاد سرپرستی گفتم و تعلقه ای هم داشتم.

اما حالا بیایم آلی ان جائکم فاسق بنبا فتبئوا اساساً می تواند مفهوم شرط می مفهوم وصف داشته باشد می خیز؟

ایشان (آقای سیستانی) قضای شرطی را به دو قسم تقسیم می کند. ۱- قضای شرطیه ثانی ۲- قضای شرطه ثلاثی.

اگر کسی گفت: ان رزقت ولداً فاختنه. این ثانی است. دو مطلب دارد ۱- ختن. ۲- صاحب فرزند شدن. اما لازمه ای ندارد. مطلب سومی ندارد که اگر ولد نبود ختن هم نیست. اما قضای ثلاثی مثل «اکرم العالم ان کان عادلاً». اینجا یک موضوع داریم به نام عالم، یک حکم داریم / اکرم،

اینجا جای تصور است که این گوینده یک لازمه ای برای سخنش هست و مد نظر بوده و آن این است که اگر عادل نبود اکرام نکنیم این را مفهوم می گویند. قدم اول، برای مفهوم گیری این است ثابت شود قضیه شرطی ما ثانی نیست بلکه ثلاثی است. حال باین بحث شود که مفهوم وقتی است که «ان کان عادلاً» علت تامه وجوب اکرام باشد.

به عبارت دیگر اساس طرح مفهوم شرط، مربوط به جایی است که قضیه، مربوط به منتفی به انتفاء موضوع نباشد. (مانند ان رزقت ولداً) بلکه مربوط باشد به انتفاء حکم به انتفاء محمول. عادلاً علت تامه است میگوید. اگر علت تامه بود مفهوم دارد و الا فلا. اصلاً بحث علت تامه جایی است که قضیه ثلاثی باشد نه ثانی. ایشان می گویند این ثانی است. یک ثانی که با یک دقت روشن می شود. موضوع، تبیین مجری خبر نیست. موضوع تبیین مجری فاسق است. اگر می گفت: الخبر ان جاء به الفاسق فتبئوا. این ثلاثی می شد. مثل همان که گفتم در اکرام عالم عادل. اما در آبی موضوع مجری فاسق است. و این ثانی است.

پس نظر سید سرپرستی این است که اولاً آبی مربوط به مسائل اجتماعی است، و ثانیاً از قبلی قضای ثانی است نه ثلاثی. این قضیه ثلاثی است که می تواند بر فرض علیت تامه داشتن شرط مفهوم داشته باشد. اما قضای ثانی مفهوم ندارند. آبی یک موضوع را فرض کرده است. فاسقی خبر بخورد مثل ان رزقت

ولدا فاختنه. اگر می گفت: الخبر ان جاء به الفاسق فتبعنوا درست بود. ولی ای فرمود: ان جائکم فاسق بنباء فتبعنوا. یعنی این دو فرق است.

تعلیق استاد عندالیه زاده

سخن ما به محضر مبارکشان این است که: ما قضای شرطی را از دو نگاه تقسیم می کنیم.

۱ - بگوییم قضای شرطی ثنائی اند علی ثلاث. و به تعبیر دیگران آلی شرط مقسم موضوع است ؟ (مثل ان کان عادلاً) تا شود ثلاثی علی مقوم موضوع است؟ تا ثنائی شود.

۲ - قضای شرطی ای که در قران وحدیث داریم بر دو قسم است :

۱ - حکم مولوی را ملین می کند.

۲ - حکم ارشادی به آنچه عقل و عقلا پیش از شرع می توانند بفهمند. در اینجا شارع تذکر داد.

حال سخن ما این است تفکیک به این ثلاثی و ثنائی در جایی است که حکم مولوی باشد. اما اگر حکم ارشادی بود اینجا دیگر در بند ثنائی علی ثلاثی بودن، در مرحله الفاظ رهسنگ. به لحاظ الفاظ، حکم به وجود شرط و عدم شرط نداریم. تعبد به الفاظ نداریم زی جدای از الفاظ، آن حکم عقلاری علی عقلایی نهفته است. ما گاهی قضای شرطی را در احکام مولوی بکار می بریم، این جا بایستی دقتی در الفاظ مولا چگونه است. گاهی قضای شرطی به حکم عقل و عقلا در ارشاد ملت است. اینجا کلید فهم شرط، علی عدم شرط علی محدوده مفهوم به دست عقل است. مثلاً در حجیت ظواهر. این حجیت یک امر عقلایی است. حال اگر مولا بگوید «جمله را اگر ظاهر بود تحقیق کن». این به صورت ثلاثی است. اما نباید زود مفهوم بگوییم که «جمله اگر نص بود تحقیق نکن». یا اینکه ثلاثی است. اینجا بایستی به عقلا، مراجعه شود عقلا می گویند تحقیق در همه جا شرط است. (چه ظهور چه نص). لیکن حد و مرز تحقیق در ظهور بیشتر از نص است. نه اینکه تحقیق رکن ندارد. حالا در بحث ما اینکه می گوئیم خبر فاسق را تبیین کردیم حتی اگر می گفت: الخبر ان جاء به الفاسق فتبعنوا باز نمی شد مفهوم گرفت چون بیانگر یک حکم مولوی نیست. بیانگر یک حکم ارشادی به درک عقلا است. فرقی نمی کند لسانش ثنائی علی ثلاثی باشد. بگوییم ان جائکم فاسق بنباء فتبعنوا ثنائی باشد و مفهوم ندارد علی بگوئیم النباء ان جاء به الفاسق. فتبعنوا. که به قول شما ثلاثی است مفهوم ندارد. بایستی دقتی در عقلا چه می گویند. الفاظ مهم نیست. عقلا می گویند: تبیین و تحقیق هم در خبر عادل هم خبر فاسق لازم است. لیکن همین عقلا می گویند نحوه تحقیق که در خبر فاسق هست در خبر عادل نیست. ولی نمی گویند خبر عادل صادق را تبیین نکردیم. بایستی دقتی در خبری داریم؟ مربوط به دین است علی معمولی است. عادل داریم تا عادل. راوین مانند هم هستند. واسطه ها چقدر است؟ نمی شود گفت مطلقاً در خبر عادل تبیین نیست.

آنچه که به محضر استاد سرپرستی می گوییم این است که مرکز ثقل سخن را بریم اینکه قضیه ثلاثی است علی ثنائی. این مربوط به مولودیت است که ثلاثی علی ثنائی بودن دخالت دارد. مرکز ثقل را ببریم اینکه عقلا در چنین امر ارشادی چه نظری دارند؟ عقلا یعنی اخبار فرق می گذارند. عقلا یعنی عادلها فرق می گذارند. یعنی

خبری که خبر شناسان قبول کرده اند با خبری که قبول نکردند. یعنی تَوَقُّع و غَیْرِ تَوَقُّع فرق می گذارند. اما اصلِ تَعِیْن، لازم است.

حسین مقدس

۱۳۹۸/۱۲/۲۹

باسمه تعالی

بررسی و تحلیل مفهوم شرط در آیه نباء ۱۳۹۹/۱/۶

در جلسات قبل بحث در آیه نباء بود. اینکه از این آیه کریمه می توان حجیت خبر واحد غیر فاسق را استنباط کرد یا خیر؟ دو مقام بحث داریم:

۱- در ناحیه مفهوم شرط ۲- در ناحیه مفهوم وصف.

در تقریرات استاد سیستانی در مرحله اول دنبال این بودند اساساً آیه نباء ربط به خبر واحد عادل و عدم وجوب تبیین در خبر او ندارد. این آیه مربوط به رعایت ادب و قانون در مسائل اجتماعی است و البته این را جواب دادیم.

اما بیان دوم ایشان این بود: این آیه از قبیل قضایای ثنائیه است نه از قبیل قضیه ثلاثیه. آنچه جای مفهوم گیری دارد قضیه ثلاثیه است. مثل اینکه بگوید بگوید «ان جائك زيد فاکرمه». اما در آیه فرموده «ان جائکم فاسق نبأ فتبینوا». اینجا یک موضوع را فرض کرده است. اینکه فاسقی خبری بیاورد نه اینکه ثلاثی باشد. اگر می گفت «الخبر ان جاء به الفاسق فتبینوا». ثلاثی بود مفهوم داشت اما «ان جائکم فاسق ...». ثنائی است وی که موضوع را فرض کرد، فاسق خبر بیاورد تبیین کنید. از این جهت مثل «ان رزقت ولدا ...». هست که حق مفهوم گیری نداریم.

نظر استاد: ما اصل این تقسیم را قبول داریم. اصل اینکه برخی جملات شرطیه شرط محقق موضوع است (ان رزقت ولداً...) و برخی مقسم موضوع است (ان جاء زيد..). اما به نگاه دیگری گفتیم آنچه به عنوان قضایای شرطیه است گاهی بیانگر حکم مولوی است و گاهی حکم ارشادی. ارشاد به آنچه عقل و عقلا در مرحله پیش از شرع دارند. لذا عرض ما این است هر جا شرط یک امر مولوی بود بروید سراغ الفاظ. آیا الفاظ

ثنایی است یا ثلاثی. اما اگر شرط یک امر عقلانی یا عقلایی بود مفهوم داشتن یا نداشتن، به الفاظ نیست که آیا ثنایی است یا ثلاثی. مفهوم داشتن یا نداشتن به همان امر عقلایی بر می گردد. ببینیم درک عقل و عقلا چگونه است؟

لذا در ایه مبارکه که می فرماید : «ان جائکم فاسق بنفابتینوا...این تبیین از خبر فاسق یک امر تعبدی نیست بلکه یک امر عقلایی است. عقلا خود تبیین از خبر فاسق دارند. بلکه عقلا آن تبیینی که از خبر فاسق دارند از عادل ندارند اما نه اینکه اساساً خبر عادل را تبیین نکنند. خبر عادل هم در اصل تبیین مثل خبر فاسق است. ولی در کمیت و کیفیت فرق دارند. لذا خبر واحد عادل را باید با قران هم و با شریعت هم محک زد. پس در ایه کریمه باید به سراغ درک عقل رفت. چون یک امر مولوی را بیان نمی کند امر ارشادی است. پس از مفهوم شرط آیه نمی توان استفاده کرد که فقط خبر فاسق تبیین می خواهد و خبر عادل تبیین لازم ندارد.

مفهوم وصف:

ایا از مفهوم وصف می توان گفت خبر عادل تبیین نمی خواهد یا خیر؟

در سخن بسیاری از اصولیون تفاوت بین مفهوم وصف و شرط است. برای مفهوم وصف، معمولاً جایگاه قائل نیستند. حال ما قبل از اینکه سراغ سخن اصولیون برویم مبنایی را خودمان در مفهوم شرط و وصف داریم که اینجا باید متذکر شد. و آن این است چطور شما در عمل به عام و مطلق می فرمایید باید فحص از مقید و مخصص شود و الا نمی توان به اطلاق مطلق و عموم عام تمسک کرد. همین سخن را هم ما در باب مفاهیم می گوییم.

شما وقتی می توانید از یک قضیه شرطیه ثلاثیه (شرط مقسم موضوع است) مفهوم بگیرید که دو نگاه داشته باشد.

۱- نگاه به این جمله،

۲- نگاه به کتاب قانون شریعت.

اگر می خواهید ببینید در «ان جائک زید فاکرمه» مجی تنها علت اکرام است نباید به خود این جمله بسنده کنید اگر مولا گفت : «اکرم العلما ان کانوا عدولاً» برای اینکه ثابت کنید عالم فاسق اکرام ندارد این یک جمله با این شرط کافی نیست چنانکه در اثبات اطلاق و در اثبات عام هم صرف مطلق و عام کافی نیست. چنانکه در مطلق و عام فحص از مقید و مخصص لازم بود اینجا هم در بحث شرط باید فحص کرد. در کتاب شریعت الهی غیر از عادل بودن علت دیگری هم برای اکرام وجوب آن ذکر شد یا خیر؟ به صورت منفصل بررسی شود. چه بسا بگردید به جمله ای برسید «اکرموا العلما ان کانوا هاشمیاً». پس معلوم می شود علم، علت تامه نبود. علم به اضافه عدالت باز نبود. علم با عدالت یا با

هاشمی بودن . اما اگر این هاشمی را نداشتیم می گفتیم معلوم می شود علت تامه وجوب اکرام عالم عادل است. این ثبوت اکرام عند ثبوت علم با عدالت و انتفاء وجوب اکرام عند انتفاء علم و عدالت است. این می شود مفهوم . اگر در جملات شرطیه سخن از علت تامه است که بگوییم علم، علت تامه نیست بلکه علم با عدالت است پس اگر عادل نبود اکرام هم نیست از ظاهر این جمله، باید بنگریم که علت تامه را چه چیزی قرار داده است،

از سویی دیگر به کتاب شریعت مراجعه شود . این یک مبنای عقلایی و حقوقی دارد . در حیطة عقلا و قانون گذاری های عقلایی اگر یک ماده قانونی با ادات شرط در قانون آمده بود مثلا گفته بود : «هر ایرانی اگر به سن بیست سال برسد کذا و کذا...».

یک حقوقدان چه زمانی می تواند بگوید این حکم مختص ایرانی بیست ساله است نه ایرانی که بیست سال نباشد؟ چه وقت می تواند بگوید؟

وقتی دو نگاه داشته باشد . یک نگاه به ماده قانون و نگاه دیگر به تمام تبصره ها و تعلیقه ها و مواد قانونی دیگر. چه بسا آن حکم در جای دیگر برای یک عنوان دیگری مانند نخبه ها آمده باشد . تا این حقوقدان نگاهی به مواد دیگر حقوقی نکند انحصار و علت تامه را نمی فهمد . حتی در جملات شرطیه. مقتنی که به قرائن منفصله اتکاء می کند، باید همه جا را فحص کند مانند فحص از مقید و مخصص. حالا این در مفهوم شرط.

البته بحث مفهوم شرط آیه را تمام کردیم. این را در کل مفاهیم شرط بیان کردند. حالا می خواهیم ان شاءالله در جلسه بعد بگوییم این فرقی که بین وصف و شرط می گذارند چندان قابل قبول نیست و حتی در مفاهیم شرط باید به کتاب و قانون مراجعه شود و اگر نوبت به مراجعه به کتاب قانون رسید مفهوم وصف هم همین است.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۱/۶

باسمه تعالی

دیدگاه استاد در مورد مفاهیم تعلیل، شرط، وصف و وصف غیر معتمد بر موضوع ۱۳۹۹/۱/۲۷

خلاصه سخن ما در ایه شریفه نبا در دو مرحله بشین می شود:

۱- ما باشیم و خود آیه با این پیش زمینه که گویا آیه یک حکم تعبدی را بیان می کند و هیچ کاری با ارتکازات عقلاییه نداشته باشیم.

۲- ایه را ارشاد به یک امر عقلایی بدانیم و با توجه به ارشادی بودن، مفهوم را در آیه بررسی کنیم

در هر دو مقام بحث چهار نکته قابل بررسی است:

یکی مفهوم شرط، دوم مفهوم وصف، سوم مفهوم تعلیل و چهارم مفهوم وصف غیر معتمد علی الموصوف

اما مقام اول: سخن ما این بود که چه در مفهوم شرط یا مفهوم وصف یا تعلیل یا وصف غیر معتمد علی الموصوف، نگاه کردن به منطوق و مفهوم این آیه کافی نیست. مفهوم در این موارد تنها اقتضاء انتفاء عند انتفا را دارد. از قضیه شرطیه بیش از اقتضاء انتفاء عند انتفاء استفاده نمی شود. و بقیه موارد هم همین است. انتفاء به نظر ما معلول دو چیز است. معلول مفهوم در حد اقتضاء برای انتفاء، اما شرط تأثیر این اقتضاء امر دومی است و آن بررسی کتاب قانون است که آیا این اقتضا در کتاب قانون قابل قبول است یا خیر؟ فعلاً از آیه جدا می شویم. و فعلاً مفاهیم را بحث کنیم.

اگر مولا بگوید: اکرم العلماء ان كانوا عدولا. این قضیه شرطیه است. علمایی که مفهوم شرط را قبول دارند می گویند مفهوم این جمله این است که اگر عالم عادل نبود اکرامی ندارد. لذا این مفهوم را از این جمله می گیرند و به عنوان حجت قرار می دهند. چه بسا، این مفهوم را به جنگ منطوق در روایات دیگر هم بیاندازند. در کلمات بعضی مانند مرحوم خویی این را می بینیم که «منطوق این روایت با مفهوم شرط آن روایت با هم معارضه دارند» این در اثر این مبنا است که گویا وقتی مفهوم شرط در یک جمله محقق شد، علت تامه الانتفاء عند الانتفاء است.

آنهايي که مفهوم شرط را نمی پذیرند می گویند نه! اینجا نهایتاً می گوییم اگر عالم، عادل نبود اکرامی به علت عدالت ندارد. اما شاید عالم غیر عادل، وجوب اکرامی دیگر مثلاً به ملاک هاشمی بودن داشته باشد. معنایش این نیست که اگر عالم عادل نبود حکم اکرام منتفی است به انتفا عدالت. این سخن کسانی که می گویند ما مفهوم شرط را قبول نداریم.

در بحث عام و خاص مطلق و مقید اشاره شد که شرط تمسک به عام، فحص از مخصص است. شرط تمسک به مطلق، فحص از مقید است. اگر فحص صورت گرفت و خاص و مقید پیدا نشد به عام و مطلق عمل می

شود. ما سخن مان این است. دقیقاً همین سخن در مورد مفهوم، حتی مفهوم شرط، حتی تعلیل تا چه رسد به مفاهیم ضعیف تر مثل مفهوم وصف ساری است. فقیه در این موارد دو مرحله کار دارد. یکی با توجه به خود این جمله شرطیه یا وصفیه یا تعلیلیه، در اینجا نهایتاً اقتضایی به نحو تشکیکی و درجه ای درست می شود. درجه اول تعلیل است. دوم شرط، درجه سوم وصف معتمد بر موصوف و در نهایت وصف غیر معتمد بر موصوف است.

لذا شما این را تمام کنید اگر این مرحله تمام شد یک اقتضاء تشکیکی از تعلیل بگیرید تا وصف غیر معتمد درست می شود. لیکن نه تعلیل، نه شرط نه وصف معتمد بر موصوف هیچ کدام به تنهایی قابل استدلال نیستند. باید رفت کتاب شریعت را دید. ایا اگر گفت: اکرم العلما ان كانوا عدولا، (شرط) یا گفت **اکرم العلما لانهم علماء** (تعلیل) اگر گفت **اکرم العالم العادل (وصف)** یا گفت **اکرم العادل (وصف غیر معتمد بر موصوف)** ایا در این جا اقتضا درست می شود یا خیر؟

انصاف این است در حد اقتضاء درست است. اما باید کتاب قانون مولا و شارع را دید که ایا ملاک دیگری غیر علم و عدالت مثلاً هاشمی بودن را هم ملاک قرار داد یا خیر؟

رفتیم کتاب قانون را دیدیم، اتفاقاً گفت: اکرم الهاشمی و مقید به عدالت هم نکرد. مقید به علم و غیر علم نبود. اینجا می فهمیم که یک معیار وجوب اکرام علم و عدالت است و یک معیار هاشمی بودن است. لذا نمی شود گفت چون گفت: **اکرم العلما لانهم علماء**، پس اگر کسی عالم نبود، اساساً وجوب اکرام ندارد. این سخن را نمی شود گفت! هاشمی هم وجوب اکرام دارد چه عالم چه غیر عالم. اینجا نگوید اطلاق اکرام الهاشمی با مفهوم اکرم العلما لانهم در تعارض است! خیر آن در حد اقتضاء بود شرط این بود چیز دیگری به عنوان ملاک اکرام نباشد. (اما الان هست)

یا فحص کردیم دیدیم هیچ چیز نیست. فقط من هستم با یک جمله **اکرم العلما لانهم علماء**. پس غیر علما چه هاشمی چه غیر هاشمی اکرام ندارد. هر کسی باشد اکرام ندارد. اما الانتفاء عند الانتفاء. انتفاء وجوب اکرام عند انتفاء معلول دو مرحله کار است نه یک مرحله.

اگر در کتاب قانون شرع نوشته بود اکرم العلما ان كانوا عدولا. حالا عالمی هست عادل نیست زود نمی توانیم مفهوم شرط ان كانوا عدولا حکم به عدم لزوم اکرام کنیم. اینجا دو مرحله وجود دارد.

یک مرحله اقتضاء را تمام می دانیم (عدم لزوم اکرام عالم غیر عادل) اما مرحله دوم باید کتاب شریعت را دید که شارع چه گفت. اگر همین یک جمله را گفت. به دلیل این مفهوم به اضافه فحصی که صورت گرفت عالم غیر عادل اکرام ندارد. اما اگر معیار دیگری **مانند هاشمی وجود داشت (عالم یا غیر عالم)** اینجا **مفهوم تحقق ندارد.** لذا برخی گفتند در اکرم العالم العادل، غیر عالم عادل اکرام لازم نیست. اما اگر گفت

اکرم الهاشمی می گویند در ماده اجتماع، عالم هاشمی غیر عادل تعارض دارد اما ما می گوییم تعارضی نیست. چون آن مفهوم محقق نمی شود الا بعد از فحص.

وصف معتمد بر موصوف .

اکرم العالم العادل. عده ای به راحتی گفتند ما مفهوم وصف را قبول نداریم عده ای هم قبول دارند ما سخن مان این است جایگاه مفهوم وصف بعد از تعلیل و شرط است . اما نه اینکه خودش به تنهایی مفهوم دارد. باید گفت اقتضاء دارد. چون گفت: اکرم العالم العادل . پس عالم هاشمی غیر عادل اکرام ندارد. اما رفتیم کتاب را دیدیم که هاشمی خودش معیاری برای عدالت بود مفهوم منعقد نمی شود . مفهوم با مجموعه کلام مقنن محقق می شود.

اما وصف غیر معتمد بر موصوف : اکرم العادل. اینجا برخی مانند آقای سیستانی گفتند این مانند ثنایات است. اصلاً مفهوم ندارد وصف محقق موضوع است و مفهوم ندارد . اما از نظر ما بین این جمله **با ان رزقت ولدا** تفاوت هست. اکرم العادل معیار را روی عدالت اما در درجه ای پایین تر برده است. باید در کتاب مولا گشت آیا معیار دیگری برای اکرام وجود دارد یا خیر؟

این اشاره ای گذرا به مبنای ما در بحث مفهوم بود

حال این را باید در ایه نبأ بحث کنیم.

حسین مقدس

تاریخ درس ۱۳۹۹/۱/۲۷

باسمه تعالی.

بررسی ایه نباء ۱۳۹۹/۲/۲

در جلسه قبل گفته شد تمسک به مفهوم دو مرحله ای است. یک مرحله، خود جمله و دیگر فحص در کتاب قانون.

اما در ایه نبأ.

در این آیه در دو مقام بحث داریم. یکی این که ایه را بیانگر یک حکم مولوی بدانیم. گویا شارع چون گفت باید عمل کنیم. نگاه دوم این که بنگریم از جهت اینکه ارشاد به حکم عقلاء است. (فعلا در دومی سخن نداریم).

اما مقام اول: چهار مطلب داریم. مفهوم تعلیل ایه می فرماید: **ان جائکم فاسق بنبا فتبینوا عسی ان تصیبوا قوما بجهاله فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین.**

چون خبر فاسق را بلاتیین پذیرفتن جهالت است و ندامت، پس تبیین کنید. معیار جهالت و ندامت در اثر عمل به خبر فاسق است. گفتند مفهوم تعلیل این می شود که چون خبر عادل در آن جهالت و ندامت نیست لذا بپذیرد و محتاج تبیین نیست. این را به عنوان مفهوم تعلیل قرار دادند. بعضی از بزرگان این تعلیل را قبول نکردند.

سخن ما این است ما باشیم و آیه، لسان ایه تعلیل است: **عسی ان تصیبوا قوما بجهاله فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین.** این اساس ایه، اما این کافی است که بگوییم خبر عادل حجت است؟ کافی است خبر عادل تبیین نمی خواهد؟ (خیر) این محتاج به تتبع در کتاب قانون شریعت است. مولای ما ایا در کتاب قانونش برای لزوم تبیین در خبر عادل حرفی دارد یا خیر؟ اگر دیدیم که نسبت به تبیین در خبر عادل این مولا چیزی نگفت. نگفتن اینجا، با گفتن لزوم تبیین در فاسد (با لسان تعلیل) اقوی دلیل می شود بو اینکه خبر عادل تبیین نمی خواهد. اما شما دیدید رفتیم کتاب شریعت را دیدیم قران را دیدیم نتیجه اش این شد ما علم می خواهیم. **ولا تقف ما لیس لك به علم.** در خبر عادل بلاتیین آن علم و اطمئنان قرانی نیست. احتمال دروغ منتفی است اما مگر خطا فقط در دروغ و فسق هست. ما خطاهای دیگری را احتمال می دهیم که در اثر آن دیگر علم نیست. دیگر فقط **لا تقف ما لیس لك به علم** نیست. همان قرانی که فرمود: **ان جائکم فاسق**

بنبا فتبینوا همان قران می گوید **لا تقف ما لیس لم به علم** . حالا عادل خبر آورد احتمال اشتباه دارد . نکند کلام امام را تقطیع کرد! نکند نقل به معنا کرد! و در نقل به معنا هم اشتباهی صورت گرفت! نکند به نام عادل یک فاسقی خبری را جعل کرده باشد! نکند از خبر عادل اعراض شده باشد! (اینها را باید از ذهن دور کرد) و دور شدن اینها نیست مگر با تبیین و تفحص . اما (با این وصف) تفحصی که ما در کلام فاسق لازم داریم در خبر عادل لازم نداریم نه اینکه اساسا تبیین نمی خواهد و حجت است! حال در کتاب شریعت این مطلب را یافتیم پس مفهوم تعلیل بی مفهوم تعلیل! پس نمی توانید از مفهوم تعلیل ایه نبا، حجیت خبر عادل را اثبات کنید . شما گویا فقط یک ایه در قران می بینید . (ان جائکم....در حالیکه در کنار ان جائکم لا تقف ما لیس لک هم داریم).

وقتی اقوی المفاهیم در آیه ثابت و محقق نشد تکلیف بقیه مفاهیم روشن است.

۲- عده ای سراغ مفهوم شرط رفتند. گفتند ایه نبا در مورد (مجی) خبر فاسق گفت تبیین لازم است . ان جائکم خبر عادل بنبا فلا تبیینوا. فرض بر اینکه شرطیه است و مفهوم دارد. اما این کافی نیست و در حد اقتضا است. باید کتاب قانون شرع را نگاه کرد . در این صورت بای گفت: ان جائکم عادل فلا تبیینوا. آیا اگر عادل خبر آورد آورد و احتمال می دادم اساس خبر به نام عادل جعل شده (باید گفت) فلا تبیینوا؟! یا جای دیگر است. لا تقف ما لیس لک به علم!؟

اگر عادل خبر آورد اما احتمال اشتباه می دهم یا احتمال نقل به معنا می دهم . (که مغیر معرل است) و..... باز تبیین نمی خواهد. بله آن شخص تبیین که بر خواسته از فسق بود نیست . اما آیا سنخ تبیین هم نیست؟! لذا برای انتفا عند انتفا دلیل نداریم.

مفهوم وصف: درست است موصوف نیامد اما معنا این است : ان جائکم رجل بنبا و هو فاسق فتبینوا معنا این است . اگر بپذیریم در حد یک اقتضا داریم نه در حد اینکه حکم به انتفا کنیم . باید لا تقف را هم ببینیم.

مفهوم وصف غیر معتمد: کنار نمی گذاریم لیکن این هم در حد اقتضا است. البته درجه چهار. وقتی مفاهیم درجات اولی به نتیجه نرسید این هم مشخص است.

باید دانست همه این مباحث در مقام اول است. (فرض این است که ایه یک مطلب مولوی را بیان می کند) اما (باید دانست) اساسا این ایه، مطلب مولوی بیان ندارد. بلکه حکم ارشادی عقلایی است. این جا فقط کافی نیست کتاب شریعت را ببینیم. حتی اگر ایه **لا تقف ما لیس** در قران نداشتیم و فرض کنیم ما بودیم و ایه نبا نگویید رفتیم کتاب شرع را دیدیم. (آن را باید در اکرم العلما ان کانوا عدولا که مولوی هست ببینید) نه در آیه نبا که بیان کننده یک امر ارشادی است و فهم عقلا کشش دارد. اینجا باید کتاب عقلا هم ملاحظه شود. فحوص در ارتکازات عقلا هم بشود. کافی نیست شما بگویید رفتیم و آیه ای در قران نبود لا تقف.... فرضا

این ایه هم نباشد این مطلب عقلایی است که : **خبر فاسق را عمل کردن پشیمانی دارد** . ممکن است دروغ بگوید. که ثمرات نامطلوبی دارد. آیا عقلا لزوم فحص و تبیین را منحصر به خبر فاسق می کنند؟! بله یک تبیین خاص منحصر به خبر فاسق است و آنجاییکه احتمال دروغ داریم و برای ما عدالت محرز نیست اما اگر آن گزارش که توسط عادل داده شده و مهم و اساسی است (با دین و دنیا سرکار دارد) و در جایی نقل شده که مستقیم نشنیدم و با واسطه است! چه بسا به نام زراره جعل کرده باشند! یا زراره اشتباه کرده باشد! و چه بساهای دیگر و آیا اینجا عقلا نمی گویند تبیین دیگری ویژه این مورد نیاز است ؟ غیر از تبیینی که ما در خبر فاسق نیاز داشتیم؟ پس باید قرائن را بیاورید.

نتیجه: چه آیه بیانگر یک حکم مولوی باشد قران می گوید : **لا تقف** چه حکم عقلایی باشد عقلا می گویند: **لا تقف ما لیس لك به علم !** حتی اگر ایه نباشد. پس نه تنها از ایه نبا استفاده نشد که خبر عادل تبیین نمی خواهد بلکه اتفاقا از آیه استفاده شد که یک تبیینی مخصوص خبر فاسق است یک تبیین در غیر فاسق. لیکن ایه به ضمیمه آن فحصی که گفتیم **با لا تقف.....** و حکم عقلا بررسی شود.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۲/۲

باسمه تعالی

تعارض بین مفاهیم شرط وصف با مفهوم تعلیل ۱۳۹۹/۲/۳

در بحث ایه نبأ از مفهوم شرط وصف و تعلیل سخن به میان آمد. بحث بعدی که علما مطرح کردند این است که از یک طرف ما هستیم و مفهوم شرط و مفهوم وصف ولی از حالا با یک نگاه دیگری به مفهوم تعلیل نگاه می کنیم.

تا الان این بود که این سه مفهوم در یک راستا بودند با یکدیگر بر یک مطلب دلالت داشتند. اما از الان می گوییم ما باشیم و مفهوم شرط و مفهوم وصف فاسق خبر آوردن تبیین می خواهد نه خبر عادل واحد. ولو علم اور هم نباشد. چون آن چه تبیین می خواهد خبر فاسق بود. مفهوم شرط و وصف می گوید خبر عادل ولو

علم اور نباشد اما تبیین نمی خواهد . در این کفه مفهوم شرط را می گذاریم با توضیحات قبلی نتیجه این است حجیت خبر واحد عادل.

اما مفهوم تعلیل به این نگاه دوم می گوید: **عسی ان تصیبوا قوما بجهالة.....** جهلی که مقابل علم است. پس هر چیزی که علم آور نبود جهالت زا بود تبیین می خواهد . خبر فاسق علم آور نیست اما معنایش این نیست خبر عادل علم آور باشد . آن هم علم آور نیست . پس ما باشیم و مفهوم شرط و وصف خبر عادل حجت می شود اما طبق مفهوم تعلیل حجت نیست. در تعارض بین این مفاهیم چه باید کرد؟

قبلاً گفتیم ایه کریمه نبأ را هم قائلین به حجیت خبر واحد گفتند هم قائلین به عدم حجیت خبر واحد . عجیب این است که هر دو گروه با این که قطب مقابل هم اند به این آیه تمسک کردند . (اتفاقاً هم حجیت خبر واحد استفاده شد و هم عدم حجیت خبر عادل)

در اینجا چند نظریه باید بررسی شود:

۱- محقق نایینی و شاگردش محقق خویی

۲- تعلیقه استاد سیستانی

۳- نظریه مرحوم محقق عراقی

۴- تعلیقه ایت الله سیستانی به مرحوم عراقی دارند.

مرحوم نایینی و مرحوم خویی می گویند: در قرآن کریم و روایات کلمه جهل در مقابل علم نیست. بلکه در مقابل عقل است. سفاهت که در مقابل عقل است. **انما التوبه علی الله للذین يعملون السوء بجهالة.**

جاهل در برابر عالم گناه نکرده تا توبه کند . ایه سفاهت را نفی می کند. خبر فاسق را بدون تبیین اخذ کردن، یعنی سفاهت. اما خبر عادل را بلا تبیین اخذ کردن سفاهت نیست و لو علم هم نیست . لذا ایه دلالت بر عدم حجیت خبر عادل نکرد. وقتی دلالت بر عدم حجیت خبر عادل داشت که به مقابل علم معنا می شد.

نقد محقق سیستانی: در اصل اینکه در ایه جهالت به معنای علم نیست با این دو بزرگوار موافق است . اما آن دو بزرگوار می خواهند از مطلب خودشان این نتیجه را بگیرند که خبر عادل تبیین نمی خواهد چون سفاهت ندارد. نایینی و خویی می گویند آن چه سفاهت دارد و عمل به آن قبیح است عمل به خبر فاسق است نه عادل. این را آقای سیستانی نمی پذیرد و بیان ایشان این است:

ایا وقتی عادل برای شما خبر آورد اطمئنان پیدا می کنید یا نه؟ اگر عادل خبر آورد که فلان مطلب مهم را مولا گفت. اما شما به جهاتی و قرائنی فهمیدید که اش تباه صورت گرفت و در نتیجه اطمئنان حاصل نشد ! خبر عادل هست، اما بخاطر شواهدی اطمئنان ندارید و لذا عمل نمی کنید . پس اگر تبیین صورت نگیرد از کجا اطمئنان حاصل می شود؟ اگر بدون تبیین اطمئنان آمد، این ریشه عقلایی ندارد. اگر اطمئنان از راههای

غیر عقلایی به دست بیاید فائده ای ندارد. تنها چیزی که عقلاً آن را سفاهت نمی دانند این است که خبری را که به او می رسد تبیین کند. والا بلاتبیین سخن از اطمینان به میان آوردن غلط است. این مصداق **ان تصیبوا** و جهالت هم در برابر عقل است. لذا در خبر عادل هم تبیین لازم است.

محقق سیستمی تا نیمه راه با مرحوم نایینی و مرحوم خوبی همراه شد و پذیرفت جهالت به معنای سفاهت است اما چه کسی گفت در خبر عادل غیر محفوف به قرینه سفاهت نیست؟! بله تبیین ها در اینجا فرق می کند.

باسمه تعالی

بررسی دیدگاه محقق آقا ضیاء الدین عراقی ۱۳۹۹/۲/۳

محقق عراقی: مرحوم آقاضیاء الدین در حاشیه فوائد الاصول و تقریراتش به نام نهاییه الافکار که به قلم شاگردش شیخ محمد تقی بروجردی نوشته شد (به نکاتی اشاره می کنند)

مرحوم آقاضیاء (معاصر مرحوم نایینی است و هر دو از شاگردان مرحوم آخوند هستند). به هم دروه ای خودش مرحوم نایینی اشکال می کند . که اساساً من قبول ندارم جهالت در ایه به معنای سفاهت باشد . دو قرینه هم می آورد. قرینه نخست این که **فتبیینوا**... این کلمه، با کلمه جهالت باید تناسبی داشته باشد. تبیین یعنی **تعرف، شناختن**. یعنی تحصیل علم . مناسبت با کلمه جهالت و مناسب با کلمه تبیین که در مقابل جهالت است یعنی علم. حالا اگر تبیین یعنی علم، پس مراد از جهالت در مقابل علم یعنی همان جهل در مقابل علم. چون ایه **فتبیینوا** دارد و تبیین یعنی علم پیدا کنید و این تبیین در برابر **ان تصیبوا قوما بجهاله** است پس جهل در برابر تبیین مراد است و جهل در مقابل تبیین جهل به معنای علم است . به معنای سفاهت.

آیه نفرمود: **فتصبحوا علی ما فعلتم ملومین!** آنچه در ایه است ملامت است یا ندامت! ندامت را مطرح کرد نه ملامت را. جایی که کسی عمل غیر عقلایی بکند ملامت می شود اما آن جایکه بدون علم کاری بکند ندامت دارد. پشیمان می شود یکاش می رفته تبیین می کردم پس آنچه مناسب ندامت است جهالت در برابر علم است نه ملامت که مناسب عقل است . ایه دارد **فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین** . پس جناب نایینی قرینه ای ندارید که اثبات کنید جهالت به معنای سفاهت است اما من دو قرینه دارم که جهالت به معنای مقابل علم است. **تبیینوا و نادمین**. (این سخن ادامه دارد)

نقد ایت الله سیستمی: آقای سیستمی نسبت به این بخش سخن محقق عراقی اشکال دارد . اینکه گفتید تبیین با جهالت به معنای ضد علم سازگار است از کجا می گوئید . تبیین هم با جهل مقابل علم سازگار است هم با جهل مقابل عقل . برای اینکه از روی غیر دانش کاری انجام ندهید، تبیین کنید . این جمله درست

است. برای اینکه کار سفیهانه انجام ندهید تبیین کنید. این هم درست است. مدار را عقل قرار دهید. تبیین مقابل سفاقت هم معنا دارد. (این بخش اول نقد عراقی)

اما گفتید ایه ندامت دارد نه ملامت. و گفتید ندامت با جهالت در برابر علم سازگار است. نه عقل.

نقد دوم: ایه ندامت را مترتب بر جهالت نکرده است. جهالت باعث شد شما کاری کنید که آن کار ندامت دارد. کاری کردید و به خبر مخبر ترتیب اثر دادید و آن ترتیب اثر دادن شما به خبر فاسق، ندامت دارد. نگفت در برابر جهل ندامت (می آید). بلکه در برابر فعل ندامت حاصل می شود.

ادامه سخن مرحوم آقا ضیاء: **لكن الانصاف انه لاوقع لهذا الاشكال في الاحكام الشريعه ملازما للملامه والعقوبه** در چنین جایی **كان ذلك موجبا لاختصاص الندم بالايه بالندم الملازم مع لوم والعقوبه**

اگر تاکید کنیم روی کلمه ندامت، سخن وارد است. ولی ندامتی که در احکام مطرح است. صرف پشیمانی نیست بلکه همراه دارد و آن همراه ندامت، ملامت، عقوبت، سرزنش و عذاب است. اگر به خبر فاسق عمل کردم خطا کردم نه تنها ندامت دارم ملامت هم هست. لذا فرقی نمی کند چه بگوید **فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین یا فتصبحوا علی ما فعلتم ملومین.**

تعلیق آقا سیستانی: در اینجا آقای سیستانی تعلیق ای دارد. مضافاً به اشکالات گذشته که به خبر فاسق عمل کردن ندامت است، ملامت هم هست. حال با غمض از حرفهای گذشته تلازم ملامت و ندامت را قبول نداریم. هر انسانی می داند که قتل بشر بدون مجوز جائز نیست. برای همه ندامت است. ولو احتمال عقاب نباشد. گاهی پشیمان از فعل هست و لو کسی او را ملامت نکند. لذا ملازمه بین ندامت و ملامت نیست.

سخن استاد: آن سخن اول محقق سیستانی را قبول داریم. آن این است که احتمال ندامت و ملامت هم در خبر فاسق هست هم خبر عادل (البته خبر عادل غیر محفوف به قرائن) مخصوصاً با دور افتادن از عصر نص و دروغهایی که وجود دارد.

اما قسمت دوم را که تلازم بین ملامت و ندامت را بهم زد، این را خود مرحوم آقا ضیاء هم قبول دارد. ایشان گفت در مطلق احکام شرعیه (در موالی و عبید) آن جا که عبد و مولایی هست این حرف را می زنیم نه آنجا که مولا و عبد مطرح نباشد. کسی بداند قتل چگونه است ندامت هست، ملامت نیست. آنجا بحث نبود. جاییکه مولا با عبد هست ندامت با ملامت تلازم پیدا می کند. ! حال چه باید کرد؟! اینجا بحث سنجش صدر و ذیل ایه مطرح می شود که در جلسه بعد گفته خواهد شد.

حسین مقدس

باسمه تعالی

ادامه ایه نباء. توضیح مختار استاد. // ۱۳۹۹/۴/۵

دیدگاههای بزرگان در مسئله خبر واحد بر اساس آیه نباء بیان گشت اکنون به بیان نظر مختار خود می پردازیم.

ما به مناسبتی در سخنان قبل، سخن از تخصیص و تخصّص و ورود و حکومت به میان آوردیم. از یک منظر می توان گفت اصطلاح ورود و حکومت توسط شیخ اعظم بیان شد. در سخنان شیخ به خصوص در مکاسب که بحث تطبیق این اصطلاحات است گاهی مشاهده می شود بجای کلمه ورود، حکومت یا بالعکس بجای حکومت ورود گفته می شود. طلبه ای که رسائل خ واند اشکال می کند این با آنچه که در رسائل از شیخ فراگرفت منافات دارد حال جای دارد بپرسد چرا این گونه شده است؟

با توجه به آنچه امروز گفته می شود و با ایه نباء تطبیق داده می شود حقیقت مطلب روشن شود معمولاً در مورد حکومت می گویند: آنجایی است که یک دلیل لفظاً بر دلیل دیگر دیگر ناظر باشد و تصرف در عقد الوضع دلیل محکوم کند. و گفته اند الحكومة علی قسمین: اما بالتوسعه و اما بالتضييق.

معمولاً اصولیون در معنای تخصیص می گویند: یک دلیلی بر دلیل دیگر ناظر باشد و عقد الحمل را تضییق کند را (نه عقد الوضع را). مثلاً اگر مولا گفت: اکرم العلما و بعد گفت: الفاسق لیس بعالم. این تصرف در عقد الوضع بالتضييق است. و اگر گفت الطواف بالبيت صلات. توسعه در ادله مربوطه به شرائط نماز است که طواف را هم شامل شود. واژه نماز را توسعه داد. این فرق بین تخصیص و حکومت است.

لیکن یک سخن دیگری در کلمات اصولیون دیده می شود از جمله شیخنا الاستاد آیت الله وحید که بارها در درس تکرار می کرد که هر حکومتی لباً تخصیص است. این بیان مربوط به حکومت تضییقیه است چون در حکومت تضییق نفی حکم به لسان نفی موضوع می کند. می گوید: الفاسق لیس بعالم. یعنی اکرم العلما در مورد عالم فاسق نیست. نتیجه این است لا تکرّم العالم الفاسق. که لسان تخصیص است. لذا نتیجه حکومت تضییق با تخصیص یکی می شود. و آن این که اکرام عالم فاسق واجب نیست. لیکن تعریف حکومت نظارت دلیل حاکم در محکوم در تصرف عقد الوضع است و تخصیص، نظارت دلیل خاص برعام با نگه به عقد الحمل است نه عقد الوضع. معنای تخصیص نظارت یک دلیل به دلیل دیگر و تضییق به عقد الحمل است. (در حکومت عقد الوضع در تخصیص عقد الحمل)

اما ورود و تخصص: ورود یعنی نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر یا بالتوسعه یا بالتضييق . ورود به توسعه این است که دلیل وارد می گوید اگر شما «الف» را «با» نمی دانید ولی در کتاب قانون من، «الف» ، «با» است واقعاً، ورود تضييقي هم این است با اینکه در عالم خارج «با» مصداق «الف» است اما قانونگذار بگوید: در کتاب قانون من «الف» واقعاً «با» نیست.

جایی که حکومت معنا شد کلمه «واقعا» را نداشتیم در ورود این کلمه «واقعا» را آوردیم. و قیدی داریم گفتیم «در کتاب قانون من» لذا این دو قید باید روشن شود.

در حکومت توسعه «الف» را «با» می دانی اما نمی خواهید همه آثار «با» را بر «الف» حمل کنید. بعضی هم بار شود کافی است. طواف در حکم صلات است اما همه احکام صلات که بر طواف حمل نمی شود!! شما در نماز واجب راه نمی روید اما در طواف راه می روید. در ورود توسعه ای که می گوییم «الف» «با» است! یعنی تمام آثار «با» مترتب بر «الف» است. این یعنی واقعاً. لیکن این ترتب واقعا بالتعبد است . یعنی شارع درست کرد.

حکومت تضييقيه می گوید با اینکه شما «با» را «الف» می شمارید عالم فاسق را عالم می دانید از نظر من «با» «الف» نیست. فاسق عالم نیست. نه اینکه همه آثار عالم را از عالم فاسق نفی کنید ! همان اثری را که وجوب اکرام در عالم فاسق نیست . لیکن اگر گفتند که در شناسنامه (این فود) ثبت شد که این فرد عالم است این نفی نمی شود. فقط وجوب اکرام نفی شد. نمی خواهد بگوید العالم الفاسق لیس بعالم ابدأً وو...هیچ حکمی بر او مترتب نیست . بلکه فقط اکرام نفی می شود . این خصوصیت نفی شد . موضوع در همه موارد تضييق نشد. لیکن معنای ورود تضييقي یعنی اینکه: درست است واقعا «الف» «با» است اما واقعا بالتعبد «الف» «با» نیست!!

حال چگونه تشخیص دهیم . مولا اگر گفت: العالم لیس بعالم. این حکومت تضييقيه است یا ورود تضييقيه است؟! کدام است؟ یا گفته شود : الفاسق لیس بعالم . (مثال ورود تضييقي است) اینجا اشتباه می شود. برخی ورود می دانند برخی حکومت!! حال باید دانست معیار چیست؟

سخن ما این است که در برخی موارد برای اینکه بدانیم این مصداق حکومت است یا ورود؟ همین که دو ماده قانون را ببینیم کافی است؟ ! ما می توانیم همان مثال الفاسق لیس بعالم را مثال ورود تضييقي قرار دهیم . حال چه باید کرد؟

باید برویم کتاب قانون شارع را نگاه کنیم. ببینیم شارع برای عالم فاسق آثار دیگری غیر از اکرام قبول دارد یا ندارد؟ اگر دیدم آثار دیگری هست، حکومت می شود. اما اگر هیچ اثری مترتب نشده است اینجا ورود می شود. لذا غیر از رجوع به این دو جمله یک کار دیگری هم داریم و آن رجوع به کتاب قانون شارع است . اشکالات از آنجا شروع می شود که بخواهیم از فرمولی که در مورد حکومت و ورود و تخصیص و تخصص بیان کردیم خود دو جمله را ببینیم و حکم کنیم . (در حالیکه همیشه این شدنی نیست.) گاهی یک مثال می

تواند هم برای حکومت تضییعی و هم ورود تضییعی باشد. علاوه بر فرمولی که یاد گرفتیم باید به کتاب قانون مراجعه کنیم.

۱- لذا گاهی خود به خود حل است. شارع می گوید: اکرم العلماء طبیعتاً جاهل عالم نیست اکرام ندارد تخصصاً خارج است.

۲- گاهی کتاب را می بینیم گفت: اکرم العلماء بعد جایی دیگر گفت: لا تکرّم العالم الفاسق. اینجا عالم فاسق عالم است اما اکرام ندارد.

۳- اما گاهی می گوید: الطواف بالبيت صلات. اینجا توسعه می دهد. اینجا باید همه احکام نماز را دید. نگاه شارع را دید. ببینم آیا شارع همه آنها را در طواف لحاظ کرد یا نکرد. اگر همه را لحاظ کرد ورود توسعه ای هست اما اگر ناظر به آثار مهم بود (که واقعا هم همین است) می شود حکومت توسعه ای.

اما اگر مولا گفت: اکرم العلماء و بعد گفت: الفاسق ليس بعالم. باید برویم کتاب قانون شارع را تتبع وجستجو کنیم. اگر دیدم غیر از اکرام، آثاری برای عالم بما هو العالم است اعم از عادل و فاسق... اینجا نمی توان گفت ورود تضییعی است، (بلکه) حکومت تضییعی است. اما اگر کتاب را جستجو کردم دیدم شارع می گوید در قانون من هر جا گفت: عالم یعنی عادل. از نگاه من واقعا الفاسق ليس بعالم. این ورود تضییع است. تخصص مثل خروج جاهل است تعبد نمی خواهد. اما اینجا چون عالم فاسق است خروجش تعبد می خواهد. اما این تعبد اگر همه آثار را برداشت می شود ورود اما اگر برخی را برداشت می شود حکومت.

حال در بحث خودمان که آیه نبا را داشتیم صدر و ذیل آیه را چگونه با هم جمع کنیم؟

ایا این عام و خاص است؟ یا حاکم و محکوم است؟

ما باشیم و صدر ایه، تبیین از خبر عادل لازم نیست. و لو علم آور نباشد (چون گفت در فاسق تبیین کن).

ما باشیم و ذیل ایه از هر چه که علم نیست باید تبیین کرد تا با جهالت برخورد با قوم نشود. (چه خبر عادل یا غیر عادل) در اینجا چه کنیم؟

آیا صدر را (یعنی مفهوم) حاکم بر ذیل قرار دهیم؟ یا تخصیص است؟ نظر ما این است به دو نکته توجه شود.

۱- اینجا یک منطوق و مفهوم و یک تعلیل داریم. منطوق یعنی اگر فاسق خبر آورد تبیین کنید. مفهوم یک دلالت التزامی است. (اگر مفهوم داشته باشد) و آن اینکه خبر عادل تبیین ندارد. اما تعلیل داریم عسی ان تصیبوا قوما بجهالة... توجه شود که این بزرگان منطوق و مفهوم و تعلیل را جدا می کردند. اینها به نظر ما غلط است. چه منطوق چه مفهوم معنایش درست نمی شود مگر با نگاه به تعلیل. مثل لا تشرب الخمر لانه مسکر. چرا تبیینوا؟ برای این که به جهالت نرفتیم. (فعلا جهل به معنای علم باشد)

از اول مفهوم شرط آیه مطلق نیامده است که بحث حکومت و ورود و تخصیص پیش آید. از اول هم مفهوم و منطوق با علت همراه است. یعنی آنجا که جهالت است تبیین لازم است. و جایی که جهالت نیست تبیین لازم نیست. تا کجا تبیین لازم است؟ تا حصول علم. آیا خبر(مخبر) اگر عادل بود و فاسق نبود بما هو هو بدون قرینه علم آور است؟ باید گفت خیر. صرف عادل بودن مخبر بدون ضمیمه قرائن علم آور نیست. چون ممکن است اشتباه شده باشد. چون نقلها ممکن است دچار تحریف یا تصحیف شده باشد. احتمالات زیادی داریم. شما باید مفهوم را در دایره تعلیل ایه معنا کنید. لذا دیگر نه جای حکومت است آن گونه از کلام برخی مانند نایینی استفاده می شود نه جای تخصیص است آنگونه که از سخن مرحوم محقق عراقی استفاده می شود. (اینها برای جایی است که تعلیل نباشد) وقتی تعلیل آمد باید دایره مفهومی و منطوق با تعلیل سنجیده شود. دیگر دو چیز نیستند که بگویید تعارض مستقر هستند یا غیر مستقر. (مفهوم همه جا در دایره علت خود را نشان می دهد) به عبار دیگر: ما مسئله را تقسیم بندی می کنیم:

۱- فرض می کنیم چنین چیزی نداریم که مولا با صراحت گفت: اگر فاسق خبر آورد تبیین کنید. بعد گفت: خبر عادل را علم قرار دادم. اینجا باید این دو جمله را فقط نبینیم بلکه کتاب قانون شارع را ببینیم. اینکه گفت جعلت الخبر العادل علما در همه جا علم است یا خیر؟ آن وقت می گوییم حکومت توسعه ای است اگر بعضی آثار باشد یا ورود است اگر بعضی آثار باشد.

۲- اگر مولا گفت: خبر فاسق را تبیین کنید: عسی ان تصیبوا قوما بجهاله. خبر عادل را علم قرار دادیم در کار نیست. اینجا یک مفهوم و یک منطوق و مهمتر یک تعلیل دارید. اینجا برای اینکه ببینید حکومت است یا ورود است یا ... ناظر به تعلیل است. وقتی یک جمله شد تعلیل سایه اش بر روی منطوق ایه گسترده شد یا مفهوم ایه دیگر جای این که اینجا توسعه است یا حکومت یا ورود وجود نمی آید. از اول، آیه را باید در دایره تعلیل معنا کنیم. وقتی تعلیل شد (عسی ان تصیبوا ما فعلتم نادمین) و فرض این است که جهل مقابل علم است لذا دایره مفهوم و منطوق جهل مقابل علم معنا می کند. یعنی هر جا جهل در مقابل علم نبود دیگر تبیین نمی خواهد. مفهوم تا اینجا گسترش دارد دیگر بیش از این گسترش ندارد (تا نوبت به آن حرفها برسد) تا جایی قبول داریم که علم دارید. علم عادی مثل اطمئنان، (یقین فلسفی نباشد) خبر واحد عادل بلاضم ضمیمه علم آور هست؟ نه.

لذا تبیین می خواهد. لیکن تبیین از خبر فاسق با تبیین از خبر عادل فرق می کند. تبیین از فاسق برای این است که ببینیم دروغ گفت یا خیر؟ اما (عادل) دروغ نگفت باید ببینیم بر او دروغ بستند یا خیر؟! اشتباه کرد یا خیر؟! با وجود این احتمالات، اطمئنان نمی آید تا خبر واحد عادل طبق آیه نبأ حجت شود. پس اولاً ایه کریمه که می فرماید: عسی ان تصیبوا

جهل در قرآن یعنی سفاهت. و سفاهت از بین نمی رود مگر با تتبع و تبیین. در خبر فاسق یک شکل تبیین است و در خبر عادل یک تبیین دیگری است. لذا اگر جهل به معنای سفاهت باشد خبر عادل بلا ضم قرینه حجت نیست مگر از سفاهت خارج شود. در امور مهم احتمال اشتباه یا دروغ بستن به عادل هست. ثانیاً جهالت مقابل علم باشد. آیه را یک جا می بینیم چرا جدا جدا کنیم؟! آیه می گوید: آنجا که فاسق خبر بیاورد چون علم نیست تبیین کنید (دقت شود چون علم نیست تبیین شود) لذا معیار علم و اطمینان است. در خبر فاسق یک جور علم نیست به یک سبب علم نیست. در خبر عادل به اسباب دیگر علم حاصل نشد. باید علم بیاید. و لو علم عادی یا عرفی یا ... و خبر عادل بما هو علم آور نیست. پس این آیه نه تنها دلیل بر حجیت خبر واحد عادل بما هو علم نیست بلکه این آیه چه جهالت به معنای سفاهت باشد یا مقابل علم باشد دلیل بر عدم حجیت خبر واحد بما هو علم است!! محتاج به قرینه هستیم. یکی از قرائن عادل بودن است.

هر جا خواستیم ببینیم دقیقاً حکومت است یا ورود است یا تخصیص یا و فقط نباید به دو ماده قانون بسنده کنیم باید کتاب قانون شرع را لحاظ کنیم.

این بحث ها را زمانی بیاریم که با یک جمله روبرو نباشیم بلکه دو جمله داشته باشیم. در آیه ما چون تعلیل است یک مضمون داریم.

والسلام. هذا تمام الكلام در آیه نبأ.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۴/۵

باسمه تعالی

بررسی آیه نفر. ج ۴۲ // ۴/۸/۱۳۹۹

نتیجه بحث در آیه نبأ این شد که این آیه بلاقرینه، دال بر حجیت خبر واحد عادل ندارد. تا وقتی اطمینان و علم حاصل نشود دلیلی بر حجیت خبر واحد عادل از آیل نیا استفاده نمی شود

آیه دومی که به آن برای حجیت خبر واحد شد آیه نفر اس ت. در سوره مبارکه توبه آیه ۱۲۲: این سوره مبارکه اکثر آیاتش در مورد قتال و جهاد است و احکامی هم متذکر شده است. از جمله در آیه ۱۲۰ می فرماید:

مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ
ذَلِكُمْ أَنْهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ مَظْمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ
نِيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ

سزاوار نیست که اهل مدینه، و بادیه نشینانی که اطراف آنها هستند، از رسول خدا تخلف جویند؛ و برای حفظ جان خویش، از جان او چشم ببوشند! این بخاطر آن است که هیچ تشنگی و خستگی، و گرسنگی در راه خدا به آنها نمی رسد و هیچ گلی که موجب خشم کافران می شود بر نمی دارند، و ضربه ای از دشمن نمی خورند، مگر اینکه به خاطر آن، عمل صالحی برای آنها نوشته می شود؛ زیرا خداوند پاداش نیکوکاران را تباه نمی کند.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

آیه ۱۲۳: بعد از آیه نفر:

ای کسانی که ایمان آورده اید! با کافرانی که به شما نزدیکترند، پیکار کنید! (و دشمن دورتر، شما را از دشمنان نزدیک غافل نکند!) آنها باید در شما شدت و خشونت (و قدرت) احساس کنند؛ و بدانید خداوند با پرهیزگاران است!

آیه نفر، در بین این آیاتی که در مورد جهاد و قتال است و اطاعت از رسول گرامی در رفتن به جهاد و عدم تخلف از او و آمادگی برای پذیرش سختیها است. این مجاهدان جزء محسنین و جزء متقین اند. این آیات در این بین می فرماید:

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

شایسته نیست مؤمنان همگی (بسوی میدان جهاد) کوچ کنند؛ چرا از هر گروهی از آنان، طایفه ای کوچ نمی کند (و طایفه ای در مدینه بماند)، تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود، آنها را بیم دهند؟! شاید (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند، و خودداری کنند!

ما فعلا با بحث اصولی و این که آیا این آیه را می توان به بحث خبر واحد ارتباط داد یا نه دلالت بر حجیت خبر واحد دارد یا نه کار نداریم. با غمض از این بحث اصولی، می خواهیم آیه ۱۲۲ را معنا کنیم بعد ببینیم آیا آیهٔ نفر ارتباط به بحث حجیت خبر واحد دارد یا خیر؟ برخی گفتند دلالت آیه بر حجیت خبر واحد از آیهٔ نبا بیشتر است. فعلا خود آیه و چند واژه از جمله واژه نفر و تفقه بررسی می شود.

اما در مورد واژه نفر سه احتمال داده می شود:

۱ - ما دو بار در این آیه ماده نفر را مشاهده می کنیم . **لینفروا....فلولا نفر** در هردو مورد، مراد از این

نفر، کوچ برای جهاد است . هیچ چیز دیگری از جمله کوچ برای علم آموزی مد نظر نیست به

شهادت آیات قبل و بعد و استعمال این کلمه نفر در جهاد و قتال در موارد دیگر.

۲ - واژه نفر در هردو مورد، نفرو کوچ برای تحصیل علم باشد. لازم نیست همگان برای تحصیل علم کوچ کنند.

۳ - نفر اول برای جهاد باشد اما نفر دوم کوچ برای تحصیل علم باشد. همگان برای جهاد کوچ نکنند عده ای برای جهاد وعده ای برای تفقه در دین.

اما واژه تفقه دو احتمال دارد:

۱ - مراد از تفقه، درس و مدرسه و تدریس و تدرس و تعلیم و تعلم است . آگاهی از دین (اعتقادات اخلاقیات واحکام). ما یترب علی التدریس والتدرس.

۲ - رسیدن به عمق دین نه لزوماً به درس و بحث). دین به اعماق وجود اثر کند یعنی تفقه . چه بسا در مدرسه و استاد نیست. رسیدن به عمق دین، آن اندازه که در میدان نبرد در راه خدا و جهاد است چه بسا در مدرسه حاصل نشود.

بررسی احتمالات

۱ - در بررسی این احتمالات باید (سیاق) آیه را دید. جهاد در سبیل الله در سیاق آیات است . باید آیات را بررسی کرد. آیه مربوط به قتال و جهاد مربوط می شود. و باید در مورد کوچ در جهاد معنا کرد. و تفقه را از مدرسه به ساحت قتال ببریم. در این صورت معنا این می شود:

لازم نیست همه مردم نفر برای جهاد کنند، شهر را خالی کنند مردمی در شهر هستند که بیمارند و مشکل دارند اینها باید بمانند. اگر همهٔ قادرین به جهاد، از شهر خارج شوند چه کسی به اینها رسیدگی کنند؟ (اگر بیماران را واگذارند عقلایی نیست) دشمن حمله می کند . شهر را نباید از جهاد گران خالی گذاشت . همه کسانی که شمشیر زدن بلدند لازم نیست خارج شوند:

وما كان المومنون شهر را در اختیار بیماران بگذارند ... حال چه کنیم؟! از هر شهر و روستایی عده ای بیایند وعده ای بمانند. عده ای برای جهاد بروند. آنها که می روند (مگر در جهاد چه برکتی وجود دارد؟) از جمله برکات جهاد تفقه در دین است. اینها در صحنه قتال تفقه در دین پیدا می کنند. (نه تفقه در فروع دین) تفقه در جبهه و جنگ.

سؤال: مگر کلمه فقه در قرآن با جنگ و جهاد بکار رفت؟!

جواب: مراجعه کنیم به آیه ۶۵ سوره انفال:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ۚ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

ای پیامبر! مؤمنان را به جنگ (با دشمن) تشویق کن! هرگاه بیست نفر با استقامت از شما باشند، بر دویست نفر غلبه می کنند؛ و اگر صد نفر باشند، بر هزار نفر از کسانی که کافر شدند، پیروز می گردند؛ چرا که آنها گروهی هستند که نمی فهمند!

این کفار کسانی هستند که تفقه ندارند. نه یعنی مدرسه نرفتند استاد ندیدند. این فقه در سایه جنگ است. کسانی که در راه خدا شمشیر می زنند قوم یفقهون، آنها یکه در راه شیطان می جنگند لا یفقهون هستند. این تفقه یعنی مجاهد فی سبیل الله باطن امور را می بیند. با عالم غیب ارتباط دارد. حقائق را با عمق وجود می فهمد. معرفت به باطن اشیا دارد. او می فهمد و می داند که ۱۰۰ نفر بر ۱۰۰۰ نفر پیروز شود. چون عمق ارتباط در راه خدا را دیده است. خدا را در جنگ دیده اند. این باور در میدان جنگ است.

اینها در دین تفقه دارند. حال، مجاهدانی که در شهر ماندند باید از اینها یاد بگیرند. این مجاهدان فی سبیل الله دیگران را هدایت می کنند. ما در روایات هم داریم که کلمه فقیه را از آنچه ما به دنبالش هستیم که در درس و مدرسه ... بیرون آورده است. از امیر المومنین (ع) منقول است:

أَلَا أَخْبَرُكُمْ بِالْفَقِيهِ حَقَّ الْفَقِيهِ مَنْ لَمْ يَقْنَطِ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَ لَمْ يُؤْمِنْهُمْ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ وَ لَمْ يُرَخِّصْ لَهُمْ فِي مَعَاصِي اللَّهِ وَ لَمْ يَتْرُكِ الْقُرْآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِلْمٍ لَيْسَ فِيهِ تَفَهُُّمٌ أَلَا لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَفَكُّرٌ وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِلْمٍ لَيْسَ فِيهِ تَفَهُُّمٌ أَلَا لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَا فِقْهَ فِيهَا أَلَا لَا خَيْرَ فِي نُسُكٍ لَا وَرَعَ فِيهِ. وافی ج ۱ ص ۱۶۳

امیر المومنین علیه السلام فرمود: آیا از آنکه بحقیقت فقیه است بشما خبر ندهم؟ او کسی است که مردم را از رحمت خدا ناامید نکند و از عذاب خدا ایمن نسازد و بآنها رخصت گناه ندهد و قرآن را ترک نکند از روی اعراض و بچیز دیگر متوجه شود. همانا در علمی که فهم نباشد خیری نباشد همانا در خواندنی که تدبر نباشد خیری نباشد همانا در عبادتی که تفکر نباشد خیری نباشد. و در روایت دیگر یست: همانا در علمی که

فهم نباشد خیری نیست همانا در خواندنی که تدبر نباشد خیری نیست همانا در خداپرستی که فقه نباشد خیری نیست همانا در عبادتی که در آن پرهیزکاری نباشد خیری نیست. طبق این احتمال که نفر را کوچ در جهاد و تفقه یعنی فهم دین در صحنه نبرد معنا کرد، آیه از اساس ربطی به مباحث اصولی و خبر واحد ندارد!!

۲ - بگوییم کلمه نفر در هردو فقره به معنای تحصیل علم است. یعنی همه برای تحصیل علم نروند. عده ای بروند پیش پیامبر درس بخوانند و برگردند. نه اینکه همه بخواهند بروند.

اشکال:

۱ - این تفسیر با سیاق آیات که در مورد جهاد است مخالف می باشد . نمیتوان سیاق را نادیده گرفت. حداقل سیاق قرینه است.

۲ - شما به قرآن مراجعه کنید کلمه نفر به معنای کوچ برای جهاد است. در سوره توبه آیه ۳۸ و ۳۹ :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْقِلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ ۚ

ای کسانی که ایمان آورده اید! چرا هنگامی که به شما گفته می شود: «به سوی جهاد در راه خدا حرکت کنید!» بر زمین سنگینی می کنید (و سستی به خرج می دهید)؟

پس این احتمال نه با سیاق آیه سازگاری دارد که به معنای علم باشد نه با واژه نفر! علاوه باید گفت آیه برای وقتی است که پیامبر خودش به جهاد نمی رفت در مدینه باقی می ماند و عده ای نزد او می رفتند

۳ - احتمال سوم بگوییم نفر اول مربوط به جهاد است اما نفر دوم به تحصیل علم کار دارد . نفر یعنی کوچی که با مشقت باشد . هم کوچ برای جهاد سخت است هم ترک خانه و قبیله برای تحصیل علم سخت است. آیه یعنی : همه نمی خواهد برای جهاد بروند ، عده ای از شهر و خانه کوچ کنند بروند علم بیاموزند (جنگ نروند) .

اشکال

در این صورت اشکالات قبلی اینجا هم وارد است. به علاوه جدا کردن نفر به دو معنا هم دلیل می خواهد. با این وصف احتمال اول تقویت می شود . یعنی تفقه در سایه قتال ، و ارتباطی به حجیت خبر واحد ندارد . شیخ انصاری در رسائل عبارتی دارند:

و الحاصل أن ظهور الآية في وجوب التفقه و الإنذار مما لا ينكر فلا محيص عن حمل الآية عليه و إن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية أو بعض ألفاظها. (فرائد الاصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۲۸)

(شیخ هم قبول دارد که با سیاق آیات مخالف است) با این حال شیخ تفقه در دین را نتوانسته به معنای دیگری غیر از علم معنا کند!! در حالیکه ما بایانی که کردیم تفقه و انداز فقط در سایه درس و تدرس حاصل نمی شود. حسین مقدس//ج۴۲/۴/۸/۱۳۹۹

باسمه تعالی

بررسی ادامه آیه «نفر» جلسه ۴۳//۴/۱۴/۱۳۹۹

در جلسه قبل سه بیان در مورد آیه «نفر» با توجه به آنچه در تقریرات حضرت آقای سیستانی بود توضیح دادیم. آیه هم توسط مفسران و هم توسط علمای علم اصول بین سنت و نیز علمای شیعه بررسی شد. در کتب اصولی ما در بحث خبر واحد مطرح شد و نیز در مباحث اجتهاد و تقلید به مناسبت از تفسیر آیه سخن به میان آمد.

امروز بیانی را داریم که هم با سیاق آیات که در باب جهاد است مناسبت دارد و هم با آنچه که روح سوره توبه را بیان می دارد مناسبت دارد

قبلا گفتیم ایه ۱۲۰ سوره توبه این است :

مَا كَانَ لِلأهلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ بِأَنْ هُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَبِيلًا إِلَّا كَتَبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ

مبادا آنقدر خود را دوست بدارند که پیامبر را رها کنند. بدانند هر سختی و مشکلی در راه خدا به آنها برسد در گامی که بردارند که در آن گام غیظ و خشم است و هر چه ضربه وارد می شود در پرونده آنها عمل صالح است. إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ.

اطاعت از پیامبر را فراموش نکنند. هر چه پیامبر فرمود گوش دهند و عمل کنند...بانهم لا یصیبهم

در تمام زمینه ها باید آنها پیرو پیامبر باشند جان و مال خود را بذل کنند مشکلات را تحمل کنند و بدانند همه اینها احسان است و اجر محسنین از بین رفتنی نیست.

ایه ۱۲۱: وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كَتَبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

اگر در راه دفاع از پیامبر و جهاد برای تقویت آیین پولی را خرج کردند یا حرکتی کردند و از خانواده جدا

شدند برای آنها نوشته می شود: لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

این دو آیه در مورد مدینه نشین ها و حول آن بودند که مدافع جان پیامبر بودند تاکید بر مال و جان و دفاع از پیامبر تحمل سختیها در راه دفاع از او، برای مردم یک پیامی دارد که هر وقت توسط پیامبر امری صادر شد تعلل نکنید. مدینه نشین ها و بادیه نشین ها باید آماده باشند و فراموش نکنند. کدام مدینه نشین ها؟!

می خواهیم آیه را در زمان خود معنا کنیم و ببینیم در زمان ما چه می شود! (فرض کنید در زمان نزول آیه هستیم.) مدینه ای که محل نزول آیات است. و برای دین سیاست گزاری می شود. لشگرها تنظیم می شود. مدینه ای که مرکز علم است. چون وجود پیامبر اکرم و اصحابی که از او دین را آموخته اند مدینه زندگی می کنند. لذا این که می گوید مدینه نشین ها وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مدینه را در نظر بگیریم که هم مرکز تنظیم لشگر است و هم مرکز علم. هم مرکز سیاست و هدایت خلق است. از سوی دیگر، آنهایی که در مدینه بودند اطلاعات دینی شان بیش از دیگران بود. آن اعرابی که در حول و حوش مدینه بودند دسترسی به مهد علم و آگاهی کمتر داشتند. لذا اطلاعاتشان از دین کمتر است. جهاد را همه می دانند واجب است. ممکن است این تصور برای آن اهل مدینه ای که آگاهی بیشتری نسبت به دین داشتند پیش بیاید که جهاد است. فرمان خدا و رسول است. هر وقت فرمان خدا و رسول آمد باید مدینه را برای جهاد خالی کنند. بادیه نشینان و اعراب حول و حوش مدینه اینها هم قوم و قبیله را رها کنند بیایند مدینه و آماده باشند و برای جهاد بروند.

حال با این بیان فضای نزول آیه، آیه «نفر» می گوید جهاد مهم است اما همه قضیه برای حفظ دین و پاسداری از آیین برای جهاد نیست. این طور نیست که همگان یک وظیفه داشته باشند و بس.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ «لَعَلَّ هُمْ يَحْذَرُونَ»

«نفر» برای جهاد است. لغت «نفر» یعنی جدا شدن. نفرت یعنی جدایی. به هر کوچی هم «نفر» می گویند زیرا انسان از شهر و خانواده خودش جدا می شود. کوچی که مشقت دارد. یکی از آن مصادیق جهاد است. این مدینه هم محل تنظیم لشگر برای دفاع است. هم محل علم و دانش است با حضور پیامبر اسلام و بزرگان صحابه.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ «لَعَلَّ هُمْ يَحْذَرُونَ»

(حرف فا را آورد نه واو) حالا که همه نمی روند پس چرا این کار نمی شود که از هر قبیله و روستا یک عده ای در مرکز علم بیایند. اعرابی که به عشق جهاد حرکت می کنید لازم نیست همه تنظیم بشوید به طرف جبهه بروند یک عده ای که علاقه به دین دارند کوچ کنند از دیار خودشان به مدینه بیایند نه بخاطر جهاد، بلکه بخاطر علم آموزی. فکر نکنید هر وقت به طرف مدینه می آیید برای جهاد است. خیال نکنید برای

جنگ است. مدینه مرکز علم (هم) هست. ما «نفر» دیگری هم داریم. آنهایی که تحمل دوری از خانواده را برای تحصیل علم دارند کوچ کنند. بیایند تا تفقه در دین کنند. فی الدین یعنی اعتقادات، اخلاقیات، احکام. همان که فرمود: ان الدین عندالله الاسلام.

آن دین را در مدینه تفقه کنند. بیایند مدینه، چه ایام صلح یا جنگ. چه پیامبر در مدینه باشد چه نباشد! (توجه شود که با این ها کار داریم). بیایند از اینها دین را بگیرند. طبیعتاً همه آنها که در مدینه هستند که دین را فرا نمی گیرند! همه جهاد نمی رفتند. یک عده در مدینه باقی می مان دند. هیچ وقت مدینه از مجاهد و استاد تدریس معارف دین خالی نیست. البته زمان صلح بیشتر است. بروید از آنها بپرسید. حال کسانی که کوچ کردید برای تحصیل از روستا و قبیله جدا شدید و به مدینه آمدید، نگفتند در مدینه بمانید، بلکه نمانید از اینجا برگردید:

وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ «لَعَلَّ هُمْ يَحْذَرُونَ»

همانهایی که دین را آموختید بروید آنهایی که پیامبر را ندیدند و اصحاب را ندیدند سختی را تحمل نکردند نگذارید آنها بی نصیب بمانند. آنها را انداز کنید این تفسیر با شأن نزول آیه هم با لغت و... هماهنگ است.

ما آیه را در زمان خودش معنا کردیم. معنا آیه الان چه می شود؟ خیال نکنید هجرت برای جهاد است. «نفر» فقط برای جهاد است! آن ارزش خود را دارد. اما اگر «نفر» در جهاد نیست برای علم است.

وادی الا کتب لهم... این فقط در جهاد نیست بلکه اگر از خانه و کاشانه خودشان برای علم بیرون بیایند کوچ در راه خداست. مصداق امر به معروف ونهی از منکر است.

طبق این تفسیر، «نفر» اول را برای جهاد و «نفر» دوم برای تحصیل علم است. تفقه را به معنای دیدن حقائق دینی در صحنه نبرد نباید گرفت. تفقه یعنی دین فهمی در کلاس درس مدرسه و حدیث شناسی. ام برگشتن به سوی قوم و انداز نمودن. هیچ احتیاج به تقدیر گرفتن و خلاف ظاهر نداریم. در مورد وظائف در هنگام جنگ را می گوید که جنگ لازم، اما فهم دین هم لازم. ترک خانه برای جنگ لازم اما از محیط بسته به محیط علم برای فهم دین هم لازم.

لیکن سئوالی اینجا هست. که تفقه در دین یعنی چه؟! آیا تفقه یعنی اجتهاد یا تفقه یعنی نقل حدیث که به درد خبر واحد بخورد؟!

ما کوششی که کردیم آن مشکل را حل کردیم که آیه را ببرد به طرف نبرد و بگوید کاری به درس و مدرسه ندارد. نه (معنای) آیه این نبود. آیه مربوط به درس و بحث و فهم دین است. این فهم دین یعنی چه؟ نقل روایت.

در این صورت در مورد خبر واحد خواهد بود . یا یعنی اجتهاد که مربوط به باب اجتهاد و تقلید خواهد بود .
شیخ انصاری رضوان الله تعالی علیه در رسائل ج ۱ ص ۲۸۴ می خواهد بفرماید:

تفقه یعنی فهم دین و مبالغه در فقه و متفقه با فقیه فرق دارد . متفقه کسی است که عمیقاً درس خوانده و در کمال فقاقت و بصیرت در دین است . در درایتِ روایت، تفقه درست می کند نه صرف الروایت . نقل راوی یک روایت را با نقل متفقه فرق دارد. آیه قبول قول فقیه را می رساند نه قبول قول محدث و راوی را
اینجا هم آقای خوبی نقدی به شیخ دارد و آقای سیستانی نقدی به آقای خوبی دارد. ان شالله در جلسه بعد بررسی می شود.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۴/۱۴

۱۲:۲۷:۱۴

باسمه تعالی

بررسی ادامه آیه « نفر » بررسی نظرات شیخ اعظم و محقق خوبی و سیستانی . جلسه .
۱۳۹۹/۴/۲۰//۴۴

در ایة کریمه « نفر » جهاتی از بحث قابل بررسی است. جهت اول که در نوبتهای قبل بررسی شد تفسیر ایه بود به صورت مجموعه ای از کلماتی که باید تفسیر شود مانند کلمه « نفر » در قسمت اول آیه و « نفر » در قسمت دوم و اینکه اساساً پیام این آیه شریفه چیست؟

از منظر ما این آیه مربوط است به کوچ کسانی که در مدینه زندگی نمی کردند. در قبائل و روستاها و بیابانها زندگی داشتند. اینها هرگاه می شنیدند که بنا بر جهاد است همه به نیت شرکت در جهاد از شهر و قبیله خود به قصد جهاد فی سبیل الله حرکت می کردند . پیام این آیه این است همه آنها که از شهر و کاشانه کوچ می کنند به مدینه می آیند برای رفتن به جهاد لازم نیست همگی به جهاد بروند این افرادی که در غیر مدینه زندگی می کنند به دو گروه تقسیم شوند.

یک عده در مدینه آماده شوند در لشگری برای رفتن به جنگ و جهاد. یه عده هم « نفر » کنند و به مدینه برای تفقه در دین بیایند. طبیعتاً این گروهی که در مدینه مانده اند نزد خود پیامبر ص یا نزد ا صاحب

مطالبی را آموخته اند بر می گردند به سمت و سوی قوم خودشان برای هدایت و انذار آنها. این معنای اساسی آیه می باشد.

این تبیین فرق دارد با آن نظری که می گفت : تفقه هم در صحنه نبرد بود و مراد حصول بصیرت و دیدن امداد الهی و صرت پروردگار است. که این را عمیقاً در جنگ بفهمند و به آنها که در جنگ حاضر نشدند بازگو کنند. این سخن ما غیر از این نظریه است ! این نظریه تفقه را از معنای رائج مدرسه برده به تفقه در صحنه نبرد! اما ما با این تبیین تفقه را همان تفقه و درس خواندن و مطلب یاد گرفتن نزد استاد معنا می کنیم نه چیز دیگر.

معنای تفقه

جهت دوم که اشاره شد این است که ببینیم معنای تفقه چیست؟ لیتفقوها فی الدین این تفقه یعنی چه؟ تفقه در جنگ نیست بلکه تفقه در مدینه است. اما همان تفقه مدرسه ای نه جنگ. از دو منظر قابل بررسی است.

یکی تفقه در دین یعنی کسی که روایتی را نقل کند و شما بشنوید.

معنای دوم تفقه این که به معنای فهم دقیق و مبالغه در فهم باشد و متفقه کسی است که عمیق درس خواند و در کمال فقاقت و بصیرت در دین است. به عبارت دیگر شما چه انتظاری از آیه کریمه « نفر » دارید؟ آیا انتظار دارید قول راوی را حجت کند یا قول مجتهد را حجت کند؟

آیا از این آیه کریمه می خواهید در بحث حجیت خبر واحد به عنوان نقل روایت استفاده کنید یا از آیه کریمه حجیت قول مرجع و مجتهد را اثبات کنید؟ (در باب اجتهاد و تقلید) کدام مد نظر است؟!

۱- جناب شیخ اعظم در رسائل ج اول ص ۲۸۴ می فرماید: لیتفقوها تفقه را بیان می کند و تفقه یعنی فهم دقیق، و مبالغه در فقه است. کسی که عمیقاً درس خواند و به مقام فقاقت و درایت روایت رسیده است. نقل روایت یک بحث است، پذیرش قول راوی یک بحث است. آیه، این را نمی گوید. آیه تفقه و درایت را می گوید. **هذه الایه تترتب علیه قبول قول الفقیه لا قبول قول الراوی والمحدث**. این سخن شیخ اعظم که به نظرایشان تفقه نقل روایت به تنهایی نیست.

۲- نظر دوم محقق خویی ره در مصباح الاصول سخنی دارد و آن این است که فرقی بین محدث فقیه با محدث غیر فقیه نیست. زیرا تفقه در زمان معصومین (ع) به صعوبت تفقه در عصر ما نبوده است و این مطلبی واضح و آشکار است. زیرا دسترسی به معصوم بیشتر و بهتر میسر بود و روایات هم در دسترس مردم بوده است یا بدون واسطه یا با وسائلی بسیار کم. اگر هم مردم مشکلی داشتند مراجعه به روات حدیث داشتند آن رواتی که با ائمه هدی (ع) در تماس بودند و با مراجعه به این روات مشکل خود را حل می کردند. اما در زمان ما که ما هستیم و این روایات در باب عبادات که

تعارض بین بعضی دیده می شود اجمال وابهام در آنها مشاهده می شود مطلق و مقید خاصی دارند
فهم روایات متوقف بر گذر از این گردنه های تفقه است. در باب معاملات هم اساساً روایت کم داریم
باید تفقه با توجه به قواعد کلی در آن باب صورت گیرد هم عبادات و هم معاملات مشکل دارد.

در گذشته وقتی شخصی می رفت خدمت امام حدیثی را از امام می شنید یاد می گرفت که امام چه فرمود
بر او فقیه صدق می کرد. چون این روات معمولاً اهل لسان بودند، عرب بودند و معانی کلام معصوم (ع) را می
فهمیدند لذا این آیه فقط مربوط به حجیت روایت آن راوی فقیهی است که فهمیده چه نقل می کند. (بحث
اجتهاد و تقلید را می گذاریم کنار).

در حیطة نقل روایت به نظر سید خویی این آیه کریمه حجیت روایت آن راوی را اثبات می کند که بفهمد
چه نقل کرده است. وقتی این راوی حجیت روایتش اثبات شد با عدم قول به فصل حجیت روایت راوی دیگر
هم که صرفاً نقل بوده اما درست نقل کرده است اثبات می شود. لذا آیه به ضمیمه عدم قول به فصل در
بحث حجیت قول روایت و خبر واحد کار برد داشته باشد.

تا اینجا شیخ آیه را به بحث اجتهاد و تقلید برد. (از بحث نقل روایت بیرون کرد) مرحوم خویی هم با بیان یک
سیر تاریخی اجتهاد به این نتیجه رسید در همان عصر هم که استنباط بسیط بوده و مثل الان گسترده نبود
ما یک ناقل داریم یک فقیه در روایت.

البته فقیه آن زمان با فقیه این زمان تفاوت دارد. ایه ناظر به حجیت نقل روایت متفقهانه است نه صرف نقل.
لذا اگر بخواهیم از این ایه کریمه حجیت روایت را در جاییکه راوی عادل ما فقیه نبوده اثبات کنیم باید به
عدم قول به فصل مراجعه کنیم. بگوییم کسی در حجیت خبر واحد تفصیل نداده است بین آنجا که راوی
متفقهانه نقل کرده و نقلش حجت باشد یا متفقهانه نقل نکرده تا بگوییم قولش حجت نیست.

۳ - نظر سوم: نظر آقای سیستانی است که به مرحوم خویی اشکالاتی دارد.

۱ - کلمه فقیه از قدیم الایام مقابل عامی بوده است. از تمدن انسان که شروع به مطالعه کنید پی می
برید که یک عده مردم با سواد بودند و یک عده بی سواد. یک عده وقتی حرفی برایشان نقل می شد
تجزیه و تحلیل می کردند یک عده نه. نه اینکه اهل لسان نباشند، می فهمیدند اما قدرت تحلیل
نداشتند. گواه ما سخن پیامبر اسلام است که فرمود: **رب حامل فقه لیس بفقیه. ورب حامل فقه
الی من هو افقه منه.** نگوییم قدیم طوری بود الان طور دیگریست. بله وساطت اجتهاد و پیچدگی
معلوم است اما اینکه همواره دو عده بودند قابل انکار نیست.

۲ - آن روایتی که نقل کردند الی من هو افقه، اتفاقاً این دلیل علیه ایشان است. دلیل بر این است که
یک عده راوی بودند یک عده همان زمان اهل درایت بودند. همان زمان فهمشان بالا بود. ائی که می
فرماید: **انتم افقه الناس ما عرفتم معانی کلامنا ان کلامنا ینصرف الی سبعین وجها** این یعنی
فقط به ظاهر کلام ما توجه نکنید نکته ها را دریابید و درایت کنید. همان مردم آن زمان یکسان

نبودند. آقای سیستانی گویا می خواهد سخن شریخ را تثبیت شده بگیرد که تفقه یعنی درایه الحدیث در حالیکه الان بحث ما در روایت الحدیث است.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۴/۲۰

ج ۴۴

باسمه تعالی

بررسی آیه «نفر». دیدگاه استاد. جلسه ۱۳۹۹/۴/۲۰/۴۵

بحث در جهت دوم آیه «نفر» بود. آیا مراد از تفقه بحث نقل روایت است تا شامل خبر واحد هم بشود؟ یا مراد درایت و اجتهاد در روایت است؟ که مربوط به بحث اجتهاد و تقلید است. بیان شیخ اعظم و محقق خویی و سیستانی بیان شد.

سخن استاد

بعد از توضیح سخن آنها، سخن ما این است فقاقت یعنی آگاهی از دین، امری تشکیکی است که دارای مراتب متعدد است. در همان زمان ائمه هدی علیه السلام بعضی از روات مانند زراره و محمد بن مسلم یا ابان بن تغلب یا یونس عبد الرحمان بودند که تفقه بالاتری داشتند و عده ای هم پایین تر بودند. الان هم فقیهی مانند شیخ اعظم قدس سره داریم فقهایی دیگر هم داریم که دارای مراتب متعدد هستند. از حیث قرب و بعد به زمان معصوم و پیچیدگی اجتهاد تفاوتی است. اما همه اینها فقیه به معنای خاص کلمه هستند. تفقه در آیه یعنی هرکسی که بیاید مطلبی را از دین فرا بگیرد. معنای آیه در جهت اول این بود غیر اهل مدینه بادیه نشینان بیایند در مدینه مسائل دینی یاد بگیرند و به قبیله خودشان برگردند. مگر این افراد چقدر می خواستند در مدینه بمانند؟

قطعا نمی خواستند سالهای سال در مدینه بمانند از خانه و کاشانه خود مدتی فاصله می گرفتند احادیثی را می شنیدند و به سوی قوم خودشان برمی گشتند. چند حکم دینی را فرا می گرفتند باز می گشتند. معنای تفقهی که در آیه آمده شامل این افراد هم می شود. تفقهی که این راوی می شناسیم به این حد است. در حد یک مسئله دان است. یک عده کوچ کنند بیایند مدینه. یعنی همه مانند زراره و محمد بن مسلم شوند و برگردند؟ نه

همین که امهات مسائل را یاد گرفتند چند حدیث شنیدند با سنت نبویه و قران کریم آشنا شدند برگردند مراد از تفقه در ایه کریمه آن تفقهی است که بعدش انداز و هدایت مردم است. آن بی سواد هایی که از دین اطلاع ندارند در شهر خود آگاه شوند. واقعیت تاریخی هم همین را می گوید. آن تفقه عمیقی که ما الان در حوزه ها بحث داریم یا تفقه مانند زراره را نباید با توجه به شرائط نزول آیه، آیه را منحصر به آن موارد کرد. صرف نقل روایت هم تفقه است.

لیکن سؤال ما این است این راوی چگونه کلمات را نقل کرده است؟

عین الفاظ را شنیده و نوشته وانتقال می دهد؟!

این که هیچ بحث ندارد اما عملاً این طور نبوده است. موارد زیادی از روایات حدیث را می شنیدند نقل به معنا می کردند. خود ائمه هم بنا بر مصالحتی نقل به معنا را مجاز شمردند. در نقل به معنا درجه بالاتری از تفقه نیاز است. (مانند ضبط صوت نیست) مطالب را باید بفهمد درک کند و بعد با عبارت خود نقل کند این معنای جواز امام به نقل به معنا است نه اینکه معنای کلام امام را عوض نماید. اینجا باید علاوه بر بحث نقل روایت مسائل دیگری مطرح شود. از همین نقطه شروع می شود راوی نقل به معنا نمود تفقهی داشته است. حجیت قول او نشد حجیت راوی بما هو راوی. شد راوی بما هو فقیه فی درجه من الفقهات. حالا جلوتر بیاییم.

اگر شما با یک واسطه نقل کنید، یک حکم دارد اما گاهی واسطه ها متعدد می شود. اینجاست که باید سند بررسی شود ببینیم در نقلها اشتباهی رخ داده یا خیر؟ چه بسا تبعیضی در نقل رخ داده باشد. حالا ما باید تفقه و تفحص نماییم. چه بسا یک راوی دچار غفلت شد. از زبان و قلمش چیزی افتاد و صرف انتفاء دروغ نیست که بگوییم موثق است و دروغ منتفی است. احتمالات دیگری وجود دارد. می خواهم بگویم همچنان که در آیه نباء خبر بدون تبیین حجت نشد در آیه «نفی» هم خبر بدون تفقه بپای من در سند و متن حجت نمی شود. اگر احراز کردید که این الفاظ عین الفاظ امام است درست اما اگر این احراز نشد دلالت آیه بر حجیت خبر مورد مناقشه است. به عبارت دیگر گاهی یک راوی طوطی وار عبارتی را حفظ کرده به شما انتقال می دهید شما هم به جهاتی اطمینان دارید که نقل طوطی وار ایشان این یک بحث است. راوی روایت را شنیده یا نوشته یا بعداً نقل می کند. اینجا این درجه ای از تفقه است نه آن اعلی مرتبه که در معصوم و دیگران وجود دارد. معصوم تفقه در دین دارد این اعرابی هم که حکمی را یاد گرفته تفقه دارد. تفقه را منحصر به تفقه تخصصی نکنیم.

گاهی تفقه مثل امروز است. گاهی در دایره نقل روایت هست. از طرفی هم همه روایات که نقل به الفاظ نیستند. در نقل به معنا تفقه، صورت گرفته ولی عین الفاظ امام نیست. اینجا اقتضاء حجیت است. آیه بیش از اقتضاء حجیت خبر واحد نمی رساند. اما این اقتضاء شرائطی دارد همان راوی باید اعمال تفقه راویانه بکند هم ما باید اعمال تفقه مجتهدانه نماییم تا استناد مطلب را به امام به عنوان یک حکم شرعی بپذیریم. در آیه

نباء از من می خواهد تبیین کنم فتبیینوا. در آیه «نفر» از من تفقه می خواهد چون مهم، آن اندازی است که می آید : ولینذروا قومهم ... آن انذار، بدون تفقه کارساز نیست. سخن ما این است که اینجا پای تفقه در کار است. نه استماع بدون تفقه. وقتی بحث تبیین در آیه نبا و تفقه در آیه «نفر» هست نمی توان از ایه حجیت قول راوی را واحداً استفاده کرد و لو برای شما اطمئنان شخصی حاصل نشود.

تمام سخن قائلین به حجیت خبر این است: خبر واحد است و تبیین نمی خواهد. تحقیق و تفحص تفقه نمی خواهد. خبر واحد بما هو هو حجت است. تمام حرف ما هم از ابتدا بحث تاکنون این است تا خبر واحد را در مجموعه معارف دینی نسنجی، تا سند و متن را تبیین و تفقه نکنی، تا از عام و خاص و مطلق و مقید مجمل و مبین اطلاع نداشته باشی، تا فقاقت را بکار نبری، خبر واحد بما هو خبر واحد حجت نیست . لذا هر خبر واحد صحیحی را باید با ملاک های مربوط محک زد، تبیین و تفقه کرد، نه صرف اینکه کلامی از امام نقل شده باشد حجیت داشته باشد.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۴/۲۰

جلسه ۴۵

باسمه تعالی

بیان نظریات چهارگانه در مورد واژ «لعل» جلسه ۴۶ // ۲۷/۴/۱۳۹۸

دو جهت در آیه کریمه نفر مورد بحث واقع شد. یکی تفسیر مجموع آیه و دوم مراد از کلمه تفقه. نتیجه این شد که آیه مورد بحث نقل روایت را هم شامل می شود . اکنون نوبت به جهت سوم بحث است و اینکه آیا قبول قول راوی واجب است یاخیر؟

اینجا باید کلمه «لعلهم» یحذرون معنا شود و ما یک بحث ادبی، تفسیری و اصولی در مورد کلمه «لعل» داشته باشیم.

اشاره می کنم به چهار نظریه:

۱ - فرمایش مرحوم آخوند در کفایه

۲ - فرمایش محقق خویی

۳ - سخن محقق اصفهانی

۴ - فرمایش محقق سیستانی

بعد از این نظریات ببینیم در مورد «لعل» چه می توان گفت.

۱ - آنچه از کفایه فهمیده می شود «لعل» به معنای ترجی ایقاعی، انشایی است. ترجی یک صفت قلبی است. رجاء، مکانش قلب آدمی است اما گاهی این امر قلبی را انشاء و اظهار می کنیم و این اظهار به وسیله واژه «لعل» است. ترجی انشائی ایقایی یعنی همان امر درون قلب خودت را در قالب الفاظ بیاور و ایجاد نما. نگذار درون قلبت بماند و آن را با کلمه «لعل» اظهار کن. و یا ایجاد نما. آخوند می فرماید هر بار خواستی آن رجاء درونی خود را انشاء کنی و این را به مخاطبت انتقال بدهی از کلمه «لعل» استفاده کن. این سخن اول آخوند.

اما سخن دوم ایشان این است که گاهی «لعل» را به غیر خدا نسبت می دهیم که جهل در او معنا دارد ولی گاهی این کلمه را به خداوند متعال نسبت می دهیم . در کفایه می فرماید «لعل» در مورد خداوند به معنای محبوبیت است. چون امید و رجاء و جهل به آینده در مورد خداوند معنا ندارد. اما این که می گوئیم محبوب خداست یعنی لازم العمل است و وجوب دارد. لذا اگر انذار صورت گرفت: ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم «لعلهم» یحذرون. آن حذر برطبق آن خبر و روایت راوی لازم است . پس عمل کردن به خبر واحدی که مفادش انذار است واجب است چون این حذر محبوب خداوند است . چون محبوب خداست با وجوب ملازمه دارد. این عصاره نظریه مرحوم آخوند در مورد «لعل».

۲ - مرحوم آقای خویی ره در مصباح الاصول می فرماید موارد استعمال کلمه «لعل» را در قران و در کلام عرب تتبع کردیم در مجموع به این نتیجه رسیدم که «لعل» وضع شده برای افاده این معنا که ما بعدش غایت ماقبلش باشد. سه مثال برایتان می زنیم.

۱ - اشتريت داراً «لعلی» اسکنه. مابعد «لعل» یعنی سکنی غایت ماقبل «لعل» یعنی خریدن خانه است. خریدن خانه به غایت سکونت در آن می باشد.

۲ - تب الی الله تعالی «لعله» یغفر لك. اگر غفران الهی را می خواهی توبه نما. مابعد «لعل» مغفرت الهی است.

۳ - بلغ الاحکام الی العبید «لعلهم» یعملون. قوانین را به عبید ابلاغ کن «لعلهم» یعملون. عمل به قوانین واحکام مابعد «لعل» است. این غایت قرار گرفت برای ماقبل «لعل» یعنی تبلیغ احکام. پس همه جا مابعد «لعل» غایت برای ما قبل «لعل» است.

این مثالها در تقسینم بندی اولی بر دو قسم است. ۱- تکوینیات ۲- تشریعیات.

مثال اول که اشتریت داراً «لعلی» اسکنه تکوینیات و از بحث ما فعلاً خارج است. اما غایت بودن ما بعد «لعل» برای ما قبل است.

اما دسته دوم تشریعیات هستند. اینجا بر دو قسم است. ۱- گاهی مابعد «لعل» غایت برای ما قبل هست لیکن این مابعد قابلیت تکلیف ندارد زیرا به دست من نیست. توبه الی الله به دست من است اما غفران به دست اوست. با این حال مابعد «لعل» غایت برای ماقبل هست از بحث ما خارج می باشد.

قسم بعدی مثال سوم است. بلغ الاحکام الی العبد لعلهم یعملون. شباهت با مثال فوق دارد. مابعد برای قبل غایت است اما فرقی با مثال قبل این است که مابعد «لعل» در اینجا در اختیار مکلف است. می تواند انجام بدهد یا انجام ندهد. عمل اختیاری است.

سؤال: ما بعد «لعل» چه حکمی از احکام تکلیفیه دارد؟!

می گوید حکمی که قبل از «لعل» بود برای بعد «لعل» بیاور. بلغ الاحکام الی العباد صیغه امر و ظهور در وجوب دارد. پس ماقبل ظاهر در وجوب دارد. حکم ماقبل «لعل» برای مابعد «لعل» هم خواهد آمد. یعنی واجب می شود. حال سراغ آیه بیاییم ولینذروا قومهم آن کسی که رفته احکام و روایات را فرا گرفته ولینذروا انذار بر او واجب است. پس ما قبل «لعل» وجوب است. همان حکم وجوب ما قبل «لعل» برای ما بعدش هم خواهد آمد. بنا بر این طبق نظریه اول «لعل» انشاء تمنی و ترجی است و وضع شده برای آن ابراز ترجی درونی.

خلاصه: (طبق نظر آخوند) چون در مورد خداوند این ترجی به معنای محبوبیت است و محبوبیت با وجوب ملازمه دارد، پس انذار محبوب و واجب است. حذر هم محبوب الهی و واجب است.

نظر دوم از محقق خویی: خلاصه اش این است که «لعل» وضع شد برای اینکه بگوید: ما بعد غایت برای ماقبل است و این در آنجاییکه از تشریعیات و در اختیار مکلف باشد، همان حکم ماقبل را می گیرد. بلغ الاحکام الی العبد «لعلهم» یحذرون. چون بلغ صیغه امر است و ظهور در وجوب دارد و ما بعد «لعل» قابلیت تکلیف دارد پس حکم عمل، همان حکم تکلیف است. حکم تکلیف وجوب بود حکم عمل، هم وجوب می شود. در مورد آیه کریمه «نفر» هم چون از یک سو انذار واجب است از سوی دیگر مابعد «لعل» (حذر) قابلیت تکلیف دارد پس حذر مانند انذار واجب می شود. (یعنی قبول قول مخبر واحد).

لذا از آیه کریمه حجیت خبر واحد ثابت شد. طبق بیان این دو بزرگوار حجیت خبر ثقه و وجوب عمل به خبر واحد با توجه به آیه کریمه نفرهمیده می شود.

دو نظر بیان شد و دو نظر باقی مانده است.

حسین مقدس

باسمه تعالی

بررسی معنای کلمه «لعل» از محقق اصفهانی. جلسه ۱۳۹۹/۴/۳۰//۴۷

در جلسه قبل معنای «لعل» از منظر کفایه و مصباح الاصول بیان شد. نظر سوم از محقق اصفهانی است.

۳- محقق اصفهانی می فرمایند من با تتبع در لغت و موارد استعمال کلمه «لعل» به این نتیجه رسیدم که این کلمه به معنای شک است نه ترجی و مانند آن. معادل فارسی «لعل» امید نیست که مرحوم آخوند گفتند. بلکه معادل آن کلمه شاید است که همان شک است. شواهدی هم در قران کریم داریم که «لعل» با ترجی و امید قابل جمع نیست. **لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا** **مُؤْمِنِينَ** (شعراء، ۳)

گویی می خواهی جان خود را از شدت اندوه از دست دهی بخاطر اینکه آنها ایمان نمی آورند!

کجا معنای امید و ترجی دارد؟! **فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ** (هود، ۱۲)

شاید (ابلاغ) بعض آیاتی را که به تو وحی می شود، (بخاطر عدم پذیرش آنها) ترک کنی (و به تأخیر اندازی)

یا بگویند: «لعل» زیدا یموت بهذا المرض. اینها معنای امید و ترجی ندارد. بلکه دقیقاً مرادف است با معنای کلمه شاید در فارسی.

ما اضافه می کنیم که در این مثالها فرمایش محقق خوبی هم قابل تطبیق نیست در این موارد هم نمی توان گفت مابعد «لعل» غایت برای برای ماقبل «لعل» است. ما بعد «لعل» کجا در این مثالها غایت برای ماقبل است؟! اما در این مثالها واژه شک معنا دارد. در مثالهای آقای خوبی هم کلمه شاید را می آوریم. اشتريت داراً «لعلی» اسکنه. شاید در آن سکنی گزینم. تب الی الله تعالی... اگر حکمت اجازه داد تو را می آمرزد!

بلغ الاحکام الی العبید شاید آنها عمل کنند.

پس معنای «لعل» شاید هست. حال جناب محقق اصفهانی، شما که «لعل» را به شک معنا می کنید از آیه به نفع خبر واحد استفاده می کنید؟ می گوید :بله. ولی در معنای «لعل» که همان شک و شاید باشد نه بیشتر.

۴ - نظریه محقق سیستانی: معنای «لعل» کلمه شک نیست کلمه احتمال است. فرق است بین شک و احتمال.

۱ - گاهی انسان نسبت به یک مطلب شک دارد و می خواهد این شک خودش را به مخاطب انتقال دهد. ایا امروز زید به خانه شما می آید؟ . «لعل» که بیاید (احتمال می دهم) این احتمالی که می دهم به مخاطب هم انتقال می دهم. آمدن او محتمل است. اما گاهی خودم شک ندارم (بلکه) قطع به یک مطلب دارم اما می خواهم حداقل برای مخاطب ایجاد احتمال کنم . من یقین دارم قبر و حسابی هست به کسی که عملش این را نشان نمی دهد می گویم «لعل» قیامتی باشد. یعنی بیا حداقل احتمال بده که قیامتی هست . بله معادل فارسی «لعل» شاید استعمال می شود اما با این توضیح به تعبیر ما که کلمه شاید در فارسی هم سه جا استعمال می شود دو جا مرادف «لعل» است. شاید که شک داشته باشیم که زید می آید یا نه ! می گوئید : شاید بیاید. «لعل» برای اینجا وضع نشده است بلکه مجازی است.

۲ - اینکه می دانم مطلبی حق است شما منکرید می گویم : احتمال بده سخن من درست باشد.

۳ - شما مانند من قاطع نیستید اما منکر هم نیستید و احتمال می دهید. من اینجا بخواهم احتمال شما را تقویت کنم، کلمه «لعل» می آورم.

لذا آنجا که فقط شک است، استعمال مجازی است. دو قسم دیگر که ابداء احتمال یا تقویت احتمال داخل بحث می باشد. در هر دو تا، یا آن محتمل امر محبوبی است یا مبغوضی است.

اگر من می خواهم ادعای احتمال کنم و محتمل امر محبوبی است می گویم : «لعل» الحبيب قادم. «لعل» به معنای امید نیست (أمل) کلمه احتمال است. اینجا نمی خواهم شاید بگویم، می خواهم احتمالی را که می دهم و برای شما هم محبوب است به شما انتقال دهم.

گاهی امر مبغوض است. مانند «لعل» ال...یموت. اینجا هم ابداء احتمال است. (منتهی در امر مکروه)

گاهی هم نه محبوب است نه مبغوض . مانند اینکه دو نفر مسابقه می دهند که هیچ کدام به شما مربوط نیست میگوئید: «لعل» زید مسابقه ببرد. اینکه بعضی گفتند «لعل» برای تعلیل است درهمه اینها باید دقت کرد. در آنچه ادبا گفته اند باید دقت کرد. و مهم این است که از درون «لعل» حقیقی ابداء احتمال بیرون می آید اگر چه «لعل» مجازی شاید هم دارد. (این سخن ایشان)

معنای لعل از منظر ادبا

اما باید دید ادبا چی گفتند؟! ابن هشام در مغنی می گوید: «لعل» چند معنا دارد:

۱ - یکی توقع است. و هو ترجی المحبوب.... اگر امر محبوب است امید دارم محقق شود اگر امر مکروهی است امید دارم که محقق نشود. کلمه توقع هر دو را می گیرد. لیکن ایشان می گوید این معنا برای جایی است که ممکن باشد. حدا اقل در نظر خودم ممکن باشد. (ولو واقعا ممکن نباشد) اما آن چیزی که خودم هم می دانم ممکن نیست کلمه «لعل» حقیقت در آن نیست.

۲ - معنای دوم نزد ابن هشام تعلیل است. فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئَنَّا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (طه، ۴۴)

اما بنرمی با او سخن بگویید؛ شاید متذکر شود، یا (از خدا) بترسد! (ترجمه مکارم شیرازی)

برای اینکه خشیت پیدا کند و برای اینکه متذکر شود نزد فرعون بروید

۳ - معنای سوم، استفهام. لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا (طلاق، ۱)

تو نمی دانی شاید خداوند بعد از این، وضع تازه (و وسیله اصلاحی) فراهم کند! (ترجمه مکارم شیرازی)

یعنی آیا. اینجا استفهام است.

ابن هشام این را قبول ندارد. اما توقع و تعلیل را قبول دارد.

لسان العرب می گوید: «لعل» کلمه رجاء است. یا به معنی شک است. و به معنای طمع هم است.

سخن محقق سیستانی این است که کلمات لغویین را با تتبع می گوئیم. «لعل» یعنی آنجا که می خواهی ابداء احتمال کنی. حالا چه آن محتمل مبعوض باشد یا محبوب باشد. بیماری که نمی خواهد به نزد پزشک رود می گوئیم برو «لعله» یفیدک. (متکلم یقین دارد که تأثیر دارد). اما مریض نمی خواهد برود. می خواهد این احتمال را ایجاد کند.

اما اینکه ابن هشام گفت: تعلیل، جوابش این است که خدا می داند فرعون نه متذکر می شود نه خشیت برای او حاصل می شود. هذا لابدء الاحتمال لموسى و هارون لترغيبهما برای رفتن به سوی فرعون. این احتمال را برای موسی ایجاد می کند.

و هم چنین اشتريت دارا «لعلی» اسکنه. آنچه در مورد غایت هست با کلمه حتی است. اینجا «لعل» آورد. (مثالی عرض می کنیم) کسی چند باب منزل خرید در هیچکدام ساکن نشد حالا می گوید اشتريت داراً «لعلی» اسکنها کلمه «لعل» برای ترجی هم نیست بله گاهی با قرائنی ترجی فهمیده می شود. خلاصه اگر بخواهیم احتمالی را در ذهن مخاطب ایجاد کنیم از کلمه «لعل» استفاده می کنیم.

حسین مقدس

باسمه تعالی

بیان استاد در معنای لعل. جلسه ۱۳۹۹/۵/۲/۴۸

سخن ما در حجیت خبر واحد در ایة کریمه نفر بود . اینکه ایا این آیه، دال بر حجیت خبر واحد هست یا خیر؟ مباحثی در مورد معنای کلمه نفر و تفقه و لعل بیان گشت . رسیدیم به لعلهم یحذرهم که لعل چه معنایی دارد؟ سخن ادبایی مانند ابن هشام و لغویینی مانند ابن منظور و نیز برخی اصولیین مانند مرحوم آخوند و مرحوم خویی و نیز استاد سیستانی بیان شد. و همچنین بیانی را از محقق اصفهانی توضیح دادیم. آنچه به نظر ما می رسد این است، همچنانکه هم از سخن لغویین برداشت می شود و هم استعمالات کلمه لعل بر این مطلب شاهد است، لعل به معنای شک است . تا اینجا سخن مرحوم اصفهانی قابل قبول است لیکن ما تبیین دیگری از این قضیه داریم. ببینیم بهترین معادل در زبان فارسی برای کلمه لعل چیست؟

برداشت من از آیات، روایات، اشعار عرب و سخن لغویین این است که ما می توانیم در زبان فارسی سه معادل یا ترجمه برای لعل بیان کنیم. اگر چه شاید همه اینها ریشه مشترکی داشته باشند اما بهتر این است در ترجمه این ها را از هم دیگر جدا کنیم:

۱ - لعل در جمله ای بیاید که دقیقاً معنای «شاید» در آن لحاظ شده است.

۲ - لعل در جمله ای بیاید که در ترجمه اش می توانیم بگوییم «گویا».

۳ - لعل به معنای «باشد تا» باشد.

این سه معنا را در نظر بگیریم.

در مورد ترجمه اول که شاید بود در زبان فارسی، گاهی جایی بکار می رود که خود گوینده تردید دارد. مثلاً از شما می پرسم برادرت از سفر آمد؟ می گویی لعل یعنی شاید. اینجا شاید در زبان کسی بکار رفت که

خودش تردید دارد. ولی گاهی لعل در جایی بکار می رود که من گوینده تردید ندارم می خواهم تردید را در مخاطب ایجاد کنم.

من می دانم برادر شما از سفر آمد شما می گویند نیامد!! به شما می گویم یک تماس بگیر شاید آمده باشد! در مخاطب ایجاد تردید کنم او را از عقیده جازمانه که باطل است پایین تر بیاورم. یا قبول دارم قیامتی هست مخاطب قبول ندارد لذا ظلم می کند . به او می گویم : ظلم نکن شاید قیامتی در کار باشد ! این یعنی اگر احتمال هم بدهی نباید ظلم کنی . لذا کلمه شاید و در زبان عرب معادلش لعل در این موارد استعمال می شود.

در مورد معنای دوم، مثلاً عده ای با من بد رفتاری می کنند می گویم چرا این گونه می کنید؟! گویا مرا آدم حساب نمی کنید!! گویا مرا اهل این سرزمین نمی دانید!! به نظر می رسد در آیه: لعلک تارک بعض ما یوحی الیک یا لعلک باخع نفسک بهترین ترجمه گویا هست. «گویا تو»

در معنای سوم، مثالی که در سخن مثل خویی ره بود ابلغ هذه الاحکام لعلهم یعملون. ممکن است لعل را به شاید ترجمه کنیم اما ترجمه صحیح این است که «باشد تا» به آن احکام عمل کنند. یا در قضیه موسی و هارون علیه السلام فرمود: لعله یتذکر او یخشی بهترین ترجمه یعنی «باشد تا» متذکر شود.

حالا می آییم سراغ آیه نفر، لیتفهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون.

من در این آیه بهترین ترجمه را سومین می دانیم «باشد تا حذر کنند»

نکته دوم: مرحوم آخوند و عده ای دیگر از اصولیین در کلمه لعل آنجا که گوینده خداست بیانی دارند . باید لعل را طوری معنا کنیم که با علم خداوند متعال تعارض نداشته باشد.(شاید برای خدا معنا ندارد) لذا لعل را به معنای محبوبیت بگیریم.

از نظر ما این اشتباهی است که عده ای مرتکب می شوند . قبول دارم تردید به معنای شک در مورد خداوند معنا ندارد. اما این آیه کریمه که تردید را به خداوند متعال نسبت نمی دهد: لعلهم یحذرون. تردید برای خدا نیست بلکه به آنهایی که انذار می شوند نسبت داده شد. لذا بهترین ترجمه «باشد تا» است. زیرا اگر شاید بگوییم اشکالات قبلی مطرح می شود. اما اگر بگوییم باشد تا یعنی مقدمات فراهم شد انذار آمده است فقط مانده تصمیم شما که مختارید. یا در قصه حضرت موسی و هارون برای رفتن نزد فرعون زمینه هدایت فراهم شد فقط مانده است یک تصمیم جدی فرعون که نگرفت . اینجا لعل که ترجمه باشد تا، می خواهد بگوید زمینه ها مهیا است باید اقدام کنی. چون به فعلیت رسیدن این کار، محتاج تصمیم من و تو است و هنوز ما تصمیم نگرفته ایم لعل می گوید . خدا می داند اما علم خداوند برای من اختیار را سلب نمی کند . پس نگویند لعل به خداوند نسبت ندارد . بله خدا نسبت به علم خود لعل ندارد، اما گفتن لعل با توجه به این که هنوز تصمیم گیری برعهده من است که محقق نشد مانعی ندارد.

نکته سوم در جلسه بعد گفته می شود.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۵/۲

جلسه ۴۸

باسمه تعالی

نظریه استاد در معنای لعل. جلسه ۴۹. ۱۳۹۹/۵/۲

در مورد مختار خود در آیه نفر در جلسه قبل دو مطلب بیان شد

۱ - لعل سه استعمال دارد که تبیین شد. در آیه محل بحث، سومین معنا مد نظر است.

۲ - لعل اگر چه سخن خداست اما هیچ گونه مسامحه در آن نیست.

نکته سوم: انذار دو مورد دارد:

۱ - یکی برای انسانهای غافل است. که می دانند اما غافلند.

۲ - دوم انذار برای انسانهای جاهل است که از جهل بیرون بیایند.

هر دو غایت انذار چه رهایی از غفلت چه رهایی از جهل در آیه کریمه قابل تصور است . اما ما آیه را چگونه معنا کردیم؟

گفتیم عده ای در قبیله خود بمانند عده ای به مدینه برای جهاد بروند و عده ای برای علم بروند . آنهایی که در قبیله خود باقی مانده اند معمولاً جاهلند پس مورد آیه نفر انذار جاهلان است نه غافلان . ولی از سویی گفتیم نتیجه انذار هم علم برای جاهلان است هم تذکر است برای غافلان.

نتیجه این شد که آیه، تفقه را بیان کرده است که محبوب خداست . آیه، انذار را معرفی کرده است که محبوب خداست. آیه حذر و تأثیر پذیری را مطرح کرده است که م محبوب خداست . لیکن این حذر که محبوب خداست از چه راهی و چگونه حاصل شود؟

۱ - گاهی حذر کردن توجه به استدلال عقلانی آن منذر است. باید دید استدلال کامل است یا خیر؟

۲ - گاهی منذر با آیه قران انذار می کند این هم محل بحث نیست.

۳ - گاهی منذر با خبر متواتر انذار دارد این هم بحث ما نیست.

۴ - گاهی منذر با اجتهاد فقهی انذار می کند. این هم بحث ما نیست.

۵ - گاهی منذر با خبر واحد انذار می کند . اگر این منذر دروغگو باشد طبیعتاً تا تتبعی صورت نگیرد سخنش را قبول نمی کنند . اما گاهی منذر انسان دروغگویی نیست . رفته نزد پیامبر (ص) یا نزد صحابه، روایتی را شنید برای ما نقل می کند . آیا حرف او برای من حجت است حتی اگر اطمئنان شخصی نداشته باشم؟ یا سخن او در وقتی بکار می آید که من اطمئنان شخصی پیدا کنم . (قبول داریم انذار محبوب است و واجب)

هرچند حذر محبوب است و واجب لیکن آیا در انذار به وسیله خبر واحد این انذار مطلقاً قابل قبول است؟ معیار خبر ثقه است؟ یا معیار وثوق به صدور است؟

بگوییم همچنانکه اگر او انذار به برهان عقلی می کرد و من برهان او را قبول نداشتم حذر بر من واجب نبود یا انذار با ایه قران می کرد و من در دلالت آیه تأمل داشتم حذر بر من واجب نبود اگر مرا انذار با خبر متواتر می کرد و من با احتمالاتی که می دادم حذر واجب نبود مگر اینکه خودم مطمئن شو م، در نقل روایت هم باید خودم مطمئن شوم همچنانکه در آیه نبأ گفتیم که تبیین معیار است در آیه نفر هم می گوییم تفقه و آگاه شدن معیار است. لیتفقوها فی الدین . شرط انذار تفقه است ، شرط حذر هم فهمیدن است . وثوق به صدور پیدا کنیم. لذا اینجا هم مثل آیه نبأ به فحص و تتبع و قیاس درست نیاز داریم تا ببینیم وثوق به صدور پیدا می شود یا خیر؟

جناب سیستانی به دنبال این است که بفراید آیه دلالت بر خبر ثقه بما هو ثقه ندارد نهایتاً اعتبار خبر واحدی را می رساند که از آزمایش، تبی ن، قیاس و تفقه بیرون آمده باشد و آن وقتی است که این روایت برای من اطمئنان شخصی بیاورد. اگر این بیان قبول شد که درست! اگر قبول نشد باید دید دلالت آیه تمام است یا خیر؟!

اگر بخواهیم آیه کریمه **نفر** را وارد بحث حجیت خبر واحد کنیم مشکل اولمان این بود که آیه را مختص به تفقه در صحنه نبرد بگیریم. بلکه تفقه در جلسات درس باشد. این گردنه گذشت. ثابت شد ایه دو **نفر** دارد. نفری برای جهاد و نفری برای تفقه. بعد رجوعی برای انذار. از این جهت خیالمان راحت است.

بحث بعدی کلمه تفقه بود. که کسی تفقه را فقط در استنباط و اجتهاد می داند و آیه مربوط به باب اجتهاد و تقلید است نه نقل خبر واحد. این را جواب دادیم که آیه تفقه ای را که بیان می کند تفقه دارای مراتب است که همه این موارد را چه با بیان فقهی چه با استدلال چه با بیان روایت همه را شامل می شود.

مشکل بعدی کلمه لعل بود که چگونه معنا کنیم تا حذر واجب شود. چون تا حذر واجب نشود دلالت آیه به درد خبر واحد نمی خورد.

حجیت خبر موثق الصدور

آنچه به نظر ما رسید این بود که در این آیه ترجمه «باشد تا» را لحاظ کرد. لعل برای این است که برای ائمه اقا زمینه هدایت فراهم شد، حال باید خودش قدم را بردارد. لذا حذر محبوب و واجب است. اما از همه این مشکلات بگذریم یک مشکل در استدلال به این آیه برای حجیت خبر واحد باقی است. نهایتاً از این آیه کریمه، حجیت خبر موثق الصدور استفاده می شود.

خبری که سندش محک بخورد دلالتش محک زده شود. تبیین بیاید، تفقه بیاید من اگر اطمینان شخصی پیدا کردم حذر واجب می شود هر گاه از آیه وجوب حذر برای کسی که طبق خبر واحد اطمینان برایش حاصل نشد، وجوب حذر نداریم چنانچه اگر استدلال عقلی هم بود و من در این استدلال تأمل داشتم حذر واجب نیست. بله اگر استدلال تام و تمام بود حذر واجب است. همچنانکه اگر به آیه استدلال می شد باید دلالت آیه را می پذیرفتم الان هم همین گونه است. باید اطمینان حاصل شود تا احتمال خطا و تصحیف و یا تقطیع یا تقیه... نباشد. اگر از خیلی از گردنه ها عبور کردیم از این گردنه عبور نکردیم نهایت دلالت آیه نفر حجیت خبر موثق الصدور نه خبر ثقه می شود.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۵/۲

جلسه ۴۹

باسمه تعالی

بررسی و تبیین دیدگاه آیت الله سیستانی ج ۵۰/ ۱۴/ ۵/ ۱۳۹۹

در جلسات قبل تبیینی از آیه نفر داشتیم و نتیجه این شد که این آیه دلالت بر حجیت تعبدیه خبر واحد ندارد. یعنی بر حجیت خبر واحد دلالت ندارد ولو وثوق حاصل نشود.

اکنون لازم است سخنی را از سید سیستانی توضیح دهیم. سخن مشتمل بر چند نکته اساسی است که در موارد دیگرهم موثر است.

ایشان به دنبال این است که بفرماید اگر از همه مطالب و اشکالات چشم پوشی کنیم آیه دلالت بر خبر ثقه ندارد. نهایتاً اعتبار خبری را می رساند که با تبیین و مقایسه باشد. این سئوالات مطرح است که اگر فرض کنیم آیه خبر واحد را بگیرد، یا اگر فرض کنیم که آیه دلالت بر وجوب حذر دارد بر فرض قبول همه اینها و

غمض عین از تأملات قبل سؤال این است که حذر چه زمانی واجب است؟ مطلقاً و بدون قید واجب است؟ یا حذر واجب است مع المقایسه.

مقایسه در لسان برخی از بزرگان ما که به آن قیاس می گویند و با قیاس اصطلاحی فرق دارد مراد از این قیاس سنجش روایت با قرآن کریم و سنت نبویه با روح شریعت است. به تعبیر دیگر آیا وجوب عمل به خبر واحد مانند وجوب عمل به قول خبره است یا خیر؟

شما اگر به خبره ای مراجعه کنید و مطمئن باشید خبره است به قولش عمل می کنید ولو سر بیان او را نفهمید. اگر عمل مقلد را از باب رجوع به خبره دانستیم حالا این مقلد که سر فتوای مجتهد را بداند یا نداند فتوا برای او حجت است. حال ایا خبر واحد هم همین گونه است؟ یا عمل به خبر واحد مانند قول خبره نیست که تعبداً بپذیریم نیاز به قیاس و سنجش است نه نیازمند به تعبد! ایا از این آیه می توان فهمید که مطلقاً خبر واحد حجت است چه وثوق پیدا شود چه وثوق پیدا نشود یا نه؟

ایشان چند بیان دارد:

بیان اول: به دنبال این است که ثابت کند با غمض عین از همه اشکالات آیه کریمه دلالت بر حجیت خبر ثقه مطلقاً و به نحو تعبد نمی کند. اگر هم فرضاً با چشم پوشی از اشکالات دلالت داشته باشد دلالتش فی الجمله است نه مطلقاً.

از اینجا شروع می کند که این آیه کریمه امضاء و قبول سیره و بناء عقلاء بر قبول خبر واحد است. نه اینکه بخواهد مطلبی را تأسیساً بیان کند. می گوید: مردم همانطور که در زندگی خودتان به خبر واحد عمل می کنید در کتاب قانون، و در رسیدن به شریعت هم، به همان خبر واحد عمل کنید. امضاء آن سیره عقلاویه است. حالا که امضائی شد باید دید عقلاً چگونه به خبر واحد عمل می کنند؟ ایا عمل عقلاً مطلقاً است یا فی الجمله؟!

حقیقت این است که عقلاً شرائط را ملاحظه می کنند. ظرف مکان و زمان صدور خبر، و شرائطی که باعث شد این خبر بیان شود. از طرفی اخبار مهم برای عقلاً مهم است. در اخبار اساسی و مهم عقلاً فرق می گذارند. خصوصیات خبر، مخبر عنه و مخبر و بقیه موارد مهم است. گاهی باعث می شود خبری را و لو راوی را عادل می دانند اما در عمل و اثر مترتب کردن بر آن عمل تأمل می کنند

این بنا عقلاً است و آیه کریمه امضاء همین بنا است. اگر شارع در اینجا تبصره و تعلیقه دارد باید توسعه خود را بیان کند و بگوید خبر عادل را قبول دارم حتی اگر شرائط زمانی و مکانی صدور روایت ملاحظه نشود. اگر تعلیقه نزد سیره را امضاء زد باید دید عقلاً چه می گویند؟ نمی شود امضائی شارع اوسع از چیزی باشد که بناء عقلاً است. این اطلاق در ادله تأسیسی نیست بلکه اطلاق، در ادله امضائیه است. اگر دلیلی امضایی بود باید آن چیزی را که امضاء شد نگاه کرد که چقدر حد و مرز دارد؟ اطلاق در آن سیره معنا دارد.

نمی شود دایره عمل عقلا ضیق باشد و امضاء اوسع از آن باشد . اگر اوسع مد نظر است باید بیان شود . و اگر حرفی نزد باید به همان مقدار عمل عقلا اکتفاء می کنیم.

آیه نفر سیره عقلا را امضاء می کند اگر در خود ایه یا جایی دیگر دلیلی بر توسعه پیدا شد، درست، اما اگر دلیل بر توسعه نبود باید به همان مقدار اکتفا کرد . بر طبق عمل عقلا، بین خبر تا خبر فرق است. خبر با واسطه بی واسطه، شرائط زمانی و مکانی، مهم بودن متن خبر . این که آیا مربوط به دماء و نفوس است یا خیر؟ احتمال غفلت و اشتباه وجود دارد همه اینها را باید ملاحظه کرد تا به خبر عمل کرد

بیان دوم:

اگر ما از این مطلب هم تنزل کنیم نهایت قضیه این است که ایه اطلاق دارد و باید خبر واحد را قبول کنیم. می بینیم که گاهی خبر، خبر ثقة است ولی برای من به هر علتی وثوق نیامده است، گاهی خبر خبر ثقة است وثوق هم دارد. گاهی خبر، خبر ثقة نیست ولی وثوق دارم . گاهی نه خبر، خبر ثقة است نه وثوق آمده است . این قسم اخیر از بحث خارج است.(عمل ندارد)

یک مورد را قطعاً عمل می کنیم، جایی که هم مخبر ثقة است هم وثوق به صدور داریم. دو صورت باقی می ماند: جایی که خبر ثقة است وثوق نیست و دیگر جایی که وثوق به صدور هست خبر، خبر ثقة نیست.

حال آیا ایه اطلاق دارد؟ ما چه کنیم؟ از دو حال خارج نیست . یا معیار را خبر ثقة قرار دهیم و لو وثوق به صدور نباشد یا باید معیار را وثوق به صدور قرار دهیم هرچند راوی ثقة نباشد. حالا آن جایی که خبر و وثوق از هم جدا شدند ما علم اجمالی داریم که یکی از اینها از اطلاق ایه کریمه خارج شده است . چون ایه هر چه که باشد یا مقید شده به ثقة بودن راوی یا به موثق الصدور بودن . (برسیل منع الخلو) یا بیاید بگویید کدام است؟ یا تمسک به اطلاق جا ندارد.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۵/۱۴

۱۰:۴۳:۰۴

باسمه تعالی

دیدگاه استاد و نتیجه مباحث قبلی/ج ۵/۱۴/۱۳۹۹

نتیجه بحث در آیات و جمع بندی بیان می شود. عقیده ما این است که آیه نفر و آیه نباء و نیز قوله تعالی فاسئلوا باید با یک فهم عقلایی معنا شود. و این آیات به یک مطلب عقلایی اشاره و ارشاد دارد. لذا در آیه نبأ سخن ما این شد که عقلا هر خبری را بشنوند اولین کاری که می کنند وثوق مخ بر را تبیین می کنند و بعد جنبه های دیگر را بررسی می کنند . تعبد در کار نیست . بعد از آنکه از جهت مخبر تبیین کردند ، دو مطلب دیگر باقی است:

- ۱ - گاهی اتفاق می افتد که افراد دروغگو ، راست می گویند. این گونه نیست که افراد دروغگو همیشه دروغ بگویند لذا اگر خبر برای عقلا مهم بود به صرف این که راوی دروغگو هست خبر را کنار نمی گذارند البته عمل هم نمی کنند بلکه تبیین و جستجو می کنند
- ۲ - گاهی افراد ثقه خبر می آورند ولی انسان احتمال غفلت و اشتباه می دهد . عقلا اینجا هم تبیین دیگری دارند بدون این که مخبر را متهم به کذب بکنند. مثلا نقل بمعنا. اعتماد به حافظه و ذاکره داشتن . احتمال خطا هست. این جا هم عقلا تبیین خاص دارند . این که در آیه نبأ تبیین را در مورد خبر فاسق بیان می کند نفی یک نوع تبیین دیگر در خبر عادل را نمی کند. (این آیه نبا) در آیه نفر هم قصه همین است .ایه می فرماید: همه به جهاد نروند یک عده ای بروند همه هم برای درس نروند یک عده ای بیایند . پس شما لازم نیست همه حقائق دینی را مستقیم از پیامبر بشنوید یک عده بیایند بشنوند و انتقال دهند. این هم باز یک سیره است. علم دین باید به ما برسد زندگی هم نباید مختل شود. حال اگر زیدی به مدینه رفته مطالبی شنیده برگشته در قبیله خودش می گوید: سمعت من رسول الله انه قال اگر زید را ثقه می دانید که هیچ ! اما اگر او را ثقه نمی دانید اما حرف مهمی می زند احتمال هم می دهید راست بگوید، اینجا عقلا تحقیق می کنند . می روند از دیگران می پرسند ایا شما هم از پیامبر همین را شنیدید؟؟ گاهی به نتیجه ای نمی رسیم . تبیین یعنی همین. حتی آن ثقه ای که خبر آورده، احتمال نمی دهیم عام و خاصی مطرح بود؟ یا مجمل و مبینی بود و او نفهمیده است؟ لذا یک تبیین دیگری داریم . یا این که در آیه فاسئلوا ... امرعقلایی است که انسان چیزی را نمی داند می پرسد. حالا اگر پرسید و هیچ علامت سئوالی برای او باقی نماند تبیین شده است اما آیه تعبد ندارد که اگر او چیزی گفت و تو هنوز علامت سئوال از قلبت بیرون نرفته بروی عمل کنی!! باید این جا وثوق پیدا کنی . تا زمانی که در قلبت سئوالی باقی است باید گفت مخاطب: ان کنتم لا تعلمون هستی . تا وقتی علامت سئوال داری پس تبیین رخ نداده است. به تفقه نرسیدی!! چه در آیه نبأ چه آیه نفر چه آیه سئوال بالاخره باید جستجویی بشود تا انسان عمل بر طبق خبر را لازم بدارد. و الا اگر تأمل دارد و تأمل هم عقلایی است از این نوع آیات کریمه قران تعبدی بر حجیت خبر واحد استفاده نمی شود . حجیت تعبدی چیست؟ یعنی کاری نداشته باش تو برو عمل کن حق هم نداری عمل نکنی!!

جواب این است که اگر این آیات بیانگر یک امر عقلایی است عقلاً در این موارد تعبد را قبول ندارند و ثوق مهم است. و همان و ثوق عرفی کفایت می کند. (این برای افراد آن زمان) هر چه از منبع خبر دورتر می شویم علامت سؤال بیشتر می شود. عقلاً می گویند هر چه مفاد خبر مهم تر تعبد بیشتر نیاز دارد.

اگر مربوط به امر جزئی است خوب، اما اگر مسئله مهم است و به حیات اخروی ارتباط دارد نباید به سادگی عبور کرد. اگر مفاد خبر جواز قتل است یا مفاد خبر جواز برداشتن مال است قطعاً به این سادگی به خبر واحد عمل نمی شود. لذا شما اولاً به هر سه آیه کریمه به نگاه عقلایی نگاه کنید و تفسیر کنید. ثانیاً این سه آیه کریمه را در کنار هم قرار دهید یک مضمون را بیان می کند. نظر قرآن در مورد خبر واحد همان نظر عقلاست. و قرآن کریم این تعبدی را اعمال نفرموده است. حالا که مطلب، مطلب مهم دینی است نباید به ظن جاهلی اعتماد کنیم. نباید به توهمات خرافی استناد کنیم.

حالا که نمی دانی حقیقت چیست؟ از اهل ذکر بپرس. حالا که امر، امر مهمی است اگر فاسقی خبر آورد تبیین کنید. اگر احتمال خطا می دهید تبیین کنید مهم این است که **ولا تقف ما لیس لك به علم**. اگر سخن از حذر است و عمل است و اطاعت، ... همه این ها برای عالم بودن است. اگر و ثوق آمد حجت تمام است اما اگر و ثوق نیامد سؤال باقی است. کجا می توان تعبداً آن را قبول کرد؟؟!! همه این ها در کنار هم قرار گیرد اشاره به یک مطلب عقلایی دارد.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۵/۱۴

جلسه ۵۰

باسمه تعالی

بررسی و نقد اجماع، دلیل دوم حجیت خبر واحد. // ج ۵۱ // ۱۳۹۹/۵/۲۰

بعد از بحث در دلیل اول نسبت به حجیت خبر واحد که با تمسک به آیات قرآن کریم بود نوبت می رسد به دلیل دوم و آن ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد است. با توجه به نکته هایی که در این قسمت از بحث هست این دلیل را مقدم بر دلیل روایی کردیم. ما طی این بحث از سخنان ضمن آن که دلیل اجماع را برای حجیت خبر واحد بررسی می کنیم هم با حقیقت بحث در خبر واحد آشنایی بیشتری پیدامی کنیم هم بخشی از نکات مهم را عرض خواهیم کرد

مهمترین عبارتی که باید مورد بررسی قرار بگیرد فرمایش شیخ الطائفه ره است . بخش هایی از عبارت ایشان را در اوائل بحث از خبر واحد، نقل کردیم آنجا غرضمان تنقیح محل نزاع در خبر واجد بود . و این مطلب ثابت شد که در خبر واحد، نزاع بر سر این است که آیا راوت باید متواتره نقل کرده باشند یا واحد هم مانعی ندارد. با غمض عین از شرائط دیگر . یعنی بگوییم فقط خبرمتواتر نیست که حجت است، غیر متواتر هم حجت است.(البته با شرائطی)

مرحوم شیخ طوسی در ص ۹۷ عده به بعد وارد این بحث می شود. اقوال علماء اهل سنت در مورد اعتبار یا عدم اعتبار خبر واحد نقل می کنند و در ص ۱۰۰ می گوید:

و الذى أذهب إليه : أن خبر الواحد لا يوجب العلم ، و أنه كان يجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلاً ، و قد ورد جواز العمل به فى الشرع، إلا أن ذلك موقوف على طريق مخصوص و هو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة، و يختص بروايته، و يكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة و غيرها(العدة فى أصول الفقه ؛ ج ۱؛ ص ۱۰۰)

در رسائل خواندیم که عده ای مانند ابن قبه عمل به خبر واحد را عقلاً محال می دانست . و چون محال است شارع نمی تواند تعبداً خبر واحد را حجت کند. چون تعبد به امر محال صحیح نیست.

این عبارت شیخ الطائفه در برابر آن نظر است و می گوید : مشکلی نیست که تعبدی از طرف شارع نسبت به عمل به خبر واحد وارد شود. یعنی عقلاً حجیت خبر واحد محال نیست . چون اگر عقلاً عمل به خبر واحد محال بود شارع نمی توانست تعبد دهد ولی وقتی محال عقلی نیست شارع می تواند تعبد به خبر واحد بکند. حال جناب شیخ طوسی، می گوید عقلاً تعبد به خبر واحد محال نیست و وقوعش محال نیست. آیا چنین امری واقع شده است یا خیر؟

ایشان می گویند:

وقد ورد جواز العمل به فى الشرع. شما خیال نکنید من شیخ طوسی مطلق جواز عمل را قرار دادم. الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص. خبری است که از یک راه مخصوصی رسیده باشد. و هو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة و يختص بروايته . و يكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة و غيرها.

من شیخ طوسی می گویم صرف واحد بودن درست است که علم آور نیست اما تعبد مشکل ندارد ایشان هر خبر واحدی در هر موضوعی را قبول ندارد. می گوید: من آن خبری را قبول دارم که راوی آن از طائفة محقه باشد . نسبت به روایات اهل خلاف و موثقین از شیعیان اثنی عشری بعداً تعلیقاتی من شیخ خواهم داشت . آنچه الان می گویم آن خبری را قبول دارم که راوی از طائفة محقه باشد . دوازده امامی باشد.

ثانیا جایی را می گویم که فقط روایت از طرف شیعه نقل شود و الا اگر روایتی از شیعه و اهل خلاف نقل شود این دیگر یختص بروایت نیست. (این بحث جدایی دارد) آنهایی که باید در نظر باشد این که امامی بوده و روایتی را که نقل می کنیم از طرف اهل خلاف نقل نشده باشد

ثالثا این راوی امامی که چنین روایتی را نقل می کند صفتی داشته باشد که باعث شود حرف او را قبول کنیم. مانند عدالت و وثاقت. بدانیم این فرد راستگوست اما اگر یک امامی دروغگو بود نه! یا امامی بود در نقل روایت اشتباهات عمده داشت ولو دروغ نمی گفت ولی صفتی که باعث شود خبر او را قبول کنم نداشت.

ویکون علی صفة (راوی صفتی دارد) يجوز معها قبول خبر الراوی من العدالة و غیرها. مانند ضبط و دقت در نقل!!

تا اینجا شیخ طوسی سه شرط را برای قبول خبر واحد بیان کرد:

۱- راوی امامی باشد

۲- روایت نظیری در روایات عامه نداشته باشد

۳- این راوی ویژگیهایی داشته باشد مانند عدالت ضبط...

نکته دیگر اینکه جناب شیخ از ص ۱۰۰ تا ص ۱۲۶، به رد اقوال دیگر شروع می کند:

وما اخترته من المذهب فهو انّ خبر الواحد اذا كان وارداً من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وکان ذلک مرویاً عن النبی (ص) او عن واحد من الائمة (ع) و کان ممن لا یطعن فی روایتہ و یکون سدیداً فی قوله ولم تکن هناك قرینه تدل علی صحته ما تضمنه الخبر لانه ان کان هناك قرینه تدل علی صحه ذلک کان الاعتبار بالقرینه و کان ذلک موجبا للعلم جاز العمل به. (عده الاصول: ص ۱۲۶)

هم در ص ۱۰۰ و هم ص ۱۲۶ می خواهد مختار خودش را در باب خبر واحد توضیح دهد. در ص ۱۰۰ به بعد مجمل است و بیشتر در ردّ اقوال دیگر بحث دارد در ص ۱۲۶ نگاه اصلی به تفصیل نظریه خودش است و همه شرائط را بیان کردند. در ص ۱۰۰ سه شرط بیان شد. راوی از طائفه محقه باشد. روایت نظیری در روایات عامه ندارد و راوی صفاتی مانند عدالت و وثاقت داشته باشد.

اینجا ص ۱۲۶ می گوید: اختیار من از مذهب این است که اگر خبر از طریق اصحاب ما که امامی اند قابل قبول است. اینجا گفت من الطائفة المحقة، اینجا گفت من طریق اصحابنا القائلين بالامامة. آن کلمه محقه را قرینه قرار می دهیم که بگوییم مراد از اصحاب ما همان شیعیان دوازده امامی هستند. اگر آن جمله من الطائفة در ص ۱۰۰ نبود در این جمله ان کان وارداً من طریق اصحابنا القائلين بالامامة، یک تأملاتی می توانستیم داشته باشیم. اما آن تأملات چیست؟ و از کیست؟ در جلسه بعد بحث می شود.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۵/۲۰

جلسه ۵۱

باسمه تعالی

تبیین کلام شیخ طوسی در بحث اجماع // ۵۲/ ۲۱/ ۱۳۹۹/۵

عبارتی را از شیخ طوسی نقل کردیم ابتدای عبارت این بود:

و ما اخترته من المذهب فهو انّ خبر الواحد اذا كان وارداً من طريق اصحابنا القائلين بالامامه وکان ذلك مرويا عن النبي (ص) او عن واحد من الائمة (ع) و كان ممن لا يطعن في روايته و يكون سديدا في قوله ولم تكن هناك قرينه تدل على صحته ما تضمنه الخبر لانه ان كان هناك قرينه تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينه و كان ذلك موجبا للعلم جاز العمل به

ما به قرينه ص ۱۰۰ که فرمود: یکی از شرائط خبر واحد این است که راوی از طائفه امامیه باشد . پس عبارت ص ۱۲۶ معنایش همان شیعیان دوازده امامی هستند. اصحاب دوازده امامی را قبول دارند.

حضرت آقای زنجانی در تقریرات خودشان می فرماید:

با این کلمه **اصحابنا** قطعاً اهل خلاف از آن خارجند . اما ببینیم آیا اصحابنا یعنی فقط شیعه دوازده امامی؟ ایشان می گوید: از آنجا که در بین طوائفی که با شیعه به نحوی هم خانواده هستند زیدیه راه و روش شان با ما تفاوت اساسی دارد اگر چه امامت را تا امام سجاد بپذیرند ولی مشی آنها قریب به اهل سنت است لذا هر جا در کلمات بزرگان اصحابنا داشتیم زیدیه خارجند ! اما فطحیه و واقفیه که از نظر فقهی استباطشان به ما نزدیک است می توانیم بگوییم اصحابنا شامل واقفیه و فطحیه می شود.

حال ببینیم اینجا که شیخ طوسی ره می فرماید: اصحابنا القائلین بالامامه مراد چه گروهی هستند؟

اصطلاح امامیه در کلمات علما دو معنا دارد:

۱- شیعه اثنی عشری است

۲ - کسانی که امامت ائمه اطهار ولو بعضی را قبول کردند. به اینها هم گاهی امامیه گفته می شود به آن معنای عام امامیه در برابر اهل سنت.

باید دقت کرد در عبارت اصحابنا القائلین بالامامه مراد چه کسانی هستند؟ (شرائطی در اینجا داریم)

۱- ما در کلمات این بزرگوار (یعنی استاد زنجانی) پاسخی را ندیدیم. ولی از مجموع عبارت ایشان می توان برداشت کرد که وقتی از اصحابنا بگوید القائلین هم بگوید چه بسا بگوییم فقط امامی اثنی عشری مراد نیست (یعنی) راوی سنی نباشد (البته فعلاً می گوییم) از اهل خلاف نباشد . نهایتاً اگر هم بخواهیم یک توسعه بیشتری بدهیم می گوییم زیدیه هم چون قریب به اهل خلافند نه!!

اما دیگر طوائف این عنوان شدنشان بعید نیست . هم از نظر کلمه اصحابنا اگر راوی فطحی بود یا واقفی بود مشکلی ندارد هم از جهت عنوان قائلین بالامامه. این تمام!

ما گفتیم این تحقیق در جای خودش درست است ولی عبارت ص ۱۲۶ همان عبارت ص ۱۰۰ است و کلمه اصحابنا القائلین بالامامه همان من کان من الطائفة المحقة است . لذا در اینجا ما فعلاً تنها خبر واحد امامی اثنی عشری را قبول داریم . (بعداً تبصره بزنیم چیز دیگری است). لذا راوی از طائفة محقه باشد من اصحابنا القائلین بالامامه باشد. (این شرط اول)

۲- اما شرط دومی دارد: وکان ذلک مرویاً عن النبی (ص) او عن واحد من الائمة.

اشاره دارد به فرقی که بین اهل سنت و ما در تفسیر حدیث عملاً مشاهده می شود . آنها خبر منقول از اصحاب پیامبر اکرم ص را نیز داخل خبر واحد به حساب می آورند . می گوید خبر واحدی را که ما در عده الاصول از اعتبار آن سخن می گوییم خبر واحدی است که امامی اثنی عشری از معصوم نقل کند نه دیگران. حرف آنها برای ما حجت ندارد.

۳- وکان ممن لا یطعن فی روایتہ و یكون سدیداً فی نقلہ.

راوی که طعن به روایتگری او نزده باشند . مثلاً نگویند امامی است ولی کاذب می باشد . امامی اثنی عشری که قولش سدید و استوار است نه اینکه هر دورگی را نسبت دهد. مذهب و قولش درست باشد.

۴- و لم تکن هناك قرینة تدل علی صحه ما تضمنه الخبر.

گاهی اوقات روایتی داریم که با توجه به قرائنی مانند موافقت با کتاب، مخالفت با اهل سنت، وجود در اصول و کتب معتبره می گوییم این خبر با توجه به این قرائن معتبر است . اگر خبر با توجه به قرائن درست بود از دائرة بحث خارج است . ما خبر واحد منقول از امامی عادل موثق را می گوییم که لیستیده از قرائن دال بر صحت باشد. چون اگر بخواهیم با توجه به قرائن مهر تأیید بر روایت بزنیم اینجا دیگر مهر را قرائن زده است نه خود خبر . و فرق بین مهري که قرائن بزند با مهري که از خود خبر برخیزد این است مهر قرائن چه بسا موجب علم به صدور علم به روایت بشود اما خبر واحد عدل امامی ثقه ولو معتبر است اما لا یفید علماً

ما دنبال خبری هستیم که در عین عدم افاده علم ، معتبر و مستند باشد. خبر مقرون به قرائن با توجه به قرائن مفید علم است و مهر تأیید از قرائن دارد . ما آن خبر را بحث نمی کنیم . لذا اگر من شیخ طوسی گفتم خبر واحد حجت است یعنی خبری:

که اولاً راوی آن شیعه اثنی عشری باشد ثانیاً راوی آن ثقة باشد ثالثاً این روایت از روایاتی نباشد که از غیر معصوم نقل شده باشد بلکه از معصوم باشد. رابعاً روایتی باشد لیسیده از قرائن.

ما خبری را معتبر می دانیم که محفوف به قرائن نباشد زیرا در این صورت حجیت خود را از قرینه می گیرد نه از واحد عدل ثقة. من می خواهم حجیتی را ثابت کنم که برخاسته از واحد عدل ثقة باشد خبری که در عین اعتبار، علم آور نباشد در حالیکه خبر محفوف به قرائن موجب علم عادی است.

لانه ان كان هناك قرينه تدل على صحته ذلك كان الاعتبار بالقرينه و كان ذلك موجبا للعلم در حالیکه خبر واحد مورد بحث در عین اعتبار موجب علم نیست!!

اگر روایتی این چهار شرط را داشت جاز العمل به.

آقای زنجانی می گوید: می توانی به این خبر عمل کنی! نه اینکه واجب است! مگر راه دیگری هم هست؟ بله! چه بسا راه احتیاط هم در مواردی باز باشد. لذا ایشان جواز را به آن معنای خاص یعنی توانستن معنا کرده است. راه دارید یکی عمل به خبر واحد یکی هم احتیاط.

سخن استاد: این کلمه جاز در عبارت شیخ طوسی در مقابل کسانی بود که توهّم حذر و منع داشتند. می گفتند اصلاً عمل به خبر واحد جائز نیست. عده ای هم می گفتند: عقلاً تعبد به خبر واحد محال است. یک عده ای هم گفتند اگر عقلاً جائز باشد شرعاً جائز نیست. حال آقای شیخ طوسی می گوید: ولو مفید علم نیست اما با این چهار شرط عمل به آن جائز است. این جواز به معنای اعم است. چه بسا در مواردی عمل به خبر واحد واجب باشد.

حال نسبت به عبارتی که فرمود: ولم تکن هناك قرينه و لم تدل على صحة ما تضمنه الخبر عرض می کنم:

کلمه صحیح دو اصطلاح دارد:

- ۱ - صحیح به اصطلاح متأخرین یعنی راوی در تمام طبقات عدل و ثقة و امامی باشد
- ۲ - صحیح قدمایی: یعنی روایاتی که معتبر باشد ولو به کمک قرائنی و یا شواهدی. ولو سند مشکل دارد لیکن با نظر به قرائن و شواهد معتبر می باشد. اگر در مقدمه کافی فرمود: الآثار الصحیحه عن المعصومین. مرادش این نیست که همه روایات سنداً درست است بلکه روایات محفوف به قرائن است. در اینجا هم که می گوید:

تدل على صحة ما تضمنه الخبر یعنی صحیح قدمایی!

آنی را که خودش فعلاً درست کرده راوی عدل امامی باشد با آن شرائط! اما آنچه با قرائن درست می شود مفید علم است از بحث خبر واحد خارج است.

خلاصه تا اینجا از شیخ گفته شد اگر راوی از امامیه اثنی عشری باشد و روایت از معصوم باشد نه صحابه و مورد اطمئنان باشد و قرینه ای نباشد این خبر حجت می شود.

والذی یدل علی ذلک (خبر حجت است) اجماع الفرقه المحقه .فرقه محقه می گویند خبر معتبر است.

فانی وجدتها مجتمعا علی العمل بهذه الاخبار التي رواها فی تصانیفهم و دوتوها فی اصولهم.

من طائفه محقه را مجتمع دیدم بر اینکه به این روایات که در کتب و اصولشان تدوین کرده اند عمل می کنند.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۵/۲۱

جلسه ۵۲

باسمه تعالی

بررسی دیدگاه شیخ طوسی در دلیل اجماع بر حجیت خبر واحد/ج ۵۳ // ۱۳۹۹/۰۷/۰۷

تاکنون دلیل اول از ادله حجیت خبر واحد را تمسک به آیات کریمه بود بررسی شد . نتیجه این شد از منظر قران کریم هر گزارشی که اطمئنان نیاورد علم عادی حاصل نشود قابل اعتماد نیست. و روشن شد خبر واحد وقتی اطمئنان آور است که علاوه بر بحث سندی مضمون آن با قطعیات قران روح کتاب و سنت سنجیده شود.

دلیل دوم: اجماع بود. از این جهت تاکید می شود که ما طی چند جلسه سخن بزرگانی مانند شیخ طوسی و سید مرتضی را عینا از روی متن بررسی می کنیم . لذا کلمات عده الاصول را که از شیخ طوسی است برای آقایان می خوانیم .

کتاب عده الاصول از متون ارزشمند اصولی است. جلد اول ص ۱۲۶:

وما اخترته من المذهب فهو انّ خبر الواحد :

- ۱ - اذا كان وارداً من طريق اصحابنا القائلين بالامامه
- ۲ - وكان ذلك مروياً عن النبي (ص) او عن واحد من الائمة (ع)
- ۳ - و كان ممن لا يطعن في روايته و يكون سديداً في نقله
- ۴ - ولم تكن هناك قرينه تدل على صحته ما تضمنه الخبر لانه ان كان هناك قرينه تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينه و كان ذلك موجبا للعلم جاز العمل بها

جناب شیخ می گوید من خبر واحد را با چند شرط قبول می کنم:

- ۱ - راوی امامی باشد. اینکه راوی غیر امامی باشد بعداً بحث می شود.
 - ۲ - اهل سنت با سخن صحابی معامله روایت می کنند اما ملاک ما فقط خبر واحد منقول از معصومین است. (پیامبر و ائمه علیهم السلام)
 - ۳ - راوی کسی باشد که اشکالی به نحوه روایت گری او نباشد. مثلاً دروغگو نباشد، بی دقت نباشد سدید در نقل باشد. محکم سخن بگوید (شک و تردید نداشته باشد)
 - ۴ - هیچ قرینه ای در کار نباشد. زیرا در صورت وجود قرینه اعتبار به قرینه است.
- در چنین صورتی به آن خبر عمل می شود.

باید دانست در صورتی که خبر متواتر، یا خبر واحدی باشد که همراه با قرائن است که دل بر صحت خبر است این از محل بحث ما خارج می باشد. بحث ما در جایی است که قرینه ای در کار نباشد

والذی يدل على ذلك اجماع الفرقه المحقه . فانی وجدتها مجتمه على العمل بهذه الخبرات التي رووها في تصانيفهم و دونوها في اصولهم (به این روایات عمل میکنند) لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعونه (کسی انکار نمی کند که چرا عمل می کنید!) تا جایی عمل می کنند که اگر کسی از فقها که فتوی غیر مشهور داد سریع می پرسند از کجا می گویی؟!

حتى انّ واحداً منهم اذا افتي بشي لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا. (مدرک کو؟)

فاذا احوالهم على كتاب معروف او اصل مشهور و كان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا و سلم الامر في ذلك و قبلوا قوله. (همان: ۱۲۶)

نکته:

فرق بین کتاب و اصل: کتاب مطلق کتابهای روای است اما اگر در برابر اصل قرار گرفته باشد اصل، کتابهایی است که نویسنده یا از امام مستقیم شنیده یا با یک واسطه نقل می کند.

و هذه عادتهم و سجيّتهم من عهد النبی (ص) و مَنْ بعده من الائمة عليهم السلام و مِنْ زمن الصادق عليه السلام الذی انتشر العلم عنه و کثره الروایه من جهته. فلو لا انّ العمل بهذه الاخبار کان جائزا لَمَا أجمعوا علی ذلك و لَانکروه لانّ اجماعهم فیه معصوم لا يجوز علیه الغلط والسهو.

اگر عمل به روایات جائز نبود، منکر حجیت خبر واحد می شدند.

اجماع امامیه با غیر امامیه متفاوت است . اجماع را از آن جهت حجت می دانیم که معصوم در آن است. اجماعی حجت است که در آن معصوم وجود دارد. لذا اگر در اجماع معصوم هست و مسئله اجماعی است لذا رأی معصوم حجیت خبر واحد است.

نتیجه:

پس طبق نظر شیخ، اجماع داریم بر اینکه امامیه به اخبار آحاد عمل می کردند و در این اجماع معصوم داخل است.

مقدس:

در ادامه بحث جناب استاد به بیانی از شیخ طوسی در مورد شاهی بر عمل به خبر واحد می پردازد و تفاوت آن با قیاس را بیان می دارند.

طبق نظر شیخ عمل به روایات موجود از معصومین در کتب معتبره اجماعی است و هیچ مخالفی در آن نیست. حال شیخ می خواهد شاهی اقامه کند.

شاهد سخن شیخ

می دانیم که قیاس حجیت ندارد لذا اگر خبر واحد مانند قیاس حجت نبود باید علما موضع می گرفتند و خبر واحد را هم مانند قیاس می گفتند حجت نیست . در حالیکه ما چنین چیزی را در مورد خبر واحد مشاهده نمی کنیم. آن برخورد تنیدی که در کلمات فقها به تبع روایات علیه قیاس هست علیه خبر واحد مشاهده نمی شود. و حال آنکه اگر خبر واحد مانند قیاس حجت نبود (عند العلماء) باید آنها علیه خبر واحد مانند قیاس موضع می گرفتند.

اشکال

ممکن است کسی اشکال کند:

جناب شیخ طوسی چگونه ادعای اجماع می کنید بر حجیت خبر واحد در حالیکه عده ای از بزرگان به عدم حجیت خبر واحد تصریح دارند!!

جواب شیخ

شیخ می گوید: آنچه از علمای امامیه استفاده می شود عدم حجیت خبر واحدی است که مخالفین نقل کردند نه خبر واحدی که راوی آن امامی باشد . علما بین خبر واحدی که راوی آن امامی است مورد اعتماد است با خبر واحدی که از طُرُق اهل سنت نقل شده است تفاوت قائلند . آنچه مانند قیاس است خبر واحدی است که از طریق اهل سنت رسید.

ان قلت: بزرگان شیعه در مقام مباحثه با بزرگان اهل سنت مدارک آنها را مخدوش می کنند به این بیان که خبر واحد است! چطور به این آقایان که به اهل سنت که مدرک را خبر واحد می دانند نسبت دهیم که شما به حجیت خبر واحد قائلید؟!

قلت:

این آقایان در مقام مباحثه می گویند : خبر واحدی که حجت نیست خبر واحد آنها را می گویند نه خبر واحد ما را؟ و اگر دیدیم بعضی عمل به خبر واحد را عقلا محال دانستند جواب دادیم . لذا اگر عالم شیعه گفت عمل به خبر عقلا مجاز نیست پاسخ را می دهیم . اگر گفت خبر واحد اهل سنت قبول نیست می پذیریم. اگر گفت اجماع نداریم این را از او نمی پذیریم. و نگویید پس بالاخره اجماع محقق نشد.

اگر اشکال شود که چند نفر از علمای شیعه مخالفت دارند:

جواب این است خروج معلوم النسب از اجماع مشکل آفرین نیست. ما اجماع را از جهت اجماع بودن که نمی پذیریم. به جهت رأی معصوم می پذیریم و اگر کسی مخالف بود و اگر معلوم است معصوم نیست که خروج او مضر باشد.

خلاصه:

اگر اجماعی محقق است بر خبر واحدی است که شیعه آن را نقل کرده و در کتب معتبره هم نقل شده است که بر آن دلیل داریم نه اخبار آحاد اهل سنت را. زیرا از بحث خارج است.

اشکال: شما اگر اخبار آحاد را حجت می کنید، در متعارضین چه می کنید؟ آنجا که دو خبر متعارض دارید آیا هر دو حجت قرار می دهید؟

جواب: ما به دو عنصر اساسی در بحث اخبار متعارض اشاره می کنیم:

۱- ما دستور به تخییر داریم. در اخبار متعارضه مخیر هستید.

۲- گاهی حکمت اقتضا می کرد که ائمه مخصوصا دو گونه صحبت کنند.

راوی می گوید: کسی از امام صادق سؤال کرد به مسجد وارد شدم از نظر وقت برخی می گویند عصر است برخی می گوید ظهر است. امام فرمود من امر می کنم اینگونه بخوانند نخواستم شیعه شناخته شوند.

خلاصه با توجه به اینکه اولاً دستور به تخییر داریم و ثانیاً خود ائمه در مواردی مخصوصاً دو گانه صحبت می گفتند پس مشکلی از باب اخبار متعارض نداریم.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۰۷/۰۷

جلسه ۵۳

باسمه تعالی

تبیین دیدگاه شیخ طوسی در مورد اجماع. جلسه ۵۶-۵۷/۱۴/۷/۱۳۹۹

در جلسه قبل فرمایش شیخ طوسی را مورد بحث قرار دادیم. کلام شیخ طوسی در عده الاصول حاوی نکاتی دقیق است که در حدیث شناسی شیعه و کیفیت تعامل قدمای اصحاب ما، با حدیث این نکات روشن می شود.

ایشان در آغاز فرمود:

آنچه من اختیار کرد م این است که لازم نیست خبری که بر آن اعتماد می کنیم لزوماً متواتر باشد. چنانکه لازم نیست با توضیحی که خواهد آمد تک تک روایات ما قرینه بر صدور داشته باشد. بلکه بخشی از اخبار آحاد نیز حجیت دارند و لو قرینه ای هم بر وفق آن روایت نباشد. و آن روایاتی است که از معصومین عظام علیهم السلام نقل شود، از طریق روات امامی سدید النقل، که از طرف بزرگان طائفه بر آنها نقدی و طعنی وارد نشده باشد.

شیخ ادامه می دهد: دلیل اینکه من اخبار آحاد را باین قیود حجت می دانم و حجت را به خبر متواتر منحصر نمی کنم، کما اینکه حجت را منحصر به اخباری که قرائنی به عنوان شاهد داشته باشد نمی کنم. دلیل من بر این مدعا اجماع فرقه محقه است. ما از دیر باز از زمان نبی خاتم (ص) و ائمه هدی

علیهم السلام یکی پس از دیگری و در زمان غیبت توسط علما، چه روات زمان ائمه، چه فقههای زمان غیبت، همه اینها به این کتب مشهوره و معروفه در روایات عمل می کنند. و تا فتوایی منتسب به اصلی از اصول معتبره و کتابی از کتب معتمده نباشد، آن فتوی را نمی پذیرند. این اجماع طائفه است. و چون به نظر ما در اجماع طائفه معصوم داخل است **و لایجوز علی المعصوم الغلط و السهو**، پس این اجماعی که **فیه المعصوم یدل علی حجیه اخبار الاحاد الصادر من المعصومین المعتبره و المعتمده عند الاصحاب**.

اصحابی که با آن شدت و حدت عاملین به قیاس را توبیخ می کنند. نه تنها عاملین به اخبار آحاد را توبیخ نمی کنند بلکه خود جزء عمل کنندگان به اخبار آحادند.

و اگر دیده شده است در جایی طعنی نسبت به عمل به خبر واحد از آنها صادر شده اولاً این طعن مخاطبش علمای اهل سنت اند و روایات و اخبار آنها (مراد است) نه اخبار آحاد با شرائطی که از امامیه نقل شده باشد.

ثانیاً اگر هم فرضاً کسی از علمای امامیه مطلقاً حجّیت خبر واحد را مورد اشکال دهد نام قائل، معلوم است نسب معلوم است و خروج معلوم النسب از اجماع مضر نیست. ما اگر اجماع را حجّت می دانیم از باب داخل شدن معصوم علیه السلام در اجماع است. وقتی عالمی معلوم النسب بود پس او معصوم نیست معصوم در بین علمای دیگری است که این فتوی را دارند این بر اساس آنچه که در باب اجماع گفتیم. این مدعای شیخ طوسی است.

اشکال: مسشکل به شیخ طوسی اشکال می کند:

ما این را می دانیم که نمی شود حق در دو جا باشد. حق یک جاست. لا یكون الحق فی جهتهم و جهة من خالفهم. هم مخالفین امامیه بر حق باشند هم امامیه. حال اگر ما دو خبر مختلف داشتیم نتیجه چه می شود؟! نتیجه قول به حجّیت اخبار آحاد این می شود که در دو خبر مختلف، دو عمل مجاز داشته باشیم چه بسا برخی از این اخبار هم مخالف اهل سنت باشد هم این خبر هم آن خبر واحد!! در این جا چه باید گفت؟!

جواب: پاسخ شیخ طوسی این است که:

ما اولاً در روایاتمان با عنصر تخییر رو برو هستیم.

ثانیاً بر طبق برخی روایات خود ائمه هدی سلام الله علیهم مخصوصاً با توجه به شرائط آن زمان و حکومت مخالفین در آن عصر، قصد داشتند که امامیه با یک قول شناخته نشوند. یک فتوی شناسنامه

امامیه نباشد که جانسان در خطر قرار بگيرد بلکه دو و سه نظر باشد تا در آن دوران جان شيعه محفوظ باشد.

اشکال: شما خبر واحد را در چه محدوده ای می پذیرید؟ آیا خبر واحد را در محدوده احکام فقهیه فرعیه می پذیرید یا حتی در مسائل اعتقادی هم می پذیرید؟ اگر بناست خبر واحد حجیت داشته باشد عمل به آن واجب باشد، باید در همه جا قابل قبول باشد. چرا شما در مسائل اعتقادی از اخبار آحاد استفاده نمی کنید؟!

جواب: ما معیار را اجماع قرار دادیم. وقتی به عمل اصحاب مراجعه می کنیم آنها بین دو دسته از مسائل تفاوت قائل می شوند. یک دسته از مسائلی که باید در آن مسائل علم پیدا کرد. و یک دسته که لازم است قطع و علم در آن ها حاصل شود. در مسائلی که علم معتبر است، علما یا به اخبار متواتر طبعه ادله عقلیه روی می آورند. نه اینکه حتی در مسائل اعتقادی به اخبار آحاد روی آورند. آن اجماعی که ما ادعا کردیم بر عمل به خبر واحد، اجماعی است که در آن معصوم داخل است. برای ما احراز نشده که معصوم داخل کسانی است که در همه موارد روی به خبر واحد دارند

بل بیّن أنّ قوله عليه السلام داخل في جملة اقوال العاملين بها (عده: ج ۱ ص ۱۳۱)

مستشکلانی که در این جا نمی خواهند حجیت اخبار آحاد را بپذیرند اشکال دیگری دارند.

اشکال:

فإن قيل: كيف تعملون بهذه الأخبار، و نحن نعلم أن روايتها أكثرهم كما رووها رووا أيضا أخبار الجبر و التشبيه، و غير ذلك من الغلو، و التناسخ و غير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء؟ (العدة في أصول الفقه؛ ج ۱؛ ص ۱۳۱)

چرا شما فقط یک دسته از اخبار را عمل می کنید. اگر بناست گزارشهای این روات درست باشد، آن رواتی که نامشان برده می شود خیلی از اینها اخبار مربوط به جبر روایت شده است، اخباری که تشبیه فهمیده می شود. اخبار دال بر غلو نقل کردند. روایات ظاهره در تناسخ نقل شده است. حال یا به همه عمل کنید یا همه روایات را کنار بگذارید!! یک روایت را از یک راوی پذیرفتند و روایات دیگر را نپذیرفتن معنا ندارد.

جواب:

قيل لهم: ليس كل الثقات نقل حديث الجبر و التشبيه و غير ذلك مما ذكر في السؤال، و لو صح أنه نقله لم يدل على أنه كان معتقدا لما تضمنه الخبر، و لا يمتنع أن يكون، إنما رواه ليعلم أنه لم يشذ عنه شيء من الروايات، لا لأنه يعتقد ذلك. و نحن لم نعتمد على مجرد نقلهم، بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم، و ارتفاع النزاع بينهم، فأما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال العدة في أصول الفقه؛ ج ۱؛ ص ۱۳۱

اولاً ما قبول نداریم که تمام ثقات ما اخبار قابل قبول و اخبار غلو دارند.

ثانیاً ما یک نقل روایت داریم و یک عمل به روایت. بعضی از روات ما روایاتی که با سند شنیدند نقل می کنند اما معنای هر نقلی قبول نیست.

نحن لم نعتد علی مجرد نقلهم بل اعتمادنا علی العمل الصادر من جهتهم (ص ۱۳۱)

این که گفتیم اجماع داریم، یعنی اجماع داریم به عمل به روایاتی که از دیر باز تا کنون آن روایات مورد عمل قرار گرفته اند نه صرف نقل. والّا نقل بسیار است.

فإن قيل: كيف تعولون علی هذه الأخبار و أكثر روايتها المجبره [أو المقلده، والغلاة، و الواقفه] أو الفطحیه [أو غیر هؤلاء من فرق الشیعۀ المخالفۀ اعتقادهم للاعتقاد الصحيح]

ادامه اشکال: برخی روایتی که این روایات را نقل کردند نه تنها ناقلند، بلکه خود معتقدند و مثلاً جبری اند و قائل به تشبیه اند یا غالی و واقفی اند!! نه این که فقط نقل کنند!! شما گفتید راوی باید عادل باشد کجا این قائلین باطل را می توان عادل دانست؟! شما یا بر روایتگری آنها اعتماد می کنید که در این صورت اینها که عادل نیستند!! یا اعتماد دارید بر عمل آنها نه روایت آنها. که در این صورت اینها که قائل به بطلان هستند. نه روایتشان درست است نه عملشان! این هم که مشخص است!!

جواب: همه روایاتی که ما گفتیم جائز العملند از روایاتی نیست که توسط این گروه ها نقل شود. شما بگویید اکثر روایات جبری و غالی هستند ما قبول نداریم.

ثانیا برخی از صاحبان این اعتقادات خطا دارند، اما به خاطر این خطا نمی شود آنها را فاسق شمرد و روایت را رد کرد. به تعبیر منقول از امام علی اینها دنبال حق می خواهند بروند به اشتباه می روند.

ثالثاً من اگر گفتم به اخبار غیر امامیه اثنی عشریه گاهی می توان عمل کرد قیدی دارد و این است که: اذا كانوا ثقاتاً فی العمل. در عقیده مشکل دارند، اما دروغگو نیستند. من مثل عبد الله بن بکیر را می گویم یا بنی فضال را می گویم که خطا دارند اما در گفتارشان درست است.

رابعاً من دنبال کمک هستم یعنی اگر روایت یک کمکی به ان برسد عمل می کنند نه به هر روایتی. گاهی در یک روایت منفردند گاهی همراه دارند در حال منفرد بودن ما هم دست به عصا راه می روم.

خامساً بین اصحاب آرائ باطله هر کسی را که مثل غلات باشند که متهم به وضع هستند باز روایات اینها را بدون کمک نمی پذیریم.

فاما ما رواه الغلات و من هو مطعون عليه في روايته و متهم في وضع الاحاديث فلا يجوز العمل بروايته اذا انفراد. ص ۱۳۵

يعني بعضی اوقات عقیده باطل است اما این افراد گاهی در عقیده باطل اصرار دارند که اتهام کذب آنها معلوم می شوند. غالیا از اینها هستند . ما اینجا دنبال تاییدات دیگر می گردیم . به صرف خبر بلا قرینه عمل نمی کنیم.

اشکال: شما در ابتدای بحث گفتید ما خبر واحدی را می پذیریم که قرینه نباشد و الا اگر قرینه بود قطعاً قابل قبول است. آنچه که اجماع داریم اخبار آحادی است که قرینه ای بر صحت نداریم. و الا اعتماد به قرینه است نه به خبر بما هو خبر.

مستشکل می گوید این حرف شماست . در حالیکه مستند شما عمل طائفه شد . عمل طائفه، اتفاقاً به روایاتی است که قرینه بر صدور صحت باشد . کجا طائفه امامیه به خبری که قرینه بر صدور ندارد عمل کرده اند؟!

اگر این قرائن را از این روایات بگیرید آنها به این روایات عمل نمی کنند . پس شما نمی توانید به عمل آنها اعتماد کنید و عمل آنها را دال بر حجیت خبر واحد لیسیده از قرائن بدانید. علما به خبر واحد مع القرائن تمسک می کنند شما چطور عمل فقها را دلیل می گیرید بر ..حجیت خبر واحد بلا قرینه!! نمی توانید در اینجا به این عمل استناد کنید.

جواب:

شیخ طوسی (ره) جواب می دهد ما در بخش بعدی مباحث قرائن را نام می بریم.

کتاب، سنت، تواتر .. حال ایا واقعاً در همه این اخباری که علما عمل کردند ما این همه قرینه بر صدور داریم؟!

آیا می شود به این روایات، شما قرینه موافقت با کتاب را متصل کنید !! چطور موافقت با کتاب!! خیلی از فروعی که در روایات ما آمده است اصلاً در قرآن مطرح نشد. نه در ظاهر نه در باطن. ما نمی فهمیم . حالا معصوم بداند جداست؟ چطور می گوید این روایات موافق سنت است یا موافق اجماع است؟! !!! خیلی از این بحثها اختلافی است!.

فعلم ان ادّعا القرائن في جميع هذه الامسائل دعوى

شاهد این است که ما در همین فرقه محقه ما اختلافات داریم . در اول فقه تا آخر داریم در تهذیب و استبصار آورده ام با این همه اختلافات که دارند نمی آیند به مجتهد مقابل خودشان بگویند تو چون به آن روایت عمل کردی فاسقی و فاجری! نهایت می گوید خطا کردی نه اینکه تفسیق و تذلیل کند!

فلو لا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما جاز ذلك . در حالیکه اینها انجام می دهند . و اگر عمل جائز نبود باید بگوییم مرتکب قبیح شده است. استحقاق تفسیق دارد

ما با کسانی که در هر جایی که فاسق و فاجر می نامند کار نداریم . نمی شود با آنها حرف زد . ما با فقهای خودمان کار داریم. با وجود اختلافات در فتاوی همه اینها به آن روایات موجود عمل می کنند. لذا اگر نپذیریم که علمای ما به همه روایات در کتب معتبره عمل کرده اند و فقط مستند خودشان را با قرائن پذیرفته اند لازمه اش تفسیق بعضی از اینها برخی دیگر است . و ما چنین چیزی مشاهده نمی کنیم و اگر فردی قابل قبول نبود و از نظر اعتقادی مشکل داشت اینها قاطعانه می ایستادند . کما این که در برابر مخالفین اعتقادی خود می ایستند روایات اعتقادی آنها را طرد می کنند در مقابل اینها هم می ایستند.

خوب دو تا عبارت از شیخ قابل دقت است:

یکی را خواندم و الان هم اشاره کردم

و مما يدل أيضا على صحة ما ذهبنا إليه، أنا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، و وثقت الثقات منهم، و ضعفت الضعفاء، و فرقوا بين من يعتمد على حديثه و روايته، و من لا يعتمد على خبره، و مدحوا الممدوح منهم و ذموا المذموم، و قالوا فلان متهم في حديثه، و فلان كذاب، و فلان مخلط، و فلان مخالف في المذهب و الاعتقاد، و فلان واقفي، و فلان فطحي، و غير ذلك من الطعون التي ذكروها، و صنفوا في ذلك الكتب، و استثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم، حتى إن واحدا منهم إذا أنكر حديثا نظر في إسناده و ضعفه برواته

هذه عادتهم على قديم الوقت و حديثه لا تنخرم، فلو لا أن العمل بما يسلم من الطعن و يرويه من هو موثق به جائز، لما كان بينه و بين غيره فرق، و كان يكون خبره مطروحا مثل خبر غيره، فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف و التوثيق و ترجيح الأخبار بعضها على بعض، و في ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترنا. (العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص: ۱۴۲)

انا وجدنا الطائفة من ...الرجال الناقلة على هذه الاخبار(روایات را جدا کردند)....و موثق و ضعیف را جدا کردند

والذى يدل على ذلك من . ص ۱۲۶

...القائله از هم جدا کرده اند نیامدند که هر روایتی را بپذیرندو فرقوا بین من يعتمد على حديثه و روايتهو من لا يعتمد على خبره و مدحوا الممدوح منهم و قالو فلان متهم في حديثه و فلان كذاب و و غير ذلك من الطعون التي ذكروها و صنفوا على ذلك الكتب....

(این طور نبود که هر خبری را به راحتی بپذیرند)

برخی را استثنا دانستند. تا آنجا دقت داشتند که:

ان واحدا منهم ان انکر حدیثا نظر فی اسنادہ این شیوه علمای ما بود.

اگر نبود که اخبار مورد اعتماد از بقیه جدا شود پس این سیره غلط بود

فلو لا ان العمل بما یصلح من الطعن ..

اگر عمل به خبر موثق جائز نبود فرقی در اینجا وجود نداشت! و همه را رد می کردند و خبرشان مطرود بود!

فلا یكون فائده فی شروحههم فی ما شرحوا....در این صورت فائده ای وجود نداشت که شرح دهند.

اینکه که می بینیم علما سیره نقد سند و متن را پیشه خود ساختند یعنی ما نمی توانیم کلاً اخبار را کنار بگذاریم. لذا فقط به دنبال خبر متواتر یا با قرینه نبودند بلکه به روایات لیسیده از قرائن هم عمل می کردند. و این عمل برترین دلیل برای حجیت اخبار آحاد است.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۷/۱۴

ج ۵۷

باسمه تعالی

خارج اصول . خلاصه مباحث قبلی و تبیین دیدگاه شیخ طوسی، سید مرتضی و سید سیستانی

ج ۵۸-۱۳۹۹/۷/۱۶/۵۹

بحث امروز یک جمع بندی در مورد فرمایش شیخ طوسی (ره) است. نظر شیخ در مجموع عبارات نسبت به خبر واحد چیست؟

به نظر ما شیخ طوسی روایاتی را مقبول می داند به نحوی که قابل افتاء است. و روایاتی را به عنوان موید می شمارد که نیازمند به تتمه و تکمله است. اما آن خبر واحدی که ایشان قبول می کند که به آن فتوی دهد خبری است که هم شرائطی در راوی باشد هم شرائطی در مروی عنه باشد و هم شرائطی در متن روایت.

اما شرائطی که برای راوی قائل است:

۱- امامی باشد

۲- مورد طعن نباشد. یعنی سدیداً فی القول باشد.

شرط مروی عنه:

۱- معصوم باشد. شیعه به سخن غیر معصوم فتوی نمی دهد ولو جز صحابه و تابعین باشد.

شرط روایت:

۱- اینکه از اصول معتبره و کتب مشهوره عند القوم نقل شده باشد. شذوذی در نقل و مدرک نباشد. از کتب مشهوره باشد.

۲- بر طبق آن روایت عمل هم نباشد نه فقط نقل. زیرا بسا روایتی را نقل کنند اما فتوی ندهند. یعنی بخاطر تقیه یا غیر تقیه فتوی نمی دهند. پس روایت مورد عمل برای همه باشد.

۳- قرینه ای بر خلاف قطعیات از کتاب و سنت نبوده باشد. مضمون روایت مطلبی، خلاف قطعیات نباشد.

این گونه روایتی درست است، به گونه ای که می توان بدان فتوی داد

عباراتی که قبلاً خوانده شد بررسی شود: ص ۱۲۶ عده:

ان خبر الواحد اذا كان طريق اصحابنا القائلين بالامامه وكان ذلك مرويا عن النبي ص او عن واحد من الائمه وكان ممن لا يطعن في روايته و يكون سديدا في نقله

ص ۱۴۶ قبل می گوید قرائن بر دو قسم است:

۱- قرائنی که شهادت به نفع روایت می دهد.

۲- قرائنی که شهادت بر علیه روایت می دهد:

اما القرائن التي تدل على العمل بخلاف ما يتضمّنه الخبر الواحد فهو ان يكون هناك دليل مقطوع به من كتاب او سنه مقطوع بها او اجماع من الفرقه المحقه على العمل بخلاف ما تضمّنه فان جميع ذلك يوجب ترك العمل به (دیگر به این خبر عمل نکنیم)

پس در آن روایت مضمونی خلاف کتاب و سنت قطعی نباشد.

سؤال: حال اگر لازم است قرینه بر خلاف نداشته باشیم قرینه بر وفاق داشته باشیم؟ به تعبیری قرائن به نفع لازم است یا خیر؟

جواب: خیر. ص ۱۲۶ و ص ۱۴۳ به بعد می گوید:

ولم تکن هناك قرینه تدل علی صحه ما تضمنه الخبر (قرینه برطبق نباشد)

۱- لانه ان كانت هناك قرینه تدل علی صحه ذلك (صحت مضمون) كان الاعتبار بالقرینه . وکان ذلك موجبا للعلم.

اگر آیه ای بود همان علت ما بود نیاز به روایت نبود . ما روایتی را می گوییم که منهای مخالفت با قرآن باشد اما لازم نیست موافق هم باشد. صرف عدم مخالفت کافی است.

حال اگر بنا باشد که ما برطبق هر روایتی قرینه ای قطعی از کتاب یا سنت پیدا کنیم که اساسا روایات ما باید کنار گذاشته شود . زیرا خیلی مطالب وجود دارد که صراحتاً در قرآن نیامده است . لذا همین که مخالف نبود کافی است.

ص ۱۳۵ ثانیاً-القرائن التي تقترن بالخبر وتدل علی صحته اشیاء مخصوصه نذكرها فی ما بعد من الكتاب والسنه والاجماع و التواتر. که در ص ۱۴۳ می آید.

و نحن نعلم انه ليس فی جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد .

ما در جميع مسائلی که خبر واحد را بکار بردند، اگر خبر واحد نبود آیه ای نداریم! سنت قطعی نداریم! ذلك لانها (مسائل) اکثر من ان تحصى (این مسائل و فروعاً خیلی زیادند) موجوده فی کتبهم و تصانیفهم لانه ليس فی جميعها يمكن الاستدلال بالقران و لا فی السعه المتواتره ولا فی الاجماع.

نمی توان به قرآن و اجماع و سنت قطعی بسنده کرد . اگر هر روایتی باید یک قرینه ای از قرآن و اجماع داشته باشد اکثر روایات و ... کنار می رود!

آنچه که اجماع طائفه بر حجیت خبر واحد است، خبری است که علیه آن قرآن نباشد و به نفع دلیل باشد. لذا خبر واحدی که شیخ طوسی به آن روایت واحد به تنهایی نمره قبولی می دهد روایتی است که راوی آن امامیه عدل ثقه باشد و روایت در کتب مشهوره معروفه باشد و به آن خبر عمل شده باشد و قرینه ای بر خلاف قرآن و سنت در آن نباشد.

ان قلت: کجا شیخ گفت باید مدرک روایت باید کتب معتبره باشد؟

قلت: ص ۱۲۶. که گفت اجماع داریم بر عمل به این اخباری که روایت کردند در تصانیفهم و در اصول تدوین کردند و این را انکار نکردند تا اینکه یکی از آنها اگر فتوی به چیزی دادند که آن را نمی شناختند می گفتند از کجا این را گفتید؟ و اگر احاله می داد به کتاب معروفی و راوی ثقه بود ساکت می شدند و آن را می پذیرفتند و قبول می کردند. پس مدرک باید مشهور باشد.

ان قلت: کجا گفت من به روایتی قائم که بزرگان بدان عمل کرده باشند نه اینکه فقط نقل کرده باشند؟

قلت: ص ۱۳۱ قال: و نحن لم نعتمد علی مجرد نقلهم. گاهی نقل می کنند ولی خود قبول ندارند.

و صرف نقل به معنای عمل نیست باید اثبات شود که عمل می کنند.

بل اعتمادنا علی العمل الصادر من جهتهم. اما مجرد روایت فلا حجه علی حال!!

پس شیخ (ره) با این آدرسی که ارائه شد می گوید: اگر من شیخ طوسی روایتی را حجت می دانم و لو خبر واحد باشد من هر خبر واحدی را حجت نمی دانم ، من گفتم اجماع بر حجیت داریم، نمی گویم امامیه هر خبری را حجت می دانند بلکه معتقدم روایتی که و لو متواتر نباشد اما راوی امامی باشد ، روایتی را می گویم که از معصومین باشد، روایتی را می گویم که لا یطعن فیهروایتی که ولو قرینه بر وفاق ندارد اما قرینه بر خلاف نباشد، روایتی که از اصول مشهوره و کتب معروفه نقل شده باشد، روایتی که متن روایت توسط بزرگان عمل بدان شده باشد این چنین روایتی که بیان شد حجت می دانم و اجماع بر آن داریم.

آیا روایاتی که غیر امامی نقل کند و ثقه باشد کنار می گذاریم؟

خیر. بلکه این روایات را اولاً اگر راوی ثقه باشد و ثانیاً مویدی از روایات خودمان (امامیه) باشد عمل می کنیم. اما اگر راوی موثق نبود باید دنبال کمک بگردیم و الا عمل نمی کنیم

ان جمیع ما یروی هؤلاء الذین اشرنا الیهم اذا اختصوا بروایته لا یعمل به. (عه: ۱۳۴)

اگر مثلاً سماعه یا عبدالله بن بکیر نقل کرد، چون امامی نیست عمل نمی کنیم.

انما یعمل به، اذا انضاف الی روایتهم روایه من هو علی الطریقه المستقیمه والاعتقاد الصحیح فحینئذ یجوز العمل به. فاما اذا انفرد فلا یجوز ذلک فی علی حال.

لذا از نظر شیخ روایت ثقات امامی با آن ویژگیها احتیاج به مکمل نداریم اما ثقات غیر امامیه محتاج تتمه است و به تنهایی قابل استناد نیست.

اشکال: شما به شیخ نسبت می دهید که ایشان ادعای اجماع به عمل به خبر واحد با آن شرائط

کرد. حال بگویید از کجا تشخیص دادید که امامیه اجماع دارد؟ شما از کجا اجماع را فهمیدید؟

قلت: ما از کلام شیخ دو شاهد داریم:

۱ - ص ۱۲۶ شما وقتی به علمای طائفه مراجعه می کنید و فتوی ناشنیده ارائه می دهید . می گویند اگر در این کتب مشهوره و اصول معروفه مستند دارد بله و الا فلا. این یعنی اجماع.

۲ - ص ۱۳۷-۱۳۸ و مما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه (اجماع داریم) انا وجدنا الطائفة من رجال الناقلة بهذه الاخبار.

علمای امامیه موشکافی هایی که در روایات کردند در روات کردند کتابها را بررسی کردند، مذاهب درست کردند، اگر بین ثقه و غیر ثقه فرقی نیست، این همه کار رجالی برای چیست؟ تا خبر واحد حجت نباشد این همه کنکاش روایی و رجالی معنا ندارد! لذا این تحقیقات رجالی برای تشخیص خبر واحد است که حجت می باشد.

۳- در ص ۱۳۷ اختلافاتی که فقهای امامیه با هم دارند پذیرفته شده است . اگر مستند روایات بیان شده باشد قابل قبول است ولو من قبول ندارم!!

اگر این نبود که اصل خبر واحد را حجت می دانستند، اختلافات را قبول نمی کردند!! و هر کس حرف خود را می گفتند ولی الان همه اجتهادات را قبول دارند . اگر این چارچوب کنار رود همدیگر را رد می کردند . پس اصل خبر واحد ثقه را قبول دارند.

پس این ادعای اجماع به سه شاهد بود که بیان گشت.

حال باید دید دیگران پیش از شیخ طوسی، مانند سید مرتضی، و بعد از شیخ طوسی مانند ابن ادریس که منکر حجیت خبر واحد شده اند و حتی ادعای اجماع کرده اند آنها چه می گویند؟ آیا این اختلاف صوری است یا حقیقی است؟

تبیین دیدگاه شیخ طوسی، سید مرتضی و سید سرستانی .

تاکنون سخنان شیخ طوسی ره مورد دقت و بررسی واقع گشت. اکنون ان شالله به دنبال یک مقایسه با کلام شیخ و کلام سید مرتضی ره هستیم. با یک نگاه جدید غیر از آنچه در جلسات قبل بیان گشت. از باب مقدمه دو مطلب را بیان می داریم. سخن امروز وابسته به این دو مطلب است.

مقدمه اول:

سه اصطلاح را باید از مهم جدا نمود و با هم خلط نکنیم . چون هر یک از اینها بحثی مستقل و احکامی جدا گانه دارد

- ۱- اجماع یعنی اجتماع علمای امامیه بر یک نظر که از نظر بزرگان ما اجماع بما هو اجماع بدون در نظر گرفتن معصوم س فایده ای ندارد. ما اجماع را از آن جهت اهمیت قائلیم که در فروضی معتقد می شویم معصوم داخل مجمعین است.
- ۲- سیره متشرعه است. اجماع قول فقها مد نظر است اما در سیره متشرعه عمل انسانهای پایبند به دین اعم از فقیه یا غیر فقیه، معیار عمل انسانهای پایبند به دین است.
- ۳- اصطلاح سوم سیره عقلا است. یعنی عقلا به ما هم عقلا در جایی، در مطلبی چه موضعی دارند. عقلا بما هم متشرعه، می شود سیره متشرعه. عقلا بما هم عقلا، می شود سیره عقلا، در این صورت بحث می شود که آیا شارع باید این سیره را امضا کند یا عدم الردع وعدم المنع کافی است؟!

مقدمه دوم:

ما هم در منطق هم در اصول به اصطلاح قضیه حقیقیه و قضیه خارجیّه برخورد داریم. آنچه ما مد نظر داریم از این دو قضیه این است که گاهی گوینده نظر به یک گروه در خارج می کند، می گوید علمای موجود در ملایر را من دوست دارم. این قضیه، قضیه ای است به نحو خارجیّه و افراد محدودی را در نظر دارد و حکمی را بیان می کند.

اما گاهی می گوید دانشمندان را باید اکرام کرد. این اشاره به یک دانشمند و دو دانشمند یا چند دانشمند در خارج ندارد. این در حقیقت در برگیرنده یک قضیه شرطیه است که معنای آن این است هرگاه در عالم انسانی پیدا کردی که دانشمند بود اکرام او لازم است. در هر قضیه حقیقه ای شما یک قضیه شرطیه دارید. بسیاری از اصولیون معتقدند قضایای شرعیه اکثراً به نحو قضیه حقیقه است. (این دو مقدمه به صورت فشرده گفته شد)

حال در بحث خودمان که ما دنبال این نکته بودیم که علمای امامیه اجماع دارند بر اینکه این روایاتی که در کتب مشهوره و معروفه موجود است، اینها با این که خبر واحد هستند اما حجّت اند. اجماع بر حجّت داریم در ص ۱۲۶ عده عبارتی بود این است:

و الّذی يدل علی ذلک : إجماع الفرقة المحقة، فإنّی وجدتها مجمعه علی العمل بهذه الأخبار التي رووها فی تصانیفهم و دوتوها فی أصولهم،

اینجا ادعای اجماع به نحو قضیه خارجیّه است. یعنی شیخ طوسی اشاره می کند به اخباری که در کتب شیعه موجود است. می گوید: علمای فرقه محقه به این روایات عمل می کنند.

تقریرات سید سیستانی

جناب استاد در ادامه بحث در جهت تبیین سخنان شیخ و سید ابتداء به بیان دیدگاه سید سیستانی در این امر می پردازند. لذا استاد در این زمینه می گویند:

در تقریرات سید سیستانی ص ۱۵۲، از نگاهی دیگر به کلام شیخ اشاره شد. از کلام شیخ طوسی استفاده می شود که سیره متشرّعه، بر عمل به خبر واحد است و این غیر از اجماع و غیر از سیره عقلا بر حجّیت خبر واحد است. این نه سیره عقلا و نه اجماع است. بلکه سیره متشرّعه است. گویا تاکنون دلیل اول بر حجّیت خبر واحد قران بود. دلیل دوم اجماع و دلیل سوم سیره متشرّعه است. و سیره متشرّعه هم به این است که به خبر ثقة عمل می کنند اما نه هر خبر واحد ثقة ای. بلکه این اخبار موجوده در کتب معروفه و اصول مصنفات مشهوره بین الفقهاء و امامیه. سیره عقلا به نحو قضیه خارجیّه به عمل به این روایات است. لذا می گوید هر کس فتوایی نقل می کرد می گفتند از کجا می گویی؟ اگر اصلی معرفی می کرد قابل قبول بود:

و هذه عادتهم و سجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه و آله و سلم و من بعده من الأئمة عليهم السلام، و من زمن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر العلم عنه و كثرت الرواية من جهته،

لذا چه بسا بتوان از کلام شیخ طوسی دو نکته را استنباط کرد:

۱- اجماع طائفه به عمل به این اخبار.

۲- سیره متشرّعه بر عمل به این اخبار.

هر دو به نحو قضیه خارجیّه هستند.

از کلام سید مرتضی (ره) استفاده می شود که ایشان هم فی الجمله قبول دارد که متشرّعه به خبر واحد عمل می کنند. ولی تعلیقه ای دارد. می گوید: عمل متشرّعه دارای ابهام است. چه بسا، به خبر واحد از باب موضوعیّت داشتن خبر واحد و حجّیت داشتن آن عمل نمی کنند. بلکه چون قرائنی دارند و به جهاتی که اطمئنان دارند عمل می کنند. هر دو (سید و شیخ) می گویند سیره بر عمل به این اخبار است

اما شیخ طوسی می گوید سیره بر عمل به این اخبار است چون خبر واحد حجت است. چون خبر واحد را حجّت می دانند به اخلو عمل می کنند

سید مرتضی (ره) می گوید قبول دارم که متشرّعه یعنی علمای بزرگ به این روایات عمل کردند اما چرا، نمی دانم! چه بسا عمل آنها از باب حصول اطمئنان برای آنها باشد نه از باب حجّیت خبر. چون آنچه که هست عمل است. عمل هم که مبهم می باشد. اجماع عملی را از متشرّعه گفتید نه قولی را.

نتیجه سخن شیخ طوسی این می شود که علما به این اصول و مصنفات عمل کردند. (یعنی قضیه خارجیّه) ولی چون خبر واحد را حجت می دانستند به این روایات عمل کرده اند. حال چون به این روایات عمل کرده اند نسبت اجماع می دهیم. اما چرا به این روایات عمل کرده اند؟ شیخ می خواهد بفرماید چون خبر واحد را حجت می دانستند به این روایات عمل کرده اند. بازگشت این قضیه خارجیّه به این قضیه حقیقیّه است. حالا که به این روایات عمل می کنند پس هر گاه روایتی بود، و موثوق به خبر ثقة شد علما به آن عمل می کنند.

آیا شیخ طوسی می خواهد قضیه خارجی را به قضیه حقیقه برگرداند؟! که هر خبر ثقه ای حجت باشد حتی اگر در این مصنفات نباشد یا نه؟ منظور او حجیت خصوص این اخباریست که در کتب معروفه قوم آمده است؟

حالا باید دید مراد جناب شیخ طوسی چیست؟ چه بسا کسی به ایشان نسبت دهد که شیخ به نحو قضیه خارجی قائل است که به اخبار عمل می شود یا که به نحو قضیه حقیقه است؟

چون درست است می گوید به این اخبار عمل می کنند اما می گوید از باب حجیت خبر واحد به این اخبار عمل می کنند. گویا یک قضیه حقیقه تشکیل می دهند که بازگشتش به یک قضیه شرطیه است. یعنی هر زمان در خارج خبر واحدی به دست آوردید که ثقه باشد حکم به پذیرش روایت می کند

جناب سید سیستانی می خواهد بگوید سید مرتضی می گوید: درست است که علما به این اخبار عمل می کنند اما از باب حجیت خبر واحد نیست. یک قضیه خارجی هست به نحو اطمئنانی که برای آنها بوجود آمده است.

توضیح تقریرات سید سیستانی

استاد در ادامه جهت توضیح دیدگاه سید سیستانی می گویند:

حال ما به تقریرات آقای سیستانی ص ۱۵۴ و ۱۵۵ اشاره می کنیم. می بینیم که ایشان تأییداتی برای نظرات سید مرتضی اقامه می فرماید.

۱- ما با سه چیز روبرو هستیم. قول علما و عمل علما به عنوان متشرعه. اما قول این است که:

ان الخبر الواحد لا یوجب علماً و لا عملاً. این جمله تا قبل از شیخ طوسی زبان زد همه بوده است.

از طرفی عملی هم به این کتب مشهوره و روایات معروفه داریم. قولشان واضح و مبرهن است. اما عملشان مبهم و غیر واضح است. لذا نمی توانیم بگوییم از باب حجیت خبر واحد به این اخبار عمل شده است.

۲- چه بسا اخبار متعدده، اسانید متعددی دارند و با توجه به آن اسانید، ملحق به متواترات باشند زیرا ما همه اسانید را در دست نداریم. خود شیخ تصریح کرده که بسیاری از اسانید را نمی آورم. حال در صورت تعدد اسانید بوی خبر متواتر به مشام می رسد. چه بسا از این جهت به این روایات عمل کردند. و به نحو قضیه خارجی بوده است. نه اینکه از قضیه خارجی به قضیه حقیقه برسیم

۳- اطمئنان امر منضبطی نیست. اشخاص متفاوت هستند. برخی زود اطمئنان پیدا می کنند (با یک شاهد یا دو شاهد) و برخی دیرتر با قرائن اطمئنان پیدا می کنند. از سویی اطلاعات مردم بر شواهد و قرائن یکسان نیست. برخی اطلاعاتشان از قرائن زیاد و برای برخی کم است.

۴ - روایات در اینکه محفوف به قرینه هستند یا نیستند متفاوت هست . عده ای زود برایشان اطمئنان حاصل می شود و برخی نمی آید. لذا :

انّ عملهم بالاخبار یمكن ان یکون من باب اطمئنان او احتفافها بالقرائن او تواترها. ص ۱۵۵

این ها کسی هستند که می گفتند خبر واحد نه موجب علم است نه عمل . ما نمی توانیم این سخن علما را کنار گذاریم و به یک عمل مبهم اعتنا کنیم. نمی گوییم عمل نیست اما به نحو قضیه حقیقیه که نتیجه اش حجیت هر خبر باشد نمی دانیم. لذا نمی توانیم بگوییم همه یک معیار دارند.

قرائن متفاوت است برای برخی روشن و واضح برای برخی غیر واضح است . طوری درست کنیم که قول علما با عملشان هماهنگ باشد . علمایی که می گویند ان خبر الواحد لا یوجب علما و لا عملاً همانها به این اخبار عمل کردند . پس باید گفت عملشان به این اخبار موجوده و به نحو قضیه خارجیّه بوده است. لیکن قرائن برای افراد متفاوت است.

یا این که قرائن مختلف بوده است همگان به این روایت از باب حصول اطمئنان عمل کرده اند . اما شیخ طوسی اگر بخواهد بگوید درون این قضیه خارجیّه یک قضیه حقیقیّه وجود دارد و نتیجه اش حجیت خبر واحد باشد و به نحو قضیه حقیقیّه باید خودش را از این جمله علما خلاص کند که :

انّ الخبر الواحد لا یوجب علما و لا عملاً.

شیخ طوسی باید این جمله را در مقام بحث با اهل سنت بداند . یا در بحث اع تقادی بداند و بگوید مربوط به فروع نیست.

جمع بین قول علما و سیره علما از منظر سید و شیخ

پس روشن شد ما با توجه به سخنان شیخ طوسی باید بین قول علما و سیره علما طوری جمع کنیم و بنا بر قول سید مرتضی باید بین قول علما و عمل علما جمع کنیم . علما متشرّعه و امامیه به اخبار احادی که در کتب معروفه هست عمل می کنند تا اینجا هم سید مرتضی و شیخ قبول کرد.

بررسی قضیه حقیقیّه و خارجیّه

اما آیا به نحو قضیه خارجیّه هست یا قضیه حقیقیّه؟ چه بسا از کلام شیخ فهمیده شود و لو به نحو قضیه خارجیّه می گوییم این علما به این روایات عمل کرده اند ولی در درون این قضیه خارجیّه یک قضیه حقیقیّه نهفته است و آن این که عمل به این روایات از باب پشتوانه ای است که به نحو قضیه حقیقیّه است و آن عمل کردن به خبر واحد می باشد لذا هر خبر واحدی ثقه ای آمد حجت می شود ولو در کتب مشهوره نباشد.

لذا می‌گوییم جناب شیخ! این که علما می‌گویند: ان الخبر الواحد لا یوجب علماً لا عملاً به چه معناست؟ شیخ می‌گوید: این سخن در برابر اهل سنت است.

اما چه بسا سید مرتضی بگوید: که عمل به این اخبار از باب صرف قضیه خارجیّه است. و هیچ گونه قضیه حقیقیّه ای به دنبال ندارد. چه بسا از کلام سید استفاده کنیم که ما باید در فهم موضع علما، قول آنها را ملاک قرار دهیم. عمل به این اخبار دارند اما عمل مبهم است. چه بسا عمل به این اخبار از باب اطمینان به قرائنی باشد. لذا دیگر نمی‌توان گفت خبر واحد به نحو قضیه حقیقیّه حجت است.

نهایتاً عمل فقها به روایات موجوده در اصول معروفه را داریم. اما اینکه خبر واحد حجت است یا قرائن بر حجّیت اخبار داریم؟ ما باشیم که ان الخبر الواحد لا یوجب علماً و لا عملاً آن را قرینه قرار می‌دهیم برای این که عمل اینها را مبهم قرار دهیم و نتوانیم به عمل اینها استناد کنیم

حسین مقدس

۱۳۹۸/۸/۴

ج ۵۸-۵۹

باسمه تعالی

خارج اصول فقه

بررسی دیدگاه سید مرتضی و ادله شیخ طوسی در حجّیت خبر واحد. ج ۶۰/۸/۸/۱۳۹۹

مرحوم سید مرتضی اعلی الله بر این مبنا اصرار دارد که سخن علما، مبنی بر این که خبر واحد نه مفید علم است و نه مصحح عمل، حرف ظاهری نیست. لذا علمای امامیه به این سخن باور دارند و مطلب اجماعی بین امامیه است. لیکن سخن همین علما که می‌گویند خبر واحد نه مفید علم است نه مصحح عمل، این افراد به خبر موجود در همین کتب عمل می‌کنند. حال چگونه به این روایات عمل می‌کنند؟

مقدس: چطور از یک طرف می‌گویید خبر مفید علم نیست اما از سویی به آن عمل می‌کنید؟!

ایشان می گوید: آن قول علما که خبر واحد مفید علم نیست و مصحح عمل نیست باید اصل قرار بگیرد . و عمل علما را به اخبار باید توجه کرد. عمل مبهم است لذا به قرینه این قول علما، در عمل این علما تصرف می کنیم و توجیه می کنیم.

توجیه و راه حل سید مرتضی

ما این قول علما را می پذیریم که ان خبر الواحد لا یفید علما و لا عملا از طرف دیگر آنها به این اخبار عمل کردند! راه حل قضیه به بیان من سید مرتضی این است که بگوییم علما این اخبار موجوده را یا متواتر دانستند که عمل کردند یا حداقل محفوف به قرائن می شمارند! نه این که بدون هیچ قرینه بر وفاق به این روایات عمل کرده باشند . بلکه به این روایات عمل کردند زیرا این روایات را محفوف به قرائن می دانند و بخشی را هم متواتر می شمردند.

در حقیقت معنایش این است که ما سیره عملی از متشرعه فقها در عمل به خبر واحد داریم اما علی نحو القضیه الخارجیه. نه علی نحو القضیه الحقیقیه.

این عصاره سخن سید مرتضی در باب خبر واحد از کتاب الذریعه و با توجه به فتوایی که در کتب فقهی دادند.

راه حل شیخ طوسی:

در مقابل شیخ طوسی (ره) تمام سعیش این است که اصل و اساس را، عمل علما به اخبار قرار دهد نه جمله انّ الخبر الواحد عمل را اصل قرار داد و با توجه به این عمل، قول را توجیه می کنیم . شیخ عمل فقها را طوری تفسیر می کند که مستفاد از آن حجّیت خبر واحد باشد به نحو قضیه حقیقیه . بر خلاف سید مرتضی (ره) که قضیه را خارجیه دانست.

مقدس: توجه شود که سید قول علما را اصل قرار داد و عمل را توجیه کرد اما شیخ عمل علما را اصل قرار داده و قولشان را توجیه می کند!

ادله شیخ طوسی

شیخ طوسی برای اثبات مدعای خویش به سه دلیل اشاره می کنند:

۱- سیره متشرعه

تاکید شیخ در عده بر عمل فقها است:

و هذه عادتهم و سجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه و آله و سلم و من بعده من الأئمة عليهم السلام، و من زمن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر العلم عنه (عده ج ۱، ص: ۱۲۷)

از زمان رسول الله تا کنون به همین اخبار مذبذبه عمل کردند . و اگر به من شیخ طوسی بگویید پس چرا همین علما گفتند ان الخبر الواحد لا یفید علما و لا عملاً...؟. می گویم این جمله در برابر اهل سنت است که آنها برای اثبات برخی عقائد خود به اخبار آحاد تمسک کردند . علمای امامیه در مقام مخاصمه علمی و مجادله می گویند شما اگر شما بر مدعای خودتان راست می گویند، خبر متواتر اقامه کنید نه خبر واحد ! (بحث اعتقادی است.)

مقدس: اهل سنت در مباحث اعتقادی به اخبار آحاد استناد می کردند لذا از نظر شیخ در این شکل از مباحث باید بجای خبر واحد از اخبار متواتر یا سنت قطعی استفاده نمایید. از این لحاظ باید به آنها گفت اگر شما راست می گویند از اخبار متواتر دلیل بیاورید نه اخبار آحاد.

لذا تمام کوشش شیخ طوسی این است که بگوید این اخبار موجوده در کتب شیعه نه همه اش متواتر است و نه بر همه اینها موافقی از قران و سنت دلالت می کند. زیرا برخی اصلاً در قران کریم مطرح نشده است. حال ما با این همه اختلاف بین علما چگونه این را اجماعی بدانیم؟ ! آنها به خبر واحد عمل کردند و عمل مبهم نیست. سخن آنها را باید توجیه کرد.

مقدس: که گفته شد سخن آنها در برابر اهل سنت است.

این دلیل اول که از کلام شیخ استفاده می شود نسبت به حجیت خبر واحد که با تمسک به سیره متشرعه بود.

۲ - دلیل دوم اجماع قولی است.

و الّذی یدل علی ذلک : إجماع الفرقه المحقه، فإنی وجدتها مجمعه علی العمل بهذه الأخبار التی رووها فی تصانیفهم و دونوها فی أصولهم، لا تتناکرون ذلک و لا یتدافعون ج ۱ ؛ ص ۱۲۶

حتی آن واحدا منهم إذا أفتی بشیء لا یعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم علی کتاب معروف، أو أصل مشهور، و کان راویه ثقة لا ینکر حدیثه، سکتوا و سلموا الأمر فی ذلک و قبلوا قوله ج ۱ ؛ ص ۱۲۶

اگر فقیهی فتوی دهد و فتوای تازه ای باشد می گفتند از کجا گفتی؟ اگر در پاسخ خبر موثق اقامه می کرد می پذیرفتند. این نشان می دهد عمل به خبر واحد اجماعی است . درست است که برخی از این اجماع خارجند و به اخبار تمسک نمی کنند اما مضرّ به اجماع نیست . زیرا آنها که از اجماع خارجند معلوم النسب هستند و خروج معلوم النسب مضر به کاشفیت اجماع نیست.

۳ - بررسی در علم رجال

شیخ در عده (که بعداً بیان خواهد شد) می گوید: طائفه امامیه برای تشخیص رجال حدیث کتابهایی نوشتند. حتی مذهب روات را بیان کرده اند. این نشان می دهد عمل آنها به نحو قضیه حقیقیه است. ما به اخباری که از صافی علم رجال بگذرد عمل می کنیم.

تفاوت سید مرتضی و شیخ طوسی

لذا مقایسه و تفاوت روشن شد. هر دو بزرگوار به روایات موجوده در کتب مشهوره اگر قرینه ای بر خلافش نباشد عمل می کنند. خلاف قرآن و سنت نبود عمل می کنند اما فرقیان این بود سید به نحو قضیه خارجی عمل می کند اما شیخ به نحو قضیه حقیقیه عمل می کند.

به تعبیر دیگر فرقیان این است: سید می گوید ما محتاج به اقامه قرینه کمکی هستیم تا عمل کنیم. و الا فلا! در حالیکه شیخ طوسی می گوید ما قرینه بر وفاق نمی خواهیم و اساساً همیشه قرینه نداریم. اما هر دو بزرگوار بر یک نکته متفقند که قرینه بر خلاف نباشد. یعنی در روایت نکته ای خلاف قرآن و سنت نباشد اما قرینه بر وفاق را سید قبول دارد شیخ می گوید نیاز نیست.

ان شالله جلسه بعد از منظر سیستانی این نظریه بررسی می شود.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۸/۸

ج ۶۰

باسمه تعالی

بررسی اشکالات سید سیستانی و جناب استاد به شیخ طوسی جلسات ۶۱-۶۲ ۱۳۹۹/۸/۱۴

مقدس:

با توجه به مباحث گذشته و مقایسه ای که بین نظرات سید مرتضی و شیخ طوسی به عمل آمد چه بسا به نظر می رسد که جناب سید مرتضی قائل به حجیت خبر واحد نیستند در حالیکه شیخ طوسی قائل به حجیت خبر واحد است. از فرمایشات جناب آقای سیستانی فهمیده می شود که ایشان موافق با عبارت سید مرتضی هستند و می گویند خبر زمانی حجت است که با قرائن و قطعیات سنجیده شود و بعد استناد شود. لذا در مقام اشکال بر شیخ طوسی وارد می شود. جناب استاد هم تا حد زیادی با نظر سیستانی موافقند لیکن چنانچه بیان خواهد شد توجیهاتی دارند که حاکی از تقریب نظر سید مرتضی با شیخ طوسی می باشد.

نظر سید سیستانی

ایشان از اول بحث خبر واحد، به این نکته اصرار دارند که ما در خبر واحد محتاج ضمّ قرائن موافق با خبر واحد هستیم و به صرف صحت سند اکتفا نکردند بلکه گفتند خبر باید با قطعیات کتاب کریم و سنت نبویه مقایسه شود و چون این نظر به بیان سید مرتضی نزدیکتر است سه اشکال به شیخ طوسی می کنند:

اشکال به شیخ طوسی (ره)

۱ - شما در عده تعدادی از قرائن را برشمردید که این قرائن به اعتبار اخبار آحاد شهادت می دهند .

اشکال:

جناب شیخ شما در عده قرائنی را مطرح می کنید اما یکی از قرائن مهمی که شما نپرداختید در حالیکه وثوق به خبر می آورد شهادت و نظر اهل خبره است که قولشان اطمئنان آور است . جناب آقای سیستانی در این زمینه بیان می دارند:

فانّ الذین صرفوا أعمارهم فی معرفه الحدیث و عرّفوا بنقاد الحدیث اذا شهد احدهم بانّ ما فی هذا الكتاب صحیح فانّ ذلك مما یوجب الاطمئنان. (خبر الواحد. سید سیستانی، ص ۱۵۶)

کسانی که عمرشان را در معرفت حدیث صرف کردند و به نقاد حدیث معروف شدند اگر یکی از اینها بگوید آنچه که در این کتاب هست صحیح می باشد این موجب اطمئنان می گردد.....

مقدس:

ایت الله سیستانی در ادامه اشکال خود به ذکر کلامی از شیخ صدوق و نعمانی می پردازند . لذا استاد در تبیین سخن سید سیستانی می گویند:

اگر بزرگی مثل شیخ المحدثین مرحوم شیخ صدوق و مرحوم کلینی و دیگران بیایند شهادت به صحت کتاب دهند نمی توان از کنار آن گذشت. این بزرگان عمری را با حدیث گذراندند. نقاد حدیث به حساب می آیند. بنا بر این یکی از قرائنی که می تواند خبر را معتبر کند شهادت خبره است به این که حدیث صحیح می باشد. به عنوان نمونه صدوق (ره) در اول کتاب المقنع که کتاب فقهی است و جزء متلّقاء من المعصومین است و فقه مأثور است می گوید:

و حذفتم الأسانید منه لئلا یثقل حمّله، و لا یصعب حفظه، و لا یملّ قارئه، إذ کان ما أبینّه فیهِ فی الكتب الأصولیة موجودا مبینا عن المشایخ العلماء الفقهاء الثقات رحمهم الله^۷ المقنع (للشیخ الصدوق)؛ ص: ۵

^۷ - قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، المقنع (للشیخ الصدوق)، در یک جلد، مؤسسه امام هادی علیه السلام، قم - ایران،

حذفت الاسانید لئلا یثقل حملة...تا می گوید که شما به این روایات به دیده غیر استناد نگاه نکنید ...

کتاب که معروف به اربع ماء است. روایات من در کتب اصلی شیعه بیان شد و مشایخ علما ما این روایات را بیان کردند این سخن نشان می دهد یک بخش از کتابهای اصلی ما در دست بزرگان از قدمای ما بوده است که این کتابها را قبول کرده بودند.

صدوق در ادامه می گوید: من از آنها نقل می کنم لذا چرا سند بیاورم؟! پس صدوق خبر واحد را با توجه به این شهادتها از طرف افراد خبره قبول دارد.

مقدس:

اگر به کلام شیخ صدوق نگاه شود ایشان سه دلیل دلیل برای حذف سند ذکر می کنند:

۱- حمل و نقل راحت باشد. ۲- حفظ آن مشکل نباشد ۳- خواننده را خسته نکند.

مرحوم نعمانی نیز در اول کتاب الغیبه می گوید:

و هذا الرجل من لا یطعن علیه فی الثقه و لا فالعلم بالحديث و الرجال الناقلین له (کتاب الغیبه ص ۳۲)

این خبر را از راوی قبول کن چون طعنی در وثاقت و علم نیست. من که متخصص در فن حدیث و رجال هستم می گویم این روایات را بپذیرید این ها معلوم می شود قرائنی داشتند. (رجوع شود به کلمات سید سیستانی. ص ۱۵۶)

بعد استشهاد می کنند به سخنان شیخ بهایی برای اینکه به شیخ طوسی اعلام کند قرائن فقط آنها نیست که بر شمردید لذا به نظر می رسد این جمله سیدمرتضی که گفت عمل به اخبار منهای قرائن نیست بلکه با قرائن است سخن درستی است. (خبر الواحد، سیدسیستانی، ص ۱۵۹)

مقدس:

سخن شیخ بهایی در کتاب مشرق الشمسین ص ۳ می باشد.

خلاصه اینکه قرائن منحصر به عده نیست که ذکر کردید. یکی شهادت اهل حدیث به اعتبار حدیث است. این شهادت هم نظر به سند دارد هم متن. همه امور را در نظر دارند.

۲- شما شیخ طوسی برای اثبات حجیت خبر واحد به اجماع تمسک کردید. با این توضیح که طائفه این گونه بودند که اگر فتوایی می شنیدند می گفتند سند چیست؟ اگر می گفت اصلی و کتابی وجود دارد قبول می کردند پس اجماع داریم.

اشکال:

این سخن شماسست. در حالیکه جناب شیخ! اینکه علما ارجاع به یک کتاب دهند دلیل نمی شود که آن کتاب بدون قرائن، حجت برای همه است. گاهی به کتابی ارجاع داده می شود برای این که مطلب غریب شمرده نشود. اما آیا روایات بدون قرینه حجت است؟! خیر! لذا ارجاع دادن به یک کتاب اعم از حجیت روایات است. چون اگر به کتاب، فقط برای استدلال مراجعه کنیم بله. اما گاهی رفعاً للاستغراب به یک کتاب ارجاع می دهیم نه از باب استدلال.

مقدس:

جناب سید سیستانی در اینجا تعبیر به ازاله استنکار می کنند. یعنی این گونه استناد باعث می شود که خبر را منکر نشویم. (سیستانی. ص ۱۶۰)

۳- شیخ طوسی گفت یکی از شواهد من این است علمای طائفه کتابهای رجال و فهرست نوشتند. گفتند فلان راوی مذهبش این است اعتقادش این گونه است و ... پس خبرهای واحدی که در این کتابها است از صافی علم رجال گذشته است پس حجت است!

اشکال:

خود شما جناب شیخ توجه دارید که تعداد زیادی از روایات کلینی مرسله و مرفوعه و ضعیف است و با این حال کلینی اخبار را صحیحه عن الصادقین می داند. مرادش صحت در سند نیست او نخواست بگوید تمام روایات صحیحه السند است. او می خواهد بگوید روایات من صحیحه است چون با قرائن سنجیده شد. بله در مواردی سند معیار بود اما باید دانست که سند همه کاره نیست. قرائن متعددی برای روایت داریم. روایاتی که ما داریم صحیح به معنای صحت سند لزوماً نیست. (این صحیح قدمایی است) یعنی قرینه بر صدور داریم. شما این را دلیل می گیرید که خبر ثقه حجت است!! (خبر الواحد، سیستانی. ص ۱۶۰)

با این وصف، هنوز نتوانستیم بگوییم که معیار اعتبار خبر واحد فقط وثاقت اوست. (به دلیل اجماع و سیره و روش علما)

جناب شیخ! روش قدمای ما وثوق به صدور است و وثاقت راوی یکی از قرائن و وثوق به صدور است! همه معیار نیست.

استاد:

این سه بخش عمده کلام شیخ و سه اشکال سید سیستانی به بیان ما بود. پس این بزرگوار در داوری بین جناب سید و جناب شیخ طوسی حق را به سید مرتضی داد.

اشکال استاد:

مقدس:

جناب استاد بعد از بیان اشکالات سید سیستانی به شیخ طوسی به بیان برخی از اشکالات خویش به شیخ می پردازند.

استاد:

سخن را از اینجا شروع می کنیم که همواره حد و مرز مدعا را باید با حد مرز دلیل تعیین کرد . این مدعا نیست که دلیل را معنا می کند بلکه این دلیل است که حد و مرز مدعا را تحدید می کند

نهایت چیزی که از کلام شیخ طوسی (ره) استفاده شد این بود که دلیل بر حجیت خبر واحد اجماع است . اجماع داریم که اصحاب ما به این روایات موجوده در کتب معروفه عمل می کردند اما باید گفت:

۱- اولاً عمل فقها به این روایات اعم است از اینکه به خود روایت عمل کرده باشند یا به خبر واحد، لیکن با توجه به قرائن . شما باید یک جایی را بیاورید که هیچ قرینه ای در کار نباشد و علما در آنجا به خود خبر واحد عمل کردند . اشاره کردیم این ادعا، ادعای دوری نیست که کسی بگوید عمل شیعه به این روایات بخاطر قرائن بود. پس نمی توانید به دلیل وجود این عمل، آن مدعا را ثابت کن ید. مدعای شما حجیت خبر واحد بما هو خبر واحد است، دلیل شما اعم از این مورد است. هم با وجود قرائن هم بدون قرائن.

۲- اجماع یک دلیل لبی است . شک داریم که آیا این بزرگواران مطلقاً به خبر عمل کردند یا با قرینه . قدر متیقن با قرینه است. و در ادله لویه بیش از قدر متیقن استفاده نمی شود.

۳- اساساً ثابت کنید که ما در این جا یک اجماع تبعیدی غیر مدرکی، کاشف از رای معصوم داشته باشیم . خواهیم گفت با وجود ادله دیگر بر حجیت خبر واحد، نمی توان سخن از یک اجماع غیر مدرکی تبعیدی، و کاشف از رای معصوم داشت.

اگر مراد شیخ طوسی (ره) در دلیل بر حجیت خبر سیره متشرعه باشد، این نکته را از باب مقدمه فراموش نکنیم که هر جا شما به سیره متشرعه تمسک کنید باید:

۱- اولاً هیچ دلیل لفظی در کار نباشد و آلا حکم شرعی مستند به آن دلیل لفظی می شود . شما اگر سیره دارید لفظ هم دارید، در این صورت لفظ مقدم است.

۲- احراز کنید این سیره مستند به فتوای مجتهدین نیست و آلا به درد مجتهد دیگر نمی خورد . این یک سیره تقلیدی است که کاشف از فتوای فقیه است نه کاشف از حکم شرعی.

۳- باید احراز کنید این سیره متشرعه است بما هم متشرعه نه بما هم عقلا . و آلا سیره عقلا می شود. در هیچ مسأله ای نمی شود هم به سیره عقلا تمسک کرد هم سیره متشرعه . معنای تمسک به عقلا یعنی بما هم عقلا. معنای سیره متشرعه یعنی بما هم متشرعه نه عقلا. حال این عمل ریشه عقلایی دارد یا شرعی؟!

۴- به تعبیر شیخ انصاری (ره) در معاطات مکاسب، سیره متشرعه واقعی باشد نه افراد بی توجه به دین که اسماً متشرعه اند ولی پایبند به شرائع نیستند.

۵- چنانچه بر علیه سیره متشرعه قرائن قوی بود باز بدرد نمی خورد.

اگر کسی بخواهد به سیره متشرعه برای حجّیت خبر واحد تمسک کند یک به یک شرط ها حساب شود:

اول اینکه دلیل لفظی در کار نباشد. این شرط در مانحن فیه موجود نیست!

از زمان شما تا کنون عدّه زیادی از اصولیون به آیات و روایت بر حجّیت خبر واحد تمسک کردند لذا با وجود دلیل لفظی سراغ سیره رفتن معنا ندارد! چون محتمل است دلیل سیره همان دلیل لفظی باشد. دیگر سیره دلیل مستقل نیست! پس اولین شرط تمسک به سیره را نداریم.

شرط دوم گفتید مستند به فتوای مجتهدین نباشد این شرط در مانحن فیه هست زیرا بحث فرعی فقهی نیست که تقلیدی باشد. سیره بر حجّیت خبر واحد است.

شرط سوم این بود که سیره متشرعه بما هم متشرعه در کنارش سیره عقلا نباشد. یا باید عقلایی باشد یا شرعیه! این شرط نیز مانند شرط اول در مانحن فیه نیست. چون در خبر واحد سیره عقلا را هم ادعا کردند.

شرط چهارم موجود است. سیره افراد لا ابالی نباشد. این رعایت شد.

شرط پنجم این بود که سیره متشرعه را باید جایی مطرح کنید که برخلافش قرینه نباشد. اینجا خلافت قرینه داریم. همین جمله ای که گفتیم: ان خبر الواحد لا یفید علما و لا عملا.

لذا به نظر ما اگر مراد شیخ طوسی اثبات حجّیت خبر واحد به نحو قضیه حقیقیه بدون توجه به قرائن باشد یعنی هر روایتی که صدرت عن ثقه. این را با سیره متشرعه حجت کنی مکن نیست. چون سه تا از شرطهای اساسی تمسک به سیره نبود:

۱- ادله لفظیه بود. ۲- سیره عقلا هم مطرح بود ۳- قرائن بر خلاف داشتیم.

این اشکال اول به سیره بود.

اشکال دوم به سیره

اشکال دوم به سیره این که، سیره هم مثل اجماع دلیل لبی است. و در ادله لبتیه باید به قدر متیقن اکتفا کنیم. و قدر متیقن جایی است که قرائنی در کنار این خبر واحد باشد و الا بدون وجود قرائن دلیلی بر حجّیت خبر واحد نیست.

ما به بیانی دیگر، مثل آقای سیستانی نقدی بر کلام شیخ طوسی داشتیم.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۸/۱۴

ج ۶۱-۶۲

باسمه تعالی

دسته بندی قرائن موافق و مخالف. جلسه ۶۳ //

مقدس:

در جلسه قبل سخن از یک سری قرائنی از شیخ طوسی و برخی اشکالات سید سیستانی به ایشان مطرح شد. در این جلسه استاد به بیان قرائن و تقسیم بندی آن به قرائن موافق و مخالف و همچنین دسته بندی آنها می پردازند.

استاد:

در توضیح فرمایش شیخ طوسی صحبت از قرائن به میان آمد. قرائنی که به آنها قرینه وفاق گفته می شود یعنی قرائنی که با متن روایت هم خوانی دارد و در مسیر تایید روایت است و همچنین قرائنی که در ردّ روایت بکار برده می شود. لازم است در این موضوع مقداری بحث شود تا در جلسه خودمان استفاده کنیم. به نظر می رسد مجموعاً با چهار نوع قرینه در سنجش اخبار روبرو هستیم

مقدس:

نام این قرائن را می توان قرائن وفاق یا مخالف نامید. قرائن وفاق خود به دو دسته تقسیم می شوند. قرائنی که صحت مضمون حدیث و قرائنی که صدور حدیث را بیان می دارد

۱- قرائن موافق

۱-۱- قرائن صحت مضمون حدیث

قرائنی که نهایتاً صحت مضمون حدیث و نه لزوماً صدور حدیث را درست می کند. چه بسا مطلبی درست باشد اما آن جمله از امام صادر نشده باشد. در این قسم از قرائن که نهایتاً مضمون روایت قبول می شود چهار نوع قرینه قرار می دهیم:

۱- ۴ - موافقت با عقل سلیم. یک مطلبی درست است یعنی قابل قبول عقل باشد. اما آیا واقعا این مطلب را امام (ع) بیان کرده است یا خیر؟ از این قرینه صدور استفاده نمی شود

۱- ۴ - موافقت با عمومات و اطلاقات قران کریم . قران می فرماید بیع حلال است : احل الله البیع . این روایت هم این را می گوید این مضمون درست است اما لزوماً صادر از امام باشد معلوم نیست.

۱- ۳ - قرائنی که بر مطابقت و هماهنگی روایت با سنت قطعی دلالت دارد . اما باز این هماهنگی دلیل بر صدور نیست.

۱- ۴ - روایتی با اجماع قطعی بین الامامیه موافقت دارد . اما باز عرض می شود این موافقت، علامت صدور نیست.

این گردنه اول برای سنجش روایات است. برخی روایات در همین آزمایش و سنجش رد می شود. اما اگر از این گردنه عبور کرد در این عبور از قرائن دسته اول می شود

۱-۲- قرائن صدور روایات

دسته دوم قرائن قرائنی است که صدور روایت را تصحیح می کند . شاهی بر صدور روایت از طرف امام (س) هستند.

۲-۱- قرینه اول سند، این که رجال حدیث معتبر باشد، موثق باشند شاهی بر صدور روایت است.

۲-۲- روایت در اصول مشهوره به صورت متعدد باشد. یعنی در چند اصل از اصول متعدده امامیه این روایت آمده باشد. این قرینه ای بر صدور روایت است.

۲-۳- اینکه یک روایت اسانید متعدده باشد . فرق می کند اینکه یک روایت فقط یک سند داشته باشد یا اسناد متعدده ای از روات در سلسله سند حدیث مشاهده شود. این تعدد اسانید خود شاهد بر صدور است.

۲-۴- روایت در کتاب و اصلی مطرح شده باشد که نویسنده آن کتاب جزء اصحاب اجماع باشد . و انتساب این کتاب هم به این راوی انتساب درستی باشد.

۲-۵- وجود یک روایت در کتابی که خود کتاب را معصوم (س) تایید کرده باشد. مثل کتاب حلبی و فضل بن شاذان و به نحوی کتب بنی فضال.

۲-۶- روایت از طرف قدمای اصحاب ما که به جهت قربشان به زمان معصوم قرائنی در دستشان بوده مورد تایید و امضا قرار گرفته باشد.

اینها مثال برای قرائن دسته دوم بود که دلالت بر صدور روایت دارد . نام این دو دسته از قرائن را، قرائن بر وفاق می گذاریم.

۲- قرائن بر خلاف

مقدس:

اما قرینه بر خلاف که آن هم دو قرینه است:

۱- قرائنی که دال بر عدم حجّیت روایات است.

۲- قرائنی که دال بر عدم صدور روایات می باشند.

۲-۱- قرائن بر عدم حجّیت

اما در قسم نخست، چه بسا روایتی به جهت و حکمتی صادر شده باشد ولی به هر جهت حجت نباشد . قابل استدلال نباشد! قابل احتجاج نباشد! مانند:

۱ + - روایاتی که اصحاب ما اعراض از آن روایات کرده اند و به آنها عمل نکرده اند . این اعراض شاهد بر عدم حجّیت روایت است.

۱ ۴ - روایاتی که به نحوی ابهام دارد . معنای روشنی برای آن نیست . نمی گوییم این روایات از امام صادر نشده است بلکه می گوییم قابل احتجاج نیست . صلاحیت استدلال ندارد . لذا علمش را به اهلش واگذار می کنیم.

۱-۳ - روایاتی که اجمال دارد.

فرق ابهام واجمال:

ابهام معنای روشنی ندارد اما اجمال یعنی دویا سه یا بیشتر..... احتمال داده می شود که هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد. این روایت جزء متشابهات اخبار است.

تمام این سه می شود قرائنی که دلالت بر عدم حجّیت می کند

۲-۲- قرائن دال بر عدم صدور

اما دسته دوم از قرائن بر خلاف، که دسته چهارم از مجموعه قرائن، می شود قرائنی است که دال بر عدم صدور روایت است.

۲-۱ - روایتی که مخالفت قطعی با قرآن کریم دارد اصلاً صادر نشده است

۲-۲- روایاتی که مخالف سنت قطعی است. این هم اصلاً صادر نشده است.

۲-۳- روایاتی که مخالف قطعی عقل قطعی و علم قطعی است. این هم صادر نشده است.

۲-۴- روایاتی که مخالفت قطعی امر ضروری دین باشد. مثلاً روایاتی که صراحت دارد نماز واجب نیست.

طرح یک سؤال در مورد عمل مشهور

با توجه به بررسی قرائن، مجموعاً چهار دسته قرائن بررسی شد که دو دسته برای قرائن موافق و دو دسته برای مخالف. اما در این میان به تعبیر استاد سخنی از عمل مشهور به میان نیامد با اینکه می دانیم عمل مشهور قرینه خلاف نیست حال جای دارد بپرسیم که عمل مشهور به روایت، آیا دلالت بر صحت مضمون دارد؟ (دسته اول قرائن وفاق) یا دلالت بر صدور دارد؟ (دسته دوم قرائن وفاق)

جواب:

اگر در کنار این روایت هیچ دلیل دیگری نبود که صلاحیت استناد مشهور به آن دلیل را داشته باشد، می گوییم علماً به خصوص روایت عمل کرده اند و این قرینه و شاهد بر صدور است. اما اگر در کنار این قرینه (یعنی عمل مشهور) قرائن دیگری در کنار این روایت بود چه بسا عمل مشهور مستند به آن قرائن و آن شواهد باشد نه به خصوص این روایت. می شود جز قرائن دسته اول. (شواهدی که صحت مضمون را درست می کند)

به تعبیر دیگر، اگر در کنار یک روایت که مشهور به مضمون آن فتوا دادند روایت دیگری یا دلیل دیگری یافت بشود که صلاحیت استدلال مشهور را داشته باشد این عمل مشهور دلالت بر صحت مضمون می کند و بس. (یعنی جزء دسته اول)

اما اگر غیر از آن روایتی که مشهور به آن روایت اعتنا کردند، هیچ دلیل دیگری نبود، معنایش این است که مشهور به این روایت استناد کردند و فتوا دادند می شود این می شود قرینه بر صدور (یعنی دسته دوم)

این مجموعه مطالبی که به صورت کلی در مورد قرائن نیاز بود که گفته شود

خلاصه:

تمام قرائن بر دو قسم می شوند:

قرائن وفاق یعنی قرائنی که در راستای تایید روایت باشد. قرائن بر خلاف یعنی قرائنی که در راستای ردّ روایت است و نشان از عدم صلاحیت به استدلال روایات می باشد.

دسته اول خود بر دو قسم شدند:

قرائنی که صحت مضمون دارد ۲- قرائنی که دلالت بر صدور هم دارد.

دسته دوم نیز دو قسم بودند:

۱- قرائنی که فقط دال بر عدم حجیت روایت است. ۲- قرائنی که دلالت بر عدم صدور یک روایت دارد نه فقط عدم حجیت.

حسین مقدس

ج ۶۳

باسمه تعالی

بررسی رابطه میان کلام شیخ با قرائن چهارگانه. جلسه ۱۳۹۹/۸/۲۱//۶۴

مقدس:

با توجه به آنچه بارها گفته شد جناب شیخ به اخبار آحاد جدای از قرائن عمل می کند زیرا از نظر ایشان اگر قرار باشد به قرائن توجه کنیم آنچه برای ما حجت خواهد بود قرائن است نه خبر واحد! حال با توجه این مطلب جناب استاد در این قسمت به رابطه میان کلام شیخ و قرائن در اثبات حجیت خبر واحد می پردازند

استاد:

جناب شیخ طوسی فرمود: انا وجدنا الطائفة...

که به همین روایاتی که در اصول مشهوره و کتب معروفه آمده چنانچه راوی ثقة باشد عمل می کنند. یعنی اگر روایت در کتب معروفه آمده باشد حجت است.

حال به شیخ می گوئیم : جناب شیخ! معنای سخن شما این است : عمل کردن به روایاتی که قرینه ای بر وفاق دارد، مثل وثاقت راوی و مثل وجود در اصول مشهوره و معروفه . این یعنی عمل کردن به روایاتی که با قرینه است.

خود شما جناب شیخ! بعداً می گوئید روایت نباید مخالف با کتاب و سنت باشد . نه اینکه موافق باشد! مهم این است که مخالف نباشد. بعد هم تصریح می کنید که ما یک دسته قرائن داریم که این ها صحت مضمون را درست می کند نه صحت صدور را.

مقدس:

یعنی جناب شیخ شما از یک طرف می گوئید ما به قرائن وفاق کاری نداریم اما از سویی خود معترف به قرائن وفاق هستید!!

استاد:

از مجموع فرمایش شیخ فهمیده می شود که ایشان حتی روایات موجود در کتابهای مشهوره را می گوید نباید با قرآن و سنت مخالفت قطعی داشته باشد پس شیخ می پذیرد که روایات با قرائن د سته چهارم سنجیده شود.

مقدس:

وقتی از کلام ایشان استنباط می شود که مخالفت با قرآن و سنت نداشته باشد یعنی قرائنی که دلالت بر عدم صدور یک روایت دارد نباشد.

استاد:

تا اینجا بین شیخ و سید مرتضی هیچ تفاوتی نیست. پس می توان اذعان نمود که:

۱ - شیخ طوسی و سید مرتضی هر دو قبول دارند که باید روایات با قرائن دسته چهارم سنجیده شوند
۲ - شیخ روایاتی را که ابهام یا اجمال، یا تعارضی دارد یا تقیه ای در آن روایات احتمال می رود، می گوید این روایات اگر هم صادر باشد حجت نیست ! پس باز شیخ طوسی روایات را با فتوای علمای عامه می سنجد ببیند تقیه هست یا خیر؟ روایت را می سنجد ببیند معارض دارد یا خیر؟ آیا روایت ابهام و اجمالی دارد یا خیر؟ لذا شیخ طوسی روایات را با قرائن دسته سوم هم که قرائن دال بر عدم حجیت روایت است می سنجد.

۳ - شیخ روایات را با قرینه دسته دوم که دلالت بر صدور می کرد نیز می سنجد. لذا می گوید طائفه به روایاتی که در اصول مشهوره و کتب معروفه هستند عمل می کنند . معروف بودن و مشهور بودن یک اصل و کتاب جزء قرائن دسته دوم است . پس ثابت شد شیخ طوسی که می گوید خبر واحد

حجت است و سید مرتضی که می گوید حجت نیست هر دو بزرگوار به قرینه دسته دو و سه و چهار عمل می کنند.

۴- سراغ قرائن دسته اول می آییم که صحت مضمون را درست می کرد نه صحت صدور را.

اگر شیخ طوسی می گوید : من با قرائن کاری ندارم، من به خود خبر اعتماد دارم نه به قرائن، پس می توان گفت که ایشان به قرائن دسته دوم و سوم چهارم از قرائن کاری ندارد بلکه ایشان فقط قرائن دسته اول را می گوید یعنی لزومی ندارد روایات مورد فتوای همواره شاهد بر له داشته باشد. مهم این است که :

۱- روایت شاهد بر علیه نداشته باشد. (دسته سوم و چهارم)

۲- روایت شاهد بر صدور داشته باشد اما علاوه بر وجود شاهد بر صدور (و عدم شاهد بر این که روایات نباید خلاف کتاب و سنت باشد) نسبت به صحت مضمون شاهد بر وفاق لازم نیاز نیست.

شیخ می گوید اگر روایتی داشتید که بر طبق حکم عقل و قرآن و سنت و اجماع نبود ولی مخالف عقل و سنت و اجماع هم نبود و از طرفی دلیل بر صدور روایت داشتی کفایت می کند.

اگر علاوه بر اینها سخن از وجود قرائن بر وفاق هم داشته باشی که بر مضمون روایت هم باید قرائنی باشد این عمل به خود روایت نیست، بلکه عمل به قرائن است.

شیخ طوسی خبر واحدی را که حجت می کند لزومی ندارد چنانچه صدورش ثابت شده باشد حتما موافق صریح قرآن باشد. و یا لزومی ندارد موافق سنت قطعی و اجماع باشد. هم اینکه ثابت شد از مصوم صادر شد و اینکه مخالفت با عقل و قرآن و سنت ندارد کافی است.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۸/۲۱

۱۹:۵۴:۳۵

ج ۶۴

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی طائفة دوم از روایات. ج ۶۸-۶۹ (۱۳۹۹/۹/۱۲)

مقدس:

در جلسات قبل بیان گشت که روایات در باب حجیت خبر واحد به هفت طائفه تقسیم می شوند. (سیستانی. ص ۱۲۹) جناب استاد در جلسات قبل به طائفه اول که مربوط به اخبار علاجیه بود اشاره نموده دیدگاه سید سیستانی را نیز بررسی و نقد نمودند. همچنین اشاره ای به طائفة دوم از اخبار که خود به سه قسم بودند اشاره نمودند. که در این نوبت نیز به ادامه آن پرداخته و دیدگاه سید سیستانی را مورد ارزیابی قرار می دهند.

مرحوم سیستانی هیچ کدام از دو قسم نخست طائفه دوم را مربوط به حجیت اخبار احاد نمی دانند و قسم سوم را نیز فقط ارجاع به روات می دانند. اما آن را نیز دلیل بر حجیت خبر واحد بدون مقایسه به قران و سنت نمی دانند چه اینکه وقتی شخصی روایتی را در مورد ارث از زرارہ بیان می کند امام آیه ارث را تلاوت می کنند و می خواهند بگویند آنچه زرارہ نقل کرد اشتباه بود. لذا دسته سوم نیز هر چند ما را دعوت به اخذ حدیث از روات می کند اما دال بر حجیت خبر واحد نیست.

استاد:

کلام در روایات دال بر حجیت خبر واحد بود. به این نتیجه رسیدیم که طائفه دوم از روایاتی که از آنها برای حجیت خبر واحد استدلال شده است. سه قسم است:

۱- قسم اول به تعبیر سید سیستانی مربوط است به اینکه ائمه (ع) مردم را به افرادی از باب نمایندگی ارجاع میدادند. ایشان گفتند این روایات به درد بحث حجیت خبر واحد نمی خورد زیرا اعمال نمایندگی بحثی است و نقل روایت بحث دیگر. (سیستانی، ۱۳۱)

مقدس:

به نظر می رسد سید سیستانی این افراد را همانند عمال و کارگزارانی می داند که خلفا به اقصی نقاط اعزام می کردند. با توجه به این امر پذیرش سخنان ایشان را به عنوان دلیلی بر حجیت خبر واحد قابل قبول نیست. از این جهت استاد بین نمایندگان حکومتی و نمایندگان مرجعیت دینی تفاوت قائل می شوند.

استاد:

جواب دادیم اگر هم در مورد نمایندگانی که از سوی وجود مقدس امیرالمومنین (ع) که در زمان حکومت ظاهریه خود به اطراف می فرستادند هم این مطلب درست باشد در آن گونه موارد است (که مربوط به امور حکومتی است)

نه نمایندگانی مانند عمری و فرزند عمری که از طرف امامین عسکری (ع) اعزام می شدند. اینها نمایندگانی سیاسی و اجتماعی به معنای حکومتی نبودند بلکه نمایندگان دینی ائمه بودند که در این نمایندگی هم اخذ وجوهات است و هم مردم دینشان را از آنها اخذ می کردند. آنها از مردم وجوهات شرعیه می گرفتند مردم هم از آنها معالم دین را اخذ می کردند. و اخذ دین بدون مراجعه به امام میسر نیست. لذا می فرمود:

فما ادیافعنیو ما قالاً لک فعنی یقولان.....

ما با احترامی که برای سید سیستانی قائل هستیم این بخش سخن ایشان را نفهمیدیم

۲ - قسم دوم از طائفه دوم که روایات را خواندیم به تعبیر ایشان مربوط به مقام افتاء است. مانند این روایت :

ان ابا عبدالله قال: ان ابان بن تغلب قد روی عنی روایه کثیره فما رواه لک عنی فرووه عنی
اذا اردت..... فعلیک بهذا الجالس.

در این روایات، نظر مستدللین این است که اگر نقل روایت توسط ابان بن تغلب یا محمد بن مسلم یا زراره بن اعین حجت نباشد ارجاع مردم به آنها بلاوجه است. پس باید آنچه از امام به عنوان خبر واحد نقل می کنند حجت باشند. و این یعنی حجیت خبر واحد. اساساً تا حجیت خبر واحد درست نشود این ارجاع به روایات جناب ابان و زراره ومعنا ندارد.

نظر سید سیستانی

در مورد این دسته از روات، نظر مبارک حضرت سیستانی این است که اینها هم دلالت بر حجیت خبر واحد بما هم خبر ندارد. این روایات ارجاع به فقهاء از تلامذه از ائمه است. نه هر راوی. بحث ارجاع به فقیه برای اخذ دین، بحثی است و بحث ارجاع به راوی برای اخذ روایت بحث دیگر است. جناب سیستانی در اینجا نظرشیخ انصاری را نقل می کند که ایشان تفاوتی بین فتوا و روایت قائل نمی شوند. یظهر منه عدم الفرق بین الفتوی والروایه (سیستانی، ۱۳۳)

مقدس:

از منظر آقای سیستانی این افراد فقط در مقام افتاء و تعلیم هستند نه اینکه هرچه نقل کردند حجت است و نیاز به مقایسه با کتاب و سنت ندارد.

نظر استاد:

به نظر ما در اینجا سخن انصاری نسبت به نظر سید سیستانی قابل قبول تر است.

توضیح:

تفقه در زمان ما یک مطلبی است (و تفقه در زمان ائمه یک چیز دیگر است). تفقه در زمان ائمه (ع) و زمانهای دور دست با تفقه زمان ما از جهاتی تفاوت دارد. تفقهی که در مثل ابان بن تغلب و زراره و محمد بن مسلم است دو مطلب را نیاز داشته است:

۱-- یکی فهمیدن درست و عمیق معانی روایات. درایت قوی داشتن نه فقط ضبط صوت بودن.

۱ - قدرت بر تطبیق داشتن.

لذا مردم که به اینها مراجعه می کردند گاهی سئوالات را می پرسیدند که در روایات ائمه (ع) پاسخش آمده بود. در جواب می گفت:

سمعت ابا عبد الله يقول كذا.....

سائل هم جواب خود را می گرفت.

گاهی مردم واقعه ای را از این بزرگواران تلامذه می پرسیدند که صراحتاً پاسخ در روایات نبود لذا ا احتیاج به یک قوه قوی در تطبیق بود که از همان روایات موجوده بتوانند با تطبیق آن روایات، حکم را پیدا کنند. با این بیان که آنچه گفته ای صغریایی است از این کبرایی که امام (ع) بیان کرده است. این تفقه در آن زمان، اولاً متوقف بر فهمیدن روایات بود و ثانیاً قدرت بر تطبیق.

اما در عصر ما تفقه گسترده تر شد. از یک طرف دور بودن از عصر معصوم، و از طرفی به وجود آمدن فروع و پرسشها و از بین رفتن مدارک و کتب، کار فقیه را سنگین تر کرده است. لذا الان تعریف دیگری است.

استاد:

به نظر می رسد حق با شیخ است. که اگر تفقه آن زمان ما نند تفقه الان بود ارجاع به فقیه، دستگاهی مستقل از ارجاع به راوی بود. (باید دانست) بخشی از تفقه منوط به روایت است نه همه تفقه. وقتی گفته می شود به محمد مسلم مراجع کن یا به زراره مراجعه کن، (در این صورت) تفقه آنها عین روایت گری است به اضافه قدرت بر تطبیق و فهم روایات.

بالاخره عمده ترین کار فقیهی مثل زراره و مانند ابان نقل روایت است و اگر نقل روایت (و لو در مقام اِعمال فقاہت، در مقام تفقه،) حجت نباشد ارجاع امام (ع) مردم را به مثل زراره و دیگران بلا معنا است. و این همان معنای حجّیت خبر واحد است. این دو قسم از طائفه دوم.

طائفه سوم روایات:

روایاتی است که ائمه هدی (ع) به روات ارجاع می دهند. اینجا بحث تفقه نیست. مانند روایتی که طبرسی در احتجاج از تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) نقل می کند. که:

فاما لحوادث الواقعة.....

یا این روایت:

إذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها في ما روی عنا فانظروا الى ما روه عن علی (ع)

در روایات مردم را به روات حدیث ارجاع می دهد . ببینیم این طائفه سوم آیا دلالت دارد بر حجیت خبر واحد یا ندارد؟

مقدس:

جناب استاد هر چند در لابلاي بحث از طائفه دوم بحث طائفه سوم را بیان می دارند اما قبل از تبیین این بخش مجدداً به بررسی دیدگاه سید سیستانی می پردازند.

استاد

ما در این جا سخنی داریم . خلاصه این است که چه از باب نمایندگی یا باب افتاء . بالاخره مدار و معیار، روایت از امام است. و این یعنی نقل ثقه حجت است.

در این جا ما با اینکه پاسخ سیستانی را گفتیم اما در عین حال ما در تمسک به این روایات برای اثبات حجیت خبر واحد کلامی داریم.

بررسی مجدد دیدگاه سیستانی

برای اینکه بین سخن خودمان و فرمایش سیستانی دقیقاً تفکیک شود بهتر این است ابتداء دسته بندی ایشان را مجدداً بیان کنیم:

ایشان می گویند طائفه دوم از روایات که در جهت ارجاع مردم به افراد به آنها استناد شده است خود سه قسم است:

- ۱ - ما ارجع الامام الى الاحاد من المعتمدين الذين بیدهام امر منطقه. که بحث گذشت.
- ۲ - ما هو مرتبط بالارجاع من جهة تعليم والفتيا و هذا القسم لا ربط له بحجیت خبر الواحد. ما اینجا هم سخنی داشتیم.
- ۳ - مربوط است به اخذ حدیث. کلمه حدیث آمده است. مثلاً:
إذا ارت حديثاً فعلیک بهذا الجالس . (یعنی زرارہ) یا امام فرمود : ما رواه زرارہ فلا يجوز لی رده (سیستانی، ۱۳۴)

آقای سیستانی می گوید:

این روایات هم دلالت ندارد که روایت زرارہ، چون ثقه است پذیرفته شود و احتیاج به مقایسه ندارد . درست است که زرارہ دروغ نمی گوید اما چه بسا در روایات ما از باب تقیه نکاتی باشد که لازم است شما روایات را

با کتاب و سنت مقایسه کنید. پس روایتی که بدون مقایسه بخواهد قبول شود و به عنوان خبر واحد باشد نداریم. لذا می بینیم که خود امام (ع) روایتی را از زرارہ در باب ارث با کتاب کریم مقایسه کردند

مقدس:

از منظر آقای سیستانی این روایات دلالت ندارد که واجب نباشد ما روایات را با قرآن و سنت مقایسه نکنیم بلکه از باب تلافی و تأدب فرمود من رد نمی کنم (همان، ۱۳۴)

استاد:

سخن ما دو نکته است:

۱- سند توثیقات

آنچه در مجموع این سه قسم از طائفه دوم است این می باشد که امام (ع) مردم را برای اخذ دین و روایت ارجاع به یک نفر با نام و نشان داده است و او را موثق معرفی کرده است امام فرموده است:

«هر آنچه از من نقل کند نقل از من است».

اگر یک چنین موردی الان برای ما ممکن بود یعنی ما الان با زرارہ ای رو برو بودیم که امام صادق را دیده بود و برای ما نقل می کرد خوب! اینجا خبر ثقه، وثوق به صدور می آورد. وقتی می بینم امام گفت: برو از زرارہ روایت بگیر من اطمینان دارم که:

ما قاله زرارہ قال الصادق (ع).

وثوق به صدور می آید.

طرح یک سؤال:

آن زمان اینگونه بود اما آنچه الان دست ماست که شنیده ما از زرارہ نیست. وسائلی خورد، کتابهایی نقل شد تا به زرارہ رسید. اگر وضع ما مثل مردم آن زمان بود می گفتیم خبر ثقه، وثوق به صدور دارد. بحثی نبود حتی اگر امام (ع) بفرماید: آنچه زرارہ گفت حرف من است. زرارہ هم بگوید آنچه این نفر بعدی از من گفت ثقه است و درست نقل کرد، دومی نفر دیگر را این طور تایید کند باز هم خوب است. یعنی من سند صحیح بر توثیق همه روات تا امام (ع) دارم. اما زرارہ را امام (ع) توثیق کرد این ۵ نفر را نفر قبلی. باز می توان گفت خبر ثقه ای که موثق الصدور است؟

آنچه که الان داریم این است سخنی از زرارہ نقل شد. وثاقت زرارہ را درست می دانیم اما دیگران را چه کسانی توثیق کردند؟ نجاشی، کشی، شیخ طوسی اینها ثقه هستند. آیا نجاشی که خود ثقه است، خودش روات را دید که توثیق می کند؟! لذا اگر احتمال دادیم نجاشی، نظر شخصی خودش را گفت و اجتهاد کرد به

درد ما نمی خورد. اگر می گویی نجاشی در توثیق آنها سند دارد یعنی من از زید و او از بکرو او از گفت
راوی ثقة است. توثیقات سند داشته باشد.

جواب

اولاً توثیقات سندی خیلی کم است . ثانیاً در ضمن خود سند را باید دید و همان هم باید توسط گروهی
توثیق شوند هلمّ جراً!

نمی گوئیم سخن نجاشی اثر ندارد. اما این که نجاشی بگوید زید ثقة است مانند سخن امام است که فرمود
زراره ثقة است؟! امام زرارہ را دید و توثیق کرد اما نجاشی که روات را ندید!

نهایتاً این طائفه دوم با هر سه قسمش دلالت بر خبری دارد که زرارہ از امام نقل کرده باشد و من بشنوم .
اینجا قرینه لازم نیست . در این صورت خبر و توفیق به صدور می آورد ولی در مراحل بعد خبر ثقة مرجعیت
قابل قبولی ندارد مگر با ضم قرائن . پس قیاس آن خبری که زرارہ نقل کرده و ما مستقیم شنیدیم با اخبار
قابل قبول نیست!!

۲- فرق بین عامی و مجتهد

روایاتی که زرارہ نقل می کند گاهی برای عوام نقل می کند که بروند اطاعت کنند . گاهی فقیه می خواهد
استفاده کند. یک فقیه باید تمام زوایای جنبه های روایت برایش ثابت شود این چگونه می تواند بگوید : ما
نقله زرارہ عن امام، عین ما انزل الله است؟ مگر اینکه مقایسه کند . تا این مقایسه با کتاب و سنت رخ ندهد
حرف زرارہ برای فقیه ۱۴ قرن بعد چه مرجعیتی دارد؟

مخاطب زرارہ که مقلّد زرارہ نیست . زرارہ را به عنوان راوی و ثقة قبول دارد اما اینکه که ما نقل عن زرارہ
که زرارہ از امام نقل می کند از کجا برای مجتهد حجت باشد؟ مگر اینکه با کتاب و سنت بررسی شود
عامی نمی تواند مقایسه کند لذا می پرسد و عمل می کند . اما یک مجتهد بعد از ۱۴ قرن چطور او را مثل
یک عامی می دانید که از زرارہ حدیثی شنیده است؟

آیا یک عامی که از زرارہ حدیث شنیده و قدرت استنباط ندارد (و زرارہ هم از امام شنیده) مثل فقیه عصر
ماست که روایت را از زرارہ شنید (بلکه از زرارہ نقل شده) و خودش هم فقیه است نه عامی؟! چطور شما
عامی ۱۴ قرن قبل را با فقیه امروز مقایسه می کنید؟

نهایتاً ما با فرمایش سخن سیستانی هم عقیده شدیم که باید مقایسه کنیم اما راه ما با ایشان تفاوت دارد .
اما حق با ایشان است چطور بدون مقایسه با کتاب و سنت روایتی را قبول کنید؟

لذا هیچ کدام از سه قسم طائفه دوم دلالت بر حجیت خبر واحد بدون مقایسه دلالت ندارد

اما طائفه سوم که روایت طبرسی باشد اما الحوادث.....ان شالله در جلسه بعد مطرح می شود.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۹/۱۲

۶۸-۶۹

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی و نقد روایات طائفه سوم و چهارم در حجیت خبر واحد. جلسات ۷۱/۷۰.

۱۳۹۹/۹/۱۹

مقدس:

جناب استاد در ادامه ادله حجیت خبر واحد به بررسی طائفه سوم و چهارم روایات پرداختند. در طائفه سوم به چهار روایت و در طائفه چهارم به سه روایت اشاره می نمایند. و در این راستا دیدگاه سید سیستانی و شیخ انصاری را بیان می دارند. از نظر استاد این روایات دلالت بر حجیت خبر واحد نداشته لذا نمی توان با استناد به آنها و بدون ضم قرائن اخبار را حجت دانست.

استاد:

بحث ما در این جلسه در طائفه سوم از روایاتی است که شیخ انصاری برای اثبات حجیت خبر واحد به آنها استدلال کرد. و آن روایاتی است که دلالت به حجیت خبر واحد می کند و شیخ انصاری به آنها استناد نمود.

روایاتی که بر وجوب رجوع به روات و ثقات و علما دلالت می کند . بگونه ای که از این روایات استفاده می شود، فرقی بین اینکه این علمای دینی در پاسخ استفتایی فتوایی بدهند و یا روایتی را بالنسبه الی اهل العمل بالروایه نقل کنند نیست. چه از باب فتوا و استفتا باشد چه از باب نقل خبر و روایت . لذا مردم باید به اینها مراجعه کنند.

۱- اولین روایت از طائفه سوم آن حدیث مشهور است که:

وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةٍ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ (کمال الدین و تمام النعمه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۴۸۴، اسلامیة).

کیفیت استدلال

آنها که به این حدیث برای اثبات حجیت خبر واحد استدلال کردند، می گویند اگر چه: فارجعوا فیها مربوط به حوادث واقعه است (و تطبیق حوادث با دستورات دینی کار اهل فتوی است) اما ذیل روایت که تعلیل دارد:

...فانهم حجتی علیکم و انا حجت الله علیهم

این تعلیل دلالت بر وجوب قبول حرف آنها دارد چه از باب استفتا باشد یا روایت و خبر. پس این جمله که می گوید: من حجت خدا بر آنها هستم و اینها حجت من بر شما . مرجعیت روات حدیث را، هم در باب استفتاء و بیان حکم حوادث واقعه بیان می کند و هم مرجعیت روات را در بیان و نقل احادیث، و این حجیت خبر واحد را ثابت می کند.(فرائد الاصول.ج ۱ ص ۳۰۱)

جناب سیستانی می گوید:

آنهم حجتی علیکم، این علیکم چه گروهی هستند؟ آیا همه مردمند یا خصوص عوام و مقلدانند یا خصوص خواص و اهل علم؟

ایشان می گویند:

آنهم حجتی علیکم، یعنی این روات حجّت بر عوام هستند نه این که عموم مردم . خواص و اهل علم را نمی گیرد.(انهم حجه علی العوام لا علی عموم الناس)(سیستانی، ص ۱۳۵)

توضیح:

این روایت: اما الحوادث الوقعه.....

چه صدرش (فارجعوا فیها) چه ذیلش (انهم حجتی علیکم) مربوط به زمان غیبت حضرت است. اموری را که مردم دسترسی به معصوم ندارند به اینها مراجعه کنند. به مردم می گوید سراغ روات احادیث ما بروید. آنها حجّت اند بر عموم مردمی که خود تخصصی در روایت شناسی و راوی شناسی ندارند. یعنی صاحب نظر نیستند، نه این که حتی آنها حجّت باشند بر افرادی مثل خودشان که صاحب نظرند

۲ - روایت دوم از طائفه سوم: روایت مرسله ای است که شیخ طوسی (ره) در کتاب عدّه الاصول بیان کرد:

إذا نزلت بکم حادثه لا تجدون حکمها فی ما رُوی عنّا فانظروا الی ما روه عن علی (ع) (عدّه الاصول، ج ۱ ص ۱۴۹)

اگر روایتی که پاسخ شما باشد در کتب شیعه پیدا نکردید بروید کتابهای روایی اهل سنت را ببینید. آن دسته روایتی که آنها از حضرت امیر(ع) نقل کردند.

کیفیت استدلال:

برای حجیت خبر واحد به این روایت تمسک شده لذا تا روایت آن سنی از حضرت امیر حجت نباشد ارجاع بی معنا است. یک ضمیمه ای باید باشد تا روایت را توجیه کنیم. وجه رجوع به روایات اهل سنت را توجیه کنیم. بدون پشتوانه توجیه ممکن نیست. پس باید بگویم خبر واحد حجت است. تا خبر حجت نباشد نمی توان به روایات اهل سنت ارجاع دهیم.

جواب:

آیا معنای روایت این است که شما هر چه در صحیح مسلم یا بخاری از حضرت امیر نقل کردند چه وثوق به صدور باشد یا پیدا نکرده باشید بپذیرید؟! و عمل کنید؟

معنای روایت (با غمض عین از سند که مرسله هست) این است که شما در استنباط خودتان تنها به روایتی که در کتب شیعه است بسنده نکنید به روایاتی که در کتب اهل سنت آنها از حضرت امیر نقل می کنند مراجعه کنید. یعنی مرجعیت در روایاتی که از حضرت امیر در کتب اهل سنت نقل شده ندیده نشود. اما به شرطی که وثوق به صدور پیدا شود. نه این که حتی اگر وثوق به صدور ندارید باز به آنها مراجعه کنید! (رک. سیستانی، ص ۱۳۶)

۳ - روایتی است مشهور بین مردم که منبع اصلی روایت تفسیر منسوب به امام حسن عسکری هست. ما در مباحث گذشته که در قم داشتیم جلسات متعددی را راجع به تفسیر منسوب به امام عسکری داشتیم می توانید مراجعه کنید.

آنجا گفتیم که این تفسیر هرگز به قلم یا بیان و املا امام عسکری (ع) نیست. روایاتی جمع آوری شده و به امام عسکری (ع) منسوب شد. هم در آن انتساب دهندگان تأمل است هم در این انتساب. و هم در منتسب که این کتاب باشد!

بله می توان گفت، نهایتاً برخی روایات این کتاب که در کتب دیگر آمده است قابل طرد نیست. اما نسبت به بقیه اش هیچ دلیلی بر اعتبار روایات کتاب تفسیر منسوب به امام عسکری وجود ندارد بلکه بعضی از روایات آن جعلی است.

در این کتاب این روایت مشهور در زبانها است:

لِإِمَامِ الْعِسْكَرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ - بَعْدَ تَقْيِيحِ تَقْلِيدِ عَوَامِ الْيَهُودِ لِعُلَمَاءِ الْفَسَقَةِ - :فَمَنْ قَلَّدَ مِنْ عَوَامِنَا مِثْلَ هَؤُلَاءِ الْفُقَهَاءِ فَهُمْ مِثْلُ الْيَهُودِ الَّذِينَ ذَمَّهُمُ اللَّهُ بِالتَّقْلِيدِ لِفَسَقَةِ فُقَهَائِهِمْ .
فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلَّدُوهُ ،
وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضَ فُقَهَاءِ الشَّيْعَةِ لَا جَمِيعَهُمْ (الاحتجاج : ۳۳۷/۵۱۰/۲)

شیخ انصاری بعد از نقل این حدیث می گوید:

دلّ هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عُرف بالتحرز عن الكذب

شیخ انصاری دو سخن دارد:

۱ - از این حدیث آثار صدق و درستی هویدا است. در اینجا آقای سیستانی می گوید: هیچ یک از آثار صدق در این روایت فهمیده نمی شود. (سیستانی، ص ۱۳۶)

استاد:

ما نمی دانیم شیخ چه در این روایت دید که می گوید آثار صدق هست؟ روایتی که ضعیف السند و در کتاب غیر اعتماد!! مگر می توان از جمله ای که خوشمان آمد آن را به امام نسبت دهیم؟!

بعضی از بزرگان در مجلس درس گفتند: این جمله «و للعوام ان یقلدوه» جمله امام نیست. این جمله خیلی عوامانه است!

استاد:

روایت ضعیف السند و در کتاب غیر قابل اعتماد است پس این جمله را ن می توان به امام عسکری (ع) منتسب دانست!!

دلالت روایت:

۲ - شیخ می گوید: این روایت دلالت می کند خبر هر کسی که مثل علمای اهل سنت نبود و مسیر آنها را نرفت و راستگو بود بپذیر! این یعنی خبر واحد حجت است! (انصاری، ج ۱ ص ۳۰۵)

جواب استاد:

بر فرض قبول سند روایت، این روایت می گوید: «للعوام ان یقلدوه». نه متخصصان. این چه ربطی دارد که اگر کسی روایتی از امام نقل کرد یک مجتهد و متخصص از او بپذیرد! احتیاج به نقادی متن روایت نیست؟ قطعاً باید بررسی شود. از طرفی گفتیم خود روایت سنداً قابل قبول نیست.

۴ - به نقل رجال کشی دو برادر از امام ابوالحسن الثالث می پرسند معالم دین را از چه کسانی بگیریم؟

امام در پاسخ فرمود:

فاعتمدا فی دینکما علی مسنّ فی حبنا و کل کثیرالقدم فی امرنا فانّهم کافوکما ان شالله تعالی (کشی، ۵)

گفتند این هم یعنی حجیت خبر واحد!

جواب:

جواب این است که این روایت هم هیچ ربطی به بحث حجیت خبر واحد ندارد. منظور امام طبق نقل، این است، به جوانهایی که تجربه ای ندارند یا کم تجربه هستند و دین را درست نشناختند و شاگردی در محضر ائمه یا شاگردان ائمه نکردند برای دین شناسی مراجعه نکنید بلکه به کسی که س نی از او گذشته و نشان داده است که دوستار شیعه است، نشان داده است با سابقه اش در امر ولایت استوار و ثابت قدم است مراجعه کنید آنها شما را بس است. با این توضیح می توان گفت که این هیچ ربطی به حجیت خبر واحد بدون نقد الحدیث و سنجیدن روایت با قطعیات کتاب و سنت، ندارد. (سیستانی، ص ۱۳۷)

مقدس:

با توجه به بیانات فوق از منظر جناب آقای سیستانی و استاد ، طائفه سوم هم که چهار روایت در آن بود هیچ کدام دلالت بر حجّیت اخبار آحاد بدون بررسی و نقد متن وسند ندارد.

طائفه چهارم

شیخ انصاری (ره) می گوید:

الاجبار الكثيره التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد و ان كان في دلاله كل واحد على ذلك نظر! (فرائد الاصول ج ۱ ص ۳۷)

طائفه ای از روایات وجود دارد که اگر جدا گانه و تک به تک بخواهیم این طائفه را نگاه کنیم جای نظر و مناقشه و اشکال هست اما مجموع این روایات بر حجیت خبر واحد دلالت دارد.

سید الطائفه مرحوم آقای بروجردی (ره) در اشکال به شیخ می فرماید:

جناب شیخ! چگونه ممکن است ما ده روایت داشته باشیم که در دلالت هر کدام جدا جدا نظر و تأمل باشد اما مجموع روایات دلالت داشته باشد!! (رک، سیستانی ص ۱۳۷)

سخن استاد:

به جناب بروجردی می گوئیم که ای نجا مشکلی وجود ندارد . معنای سخن شیخ انصاری این است که یک مجموعه روایات داریم که هر چند دلالت هر کدام تام و تمام نیست اما بی دلالت محض هم نیست . یک نحو اشاره ای در این روایات هست . که مجموعه این اشاره ها و اشعارها یک دلالتی را برای این مجموعه درست می کند. اگر چه تک تک روایات (به صورت جداگانه) قابل اشکال است. تا اینجا اشکالی ندارد اما باید گفت آیا روایت اشاره و اشعار را دارد یا خیر؟

۱- نبوی مستفیض بلکه متواتر: قال رسول الله (ص):

مَنْ حَفِظَ عَلَى امْتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا يَنْتَفَعُونَ بِهَا فِي أَمْرِ دِينِهِمْ، بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا؛

کسی که برای امت من چهل حدیث حفظ کند که در کار دینشان از آنها بهره مند شوند، خداوند در روز رستاخیز او را فقیه و عالم برانگیزد. (بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۵۶، ح ۱۰)

کیفیت استدلال:

با توجه به تاریخ حدیث در اسلام این گونه به نظر می‌رسد که برخی می‌خواستند بساط حدیث و نقل روایت بر چیده شود. ائمه (ع) دستوراتی دادند تا مبدا احادیث مندرس و فراموش شود. یکی از راههای حفظ احادیث این است که احادیث را بنویسند. یکی این است که در حفظ کتب حدیث کوشا باشید. و یک دستور این است که هر کدام چهل حدیث را از اندراس حفظ کنند. لذا می‌توان اذعان داشت این حفظ مصادیقی دارد. نوشتن، حفظ الحدیث است. ، تدریس کردن، شرح الحدیث، به حافظه سپردن همه اینها مصادیقی از حفظ است.

از سویی ظاهراً در کلمه اربعین می‌توان گفت چهل خصوصیت ندارد. یعنی اگر به بیشتر از چهل رسیده اشکالی ندارد. یعنی شما هر کدام اقل از چهل حدیث را نجات دهید. اگر چه احتمال دارد عدد چهل موضوعیتی هم داشته باشد! مهم این است که برای اثبات حجیت خبر واحد به روایت تمسک شد.

مقدس:

بنا به نقل آقای سیستانی شیخ بهایی معتقد است دلالت این روایت در حجیت خبر واحد کمتر از دلالت آیه نفر نیست. اما خود جناب سیستانی می‌گوید همچنان که آیه نفر دلیلی بر حجیت خبر واحد نیست این روایت هم هیچ دلالتی بر حجیت خبر واحد ندارد ولی دلیلی بر رد ذکر نمی‌کنند (سیستانی، ص ۱۳۷)

جواب استاد:

درست است که در روایت آمده چهل حدیث حفظ کند. اما آیا هر چیزی که به امام استناد داده شد کافی است؟ (و باید حفظ گردد؟!)

آیا حدیث نقادی شده را حفظ کند؟ یا هر چیزی که نقل شد حفظ کند؟! ما هم می‌گوییم: من حفظ علی امتی..... اما چه حدیثی؟! (چه احادیثی باید حفظ گردد؟)

لذا به نظر می‌رسد از این روایت نمی‌توان استنباط کرد که هر حدیثی که به امام نسبت داده شد و لو سند درست باشد (باید حفظ گردد) و نیاز به نقد متن و سنجیدن مضمون نیست.

۲- در برخی از روایاتی که از ناحیه معصومین به دست ما رسیده، آمده است: حدّثوا بها و فانّها حق.

کیفیت استدلال

لذا در کیفیت این دسته از روایات در جهت حجیت اخبار آحاد گفته شد که برخی از کتابهای حدیثی در اثر مشکلاتی که شیعه در آن زمان داشت، و در عصر خطرناکی زندگی می کردند و عصر تقیه بود دفن شد . لذا امام می فرمود: شما هر حدیثی را که از آن کتب بلد هستید: حدّثوا بها و فانّها حق.

جواب

از این روایت بر می آید که آنچه در این کتب مدفونه هست حق است. امام آنها را امضا می کند ولی ما باید بدانیم که:

۱- امام کدام کتاب دفن شده را می گوید؟!

۲- کسی که نقل کرد تا چه حدّی دقت در نقل مضامین احادیث داشت؟!

معنای این سخن آن نیست که اگر جای دیگری، در کتاب دیگری، که مورد امضا قرار نگرفته، چنانچه شما روایتی دیدید قبول کنی و احتیاج به سنجیدن ندارد! این روایت مخصوص کتب مدفونه است چنانچه بدانیم راوی از کتابی که امام مد نظرش بوده و دفن شده نقل کرد (لذا به معنای حجیت همه اخبار آحاد نیست)

۳- قسم سوم از طائفة چهارم روایاتی است که در مورد مذاکره حدیث و کتابت حدیث است که این ها را بنویسید و پخش کنید:

اکتب و بثّ علمک فی بنی عمک ، فانه یأتی زمان حرج لا یأنسون الا بکتبهم (فرائد الاصول. ج ۱ ص ۳۰۷)

معلوم می شود خبر حجت است که امام بیان می کند. حداقل روایت اشعاری به حجیت خبر دارد.

سیستانی می گوید:

همه این روایات در برابر عامه است که آنها تبعاً لشیوخهم ابتداءً اهل تدوین نبودند . و اجازه تدوین حدیث را نمی دادند. حتی این عدم اجازه تدوین حدیث را به نبی خاتم (ص) نسبت دادند. روایت می گوید شما مثل آنها نباشید بلکه شما بنویسید اما ربطی ندارد که همه کتابها که نوشته شد حجت باشد و محتاج به نقد متن و سند نباشد. (سیستانی، ۱۳۷)

مثل آن است که ناشری بخواهد تراش فقهی را زنده می کند. این به معنای این نیست که هر چه هست من قبول دارم! منظور ائمه این هست که این روایات از بین نرود.

اتفاقاً کسی که می گوید خبر واحد بما هو خبر واحد حجّت نیست محتاج به ضمّ قرینه و نقد متن است او بیش از شما به دنبال کتابهای دیگر است. او هم به دنبال جمع قرائن است. او می گوید من هم مراجعه می

کنم. اتفاقاً احتیاج من (که خبر واحد را حجت نمی دانم) بیش از شما ست که خبر را حجت می دانید.(سپستانی، ۱۳۸)

پس معنای این روایات هم این نیست که شما روایات و اخبار آحاد را بدون سنجیدن قبول کنید

حسین مقدس

۱۳۹۹/۹/۱۹

جلسات ۷۰-۷۱

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی و نقد طائفة پنجم و ششم روایات دال بر حجیت خبر واحد. جلسات ۷۲/۷۳

۱۳۹۹/۹/۲۶//

مقدس:

جناب استاد در این جلسه در ادامه روایات حجیت خبر واحد، ضمن بحث از طائفة چهارم به بیان روایات طائفة پنجم و ششم پرداخته و با استناد به دیدگاه سید سیستانی به بررسی و نقد آنها می پردازند

استاد:

در جلسه قبل گفته شد روایاتی در مورد بیان و حفظ حدیث آمده است . در مورد مذاکره حدیث و یا کتابت حدیث روایاتی داریم که همه نشان می دهد خبر واحد باید حجت باشد و آلا این اوامر معنا ندارد.

در برابر حضرت آقای سیستانی می فرمایند:

همه این روایات در قبال اهل سنت و عامه است . آنها ابتداءً اهل نوشتن و تدوین روایات نبودند . تبعاً لبعض الخلفا که اجازه تدوین و تدوین کتب حدیث را نمی دادند . لیکن ائمه هدی (ع) در مقابل ، مردم را سفارش به حدیث می کردند . حتی عامه، عدم اجازه تدوین حدیث را به خود پیامبر اسلام (ص) نیز انتساب می دادند . لذا این روایات که قبلاً تبیین گشت ربطی به بحث حجیت خبر واحد یا تمام کتابه ای روایی ندارد . اساساً در مقام بیان این جهت نیست.

از منظر آقای سیستانی ائمه (ع) می خواستند همه احادیث از دست نرود و نوشته شود تراش محفوظ بماند (البته با رعایت شرائط سندی و متنی مردم از این احادیث استفاده کنند .) اما نوشتن حدیث و امر به آن به معنای تایید کتابها نیست . ما هم که می گوئیم حجیت خبر واحد منوط به بررسی متن و مقایسه آن با کتاب و سنت است، قائلیم باید به این کتابها باید مراجعه کرد اما لزوم مراجعه، به معنای قبول همه روایات در این کتابها نیست.(سیستانی، ۱۳۸)

نقد استاد:

این را درباره تعدادی از کتب حدیث، (به نحو موجب جزیه) نه درباره همه کتب حدیث قبول داریم . ما مواردی داریم که می گوید: /کتب/ احادیثنا که زمانی می رسد انسی نیست مگر با احادیث! اما اینکه برخی کتابها را که امام امضا کرد نمی توان گفت غرض تالیف کتاب بود . امام فرمود: کتاب حق است . آیا حجیت خبر واحد به نحو مطلق استفاده نمی شود؟

جواب این است خیر! چون این امضا به نحو قضیه خارجی است و این کتاب تصحیح شد . نه هر حدیثی یا کتاب دیگر. این کتاب امضا شد اما اینکه هر کتابی که قبول شد، حجت است؟

خلاصه اینکه از روایات، دستور به حفظ حدیث یا مذاکره داده شد . اما آنچه که از این روایات استفاده می شود این است که حدیث را باید ارزش داد . اما چگونه و با چه روشی؟ آیا صرف صحت سند کافی است یا متن را محک بزنیم؟

این روایات بیان نمی دارد هر روایتی که هر جا که بود، و لو سند کامل بود، کافی است!

طائفة پنجم:

مقدس:

در این طائفه جناب سیستانی به پاره ای از روایات اشاره می کند که نشان از نسبت کذب به ائمه علیه السلام دارد و لذا ائمه ما را از این روایتها بر حذر می دارند. روایاتی همچون:

۱ - قوله (ص): ستکثر بعدی القاله. و ان من کذب علی فلیتبوا مقعده من النار.

۲ - قوله علیه السلام: لكل رجل منا من یکذب علیه.

۳ - قوله علیه السلام: ان الناس اولعوا علینا، کأنّ الله افترض علیهم و لایرید غیره (سیستانی، ۱۳۹)

جناب استاد در توضیح این قسمت بیان می دارند:

مجموعه روایاتی که افرادی را بخاطر اینکه دروغ بر ائمه (ع) بستند مذمت می کند. و ما را از کذابین بر حذر می دارد.

به تعبیر برخی روایات، عده ای گویا دروغ بستن بر ما، بر آنها واجب شده بود. بگونه ای که تنها واجب الهی که خدا اراده کرد جعل حدیث است. لذا به ما می گویند از کذابین بر حذر باشید.

از منظر استاد کسانی که نسبت به دروغ به ائمه می دادند به دو دسته تقسیم می شود

۱ - کسانی که دشمنان ائمه هستند و برای خرد کردن مقام معصومین (ع) نسبت کذب می داند. لذا از این افراد انتظاری نیست زیرا اینها دشمنی دارند. کسانی که عدو آل محمد هستند و این عداوت، آنها را به جعل حدیث کشاند.

۲ - اگر به تاریخ نگاه کنیم می بینیم عده ای هستند که در دل محبت حضرت امیر را داشتند حتی به گونه افراطی و غالیانه اما دچار کذب شدند.

نکته ای تأسف برانگیز

(الان هم متأسفانه دیده می شود که مثلاً من از فلان متقی خوشم می آید. ارادت دارم برای این که این ارادت را ابراز کنم، برای اینکه دیگران را به آن عالم فرا بخوانم چه بسا حکایات و کلمات سراسر کذبی نسبت دهم. کرامتهایی برای او بسازم که روح آن عالم خبر ندارد. من هم در دلم دوستی را دارم نه دشمنی. در این کتابهایی که به عنوان کرامتها نوشته می شود کم نداریم! منکر کرامتها نیستیم اما دروغ بسیار زیاد است. خیال بافی ها به اسم تکریم عالم بسیار است. به گونه ای که بدون هیچ گونه مسامحه می گویم که در نقل این کرامتها اصل بر عدم پذیرش است. کان الله افترض علیهم الکذب!! الان این وجود دارد! با اینکه محک زدن راحت است!! تا چه رسد به زمان ائمه (ع) پس دروغگو زیاد بود)

ادامۀ بحث

استدلال شیخ انصاری

شیخ انصاری می فرماید:

اگر بنای مسلمانها فقط این بود که به اخبار متواتر یا محفوف به قرائن قطعیه عمل کنند این همه جعل و دروغ بوجود نمی آمد . لذا چون مردم به خبر واحد عمل می کردند زمینه برای دروغ مهیا شده است . از طرفی خبر محفوف به قرینه قطعیه در غایت قلت است. (فرائد الاصول ج ۱ ص ۳۰۸) در نتیجه باید گفت خبر واحد حجت است.

توضیح:

این که ائمه هدی فرمودند : از دروغ گوها بر حذر باشید، (اگر معیار خبر متواتر و محفوف به قرینه قطعیه بود و خبر واحد اساساً قابل قبول نبود در این صورت باید می گفتند بگذار هر چه می خواهند دروغ بگویند!) این که امام از اینها حذر می دهد، یعنی مسلمانها یک خبر دیگری را غیر از خبر متواتر یا محفوف به قرائن قطعیه، معتبر می دانستند و آن خبر بلا قرینه است و آلا حذر دادن از دروغ گویان معنا ندارد

مقدس:

به نقل مرحوم سیستانی شیخ مظفر نیز معتقد است : اگر عمل به خبر واحد نزد مسلمانان امر معروف و جا افتاده ای نبود این همه اخبار کذب نیز بین مسلمین مطرح نمی شود . (اصول مظفر ج ۳ ص ۸۹) لذا می توان گفت پس خبر واحد بین مسلمانان حجت بود که باعث می شد اخبار کذب هم نشر پیدا کند

جواب:

جناب استاد با استناد به کلام سید سیستانی در نقد کلام شیخ می گویند:

چه بسا دروغگویان کارهایی می کنند، جو سازی می کنند احساسات مردم را تحریک می کنند بگونه ای که مردم یک دروغ واضحی را قبول کنند . نمونه اش طبق نقل وقتی حضرت امیر به شهادت رسید طوری بود که شامیان گفتند مگر علی نماز می خواند!!؟

از این جهت باید دانست راه علاج در چیست؟ جناب سیستانی می گویند:

و العلاج انما يكون بمقايسته مع الكتاب والسنة وليس العلاج بكون الراوى ثقة اذ كثيرا ما يروى الكذاب عن ثقة عن ثقة... (سیستانی، ص ۱۴۰)

تنها راه مبارزه با دروغ، قبول خبر واحد ثقه نیست بلکه سنجیدن روایات با کتاب و سنت است. برای در امان ماندن از تبعات دروغ، کافی نیست به این که بگوییم روات حدیث کلهم ثقه هستند . بررسی سندی لازم است اما کافی نیست.

به تعبیر ما ، بعضی از جعلان حدیث همان گونه که جعل حدیث می کردند و متنی را به امام انتساب می دادند، به همین صورت بجای اسم خودش سند جعل می کند و می گوید زراره از محمد بن مسلم نقل می کند!!

بجای اینکه از خودش نقل کند از شخص دیگری نام می برد زیرا اگر اسم خودش باشد مردم توجه نمی کنند از این جهت اسم روات موثق را می گوید!!

این افراد جعل سند می کنند. لذا غیر از بررسی های سندی که لازم است (اما کافی نیست) باید متن روایات هم با روح کتاب کریم و سنت محک زده شود . البته باید دانست که علمای گذشته ما احتیاطات خوبی داشتند چون کتابها دست نویس بود ! اینها برای اینکه این کتابهای مورد دست بُرد نشود خطوط را به هم نزدیک می کردند. گاهی از اول تا آخر را پیش استاد می خواندند. استاد با نسخه خود منطبق می کرد اجازه می داد..

خلاصه اینکه راه مقابله با کذاب جعل و وضّاع حدیث پذیرش اخباری که به عنوان صحاح و موثق است نیست این راه خوبی است اما کافی نیست باید حدیث را مقایسه با کتاب و سنت کرد نه این که هر حدیثی را بپذیریم.

طائفه ششم:

مقدس:

از منظر آقای سیستانی مستدلین به این اخبار معتقدند این طائفه از اخبار اشاره به حجیت خبر واحد دارند زیرا این روایات به دو چیز انتقاد دارند : عمل به قیاس و عدم عمل به اخبار و آثار . (سیستانی، ۱۴۰) لذا باید گفت این اخبار حجت هستند که مورد ارجاع واقع شدند. لذا جناب آقائی سیستانی به برخی از این روایات اشاره نموده ،مورد نقد قرار می دهند.

استاد:

این روایات نهی از قیاس می کنند . ابتدا متن روایات را بخوانیم بعد ببینیم چه ربطی بین قیاس با حجیت خبر واحد ثقه است و در پایان ببینیم آیا می توان از این روایات به نفع حجیت خبر استشهاد کرد یا خیر؟

۱ - روایت در فروع کافی است ج ۷ ص ۴۰۸:

امام صادق (ع) به ابن ابی لیلا که از فقهای عامه است فرمود:

فبای شیئی تقضی؟ قال: بما بلغنی عن رسول الله (ص) و عن علی (ع) و عن ابی بکر و عمر.

قال: فبلغک عن رسول الله انه قال: ان علیا (ع) اقضیکم؟ قال: نعم. قال: فکیف تقضی بغير قضا علی (ع) و قد بلغک هذا!!؟

۲ - علل الشرائع جزء ۱ ص ۹۰:

امام صادق (ع) به ابو حنیفه فرمودند: انت فقیه اهل عراق؟ قال: نعم.

قال: فبما تفتیهم؟ (مدرک فتوا چیست؟) قال: بکتاب الله و سنه نبیه (ص). ثم قال: یا ابا حنیفه! اذا ورد علیک شی لیس فی کتاب الله (اگر مسئله ای که پاسخ در قران نبود و در آثار و سنت نبود و پیدا نکردی) کیف تصنع؟

فقال اصلحک الله اقیس!! و اعمل فیه برایی!! قال: یا ابا حنیفه انّ اول من قاس ابلیس ملعون! (سیستانی، ۱۴۱)

کیفیت استدلال

وجه اشتراک این دو روایت این است که در هر دو روایت امام (ع) از بزرگی از بزرگان عامه نسبت به شیوه های آنها سؤال می کند.

در روایت اول در مورد شیوه قضاوت آنها سؤال می کند! در روایت دوم پرسش از شیوه افتاء آنها است. باز در هر دو روایت تاکید شده به اینکه غیر از کتاب که قطعا مرجع است سنت نبویه هم در قضاوت و در افتاء مرجع است..

در روایت اول امام یک تقریر و یک اعتراف دارد و در روایت دوم یک تقریر و یک توبیخ هست

تقریری که در روایت اول است این است که ابن ابی لیلا گفت:

من از روایاتی که از پیامبر و حضرت امیر در مورد قضاوت برایم نقل شده بهره می گیرم. امام راجع به این سخنی ندارد. اعتراض امام به این است که گفت از ابی بکر و عمر!!

امام فرمود: این حدیث نبوی را که «ان علیا (ع) اقضاکم» شنیده ای؟

بعد فرمود: حال چرا به غیر قضای علی حکم می کنی ؟ ! یعنی برو به همان چیزهایی که از رسول الله و حضرت امیر رسید تمسک کن.

در کنار توبیخ، تقریر و امضا است . نسبت به ما بلغه عن رسول الله یا از امیر المومنین که اعتراض نیست . اینکه سنت شیخین را معیار قرار می دهد مورد اعتراض است . و آلا اگر تو از رسول الله و حضرت امیر (ع) قضاوت کنی کاری درست است.

بلغک و البلوغ اعم من ای یكون بخبر المتواتر او بخبر الواحد الثقه.

مهم این است که حرف پیامبر و حضرت امیر (ع) به تو رسیده باشد. چه با خبر متواتر یا خبر واحد رسیده باشد. تو مدرک قضاوت را ما بلغک عن رسول الله و حضرت امیر قرار بده و قضاوت کن . چه آنچه به تو رسیده است متواتر باشد یا واحد باشد. اختصاص به خبر متواتر ندارد . اساساً مگر ما چند روایت متواتر در باب قضاوت داریم. اکثریت اخبار آحاد است .

در روایت دوم هم امام (س) ضمن اینکه او را در عمل به قیاس توبیخ می کند که:

انّ اول من قاس ابليس ملعون

اما این سخن ابو حنیفه که گفت : من به سنت پیامبر فتوا می دهم توبیخ نشد . امام افتا به سنت را تقریر کرد چه سنت متواتر باشد یا خبر واحد.

مجموع دو روایت توبیخ قیاس است و توبیخ مراجعه به غیرمقام عصمت است . این دو کار توبیخ شد اما مراجعه به عصمت و اخذ حدیث از آن مقام چه متواتر و چه واحد، مورد امضا قرار گرفته است . (رک . سیستانی. ۱۴۲)

جواب:

درست است که امام در هر دو روایت، عمل به سنت نبویه و علویه را چه در مقام قضاوت (در روایت اول) یا افتا (در روایت دوم) امضا کرد، اما چرا شما اخبار را به خبر واحد غیر محفوف به قرائن و خبر متواتر منحصر می کنید؟

بله ما هم معتقدیم که خبر متواتر کم داریم، اما معنای آن مرجعیت خبر واحد ثقّه نخواهد بود . چون اخبار محفوف به قرائن کم نداریم.

مقدس:

از سخنان استاد این گونه استنباط می شود که حال که خبر متواتر کم داریم لازم نیست خبر غیر محفوف را حجت بدانیم زیرا می توان به اخبار محفوف به قرائن رجوع کرد.

استاد

و لقاتل ان يقول: در این روایت ها امام رجوع به سنت را به عنوان یک مطلب اصلی و اساسی امضا کردند ولی مگر ما (که قائل به حجت اخبار محفوف به قرائن هستیم) گفتیم نباید به روایات مراجعه کرد که شما به این دو روایت استناد می کنید؟ ما هم مراجعه به روایات را مطرح می کنیم. اما بحث این است از چه طریقی به اخبار مراجعه کنیم؟

نهایت تقریر و امضایی که حضرت داشته، اصل رجوع به روایات است اما کیفیت آن، مخصوصاً برای ما که قرن‌ها از عصر صدور دور هستیم بیان نشده است.

این روایات فقط بر علیه کسی است که بخواهد بگوید کفانا کتاب الله!! و هیچ مراجعه ای به روایات نداشته باشد.

یا مثل کسانی که در صدر اسلام گفتند کفانا کتاب الله، یا مثل کسانی که در زمانهای، ما آنقدر بحث روایات را بد جلوه می دهند که گویا باز هم می گویند: کفانا کتاب الله!! این تعبیر علیه این افراد است. اما کسی که می گوید مراجعه به روایات باید قانون مند باشد و صرف محک سندی کافی نیست و باید متون هم سنجیده شود این روایات کاری به این جهت ندارد.

تا اینجا به شش طائفه از روایات تمسک کردیم و نتیجه این شد که:

هیچ دلیلی پیدا نکردیم که از آن حجت خبر واحد ثقة غیر محفوف به قرائن را استفاده کنیم

اما در اینجا یک بحثی مطرح است که فعلاً اساسش را بیان می کنیم و توضیح در جلسه بعد می آید:

گفتیم برای حجت اخبار آحاد نمی شود به اخبار آحاد تمسک کرد! لذا باید از درون این شش طائفه ی ا بیشتر نحو تواتری بیرون بیاید تا بتوانیم برای حجت اخبار آحاد به اخبار متواتره تمسک کنیم. اینجا علما یادی از تواتر می کنند و اقسام تواتر لفظی و معنوی و آنچه که آخوند آن را تواتر اجمالی می نامد بیان می شود.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۹/۲۶

باسمه تعالی

خارج اصول . بررسی اقسام تواتر و دیدگاه مرحوم آخوند در تواتر اجمالی . جلسات ۷۴-۷۵.

۱۳۹۹/۱۰/۳//

مقدس:

بعد از بررسی و نقد طائف مختلف روایات در حجیت اخبار واحد، نظر به آن که این اخبار باید از یک نحو تواتری برخوردار باشند تا در اثبات حجیت خبر واحد مورد استناد و استدلال قرار بگیرند لذا جناب استاد در این جلسه به بررسی اقسام تواتر پرداخته نظر مرحوم آخوند خراسانی را مورد بررسی و نقد قرار می دهند

استاد:

شش دسته از روایات را که بزرگانی مثل شیخ انصاری و سید الطائفه مرحوم بروجردی (ره) و دیگر بزرگان تمسک کردند بررسی شد.

این دو بزرگوار هرگز نمی خواهند برای حجیت خبر واحد به اخبار احاد تمسک کنند . زیرا روشن است که این استدلال باطل است بلکه این اعظم در پی این هستند که ثابت کنند این روایات متواتر هستند و از سویی هم قطعا این روایات تواتر لفظی ندارند به این معنا که همه ناقلین یک لفظ را از امام بیان کرده باشند بلکه روایات طوائف گوناگونی بود و هر کدام به عبارتی و دارای معنای خاصی بود

طبیعتاً این افراد باید ادعای تواتر دیگری غیر از تواتر لفظی داشته باشند . به این جا که می رسیم یک بحث مطرح می شود و آن بحث اقسام تواتر است.

اقسام تواتر

تا پیش از زمان محقق خراسانی در کفایه معمولاً دو نوع تواتر بیان می شد . از زمان مرحوم آخوند (ره) تواتر سومی هم به نام تواتر اجمالی بیان شد.

۱ - اما تواتر لفظی که اقوی اقسام تواتر است این است که یک لفظ خاص متواتراً از معصوم نقل شود . مثل این بخش از خطابه غدیریه نبویه که فرمود:

من کنت موله فعلی موله

اگر چه بقیه سخنان حضرت در آنجا به صورت متفاوتی نقل شد . بعضی مختصر و برخی طولانی تر گفتند . اما این جمله توسط همه ناقلان نقل شده است . حتی در مختصرترین نقلهای خطبه غدیریه این جمله دیده می شود. و چه بسا در غیر مور د غدیر هم این جمله نورانی را نبی خاتم (ص) بیان فرموده باشد. پس این جمله متواتر لفظی است.

این نوع تواتر در بین روایات در نهایت ندرت است . و در فقه به عنوان دلیل و مستند فقهی ما با این قسم از تواتر مواجه نیستیم . اگر هم پیدا شود حجیتش معلوم است اگر چه در وجه ح جیت سخنی داریم که در ادامه خواهد آمد.

۲ - تواتر معنوی. در تواتر معنوی یک لفظ به عینه تکرار نمی شود و بر روی یک لفظ تاکید نمی شود لذا الفاظ بایکدیگر متفاوتند اما شما اگر دلالتهای مطابقیه یا تضمینیه یا التزامیه را در الفاظ ملاحظه کنید می بینید این الفاظ و جملات یک معنایی را مورد اتفاق قرار داده اند نه یک لفظ را .

دو مثال از سید محمد باقر صدر می گوئیم:

۱ - ما قصه های گوناگونی در تاریخ از کرامت جناب حاتم طایی شنیده ایم که یا مطابقیا یا التزاما یا تضمناً دلالت بر کرامت جناب حاتم دارد . با اینکه قصه ها گوناگون و حادثه ها متفاوت است. زمانها جداست. با اینکه راویان در این قصه های از هم جدا و در ازمه متعدده و امکانه متفاوتند اما همگان بر یک محور اساسی داستانشان می چرخد و آن کرامت و سخاوت جناب حاتم است.

۲ - در تاریخ صدر اسلام چه از شیعه چه اهل سنت یا حتی مورخان غیر مسلمان وقتی جنگه ای صدر اسلام را گزارش می کنند در آن غزواتی که حضرت امیر (ع) حضور دارند هر یک از این داستانها را که نگاه می کنید یک محور اساسی دارد . داستان احد و بدر و خیبر و جمل و از هم جداست. همه را که نگاه کنید این قضایای متعدده در زمانهای گوناگون همه یا با المطابق ه یا بالتضمن یا

بالالتزام دلالت بر شجاعت حضرت امیر (ع) دارد. لذا می‌گوییم شجاعت مثلاً به تواتر معنوی ثابت شده است. تواتر معنوی هم با تحلیلی که پشتوانه دارد و اشارتی خواهیم داشت مفید قطع و یقین است اگر چه درجه تواتر معنوی طبیعتاً از درجه تواتر لفظی کمتر است.

۳ - مرحوم آقای آخوند خراسانی نورالله مضجعه قسم سوم از تواتر را بیان می‌کند که برخی آن را پسندیدند ولی گروهی مانند محقق نایینی آن را منکرند و آن تواتر نامش تواتر اجمالی است.

حرف مرحوم آخوند این است که تواتر اجمالی جایی است که نه لفظ مشترک در کار است نه حتی به معنای مشترک ناظریم. ولی طائفه‌ای از روایات را می‌بینیم و:

نعلم اجمالاً بصدق بعضها.

حالا مثال گسترده و مسلمی را بگوییم تا بعد مثال جزئی تری بیان شود

مثلاً اگر ما کتاب شریف وسائل الشیعه را از کتاب طهاره تا دیات نگاه کنیم ، در این کتاب گسترده که در موضوعات گوناگون احادیث نقل شده است می‌گوییم علم اجمالی داریم به اینکه بعضی روایات که در این کتاب شریف است قطعاً از معصوم (ع) صادر شده است. نام این را تواتر اجمالی می‌گویند. چه بسا موضوعات مختلف باشد یا محمولات متفاوت باشد یا هر دو ربطی به یکدیگر ندارند اما وقتی نگاه به کتاب وسائل الشیعه می‌کنیم می‌گوییم این روایات از معصوم (ع) صادر شده است. (این توضیح اجمالی تواتر اجمالی)

اشکال محقق نایینی

مرحوم محقق نایینی (ره) می‌گوید: مگر نه این است که همه این روایات تک به تک خبر واحدند ما که خبر متواتر لفظی را کنار نهاده‌ایم، مگر نه این است که دست روی هر خبر بگذاریم محتمل الصدق و الکذب است؟ شما کدام روایت را قبول دارید و معتبر می‌دانید؟! (سیستانی، ۱۴۴)

تحقیق سید سیستانی

تحقیقی که سید سیستانی دارند ، این است که ما قبول داریم که برخی روایات در کتاب وسائل الشیعه صادر شده است اما از کجا و به چه دلیل شما نام این را تواتر اجمالی می‌گذارید؟! (سیستانی، ۱۴۵)

فرض کنید زید خبری از ملایر به شما داد . عمرو خبری از همدان داد . بکر خبری از قم داد و و اخبار گوناگون هستند و ربطی به هم ندارندبله! قبول داریم و علم اجمالی داریم یک خبر از این اخبار، واقع است. اما این نامش تواتر نیست . تواتر معنا دارد، تواتر یعنی تتابع و یعنی این فرد پشت سر قبلی بر همان تاکید کند . هر کدام به دنبال دیگری حرف اولی را تاکید کنند. این یعنی تواتر . تواتر یعنی یک نحو اتفاقی بر لفظ و معنا یا حداقل اتفاقی بر معنا باشد . شما نام آن چیزی را که تواتر اجمالی گذاشته اید علم اجمالی بگذارید.

این تقسیم بندی از طرف مرحوم آخوند دچار اشکال شد. لیکن الان بیا بییم مثال را جزیی تر کنیم.

مثالی دیگر :

مثال دیگر در محدوده کوچکتر:

بیان مرحوم آخوند (ره) این است که ما روایاتی کثیره ای داریم که این روایات کثیره، دلالت بر حجیت خبر واحد دارد. لیکن چون الفاظ مختلف هستند این جا، جای ادعای تواتر لفظی نیست. لذا تواتر را یا باید تواتر معنوی بگیریم یا اجمالی. اما تقریر تواتر معنوی با بیان ما این است که همه روایات که تا کنون مطرح شد و بخشی نیامد همه این روایات با اختلاف الفاظی که با یکدیگر دارند بر یک مطلب متفقند (شجاعت و سخاوت) و آن این است که روایات یا با دلالت مطابقیه یا التزامیه یا دلالت تضمنیه دلالت بر حجیت خبر ثقه دارد.

این محور را همگی قبول دارند. معنای واحدی را همگان قبول دارند. یا بگوییم تواتر، تواتر لفظی است یا بگوییم تواتر، تواتر اجمالی است.

ما از بالا به این روایات مطرح شده در بحث حجیت خبر واحد نگاه می کنیم. در این مجموعه کثیره می گوییم حد اقل حد اقل، قطعاً یک روایت از این مجموعه از معصوم صادر شده است.

حال کدام روایت است که شما می گوید صادر شده است؟ آخوند می گوید مضامین را بنگر اخص روایات مضموناً را انتخاب کن. هر کدام که اخص بود آن را برگزین تا بگوییم ادامه چیست؟

اگر از مرحوم آخوند بپرسی شیوه انتخاب اخص کدام است؟ ما چگونه اخص را انتخاب کنیم؟ ایشان راه حلی ارائه می دهد.

توضیحی دیگر:

اگر آن چیز را که مرحوم آخوند به نام تواتر اجمالی مطرح کردند بخواهیم در یک مثال گسترده مثل علم اجمالی به صدور یکی از روایات وسائل الشیعه یا حتی تعدادی از روایات را مطرح کنیم چندان مفید فائده نیست. لذا بهتر است مثال را در یک دایره کوچکتر و در همین بحث مربوط به خبر واحد مطرح کنیم.

گاهی فرض می کنیم (فقط فرض است) روایت متواتری را که گفته باشد الخبر الثقه حجه. این تواتر لفظی بر حجیت خبر ثقه می شود که اگر این بود حرفی نیست ولی قطعاً چنین چیزی نداریم.

گاهی در مرحله بعد به اینجا می رسیم که ما در زمینه خود حدیث، حدیث نگاری حفظ حدیث، ارزش کتب حدیث، ارزش راویان حدیث و اموری مانند این که مراجعه می کنیم، و لو با دلالت التزامیه می بینیم همه این روایات، پیش فرضی را قبول کردند تا این سخنان را درباره خبر و ارزش راوی بیان کنند و آن چیزی که

مورد قبول همه است ولو دلالت التزامیه، اصل حجیت خبر واحد است. بگونه ای که اگر این مطلب را از این روایات برداریم و بخواهیم این روایات را بدون این نکته، معنا کنیم ممکن نخواهد بود / این تواتر معنوی است. تا اینجا اگر آن روایات و لو بالالتزام دلالتی داشت بر اصل حجیت خبر واحد، درست بود. اما ما گفتیم آنچه را که قوم خبر واحد می نامند و آن را حجت می دانند و می گویند (مثلاً علی المبناء،) صرف اعتبار سند کافی است احتفاف به قرائن، سنجیدن با قرائن و شواهد لازم نیست. این مطلب از آن روایات بر نمی آید اما اگر از آن مناقشه خودمان که مفصلاً بیان کردیم دست برداریم می توانیم به نحوی ادعای تواتر معنوی را بپذیریم.

مرحوم آخوند می گوید: ما می توانیم به نحو دیگری، تواتر دیگری، را ادعا کنیم و آن تواتر اجمالی است. نگاه کنیم به مجموعه ای از روایات (که بخشی را در جلسات قبل خوانده بودیم). به این مجموعه نگاه کنیم بگوییم حداقل یکی از این روایات از ساحت معصوم صادر شده است. مرحوم آخوند می گوید: خبری که ادعا می کنیم تواتر اجمالی بر صدور داریم، خبر اخص مضموناً است. مضمونی که به نحوی دایره اش کوچکترین دایره ممکن در بین این روایات باشد.

سؤال از آخوند:

حالا از محضر آخوند می پرسیم: کدام روایت است که اخص مضامین را دارست؟

پیدا کردن روایت اخص مضموناً با توضیح استاد:

جواب ایشان با توضیح ما این است:

در بین این روایات روایتی است که صرف موثق بودن خود راوی، دروغ گو نبودن او را کافی می داند. کاری به مذهب او ندارد. همین که وثاقتش ثابت شد، می گوید کافی است.

از سویی دیگر در بین روایات، روایاتی است که علاوه بر صداقت و وثاقت راوی، عدالت را مطرح می کند:

والعدالة تختص بشیعه الامامی. طبیعتاً دایره از نظر این طائفه تنگ تر است

حالا که مجموعاً این دو دسته را نگاه می کنیم اخص می شود:

الشیعه الامامی اثنی عشری الشقه.

از سویی سؤال می کنیم وثاقت راوی را چگونه احراز می کنید؟ اگر شیاع بود، درست بود ولی اکثر روات ما که شیاع در وثاقت ندارند! پس وثاقت را چگونه ثابت می کنید؟ آیا شهادت یک نفر کافی است؟ یا باید حداقل دو نفر شهادت به وثاقت راوی که در سند آمد، بدهد؟

اخص مضموناً می شود آن روایتی که بگوید: دو نفر شاهد عادل، شهادت به وثاقت و عدالت راویان بدهند.

شما همه این مطالب را یک جا جمع کنید. /خصّ مضموناً می شود:

روایتی که دلالت کند بر حجیت خبر/امامی ثقه ای که امامی بودنش و وثاقتش با شهادت عن حسّ توسط دو شاهد شیعه عادل موثق تأیید شده باشد.

در بین این روایات اگر چنین مسیری را طی کنیم این اخصّ مضموناً می شود . تواتر اجمالی چنین روایتی را حجت می کند . یعنی اگر ما بخواهیم با تواتر اجمالی حجیت خبر واحد را اثبات کنیم، هر خبر واحدی نیست. تا اینجا مسیر تمام نشده است. خبر واحد امامی ثقه ای که دو نفر عادل ثقه امامی، بر امامی بودن و ثاقت راوی شهادت داده باشند. این اخصّ مضموناً می شود

مرحوم آخوند می گوید : این طائفه از روایات یا بر حجیت خبر ثقه تواتر معنوی دارد . یا تواتر اجمالی بر حجّیت اخصّ مضموناً از این گروه روایات. /خصّ مضموناً هم شد:

روایت راوی امامی ثقه که دو شاهد، امامی بودن و وثاقت او را امضا کرده باشد (این تواتر اجمالی است)

اشکال و جواب

این، مشکل ما را در خبر واحد حل نکرد . زیرا بسیاری از روایات، روایتش با دو شاهد عادل توثیق نشدند. (همه روایات) برخی یک شاهد دارند. مشکلات دیگری هم هست که بعداً میرسیم.

شما چگونه می خواهید تواتر اجمالی را پیدا کنید؟

مرحوم آخوند گویا می گوید یک راه داریم. بیاایم یک روایت را که این شرائط را دارد (همه روایات ثقه باشند) پیدا کنیم بعد به مضمون آن روایت، به عنوان خبر واحد عمل کنیم . مثلاً مضمونش حجیت مطلق خبر ثقه است و لو مذهبش شیعه نباشد و با یک شاهد توثیق شود.

از این روایاتی که خوانده شد یک روایت را برگزینیم که آن روایت همه روایتش شیعه امامی باشند و موثق با توثیق دو شاهد عادل باشند. حال بیاایم روایت را بررسی کنیم. ببینیم این روایت نادر مشکل ما را حل کرد؟ زیرا این روایت که اسنادش، دو شاهد عادل، شهادت دادند، خود این روایت دلالت بر حجیت مطلق خبر ثقه کرد و لو شیعه نباشد.

آن وقت می توانیم و لو با واسطه ادعا کنیم بر حجیت مطلق خبر ثقه تواتر اجمالی داریم . یعنی تواتر نمی گوید خبر ثقه حجت است. بلکه تواتر اجمالی، فقط روایتی را درست کرد که تمام روایتش شیعه و موثق باشد. آن روایت که درست شد به مضمون روایت عمل می کنیم که تواتر با واسطه که می گوید هر خبر ثقه ای حجت است.

اشکال استاد

لیکن با این توضیحات می‌گوییم همه اینها فرض فی فرض هست و هیچ کدام عملاً یافت نمی‌شود

پیدا کنید ببینید کدام روایت اولاً همه روایتش بوسیله دو شاهد توثیق شدند؟!

ثانیاً آن روایت بگوید خبر ثقه حجت است و احتیاج به مذهب صحیح ندارد . این ها همه در اصول فرض است اما در روایات چنین چیزی نداریم.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۱۰/۳

جلسات ۷۴-۷۵

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی و تحلیل دیدگاه مرحوم صدر در خبر متواتر. ۱۳۹۹/۱۰/۱۰ // جلسات ۷۶-۷۷

مقدس:

در جلسات قبل در مورد حجیت خبر به واحد به اخباری استناد شد. لیکن آنچه مهم است باید به تواتر اخبار اطمینان داشته باشیم زیرا همانطور که بیان شد نمی‌توان با اخبار آحاد برای حجیت استناد نمود. لذا مبحث تواتر اخبار مطرح شده و به برخی از این اقسام اشاره گشت . حال سخن این است که آیا در پذیرش خبر متواتر تعداد افراد یا طبقات شرط هست یا خیر؟ جناب استاد در این جلسات به دیدگاه مرحوم صدر و معیارهایی که ایشان در این راستا دارند اشاره می‌کنند.

استاد:

لازم است در این جا اشاره ای به مبنای مرحوم صدر در باب خبر متواتر داشته باشیم . ایشان یک مبنای اساسی دارد که هم در خبر متواتر و هم در اجماع و هم در شهرت تطبیق داد . در منطق هم برای اثبات حجّیت مواردی که از جزییات بخواهیم استقراء کنیم و یک امر کلی را به دست آوریم هم از آن استفاده کرد

در منطق خواندیم که استقراء تام، تحققش غیر ممکن است. استقراء ناقص هم به بیان منطقیین مفید قطع نیست. این راهی که ایشان طی می کند و مفصلاً در کتابی مستقل و عمیق به نام *أَسْسُ المنطقیه للاستقراء*، بیان کردند و در اصول هم در اجماع و شهرت و خبر متواتر از همین راه پیش می آید. نکته ای است که در منطق ارسطویی تبیین نشد. بلکه این مطلب مبتنی بر حساب احتمالات است که به نحوی در منطق جدید یعنی منطق ریاضی بیان شد. ایشان از آن مطلب در بحث منطق ریاضی و حساب احتمالات وام گرفته و در منطق، قصه استقراء، و در اصول هم بحث اجماع و خبر متواتر و شهرت را حل کرد.

اقسام یقین

باید دانست این بیان مرحوم صدر پیش فرضی دارد. و آن این است که یقین بر دو قسم است:

۱ - یقینی که کم پیدا می شود و نادرالوجود است و آن یقینی است که ذره ای در آن تردید نباشد هیچ گونه ابهام و اجمال و تردید در آن راه پیدا نکند. اگر می خواهید از استقراء به این یقین برسید بدانید که این یقین از راه استقراء به تنهایی حاصل نمی شود

۲ - یقین دومی داریم که یقین است و احتمال خلاف در آن نه ضعیف بلکه فوق ضعیف است. به تعبیر ایشان در موارد متعدده احتمال خلاف ضئیلۀ جداً! که اساساً عقلاً در احتمال خ لاف بودن اعتنایی ندارند. (در آن احتمال خلاف است ولی عقلاً به این احتمال خلاف توجه نمی کنند)

اگر دانشمندی یک بار آب را آزمایش کند و حرارت دهد ببیند در صد درجه به جوش آمد در این صورت یقین پیدا نمی کند که هر آبی، تحت هر شرائطی با صد درجه به جوش می آید اما وقتی آزمایش ها در شرائط مختلف و گوناگون بیشتر شد درجه احتمال این نظریه که آب در صد درجه به جوش می آید بالا می رود و ضریب احتمال خطا کم می شود. تا آنجا که در اثر آزمایش های متفاوت فرضیه ها تبدیل به نظریه می شود و به عنوان یک امر علمی قابل قبول عرضه می شود البته درجانش متفاوت است.

آنچه معضله منطقی استقراء را حل می کند همین است. که ما با یک علم و یقین دیگری روبرو شویم. علم و یقینی که احتمال خلاف در آن به حدی ضعیف شود که اساساً قابل اعتنا نباشد

از این مطلب، ایشان در بحث اجماع استفاده می کند که قبلاً اشاراتی داشته ایم. در بحث خبر متواتر نیز از همین راه وارد می شود و در آن چه منطقیین برای تواتر بیان کرده اند، دگرگونی ایجاد می کند

عدم تواطی بر کذب در خبر متواتر

معمولاً حضرات منطقیین و بتبع آنان علمای بزرگوار اصول می فرمایند:

خبر متواتر، خبری است که به حدی برسد که عاد تاً تواطی خبر دهندگان بر کذب محال باشد. اما نگفتند چرا اگر خبر متواتر شد تواطی بر کذب عادتاً محال می شود؟

شما بگوئید مثلاً خبری داریم که سیصد نفر نقل کردند. اگر روی تک تک اخبار دست بگذارید احتمال صدق و کذب هست. منطقیین نفرمودند چطور می شود شما روی تک تک دست بگذارید احتمال کذب می دهید اما عادتاً در سیصد نفر توطی بر کذب نمی دهید، وجهش چیست؟!

لذا منطق ارسطویی تحلیلی ندارد. ایشان (مرحوم صدر) با برداشت از منطق ریاضی و حساب احتمالات قضیه را حل می کند. سرّ مطلب این است که هر خبری که از این سیصد نفر را بشنوید درست است که احتمال کذب است اما هر چه بیشتر خبر بیاید احتمال صدق بیشتر و احتمال کذب پایین می آید بجایی می رسید که احتمال کذب ضعیف می شد. و آلا صرف اینکه گروهی باشند که توطی بر کذب در مورد آنها محال باشد، مشکل ما را حل نمی کند.

بر خلاف بعضی از منطقیین و اصولیین که در تواتر دنبال عدد خاصی هستند، ایشان عدد خاصی را ارائه نمی دهد و فقط معیارهایی را بیان می کند و می گوید این معیارها یا مقوی احتمالند یا مضعّف احتمالند. در کم و بیش شدن نمره ها موثرند. حالا آن معیار ها چیست؟

معیارهای مرحوم صدر در خبر متواتر

مرحوم صدر عدد خاصی را در تواتر ارائه نمی دهد اما معیارهایی را بیان می کند که این معیارها می تواند برخی موجب تقویت نتیجه مسئله و برخی موجب تضعیف باشد:

- ۱- خود تعداد ناقلین. درست است عدد معینی را مطرح نمی کنیم ولی این مسلم است که در قانون حساب احتمالات هر مقدار تعداد مخبرین بیشتر باشد نتیجه قویتر است. و هر مقدار که تعداد مخبرین کمتر باشد نتیجه ضعیف تر است.
- ۲- درجه وثاقت مخبرین. علمای اصول گفتند در خبر متواتر، موثق بودن همه روات لزومی ندارد. مهم این است که تعدادشان به حدّی باشد که عادتاً توطی بر کذب میسر نباشد. ولی نمی توان از این مطلب چشم پوشی کرد که هر چه درجه وثاقت مخبر بالا برود اعتماد ما بالاتر می رود و احتمال کذب ضعیفتر می شود. لذا هر چه تعداد مخبرین ثقه بیشتر شد و درجه وثاقت بالاتر رفت احتمال صحت قویتر، احتمال کذب ضعیف تر می گردد.
- ۳- خبری را که می دهند خبر دور/ز ذهن و ش/ان نباشد. یعنی خبری که باورش عند العقلا دشوار نباشد. هر چه خبر قابل قبول تر باشد نتیجه خبر متواتر قویتر خواهد بود. اگر مثلاً در اوج گرمای تابستان خوزستان خبر دهند که برفی آمد باورش دشوار است اما اگر فصل زمستان بود و منطقه گرمسیر نبود پذیرش خبر راحت تر است. در فقه اگر مفاد خبر چیزی بود که در مجموع دین و شریعت شذوذی نداشت قابل قبول تر از آن خبری است که مضمونش به این زودی در فقه قابل قبول نیست.

۴- توافق در عین اختلاف/دشتن . آنهایی که خبر می دهند اگر همه از یک گروه فکری باشند، یک گرایش داشته باشند با آنجا که آراء مختلفه ای داشته باشند فرق دارد. آن کجا، که عده ای با آراء گوناگون، اندیشه های متفاوت و متباین بر یک خبر توافق کنند با آن کجا، که عده ای هم عقیده و هم رای چنین بگویند فرق می کند . طبیعتاً، هر چه اختلاف آراء بیشتر می شود پذیرش راحت تر است و آن نکته ای که گفتن توطی بر کذب ضعیف تر می شود.

این افراد به رغم همه اختلافاتی که دارند ولی وقتی به یک خبر خاصی رسیدند اتفاق دارند این خود معیاری بر صحت خبر بوده و از سویی توطی در کذب هم معنا نخواهد داشت.

۵- نزدیک به حس بودن. هر مقدار آن خبر از حدس دورتر باشد و به حس نزدیکتر باشد قبولش راحت تر است.

از سویی دیگر خود انسانها با یکدیگر در ردّ یا پذیرش یک خبر متفاوت هستند برخی از انسانها زود باورند برخی دیر باورند. برخی متوسطند. لذا نمی توان گفت تعداد افراد، میزان پذیرش خبر متواتر باشد. چه بسا با ده نفر موثق انسان زودتر به نتیجه برسد ولی با بیست نفر به نتیجه نرسد.

بررسی طبقات در خبر متواتر

آنچه در مورد خبر متواتر تا به حال برای ما گفتند این است که خبر متواتر آن خبری است که در تمام طبقاتش تواتر باشد مثلاً اگر می گوییم جمله من كنت مولاً فهذا/ علی مولامتواتر است یعنی تعداد زیادی از پیغمبر (ص) و صحابه این را نقل کرده باشند . و برای طبقه بعد از خودشان که تابعین باشند نقل کنند. تعداد زیادی از تابعین که توطی آنها عادتاً بر کذب محال باشد . و آنگاه این تعداد زیاد برای تابعین تابعین نقل کنند و نسل بعدی به تعداد زیاد که توطی بر کذب محال باشد برای نسل بعدی نقل کنند و.... تا به دست ما برسد یعنی در هر طبقه ای، در هر نسلی که برای طبقه بعد نقل می کند شما این تواتر را مشاهده کنید. ایشان می گویند:

این شرطی که در لسان بزرگان آمده است یک شرطی است که بر اساس آن دیگر در بین روایات ما برای تواتر، مصداق عینی خارجی باقی نمی گذارد

اما به نظر ما و طبق تقریر ما چنین چیزی که در هر طبقه ای که تواتر باشد این شرط نیست

لان میزان الکاشفیه المذكوره هو حساب الاحتمالات و تجميع القيم الاحتماليه (نمرات احتمالی) لكل اخبار اخبار علی مرکز واحد. غایته سوف تكون القیمه الاحتماليه لكل اخبار مباشر بمعنی درجه کاشفیه عن صدور الحديث عن المعصوم اقل من الاخبار المباشر بلا واسطه . و ان شئت قلت : ان صدق القضیه المتواتره ولو بالواسطه نکته مشترکه لصدق المخبرین حتی مع الواسطه بحيث يكون احتمال الصدق ، جمعا لاحتمالات متلازمه و لو بدرجه اقل.

سخن استاد

این عبارت ایشان در نهایت ابهام است. ما فهمی را که خودمان داریم با مثال می‌گوییم. آیا این سخن ما را می‌توان با سخن ایشان منطبق دانست یا نه؟

ما از خبر واحد شروع می‌کنیم. این روایاتی که مثلاً کلینی (ره) در کافی با سند از مثل امام باقر (ع) نقل می‌کند اخبار آحاد است. مثلاً علی بن ابراهیم برای کلینی نقل کرده که با چند واسطه به زراره رسید. اما بین این چند نفر واسطه (از علی بن ابراهیم تا امام)، همه این‌ها یک وجه اشتراک دارند و آن این است که نهایتاً همه می‌گویند: قال الباقر (ع). اما این وجه اشتراک به حد خبر واحد است. (یک خبر بود)

حالا فرض کنیم کلینی با هفت واسطه حدیث من کنت مولاه را از پنجاه صحابی نقل کرد. اینجا علاوه بر پنجاه نفر، این واسطه‌های هفتگانه هم، همه متفقند بر جمله من کنت مولاه.

لذا آن چه خبر متواتر درست می‌کند این است.

مثالی دیگر: کلینی با شش واسطه از ابوذر نقل کند که ابوذر گفت: در غدیر پیامبر فرمود:

من کنت مولاه. این یک خبر واحد است.

کلینی از سلمان نقل کند که سلمان گفت: پیامبر فرمود: من کنت مولاه....

کلینی با سند دیگر از مقداد نقل کند: پیامبر فرمود: من کنت مولاه....

صدوق هم باز اخبار آحادی دارد با اسناد گوناگون از اصحاب متعدد پیامبر اسلام (ص).

شیخ طوسی هم با اسنادی مختص به خود از چند نفر از اصحاب پیامبر اسلام نقل کند: من کنت مولاه....

به این مفردات نگاه کنیم همه خبر واحدند اما همه این‌ها که در مجموع مثلاً به پنجاه صحابی ختم شد همه آن پنجاه نفر و همه وسائط یک سخن را بیان می‌کنند، هر چند اسناد تک به تک واحد باشد. این فرق کرد با آنجا که کلینی با شش واسطه خبری را از امام نقل کند. آن اسمش خبر واحد است و این خبر متواتر است.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۱۰/۱۰

جلسات ۷۶-۷۷

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی دیدگاه مرحوم صدر در حجیت خبر واحد. جلسات ۷۸-۷۹//۱۷/۱۰/۱۳۹۹

مقدس:

با توجه به ادله ای که در مورد حجیت خبر واحد مطرح گشت، جناب استاد در این جلسه نیز در ادامه بررسی دیدگاه سید صدر به بیانی از ایشان در مورد مضعف کمی و مضعف کیفی پرداخته و همچنین به ذکر روایتی از کتاب بحوث سید صدر در حجیت خبر واحد می پردازند. از نظر سید صدر این روایت از لحاظ سند ودلالت قابلیت حجیت خبر واحد را داشته مورد قطع یا اطمئنان می باشد

استاد:

در جلسه قبل مباحثی را در مورد تواتر و سخن مرحوم صدر (ره) بررسی کردیم. آنچه امروز در ادامه بحث و ارتباطش با بحث ادله حجیت خبر واحد بیان می شود این است که مرحوم آقای صدر (ره) در کتاب اُسس المنطقیه و در مباحث اصولی، اصطلاحی به نام: مضعف کمی و مضعف کیفی دارند. البته در باب کثرت اخبار و تواتر نیز، این دو واژه را بکار می برند.

در مضعف کمی، فقط نظر به تعداد اخبار داریم . هرچه تعداد اخبار بالاتر برود (منهای توجه به مضمون روایات) احتمال کذب کمتر است ولی از بین نمی رود . هنوز احتمال کذب وجود دارد . چون ما یک علم اجمالی داریم به این که در بین روایات، کذب وجود دارد . حال اگر علم اجمالی داشته باشیم که در بین روایات، پنجاه روایت کذب داریم، و بیاییم از بین روایات در کتاب کافی به صورت قرعه ای نه به صورت انتخابی پنجاه روایت انتخاب شود، بعید است بگوییم این پنجاه روایتی که احتمال کذب می دادیم همان پنجاه روایتی است که انتخاب کردیم لذا بگوییم بقیه کتاب کفّی درست است!

ایشان می فرماید: بله، این احتمال که این پنجاه روایت منتخب ما، همان پنجاه روایت ضعیفه باشد احتمال ضعیفی است اما این احتمال از بین نرفته است . هنوز علم اجمالی داریم که تعدادی از روایات کافی ضعیف است لذا (با توجه به ضعف روایات) نمی توان گفت که تواتر اجمالی داریم که حداقل یکی از این پنجاه تا منتخب، از امام صادر شده است. (به صرف مضعف کمی)

بله! مضعف کمتی سطح احتمال را پایین آورد و موثر است اما معیار اساسی نیست . باید سراغ مضعف کیفی هم برویم لذا نمی آیم پناه روایت قرعه ای و بدون گزینش را انتخاب کنیم بلکه پناه روایت را از کتاب کافی انتخاب می کنیم که روی یک مطلبی اتفاق دارند ولو الفاظ با هم متفاوت باشند . اینجا جای مضعف کیفی هم هست. چطور قبول کنیم پناه نفر با گرایش های مختلف روی یک مطلب اتفاق نظر کنند؟

در کنار مضعف کمی که پناه روایت بود مضعف کیفی را هم مطرح می کنیم. اینجا است که تواتر خودش را نشان می دهد. پناه روایتی که در مورد شجاعت های حضرت امیر (ع) در قضایای گوناگون داریم. حالا اگر آمدم از کتاب کافی و کتابهای دیگر اخبار، تعداد روایاتی را که انتخاب کردیم که در آنها این جمله بود من کنت مولاه فعلی مولا.

اینجا مضعف کیفی ما اقوا شد . چون علاوه بر هماهنگی در معنا، هماهنگی در لفظ هم مشاهده می شود . قسم اول تواتر معنوی، قسم دوم تواتر لفظی است.

مستفاد از کتاب های مرحوم صدر به نظر ما این است که آنجایی که صرفاً مضعف کمتی باشد، آن را می خواهد به نحو تواتر اجمالی معرفی کند که اضعف اقسام است.

البته آنچه مرحوم آخوند به عنوان تواتر اجمالی معرفی کرد چنانکه بیان شد ابتدا یک معنای وسیعی بود که با همین مضعف کیفی مرحوم صدر منطبق است. اما مرحوم آخوند سخنش این نبود که تصادفی و قرعه ای انتخاب کنیم در نهایت فرمود: روایاتی که به نحوی، در مورد حجیت خبر است گزینش می کنیم نه تصادفی. منتها می خواهیم بین این افراد گزینش شده بگوییم همه اش دروغ نیست . در این مجموعه کثیر، قطعاً خبری که صادر شده باشد داریم. آن روایتی که قطعاً، در این مجموعه می تواند مورد نظر باشد روایتی است که:

تمام رواتش عدل امامی موثق به توثیق دو نفر باشند . حالا اگر چنین روایتی بود و روایت بر حجیت خبر مطلق ثقه بود ما توانستیم به نحوی از تواتر اجمالی بهره بگیریم.

به هر حال از تواتر اجمالی، معنوی و لفظی که بگذریم مسلم است که تواتر لفظی در بحث حجیت خبر واحد نداریم آنچه که هست یا تواتر معنوی است یا تواتر اجمالی محقق خراسانی است.

سخن مرحوم صدر در کتاب بحوث

مرحوم صدر (ره) در کتاب بحوث روایاتی را که دلالت بر حجیت خبر واحد می کند بررسی سندی و دلالتی می کند و می گوید:

و لكن فی خصوص المقام هناك بعض القرائن کیفیة التي قد توجب حصول الاطمئنان بصدر بعض هذه الروایات إذا ما لوحظت إلى جانب الخصوصیة الكمیة، و المیزان هو الاطمئنان لا صدق عنوان التواتر، بل هناك

روایه واحدہ ممکن دعوی القطع أو الاطمئنان شخصی بعدم تعمد شیء من روايتها للكذب فيها لخصائص فی سندھا علی ما سوف یأتی شرحھا، و لو فرض عدم حصول ذلك منها فلا أقلّ من حصوله بها مع ضمّ الروایات الأخری إلیه (بحوث فی علم الأصول ؛ ج ۴ ؛ ص ۳۸۹)

یک روایت در این روایات هست که قطع یا اطمئنان شخصی دارم که هیچ یک از روات آن متعمداً دروغ نمی گویند. سندی قوی دارد که از این روایت می توان به حجیت خبر ثقه اطمئنان پیدا کرد . و لو شما با این روایت روایات دیگر را ضمیمه کنید. اما ببینیم آن روایات کدام است؟

مرحوم صدر (ره) بعد از آن که روایاتی را که مربوط به حجیت خبر ثقه است، سنداً و دلالتاً بررسی می کند.(به این روایت اشاره می کند)

نمی خواهد از راه تواتر، چه لفظی چه معنوی پیش آید . می خواهد راهی درست کند که حداقل اطمئنان شخصی بیاورد . می گوید کسی که بیان مرا منصفانه ببیند برایش اطمئنان حاصل می شود.

در حقیقت ایشان از بین آن همه روایت، یک روایت را به عنوان گل سر سبد همه آن روایات انتخاب می کند و بر روی آن متمرکز می شود.

روی الکلینی (قده) عن محمد بن عبد الله الحمیری و محمد بن یحیی العطار جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحمیری، قال:

اجتمعت أنا و الشيخ أبو عمرو- عثمان بن سعید (ره)- عند أحمد بن إسحاق. فغمّزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف- أي الحجة (عجل الله فرجه)- فقلت له:

يا أبا عمرو إنني أريد أن أسألك عن شيء و ما أنا بشاك فيما أريد أن أسألك عنه فإن اعتقادی و دینی انّ الأرض لا تخلو من حجة إلّا إذا كان قبل القيامة بأربعين يوماً فإذا كان ذلك وقعت الحجة و أغلق باب التوبة فلم یک ینفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً فأولئك شرار من خلق الله عزّ و جلّ و هم الذين تقوم عليهم القيامة و لكنني أحببت أن ازداد يقيناً و انّ إبراهيم سأل ربّه عزّ و جلّ أن یریه كيف یحیی الموتی قال أو لم تؤمن قال بلی و لكن لیطمئن قلبی، و قد أخبرنی أبو علی أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال. سألته و قلت من أعامل أو عمّن آخذ و قول من أقبل فقال له:

العمری ثقتی فما أدی إلیک عتی فعنی یؤدّی و ما قال لک عتی فعنی یقول فاسمع له و أطع فإنّ الثقه المأمون،

و أخبرنی أبو علی أنّه سأل أبا محمد عن مثل ذلك فقال له:

العمري و ابنه ثقتان فما أديا إليك عنّي فعني يؤديان و ما قال لك فعني يقولان فاسمع لهما و أطعهما فانهما الثقتان المأمونان (بحوث في علم الأصول ؛ ج ۴ ؛ ص ۳۹۰)

آن روایت این است:

روا الكليني عن محمد بن عبدالله الحميري و محمد بن يحيى عن عطار القمي عن عبدالله بن جعفر الحميري. قال: اجتمعت و شيخ ابو عمرو عثمان بن سعيد عند احمد بن اسحاق.

عبدالله می گوید : ابن اسحاق به من گفت : از عثمان بن سعيد در مورد جانشین بزرگوار امام حسن عسکری (ع) پرس. نه این که ما یقین نداریم. بلکه می خواهیم مثل حضرت ابراهیم اطمینان قلبی در مورد وجود مقدس بقیه الله الاعظم (عج) پیدا کنم.

ما از عثمان بن سعيد در مورد امام سؤال کردیم گفتیم که می دانیم امام زمان م وجود است، می دانیم که الارض لا تخلوا من حجه. اما می خواهیم بهتر بدانیم.

ایشان (عثمان بن سعيد) مقدمه برای سؤال من این جمله را فرمود:

و قد اخبرني ابو علي احمد بن اسحاق:

از وجود امام هادی پرسیدم:

و قلت من اعامل؟ او عمن آخذ؟ و قول من اقبل؟ فقال: العمري ثقتي. فما اذا اليك فعني يودّي و ما قال لك عنّي فعني يقول فاسمع له و اطع و

و اخبرني ابو علي انه سأل ابا محمد (مراد امام عسکری است) عن مثل ذلك. فقال العمري و ابنه ثقتان.....

و ما قال لك فعني يقولان فاسمع لهما

جناب عبدالله حمیری از امام هادی و عسکری نقل می کند.

سخن استاد در امتیازات روایت

مرحوم صدر می گوید: این روایت سنداً دارای امتیازاتی هست. خودش چیزی را ذکر نمی کند. اما من عرض می کنم:

۱ - یکی از امتیازات این است که روایات کمی دارد. قرب الإسناد دارد. کلینی از دو نفر و آن دو از عبدالله

حمیری. او از امام نقل می کند. هر چه فاصله کمتر باشد اعتبارش بیشتر است.

۲ - بعلاوه کلینی از دو نفر نقل می کند

۳ - همه افرادی که در سند هستند، بالاتفاق مورد وثاقت هستند

این روایت باید مورد مذاقه قرار گیرد. در قسمتی که مربوط به امام هادی بود وقتی می پرسد:

من اعامل ؟قول من اقبل؟

امام می فرماید: العمری ثقتی. (ثقه بودن مهم است) فما اذا اليك فعنی یودی و ما قال لك عنی فعنی یقول فاسمع له و اطع. فانه ثقه مأمون.

اگر کسی بگوید که امام در قسمت اول فرمود: ثقتی. یعنی حرف کسی را گوش بده که مورد وثاقت من امام است نه مورد توثیق رجال. در ذیل حدیث می گوید: فانه ثقه مأمون.

در مقام تعلیل، اصل وثاقت عمری مهم است. در آن جمله ای که از امام عسکری نقل می کند می گوید :
العمری و ابنه ثقتان در ذیل هم می گوید: هر چه بگویند از من نقل می کنند:

فاسمع لهما و اطعهما فانهما الثقتان مامونان.

پس معلوم می شود آنچه که معیار است، وثاقت راوی است. از این حدیث، وثاقت راوی استفاده می شود.

مرحوم صدر دنبال این است که بگوید اینجا بحث اخذ روایت است و در مورد اخذ روایت و پذیرش قول راوی، پذیرش راوی را کافی دانسته است. امام او را برای این که روایاتش را از این عمری و فرزندش بپرسد
احاله داده است.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۱۰/۱۷

جلسات ۷۸-۷۹

باسمه تعالی

خارج اصول. ادامه بررسی دیدگاه مرحوم صدر در حجیت خبر واحد. جلسات ۸۰-۸۱/۲۴/۱۰/۱۳۹۹

مقدس:

جناب استاد در ادامه بررسی دیدگاه مرحوم صدر در باب حجیت خبر واحد که قائل به حجیت خبر ثقه می باشند ابتداء به بیان دو مقدمه می پردازند. در مقدمه نخست به هشت قرینه از منظر مرحوم صدر اشاره می نمایند که با وجود حتی یک قرینه ما می توانیم قائل به حجیت خبر ثقه بشویم ولو اطمئنان شخصی برایمان حاصل نشود. در مقدمه دوم نیز به نحوی ارجاع امام عامه یا خاصه فقهاء به برخی افراد اشاره می نمایند که خود حاکی از حجیت قول ثقه می باشد.

در ادامه جناب استاد به ذکر یک روایتی که جناب صدر برای حجیت قول ثقه از آن استفاده می اشاره نموده به توضیح آن می پردازند.

استاد:

سخن ما در استدلال مرحوم صدر به روایات برای اثبات حجیت خبر واحد بود. از نظر ما با نگاه به مجموع فرمایش مرحوم صدر از اول تا آخر، به این نتیجه می رسیم که ایشان به سه بیان می خواهد از روایات، برای اثبات حجیت خبر واحد استفاده کند:

۱- بیان اول همان استفاده از تواتر اجمالی است. لیکن عرض کردیم بین تواتر اجمالی که ایشان بیان

می کند با آنچه که در کفایه است تفاوت وجود دارد

۲- بیان دوم اینکه اساساً به روایات از باب تواتر وارد نشویم. دو روایت که در این زمینه، ویژگیهای خوب

سندی و دلالتی دارد را که در جلسه قبل خواندیم (که در ادامه خواهد آمد) مدرک حجیت خبر واحد قرار دهد. (البته استاد یک روایت را خواندند)

۳- بیان سوم این است که، این روایات امضاء سیره عقلا و سیره متشرعه در رجوع به خبر واحد است

دقیقاً معلوم نیست ایشان به کدام بیان اعتماد بیشتری دارد. آنچه که برایشان مهمتر است، این بیان سوم می باشد.

ما باید این دو روایت را ملاحظه کنیم. بنده هم برای توضیح فرمایش ایشان و هم برای نقدی که بر ایشان داریم در این جلسه دو مقدمه را ذکر کنم تا ان شاء الله در جلسه بعد ببینیم سخن ایشان در این دو روایت چیست؟ و اشکال ما کدام است؟

بیان دو مقدمه

مقدمه اول

ایشان جزء کسانی است که می خواهد بگوید خبر ثقة حجّیت دارد ولو برایمان قرینه های شخصیه ای حاصل شود که از مفاد روایت، اطمئنان شخصی پیدا نکنیم . در عین آنکه قرائنی داریم که نمی گذارد از روایت اطمئنان شخصی به صدور برای ما حاصل شود در عین حال آن روایت حجّیت دارد . این دقیقاً در مقابل آن چیزی است که حضرت سیستانی فرمود (و ما هم تایید کردیم که اعتماد به خبر واحد با فرض عدم اطمئنان شخصی قابل جمع نیست. باید به صدور و مفاد روایت اطمئنان پیدا کنیم. (اطمئناناً شخصياً)). از منظر مرحوم صدر آنچه برای ما مهم است، فقط ثابت شدن وثاقت راوی است نه چیز دیگر . و این را می خواهد از روایات استنباط کند . که معیار فقط وثاقت راوی است و بس . لذا سخن ایشان را ملاحظه کنیم ایشان می گوید:

أما الادعاء الأول، فلأنّ من غير المحتمل حصول الاطمئنان الشخصي بحق في كثير من الحالات الغالبة في الروايات المذكورة لاقتربها بالمضعفات الواضحة التي بموجبها لا يمكن أن يحصل الاطمئنان الشخصي عادة منها، نذكر منها ما يلي: (بحوث في علم الأصول ؛ ج ٤ ؛ ص ٤٢٢)

من هشت قرینه را برای شما ذکر می کنم که با وجود این هشت قرینه و حتی با وجود یکی از اینها، اطمئنان شخصی به روایت ضعیف می شود، ولی در عین حال اگر راوی ثقة است مشکلی نیست

هشت قرینه مرحوم صدر

١ - خبر واحدی را داشته باشیم که با یک عموم قطعی السند و واضح الدلالة مع ارضه کرده باشد . اینجا خبر واحد ما خاص، و عموم ما قطعی السند واضح الدلالة است . این باعث می شود انسان دچار نحوی تردید شود اما چون معیار حجّیت خبر ثقة است آن عامّ قطعی السند و واضح الدلالة را با این خبر ثقة ظنی خاص، تخصیص می زنیم ولو اطمئنان شخصی ما در اثر این قرینه به این خبر واحد ثقة کم شود. مهم این است که خبر واحد حجّت و چون خاص است می تواند عام قطعی السند را تخصیص بزند.

٢ - عکس مورد قبل. خبر واحد ثقة ما که ظنی است دلالت بر یک عموم می کند . مخصّصات ما قطعی السند است. باز مهم نیست شما آن عام ظنی را، چه بسا اطمئنان شخصی به آن پیدا نکنید ولی چون خبر ثقة حجت است آن را به عنوان یک عام بپذیرید ولو اطمئنان شخصی به آن نداری!

٣ - دو تا خبر متعارض داریم . وقتی سراغ مرجّح می رویم که بگوییم هر دو روایت متعارض ما حجّیت لولاییه دارند یعنی خبر ثقة ظنی // الف خود به خود حجت است . خبر ظنی باء هم لولا تعارضش با // الف خود به خود حجّت است.

تعارض، فرع حجیت و فرع صدور است . لاجتّ که با حجتّ نمی جنگد . لاصادر با صادر که نمی تواند بجنگد. باید هر دو حجت باشند اما همین که من می بینم دو روایت پیدا شدند که به جنگ هم رفتند، اطمئنان شخصی من ممکن است به صدور دو روایت، کم بشود ولی ملاک را، شما اطمئنان شخصی قرار نده. ملاک الخبر الثقة است ولو مضمونش با خبر دیگر در تعارض باشد سراغ مرجّحات برو. این سخن از کسی ساخته است که معیار حجیت را در خبر، خبر ثقة قرار دهد ولو اطمئنان شخصی حاصل نشود.

۴ - فرض کنید دو روایت داریم . یکی خبر ثقة، که شرائط حجّیت خبر ثقة را داراست و یک روایت داریم که خبرش از نظر سندی تام نیست. (ولی یقین به دروغ بودنش نداریم.)

حالا این ها در برابر هم قرار دارند . یک خبر ثقة می گوید: نماز جمعه واجب است. یک خبر، خبر غیر ثقة ای است که من یقین به دروغ بودن ندارم می گوید: نماز جمعه واجب نیست.

در این جا اقلّ تأثیری که این روایت ضعیفه می تواند داشته باشد این است که اطمئنان شخصی ما را چه بسا به خبر ثقة از بین ببرد. بگوییم خبر ثقة است اما اطمئنان به مضمون آن پیدا نکنیم ولی چون من معیار را برای پذیرش روایت وثاقت راوی گرفتم کاری ندارم تو اطمئنان شخصی پیدا کنی یا خیر ! هرگاه برای مجتهد یک روایت ثقة وارد شد، عمل کند، (حتی اگر یک روایت ضعیفه ای که یقین به کذب نداریم خلاف آن بگوید) حتی این روایت ضعیف باعث شود ما نتوانیم اطمئنان شخصی پیدا کنیم . مهم این است الخبر الثقة مفیدٌ للاطمئنان نوعاً و همین حصول اطمئنان نوعی ما را بس است.

۵ - ما می خواهیم ادعا کنیم هر خبر واحد ثقة ای حجت است. چه آن اخباری که از همان عصر امام در کتاب ها نگاشته شده چه آنها که بعداً نگاشته است. (ابتدا غیر مکتوب بود.) بعداً به نگارش در آمد. و حال آنکه در آنجا که نگارش حدیث طول کشید احتمال خطا بیشتر می رود و لذا اطمئنان شخصی حاصل نمی شود اما مهم حجیت خبر ثقة است. ولو اطمئنان شخصی هم نداری، روایت حجت است عمل کنید.

۶ - ما روایاتی داریم که در اثر خصوصیتی که در روّات هست (از جمله شغل آنها، در آمد آنها) احتمال می دهیم در بیان این روایات، آن شغلها بی تاثیر نباشد . مثلاً ما روایاتی داریم که از آنها به کسانی تعبیر می شود که خرید و فروش عبد می کنند (این راوی این سری روایات نقل کرد). روایاتی داریم در مورد حیل، فرار از ربا، توسط راویانی که صرّاف بودند. اینجا برای ما احتمال است که این افراد در تحت تاثیر قرار دارند وثوق شخصی کم شود . اما در عین حال نظر کسانی مانند مرحوم صدر این است که اگر راوی ثقة است این احتمالات را کنار بگذار و حتی اگر اطمئنان شخصی به این روایات نداری در عین حال به اینها عمل کن.

ما دنبال اثبات حجّیت خبر ثقة به این گستردگی هستیم

۷ - ما گاهی روایتی داریم ولو سنداً ضعیف است اما معنا و مضمون مفاد روایت قابل قبول است . (دور از ذهن نیست. قابل قبول است.) در برابر، گاهی یک روایت داریم ثقة عن ثقة عن ثقة . هیچ مشکل سندی در آن روایات نیست ولی مضمون یا مطلبی دارد دور از ذهن، که قبول کردنش دشوار است . آن کسی که می گوید: خبر ثقة حجت است و خبر غیر ثقة حجت نیست . آن کسی که می گوید: من با وثوق کاری ندارم، می گوید تو همان خبر ثقة را قبول کن و بپذیر . مضمون را فهمیدی یا نفهمیدی مشکلی نیست. از امام صادر شد !! ولو بعد مطلب روایت از ذهن، وثوق شخصی را پایین می آورد اما به روایت عمل کن. این یک مبنا است!

۸ - خبر واحد حجت است . چه خبر واحد ثقة بلا واسطه یا با واسطه از امام نقل کند . مهم وثاقت راوی است. کاری نداشته باشید که اطمئنان حاصل شده است یا خیر ! به این نگاه نکن که اگر واسطه ها متعدد شد احتمال خطا بالاتر می رود که در این صورت وثوق به صدور پیدا نمی شود . (یعنی اطمئنان شخصی حاصل نمی شود) این ها مهم نیست مهم این است که خبری را ثقة از ثقة نقل کرد و لو من و شما اطمئنان شخصی نداشته باشیم، ولی حجت است!

از منظر مرحوم صدر بناء عملی بر پذیرش قول ثقة است و لو واسطه ها زیاد باشند. (بحوث.ص ۴۲۳)

مرحوم صدر که این مبنا را از استادش محقق خویی گرفت، می خواهد بگوید روایت ثقة حجت است ولو قرائن داد بزند و من اطمئنان شخصی ندارم. آلا شد و ندر مرحوم خویی بعضی از روایات معتبر را کنار بگذارد که در آنجا قرائن خیلی باید قوی باشد . و آلا به صرف این که من اطمئنان شخصی ندارم، مجوز کنار نهادن روایت نیست.

پس ما با دو مبنای اساسی در این قرون معاصر از دو شاگرد محقق خویی روبرو هستیم . مبنای اول توسط شاگرد اول (مرحوم صدر) به کمک استاد شتافته، و ارکان مبنای استاد را تحکیم کرد . (روایت ثقة حجت است و لو اطمئنان شخصی نباشد)

مبنای دوم از طرف آقای سیستانی که خلاف مبنای استاد مشی کرد و خبری را حجت قرار داد که اطمئنان شخصی برای مجتهد حاصل شود و راه حصول اطمئنان را قیاس قرار داد . (قیاس یعنی سنجش روایات با امور قطعی عقلیه و نقلیه.)

مقدمه دوم:

ما چهار نوع ارجاع از طرف امام تصور می کنیم . آنجایی که امام شخصی را به دیگران معرفی کند و مردم را به آنها ارجاع دهد چهار نوع است:

۱- ارجاع همه مردم چه عالم چه عامی، فقیه یا غیر فقیه، در امور اجتماعی و عامه مردم، در وقائع مهمی که در مناطق شیعه نشین رخ می دهد. آنجا که باید به امام مراجعه شود و دسترسی به امام ممکن نیست به او مراجعه شود و از او پرسیده شود.

در این نوع ارجاع به نماینده، ما عنصر روایتگری را مشاهده می کنیم اما همه کار نماینده نقل حدیث نیست. او جای امام نشسته، کار امامت امام را انجام می دهد. او باید صد درصد مورد اعتماد امام در دین و دنیا باشد. باید راستگو باشد و امانت دار. خیانت در گفتار و رفتار نباشد. همه مردم حتی فقها، اگر نائب خاص بود باید به او مراجعه کنند.

۲- نوع دوم ارجاع، امام یک عامی را به یک فقیه متخصص ارجاع دهد. اینجا هم باز این فقیه، عنصر روایت گری دارد اما همه کارش روایت گری نیست. فقیه است تجزیه و تحلیل دارد. ماحصل برداشت های خود را به این عامی ارائه می دهد. و لو به عنوان: قال الصادق والباقر. اما از بین روایات گزینش کرد. شأن روایت گری او تابع شان فقاقت اوست. کما این که در نوع اول شأن روایت گری تابع نمایندگی است.

۳- ارجاع امام (ع) بعضی از فقها را به من هو افقه منهم. مثلاً ابن ابی یعفور که خود یک فقیه است را به محمد بن مسلم ارجاع دهد. این مثل ارجاع یک بیمار است از پزشک متخصص به یک پزشک فوق تخصص. اینجا هم عنصر روایت گری هست ولی باز عنصر روایت گری تابع فقاقت افقه است. چه بسا! این فقیه اجتهاداً، مناقشه در افقه کند. بحث پذیرش تبعیدی نیست. بله! او چون اعلم و افقه است انسان اطمئنانش زودتر حاصل می شود اما حرف افقه برای فقیه تعبداً حجّیت ندارد باید بسنجد. باید بررسی کند. اینجا هم شأن روایت گری شأن تابع است.

۴- امام فقهاء را به روات ارجاع دهد. فقیه به راوی مراجعه کند. راوی چه خودش فقیه باشد یا نباشد. از راوی، سخن امام را بشنو. اینجا شأن فقط و فقط روایت گری است. اگر دیدی این راوی ثقه است سخنش را بپذیر. سنجش نیاز ندارد. فقط وثاقت لازم است.

حالا اگر ما توانستیم این ارجاع قسم چهارم را که ارجاع فقها به روات بما هم روات است از آن دو روایتی که حضرت آقای صدر می فرماید استفاده کنیم، و بگوییم حتی اگر آن هشت قرینه هم بر عدم حصول وثوق شخصی، داد بزند باز الخبر الواحد الثقة حجّت است.

اگر توانستیم چنین برداشتی بکنیم حق با طریقه محقق خویی خواهد بود که توسط مرحوم صدر تکمیل شده است.

بیان روایات

تاکنون دو مقدمه بیان شد که در فهم مبنای مرحوم صدر و مناقشه ما مهم است. مرحوم صدر دو روایت را ذکر می فرماید.

۱ - روی الکلینی (قده) عن محمد بن عبد الله الحمیری و محمد بن یحیی العطار جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحمیری، قال اجتمعنا أنا و الشيخ أبو عمرو - عثمان بن سعید (ره) - عند أحمد بن إسحاق فغمزنی أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف - أي الحجّة (عجل الله فرجه) - فقلت له یا أبا عمرو إننی أريد أن أسألك عن شيء و ما أنا بشاک فيما أريد أن أسألك عنه فإن اعتقادی و دینی ان الأرض لا تخلو من حجّة إلّا إذا كان قبل القيامة بأربعين يوماً فإذا كان ذلك وقعت الحجّة و أغلق باب التوبة فلم یک ینفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو کسبت فی إيمانها خيراً فأولئك شرار من خلق اللّٰه عزّ و جلّ و هم الذین تقوم علیهم القيامة و لکنی أحببت أن ازداد یقیناً و انّ إبراهيم سأل ربّه عزّ و جلّ أن یریه کیف یحیی الموتی قال أو لم تؤمن قال بلی و لکن لیطمئن قلبی، و قد أخبرنی أبو علی أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام (امام هادی ع) قال. سألته و قلت من أعامل أو عمّن آخذ و قول من أقبل فقال له العمری ثقتی فما أدی إلیک عتی فعنی یؤدّی و ما قال لک عتی فعنی یقول فاسمع له و أطع فإنّهُ الثّقّة المأمون، و أخبرنی أبو علی أنّه سأل أبا محمد عن مثل ذلك فقال له العمری و ابنه ثقتان فما أدیا إلیک عریّ فعنی یؤدیان و ما قال لک فعنی یقولان فاسمع لهما و أطعهما فانهما الثقتان المأمونان فهذا قول إمامین قد مضیا فیک، قال فخرّ أبو عمرو ساجداً و بکی ثم قال سل حاجتک فقلت له أنت رأیت الخلف من بعد أبي محمد علیه السلام فقال أي و الله و رقبته مثل ذا، و أوماً بیده.... (بحوث فی علم الأصول؛ ج ۴؛ ص ۳۹۰)

روایت، روایتی است که کلینی نقل می کند و قبلاً نیز بیان گشت که البقی می توان دو مقدمه از آن استنباط نمود:

عن محمد بن عبدالله حمیری و محمد بن یحیی عطار جميعاً عن عبد الله الجعفر الحمیری: قال:

اجتمعنا انا و شیخ ابو عمرو عثمان بن سعید

عبدالله جعفر می گوید من با شیخ ابو عمرو عثمان بن سعید در جلسه ای بودیم

فغمزنی احمد بن اسحاق. احمد بن اسحاق اشاره کرد در اینکه در مورد حضرت حجت بی‌رسم . من (عبدالله جعفر حمیری) به عثمان بن سعید گفتم : من می خواهم از شما چیزی بی‌رسم لیکن در آن شک ندارم . می دانم که زمین خالی از حجت نخواهد بود . اما قبل از قیامت زمانی که قیامت فرا برسد و درهای توبه بسته شود و هیچ نفعی برای کسی که ایمان نیاورد وجود ندارد....

معتقدم که چهل روز به قیامت که زمین خالی از حجت نیست . اما می خواهم یقین خودم را افزایش دهم همانطور که حضرت ابراهیم از خدا خواست که چگونه مردگان را خدا زنده می کند.....

این مقدمه اول این بود.

مقدمه دوم: ابوعلی احمد بن اسحاق به من خبر داد (در جمع سه نفر که هست) که از امام هادی پرسیدم..... پرسشگر شخصیت احمد بن اسحاق است. سالتةبا چه کسی ارتباط برقرار کنم (ارتباط کاری) یا از چه کسی اخذ معالم دین کنم؟ یا قول چه کسی را بپذیرم؟

اینها را عبدالله حمیری به شیخ ابو عمرو عثمان بن سعید نائب می گوید. می گوید احمد بن اسحاق اینها را برای من نقل می کند. وقتی از امام هادی پرسیدم.....، امام به من (احمد بن اسحاق) فرمود:

العمری ثقتی فما اذا الیک عنی فعنّی یؤدّی . و ما قال لک عنّی فعنّی یقول . فاسمع له و اطع . فانه الثقه المامون.

در ادامه مقدمه دوم سؤال، باز عبدالله حمیری می گوید:

اخبرنی ابو علی احمد بن اسحاق : انه سأل ابا محمد (امام عسکری) عن مثل ذلک.(احمد بن اسحاق همین سؤال را از امام عسکری پرسید) فقال له: العمری و ابنه ثقتان فما اذا الیک عنی فعنّی یؤدیان. و ما قال لک فعنّی یقولان فاسمع لهما و اطعهما. فانهما الثقتان المأمونان.

اولاً جناب شیخ ابو عمرو عثمان بن سعید،! سؤال من برای اضافه یقین است. ثانیاً سؤال من از کسی است که دو امام، ما را به آنها ارجاع دادند. من که می پرسم که امامین عسکری علیهما السلام ما را ارجاع به تو دادند: فهذا قول امامین قد مضیا فیک.

قال:(عبدالله حمیری) فخرّ ابو عمرو ساجداً و بکی ثم قال: سل حاجتک فقلت له انت رایت خلف من بعد ابی محمد علیه السلام؟؟ فقال: ای والله و رقبته مثل ذا و اوماً بیده. فقلت له(من عبدالله جعفر در حالی که تنها بودیم گفتم)حرف دیگری داری بگو! فقلت له فبقیت واحده فقال هات، قلت: فالاسم؟ قال: محرم علیکم ان تسألوا ان ذلک

(ما در فقه التعامل بحث حرمت نام بردن اسم شریف حضرت را بحث کردیم به این نتیجه رسیدیم که در نام بردن حضرت باید احتیاط کرد و نبرد.)

بعد می گوید: و لا اقول هذا من عندی فلیس ان احلل و لا احرم (مرا قدرت این نیست که چیزی را حلال یا حرام کنم) اما چرا می گویم بیش از این نپرس!ابا محمد مضی و لم یخلف ولداً و قُسم میراثه (حاکم میراث امام عسکری را تقسیم کرد) و اخذه من لا حق له فیه(کسانی میراث را برداشتند که حقی نداشتند) و هو ذا.....لیس لاحد ان یتعرف الیهم او ینیلهم شیاً.(کسی نباید اینها را بشناسد) و اذا وقع الاسم وقع التلف فاتقوا الله و امسکوا عن ذلک.

از لحاظ دلالت، با توجه به اینکه این روایت در کافی وجود دارد و از طرفی نقل متفاوت در این حدیث نیست، و نسخه بدل ندارد و با نظر به سند صحیح روایت و اینکه بزرگان روات امامیه که همگان وثاقت آنها را قبول کردند، لذا اطمئنان به انسان می دهد که سند قابل قبول است.

و لا اشكال من انّ هذا السند من اعلی الاسانید.(بحوث.ص ۳۹۱)

از جهت دیگر سند دارای راوی کم است و قرب الاسناد دارد . و هر چه واسطه کمتر باشد اطمئنان بیشتر است. چنین روایتی با چنین سندی را کمتر مشاهده می کنیم.

(بی انصافانی که در مورد وجود حضرت حجت بحث می کنند می گویند ما روایت صحیحه نداریم.در حالیکه فقط یک نمونه اش همین روایت است . شما هر مبنایی که در حجیت خبر بخواهید قبول کنید ما در مورد حضرت حجت (عج) روایت داریم. اما افسوس که هم سواد ها کم شده و هم سیاهی های قلب افزایش پیدا کرد.)

مرحوم صدر (ره) می خواهد با این روایت و روایت بعدی مدّعی خود را اثبات کند.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۱۰/۲۴

جلسات ۸۰-۸۱

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی و نقد دیدگاه مرحوم صدر.

بررسی دلیل سیره عقلاییه بر حجّیت خبر واحد. جلسات ۸۲-۸۳/۱۱/۱۳۹۹

مقدس:

در جلسات قبل جناب استاد در ادامه بررسی دیدگاه مرحوم صدر روایتی را نقل نموده که مرحوم صدر با استناد به این روایت خواسته وثاقت راوی را دلیل اصلی بر پذیرش خبر واحد قرار داده و در این جلسه مورد نقد قرار می دهند. همچنین روایت دومی را که جناب صدر در حجّیت خبر واحد به آن استناد نمودند مورد بررسی و نقد قرار می دهند.

در ادامه استاد به دلیل دیگری که برخی اصولیون در جهت اثبات خبر واحد به آن استدلال کردند یعنی سیره عقلاییه پرداخته و دیدگاه مرحوم سید صدر و آقای سیستانی را مورد بررسی قرار می دهند.

استاد:

در جلسه قبل گفتیم بزرگانی از شاگردان مرحوم خویی مانند مرحوم صدر که روش ایشان را در باب پذیرش خبر واحد مورد قبول قرار داده اند به روایت عبد الله بن جعفر حمیری که از نظر سند و مدرک معتبر است متمسک شدند. لذا به این دو جمله ای که عبدالله بن جعفر حمیری از احمد بن اسحاق نقل می کند استناد نمودند:

یکی از امام هادی (ع) می پرسد که: سألته و قلت من أعمل؟ او عمن أخذ و قول من أقبل؟ فقال له: العمرى ثقتى و فما اذا اليك عنى فعنّى يؤدّى و ما قال عرىّ فعنّى يقول فاسمع له و اطع فانه ثقة مأمون
این بزرگواران بر جمله اول امام که فرمود: ثقتى، و مخصوصاً بر جمله دوم که فرمود: فانه ثقة مأمون، تمسک می کنند و می گویند ممکن است اگر جمله اول باشد العمرى ثقتى این ناظر به شخص موثق عند الامام باشد نه موثقین در نزد اصحاب رجال. ولی چون در جمله دوم گفت فانه ثقة المأمون معلوم می شود آنچه معیار وجوب شنیدن و اطاعت است وثاقت است و عدم خیانت.

مقدس:

اگر کسی اشکال کند که امام فرمود ثقتى. یعنی در نزد امام فقط ثقة است اما اشاره ای به توثیق روات در نزد اصحاب رجال ندارد لذا در پاسخ گفته می شود که مهم ثقة و مأمون بودن است. همین که مأمون بوده و اهل خیانت نباشد برای پذیرش خبر کفایت می کند.

استاد

در قسمت دوم، این سؤال را جناب ابن اسحاق از وجود مقدس امام عسکری (ع) می پرسد امام می فرماید :
سراغ عمری و فرزند او بروید که ثقتان هستند و فعمود فاسمع لهما

لذا برای قبول خبر، معیار اساسی وثاقت و امانتداری در نقل است.

این بزرگواران به دنبال این هستند که بگویند از روایت فهمیده می شود خبر ثقه را اخذ کن ولو (مثل آن هشت موردی که برشمردیم) برای تو اطمئنان شخصی حاصل نشده باشد.

حال این چنین مطلب مهمی، (حجیت خبر ثقه) از دو فقره این حدیث نورانی استفاده می شود یا نه؟ ما چهار نوع ارجاع را تصور کردیم.

یکی از انواع ارجاع، ارجاع چهارم بود . یعنی ارجاع فقها به روات است . مراجعه کننده فقیه و مراجعه شونده راوی است . اعم از این که راوی ثقه خود فقیه باشد یا فقیه نباشد . اینجا فقط عنوان ثقه بودن راوی موضوعیت دارد.

اگر این حضرات می خواهند از این دو فقره چنین استفاده کنند که احمد بن اسحاق به عنوان یک فقیه به راوی مراجعه کند و کاری نداشته باشد که راوی ثقه، فقیه است یا خیر؟ حرف آن ثقه را این فقیه (ابن اسحاق) بدون سنجش بشنود!!

آیا این از روایت استفاده می شود ؟ اگر احتمالات دیگر در این روایت جا نداشت ما می توانستیم به این شقّ از احتمال اکتفا کنیم ولی ما احتمال می دهیم اینجا بحث دیگری است.

اشکال استاد

ابن اسحاق و حمیری دو فقیه هستند که دنبال این می باشند که در مورد امام عصر (عج) از عمری سؤال کنند و همه این مقدمات برای این است که از او در باره امام عصر با اطمئنان سخنی را بشنوند

ما از آنجایی که ابن اسحاق محضر دو امام را درک کرده و خود حدیث شنیده است چگونه بخواهیم که به راوی مراجعه کند و به امام بگوید عمّن آخذ.....و قول من اقبل؟ و این ناظر به روایتگری باشد؟

این آقا کسی نبوده است که برای اخذ روایت معمولی فرد مأمونی بخواهد ! بلکه این فرد دنبال این است که بگوید ما که در عصر غیبت هستیم و دسترسی به امام نداریم به چه کسی مراجعه کنیم؟

ابن اسحاق دنبال یک پایگاه برای خودش است که آن فرد قدرت بیشتری دارد لذا از این دو امام می پرسد.(من به چه کسی مراجعه کنم؟!) سؤال از یک شخصی است که جای امام قرار گیرد. به نحوی که آن فرد هر چه را گفت سخن امام بداند. اینجا است که قول او را قبول کن.

می خواهد بگوید ما داریم به عصری نزدیک می شویم که از شما دور می شویم به کجا پناه ببریم؟ حرفی اگر زده شد از کجا بدانیم سخن شماسست؟

امام همه مردم را چه عامی چه عالم یا فقیه و غیر فقیه به نمایندۀ خود در امور ارجاع می دهد . هر سئوالی داشتی که پاسخش برایت میسر نبود از آنجا بگیر.

(لذا می توان گفت در این روایت) این معنای روایتگری و اخذ روایت از ثقة، آن هم با وجود اطمینان شخصی بر خلاف هرگز نیست. حداقل این احتمال در حدیث هست با وجود این احتمال نمی توان گفت بحث امام هادی و عسکری ارجاع به راوی ثقة است.

مقدس:

مراد از روایت ابن اسحاق پذیرش صرفا خبر ثقة نیست . مهم این است در عصر غیبت به چه کسانی مراجعه کنیم؟ این طور نیست که اگر ثقة ای خبر آورد ولو قرینه ای بر خلاف هم داشته باشیم قبول کنیم.

استاد

شخصیت عمری و فرزند او از جهت باب بودن نیست . بحث این است که پناهگاهی است که در فقدان معصوم درآنچه نمی دانیم به او مراجعه کنیم و سخنش سخن امام باشد .(تعریف باب بودن را مد نظر نداریم) اینجا به نظر می رسد که نوع اول از آن چهار نوع ارجاع باشد

روایت دوم مرحوم صدر

۲-روایت دیگری که مرحوم صدر به آن روایت تمسک کرده صحیحۀ عبدالله ابن لابی یعفور است: قال قلت لابی عبدالله (ع) انه ليس كل اعه القاك يمكن القدوم...وليس عندي كل ما سالوني من همیشه نمی توانم شما را ملاقات کنم.....کسانی از شیعیان از من به عنوان یک فقیه می پرسند. و من چیزهایی را نمی دانم.

قال فما يمنعك من محمد بن مسلمكان عنده مرضيا وجيها.

کیفیت استدلال

سند روایت همگی موثق اند و در متن روایت هم امام مثل ابن ابی یعفور را که خود از اجله اصحاب و علما است ارجاع به ابن مسلم می دهد. فلیس ارجاع الا بملاک ارجاع الی الاحادیث والروایات. این ارجاع معنا ندارد مگر ارجاع به روایات. و آن با تعلیل به این که او مرضیاً وجیهاً است.

این روایت دلالت می کند بر اینکه یک کبرایی به نام حجّیت خبر ثقة مد نظر امام بود و آن را امضا کرد
نظر این بزرگوران این است که اگر روایتی را دیدی که رواتش ثقة است و لو به هشت مورد هم رسیدی و
خود اطمئنان شخصی پیدا نکردی باز عمل کن. نیاز به سنجش نیست.

اشکال استاد

ما چهار نوع ارجاع تصور کردیم که نوع سوم دقیقاً منطبق بر این روایات است . و آن ارجاع بعضی از فقها
است الی من هو افقه منه . مثل همین مورد که امام ابن ابی یعفور را که فقیه است به محمد بن مسلم
ارجاع می دهد.

مانند مراجعه متخصص به فوق تخصص . حالا اگر این فقیه (ابن ابی یعفور) خود قرائن شخصیه و دلائلی
داشت که اطمئنان حاصل نمی شود باز باید نظر اجتهادی محمد بن مسلم را بدون بررسی و محک زدن
بپذیرد؟

پس در بین این روایات ارجاع، نیافتیم روایتی که امام (ع) فقیهی را به یک راوی ارجاع دهد و بگوید
روایت او را بپذیر! چون ثقة است و نیاز به سنجش نداری! حتی اگر قرینه بر خلاف داشتی باز بپذیر! یا
اطمئنان شخصی حاصل نشد به روایت عمل کن!! کجا شما این چنین روایتی را دارید؟!

سیره عقلاییه

یکی از ادله ای که برای اثبات حجّیت خبر واحد به عنوان خبر ثقة ولو وثوق شخصی هم نیامد به آن
استشهاد شده است سیره عقلاء است.

فرق بین سیره عقلاء با سیره متشرعه از این جهت است که ما، دین را معیار حصول سیره نمی دانیم بلکه
می گوییم عقلاء از هر دین و مذهبی که باشند در هر ملیتی که باشند با هر فرهنگی باشند در میدان
های گوناگون به خبر واحد ثقة عمل می کنند.

کیفیت استدلال

در تقریبات مرحوم صدر آمده است:

الاستدلال بالسیره العقلائیة، ذلك أنّه لا ينبغي الإشكال في وجود مسوغات عقلائیة تقتضي العمل بخبر الثقة
في مقام تشخيص الوظيفة العملية و هذه المسوغات سواءً افترضنا نشوؤها عن استقرار عاداتهم على الاكتفاء
بخبر الثقة في مجال أغراضهم التكوينية أو استقرار بنائهم على حجّيته في مجال الإدانة و تحميل المسؤولية
فهی على كلّ حال تشكّل للعرف العام عادةً عقلائیة تقتضي أو تعرض على الأقلّ العقلاء على الإقدام بالعمل
بخبر الثقة، فلو كان الشارع لا يرضى بذلك كان عليه أن يردع عن مثل هذا الدیدن و يجمع عن تعرض أغراضه
الشرعية لمثل هذه العادة، فيستكشف من عدم الردع الإمضاء (بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص: ۳۹۶)

عقلاء، در مورد امور خودشان به عمل واحد عمل می کنند لذا اگر شارع این روش را قبول ندارد باید ردع و منع کند و این که ردع و منعی نکرد یعنی قبول دارد

می توان گفت که امضا کردن غیر از ردع نکردن است ولی اگر عدم الردع را در مواردی این چنین، مثل محل بحث ما در نظر بگیرید یا در کنار شواهد در نظر بگیرید این عدم الردع، دلالت بر امضاء می کند یک مورد در مثل حجیت ظواهر است. در باب اخبار آحاد هم قضیه از همین باب است با این ترتیبی که بنده می گویم:

۱- بلاشک و شبهه عقلا در مسائل مختلف اجتماعی و خانوادگی به خبر ثقة عمل می کنند

۲- شارع چون حکیم است و دین برایش مهم است اگر ببیند مردم از این راه به اشتباه می افتند باید ردع کند و ما ردعی را مشاهده نمی کنیم

۳- شارع نه تنها ردع نمی کند شیوه جایگزینی را هم بیان نفرموده است . حال ما به خبر واحد عمل نکنیم پس چه کنیم؟

۴- شارع راضی به این نیست که بگوییم باب روایات را ببندیم و بگوییم فقط خبر متواتر حجت است!! این یعنی تعطیلی احکام دین! مگر ما چقدر روایات متواتر داریم؟! لذا راضی به کنار گذاشتن اخبار نیست و این یعنی امضاء کردن .

اشکال

حال اگر کسی اشکال کند به این که گفتید از سوی شارع ردعی نباشد، شارع که ردع کرده است . مگر کافی نیست *ان الظن لا یغنی من الحق شیاً* . یا اینکه فرمود: *لا تقف ما لی لک به علم* ...دیگر چگونه ردع کند؟

جواب:

این گونه مسائلی که مه م است و تاثیر در فهم دین دارد آیا با *ان الظن لا یغنی من الحق شیاً* می شود مقابله کرد؟! این سیره را می شود با *ان الظن لا یغنی من الحق شیاً* برداشت؟! یا باید با قوت بیشتری بیاید. مانند مقابله با قیاس که رد می شود.

ولی در باب خبر واحد چنین نیست. لذا خبر واحد با توجه به عدم ردع شارع حجت است بلکه آن روایاتی که خوانده شد (دو روایت) دلیل بر امضاء سیره است . حالا اگر امضاء را هم قبول نکنی لااقل ما ردعی نداریم. (این مجموع صحبت مرحوم صدر بود)

در مقابل آقای سیستانی در تقریرات خود می گوید:

انّ العقل في الامور التكوينية المر تبطه بجريهم العملی كذا في الامور العقلية التي هي بين الامر والمأمور في الامور التشريعية بنائهم على حجية خبر الثقة و بضميمه عدم الردع من الشارع يكون هذا البناء العقلایی ممضاه. (تقریرات سیستانی. ص ۱۴۸)

این تقریر با تمسک سیره عقلاییه برای اثبات حجیت خبر ثقة است که عقلاء در موارد مختلف حتی قانونگذاری، از راه همین خبر ثقة عمل می کنند.

ایشان می گوید که ما بیاییم سیره را بررسی کنیم. (در همین امور تشریعیه).

۱- مثلاً در روزنامه ها نوشتند که فلان قانون باید اجرا شود. شما روزنامه را می برید پیش مدیر کل. اولین سخن مدیر این است که این قانون ابلاغ نشده است و حق هم دارد! این سیره عقلاست. و از طرفی هر چند می دانید کذب هم نیست! ولی باید صبر کنید. پس صرف اینکه ثقة ای این سخن را گفت، جای عمل نیست.

۲- آنجا که عقلاً بخواهند به یک خبره مراجعه کنند می گویند ما باید وثوق به خبره بودن پیدا کنیم تا به حرفهای او توجه کنیم این یعنی هر حرفی را نپذیرفتن.

۳- یک خبری مربوط به امور حیاتی مردم بود عقلاء در این امور حیاتی، به صرف اینکه یک خبر از طرف ثقة آمد وارد عمل نمی شوند بلکه تفحص می کنند.

۴- اگر یک نفر برای شخصی که بارها دیوان حافظ را خوانده ی ک بیت شعر خواند و بگوید شعر حافظ است حالا او که تا به حال نشنیده بود به صرف این که این فرد ثقة است بپذیرد!! یا می رود دیوان حافظ را می بیند.

۵- در خرید و فروش. کسی گفت بازار فلان جنس رونق دارد بروید بخرید که سود می برید. حالا آیا یک بازاری می آید این خرید را حتما انجام می دهد؟! یا تحقیق می کند!؟

این که می گویند در همه میادین عقلاً به خبر واحد عمل می کنند و حتی اگر امر مهمی باشد مانند دین و قانون و حتی اگر وثوق شخصی نداشته باشند باز عمل می کنند و نیازی به تبیین و تفحص نیست کجا ما چنین سیره عقلاییه ای داریم!!؟

حسین مقدس

۱۳۹۹/۱۱/۱

جلسات ۸۲-۸۳

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی و نقد دلیل سیره عقلائیه و عقل در حجیت خبر واحد . جلسات ۸۴-۸۵.
۱۳۹۹/۱۱/۸

بحث در تمسک به سیره عقلائیه برای حجیت خبر واحد بود . در اینجا محقق خویی و بعضی از شاگردان ایشان مثل مرحوم صدر و نیز شیخنا الاستاد وحید خراسانی به سیره عقلاء تمسک می کنند و آن روایاتی را که در جلسات قبل خواندیم به عنوان امضاکننده این سیره معرفی می کنند.

اما در مقابل حضرت آقای سیستانی می فرمایند سیره عقلاء یکسان نیست . در بعضی موارد عقلاء به خبر واحد عمل می کنند اما در بعضی موارد وثوق شخصی می طلبد . و اطمئنان به مودّی گزارش را معیار قبول گزارش می دانند و اگر از خبر واحد ثقه اطمئنان شخصی حاصل نشود به آن عمل نمی کنند.

در بین کشورهای گوناگون از یک مجرای قانونی، خبری مورد تایید اعلام می شود . لکن می گویند اگر چیزی به دولت نسبت داده شد ولو گوینده مورد وثوق باشد، اما تا از طریق روزنامه رسمی یا امروزه از

طرق سایت و پایگاه رسمی اعلام نشود منتسب به ما نخواهد بود و مورد تایید نیست . زیرا در اخبار مهم وثوق و اطمینان معیار است. پس:

۱- اگر در مواردی که خبر ثقه است عقلاء عمل می کنند مر بوط به امور معمولی و روزمره مردم است نه امور دارای اهمیت. مثلاً اگر ثقه ای بگوید زید به سفر رفت می پذیرند.

۲- جایی که امر مهمی مطرح است به حدی که باید اطمینان حاصل شود . مثلاً شخص ثقه ای گزارش داد که کشور همسایه آماده جنگ است . در اینجا عقلاء اولین کاری که می کنند در مورد درستی یا نادرستی این خبر تحقیق می کنند. چشم بسته قبول نمی کنند.

۳- ما مواردی داریم که باید به تعبیر برخی از اهل نظر قاعده معادله بین الاحتمال والمحتمل را تطبیق کنیم . ما یک امری به نام احتمال و یک امری به نام محتمل داریم . در قاعده معادله بین احتمال و محتمل ما سه صورت تصور می کنیم.

۳-۱- صورت اول جایی که هم احتمال قوی است هم محتمل مهم و قوی است . با توجه به گزارشهای علمی متخصصینی به صورت احتمال می گویند چهل درصد امروز زلزله ای خواهد آمد . زلزله امری است که هم محتمل ماست و هم قوی است . زلزله امر کوچکی نیست، امر خطیری است. حالا اگر چهل درصد احتمال دهیم (و این احتمال قویی است) طبیعتاً اینجا عقلاء به این احتمال ترتیب اثر می دهند.

۳-۲- جایی که احتمال قوی است اما محتمل ضعیف است . چهل یا پنجاه درصد احتمال حادثه ای معمولی رخ دهد. این در نظر عقلاء چندان قابل اعتناء نیست.

۳-۳- جایی که محتمل قوی است ولی احتمال ضعیف است. متخصصی می گوید به احتمال پنج درصد یک بیماری خطرناکی خواهد آمد. اینجا عقلاء و لو احتمال ضعیف است اما چون محتمل قوی است به آن اعتنا می کنند. در محاسبات خودشان آن را در نظر می گیرند.

توضیح و تکمیل استاد :

ما برای توضیح سخن خودمان ابتداء به دو مقدمه اشاره می کنیم:

مقدمه اول

باید دانست امر افتاء در دین و استنباط و اسناد یک حکم به باری تعالی از اهم امور زندگی است.

الله اذن لكم ام على الله تفترون . قرآن کریم من لم يحکم بما انزل الله را در جایی ظالم، در جایی فاسق و در جایی کافر می نامد . قرآن کریم می فرماید : لا تقف ما ليس لك به علم . و این آیه قطعاً در مورد امور دینی و استنباط احکام شریعت مقدسه از تاکید بیشتری برخوردار است . فقیه شیعه به هرچیزی برای فتوی استناد نمی کند.

روایاتی در مذمت اهل سنت وارد شده است، که چرا در استنباط احکام دینی به قیاس و استحسان مراجعه می کنند؟!

برای همین است که شما نمی توانید امر اهمی مثل حکم پروردگار را به عقول ناقصه و به امور غیر علمیه مستند کنید .

مقدمه دوم:

حالا که امر استنباط دینی از این همه اهمیت برخوردار است چه باید کرد؟

آیا به جهت این اهمیت، بگوییم هر جا قطع صد درصد فلسفی یا ریاضی برای شما حاصل شد سخنی از واجب و حرام بگوییم و هر جا قطع نبود نه؟ آیا این را بگوییم؟

آیا اقتضای این اهمیت این است که در این محتمل قوی به احتمال ضعیف هم عمل کنیم؟

آیا چون محتمل قوی است هرثقه ای که خبر آورد خبر او را قبول کنیم؟

در یک کلام، اقتضای اهمیت داشتن فتوا و استفتا در شریعت چیست؟

سخن ما این است که مقتضای این اهمیت یک کلمه است . (که در این یک کلمه، نکته ها نهفته است .) مقتضای این اهمیت این است که بدون حجت سخنی نگوییم. حجت یعنی:

ما یصح الاحتجاج به من العبد علی المولی و من المولی علی العبد.

حجت یعنی روز قیامت اگر واجبی را با وجود دلیل انجام نداده باشم سزاوار است که عقاب شوم . حجت یعنی اگر مثلاً بر من وجوب جمعه حجت اقامه نشد مولی حق عقاب مرا ندارد.

این حجت، قطع منطقی و ریاضی نیست که ندرتاً نبای انسان بوجود می آید. مراد از این حجت علم قرآنی است. علم قرآنی یعنی مشی با بصیرت داشتن.

حالا اگر خبر واحدی دال بر حکمی مشاهده شد، گردنه اول این است که راوی ثقة باشد . و به تعبیر دیگر، گردنه اول، اثبات صدور روایت است.

اما آیا صرف وثاقت راوی در امر اهم فتوی، سخن راوی را از امام برای من حجت قرار می دهد؟
آیا تا نقل این راوی را با معیار های عقلانی، عقلایی، قرآنی و قطعیات شریعت نسنجیده باشم حجت است؟

آیا اگر خبر ثقة اقامه شد یک مجتهد، (نه مجتهد وسواسی و قطاع) مجتهد متعادل از نظر روحی که وثوق به حجیتش پیدا نکرد صحیح است که مولا با او احتجاج کند یا او حق احتجاج دارد؟
چگونه مطلبی را که خود مجتهد اطمینان به صدور شخصی پیدا نکرده حجت قرار بدهد؟ و به عنوان مدرک فتوایش معرفی کند؟!

آیا در چنین امر مهمی که بحث حیات دینی در دنیا و حیات طیبه در آخرت است به حد یک زلزله هم اهمیت ندارد؟!

لذا اولاً: اقتضای اهم بودن فتوا در شریعت به این است که اطمینان شخصی برای او حاصل شود و بدون آن سنجش با موازین قطعی قرآنی و عقلانی و عقلایی این وثوق حاصل نمی شود.

ثانیاً: مقتضای اهم بودن دین مطلب دیگری هم هست . و آن اینکه نمی توانم حتی روایات ضعیفه السند را کنار بگذارم. مگر هر روایت ضعیف السندی مجعول است؟

مگر هر چه به نگاه اولی با فکر و نظر من مطابقت نداشت مجعول است؟

مقتضای محتمل قوی بودن امر دین این است که حتی احتمالات ضعیف را (روایت ضعیفه) هم ببینم .

نقدی را که ما به شیوه استنباطی فقیه بزرگ شیعه محقق خویی (ره) داریم این است که:

فقط معیار پذیرش روایت را وثاقت می داند و برای روایات ضعیفه السند هیچ پایگاهی قائل نیست ! در حالیکه مقتضای اهم بودن دین این است که در عملیات استنباط از شیوه تجمیع قرائن استفاده کنیم و بگوئیم این روایات اگر چه به تنهایی نمی تواند مستند قرار بگیرد اما دارای جایگاهی هست که در کنار هم، مددکار فقیه خواهند بود.

ثالثاً: مقتضای اهمیت دار بودن امر فتوی این است که نظرات استوانه های فقاقت در قدمای اصحاب ملاحظه گردد. این ها به تعبیر برخی از بزرگان مانند محقق بروجردی راز داران فقه و فقاقت هستند . منابعی دست آنها بوده که در دست ما نیست. حدیث شناسان قوی بودند. نمی گویم حتماً باید برطبق فتوای آنان فتوا داد. اما می گویم فتوای این بزرگواران در قاعده تجميع قرائن استنباط دخیل است.

رابعاً: مقتضای اهم بودن امر شریعت و افتاء این است که ما تراث عظیم گرانقدر روایی خود را ارزش نهیم . در عین حال متوجه باشیم که وضّاعان، جعلّان و کذّابانی در بین روّات بودند . (همین روّاتی که نام آنها در کتب اربعه هست، بعضاً توسط ائمه رجال، مانند شیخ و نجاشی به نهایت تضعیف شدند.)

ما به مقتضای اهمیت داشتن امر فتوی، هم باید ارزش این تراث گرانقدر را بدانیم و هم توجه کنیم که روایاتی داریم که تقطیع شد . صدر و ذیل بریده شده است . چه بسا در این قسمت ها قرائنی بوده است . اهمیت دادن به فتوا یعنی این را متوجه باشیم.

و نیز اهمیت فتوی به روایات به این است که در عین اعتراف به قیمت دار بودن این تراث بدانیم که نقل به معنا شده و چه بسا در نقل اشتباهی شد.

نیز از سویی اهمیت دادن به روایات، نباید ما را غافل کند که افراد کذّابی بودند که نه به نام خود (که مردم آنها را می شناسند) بلکه به نام افراد موثق خبر جعل می کردند . در کتابها دخل تصرف می کردند . (البته سلف صالح ما، گذشتگان ما نهایت دقت را در تسویه روایات داشته اند ولی معنای آن این نیست که از این آفات دور هستیم .)

حالا ما هستیم و این تراثی که از سویی هم دُرّ گران بها می باشد و هم درای جعلیات و اشتباهات است . عقلاء در این مورد بدون سنجیدن عمل نمی کنند.

سخن ما این است که نتیجه اهمیت دار بودن امر دین دو مطلب است:

۱- در روایات به صرف وثاقت راوی اکتفا نکنیم.

۲- روایات ضعیف السند را هم بمساذگی طرد نکنیم.

هم کنار گذاشتن روایات و هم پذیرش روایات امر بسیار خطیر و مهمی است . مبادا به اسم وجود برخی از آفات خود را از این تراث بی نظیر محروم کنیم و مبادا به اهمیت دار بودن تراث از عملیات سنجش غافل

بمانیم. بدون حصول اطمینان شخصی آن هم با این مراحل طی کردن نمی توان خبری را مورد قبول قرار دهیم.

فتحصل من جميع ما ذكرنا، مقتضای سیره عقلاء در امر مهمی مانند دین این است که روایات را با سنجش و نقد سند و نقد متن مورد قبول قرار دهیم. روایات را با قطعیات دینی و عقلی بسنجیم.

خلاصه سیره عقلانیه این است که تا حجت اقامه نشد به روایتی اعتماد نکنیم.

دلیل عقلی

یکی دیگر از ادله ای که در جهت اثبات حجیت خبر واحد به آن استناد شده است دلیل عقلی است . این دلیل تقریراتی دارد که ما به تحلیل یک تقریر که در رسائل شیخ ذکر شده است اکتفا می کنیم.

شیخ خود ابتداء این دلیل را پذیرفته و بعد اشکال کرده است. ایشان بیان می دارند:

العلم الإجمالي بصدور أكثر الأخبار عن الأئمة عليهم السلام

ما اعتمدته سابقا، و هو: أنه لا شك للمتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار بل جلّها - إلّا ما شذّ و ندر - صادرة عن الأئمة عليهم السلام؛ و هذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها إلينا، و كيفية اهتمام أرباب الكتب - من المشايخ الثلاثة و من تقدّمهم - في تنقيح ما أودعوه في كتبهم، و عدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب و إيداعها في تصانيفهم؛ حذرا من كون ذلك الكتاب مدسوسا فيه من بعض الكذّابين. (فرائد الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۵۱)

این دلیل عقلی دو مقدمه دارد:

مقدمه اول:

هر کسی که به کتب حدیثی، به کیفیت تدوین حدیث و به مضامین بلند سخنان اهل بیت (ع) آشنا باشد، به دقتی که علما رجال و بزرگان حدیث داشته اند آشنا باشد و بخواهد بین کتب معتبره حدیث و کتابهای حدیثی تفکیک قائل شود به این نتیجه می رسد که اکثر روایاتی که در کتب معتبره، مانند کافی و من لایحضر و امثال آن وارد شده از ائمه (ع) صادر شده است.

می‌گوییم اگر توجه به نویسنده و کتاب کنیم اگر نگوییم همه این روایات، اکثر این روایات صادر از معصوم است. این بزرگان کسانی بودند که هر حدیثی را نقل کنند معیار داشتند و مراقب جعلیات و اکاذیب هم بودند.

نتیجه مقدمه اول این است که، ما علم اجمالی داریم به این که اکثر روایات (مانند روایات کتب اربعه) از معصوم صادر شده است.

مقدمه دوم:

وقتی که ثابت شد ما علم اجمالی به صدور اکثر روایات در کتب معتبره داریم، این علم اجمالی منجز خواهد بود و به حکم عقل باید به هر روایتی که ظن به صدورش داریم عمل کنیم. چون راهی برای احراز واقع نداریم الا این که به مضمونات عمل کنیم.

آنچه اطمینان به کذب داریم کنار می‌نهیم اما برای رسیدن به اخبار صحیح صادره از معصوم علیه السلام باید به همه اخباری که ظن به صدورش داریم عمل کنیم. و این، همان خبر واحد است.

اشکال شیخ انصاری

شیخ انصاری (ره) که این بیان عقلی را در اینجا فرمودند خود سه اشکال به این دلیل دارند:

۱- چرا دایره علم اجمالی را فقط در محدوده کتب معتمده و معتبره قرار دادید؟!

اگر بناست سخن از علم اجمالی به روایات معتبره باشد این علم اجمالی در کتاب های غیر معتبره هم به چشم می‌خورد. حتی کتابهای اهل سنت. ما که نمی‌توانیم یقین داشته باشیم مثلاً تمام روایات بخاری دروغ است. این ادعای بزرگی است! قطعاً در این کتاب روایات معتبره هست.

از طرفی چرا دایره علم اجمالی را فقط در روایات مطرح می‌کنید؟ در اجتماعات و شهرت ها نیز علم اجمالی داریم که همه این اجتماعات و شهرت ها باطل نیست. بین این اجتماعات و شهرت ها امور معتبره کم نداریم. پس آنجا هم باید این علم اجمالی را مطرح کنیم. چرا شما فقط به کتب معتبره بسنده می‌کنید؟! در حالیکه هیچ وجهی برای اختصاص به کتب معتبره نیست.

۲- اشکال دوم شیخ این است که شما دنبال حجّیت چه اخباری هستید؟ مضمون الصدور یا مضمون المطابقه با واقع؟

معیار این است که شما در این اخبار، به حکم خدا علم اجمالی دارید یا فقط علم اجمالی به صدور روایات دارید؟

اگر معیار، علم اجمالی به روایاتی باشد که مظنون المطابقه هست، در این صورت اگر ظن به مطابقه در یک روایت ضعیفه پیدا کردید چه می کنید؟

شیخ انصاری عبارتی در تعادل و تراجیح دارد که از عبارتهای اساسی است.

إنَّ عَمْدَةَ الاختلاف إنما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار إمّا بقرائن متّصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مختفية من جهة كونها حاليّة معلومة للمخاطبين أو مقاليتيّة اختفت بالانطماس، و إمّا بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام ع ليه السلام من تقيّة - على ما اخترناه، من أن التقيّة على وجه التوريّة - أو غير التقيّة من المصالح الآخر. (فرائد الأصول؛ ج ٤؛ ص ١٣٠)

یعنی آنچه که مشکل اساسی ما در استناد به روایات می باشد یک اراده خلاف ظاهر است. درحالیکه امام، قرائنی در این خلاف ظاهر داشته است. بگذریم از مواردی که امام عمداً خلاف ظاهر مقصودش بوده و قرینه ای هم نیست و مصلحتی دیده که خلاف ظاهر سخن بگوید ولی در موارد زیادی خلاف ظاهرش مستند است:

١- به قرائنی که متصله بود.

٢- قرائنی که منفصله بود.

قرائن متصله از جهت تقطیع اخبار یا نقل بر ما مخفی ماند. قرائن منفصله هم یا به نحوی بوده که برای امام و مخاطبش معلوم بوده و برای ما مجهول است و یا قرائن منفصله ای که بوده و از بین رفته است. پس نمی توان گفت هر خبر مظنون الصدوری، مظنون المتابعه هم هست.

مظنون المتابعه بودن، مظنون المطابقه با خارج و واقع می خواهد. و با این مشکلات نام برده این ظن به ظن مطابقت حاصل نمی شود پس ظن به لزوم متابعت هم نداریم. صرف مظنون الصدور بودن برای فقیه کافی نیست.

اشکال سوم:

مقتضای دلیل عقلی شما این است که به خبری عمل کنیم که تکلیف آور باشد اما با اخباری که نفی تکلیف می کند چه باید کرد؟

آیا از دلیل عقلی لزوم متابعت از این روایات هم فهمیده می شود؟
مثلاً روایتی داریم که در زمان غیبت نماز جمعه واجب نیست . شما در اینجا چگونه می خواهید با آن علم
اجمالی به صدور روایات در کتب معتبره این روایات را عمل کنید؟
آن علم اجمالی نهایتاً در جایی کمک می کند که مضمون روایت، مثبت تکلیف باشد نه نافی تکلیف!

حسین مقدس

۱۳۹۹/۱۱/۸

جلسات ۸۴-۸۵

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی علم اجمالی به صدور روایات. جلسات ۸۶-۸۷//۱۵/۱۱/۱۳۹۹

به دنبال سخن شیخ اعظم در زمینه برهان عقلی سخنی داریم و آن اینکه برهان عقلی می گفت ما علم
اجمالی به مضمون الصدور بودن روایات زیادی در کتب معتبره داریم . ما در کنار این علم اجمالی به نکات
دیگری هم که شیخ پرداخته و یا نپرداختند اشاره می کنیم:

نکات نه گانه مهم

- ۱- ما نباید فراموش کنیم که در روایات، تقطیع صورت گرفته، و لذا چه بسا باعث شود قرائن متصله ای
که در فهم کلام امام موثر است به دست ما نرسید.
- ۲- ما نمی توانیم مسئله نقل به معنا در بسیاری از روایات را فراموش کنیم. اگر چه اصل نقل به معنا با
رعایت شرائط مجاز است. اما چه بسا که این نقل به معنا توسط راوی، ناخواسته موجب شود که
تعبیر ها عوض گشته، و در اصل مقصد و مقصود امام تاثیر کند

۳ - ما نمی توانیم فراموش کنیم که در نقل حدیث یا کتابت حدیث اشتباهاتی صورت گرفت و شاهد بر آن اختلاف نسخ است. طبیعی است وقتی از روی یک متن، متن دیگری نوشته می شود اشتباهاتی ناخواسته صورت می گیرد.

۴ - وقتی مخاطب و متکلم باهم صحبت می کنند چه بسا قرائن منفصله ای بین این دو نفر بوده که شارح مراد و مقصود بود و الان آن قرائن منفصله به دست ما نرسیده است

۵ - چه بسا قرائن منفصله ای بوده و تا چند نسل بعد هم این قرائن معلوم بوده، اما الان دست ما نیست.

۶ - ما نمی توانیم بحث تقیه را در روایات فراموش کنیم. تقیه گاهی توسط خود امام صورت می گرفت گاهی در نقل راوی اولیه تقیه بود و گاهی روات بعدی تقیه می کردند

۷ - ما نمی توانیم خود را بی توجه به مسئله جعل در اصل حدیث و یا تحریف عمدی به زیاده و نقیصه بدانیم.

۸ - ما نمی توانیم به بسیاری از کتب روایی که از دست ما رفته است بی توجه باشیم. در شرح حال ابانین تغلب می نویسند سی هزار روایت داشت، الان کجاست؟ چه بسا کتاب های روایی که به طور کلی از بین رفت.

۹ - ما نمی توانیم بحث تعارض در روایات را نادیده بگیریم.

اگر بناست سخن از علم اجمالی به صدور روایات کتب اربعه به میان آید، نباید اینها را فراموش کنیم

در نوبت های قبل در جهت حجّیت خبر واحد ادله عقلی و عقلائی بررسی شد. عده ای هم از طریق علم اجمالی پیش آمدند.

برای اینکه اطمینان پیدا کنیم که علم اجمالی (به وجود کثیری از روایات در کتب معتبره) برای ما حجت است تا بتوانیم به روایات عمل کنیم، باید این مشکلاتی را که در این جلسه مطرح می شود (و قبلاً هم به مناسبتی بیان گشت) حل شود. بدون حل این مشکل، از آن علم اجمالی اطمینان به حجّیت استفاده نمی شود.

چهار علم اجمالی دیگر

با توجه به آنچه گفتیم ما چهار علم اجمالی دیگر هم داریم. (با عنایت به آن چه از موارد نه گانه که بیان شد در عین آن علم اجمالی که بیان گشت و بر فرض عدم انحلال آن علم،) به چهار علم اجمالی دیگر اشاره می شود:

۱ - علم اجمالی داریم به این که بعضی از این روایات موجوده (حتی در کتب معتبره)، از امام علیه السلام صادر نشده است. (حتی در کتاب شریفی مانند کافی) علم اجمالی ما به عدم صدور بعضی

روایات قابل انکار نیست. هر چند وقتی کتابی معتبر می شود، دایره علم اجمالی به عدم صدور کمتر می شود ولی اصل این علم اجمالی از بین نمی رود.

۲- علم اجمالی داریم که در بین این روایات موجوده (در همین کتب معتمده و معتبره،) تعدادی از روایات خلاف ظاهر از آنها اراده شده است. (حالا چه به جهت تقیه یا جهات دیگر).

۳- علم اجمالی داریم به اینکه در زمان صدور روایات، قرائنی متصله یا منفصله حالیه یا مقالیه بوده که الان در دست ما نیست.

۴- علم اجمالی داریم در بین روایات مفقوده و کتب غیر موجوده قرائن و شواهدی و حجت هایی نهفته است که به دست ما نرسید. این طور نبود که همه روایات مفقوده، مطالبش همین ها باشد که الان در کتب ما موجود است.

شواهد بحث

به این شواهدی که گفته می شود دقت شود:

۱- شیخ انصاری می گوید:

از کثیر من الامور قد اختفت علینا بل لا یبعد دعوی العلم بان ما اختفی علینا من الاخبار و القرائن اکثر مما ظفرنا بها. (فرائد الاصول، ج ۱: ۱۶۲)

بیش از آنچه الان از منابع روایی دست ما هست از دست ما رفته است.

آیا نمی توان ادعای علم اجمالی کرد که در بین آن تراث مفقوده حجتی بوده که اگر به دست ما می رسید مطالب را به گونه ای دیگر تحلیل می کردیم؟

۲- در مورد ابان بن تغلب گفته می شود سی هزار روایت دارد. (اگر گفته شود عدد مبالغه است ده هزار روایت گفته می شود). الان آنچه دست ما وجود دارد حدود سیصد روایت است. و همین طور از محمد بن مسلم هم ادعا می شود روایات زیادی داشت. آیا دلیل بر آن نمی شود که ادعای علم اجمالی به وجود حجت و شواهد در تراث مفقوده کنیم؟!

۳- به رجال نجاشی که مراجعه شود کتابهایی را آدرس داد که الان اصلاً اثری از آنها نیست. مثلاً صفوان بن یحیی سی کتاب نوشته که تازه در زمان نجاشی همه معلوم نبوده است! و نجاشی آنها را ندید تا چه رسد به عصر ما!

۴- مرحوم کلینی در مقدمه کافی می گوید من آثار صحیح از معصومین آوردم. این یعنی با معیار های خودش روایات را بررسی کرد. این عمل کلینی یک حسنی دارد که تا حدی کار ما را آسان کرد اما یک مشکلی نیز دارد.

آیا احتمال نمی دهید اگر آن بعض روایاتی که دست کلینی بود ولی به دست نرسیده اگر ما آنها را می دیدیم به گونه ای دیگر تجزیه و تحلیل می کردیم؟

۵- مرحوم صدوق در ابتداء من لایحضره فقیه می گوید:

من روایاتی می آورم که /حکم بصحتها و بین من خدای من حجت باشد نه هر روایتی . پس دست جناب صدوق روایاتی بود که الان به دست ما نرسید.

۶- شیخ طوسی در مقدمه تهذیب می گوید : من در اینجا به برخی روایات اکتفا کردم . اما قصد دارم کتابی بنویسم که جمیع احادیث اصحابنا یا اکثر احادیث در آن باشد.

آیا این نمی رساند که اگر شیخ چنین کتابی را می نوشت و الان در دست ما بود ما این تراش روایی را به گونه ای دیگر می فهمیدیم؟! شما چرا به علم اجمالی اعتماد می کنید ولی از این چهار علم اجمالی که ادعا کردم غفلت می کنید؟! وجود این چهار علم اجمالی حداقل مضعفی است برای آن علم اجمالی اول که ادعا شد.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۱۱/۱۵

جلسات ۸۶-۸۷

خارج اصول . بررسی مناقشه شیخ انصاری و پاسخ صاحب کفایه با بررسی علم اجمالی کبیر و

متوسط . جلسه ۱۳۹۹/۱۱/۲۳/۸۸

سخن در وجه عقلی برای اثبات حجیت خبر واحد بود . در نوبت های قبل سخن شیخ انصاری را بیان داشته و تعلیقه ای هم در این زمینه بیان گشت که ان شاء الله بعداً تاکید خواهد شد.

مرحوم محقق خویی (ره) این وجه عقلی را مطرح نموده، فرمایش شیخ اعظم و جواب مرحوم آخوند (ره) را نقل کرده توضیحی مفصل برای بیان مرحوم آخوند دارد و در نهایت در داوری بین شیخ اعظم و مرحوم آخوند فرمایش مرحوم آخوند را تقویت و ترجیح می دهد.

چون مجموعه آنچه محقق خویی در این زمینه بیان کرد نکات قابل توجه ای دارد ما ابتداء سخن ایشان را تا پایان تقریر دلیل چهارم نقل می کنم تا ببینیم چه باید گفت؟

می گوید از استدلالهایی که برای حجیت اخبار موجوده در کتب معتبره اقامه شده است (البته آن دسته از اخباری که مثبت تکلیف اند) حکم عقل است.

با این توضیح که: انا نعلم اجمالا بصدور جمله من تلك الاخبار عن المعصوم.

به مجموع روایات منقول از معصومین که نگاه کنیم می دانیم که همه اینها مجعول نیست . حتی احتمال نمی دهیم که تمام این اخبار مجعول باشد. بلکه علم اجمالی به صدور بخشی از این روایات از معصوم داریم و لا سیما بعد ملاحظه جهد العلماء فی تهذیبها و اسقاط ضعاف منها.

وقتی به تاریخ حدیث و روایت گری مراجعه کنیم، می بینیم علما گرانقدر ما نهایت سعی و جهاد علمی خود را در تهذیب اخبار و کنا ر زدن روایات ضعیفه داشتند، تا آنجا که فقیه اخباری مثل مرحوم صاحب حدائق (ره) ادعا به علم اجمالی به صدور جمیع ما فی الکتب الاربعه دارند. (حدائق. ۱: ۱۴)

ما (اگر) سخن این فقیه بزرگوار اخباری را نپذیریم، لیکن می توان ادعای علم اجمالی به صدور روایاتی کرد که مثبت تکلیف بوده و در کتب معتبره نقل شده است.

عقل می گوید حال که علم اجمالی داری به این که بخش عمده ای از این روایاتی که در کتب معتبره مانند اربعه شیعه از معصوم صادر شده است باید به مقتضای این علم اجمالی به حکم عقل احتیاط کنی.

عقل می گوید در چنین جایی که علم اجمالی موجود است باید به جمیع اخبار عمل کنی تا یقین کنی به آن تکالیفی که بر عهده تو هست و در روایات این کتب بیان شده است عمل کرده ای.

این تقریب دیگری با بیان دیگری از همان دلیل عقلی بود که در جلسات قبل بیان گشت.

مناقشه شیخ انصاری

چنان که قبلا هم مشاهده شد شیخ اعظم (ره) به این دلیل عقلی اشکال وارد کرد. به تعبیر محقق خویی:

و أورد الشيخ قدس سره علی هذا الوجه بان هذا العلم الإجمالي لو كان منجزا لزم العمل علی طبق جمیع الأمارات غیر المعتمدة، كالشهره و الفتاوی و الإجماعات المنقولة، للعلم إجمالا بمطابقة بعضه للواقع، فلا ينحصر أطراف الاحتیاط بالأخبار المروية فی الکتب المعتمدة (دراسات فی علم الأصول ؛ ج ۳ ؛ ص ۱۹۱)

اساس سخن شیخ اعظم در مناقشه به این استدلال عقلی این است که شما سخن از اعتبار و حجیت یک علم اجمالی نسبت به صدور روایاتی در کتب معتبره به میان آوردید.

وقتی از شما بپرسیم چه دلیلی و مستندی از این علم اجمالی دارید؟

بپرسیم این علم از کجا بوجود آمده است؟

پاسخ شما این بود ما می دانیم که این اخبار مجعول نیست و بخش عمده ای از ما هو الموجود فی الکتب المعتمدة، از امام (ع) صادر شده است. چون نمی توان گفت همه اینها کذب و دروغ است.

من شیخ انصاری همین سخن را در مورد همه امارات، حتی امارات غیر معتبره، مانند شهرت فتواییه و اجماعات منقوله خواهم گفت. چرا؟ للعلم الاجمالی بمطابقتها للواقع.

اماره ضعیف به معنای اماره مجعوله نیست؟ هر خبر ضعیف السندی لزوماً مجعول نیست! چون چه بسا آن کسی که ثقه نیست اما در مواردی راست بگوید. باید بین امارات مجعوله و امارات ضعیفه فرق گذاشت. باید بین روایات ضعیفه با روایات مکذوبه و مجعوله تفاوت گذاشت. ما نمی دانیم همه روایات ضعیفه مجعوله است. آنجا هم با همان تحلیل شما می گوئیم در بین امارات ضعیفه ای مانند اخبار ضعیف السند (حتی اخباری که در کتب عامه است) حتی اماراتی مانند شهرت فتواییه و اجماع منقول، علم اجمالی داریم به این که برخی از احکام، بیان حکم خدا است و منطبق با واقع است. لذا چرا شما دائره علم اجمالی را منحصر به کتب معتبره می کنید؟!

فلا یفترق الحال بین الأخبار الموجودة فی الكتب المعتره و الاخبار الموجودة فی غیرها من الكتب، و لا بین الاخبار و غیرها من الأمارات المعتره أو غیر المعتره من حیث تنجیز العلم الإجمالی، فیجب الأخذ بالجمیع . و هذا مما لا یمكن الالتزام به، كما هو ظاهر. (مصباح الأصول ج ۱؛ ص ۲۰۴)

اگر مبنای شما در این برهان عقلی علم اجمالی به صدور برخی از روایات اربعه است، لطف کنید دائره این علم اجمالی را گسترده تر کنید. بگوئید ما علم به صدور دستورات واقعیه حتی در بین امارات غیر معتبره داریم. و بگوئید به همان دلیلی که عقل می گوید به جمیع ما فی الكتب المعتره مانند کتب اربعه، یجب الأخذ بالجمیع (حتی روایاتی که ما ضعیفه می دانیم و حتی روایات عامه چون یقین به کذب نداریم) این اشکال شیخ انصاری (ره) به این دلیل عقلی.

جواب صاحب کفایه

أما الإیراد الأوّل : فأجاب عنه بأنّ العلم الإجمالیّ الکبیر - و هو العلم بثبوت التکالیف فی ضمن الأمارات الظنّیّه - قد انحلّ بالعلم الإجمالیّ الصغیر - و هو العلم بصدور جمله من الأخبار الموجودة فی الكتب المعتره عن المعصوم علیه السّلام - . و نتیجۀ ذلك وجوب العمل علی طبق الأخبار المثبتۀ للتکلیف الموجودة فی الكتب المعتره، لا العمل علی طبق کلّ ما یفید الظنّ بالحکم الشرعیّ کی یقال : «إنّ هذا الدلیل لا یفید حجّیۀ خصوص الخبر». (کفایۀ الأصول (با تعلیقۀ زارعی سبزواری)؛ ج ۲؛ ص ۳۴۷)

مرحوم آخوند (ره) اساس این علم اجمالی را که شیخ اعظم ادعا فرمود (و آن علم اجمالی به ثبوت تکالیف حتی در موارد امارات غیر معتبره) منکر نیست. ولی می گوید این علم اجمالی گسترده ای که شما ادعا کردید، به آن علم اجمالی نخستین منحل شده است و می دانید انحلال علم اجمالی سبب از بین رفتن آن و بی تأثیری آن خواهد بود.

اما این که تصویر این انحلال چیست؟

و دلیل این کدام است؟

و مورد این انحلال کجاست؟ باید مورد بررسی قرار بگیرد.

لذا سید خویی سه علم اجمالی کبیر، متوسط و صغیر را توضیحاً در جهت کفایه مطرح می کند

الأول: العلم الاجمالي الكبير و أطرافه جميع الشبهات، و منشؤه هو العلم بالشرع الأقدس و تأسيس الشريعة المقدسة، إذ لا معنى للشرع الخالي عن التكليف رأساً. (مصباح الأصول الخوئي ج ۱؛ ص ۲۳۸)

ما اگر قبول داریم که دینی آمده،

اگر قبول داریم این دین فقه دارد،

اگر قبول داریم که فقه و شریعت با تکلیف همراه است،

اگر قبول داریم لا معنا للشرع الخالي عن التكليف راساً،

و اگر قبول داریم باید ها و نبایدهای فقهی داریم

بنابراین در تمام مواردی که برای ما شبهه است و هنوز حکم الله معلوم نیست علم اجمالی داریم اطراف این علم اجمالی جمیع شبهات است.

به این نحوه این علم را تقریر می کنیم . می گوئیم مثلاً اگر ما هزار شبهه در فقه و شریعت داشته باشیم علم اجمالی داریم که احکام قطعی ما در بین همین مجموعه است و بسیاری از این مواردی که الان شبهه می نامیم، اینها حکم الله است. (علم اجمالی گسترده به گستردگی جمیع شبهات داریم)

الثاني: العلم الاجمالي المتوسط و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتمدة و غير المعتمدة، و منشؤه كثرة الأمارات بحيث لا نحتمل مخالفة جميعها للواقع بل نعلم إجمالاً بمطابقة بعضها له (مصباح الأصول؛ ج ۱؛ ص ۲۳۸)

این علم دوم همان علم اجمالی است که شیخ اعظم در مقام اشکال به این دلیل عقلی از این علم اجمالی یاد کرد. ما باتوجه به مقایسه آن بین علم اجمالی کبیری که بیان شد و علم اجمالی صغیری بیان خواهد شد (چون این علم در گستردگی و اطراف این علم، بینابین است)، نامش را علم اجمالی متوسط می نامیم. دیگر اطراف این اطراف این علم متوسط، جمیع شبهات نیست بلکه جمیع امارات معتبره و غیر معتبره است

هم بین روایات و امارات معتبره و هم روایات غیر معتبره، علم اجمالی داریم به این که تکالیفی الزام آور برای ما در این مجموعه است. منشا این علم این علم اجمالی این است که ما می دانیم این مجموعه کثیر از روایات ضعیفه و صحیحه نمی شود همه با واقع مخالف نباشد بل نعلم اجمالاً بمطابقه بعضها للواقع.

در ادامه خواهیم گفت علم اجمالی صغیری داریم. که علم کبیر منحل به علم اجمالی متوسط می شود و علم اجمالی هم منحل به علم اجمالی صغیر می شود.

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی اقسام علم اجمالی. جلسات ۸۹-۹۰/ ۱۳۹۹/۱۱/۲۹

کلام در دلیل عقلی مستند به علم اجمالی برای اثبات حجیت اخبار موجوده در کتب معتبره بود. اساس این استدلال این است که ما علم اجمالی داریم که بخش عمده ای از روایات کتب معتبره از معصومین صادر شده است. و هرگز این احتمال را نمی دهیم که جمیع ما فی الکتب الاربعه و الکتب المعتمده الاخری مجعول باشد. مخصوصا که تاریخ نشان می دهد علمای شیعه کوشش و جهاد بسیار سختی نسبت به تهذیب اخبار و کنار زدن اخبار مجعوله انجام دادند.

این علم اجمالی به مانند هر علم اجمالی دیگر منجز است. و مقتضای این علم اجمالی احتیاط است و به عبارت دیگر وقتی شما این علم اجمالی را پذیرفتید به حکم عقل باید جمیع روایات موجوده در کتب معتبره را قبول کنید.

این برهان که نامش برهان عقلی مستند به علم اجمالی بود برهانی بسیط و ساده است. (به برکت اشکالاتی که از شیخ اعظم (ره) بر این برهان شده است و پلسخ هایی که مرحوم آخوند داده است).

با سخنانی که محقق نایینی و محقق خویی بیان کرده اند این برهان از حالت بساطت و ساده گی خارج شده است (و به زودی نمی توان در صحت و سقم این برهان اظهار نظر کرد).

تا سخنان اعظمی چون شیخ اعظم، آخوند خراسانی، نایینی و خویی (ره) دیده نشود،

تا آنچه در تقریرات سید سیستانی در مورد این برهان بیان شده است توضیح داده نشود،

تا آنچه ما در دو جلسه قبل در مورد این برهان عرض کردیم دقت نشود،

و تا تعلیقاتی که در آینده خواهیم داشت تأمل نشود، نمی توان به همین حد از برهان اکتفا کرد و آن را رد یا قبول کرد.

در مرحله اول اشاره کردیم که شیخ اعظم (ره) به این علم اجمالی اشکالی وارد کرد به اینکه اگر این علم اجمالی آن گونه که شما می گوئید منجز باشد، لزوم العمل علی طبق جمیع الامارات.

ولو آن امارات از دیدگاه ما امارات غیر معتبره باشند. مانند شهرت فتواییه و الاجماعات المنقوله، در حالیکه به قول شیخ انصاری در اصول ثابت شده است شهرت فتوایی دلیل محسوب نمی شود و اجماعات منقوله حجیتی ندارند.

اما اگر شما به برکت این علم اجمالی می خواهید اخبار وارده در کتب اربعه را حجت کنید، بگویید علم اجمالی داریم که برخی از همین شهرت های فتواییه و برخی از همین اجماعات منقوله نیز مطابق با واقع اند همچنان که می گوید: انا نعلم اجمالا بصور جمله من تلك الاخبار وارده في الكتب المعتره بگوید انا نعلم اجمالا بمطابقه بعض الموارد من الشهرة الفتواییه و اجماعات المنقوله بمطابقه بعضها للواقع.

همان طور که گفتید و لا نحتمل ان يكون جميع الاخبار الواردة في الكتب المطول مجعولا، بگویید لا نحتمل ان يكون جميع موارد الشهرة الفتواییه والاجماعات المنقوله غیر معتبره و غیر مطابقه للواقع

چون بعضی از آنها مطابق واقعند طبق علم اجمالی باید به هم عمل کنید. به اماراتی مانند شهرت فتواییه و اجماعات منقوله، روایات وارده در کتب غیر معتبره شیعه را هم اضافه کنید

ما که یقین نداریم همه این روایات مجعول است. لذا علم اجمالی داریم به اعتبار مقداری از این اخبار و به صدور آنها از معصوم. و لانحتمل ان يكون جميعها مجعولا.

روایاتی که در کتب روایی غیر شیعه از جمله کتب روایی اهل سنت وارد شده است را اضافه کنید. آنجا هم باز علم اجمالی داریم به صدور جمله من تلك الاخبار عن المعصوم آنجا هم باز می گوئیم: و لانحتمل ان يكون جميعها مجعولا.

شما نباید در تشکیل و در تنجیز علم اجمالی با این بیانی که کردید بین امارات معتبره با امارات غیر معتبره فرق بگذارید.

سُرش این است لزوما هر اماره غیر معتبره ای مجعول و عدم مطابق با واقع نیست.

تعداد نه چندان از روایاتی که ما آنها را ضعیف السند می شماریم،

تعداد نه چندان اندکی از اماراتی که حجتی بر مطابقتش با واقع نداریم دلیلی هم بر کذب و حجتی هم بر عدم مطابقتش با واقع نداریم. لذا می توانیم آن علم اجمالی را که شما در امارات معتبره مطرح کردید ما گسترده تر کنیم و در امارات غیر معتبره نیز مطرح نماییم

لذا وجهی ندارد شما دائره علم اجمالی را به کتب اربعه و دیگر کتب معتبره منحصر کنید. مگر می توان گفت آن چه در کتب غیر معتبره شیعی است جمیعها مجعوله؟! قطعاً این سخن باطل است!!

. همچنان که نمی توان گفت جمیع روایات موجوده در کتب اهل سنت و دیگر طوائف از غیر شیعیان اثنی عشری مجعوله است! قطعاً علم اجمالی به صدور و صحت و به مطابقه با واقع داریم

تمام اشکال شیخ انصاری (ره) بر این برهان عقلی مستند به این علم اجمالی این است شما یا دست از این برهان بالمره بردارید. (هم در کتب معتبره هم غیر معتبره، هم بین روایات ضعیفه، هم در شهرتها و اجماعات اساساً بگوئید ما چنین علم اجمالی را به رسمیت و منجزیت و مرجعیت نمی شناسیم) یا اگر می خواهید سخن از علم اجمالی منجز و منجز داشته باشید دائره علم اجمالی خود را منحصر نکنید به کتب معتبره مانند اربعه. بلکه حتی امارات غیر معتبره را داخل (در علم اجمالی) کنید.

بلکه حتی کتب غیر معتبره از شیعه و غیر معتبره اهل سنت را داخل محدوده این علم بکنید و چون نمی توانید دائره علم اجمالی را چنین گسترده فرض کنید چون لازمه اش این است که به همه اخبار ضعاف عمل کنید! و همه امارات حتی غیر معتبره عمل کنید! حتی روایات ضعیف شیعه و اهل سنت عمل کنید! چون همه اینها در دائره علم می گنجد در حالیکه این مطلب را کسی ملتزم نمی شود

و لا یقول به احدا! و قطعاً باطل است ولذا اساساً پرونده علم اجمالی را از دائره کتب معتبره ببندید!! اگر بخواهید این پرونده مفتوح باشد باید پرونده را گسترده کنید و به حکم علم اجمالی، همه روایات موجوده حتی در کتب ضعیفه و اهل سنت را حجت بدانید.

اگر می خواهید پرونده ای به نام علم اجمالی باز باشد باید به امری ملتزم شوید که غیر قابل التزام است (و آن حجیت شهرت فتواییه و اجماعات منقوله و روایات ضعیفه است.) زیرا همان بیان را که در مورد کتب معتبره بیان کردید ما می توانیم در این دائره وسیع مطرح کنیم

اگر نمی شود این دائره را گسترده نمود و نمی شود گفت یجب الاخذ بالجمیع بالحکم العلم الجمالی لذا صورت مسئله را کلاً پاک کنید و سخن از علم اجمالی و برهان عقلی به میان نیاورید!! این شرح مراد شیخ انصاری بود.

سخن صاحب کفایه

مرحوم صاحب کفایه می فرماید: درست است که ما علم اجمالی را می توانیم گسترده کنیم ولی اینجا نباید از عنصر انحلال در علم اجمالی غافل بمانیم . گاهی علم اجمالی در دائره وسیعی منحل به علم اجمالی کوچکتر می شود و آن علم اجمالی از منجزیت و حجیت می افتد زیرا منحل شده است.

البته خواهیم گفت: للانحلال شرائط! هر جا و همه جا این انحلال نیست.

اینجا ما سه علم اجمالی کبیر و متوسط و صغیر داریم

علم اجمالی کبیر منحل به علم اجمالی متوسط، و علم اجمالی متوسط منحل به علم اجمالی صغیر می شود که همان چیزی است که در متن برهان بود. آن علم اجمالی به صدور برخی از اخبار در کتب معتبره است. اما توضیح فرمایش محقق خراسانی صاحب الکفایه در برابر شیخ در رسائل این است که ما سه علم اجمالی داریم.

مقدس:

مرحوم آقای خویی به سه نوع علم اجمالی اشاره می نمایند.

الأول: العلم الاجمالي الكبير و أطرافه جميع الشبهات، و منشؤه هو العلم بالشرع الأقدس و تأسيس الشريعة المقدسة، إذ لا معنى للشرع الخالي عن التكليف رأساً. (مصباح الأصول الخوئي ج ۱؛ ص ۲۳۸)

وقتی ما به احکام و دستورات شارع و تکالیف و وظائف خود نگاه می کنیم گاهی یقین بوجود تک لیف داریم لذا سخنی اینجا نداریم.

اما کم نیستند مواردی از احکام شریعت که برای ما شبهه است و روشن نیست که باید انجام دهیم چگونه انجام دهیم؟

جميع شبهاتى که ما در شریعت داریم مثلاً:

آیا نماز جمعه واجب است یا خیر؟!

آیا غسل جمعه واجب است یا خیر؟ آیا دعا هنگام هلال واجب است یا خیر؟

قطعاً من علم دارم که در بین این شبهات تکلیف دارم و برای من معلوم به تفصیل نیست. علم اجمالی کبیر ما محدوده اش جمیع شبهات است.

منشا این علم این است که من می دانم:

شرعی هست، شریعتی هست، تکلیفی هست و شریعت خالی از تکلیف نیست. من این را می دانم لذا علم اجمالی کبیری به وجود تکالیفی در بین موارد شبهه دارم.

الثانى: العلم الاجمالي المتوسط و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتبرة و غير المعتبرة، و منشؤه كثرة الأمارات بحيث لا نحتمل مخالفة جميعها للواقع بل نعلم إجمالاً بمطابقة بعضها له (مصباح الأصول؛ ج ۱؛ ص ۲۳۸)

یک علم اجمالی متوسطی داریم که محدوده آن همان چیزی است که در سخن شیخ اعظم بیان شد و اطراف این علم اجمالی عبارت است از امارات، (اعم از معتبره و غیر معتبره). محدوده این علم اجمالی عبارت است:

از اخبار موجوده چه در کتب معتبره یا غیر معتبره . این علم اجمالی گسترده شیخ را وقتی با آن علم اجمالی اول (کبیر) مقایسه می کنیم اسمش را علم اجمالی متوسط می گذاریم.

منشا این علم اجمالی هم این است که ما نمی توانیم بگوییم همه امارات غیر معتبره ، واقع نیستند لزوماً هر غیر معتبری، غیر مطابق با واقع نیست.

منشا این علم اجمالی دوم این است که نمی توان گفت هر روایتی ولو ضعیف، مجعول است چه بسا یک سندی صحیح نباشد (دروغگو نقل کند) اما دروغگو در این مورد راست بگوید!

منشا این علم اجمالی دوم این است که لا نحتمل مخالفه جمیع الامارات غیر معتبره للواقع بل نعلم اجمالاً لمطابقه بعضها للواقع.

الثالث: العلم الاجمالي الصغير و أطرافه خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة (مصباح الأصول ج ۱ ؛ ص ۲۳۸)

حال نوبت به علم اجمالی صغیر می رسد:

یعنی همان علم اجمالی که برهان عقلی با استناد به این علم اجمالی اقامه گشت.

ما علم اجمالی داریم که تعداد نه چندان اندکی از روایات موجوده در کتب معتبره از معصوم (ع) صادر شد.

و لذا مستدل گفت به حکم این علم اجمالی يجب الاخذ بجميع ما ورد بالكتب المتبره

اگر ما عنصری به نام انحلال نداشتیم، باید به همان علم اجمالی کبیر (اولی) عمل کنیم. دائره احتیاط را در جمیع شبهات قرار دهیم اما علم اجمالی کبیر منحل شد به علم اجمالی متوسط باید دائره احتیاط را در امارات معتبره و غیر معتبره قرار دهیم . ولی ما هرگز علم اجمالی کبیر و علم اجمالی متوسط را منجز نمی دانیم! زیرا علم اجمالی کبیر منحل به علم اجمالی متوسط و علم متوسط هم منحل به علم اجمالی صغیر شد.

و حيث إنّ العلم الاجمالي الأوّل ينحلّ بالعلم الاجمالي الثانی، و ينحلّ العلم الاجمالي الثانی بالعلم الاجمالي الثالث، فلا يجب الاحتياط إلّا في أطراف العلم الاجمالي الثالث، و نتیجه ذلك هو وجوب العمل على طبق الأخبار المثبتة للتكليف الموجودة في الكتب المعتبرة، لا الاحتياط في جمیع شبهات كما هو مقتضى العلم الاجمالي الأوّل لو لا انحلاله، و لا الاحتياط في جمیع موارد الأمارات المعتبرة و غیر المعتبرة كما هو مقتضى العلم الاجمالي الثانی على تقدير عدم انحلاله (مصباح الأصول ج ۱، ص: ۲۳۹)

ما چون قائلیم که علم اجمالی اول به علم اجمالی دوم منحل شده لذا برای ما علم اجمالی اول منجّز نیست

اگر علم اجمالی اول منحل به دوم نشده بود تنجیز آور بود ما می گفتیم دائره لزوم احتیاط بر طبق علم اجمالی کبیر جمیع شبهات است. ولی وقتی آن علم اجمالی اول که علم اجمالی کبیر است از بین رفت پس دیگر دائره احتیاط جمیع شبهات نیست. اگر علم اجمالی دوم (متوسط) که شیخ آن را مطرح کرده بود منحل نمی شد ما می بایست به همه امارات معتبره و غیر معتبره عمل کنیم. باید دائره احتیاط را به همه روایت کتب معتبره و غیر معتبره سرایت می دادیم و این هم همان گونه که شیخ گفت لا یمکن الالتزام به.

اما جناب شیخ! این علم متوسط که شما گفتید منحل به علم اجمالی صغیری می شود که آن صاحب برهان عقلی مطرح کرد. و اطراف این علم اجمالی صغیر خصوص اخبار موجوده در کتب معتبره داست

این بخشی از سخن شیخ و مرحوم آخوند بود.

در مورد برهان عقلی بر حجیت اخبار در کتب اربعه اگر نگاهمان قبل از سخن شیخ انصاری (ره) و پاسخ آخوند خداسانی باشد برهان عقلی بسیط بود:

انا نعلم اجمالا بصدور جمله من تلك الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة عن المعصوم و لا نحتمل ان يكون جميعها مجعولا.

اما پس از آنکه شیخ اعظم آن اشکال را مطرح کرد باید احتیاط کنیم چون علم به وجود تکالیف در اطراف شبهات داریم. این را نباید بگوییم زیرا این علم کبیر منحل به یک علم اجمالی کوچکتر در دائره ای متوسط شده است. و اطراف ان علم اجمالی، موارد امارات معتبره و غیر معتبره است. ولی در همین جا هم باز حکم به لزوم احتیاط در اطراف امارات معتبره و غیر معتبره نمی کنیم. بلکه معتقدیم این اعلم اجمالی متوسط هم به همان علم اجمالی منحل می شود که در متن برهان برهان آمده بود. اطراف این علم اجمالی صغیر خصوص اخبار موجوده در کتب معتبره است.

پس مرحوم آخوند و مرحوم خویی هم اشکال شیخ انصاری به برهان را، جواب دادند و هم با طرح مسئله انحلال، آن برهان عقلی را تعمیق دادند. از آن حالت بساطت و سادگی خارج ساختند.

سؤال از مرحوم آخوند و مرحوم خویی

حال که سخن از مسئله انحلال به میان آورد باید به پرسشی، هم مرحوم آخوند و هم مرحوم خویی جواب دهند.

مقدس:

مرحوم خویی به طرح میزانی برای این انحلال می پردازند. لذا جناب استاد در ادامه بیان می دارند:

سئوالی که از محضر این دو بزرگوار داریم این است که میزان، در انحلال علم اجمالی چیست؟

کجا می توان سخن از انحلال علم اجمالی به میان آورد و کجا جای طرح انحلال نیست؟

در مصباح الاصول در پاسخ به این پرسش می گوید:

و المیزان فی الانحلال أن لا یكون المعلوم بالاجمال فی العلم الاجمالی الصغیر أقل عدداً من المعلوم بالاجمال فی العلم الاجمالی الکبیر، بحیث لو أفرزنا من أطراف العلم الاجمالی الصغیر بالمقدار المتیقن لم یبق لنا علم إجمالی فی بقیة الأطراف، و لو انضمّ إليها غیرها من أطراف العلم الاجمالی الکبیر. (همان، ج ۱، ص ۲۳۹)

با عدد اگر بخواهیم این جمله را فعلاً مقداری باز کنیم تا در جلسات بعد ان شالله روشن تر شود می گوئیم:

گاهی شما در بین هزار چیز به صد چیز علم اجمالی دارید . یعنی می گوئید صد در بین این هزار است و گاهی می گوئید این صد در بین ۵۰۰ است. ولی در هر دو حال معلوم بالاجمال شما متیقن اجمالی شما ۱۰۰ است. در حالیکه این ۱۰۰ گاهی در دایره هزار مطرح می شود (کبیر). گاهی این ۱۰۰ در ناحیه ۵۰۰ مطرح می شود.

شما در انحلال به آن عدد ۱۰۰۰ و عدد ۵۰۰ نگاه نکنید میزان در انحلال آن عدد ۱۰۰ است که هم در علم اجمالی کبیر و هم در علم اجمالی صغیر بود.

اینجا می توانیم عنصر انحلال علم اجمالی کبیر را به صغیر ، (علم اجمالی اول را به علم دوم) مطرح کنیم. اما اگر فرض کردیم ما به ۱۰۰ چیز در بین ۱۰۰۰ علم اجمالی داریم. آن گاه به ۵۰ مورد بین ۵۰۰ امر علم اجمالی پیدا کردیم . یعنی معلوم اجمالی ما در علم اجمالی صغیر، کمتر از معلوم بالاجمال در علم اجمالی کبیر بود. اینجا مرحوم آخوند و مرحوم خویی عنصر انحلال را مطرح نمی کنند.

طرح مسئله انحلال آنجایی است که معلوم اجمالی در هر دو علم کبیر و صغیر یک سان باشد بنابراین:

و المیزان فی الانحلال (این است که) معلوم بالاجمال (۱۰۰) فی العلم الاجمالی الصغیر أقل عدداً من المعلوم بالاجمال فی العلم الاجمالی الکبیر .

دایه علم اجمالی صغیر را ۵۰۰ و دایره علم اجمالی کبیر را ۱۰۰۰ می دانیم. اما معلوم بالاجمال در هر دو علم صغیر و کبیر ۱۰۰ باشد. اگر چنین بود علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می شود. بگونه ای

که اگر ۱۰۰ نمونه را از ۵۰۰ جدا کنیم در این بین ۴۰۰ مورد باقی می ماند که دیگر نمی توان سخن از علم اجمالی به وجود ۱۰۰ بین ۴۰۰ به میان آورد.

به گونه ای که لو افرزنا (اگر کنار گذاشتیم) من اطراف العلم الجمالی الصغیر بالمقدار المتیقن، (که ۱۰۰ تا بود) لم یبق لنا علم اجمالی فی بقیه الاطراف.

بقیه اطراف از ۵۰۰ می شود ۴۰۰. همچنان که به ۱۰۰ بین ۵۰۰ علم اجمالی داشتم دیگر نمی توانم بگویم الان به ۱۰۰ بین ۴۰۰ علم اجمالی دارم. حتی اگر بیایم به این ۴۰۰ اضافه کنم بخشی از آنچه در ۱۰۰۰ بود یعنی حتی ۵۰۰ موردی را که از آن ۱۰۰۰ باقی مانده بود به این ۴۰۰ اضافه کنم بشود ۹۰۰، باز نمی توانم بگویم همچنان که ۱۰۰ در بین ۱۰۰۰ بود حال ۱۰۰ بین ۹۰۰ است.

بخاطر این که ۱۰۰ مورد را جدا کردم. زیرا آن علم اجمالی کبیری که ۱۰۰ در بین ۱۰۰۰ بود دیگر منحل شد به ۱۰۰ بین ۵۰۰. راه انحلال را هم بیان کردیم. این که تعداد معلوم بالاجمال در علم اجمالی کبیر با معلوم بالاجمال در علم اجمالی صغیر یکسان باشد. و راه تشخیص این انحلال هم همان افراز (کنار گذاشتن) بود.

در متن فرمایش خوبی مثال دیگری هم هست که ان شالله بیان می شود

حسین مقدس

۱۳۹۹/۱۱/۲۹

جلسات ۸۹-۹۰

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی مراحل علم اجمالی و نقد آن توسط سید سیستانی. جلسات ۹۲-

۱۳۹۹/۱۲/۱۳//۹۳

مقدس

جناب استاد در این جلسه ضمن بیان مراحل پنج گانه علم اجمالی و تقریر اشکال شیخ انصاری نسبت به علم اجمالی و همچنین بحث قائلین به انحلال و عدم انحلال این علم، به بررسی و تبیین دیدگاه سید سیستانی در مورد اشکال نمودن به علم اجمالی پرداخته، بیان می دارند که سید سیستانی از اساس این تقسیم را درست ندانسته و معتقدند ما بر اساس حساب احتمالات می توانیم بی نهایت علم اجمالی درست کنیم.

استاد

سیر بحث را می توان تاکنون در مراحل زیر به این صورت دانست :

۱- در مرحله اول شیخ انصاری ادعا کردند علم اجمالی بر اعتماد و صدور بسیاری از روایاتی در کتب معتبره یافت می شود و فرمود این علم اجمالی مثل هر علم اجمالی دیگر منجزیت دارد

۲- در مرحله دوم خود شیخ انصاری اشکالی را به سخن خودشان داشتند و آن این که در اینجا می توان گفت:

حتی در بین کتب غیر معتبره نیز چنین علم اجمالی وجود دارد . لذا باید دایره احتیاط را در علم اجمالی گسترش داد. در این راستا باید هم به روایات موجوده در کتب معتبره و هم به روایات موجوده در کتب غیرمعتبره عمل کرد. (حتی کتب اهل سنت) و حتی باید به امارات غیر حجت مانند شهرت عمل کرد زیرا همه اینها که خلاف واقع نیست.

در این صورت باید علم اجمالی را در یک دایره گسترده تر مطرح کنید و این کار از شما ساخته نیست و از احدی هم ساخته نیست زیرا نمی توان این دایره وسیع را حجت دانست.

لازمه حجّیت علم اجمالی در دایره کوچکی به نام کتب معتبره، حجیت علم اجمالی، در دایره بزرگتری که شامل کتب غیر معتبره و امارات غیر معتبره هم بشود می باشد . زیرا همان بیانی که شما در تحقق علم اجمالی در دایره کوچک بیان کردید همان بیان عیناً در علم اجمالی در دایره وسیع تر هم جریان دارد . تنها تفاوت این علم اجمالی کبیر با آن علم اجمالی صغیر در محدوده معلوم بالاجمال است و الا همان بیانی که در مرحله اول برای حجیت علم اجمالی صغیر داشتیم در دایره علم اجمالی کبیر هم خواهد آمد

وجه حجیت علم اجمالی صغیر این بود که:

۱- ما یقین داریم همه این روایات دروغ نیست.

۲- یقین داریم بخشی صادر شده است.

نتیجه اینکه عیناً هم می گوییم در کتب غیر معتبر هم همه روایات دروغ نیست امارات غیر معتبر هم که کلاً مخالف با واقع نیستند.

منطبق بر واقعیت، هم در بین کتب معتبره و هم در بین کتب غیر معتبره یافت می شود . در حالیکه هیچ یک از شما و ما حاضر به پذیرش حجیت چنین علم اجمالی نیستیم! لذا چون آن را باطل می دانیم پس اصل مطلب دچار مناقشه است!

۳- بزرگانی مانند محقق خراسانی و سید خوبی بحث انحلال را مطرح کردند . یعنی آن علم اجمالی کبیر درست است که قابل تصور می باشد اما آن علم منحل به علم اجمالی صغیر می شود که دائره اش محدود در همان کتب اربعه و معتبره بود.

زیرا شرط انحلال علم اجمالی کبیر به علم جمالی صغیر این است که تعداد معلوم بالاجمال در هر دو علم مساوی باشند. و با بیانی که از دو محقق بزرگوار نقل شد تعداد معلوم بالاجمال در دائره کتب معتبره و غیر معتبره (بین امارات معتبر و غیر معتبر) یعنی دائره معلوم بالاجمال در علم اجمالی کبیر همان محدوده ای است که در علم اجمالی صغیر، یعنی در درون کتب معتبره داریم.

آنچه از واقعیات احکام است همان تعدادی می باشد که در دو علم کبیر و صغیر بایکدیگر برابر هستند . پس شرط انحلال محقق است لازم نیست دائره علم را گسترده بگیریم که قابل التزام نباشد. دائره منحصر به علم اجمالی صغیر بوده و شرط محقق است.

۴- بزرگی مانند میرزای نائینی به تبع شیخ انصاری به دنبال این است که اشکال مطرح شده در مرحله دوم را تقویت کند. به عبارت دیگر به دنبال این است فرمایش صاحب کفایه و پیروان او مانند خوبی را در مرحله سوم جواب دهد. ایشان به دنبال مناقشه در انحلالی است که در مرحله سوم مطرح شد و ثابت کند انحلال وجهه ندارد و اشکال مطرح شده در مرحله دوم به قوت خود باقی است.

مرحوم محقق نائینی که شارح مبانی شیخ انصاری است می گوید اتفاقاً شرط انحلال در اینجا محقق نیست. ادعای شیخ انصاری و محقق نائینی این است که :

وقتی تعداد در معلوم بالاجمال کبیر بیشتر بود در همان کتب غیر معتبره هم باید احکام الزامیه را لازم الاجرا بدانید. در دائره همان معلوم بالاجمال کبیر نیز باید احتیاط کنید در حالیکه هرگز کسی قائل به احتیاط نیست.

در این بین مرحوم محقق اصفهانی (شیخ محمد حسین) نتوانست مشکل را حل کند که آیا انحلال هست یا خیر لذا توقف نمود.

آنچه تاکنون در این چهار مرحله توضیح داده شد همه این بزرگان متفق هستند که ما یک علم اجمالی کبیر داریم (و هو فی مجموع الاخبار والامارات) چه اخبار امارات در کتب معتبره یا غیر معتبره و یک علم اجمالی صغیر در خصوص اخبار موجوده در کتب معتمده داریم.

نزاع در این بود آیا علم کبیر به صغیر منحل می شود یا خیر؟!

بررسی دیدگاه سید سیستانی

تقریرات سید سیستانی از این عبارت آغاز می شود که می گوید:

و یدو لی انه لم یبق مجال لمثل هذا النوع من التفكير فی هذا الزمان (تقریرات سیستانی. ص ۱۷۳)

۵- از اینجا مرحله پنجم شروع می شود. در اینجا بحث عوض می شود. مبنایی که همه این اعظم در بحث علم اجمالی پیش گرفتند مخدوش می شود. چه آنها که سخن از انحلال دارند چه آنها که سخن از عدم انحلال به میان آوردند اگر چه در نهایت در این مرحله پنجم، مرحله دوم است که تقویت می شود اما نحو تقویت با بیان مستقلی است که اساساً در این چهار مرحله سابقه نداشته و این سخن بین اعظم ما مطرح نبوده است.

سیستانی در بحث حساب احتمالات مبنایش به آنچه از فرمایش مرحوم صدر در زمینه حساب احتمالات استفاده می شود بسیار نزدیک است.

سخن سید سیستانی این است:

دیگر زمان این گونه سخن گفتن در مورد هر علم اجمالی گذشته است. قبول داریم که بعضی از علم اجمالی هست که این مسیر بحث را می طلبد، ولی آنچه در بحث ما مطرح است علم اجمالی دیگری است که این تعبیری که گفتید، این انحلال و عدم انحلال با این بیان و تقریر در آنجا جایی ندارد و حساب احتمالات همه اینها را باطل کرده است. دیگر نباید ما چیزی را که در علم ریاضی بطلانش بیان شد پیگیری کنیم! اگر علم اجمالی داشتیم که هیچ گونه ارتباطی با احتمالات نداشت این سیر بحث شما جای دارد.

کجاست که مایک اجمالی داریم که با باب احتمالات ارتباط ندارد؟ می فرماید:

مثلاً جایی که معلوم بالتفصیل با غیر خودش مشتبه شود

۱- من می دانم این پنج گوسفندی که الان اینجا هست همه غصبی است و معلوم بالتفصیل است.

با علم تفصیلی می دانم که این ۵ گوسفند غصبی هستند. ولی بعداً این ۵ گوسفند داخل یک گله زیادی از گوسفندان شدند. الان دیگر معلوم بالتفصیل ما مشخص نیست. نزاعی که بین علما بود اینجا مطرح است.

۲- من گله گوسفندی داشتم (هزاررأس گوسفند بود). وجود مقدس معصوم (س) به من خبر داد که تو نمی دانی ولی ۵ گوسفند از گوسفندان تو غصبی اند. اینجا علم اجمالی به گونه ای است که ناشی از حساب احتمالات نیست. این علم اجمالی جای بحث علمای علم اصول را در باب علم اجمالی دارد. و دانشمندان ریاضی کاری با چنین علم ندارند. اما یک علم اجمالی دیگری داریم که ناشی از تجمع احتمالات است. اینجا نگاه اصولی محض داشتن مشکل گشا نیست. اینجا باید سراغ دانش ریاضی رفت. به عنوان مثال:

اگر در یک کیسه ۱۰ برگه از شماره ۱ تا ۱۰ نوشتیم. کسی دستش را داخل کیسه کند شماره یک را بیرون بیاورد (گفتیم اگر دست را داخل کردی شماره یک آوردی) برنده ای.

احتمال اینکه شماره یک بیرون بیرون بیاید ۱۰دهم است.

اگر بگوییم اثر مترتب است بر اینکه ابتداء رقم یک بیرون بیاید دوباره دستت را داخل می کنی رقم دو بیرون بیاید. اول یک بار دوم دو.

حالا احتمال اینکه بار دوم که دست را درون کیسه می برد رقم دو باشد الان چه احتمالی می دهید ؟
بار دوم دو بعد از یک باشد. اینجا ده برابر باید بکنید اول ۱۰دهم بود حالا می شود ۱۰صدم. زیرا پای سه بعد از یک چهار تا ده هست. احتمال چهار بعد از دو بعد پنج و شش احتمالات می شود یک صدم.

اگر بگوییم تو اگر سه بار دست به کیسه ببری بار اول عدد یک بار دوم عدد دو باشد بار سوم عدد سه بیاید .. اینجا هدیه ای می گیری! احتمالی که داده می شود که سه بعد از یک و دو بیاید باز ده برابر هست یعنی یک هزارم.

حالا برای مسابقه گفتیم اگر بار اول عدد یک بار دوم به مرتب عدد دو بعد سه و بار چهارم عدد چهار بیرون بیاید احتمال عدد ۴ ده برابر است یعنی یک ده هزارم.

برای بار پنجم باز ده برابر یعنی یک صد هزارم برای بار ششم باز ده برابر یعنی یک، یک میلیون (ادامه دارد)

مثالی دیگر: اگر کسی به مجی زید خبر داد و فرض کردیم احتمال مخالفت خبر او با واقع، یک دهم است . حالا! اگر نفر دیگر گفت عمر آمد نفر سوم گفت خالد آمد تا به نفر دهم برسیم، بگویید همه این اخبار دروغ است احتمالش یک به یک میلیون است و عقلاً به چنین احتمالی اثر نمی دهند

به این جا رسیدیم که اگر علم اجمالی ناشی از تجمیع احتمالات باشد بحث به گونه ای دیگر باید مطرح شود.

در اصل بحث خودمان اگر یک راوی روایتی را که دلالت بر حکم الزامی می کرد از امام نقل کرد . راوی دوم روایت دوم حکم الزامی دیگر داشت . راوی سوم روایت سوم حکم الزامی سوم . در ششمین راوی که می رسم احتمال این که این هر شش باطل باشد یک به میلیون است.

اگر ضریب خطا را یک دهم بگیریم (در هر فردی) احتمال این که هر شش خبر دروغ باشد یک از یک میلیون است و این احتمال عند العقلا قابل اعتنا نیست.

لذا در اینجا در هر شش خبر یک چنین علمی، به این که حداقل یکی از این ها منطبق با واقع است حاصل می شود. و اگر فرض کنیم مجموعه اخبار ما شش هزار باشد طبیعتاً حداقل هزار خبر مطابق با واقع است!

فالمعلوم بالاجمال ليس علما واحدا و انما علوم متعدده ازید من ان تعدّ و تحصی . از هذا الاخبار قابله
لترکیبات متعدد فكل سته تفرض توجب علما اجمالياً غير العلم الاجمالي الاول. (۱۷۵)

شما در بین این شش هزار روایت بلا حساب می توانید اعداد شش تصور کنید در بین این مجموعه غیر
محدود می توانید شش درست کنید. و در هر کدام از این شش یک علم اجمالی درست کنید غیر از آن علم
اجمالی گذشته. بنا بر این معلوم بالاجمال را نمی توان یک علم دانست. چنان که این آقایان قبول کردند
گفتند حداقل هزار روایت که در این بین صادر است. معلوم بالاجمال علوم متعدّدات ازید من ان تعد و
تحصی.

و نتیجه این مرحله پنجم بحث این می شود که:

فما ذکروه من وجود علم اجمالی واحد غلط بل لنا علوم متعدده

مرحوم محقق نایینی یک سخنی دارد که آقای سیستمی می فرماید: چه بسا ریشه های این تفکر ما در
پیوند زدن علم اجمالی به حساب احتمالات، در فرمایش این محقق بزرگوار یافت شود. (تقریرات سیستمی
ص ۱۷۶)

ایشان (نایینی) می گوید: انّ من تراکم الظنون يحصل العلم الاجمالي (فوائد الاصول ج ۳ ص ۲۰۱)

تراکم ظنون می تواند بوجود آورنده علم اجمالی باشد اساس همان چیزی است که حضرت سیستمی ما در
در مرحله پنجم نقل کردیم. ایشان چنین می گوید:

فما ذکره (نایینی) ان من تراکم الظنون يحصل العلم الاجمالي هو اساس ما ذکرنا فی منشا العلم الاحمالي . و
قلنا اذا فرضنا فی الخبر المظنون الصدور ان یکون فيه احتمال کونه مخالفا للواقع نسبة الواحد الى العشرة
فالخبر السادس یکون احتمال کونها هذا الاخبار مخالفا للواقع نسبة الواحد الى المليون و هذا معنا تراکم
الظنون للواقع فعلى هذا لا یتم ما ذکره من وجود علم اجمالی کبیر و آخر صغیر ففی سته آلاف خبر نعلم
بان الفأ منها مطابق للواقع فلا وجه لما قيل من أنّا اذا افزرنا (جدا کنیم) من الاخبار بعدد المعلوم بالاجمال فی
الاخبار فلا یبقى علم اجمالی فی سائر الاخبار. (ص ۱۷۶)

مثل مرحوم آخوند خراسانی و مثل مرحوم خویی (ره) سخنان به این نکته منتهی می شود که اگر فرضا در
هر خبری از اخبار که مظنون الصدور است احتمال خطا احتمال مخالفت با واقع را مثلا یک دهم بگیرید و
شش هزار روایت را از این بین جدا کنید دیگر علم اجمالی در بین بقیه نخواهیم داشت.
به تعبیر دیگر:

(سخن مرحوم خویی و آخوند این است که اگر ما مثلا علم اجمالی داریم که در بین اخبار ما مثلا شش هزار
خبر داشته باشیم و هزار خبر منطبق با واقع است و اگر از این شش هزار، هزار را جدا کردیم و تعداد معلوم

بالاجمال را جدا کردیم در بین بقیه، علم اجمالی دیگری نداریم . چه قائلین به انحلال چه منکرین انحلال دو علم اجمالی تصور کردند . علم اجمالی کبیر و صغیر در حالیکه اگر مثلاً ضریب خطا را یک دهم بگیریم به خبر ششم که می رسیم یک به یک میلیون می رسد و ما بی نهایت عدد شش می توانیم درست کنیم)

كما ان القوم بان سائر الامارات ليس فيها علم اجمالى ايضا بلاوجه . اذ فيها علم اجمالى ايضا غاية الامر اننا فرضنا فى الاخبار ان فى كل سته منها خبراً مطابقاً لواقع و فى سائر الامارات لنفترض ان فى كل اثني عشر منها اماره مطابقه للواقع . و لايحتاج الى ضم احدهما الى الاخر و كما قلنا ان هذا ليس علما اجماليا واحدا و انما علوم متعدده لان كل سته منها و كل اثني عشر من الاخبار الاخر مولد لعلم اجمالى و قابل لتراكيب متعدد كما هو واضح.(ص ۱۷۷)

سخن سیستمی با همه اعظم یک سخن مبنایی است . اگر چه خواهیم گفت نهایتاً به آن مطلبی منتهی می شود که شیخ انصاری در مرحله دوم منتهی شد

اما مبنای مطروحه از طرف من بج ز یک اشاره ای که فقط در کلام نایینی هست جای دیگری نیست . همه این اعظم حرفشان این بود که ما دو علم اجمالی داریم علم اجمالی کبیر و علم اجمالی صغیر . دایره علم اجمالی کبیر را همه کتب چه معتبر چه غیر معتبر همه امارات معتبره و غیر معتبره گرفتند . دایره معلوم بالاجمال را فقط کتب معتبره دانستند اما عده ای قائل به انحلال شدند و علم اجمالی در دایره کتب معتبره را حجت دانستند عده ای انحلال را منکر شدند گفتند اگر بناست علم اجمالی صغیر حجت باشد به همان مناط علم اجمالی کبیر هم حجت است پس باید روایت کتب غیر معتبره را حجت بدانیم.

و چون نمی توانیم حجت بدانیم پس همان علم اجمالی صغیر حجت نیست.

عده ای انحلالی شدند (خویی اخوند) و عده ای انحلال را قبول ندارند (نائینی) در حالیکه من مسیر همه را اشتباه می دانم.

ما دو علم کبیر و صغیر نداریم بلکه بی نهایت علم اجمالی درست می کنیم . (هم در محدوده کتب معتبره و محدوده کتب غیر معتبره). اما ضریب خطا را در کتب معتبره چنان که گفتم یک ششم است نتیجه اش این شد از هر شش روایت، احتمال اینکه همه دروغ باشد یک به یک میلیون است پس از هر شش باید یک روایت را بر گزینیم و این می شود شش هزار . اما به تعداد شش هزار مشخص و معین نیست. (اگر مجموعه روایات شش هزار باشد بخواهم هزار تا را جدا کنم بی نهایت هزار جدا می شود و باید حجت باشد)

در کتب غیر معتبره نه اینکه معلوم بالاجمال نیست آنجا ضریب خطا بیشتر باشد. مثلاً هر دوازده خبر یکی درست باشد. پس باید هم دایره کتب معتبره و غیر معتبره احتیاط کنید و این شدنی نیست!

حالا هدف شیخ انصاری را در مرحله دوم من زنده کردم .

اشکال اول شیخ انصاری که در مرحله دوم بحث بود درست از کار در آمد . شما اگر بخواهید سخن از حجّیت علم اجمالی در دائره کتب معتبره به میان بیاورید باید به همان بیان سخن از حجّیت روایات کتب غیر معتبره هم به میان بیاورید و این شدنی نیست . لذا اساس و بنیان گذاشتن بحث حجّیت اخبار، بر علم اجمالی باطل شد.

لیکن من نیامدم از راه عدم انحلال پیش بیایم که محقق نائینی و شیخ انصاری پیش آمدند و گفتند تعداد معلوم بالاجمال در علم کسیر بیش از علم صغیر است و انحلال معنا ندارد . چنان که اساس مبنای قائلین به انحلال را هم قبول ندارم. من اساساً این تعبیر دو علم اجمالی را قبول نکردم . خیلی علم اجمالی می توانیم درست می کنیم چون علم اجمالی ناشی از احتمالات است.

نهایتاً این مدعای شیخ بزرگوار انصاری را می پذیرم که اگر بخواهیم در دائره کتب معتبره احتیاط کنیم به همان بیان باید در دائره کتب غیر معتبره نیز احتیاط کنیم و قائل شدن به تنجز و لزوم احتیاط و عمل به همه روایات چه معتبر و غیر معتبر باطل است . و لازمه این بیان شما و استفاده از علم اجمالی برای حجت قرار دادن اخبار امر باطلی است.

این پایان مرحله پنجم بحث بود که سخن شیخ انصاری در مرحله دوم که اشکال اولش بود تثبیت شد

حسین مقدس

۱۳۹۹/۱۲/۱۳

جلسات ۹۲-۹۳ باسمة تعالی

خارج اصول. بررسی و تحلیل اشکال دوم شیخ انصاری به علم اجمالی. جلسه ۹۴ // ۱۳۹۹/۱۲/۲۰

سیر بحث در بررسی علم اجمالی در چند مرحله بررسی شد. بیان گشت که جناب شیخ انصاری ابتداءً دلیل عقلی، برای حجّیت اخبار بیان نموده که مبتنی بر ادعای علم اجمالی به حجّیت این روایات در بین همه روایاتی که رسیده بود. سپس خود شیخ انصاری سه اشکال به این مطلب وارد می کند که تاکنون بحث در اشکال اول بود.

با بیانی (غیر از بیان شیخ) روشن شد که می توان اشکال اول را وارد دانست.

اشکال دوم شیخ انصاری

اما اشکال دومی که شیخ انصاری بیان می دارد این است که:

أنّ اللازم من ذلك العلم الإجماليّ هو العمل بالظنّ في مضمون تلك الأخبار؛ لما عرفت : من أنّ العمل بالخبر الصادر إنّما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به، و حينئذ : فكلمة ظنّ بمضمون خبر منها-

و لو من جهة الشهرة - يؤخذ به، و كلّ خبر لم يحصل الظنّ بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به و لو كان مضمون الصدور، فالعبرة بظنّ مطابقة الخبر للواقع، لا بظنّ الصدور. (فرائد الأصول؛ ج ۱؛ ص ۳۵۹)

روح این اشکال این است که بینیم ما دنبال چه هستیم؟

۱- آیا می خواهیم خبر ثقه را حجت کنیم؟

۲- آیا می خواهیم خبر موثق الصدور را حجت کنیم؟

۳- آیا می خواهیم بگوییم طائفه ای از اخبار عمل به آنها لازم و واجب است.

اگر دنبال اثبات حجیت خبر ثقه باشیم باید گفت:

۱- با این علم اجمالی که شما بیان کردید خبر ثقه درست نمی شود . خبر ثقه تحققش به این است که بوسیله علم رجال اثبات کنیم هذا الخبر و یا هذه الاخبار از شخصی که دروغ گو نیست صادر شده است علم اجمالی به صدور برخی از این روایات که در دست ماست هرگز خبر ثقه درست نمی کند . لذا اگر به دنبال اثبات حجیت خبر ثقه هستیم از این بیان چشم پوشی کنید.

۲- بگوییم این علم اجمالی نسبت به حجیت اخبار کتب معتبره، برای این است که خبر موثق الصدور درست شود.

۳- بگوییم مضمون این دلیل علم اجمالی این است که به آن ظنی که نسبت به معنا و مضمون این اخبار حاصل می شود عمل باید کرد.

توضیح مطلب

باید دانست که بین روایتی که ما ظن به مطابقت آن روایت با واقع داریم با روایاتی که موثق الصدور و مضمون الصدور است فرق وجود دارد. بین دو عنوان مضمون الصدور و مضمون المطابقة اعم و اخص من وجه است.

ماده اجتماعی دارند:

روایتی که هم ظنّ به صدور داریم، هم ظنّ به مطابقت مضمون روایت با حکم الله واقعی داریم

ماده افتراق:

۱- از ناحیه خبر مضمون الصدور، ممکن است روایتی مضمون الصدور نباشد اما معنا و مضمون آن، مطلب درستی باشد. حجتی بر صدور روایت از معصوم نداریم ولی مضمون روایت، مضمون قابل قبول و منطبق بر واقع است.

۲- ممکن است یک روایت مظنون الصدور باشد یعنی حجت بر صدورش داشته باشیم اما به ادله ای مثل تقیه معتقد شویم که این روایت مضمون و معنایش حکم الله واقعی نیست.

شما ادعا می کنید علم اجمالی به اعتبار روایاتی از کتب معتبره دارم.

این علم اجمالی شما به اعتبار روایاتی از کتب اربعه (مثلاً)، منشاش چیست؟

گفتیم منشاء آن، اثبات موثق بودن همه راویان نیست. (آن که خارج است).

نهایتاً بگوییم ما از علم اجمالی به روایاتی در بین کتب معتبره این نتیجه می رسم که این روایات حجت بر صدور دارد. اعم از این که این روایات، راویش ثقه باشد یا به هر جهتی یا به هر قرینه آن بزرگان معتقدند که این روایات از معصوم صادر شده است. در صدد اثبات کدام مورد هستید؟

آنچه به عنوان مدّعی بیان کنید حجت خبر ثقه یا حجت خبر مظنون الصدور صدور است. در حالی که این دلیلی که به نام علم اجمالی بیان کردید اقتضاء می کند حجت هر خبری را که مظنون المطابقه با واقع باشد، نه خبر ثقه و نه خبر مظنون الصدور. و گفتیم بین خبر مظنون الصدور و خبر مظنون المطابقه با واقع، اعم و اخص من وجه است. مدّعی حجت خبر مظنون الصدور است و لو بلحاظ روات. آن شواهدی که اقامه می کنید دلالت بر صدور اکثر اخبار دارد.

والحال ان العقل يحكم بانّ الاحكام الواقعيه منجزه ولازمه الاتباع. لا ما هو مظنون الصدور و ان كان مخالفا للواقع. ولا يمكن القول بانّ جلّ هذه الاخبار المظنونه الصدور لبيان الاحكام الواقعيه. (سیستانی/ ۱۷۷)

خلاصه آنکه شیخ می گوید:

مدّعی شما اینست که هر حدیثی که مظنون الصدور است حجت خواهد بود ولی دلیل شما دلالت می کند که هر حدیثی که مظنون المضمون است حجت است و میان این دو فرق است زیرا ربما ممکن حدیثی مظنون الصدور باشد ولی مظنون المضمون نباشد بجهت شرائط تقیه پس ظن به صدور اعم از ظن به مضمون است. (شرح رسائل علی محمدی؛ ج ۲؛ ص ۲۰۰)

توضیحی دیگر از استاد:

به بیان دیگر که این بیان از بنده است در توضیح سخن شیخ این که:

هر علم اجمالی تکلیف آور که نیست. علم اجمالی فائده دارد که نتیجه اش تکلیف آوری برای مکلف باشد. اگر من نسبت به زید و عمرو هیچ تکلیفی ندارم حالا علم اجمالی داشته باشم که یا زید آمد یا عمرو. به حال من (در عمل من) این علم تأثیری ندارد. مگر در شناسنامه هر علم اجمالی، باهر متعلقی تنجیز نوشته است؟! ما :

۱-گاهی ادعای علم اجمالی به صدور روایاتی داریم

۲-گاهی ادعا می کنیم که علم اجمالی به حجیت و لازم الاطباع بودن روایاتی را داریم

اگر می خواهید از این علم اجمالی به لزوم عمل برسید به این دلیل که عقل می گوید احکام واقع به منجز است و لازم الاتباع. این علم اجمالی شما نهایتاً صدور این روایات را درست کند نه مطابق با واقع بودن را.

هر گز نمی توان گفت علم اجمالی داریم که اکثر اخبارِ مظنون الصدور، برای بیان احکام واقعی است

شیخ انصاری درجایی می گوید این همه اختلافی که بین روایات می بینیم که در فتاوی هم تاثیر کرده است در اثر این است که در بسیاری از روایات خلاف ظاهر اراده شده است و وقتی این چنین بود نمی توان هر روایتی را که مظنون الصدور است مظنون المطابقه با واقع دانست.

علت عدم فهم درست از برخی روایات

إنَّ عمدة الاختلاف إنما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار إمّا بقرائن متّصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مختفية من جهة كونها حاليّة معلومة للمخاطبين أو مقالّيّة اختفت بالانطماس، و إمّا بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقيّة - على ما اخترناه، من أنّ التقيّة على وجه التوربة - أو غير التقيّة من المصالح الأخر. (فرائد الأصول ؛ ج ۴ ؛ ص ۱۳۰)

۱-روایاتی که خلاف ظاهر اراده شد، قرینه متصله ای هم داشته ولی آن قرینه متصله در اثر تقطیع اخبار به دست ما نرسیده است.

۲-یا از آن جهت که این روایات نقل به معنا شده است ما نمی توانیم مراد جدی مولا را درست تشخیص دهیم. زیرا آن قرائن متصله، نقل به معنا شده است

۳-یا قرائنی منفصله بوده و برای مخاطبین معلوم بود ولی برای ما مجهول است

۴-یا قرائن دیگری در روایات دیگری شاهی بر خلاف ظاهر بوده و آنها را مخاطبین می دانستند الان در دست ما نیست. (از این جاست که اختلافات ناشی می شود)

۵-یا اساساً امام خلاف ظاهر فرموده است (نه این که خلاف به دست ما رسیده است).

۶-یا اینکه امام مخصوصاً برای تقيه یا غیر تقيه خلاف ظاهر اراده کرده است

فلا يمكن ان يدعى ان جلّ الاخبار المظنون الصدور مطابقه للواقع و العقل يحكم باتّباع ما هو مطابق للواقع لا كل ما ظنّ بصوره و ان لم يكن مطابقاً للواقع. (سیستانی/۱۷۸)

نهایتاً (اگر از اشکال اول چشم پوشی کنیم) علم اجمالی به صدور این روایات پیدا می کنیم و معنای علم اجمالی به صدور روایات، علم اجمالی به مطابقت آنها با واقع نیست.

چه بسا روایتی صادر شده باشد ولی به جهاتی مطابق با واقع نباشد. آن چه عقلاً بر ما لازم است که اگر علم اجمالی داشتیم و بر ما حجت بود، علم اجمالی به مطابقت اکثر اخبار مظنون الصدور با واقع است و ما چنین ادعایی را نمی توانیم داشته باشیم.

لذا راهی که به نظر می رسد این است ما روایات کتب معتبره و قرائن دیگر را هم نگاه کنیم (مانند شهرت) اگر قرینه ای بود که ثابت کرد این مظنون الصدور، مظنون المطابقه با واقع است قبول می کنیم (نه روایت لیسیده از قرائن را). اگر شما به دنبال اثبات حجیت خبر واحد مجرداً از قرائن هستید با این دلیل علم اجمالی چنین ادعایی ثابت نمی شود.

از آنچه گفته شد ثابت گشت:

۱- این دلیل علم اجمالی وثاقت روات را ثابت نمی کند و وثاقت راه دیگری دارد

۲- نهایتاً می گوئیم از این علم اجمالی استفاده می شود اکثر اخبار مظنون الصدور است. یا به جهت اعتماد راوی یا در کتب قبل آمد. در حالی که علم اجمالی به صدور، تکلیف آفرین نیست. آنچه تکلیف آفرین است علم اجمالی به مطابقت با واقع است.

حسین مقدس

۱۳۹۹/۱۲/۲۰ جلسه ۹۴ باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی تفاوت میان ادله سنخ اول و سنخ دوم از حجیت خبر واحد. جلسات ۹۵-
۱۳۹۹/۱۲/۲۷//۹۶

تاکنون دو سنخ دلیل بر حجیت اخبار آحاد اقامه شده است:

۱- از سو ادله ای مانند آیات و روایاتی و اجماعات داشتیم که در مورد حجیت خبر واحد به اینها استدلال شد.

۲- و از سویی سیره عقلا داریم که اگر تمام شود (حجیتش ثابت شود) نتیجه اش حجیت اخبار آحاد، به این وسعت و گستردگی است که می گوئیم.

نتیجه حجیت اخبار آحاد با ادله سنخ اول

۱- مقتضای تمامیت این سنخ از ادله، حجیت خبر واحد است از باب یک دلیلی که کشف از حکم شرعی می کند. به عبارت دیگر نتیجه این سنخ از ادله، وجوب عمل به خبر واحد است و آن را بعنوان یک حجت معرفی می کند.

۲- مقتضای این سنخ از ادله این است که خبر واحد مطلقاً حجیت داشته باشد . چه مقتضای ثبوت تکلیف باشد چه نافی تکلیف باشد . با مضمون آن قضیه متفاوت نمی شود . (چه اخبار تکلیف آور چه اخبار نافی تکلیف). چه آن روایتی که می گوید: بیع غرری باطل است که تکلیف آور است چه آن روایتی که می گوید: لاربا بین الوالد والولد . که نافی تکلیف است هر دو بر فرض تمامیت این سنخ از ادله، به درجه اعتبار می رسند.

۳- اگر به این سنخ از ادله حجیت خبر واحد اعتماد کردیم می توانیم به برکت این ادله قائل به حجیت اخبار آحاد شویم تا حدی که بتوانیم به وسیله اخبار آحاد، عام کتاب کریم یا مطلق کتاب کریم را تخصیص و تقیید بزنیم. مقتضای حجّیت اخبار آحاد از طریق سنخ اول از ادله حجّیت این است که بتوانیم، ظواهر کتاب را به وسیله اخبار آحاد از ظاهر بودنش منسلخ کنیم و به برکت این اخبار آحاد ظواهر کتاب کریم را از ظاهر بودنش صرف کنیم.

به عبار دیگر مقتضای تمامیت این سنخ از ادله به حدی است که می توانیم اخبار آحاد را حجت کنیم

علی وجه ینھض الصرف الظواهر الکتاب و کذلک در مورد سنت قطعیہ متواترہ

اگر به این ادله تمسک کردیم، حدّ و وسعت حجیت خبر واحد به جایی می رسد که به برکت اخبار آحاد می توانیم ظواهر سنت متواتر و قطعیہ را از ظاهر بودن صرف کنیم. یعنی اگر خبر واحد آن گونه که آیاتی مانند نباء و یا ادله قرانی و روایی دیگر و یا سیره عقلاء می گفت اگر تمام شود و حجت شود خبر واحد توانایی مقابله با ظواهر کتاب و سنت قطعیہ را خواهد داشت این سه ویژگی که با اولاً و ثانیاً و ثالثاً بیان شد نتیجه حجیت اخبار آحاد به برکت سنخ اول از ادله حجیت است.

نتیجہ حجیت اخبار آحاد با وجہ عقلی

ما در این وجہ عقلی که در این جلسات اخیر به عنوان علم اجمالی از آن یاد کردیم و آن را وجہ عقلی برای اعتبار روایات موجوده در کتب معتبره دانستیم (با این دلیل عقلی)، حد مدّعی تفاوت خواهد کرد. اگر از راه علم اجمالی پیش بیاوریم چیزی به نام حجّیت به ما می حجیت در اخبار آحاد درست نمی شود. بلکه نهایتاً آن چیزی که هست وجوب عمل/از باب احتیاط به اخبار موجوده در کتب معتبره به برکت آن علم اجمالی است.

بین وجوب عمل/از باب احتیاط، و حجیت به ماهی حجیت در اخبار آحاد به ماهی/اخبار آحاد تفاوت است. لذا اولاً:

مقتضای دلیل عقلی مبتنی بر علم اجمالی، صرفاً وجوب عمل به اخبار آحاد است نه حجیت دادن به اخبار آحاد.

ثانیا: اگر ما از آن سنخ اول از ادله بهره گیری کنیم، هم اخبار مقتضی تکلیف مانند: نهی النبی عن بیع الغرر حجت می شد هم اخبار نافی تکلیف. مانند: لا ربا بین الوالد و الولد.

چون ما خبر را از آن جهت که خبر است حجت قرار می دهیم. طبق سنخ اول برای ما تفاوت ندارد آن خبر مثبت تکلیف باشد یا نافی تکلیف باشد در حالیکه طبق این سنخ دوم از ادله چون ما فقط وجوب عمل را درست می کنیم نه حجیت را، وجوب عمل فقط در روایات مثبت و مقتضی تکلیف معنا دارد اما در روایاتی که نافی تکلیف است عمل به آنها واجب نیست. آنچه که هست اذعان به مضمون آن است. اگر چه ندانیم به عینها کدام یک از این اخبار واجب العملند. و يجب الاذعان بمضمونها

ثالثاً: اگر به این سنخ از ادله تمسک کردیم یعنی به مثل علم اجمالی متمسک شدیم برای حجیت اخبار آحاد، دیگر حجیتی بماهی حجیت ثابت نمی شود. فقط وجوب عمل است و چون حجیت ثابت نمی شود پس به برکت این قسم از ادله نمی توانیم خبر واحد را در برابر ظاهر کتاب و ظاهر سنت قطعی مطرح کنیم دیگر نمی توانیم به برکت اخبار آحاد اطلاقات و عمومات کتاب و سنت قطعی را تقیید و تخصیص بزنیم این فرق اساسی بین آن قسم از ادله حجیت اخبار آحاد با این قسم ادله است. و لذا شیخ انصاری در رسائل بعد از بیان آن دو اشکالی که در جلسات قبل بیان گشت نسبت به این استدلال به عقل و علم اجمالی علاوه بر آن دو اشکال، اشکال سومی دارد که بیان می شود.

اشکال سوم شیخ انصاری

ان مقتضا هذا الدلیل وجوب العمل بالخبر المقتضی للتکلیف لانه الذی يجب العمل به و اما الاخبار الصادره النافیه للتکلیف فلا يجب العمل بها نعم يجب الاذعان بمضمونها و ان لم نعرف بعینها. (رسائل ج ۱: ۳۶۰)

اشکال سوم این است که اگر دست از اشکال اول و اشکال دوم برداریم و بر فرض این دلیل عقلی مبتنی بر علم اجمالی را تمام بدانیم آن چه از این دلیل استفاده می شود، وجوب عمل به آن خبری است که مثبت تکلیف است. مثلاً می گوید: نهی النبی عن بیع الغرر لانه الذی يجب العمل به

یا می گوید الصلاه الجمعه واجبه اما آن اخباری که نافی تکلیف اند که بخش عمده ای از روایات ما هستند واجب العمل نیستند. نهایتاً واجب الاعتقاد و الاذعان بمضمونها باشند اگرچه چون بحث علم اجمالی است و تردید داریم نمی توانیم به عینها آن اخبار را نشان دهیم و جدا سازیم.

وکذلک لا یثبت به حجیه الاخبار علی وجه ینهض لصف ظواهر الکتاب والسنه القطعیه (رسائل. همان)

هم چنان که به برکت این علم اجمالی، به برکت این دلیل عقلی مبتنی بر علم اجمالی نمی توانیم حجیت اخبار را به ماهی حجیت آن مقدار گسترده قائل شویم که حتی اخبار آحاد بتواند در ظواهر کتاب یعنی

اطلاقات و العمومات در ظواهر سنت قطعیة متواتره اعنی عمومات و اطلاقات آن بایستند و آن اطلاقات و عمومات را تقیید و تخصیص بزنند! نه ابد!

وجه عقلی ما که سنخ دوم از ادله اخبار آحاد است چنین قوتی را ندارد. در حالیکه سنخ اول از ادله آن آیات و روایات و سیره اگر خبر واحد را حجت کند خبر واحد می تواند در برابر ظواهر کتاب و سنت قطعیة بایستد تقیید و تخصیص بزند.

شما اگر به دنبال چنین قدرتی برای خبر واحد هستید سراغ این دلیل عقلی مبتنی بر علم اجمالی نروید همان ادله نخستین شما را بس است

والحاصل ان معنا حجية الخبر كونه دليلاً متبعاً في مخالفه الاصول العملية و الاصول اللفظية مطلقاً و هذا المعنا لا يثبت بالدليل المذكور (همان)

شما اگر می خواهید بگویید در این مسئله چون روایت دارم پس به اصل عملی مراجعه نمی کنم در این مسئله درست است که عام و اطلاق داریم اما چون خبر واحدی بر خلاف این عام و اطلاق است به این اصول لفظیه یعنی اطلاقات و العمومات عمل نمی کنم باید سراغ آن سنخ ادله ای بروید که نتیجه اش حجیت خبر باشد نه نتیجه اش وجوب عمل از باب احتیاط . بین حجیت خبر بما هی حجیت و وجوب عمل از باب احتیاط فاصله بعید است.

با دلیلی که نهایتاً وجوب عمل درست می کند چگونه می خواهید با اصول عملیه مقابله کنید؟

چگونه می توانید با اصول لفظیه یعنی اطلاقات و عمومات مقابله کنید و آنها را تقیید و تخصیص بزنید؟

از این سنخ دوم چنین قدرتی بر نخواهد آمد

آنچه که گفته شد شرح توضیح برای این عبارت عربی بود که از رسائل خوانده شد. این می شود اشکال سوم بر آن دلیل عقلی.

شیخ انصاری می گوید این اشکال انحصار به این دلیل از سنخ دوم ندارد بلکه ادله دیگر عقلیه هم که بر حجیت اخبار اقامه شد آنها هم جزء سنخ دوم هستند یعنی چنین قدرتی ندارند. این نظر شیخ انصاری بود.

دیدگاه مرحوم آخوند و محقق اصفهانی

هم مرحوم صاحب کفایه و هم مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی موافق شیخ انصاری هستند در این که بنا بر این وجه عقلی مبتنی بر علم اجمالی نمی توانیم این اخبار موجوده در کتب معتبره را در برابر عمومات و مطلقاتی که از کتاب کریم و سنت قطعیة متواتره استفاده می شود مطرح کنیم و این اخبار را مقید آن مطلقات یا مخصّص آن عمومات قرار دهیم.

ما وقتی به خبر واحد مراجعه می کنیم باید ببینیم دلیل ما بر این مراجعه چیست؟

اگر آن قسم از ادله ای که از ابتدا تا اینجا بحث شد اگر فرض شود ادله ت مام باشد برخورد ما با این خبر واحد متفاوت خواهد بود با آن جایی که بخواهیم ببرکت این وجه اخیر به برکت این علم اجمالی از باب احتیاط این روایات را مرجع قرار دهیم.

این مطلب هم از شیخ انصاری استفاده شد با بیان مفصلی که عرض کردیم هم از کفایه استفاده می شود هم از محقق کم نظیر جهان علم و فضیلت مرحوم محقق اصفهانی در متاب گرانسنگ نهاییه الدرايه

سخن محقق اصفهانی

عین عبارت محقق این است:

وان كانت في قبال الاصول اللفظيه من عموم او اطلاق او نحوهما فلا اثر للعلم الاجمالي بالاضافه الى الخبر النافي لان الظهور حجه الى ان تقو م حجه اقوى على خلافه و من البين ان اطراف العلم الاجمالي يوخذ بها من باب الاحتياط لا من حيث الحجيه حتى يكون من قبيل قيام اقوى الحجتين على اضعفهما (نهاییه الدرايه. ۳: ۲۶۲)

ما اگر با دو حجت روبرو شدیم که این دو حجت نحو تخالفی با یکدیگر داشتند چه تخالف و تعارض م ستقر چه غیر مستقر، در مرحله نخست باید اقوی الحجتین را من حیث السند و الدلاله پیدا کنیم و این اقوی الحجتین را بر اضعف مقدم کنیم هر جا ما با دو حجت روبرو بودیم باید ببینیم اقوی کدام است اضعف کدام است، قرینه کدام است ذو القرینه کدام است اظهر کدام است نص کدام است ظاهر کدام است.

اگر جایی حجت قطعی بر لزوم اکرام همه علما داشتیم و یک حجت قطعی هم بر حرمت اکرام فساق علما داشتیم اینجا چون این حجت دوم اظهر است از آن حجت اول به برکت این حجت دوم دست از آن حجت اول در عموم بر می داریم و قائل به تخصیص می شویم.

هرجا شما بودید و دو حجت این قاعده است.

اما اگر شما بودید یک حجت، در برابر یک امری که لازم العمل است این امر، اما نه این که حجت باشد بلکه از باب احتیاط لازم العمل است . اینجا دیگر با دو حجت روبرو نیستید تا اقوی و اضعف کنید . اقوی را بر اضعف مقدم کنید. با دو حجت، یکی عام یکی خاص مواجه نیستید تا بتوانید تخصیص و تقييد بزنید.

لذا اگر شما به اخبار موجوده در کتب معتبره مراجعه کردید و آنها را مدرک قرار دادید و مرجع، این مدرکیت و مرجعیت این اخبار به معنای حجیت این روایات نیست.

اگر شما به استناد علم اجمالی سراغ این روایات رفتید در حقیقت از باب احتیاط به این روایات مراجعه کردید نه از باب حجیت.

و گفتیم بین این دو تفاوت است. لذا اگر از باب مثال، سنت قطعیۀ دلالت بر وجوب اکرام علما داشت و آن گاه یک روایت در این کتب معتبره گفت عالم فاسق را اکرام نکن، نمی توانید از این علم اجمالی به ص دور این روایات، این روایت نافی تکلیف را هم، حجت قرار بدهید بگونه ای که بتواند عموم آن سنت قطعیۀ را تخصیص بزند.

این علم اجمالی شما بصدور عمده ای از روایات در کتب معتبره نهایتاً اگر دست از اشکال اول و دوم برداریم نهایتاً از باب احتیاط مدرک است و مرجع نه از باب حجیت!

لذا نگوئید این روایت خاص و اظهر است. آن سنت قطعیۀ عام و ظاهر است و الاظهر مقدم علی الظاهر!

اگر مراجعه به این دلیل اخیر که همان وجه عقلی است کردید دیگر سخنی از تقیید و تخصیص از تقدیم اقوی بر اضعف به میان نیاورید. دیگر نگوئید حتی اخبار نافی للتکلیف مانند: لاربا بین الوالد والولد، نیز می تواند حرم الربا را که عام قرانی است یا مطلق است تقیید بزند.

از آن سنخ اول از ادله استفاده می کردید و حجیت به اخبار آحاد می دادید، نه مرجعیت، توان تقیید و تخصیص داشتید اگر شما به آن دسته اول ادله متمسک می شدید هم اخبار مثبت و مقتضی تکلیف را حجت می کردید و هم اخبار نافی تکلیف را.

اگر شما به آن دسته اول از ادله متمسک می شدید می توانستید سخن از تقیید و تخصیص قران به خبر واحد به میان بیاورید اگر شما به آن دسته اول ادله استدلال می کردید نتیجه اش حجیت خبر واحد بود. اما نتیجه این وجه عقلی بر فرض غمض عین از دو اشکال قبل مرجعیت عده ای از اخبار ماست که در کتب معتبره از باب علم اجمالی به صدور آنها وجود دارد.

و معنا هذه المرجعیه لیست حجیت الاخبار

بلکه معنای این مرجعیت به تعبیر ما اخذ از باب احتیاط است. در اخذ از باب احتیاط نه سراغ اخبار نافی تکلیف می رویم و نه در نتیجه توان مقدم کردن اقوایی به نام خبر واحد بر مطلقات و عمومات کتاب سنت و قطعیه داریم لذا محقق خراسانی و اصفهانی با این توضیح ما موافق شیخ اعظم شدند.

سخن محقق عراقی

الا ان المحقق العراقي ذهب الى ترتب آثار الحجیه علیه، نتیجه التخصیص والقیید قال:

اذ مقتضى اصاله الظهور الجاریه فی الاخبار الصادره المعلوم بالاجمال هو خروج العمومات المثلثه و النافیه عن الحجیه لانتفاء الامر فیها الى العلم الجمالی باراده خلاف الظاهر فی بعض تلك العمومات والمطلقات من المثبت والنافی (نهایه الافکار/ ۳: ۱۴۱)

مرحوم محقق عراقی برخلاف آن سه محقق (شیخ، اخوند، اصفهانی) می گوید:

بین دسته اول از ادله حجیت خبر واحد با این دلیل یعنی وجه عقلی مبتنی بر علم اجمالی تفاوتی که این اعظم برشمردند نیست. هم چنان که بنا بر آن ادله، خبر واحد حجت می شد، چه مثبت تکلیف چه نافی تکلیف. همچنان که بنا بر آن قسم ادله، که خبر واحد حجت شده است می توانستی اطلاعات و عمومات کتاب و سنت قطعی را تقیید و تخصیص بزنی همچنان که بنا بر قم اول ادله هم اخبار احاد مقتضی تکلیف حجت می شد هم اخبار احاد نافی در تکلیف عیناً بلافرق بین این دو دسته از ادله از این جهت بنا بر این این وجه عقلی هم اگر تمام باشد همه آن مسائل در این جا هم دقیقاً قابل انطباق است.

بنا بر این وجه عقلی مبتنی بر علم اجمالی به صدور روایات کتب معتبره، آن روایات حجت می شوند و وقتی حجت شدند می توانند عام و مطلق کتاب و سنت قطعی را تخصیص بزنند لذا در اینجا فرقی نیست زیرا از یک سو قائلیم که این روایات موجوده در کتب معتبره که معلوم بالاجمال است ظهور در آنها بحکم حجیت اصالة الظهور حجت است (روایات را که نمی خواهیم صوری مرجع قرار دهیم). اصالة الظهور در این روایات محکم است.

از سویی چون علم اجمالی داریم در بخشی از عمومات ما، (چه عمومات مثبت تکلیف چه عمومات نافی تکلیف) در این عمومات علم داریم که در عده کثیری از اینها، (در گروهی از اینها) اراده جدی عام و مطلق نیست و مولی خلاف ظاهر دارد. بالاخره این را که می دانیم این عمومات و اطلاعات همه اش نباید به این عموم و اطلاق باقی بماند. تخصیص و تقیید داریم.

از سویی به برکت این دلیل عقلی روایات کتب معتبره حجت می شود و معنای حجیت هم حجیت ظهور آنهاست. از سویی بخشی از این عمومات و اطلاعات را علم اجمالی داریم که باید تقیید و تخصیص بخورد نتیجه این که، همچنان که به برکت وجوه اولیه شما عام کتاب را با روایات واحد تقیید می زدید بنا بر این وجه هم همین است.

دیدگاه سید سیستانی در بررسی اقوال

فالنزاع فی انه هل ان العلم الاجمالي بصدور بعض هذا المخصّصات او المقیّدات یوجب سقوط اصالة العموم او اصالة الاطلاق فی حدود دائرة هذه الخبر او لا یوجب الصدور اقوال... (سیستانی: ۱۷۹)

نزاع بین شیخ و اصفهانی و اخوند از یک سو و محقق عراقی از سویی دیگر این است که حال که این علم اجمالی بصدور این روایات درست شد و در نتیجه علم اجمالی داریم که در بین این روایات کتب معتبره مخصّصات و مقیداتی هست آیا این علم اجمالی بصدور بخشی از این مخصّصات و مقیدات در کتب معتبره باعث می شود در دائرة این اخبار کتب معتبره دیگر عموم و اطلاقی با توجه به این مخصّصات صادره و مقیدات صادره نداشته باشیم؟ و تقیید و تخصیص بزنیم کما هو قول محقق العراقي او لا یوجب السقوط؟

علم اجمالی بصدر برخی مخصصات و مقیدات نمی تواند اصله العموم و اصله الاطلاق را در دائره این اخبار از بین ببرد. وقتی ما می توانیم دست از اصله العموم و دست از اصله الاطلاق برداریم که اخبار آحاد را مرجع قرار دهیم بما انها حجه معتبره. نه این که صرف المرجعیه من باب الاحتیاط لا من حیث الحجیه که در این جا دیگر سخن از مقدم کردن اقوی الحجتین بر اضعف هما نخواهد بود کما قال الشیخ و الا خوند و الاصفهانی.

حال بعد از نزاع بین این بزرگان ببینیم، محقق خویی چه گفته است. (سیستانی ۱۷۸-۱۷۹)

حسین مقدس

۱۳۹۹/۱۲/۲۷

جلسات ۹۵-۹۶

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی و تبیین اشکال سوم شیخ انصاری. جلسات ۹۷-۹۸/۱/۱۱/۱۴۰۰

سخن ما در دلیل عقلی (از راه علم اجمالی منجز، به وجود اخبار صادره از معصومین (ع) در بین کتب معتبره) بر حجیت طائفه ای از اخبار بود که در کتب معتبره موجود هستند. دو اشکال از اشکالات شیخ انصاری (ره) در این دلیل بیان شد.

اشکال سوم: اگر چه در جلسه قبل مفصلاً بیان شد به گونه ای بیان می شود که با ادا مه بحث، ارتباطش روشن شود.

و ثالثاً: آن مقتضی هذا الدلیل وجوب العمل بالخبر المقتضی للتکلیف؛ لآنه الذی یجب العمل به، و أمّا الأخبار الصادرة النافیة للتکلیف فلا یجب العمل بها. نعم، یجب الإذعان بمضمونها و إن لم تعرف بعینها. و كذلك لا یثبت به حجّیة الأخبار علی وجه ینھض لصرّف ظواهر الکتاب و السنّة القطعیّة

و الحاصل: أنّ معنى حجّية الخبر كونه دليلاً متّبعا في مخالفة الاصول العمليّة و الاصول اللفظيّة مطلقا، و هذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر ما سيأتي من الوجوه العقليّة بل كلّها، فانتظر . (فرائض الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۶۰)

ابتداء باید دانست ما در بین مدارک شرعی برای عملیات اجتهاد با سه دسته از ادله روبرو هستیم:

۱ - ادله خاصه. که بخصوص در موردی مطلبی بیان شده است . در آیه یا روایاتی حکم نماز یا روزه بیان شده است.

۲ - ادله عامه. که یا بالعموم یا بالاطلاق در مسئله ای راه گشا ست . از این قسم مدارک تعبیر می کنیم به اصول لفظیه اطلاقات و عمومات.

۳ - مدارکی که مجتهد در عملیات اجتهاد با آن روبرو ست اصول عملیه است . از برائت و استصحاب و اشتغال و....

ما چنانچه دلیلی غیر از این دلیل عقلی اخیر بر حجیت خبر واحد پیدا کنیم، آن جا که خبر واحدی بر مسئله ای قائم می شود ما:

اولاً: اگر مخالف این خبر واحد دلالت کننده خاص بر یک مطلب، عمومی یا اطلاقی از کتاب و سنت داشتیم (با وجود این دلیل خاص که خبر واحد بود) مراجعه به آن عموم و اطلاق نمی کنیم . و آن عموم و اطلاق را هم عرض این دلیل خاص نمی دانیم. اگر ادله پیشین از آیات و روایات و سیره بر حجیت خبر واحد دلالت کرد خبر واحد، خاص و مقید مدرک می شود. (نه اصول لفظیه نه عمومات و اطلاقات). به برکت این خبر واحد، دست از عمومات و اطلاقات کتاب و سنت بر می داریم . این در جایی است که نه این دلیل اخیر، بلکه ادله گذشته بر حجیت خبر واحد فرضاً تام تمام باشد.

ثانیا: اگر آن ادله پیشین حجیت پیدا کرد نوبت به اصول عملیه با وجود خبر واحد قائم شده بر یک مطلب نمی رسد. و به برکت این خبر واحد، با اصول عملیه ای هم چون برائت و استصحاب، دوری می کنیم

مثلاً اگر با ادله پیشین (مثلا با سیره عقلا) حجیت خبر واحد را ثابت کردیم ، نتیجه اش حجیت خود خبر واحد و مضمون آن روایت است . لذا اگر روایت گفت لا ربا بین الوالد و الولد، دیگر به عمومات و اطلاقات حرمت ربا مثل حرم الربا مراجعه نمی کنیم. و آن عمومات و اطلاقات را تخصیص و یا تقیید می زنیم.

مثال دیگر: اگر مثلاً یک روایتی در حرمت شرب فقاع یا در حرمت شرب تنن وارد شد و ما از راه های پیشین به حجیت خبر واحد رسیده باشیم با وجود این خبر، نوبت به اجرای اصالت البرائه از شرب فقاع یا شرب تنن نمی رسد. لذا می گوییم الاصل دلیل حیث لا دلیل.

اما اگر از این راه اخیر، (دلیل عقلی) سراغ اثبات مدرکیت برای اخبار موجوده در کتب معتبره رفتیم نهایت این است که این اخبار از باب احتیاط مدرکند . (نه این که این اخبار حجیت پیدا کنند به آن معنای دقیق کلمه حجیت).

فرق بین ادله پیشین ما با این دلیل این است که در ادله قبلی (بنا بر تمامیت) حجیت اخبار درست می شد. اما این دلیل بر فرض تمامیت، نتیجه اش لزوم اخذ به اخبار از باب احتیاط و از باب منجزیت علم اجمالی به صدور هذه الاخبار در کتب معتبره است.

عملاً دست فقیه بنا بر این وجه، از تقیید زدن اطلاقات، از تخصیص زدن عمومات به وسیله اخبار آحاد کوتاه می شود. عملاً نمی توانیم به اصول عملیه به برکت اخبار آحاد مخالفت کنیم

سرّ قضیه هم این است که مدرک بودن برای فتوا اعم از حجیت است . نهایت این دلیل بر فرض تمامیت، مدرک درست می کند نه حجیت. و این به نظر مرحوم شیخ انصاری اشکال دیگری بر این وجه عقلی است. لذا اگر از دو اشکال پیشین هم چشم پوشی کنیم از این اشکال نمی توانیم بگذریم!

این تقریر دیگری از اشکال سوم شیخ انصاری در رسائل به وجه عقلی دال بر مرجعیت و مدرکیت اخبار آحاد می باشد.

مرحوم صاحب کفایه و مرحوم محقق اصفهانی هم با شیخ اعظم در این اشکال همراه هستند.

اما محقق عراقی خلاف این بزرگواران معتقد است:

همان گونه که از آن قسم از ادله، حجیت اخبار آحاد استفاده می شود اگر این وجه را هم بگوییم باز می توانیم با تمسک به اخبار آحاد دست از عمومات و اطلاقات برداریم تا چه رسد به این که می توانیم به برکت اخلاو آحاد دست از اصول عملیه برداریم.

چون بنابر این وجه عقلی، ظهور روایات حجّت می شود و ما به برکت این اخبار، علم اجمالی داریم مجموعه خانواده عمومات و مطلقات تخصیص و تقییدی بر آنها وارد شده است.

به مقتضای اصالت الظهور در اخبار موجود در کتب معتبره وقتی علم اجمالی به صدور بخشی از آنها داریم ، و علم اجمالی به اصالت الظهور در این ها داریم ، و می دانیم در مجموعه ای از عمومات و مطلقات تقیید و تخصیص وارد شده است، پس همان گونه که با ادله پیشین می توانستیم اطلاقات را تقیید و عمومات را تخصیص بزنیم، همان گونه که به برکت خبر واحدی که با توجه به ادله قبلی حجت شد، دست از ظواهر کتاب و سنت قطعی بر می داریم، همان گونه که در ادله قبلی، اگر خبر واحد حجت شد با اصول عملیه مخالفت می کنیم و با وجود خبر واحد نوبت به اصول عملیه نمی رسد بنا بر این وجه هم همین است

این بحث و نزاعی است از یک سو بین شیخ اعظم و صاحب کفایه و محقق اصفهانی و از سوی دیگر محقق عراقی مطرح شده است.

فالنزاع فی انه هل ان العلم الاجمالی بصدور بعض هذه المخصّصات او المقیّدات یوجب سقوط اصله العموم او اصله الاطلاق فی حدود دائره هذه الاخبار او لا یوجب السقوط. (سیستاری: ۱۷۹)

آن سه بزرگوار می گویند صرف علم اجمالیّ به صدور روایاتی که مخصص و مقید هستند، حجیت را برای این اخبار درست نمی کند بلکه نهایتاً مدرکیّت و مرجعیّت از باب احتیاط است نه از باب حجیت . تا بگویید خاص اقوا از عام است. نهایتاً مدرک است. بر خلاف محقق عراقی.

در اینجا محقق خویی (ره) نظر دیگر دارد که به نوعی تفصیل در مسئله است

بیان مرحوم خویی را طبق مصباح الاصول توضیح می هیم:

ما خلافاً للشیخ انصاری و وفاقاً للمحقق الخراسانی تا اینجا معتقدیم که:

فتحصل مما ذكرناه فی المقام ان الصحيح ما ذكره صاحب الكفاية (ره) و أن مقتضى العلم الإجمالي وجوب الأخذ بالأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة المثبتة للتكليف . بقى الكلام في ان وجوب العمل بالأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة من جهة العلم الإجمالي بصدور بعضها هل يترتب عليه ما يترتب على حجيتها من تقدمها على الأصول العملية و اللفظية أم لا؟^٨ (مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوری (ج ١ ؛ ص ٢٠٦)

نظر من آن شد اگر ادله قبلی تمام نباشد (که از نظر من برخی تمام بود) مقتضای علم اجمالی به صدور روایات موجوده در کتب معتبره، وجوب اخذ به آن دسته از اخبار ای است که در این کتب آمده و م ثبت تکلیف است.

بحث در پاسخ به این سؤال باقی مانده و سؤال این است ما یک، وجوب عمل داریم و یک حجیت.

در هر حجیتی، وجوب عمل هست ولی در هر وجوب عملی حجیت نیست . بین حجیت و وجوب عمل عموم و خصوص مطلق هست. دائره وجوب عمل اعم از حجیت است. و دائره حجیت اخص.

آیا بلاین وصف دیگر می توان گفت آثار اخص بر اعم هم مترتب است؟

به طور مشخص یکی از آثار حجیت برای اخبار آحاد این بود که اخبار آحاد مقدم بر اصول عملیه و اصول لفظیه می شوند.

آیا شما بر طبق این دلیل عقلی باز می توانید اخبار آحاد را بر اصول عملیه و لفظیه مقدم کنید؟

^٨ خویی، ابوالقاسم، مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوري) - قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۷ ق.

ایا شما راه و روش شیخ انصاری و من تبعه را قبول دارید یا راه روش محقق عراقی را؟

خواهید دید پاسخ سید خویی این است که من به نحوی در مسئله تفصیل قائل می شوم و تحقیق خودم را در این مسئله در دو مقام بیان می کنم.

المقام الاول فی تقدمها علی الاصول العملیه

المقام الثانی فی تقدمها علی الاصول اللفظیه کاصاله العموم و الاطلاق.(همان)

اما المقام الاول: من اصول عملیه را تقسیم به اصول محرزه و غیر محرزه می کنم

سپس هر دو را تقسیم می کنم به اصول نافیه تکلیف و اصول مثبت تکلیف

اما مقصودم از اصول محرزه، الاصول الناظره الی الواقع است. بمعنا انّ المستفاد من ادلتها، البنا العملی علی انّ مفادها هو الواقع .

(أما المقام الأول) فتحقیق القول فیہ ان الأصول قد تكون من الأصول المحرزة الناظره إلى الواقع، بمعنى أن المستفاد من أدلتها البناء العملی علی ان مفادها هو الواقع، کالاستصحاب و قا عدة الفراغ و التجاوز، بناء علی كونهما من الأصول لا من الأمارات، و قد تكون من الأصول غیر المحرزة، بمعنى ان المستفاد من أدلتها انها وظائف عملیة مجعولة فی ظرف عدم الوصول إلى الواقع لا البناء علی ان مفادها هو الواقع کالبراءة و قد يكون مثبتاً له كذلك، کقاعدة الاشتغال. و (ثالثة) يكون نافياً للتکلیف مرة و مثبتاً له أخرى کالاستصحاب، فان كان الأصل نافياً للتکلیف و دل الخبر علی ثبوته لا مجال لجریان الأصل، سواء كان محرزاً أو غیر محرز (مصباح الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۰۶)

مثلاً مبنایی در استصحاب و قاعده فراق و تجاوز هست که اینها را از امارات می داند. (با این مبنا کاری نداریم) اما آن مبنایی که استصحاب و قاعده فراق و تجاوز را از اصول عملیه می داند، می گوید جزء اصول عملیه محرزه است.

به برکت این اصول، واقع را بنا می گذاریم که مفاد اصل است. مستفاد از ادله اصول محرزه این است که بنا بگذار، هر آنچه معنا و مفاد استصحاب است همان واقع توست (ولو واقع تعبدی نه واقع واقعی) .

اما اصول غیر محرزه واقع نمایی تعبدی ندارند بلکه آن چه در اصول غیر محرزه هست همین است که آنها وظائف عملیه ای هستند که در ظرف شک، در ظرف عدم وصول به حق و واقع مرجعیت دارند، و وظیفه عملیه اند و بس. لا البنا علی ان مفادها هو الواقع . اصولی مانند برائت عقلی و شرعی جزء اصول غیر محرزه اند

حال که روشن شد اصول بر دو قسم محرزه و غیر محرزه اند، باید بگوییم:

و علی کل تقدیر قد یكون الاصل نافیاً للتکلیف دائماً کالبرائه و قد یكون مثبتاً له کذلک کقاعده الاشتغال و ثالثه یكون نافیاً للتکلیف مره و مثبتاً له اخری کالاستصحاب

این تقسیم بندی بلحاظ احراز و عدم احراز نیست . مقسم در این تقسیم اصول عملیه است چه اصول عملیه محرزه چه غیر محرزه . این تقسیم به لحاظ مودّی اصل است که آیا این اصل نفی تکلیف می کند یا اثبات تکلیف می کند؟

اگر اصول عملیه را به این نگاه بخواهیم تقسیم کنیم سه قسم است

- ۱- اصولی که دائماً در هر زمان و مکان که جاری شود نتیجه اش نفی تکلیف است مانند برائت
- ۲- اصولی که دائماً تکلیف را ثابت می کنند، مانند اشتغال . هر زمانی که قاعده اشتغال جاری شد اثبات یک تکلیف خواهد شد.
- ۳- اصولی که گاهی ، اثبات تکلیف می کند و گاهی در اثر اجرای آن، نفی تکلیف می شود . دائماً مثبت و نافی نیست . مانند استصحاب . شما اگر استصحاب عدم وضو کنید باید وضو بگیریید مثبت تکلیف است اگر استصحاب بقاء وضو کنید نتیجه اش نفی وجوب وضو می گردد است.

حال باید سراغ سؤال رفت . اگر سراغ وجوه قبلی (ادله قبلی) برای حجیت خبر واحد رفتیم با این وجه اخیر(دلیل عقلی) که فقط وجوب عمل درست می شود و بس، در مقدم شدن خبر بر اصل عملی تفاوتی هست یا خیر؟

آیا بین وجوه گذشته در صورت تمامیت بر حجیت خبر واحد، با این وجه اخیر عقلی (باز هم بنا بر تمامیت تفاوتی هست یا خیر؟)

نظر شیخ اعظم و دیگر اعظم از سویی تفاوت بود نظر محقق عراقی از سویی دیگر عدم تفاوت بود. مستفاد از مجموعه فرمایش محقق خویی تفصیل در مسئله هست.

ایشان بحث را در دو مقام مطرح می کنند. فعلاً سخن در مقام اول است. یعنی رابطه اخبار آحاد موجوده در کتب معتبره با اصول عملیه.

بینیم آیا بین این دو طریق در اثبات اخبار آحاد در تقدم بر اصول عملیه تفاوتی هست یا خیر؟

به همین منظور اصول را تقسیم کردن د به محرز و غیر محرز و نیز تقسیم شد به این که آیا فقط نافی تکلیف است یا فقط مثبت تکلیف است یا گاهی مثبت است گاهی نافی.

حالا بناء بر این تقسیم می گویند:

فان كان الأصل نافياً للتكليف و دل الخبر على ثبوته لا مجال لجريان الأصل، سواء كان محرزاً أو غير محرز، بلا فرق بين القول بحجية الخبر و القول بوجوب العمل به من جهة العلم الإجمالي (همان)

اگر اصل ما نافی تکلیف بود مانند براءة، و خبر واحد دلالت بر ثبوت تکلیف می کرد، مثلاً از سویی اصالة البرائة را داریم و از سویی خبر دال بر حرمت شرب تنن . در این جا با وجود این خبر جا برای برای اصالة البرائة که اصل غیر محرز است نیست.

چنانکه اگر در یک سو روایتی مثلاً می گفت اگر شک در وضو داری ولو قبلاً هم وضو داشتی باید وضوی مجدد بگیری، از سویی دیگر استصحاب می گوید تو وضو داری، در این جا با وجود این خبر دال بر ثبوت تکلیف به وضو، جا برای اصل استصحاب که اصلی محرز است باقی نمی ماند.

چه اصل ما براءة باشد که غیر محرز است چه اصل ما استصحاب باشد که محرز است با وجود این خبری که وارد شده است نوبت به اصول عملیه محرز یا غیر محرز نمی رسد.

و هیچ تفاوتی بین آن مبانی گذشته و ادله قبلی که نتیجه اش حجیت خبر بود، با این دلیل عقلی که نتیجه اش وجوب عمل و وجوب احتیاط از باب علم اجمالی هست فرقی وجود ندارد . چه از راههای گذشته به حجیت خبر برسیم چه از این راه به وجوب عمل برسیم، در هر دو حال، نوبت به اصول عملیه محرز و غیر محرز نمی رسد. باید به آن خبر واحد عمل کنیم.

اما علی القول بحجیته فواضح اگر ان ادله پیشین دلیل باشد و ما به حجیت خبر واحد رسیده باشیم، وقتی خبر واحد حجت است بینی و بین الله دیگر نوبت به اصولی که موضوعش شک است نمی رسد . با وجود حجیت خبر واحد، شارع تعبداً شک مرا زائل می کند و با زوال شک من، موضوع برای اصول عملیه که در صورت شک جاری هستند باقی نمی ماند.

اما علی القول بحجیته فواضح، و أما علی القول بوجوب العمل به من جهة العلم الإجمالي، فلعدم جريان الأصل فی أطراف العلم الإجمالي، لأن جريانه فی جميع الأطراف موجب للمخالفة القطعية العملية، و فی بعضها ترجیح بلا مرجح، فلا فرق بین القول بحجية الخبر و بین القول بوجوب العمل به من باب الاحتیاط للعلم الإجمالي، من حیث عدم جريان الأصل فی مورد (همان)

اگر فرض کنید شما از باب وجوب عمل در اثر علم اجمالی سراغ خبری رفتید که می گفت شرب تنن حرام است. حق نداری با وجود این خبر به اصالة البرائة که نافی تکلیف است عمل کنید زیرا با وجود علم اجمالی سخن از اصل نافی تکلیف، یا سخن از اصل براءة معنا ندارد.

زیرا از دو حال خارج نیست:

- ۱ - یا شما می خواهید در همه اطراف علم اجمالی برائت جاری کنید یعنی در همه روایات مثبت تکلیف که مثلاً ۵۰ تا بود برائت جاری کنید، این یعنی مخالفت قطعیه عملیه با علم اجمالی در همه ۵۰ تا.
- ۲ - یا بخواهی در بعضی از اینها برائت جاری کنید مثلاً ۳ یا ۵ تا جدا کنید و برائت جاری کنید این هم ترجیح بلامرجح هست.

اگر قائل به حجیت اخبار شدیم از باب این که موضوع اصول شک است و با حجیت خبر واحد شکی باقی نمی ماند جا برای اصول عملیه نافیه تکلیف باقی نیست.

این در صورتی که مرجع ما وجوه گذشته باشد که نتیجه اش حجیت خبر واحد باشد

اگر هم به این وجه اخیر که علم اجمالی بود مراجعه کردیم باز هم نوبت به اصول نمی رسد . دلیل عدم جریان اصول عملیه این است که در اطراف علم اجمالی، اصل نافی جاری نیست . درست است که راهها متفاوت می شود اما نتیجه نهایی یکی است و آن عدم جریان اصول عملیه است.

بلا فرق بین القول بحجیه الخبر و بین القول بوجوب العمل به (خبر) من باب الاحتیاط للعلم الجمالی.

چه مستند ما آن وجوه گذشته باشد که نتیجه اش حجیت خبر واحد بود چه مستند ما علم اجمالی باشد که نتیجه اش وجوب عمل به خبر است (از جهت احتیاط ناشی شده از علم اجمالی)، در هر دو منبأ، جایی برای اصالة البرائة و دیگر اصول نافی تکلیف نیست.

بله، در وجه اول از باب عدم موضوع برای اصول، اصول را کنار می زنیم در این وجه اخیر که وجوب عمل است از باب عدم اجرای اصول در اطراف علم اجمالی اصول را کنار می گذاریم.

پس از این جهت تفاوتی نیست. اما آیا اساساً تفاوتی ندارد جواب این است که خیر!

انما الفرق بینهما من وجهین آخرین:

(أحدهما) - صحه اسناد مؤدی الخبر إلی المولی علی تقدیر حجیته، و عدم صحته علی تقدیر وجوب العمل به من باب الاحتیاط، لأن إسناده الحکم إلی المولی مع عدم قیام الحجة علیه تشریع محرم

(ثانیهما) - وجوب الأخذ باللوازم علی تقدیر حجیته، و عدمه علی تقدیر عدمها، علی ما سیجی ء التعرض له مفصلاً فی بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالی. (همان)

اگر چه از جهت عدم اجرای اصول بین وجوه گذشته که نتیجه اش حجیت خبر واحد بود با این وجه عقلی که نتیجه اش وجوب عمل به خبر است از جهت عدم جریان اصول فرقی نیست،

اما فرق اول بین وجوه قبلی و این وجه (و یا بگو فرق اول بین حجیت خبر واحد بما هی حجیه با وجوب عمل به خبر واحد از باب علم اجمالی) این است اگر شما روایتی دیدی که می گفت شرب تنن حرام است

و این روایت را با توجه به ادله قبلی که دال بر حجیت خبر واحد است حجت کنید، نتیجه اش این می شود که می توانید به مولا جلّ اسمّه، حرمت شرب تنّ را نسبت بدهید. شارع شرب را حرام کرد. چون این روایت را بین خودتان و خدا حجت قرار می دهید یصح لکم الاحتجاج بان هذا حکم المولی.

اما اگر از این وجه اخیر بهره بردید نتیجه اش نهایتاً وجوب عمل به خبر است. حق اسناد با مولا ندارید. شما از باب احتیاط عمل می کنید اما حجتی ندارید که مودّی خبر را به مولا نسبت دهید. و اگر حجت نداشتید می شود تشریع و بدعت و این حرام است. تشریع یعنی اسناد الحکم الی المولی مع عدم قیام الحجه علی ذلکم الحکم.

لذا فرق بین وجوب عمل به این خبر با حجیت خبر، این است که اگر خبری حجت شد می توانید مودّی خبر را به مولا نسبت دهید. اما اگر یک خبری حجت نشد فقط واجب العمل شد از باب لزوم احتیاط عقلا در اطراف علم اجمالی. نهایتاً این خبر لازم العمل است، واجب است به آن عمل کنید نمی توانید مضمون خبر را به شارع نسبت دهید و این حرام است.

ثانیهما وجوب الاخذ باللوازم علی تقریر حجیته و عدمه علی تقدیر عدمها علی ما سیجی تعرض له مفصلاً فی بحث الاستصحاب ان شاء الله.

شما می دانید که اصولیین گفتند لوازم عقلیه حجت نیست. به تعبیر فنی مثبتات اصول حجت نیست ولی باز همین اصولیین گفتند مثبتات امارات حجت است. (لوازم عقلیه امارات حجت است).

اینجا باید تبصره ای زد. اماره ای مانند خبر واحد لوازمش حجت است اما اگر از آن طریق و وجوه گذشته حجیت خبر واحد را درست کنید، اگر توانستید حجیت خبر واحد را درست کنید لوازم هم حجت است مدلول التزامی هم حجت است. اما اگر نهایتاً وجوب عمل درست کنید نه حجیت، بین اصل عملی و خبر واحد از این جهت فرقی نیست. لوازم حجت نیست. اگر از راه علم اجمالی پیش بیایید، اگر از راه برهان عقلی تنجز علم اجمالی پیش بیایید، اگر بگویید اخبار کتب معتبره نه این که حجّتند، بلکه وجوب عمل دارند (اگر کلمه حجیت را استعمال می کنیم مسامحه است). اگر این را گفتیم فرقی بین اصل با خبر نیست، چون هر دو واجب العملند. دو واجب العمل و در طول هم هستند نه در عرض هم

لذا گفتیم با وجود خبر واحد نوبت به اصل نمی رسد. اما از این جهت که هر دو وجوب عمل دارند نه حجیت، بنا بر این همچنان که لوازم عقلیه اصول عملیه حجت نیست، لوازم عقلیه خبر هم حجت نیست. اگر خبر را فقط واجب العمل قرار دهیم نه حجت.

خلاصه این که به نظر محقق خویی اگر خبر واحد حجت شد (طبق وجوه گذشته):

۱- بر اصول عملیه مقدم است، ۲- قابل استناد به مولا است، ۳- لوازم عقلی هم حجت است.

اما اگر طبق این وجه عقلی، خبر واحد واجب العمل شد فقط در یک اثر با حجیت همراه است و آن تقدم بر اصول عملیه نافیه تکلیف است، اما نمی توانیم مودّی خبر را استناد به مولا دهیم و نه حق داریم به لوازم عقلیه خبر عمل کنیم تنها در یک چیز شباهت است.

حسین مقدس

۱۴۰۰/۱/۱۱

جلسات ۹۷-۹۸

باسمه تعالی

خارج اصول. ادامه بررسی دیدگاه مرحوم خوئی در تفاوت میان ادله حجیت خبر واحد با دلیل عقلی. جلسات ۹۹-۱۰۰/۱/۱۸/۱۴۰۰

در دلیل عقلی بر حجیت خبر واحد، نهایتاً ما مرجعیتی بتوانیم برای اخبار موجوده در کتب معتبره بیان کنیم اما حجیت به معنای خاص، آن گونه که از دیگر ادله حجیت اخبار آحاد بر فرض تمامیت استفاده می شد از این دلیل استفاده نمی شود. لذا تبعاً للشیخ (قدس سره) عده ای گفتند اگر هم فرضاً دلیل عقلی تمام باشد چون حجیت ساز نیست پس:

اولاً نمی شود که اخبار بر اصول عملیه مقدم شود.

ثانیاً نمی شود بر اصول لفظیه مانند اطلاق و عموم مقدم شود.

ثالثاً نمی شود مودی خبر را به مولا نسبت داد.

رابعاً نمی شود مثبتات امارات لوازم عقلیه آن حجت باشد.

در حالیکه اگر از ادله دیگر غیر از این دلیل عقلی برای حجیت خبر استفاده کنیم:

اولاً خبر واحد بر اصول عملیه مقدم می شود.

ثانیاً بر اصول لفظیه اطلاقات و عمومات مقدم می شود.

ثالثاً برای ما صحیح است که مودی خبر را به مولا تبارک و تعالی نسبت دهیم.

رابعاً لوازم عقلیه و مثبتات این امارات هم حجت می شود.

به بیان ما نهایتاً تمامیت دلیل عقلی (اگر فرض کنیم تمام باشد) مرجعیتی برای اخبار آحاد موجوده در کتب معتبره از باب احتیاط است. (در اثر وجود علم اجمالی به صدور طائفه زیادی از این روایات).

در حالیکه از ادلّ قبلّی (از آیات و روایات سیره عقلا) اگر تمام باشد نتیجه اش حجیت خبر واحد بما هی هی است دیگر وجوب عمل، از باب احتیاط نیست. بلکه سخن از حجّیت است.

حال آیا می توان این تفاوت را بین حجّیت اخبار آحاد بنا بر وجوه گذشته و مرجعیت خصوص اخبار آحاد موجوده در کتب معتبره از باب احتیاط قائل شد؟

آیا این چهار فرقی که بین حجیت و مرجعیت اخبار آحاد بیان شد قابل قبول است یا خیر؟

رسیدیم به تبیین نظریه دقیق و جامعی که در این بین محقق خویی (ره) بیان کردند. ایشان بحث را در دو مقام مطرح می کند :

مقام اول

مربوط به این که آیا اخبار، توان مقدم شدن بر اصول عملیه را دارند یا خیر ؟

آیا فرقی از جهت مقدم شدن بین اصول عملیه و بین حجّیت و مرجعیت هست یا خیر؟

مقام دوم

ایا بنا بر این وجه عقلی اخبار می تواند بر اصول لفظیه مانند اصاله الاعموم و الاطلاق مقدم شود یا خیر؟

در ضمن بحث از این دو مقام اساسی مسئله صحت و عدم صحت مودّی خبر، الی المولی و مسئله جواز اخذ به لوازم و مثبتات و یا عدم جواز اخذ به لوازم نیز مطرح می شود

طبیعتاً در این مقام اول که بحث اصول عملیه است باید از یک سو بین اصول محرزه (که مستفاد از آنها بنا ی عملی است بر این که مفاد این اصول تعبداً هو الواقع است مانند استصحاب و قاعده فراغ و تجاوز،) با اصول غیر محرزه که صرفاً بیان کننده وظائف عملیه در ظرف شک هستند تفاوت بگذاریم

چون بین این دو نوع از اصل عملی تفاوت است . لذا برائت عقلیه و شرعیه جزء اصول غیر محرزه اند . استصحاب جزء اصول محرزه است. در مقام پاسخ به آن پرسش از یک سو باید بین اصول محرزه و اصول غیر محرزه تفکیک قائل شد . و از سوی دیگر باید بین اصولی که دائماً نفی تکلیف می کند، مانند برائت و اصولی که دائماً اثبات تکلیف می کند مانند اشتغال و اصولی که هم نافی و هم مثبت تکلیفند مانن د استصحاب تفکیک نمود.

بنابراین، اولین ادعا این است که اگر ما بودیم و یک اصلی که نافی تکلیف است و یک روایتی که دال بر ثبوت تکلیف است آیا اینجا، اصل نافی تکلیف مقدّم است یا روایت دالّ بر ثبوت تکلیف؟

پاسخ این است که اگر مبنای ما بر حجیت اخبار آحاد مستند به و جوه گذشته باشد، قطعاً با وجود حجیت خبر واحد دال بر ثبوت تکلیف، نوبت به اصل نافی تکلیف (چه مثل برائت غیر محرز باشد چه مثل استصحاب نافی تکلیف باشد که محرز است) نمی رسد چون واضح است که با وجود حجّیت خبر واحد دیگر جا برای این اصل نافی تکلیف باقی نمی ماند.

هذا علی القول بحجیه اخبار الاحاد.

اما بنا بر این وجه عقلی یعنی بنا بر علم اجمالی به صدور بسیاری از روایات کتب معتبره (ما فقط یک علم اجمالی داشته باشیم و وجوب عمل به آن اخبار من جهت العلم الاجمالی) و به بیان ما بنا بر مرجعیت اخبار آحاد نه حجیت آنها، آیا اصل نافی تکلیف جای جریان دارد یا خیر؟

آیا اینجا هم مانند آنجا که خبر حجت می شد باز مقدم بر اصل نافی بود یا نه؟

سید خویی می گوید در این جهت یعنی در مقدم شدن خبر بر اصل نافی تکلیف فرقی بین حجّیت خبر و مرجعیت آن نیست.

فإن كان الأصل نافياً للتكليف و دلّ الخبر علی ثبوته لا مجال لجریان الأصل، سواء كان محرزاً أو غیر محرز، بلا فرق بین القول بحجّیة الخبر و القول بوجوب العمل به من جهة العلم الاجمالی . أمّا علی القول بحجّیته فواضح. و أمّا علی القول بوجوب العمل به من جهة العلم الاجمالی، فلعدم جریان الأصل فی أطراف العلم الاجمالی، لأنّ جریانه فی جمیع الأطراف موجب للمخالفة القطعیة العملیة، و فی بعضها ترجیح بلا مرجح، فلا

فرق بین القول بحجّیة الخبر و بین القول بوجوب العمل به من باب الاحتیاط للعلم الاجمالی، من حیث عدم جریان الأصل فی مورده (مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۱)

بنا بر مرجعیت اخبار باز هم نوبت به اصل نافی نمی رسد . (اما نه به بیانی که در حجیت اخبار احاد گفتیم .) نتیجه یکی است چه در حجیت، چه در مرجعیت، اخبار احاد باید بر اصول نافی مقدم شوند

اما وجه تقدیم بنا بر حجیت با وجه تقدیم بنا بر مرجعیت متفاوت است . اگر ما از راه علم اجمالی به صدور کثیری از اخبار پیش آمَدیم دلیل عدم جریان اصل نافی، عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی است که در علم اصول بیان گشت.

اگر شما علم اجمالی داشتید، باید بدانید در ه یچ یک از اطراف علم اجمالی اصل نافی جاری نمی شود . چون از دو حال خارج نیست:

۱- یا در همه اطراف علم اجمالی جاری می کنید که موجب مخالفت قطعیه عملیه است که جائز نیست

۲- اگر می خواهید اصل را در بعضی جاری کنید این ترجیح بلا مرجح است.

لذا اصل عملی در اطراف علم اجمالی جاری نیست .

فحصل من جمیع ما ذکرناه (به این که) فلا فرق بین القول بحجیه الخبر و بین القول بوجوب العمل به من باب الاحتیاط للعلم الاجمالی

هر دو مسلک یکسانند چه آنها که مسلک حجیت را بنا بر وجوه گذشته قبول کردند یا وجه عقلی قبول کردند. از این جهت فرقی نیست که اصل عملی اینجا اگر نافی بود جاری نیست.

آیا اساساً بین حجیت و مرجعیت هیچ تفاوتی نیست؟

باید گفت جهت عدم جریان اصل نافی تفاوت نیست اما دو تفاوت عمده دارند:

إنّما الفرق بینهما من وجهین آخرین:

أحدهما: صحّة إسناده مؤدی الخبر إلى المولی علی تقدیر حجّیته، و عدم صحّته علی تقدیر وجوب العمل به من باب الاحتیاط، لأنّ إسناده الحكم إلى المولی مع عدم قیام الحجّة علیه تشریع محرّم

ثانیهما: وجوب الأخذ باللوازم علی تقدیر حجّیته، و عدمه علی تقدیر عدمها، علی ما سیجی ء التعرّض له مفصّلاً فی بحث الاستصحاب. إن شاء الله تعالی. (مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۱)

۱- بنا بر حجیت، حجت داریم بر اسناد مودی خبر به مولی. اما اگر از باب علم اجمالی صرفاً، مرجعیتی برای این اخبار درست شد حجتی نداریم که حکم را به مولی نسبت دهیم و اسناد دادن یک حکم به مولی بدون حجیت تشریع و محرم است.

نهایت این اخبار راهگشای شماس (بن بست شکن است) و فرق است بین نگاه به اخبار از نگاه مرجعیت و احتیاط و بین حجیت داشتن. آنچه می تواند ما را قانع کند که مودی خبر را به مولا نسبت دهیم حجیت خبر است نه مرجعیت.

۲- فرق بین حجیت و مرجعیت این است که اگر حجیت اخبار احاد درست شد نه تنها مدالیل مطابقی حجت می شود بلکه مدالیل التزامیه هم حجت می شود.

بنا بر قول به حجیت، مثبتات امارات هم حجت می شود اما بنا بر مرجعیت نهایتاً مدالیل مطابقیه مرجعیت پیدا می کنند و نوبت به حجیت مدالیل التزامیه و مثبتات نمی رسد. لذا این که می گویند مثبتات امارات حجت ولی مثبتات اصول عملیه حجت نیست فقط بر مبنای حجیت امارات است و الا بر مبنای مرجعیت امارات هم چنانکه مثبتات اصول عملیه حجت نیست مثبتات روایاتی که مرجعند حجت نیست. این مدعای اول سید خویی.

اما مدعای دوم سید خویی ره این است:

بینیم اگر اصل، مثبت تکلیف بود چه باید کرد؟

اگر ما بگوییم بنا بر وجوه گذشته اخبار احاد حجیت پیدا می کنند:

فلا مجال لجریان الاصل المثبت للتکلیف

چنانکه در مدعای نخست گفتیم اصل نافی تکلیف بنا بر حجیت جاری نیست اصل مثبت تکلیف هم جاری نیست.

با وجود خبر واحد حجت! نوبت به اصل مثبت تکلیفی مانند اشتغال نمی رسد. چون وقتی سراغ اشتغال می رویم که شک داشته باشیم، با آمدن خبر واحد ثقه، که به تعبد شرعی حجیت دارند دیگر اصل جاری نیست. حتی اگر اصل مانند خود خبر اثبات کننده تکلیف باشد. لذا می گوییم: الاصل دلیل حیث لا دلیل.

و اگر دلیل بود به اصل مراجعه نمی کنیم چه اصلی که موافق دلیل باشد چه اصلی که مخالف دلیل باشد. اگر دلیل اثبات تکلیف کرد به اصل نافی مانند برائت نمی توان مراجعه کرد. به بیانی دیگر اگر قائل به حجیت اخبار از راه وجوه گذشته باشیم، نه اصول مثبت تکلیف جاری است نه اصول نافی تکلیف.

زیرا با آمدن حجت، تعبداً شک زائل می شود و با زوال شک (و لو تعبداً و نه تکویناً) دیگر موضوعی برای اصل عملی باقی نخواهد ماند.

سرّ این که اصول نافیه و اصول مثبتیه در این جا جاری نیست این است که اساساً اصل موضوعیت ندارد (حتی اصل مثبت تکلیف)

و أمّا إن كان الأصل أيضاً مثبتاً للتكليف فلا مانع من جريانه على القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط، لأنّ المانع من جريان الأصل أحد أمرين كلاهما مفقود في المقام:

أحدهما: ارتفاع موضوع الأصل و هو الشك بالعلم الوجداني أو التعبدی، كما إذا قام ت الحجّة في مورد و المفروض انتفاء العلم الوجداني و عدم كون الخبر حجّة.

ثانيهما: لزوم المخالفة العملية القطعية، و المفروض كون الأصل مثبتاً للتكليف كالخبر، فلا يلزم من جريانه مخالفة عملية أصلاً فلا مانع من جريانه، إلّا أنّه لا ثمره عملية بين الالتزام بجريانه و الالتزام بعدم جريانه، إذ المفروض كون الأصل مثبتاً للتكليف كالخبر (مصباح الأصول) (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)؛ ج ۱؛ ص (۲۴۱)

یعنی هیچ مانعی نیست ما از یک سو بگوئیم عمل به خبر از باب احتیاط واجب است و از سوی دیگر اصل مثبت تکلیف را هم جاری کنیم. زیرا آن چه مانع جریان اصل مثبت تکلیف می تواند باشد احد الامرین هست که اتفاقاً هر در این مقام مفقود اند:

مانع اولیه برای عدم جریان اصل این است که اصل موضوع نداشته باشد. موضوع اصل، شک است. هر جا شک وجداناً یا تعبداً بر داشته شد دیگر جای اصل نیست. در اینجا که ما به حجّیت اخبار آحاد نمی رسیم و فقط وجوب عمل به خبر از باب احتیاط درست می شود، فقط یک نوع مرجعیت است و بس. و شک ما نه وجداناً و نه تعبداً زائل نشده است. در اینجا من وجداناً هنوز شک هستم و فرض این است خبر واحد هم که حجّیت ندارد تا شک مرا تعبداً زائل کند، لذا هیچ مانعی برای جریان اصل و لو اصل مثبت تکلیف، ما نداریم. زیرا اصل وقتی جاری می شود که شک وجداناً و یا تعبداً زائل نشده باشد اینجا وجداناً که ما علم نداریم تا شک زائل شود و چون بر مبنای مرجعیت بحث می کنیم نه بر مبنای حجّیت، لذا تعبداً هم شک زائل نشده است. لذا هیچ مانعی ندارد در کنار روایات مثبت تکلیف، به اصول ثابت کننده تکلیف هم مراجعه کنیم

این نیست که اگر مرجعیت برای اخبار آحاد از باب وجوب عمل از باب احتیاط درست شد دیگر اصل جا نداشته باشد و شک ما از بین رفته باشد لذا مانع اولیه جریان اصل عدم شک است. چون اینجا شک است موضوع باقی است.

مانع دوم جریان اصل مثبت تکلیف عبارت است از مخالفت عملیه قطعیه. سخن از مخالفت قطعیه وقتی است که شما به اصل نافی تکلیف تمسک کنید و المفروض كون الاصل مثبتاً للتكليف.

اصل مانند خبر وقتی مثبت بود فلا يلزم من جريانه مخالفة عمليه اصلا فلا مانع لجريانه

در اینجا جریان اصل، ثمره عملیه ای ندارد زیرا با نیامدن اصل، با خود خبر، تکلیف اثبات می شود . امدن اصل مثبت تکلیف اثر بیشتری از خود خبر مثبت تکلیف ندارد . اما اثر نداشتن در جریان بحثی است، عدم امکان جریان اصل بحث دیگری است . بنا بر اینکه اخبار مرجعیت پیدا کند نه حجیت امکان جریان اصول مثبت تکلیف هست اگر چه این اصل جاری شدنش تکلیف اضافه ای از آنچه خبر آورد بر عهده من نمی آورد. لذا اصل مثبت تکلیف جاریست.

نعم، يظهر الفرق بينهما في صحة إسناد الحكم إلى المولى على تقدير جريان الأصل فيما إذا كان من الأصول المحرزة، فإنه صحّ إسناد الوجوب المستصحب إلى المولى، بخلاف ما لو التزمنا بعدم جريان الأصل، فإنه لا يصح إسناد الحكم إلى المولى حينئذ، لأنّ المفروض عدم حجّية الخبر و وجوب العمل به من باب الاحتياط، فكان إسناد الحكم إلى المولى تشريعاً محرّماً كما تقدّم . هذا كلّ على تقدير وجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط. و أمّا على القول بكونه حجّة فلا مجال لجريان الأصل، لارتفاع موضوعه - وهو الشك - بالتعبد الشرعي، كما هو ظاهر. (مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۲)

سؤال:

آیا بین آنچه که اصل مثبت تکلیف می گوید با آنچه که خبر بنا بر مرجعیت می گوید تفاوتی نیست؟
یعنی دقیقاً اصل مثبت تکلیف همان نقش خبر واحد از باب احتیاط را ع مل می کند یا تفاوتی بین این دو هست؟

پاسخ:

جواب این است که یک تفاوت و فرقی مشاهده می شود . اگر ما اصل مثبت تکلیفمان مانند استصحاب بود می توانیم این حکم را که وجوب مستصحب باشد را به مولا نسبت دهیم . ولی بنا بر وجوب عمل به خبر از باب احتیاط چون حجیت درست نشده امکان اسناد به مولا نیست. چون فرض این است بر مبنایی سخن می گوئیم که خبر حجت نشده و وجوب عمل به آن فقط از باب احتیاط است.

فكان اسناد الحكم الى المولى تشريعاً محرماً

لذا اگر گفتیم در اصول مثبت، تکلیف جاری می شود بنا بر مرجعیت اخبار که ما گفتیم جاری می شود. اگر فرض کردیم اصل مانند استصحاب است که اصل محرز است یعنی از آن یک واقع تعبدی شرعی استفاده می شود پس مفاد این اصل را می توان به مولا نسبت داد در حالیکه این مفاد را از اخبار نمی توان به مولى نسبت داد(همین وجوب را) این را از راه استصحاب که اصل محرز است می توانیم به مولا نسبت دهیم.اما از

را خود اخبار نمی شود نسبت داد. لذا اگر کسی گفت در اطراف اخبار، اصول مطلقاً جاری نیست (حتی اصول مثبت) نمی تواند مضمون را به مولا نسبت دهد.

و ظهر بما ذكرناه ان الفرق بين حجية الخبر (از یک سو) و وجوب العمل به من باب الاحتياط و ظهر بما ذكرناه ان الفرق بين حجية الخبر و وجوب العمل به من باب الاحتياط في هذا الفرض من وجوه ثلاثة:

الأول: أنه على تقدير حجّيته لا يجري الأصل، و على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط لا مانع من جريانه، و إن لم يفترق الحال في مقام العمل بين جريانه و عدمه على ما تقدّم.

الثاني: صحّة إسناد مؤداه إلى المولى على تقدير الحجّية، و عدمه على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط.

الثالث: لزوم الأخذ باللوازم على تقدير الحجّية، و عدمه على عدمه. هذا كلّ على تقدير كون مفاد الخبر حكماً إلزامياً كالوجوب و الحرمة (مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ١، ص: ٢٤٣)

بين این دومینا (مبنای حجیت اخبار و مبنای مرجعیت اخبار) این فرق بین این دو از سه وجه قابل بررسی است:

١- انه على تقدير حجّيته لا يجري الاصل اگر مبنای حجّیت خبر را بر گزینیم نه اصول مثبت تکلیف جاری است و نه اصول نافیه تکلیف جاریست. در حالیکه اگر از راه وجوب عمل به اخبار پیش بیاییم اصل نافیه تکلیف جاری نیست (از باب موجب شدن آن نسبت به مخالفت قطعی در علم اجمالی). ولی اصل مثبت تکلیف جاریست.

٢- اگر مبنا مرجعیت باشد الثانی صحه اسناد موداه الى المولى على تقدير الحجية وعدمه على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط.

اگر ما قائل به مبنای حجّیت شدیم مودی خبر قابل اسناد به مولا هست. اما اگر قائل به مرجعیت شدیم و صرف وجوب عمل من باب الاحتياط را قائل شدیم گفتیم حجّتی بر اسناد مودی خبر به مولا نداریم فقط آنچه که هست مرجعیت است و بس. لزوم عمل است و بس!

٣- الثالث لزوم الاخذ بالوازم على تقدير الحجية و عدمه على عدمه

اگر ما از راه حجیت اخبار پیش آمدیم لوازم عقلیه و مثبتات امارات مدلیل التزامی حجت می شوند اما اگر از راه مرجعیت و وجوب عمل از باب احتياط پیش آمدیم دیگر مدالیل التزامیه و مثبتات حجت نیست. کما اینکه مثبتات اصول عملیه نیز حجت نیست.

حسین مقدس

۱۴۰۰/۱/۱۸

جلسات ۹۹-۱۰۰

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی رابطه حجیت و مرجعیت خبر با اصل اشتغال. جلسه ۱۴۰۰/۱/۲۵//۱۰۱

در جلسات قبل دو مبنای اساسی مورد مقایسه قرار گرفت حال ببینیم آیا بین این دو مبنای اساسی تفاوتی مشاهده می شود یا خیر؟

رسیدیم به تحقیقی که مرحوم خویی (ره) در مسئله بیان کرد. در این تحقیق بخشی مربوط می شد به اینکه اگر خبری حکم الزامی داشت و در برابر آن اصلی قرار داشت، آیا بین مبنای حجیت خبر واحد با آنچه ما به عنوان مرجعیت خبر واحد قرار دادیم تفاوت وجود دارد یا خیر؟

سه نکته مورد توجه است:

۱- آیا بین دو مبنای اساسی، یعنی حجیت و مرجعیت، در جریان و عدم جریان اصل، تفاوتی هست یا خیر؟
۲- آیا بین مبنای حجیت خبر واحد و مبنای مرجعیت (یعنی مبنای وجوب عمل از باب احتیاط) تفاوتی هست یا خیر؟

۳- آیا بین مبنای حجیت خبر واحد و مبنای وجوب عمل به خبر از باب احتیاط، در مورد اخذ به لوازم، تفاوتی هست یا خیر؟

با توجه به این سه نکته، مطالبی را در آنجا که مفاد خبر، حکم الزامی مانند وجوب و حرمت بود، گفتیم. اعاده لازم نیست.

اما بحث امروز در جایی است که مفاد خبر، حکم ترخیصی باشد.

با ذکر یک مثال فرضی، مسئله را بیان می دارم:

مثال حکم الزامی

روایتی فرضاً دال بر حرمت شرب تتن وارد شده باشد. و یا فرضاً روایتی در وجوب دعا عند رویت الهلال وارد شده باشد. تا بحال اینجا را که مفاد خبر حکم الزامی بود بحث کردیم (وجوب یا حرمت).

مثال حکم غیر الزامی (ترخیصی)

اما الان بحث ما این است که روایتی دال بر جواز شرب تتن مثل داریم. یا روایتی دال بر عدم وجوب دعا عند رویت هلال داریم. مفاد روایت ما حکم ترخیصی بود.

اینجا علی الحساب فعلاً به دو قسم تقسیم می کنیم تا بعداً تقسیم خود را کامل تر کنیم
در آنجا که مفاد خبر، حکم ترخیصی بود و در برابر اصلی داریم:

۱ - یا این اصل مانند خبر، نافی تکلیف است.

۲ - یا اصل، مثبت تکلیف است.

قسم اول

فعلاً با قسم اول یعنی نافی بودن اصل کار داریم، مانند خود خبر که نافی است. (شرب تتن حرام نیست دعا واجب نیست).

و أمّا إن كان مفاده حكماً ترخيصياً، فإن كان مفاد الأصل أيضاً نفى التكليف كالبراءة أو استصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة، فلا تظهر ثمره بين حجّة الخبر و وجوب العمل به من باب الاحتياط، إلّا في صحّة الاسناد و الأخذ باللوازم على ما تقدّم (مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۳)

سؤال:

در اینجا سئوالی مطرح می شود که اگر ما از سویی خبری داشتیم که نافی تکلیف است و از سویی اصلی داشتیم که مانند خبر، نافی تکلیف بود آیا بین دو مبنای حجّیت و مرجعیّت خبر، در اینجا تفاوتی هست یا خیر؟

جواب: عدم تفاوت بین حجّیت و مرجعیّت خبر

اولاً، با توجه به اینکه هم مفاد خبر، نافی تکلیف است و هم مفاد اصل نافی است، ثمره ای در این جهت نیست که شما به این خبر، از باب حجّیت خبر عمل می کنید یا از باب وجوب عمل از باب احتیاط یعنی مرجعیّت عمل کنید.

در هر دو صورت نتیجه یکی است. با وجود روایت، نوبت به اصل نمی رسد ولی چون عملاً نتیجه هر دو یکی است تفاوتی بین مبنای حجّیت خبر، و مبنای وجوب عمل به خبر از باب احتیاط نیست.

ثانیاً، تنها تفاوتی که می توان بین این دو مبنا بیان کرد این که اگر به خبر از باب حجیت خبر عمل کردیم می توانیم مدلول خبر را به مولا نسبت دهیم و اگر از باب مرجعیّت عمل کردیم (یعنی از باب وجوب عمل از باب احتیاط سراغ خبر رفتیم) نمی توانیم به مولا نسبت دهیم.

فرق بین این دو مبنا در اخذ به لوازم خواهد بود. بنا بر مبنای حجیت خبر، لوازم و مدلول التزامی حجّت می شوند اما بنا بر مسلک مرجعیّت خبر (طبق بیانی که قبلاً صورت گرفت) حجت نمی باشد.

این در صورتی است که از سویی مفاد خبر و مفاد اصل، ترخیص و نفی تکلیف باشد

قسم دوم:

و أمّا إن كان الأصل مثبتاً للتكليف، فإن كان الأصل من الاصول غير المحرزة كقاعدة الاشتغال، فلا مانع من جريانها على القول بوجوب العمل بالخبر من جهة العلم الاجمالي، إذ مع عدم قيام الحجّة على نفى التكليف كانت قاعدة الاشتغال محكّمة، فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية بحكم ال عقل. (مصباح الأصول) طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئي (؛ ج ۱؛ ص ۲۴۳)

انجایی که اصل بر خلاف روایات ثابت کننده تکلیف باشد نه نافی . مثلاً دو خبر داریم، یکی دالّ بر نفی وجوب و دیگری دال بر نفی حرمت است . مفادش حکم ترخیصی است اما در برابر، اصل ما مثبت تکلیف است. اینجا را دو قسم می دانیم:

۱- یکی آنجا که اصل مثبت تکلیف، از اصول غیرمحرزه باشد مانند اشتغال،

۲- دوم جایی که اصل مثبت تکلیف از اصول محرزه باشد مانند استصحاب.

خلاصه اینکه اگر مفاد خبر، ترخیصی بود بر دو قسم باشد:

۱- مفاد اصل، نافی تکلیف باشد

۲- مفاد اصل، مثبت تکلیف باشد.

آنجا که مفاد اصل مثبت تکلیف است خود بر دو قسم است :

۱- اصل مثبت تکلیف، غیر محرزه است.(مانند اشتغال)

۲- اصل مثبت تکلیف، محرز است. (استصحاب)

ما با این دو قسم از قسم دوم کار داریم و آلا حکم قسم اول تمام شد.

مرحوم خوئی (ره) می گوید:

اگر از سویی مفاد خبر، حکم ترخیصی بود و از سویی اصل عملی مورد بحث مثبت تکلیف بود و از سویی آن اصل مثبت تکلیف هم، غیر محرز بود مانند اشتغال:

فلا مانع من جریانها علی القول بوجوب العمل بالخبر من جهة العلم الاجمالي، إذ مع عدم قيام الحجّة علی نفي التکلیف كانت قاعدة الاشتغال محكمة، فانّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية بحکم العقل.

در اینجا ابتداء بر مبنای مرجعیت و وجوب احتیاط در عمل به اخبار (از باب علم اجمالی به صدور اکثر روایات کتب معتبره) تحلیل می شود تا بعداً به مبنای حجیت برسیم.

سخن مرحوم خوئی به زبان ساده این است:

اگر شما مبنای مرجعیت را از باب علم اجمالی و وجوب احتیاط به اخبار قبول کردی و عمل نمودی و دیدی روایتی می گوید: شرب تنن جائز است، یا دیدی روایتی می گوید: دعا در زمان رویت هلال واجب نیست و از طرفی اصلی داریم به نام اصالت اشتغال، من می گویم با وجود آن اخباری که می گوید دعا واجب نیست، تو از باب قاعدة اشتغال دعا را بخوان. ما به اصل مراجعه می کنیم، نه خبری که می گوید دعا واجب نیست.

مثال دیگر:

فرض کنید من در جایی هستم که نمی دانم نماز در اینجا قصر است یا تمام. علم اجمالی به وجوب یک نماز دارم که یا قصر است یا تمام.

حالا اگر روایتی گفت قصر بر تو لازم نیست. (و من به روایات به نگاه مرجعیت نگاه کردم نه به نگاه حجیت.) در اینجا باید به اصل اشتغال مراجعه کنم. نمی توانم مستنداً به آن روایتی که گفت قصر واجب نیست اکتفا به نماز تمام کنم. اینجا اشتغال ذمه دارم و براءت یقینی وقتی است که نماز را تمام و قصر بخوانم

همانطور که در این مثال، وجود آن خبر دال بر عدم وجوب قصر، مانع از رجوع به قاعدة اشتغال نیست، در این مثال هم که یک روایت می گوید دعا در زمان هلال واجب نیست ولی من احتمال وجوب را از اخبار و ادله می دهم، اینجا مرجع اشتغال است!

(اگر اصل نافی بود بحث کردیم،)

اما اگر جای اشتغال بود که بهترین مثال همان قصر و اتمام است . اینجا مراجعه به اشتغال می شود . به روایتی که می گفت قصر واجب نیست عمل نمی کنیم . (این بر مبنای مرجعیت) . بخلاف قول به حجیت خبر .

اگر قائل به حجیت خبر شدم، تفاوت دارد . درست است اینجا احتمال وجوب قصر را می دهم اما چون خبر حجت می گفت قصر واجب نیست من تعبداً عالم به نفی وجوب قصر هستم . اینجا به برکت این خبر، علم اجمالی من منحل می شود و موضوعی برای قاعده اشتغال باقی نمی ماند

و مجرد العلم الاجمالي بصدور جمله من الأخبار الترخيضية غير مانع من جریان قاعدة الاشتغال، إذ ال علم بالتخييص في بعض الأطراف حاصل في جميع موارد قاعدة الاشتغال، و لكنه لا يزاحم العلم الاجمالي بالتكليف في أحد الأطراف، فإذا علمنا إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين القصر أو التمام، و دلّ الخبر على عدم وجوب القصر مثلاً، فعلى القول بعدم حجّية الخبر لا مانع من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، بخلاف القول بحجّيته، فأنه عليه كان احتمال وجوب القصر منتفياً بالعلم التعبدی، فينحل العلم الاجمالي و لا يبقى موضوع لقاعدة الاشتغال، ففي هذا الفرض تظهر الثمرة العملية بين القول بحجّية الخبر و القول بوجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي، و هي ثمرة مهمّة . (مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۳)

توضیحی دیگر از کلام سید خویی

برای اینکه بتوانیم مقصود سید خویی را بهتر بیان کنیم، مثالی را می زنیم که قطعاً جای براءت است و مثالی را می زنیم که قطعاً جای اصالت اشتغال است.

۱- مثالی که قطعاً جای براءت است: مانند شک در جواز و عدم جواز تنن یا وجوب یا عدم وجوب دعا است.

۲- مثالی که قطعاً جای اشتغال است مانند اینکه علم اجمالی به وجوب نمازی بر خودم دارم که یا قصر یا تمام است. این علم اجمالی منجز و تکلیف آور است باید دو نماز بخوانم.

دو مبنا هم بود:

۱- خبر واحد حجت است . اگر خبر واحد حجت شد دیگر جایی برای اصل نافی تکلیف نیست . اگر خبر واحدی گفت شرب تنن جائز است جایی برای براءت نیست.

۲- اما اگر مبنای ما مرجعیت خبر بود چه؟! آیا اصل نافی تکلیف جاری می شود یا خیر؟

می گوئیم نیازی نیست. اینجا فرق بین دو مبنا ، (مبنای حجیت و مرجعیت) فقط در صحت اسناد به مولا و حجیت در لوازم عقلیه است.

اما اگر اصل ما اشتغال بود، (علم اجمالی به وجوب قصر یا تمام دارم) حالا روایتی گفت تمام واجب است نه قصر. اگر مبنای حجّیت خبر را داشتیم دیگر علم اجمالی من به برکت روایت حجّت منحل شده است، (تعبدا علم اجمالی به وجوب قصر یا تمام دیگر معنا ندارد). لذا در اینجا دست از علم اجمالی بر می دارم، نماز را تمام می خوانم نه قصر. جمع هم نمی کنم. (بنا بر اشتغال عمل نمی کنیم)

اما اگر مبنای مرجعیّت خبر را قبول کردیم ما حجّیّت بر تمام، بالخصوص نداریم. اینجا، جای مراجعه به اصله الاشتغال است. شما نفرمایید روایتی داریم که می گوید قصر واجب نیست. جواب این است اگر روایت حجّیت داشت عمل می کردیم، اما روایت حجّیت ندارد و صرفا مرجعیّت دارد! (باید بر اساس اصل اشتغال جمع بین قصر و اتمام بخوانیم)

اینجا جایی بود که اصل ما غیر محرز باشد اما اگر اصل محرز بود بحث جلسه بعدی ماست

حسین مقدس

۱۴۰۰/۱/۲۵

جلسه ۱۰۱

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی دیدگاه مرحوم خوئی در رابطه تقدم خبر واحد نافی تکلیف با اصل محرز و مثبت تکلیف. جلسه ۱۴۰۰/۲/۱/۱۰۲

کلام در این بود که ببینیم چنانچه حجّیت خبر واحد از سیره عقلاء ثابت شد با مرجعیّت خبر که از طریق علم اجمالی ثابت می شود تفاوتی وجود دارد یا خیر؟

در نوبت های قبل دیدگاه مرحوم خوئی در این موضوع مورد بررسی قرار گرفت

یک قسمت سخن آن جایی بود که اگر مفاد خبر واحد، حکم الزامی مانند حرمت و وجوب باشد، اگر قائل به حجیت یا مرجعیت خبر شدیم و در برابر اصلی بود چه باید کرد؟

قسمت دوم این بود که اگر مفاد خبر واحد حکم ترخیصی باشد و در برابر اصولی داشته باشیم چه باید کرد؟ مرحوم خویی این جا را دو بخش نمودند:

۱ - یکی جایی که مفاد اصل ه م نفی تکلیف است مانند برائت یا استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت . این هم بررسی شد.

۲ - جایی هم که مفاد اصل مثبت تکلیف باشد.

آنچه در این جلسه بیان می شود این که ما دو مبنا را در نظر بگیریم:

۱ - مبنای حجیت خبر واحد مثلاً ایه نبأ یا سیره عقلاییه باشد

۲ - مبنای دوم هم مرجعیت اخبار موجوده در کتب معتبره از باب علم اجمالی به صدور کثیری از آنها و قول به حجیت علم اجمالی و در نتیجه احتیاط صورت می گیرد.

از یک سو خبری که بر یک مطلب اقامه شده دال بر نفی تکلیف است . از سویی آنچه از اصول در برابر این خبر قرار گرفت از اصول محرزه مانند استصحاب وجوب یا حرمت باشد.

و أمّا إن كان الأصل من الاصول المحرزة كاستصحاب الوجوب أو الحرمة في فرض قيام الخبر على نفى التكليف، كما في وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، فإنّ الخبر دلّ على الجواز مع غسل الموضع و مقتضى الاستصحاب هو الحرمة (مصباح الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۴)

مثال بارز فقهی این مطلب انجاست که یک روایت معتبره دلالت بر جواز وطی حائض بعد از انقطاع دم قبل از اغتسال، البته با شستن محل کند. این روایت، حرمت وطی حائض را در حالت حیض بعد از انقطاع دم نفی می کند، ولو هنوز غسل حیضی صورت نگرفته است.

در این جا اگر ما قائل شویم به این که این خبر حجیت دارد طبیعتاً اصلی به نام استصحاب جاری نیست . دیگر نمی توانیم بگوییم استصحاب بقا حرمت داریم . با وجود این خبر معتبر، نوبت به این استصحاب بقا حرمت که اصلی از اصول محرزه است نمی رسد.

ولی اگر به این روایت از باب علم اجمالی و لزوم رعایت احتیاط در اطراف علم اجمالی مراجعه شد، و مرجعیت خبر را قبول کردیم و از راه احتیاط در اطراف علم اجمالی به این خبر عمل کردیم

حال ما هستیم، از یک سو روایتی که می گوید:

۱-وطی حائض بعد از انقطاع دم و قبل از اغتسال جائز است.

۲- از سوی دیگر استصحاب بقاء حرمت داریم که اصلی از اصول محرز است.

ففى مثل ذلك إن كانت موارد الاستصحاب المثبت للتكليف قليلة، بحيث لم يحصل لنا علم إجمالى بصدور بعض الأخبار الترخيصية فى تلك الموارد (مصباح الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۴)

در چنین جایی اگر موارد استصحاب مثبت تکلیف، در برابر روایات، اندک باشد با آنجایی که موارد استصحاب بقاء تکلیف کثیر باشد متفاوت است.

در چنین صورتی:

فلا مانع من جریان الأصل على القول بعدم حجّية الخبر و وجوب العمل به من جهة العلم الاجمالى، بخلاف القول بحجّيته (همان ص ۲۴۴)

و أمّا إذا علم إجمالاً بمخالفة الاستصحاب للواقع فى بعض الموارد، كما إذا كانت موارد جريانه كثيرة و علم إجمالاً بصدور بعض الأخبار الترخيصية فى تلك الموارد، فجريان الاستصحاب و عدمه مبنى على الخلاف بين الأعلام (همان)

جریان و عدم جریان استصحاب مبنایی خواهد بود.

به عبارتی ما وقتی مواجه شویم با یک روایتی که از باب علم اجمالی و احتیاطاً باید به آن عمل کرد : تنجیزاً للعلم الاجمالی.

در این جا با دو حالت روبرو می شویم:

۱- موارد اختلاف این روایت با اصل نادر و کم است . به صورتی که علم اجمالی به صدور بعضی از این اخبار ترخیصیه نداریم. در اینجا بر مبنای عدم حجیت خبر، اصل جاری است. در حالیکه اگر مبنا حجیت خبر بود گفتیم نوبت به استصحاب نمی رسد.

۲- اما اگر موارد استصحاب به گونه ای بود که اجمالاً می دانستیم این همه استصحاب دال بر بقاء تکلیف من الوجوب والحرمة نمی شود صحیح باشد، و علم اجمالی به ص دور بعضی از این اخبار ترخیصیه پیدا کردیم، چنانکه که گفتم جریان و عدم جریان استصحاب مبنایی خواهد بود:

و آن مبنا این است اگر مثلاً ما علم داشتیم که دو ظرف، هر دو نجس است سپس علم اجمالی داریم به اینکه یکی از این ها پاک شده است اما نمی دانیم کدام است . آیا می توان اینجا استصحاب بقاء نجاست در هر دو ظرف را کرد؟ یا خیر؟

در اینجا یک مبنا، مبنای شیخ انصاری و محقق نایینی است که می گویند استصحاب بقا نجاست جاری نیست.

یک مبنا هم مبنای مرحوم خراسانی است که مرحوم خویی هم این مبنا را قبول کرد و آن جریان استصحاب است.

بحث ما مثل آن مثال است اگر اصل محرز تکلیفی داشتیم و در برابر علم اجمالی به مخالف اصل با بعضی از اطراف علم، آیا آن اصل جاری می شود یا خیر؟

فعلى القول بجريانه تظهر الثمرة فى المقام بين حجیة الخبر و وجوب العمل به من باب الاحتياط فانه لا يجرى الأصل على الأول، و يجرى على الثانى كما هو ظاهر. و على القول بعدم جريانه لا تظهر ثمره بينهما إلّا فى صحّة الاسناد و وجوب الأخذ باللوازم على ما تقدّم. (همان) اگر:

۱- ما قائل به حجیت خبر شدیم در چنین جایی اگر ما بودیم و روایات دال بر جواز وطی و استصحاب عدم جواز وطی، قطعاً اصل استصحاب جاری نیست.

۲- اگر ما قائل به مرجعیت خبر واحد و وجوب عمل به خبر واحد از باب احتیاط شدیم، در اینجا اگر مبنای ما این بود که اصل محرز تکلیف با وجود علم اجمالی به مخالفته للواقع فى بعض الاطراف، جاری است باز می توانیم به اصل مراجعه کنیم و وطی حائض را حرام بدانیم.

۳- اگر گفتیم ما به حجیت خبر، قائل نیستیم بلکه مرجعیت آن را از باب احتیاط قائلیم ولی مبنای ما این بود که اگر علم اجمالی بمخالفت اصل محرز با واقع داشتیم اصل جاری نمی شود، اینجا هم به همان روایت عمل می کنیم نه به اصل.

آنچه در این بین مبنای اصلی است یک مطلب است و آنچه یک مبنای درجه دوم است مبنای دیگری است.

ما اگر از بالا دیدیم موارد استصحاب مثبت تکلیف در برابر روایات نافی تکلیف قلیل است و از همین جهت علم اجمالی به صدور بعضی از این اخبار ترخیصیه پیدا نکردیم و قائل به مرجعیت خبر بودیم نه حجیت آن، می توانیم به استصحاب و اصل محرز تکلیف عمل کنیم.

اما اگر موارد استصحاب کثیر بود و علم اجمالی به صدور بعضی از این اخبار ترخیصیه داشتیم، جریان و عدم جریان استصحاب بر این مبنای فرعی که خواهد آمد مبنی است.

و اما مبنای فرعی این است: آنجا که شما یک اصل محرز تکلیف دارید و در برابر علم اجمالی به مخالف اصل با واقع دارید، آیا با وجود علم اجمالی آن اصل محرز مثبت تکلیف جاری است یا خیر؟

گفتیم دو مبنا است: اگر کسی قائل به جریان شد در اینجا هم جاری می داند اگر کسی قائل به جریان نشد اصل را جاری نمی داند.

حسین مقدس

۱۴۰۰/۲/۱

جلسه ۱۰۲

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی دیدگاه مرحوم خوئی در مقام دوم. تقدم خبر بر اصالت عموم و اصالت

اطلاق. جلسه ۱۴۰۰/۲/۸/۱۰۳

از منظر موحوم خوئی بحث در دو مقام بود:

مقام اول:

اینکه بدانیم رابطه خبر واحد با اصل عملی چیست؟

مقام دوم:

تقدم خبر بر اصالت عموم و اطلاق.

فملخص الكلام فيه أنه إذا ورد عام أو مطلق معلوم الصدور بالتواتر، كعموم الكتاب و السنّة المتواترة، أو بغيره كعموم الخبر المحفوف بالقرينة القطعية، و كان في خبر الواحد خاص أو مقيد، فعلى القول بحجية الخبر يخصص العموم و يقيّد الاطلاق، لأنّ الخبر حجّة على الفرض، فيكون قرينة على المراد من العام أو المطلق، و لذا ذكرنا في محلّه أنّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد ممّا لا إشكال فيه

و أمّا على القول بوجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط للعلم الاجمالي بصدور بعضها، فهل يتقدّم الخبر على العموم و الاطلاق أيضاً لترتفع الثمرة بين القول بحجية الخبر و القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط من هذه الجهة أم لا؟ (مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ١ ؛ ص ٢٤٥)

بحث در اصول لفظيه است. فرض كنيم عام يا مطلقى داريم كه قطعى الصدور يا متواتر است. مانند عمومات كتاب و يا عمومات سنت متواتره كه صدورش قطعى است يا عموم خبر محفوف به قرينه قطعيه كه هر چند متواتر نيست اما قرينه قطعيه دارد.

اگر عام يا مطلقى داريم كه صدورش براى ما قطعى بود بحثى نيست . حال خبر واحدى وارد شد كه لسانش نسبت به عموم خاص است و يا مقيد است. آيا ميتوان عام قطعى را بوسيله خبر واحد تخصيص برنيم؟

اگر مبنای ما حجیت خبر باشد، در اصول گفتند عمومات قطعيه با خبر واحد حجّت، تخصيص و تقييد زده مى شود. زيرا خبر واحد بر اين مبنا حجّت است و خود قرينه اى مى شود بر اينكه مراد جدى در عام و مطلق چيست.

اذا اگر مبنای حجیت خبر واحد را قبول کردیم، مى توانیم با خبر واحد حتى عمومات قطعی الصدور را از کتاب و سنت تخصيص، و اطلاقات را تقييد برنيم.

اما ببينيم بنا بر مبنای وجوب عمل به اخبار، از باب احتياط للعلم الجمالى بصدور بعضها چه بايد گفت؟ به تعبير ديگر آيا بنا بر مبنای مرجعيت نیز مى توانيم عمومات و اطلاقات قطعى الصدور را با خبر واحد تخصيص و تقييد برنيم؟

آيا همچنان كه بر مبنای حجيت، خبر واحد را بر عموم، مقدم مى كنيم بنا بر مرجعيت هم مى توان خبر واحد را بر عموم و اطلاق مقدم نمود؟

اگر گفتيم مقدّم مى شود و تخصيص مى ز نيم، در اين صورت ثمره مهمى بين مبنای حجيت، با مبنای مرجعيت باقى نمى ماند.

اما اگر گفتيم در اينجا نمى توانيم با خبر واحد، تخصيص و تقييد برنيم و چون مبنا مبنای حجيت نيست بلکه از باب احتياط به اخبار عمل مى كنيم طبيعاً بين دو مبنا تفاوت خواهد بود

دیدگاه مرحوم آخوند و محقق اصفهانی

ظاهر کلام صاحب الکفایه (قدس سره) و صریح بعض المحققین (قدس سرهم) هو الثانی^۹ بدعوی أن العام أو المطلق حجة فی مدلوله، و لا یرفع الید عنهما إلّا بحجة أقوى، و المفروض أن کل واحد من الأخبار غیر ثابت الحجّیة، و مجرد العلم الاجمالی بص دور بعضها لا أثر له (مصباح الأصول) طبع مؤسسة إحياء آثار السيد (الخوئی) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۵

ظاهر سخن محقق خراسانی (ره) و نیز صریح بعض المحققین یعنی اصفهانی، این است که اگر مبنای مرجعیت را قبول کردیم نمی توانیم عمومات و اطلاقات قطعیه الصدور را به خبر واحد تخصیص یا تقیید بزنیم. اما بر مبنای حجیت ممکن است. لذا بین حجّیت و مرجعیت بنا بر نظر این دو بزرگوار تفاوت خواهد بود.

تمام دلیل این دو اصولی بزرگوار استاد و شاگرد این است که فرض ما این می باشد که عام و مطلق ما قطعی الصدور است و در مدلول خودش حجّیت دارد. درست است که عموم و اطلاق قابل تخصیص اند، ولی قابلیت تقیید و تخصیص وقتی است که خاص و مطلق ما اقوی باشد. ما حق دست برداشتن از این عموم و اطلاق را نداریم الا بحجه اقوی. و وقتی فرض این است که خبر واحد حجّیت ندارد فقط مرجعیت دارد، فرض بحث ما این است که صرفاً باید از طلب احتیاط به این اخبار عمل کرد. صرف علم اجمالی به صدور طائفه ای از روایات می تواند مرجعیت درست کند ولی نمی تواند مخصّص عام قطعی الصدور و مقیّد مطلق قطعی الصدور باشد بنا بر این به نظر این دو بزرگوار اگر عام و خاص ما قطعی الصدور بود، اگر چه بر مبنای حجّیت می توانیم به وسیله خبر واحد عام و مطلق را تخصیص بزنیم زیرا حجّیت دارد اما بر مبنای مرجعیت، چون حجّیتی برای خبر درست نمی شود پس تقیید و تخصیص بر این مبنا ممکن نیست.

پس این دو بزرگوار در این جا بین این دو قول ثمره ای بیان کردند (قول حجّیت و مرجعیت).

تحقیق محقق خوبی

هذا، و التحقيق فی المقام هو التفصیل بأن یقال : إن كان مفاد العام أو المطلق حکماً الزامیاً، و مفاد الخبر حکماً غیر الزامی، کقوله تعالى : «وَحَرَّمَ الرَّبُّ» و قوله (علیه السلام): «لا ربا بین الوالد و الولد» تعین العمل بالعام، و لا یجوز العمل بالخاص، لأنّ العلم الاجمالی بورود التخصیص فی بعض العمومات و إن أوجب سقوط أصله العموم عن الحجّیة، إلّا أنّ العلم الاجمالی بارادة العموم فی بعضها یقتضی الاحتیاط، و وجوب العمل بجميع العمومات المتضمنة للتکالیف الالزامیة، و المفروض أن الخاص لا یكون حجة لیكون موجباً لانهلال العلم الاجمالی المذكور.

^۹ (۲) کفایة الاصول: ۳۰۵، و نهاية الدراية ۳: ۲۶۲

نعم، هناك علم إجمالي بصدور بعض المخصصات، إلا أنه لا أثر له، إذ المفروض كون مفاد المخصص حكماً غير إلزامي، وقد ذكر في محله أنه لا أثر للعلم الاجمالي فيما إذا لم يكن متعلقاً بحكم الزامی . وعليه فيجب الأخذ بالعمومات و الاطلاقات من باب الاحتياط، لا من جهة حجّية أصالة العموم أو الاطلاق على ما يظهر من صاحب الكفاية، و يصرّح به بعض المحققين، ففي هذا الفرض تظهر الثمرة بين القول بحجّية الخبر و القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط . (مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ١، ص: ٢٤٦)

محقق خویی (ره) در اینجا تحقیقی دارند که در این تحقیق، تفصیل می دهند بین مواردی که

١- عام و مطلق ما حکم الزامی باشد

٢- عام و مطلق غیر الزامی باشد

١- اگر عام و مطلق قطعیه ما حکم الزامی باشد مانند این قول خدای متعال : *حرم الربا*. به صورت مطلق هر ربایی را بین هر کس باشد حرام کرده است اما از آن طرف خبر واحدی آمد گفت : *لاربا بین الوالد و الولد*. مفاد خبر، حکم ترخیصی شد. در این جا بنا برمسلك مرجعیت چه باید کرد؟

بنا برمسلك حجّیت تکلیف واضح است. لاربا بین الوالد و الولد مقید اطلاق ما می شود.

اما بر مبنای مرجعیت نمی توان با روایت لاربا بین الوالد و الولد اطلاق عموم را تخصیص زد . زیرا نهایت این است که می دانیم بعضی از عمومات، تخصیص خورده است. علم اجمالی بوجود تخصیص در برخی عمومات، و ورود تقیید در برخی از مطلقات کتاب داریم. در بین روایات بالاخره مقید و مخصّص کتاب یافت می شود و این عموم و اطلاق تخصیص و تقیید خوردند.

اگر ما بودیم و این علم اجمالی فقط، می گفتیم عمومات ما از حجّیت ساقط شده است اما از سوی دیگر علم اجمالی داریم که در طائفه ای از این آیات اراده جدّیه، همان عموم و اطلاق است و تخصیص و تقییدی نیست.

ما باشیم و این علم اجمالی دوّم، در چنین جایی که عام ما حکم الزامی است و خاص ما حکم ترخیصی و غیر الزامی، باید احتیاط کرد و به جمیع عموماتی که در برگیرنده تکالیف الزامیه هستند عمل کنیم

اگر خاص ما حجت بود این حجت، آن علم اجمالی به اراده عموم را منحل می کند و حجت اقوایی می آید. ولی فرض این است که بر مبنایی سخن می گوییم که خاص ما مرجعیت دارد نه حجیت . فقط وجوب عمل دارد نه حجیت. لذا حجّتی ندارید که دست از عمومات اطلاقات الزامیه مانند *حرم الربا* بردارید.

ان قلت:

مگر نگفتید ما علم اجمالی دیگر هم داریم و آن این است که برخی از این مخصّصاتی که در بین کتابهای روایی آمده صادر شده است. آیا این علم اجمالی به صدور برخی از مخصصات، هیچ اثری ندارد؟

قلت:

بله! در این جا علم اجمالی به صدور برخی مخصّصات داریم اما اینها اثری ندارند زیرا فرض این است:

إذ المفروض كون مفاد المخصص حكماً غير إلزامي

آنجایی می گویند علم اجمالی اثر دارد که این علم اجمالی به یک حکم الزامی متعلق شود. من علم اجمالی به نجاست یکی از دو شی پیدا کنم که واجب الاجتناب است علم اجمالی به حرمت //ف یا با پیدا کنم. علم اجمالی به وجوب //ف یا با پیدا کنم.

اما جایی که علم اجمالی به ورود مخصّصاتی داریم که حاوی حکم غیر الزامی هستند، اثر بخش نیست لذا ما هستیم و عمومات قطعی الصدور کتاب و سنت. ما هستیم و اطلاقات قطعی الصدور کتاب و سنت. ما باید از باب احتیاط به این عمومات و اطلاقات عمل کنیم نه اینکه عمومات و اطلاقات حجّت باشند و حجت اقوایی از آنها نباشد. علی ما یظهر من صاحب الکفایه و صریح من کلام الاصفهانی.

اینجا به عمومات و اطلاقات، چون در برگیرنده حکم الزامی هستند عمل می کنیم. و الا وجود علم اجمالی به صدور برخی از مخصصات، آن عمومات و اطلاقات را از حجّیت انداخت. اما در عین حال با اینکه حجّت نیستند ما باید به آن اطلاقات و عمومات چون حاوی حکم الزامی هستند از باب احتیاط عمل کنیم با این بیان و تفسیر و توضیح ما واضح روشن که:

اولاً: در آنجا که عام ما حکم الزامی باشد، خاص ما حکم ترخیصی باشد ثمره بین قول به حجّیت خبر و قول به وجوب عمل به خبر از باب احتیاط روشن شد. چون اگر خبر را حجت بدانیم عمومات کتاب و سنت را و لوقطعی هستند تخصیص و تقیید می زنیم اما اگر قائل به مرجعیت شدیم، گفتی م علم اجمالی به صدور برخی مخصصات داریم، صرف این علم اجمالی نمی تواند مقید و مخصص باشد.

ثانیاً: ما تا اینجا با مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی همراه شدیم و قبول کردیم که بین دو مبنای حجّیت و مرجعیت تفاوت هست، ولی یک تفاوتی مسلک بین ما (خوئی) با مسلک مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی دارد که این که ظاهر کلام آخوند و صریح کلام اصفهانی این است که در اینجا عمومات و اطلاقات حجت اند و در اینجا از ناحیه این اخبار بر مبنای مرجعیت هیچ گونه خدشه ای در حجّیت این اخبار خاصه بوجود نمی آید ولی ما می گوییم مگر نه این است علم اجمالی به صدور برخی از مخصصات داریم، با وجود علم اجمالی به ورود تخصیص در برخی از عمومات، اصالة العموم از حجّیت ساقط می شود

لذا اینجا عموم اطلاق کتاب هم حجت نیست اما از باب احتیاط مرجع است . زیرا در برگیرنده حکم الزامی بود.

حسین مقدس

۱۴۰۰/۲/۸

جلسه ۱۰۳

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی دیدگاه مرحوم خویی در تقدم خبر واحد بر خاص بر اصول لفظیه از باب

حجیت و مرجعیت. جلسه ۱۰۵-۱۴۰۰/۲/۲۹/۱۰۴

گروهی برای تمسک به اخبار آحاد از راه علم اجمالی و لزوم احتیاط در اطراف علم اجمالی پیش آمدند. اینها بجای اینکه از سیره عقلاییه و از ادله قرآنیه رواییه برای اثبات حجیت خبر واحد استفاده کنند به نحوی به مرجعیت قرار دادن برخی از اخبار احاد اکتفا می کنند.

و آن اخبار احادی است که در کتب معتبره آمده است که ما علم اجمالی به صدور بسیاری از این روایات داریم. و این علم اجمالی عقلاً لزوم احتیاط را در بین روایات در کتب معتبره اقتضا می کند.

اصل این مبنا مورد مناقشه قرار گرفت. در ادامه، این سؤال مطرح شد:

اگر کسی این مبنا (یعنی حجیت خبر واحد بر اساس علم اجمالی) را قبول کرد با شخص دیگری که از راه سیره عقلا یا آیات و روایات خبر واحد را حجت قرار دهد تفاوتی دارد یا خیر؟

در اینجا از دو مقام بحث شد:

مقام اول:

آنجایی است که ما باشیم و این اخبار موجوده در کتب معتبره و اصول عملیه، که ببینیم آیا این اخبار با این وصف بر اصول عملیه مقدم می شود یا مقدم نمی شود. در این بخش نظریه محقق خویی (ره) بیان گشت.

مقام دوم:

مقام دوم این بود که از یک سو، ما عمومات کتاب و سنت متواتره و یا عمومات اخبار محفوف به قرینه قطعیه را در نظر بگیریم؛ به عبارتی از سویی ما با دلیلی قطعی الصدور مواجه شویم که دلالتش در حد ظنی است (یا عموم است و یا اطلاق).

این دلیل قطعی خواه عموم کتاب باشد که از نظر صدور قطعی است ولی چون عموم است از نظر دلالت ظنی است و یا این دلیل قطعی سنت متواتره باشد که تواتر دلیل، قطعی الصدور بودن است و یا خبر، خبر واحد محفوف به قرائنی باشد که صدور آن را قطعی قرار می دهد . و از سویی خبر واحدی داریم که لسان خاص است، در این جا بر مسلک حجیت خبر واحد از راه ادله پیشین، گفته اند که مشکلی در تخصیص عموم کتاب یا تخصیص عموم سنت متواتره یا تخصیص عموم خبر واحد محفوف به قرینه قطعی نداریم و صراحتاً تخصیص کتاب به خبر واحد از نظر این مبنا که از جمله مبنای سید خویی است بلا مانع است.

اما بحث در اینجا بود که اگر ما به حجیت خبر واحد معتقد نشدیم بلکه به مرجعیت آن روی آوردیم و به عبارت دیگر گفتیم وجوب عمل داریم و بس ! و این وجوب عمل از باب احتیاطی است که این احتیاط هم در اثر علم اجمالی به صدور اکثر این روایات است چه باید بکنیم؟

در چنین جایی نظرات مختلف از جمله نظر محقق خراسانی و نظر محقق اصفهانی بیان شد . مرحوم محقق خویی در این مسئله به تفصیلی روی آوردند . و اساس مسئله را در سه صورت تصور می کنند که برخی صورتها بیان گشت و برخی باقی ماند:

۱- اگر عام کتاب یا مطلق کتاب و یا سنت متواتره و یا خبر محفوف به قرائن عام یا مطلق بود که نشان گر حکمی الزامی بود و مفاد این خبر واحد که در جایگاه خاص یا مطلق نشسته است حکمی غیر الزامی بود مانند این که از یک سو قرآن بفرماید: *حرم الربا* این عموم کتاب، از سوی دیگر روایت خبر خاص وارد شد و فرمود: *لا ربا بین الوالد والولد* . که عام ما یعنی حرم الربا بیانگر حکم الزامی است و خبر واحد یعنی خاص بیانگر حکم غیر الزامی است : در اینجا با توضیحی که داده شد نظر محقق خویی (ره) این است که به عام عمل کنیم. بنا بر مسلک مرجعیت و لزوم احتیاط باید به عام مراجعه کنیم در حالیکه اگر مسلک حجیت را قبول کنیم تخصیص می زنیم و هذا هو الفارق بین المبنین. (مبنای حجیت خبر واحد و مبنای مرجعیت) .

اگر کسی قائل به مرجعیت شد و علم اجمالی دارد که نسبت به بعضی از عمومات، تخصیص وارد شد و آنها از حجیت افتاده اند ولی از طرف دیگر علم اجمالی دارد به این که بعضی از عمومات به عموم خود باقی ماندند و تخصیصی نخورده است از آنجا که تخصیص ما در این مثال یک حکم الزامی نیست بلکه یک حکم ترخیصی است:

لاربا بین الوالد والولد

به حکم علم اجمالی به این که طائفه ای از این عمومات، تخصیص نخورده اند به وجوب عمل به جمیع عمومات متضمنه للتکالیف الزامیه حکم می کنیم.

اگر خاص حجت می بود و ما از راه مسلک حجیت پیش می آمدیم این علم اجمالی به وجود عمومات در خصوص این خاص منحل می شد ولی اگر مسلک مرجعیت را قبول کنیم نهایتاً علم اجمالی داریم به این که بعضی از این مخصّصات صادر شده است ولی این علم اجمالی به صدور بعضی از مخصّصات اثری ندارد زیرا این جا مخصص ما بیانگر یک حکم الزامی نیست بلکه بیانگر یک حکم ترخیصی است.

با این بیان ثمره قول به مسلک حجیت خبر واحد با مسلک وجوب عمل به خبر واحد از باب احتیاط که ما از آن به مسلک مرجعیت نام بردیم روشن می شود.

۲- اگر ما باشیم و یک عام یا مطلق در کتاب یا در سنت متواتره یا در خبر محفوف به قرائن قطعی که بیانگر حکم ترخیصی باشد و مفاد خبر واحد خاص حکم الزامی باشد یعنی دقیقاً به عکس صورت قبلی. اینجا ما از یک سو *احل الله البیع* داریم که عام یا بگو مطلق کتاب، دال بر حکم ترخیصی است نه الزامی و از سوی دیگر این خبر واحد خاص (نه خبر محفوف به قرائن) که گفت: *نهی النبی عن بیع الغرری*. اگر ما بودیم *احل الله البیع*، بیع غرری را صحیح می دانستیم ولی این خبر واحد وارد شده است. حال آیا به عموم و اطلاق دلیل قطعی الصدور مراجعه کنیم و حکم به جواز بیع غرری بدهیم و یا به خبر واحد غیر محفوف به قرائن یعنی خبر الخاص تمسک کنیم؟

سید خویی (ره) می گوید: تعین العمل بالخاص و لو كان العمل به من باب الاحتیاط.

در این صورت دوم به خلاف صورت اول که بین دو مبنای حجیت و مرجعیت تفاوت بود. در این قول دوم ثمره ای بین قول به حجیت و مرجعیت نداریم. در هر دو حال، به خبر خاص عمل می کنیم لیکن تبیین وجه عمل تفاوت دارد. اگر ما قائل به مسلک حجّیت خبر شدیم، مانند هر عام دیگری از کتاب کریم اگر در برابرش خبر واحد معتبر قرار گرفت، تخصیص می زنیم. ما حتی آنجا که عام ما حکم الزامی بود و خاص حکم ترخیصی مانند: حرم الربا با لاربا بین الوالد، بنا بر مسلک حجیت تخصیص می زدیم تا چه رسد به جایی که مانند صورت دوم باشد و عام یا مطلق ما حکم ترخیصی، و خاص، الزامی باشد اینجا تخصیص بر مسلک حجیت راحت تر است.

اما بر مسلم مرجعیت هم باز عمل به خاص تعین دارد. بر مسلک لزوم احتیاط هم تعین العمل بالخاص!

زیرا ما در اینجا علم اجمالی به صدور جمله ای از مخصّصات داریم که مشتمل بر احکام الزامیه است و با وجود علم اجمالی به صدور عده ای از مخصّصات مشتمله بر احکام الزامی، دیگر اصول لفظیه یعنی عام و مطلق با وجود این اجماع از حجیت می افتد. دیگر نباید با وجود علم اجمالی سراغ عام یا مطلق رفت.

زیرا ما می دانیم در کتب معتبره روایاتی که مشتمل است بر احکام الزامیه و لسانش، لسان ترخیص عمومات ترخیصیه است موجود است، با وجود علم اجمالی، اصول لفظیه از حجیت می افتد:

و فلا مجال للقول بان العموم او الاطلاق حجه في مدلوله و لا يرفع اليه عنهما الا في حجه اقوى
در اینجا دیگر نگویید عموم /حل/ الله حجت است و با وجود این حجت، دست از حجت بر نمی دارم مگر با
حجت اقوی!!

حق ندارید این سخن را بگویید زیرا در برابر ما علم اجمالی به صدور بخشی از مخصصات وجود دارد که
مشمول بر احکام الزامیه است و با وجود این علم اجمالی جای تمسک به اصول لفظیه نیست.
یا شما باید در همه موارد که تخصیصی مشاهده می کنید تخصیص را رها کنید سراغ عمومات کتاب بروید
که این یعنی مخالفت عملیه قطعیه نمودن با این همه روایتی که مخصص و مشتمل بر احکام الزامیه است
و یا بخاطر فرار از مخالفت عملیه قطعیه برخی از مخصصات را عمل کنید برخی را نه! که این یعنی ترجیح
بلا مرجح . لذا دست از عام بر می داریم و به این مخصص که حکم الزامی است مراجعه می کنیم

ان قلت:

ما یک علم اجمالی دیگر هم داریم که آن علم اجمالی به اراده عموم در بعضی موارد است . شما در علم
اجمالی به مخصصات تکیه می کنید چرا سراغی از علم اجمالی به اراده عموم در بخشی از موارد به میان
نمی آورید؟

همچنان که آن علم اجمالی مهم است این علم اجمالی به اراده عموم در بعضی موارد هم مهم است!!

قلت:

والعلم الاجمالي باراده العموم في بعض الموارد مما لا اثر له

اگر مفاد عموم شما الزامی بود، علم اجمالی باراده عموم فائده داشت! اما چون مفروض بحث ما این است که:
حل/الله/البيع و دال بر عموم حکم ترخیصی است و آن علم اجمالی اثر دارد که تعلق به حکم الزامی بگیرد!
هذا هو الفارق بين هذه الصورة و الصورة السابقة.

در صورت اول خاص ما، حکم ترخیصی بود ولی عام حکم الزامی بود بخلاف اینجا که خاص، حکم الزامی
است و عام ترخیصی است و چون عام حکم ترخیصی است علم اجمالی در اینجا اثری ندارد لذا در اینجا:

فتعين العمل بالمخصص في جميع الاطراف.

یعنی هر جا مخصصی را دیدید که حاوی حکم الزامی بود و عام شما حکم ترخیصی بود در همه این موارد
در جمیع اطراف باید به مخصص عمل کنید که حکم الزامی دارد

در اینجا اختلافی بین دو مسلک نیست گرچه در تبیین وجه اختلاف است. هر دو می گویند اینجایی که عام
شما حکم ترخیصی است خاص الزامی است به برکت خاص و لو خبر واحد است عام را تخصیص یزنید اما

مسلك حجيت به گونه ای عمل کرد که تخصیص روی قاعده است و بیانش مشکلی ندارد اما بنا بر مسلك مرجعیت و علم اجمالی و احتیاط در اطراف علم اجمالی هم اگر چه به خبر واحد غیر محفوف تمسک می کنیم و تخصیص می زنیم ولی وجه بیان تخصیص در این جا متفاوت است.

۳ - مفاد عام و خاص حکم الزامی باشد. مثلاً مفاد عام وجوب و مفاد خاص حرمت باشد البته عکس هم می توان فرض کرد که مفاد عام حرمت و مفاد خاص وجوب باشد

و أمّا إن كان مفاد كل من العام و الخاص حكماً إلزامياً، بأن يكون مفاد أحدهما الوجوب و مفاد الآخر الحرمة، كما إذا كان مفاد العام وجوب إكرام العلماء، و مفاد الخاص حرمة إكرام العالم الفاسق، أو كان مفاد العام حرمة إكرام الكفار و مفاد الخاص وجوب إكرام الضيف منهم مثلاً، فعلى القول بحجّية الأخبار لا إشكال فى تقدّمها على العمومات و تخصیصها بها، كما مرّ مراراً.

اما جایی که مفاد عام وجوب است مانند خبر متواتری که بر وجوب اكرام علما قائم شد. این العلماء جز ظواهر و ظنون است، و فرض ما این است که خود دلیل، دلیل قطعی است مانند این که خبرمتواتر است

حال یک خبر خاص واحد و غیر محفوف به قرائن بر حرمت اكرام عالم فاسق دلالت کرد . این جا اگر ما مسلك حجّت را قبول کنیم لا اشكال فى تقدم الخاص على العام . ولا اشكال در این که عام را به این خاص تخصیص می زنیم اما ببینیم بنا بر مسلك مرجعیت خبر چه باید گفت؟

و أمّا على القول بوجوب العمل بها من باب الاحتياط، فهل يجب العمل بالعام أو بالخاص أو يتخير؟

خبر متواتر قطعی الصدوری به صورت عام دلالت بر وجوب اكرام همه علما دارد و از سویی خبر واحد خاصی دلالت بر حرمت اكرام فاسق کرده است. آیا این جا هم مانند مسلك حجیت، تخصیص بزینم و یا به عام عمل کنیم و یا قائل به تخییر شویم؟! که هم می توان به عام و هم خاص تمسک کرد

مرحوم خوئی می گوید:

المتعین هو الثالث، لعدم إمكان الاحتياط و تحصيل الامتثال القطعی،

زیرا در اینجا احتیاط کردن و امتثال قطعی ممکن نیست زیرا در عالم فاسق:

یا باید بر اساس عموم عمل کنیم و اكرامش کنیم یا به خاص عمل کنیم اكرام صورت نگیرد و لذا در اینجا احتیاط ممکن نیست. به تعبیر دیگر امتثال قطعی ممکن نیست.

المتعین هو الثالث، لعدم إمكان الاحتياط و تحصيل الامتثال القطعی، إذ مورد اجتماع العام و الخاص طرف لعلمین إجمالین، ، يقتضى أحدهما الفعل و الآخر الترك . فإنّ العلم الاجمالی بارادة العموم من بعض العمومات يقتضى الاحتياط بالفعل، و العلم الاجمالی بصدور جملة من المخصصات يقتضى الترك كما فى المثال الأول، و ینعكس الأمر فى عكس ذلك كما فى المثال الثانى . و على التقديرين لا يمكن الاحتياط

بلحاظ کلا العلمین، فیکون مخیراً بین الفعل و الترتک، نظیر دوران الأمر بین المحذورین، فانّ العقل مستقل
فیه بالتخییر.

۱- عالم فاسق از یک سو مشمول اکرم العماء است از سویی دیگر مشمول لاتکرم الفساق.

۲- علم اجمالی این عالم فاسق را احاطه کرده است که : یقتضی احدهما الاحتیاط بالفعل والاخر یقتضی
الاحتیاط بالترتک.

چگونه بین احتیاط در فعل با احتیاط در ترک جمع شود؟!

لذا انسان مخیر بین فعل و ترک است . همچنانکه در نظیر این مورد یعنی دوران امر بین محذورین انسان
مردد بین فعل و ترک است در تمامی این موارد عقل حکم به تخییر می کند

و المقام و إن لم یکن من صغریات دوران الأمر بین المحذورین، لأنّ دوران الأمر بین المحذورین إنّما هو فیما
إذا علم جنس الزام و شکّ فی أنّه الوجوب أو الحرمة، و المقام لیس كذلك

اگر چه از مصادیق دوران بین محذورین نیست . دوران محذورین جایی است حکم الزامی دارم نه ترخیصی .
اما نمی دانم حکم الزامی وجوب است یا حرمت.

مثلاً نماز جمعه یا واجب است یا حرام. جنس الزام را می دانم اما فصلش را نمی دانم.

بحث ما این گونه نیست که دقیقاً عین دوران امر بین محذورین باشد . مورد ما از یک سو اکرام همه علماء
است و از یک سو لاتکرم الفساق من العلماء است. این جا دقیقاً مثل دوران امر بین محذورین نیست.

لاحتتمال أن لا یكون مورد اجتماع العام و الخاص واجباً و لا حراماً، إذ نحتمل أن لا یكون العموم مراداً من
هذا العام، بأن یكون العام الذی نعلم إجمالاً بارادة العموم منه منطبقاً علی غیر هذا العام

اینجا احتمال دارد محل اجتماع عام و خاص نه واجب باشد نه حرام. (اینجا اکرام عالم فاسق چه بسا با توجه
به ادله دیگر نه واجب باشد نه حرام و بلکه مکروه باشد).

إذ نحتمل أن لا یكون العموم مراداً من هذا العام،

احتمال می دهیم، در اکرام علماء مراد جدیش اکرام همه علماء نباشد حتی فساق . اینجا ظهور دارد اما نص
نیست. احتمال اینکه عالم فاسق نه واجب الاکرام نه محرم الاکرام موجود است !! یعنی احتمال می دهیم که
مراد جدی مولا از اکرام علماء، علمای غیر فاسق باشد.

و کذا نحتمل أن لا یكون هذا الخاص صادراً، بأن یكون الخاص الذی نعلم إجمالاً بصدوره غیر هذا الخاص،

در مورد عام احتمال عدم الصدور نمی دهیم احتمال عدم الاراده می دهیم زیرا بنا شد عام ما قطعی الصدور
باشد اما در مورد خاص که ظنی الصدور است احتمال عدم الصدور را از اساس می دهیم . یعنی می گوییم

درست است که در بین روایات ما خاص موجود است، درست است که در بین آحاد، اخبار خاص زیاد است اما از کجا که این خبر از آنها باشد!!

لذا در مورد عالم فاسق از آنجا که اولاً شاید م راد از آن اکرم العلماء، عالم فاسق نباشد و نیز شاید خاص ما صادر نشده باشد: فنحتمل الا یكون مورد الاجتماع حراماً ولا واجباً!

در مانحن فیه احتمال داده می شود که مورد اجتماع یعنی عالم فاسق نه اکرامش حرام باشد نه واجب باشد. مورد بحث ما با دوران ما بین محذورین تفاوت دارد.

، إلا أنه ملحق بدوران الأمر بین المحذورین حکماً

اگر چه مورد بحث ما دقیقاً با این توضیحی که دادیم دوران امر بین محذورین نبود ولی حکماً به دوران امر بین محذورین ملحق است یعنی همان حکمی را که دوران بین محذورین دارد ما نحن فیه هم دارد و حکم مخصوص دوران اگر بین محذورین تخییر است عقلاً آنجا که تو علم اجمالی داری یا نماز واجب است یا حرام است عقل می گوید تخییر. اینجا هم درست است که دقیقاً مانند آنجا نیست ولی حکم تخییر اینجا هم می آید.

زیرا این جا هم مانند دوران بین محذورین احتیاط ممکن نیست . تحصیل امتثال یقینی ممکن نیست . و قانون عقلی می گوید هر کجا و هر زمانی که احتیاط ممکن نشد و تحصیل امتثال قطعی یعنی موافقت قطعیه میسر نشد به حکم عقل به تخییر مراجعه می کنیم

در دوران بین محذورین یک ویژگی است که در صورت سوم بحث ما یعنی اکرم العلماء و ولا تکریم الفساق دیده می شود و آن این که در عالم فاسق که محل اجتماع است احتیاط ممکن نیست و هر جا که احتیاط ممکن نبود چاره ای جز حکم به تخییر نداریم.

لما ذکرناه من کونه طرفاً لعلمین إجمالیین یقتضی أحدهما الفعل و الآخر الترك، فلا یمكن الاحتیاط و تحصیل الامتثال الیقینی، فإذن لا مناص م ن الحكم بالتخییر . (مصباح الأصول) طبع مؤسسه احیاء آثار السید الخوئی)، ج ۱، ص: ۲۴۸

حسین مقدس

جلسات ۱۰۵-۱۰۴

۱۴۰۰/۲/۲۹

خارج اصول. بررسی و نقد وجه دوم از وجوه عقلیه ادله حجیت خبر واحد، دیدگاه صاحب

وافیه. جلسه ۱۴۰۰/۳/۵//۱۰۶

در جلسات قبل وجه اول از وجوه عقلیه برای اثبات حجیت اخبار تبیین شد و مورد مناقشه قرار گرفت . نتیجه آن بر فرض تمامیت، عبارت از نوعی مرجعیت برای اخبار موجوده در کتب معتبره با این قید که مثبت تکلیف باشد، شد. یعنی اخباری که بیان گر وجوب یا حرمت هستند.

این وجه تقریرش با اشکالات شیخ اعظم (ره) به این دلیل مفصل مورد نظر قرار گرفت. فرق بین این وجه که به تعبیر ما عبارت بود از مرجعیت اخبار کتب معتبره که دال بر تکلیف اند با حجیت اخبار آحاد از راه سیره عقلاییه و دیگر طرق، و وجوه حجیت اخبار آحاد مفصلاً گذشت.

در این بین سخنی هم دال بر تفصیل بین مسلک حجیت و مسلک مرجعیت از سید خویی (ره) بیان شد. اگر چه سخن ایشان از طرف شاگرد ایشان جناب سیستانی مورد نقد و بررسی قرار گرفته لیکن چون اساس وجه مخدوش شد دیگر در مورد این، بحث را ادامه نخواهیم داد لذا در تقریرات سید سیستانی مرجعه شود. این سخن در رسائل از قول مرحوم فاضل تونی در کتاب شریف الوافیه نقل شده است. ص ۱۵۹ وافیه.

خلاصه اش این است که ما از بین همه کتب روایی:

اولاً : اکتفا می کنیم به کتب اربعه، و این برهان ما دائره اش فقط کتب اربعه است که از عظمت والایی برخوردار است.

ثانیاً: در بین همین روایات موجود در کتب اربعه اکتفاء می کنیم به آن دسته از روایاتی که فقهای بزرگوار شیعه نه تنها آنها را رد نکردند بلکه به آن عمل کرده اند

از سویی دیگر ما قطع و یقین داریم که الی یوم القیامه رها و بی تکلیف نیستیم . صرف این که ما دسترسی به محضر مقدس معصوم نداریم دلیل این نیست که ما بی تکلیف باشیم . این یکی از ضروریات ماست که هیچ جای گفتگو و نقد و بررسی ندارد.

ما اگر دینی را قبول کردیم آن دین برای ما تکالیفی قرار داده است. بله ممکن است تکالیفی منوط به وجود مقدس معصوم (س) باشد اما اصل در همه تکالیف این است که الی یوم القیامه باقی است. مخصوصاً آن امور و اصول و دستورات قطعی و ضروری ما مانند صوم و صلات و حج و زکات

لذا از یک سو به عظمت کتب اربعه نگاه کنید و آن دسته از روایاتی که مورد قبول علماء در این چهار کتاب قرار گرفته اند و از سوی دیگر به این نکته عنایت شود که ما قطع و یقین داریم به تکالیفی مانند صوم و صلات و حج و زکات الی یوم القیامه .

از سوی سوم به این نکته توجه شود که این حج و زکات اجزایی دارد، شرائطی دارد که باید به این اجزاء و شرائط عمل شود. و نیز این مرکبات ما مانند صلات و صوم حج زکات این دستورات موانعی دارد که باید ترک شود تا آن عمل صحیح واقع شود.

از سویی چهارم اکثریت اجزاء شرائط و موانع صوم و صلات و حج با خبر متواتر و یا با اخبار محفوفه به قرائن قطعیه ثابت نشده است بلکه جلّ این اجزا و شرائط و موانع انما یثبت بالخبر الغیر القطعی.

ما هستیم و دو راه: یا به این روایات در کتب معتبره اربعه عمل می کنیم و صوم و صلات ساخته شده از اخبار آحاد غیر قطعی تحویل مولا می دهیم که ثبت المطلوب.

و یا خود را رها و بی تکلیف نسبت به این امور قرار می دهیم و هذا بدیهی البطلان

حال که بی تکلیف نیستیم و مرجعی برای تشخیص اجزا و موانع بجز اخبار نداریم حال که اکثریت این اجزا و شرائط و موانع در اخبار از کتب اربعه که مورد عمل فقها قرار گرفته اند موجود است، نتیجه اش این است که آن قسمت از روایاتی که در کتب اربعه در مسائل فقهیه آمده است و مورد عمل فقهاء قرار گرفته حجیت پیدا می کند. زیرا اگر این حجیت نباشد باید ما رها و بی تکلیف باشیم. اساساً این ها را کنار گذاریم که این قطعاً جائز نیست یا صومی تحویل دهیم که فقط اجزا و شرائط را اخبار متواتره بیان کرده اند و ما چنین اخبار متواتره ای به این حد و اندازه نداریم. لذا باید یک نمازی غیر از نماز ما انزل الله و حج ... غیر از آن را تحویل دهیم و لا یلتزم به احد. این توضیح کامل سخن فاضل تونی ره.

این بیان در مصباح الاصول از وافیه تقریر شده است:

الوجه الثانی من الوجوه العقلیة التي استدلتّ بها علی حجّیة الخبر : ما ذكره صاحب الوافیة علی ما حکى عنه مستدلاً علی حجّیة الأخبار الموجودة فی الكتب المعتبرة عند الشيعة، كالكتب الأربعة مع عمل جمع بها من غیر ردّ ظاهر، و هو أنّا نقطع ببقاء التكلیف إلى يوم القيامة، و لا سیما بالاصول الضروریة كالصوم و الصلاة و الحج و الزكاة، مع أنّ جلّ أجزائها و شرائطها و موانعها إنّما یثبت بالخبر غیر القطعی، بحیث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد، انتهى ملخصاً. مصباح الاصول (طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۸

اشکال شیخ انصاری

و آورد علیه الشیخ (قدس سره) ^{۱۰} أوّلاً: بأنّ العلم الاجمالی حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بین جمیع الأخبار، لا خصوص الأخبار الواجدة لما ذكره من الشرائط، فاللازم حينئذ إمّا الاحتیاط و العمل بكل خبر دلّ علی جزئیة شیء أو شرطیته .

^{۱۰} (۲) فرائد الاصول ۱: ۲۱۹

و هذا الايراد يندفع بأن العلم الاجمالی و إن كان حاصلًا بو جود الأجزاء و الشرائط بین جميع الأخبار، إلّا أنّ العلم الاجمالی بوجود الأجزاء و الشرائط بین الأخبار الراجعة للشرائط المذكورة یوجب انحلال العلم الأول، فاللّازم حينئذ هو الاحتیاط و العمل بكل ما دلّ علی الجزئیة أو الشرطیة من خصوص تلك الأخبار، لا مطلق ما دلّ علی الجزئیة و الشرطیة من الأخبار . (مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی)، ج ١، ص: ٢٤٩)

شیخ انصاری (ره) شبیه اشکالی را که به وجه اول از وجوه عقلیه داشتند این جا هم بیان می کند و آن این است که این علم اجمالی که شما به وجود اجزا و شرائط واجب دارید، محدوده اش فقط کتب معتبره ای مانند کتب اربعه آن هم با قید عمل فقها که نیست . ما علم اجمالی داریم به این که آن اجزاء و شرائط و مواعی که برای صوم و صلات و ... هست در جمیع اخبار پخش است، چرا فقط سخن از این دایره ضیق، یعنی کتب معتبره با وصف عمل فقها دارید؟!

مگر روایاتی که در کتب دسته دوم و سوم هست همگی دروغ است؟ ! ما جرأت نداریم همه این روایات را دروغ بدانیم!

یا باید رو بیاورید به احتیاط و عمل به هر خبر در هر کتابی که چه عمل به شده باشد یا نباشد که دال بر جزئیت و شرطیت باشد یا بگویید عمل می کنیم به هر خبری که مظنون الصدور باشد و دال بر جزئیت و شرطیت و مانعیت!!

شیخ می گوید: اینجا دایره وسیع می شود و شما باید یا به خبری دال بر جزئیت و شرطیت است احتیاطاً عمل کنید که در این صورت لازم است یا احتیاط و عمل به هر خبری دال بر جزئیت !! در حالیکه التزام به این مطلبی، که چه بسا در مواردی حرج دارد ممکن نیست!

و یا به هر خبری که مظنون الصدور و دال بر جزئیت و شرطیت است عمل کنید . به اخباری عمل کنید که در مجموع این کتب با توجه به شواهد مظنون الصدور و دال بر جزئیت و شرطیت باشد . این بدون آمدن مقدمات انسداد کامل نخواهد شد و چیزی غیر از دلیل انسداد که بعداً بررسی می شود نیست.

این اشکال و ایراد اول شیخ به فاضل تونی بود.

ایراد دوم

نعم، یرد علیه ما آورده الشیخ (قدس سره) ثانیاً و حاصله: أنّ مقتضى هذا الوجه هو وجوب العمل بكل ما دلّ علی الجزئیة و الشرطیة من الأخبار المذكورة من باب الاح تیاط للعلم الاجمالی، لا حجّیة الأخبار الراجعة للشرائط المذكورة، بحيث تقدّم علی الاصول اللفظیة و العملیة التى مفادها الالتزام و ثبوت التكلیف كما هو المدعى فى المقام. (مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی)، ج ١، ص: ٢٤٩)

ایراد دومی هم دارد که همان نکته ای است که در وجه اول از وجوه عقلیه اشاره شد و آن به تعبیر ما فرق گذاشتن بین مرجعیت و وجوب عمل از باب احتیاط در اثر علم اجمالی با حجیت اخبار واجده شرائط مذکور است.

جناب فاضل تونی شما دنبال حجیت هستی؟ حجیت با این بیان شما درست نمی شود . به گونه ای که بتوانیم خبر واحد را مقدم بر اصول لفظیه و اصول عملیه ای کنیم. مفادش الزام و ثبوت تکلیف است.

ایا شما می خواهید با اخبار کتب اربعه معامله واجب العمل بکنید؟ این یک بحث است یا معامله حجیت؟ این دلیل شما نهایتاً مرجعیتی را برای آن بخش از روایاتی که دال بر جزئیت و شرطیت است بیان می کند و دیگر هیچ.

اما نسبت به اشکال اول شیخ، چون مباحث قبلی ما در زمینه انحلال علم اجمالی کبیر به صغیر گذشت دیگر اعاده نمی شود.

حسین مقدس

جلسه ۱۰۶

۱۴۰۰/۳/۵

باسمه تعالی

خارج اصول / بررسی و نقد وجه سوم از وجوه عقلیه ادله حجیت خبر واحد. دیدگاه صاحب
حاشیه/جلسه ۱۴۰۰/۳/۵/۱۰۷

وجه سوم از وجوه عقلیه از مرحوم صاحب حاشیه است . یعنی مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب هدایه المسترشدين که تعلیقه معالم است. مرحوم خویی ره دیدگاه صاحب حاشیه را این گونه نقل می کند:
الوجه الثالث من الوجوه العقلية: ما حكى عن صاحب الحاشية^{۱۱} (قدس سره) و ملخصه: أنا نعلم بلزوم الرجوع إلى السنة لحديث الثقلين الثابت تواتره عند الفريقين و نحوه ممّا يدل على ذلك، فيجب علينا العمل بها فيما إذا احرزت بالقطع، و مع عدم التمكن من إحرازها بالقطع لا بدّ من التنزل إلى الظن و العمل بما يظن صدوره منهم (عليهم السلام).^{۱۲} مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۴۹

خلاصه این بیان این است که ما علم قطعی داریم که به ما دستور دادند به سنت مراجعه کنیم. مستند این علم قطعی و جزمی متخذ از روایاتی است که عند الفريقين به صورت متواتر ثابت شد. از جمله آنها حدیث شریف ثقلین می باشد که با تواتر ثابت شده است . لذا ما با توجه به اخبار متواتره ای مانند حدیث شریف ثقلین ماموریم به این که حتماً به سنت مراجعه کنیم

هر مقداری که یقین کردیم و قطع حاصل شد که این جز سنت نبویه است و جز روایات و احادیث قطعی از منبع عصمت و طهارت است که حتماً عمل می کنیم و در صورت عدم تمکن احراز این قطع لابد من التنزل الى الظن و العمل بما يظن صدوره منهم (ع)

اگر فهمیدیم که مطلبی قطعاً از ائمه هدی صادر شده است که عمل می شود و در صورت عدم قطع مراجعه به ظنون می شود و به آنچه که ظن به صدور از معصومین داریم عمل می کنیم

اشکال شیخ انصاری

و یرد علیه: ما ذكره الشيخ (قدس سره) من رجوعه إمّا إلى الوجه الأوّل،

و إمّا إلى دليل الانسداد، إذ لو كان مراده من السنة نفس قول المعصوم (عليه السلام) و فعله و تقريره، فوجوب العمل بها و إن كان ضرورياً، إلّا أنّه لا ملازمة بينه و بين وجوب العمل بالأخبار الحاكية للسنة المحتمل عدم مطابقتها للواقع كما هو ظاهر. و إن كان مراده من السنة هي الروايات الحاكية لقول المعصوم أو فعله أو تقريره، فلا دليل على وجوب العمل بها فأنّه أوّل الكلام و محل البحث فحماً.

^{۱۱} (۲) هدایة المسترشدين: ۳۹۷

^{۱۲} خویی، ابوالقاسم، مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۲ ق.

و حدیث الثقلین و نحوه الدال علی وجوب الرجوع إلى المعصوم (علیه السلام) و الأخذ بقوله لا يدل علی وجوب الأخذ بالروایات الحاکیه لقول المعصوم (علیه السلام) فانّ وجوب متابعت الإمام (علیه السلام) لا يدل علی وجوب العمل بما یرویه محمد بن مسلم مثلاً، مع احتمال کونه غیر مطابق للواقع و هو ظاهر، و حینئذٍ إن قیل بوجوب العمل بالروایات بدعوی العلم الاجمالی بصدور جملة منها من المعصوم، فهذا هو الوجه الأوّل، و إن قیل بوجوب العمل بها بدعوی العلم الاجمالی بتکالیف واقعیة و أنّ العقل یحکم بذلك بعد عدم امکان الوصول إليها بالقطع، فهذا یرجع إلى دلیل الانسداد و لا یتّم إلّا بتمامیة سائر مقدّماته^{۱۳}. (مصباح الأصول) طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي، ج ۱، ص: ۲۵۰

مرحوم شیخ (ره) می فرماید:

این بیان صاحب حاشیه به تعبیر ما ابهام یا نقیصه ای دارد. این که می گویم ابهام یعنی شاید به وجه اول برگردد این که می گویم نقیصه، زیرا ممکن است با تتمیم آن را به دلیل انسداد که بعداً خواهد آمد برگردانیم.

زیرا از محضر مبارک صاحب حاشیه می پرسیم: مرادتان از سرت چیست؟

آیا مراد تان نفس قول معصوم و فعل و تقریر است؟ یا مقصود شما از سنت همین روایات مانند محمد بن مسلم و غیر اوست که حکایت از سنت می کند؟ شما سنت محکیه را می گوئید یا حاکی را بیان دارید؟

اگر مرادتان از سنت واجب العمل نفس قول و فعل ... است ما هم قبول داریم. اگر ثابت شد که این قول معصوم است یا تقریر معصوم است وجوب عمل به آن ضروری است. اما به معنای وجوب عمل به این روایات موجوده که حکایت می کند از معصوم و فعل نیست. لذا اگر مقصد و مقصود شما خود آن قول و فعل واقعی حقیقی صادر از منبع عصمت است، ما هم می گوئیم وجوب عمل ضروری است.

الا انه لا ملازمه بینه و بین وجوب العمل بالاخبار الحاکیه للسنه المحتمل عدم مطابقتها...

چه بسا روایتی که بعنوان حاکی دارید واقعا ثابت نشده باشد اگر کسی الان نزد امام نشسته و از امام می شنود درست! اما اگر محمد بن مسلم با واسطه بیان می کنند و خبر واحد است و قطع آور نیست و عدم مطابقت می رود لذا عمل به این روایات عمل به سنت واقعی نیست! شاید درست نباشد! اگر مراد از عمل به حدیث ثقلین عمل به روایات موجوده در کتب اربعه و غیر اربعه است این اول الکلام! (محل بحث همین است). حدیث ثقلین و مثل ثقلین به ما می گوید به معصوم (ع) مراجعه کنید و قول او را اخذ کنید و ... اما حدیث ثقلین هرگز نمی گوید به این روایات حاکیه معصوم مراجعه کنید

^{۱۳} (۱) فرائد الاصول ۱. ۲۱۹ و ۲۲۰

آنچه من قطعاً بر عهده دارم وجوب متابعت از امام است . اینکه برای هیچ شیعه ای تردید ندارد ولی وجوب متابعت از امام: لا یدل علی وجوب العمل بما یرویه محمد بن مسلم.

ما احتمال می دهیم این خبر به هر دلیلی مطابق واقع نباشد زیرا خبر واحد است و قطع آور نیست شما می خواهید برهان را کامل کنید. اگر سراغ علم اجمالی به صدور بخش عمده ای از این روایات می روید این همان وجه اول است چیز دیگری نیست! شما بگویید علم اجمالی دارم همان وجه اول می شود. اگر بگویید علم اجمالی به تکالیف واقعیه دارم و راه قطع به تکالیف بسته است و چنانچه همه جا بخواهم به اصول عملیه مراجعه کنم ممکن نیست و همه جا بخواهم احتیاط کنم حرجی می شود ! اینها در مقدمات انسداد بیان می شود.

لذا این بیان شما یا باید تکمیل شود که وجه اول می شود و یا دلیل انسداد می شود و خودش یک دلیل مستقلى نخواهد بود.

اشکال آخوند

و أمّا ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من عدم رجوع هذا الوجه إلى الوجه الأول و لا إلى دليل الانسداد و أنه دليل مستقل، بدعوى أن ملاكه ليس هو العلم الاجمالي بتكاليف واقعية ليرجع إلى دليل الانسداد، و لا العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار عنهم (عليهم السلام) ليرجع إلى الوجه الأول، بل ملاكه العلم بوجود الرجوع إلى الروايات، مع قطع النظر عن العلمين المذكورين^{١٤}، مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ١ ؛ ص ٢٥٠

اما مرحوم آخوند (ره) می گوید این سخن صاحب حاشیه نه وجه اول است نه دلیل انسداد . بلکه دلیل مستقل می باشد. زیرا ملاک این بیان علم اجمالی به وجود تکالیف واقعیه نیست تا بدلیل انسداد برگردد. ملاک این دلیل علم اجمالی به صدور جمله ای از اخبار نیست که به وجه اول برگردد بلکه ملاک العلم بوجود الرجوع الى روايات مع قطع النظر عن العلمين المذكورين. ما باید به روایات مراجعه کنیم.

اشکال مرحوم خوئی به مرحوم آخوند

ففيه: أن العلم بوجود الرجوع إلى الروايات لا بدّ من أن يكون ناشئاً من منشأ، إذ العلم بوجود العمل بما يحتمل مخالفته للواقع لا يحصل جزافاً . فإمّا أن يكون المنشأ هو الجعل الشرعى بأن يجعل الشارع الروايات حجّة و المفروض عدم ثبوته، أو يكون المنشأ هو العلم بصدور بعضها من المعصوم، و هذا هو الوجه الأول، أو يكون المنشأ هو حكم العقل بلزوم الامتثال الظنّي مع عدم إمكان الامتثال القطعي، و هذا يرجع إلى دليل الانسداد (مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ١ ؛ ص ٢٥١)

^{١٤} (٢) كفاية الاصول. ٣٠٧

پاسخ مرحوم خوبی به مرحوم آخوند و دفاع ایشان از شیخ انصاری این است:
این که می گوئید علم بوجوب الرجوع به روایات داریم به چه دلیلی است؟ از کجا می گوئید؟ یا منشأ علم
اجمالی است و گفتیم و یا منشأ حکم عقل به رجوع به ظن است:
مع عدم امکان القطع لوجود العلم الاجمالی بتکالیف بعد ضم سائر المقدمات الانسداد و هذا يرجع الی دلیل
الانسداد. پس این وجه سوم از وجوه عقلیه هم مفید فائده نشد.

حسین مقدس

۱۴۰۰/۳/۵

جلسه ۱۰۷

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی افتتاح و انسداد باب علم. جلسه ۱۰۸-۱۰۹/۱۲/۱۴۰۰

به این چند نکته توجه شود که هم در تثبیت مطالب گذشته مفید است و هم راهنمای بسیار خوبی برای
مباحث آینده خواهد بود.

اگر یک نگاه تاریخی و سبک شناسی در مورد حدیث شناسی داشته باشیم موقف علمای شیعه در برابر
حدیث یکسان نیست:

۱- از دیرباز گروهی از بزرگان مانند شیخ کلینی (ره) و نیز شیخ صدوق (ره) و برخی دیگر از اعظام
علماء را محدثین می نامیدند ، این افراد در پذیرش یک حدیث معیارهایی داشتند . این گونه نبوده
که هر حدیثی را به دیده قبول نگاه کنند.

آنها معیارهایی مخصوص آن زمان (که قریب به عصر ائمه ع بودند) و شواهد و قرائنی را در پذیرش حدیث مد نظر قرار می دادند.

این افراد در فقه چندان تفاوت اساسی با شیوه دیگر بزرگان در قبول روایات فقهی ندارند. . نمی گویند اختلاف نیست می گویند، تفاوت ماهوی نیست.

در مسائل کلامی چندان به براهین عقلیه محض اعتنا نمی کردند و در مسائل اعتقادی هم به نحوی دنبال حدیث محض بودند. نمی گوییم عقل را خانه نشین می کردند! اما نگاه آنها به حدیث در باب اعتقادات نگاه وسیع تری است.

۲ - گروه دیگر مانند سید مرتضی ره شیخ مفید و آنچه بعد از سالها در مقابل اخباریون، به نام اصولیین معروفند که مخصوصاً از زمان مرحوم وحید بهبهانی و بعدها شیخ انصاری و تلامذه او ادامه پیدا کرد ادامه مسیر امثال سید مرتضی شیخ مفید و شیخ طوسی است. اگر به اشکالاتی که شیخ مفید به شیخ صدوق ره در کتابهای اعتقادی دارد مراجعه شود بیشتر به تفاوت تفکر حدیثی این دو مکتب می توان اطلاع یافت.

انفتاح و انسداد باب علم

افرادی که ما تحت نام اصولیون از آنها یاد می کنیم به دو بخش انفتاحی و انسدادی تفسیم شدند

۱ - انفتاحی اگر چه باب یقین را در تمام ابواب فقه مفتوح نمی داند و نمی گوید می توانیم علم و یقین به احکام و شرع پیدا کنیم ولی به دلیل علمی معتقد است و دلیل علمی یعنی دلیل ظنی که دلیل خاص قطعی آن دلیل ظنی را تایید کند. و از آن به ظن خاص نام می برند.

انفتاحیون کسانی هستند که می گویند در آن مسائلی که علم نداریم غالباً ظن خاص موجود است و اگر هم موجود نبود به اصول عملیه مراجعه می کنیم.

۲ - اما انسدادیها در انسداد بالمعنی الاعم، می گویند ظن خاص به این معنای ضیقی که انفتاحیون می گویند ما به مقدار کافی در فقه نداریم. ناچار یکی از دو کار را انجام می دهیم:

۱ - یا سراغ ظن مطلق می رویم

۲ - یا سراغ احتیاط می رویم

اما از آن گروهی که به ظن مطلق نظر دارند بگذریم

لیکن آن گروهی که به احتیاط نظر دارند خود بر دو گروه تقسیم می شوند:

۱ - گروهی از آنها که محدوده احتیاط را در مظنونات و مشکوکات قرار می دهند دون الموهومات

۲ - عده ای هم محدوده احتیاط را در بین روایات موجوده در کتب معتبره قرار می دهند

آن مسلکی که در جلسات قبل مطرح شد و گفتیم آنها به مرجعیت روایات کتب معتبره معتقدند نه به حجیت به معنای خاص همین مسلک را دارند.

این ها را می توان زیر مجموعه انسداد به معنای عام قرار داد

اما انسداد به معنای خاص که بیشتر توسط مرحوم میرزای قمی تایید شده است دنبال حجیت ظن مطلق است. ولو این ظن جز ظنون خاصه ریاض و دلیل خاصی بر حجیت آن نباشد (با توجه به مقدمات انسداد که خواهد آمد ظن مطلق و از جمله خبر واحد حجت خواهد بود).

با این توضیح روشن شد که گروهی برای شکسته شدن بن بست نه تنها خبر واحد را از باب ظن مطلق حجت قرار خواهند داد بلکه به هر ظنی انسدادی البته طبق معیار هایی که بیان خواهد شد.

اقسام انفتاحی ها

آن گروهی که ما آنها را انفتاحی نامیدیم در مورد رد یا قبول حدیث، یک گروه و هم داستان نیستند . بلکه خود دارای مسالک متعدده ای هستند:

۱- یک عده به سند روایت بسیار اهمیت می دهند و خصوص روایاتی را می پذیرند که سنداً معتبر باشند. این افرادی که انفتاحی اند و سند را مهم و اساسی می دانند باز در یک ردیف قرار ندارند . کسی مانند سید مجاهد (ره) صاحب مدارک را داریم که فقط به روایتی عمل می کند که روات آن توسط دو شاهد تعدیل شده باشند. اما مرحوم محقق خویی به روایاتی که یک نفر روات آن را توثیق کرده باشد به شرط عدم تعارض با سخن دیگران، عمل می کند.

۲- گروهی روایات موثق را عمل نمی کنند می گویند راوی نه تنها باید موثق باشد بلکه باید شیعه دوازده امامی باشد. لذا به آنچه که در اصطلاح موثق می نامند عمل نمی کنند . اما گروهی دیگر از انفتاحیون از جمله همین محقق خویی در بین معاصرین به روایات موثق هم عمل می کند . اینها انفتاحیونی هستند که اصل و اساس قبول روایت را سند قرار می دهند با اختلافی که بین آنها هست

۳- گروهی دیگر از انفتاحیون وثوق به صدور هستند . یعنی می گویند ما به روایاتی عمل می کنیم که موثوق الصدور باشد . صرف صحت سند، وثوق به صدور نمی آورد . این ها می گویند مهمترین دلیل برای حجیت خبر ثقه سیره عقلاییه است و مهم برای سیره عقلاییه در قبول خبر، وثوق به صدور است . سند می تواند در تحقق وثوق به صدور موثر باشد اما سند همه کاره در تحصیل وثوق نیست

در برابر مثل مرحوم خویی می گوید: چون روایات ما سیره عقلاییه در مورد خبر واحد را، در جایی امضاء کرده، که راوی ثقه است لذا حرف اول و آخر را، سند بیان می کند . (این هم مسلک وثوق به صدور در برابر مسلک اعتماد به سند و وثاقت راوی)

این را از این جهت گفتیم که با یک اطلاع اجمالی از مسلک ها، بحث خبر واحد را تجزیه و تحلیل شود آنچه مختار آقای سیستانی بود (و اصل مطلب مورد قبول ما بود) این که هیچ یک از ادله حجّیت خبر واحد، ثابت نمی کند که خبر واحد حجت است.

ما با استفاده از ادله گفتیم که دائر مدار علم عرفی که همان علم قرآنی است، هستیم . و لا تقف ما لیس لك به علم.

ما باید به خبری فتوا بدهیم که اطمینان شخصی برای ما حاصل شود . لذا ایشان برای قبول خبر سخن از مقایسه متن روایت با روح قرآن و شریعت به میان آورد. تصریح کردند که اگر هم بر فرض یک روایت صحت سند داشته باشد ولی با آنچه روح شریعت است مانند کرامت انسان سازگاری نداشت روایت حجیت ندارد . و قابل استناد فقهی نیست.

بسیار تفاوت است بین مسلک استاد ایشان مرحوم خوئی (ره) با خود ایشان ، یکی اساس را بر صحت و وثاقت راوی می داند و بس، دیگری وثاقت راوی برایش مهم است اما نه همه معیار، بلکه تصریح می کند که روایت باید با محک قطعیات کتاب و سنت، قطعیات عقل سلیم سنجیده شود ان گاه مورد افتاء قرار بگیرد

مسلک اضطراری

ما در این راستا نه افتتاحی به این معنای مرسوم هستیم نه انسدادی به معنای خاص مانند میرزای قمی، بلکه مسلکی که ما آن را قبول داریم نام آن را مسلک اضطراری می گذاریم و معتقدیم که مسلک شیخ انصاری هم همین است اگر چه ایشان صراحتاً به مسلک اضطرار اعتراف نکرد . ولی با عبارتهایی که از رسائل شیخ است می توان این امر را استنباط نمود . (اگر چه برخی خواستند شیخ اعظم را انسدادی معرفی کنند و در برابر برخی او را افتتاحی می دانند و ما انشا الله ثابت می کنیم که شیخ نه افتتاحی است و نه انسدادی به معنای خاص، مسلک ایشان قرب بیشتری با مسلک اضطراری دارد).

مختار ما در خبر واحد

اما نکته دیگه این که مختار ما در باب خبر واحد همان سخن سید سیستانی است . ما به سند مراجعه می کنیم اما سند را همه کاره نمی دانیم . منبع اصلی حدیث، متن حدیث و قرائن و شواهد دیگر باید در نظر گرفت شود از جمله اعتماد و یا اعراض بزرگان از یک روایت باید مورد ارزیابی قرار گیرد.

پس از اثبات حجیت خبر واحدی که با مجموعه ای از قرائن و شواهد سنجیده شود و در جمع مورد اطمینان شخصی قرار بگیرد به این نکته باید توجه کرد که آن چه که ما از اخبار آحاد در دست داریم اخبار احاد مع الواسطه است. گاهی شما خود از زراره می شنوید که زراره می گفت: قال الصادق (ع)

گاهی باید تا خود زراره سند ارائه دهید. و آن گاه بقول امام (ع) برسید. و این جا دو مشکل و معضل عمده سر راه است:

۱ - یکی اینکه این مطلب قطعی است که معمولاً اگر یک گفتاری با واسطه، آن هم با وسائط متعدد نقل شود احتمال خطا بیشتر می شود همین که نفر اول برای ما از نفر دوم و او از سوم و او از چهارم یک روایت را نقل می کند، هر چه تعداد واسطه ها بیشتر شود احتمال اشتباه و غفلت بالاتر است (بر مسلکی که سخن از وقوف به صدور می آورد هر مقدار که این وسائط بیشتر شد احتمال اشتباه و غفلت در زیاده و نقیصه و تغییر بیشتر خواهد بود).

وطبیعتاً این احتمال اشتباه و غفلت و تغییر غیر عمدی باعث می شود که اطمینان، یا حاصل نشود یا دیر حاصل شود.

این که تعدد واسطه ها اگر بیشتر شد قیمت و ارزش روایت کمتر می شود و به عکس هر مقدار که واسطه ها کمتر شود ارزش روایت بیشتر می شود بین گذشتگان هم امری مسلم بوده است. و لذا عده ای مانند جناب حمیری کتابهایی با عنوان قرب الاسناد نوشته است یعنی رفت شهر به شهر گشت و محدثین بزرگ یک شهر را دیده تا با کمترین واسطه و فاصله روایات را از امام نقل کند. که به این می گویند قرب الاسناد در برابر بُعد الاسناد.

ما که مسلک تجمیع قرائن را در نظر داریم طبیعتاً وقتی به روایتی می خواهیم نمره بدهیم، چنانچه واسطه ها کم باشد نمره قبولی روایت بالاتر می رود. و هر چه هم واسطه ها بیشتر شود نمره قبولی روایت کمتر می شود. لذا در سنجش های روایی روی تعداد واسطه ها باید بیشتر دقت کرد و مخصوصاً در آن بخش دوم سند حدیث که بارها گفته شد از صاحب کتب اصلی است تا امام.

بخش اول از مثل کلینی و صدوق تا صاحب کتاب اصلی، که بخش اجازات هست و می شود در سند مسامحه کرد اما در بخش دوم هر مقدار که وسائط بیشتر شود ضریب خطا در نقل روایت بالاتر می رود و این هم خود یکی از اموری است که برای اثبات مسلک مختار ما باید مد نظر قرار بگیرد

۲ - مشکل دوم که بسیار اساسی تر است مشکل بررسی خود سند از حیث اعتماد بر قول رجالی است.

ما که زمان خود روایات را درک نکردیم که بدانیم و بشناسیم و بفهمیم که موثق بودند یا خیر؟

حتی صاحبان کتابهای رجال مانند کشی و نجاشی و شیخ طوسی، این ها هم که راویان گذشته ای را که مستقیم یا با واسطه کم از معصوم حدیث نقل می کردند را که ندیدند! نجاشی که اصحاب امام باقرین را ندید! تا تعدیل و توثیق کند در حالیکه شما می گوئید شهادت وقتی مفید فائده است که از حس باشد نه از حدس و نظر و استدلال!

باید زید را دید تا بتوان او را تعدیل یا تضعیف کرد . نجاشی و شیخ طوسی که دو امام اهل رجالند که غالب این روات را ندیدند لذا چگونه به تعدیل یا تضعیف ایشان اعتماد کنیم؟!

اگر این تعدیل و تضعیف توسط این دو از اجتهاد باشد فائده ای ندارد! مثلاً اگر نجاشی روایات زراره را دیده و مشاهده کرد که این روایات مضمون باطلی ندارد گفته زراره ثقة است، این یک استنباط و اجتهاد و حدس و نظری است که فقط برای نجاشی مفید است نه ما!

یا نجاشی روایات سهل بن زیاد را دیده و از بعضی روایات غلو فهمیده و آن گاه گفته سهل ضعیف است این تضعیف و غلو مستند به این اجتهادی است که نجاشی کرد . و این اجتهاد او برای خودش فائده دارد نه برای ما.

نجاشی با سند نقل شهادت کرده از کسانی که زراره را دیده اند و توثیق کردند. بزرگی از بزرگی نقل کرده تا به آخرین نفر رسیده که زراره را توثیق کرده و یا سهل را تضعیف کرد . اگر چنین است، زمانی به سخن نجاشی یا کسی می توان اعتماد کرد که خودش سند را ارائه داده باشد . و ما خود آن سند را هم بررسی کرده باشیم و آن سند هم با سند دیگری تعدیل شده باشد تا قابل قبول باشد

نجاشی باید بگوید من از آقای الف شنیدم که آقای الف گفت با گفت . آقای با گفت آقای ج گفته ج گفت که دال گفته! دال زراره را توثیق کرد!

در کتابهای رجال چند درصد از تعدیل و تضعیف این گونه است؟ باید گفت بسیار نادر است ! و الا این شما و این نجاشی و شیخ طوسی! کجا چنین تضعیف و توثیق داریم؟! اگر هم سند ارائه داده نقل کلام می کنیم به آقای الف، خود این فرد که نجاشی از او نقل کرده باید توثیقش ثابت شود

آقای با و ج و دال هم باید توثیق شوند! چگونه ثابت شد!! با سند هم باید توثیق شوند!! خود آن اسناد هم باز محتاج بررسی و تعدیل اند . قطعاً شما نمی توانید با رعایت قوانین کتاب و شهادت، قول رجالی را از باب شهادت و بینة قبول کنید.

سخت تر آن که اگر مانند صاحب مدارک بگویید که دو نفر شهادت بدهند (هم شیخ هم نجاشی) حال چگونه از راه بینة می خواهید قول رجالی را تصحیح کنید؟! لذا برخی از راه حجیت خبر واحد پیش آمدند نه از راه شهادت!

برخی از راه حجیت قول خبره پیش آمدند ! ما باید در اینجا به نحوی این بن بستی که در رجال و بررسی سندی بوجود آمده را حل کنیم.

این خود یک انسداد در دایره کوچکتر است . آن انسداد در دایره روایات بود این انسداد درون آن انسداد در بررسی های رجالی است چه باید کرد؟

حسین مقدس

۱۴۰۰/۳/۱۲

جلسات ۱۰۸-۱۰۹

باسمه تعالی

خارج اصول / بررسی ادله حجیت قول رجالی. جلسات ۱۱۰-۱۱۱/۱۹/۳/۱۴۰۰

آنچه در نوبت های قبل مورد بررسی و نقد قرار گرفت مجموعه ادله ای بود که برای حجیت خبر واحد و یا برای اثبات مرجعیت طائفه ای از اخبار در کتب معتبره بیان شد.

در این مهم دلیل دیگری باقی است، که آن دلیل سبک و سیاقش با ادله دیگر متفاوت است . ادله قبلی (که حجیت خبر واحد را می خواستند اثبات کنند) از باب ظن خاص بود. یعنی ظنی که دلیل قطعی بر حجیت آن اقامه شده است. (نه ظن نوعی) .

در آن ادله، برای ظن نوعی (غیر از دلیل خاص بر حجیت آن) هیچ گونه اعتباری شناخته نشده است.

در دلیل عقلی هم که از راه علم اجمالی و احتیاط در اخذ به بعضی از اخبار بود باز از باب ظن نوعی وارد نشدیم بله! در برخی از ادله که با دلیل انسداد قریب المخرجند به نحوی سخن از حجیت مطلق ظنون و از جمله خبر واحد به میان آمد.

اما تفاوت اساسی دلیل انسداد برای اثبات حجیت خبر واحد با ادله دیگر در این است که در دلیل انسداد، فرض می شود که هیچ دلیل خاصی قائم بر حجیت خبر واحد نداریم، و اگر سراغ خبر واحد می رویم و ظن حاصل شده از خبر واحد را حجیت قائل می شویم نه از باب ورود دلیل خاص بر حجیت آن، بلکه از باب تمام دانستن مقدمات انسداد و حجیت مطلق ظنون (از جمله ظن حاصل شده از خبر واحد) از باب ظن مطلق است. مرجعیت ظن مطلق، عند الانسداد است و الا ظن بما هو ظن از دیدگاه این افراد هیچ جایگاهی ندارد.

لذا باید به تقریر و توضیح و نقد و بررسی مقدمات انسداد بپردازیم تا ببینیم آیا این مقدمات آن گونه که برخی بزرگان مانند محقق قمی (ره) در قوانین می گوید تام است یا خیر؟

ما پس از پایان مباحث مربوط به ادله حجیت و یا مرجعیت خبر واحد که نظر خود را بیان کردیم و به این نتیجه رسیدیم که خبر واحد باید محفوف به قرائنی باشد که اطمینان به صدور بیاورد. و یکی از آن قرائن و شواهد، سند روایت است (نه این که همه معیار سند باشد) پس از این بحث و نظر، ناچاریم پیش از بحث انسداد مطالبی را که بسیار مهم است بیان کنیم.

مقدمات انسداد

۱- یکی بحث از حجیت قول رجالی یا بگوئید وجه رجوع به قول رجالی است. لذا باید گفت به چه دلیل قول رجالی را مدرک قرار دهیم؟

۲- و بحث دیگر در حد اعتبار کتب اربعه است.

لذا ما قبل از مبحث انسداد دو تنبیه را مطرح می کنیم که دو مقام بسیار مهم و اساسی است

مقام اول:

وجه رجوع به قول رجالی: در این مورد گفته می شود اگر چه مبانی در قبول حدیث متعدد است چنانکه جلسه قبل هم گفته شد ولی در اصل احتیاج به علم رجال جای تردید نیست. آن مبانی متعدده در قبول حدیث که برخی بسیار وسیع و برخی بسیار ضیق اند همگی به نحوی در حدیث شناسی محتاج به علم رجالند. لیکن برخی از مبانی حدیثی مانند مبنای صاحب مدارک و نیز محقق خویی ره چون مبنای ضیقی در قبول احادیث دارند طبیعتاً نیازشان به علم رجال بسیار زیاد است. اما مثل محدثین و اخباریین که در قبول حدیث گسترده تر عمل می کنند و تمام معیار را به سند نمی دهند این ها اگر چه نیازشان به علم رجال مانند گروه اول نیست، اما در اصل احتیاج به علم رجال حتی برای این گروه نیز تردید نیست زیرا اقلأ این ها در مقام تعارض و ترجیح یک روایت سنداً بر روایت دیگر خود را محتاج مراجعه به علم رجال می دانند. البته، در محدوده کمتری نیاز دارند. ما که مبنایی خاص در قبول احادیث داشتیم و آن مبنای جمع قرائن است تا حد زیادی به رجال نه به عنوان یک حجت تام و تمام بلکه به عنوان یک قرینه نیازمندیم

طرح یک سؤال

سؤال این است به هر حال وقتی به کتاب رجالی مانند رجال نجاشی یا رجال شیخ طوسی و فهرست مراجعه می شود باید پرسید به چه دلیل قول رجالی حجت است؟

این حجیت را از کجا استفاده می کنند؟

قول رجالی از چه پشتوانه ای برخوردار است؟

دلیل قبول سخن رجالی در چیست؟

آن ها که قول رجالی را حجت بدانند باید پاسخ دهند. و ما که قول رجالی را به عنوان شاهد در قبول روایت مطرح می کنیم باید وجه مراجعه به قول رجالی، و دلیل این که در حد قرینه می توان به سخن رجالی مراجعه کرد بیان شود.

از این جهت هم این بحث با بحث انسداد ارتباط وثیق و محکمی دارد. ببینیم آیا باب تحقیقات در علم رجال مسدود است؟

آیا به یک انسداد کوچک در رجال معنقد شویم یا نه باب علم رجال مفتوح است؟

پاسخ به همه آن پرسشهای اصلی به این است که ابتدا ببینیم آن بزرگوارانی که برای قول رجالی حساب مهمی باز می کنند و آن را به عنوان حجت مطرح می کنند وجه این حجیت را چه می دانند؟

تمام بزرگانی که قول رجالی را حجیت قائلند از یکی از این سه راه وارد می شوند.

۱ - برخی فرمودند قول رجالی حجیت دارد زیرا مصداق خبر واحد ثقة است و خبر واحد ثقة همان طور که در احکام حجیت دارد در موضوعات هم حجیت دارد. اگر ثقة ای از امام نقل کرد که نماز جمعه واجب است این خبر واحد در احکام است.

و اگر نجاشی گفت زرارہ ثقة است این خبر واحد در موضوعات است. خبر واحد وقتی حجت شد فرقی نمی کند متعلق این خبر حکمی از احکام یا موضوعی از موضوعات باشد. تعدد هم نیاز ندارد زیرا باب، باب بینة و شهادت نیست که تعدد بخواهد. بله خبر باید خبر عن حس باشد. نه از حدس و اجتهاد و نظر!! همین که خبری حسّی گفت زرارہ ثقة است خبر او بعنوان خبر واحد مورد قبول قرار می گیرد

۲ - عده ای گفتند وجه حجیت قول رجالی، حجیت قول خبره است. شما وقتی می خواهید قیمت کالایی را بدانید به خبره مراجعه می کنید نجاشی هم خبره فن رجال است و قول او از باب حجیت قول خبره قابل اطمینان است. عقلاء هر جا که خود تخصص ندارند به متخصص مراجعه می کنند

۳- عده ای معتقدند وجه حجیت قول رجالی از باب بینة و شهادت است . در بینة و شهادت نظر اکثر علما این است که اقلاً باید دو نفر متعدد شهادت بدهند . و شهادت باید از حس باشد . کسانی که از راه اول که خبر واحد بود وارد نمی شوند به این راه سوم که بینة است مراجعه می کنند . معتقدند که اگر چیزی به نام خبر واحد حجت باشد در احکام است نه در موضوعات. تنها راه ما در موضوعات بینة است. خبر واحد در موضوعات کاره ای نیست که این خود یک بحث مفصل است.

چه شما از راه اول وارد شوید چه از راه سوم بگویید، در هر دو گفتیم یک شرط اساسی است این شرط هم در راه اول هست هم در راه سوم. و آن این که آن فن رجالی باید از حس باشد نه از حدس.

تا سخن رجالی خبر واحد از حس و یا شهادت از حس نشود فائده ای ندارد. نجاشی و طوسی ره باید از حس بگویند. وقتی خبر واحد از حس درست می شود وقتی بینة و شهادت از حس درست می شود که یا

خود شیخ و خود نجاشی آن راوی را دیده باشند که یا توثیقش و یا تضعیف نمایند یا سند ارائه دهند یا سند از یک نفر دیگر که او مثلاً زراره را دیده نقل کند که زرارۀ ثقه است. و با سند از کسی که سهل بن زیاد را دیده نقل کند که سهل ضعیف است.

چه از راه خبر واحد پیش بیایم یا از راه بینة (سوم) یا باید نجاشی و شیخ خود راوی را دیده باشند یا باید با سند نقل کنند. سندی که خود تام باشد. چون نقل کلام به خود سند می شود که باید معتبر باشد.

باید دید در کتب رجالی این گونه است؟ یا بسیاری از موارد رجال از راه اعمال خبرویت و اعمال نظر و اجتهاد است که راه حل دوم باشد؟

باید در کتب رجال دقت شود که این ها از چه راهی وارد شدند؟

آیا خود دیده اند و همه روایات را تضعیف و توثیق می کنند؟ آیا سند دارند و یا اعمال خبرویت و نظر و اجتهاد دارند؟

اگر اعمال خبرویت شد آیا نظر خبره برای ما می تواند مرجعیتی داشته باشد؟ یا خیر؟

خلاصه این که آیا رجوع به رجالی، از باب خبر واحد است یا خبرویت یا بینة و شهادت، اگر بخواهند از باب خبر واحد یا بینة باشد باید این از طریق حس باشد و حسی بودن هم یا به این است که رجالی آن روایات را دیده باشد و توثیق نماید یا سند داشته باشد که اشخاصی راوی را قبلاً دیده ، توثیق یا تضعیف کردند

دیدگاه مرحوم خوئی

مرحوم خوئی (ره) در جلد اول معجم رجال حدیث معتقد است که همه این گزارشهای رجالیون با سند و از حس است. لیکن حسی بودن محتاج به این است که ما به کلمات بزرگان قدما مراجعه کنیم تا به این نتیجه

برسیم که وجود کتابهای فهرس تراجم برای تمییز صحیح از سقیم نسلی پس از نسلی متعارف عند العلما بوده است.

عبارت شیخ طوسی در عده الاصول

عبارتی را از شیخ طوسی نقل می کند. عبارت عده این است:

و مما يدل أيضا على صحة ما ذهبنا إليه، أنا وجدنا الطائفة ميزات الرجال الناقلة لهذه الأخبار، و وثقت الثقات منهم، و ضعفت الضعفاء، و فرقوا بين من يعتمد على حديثه و روايته، و من لا يعتمد على خبره، و مدحوا الممدوح منهم و ذموا المذموم، و قالوا فلان متهم في حديثه، و فلان كذاب، و فلان مخطئ، و فلان مخالف في المذهب و الاعتقاد، و فلان واقفي، و فلان فطحي، و غير ذلك من الطعون التي ذكروها، و صنفوا في ذلك الكتب، و استثنوا الرجال من جملة ما روه من التصانيف في فهرسهم، حتى إن واحدا منهم إذا أنكر حديثا نظر في إسناده و ضعفه برواته . هذه عادتهم على قديم الوقت و حديثه لا تنخرم، فلو لا أن العمل بما يسلم من الطعن و يرويه من هو موثق به جائز، لما كان بينه و بين غيره فرق، و كان يكون خبره مطروحا مثل خبر غيره، فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف و التوثيق و ترجيح الأخبار بعضها على بعض، و في ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترنا. (العده في أصول الفقه، ج ۱، ص: ۱۴۲)

این عبارت شاهد خوبی برای مثل محقق خویی هست که قائل است همه این توثیقات و تضعیفاتی که در کتاب های مثل رجال نجاشی و شیخ طوسی دیده می شود مستند به کتابهایی است که نسل قبل از این ها نوشته اند. و اینها استناداً به آن کتب این تعدیل و تضعیف را انجام می دهند و آن نسل هم باز در توثیق و تضعیف استناد می کند به مؤلفاتی که در نسل قبل از آنها بوده و همین طور ادامه تا زمان خود روات ادامه داشت.

شیخ طوسی خود شهادت از حسی می دهد به این که من طائفه امامیه در زمان خودم، اساتید بزرگوار را دیده ام که ، رجال ناقل این احادیث را از یکدیگر جدا می کردند . همه روات را یکسان نمی دیدند آنها که قابل توثیق بوده اند توثیق، آنها که لائق تضعیف بودند تضعیف می کردند . من اساتیدم را دیده ام که فرق می گذاشتند بین آن راوی که می توان به حدیث او اعتماد کرد و آن راوی که نمی توان حدیث و روایت او را قبول کرد.

من اساتید بزرگوارم را دیده ام که ، روات ممدوح را از روات مذموم جدا کرده اند . من دیدم که اینها در مورد برخی روات فرمودند : متهم فی حدیثه، در مورد برخی گفتند : فلان کذاب، در مورد برخی گفتند در حدیث او اختلاط مشاهده می شود. حدیث او، گفتار او نقل او در حدیث با مشکل و با سختی قبول می شود زیرا اختلاط است.

من بزرگان امامیه را یافته ام که حتی مذهب روات را (غیر از بحث وثاقت و کذب و ضعف) بیان کردند. گفته اند او عامی مسلک است و مخالف، دیگری واقفی یا فطحی یا زیدی است.

دیدم که طعونی بر روات وارد کرده و در کتابهای خود ذکر کردند . من یافته ام طائفه را که نسلی پس از نسلی کتابهایی در رجال نگارش دارند. من طائفه را دیدم که در مواردی از روات یک راوی چند نفر را استثنا می کنند و در کتابهای فهرست خود می نویسند : فلان راوی کتابهای او قابل اعتماد است، مگر این کتابها. فلان راوی از هر که نقل کند او ثقة است مگر این تعداد. که خود این استثنا ها نشان می دهد طائفه امامیه در نقل حدیث با توجه به سند، دقت کافی و کامل داشته اند

من یافته ام که اگر یکی از بزرگان طائفه به دنبال این باشد که روایتی را از استدلال خارج کند و روایتی را منکر بشمرد و نتواند آن را به امام مستند نماید برای اثبات منکر بودن حدیث و غیر قابل بودن روایت، از سند روایت شروع می کند و طعنه در اسناد روایت می زند و روات را تضعیف می کند تا در اثر تضعیف روات و اسانید، روایت را کنار بگذارد. خیال نکنیم آنچه من شیخ طوسی به شما از طائفه نقل کردم و شهادت دادم فقط اختصاص به عصر من و عصر اساتید من دارد، نه! این یک سیره و سنت و روش و یک عادت بوده است از گذشته ها که نسلی بعد از نسلی داشتند و الان هم دارند . این عادت هم قدیم است هم حال و جدید نه فقط الان از دیر زمان بلا استثنا، بدون این که سستی در این شیوه و روش حاصل شود این شیوه علما ما بود. لذا نباید زمان شیخ طوسی و زمان نجاشی را فقط ملاحظه کرد.

با این توضیحی که بنده از عبارت شیخ طائفه دادم روشن شد که شیخ طائفه و دوستش نجاشی با یک تراش گران قدر رجالی از گذشتگان خود روبرو بودند که یا در کتابها و اوراق نوشته اند و یا سینه به سینه نقل کردند. مهم این است علمای امامیه نسبت به سند روایات از همان اوایل تا زمان مؤلف رجالی مانند شیخ و نجاشی بی اعتنا نبودند . مهم این است که اولین کسی که کتاب رجال نوشته شیخ و نجاشی نبوده، اینها منابعی در دست داشتند و آن گروه هم منابعی تا به عصر روات برسد.

ایشان می گوید با این توضیح روشن می شود که گفتار رجالیون از حسی است. اگر از راه خبر واحد پیش بیاییم این خبر، خبر حسی است نه حدسی. حالا ایشان می گوید اگر هم شک کنیم که خبری که نجاشی و شیخ بیان کرده حسی است یا حدسی، اصل عقلایی می گوید حدسی بودن در این جا قرینه می خواهد. این جا عقلا اصالة الحس را جاری می کنند . لیکن در توضیح سخن محقق خویی می گوئیم که تنها راه خبر حسی درست کردن هم عصر بودن نجاشی و شیخ با روات نیست . تا شما بگویید اکثر قریب به اتفاق این روات با شیخ و نجاشی مجالست ندارند هم عصر نبودند . تنها راه خبر حسی بودن مجالست نیست . راههای دیگری هم داریم:

۱ - وجود دهها کتاب رجالی قبل از نجاشی و شیخ. حتی از زمان رواتی مانند حسن بن محبوب و منابع رجالی که در دست عصر و نسل قبل بوده که الان دست ما نیست. اما با توجه به آن منابع و مآخذ، نسل بعد توثیق و تضعیف را از کتابهای نسل قبل ذکر کرد.

۲ - عبارتی را الان از شیخ نقل کردیم که با فریاد بلند می گوید که یک سیره قطعیه مستمره از قدیم در بین علما حکایت می کند که این قول رجالی نسلی بعد از نسلی به ارث رسیده و گفته این بزرگان حسی است نه حدسی.

۳ - شما در رجال نجاشی مواردی را مشاهده می کنید که نجاشی صریحاً و واضحاً منبع و مدرک خود را این طور معرفی می کند که اصحاب الرجال. این قول را اصحاب رجال بیان کرده اند این اصحاب رجال چه کسانی هستند؟ همانهایی که کتب رجالی قبل را نوشته اند و به دست نجاشی دادند.

لذا جناب نجاشی اگر سخنی می گوید با توجه به این سه مطلب پشتوانه حسی دارد نه این که نظرش از حدس باشد و با چنین مقدماتی هر جا اگر شک کنیم که سخن یک رجالی مانند نجاشی و شیخ، حسی است یا حدسی است اجتهاد کرده یا خبر حسی می دهد عقلاً می گویند خبر ظهور حسی دارد زیرا گزارش می دهد و این گزارش دادن خبر حس است مگر شاهد اقامه کنیم که حدس و اجتهاد باشد.

عقلاً می گویند: اذا دارا الامر بين احتمال الحدس و احتمال الحس، بنا را بر حس بگذار مگر ثابت شود که این سخن حدسی است.

تا این جا این بیان هم به درد راه اول که خبر واحد است می خورد و هم راه حل سوم که بینه است . لیکن الان نظر ما در راه اول است لذا حسی بودن ثابت شد و اگر هم شک کنیم اصل حسی بودن است.

حسین مقدس

جلسات ۱۱۰-۱۱۱

۱۴۰۰/۳/۱۹

باسمه تعالی

خارج اصول // وجه حجیت قول رجالی از منظر مرحوم خویی / جلسات ۱۱۲-۱۱۳ / ۱۴۰۰/۴/۲

بحثی که مطرح شد وجه حجیت قول رجالی بو .د. منشاء شبهه اینجا است که چه دلیلی داریم که ما به سخن امثال کشی و نجاشی و شیخ طوسی در باب رجال عمل کنیم؟

طبیعتا وقتی شخصی معصوم نیست مدرک بودن، حجت و منبع بودن سخن دلیل می خواهد.

احتمالاتی در مسئله هست. یکی این که قول رجالی از باب حجیت در موضوعات خبر واحد ثقة است. خبر ثقة را فقط در احکام حجت ندانیم بلکه در موضوعات نیز آن را حج ت قرار دهیم. موثق بودن یک راوی ضعیف بودن راوی دیگر، از موضوعات به حساب می آیند نه احکام. و خبر واحد همانگونه که در احکام حجت است در موضوعات نیز حجت باشد.

راه دوم این بود که از باب بینة و شهادت پیش بیاییم بگوییم بینة و شهادت عدلین می تواند سخن رجالی را از باب حجیت بینة ثابت نماید

سوم این که از راه رجوع به خبره باشد. تفاوت این سه راه با یکدیگر در ضمن مباحث آینده روشن می شود فعلا متمرکز می شویم بر راه اول:

که حجیت خبر واحد است از باب حجیت در موضوعات و در احکام. اگر بخواهیم ادله حجیت خبر واحد را در موضوعاتی مانند موثق بودن یک راوی و ضعیف بودن راوی دیگر مطرح کنیم باید ثابت کنیم که خبر او خبر حسی است. اگر بخواهیم از راه حجیت خبر واحد ثقة در رجال پیش بیاییم باید ثابت شود این خبر که مثلا زرارہ ثقة است یا فلان راوی ضعیف است این حسی است چنانکه اگر از راه بینة هم بخو اهیم پیش بیاییم این معضل موجود است.

دوم حسی بودن شهادت باید ثابت شود یعنی سخن نجاشی و شیخ طوسی اگر بخواهد از راه خبر واحد حجت شود و یا از راه بینة حجت شود باید خبر حسی باشد اگر این دو بزرگوار معاصرین خودشان را، اساتید خود را که با آنها مراوده داشتند توثیق و تضعیف کنند سخن آنها حسی خواهد بود ولی نجاشی و شیخ که اصحاب امام صادق و امام باقر ع از نزدیک ندیدند تا توثیق و تضعیفشان حسی باشد

اما این ها که مثل زرارہ و دیگر اصحاب ائمه را از نزدیک ندیدند تا تضعیف و توثیق کنند پس چگونه حسی بودن ثابت می شود؟

برای این که حسی بودن ثابت شود و این مشکل از راه برداشته شود مرحوم محقق خویی در دو مرحله بحث را ارائه می دهد.

مرحله اول این که ما تا آنجا که ممکن است حسی بودن را اثبات کنیم

مرحله دوم اگر نوبت به شک رسید و دارالامر بین الحسی و الحدسی بگوییم اصل حسی بودن است و حدسی بودن محتاج اثبات است.

در مرحله اول ایشان اولاً : مراجعه می کند به این که ما بیش از نجاشی و شیخ، کتابهای رجالی بسیاری داشتیم حتی از زمان راوی بزرگی مانند حسن بن محبوب کتابهای رجالی در اختیار بود که الان در اختیار ما نیست.

در آن منابع رجالی پیشین تضعیف و توثیق بوده است و امثال نجاشی و شیخ تضعیفات و توثیقات را از کتاب های قبلی خود گرفتند و آنها هم از کتابهای قبل خود تا برسد به آن نوشته هایی که توسط روات ما در باب رجال نوشته شده و آن نویسندگان معاصر با روات بودند . لذا شبهه اجتهدای و حدسی بودن در سخن رجالیین بر طرف می شود.

این شهادت اگر از باب شهادت باشد این اخبار احاد اگر راه خبر واحد باشد همگی مستند به کتابهایی است که نسلی بعد از نسلی نوشتند تا زمان جناب نجاسی و کشی و شیخ.

ثانیاً: عبارتی را قبلاً از عده نقل کردیم که شهادت می داد علمای امامیه از زمان ائمه ع به بعد، نسلی بعد از نسلی روات را بررسی می کردند حالات آنها را از حیث وثاقت یا ضعف از جهت مذهب و اعتقاد بررسی می کردند و این گونه نبوده است که راوی شناسی در بین روات حدیث و بزرگان طائفه مغفول باشد . این هم باز دلیلی است بر حسی بودن این سخن رجالی.

ثالثاً شما اگر به کتاب امام اهل رجال یعنی جناب نجاشی مراجعه کنید مشاهده می کنید که بارها فرموده است: ذکره /صاحب الرجال/. این نکات نشان می دهد نجاشی و شیخ و کشی با حدس و اجتهد در رجال وارد نشدند. منبع و مدرک داشتند، منبع و مدرکی که باعث شده است به حسی بودن سخن رجالی حکم کنیم.

اگر هم شک کنیم و نوبت به مرحله دوم برسد یعنی اذا دار الامر بین الاحس و الحدس اصل حسی بودن است. این حدسی بودن و اجتهدای بودن محتاج به اثبات است . اگر مسئله ای بنیانش بر استدلال و نظر و اجتهد بود مثل فقه و اصول و فلسفه، این جا اصل حدسی بودن و اجتهدای بودن است اما اگر مسئله ای نقلی بود به این که زید موثق است و عمر و ضعیف است این که اجتهد شده است در توثیق زید یا تضعیف عمرو، این محتاج به دلیل است زیرا اساس و بنیان توثیقات و تضعیفات بر اجتهد بنیان نهاده نشده است لذا اگر شک کردیم در حسی و یا حدسی بودن اصل حسی بودن است. آن چه شهادت حسی درست می کند یکی از این سه چیز است:

۱ - معاشرت این رجالی با آن شخصی که او را تضعیف یا توثیق کرد . معاشرت امری است که می تواند تا حد زیادی مبرز وثاقت و هدایت یا ضعف یک نفر باشد. معاشرت آثاری دارد. انسان وقتی با کسی معاشر بود و مشاهده کرد، عبادات واجبه را انجام می دهد و دید که معصیت ندارد و به آداب شرعیه پای بند است از این ها عدالت را می توان اثبات نمود.

۲- الان در زمان ما عده ای مانند مثل مراجع بزرگوار تقلیدهستند که به وثاقت و عدالت مشهورند . در زمانهای گذشته هم بودند افرادی که مشهور به وثاقت و عدالت بودند.

۳- گاهی خودم استادِ استادام را ندیدم. اما استادام که فردی موثق است با استادش مأنوس بوده معاصر بوده و او را توثیق کرد. این هم باز در گذشته رجال قابل طرح است. مثلاً طبقه هفتم درست است که طبقه ششم را ندید ولی طبقه هفتم که طبقه شش را توثیق کرد برای طبقه هشت هم این توثیق کافی است.

این ها راه های خبر واحد حسی یا شهادت و بینه حسی برای توثیق یا تضعیف حسی است . اگر به این ها رسیدیم و ثابت شد سخن نجاشی و شیخ حسی است که درست، اگر هم ثابت نشد و دار الامر بین الحدس و الحس، اصالت الحس در این گونه امور جاری است.

با این توضیح مفصلی که از سخن محقق خویی داده شد بنیان نظر ایشان اثبات می شود که ما هر وقت شاهد و دلیل داشتیم که سخن نجاشی حدس و اجتهادی است مثلاً گفت من فلان روایات فلان را دیدم قابل قبول بود، یا روایات فلانی را دیدم که مخدوش است، این اجتهاد است. اما اگر اثری از اجتهاد و حدس در سخن این نجاشی و کشی و شیخ نبود و دار الامر بین الحس و الحدس چون بنیان مسئله در رجال بنیانی حسی است، در موارد تردید اصالة الحس جاری است . لذا می توان گفت وجه حجیت قول رجالی همان وجه حجیت خبر ثقه است لیکن گاهی خبر ثقه در احکام مطرح می شودگاهی خبر ثقه در موضوعات است.

مرحوم خویی برای اینکه ثابت کند گفته رجالیون حسی است گفتند که جناب شیخ طوسی در عده فرمودند:

علمای امامیه نسلی بعد از نسلی راوی شناسی کردند و همه روات را از جهت وثاقت و ضعف و مذهب بررسی کردند.

اشکال سیستانی به مرحوم خویی

این گفته شیخ طوسی درست است، اما به فرمایش سید سیستانی، در مقابل این سخن، مرحوم صدوق از ابن قبه نقل کرده (و خودش هم اشکال نکرده)، و ظاهرش این است که این سخن ابن قبه را قبول کرده که گفت گذشتگان ما برای توثیق و تعدیل راوی، گویا یک نوع اصالة العداله قائل بودند. اینها همین که از کسی امید ورع و تقوا داشتند، حسن ظن به او داشتند و این حسن ظن را منشاء تعدیل و توثیق او می دانستند . و این یعنی اصالة العداله در توثیق روات نه نقادی.

ظهور کلام شیخ طوسی نقاد بودن است اما ظهور سخن شیخ صدوق در اکمال الدین ب ه نقل ابن قبه نقاد نبودن گذشتگان ماست.

جناب محقق خوبی شما که به سخن شیخ طوسی اعتماد کردید باید در برابرش این نقل شیخ صدوق را هم ملاحظه کنید. بالاخره بزرگی مانند طوسی، گذشتگان ما را بر اساس اصالة العدالة نمی بیند و نقادی می کند و بزرگ دیگری مانند صدوق از بزرگی مانند ابن قبه سخنی نقل می کند که با اصل عدالتی بودن سازگار است. شما باید هر دو سخن را ملاحظه کنید چرا فقط سخن شیخ طوسی اعتماد کردید و بس؟! (این اشکال اول سیس سیستانی به خوبی)

محقق خوبی فرمود با مراجعه به تاریخ رجال و حدیث به این نتیجه می رسیم که دست نجاشی و شیخ و قبلی ها تا زمان ائمه کتابهای رجالی مهمی بوده و آنها اکنون در دست ما نیست . این که من محقق خوبی گفتم شیخ، حسی است می توان حسی بودن را با توجه به وجود کتابهای قبلی تبیین کرد

پاسخی که از مجموع سخن سیستانی به این سخن محقق خوبی استفاده می شود این است که بله ! به تعبیر ما کتابهای رجال بالمعنی الاعم که به نحوی در مورد حالات روات است در بین گذشتگان ما بوده است این را قبول داریم، اما فراموش نکنیم که در همه این کتابهای رجالی به معنای اعم تعدیل و توثیق مشاهده نمی شود. برخی از کتابها فقط نام روات را بیان کرده است و این که جزء اصحاب کدام یک از ائمه بوده به اینها طبقات می گویند. این نوع کتابها که فقط طبقه رجال را بیان می کند به درد جرح و توثیق و تضعیف نمی خورد.

باید ثابت کنیم نجاشی، شیخ و دیگران کتابهایی از نسل قبل داشتند که همه روات قبلی در آن کتابها جرح و تعدیل شدند نه فقط نام برده شده باشند پس جناب محقق خوبی وجود کتابهای رجالی قبل از بزرگانی مانند شیخ طوسی و کشی و نجاشی مشکل را حل نمی کند.

حسین مقدس

جلسه ۱۱۲-۱۱۳

۱۴۰۰/۴/۲

باسمه تعالی

خارج اصول // ادامه بررسی وثاقت قول رجالی // جلسات ۱۱۴-۱۱۵ // ۱۴۰۰/۴/۹

در اثبات حجیت سخن رجالیون مانند نجاشی و کشی و شیخ طوسی و دیگر بزرگان رجال از قدما، سه راه حل اساسی پیشنهاد گشت:

۱ - سخن این بزرگان را از راه حجیت بینه در فقه اسلام و از جمله در فقه شیعه ثابت نماییم . یعنی یکی از راههای اثبات عدالت و وثاقت بینه و شهادت است.

بینة محتاج به دو امر مهم است . یکی اینکه شهادت ، شهادت حسی باشد نه حدسی، یعنی اجتهادی و نظریه ای نباشد. دیده یا شنیده باشد

دوم اینکه تعدد داشته باشد. زیرا اکثر علما در این گونه موارد با یک شاهد عادل مسئله را تمام نمی کنند . و معتقدند به اینکه حداقل دو شاهد باشد . لیکن خصوصیات دیگری برای شهادت و شاهد هست که در کتابهای مفصل فقهی آمده است.

۲ - سخن این رجالیون را از باب خبر واحد درست کنیم.

در اینجا با دو مشکل مواجه هستیم:

۱ - یک مشکل این است که آیا خبر واحد فقط در احکام حجیت دارد یا در موضوعات مانند وثاقت یا ضعف راوی هم حجیت دارد . کسانی که در علم اصول معتقدند خبر واحد اگر هم حجت باشد فقط در احکام است نه موضوعات، طبیعتاً این راه در رجال برای آنها مسدود است . اما اگر کسی معتقد شد که خبر واحد همانگونه که در احکام راهگشاست در موضوعات هم راهگشاست این فرد می تواند از این راه در اثبات حجیت خبر واحد در موضوعات رجالی وارد شود.

۲ - مشکل دوم در بحث خبر واحد در رجال این است که آیا خبر واحد نیاز به تعدد دارد یا ندارد؟ اگر گفتیم در حجیت خبر واحد نیاز به تعدد داریم عملاً بین بینة و خبر واحد تفاوت عمده ای نخواهد ماند اما اگر تعدد را در خبر معتبر ندانستیم اگر فقط نجاشی بگوید زرارہ ثقه است کافی است دیگر احتیاجی به این که شیخ هم بگوید نداریم .

هم در مسلک خبر واحد و هم بر مسلک بینة یک مطلب قطعاً و مسلماً شرط است . چنانکه گفته شد و آن حسی بودن شهادت در بینة و حسی بودن خبر واحد است . و اگر حدسیت و اعمال نظر و اجتهاد پیش آمد دیگر نه باب شهادت است نه بینة و نه باب خبر واحد. انگاه نوبت پیشنهاد سوم است.

۳ - سخن رجالی را از باب حجیت عرفیه نظر خبره مطرح کنیم . بالاخره یک رجالی مانند نجاشی خبره فن رجال است و بعد از او شیخ طوسی خبرویت در علم دارد . و سیره عقلاً در رجوع به خبره فن است که در ادامه به آن اشاره خواهد گشت.

پس سه راه برای حجیت قول رجالی بیان گشت.

چون در راه حل اول و دوم حسی بودن خبر و حسی بودن شهادت معتبر است و از سویی رجالیونی که الان می شناسیم مانند شیخ و نجاشی قطعاً زمان روات از ائمه را درک نکردند و روات را ندیدند جز ماً در زمان آنها نبودند تا شهادت و یا خبر حسی بدهند باید برای اینکه خبر یا شهادت شیخ و نجاشی را حسی قرار

دهیم به فکر چاره افتاد و الا سخن نجاشی و شیخ نمی تواند از باب حجیت بینة و حجیت خبر واحد مطرح شود.

به نظر می رسد برای اینکه بتوانیم حسی بودن سخن شیخ و نجاشی را یا از باب خبر یا از باب شهادت درست کنیم باید یکی از این راهها ی ذکر شده در این بحث را اثبات نماییم.

۱- باید سندی از شیخ و نجاشی ارائه شود که مثلاً این شیخ یا این نجاشی از استادش شنیده است استاد را نام ببرد و وثاقت استاد نجاشی هم برای ما محرز شده باشد. و آن استاد از استاد خودش باز شنیده باشد و باز وثاقت آن استاد دوم هم ثابت شده باشد و استاد دوم از استاد سوم نقل کند و وقایع سومی هم ثابت شده باشد تا رسیم به آن استادی که مثلاً زرارہ را دیده است با او معاشر بوده و عدالت و وثاقت او را دیده و برای نسل بعد از خودش نقل کرده است تا به نجاشی و خودش برسد. این وسائط همگی باید ذکر شده و مرسل نباشد. مسند باشد. سند هم باید معتبر باشد. اگر بناست شیخ و نجاشی چیزی را شفاهاً از پیشینان خود در مورد وثاقت یا ضعف راوی بیان کنند و بتوانیم این وثاقت و ضعف را شهادت بنامیم یا خبر واحد بنامیم و حسی کنیم با این که بین شیخ و نجاشی و زرارہ و سهل بن زیاد فاصله است یک راه این است که بیان شد.

تصدیق می کنید که این راه یا اساساً یافت نمی شود یا اگر هم باشد با مشکلاتی روبرو است زیرا نقل کلام می کنیم در وثاقت همان واسطه ها. خود آن واسطه ها هم باید با سندی این چنین توثیق شوند و باز همانها که این را توثیق کردند باید مسنداً موثقاً توثیق شوند و این بسیار مشکل است.

۲- شیخ و نجاشی با مدرک معتبر اثبات کنند که مثل زرارہ در عصر خودش مشهور بوده و نیازمند به توثیق نبوده است. این راه آسان تر است لیکن در مورد همه روایات که قابل تطبیق نیست. زیرا همه روایات ما که جزء مشاهیر و معاریف نبودند که شهرت به وثاقت در عصر خودشان داشته باشند اکثریت راویان حدیث جز افراد معمولی بودند. نه مانند زرارہ و محمد بن مسلم. در مورد این راویان غیر مشهور که کثیر هم هستند چه کنیم؟ این مشکل راه دوم برای حسی شدن خبر نجاشی.

۳- برای اینکه به نحوی خبر نجاشی یا شهادت او را حسی قرار دهیم این است که ببینیم او توثیق یا تضعیف خودش را به منابعی که در آن عصر و زمان بوده مستند می کند. آن کتب رجالی و منابع رجالی که در برگیرنده توثیقات و تضعیفات هست، دست نجاشی و شیخ بوده اکنون دست ما نیست. اگر آن کتاب اسنادش به نویسنده اش ثابت شد و اگر خود آن نویسنده جداگانه توثیق شد و خود آن نویسنده راوی را دیده و توثیق کرده و نوشته بله قابل قبول است. اما اگر اولاً استناد کتاب به آن مولف تامل داشت یا خود آن مولف که شیخ و نجاشی از او نقل می کنند وثاقتش محرز نشد این گفته فائده ای ندارد و یا اگر وثاقتش هم ثابت شد اما خود او راوی را ندیده که مستقیم توثیق کند

منبعی هم ارائه نداده سندی را هم ارائه نداده و خود آن سند هم بررسی نشده باز حسی بودن خبر یا شهادت ثابت نیست. نهایتاً نجاشی از کتابی نقل کرده که آن کتاب گفته است مثلاً زراره ثقة است نقل کلام می کنیم به خود آن کتاب که آن کتاب از کجا می گوید نمی توانیم در بست و تحقیق نکرده سخن منبع نجاشی را قبول کنیم و الا چه فرقی است بین سخن این کتاب و روایات مرسله . باید هم نجاشی مسنداً منبع را بیان کند و هم آن منبع اگر راوی را خود ندیده سندش را ارائه دهد.

انصاف این است که این گونه تصحیح سخن رجالی بسیار مشکل است . ما نمی توانیم به صرف این که نجاشی گفته است، مطلب را تمام شده از جهت حسی بودن بدانیم.

محقق خویی ره در جلد اول معجم رجال حدیث صفحه ۴۱ می گوید:

سخن اعلام متقدمین رجالیون مانند شیخ و نجاشی و کشی از باب خبر ثقة حجت است و حجیت خبر ثقة مختص به احکام نیست و در موضوعات هم ساری و جاری است . و اگر هم شک کنیم که اینها خبر شان حسی است یا حدسی سیره عقلاً قائم است بر اعتماد به خبر مادامی که حدسیت آن ثابت نشده باشد ما ان شالله در جلسات بعد سخن محقق خویی را مفصل بیان می کنیم.

تاکنون مشکلات دو راه، یکی مشکلات راه حجیت قول رجالی از باب شهادت و دوم مشکلاتش از باب خبر واحد ثقة مورد بررسی قرار گرفت.

اما وجه سومی در این میان پیشنهاد شده است چون دیدند آن دو راه حل با مشکلات زیادی روبرو هست گفتند سیره عقلاً در رجوع جاهل به عالم است . سیره عقلاً در حجیت قول خبره و متخصص است . رجالیونی مانند نجاشی و کشی و... خبره فن هستند.

مشکلات راه حل سوم

در اینجا باز با مشکلاتی روبرو هستیم. ببینیم قابل حل هست یا خیر؟

۱- رجوع به خبره قابل قبول است اما رجوع به خبره در علمی است که محتاج اعمال نظر و اجتهاد و بررسی های فنی باشد تا خبرویت بخواند . توثیق زید و تضعیف عمرو که یک بحث نظری نیست که محتاج اعمال خبرویت باشد. بگوییم این شخص ثقة است آن شخص ضعیف است چه خبرویتی می خواهد؟!

با یک شخص معاشر باشیم ببینم دروغ نمی گویدنماز می خواند و امثال ذلک شهادت به ثقة بودن می دهیم، این چه خبرویتی است؟

این مشکل قابل حل است . اگر بخواهیم معاصر خود را توثیق کنیم بله خبرویت نمی خواهد ! اما شیخ و نجاشی وقتی توثیق می کنند :

اولاً محتاج علم انسابند تا اشخاص را بشناسند.

ثانیاً کتاب شناس باشند.

ثالثاً روایت شناس باشند تا از روایتهای او تشخیص دهند چگونه ادمی است

رابعاً سخنان معارض را در توثیق و تضعیف بشناسند این ها همه محتاج اعمال نظر است. و لذا که در سخن نجاشی و شیخ نحوه ای از اعمال نظر هست گفته می شود اگر در تضعیف و توثیق یک نفر بین شیخ و نجاشی اختلاف بود سخن نجاشی مقدم است زیرا خبره تر است. لذا معلوم می شود در سخن نجاشی و شیخ اعمال خبرویت می شود

۲ - این که بگوییم در قول خبره هم تعدد نیاز است . آنگاه اگر بخواهیم یک راوی را موثق کنیم یا تضعیف کنیم باید دو نفر (شیخ-نجاشی) نظر دهند .

حلّ این مشکل این است که آنچه که قطعاً تعدد در آن معتبر است شهادت است نه خبرویت . شهادت و خبرویت جداست.

اگر از این دو مشکل عبور کردیم ، در اینکه بخواهیم قول رجالی را از باب حجیت قول خبره اثبات کنیم با مشکل سومی مواجه می شویم.

تا کنون به این نتیجه رسیدیم که اگر از راه خبر واحد و بینه وارد شویم با مشکلات مهمی روبرو هستیم. لذا سراغ راه حل سوم رفتیم که حجیت قول رجالی از باب حجیت قول خبره بود

اینجا هم سه مشکل هست که دو مشکل بیان گشت و میتوان حل کرد اما مشکل سوم این است

۳ - آیا سیره عقلاء مطلقاً دال بر حجیت قول خبره هست ؟ (یعنی در جمیع حالات.) برای جمیع افراد؟ یا وقتی به سیره عقلاء مراجعه می کنیم قیود و حدودی را برای حجیت قول خبره معتقدند؟

اصل این که عقلائی عالم در مسائل تخصصی که خود تخصص ندارند رجوع به عالم و متخصص می کنند جای هیچ گونه تردید و شک ندارد.

به عنوان مثال می پرسیم اگر یک بیماری عامی محض در طبابت بود و رجوع به پزشک کرد آیا او مثل یک دکتری عمومی است که خود این پزشک عمومی بیمار شده و پیش متخصص رفته است؟

ایا نحوی مراجعه این فرد در طبابت با این پزشک عمومی به متخصص یکسان است؟

این پزشک عمومی خود توانایی هایی دارد که برخی از اشتباهات را در عالم طبابت می فهمد . حالا اگر در جایی این پزشک عمومی رجوع به پزشک متخصص کرد و در سخن و راه حلی که پزشک متخصص ارائه داد احتمال خطا داد ، قرائنی داشت که آن قرائن نشان می داد شاید آن پزشک متخصص در تشخیص و مداوا اشتباه کرده است آیا باز هم عقلا می گویند این پزشک عمومی سخن متخصص را بدون سؤال و بررسی بپذیرد؟

یا عُقلا می گویند همین که احتمال خطا داد باید سخن او را کنار بگذارد یا نه! در چنین مواردی عقلا به این پزشک عمومی نظر می دهند برود تحقیق و بررسی بیشتری کند

با دیگران هم مشاوره داشته باشد قطعا در اینجا عُقلا نه این پزشک عمومی را مجاز در قبول بدون چون چرا می دانند و نه مجاز در رد بدون تحقیق . بلکه عُقلا در چنین مواردی می گویند برو خود تحقیق کن با متخصصان دیگر صحبت کن اگر سخن این متخصص را در مجموع قبول کردی عمل کن!

مثال ما طلاب علم رجال مثال ما کسانی که الان مشغول بررسی های رجالی هستیم در این عصر و زمانه دور از زمان روات ، با مثل نجاشی و شیخ این است که آنها مانند یک پزشک متخصص اند و ما مانند یک طبیب عمومی.

این را اعتراف و اقرار می کنیم که آن متخصص علاوه بر زحمات علمی که کشیدند چون نزدیک به زمان رجال و روات بودند چون کتابهایی داشتند که الان دست ما نیست چون سینه به سینه مطالبی را می دانستند که الان ما نمی دانیم قطعا متخصص در رجالد ولی ما هم که بیگانه محض در رجال نیستیم

اگر دیدیم یک متخصصی مانند نجاشی و شیخ سخنی را گفتند نباید بدون بررسی قبول کنیم . عقلا در چنین مواردی رجوع به متخصص را مقید می کنند به من طلبه که آگاهی هایی نه در حد شیخ و نجاشی در رجال دارم . پیشنهاد عُقلا این است که سخنان را بررسی کن اگر شواهدی بر خلاف سخن این اعظم پیدا کردی حق نداری در بست حرف آنها را قبول کنی!

اگر به این نتیجه رسیدی که سخن آنان اشتباه است نمی توانی سخن آنها را بپذیری! اگر احتمال عُقلایی بر خلاف دادی باید دنبال کنی و تحقیق و بررسی کنی .

اگر بخواهیم راه سوم را انتخاب کنیم این هم مشکلی که در سر راه ما هست!!

حال که هر سه راه حل پیشنهادی برای اثبات حجیت قول رجالی با مشکل روبرو شد ما در حقیقت به یک انسدادی در تحقیقات رجالی می رسیم.

برخی موارد روشن است مانند وثاقت زراره . اما در اکثر موارد با یک بن بست و انسدادی روبرو هستیم زیرا این سه راه هر کدام مشکل عمده ای داشت.

آیا این انسداد و بن بست قابل شکستن هست یا خیر؟

آن شالیه در مبحث انسداد که بحث بعدی ماست اثبات خواهد شد که ما در این موارد راه حل اضطراری داریم. مسلک اضطرار را هم در راوی شناسی و هم در روایت شناسی مطرح می کنیم و بنیان این مسلک اضطرار در این عصر غیبت که از محضر جلوه نور مطلق دوریم راه حل در تجمیع شواهد و قرائن است

اضطرار بن بست رجال و راوی شناسی را با یک راه حل جدا به نام تجمیع قرائن می شکنیم و در این جا قول نجاشی و شیخ نه به تنهایی نمره قبولی دارد و صد در صد مورد قبول است و نه کلاً رد می شود در این موارد باید اجتهاد اضطرار اجتهادی داشت.

در اینجا مطلبی که آفت فراگیری در مباحث فقهی شده عرض می کنیم.

بسیار دیده شده که نویسندگان مقالات و کتابها وقتی به سند روایت می رسند رجال محقق خویی را می بینند و اگر محقق خویی گفت این فرد موثق است قبول می کنند و اگر گفت ضعیف است قبول می کنند و بررسی ندارند

به سادگی می گویند این سند زیارت جامعه، این هم سخن محقق خویی و مثلاً سند ضعیف است ! این که تقلید از خویی می شود!!

بنا نیست ما مقلد خویی باشیم، سخن خویی را می بینیم اما در بست قبول کردن سخن غیر معصوم در حوزه ها مقبول نیست!!

فقیه نمی تواند در فقه صاحب نظر باشد مگر اینکه در رجال صاحب نظریه باشد!!

نتیجه این که راه حل پیشنهادی ما یک امر چهارمی است که به نام تجمیع قرائن شواهد که اضطرار می باشد. حال که از منابع اصیل دور هستیم و باید راوی شناس و روایت شناس بود راه حلی بجز حصول اطمینان شخصی از راه قاعده تجمیع قرائن و شواهد نداریم و باید دست بکار شد و شواهد و قرائن را بشناسیم.

باید سخن راوی شناسانی مانند نجاشی و شیخ را و.... بفهمیم

باید شیوه های آنها را از کتابهایشان استکشاف کنیم

باید منابع آنها را بشناسیم

باید با سبک مخصوصاً کتاب رجال نجاشی به عنوان یکی از مهمترین رجالی آشنا باشیم .

اجتهاد کتب شناسی و راوی شناسی و آشنایی با کلمات فقهاء..... می خواهد.

حسین مقدس

جلسات ۱۱۴-۱۱۵

۱۴۰۰/۴/۹

باسمه تعالی

خارج اصول // ادامه بررسی قول رجالی // جلسات ۱۱۶-۱۱۷ // ۱۴۰۰/۴/۱۶

سخن ما بر این بود که چه دلیل و وجهی بر حجیت قول رجالی در تضعیف یا توثیق روات داریم که به آن رجوع کنیم؟

در نوبت های قبل سخن از سه وجه و دلیل به میان آمد . یک دلیل این است که وجه حجیت رجالی شهادت روات اولیه به وثاقت یا ضعف بعضی از روات بوده که نسلی بعد از نسلی به دست ما رسید.

وجه بعدی قبول قول رجالی از باب حجیت اخبار در موضوعات باشد.

وجه سوم این بود که دلیل حجیت قول رجالی رجوع به خبره فن است.

هر کدام از این وجوه مشکلاتی داشت. ما نمی توانیم به طور کلی یکی از این اقوال را بپذیریم . زیرا وقتی به کتابهای رجال مراجعه می کنیم می بینیم اندکی از تضعیفات و توثیقات به صورت مسند نقل شد تعدادی از سخنان رجالیون مستند به منابع تاریخی و حدیثی قبل از آنهاست . تعدادی از این آراء رجالیون مستند به اجتهاد و نظر آنها است که در احوالات یک راوی دقت کردند و خود از باب اعمال نظر به وثاقت یا ضعف او رسیدند.

کتابهای رجالی یک دست نیست. که مثلاً همه آنها از باب خبر واحد باشد. که برای آنان نقل شده و خبر آنها هم برای نجاشی و توسط او برای ما بیان شده باشد.

همه این آراء رجالی شهادت مسند نیست چنانکه گفتم اندکی مسند داریم تعدادی از این نظریات رجالیون از باب اعمال خبرویت است لذا باید با چنین مجموعه ای که در کتابهای رجالی مشاهده می کنیم، بهره ببریم .

لذا باب رجال و تحقیقات رجالی به یک عبارت، مُنَسَد است چون:

اولاً بین ما و روات اولیه فاصله بسیار است.

ثانیاً بسیاری از کتابهای رجالی و حدیثی که می توانست برای ما منبع خوبی باشد در دست نیست
ثالثاً برخی از این آراء رجالی، اجتهاد آنهاست و این اجتهاد به عنوان یک دلیل برای ما نخواهد بود اگر چه در
حد یک شاهد و قرینه مفید است.

اینها و نیز مشکلاتی که در جلسه قبل نقل شد نوعی انسداد را در مسیر تحقیقات رجالی به وجود می آورد
لذا نمی توان سخن امثال نجاشی و شیخ طوسی را از طنون خاصه ای دانست که دل یل بر حجیتش اقامه
شده است. اینجا انسدادی از راه حجیت مطلق طنون پیش می آید. (با ارائه مقدمات انسداد که از جمله، نیاز
ما به علم رجال است.)

ما طبق مسلکی که بعداً در مباحث انسداد توضیح خواهیم داد مسلکی بنام مسلک اضطرار داریم. که تنها راه
برون رفت از این معضلات را تجمیع قرائن و شواهد می دانیم به حدی که اطمئنان شخصی برای انسان
حاصل شود.

برای تحقیقات رجالی، یک قرینه مهم، سخن رجالیون است . اما سخن آنها همه منبع و مدرک ما نخواهد
بود. ما با قرائن و شواهد دیگری از جمله تأمل در روایات ان راوی و قرائن دیگر، در برخی موارد می توانیم
اطمئنان به ضعف یا وثاقت پیدا کنیم و در برخی موارد نمی توانیم نظر قاطعی که به حد اطمئنان باشد
ارائه دهیم.

نقل عبارات نجاشی و ابن غضائری

حال عباراتی را از امام اهل رجال، جناب ابوالعباس احمد بن علی نجاشی الاسدی الکوفی متوفی ۴۵۰ هجری
و نیز عباراتی از ابن غضائری نقل می کنیم. بعد از خواندن این عبارات، روشن می شود که مدارک و منابع و
مآخذ سخنان رجالیون متفاوت است و در مواردی هم خود استنباط و اجتهاد دارند که طبیعتاً نمره انجا که
یک رجالی مسنداً سخن بگوید با ان جا که یک رجالی اجتهاد خودش را بیان کند یکس ان نیست. در موارد
اجتهاد نمره کمتری دارد.

رجال نجاشی رقم ۱۸. در ترجمه حال ابراهیم بن هاشم می گوید:

ابراهیم بن هاشم ابو اسحاق قمی اصله کوفی انتقل الی قم

طبیعتاً نجاشی که ابراهیم را ندید اینکه اصالتاً کوفی بوده منتقل به قم شد یا از کتابها و رساله های قبلی
نقل می کند یا مطلبی را سینه به سینه نقل می کند

قال ابو عمرو الکشی صاحب رجال کشی می گوید . (نجاشی از کشی نقل می کند .) تلمیذ یونس بن
عبدالرحمن من اصحاب الرضا علیه السلام . کشی می گوید ابراهیم بن هاشم شاگرد جناب یونس بن
عبدالرحمن است .

هذا قول الكشي و فيه نظر. نكفته وجه تأمل چیست. گفت من تأمل و نظر در این دارم که ابراهیم شاگرد مستقیم یونس باشد.

و اصحابنا يقولون اول من نشر حديث الكوفيين بقم هو . ما در بین مكاتب حدیثی شیعه مکتب قم و مکتب کوفه و نیز مکتب بغداد داریم. اینها هر کدام با اسنادی مختص به خود روایاتی از ائمه دارند که البته در ادامه تعاملات حدیثی بین این سه شهر رخ داد.

می گوید اصحاب ما می گویند مستند نجاشی سخن /اصحاب ما است. اولین کسی که احادیث کوفیین را به قم منتقل کرد ابراهیم بود

ایا این سخنی که نجاشی از اصحاب نقل می کند کتابی منظور ایشان است؟ (از کتابی نقل کرد؟) یا مشافهه از اصحاب شنیده است؟ چیزی نگفت!! فقط گفت اصحاب ما این گونه می گویند.

رقم ۱۰۴۷ در ترجمه حال محمد بن احمد بن جنید، نجاشی می گوید:

سمعت بعض شیوخنا يذكر انه كان عنده مال لصاحب (ع) و سيف ايضا و انه وصي به الى جاريته و هلك ذلك

این که او مالی و سیفی از وجود مقدس امام در نزدش بود می خواهد از بعضی از اساتید که شنیده است نقل می کند.

رقم ۱۰۴۴ محمد بن بحر الروهني . قال بعض اصحابنا انه كان في مذهبه ارتفاع.

بعضی از اصحاب ما گفته اند که این محمد بن بحر در مذهبش ارتفاع است . (ارتفاع یعنی غلو دارد). نكفته این بعض اصحابنا کیست!!

اما باید دانست که مرادش هم درس و استادش جناب ابن غضائری(احمد بن حسین) است.

در رقم ۱۴۷ رجال نجاشی آمده است که ابن غضائری (احمد) به همراه نجاشی در درس پدرش یعنی حسین حضور داشت. البته بعداً نجاشی خودش هم در درس ابن غضائری شراکت داشت.

اینجا از قول او نقل می کند که این محمد بن بحر در مذهبش ارتفاع است بعد نجاشی می گوید و حدیثه قریب من السلامه و لا ادری من این قیل ذلک.

من نجاشی تا آنجا که حدیث او را شنیده ام سالم بود نمی دانم آنچه این غضائری بیان کرده است به چه دلیلی است من که احادیث او را نزدیک به سلامت می بینم و غلو و ارتفاعی در آن مشاهده نمی کنم

رقم ۵۱۳ در ترجمه حال سهیل بن زیاد می گوید: قال بعض اصحابنا لم یکن سهیل بکل ثبت فی الحدیث.

روایاتی برخی دقت ها در ثبت و ضبط دارند و برخی آن دقت های لازم را ندارند

در رقم ۵۱۶، سَلِّيمُ عَنْ فَرَاءَ كَوْفِي رَوَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَبِي الْحَسَنِ ع (اما كاظم) ثقه ذكره اصحابنا في الرجال. قبل از نجاشی، كتابهای رجال در دست او بود.

رقم ۵۶ اسماعیل بن سهل می گوید ضعفه اصحابنا .

رقم ۵۸ می گوید اسماعیل بن یسار الهاشمی ذكره اصحابنا بضعف.

رقم ۷ در ترجمه حال ابان بن تغلب می گوید: كانت له عندهم منزله و قدم. جایگاه خوبی دارد و روایاتی را در عظمت ابان ذکر می کند. اما خود این روایات باید بررسی سندی شود.

رقم ۲۴. ابراهیم نُعیمِ عبدی می گوید: كان ابو عبد الله ع يسميه الميزان لثقته .

جناب نجاشی! شما که امام را ندیدی!! از کجا می داری که امام به او میزان می گفت؟

می گوید: ذكره ابو عباس في الرجال.

مرحوم نجاشی از یک ابوالعباس دیگری به اسم ابن عُقده نقل می کند.

رقم ۷۷ در ترجمه حال حسین بن یزید بن محمد که نوفلی می باشد می گوید: قال قوم من القميين انه غلا في اخر عمره و الله اعلم و ما راين له روايه تدل على هذا.

قمیین که ریز بین در غلو بودند و به مجرد روایتی که از یک راوی نقل می شد که نزد آنها مضمونش غلو بود آن راوی را متهم به غلو می کردند عده ای از این قمیین گفتند که این حسین بن یزید اواخر عمرش غالی شد. نجاشی می گوید من روایات او را دیدم در بین روایات او روایت دال بر غلو نیامده است.

ما خواستیم ثابت کنیم سخن رجالیون یک منبع تنها و یک نحو بیان ندارد . بلکه منابع متعددی از کتابها و رساله های قبلی که بعضا نامشان را می برند و بعضی را هم به اشاره می گذرانند از منابع نجاشی است همان طور که ان چه این استاد بی نظیر رجال از اساتید قبلی خود شنیده است در این کتاب یافت می شود چنانکه در این کتاب اجتهادات و استنباطاتی از خود نجاشی مشاهده می کنیم مثل این که یک راوی را عده ای مانند قمیون رمی به غلو کرده باشند نجاشی بگوید من کتابهای او را دیده ام چنین برداشتی را که او در این روایات غالی باشد نداشته است.

در همین زمینه باز رقم ۸۶ حُسَيْن بن عبيدالله السعدي می گوید:

این فرد رُمی بالغلو . بلافاصله می گوید: له كتب صحيحه الحديث . یعنی درست است که او را رمی به غلو کرده اند اما من کتابها و روایات او را دیده ام، روایات صحیحه و قابل قبولی است. برداشت من این نیست که بین روایات او روایاتی دال بر غلو باشد.

باید دانست این یک اجتهاد و نظر است زیرا معنای غلو در بعضی از مصادیق قابل اختلاف نظر است بعضی از مصادیق غلو را همه معتقدند . مثل اینکه برای ائمه مقام الوهیت قائل شود . اما در بعضی از امور مانند سهو النبی اختلاف نظر هست . عده ای از قمیین مانند صدوق و استادش می گویند کسی که سهو النبی را قائل نباشد غالی است . لذا مرحوم مفید با این عقیده مقابله کرد .

تشخیص این که روایات راوی مشتمل بر غلو هست یا خیر در برخی موارد اختلافی و اجتهادی است لذا نجاشی می گوید من برداشت غلو از روایات او ندارم .

در رقم ۱۳۸ در مورد حسن بن عباس می گوید:

ضعیفٌ جدا . اما مدرک ارائه نداد . ولی بلافاصله بعد از این تضعیف ، سخنی دارد که با این ادعا می سازد که بگوئیم تضعیف کردن نجاشی عن حدس و اجتهاد است . زیرا نجاشی می گوید:

له کتابٌ انا انزلناه فی ليله القدر، و هو کتاب ردیّ الحدیث، مضطرب الالفاظ . اینکه فرمود ضعیف جداً می تواند مستند باشد به بررسی کتاب انا انزلناه فی ليله القدر و روایات این کتاب و اینکه ردی الحدیث است . کم ارزش است . الفاظش اضطراب دارد .

همین را که نجاشی در رقم ۱۳۸ در موردش اینگونه گفت ، استاد او جناب ابن غضائری در رقم ۳۴ در مورد حسن بن عباس می گوید او کتابی دارد فاسد الالفاظ . هر دو می گوید الفاظ اضطراب دارد . تشهد مخالفه (نشانه) علی انها موضوع !! احادیث جعلی دارد . و هذا الرجل لایلتفت الیه و لا یکتب حدیثه . هیچ توجهی به این فرد نکنید و هرگز روایات او را ننویسید .

در رقم ۲۶۴ نجاشی می گوید امیه بن علی ضعفه اصحابنا . ابن غضائری در رقم ۶ می گوید ضعیف الروایه فی مذهبہ ارتفاع

رقم ۲۱ نجاشی ابراهیم بن اسحاق می گوید : کان ضعیفا فی حدیثه متھوما (نگفت چه تهمتی!)

ابن غضائری می گوید: فی حدیثه ضعف و فی مذهبہ ارتفاع یروی الصحیح والسقیم و امره مختلف

مرحوم نجاشی در حکم به غلو بسیار متعادل است در حالیکه ابن غضائری بسیار تند و زود حکم به غلو می کند با این که هیچکدام از این دو قمری نیستند اما مذهب ابن غضائری در حکم به غلو نزدیک به قمیون است زیرا قمیون هم خیلی سریع حکم به غلو می کردند اما در عین حال در رقم ۱۰ ابن غضائری می گوید احمد بن محمد بن خالد طعن القمیون علیه اما و لیس الطعن فیه

درست است که قمیون به او طعن زدند . (جناب احمد بن محمد بن عیسی دستور داد او را از قم خارج کنند) اما ابن غضائری می گوید این طعن متوجه او نیست:

انما الطعن فی من یروی عنه . و انه کان لایبالی عن من یأخذ علی طریق الاهل الاخبار . این اهل اخبار پیشینه اهل اخبار جدیدند.

ابن غضائری در رقم ۱۲ می گوید: احمد بن حسین بن سعید قال القمیون کان غالباً و حدیثه فی ما رایته سالم

در رقم ۸۷ می گوید: عبد الله بن عبدالرحمن ضعیفٌ مرتفع القول (غال) له کتاب فی الزیارات ما یدل علی خُبث عظیم و مذهب متهافت.

این کتاب نشان می دهد عبد الله بن عبدالرحمن خبث بزرگی داشته و مذهب بسیار متهافت دارد مقایسه شود با ۵۶۶ نجاشی، می گوید:

این عبدالله ضعیف غال لیس بشیء . له کتاب المزار سمعت مِمَّنْ رآه (از کسی که کتاب را دیده شنیدم) و قال لی هو تخلیطٌ(ظاهراً از ابن غضائری نقل می کند)

رقم ۱۰۴ ابن غضائری. علی بن احمد کذاب غال صاحب بدعه و مقاله (یعنی حرفی زد که دیگران نزدند) رایت له کتبا کثیرا لا یلتفت الی

رقم ۱۵ ابن غضائری قاسم بن حسن : حدیثه نعرفه و ننکره. ذکر القمیون ان فی مذهبه ارتفاع.

گفتند این قاسم بن حسن در مذهبش ارتفاع است اما الاغلب فی الخیر

من روایات او را دیدم اغلب در روایات خیر و درستی دارد این یعنی اجتهاد کردن.

غرض این که رجالیون منابع متعدّد دارند گزارشهای سماعی دارند اما در کنارش اجتهادات و برداشتهای فنی هم دارند. انجایی که هم منبع ارائه می دهند برخی از این منابع مربوط به تضعیف و توثیق است برخی مربوط به تاریخ زندگانی روات و فهرست آنها است. لذا ما از تراش رجالی مثل رجال شیخ فهرست شیخ، رجال نجاشی رجال کشی رجال ابن غضائری نباید بگذریم. اما هیچ از این سخنان وحی منزل و امر ثابت و قطعی نیست بلکه یک قرینه و شاهد است که در کنار آن باید قرائن و شواهد دیگر موافق و مخالف دیده شود. باید خود فقیه با مراجعه به متون اعم از متون رجالی و تاریخی و حدیثی با م راجعه به کتب رجال شیعه و اهل سنت دست به اجتهاد بزنند نه اینکه در بست سخنی را از این افراد بپذیرد.

این ها قدمایی هستند که نزدیک به عصر معصوم اند و سخن آنها مشتمل بر مدارکی است که الان در دست ما نیست اما باز نباید به سخن رجالی متعبد باشیم مثل یک شهادتی که نسبت به وثاقت هم عصر مشاهده می کنید هرگز هم کتابهای رجالی یک دست شهادت نیست!

لذا فقیه باید در علم رجال هم، صاحب نظر باشد اینکه بیاید در مقاله و کتابش احادیث را تضعیف کند به صرف اینکه محقق خویی ره در آن راوی تأمل دارد یک کار فنی رجالی و محققانه نیست یک تقلید است که نباید در مسیر استنباط مجتهد قرار گیرد.

حسین مقدس

جلسات ۱۱۶-۱۱۷

۱۴۰۰/۴/۱۶

