

باسمه تعالی

تقریرات خارج اصول فقه

استاد آیت الله عنایب زاده بهدانی

بخش دوم

حسین مقدس

بحث انسداد باب علم و علمی.

Table of Contents

۶	خارج اصول. بررسی دیدگاه شیخ انصاری و مرحوم آخوند درمقدمات انسداد.جلسات ۱۳۱-۱۳۲//۱۴۰۰/۱۰/۲۲
۸	سخن مرحوم خویی
۱۱	خارج اصول.مسلك كشف و حكومت در انسداد. جلسه ۱۳۳-۱۳۴//۱۴۰۰/۱۰/۲۹
۱۲	[الجهة الثانية: في تعيين نتيجة المقدمات و أنّها الكشف أو الحكومة]
۱۴	رد سخن صاحب كفايه
۱۶	خارج اصول.توضيح و تبیین كشف و حكومت در انسداد.جلسات ۱۳۵//۱۳۶ // ۱۴۰۰/۱۱/۶
۱۶	جهت اول
۱۸	جهت دوم
۱۹	سؤال:
۲۰	جواب
۲۱	سؤال:
۲۱	جواب
۲۲	خارج اصول.بررسی جهت سوم انسداد. جلسه ۱۳۷ // ۱۴۰۰/۱۱/۱۴
۲۲	جهت سوم
۲۵	اما بر فرض تقرير حكومت:
۲۶	نتیجه
۲۷	خارج اصول/بررسی سئوالات شش گانه در جهت سوم انسداد//جلسات ۱۳۸-۱۳۹//۱۴۰۰/۱۱/۲۰
۲۷	سؤال اول:
۲۸	پاسخ سؤال اول
۲۸	سؤال دوم:
۲۹	پاسخ
۲۹	سؤال سوم:
۲۹	پاسخ:
۳۰	سؤال چهارم:
۳۰	جواب
۳۰	پرسش پنجم:
۳۱	جواب:
۳۱	سؤال ششم:
۳۲	جواب:
۳۳	خارج اصول.بررسی جهت چهارم و مقدمه دوم انسداد از منظر مرحوم خویی، جلسات ۱۴۰-۱۴۱//۱۴۰۰/۱۱/۲۷
۳۳	جهت چهارم
۳۵	سؤال:
۳۶	سؤال
۳۶	جواب:
۳۷	مقدمه دوم:
۳۸	سخن انسدادی:

خارج اصول.بررسی دیدگاه های متعدد اصولیون در مقدمه دوم انسداد. بیان مسلک اضطرار.جلسات ۱۴۰۰/۱۲/۴//۱۴۳-۱۴۲	۴۰
دیدگاه شیخ انصاری	۴۰
دیدگاه مرحوم آخوند	۴۱
دیدگاه مرحوم خویی	۴۱
دیدگاه منتقی الاصول	۴۱
مسلک اضطرار	۴۳
خارج اصول.بررسی مسلک اضطرار.جلسات ۱۴۰۰/۱۲/۱۱//۱۴۵-۱۴۴	۴۶
بیان مسلک اضطرار	۴۶
شواهد:	۴۷
خارج اصول. بررسی دیدگاه شهید صدر.جلسات//۱۴۶/۱۴۶-۱۶-۱۷//۱۲/۱۸/۱۴۰۰	۵۱
عدم انکار اضطرار	۵۲
بررسی دیدگاه سید صدر	۵۲
تصرف الزّوة و النقل بالمعنی:	۵۲
استناد	۵۳
مشکل فقدان قرائن	۵۴
ضیاع القرائن:	۵۴
عوامل ضیاع قرائن	۵۶
خارج اصول.بررسی ادامه عوامل تعارض بین روایات. جلسات ۱۴۰۰/۱۲/۲۵//۱۹-۱۸	۵۷
قرینه عامه	۵۷
قرائن خاصه	۵۷
احتمال غفلت	۵۸
مشکل تبویب روایات	۵۹
دسّ وتزویر روایات	۵۹
عامل تقیه	۶۰
خارج اصول انسداد.بررسی شرائط اعتماد به روایات.جلسات ۱۴۰۰/۲/۲۱//۲۱-۲۰	۶۳
سؤال:	۶۴
پاسخ:	۶۴
راه حل اضطراری یعنی :	۶۴
منبع شناسی روایات	۶۶
۱-۱- بررسی منابع اولیه	۶۶
۲-۱- منبع شناسی در منابع ثانویه	۶۷
۱- راوی شناسی	۶۸
۱- نسخه شناسی	۶۸
۲- روایت شناسی	۶۸
خارج اصول.تبیین دیدگاه صاحب منتقی الاصول.جلسات ۲۳-۲۲ // ۱۴۰۱/۲/۲۸	۶۹
بیان مقدمه	۶۹

۶۹	بیان چند راهکار
۷۰	بیان مقدمه صاحب منتقی الاصول:
۷۲	انحلال حکمی:
۷۲	انحلال حقیقی:
۷۶	خارج اصول. بررسی انحلال حکمی و حقیقی در کلام منتقی الاصول. جلسات ۱۴۰۱/۳/۱۱//۲۵-۲۴
۷۹	تقریب انحلال علم اجمالی به حکمی.
۷۹	اشکال منتقی الاصول
۸۰	بیانی دیگر
۸۲	خلاصه مباحث قبل:
۸۳	خارج اصول انسداد. بررسی و نقد کلام منتقی الاصول. جلسات ۱۴۰۱/۳/۱۸//۲۷-۲۶
۸۴	نقد بر منتقی الاصول
۸۷	کلامی دیگر از منتقی الاصول
۹۰	خارج اصول انسداد. تقسیم بندی راویان حدیث و مجتهدان. سخنی از مرحوم خویی. جلسات ۱۴۰۱/۳/۲۵//۲۹-۲۸
۹۰	۱- راویان حدیث.
۹۱	۳- مجتهدین
۹۱	۳-۱- انفتاحی،
۹۱	۳-۲- وثوق به صدور.
۹۲	۳-۳- مجتهدان انسدادی.
۹۳	۳-۴- مجتهدان شبه انسداد
۹۳	سخن مرحوم خویی
۹۴	دو امر انسدادی
۹۴	أحدهما:
۹۴	ثانیهما:
۹۶	سخن استاد
۹۷	خارج اصول. تنبیهات انسداد. بررسی و نقد کلام مرحوم خویی در جاهل قاصر. جلسات ۱۴۰۱/۴/۸//۳۱-۳۰
۹۷	تنبیه اول: ظن در مورد اعتقادی
۹۷	تنبیه دوم: ظن در امور تکوینی
۹۷	تنبیه سوم: ظن در امور تاریخی است.
۹۷	سؤال
۹۸	مطلب اول:
۹۸	مطلب دوم:
۹۸	مطلب سوم:
۹۹	مطلب چهارم:
۹۹	مطلب پنجم:
۹۹	مطلب ششم:
۹۹	مطلب هفتم:
۱۰۱	نقد به محقق خویی

- ۱۰۳..... حکم جاهل قاصر کافر
- ۱۰۴..... نقد بر مرحوم خویی
- ۱۰۴..... خارج اصول انسداد. ادامه تنبیه اول. بررسی تنبیه دوم و سوم. جلسات ۳۲-۳۳ // ۱۴۰۱/۴/۱۵.....
- ۱۰۵..... سؤال اول:
- ۱۰۶..... جواب سؤال اول:
- ۱۰۷..... سؤال دوم:
- ۱۰۷..... جواب پرسش دوم:
- ۱۰۷..... تنبیه دوم:
- ۱۰۸..... سؤال
- ۱۰۸..... جواب
- ۱۱۰..... تنبیه سوم:
- خارج اصول. بررسی جایگاه ظنون نسبت به مسائل اعتقادی، اخلاقی، تاریخی و تجربی در مسلک اضطرار. جلسات ۳۴-۳۵
- ۱۱۰..... ۱۴۰۱/۴/۲۲//۳۵
- ۱۱۱..... مقام اول
- ۱۱۱..... آیا خبر واحد و ظنّیات در اخلاقیات می تواند مدرک باشد یا خیر؟
- ۱۱۳..... مقام دوم:
- ۱۱۳..... جایگاه خبر واحد در تاریخ.
- ۱۱۴..... مقام سوم: خبر واحد در امور اعتقادی.
- ۱۱۵..... مقام چهارم.
- ۱۱۵..... اخبار آحاد در مسائل علمی و تجربی.
- ۱۱۶..... خارج اصول. بررسی و نقد تنبیه دوم انسداد بر اساس دیدگاه مرحوم خویی. جلسات ۳۶-۳۷ // ۱۴۰۱/۴/۲۹.....
- ۱۱۶..... تنبیه دوم:
- ۱۱۷..... بیان مقدمه:
- ۱۱۸..... جهت اول از بحث:
- ۱۲۱..... سؤال
- ۱۲۱..... جواب
- ۱۲۲..... بررسی یک نکته
- ۱۲۲..... سخن ما بر مسلک اضطرار

خارج اصول. بررسی دیدگاه شیخ انصاری و مرحوم آخوند در مقدمات انسداد. جلسات

۱۳۲-۱۳۱/۲۲/۱۰/۱۴۰۰

مبحث انسداد متأسفانه در دوره سطح کم به آن پرداخته می شود. در درس خارج هم به طور شایسته مطرح نمی شود. نکات مهمی وجود دارد که می توان به عنوان نمونه بارز به سخن شیخ در انسداد رسائل مراجعه شود. برای این که بین بیان مطالب و سرعت در کار جمع شود تقاضا داریم که مباحث دوره قبل ما را در اصول تحت عنوان انسداد که بیش از ۲۰۰ جلسه بوده است را ملاحظه نمایید.

در دوره قبل بنا داشتیم که سخن شیخ را در این قسمت توضیح دهیم و پس از توضیح سخن شیخ نکاتی را هم عرض کردیم. شما تقریرات این بحث را هم در سایت و هم در کانال تلگرامی می توانید پیدا نموده و مطالعه نمایید. بحث ما در این دوره بر اساس سخنان مرحوم خویی می باشد. البته از مرحوم آخوند هم نکاتی بیان خواهد شد.

ما دنبال ادله حجیت خبر واحد بودیم. گاهی شما خبر واحد را از باب ظن خاص حجت قرار می دهید ، گاهی خبر واحد را از باب ظن مطلق حجت قرار می دهید. فرق بین ظن خاص و ظن مطلق این است با این که هر دو از خانواده ظنون اند اگر شارع ظنی از ظنون را بطور مشخص و خاص حجت قرار بدهد آن را می گویند ظن خاص. یعنی ظنی که دلیلی بر اعتبارش داریم اما اگر دلیلی بر اعتبار ظن نبود ولی از عمل بر وفق بر ظن ناچار شدیم می گویند این ظن از باب ظن مطلق حجت است. ظنی که با این که دلیل خاصی بر آن نداریم اما مرجعیت و دلیلیت و حجیت پیدا می کند با تقریری که خواهد آمد.

تمام ادله ای که تاکنون در جلسات قبل گفته شد از باب ظن خاص بود یعنی بحث شد آیا دلیل خاصی خبر واحد را از باب ظن خاص حجت قرار می دهد یا خیر؟

اگر دلیل داشته باشیم نتیجه آن حجیت خبر واحد از باب ظن خاص می شود.

ظن خاص را اگر کسی در خبر واحد قائل شد و خبر واحد را به طور مشخص و خاص از ظنون حجت قرار داد این فرد را انفتاحی می گویند. این فرد می گوید اگر چه باب علم و یقین برای ما منسد است نمی توانیم در همه احکام ادعای قطع و علم کنیم اما باب علمی منسد نیست. مقصود از علمی دلیل ظنی است که دلیل خاص معتبر بر حجیت داریم. این افراد چون از ادله خبر واحد به این نتیجه رسیدند که خبر واحد دلیل بر حجیت دارد و ما در فقه خبر واحد داریم لذا قائلیم به انفتاح باب علمی در عین انسداد باب علم.

اکثر علمای اصولی ما این گونه اند. اما اگر کسی نتوانست از ادله قبلی دلیل خاصی بر حجیت خبر واحد پیدا کند از باب ظن خاص برای او حجت نشد نوبت به این می رسد آیا می توان با بیان مقدماتی خبر واحد را از باب ظن مطلق حجت کرد یا خیر؟

مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین جز این گروه است که به آنها انسدادی می گویند. اینها می گویند باب علم یقین و هم باب علمی منسد است. خبر واحد از باب ظن خاص حجت نیست دلیلی نداریم که خبر واحد را حجت قرار داده باشد بالخصوص. ولی با ترتیب دادن مقدماتی به این نتیجه می رسیم که خبر واحد حجت است از باب ظن مطلق. نه با توجه به یک دلیل خاص.

نتیجه مقدماتی که از آنها به مقدمات انسداد تعبیر می کنیم حجیت خبر واحد از باب ظن مطلق است. نه از راه اقامه دلیل معتبر شرعی بر حجیت خبر واحد تا بشود ظن خاص.

این ربط بین مباحث انسداد با مطالب قبلی ما می باشد.

یک مطلب دیگری را قبل از توضیح مصباح الاصول گفته باشم.

گفتیم ما اصولیونی داریم که ظن خاصی به نام خبر واحد را حجت می دانند. اگر هم خبر نداشتیم سراغ اصول عملیه می رویم.

گروه دوم کسانی هستند که می گویند هم باب علم و باب علمی منسد است. اما گره فقه را با ظن مطلق و تمامیت مقدمات انسداد باز می کنند. می گویند حال که دستان از ظن خاص و علم کوتاه است به ظن مطلق مراجعه می کنیم و فتوا می دهیم.

معمولاً ما با این دو دسته روبرو هستیم. البته خود انفتاحیون گرایشهای مختلفی دارند همچنانکه بین انسدادیون نیز اختلاف نظر وجود دارد. اما دو خانواده مهم در اصول داریم یکی خانواده انفتاحی و یکی خانواده انسدادی.

اما ما در آینده نه مسلک انفتاح را می پذیریم با جایگاهی که انفتاحی دارد و نه لزومی در اعتقاد به انسداد با تعریف مثل میرزای قمی داریم. ما در اینجا راه سومی را پیشنهاد می کنیم و نامش را مسلک اضطرار در استنباط می نامیم.

مقدمات و ادله بماند. مهم این است که نتیجه مسلک اضطرار می شود حجیت اطمینان، اطمیناناً شخصاً. نه حجیت ظنون بصورت مطلق، مانند انسدادی، آنچه ما اختیار کردیم ملک اضطرار است. فرقه‌های اضطرار و انفتاح و انسداد ان شاء الله خواهد آمد. و ان شاء الله خواهید دید که برخی سخنان شیخ اعظم همگام با مسلک انفتاح است. از برخی سخنان شیخ، برداشتی انسدادی شده است و لذا برخی می گویند اگر شیخ اعظم را انسدادی بدانیم بعید نیست. اما من با عنایت به شواهدی معتقدم مسلک شیخ به عنوان اضطرار که از آن نام بردم نزدیک تر است.

(الوجه الرابع)- هو **الدليل المعروف** بدليل الانسداد، و تحقيق الكلام فيه يقتضى البحث فى جهات أربع:

(الجهة الأولى)- فى بيان أصل المقدمات التى يتألف منها هذا الدليل.

(الجهة الثانية)- فى تعيين النتيجة المترتبة عليها على تقدير تماميتها من حيث انها الكشف أو الحكومة.

(الجهة الثالثة)- فى ان نتيجة المقدمات - على تقدير تماميتها - مطلقاً أو مهملة.

(الجهة الرابعة)- فى تمامية المقدمات و عدمها. مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات ؛ ج ١ ؛ ص ٢١٨)

وجه چهارم در حجیت خبر واحد که گفتیم از راه ظن مطلق حجت است بر خلاف وجوه قبلی دلیلی است که به دلیل انسداد یاد می شود.

ایشان تحقیق کلام را در چهار جهت مطرح می کند.

۱- مقدماتی که تشکیل دهنده دلیل انسداد است. مقدماتی که اگر تمام شود انسداد محقق می شود و اگر یکی از مقدمات تمام نباشد انسداد نخواهیم داشت.

۲- آیا نتیجه آن مقدمات بر فرض تمامیت، قول به کشف است یا حکومت، که معنایش خواهد آمد

۳- اینکه نتیجه مقدمات بر فرض تمامیت آیا مطلق است یا مهمل.

۴- مهمترین جهت بحث است این که آیا اساساً این مقدمات انسداد همگی تمام است یا نا تمام.

اما جهت اولی: فرقی که بین شیخ اعظم در رسائل با مرحوم آخوند است این که شیخ اعظم مقدمات انسداد را چهار مقدمه بیان کرد. اما مرحوم آخوند پنج مقدمه می داند. آنچه شیخ گفت:

۱- این که علم اجمالی به ثبوت تکالیف فعلیه داریم.

۲- این که هم باب علم و علمی در بسیاری از تکالیف فقهیه منسد است.

۳- وجوب الاحتیاط التام فى جميع الشبهات إما لعدم إمكانية أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر و الحرج، و عدم جواز الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل مسألة و لا إلى القرعة و نحوها، و لا إلى فتوى من یری انفتاح باب العلم أو العلمی.

معنایش این است حالا که هم باب علم و هم باب علمی هم طن خاص هم علم و یقین بسته است آیا می توانیم راه حلی بنام احتیاط معرفی کنیم. بگوییم شما هر آنچه را که مظنون و مشکوک است یا موهوم است همه موارد را احتیاط کنید. چنین احتیاطی نه ممکن است زیرا اگر فرضاً ممکن باشد موجب عسر و حرج و

اختلال نظام است. و نمی توان در صورت بسته بودن باب علم و علمی رو به احتیاط در همه موارد فوق داشته باشیم.

در ادامه این مقدمه گفته می شود همچنان که نمی توان احتیاط تام داشت نمی توان به مقلد گفت در هر مثله ای به اصول عملیه مراجعه کند.

۴- عقل حکم می کند که اگر مرجوح را بر راحج مقدم گردد قبیح است.

از این چهار مقدمه، انسداد به دست می آید

اما صاحب کفایه مقدمات را به پنج مقدمه رسانده است. خود مقدمه ای دارد که مقدمه سوم است و مقدمه سوم در سخن شیخ مقدمه چهارم آخوند است.

و ذکر صاحب الکفایه (ره) انها خمسة، و زاد على الأمور المذكورة مقدمة أخرى و جعلها الثالثة من المقدمات، و الثالثة في كلام الشيخ (ره) الرابعة و هي انه لا يجوز لنا إهمال التكليف و عدم التعرض لامثالها أصلاً. مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات ج ۱؛ ص ۲۱۹)

مقدمه ای که آخوند گفت چیست؟ و هی انه لايجوز لنا اهمال التكليف و عدم التعرض لامثالها اصلاً.

وقتی ما از این مقدمات چهارگانه شیخ اعظم به نتیجه انسداد می رسیم اگر بر فرض این مقدمات تمام باشد که یک مقدمه دیگرهم مفروض بحث ما باشد و آن این که حق نداریم خود را بی تکلیف بدانیم. بگوییم حالا که علم و علمی نیست تکالیف نیست!!! این باید به نظر آخوند جز مقدمات باشد و پنج مقدمه داشته باشیم.

خویی می گوید حق با شیخ است. چهار مقدمه کافی است زیرا همان مقدمه اول در بطنش مقدمه سوم آخوند را دارد.

و الصحيح ما صنعه الشيخ (ره) إذ لو كان مراد صاحب الكفاية (ره) من المقدمة الأولى هو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية في حق كل مكلف ممن يجري دليل الانسداد في حقه، كما هو ظاهر كلامه، فهذه المقدمة هي بعينها المقدمة الثالثة في كلامه، إذ معنى العلم بالتكاليف الفعلية انه لا يجوز إهمالها و عدم التعرض لامثالها،

و ان كان مراده هو العلم بأصل الشريعة لا العلم بفعلية التكليف في حقنا، فلا وجه لجعل ذلك من مقدمات الانسداد، و ان كان صحيحاً في نفسه لأن المقصود ذكر المقدمات القريبة التي يتألف منها دليل الانسداد لا المقدمات البعيدة،

و ان كان دليل الانسداد متوقفاً عليها في نفس الأمر، و إلا لزم ان يجعل من المقدمات إثبات الصانع و إثبات النبوة إلى غير ذلك من المقدمات البعيدة التي هي مسلمة في نفسها و مفروغ عنها. مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - ج ١ ؛ ص ٢١٩)

مقدمه اول شيخ اين است كه علم اجمالی به ثبوت تكاليف فعلیه داریم كه گریبان هر مكلفی را گرفته است. همان مقدمه شما در مقدمه سوم است كه : و هي انه لا يجوز لنا إهمال التكاليف و عدم التعرض لامثالها. أصلاً يجب علينا امتثال التكاليف، همان است.

إذ معنى العلم بالتكاليف الفعلية انه لا يجوز إهمالها و عدم التعرض لامثالها،

اين كه شيخ گفت من علم اجمالی دارم كه برای من تكاليف فعلیه ای است و آن تكاليف گریبان مرا گرفته و فعلی است. مراد من شيخ اعظم اين است حالا كه اين تكاليف فعلی است و گریبان مرا گرفته لذا اهمالش جائز نیست.

آقای اخوند مراد شما از اين مقدمه چیست؟ می خواهید بگوئید ما تكاليف فعلیه داریم، اين همان مقدمه اول است!!

و ان كان مراده هو العلم باصل الشريعة لا العلم بفعلية التكاليف في حقنا.

اگر مراد اين است كه ما به اصل شريعت علم داریم نه علم به فعلیت. اين درست است اما اين مقدمه انسداد نیست. ما در مقدمات انسداد به مقدمات قریبه نظر داریم نه مقدمات بعیده!!

و الا اثبات صانع كه مقدمه نیست! یا بگوئید اثبات نبوت مقدمه است. اين مطالب مسلمه و مفروغ عنها نسبت به اصل بحث انسداد بعیدند! مقصود ما مقدمات قریبه است. لذا حق با چهار مقدمه شيخ می باشد.

یا بگوئیم ما راهی به جز ظن مطلق، راهی بجز حجیت دادن به مثل خبر واحد از باب ظن مطلق نداریم زیرا:

١- علم اجمالی به ثبوت تكاليف فعلیه داریم كه اهمال آن تكاليف و عدم تعرض به آنها جائز نیست.

٢- باب علم و علمی در بسیاری از احكام منسد است.

٣- نمی توانیم همه جا به احتیاط مراجعه کنیم. نمی توان همه جا احتیاط کرد. باید روایات از باب ظن مطلق حجت باشد.

٤- نباید با وجود ظن سراغ شك یا وهم برویم زیرا شك و هم مرجوح اند و ظن راجح. و تقدیم مرجوح بر راجح قبیح است. لذا خبر واحد از باب ظن مطلق حجت باشد.

باسمه تعالی

خارج اصول. مسلک کشف و حکومت در انسداد. جلسه ۱۳۳-۱۳۴. ۱۴۰۰/۱۰/۲۹. در مبحث انسداد چهار جهت اصلی مورد نظر است. جهت اول مقدمات بود که اجمالاً بیان شد. چند مقدمه به اسم مقدمات انسداد داریم.

چهار مقدمه قطعی بود که:

۱- اولین آن وجود علم اجمالی به ثبوت تکالیف فعلیه است. ما می دانیم در تکالیف مهمل نیستیم و بخشی از تکالیف ما که فعلیه است هر چند به تفصیل برای ما روشن نیست، اما علم اجمالی داریم که تکالیفی بر عهده ما است. و باید به نحوی از عهده آن تکالیف بیرون بیاییم.

۲- راه علم و رسیدن به تکالیف از راه ظنون خالصه که به آن علمی می گویند بسته است.

۳- نمی توان گفت شما هر آنچه را که احتمال تکلیف می دادید چه در حد وهم و یا شک یا در حد ظن، همه را احتیاطاً انجام بده تا از عهده علم اجمالی به ثبوت تکالیف فعلیه بیرون بیایید. یعنی نمی توان بوجوب احتیاط تام در جمیع شبهات چه به نحو مظنون موهوم و مشکوک قائل شد. با بیانی که می آید این چنین احتیاطی لازم نیست یا اساساً ممکن نیست یا اگر هم باشد لازمه اش عسر و حرج و اختلال نظام است.

۴- عقل حکم به قبح ترجیح مرجوح بر راجح می کند. تا عمل به ظنون ممکن است نوبت به مشکوک نمی رسد و تا عمل به مشکوک ممکن باشد نوبت به موهوم نمی رسد

نتیجه اینکه برای انجام تکلیف نه یقین داریم نه ظن خاصی داریم و از سویی از تکلیف هم خارج نیستیم و اهمال تکلیف جائز هم نیست. ابتدا باید سراغ ظنی که به احکام برویم. این مرجعیت ظن، به دلیل خاص نیست که نامش ظن خاص باشد بلکه به دلیل تطبیق مقدمات انسداد است که نامش ظن مطلق است.

این مقدمه اول که اساسی ترین مقدمه انسداد است و باید در مراحل بعد مورد بحث قرار بگیرد.

[الجهة الثانية: في تعيين نتيجة المقدمات و أنّها الكشف أو الحكومة]

اگر این مقدمات تمام شد آیا نتیجه اش کشف است یا حکومت؟

دو اصطلاح در اصول به نام کشف و حکومت داریم. مقصود از کشف این است حال که مقدمات انسداد تمام شد ما از این مقدمات انسداد کشف می کنیم که شارع ظن را حجت قرار داده است.

مقصود از حکومت این است ، وقتی مقدمات انسداد را ثابت کردیم که تمام و کامل است، عقل مکلف را الزام می کند به این که بسراغ ظنون برو. تا امتثال ظنی ممکن است سراغ امتثال شک نرو. تا وقتی امتثال شکی قابل عمل است سراغ وهم نرو. حکومت یعنی به دیدگاه عقل تو اگر به مظنونات عمل کردی و سراغ مشکوکات و موهومات نرفتی عقل تو را معذور می کند.

حکومت یعنی حال که در دائره مظنونات و موهومات احتیاط ممکن نیست کنی زیرا عسر و حرج لازم می آید در احتیاط تبعیض کن. این تفسیر سید خوبی از حکومت است.

أما الجهة الثانية: ففي تعيين النتيجة المترتبة على المقدمات المذكورة على تقدير تماميتها، من حيث إنّها الكشف أو الحكومة.

و ليعلم أولاً: أنّ المراد من الكشف أنّه يستكشف من المقدمات المذكورة أنّ الشارع جعل الظن حجة.

مراد از کشف چیست؟ بعد از تمامیت مقدمات انسداد کشف می کنیم و این نتیجه را می گیریم که شارع در فقدان علم و علمی مطلق ظنون را حجت قرار داده است حتی اگر آن ظن دلیل خاصی بر حجیتش نباشد. مثلاً اگر ما در مراحل قبل گفتیم که دلیل خاص بر حجیت خبر واحد داریم ، خبر واحد از مصادیق ظن خاص می شود.

اما اگر آن ادله قبلی را قبول نکنیم و دلیلی خاص بر حجیت خبر واحد پیدا نکنیم و مقدمات انسداد را تام بدانیم نوبت به حجیت مطلق ظنون می رسد. همان خبر واحد حجت می شود اما نه به دلیلی خاص، بلکه به دلیل تمامیت مقدمات انسداد. کشف می کنیم که شارع این خبر واحد را از باب ظن مطلق حجت قرار داده است نتیجه باز می شود حجیت خبر واحد اما نه مثل راهی که انقثاحی پیمود. انقثاحی خبر واحد را از باب ظن خاص حجت می داند انسدادی بنا بر کشف از باب ظن مطلق حجت می داند و تمامیت مقدمات انسداد یعنی این که شارع مطلق ظنون را مرجع قرار داده است.

چرا کشف می گویند ؟ زیرا بعد از تمامیت مقدمات انسداد می گوییم کشف می کنیم که شارع مطلق ظنون را حجت قرار داده است.

و المراد من الحكومة أنّ العقل الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة و الامتثال يلزم المكلف بعد تمامية المقدمات بالامتثال الظني و عدم التنزل إلى الامتثال الشكّي و الوهمي،

قائلین به حکومت می گویند این که بعد از تمامیت مقدمات انسداد ما دلیلی نداریم که شارع ظنون را حجت قرار داد بلکه بعد از تمامیت مقدمات انسداد میداندار عقل است. عقلی که مستقلاً و به تنهایی در باب اطاعت و در باب امتثال اوامر مولا سخن دارد.

بعد از تمامیت مقدمات انسداد، سراغ عقل می رویم عقل می گوید حق نداری با وجود امتثال ظنی، سراغ امتثال شکی بروی! چنانکه حق نداری با امتثال شکی سراغ وهم بروی.

بمعنی أنّ العقل يراه معذوراً غير مستحق للعقاب على مخالفة الواقع مع الأخذ بالظن،

آنچه گفته شد که عقل حکم می کند به اطاعت و امتثال ظنون، به این معنا است که عقل می گوید اگر سراغ امتثال ظن مطلق رفتی و مخالف واقع شد مستحق عقاب نیستی.

و يراه مستحقاً للعقاب على مخالفة الواقع على تقدير عدم الأخذ بالظن و الاقتصار بالامتثال الشكّي و الوهمي، اگر به امتثال ظنی روی نیاوردی و با واقع مخالفت کردی مستحق عقابی.

فيحكم العقل بتبعض الاحتياط في فرض عدم التمكن من الاحتياط التام، و هذا هو معنى الحكومة، مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۵۶

عقل می گوید تبعض در احتیاط کن. احتیاط تام برای تو میسر نیست. حالا که نمی توانی هم در مظنونات و مشکوکات و موهومات احتیاط کنی احتیاط را تبعض کن. در دائره مظنونات احتیاط کن بسراغ ظن مطلق برو.

اگر بخواهیم مثال بزنیم، فرض کنیم روایت صحیحی داریم که دلالت بر وجوب نماز جمعه دارد. اگر ما در مراحل قبل خبر واحد را حجت قرار دادیم تعبیر این می شود که ظن خاصی داریم به نام خبر واحد که دال بر وجوب جمعه است. و چون خبر واحد حجت است اسمش را ظن خاص می گذاریم زیرا به طور مشخص دلیل خاصی ان را حجت قرار داده است.

اما اگر ما نتوانستیم در مراحل گذشته بر حجت خبر واحد دلیل پیدا کنیم ، پس ظن خاصی نداریم که دلالت کند بر وجوب جمعه؛ حالا با این روایت موجوده چه کنیم؟! نتوانستیم خبر واحد را از راه ظن خاص حجت کنیم. ما انفتاحی نشدیم که بگوییم ظنون خاصه و علمی جای علم را می گیرد. حال آیا نسبت به این روایت تکلیفی ندارم؟!

مقدمات انسداد مرا مهمل نمی گذارد. می گوید اگر انسدادی شدیم و این خبر واحد را از راه ظن خاص نتوانستیم حجت قرار دهیم باید سراغ مرجعیت مطلق ظنون برویم. نه فقط ظنی که دلیل خاصی بر حجیتش داریم. بگوییم حال که نمی توانیم رها باشیم و از سویی علم اجمالی داریم به ثبوت تکالیف و از سویی ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است و از سویی این خبر می گوید نماز واجب است، آقای انسدادی تو هم مانند انفتاحی به همین خبر واحد عمل کن. لیکن او که انفتاحی بود از باب ظن خاص عمل می کرد تو از باب ظن مطلق عمل نما. شما هم بگو نماز جمعه واجب است.

اما انسدادیون بر دو دسته هستند قائلین به کشف و قائلین به حکومت. مقصود از کشف این است که بعد از تمامین مقدمات انسداد کشف می کنیم که شارع همین روایات را از باب ظن مطلق بر من حجت قرار داده است. چیزی که کشف می شود خبر واحد است که به برکت مقدمات انسداد می گوییم شارع حجت قرار داد.

اما قائلین به حکومت می گویند اینجا میدان دار عقل است شارع نفرمود سراغ ظنون برو! عقل می گوید حالا که رها نیستی به سراغ ظن مطلق برو. به این می گویند حکومت. یعنی جایی که تو بعد از تمامیت مقدمات انسداد میدان را به دست عقل دادی و عقل تو را مکلف قرار داد که سراغ روایتی برو که دلالت بر حجیت نماز جمعه می کرد. این معنای حکومت است.

رد سخن صاحب کفایه

لا ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ العقل مستقل بحجية الظن، فأنه غير معقول، إذ العقل ليس بمشرع ليجعل الظن حجة،

تنها کسی که در کرسی تقنین و تشریع می نشیند حکم می کند به حجیت و عدم حجیت فقط شرع است و بس. عقل هرگز نمی تواند در کرسی تقنین و تشریع بنشیند.

مرحوم خویی مشاهده نموده است که مرحوم آخوند در تقریر معنای حکومت گفته است حکومت یعنی عقل مستقل به حجیت ظن است. این عقل است که استقلالاً حکم به حجیت ظن می کند. این معنای حکومت بنا بر نظر کفایه است.

خویی می گوید معنای سخن شما این است که عقل را بر کرسی تقنین تشریع و حکم قرار دادید و حال آنکه عقل نمی تواند حکم کند و ظن را حجت قرار دهد! پس جایگاه عقل چیست؟

در پاسخ می گویم :

و إنّما شأنه الإدراك ليس إلّا، فالجعل و التشريع من وظائف المولى

کرسی عقل درک است ، فهم است حجیت دادن کار مولاست. عقل چراغی است که درک می کند و بس!

چرا معنای حکومت را این می دانی که عقل حکم به حجیت می کند؟ مگر عقل توان حکم به حجیت دارد؟

و العقل یدرک و یری المکلف معذوراً فی مخالفة الواقع مع الاتیان بما يحصل معه الظن بالامتثال علی تقدیر تمامیه المقدمات

گفتیم عقل تنها بر کرسی درک می نشیند . اگر مقدمات انسداد تمام شد عقل حکم به حجیت ظن نمی کند عقل می گوید اگر سراغ ظنون رفتی و اتفاقاً با واقع هم مخالفت پیدا کرد معاقب نیستی. من عقل می فهمم در صورتی که مقدمات انسداد تمام باشد تو به ظنون عمل کنی ظنی داشتی بوجوب جمعه عمل کردی به آن در حالیکه در واقع جمعه واجب نبود و حرام بود تو معاقب نیستی نه این که ظن به حکم عقل حجت می شود.

گاهی می گوییم عقل می گوید ظن حجت است این یعنی در مسند حکم نشانیدن عقل. در حالی عقل حکم نمی کند گاهی عقل می گوید اگر سراغ ظنون رفتی و اتفاقاً واقع از دست رفت من تو را معاقب نمی دانم. این کار عقل است. عقل در امتثال و اطاعت یکه تاز است اما تشریع حکم نمی کند. تعبیر مرحوم آخوند در کفایه تعبیر صحیحی نیست که عقل را مستقل به حجیت ظن می داند. قول به حکومت یعنی عقل می گوید اگر سراغ ظنون رفتی و مخالف بود معاقب نیستی.

و یراه غیر معذور فی مخالفة الواقع علی تقدیر ترک الامتثال الظنی و الاقتصار بالامتثال الشکی أو الوهمی، و هذا هو معنی الحكومة. مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۵۷

اگر خبر واحدی گفت نماز جمعه واجب است و این ظن بود، و شهرتی گفت حرام است. عقل می گوید اگر تو خبر واحد را رها کنی و به سراغ امتثال شکی و وهمی بروی معذور نیستی. به ظن عمل کردی معاقب نیستی .

عقل درک می کند کجا مستحق عقاب نیستم و کجا مستحق عقابم. اما عقل نمی گوید ظنون حجت می شود.

خلاصه این که قائلین به انسداد خود بر دو گروهند. گروهی از انسدادیون را معتقدین به کشف می گویند. اینها قائلند بعد از فقدان علم و علمی، شارع ظنون را حجت قرار داده و عده ای از قائلین به انسداد معتقد به حکومت اند. حکومت را آخوند در کفایه به این معنا گرفت که عقل حکم به حجیت ظن می کند ولی مرحوم خوی می گوید بعد از تمامیت انسداد اگر عمل به ظنون کردی معاقب نیستی. اگر ترک کردی معاقب هستی.

حسین مقدس

جلسات ۱۳۳-۱۳۴

۱۴۰۰/۱۰/۲۹

باسمه تعالی

خارج اصول. توضیح و تبیین کشف و حکومت در انسداد. جلسات ۱۳۵/۱۳۶//
۱۴۰۰/۱۱/۶

در مورد انسداد چهار از جهت بحث بود.

جهت اول

اول اینکه اساساً آنچه به نام مقدمات انسداد نامیده می شود کدام است؟ چهار مقدمه بیان شد و مقدمه پنجم آخوند نیز در این مقدمات جای داشت.

در اولین مقدمه، یک مقدمه اساسی داریم و آن اینکه ما نسبت به تکالیف الهیه بی مسئولیت نیستیم. اگر چه در مواردی، انسدادی علم تفصیلی به تکالیف ندارد اما علم اجمالی داریم که شارع مقدس تکالیفی را برای ما مقرر نمود و از این تکالیف نمی توانیم شانه خالی نماییم.

مقدمه دوم این بود که باب علم و علمی در بسیاری از تکالیف منسد است. نسبت به انسداد به تکالیف ، انسدادی و انفتاحی تفاوت چندانی ندارند هر دو معتقدند که ما در این عصر و زمان که از وجود مقدس معصوم محرومیم، علم و یقین به کثیری از تکالیف نداریم و از سویی اخبار متواتره هم که یقین آور است در فقه تعداد زیادی نداریم، لذا در انسداد باب علم، مشکلی بین انفتاحی و انسدادی نیست.

مشکل و اختلاف در انفتاح یا انسداد باب علمی است. علمی یعنی مدرکی که خودش یقین آور نیست ولی مستند (این مدرک غیر یقینی ظنی،) به یک دلیل علمی و قطعی آور است. گاهی ما دلیلمان بر یک مدعا ظنی است ولی مستند این امر ظنی، قطعی است. این می شود علمی، انفتاحی اگر چه باب علم را در بسیاری از تکالیف منسد می داند اما باب علمی را باز می داند.

انفتاحی به همان وجوهی که تاکنون در اعتبار خبر واحد به آن وجوه تمسک کردیم می گوید خبر واحد اگر چه ظنی است اما دلیل اعتبارش قطعی است. لذا باب علمی مفتوح است.

اما انسدادی همان گونه که باب علم را مسدود می داند باب علمی را هم مسدود می داند. انسدادی در تمام آن وجوهی که برای حجیت خبر واحد اقامه شده است مناقشه می کند. انسدادی تراش روایی موجود در مسائل فقهی را اخبار آحادی می داند که دلیلی بر اعتبار و حجیت آن نداریم. اما چون در بین این اخبار قطعاً تکالیفی موجود است و علم اجمالی داریم به این که ما در بین این روایات تکالیف فعلیه داریم اگر چه دلیلی بر اعتبار این اخبار به عنوان ظن خاص پیدا نمی کند اما از باب ظن مطلق به همین روایات موجوده در تراش فقهی استدلال می کند.

فرقشان این است که انفتاحی اخبار آحاد را از باب ظن خاص حجت قرار می دهد. انسدادی به چیزی به نام ظن خاص معتقد نیست زیرا در همه ادله حجیت اخبار آحاد مناقشه می کند. او اگر به سوی اخبار آحاد می رود با توجه به جمع بندی از مقدمات چهار گانه انسداد است. انسدادی با مطلق ظنون و ظن مطلق استنباط می کند اما انفتاحی با ظن خاص استدلال می نماید. یعنی ظنی که دلیل خاصی بر اعتبارش داریم به نام خبر واحد. انسدادی این خبر واحد را نه از باب ظن خاص، بلکه از باب مرجعیت مطلق ظنون عمل می کند.

در مقدمه سوم برای این که مبدا کسی بگوید چرا در اطراف علم اجمالی به وجود تکالیف، احتیاط تام نمی کنید؟ یعنی هر جا تکلیفی را ظن به آن داشتید، یا حتی شک داشتید یا حتی وهم و زیر پنجاه درصد احتمال می دادید به این احتیاط تام عمل کنید، تا با این احتیاط تام (در اطراف مظنونات و مشکوکات و موهومات) یقین پیدا کنید که به تکلیف عمل کردید. چرا احتیاط نمی کنید؟!

در مقدمه سوم با دو تقریر که یکی مستند قول به کشف و یکی مستند به حکومت است، می گوید احتیاط تام لازم نیست زیرا موجب اختلال نظام و عسر و حرج است.

ممکن است کسی در همین مقدمه سوم بگوید، چرا وقتی باب علمی در همه مسائل مسدود است به اصول عملیه مراجعه نمی کنید؟ چرا به قرعه مراجعه نمی کنید؟ چرا به فتوای مجتهد انفتاحی مراجعه نمی کنید؟ چه لزومی دارد که سراغ ظن مطلق بروید؟!

در این مقدمه سوم باید این مدعی باطل شود که ما می توانیم در هر مسئله به اصول عملیه مراجعه می کنیم. باید بگوییم مراجعه کردن به اصول عملیه جایی دارد. این نیست که بتوانیم در همه مسائل به اصول عملیه مراجعه کنیم.

در مقدمه سوم باید اثبات کنیم که حق مراجعه به قرعه را نداریم. در مقدمه سوم باید ثابت کنیم که انسدادی نمی تواند، بن بست را با رجوع به فتوای انفتاحی بشکند!

مقدمه چهارم این بود که عقل حکم به قبح ترجیح مرجوح بر راجح می کند. به این مقدمه چهارم که می رسم باید پاسخ یک پرسش را بدهیم.

چرا شما فقط سراغ ظنون می روید و با وجود ظنون سراغ مشکوکات نمی روید چرا با وجود مشکوکات سراغ موهومات نمی روید؟ چه ترجیحی است که از ظنون شروع می کنید؟

در مقدمه چهارم پاسخ می دهند که اگر با وجود ظن، سراغ وهم بروید مرجوح را بر راجح ترجیح دادید. و این قبیح است.

نتیجه این که، برای ادای مسئولیت و انجام تکالیفی که علم اجمالی به ثبوت آن داریم در صورت انسداد علم و علمی و عدم احتیاط تام بخاطر اختلال نظام، وقتی به اصول عملیه و قرعه هم مراجعه نمی شود، عقلاً هم نمی توان سراغ شک و وهم رفت، لذا به حکم این مقدمات سراغ مطنونات می رویم و ظنی مثل خبر واحد را نه بعنوان ظن خاص بلکه بعنوان حجیت مطلق ظنون در فرض انسداد به آن مرجعیت می دهیم.

جهت دوم

(اما الجهة الثانية) - ففی تعیین النتيجة المترتبة على المقدمات المذكورة، على تقدير تماميتها من حيث انها الكشف أو الحكومة، و ليعلم (أولاً) - ان المراد من الكشف انه يستكشف من المقدمات المذكورة ان الشارع جعل الظن حجة. و المراد من الحكومة ان العقل الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة و الامثال يلزم المكلف بعد تمامية المقدمات بالامثال الظني، و عدم التنزل إلى الامثال الشكي و الوهمي بمعنى ان العقل يراه معذوراً غير مستحق للعقاب على مخالفة الواقع، مع الأخذ بالظن، و يراه مستحقاً للعقاب على مخالفة الواقع. مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوری) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۲۰

اما در جهت دوم وقتی مقدمات تمام شد این بحث مطرح می شود که برخی مقدمات انسداد، نتیجه انسداد است و اسمش را قائلین به کشف گفتند و برخی انسدادیون نتیجه انسداد را بر مبنای حکومت گرفتند.

در مورد کشف تقریرشان این است که ما از این چهار مقدمه می فهمیم تنها راه باقی مانده که شارع برای ما قرار داده است اینکه بگوییم شارع، ظنون را حجت قرار داده است.

قائلین به کشف نتیجه مقدمات انسداد را کشف از یک حکم شرعی برای حجیت ظنون مطلقه می دانند. می گویند با این مقدمات ثابت می شود که شارع ظن را حجت قرار داد.

اما قول به حکومت طبق یک تقریری که از کفایه آخوند فهمیده می شود این است نتیجه مقدمات این است که عقل حکم می کند به حجیت ظنون، و تشریع می کند حجیت ظنون را، نه این که شارع ظن را حجت قرار داد.

نتیجه مقدمات این است که: ان العقل حکم بحجیه الظن.

اما محقق خوئی از آنجا که معتقد است عقل مشرّع نیست از آنجا که معتقد است عقل مولویتی ندارد و جعل و تشریع کار شارع و مولاست و عقل کارش ادراک است نهایتاً ایشان وقتی مقدمات انسداد تمام شد می گوید:

و العقل يدرك و يرى المكلف معذوراً في مخالفة الواقع، مع الإتيان بما يحصل معه الظن بالامتنال على تقدير تمامية المقدمات، و يراه غير معذور في مخالفة الواقع على تقدير ترك الامتنال الظني، و الاقتصار بالامتنال الشكي أو الوهمي، و هذا هو معنى الحكومة. مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوری)؛ ج ۱؛ ص ۲۲۰

حکومت یعنی عقل می فهمد نه این که عقل حکم می کند. حال که باید از تکالیف بیرون آید و راهی جز ظنون ندارد اگر ظن به تکلیف داشت به آن ظن عمل کرد و اتفاقاً اگر آن ظن مخالف با واقع بود این فرد معذور است عقاب نمی شود که چرا واقع را ترک کردی؟ همین که به ظنی رسید و عمل کرد دیگر عقاب نمی شود.

و نیز معنای حکومت این است وقتی همه راهها برای احکام بسته شد مگر ظن. لذا اگر ظنی پیدا کردم و به آن عمل نکردم سراغ شک و وهم رفتم و مخالفت با واقع کردم معذور نیستم. شأن عقل فقط درک معذوریت در شقّ عمل به ظنون است و عدم معذوریت در ترک این ظنون. اگر من به مطلبی ظنی داشتم که مثلاً نماز جمعه واجب است به آن عمل نکردم و اتفاقاً نماز در واقع واجب بود من معذور نیستم.

سؤال:

چرا انسدادیون به دو دسته تقسیم می شوند؟

ثم انه لا بد من بيان منشأ الاختلاف في ان نتيجة المقدمات هو الكشف أو الحكومة، فان الاختلاف المذكور ليس جزافياً بدون منشأ، فنقول ان المنشأ لهذا الاختلاف هو الاختلاف في تقرير المقدمة الثالثة، فانها قد تقرر بأن الاحتياط التام غير واجب، لعدم إمكانه أو لكونه مستلزماً لاختلال النظام أو العسر و الحرج، و على هذا التقرير تكون النتيجة هي الحكومة، لأن عدم جواز الاحتياط التام لاستلزامه اختلال النظام، أو عدم وجوبه للزوم العسر و الحرج لا ينافي حكم العقل بلزوم الاحتياط في بعض الأطراف، و تركه في البعض الآخر مما يرفع معه محذور الاختلال أو العسر و الحرج، فالعقل الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة و الامتنال يلزم المكلف أو لا بتحصيل الامتنال العلمي تفصيلاً أو إجمالاً بإتيان جميع المحتملات فان تعذر ذلك، حكم بالتبعيض في الاحتياط و الاكتفاء بالامتنال الظني، و مع تعذره أيضاً يحكم بالامتنال الشكي و مع تعذره يحكم بالامتنال الوهمي و لا يراه معذوراً في مخالفة الواقع على تقدير التنزل إلى المرتبة السافلة، مع التمكن من المرتبة العالية في جميع هذه المراتب. و (بالجملة) تكون النتيجة على هذا التقرير هو التبعيض في الاحتياط.

ایا این اختلاف ریشه ای نداشته و جزافی است؟ حال که این اختلاف ریشه دارد باید دانست ریشه آن چیست؟

جواب

باید دانست ریشه این اختلاف، درتقریر مقدمه سوم است. مقدمه سوم در مورد عدم لزوم مراجعه به احتیاط تام، دو تقریر دارد.

در یک تقریر تاکید بر این است که احتیاط تام ممکن نیست. یا احتیاط تام مستلزم اختلال نظام و عسر و حرج است. اگر بخواهیم در همه موارد ظن و شک و وهم احتیاط کنیم که احتیاط تام باشد این اساساً و عقلاً ممکن نیست تا چه رسد به این که واجب باشد. اگر هم کسانی بخواهند به سختی انجام دهند نتیجه اش عسر و حرج و اختلال خواهد بود!!

لذا احتیاط تام عقلاً جائز نیست. لیکن وقتی به همین عقل مراجعه کنیم آیا تبعیض در احتیاط هم ممکن نیست؟ ایا مشکلی دارد که بگوییم در برخی اطراف احتیاط کن ؟ در مظنونات احتیاط نما و در بقیه موارد ترک نما.

اینجا محذور اختلال لازم نمی آید. عقل مشکلی ندارد که بگوید اولاً تو باید تا اینجا که ممکن است نسبت به تکلیف به یقین بررسی. و ثانیاً اگر به یقین نرسیدی باید احتیاط تام کنی و ثالثاً اگر احتیاط تام ممکن نباشد تبعیض در احتیاط نما و اگر ظنی موجود است اکتفا به امثال ظنی کن و اگر ظنی نداریم سراغ امثال شک برو و اگر شکی هم نیست سراغ وهم برو. عقل می گوید من تو را در مخالفت کردن با واقع معذور نمی بینم. اگر مرتبه بالا ممکن شد سراغ شک بروی معذور نیستی.

این یک تقریر از مقدمه سوم که محور حکم عقل است.

اگر حکومت را طبق بیان آخوند بگیریم می گوییم عقل در فرض سدّ باب علم و علمی، برای انجام تکالیف حکم می کند به این که ظنون حجیت دارند.(تقریر مرحوم آخوند)

اما اگر مقدمه سوم را که در مورد عدم لزوم احتیاط بود این طور تقریر کردیم که منشأ قول کشف باشد که:

ان الشارع لا یرضی بالاحتیاط. زیرا اجماع داریم که شارع چنین چیزی را نمی خواهد زیرا اگر بخواهیم در همه مظنونات احتیاط کنیم در خیلی از موارد نمی توانیم قصد وجه و جزم در عبادات داشته باشیم.

می دانیم که شارع احتیاط نخواست است. اجماع داریم که اگر امثال ممکن نشد نوبت به امثال اجمالی برخواسته از احتیاط نمی رسد. می دانیم شارع راضی به احتیاط نیست.(محور شرع است)

از طرفی، طبق مقدمه اول به تکالیف علم اجمالی داریم، نوبت می رسد که بگوییم همان شارع که می گوید سراغ احتیاط نرو! وقتی باب علم و علمی مسدود است، همین شارع باید ظن را حجت قرار دهد. (اگر ظنی هست). و اگر نیست سراغ شک و وهم برو!

در تقریر حکومت، عقل ما را به اینجا رساند که تبعیض در احتیاط اشکالی ندارد. اما در تقریر کشفی این دلیل شرعی است که ما را به تبعیض در احتیاط می کشاند. اگر انسدادی می گوید ظن حجت است. اگر انسدادی مطلق ظنون را حجت می داند! یا به خبر واحد از باب ظن مطلق عمل می کند، این حجت است که شارع به دلیل اجماعی که گفتیم راهی بجز در خانه ظنون برای ما نگذاشت.

، فلا مناص من الالتزام بان الشارع جعل الظن حجة على فرض تمامية المقدمات بهذا التقرير.

سؤال:

وقتی معنای کشف و حکومت مشخص شد کدام یک از دو تقریر درست است؟

إذا عرفت معنى الكشف و الحكومة و عرفت منشأ الاختلاف فيهما، ظهر لك ان الصحيح على تقدير تمامية المقدمات هو الحكومة لا الكشف، إذ الكشف متوقف على قيام الإجماع، على ان الشارع لا يرضى بالاحتياط، و انى لنا بإثبات هذا الإجماع، و أين هذا الإجماع؟ و على تقدير عدم ثبوت هذا الإجماع يحكم العقل بالتبعيض فى الاحتياط على ما تقدم بيانه. و قد ذكرنا ان هذا هو معنى الحكومة. مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوری)؛ ج ۱؛ ص ۲۲۲

جواب

اگر من خویی انسدادی بشوم (که نیستم) اگر مقدمات را تمام بدانم (که تمام نمی داند) من قائل به حکومت هستم نه کشف!

إذ الكشف متوقف على قيام الإجماع، على ان الشارع لا يرضى بالاحتياط

در صورت کشفی بودن، ما باید اثبات کنیم بر این که اجماع علماء امامیه است بر این که شارع راضی به احتیاط نیست و کجا می توان این اجماع را ثابت کرد؟ لذا بهتر است سخن از شارع و اجماع به میان نیاوریم و بهتر است به سراغ عقل برویم. برای این که تبعیض نماییم سراغ ظن می رویم بعد مشکوکات و وموهات، این براساس دریافت ادراک عقلانی است که اگر سراغ ظنون رفتی معاقب نیستی و اگر ظنون ممکن نشد سراغ شک رفتی چون انسداد است معاقب نیستی یا سراغ موهمات رفتی و احتیاط را انجام دادی معاقب نیستی. اما همین ادراک عقلانی می گوید اگر ظن داشتی و مخالفت کردی و عمل نمودی معاقبی! یا شک و وهم را کنار گذاشتی باز معاقبی!

آخوند هم می گوید عقل حکم به تبعیض می کند و شارع چنین جایی احتیاطی را لازم نمی داند که تبعیض در احتیاط باشد.

حسین مقدس

جلسات ۱۳۵-۱۳۶

۱۴۰۰/۱۱/۶

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی جهت سوم انسداد. جلسه ۱۳۷ // ۱۴۰۰/۱۱/۱۴

سخن ما در انسداد، چهار جهت داشت که اکنون به جهت سوم رسیدیم.

جهت سوم

در صورت کامل و تمام بودن، مقدمات انسداد آیا نتیجه مقدمات مطلق است یا مهمل؟

مقدمه به این نکته توجه داریم که انسدادی احتیاط تام را در مظنونان و مشکوکات و موهومات قبول ندارد. این عدم قبول احتیاط گاهی به تقریر کشف است و گاهی حکومت. اما این که انسدادی نمی تواند احتیاط را تام بداند بحثی نیست.

از سویی دیگر انسدادی در مرحله نخست سراغ ظنون می رود و ظن مطلق برای او حجت می شود. در اینجا چند سؤال مطرح می شود که باید پاسخ داد:

۱- سؤال اول این است اگر مقدمات انسداد تمام شد و ناچار بودیم به ظنون مراجعه کنیم آیا هر ظنی که از هر سببی حاصل شد حجت است؟

زیرا گاهی ظن فقیه از خبر واحد حاصل می شود. گاهی از اجماع منقول و گاهی از شهرت است و موارد دیگر. اسبابی برای ظنون تصور می شود. آیا هر ظنی از هر سببی حجت دارد؟ یا بین اسباب باید تفاوت قائل شد؟ آیا حجت ظنون نسبت به اسباب مطلق است و هر سببی باشد یا نتیجه مهمل است و باید در خصوص اسباب جداگانه بررسی شود؟

۲- حالا که انسدادی دستش از ظن خاص کوتاه است سراغ ظن مطلق می رود و یا سراغ شک یا وهم می رود، سؤال این است آیا موارد با یکدیگر تفاوت دارند یا خیر؟ مثلاً آیا در مورد دماء و اعراض، و

اموال گران قیمت هم باز به همین ترتیب به ظنون عمل می شود یا در این موارد باید احتیاط نمود؟ آیا تمامیت مقدمات انسداد به این معناست که بین موارد فرقی نیست؟ مطلقاً می توان سراغ ظن مطلق رفت و در نبودش سراغ شک و وهم؟ یا باید بین موارد تفاوت قائل شد؟ مثلاً بگوییم موارد مهمی مانند دماء و اعراض و اموال خطیره مواردی است که باید احتیاط کرد؟

۳- می داینم ظنون در یک مرتبه نیستند از بالای پنجاه درصد اسمش ظن است تا به مراحل زیر یقین برسیم. حال اگر کسی انسدادی شد و مقدمات انسداد را تمام دانست آیا نتیجه اش به فرض تمام بودن نسبت به مراتب ظن مطلق است و همه ظنون را می گیرد یا مهمل است؟

جهت سوم بحث انسداد، پاسخ به این سه سؤال است. این سؤالات را در دو مرحله پاسخ می دهیم.

۱- تقریر کشف.

۲- تقریر حکومت.

أما على تقرير الكشف: فتكون النتيجة مطلقة من حيث الأسباب إذ لا يكون هناك قدر متيقن، فلا يرى العقل فرقاً بين الأسباب التي يحصل منها الظن، فلا فرق بين الظن الحاصل من الاجماع المنقول و الظن الحاصل من الشهرة و الحاصل من فتوى الفقيه مثلاً، بل العقل يرى بعد تمامية المقدمات بهذا التقرير أنّ الشارع جعل الظن حجة من أيّ سبب حصل، إلّا السبب الذي نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل منه، كالظن الحاصل من القياس الثابت عدم جواز العمل به بالأخبار المتواترة.

و أما من حيث الموارد فتكون النتيجة مهملة، إذ العلم بعدم رضى الشارع بالاحتياط الكلّي لا ينافي وجوب الاحتياط في خصوص الموارد المهمة، كالدماء و الأعراض بل الأموال الخطيرة، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن و هو الظن في غير هذه الموارد.

و أما هذه الموارد التي علم اهتمام الشارع بها فلا بدّ من الاحتياط فيها، و كذا الحال من حيث المراتب، إذ العقل لا يدرك بعد العلم بعدم رضى الشارع بالاحتياط الكلّي أنّه جعل الظن حجةً بتمام مراتبه، بل يحتمل أنّه جعل خصوص الظن القوى حجةً. و مجرد احتمال عدم جعل الظن الضعيف حجةً كافٍ في الحكم بعدم الحجّية، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن و العمل بالظن القوى، و إن لم يكن وافياً بمعظم الفقه- بحيث يلزم من الرجوع إلى الاصول في غير موارد العلم و هذا النوع من الظن محذور المخالفة القطعية- يعمل بالظن الأضعف منه الأقوى من غيره، و إن لم يكن هو أيضاً وافياً يتنزل إلى الأضعف منه، و هكذا. هذا كلّه على الكشف. مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۵۹

در صورت کشف یعنی فرض ما این است که بر عدم لزوم احتیاط کلی اجماعی داریم. اما طبق کشف:

أما على تقرير الكشف: فتكون النتيجة مطلقة من حيث الأسباب إذ لا يكون هناك قدر متيقن

و اما از جهت موارد و مراتب مهمل است.

۱- اگر کسی به فرض کشف باید ظن مطلق را حجت بداند فرقی نیست بین اسبابی که يحصل منه الظن. چه ظن حاصل از اجماع منقول یا ظن حاصل شده از شهرت یا فتوای فقیه.

اگر مقدمات انسداد تمام شد و بر عدم لزوم احتیاط اجماع داشتیم، عقل می گوید در تمامیت این مقدمات و حجیت ظن فرقی بین اسباب نیست. زیرا بنا بر تقریر کشف شارع ظنون را حجت قرار می دهد من ای سبب حصل.

بله! ممکن است شارع برخی اسباب را نهی نماید، مانند عمل به ظنونی که حاصل از سببی به نام قیاس است که با توجه به اخبار متواتره شارع فرموده است قیاس حجت نیست. و ظنی که حاصل از قیاس است نباید مورد عمل قرار گیرد. هر جا شارع منع کرد می پذیریم و الا اگر من حیث الاسباب منعی نبود، بین ظنون فرقی نیست. چه این که قدر متیقنی نداریم که بگوییم به این قدر متیقن ظن حجت می شود و در بقیه فلا.

لذا جواب سؤال اول بنا بر کشف نتیجه مطلق است. و قدر متیقن نداریم.

۲- اما بنا بر فرض کشف ببینیم پاسخ به سؤال دوم چیست؟

ایا نتیجه مقدمات انسداد نسبت به موارد مختلف مطلق است یا مهمل. آیا ظنون همه جا حجت است حتی در موارد مهمه یا خیر؟

از آنجایی که نگاهمان به موارد باشد قدر متیقن داریم و قدر متیقن حجیت ظن نسبت به موارد غیر مهمه ای مانند دماء و اعراض و هست. می دانیم شارع در دماء و اعراض اهتمام دارد لذا باید اینجا احتیاط نمود. لذا اگر مقدمات انسداد تمام بود نتیجه نسبت به موارد دیگر مطلق نیست که همه موارد ظن حجت باشند بلکه نتیجه مهمله است و مخصوص موارد غیر مهمه است. در موارد مهمه احتیاط لازم است. این هم پاسخ سؤال دوم.

۳- اما پاسخ سؤال سوم: ایا نتیجه مقدمات انسداد نسبت به مراتب مطلق است یا مهمل؟ حال که

احتیاط تام نداریم هر ظنی در هر مرتبه حجت است یا خیر؟

حال که شارع ظنون را حجت نمود باید دید مقدار جعل حجیت چقدر است؟ شارع که راضی به احتیاط کلی نیست آیا ظنون را به تمام مراتب حجت قرار داده یا خصوص ظن قوی را حجت قرار داد؟

از آنجایی که حتی اگر احتمال هم بدهیم که شارع ظنون ضعیفه را حجت قرار نداده و شک کنیم در حجیت ظنون ضعیفه، چون شک در حجیت مساوی است با قطع به عدم حجیت، به مجرد شک در حجیتی، آن امر از حجیت می افتد. همین احتمال عدم جعل حجیت ضعیف از طرف شارع؛ کافی است که به عدم حجیت حکم کنیم.

اینجا هم مانند موارد ظنون باید به قدر متیقن اکتفاء کنیم اگر ظن قوی بود به آن عمل می کنیم و اگر ظن قوی کافی برای معظم فقه نبود بگونه ای که اگر رجوع به اصول عملیه کنیم جائز نیست سراغ اضعف می رویم.

لذا پاسخ به پرسش سوم این است نتیجه بر فرض تمامیت مقدمات انسداد، نسبت به مراتب مهمل است. تنها نظر به اسباب مطلق بود و نسبت به موارد و مراتب نتیجه مهمله است.

اما بر فرض تقریر حکومت:

و أمّا على الحكومة: فالأمر كذلك، فتكون النتيجة مطلقة بالنسبة إلى الأسباب، إذ بعد عدم وجوب الاحتياط الكلّي، لعدم إمكانه أو لاستلزامه العسر و الحرج و تنزّل العقل من الامتثال العلمی إلى الامتثال الظنّي، لا يرى فرقاً بين أسباب الظن، إذ لا يكون هناك قدر متیقن، فلا فرق بين الظنون **من حيث الأسباب**.

و أمّا من حيث الموارد فتكون النتيجة مهملة، إذ عدم وجوب الاحتياط الكلّي - لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر و الحرج- لا يوجب رفع اليد عن الاحتياط في جميع الموارد، بل لا بدّ من العمل بالاحتياط في الموارد التي علم اهتمام الشارع بها، و العمل بالظن في غيرها، و لا يلزم من العمل بالاحتياط فيها محذور اختلال النظام أو العسر و الحرج.

و كذا الحال بالنسبة إلى المراتب، فإنّ النتيجة بالنسبة إليها أيضاً مهملة لعين ما تقدّم، و لكنّ التبعض في مراتب الظنون يكون بعكس الكشف، إذ على الكشف كان المتعيّن الاقتصار على الظن القوی، و على تقدير عدم الوفاء بمعظم الفقه على ما تقدّم بيانه يتنزل إلى الظن المتوسط، و على تقدير عدم الوفاء أيضاً يتنزل إلى الظن الضعيف، فيكون التنزل من الظن العالی إلى السافل، و تكون دائرة العمل بالظن أضيق. و على تقدير عدم الكفاية يتوسع شيئاً فشيئاً على ما تقدّم.

و هذا بخلاف الحكومة، إذ بعد بطلان الاحتياط الكلّي - لعدم إمكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر و الحرج، و تنزل العقل من الامتثال العلمی إلى الامتثال الظنّي - كان المتعيّن أولاً هو الاتيان بالمظنونات و المشكوكات و الموهومات بالوهم القوی، و يطرح الموهوم بالوهم الضعيف فقط، و إن تعذر ذلك فيأتى بالمظنونات و المشكوكات، و يطرح جميع الموهومات. و في الصورتين يحصل الامتثال الظنّي. و إن تعذر ذلك أيضاً فيأتى بجميع المظنونات و يطرح المشكوكات أيضاً، و إن تعذر ذلك أيضاً فيأتى بالمظنونات بالظن القوی فقط، و يطرح المظنونات بالظن الضعيف أيضاً كالمشكوكات، و في هاتين الصورتين يكون الامتثال شكياً لطرح مشكوك التكليف على الفرض، فيكون التنزل من الضعيف إلى القوی، و تكون دائرة العمل بالظن أوسع، و على تقدير التعذر يتضيق شيئاً فشيئاً. مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ١، ص: ٢٦٠

اینجا هم می گوئیم:

١- نسبت به اسباب چنانکه بر تقریر كشف، نتیجه مطلق بود بر تقریر حکومت هم نتیجه مطلق است زیرا وقتی احتیاط تام لازم نیست و عقل می گوید سراغ امتثال ظنی برو عقل فرقی بین اسباب

حصول ظن قائل نیست. اجماع یا شهرت یا خبر واحد باشد. اینجا قدر متیقنی نیست. ، لا یری فرقاً
بین أسباب الظن،

۲- و أما من حيث الموارد فتكون النتيجة مهمة،

از حیث موارد نتیجه مقدمات انسداد، مهمله است. نهایتاً عقل می گوید احتیاط کلی نکن زیرا یا احتیاط ممکن نیست یا اختلال لازم می آید یا عسرو حرج است. معنای سخن این نیست که در جمیع موارد احتیاط نکن.

اگر می دانیم شارع مقدس اهتمام به دماء و اعراض دارد، نمی گوییم در این موارد به ظن عمل کنید بلکه باید احتیاط کرد. و در این موارد مهمه مستلزم عسر و حرج نیست. احتیاط اگر کلی بود مستلزم عسر خواهد بود.

۳- بنا بر قول به حکومت، نتیجه مقدمات انسداد نسبت به مراتب ظنون هم، مهمله است لعین ما تقدم در تقریر کشف. اما با یک تفاوت.

بنا بر قول به کشف، ابتداء باید سراغ ظن قوی برویم و اگر ظن قوی معظم فقه را پاسخ نداد سراغ ظن متوسط برویم و اگر ظن قوی و متوسط هم نبود سراغ ظن ضعیف برویم. لذا از ظن عالی تا ظن سافل می رویم.

اما بنا بر قول به حکومت عقل می گوید اگر علم و یقین ممکن است که درست، وگرنه سراغ امثال ظنی برو. لذا اگر بخواهم در اینجا بنا بر حکومت مرتبه بندی کنیم ، باید ابتداء هم مظنونات و مشکوکات و موهومات به وهم قوی را عمل کنم و برای اینکه اختلال نظام نشود فقط وهم ضعیف را کنار بگذاریم.

اگر در مرحله بعد سراغ وهم رفتن مشکل دارد اکتفا به مظنونات و مشکوکات می شود تا امثال حاصل شود اگر این هم نشد مشکوکات را هم کنار می گذارم اکتفا به مظنونات می کنم اگر این هم نشد به مظنونات قوی عمل می کنم مظنونات ضعیف را کنار می گذارم. اگر این به جا رسیدم و باز هم دستم بسته شد به امثال شکی عمل می شود. زیرا یک طرف را که مشکوک التکلیف بود کنار گذاشتم.

لذا بنا بر حکومت، تنزل از ضعیف تا قوی است. تا آنجا ممکن است به ظنون عمل می کنیم و اگر ممکن نشد دایره کوچکتر خواهد شد.

نتیجه

۱- از آنچه گفته شد چه بنا بر قول به کشف یا حکومت، ما اگر انسدادی شدیم به سراغ ظنون می رویم مطلقاً، مگر ظنی که شارع خواسته باشد نرویم.

- ۲- و نتیجه این شد که بنا بر کشف و حکومت، نتیجه در مقدمات انسداد فقط در مواردی است که شارع اهتمام به آن ندارد و الا انسدادی چه قائل به کشف و چه حکومت، در موارد مهمه ای مانند اعراض و دماء احتیاط می کند و سراغ ظن نمی رود.
- ۳- و نیز نتیجه این شد که نسبت به مراتب ظنون هم در صورت اقوی نوبت به اضعف نمی رسد.

حسین مقدس

جلسه ۱۳۷

۱۴۰۰/۱۱/۱۴

باسمه تعالی

خارج اصول/بررسی سئوالات شش گانه در جهت سوم انسداد//جلسات ۱۳۸-

۱۴۰۰/۱۱/۲۰//۱۳۹

بحث ما در جهت سوم تتمه ای دارد که بیان می شود. در اینجا ابتدا اساس مطلب، بیان گشته و در نهایت فرق بین انسدادی با آنچه در مسلک اضطرار است بیان می شود.

سؤال اول:

اگر ما بین دو گزینه کشف و حکومت، قائل به کشف شدیم و گفتیم نتیجه مقدمات انسداد این است که عقل ما می گوید شارع در چنین فرضی که راضی به احتیاط کلی نیست، حتماً راهی را برای مکلفین باز گذاشته و حتماً ظنون را شارع حجت قرار داده است. (بوسیله اجماع یا امثال آن کشف می کنیم که شارع مقدس که از یک سو عمل به تکالیف را می خواهد از یک سو احتیاط کلی را هم راضی نیست باید راهی بنام عمل به ظنون را باز گذاشته باشد.)

حال بنا بر تقریر کشف آیا فرقی بین اسبابی که این ظنون را حاصل می کنند هست یا خیر؟

آیا مهم این است که ظنی حاصل شود(از هر راهی باشد) یا مهم این است که از راه خاصی ظن بوجود آید؟ به اعتبار دیگر سؤال اول این است آیا این که ظنون حجت می شود (بنا بر قول به کشف) این حجیت من حیث الاسباب، مطلق است یا مهمل است؟

به عبارت سوم آیا اگر قائل به حجیت ظنون شدیم بنا بر قول به کشف می‌گوییم نتیجه این است که مطلق ظنون حجت است و این قید اطلاق را در نتیجه قرار می‌دهیم یعنی می‌گوییم نتیجه مقدمات انسداد این است که مطلقاً ظنون حجت است. از هر سببی باشد این قید اطلاق در نتیجه می‌آید یا برای ما مهم حجیت ظنون است فی الجمله؟ اما شاید بین اسباب تفاوت باشد. (اگر در سخن مصباح الاصول واژه اطلاق بکار برده شده است یعنی این که اطلاق را در خود جمله اخذ کنیم بگوییم نتیجه مقدمات انسداد مطلق است. اگر در سخن مصباح الاصول قید اجمال آمده یعنی فی الجمله، یعنی ظن حجت است اما مبهم است.)

شاید بین اسباب تفاوتی باشد. اگر بخواهیم بگوییم نتیجه در مقدمات حکمت فی الجمله است نه مطلق، باید در نتیجه ما قدر متیقنی وجود داشته باشد که بگوییم الظن حجه، یک قدر متیقن دارد مثلاً ظنی است که از راه خصوص خبر واحد حاصل شده باشد. اگر در نتیجه مقدمات انسداد قدر متیقنی بود طبیعتاً نتیجه مهمل خواهد شد. اما اگر ملاحظه کردیم که در نتیجه حاصل شده از مقدمات حکمت قدر متیقن نیست نتیجه مقدمات، مطلق خواهد بود و این طور تعبیر می‌شود: الظن حجه مطلقاً من حیث الاسباب.

لذا مشکل جواب سؤال اول را این باز می‌کند که آیا بر اساس کشف، قدر متیقنی هست تا نتیجه مهمل شود یا قدر متیقنی نیست. تا نتیجه مطلق شود به قید اطلاق.

پاسخ سؤال اول

بنا بر تقریر کشف از انجا که قدر متیقنی از اسباب و بین اسباب نداریم به نگاه عقل فرقی نیست. مهم این است که شارع دست تو را در عمل به ظنون باز گذاشته و اگر خود در جایی نظر خاصی داشت و سبب خاصی را مانند قیاس ممنوع کرده بود بیان می‌گرد، و اگر بیان نکرد عقل می‌گوید این شارع بین اسبابی که يحصل منه الظن تفاوتی نگذاشت لذا قدر متیقنی در کار نیست. فتكون النتيجة مطلقة من حیث الاسباب .

لذا فقط ظن حاصل شده از قیاس را که خود شارع کنار گذاشته رها کنید هر ظنی از هر راهی که شارع آن راه را ممنوع نکرده حاصل شود آن ظن، بنا بر تقریر به کشف حجت می‌شود. چه ظن اجماع منقول یا شهرت یا فتوای فقیه یا خبر واحد باشد.

بعد از تمامیت مقدمات انسداد، عقل می‌گوید باید شارع هر ظنی را حجت قرار دهد و اگر نظر خاصی راجع به یک ظنی داشت و آن را قبول نداشت لکان علیه البیان.

وقتی بیان نبود دیگر سخن از قدر متیقن بی‌معناست. لذا نتیجه مطلقه است.

سؤال دوم:

اگر ما انسدادی بودیم ولی قائل به حکومت شدیم آیا باز نتیجه را مطلقه بدانیم یا نتیجه را مهمله بدانیم؟

اینجا می گویند از سویی تکالیفی داریم و از سویی احتیاط کلی لازم نیست. زیرا یا اساساً ممکن نیست یا مستلزم عسر و حرج است که جائز نمی باشد باید از امتثال علمی تنزل کنی به سوی امتثال ظنی بروی. عقل می گوید باید از عهده تکلیف خارج شود. اگر به ظن عمل نکردی مستحق عقابی. عقل می گوید اگر با وجود ظن سراغ شک و وهم رفتی معذور نیستی.

بنا بر قول به حکومت، مدار بر حجیت ظن را عقل معین می کند.

بنا بر این حکم عقل، آیا نتیجه از جهت اسباب مهمل است یا مطلق؟

ایا مطلقا ظنون حجت هستند به قید اطلاق؟ مگر این که شارع ما را باز دارد یا این که نتیجه مقدمات انسداد مهمله است؟ فی الجملة است؟

آیا وقتی انسدادی شدیم این طور بگوییم الظن حجة مطلقا من ای سبب حصل؟ یا بگوییم فقط الظن حجة؟ فی الجملة؟

پاسخ

اگر قدر متیقنی در کار بود می گوییم الظن حجة. هر کدام را باید جداگانه بررسی کنیم. اما اگر قدر متیقنی نبود باز بنا بر حکومت هم باید بین اسباب فرقی نگذاریم.

لایکون هناك قدر متیقن فلا فرق بین الظنون من حیث الاسباب. چه اجماع، چه شهرت یا هر سببی باشد. مگر شارع خودش ظنی را خارج نهاده باشد.

سؤال سوم:

موارد مراجعه به ظنون مختلف است. آنچه ما در شریعت مقدسه مشاهده می کنیم این است که امور یکسان نیست. موارد دماء و اعراض و اموال خطیر با دیگر موارد از نظر اهتمام شریعت یکسان نیست.

شما که می گوئید انسدادی شدیم و ظن حجت است، در صورت کشف، بفرمایید آیا در همه جا سراغ ظنون می روید؟ آیا در صورتی که احتیاط کلی ممکن نیست هیچ جا نباید احتیاط کرد؟ یا در مواردی با مراجعه به کتب شریعت و درک این که ان مورد جز موارد مهمه است باید احتیاط کرد؟ ایا بگوییم الظن حجة فی جمیع الموارد و دماء و اعراض و اموال خطیره را شامل می شود؟ یا باید بین موارد فرق نهاد؟ مثلاً می گوییم الظن حجة؟ اما کجا حجت است و حجت نیست باید از جایی دیگری فهمید.

پاسخ:

موارد با اسباب تفاوت دارد. درست است که شارع راضی به احتیاط کلی نیست اما اینجا قدر متیقنی داریم مواردی را یقین داریم شارع اهتمام بدانها دارد و آسان نمی گیرد. لذا باید احتیاط کرد و نباید باب ظنون را دید. فلا بد من الاقتصار علی القدر المتیقن.

در اسباب سخنی از قدر متیقن نبود اما در موارد سخن از قدر متیقن به میان می آید.

لذا نتیجه بنا بر قول به کشف از جهت موارد مهمل است. می گوئیم الظن حجة فی بعض الموارد.

سؤال چهارم:

اگر شمای انسدادی قائل به حکومت شدی و گفتی احتیاط کلی را قبول نداشتی زیرا اختلال نظام بوجود می آید اینجا باز نتیجه مطلقه است یا مهمله؟

جواب:

نتیجه مهمله است. زیرا معنای عدم احتیاط کلی به معنای نفی کل احتیاط نیست. می گوید همه جا احتیاط لازم نیست نه این که هیچ جا احتیاط لازم نیست.

اگر بنا بر حکومت عقل می گفت هیچ جا احتیاط لازم نیست نتیجه مهمله بود. ظن در همه موارد حجت بود ولی عقل نمی گوید هیچ جا احتیاط نکن بلکه می گوید همه جا احتیاط لازم نیست اما مواردی می توان احتیاط کرد. لذا اینجا می گوئیم الظن حجة. و مهمله خواهد بود. و باید به کتاب شریعت مراجعه کرد و موارد احتیاط را پیدا کرد.

نتیجه سوم و چهارم، چه بنا بر قول به کشف یا حکومت، نتیجه مقدمات انسداد مهمله است.

پرسش پنجم:

آیا نتیجه مقدمات انسداد، بنا بر قول به کشف، مطلق است یا مهمله است؟

اگر جایی علم و یقین نبود جهل هم نبود. بین جهل مطلق و علم مراتبی هست، گاهی چیزی را انسان به احتمال ضعیف می داند، مثلاً ده درصد احتمال می دهد تا به به صد درصد برسد.

انسدادی باب صد درصد را بسته می داند. انسدادی باب ظنی که به حکم صد درصد است را هم مسدود می داند. (ظن خاص)

انسدادی سراغ ظنون می رود و از سویی این که می گوئیم احتیاط لازم نیست. شرعاً، شارع راضی به احتیاط نیست یعنی در جمیع مراتب از وهم و شک و ظن، یا اینجا من حیث المراتب مهمل است؟

به عبارت دیگر اگر انسدادی قائل به کشف نوشت الظن حجة، بعد می گوید الظن حجة فی جمیع المراتب، آیا انسدادی بنا بر کشف که می گوید شارع راضی به احتیاط نیست در همه موارد می گوید؟ یا فقط مهمل می گوید و تفصیل را باید از جایی دیگر گرفت؟

جواب:

همانطور که من حیث الموارد قائل به کشف نتیجه را مهله می داند از جهت مراتب هم نتیجه را مهمله می داند. زیرا عقل بعد از علم درک نمیکند به عدم رضایت شارع به احتیاط کلی انه جعل الظن حجه بتمام مراتبه.

ایا قائل به کشف می گوید که وقتی نوبت به احتیاط کلی نمی رسد حال که باید ظنون را دید در تمام مراتب می گوید؟ که نتیجه مطلق باشد؟

نه! نهایتاً وقتی شارع راضی به احتیاط کلی نیست عقل می گوید الظن حجه مقدارش را چگونه معین کنیم؟ کجا عقل می گوید ظن به تمام مراتبش حجت می شود؟ خیر! چه بسا مراتب بالای ظنون حجت باشد و ظن قوی حجت باشد چه بسا احتمال دهیم که ظن ضعیف حجت نیست. چه بسا در حجیت ظن ضعیف شک کنیم.

شک در حجیت ظن ضعیف مساوق با این است که بدانیم حجت نیست. زیرا در حجت، علم می خواهیم و شک از حجیت می اندازد.

فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن تنها جایی که سخن از قدر متیقن به میان نیامد سؤال اول و دوم بود که من حیث الاسباب باشد و الا هم از جهت موارد و هم از جهت مراتب، طبق قول به کشف قدر متیقن داریم و قدر متیقن ظن قوی است.

حال اگر این ظن قوی کافی برای معظم فقه بود که درست! بگونه ای که موارد اندکی را به اصول مراجعه می کردیم اما اگر این ظن قوی وافی برای معظم فقه نبود بگونه ای که اگر بخواهیم پروند اصول عملیه را باز کنیم محذور مخالفت قطعیه بوجود می آید پس از آنکه دستمان از ظن قوی کوتاه شد سراغ اضعف می رویم. تا پایین تر می اییم. من الظن العالی الی السافل...

سؤال ششم:

به ما بگویید بنا بر قول به حکومت، قضیه نسبت به مراتب چگونه است؟ آیا نتیجه مقدمه انسداد مطلق است یا مهمله است؟ و نیز بفرمایید نقشه راه قائلین به حکومت بعد از اینکه سراغ ظنون رفتند چیست؟ آیا مانند به کشف است یا تفاوتی وجود دارد؟

با وجود ظن قوی نمی توانی سراغ ظن ضعیف بروی و اگر خواستی بروی باید درجات را رعایت کنید در سؤال ششم می گوییم آیا بنا بر حکومت نتیجه مطلقه است یا مهمله؟ در مرحله اول بگویید به مراتب نتیجه مهمل است یا مطلقه در مرحله دوم بگویید نقشه راه چیست؟

جواب:

در مرحله اول می گوییم لا فرق بین القول بین الكشف و الحکومه چنانکه در مورد قول به کشف گفتیم که نتیجه مطلق نیست در این جا هم می گوییم نتیجه مطلقه نیست. بلکه نتیجه بالنسبه به مراتب مهمله است چنانکه در حیث موارد قدر متیقنی بود طبق کشف، که باید به قدر متیقن اکتفا شود بنا بر قول به حکومت هم مراتب ظنون قدر متیقن دارد. نسبت به اسباب قصه فرق می کرد. اما نسبت به موارد و مراتب از این جهت فرقی بین کشف و حکومت نیست.

اما مرحله دوم سؤال ششم:

حالا که ثابت شد الظن حجه فی الجمله ، مگر نه این است که قائل به حکومت احتیاط کلی را باطل می داند زیرا امکان ندارد و اختلال نظام لازم می آید. لذا عقل حکم می کند از امتثال علمی بالاتر برو. دنبال ظنون برو. اما فقط در دائره ای که احتیاط حرج دارد و مستلزم حرج است صحبت کن. اول دائره وسیع می کشد که خانواده غیر علم است فقط وهم ضعیف خارج می شود. دائره موهومات به وهم قوی احتیاط می کند. اگر نشد دائره کوچکتر کشیده و جمیع موهومات را خارج می کند بقیه را انجام می دهد.

اگر این هم نمی شود دائره سوم کوچکتری می کشد مشکوکات را از خانواده غیر علم خارج می کند، مظنونات باقی می ماند.

اگر همین هم تعذر پیدا کرد، در همین محدوده مظنونات فقط ظنون قویه را می گذارد و مظنونات ضعیف را خارج می کند.

در حالیکه نقشه راه بنا بر کشف ابتدا دائره ضیقی به نام ظن قوی می کشد. اگر این دائره معظم فقه را پاسخ نداد دائره بزرگتر می کشد ظن ضعیف را می آورد. اگر پاسخ نداد ظن ضعیف تر را می آورد.

ولی پاسخ سؤال ششم در مرحله اول این است که هیچ تفاوتی بین قول کشف با قول حکومت نیست در این که نتیجه مهمله است. باید نسبت به مراتب را از جایی دیگر درست بکنید.

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی جهت چهارم و مقدمه دوم انسداد از منظر مرحوم خویی، جلسات ۱۴۰-۱۴۰/۱۱/۲۷

قرار بر این بود که ابتداء مقدمات انسداد بیان شود تا با مسلک انسداد و انفتاح آشنا شویم. سپس راه مد نظر خود را که مسلک اضطرار است بیان نماییم.

جهت چهارم

تاکنون در سخن سید خویی از چهار جهت که عنوان نمودند سه جهت را بحث نمودیم. مهم همین جهت چهارم است که ببینیم مقدمات انسداد تمام است یا خیر؟

در اینجا است که بیشتر، هم با انسداد آشنا می شویم هم با انفتاح.

مقدمه اول این بود که ما به ثبوت تکالیف فعلیه علم اجمالی داریم.

(الجهة الرابعة) - فی البحث عن تمامية المقدمات و عدمها. فنقول اما المقدمة الأولى فبدیهیة، إذ العلم الإجمالی - بوجود تکالیف فعلیه لا بد من التعرض لامثالها - حاصل لكل مكلف مسلم فانا لسنا كالبهائم نعمل ما نشاء و نترك ما نريد، و أطراف هذا العلم الإجمالی و ان كانت كثيرة بحيث لا يتمكن المكلف من الاحتياط و تحصيل الموافقة القطعية فيها، و يضطر إلى ترك بعض الأطراف فی الشبهة الوجوبیة، و إلى فعل بعض الأطراف فی الشبهة التحريمیة، إلا ان هذا الاضطرار لا يرفع تنجيز العلم الإجمالی فی مثل المقام. مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوری) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۲۴

مرحوم خویی می گوید: ما نسبت به این مقدمه اول هیچ مشکلی نداریم. نه تنها من، بلکه هیچ مجتهد انفتاحی هم با این مقدمه مشکلی ندارد. زیرا هر مکلف مسلمانی می داند که او مثل بهائم بدون دستور نیست. آنچه بخواهد انجام دهد یا ترک کند. بلکه علم اجمالی داریم به این که تکالیفی فعلیه و گریبانگیر برای ما هست.

لیکن علم اجمالی بر دو قسم است. چون گاهی اطراف علم اجمالی کم است مثلاً در شبهه موضوعیه شک می کنم آیا این ظرف نجس است یا آن ظرف. علم اجمالی دارم به وجود نجاست در احد هما. گاهی اطراف

علم اجمالی کم است، در این موارد می توانیم موافقت قطعی داشته باشیم و احتیاط نماییم یعنی در آن مثال، من از هر دو طرف اجتناب کنم موافقت قطعی خواهم داشت.

گاهی موافقت قطعی میسر نیست. چنانکه من بگویم یکی از قصابهای کشور ایران گوشت میته می فروشد. اینجا احتیاط به این است که اساساً گوشت تهیه نکنم. آیا چنین چیزی بر ما لازم است یا خیر؟ (در شبهاتی که اطرافش کثیر است این بحث در اصول است.)

اما در مانحن فیه که بحث احکام است اطراف علم اجمالی کثیر است. ما با وقائع و موضوعات بسیاری روبرو می شویم چه در زندگی فردی یا خانوادگی یا محیط اجتماع یا مربوط به مأكولات و مشروبات یا نکاح و طلاق. یا مربوط به احکام ارث و اولاد و موضوعات و حوادثی که هر یک در کتاب شریعت احکامی دارد ما نمی توانیم در همه اینها احتیاط کنیم.

نمی توانیم ادعا کنیم که در همه اینها موافقت قطعی صورت می گیرد. طبیعی است که در این بین، برخی واجبات از من فوت شود بدون این که خودم بدانم واجب است و طبیعی است در اینجا محرمات واقعی ای را مضطر به انجامش شوم.

از سویی علم اجمالی بوجود تکلیف فعلیه داریم ، و از سویی دیگر اطراف این علم اجمالی به حدی کثیر است بگونه ای که مکلف توان احتیاط را ندارد.

بگونه ای که مکلف بر ترک بعضی از اطراف در شبهه موضوعیه ، و به انجام بعضی اطراف علم اجمالی در شبهه تحریمیه مضطر می شود

لذا با دو چیز روبرو هستیم:

۱- اصل علم اجمالی بوجود تکالیف. که لابد من التعرض لامثالها و این علم اجمالی برای هر مکلفی هست.

۲- در اطراف این علم اجمالی چون بسیار زیاد است مکلف متمکن از احتیاط نیست و قادر بر تحصیل موافقت قطعی نخواهد بود و مضطر است.

ما در اینجا با یک مسئله اصولی روبرو می شویم.

گاهی یک علم اجمالی داریم ولی ما مضطربیم به بعضی از اطراف این علم اجمالی ترکاً او فعلاً. می دانم که یکی از این دو ظرف نجس است اما مضطربم به این که از یکی از دو ظرف استفاده کنم. می دانم یا نماز جمعه واجب است یا ظهر. احتیاط می گوید هر دو را انجام بده تا موافقت قطعی داشته باشی. اما مضطربم که یکی را ترک کنم. اضطرار هم به غیر معین است نه این که به صرف این طرف مضطر باشم.

سؤال:

آیا این اضطرار من به این که باید یکی از دو طرف علم اجمالی را در واجبات ترک کنم یا در یکی از دو طرف محرمات مضطرم که یکی ارا انجام دهم ایا این اضطرار، آن علم اجمالی را از تنجیز نسبت به طرف دیگر می اندازد یا خیر؟

اگر من به الف یا با علم اجمالی دارم انگاه به الف یا با اضطرار پیدا کردم ایا نسبت به یکی از این دو، علم اجمالی از تنجیز می افتد یا خیر؟

اینجا دو مسلک است. مسلک شیخ اعظم و محقق خویی ره و بعد مسلک مرحوم صاحب کفایه.

شیخ اعظم و مرحوم خویی می فرمایند:

من ان الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي تركاً أو فعلاً، لا يرفع تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى بقية الأطراف فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معين، فالامر واضح. مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوری) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۲۵

به یکی از الف یا با مضطر شدی یکی را انجام بده ام علم اجمالی نسبت به طرف دیگر هنوز به قوت خود باقی است.

نمی شود گفت که یکی را انجام دادم یا ترک کردم نسبت به دیگری تکلیف ندارم.

اما مسلک مرحوم آخوند این است که حتی اگر مضطر به یک غیر معینی در اطراف علم اجمالی شدی دیگر علم اجمالی از قوت و قدرت افتاد.

مرحوم آخوند معتقد است که در جایی که در اطراف علم اجمالی اضطرار غیر معین باشد تکلیف نسبت به یک طرف که اضطرار داشتیم و نسبت به طرف دیگر هم مشکوک الحدود است. اساساً تکلیف هست یا خیر؟

اگر علم به الف یا با داشتیم و باحدهما مضطر شدم و مثلاً الف را انجام دادم یا ترک کردم شاید تکلیف در همین الف بود ، از کجا که با مشمول تکلیف است شک در حدوث تکلیف در با داریم. لذا چون شک داریم برائت جاری می شود.(این بحث در مسئله اشتغال مطرح می شود)

ما گفتیم با دو عنصر روبرو هستیم. یک علم اجمالی به وجود تکالیف فعلیه، دوم این که چون اطراف این علم اجمالی کثیر است و من چه بخواهم یا نخواهم گرفتار اضطرار می شوم و نمی توانم موافقت قطعی داشته باشم مضطرم به ترک برخی اطراف در شبهه وجوبیه، و مضطرم به انجام بعضی اطراف در شبهه تحریمی،

سؤال

ایا بر این دو مبنا بین مسلک شیخ و مرحوم خوئی از یک سو و با مسلک مرحوم آخوند، تفاوت هست یا خیر؟

آیا بر اساس این اضطرار، علم اجمالی در بقیه اطراف از کار می افتد؟

ایا اگر کسی مسلک مرحوم آخوند را داشت که اضطرار به برخی اطراف موجب انحلال علم اجمالی می شود اینجا هم چون اضطرار به برخی اطراف هست دیگر ان علم اجمالی منحل می شود؟

دیگر نمی توان گفت علم اجمالی به وجود تکالیف داریم؟ آیا مرحوم آخوند در اینجا بخاطر اضطرار دست از علم بر می دارد؟

جواب:

بله! شیخ و خوئی می گویند اضطرار الی بعض الاطراف غیر معین موجب انحلال نیست. لذا ما این سؤال را از شیخ و خوئی نداریم بلکه از آخوند می پرسیم.

اینجا بین مسلک شیخ اعظم و آخوند هیچ تفاوتی در نتیجه نیست! نتیجه این است که اضطرار در این بخش علم اجمالی را از کار نمی اندازد اما بر مسلک شیخ اعظم و خوئی روشن است. اما در مسلک آخوند، ایشان می گوید اضطرار، علم اجمالی را منحل نمی کند اما در اینجا می گوید:

فلان ذلک **انما هو فیما إذا کان التکلیف** المعلوم بالإجمال واحداً أو اثنين، و نحوهما مما لا یلزم من الرجوع إلى البراءة فی غیر المضطر إلیه من الأطراف، محذور. مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۲۵

آخوند می گوید علم اجمالی منحل شد. در بقیه موارد برائت جاری می شود.

و اما فی مثل المقام مما کان الرجوع إلى البراءة مستلزماً للمخالفة فی معظم الأحکام المعبر عنها فی کلام الشیخ (ره) بالخروج من الدین، فلا یجوز الرجوع إلى البراءة یقیناً، للقطع بأن الشارع لا یرضی بمخالفة معظم أحكامه. و هذا هو المراد من الخروج من الدین لا الکفر، إذ مخالفة الفروع لا توجب الکفر. مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۲۵

من اگر بخواهم در اینجا که اطراف علم اجمالی کثیر است (در ساحت های مختلف فردی و اجتماعی اگر علم اجمالی دارم بخواهم در غیر مواردی که خود به خود اضطرار داشتم) علم اجمالی را از کار بیاندازم و در همه اینها برائتی شوم خیلی از احکام از دستم می رود در حالیکه یقین دارم شارع راضی به مخالفت من با معظم احکام نیست. من با تکالیف وجوبیه و تحریمیه روبرو هستم بخواهم در باقی مانده برائت جاری کنم این خروج از دین می شود. یعنی این که شارع راضی به مخالفت با معظم احکام نیست.

اگر بین انفتاحی و انسدادی جدایی می افتد در اثر مقدمات بعد است. و آلا در این مطلب جای تاملی نیست که ما علم اجمالی بثبوت تکالیف فعلیه داریم و اگر هم ناخواسته در این بین مضطر شدیم واجبی را ترک کنیم که نمی دانستیم بالخصوص واجب است یا محرمی را انجام دهیم که نمی دانستیم حرام است این علم اجمالی موجب انحلال نیست.

عدم انحلالش به نظر شیخ اعظم که اضطرار را موجب انحلال نمی داند مسلم است حتی بر مسلک آخوند که اضطرار به غیر معین را موجب انحلال علم اجمالی می داند اینجا حق نداریم دست از علم بر داریم. اینجا حق نداریم مانند موارد دیگر در باقی موارد برائتی شویم زیرا آنچه آخوند بیان نمود مربوط است به جایی که اطراف علم کم باشد. مربوط است به جایی که با اجرای برائت خروج از دین لازم نمی آید.

نه مثل بحث ما که اگر بخواهیم در معظم از شریعت اگر شک کردیم تکلیفی هست یا خیر علم اجمالی را منحل بدانیم خروج از دین لازم می آید.

چه ان کسی که اضطرار به غیر معین را موجب انحلال علم اجمالی می داند همگان مقدمه اول را موافقتند.

مقدمه دوم:

و (أما المقدمة الثانية) فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم تامّة، بل ضرورية لكل من تعرض للاستنباط، فان الضروريات من الأحكام - بل القطعيات منها و لو لم تكن ضرورية - أحكام إجمالية، كوجوب الصلوات الخمس، و وجوب الصوم في شهر رمضان و نحوهما. و لا علم لنا بتفاصيل تلك المجملات من حيث الاجزاء و الشرائط و الموانع. و أما بالنسبة إلى انسداد باب العلمي فصحتها مبتنية على أحد امرين على سبيل منع الخلو، بمعنى ان أحدهما يكفي في إثبات انسداد باب العلمي.

(أحدهما) - عدم حجية الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة إما من جهة عدم ثبوت وثاقه روايتها، أو من جهة عدم حجية خبر الثقة.

(ثانيهما) - عدم حجية ظواهرها بالنسبة إلينا، لاختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، و لسنا منهم، فعلى كل من التقديرين ينسد علينا باب العلمي، إذ على تقدير عدم ثبوت وثاقه الرواة، أو عدم حجية خبر الثقة تسقط الروايات عن الحجية من حيث السند، و ان قلنا بحجية الظواهر بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام، أو قلنا بأننا من المقصودين بالإفهام، و على تقدير عدم حجية الظواهر بالنسبة إلينا تسقط الروايات عن الحجية من حيث الدلالة، و لو على تقدير اليقين بصدورها من المعصوم عليه السلام.

(و بالجملة) يكفي القائل بالانسداد تمامية أحد هذين الأمرين و القائل بالانفتاح لا بد له من دفع كلا الأمرين؛

ج ۱؛ ص ۲۲۶

انسدادی می گوید باب علم و علمی در معظم احکام شریعت مسدود است.

خویی می گوید: نسبت به باب علم و یقین درست است. مگر چقدر روایات متواتر داریم؟! تفصیل احکام را خیلی علم نداریم!! لذا اگر انسداد باب علم را می گویند درست است اما نسبت به انسداد باب علمی: فصحتها مبتنیة علی أحد امرین علی سبیل منع الخلو، بمعنی ان أحدهما یکفی فی إثبات انسداد باب العلمی.

مراد از علمی چیست؟

یعنی دلیلی که اگر چه خودش بما هو هو مفید ظن است نه علم و یقین اما او را پشتوانه و دلیلی یقینی است. مانند جایی که خبر واحد را از باب ظن خاص حجت می دانند.

خبر واحد مفید ظن است اما پشتوانه دارد که او را تایید می کند. انسدادی می گوید نه تنها باب علم مسدود است باب علمی هم مسدود است. (ظنون خاصه به حدی که بتواند مجتهد را کفایت کند، در عالم استنباط، ظنون خاصی که دلیل قطعی بر صحتش باشد باندازه ای که باب اجتهاد و استنباط را در فقدان باب علم مفتوح بگرداند متأسفانه قابل قبول نیست. لذا باب علمی هم منسد است.)

سخن انسدادی:

دو مطلب دارم. یکی از این دو را هم داشته باشیم برای من انسدادی کافی است.

۱- روایات موجوده در کتب معتبره حجیت ندارد. یا از جهت این که با این علم رجال کنونی نمی توانی وثاقت روات را اثبات کنی. لذا وقتی وفاق روات اثبات نشد روایات از حجیت می افتد یا نه ! خبر ثقه را حجت ندانیم ولو راوی موثق است.

لذا اگر من انسدادی در امر اول دو سنگ در طریق استنباط انفتاحی بگذارم کافی است. (یک سنگ بنام عدم حجیت روایات موجود در کتب معتبره.)

این را بدو وسیله قرار می دهم. از کجا وثاقت را اثبات کردی؟ علم رجال مورد بحث است. یا از علم رجال زراره را ثقه دانستیم اما کی گفت خبر حجت است!!

۲- بگویم این اخبار و نیز آیات کریمه قران مجید بسیارش ظواهر است نه نص و دال قطعی و جزمی. آن ادله ای که ظواهر را حجت می گرداند نهایتاً بتواند ظواهر را برای مخاطبین و مقصودین به افهام حجت قرار دهد. ما که مخاطب نیستیم. ما که مقصود به خطابات قران و حدیث نیستیم.

برای مثل میرزای قمی ره که انسدادی است، کافی است که در اصول یکی از دو مبنا را قبول نماید. چه رسد به این که هر دو مبنا را قبول دارد.

فعلى كل من التقديرين ينسد علينا باب العلمى، إذ على تقدير عدم ثبوت وثاقه الرواة، أو عدم حجية خبر الثقة تسقط الروايات عن الحجية من حيث السند،

در گزینه اول من انسدادى مى گویم روایات سنداً و صدوراً مشکل دارد. زیرا یا در علم رجال قائل مى شوم این رجال مفید توثیق روات نیست. یا اگر هم از علم رجال بگذرم مى گویم خبر ثقه واحد از کجا حجت باشد؟!

و ان قلنا بحجیه الظواهر الی غیر المقصودین بالافهام

حتى اگر من میزرای قمی بگویم، خطابات مقصود بالافهام با غیر مخاطب تفاوت ندارد، باز انسدادى مى شوم زیرا خبر واحد سنداً مشکل دارد. مهم این است روایات حجیت ندارد.

و ان قلنا بحجیه الظواهر الی غیر المقصودین بالافهام

چون اصل سند روایات مختل شد، انسدادى مى شویم.

یک طرف دیگر:

و على تقدير عدم حجية الظواهر بالنسبة إلينا تسقط الروايات عن الحجية من حيث الدلالة، و لو على تقدير اليقين بصورها من المعصوم عليه السلام.

وقتی ظواهر را نسبت به غیر مقصودین حجت نمی دانیم مشکل روایات، مشکل دلالتی خواهد بود.

میرزای قمی هر دو مشکل سند و دلالتی را قبول دارد. ایشان معتقد است برای انفتاحی شدن هم باید مشکل سندی را حل کرد هم دلالتی را.

(و بالجملة) يكفى القائل بالانسداد تمامية أحد هذين الأمرين و القائل بالانفتاح لا بد له من دفع كلا الأمرين؛ و إثبات حجية الروايات من حيث السند و الدلالة.

و حيث انا ذكرنا الأمرين فى بحث حجية الخبر و بحث حجية الظواهر، و أثبتنا حجية الخبر من الحثيتين فى ذينك البحثين، فلا حاجة إلى الإعادة. ج ۱؛ ص ۲۲۷

مرحوم خویی مى گوید:

من ثابت کردم که علم رجال برای ما کافی است و خبر واحد هم حجت است و در بحث حجیت ظواهر هم گفتیم حجیت ظواهر مختص مقصودین به افهام نیست. لذا من انفتاحی شده و نیاز به اعاده مباحث قبل نیست.

حسین مقدس

جلسات ۱۴۰-۱۴۱

۱۴۰۰/۱۱/۲۷

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی دیدگاه های متعدد اصولیون در مقدمه دوم انسداد. بیان مسلک
اضطرار. جلسات ۱۴۲-۱۴۳/۴/۱۴۰۰

مهمترین مقدمه انسداد که نام مسلک انسداد هم از این جا ناشی می شود این است که:

باب علم و علمی نسبت به احکام فقهیه منسد است.

اما باب علم به لحاظ زمان ما قابل انکار نیست چه این که هر کسی که از فروع فقهیه آگاهی داشته باشد
یقین دارد که نمی شود نسبت به همه مسائل فقهیه علم و یقین داشت. تا این جا اختلافی بین انسدادی و
انفتاحی نیست.

دیدگاه شیخ انصاری

اما نسبت به علمی، اگر چه شیخ انصاری ره در این موضوع، سخنی از تمامیت یا عدم تمامیت این مقدمه به
میان نیاورده و اگر چه فرمایشات شیخ ره در رسائل بگونه ای است که برخی عبارات با انسداد و برخی با
انفتاح، سازگار است اما اگر به سیره عملیه شیخ انصاری و نیز تصریحات آن بزرگوار در بحث حجیت خبر
واحد دقت شود خواهیم دانست که شیخ اعظم خبر واحد ثقه را حجت می داند و آن را وافی برای معظم فقه
می شمارد.

حال چگونه باید بین موارد مختلف جمع کرد، بماند؟

از این منظر، برخی شیخ را انفتاحی دانستند چون باب علمی را مفتوح می داند باندازه ای که برای معظم فقه کافی است و در بخش باقی مانده هم اگر به اصول عملیه مراجعه کنیم مشکلی بوجود نمی آید.

دیدگاه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند ره هم در کفایه معتقد است که باب علمی مسدود نبوده و مقدمه دوم از مقدمات انسداد نیز تمام نیست. زیرا در بحث حجیت خبر واحد به این نتیجه می رسیم که هر خبری که وثوق به صدق خبر داشته باشیم حجت است. مراد ایشان اعم از این است که این وثوق به صدق خبر از جهت وثاقت راوی باشد یا از جهت وثاقت به صدور روایت، به جهت قرائن ولو از نظر سند مشکل داشته باشد.

از منظر مرحوم آخوند، همین که فقیه می تواند ادعا کند به حدی از اخبار احاد وثوق دارد که کافی برای معظم است کافی است که مقدمه دوم را منکر شود و باب علمی را مسدود نداند و نتیجتاً انفتاحی باشد نه انسدادی.

دیدگاه مرحوم خویی

چنانکه جلسه قبل نقل شد محقق خویی هم این مقدمه دوم را بر مسلک مختار خودش نمی پذیرد. ایشان خبر واحد ثقه را حجت دانسته، به توثیقات ائمه رجال مانند نجاشی و شیخ اعتماد می کند و می فرماید:

خبر صحیح و خبر موثق به آن اندازه داریم که به معظم فقه کافی باشد به طوری که اگر در بقیه موارد به اصول عملیه مراجعه کنیم مشکلی بوجود نیاید. ایشان هم پیرو اکثر اصولیین یعنی انفتاح می شود.

دیدگاه منتقی الاصول

در تقریرات مرحوم محقق سید محمد روحانی به نام منتقی الاصول راه عوض گشته، مقدمه دوم انسداد پذیرفته می شود و از همین جا بین مسلک ایشان با مرحوم آخوند و مرحوم خویی تفاوت پیدا می کند.

از آنجایی که ایشان معتقدند هیچ یک از ادله حجیت خبر واحد تام نیست:

أقول: تقدم عدم تمامية الأدلة لإثبات حجیة خبر الواحد إلا إذا أحرزت وثاقتة بالوجدان بحيث يحصل الوثوق والاطمئنان من خبره بصدور الحكم من المعصوم عليه السلام. 'منتقی الاصول'؛ ج ۴؛ ص ۳۳۰

مراد ایشان این است که ما ادله حجیت خبر ثقه فقط را در جایی می پذیریم که وثاقت راوی بالوجدان ثابت شده باشد بگونه ای که فقیه وثوق و اطمئنان پیدا کند به این که مفاد این روایت حکم صادر شده از معصوم است.

این بزرگوار خبر واحد مفید اطمئنان را حجت می داند و خبر واحد مفید اطمئنان از نظر ایشان جایی است که ما اطمئنان به وثاقت راوی پیدا کنیم. و اطمئنان حاصل شود به این که این خبر در برگیرنده سخن

^۱ روحانی، محمد، منتقی الاصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۳ ق.

معصوم (س) است. اطمئنانی که اگر چه قطع و یقین نیست اما علم عادی به عرفی است و حجیت آن مثل حجیت قطع است.

اگر ما در بین روایات که داریم به حدی روایت داشته باشیم که :

- ۱- همگی مفید اطمئنان به صدور حکم از معصوم باشد و وثاقت راویان را بالوجدان احراز کرده باشیم
- ۲- این مجموعه از روایات مورد وثوق و اطمئنان، کافی برای معظم فقه باشد، من هم مثل محقق خویی و مرحوم آخوند انفتاحی می شدم ولی اشکال من اشکال صغروی است به این گونه :

لكن الإشكال فى الصغرى، فهل لدينا من الاخبار التى يطمئن بصدورها ما يفى بمعظم الفقه، كما يذهب إليه فى الكفاية أو لا؟. منتقى الأصول، ج ۴، ص: ۳۳۱

اگر یک چنین مجموعه کثیره ای که هم وافى به معظم فقه باشد هم اطمئنان و وثوق به آن داشته باشیم موجود باشد فهو، والا مقدمه دوم انسداد تمام است.

و لا يخفى ان ذلك يبتنى على مزيد الفحص و السير فى الاخبار و أحوال رواتها و حسن الظن فى تعديلهم و توثيقهم، و إلا فالأخذ بتوثيقهم من باب التعب لا ينفع فى حصول الوثوق بالخبر، كما عرفت ذلك فى البحث عن دلالة السنة على حجية الخبر، فراجع. منتقى الأصول ؛ ج ۴ ؛ ص ۳۳۱

اگر بخواهیم ادعا کنیم، که با یک مجموعه عظیم روایی که اولاً اطمئنان و وثوق داریم و ثانیاً برای معظم فقه کافی است، این ادعا، مبتنی است که شما روایات و روات را تفحص کنید.

اگر به کتب رجالی مراجعه می کنید و می بینید که نجاشی می گوید زید ثقة، یا می گوید زید ضعیف، از سخن آنها چنین اطمئنان باطنی برای شما حاصل شود. انگاه شما می توانید به خبر واحد مورد اطمئنان، دسترسی پیدا کنید. خبری حجت است که وثاقت راویان آن بالوجدان احراز شود، حال ایا از سخن بزرگان رجال برای شما بالوجدان احراز وثاقت روات می شود؟ تا روایتشان اطمئنان بخش باشد؟

ادعای چنین امری که ما از سخنان آنها، چنین اعتماد و وثوقی حاصل کنیم ادعای قابل اثباتی نیست.

و إلا فالأخذ بتوثيقهم من باب التعب لا ينفع فى حصول الوثوق بالخبر

نگویید ما سخن رجالیین را تعبداً قبول داریم (همانگونه که هر شهادت و بینه ای را تعبداً قبول می کنیم). زیرا اگر به مباحث حجیت خبر که در منتقى الاصول مطرح شده مراجعه کنید ، در می یابید که اینجا جای ادعای تعبد و این که از راه تعبد، وثوق به صدور خبر پیدا می شود نیست.

إذن فنستطيع ان نقول- حيث ليس لدينا حسن الظن بالتعدى بالنحو الذى ينفى احتمال اشتباه الموثق لدينا و انما نأخذ به من باب التعبد:- بان هذه المقدمة- أعنى انسداد باب العلم، و العلمى- ثابتة تامه. منتقى الأصول ؛ ج ٤ ؛ ص ٣٣١

مراد ایشان این است:

من مقدمه دوم انسداد را (که انسداد باب علم و علمى باشد) تام می دانم زیرا باید برای انفتاحی شدن حسن ظنی به تعدیل توثیق پیدا کنم که به نحوی بگویم انها اشتباه نمی کنند. نه این که از راه تعبد سخنی را قبول کنم. از این جهت من چون چنین وثوق و اطمئنانی برایم حاصل نیست مقدمه دوم انسداد را تام و تمام می دانم.

سخن منتقى الاصول را به تقرير خودم می گویم:

مفاد مقدمه دوم انسداد اثبات یک انسداد در فقه و روایت است. انسداد کبیری که نتیجه اش این است که ما ظن به اندازه کافی نداریم. انسداد کبیری که نتیجه اش این باشد که برای برون رفت از مشکل باید سراغ مطلق ظنون رفت و اعتماد به ظن خاص بی نتیجه است انسدادی که مثل میرزای قمی و من تبعه معتقد است.

این مقدمه دوم حاصلش، انسداد کبیری است . این انسداد کبیر، بیشتر یک انسداد صغیر در رجال دارد زیرا ما باید از گفته رجالی بالوجدان علم پیدا کنیم و چون از گفته رجالی این اطمئن حاصل نمی شود لذا ما یک انسداد صغیر در محدوده علم رجال تبیین می کنیم و نتیجه این انسداد صغیر این است که از گفته رجالی وثوق و اطمئن حاصل نمی شود. نتیجه این انسداد صغیر، انسداد کبیر در فقه روایات است.

زیرا وقتی می توان به این روایات فتوا دهیم که اطمئن داشته باشیم، وقتی اطمئن داریم که باب رجال مفتوح باشد. وقتی باب رجال مسدود شد باب علمی هم در فقه به نحو انسداد کبیر مسدود خواهد بود.

مسلك اضطرار

اشاره شد که مختار ما مسلک دیگری بین انسداد و انفتاح است. که از یک سو شباهتهایی به انفتاح دارد چنانکه شباهتهای زیادی به انسداد دارد. اما خود مسلک مستقلی است. نام این مسلک را مسلک اضطرار نامیدیم و این نام هم برگرفته شده از سخنی است که شیخ اعظم (ره) در ابتدای رساله عملیه فتواییه خود مرقوم نمودند:

ایشان دراول رساله خود می نویسد: عمل به این رساله از باب اکل میته جائز است.

کسی این را می گوید که بدون تردید، هر فقیه و اصولی بعد از او آمده بر سر خوان شیخ نشسته است .

اگر ما نام مسلک خود را مسلک اضطرار نهادم از همین جهت است که تمام دقت های فقه های طائفه در زمان غیبت امام عصر (عج) بسان یک کوششی است که یک مضطر برای نجات جان خود در شرائط اضطراری انجام می دهد. ما طول مدت غیبت را که به هر مقدار طولانی باشد زمان اضطرار می دانیم و تفقه در عصر اضطرار را هم اضطراری می دانیم و هرگز تفقه در عصر اضطرار که مثل اکل میته است مانند تفقه در عصر حضور و دسترسی به فقه معصوم نیست.

این مطلب را فقیه چه در استنباط چه در اجرای حکام الهیه نباید فراموش کند. چه در عالم استنباط و چه اجراء، شیوه باید، شیوه اضطراری باشد. خصوصیات این شیوه چیست؟

ما مقدمه اول و مقدمه دوم انسداد را می پذیریم. لیکن تقریری خواهیم داشت که نتیجه آن انسداد به معنای اصطلاحی نیست کما این که هرگز ما انفتاحی به معنای خاص کلمه نیستیم.

ابتدا در این جلسه قسمتی از مباحث را بیان داریم که توضیحات به جلسات بعد موکول می شود.

تقریر و بیان ما از مسلک اضطرار متوقف بر دو مقدمه اساسی است:

۱- یک نکته کلامی دارای فوائد اصولی است. ما باید بین دین نازل و دین موجود تفاوت بگذاریم.

۲- این که انسانها مکلف هستند.

مقصود ما از دین نازل همه آن مطالب اخلاقی اعتقادی و فقهی و ... که از طرف ذات حق تعالی نازل شده است و ظرف آن قلب مقدس پیامبر اسلام و ائمه هدی است. کسانی که به تمام رموز و حقائق ما نزل من عند الله آگاهی دارند. در عصر ما هم دین نازل آن چیزی است که در قلب امام عصر عج موجود است.

منظور از دین موجود آن اموری است که ما در مجموعه تراث روایی موجود مشاهده می کنیم. و نیز مجموعه استنباطات و اجتهادات و برداشتهای بزرگان از علما در تفسیر قران کریم در مسائل فقهیه و اخلاقی و غیره مشاهده می کنیم.

تمام این برداشتهای گوناگون و تمام تراث روایی موجود می تواند نشانگر چیزی باشد که ما از آن به دین موجود نام می بریم.

در قرائت شیعه از دین، وجود معصوم مکمل متمم و عنصر اساسی و رکن اصلی قانون دین است. اساساً قانون دینی عند الشیعه با معصوم و وجود او تتمیم می شود.

اگر ما صحبت از بی نقصی دین، یا اصحبت از کافی و کامل بودن دین، داریم منظور دین موجود نیست. منظور برداشتهای گوناگون مجتهدان و صاحب نظران نیست. مراد از دین کافی، همان دینی است که به آن دین نازل می گوییم.

همچنان که کافی و تام بودن دین، در دین نازل معنا پیدا می کند خاتمیت هم معنای اساسی اش در همان دین نازل خواهد بود نه دین موجود.

بین مطالب بیان شده در دین موجود، با حقائقی که در دین نازل هست عموم و خصوص من وجه است. زیرا از یک سو مشترکات زیادی بین این دو هست. مطالبی است که هم می تواند جز مصادیق دین موجود باشد هم دین نازل.

و از سویی دیگر مطالبی که در دین موجود هست و به عنوان دین می شناسیم استنباط فقهاست زیرا ما مخطئه هستیم و احتمال خطا می دهیم در مواردی به خطا رفتند!!

از سویی دیگر حقائقی در دین نازل هست که ما به هیچ وجه نمی دانیم.

آنچه می تواند عامل اساسی برای تفاوت دین موجود با دین نازل باشد چهار امر است:

- ۱- عدم دسترسی به تجسم دین نازل در زمان ما. یعنی وجود مقدس امام عصر عج.
 - ۲- عدم امکان تبیین همه حقائق دینی در زمان معصومین گذشته.
 - ۳- از بین رفتن بخشهای زیادی از تراث روایی ما.
 - ۴- کمبودهایی اساسی در همین تراث، مشکلاتی که بر سر راه ما در همین تراث دین موجود است.
- عامل اول امری واضح است. در عصر غیبت هستیم و هرفردی که با مبانی شیعه آشنا باشد منکر این نیست که ما در عصر غیبت توان ارتباط مستقیم با حضرت را نداریم و طبیعتاً عدم دسترسی ما به آن وجود نورانی، به معنای محروم ماندن ما از بسیاری از حقائق دینی است.

و اما عامل دوم: تحلیل ما این است، ظلمی که در سقیفه شروع شد تا زمان امام عسکری (س) ادامه داشت، رعب و وحشتی که پس از شهادت خاتم الانبیاء تا زمان امام عسکری بیان شد، زمانهای بسیار دشواری که محبان اهل بیت داشتند، مشکلاتی که خلفای جور هم برای اهل بیت و پیروان ایجاد می کردند باعث شد این بزرگواران نتوانند همه حقائق دینی را تبیین کنند اگر چه با مجاهدت فراوان بسیاری از این حقائق دینی بیان شد و بخشهایی هم به ما رسیده است .

حسین مقدس

جلسات ۱۴۲-۱۴۳

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی مسلک اضطرار. جلسات ۱۴۴-۱۴۵/۱۲/۱۱/۱۴۰۰

در جلسه قبل بحثی از مسلک افتتاح داشتیم که نتیجه آن حجیت ظنون از جمله خبر واحد بود. اگر چه در مبانی اثبات حجیت برای خبر واحد نظریات متعدد است لیکن همه انفتاحیون در این نکته متفقند که باب علمی در زمان ما مفتوح است و مقصودشان ظنون خاصه ای است که دلایلی بر حجیت داریم.

اکثر علمای اصولی ما، هم در حدیث و هم در رجال انفتاحی هستند. اشاره شد که محقق خویی ره یکی از فقها و اصولیین است که هم در رجال انفتاحی است و هم در ظنون خاصه ای که در حدیث و غیر حدیث مطرح می شود و به حجیت خبر ثقه معتقد است.

در برابر از بزرگانی مانند میرزای قمی نام برده می شود که انسدادی است. یعنی ظنون خاصه در مدارک استنباطی ایشان چندان جایگاهی ندارد. نتیجه مقدمات انسداد از نظر ایشان حجیت مطلق ظنون است. البته با یک توضیح خاص و ترتیبی که معتقدند.

آنچه بین اصولیین رائج است این دو مبناست با همه تفاسیل و تقریرات گوناگونی که دیده می شود.

بیان مسلک اضطرار

در جلسه قبل به این نکته اشاره شد که ما معتقدیم یک راه میانه ای بین انسداد و افتتاح هست که البته با انسداد قرابت بیشتری دارد. نام آن را اضطرار نام نهادیم.

دو مقدمه اساسی باید مورد توجه قرار گیرد:

۱- بین دین نازل و دین موجود تفاوت هست.

۲- مکلف بودن انسانهاست.

نسبت به مقدمه اول: تفاوت بین دین نازل با دین موجود است چهار عامل نام برده شد:

۱- عدم دسترسی به تجسم دین نازل در زمان ما. یعنی وجود مقدس امام عصر (عج).

۲- عدم امکان تبیین همه حقائق دینی در زمان یازده امام قبلی (ع)

۳- از بین رفتن بخشهای زیادی از تراث روایی و کتابهای عظیمی از مجموعه های حدیثی شیعه.

۴- کمبود های اساسی در همین تراث گران قدر و بسیار ارزشمند کنونی.

در توضیح این عوامل گفته می شود:

- ۱- ما قوانین دینی را با وجود معصوم تفسیر می کنیم. وجود معصوم رکنی در کنار قوانین نوشته شده دینی است. و لذا در حدیث متواتر بین شیعه و سنی فرمود: انی تارک فیکم الثقلین. این دو باهم هستند. وقتی ما در زمان غیبت دستری مستقیم به امام نداریم طبیعتاً حالت ما حالت اختیار نیست. جلوه هایی از اضطرار در مورد کسانی که در عصر غیبت زندگی می کنند قطعی است.
- ۲- نگاهی به تاریخ بسیار پر حادثه شیعه و ائمه هدی و اصحاب ایشان در زمان یازده امام قبل از نشانگر این است که دشمنان سد راه تبیین حقائق دینی شدند. چه بسیار حقائق باید بیان می شد اما نگذاشتند بیان شود.
- ۳- بنظر ما مهمترین عامل تحقق اضطرار و تفکیک بین دین نازل و موجود است. ما شواهد بسیار مهم قطعی داریم که کتابهایی بوده و الان دست ما نیست. کتب روایی و نام روایتی که در طول زمان از بین رفته و دست ما نیست. تا جایی که شیخ اعظم می گوید: آنچه از روایات از دست ما رفته بیش از آن روایاتی است که الان داریم.

شواهد:

- ۱- رجال نجاشی رقم ۷ ص ۱۲. در ترجمه حال جناب ابان بن تغلب. از امام صادق (ع) با سند نقل می کند که امام فرمود: ان ابان بن تغلب روا عنی ثلاثین الف حدیث. ابان از امام سی هزار حدیث دارد. در حالیکه وقتی به روایات موجود نگاه می کنیم چقدر روایت از ابان داریم؟! حدود ۲۰۰ روایت ذکر نمودند!!
- ۲- رجال کشی، رقم ۲۷۶. از قول محمد بن مسلم نقل می کند که سألت ابا جعفر (ع) عن ثلاثین الف حدیث. من از امام باقر (ع) حدود سی هزار حدیث دارم. و سألت ابا عبدالله (ع) عن سته الف عشر حدیث (۱۶ هزار حدیث) مجموعاً از دو امام صادقین می شود حدود ۴۶ هزار حدیث. در حالیکه در کتب روایی ما چقدر روایت از ایشان نقل شده است؟! (حدود ۲ الی ۳ هزار حدیث)
- ۳- مقدمه کتاب فهرست مرحوم شیخ طوسی. کتاب فهرست به کتابهایی گفته می شود که نام مؤلفان و کتابها را ذکر می کند. شیخ طوسی در مقدمه کتاب فهرست می گوید: به تو بگویم من هرگز تضمین نمی کنم که نام تمام کتابهای شیعه را ذکر کردم. یا نام همه کتابها را گفتم پیدا کرده باشد. فان تصانیف اصحابنا و اصولهم لا تکاد تضبط لانتشار اصحابنا فی البلدان و اقاصی الارض. من چگونه بتوانم حتی نام کتابهای اصحاب را به تمام بیان کنم زیرا راویان ما اصول روایی شیعه را نوشته اند در شهرهای مختلف و دور دست زمین رفته اند و دستری ندارم. لذا شیخ طوسی (نه ما) در آن زمان که آن همه منبع داشت اطلاعات زیادی داشت، می گوید: من حتی نمی توانم نام تمام کتابهای روایی را ذکر کنم. پس خود کتابها هم در اختیار شیخ نبود!
- ۴- نجاشی در ص ۳۸۹ رقم ۱۰۴۹ کتابی را از مرحوم صدوق نام می برد به نام کتاب مدینه العلم. مرحوم شیخ طوسی در رقم ۷۱۰ فهرست ص ۴۴۳ در ترجمه حال شیخ صدوق یکی از کتابهای

شیخ را کتاب مدینه العلم می داند: کتاب مدینه العلم/ اکبر من کتاب من لایحضره/ الفقیه. اکنون اگر تمام نسخ خطی را ببینیم چنین کتابی دیده نمی شود! مراجعه شود به کتاب الذریعه مرحوم حاج آغا بزرگ تهرانی ج ۲۰ ص ۲۵۱- ۲۵۲ این کتاب معرفی می شود. می گوید: هو خامس الاصول الاربعه القدیمه للشیعه الامامیه الاثنی عشریه. سپس از ابن شهر آشوب نقل می کند من لایحضر چهار جز بود و مدینه العلم ۱۰ جز بود. این کتاب تا زمان پدر شیخ بهایی وجود داشت. تا آن زمان این کتاب بود لیکن دیگر خبری از آن کتاب نشد. مرحوم مجلسی و شفتی اموال زیادی خرج کردند که این کتاب پیدا شود اما پیدا نشد!!

اگر می گویم شیوه استنباطی ما باید شیوه ای اضطراری باشد اینها بخشی از شواهد است. مانند راننده ای که ماشین او آسیب خورد ولی نباید ایستاد باید اضطراری حرکت نماید. لذا مسلک ما در این عصر و زمان برای فهم دین، اضطراری است.

۴- عامل چهارم کمبودهای اساسی در این کتب دیده می شود. این عامل موجب تفکیک بین دین نازل با دین موجود است. علاوه بر این که بسیاری از آنچه داریم الان دست ما نیست. این کمبود ها از دو جهت قابل بررسی است.

۱- از جهت اسناد روایات و علم رجال.

۲- از جهت متن روایات.

اما جهت اول که بحث اسناد است ما در مباحث خبر واحد مفصل به این بحث پرداختیم که ببینیم وجه حجیت قول رجالی چیست؟ به چه مجوزی و با چه تحلیل و پشتوانه می توان به مجموعه های رجالی اعتماد نمود. آیا از باب شهادت است؟ آیا از باب خبر واحد در موضوعات است؟ آیا از باب رجوع به خبره است؟ اینها بررسی شد.

نتیجه این بود که اعتماد ما به کتب رجالی باید از باب تجمیع قرائن باشد. ما معتقدیم که یک انسداد صغیر با دائره محدود در علم رجال داریم. و این غیر از انسداد کبیر است. در همین محدوده علم رجال مشکلاتی داریم. با تمام ارزشی که میراث رجالی ما دارد و باید مورد اعتنا فقیه باشد و هرگز نمی تواند خود را بی نیاز از علم رجال بداند با قدر شناسی از زحمات ائمه علم رجال مانند مرحوم نجاشی مرحوم شیخ طوسی و کشی و دیگران در عین حال هر چند اعتماد به این مجموعه های رجالی شرط لازم هست، ولی شرط کافی نیست. چرا؟ زیرا اولاً:

بخشهای زیادی از این تضعیفات و توثیقات رجالین نتیجه کنکاش، اجتهاد، تتبع و نظر خود آنهاست و معلوم است که اجتهاد آنها، حجیت برای دیگران ندارد.

ثانیاً:

بخشی از این توثیقات و تضعیفات برگرفته شده از علمای نسل قبل است یعنی نجاشی شیخ طوسی در بخشی از این توثیقات و تضعیفات به منابع پیش از خود اتکاء دارند. این هم وقتی ارزش علمی دارد که این تضعیف یا این توثیق با سند معتبر از نجاشی به آن عالم قبلی و از آن عالم قبلی تا آن موثق و مضعّف برسد. نجاشی بگوید من از الف نقل می کنم و او از با نقل می کند و او از دال که دال زراره را مثلاً دیده و توثیق کرد. و الا نجاشی یا شیخ که خود راوی را ندیدند که ثقه بدانند یا ضعیف بدانند. شهادت از حس نیست. اگر هم بخشی شهادت حسّی باشد نقل شهادت حسّی است. باید سند ارائه داده و سند هم درست باشد.

معمولاً در آن بخشی که توثیقات اجتهادی و تضعیفات اجتهادی نیست و نقل توثیق و تضعیف است سند ارائه نمی شود. تا سند ارائه نشود و سند خود مورد امضاء قرار نگیرد به آن اعتماد کامل نمی توان داشت.

ثالثاً:

اگر هم در مواردی در مثل کتاب کشی اسناد توثیق یا تضعیف بیاید باید ببینیم توثیق و تضعیف همین وسائط در کجا آمده است؟ غیر از رجال است؟! این سلسله پایان ندارد.

لذا راه برون رفت اختیاری مسدود است باید راه خروج اضطراری را طی نماییم. از همین تراش رجالی موجود و از قرائن دیگر یک راه خروجی پیدا کنیم.

اساسی بودن مشکل انسداد در علم رجال وقتی بهتر روشن تر می شود که توجه به مسئله جعل روایت کنیم. (یا توسط دشمنان دین فروش دنیا پرست یا توسط غالیان یا توسط دوستان نادان). ما باید با این علم رجال به نحوی خروج اضطراری پیدا کنیم.

این مشکل سند روایات در تراش موجود بود.

اما جهت دوم در مورد متن روایات: این را با توجه به دو نکته توضیح می دهیم:

۱- کیفیت نقل توسط راوی از امام

۲- وجود واسطه.

اما کیفیت نقل: ما اگر همه مشکلات قبلی را به نحوی حل کنیم خروج اضطراری با قاعده تجمیع شواهد انجام شود و ثابت شود این راوی ثقه است بر فرض این که با آن خروج اضطراری وثاقت راوی درست شد دقت در نقل و ضابط بودن و شیوه نقل نباید فراموش شود. فقط وثاقت نیست. برخی ضابط نیستند.

باید به اموری مانند دقت در نقل و ضبط و کیفیت نقلها توجه شود. ما چهار نوع نقل روایت داریم.

الف: نقل روایت به عین الفاظ امام.

ب: نقل به ترجمه.

ج: نقل به معنا

د: نقل به مضمون.

دقیق ترین نوع نقل، نقل به عین الفاظ است ولی این نوع روایت گری در مورد همه مشاهده نمی شود. روایات کوتاه با روایات طولانی تر تفاوت وجود دارد.

مهم فرق بین نقل به معنا و مضمون است. نقل به معنا یعنی راوی مطلبی از امام شنیده، قصد دارد همان مطلب را با الفاظ رساننده آن معنا بیان کند که ضرورتاً عین تعبیر امام نیست اما معنا همان است. مقصود امام را و لو با الفاظ مترادف انتقال می دهد

اما نقل به مضمون که کم ارزش ترین است این می باشد که راوی فهمی از امام دارد برداشت و اجتهاد خودش و فهم خودش را به امام مستند می کند. اما مشکل این است که گاهی نمی خواهد نقل به مضمون کند بلکه قصد دارد نقل معنا نماید اما اشتباه می کند. می خواهد حرف امام را بزند اما نقل به مضمون می کند. آیا می توان بدون اقامه شواهد و قرائن به صرف یک روایت اعتماد نمود؟! این که اضطرار مطرح می شود، یعنی با اقامه شواهد و قرائن به نحوی این بن بست ها شکسته شود. همین سرمایه موجود از دین موجود در عصر غیبت، برای مراجعه به آن باید از راه خروج اضطراری استفاده شود. لذا قسمتی از سخن شیخ روشن می شود: عمل به این رساله از باب اکل به میته جائز است. متوجه می شویم کار سختی در اجتهاد داریم.

حسین مقدس

جلسات ۱۴۴-۱۴۵

۱۴۰۰/۱۲/۱۱

خارج اصول. بررسی دیدگاه شهید صدر. جلسات ۱۴۷/۱۴۶-۱۶-۱۷//۱۸/۱۲/۱۴۰۰

در جلسات قبل مطالبی را که اساس نظریه اضطرار بود اشاره کردیم. ما در نظریه اضطرار دنبال این هستیم که اولاً:

فقیه و مجتهد در عصر غیبت نباید با سرمایه های روایی موجود در عالم استنباط بگونه ای عمل کند که گویا این احادیث را از زبان امام شنیده و این روایات بیانگر حکم واقعی است. از سویی نباید این تراش روایی بسیار ارزشمند را بدون کمبود و نقصان بداند. نباید کاوشهای خودش را بر طبق این روایات، بیانگر حقیقت و واقعیت دین بداند.

البته ما در دین ضروریاتی داریم که همگان به آن معترفند. ضروریاتی که مستند به اخبار آحاد نیست بلکه مستندی قوی دارد که جای مناقشه در آنها نیست. اما غیر از ضروریات، در فروعی که بحث استنباط و اجتهاد مبتنیاً علی الروایات و اخبار آحاد موجود در تراش فقهی مطرح می شود، تمام این کاوشهای فقهی و غیر فقهی کاوشهایی اضطراری است.

نباید این سرمایه را کامل صد درصد دانست و از طرف دیگر نباید حتی از احادیث ضعیف نیز به سادگی عبور کرد.

تنها چیزی که در این محیط از دور بحثهای فقهی و غیر فقهی باید خارج شود، یا احادیث مجعوله است که اطمینان به جعل داریم یا احادیثی است که ولو اطمینان به جعل آنها نداریم اما به جهاتی قابل افتاء و عمل نیست و علمش را باید به اهلش واگذار کرد.

غیر از احادیث مجعوله و احادیثی که علمش را به امام واگذار می کنیم، در مسلک اضطرار و عملیات تجمیع قرائن حتی از احادیث ضعیف نیز بهره می گیریم. در عین حال که تراش روایی را قابل ارزش می دانیم اما در عین حال کمبودهایی را که اشاره کردم و باز هم خواهیم گفت قابل انکار نیست.

لذا فقیه در عصر غیبت چه در مباحث فقه خاص چه در مباحث فقه عام یعنی دین شناسی بر پایه روایات باید خود را در حالت اضطرار و ناچاری بداند.

ثانیاً:

بدنبال اثبات کمبود در سرمایه های قانونی و روایی موجود اجرای دستورات و احکام الهی نیز در حال غیبت سبقه اضطرار دارد.

عدم انکار اضطرار

اضطرار در استنباط و اجرا قابل انکار نیست و چرا منکر این اضطرار شویم در حالی که:

اولاً:

گفتیم بخش عمده ای از تراث روایی ما در اثر مرور زمان و یا به جهت ایحاد ضیق و فشار دشمنان اکنون در دست ما نیست. به این علت است که استنباط را در عصر غیبت اضطراری می دانیم.

ثانیاً:

بخشی از توثیقات و تضعیفاتی که ما در علم رجال داریم دچار مشکل اساسی است. ما در علم رجال بالخصوص باید راه خروج اضطراری را پیدا کنیم. آیا با وجود مشکل در علم رجال در جهت اعتبار سنجی روایات و در نتیجه در استنباط، به حد اضطرار نرسیدیم؟

ثالثاً:

گفتیم چه بسا بسیاری از روایات ما به خیال نقل به معنا عملاً برداشت و یا اجتهاد خودشان را به امام نسبت می دهند. نقل به مضمون دارند. و شکستن این بن بست هم باز حالت اضطراری است و خروج از بن بست هم اضطرار و ناچاری را اثبات می کند.

بررسی دیدگاه سید صدر

در تقریرات بر بحوث مرحوم سید محمد باقر صدر در بحث تعارض، و این که چرا ما بین روایات شیعه تعارض مشاهده می کنیم به همین بحث نقل به معنا، اشاره شده است. ایشان یکی از علل بوجود آمدن تعارض را همین مطلب می داند. ابتدا سخن ایشان را توضیح داده تا بعد تعلیقه ای داشته باشیم:

ایشان چهارمین عامل بوجود آمدن تعارض در متون روایی را، تصرف روایات و نقل به معنا می شمارد. می گوید:

تصرف الرواة و النقل بالمعنی:

و تصرف الرواة فی ألفاظ النص و نقلهم له غیر مكثرین بألفاظه و غیر محافظین علی حرفیته فی أغلب الأحيان هو العامل الآخر فی نشوء التعارض بین النصوص. بحوث فی علم الأصول با تقریرات مرحوم هاشمی شاهرودی؛ ج ۷؛ ص ۳۲

مواردی روایات به الفاظ امام توجه ندارند. به گفته امام دقیقاً دقت ندارند و چه بسا عبارتها عوض شود و در اثر غفلت و تصرفی که راوی انجام داده محل به معنا باشد.

ما ناچاریم قواعد باب تعارض را اجرا کنیم. اینجاست که به هر مقدار راوی دقیق تر و عالم به زبان عرب باشد و بتواند حقائق کلام امام را درک کند روایت او ارزشمند تر و هر مقدار که از این عامل دقت و علم لغت کم بهره تر باشد روایات کم ارزش تر است.

در مورد برخی روات در علم رجال گفتند این افراد دقت لازم را در نقل روایات ندارند. اگر چه انسانی موثق است و قصد دروغ بستن را ندارد اما ظرف علمی او به او اجازه نمی دهد عمق کلام امام را بفهمد. از جمله این افراد عمار سبابی است. روایات او چه بسا دچار اضطراب و تشویش باشد. او نقل دقیقی ندارد.

استاد

۱- بهتر بود ایشان با همان اصطلاحی که ما به تبع بزرگان گفتیم بیان کند. بهتر بود می گفت گاهی راوی در اثر عدم درایت صحیح روایت، نمی تواند آن چه را که امام بیان کرد دقیق درک کند. حدسی می زند نظری می دهد که چه بسا خیال نظر امام این است. می خواهد نقل به معنا کند اما عملاً سر از نقل به مضمون در می آورد.

۲- درایه الروایه در دو مقام، قابل گفتگو و طرح است:

۱-۲- یکی در مقام افتاء که مشهور است. فقیه بتواند بین روایات اگر تعارضی هست آنها را بفهمد و فقهاتش در عالم افتاء دقیق باشد. لذا گفتند درایت مهمتر از نقل ظاهری حدیث است.

۲-۲- بحث اصل نقل روایت است. در خود نقل روایت اگر بخواهد به عین الفاظ امام روایت گری کند که بهترین نوع نقل است باید انسان ضابطی باشد. تا کلمه ای از او فوت نشود. اما اگر بخواهد روایت را برای آن که در خطر نقل به مضمون واقع نشود، نقل به معنا کند، محتاج به درایه الروایه است.

این درایت مقدم بر آن درایه الروایه در مقام افتاء است. زیرا ابتدا اگر بناست روایتی نقل به معنا شود، با درایت نقل شود تا در مرحله بعد فقیه که می خواهد افتاء کند با درایت، روایات وارد شده را بررسی کند.

آن چه در بحث ما مهم است، این که راویان ما از حیث درایه الروایه یکسان نیستند. چنانکه از حیث ضبط هم یکسان نیستند. راوی موثق است، دروغگو نیست. اما درایت او از روایت، ناخواسته ناقص شد. به همان اصطلاحی من گفتیم. قصد نقل به مضمون یا قصد نقل نظر شخصی ندارد. قصد روایت گری دارد ولی در اثر غفلی که ناشی از کمبود درایت اوست مطلب را به ما درستی منتقل نمی کند.

ما در تراش روایی موجود باید اطمینان پیدا کنیم این سخنی را که راوی گفت نظر شخصی او، یا استنباط و حدس او مدخلیت نداشته و او مقصود امام را یا با عین الفاظ امام، یا با نقل به معنا، بیان کرد بدون این که در درایه الروایه دچار غفلت شده باشد. چگونه می توان این امر را اثبات کرد؟

چگونه می توان ادعا کرد که این راوی آنچه را بیان کرده، با درایت کافی و کامل بوده است؟ اثبات این مطلب میسر نیست. لذا می گوییم راه خروج اضطراری را باید پیمود. باید شواهد را جمع کند باید حتی از قرائنی که به صورت ظاهر نمره کمی دارد بهره بگیرد. این قرائن را کنار هم قرار دهد تا بلکه بتواند استنباطی مناسب با زمان اضطرار داشته باشد.

صرف باز کردن وسائل و به یک روایت فتوا دادن مناسب با اضطرار نیست.

مسلک اضطرار خود را بی نیاز از روایات ضعیف نمی بیند خود را بی نیاز از فتاوا نمی بیند. فقیه اضطراری خود را بی نیاز از روایات اهل سنت نمی داند. فقیه اضطراری خود را بی نیاز از تحقیق در فتاوی بزرگان علمای اهل سنت نمی داند. همه را می بیند تا راه خروج اضطراری را پیدا نماید.

مشکل فقدان قرائن

سخن در کمبود های اساسی در روایات ماست که زمینه اضطرار را بیان می کند. این کمبود ها از دو جهت قابل بحث است:

جهت اول: بحث اسناد روایات و انسدادی که در علم رجال مطرح شد.

جهت دوم: در متون روایات بود که اولین مشکل متن روایت این بود که چه بسا در نقل به معنا راوی درایت و دقت لازم را نداشته باشد. و این در مورد برخی از روات بروز نموده اما در مورد برخی دیگر از روات، ما اطلاع چندانی از میزان درایت آنها نداریم. لذا خروج از این مشکل نیز تنها با طرح مسئله اضطرار ممکن است.

مشکل دوم در بحث متون روایات، مشکل فقدان قرائن است. مقصود از این فقدان و به تعبیر مرحوم صدر ضیاع القرائن چیست؟

این سخن را با مطلبی از مرحوم صدر ادامه می دهیم. با این که ایشان نه انسدادی و نه اضطراری است، بلکه انفتاحی می باشد اما هم به مشکل نقل به معنا و هم مشکل از بین رفتن قرائن اشاره دارند. این هم باز در پاسخ این پرسش که چه عواملی موجب بروز تعارض بین روایات شده است؟

ضیاع القرائن:

و من جمله ما یكون سبباً فی نشوء التعارض بین النصوص أيضاً، ضیاع كثير من القرائن المكتنف بها النص أو السياق الذي ورد فيه، نتیجة للتقطيع أو الغفلة فی مقام النقل و الروایة، حتی كان یرد أحياناً التنبيه علی ذلك من قبل الإمام نفسه. كما فی الحديث الوارد فی المسألة الفقهیة المعروفة (ولایة الأب علی التصرف فی مال الصغیر) حیث كان یستدل أصحابه علی ولایتهم بما كان یروی عن النبی صلی الله علیه و آله «أنتَ و مَالُكَ لِأَبِیكَ» بحوث فی علم الأصول با تقریرات مرحوم هاشمی شاهرودی؛ ج ۷؛ ص ۳۱

قرائن دو قسم است: یکی قرائن ارتکازی عامه، یکی قرائن خاصه:

۱- مراد از قرائن ارتکازی عامه این است که مثلاً در زمان امام (ع) شرائطی بوده که این شرائط و خصوصیات بین امام و راوی و آن سائل معلوم بوده است. و آن حدیث امام ناظر به آن قرائن ارتکازیه عامه است.

این قرائن خود بخود در ذهن راوی هست. چه بسا آن قدر این امر در وجود او ریشه دارد که نیازی به گفتنش نیست. طبیعتاً اگر بخواهیم معنای صحیح و درست روایت را بدانیم باید آن شرائط، زمان و مکان را بدرستی بدانیم زیرا در آن زمان و آن مکان جمله ای ممکن است معنایی داشته باشد که اگر کنیم از آن شرائط جدا بدانیم، آن معنا نباشد. این قرائن ارتکازیه عامه است.

۲- قسم دوم قرائن خاصه ای بین یک سائل و امام وجود دارد. صحبت‌هایی قبلاً شده که با توجه به آن صحبت‌های پیشین امام فرمایشی دارد. چه بسا اگر این جمله امام را از آن گفتگوهای قبلی بین سائل و امام منقطع کنیم روایات معنای دیگری پیدا کند. ایشان وقتی توجه به این دو قرینه پیدا می‌کند می‌گوید نسبت به قرائن خاصه ای که بین امام و این سائل و راوی بوده ما می‌توانیم بگوییم که عَقلاً اگر یک نقلی را بخواهند به دقت بیان کنند اصل این است که تمام آن شرائط بین خود و امام را بازگو می‌کنند. نمی‌ایند یک جمله را نقل کنند و گفتگوهای قبلی را رد کنند. راوی در مقام نقل مسئول است که نص را کامل نقل کند. قرائن و شرائط را ذکر کند. تا جایی که اگر چیزی به عنوان قرینه بیان نکرد، سکوت او را گواهی بدانیم بر این که بین او و امام شرائط و قرائن خاصی نبوده است.

این در مورد قرائن خاصه و ویژه، قابل قبول است. به نحوی خود را از مشکل احتمال وجود برخی شواهد و قرائن رها کنیم.

اما نسبت به قرائن ارتکازیه عامه که محسوس بالخصوص عند الراوی نیست تا ذکرش کند. اصلاً در ضمیر او بطوری مسلم است که نیازی به گفتن ندارد این جا نمی‌توانیم از سکوت راوی یک گواهی بگیریم که قرینه عامه در کار نیست:

لأن الراوی حينئذ يفترض وجودها ارتكازاً عند السامع أيضاً فلا يتصدى لنقلها، و لا يكون في سكوتها شهادة سلبية بعدمها. بحوث في علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۳۲

شرائط عوض می‌شود در زمانهای بعد شرائط و خصوصیات، دیگر نیست. زیرا آن شرائط، دیگر نیست ما طور دیگری روایت را معنا می‌کنیم.

ایشان نکته ای از یک روایت نقل می‌کند:

چه بسا در مقام نقل روایت، از راوی تقطیعی صورت گرفت یا غفلی رخ داده است، که باعث شد برخی از قرائن موجوده در روایت و سیاق از دست ما برود.

بطور مثال، در بحث این که آیا پدر حق تصرف در اموال فرزند صغیر خود را دارد یا خیر؟ برخی از اصحاب امام صادق (ع) در مجلس درس امام گفتند می تواند. زیرا از پیغمبر وارد شده است: انت و مالک لابیك امام صادق (ع) می گوید: پدر، فقط در صورت اضطرار حق دارد از مال فرزند بر دارد. قوته بغیر صرف بردارد. حسین بن ابی العلاء می گوید: روایتی که پیغمبر فرمود: انت و مالک لابیك چه معنا دارد؟!

فجاء فی روایه الحسین ابن ابی العلاء أنه قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ مِنْ مَالِ وَالِدِهِ؟ قَالَ: قُوَّتُهُ بِغَيْرِ سَرْفٍ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهِ. فَقُلْتُ لَهُ قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلرَّجُلِ الَّذِي أَتَاهُ فَقَدَّمَ أَبَاهُ فَقَالَ لَهُ: أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ فَقَالَ: **إِنَّمَا جَاءَ بِأَبِيهِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا أَبِي ظَلَمَنِي مِيرَاثِي مِنْ أُمِّي، فَأَخْبَرَهُ الْأَبُ أَنَّهُ قَدْ أَنْفَقَهُ عَلَيْهِ وَ عَلَى نَفْسِهِ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَنْتَ وَ مَالُكَ لِأَبِيكَ، وَ لَمْ يَكُنْ عِنْدَ الرَّجُلِ، أَوْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَحْبِسُ الْأَبَ لِلابْنِ؟** بحوث فی علم الأصول؛ ج ۷؛ ص ۳۱

باید جمله را در چهار چوب دید. نه این که به صورت تقطیع شده باشد. وقتی این سیاق دیده شد می توان گفت این روایت یک حکم اخلاقی است نه حکم فقهی. درحالی که اگر بحث فقهی و حقوقی بود باید بررسی دقیق می شد. کسی که روایت را نقل نمود تقطیع کرده است و این باعث اشتباه شد.

سخن ما این است که: ما یک مشکلی در روایات، به نام تقطیع داریم. یکی از مشکلاتی که تقطیع می آفریند از بین رفتن سیاق و چهار چوب است و لذا معنای صحیحی پیدا نمی شود.

عوامل ضیاع قرائن

- ۱- گاهی اوقات ضیاع قرائن در اثر تقطیع است.
- ۲- گاهی در اثر غفلت راوی از خصوصیات روایت است.
- ۳- گاهی انسان در عصری است که خصوصیات عصر را می داند لزومی به بیان خصوصیات آن را ندارد.
- ۴- گاهی هم عامل ضیاع قرائن، از بین رفتن متون است. چه بسا قرائن منفصله ای که الان در دست ما نیست.

حالا روایت در دست ماست همین طور نمی توان فتوا داد. باز هم سخن از خروج اضطراری است. اینجاست که باید دست به عصا برود و جستجو قرائن کند. از هیچ قرینه و شاهی نگذرد اینها را در کنار هم قرار دهد چه بسا بتوان به قرائنی رسید که اگر این قرائن بود فهم ما از روایت عوض می شود.

این کار دشواری است. در عصری که ما این همه کمبود داریم باید استنباط نماییم.

روایاتی را کنار می گذاریم که جعلی است یا معنایش را نمی فهمیم. لذا به همه روایات و لو ضعیف توجه می کنیم زیرا قرائنی بدست می آید که در فتوا اثر گذار است.

حسین مقدس

جلسات ۱۶-۱۷

۱۴۶-۱۴۷

۱۴۰۰/۱۲/۱۸

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی ادامه عوامل تعارض بین روایات. جلسات ۱۸-۱۹/۲۵/۱۲/۱۴۰۰ در جلسه قبل، برای تثبیت مختار خودمان و نظریه اضطراب بحثی در مورد ضیاع و از بین رفتن قرائن داشتیم. این قرائن بر سه قسم است:

۱- قرائن منفصله ای که از دست ما رفت. روایات و کتبی که الان در دست نداریم. احتمال اینکه قرائن منفصله ای باشد که با توجه به آن قرائن، معنای روایات ما تفاوت پیدا خواهد کرد، احتمال قوی است.

۲- قرائن منفصله ای که بخاطر تقطیع روایات یا غفلت از نقل سخن امام، در اثر مرور زمان و حوادث سخت و دشوار شیعه نسبت به تراش روایی، از بین رفته است.

۳- قرائن حالیه. که بر دو قسم است: الف. قرینه حالیه عامه. ب. قرینه حالیه خاصه.

قرینه عامه:

اوضاع و احوال و شرائط زمانی و مکانی فضای موجود در زمان صدور روایت است. که چه بسا راوی ضرورتی در نقل شرائط ندیده و الان ما منهای آن شرائط، روایت را بررسی می کنیم و این تفاوت ایجاد می کند.

قرائن خاصه:

مثل جلسه گفتگو و فضای سؤال و جواب که با شرائطی بوده که بدست ما نرسد. البته ممکن است روات دقیق این قرائن را بیان کنند اما همه روات که در یک دسته نیستند.

این ضیاع قرائن باعث می شود که ما در بهره برداری از روایات موجوده شیوه اضطراری را انتخاب کنیم.

با توجه به این مرحوم صدر در بحث علل تعارض به برخی اشاره کردند. نقل عبارتی از مثل چنین اصولی^۲ انفتاحی، برای ما شاهد مهمی است:

أن جملة كثيرة من الأحاديث، بل الأصول و الكتب التي صنفها أصحاب الأئمة عليهم السلام، قد ضاعت و ذهبت إدراج الرياح في تلك الفترة المظلمة من أيام هذه الطائفة، و لم تصل إلينا منها إلا بعض أسمائها أو أسماء أصحابها، كما هو واضح عند من راجع، كتب الرجال و تراجم المصنفين و أصحاب الأصول من أصحاب الأئمة عليهم السلام بحوث في علم الأصول ؛ ج ۷ ؛ ص ۴۱

سخن ایشان این است:

نه تنها برخی از روایات از دست ما رفته بلکه برخی از کتابهای روایی و اصول اساسی شیعه که اصحاب ائمه علیه السلام نگاشتند همگی بر باد رفت. نهایت اسم کتابها و یا اسم مؤلفین کتابها در رجال نجاشی و فهرست آمده است.

این اعتراف بسیار مهم از این بزرگوار مؤید همان نکته ای است که گفته شد. سخن از استنباط راحت و معمولی سخن قابل قبولی نیست.

تمام مشکلات میراث روایی موجود را یا در سند دیدیم (و کتابهای رجال، که یک انسداد صغیری بود و راه خروج اضطراری می طلبید) یا در متن روایات بود با توضیحاتی که گذشت.

احتمال غفلت

در لابلای سخن، از غفلت روای سخن به میان آمد. درست است ما اصل عقلایی بنام اصل عدم غفلت در راوی و گزارشگر موثق داریم. لیکن این اصل عقلایی همه جا یکسان نتیجه نمی دهد. گاهی کسی پیش امام رفته است، خودش مستقیم برای شما نقل می کند ناقل هم انسان موثق و دقیقی است. اینجا عقلا احتمال غفلت راوی را به خوبی با اصالت عدم غفلت نفی می کنند. اما گاهی با یک گزارش و روایت روبرو نیستیم. با هزاران روایت روبرو هستیم. و با هزاران راوی روبرو هستیم. روایتی که بر فرض وثاقت درجه دقت آنها یکسان نیست.

حال درچنین جایی نقل مستقیم از امام بلاواسطه در زمان کنونی در دست ما نیست. همه نقلها مع الواسطه است. اینجا یا روایات هر طبقه ای برای طبقه دیگر شفاهی نقل گشته، یا با اجازه از طرف صاحب کتاب از روی کتابها استنساخ شده است..

در نقل شفاهی شما آزمایش کنید ده نفر در یک جلسه (نه در زمانهای متعدد)، یک جمله را به آنها بگویید در حد یک روایت متوسط، (نه بلند و نه خیلی کوتاه) به یک نفر خصوصی بیان کنید بعد بگویید به دومی نقل کن بدون این که بقیه بفهمند تا بقیه نقل کنند. حال اگر سخن دومی تا دهم را بررسی کنیم، معمولاً در نقل شفاهی نا خواسته کم و زیادی صورت می گیرد.

اگر نقل کتبی هم باشد نفر الف از امام مستقیم شنیده و در کتاب نوشته، نفر با با اجازه الف کتاب را گرفته و خود نوشته، نفر سوم از با گرفته با اجازه با کتاب را برای خود نوشته، و در ادامه بقیه استنساخ نمودند. در این استنساخ ها احتمال خطا مخصوصاً در نقیصه بالاست. (احتمال زیاده هم است نه به حد احتمال نقیصه)، گاهی ذهن خطا می کند. نکته ای، کلمه ای فوت می شود. گاهی از ذهن خود نکته ای را اضافه می کند و این طبیعی است.

برای این که این مشکل کم شود گاهی اساتید این نسخ نوشته شده را ملاحظه می کردند و اجازه می دادند گاهی شاگرد می خواند استاد می شنید گاهی استاد از روی نسخه خود می خواند شاگرد تطبیق می کرد. ولی در عین حال در این همه روایت این همه کتاب و راوی و استنساخ، نمی توان احتمال غفلت را بصورت کلی نادیده گرفت و راحت اصل عدم غفلت را جاری کرد.

مشکل تبویب روایات

از سوی دیگر در این نگارش، به مرحله دیگری می رسیم که روایات تبویب می شده است. دسته بندی می شد. در اینجا با یک تقطیع دیگری هنگام تبویب روایات روبرو می شویم.

اگر در یک باب بود بهتر بود. تقطیع اول از خود راوی در کتابها است. اما گاهی نویسندگان روایت، تبویب می کنند تقطیع هایی دارند و چه بسا این تقطیع ها اگر صورت نمی گرفت ما روایت را طور دیگری معنا می کردیم. با این بیانات روشن می شود هر چه وسائط روایت کم بشود اعتبار روایت بالاتر است.

دس و تزویر روایات

نکته ای دیگر که در متن روایات باید ملاحظه شود دس و تزویر است.

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ قُؤْلُوبَيْهِ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ بَنْدَارِ الْقُمِيِّ، قَالَا حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، :

أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَهُ وَ أَنَا حَاضِرٌ، فَقَالَ لَهُ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ مَا أَشَدَّكَ فِي الْحَدِيثِ وَ أَكْثَرَ إِنْكَارَكَ لِمَا يَرْوِيهِ أَصْحَابُنَا فَمَا الَّذِي يَحْمِلُكَ عَلَى رَدِّ الْأَحَادِيثِ فَقَالَ حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثًا إِلَّا مَا وَافَقَ الْقُرْآنَ وَ السُّنَّةَ أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَةِ، فَإِنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ لَعَنَهُ اللَّهُ دَسَّ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي أَحَادِيثَ لَمْ يَحْدَثْ بِهَا أَبِي، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا مَا خَالَفَ قَوْلَ رَبِّنَا تَعَالَى وَ سُنَّةَ نَبِيِّنَا (ص) فَإِنَّا إِذَا حَدَّثْنَا قُلْنَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص). رجال الكشي -

إختیار معرفه الرجال ؛ النص ؛ ص ۲۲۴

یونس بن عبد الرحمن خیلی از روایات را رد می کرد. گفتند چرا سخت می گیری؟

فما الذی یحملک علی رد الاحادیث؟

گفت: از هشام شنیدم که او از امام نقل می کرد:

يَقُولُ لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثًا إِلَّا مَا وَافَقَ الْقُرْآنَ وَ السُّنَّةَ أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَةِ، فَإِنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ لَعَنَهُ اللَّهُ دَسَّ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي أَحَادِيثَ لَمْ يُحَدِّثْ بِهَا أَبِي،

تا شاهد پیدا نکردید روایت را قبول نکنید. در لابلاي کتابهای روات موثق، به اسم ان راویان روایت جعل می کند. اگر به اسم خود بود معلوم است اما مغیره بن سعید هم متن جعل می کرد هم سند سازی می کرد. لذا باید روایات را نقد کرد.

فَعَرَضْتُهَا مِنْ بَعْدُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا (ع) فَأَنْكَرَ مِنْهَا أَحَادِيثَ كَثِيرَةً أَنْ يَكُونَ مِنْ أَحَادِيثِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ قَالَ لِي: إِنَّ أَبَا الْخَطَّابِ كَذَبَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) لَعَنَ اللَّهُ أَبَا الْخَطَّابِ! وَ كَذَلِكَ أَصْحَابُ أَبِي الْخَطَّابِ يَدُسُّونَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)، فَلَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا خِلَافَ الْقُرْآنِ، فَإِنَّا إِن تَحَدَّثْنَا حَدَّثْنَا بِمُؤَافَقَةِ الْقُرْآنِ وَ مُوَافَقَةِ السُّنَّةِ إِنَّا عَنْ اللَّهِ وَ عَنْ رَسُولِهِ نُحَدِّثُ، رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال ؛ النص ؛ ص ۲۲۴

یونس می گوید روایات را به امام عرضه کردم امام خیلی را رد کرد. و به من گفت:

همانا ابا الخطاب دروغ بست . يَدُسُّونَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)،

از طرفی بزرگان ما هم علم رجال دارند علم الحديث دارند، نسخه شناسی دارند.

عامل تقیه

یکی از عوامل مهم دیگر که مراجعه ما را به روایات موجوده دشوار می کند و محتاج دقت و تامل بیشتر قرار می دهد و به عبارتی از عوامل بوجود آمدن اضطرار در مسیر استنباط می باشد، عامل تقیه است. این تقیه از دو جهت قابل بررسی است:

۱- یکی حالتهای سخت روات شیعه

تقیه ای که خود امام داشت. اما در مورد شرائط سخت روات یک اشاره می کنم کافی است. مرحوم نجاشی در ترجمه حال راوی گرانقدر و کم نظیر شیعه یعنی جناب محمد بن ابی عمیره (گاهی به او ابن ابی عمیر و گاهی محمد بن زیاد ازدی می گویند) بیانی دارد.

این بزرگوار که از امام هفتم و امام هشتم (س) روایاتی دارد، در سختی قرار گرفته، و برای این که قضاوت را قبول نکرد مورد اذیت و آزار سلاطین شکنجه شد. در مدتی که در حبس مأمون بود تعبیر این است :

و روی آنه حبسه المأمون حتی و لاه قضاء بعض البلاد، و قیل: **إن أخته دفنت کتبه** فی حال استتارها و کونه فی الحبس أربع سنين فهلکت الکتب، و قیل: بل ترکتها فی غرفه فسال علیها المطر فهلکت، فحدث من حفظه. و مما کان سلف له فی أیدی الناس، فلهذا أصحابنا یسکنون إلی مراسيله و قد صنف کتبا کثیره رجال النجاشی؛ ص ۳۲۶

از حافظه کمک می گرفتند و یا از روایاتی که قبلاً به مردم گفته بودند استفاده می کرد.

برخی از روات به سادگی خدمت امام نمی رسیدند. لذا تقیه زمان سختی بود و تبعاتی که برای حدیث شیعه داشت مهم است.

۲- جهت دوم، تقیه خود امام علیه السلام است که جای دقت دارد.

۱- امام از حکام وقت و فقهای درباری آن زمان که رأیشان به عنوان رأی رسمی حکومت شناخته می شد و تخطی از آن به سادگی ممکن نبود. مالک بن انس نویسنده کتاب موطأ در برهه ای از زمان که اوج قدرت بود فقیه حکومت بود کتاب او، قانون اساسی حکومت بود. از حاکم و این نوع فقهای دربار باید تقیه می شد.

۲- تقیه از عموم مخالفین و فقهای که ولو درباری هم نبودند اما مردم اهل سنت قبول نمی کردند سخنی برخلاف آنها گفته شود. مانند ابو حنیفه، که اتفاقاً منش او بقول سید سیستانی منش روشنفکرانه است. اما همین فرد چون نفوذ در عراق دارد امام نمی تواند حرف خود را بسادگی بزند. اگر امام در انجا سخن حق خودش را بیان کند جایگاه عظیمی که در نزد اهل سنت داشتند خدشه دار می شد. مردم کوفه یا غیر کوفه اگر چه اهل سنت هستند و تابع ابو حنیفه اما به ائمه احترام می گذارند آنها را نسل پیامبر می دانند برای آنها جایگاه علمی قائلند و این مخالفت ها این جایگاه را از بین می برد و امام نمی تواند در انجا سخن حقی بر زبانش جاری کند. لذا امام در مواردی تقیه می کرد.

۳- نکته ای که در بحث نماز مسافر از مرحوم بروجردی (ره) نقل شد و آن این که ائمه گاهی از ضعیفای شیعه هم تقیه می کردند. حقائق را درست نمی توانستند تبیین کنند. کششها حتی بین شیعه کم بود.

راوی در حال تقیه است امام تحت فشار است هم از حکومت و فقهای درباری و هم از مردم اهل سنت و فقهای مردمی اهل سنت. هم از کم ظرفیت ها شیعه، این که امام بتواند در این وضعیت خط امام و ولایت را تبیین کند کم ارزشی نیست. آنچه دست ما است از این تقیه بسیار است. لذا اصولیین در ذیل بما خالف العامه بحث می کنند که یکی از مرجحات روایات ما این است که با عامه مخالفت داشته باشیم.

ائمه ع هم خود تقیه می کردند هم اصحاب را ترغیب به تقیه می کردند. مثلاً به راوی شیعه می فرمود:

«تواکر می خواهی قنوت بگیری در نماز جهری این کار را بکن.»

در روایتی ابو عمرو کنانی می گوید: امام به من فرمود:

(مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى بْنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ)

عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْكِنَانِيِّ قَالَ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع:

يَا أَبَا عَمْرٍو أَرَأَيْتَكَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِفَتْيَا ثُمَّ جِئْتَنِي بَعْدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتَنِي عَنْهُ فَأَخْبَرْتُكَ بِخِلَافِ مَا كُنْتُ أَخْبَرْتُكَ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِخِلَافِ ذَلِكَ بَايَهُمَا كُنْتُ تَأْخُذُ قُلْتُ بِأَحَدِهِمَا وَ أَدَعُ الْآخَرَ فَقَالَ قَدْ أَصَبْتَ يَا أَبَا عَمْرٍو أَبِي اللَّهِ إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرّاً أَمَا وَاللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَ لَكُمْ وَ أَبِي اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَنَا وَ لَكُمْ فِي دِينِهِ إِلَّا التَّقِيَّةَ. الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج ٢ ؛ ص ٢١٨

قلت: (حرف اخير را قبول می کنم)

امام فرمود: أَبِي اللَّهِ إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرّاً أَمَا وَاللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَ لَكُمْ وَ أَبِي اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَنَا وَ لَكُمْ فِي دِينِهِ إِلَّا التَّقِيَّةَ.

راه نجات، راه تقیه است.

خلاصه این که تقیه زمان سختی که بوده است باعث شده :

اولاً:

خیلی از گفته ها از بین برود.

ثانیاً:

تقیه باعث شده است خیلی از امور صریح بیان نشود

ثالثاً:

تقیه باعث شده که اکنون ما بین روایتها تنافی و تعارض ببینیم. و اگر سخن از استنباط اضطراری به میان می آوریم به جهت وجود چنین معضلات و مشکلاتی است که به برخی اشاره شد.

حسین مقدس

جلسات ۱۷-۱۸

۱۴۰۰/۱۲/۲۵

باسمه تعالی

خارج اصول انسداد. بررسی شرائط اعتماد به روایات. جلسات ۲۰-۲۱//۲۱/۲/۱۴۰۰
در مباحث قبلی گفته شد که ما نسبت به تکالیف الهی بی تکلیف نبوده و بلکه وظائفی داریم. ما وارث
شرائط سخت و دشواری هستیم که در عین وجود این شرائط دشوار باید راههای خروج اضطراری را برای
استنباط احکام طی کنیم

در مورد غصب خلافت ظاهریه ائمه هدی (ع) و ظلمی که به انجا مختلف به آن بزرگواران شده است باید
دانست آنچه در سقیفه رخ داد فقط مقابله با یک گروه از مومنین در یک محدوده خاص از جغرافیا نبود.
فقط یک حادثه تاریخی محض نبود. وقتی ما به سقیفه و ظلمهایی که خلفا انجام دادند فقط یک نگاهی
تاریخی نداریم. بلکه نگاه به اختلالی است که در مسیر صحیح دین بوجود آمده است. اختلالی که باعث شده
مردم به دین نازل دسترسی نداشته باشند.

ما به عنوان شیعه وارث چنین دوران ظلمانی پر از ستم به دین و این اسلام هستیم. و از سویی دیگر در این
زمان که زمان غیبت حضرت بقیه الله عج است این غیبت، غیبت یک شخص نیست غیبت علم و فقه حقیقی
است. غیبت اعتقادات صحیح و اخلاق الهی است.

غیبت معصومی می باشد که اسوه بشریت است. اگر درست به معنای غیبت توجه شود و از آن سو به آن
تاریخ پر از ظلم و ستم توجه شود لازم است که اعتراف کنیم که باید دست به استنباط زده و در دین خدا
تفقه شود.

با این که وارث چنین مشکلاتی هستیم و در چنین حالت اضطراری به سر می بریم که دست ما از منبع
علم کوتاه است. ائمه قبلی ع نتوانستند همه حقائق دینی را تبیین کنند.

و نیز در اثر شرائط خاصی که اشاره شد بسیاری از آن چیزها که گفته بودند الان در دست ما نیست. و آن
چه که موجود است در عین ارزش والایی که دارد با توضیحاتی که داده شد دچار کمبودهای جدی است.

با وجود چنین شرائطی قطعاً ما نسبت به این تراش موجود بی تکلیف نیستیم. نمی توانیم به این دلیل که
دست ما از دین نازل کوتاه شده است در دین موجود دست به اجتهاد نزنیم.

نمی توانیم به دلیل مشکلات یاد شده خود را رها بدانیم. نمی توان از علم اجمالی به وجود تکالیف الزامیه از واجبات و محرمات در بین همین تراش موجود و دین موجود چشم پوشی کرد.

نمی توان در همه تکالیف مشکوک و مظنون اصل برائت جاری نمود. بلکه قطعاً ذمه ما به مجموعه ای از این تکالیف مشغول است و برای اجرای برائت باید ابتداء برای خود حجت قابل قبول نقلی و عقلی پیدا کنیم.

نمی توان در همه این تکالیف مشکوک و مظنونه حکم به وجوب احتیاط کرد. زیرا قطعاً لزوم احتیاط گسترده مستلزم عسر و حرج شدید است. بلکه موجب اختلال نظم و نظام زندگی بشری است. که این هم قطعاً و جزماً خلاف روح شریعت سمحه و سهله است.

سؤال:

در این صورت که نمی توان راه برون رفت و خروج از این اضطرار را اجرای احتیاط در همه تکالیف دانست و حال که نمی توان نسبت به این تکالیف خود را بی قید و بدون تکلیف بدانیم خود را موظف به تکالیف ندانیم چه باید کرد؟؟

پاسخ:

در چنین جایی برای خروج از چنین معضله ای به گرداب اجرای برائت در همه تکالیف مشکوک گرفتار نشویم چنانکه نباید به مشکل احتیاط مواجه شد در عین حال باید دست به استنباط احکام زد.

در چنین جایی، انسدادی سخن از حجیت مطلق ظنون به میان می آورد اما ما در مسلک اضطرار سخن از اطمئنان و علم عادی عرفی که همان علم قرآنی است به میان می آوریم.

انفتاحی سخنش اکتفا به ظنون خاصه است انسدادی مبنایش اعتماد به ظن مطلق است. اضطراری به کمتر از اطمئنان شخصی اکتفا نمی کند. به کمتر از علم عرفی و قرآنی اکتفا نمی کند. با بهره برداری از قاعده عقلایی تراکم ظنون و تجمیع قرائن به اطمئنان می رسد.

راه حل اضطراری یعنی :

۱- چون دلیل قابل قبول بر ظن خاص که پاسخ گوی فقه باشد نداریم و باب علم و علمی مسدود است.

۲- چون نمی توانیم مستند فهم دین خدا را غیر از این علم قرآنی و عرفی قرار دهیم قرآن فرموده است:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا.....لذا باید

در استناد یک حکم به خدای متعال علم قرآنی نه فلسفی و منطقی پیدا کنیم.

۳- چون یکی از مهمترین طرق اصول علم عرفی که به ان اطمئنان گفته می شود این است که بیاییم

بین قرینه هایی که هر کدام به تنهایی قابل استناد نبوده ولی در عین حال پوچ هم نیستند ضمیمه

کنیم و بتوانیم به وثوق و اطمئنان شخصی برسیم همان وثوق و اطمئنانی که بزرگانی مانند شیخ

اعظم و دیگران تصریح به حجیت کردند. حال که راه عادی و معمولی علم به نحو معمولی بسته است

علم را از این مسیر به دست می آوریم. تجميع قرائن یک روش کاملاً علمی و عرفی است که در بسیاری از علوم مورد استفاده قرار می گیرد. و اگر در منطق گفته شده است: استقراء موجب علم و یقین نیست مقصود علم و یقین ریاضی و فلسفی است و الا علم عادی و عرفی که به اطمئنان تعبیر می شود قابل وصول است. در شرائط اضطراری با این همه مشکلاتی که بیان شد و گفتیم که در عین حال باید دست به استنباط زد ما دنبال علم و یقین فلسفی که قلیل الوجود است نیستیم. در چنین حالت اضطراری حصول اطمئنان کافی است. در مباحث خبر واحد مفصلاً این مطلب توضیح داده شد که اگر قرآن کریم فرمود: ان الظن لا یغنی من الحق شیاء مقصود ظن منطقی نیست... مقصود پیروی از خرافه و خیال و اوهام جاهلانه است نه این که واژه ظن در قرآن کریم به معنای اصطلاحی یعنی ظن منطقی باشد. در همان مباحث گفتیم که در سوره مبارکه اسراء می فرماید: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (اسراء: ۳۶)

که انسان در گفتار و رفتار با بصیرت آگاهی وارد شود با تثبت و تحقیق و تفکر و تدبر وارد شود. با آگاهی قدم بردارد نه کورکورانه. نه این که در هر گفتار و رفتاری علم منطقی مطلوب باشد همان علم عرفی مقصود از قرآن است که به اطمئنان می گوئیم. ما همین روش را هم در مورد فهم روایات بکار می بریم هم در مورد راویان و علم رجال.

در تحقیقات رجالی هم چنان که قبلاً گفته شد، باب مسدود است و شکسته شدن این انسداد به برکت تجميع قواعد و قرائن رجالی است. این خلاصه مسلک اضطرار است که به آن باور داریم. به تعبیر دیگر ما به روایتی اعتماد می کنیم که:

۱- در آن منبع شناسی

۲- راوی شناسی

۳- نسخه شناسی

۴- روایت شناسی.

صورت بگیرد. به صرف این که یک روایت از صحت سند برخوردار است در مسلک اضطرار کافی نیست. چنانکه به صرف این که روایت از صحت سند برخوردار نیست نمی توان آن روایت را به طور کلی کنار زد. در اینجا نباید چوب حراج به تراش روایی بزنیم و هر روایتی را به صرف عدم صحت سند کلاً کنار بگذاریم. و نباید خوشبینانه مثل اخباریون به هر روایتی اعتماد کنیم و نیز نباید مثل برخی اصولیین بزرگوار دایره تمسک به روایات را در روایاتی که از نظر رجالی صحیحه السند هستند منحصر کرد. و نمی توان به صرف قول نجاشی و شیخ اعتماد کرد و راویان را عنوان موثق و ضعیف معرفی کرد.

گفته شد این انسداد و بن بست در علم رجال هم مشاهده می شود. و لزوم خروج اضطراری از این بن بستها هم در سند باید مطرح شود و هم در متن روایات.

این نتیجه مسلک اضطرار است که نه مثل اخباریون به هر روایتی در هر کتب اعتماد کنیم نه مانند برخی اصولیین بسیاری از این تراش را به این دلیل که سند صحیح ندارد کنار بگذاریم بلکه به عنوان راه حل خروج اضطراری ما فقط روایاتی را کنار می گذاریم که اولاً اطمئننا به جعلی بودن و دروغ گو بودن آن داشته باشیم و هر گز نمی توان گفت هر روایت ضعیفی، دروغ است.

ما روایات دروغین را خارج می کنیم

ثانیاً روایاتی را خارج می کنیم که علم به معنای واقعی آن نداریم (ولی اطمئننا به جعلی بودن هم نداریم. (علم روایات را به اهلهش وا می گذاریم. بقیه روایات را با آن معیارهایی که در منبع شناسی، راوی شناسی نسخه شناسی و روایت شناسی بیان می کنیم ارزش قائل هستیم.

منبع شناسی روایات

در مسلک اضطرار روایت باید منبع شناسی شود. مقصود از منبع دو نوع منبع است :

الف: منابع اولیه ما که همان کتب و اصول اساسی روایی شیعه است که از آنها به اصول اربعه مأه گاهی یاد می شود. کتابهایی که به قلم روات نوشته شده حال یا از امام شنیده اند یا با وسائط اندکی روایتی را در کتاب خود جمع آوری کرده است.

ب: منابع ثانویه ما همان کتب اربعه و امثال آن هستند که روایاتی را از خود منابع اولیه ذکر کردند. معمولاً در منابع اولیه غیر از برخی کتب تنظیم و تبویب نبوده است اما در منابع ثانویه مثل کافی و من لایحضر تهذیب و استبصار تنظیم و تبویب می بینم.

روایت باید منبع شناسی شود. تا آن جا که مقدور است ببینیم مثل کلینی صدوق و شیخ طوسی این روایت را از چه منبع اولیه برداشت کردند .

۱-۱- بررسی منابع اولیه

در یک تقسیم بندی و ارزش گذاری برای منابع اولیه مطلبی را که از تقریرات سید سیستانی در مبحث تعادل و تراجیح دارند بیان می داریم تا بتوانیم از این سخن به نفع مبنای مختار خودمان که اضطرار است استفاده نمایم.

پنج نوع تقسیم و ارزش گذاری و سنجش برای این منابع بیان می شود:

الف. از یک نگاه این منابع به دو دسته تقسیم می شوند:

- ۱- کتابهایی که به امام عرضه شده است و امام آن منبع را امضا نموده است. مانند کتاب عبیدالله بن علی الحلبي که به تصریح نجاشی این کتاب عرضه به امام شد و امام آن را امضاء کردند..
- ۲- کتابهایی که به امام عرضه نشده است.

لذا باید گفت آیا کتاب به امام عرضه شده است یا خیر؟ اگر عرضه شده ارزش بالاتری دارد.

ب. تقسیم منابع اولیه و اصول اولیه به دو دسته که آیا بنای راوی و مولف به این بوده که در همان جلسه ای که خدمت امام بود می نوشت یا بعداً از حافظه کمک می گرفت و می نوشت؟

روایاتی که در همان جلسه نوشته شود در صد خطای نوشتاری بسیار کمتر است. و طبیعتاً ارزش کتابهایی که در مراء معصوم باشد و همان جا نوشته شود بالاتر از کتابهایی است که بعداً نوشته شود.

زراره هر وقت خدمت امام می رسید همان جا فرمایش امام را می نوشت.

ج. برخی از نویسندگان این کتب موفق نشدند کتاب را به شخص امام عرضه کنند موفق نشدند کتاب را به امضای امام برسانند. ولی توفیق داشتند که روایتشان را به مثل زراره عرضه می کردند. زیرا مثل زراره آشنا به مبانی ائمه (ع) بودند. هرچند ارزش پایین تری دارد اما یک ارزش دیگری دارد که برخی دیگر روایات ندارند.

د. برخی از کتب مشهورند به این که در این کتب دسّ و تحریف رخ نداده و یا کمتر رخ داده یا اساساً رخ نداده است. اما برخی کتابها این گونه نیست. لذا مثل یونس بن عبد الرحمن شدیداً در قبول روایت دقت داشت که آیا در این کتابها دستبردی داشته اند یا خیر؟

لذا ارزش این کتابها که دستخوش تحریف نشدند بالاتر از روایات تحریف شده اند.

ه. تقسیم این کتابها از حیث زیاده یا عدم زیادی کلام امام. راوی گاهی توضیح اضافی می دهد. یا عین کلام امام نقل می شود یا زیادی از نویسنده وجود دارد. لذا منبع شناسی در منابع اولیه مهم است.

۱-۲- منبع شناسی در منابع ثانویه.

با توضیحی که در پایان خبر واحد دادیم و کتب اربعه را به این مطلب تصریح شد که مثل کتاب کافی از جهاتی که برشمردیم منبع ثانویه ای که در درجه اول قرار دارد اما به معنای معتبر بودن همه روایات نیست.

بعد من لایحضر الفقیه که مؤلفان به اعتبار کتب تصریح کردند بعد تهذیب و استبصار و بعد نوبت به توحید صدوق و علل الشرائع ودیگر کتب می رسد.

لذا ارزش روایت من لایحضر با کتاب خصال در یک حد نمی باشد.

۱- راوی شناسی

تحقیقات رجالی و علم ترجمه این جا کار آمد است. راوی موثق از غیر موثق و شیعه از غیر شیعه راوی دارای فهم و سن بالا ، راوی پر حافظه با کم حافظه و.....باید شناسایی شوند. هر کدام از این ها در ارزش روایات موثر است.

۱- نسخه شناسی

آیا این کتاب که دست من است ایا این دست بزرگان قبل بوده است؟ سندی به این نسخه است یا خیر؟ مثلاً برخی از کتابها در بحار الانوار نقل شده که سند به روایت ندارد، اعتماد می کند به برخی نسخه ها. این با برخی نسخ دیگر تفاوت داشته باشد!! شاید نتوان اثبات کرد همان نسخه اولیه است! برخی نسخه ها با هم تفاوتهایی دارند.

۲- روایت شناسی

آیا این روایت با روح شریعت موافقت دارد یا خیر؟ ایا دین این را می پذیرد یا خیر؟ ایا روایتی با قران منطبق است یا خیر؟

نمی گویم هر روایتی که بقیه قبول کردند حجت است و اگر قبول نکردند حجت نیست اما باید دانست عمل اصحاب به روایت ارزش می دهد! در تجمیع قرائن نباید این امر فراموش شود بسیار تفاوت است بین روایتی که شهرت رواییه یا شهرت عملیه دارد و فقها به آن عمل کردند و روایتی که این خصوصیات را ندارد. وقتی این مرحله تمام شد و از این محک ها روایتی گذشت ارزش ها گذشت فقیه طبق ارزشی که به این روایت داده با آنها عمل می کند.

لذا ما با ترجمه همه کتب روایی مخالف هستیم! مثلاً چرا باید بحار همه اش ترجمه شود؟

این برای اهل فن است که بتوانند راوی شناسی و منبع شناسی وداشته باشند.

در استنباط باید به روایاتی مراجعه کرد که ارزش بالاتری دارند و علم به جعلی بودن نداریم.

حسین مقدس

جلسات ۲۰-۲۱

۱۴۰۱/۲/۲۱

خارج اصول. تبیین دیدگاه صاحب منتقى الاصول. جلسات ۲۳-۲۲ // ۱۴۰۱/۲/۲۸

در این جلسه توضیحی از یک مبنای اصولی در بحث اسداد خواهیم داشت. این مبنا توسط محقق روحانی در کتاب منتقى الاصول بیان شده است.

بیان مقدمه

قبل از تبیین مطالب ایشان مقدمه ای اساسی را ذکر نماییم که قبلاً هم به نحوی اشاراتی به آن شده است. ما در عصری زندگی می کنیم که از یک سو بر ما لازم است که تکلیف الهیه را حتی المقدور بشناسیم و به آن عمل نماییم. با چنین وضعی که ما در دوران غیبت و دوری از معصوم (س) داریم چه کنیم که حجتی در پیش خدا داشته باشیم بر اینکه راه صحیحی را برای استنباط احکام شرعی طی کردیم؟ چه باید کرد که اطمینان داشته باشیم به تکلیف خود عمل کردیم؟ پیشنهاد هایی در این جا ممکن است ارائه شود.

بیان چند راهکار

۱- اگر شما کتب معتبره افراد، روایات غیر معتبره السند، اجماعات و شهرتها، و سیره های عقلاییه و شرعیه، و امثال این موارد را ملاحظه کنید (از سوی دیگر ظواهر قران کریم را هم که در نظر بگیریم) در این مجموعه گاهی شما در حد وهم یعنی زیر ۵۰ درصد به مطلبی می رسید، گاهی در حد شک به مطلبی می رسید. گاهی در حد ظن یعنی زیر ۱۰۰ درصد به مطلبی می رسید، حال اگر شما بیایید به همه آن چه بدان وهم دارید، همه تکالیفی که به آن شک دارید (مشکوکات) همه تکالیفی که ظن دارید به همه اینها با رعایت قواعد اصولیه عمل کنید، تا یقین پیدا کنید به حجت عمل کردید... این راه حل چون مستلزم عسر و حرج است، چون مستلزم اختلال نظام در موارد بسیاری هست طبیعتاً با روح شریعت سمحه سهله سازگاری ندارد. احتیاطی به این گسترده گی در دائره مظنونات و مشکوکات و موهومات یا مستلزم اختلال نظام است و یا حداقل عسر و حرج. این چنین مطلبی به شارع قابل انتساب نیست.

۲- راه دوم این که حال که باید به تکالیف الهیه عمل کرد و حال که عمل به همه موهومات و مظنونات و مشکوکات عسر و حرج است باید یکی از این سه، یعنی وهم، شک و یا ظن را برگزینید. زیرا وهم شک به نسبت به ظنون مرجوح اند و ظنون راجح هستند نمی توان با وجود ظنون سراغ وهم و شک رفت زیرا ترجیح بلا مرجح است. پس به همه ظنون از باب ظن مطلق عمل می کنیم. چه ظن حاصل شده از خبر واحد چه از اموری دیگری مانند شهرت و اجماع. اگر به حد ظن رسید مرجع افتاء علی القول بالانسداد می شود.

۳- برخی از انفتاحیون معتقدند ما به اندازه معظم فقه روایات معتبره السند داریم. و اگر در غیر این موارد به اصول عملیه مراجعه کنیم مشکل ساز نخواهد بود. ما بر حجیت خبر واحد ثقه دلیل داریم

، و نیز عملاً در مجامع روایی ما خبر واحد ثقه به اندازه ای که کفایت فقه را بکند داریم. در بقیه موارد هم به اصول عملیه مراجعه می کنیم. از جمله این افراد محقق خویی هستند.

۴- بگوییم خود را محدود به خبر ثقه نمی کنیم. و معیار پذیرش روایت را، موثق بودن راوی به تنهایی نمی دانیم. بلکه آن چه برای ما مهم است وثوق به صدور است. و در مجامع روایی فعلی روایاتی که وثوق به صدور آن داریم (ولو خبر ثقه نباشد) اما از قرائنی وثوق به صدور آن پیدا کردیم به اندازه ای هست که معظم فقه را کفایت کند. و در بقیه موارد هم اگر به اصول عملیه مراجعه کردیم مشکل ساز نیست. اینها هم که گروهی از اصولیین ما هستند در دسته انفتاحیون قرار می گیرند اما مبنای آنها اعتماد به خبر موثق الصدور است ولو با شواهدی، قرائنی اگر به اعتبار روایت رسیدیم برای ما کافی است.

۵- چیزی که در جلسات قبل مفصل به نام مبنای استنباط اضطراری توضیح داده شد. با توضیحی که در استنباط اضطرار داده شد (روشن می شود که مختار ماست). آن چه در این عصر و زمان برای معظم فقه کافی است خصوص روایاتی که از آن به اخبار ثقه و صحیح نام برده می شود نیست. زیرا در تحقیقات و توثیقات و تضعیفات رجالی به بن بست و انسداد صغیر رسیدیم. و اعتماد ۱۰۰ درصد به رجالی ممکن نشد. به این نتیجه رسیدیم آنچه برای فقیه راه گشاست و در فقه او را کافی است مجموعه ای مرکب از روایات معتبره در کتب معتبره و از روایات غیر معتبره در کتب معتبره از روایات ضعیفه السند و مرسله که فقط مجعول بودن آنها برای ما ثابت نیست. این مجموعه مرکب است از اجماع و شهرت. به ویژه اجماع و شهرت قدمایی و سائر اموری که حتی در حد وهم دلالتی داشته باشند. ما به این مجموعه به عنوان مجموعه ای از قرائن و شواهد نگاه می کنیم و این قرائن را ارزش گذاری می کنیم و در نتیجه به مطلبی می رسیم. این همان راه حلی بود که توضیح داده شد. ما تنها راه بین تقریب با شریعت موجوده با نازله را در چنین عصری این راه می دانیم.

این موارد را برای این گفتیم که از سخن محقق روحانی مطالبی فهمیده می شود که گویا ایشان یک راه حل دیگری را پیشنهاد می کند و آن عمل کردن به مجموعه روایات کتب معتبره نه از باب حجیت، بلکه از باب احتیاط است. و این احتیاط هم به نظر ایشان موجب عسر و حرج نیست.

گاهی شما به یک روایت در کتاب معتبری از باب حجت داشتن بر اعتبار آن روایت، عمل می کنید گاهی به روایات کتب معتبره مجموعاً از باب احتیاط عمل می کنید. مبنای ایشان این مطلب اخیر است.

بیان مقدمه صاحب منتقی الاصول:

این را گفتیم تا جایگاه نظریه ایشان روشن شده تا بعداً اگر بنا بر مناقشه شد موضع ما واضح شود.

در منتقی الاصول آمده است:

فاننا و ان كنا ممن يتوقف في انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، لكن الذي نراه أخيرا هو الانحلال وفاقا لصاحب الكفاية، و سنتعرض لذلك في محله من مباحث العلم الإجمالي و نشير الآن إلى وجهه بنحو الإجمال. فنقول:

الذي نختاره هو انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير بالانحلال الحقيقي، مع احتمال انطباق المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير على المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، كما هو الحال فيما نحن فيه، حيث نحتمل انطباق الأحكام الواقعية المعلومه بالإجمال مطلقا على الأحكام الواقعية المعلومه بالإجمال في ضمن الاخبار الواصله إلينا، إذ لا علم بأزيد من التكاليف الموجودة في ضمن الاخبار.

أما الانحلال الحكمي به فلنا مناقشة فيه. و بيان ذلك: ان الانحلال الحكمي عبارة عن انتفاء أثر العلم الإجمالي، و هو المنجزية، مع ثبوته بنفسه و عدم زواله، كما لو قامت البيئة على نجاسة أحد الإناءين المشتبهين، أو جرى استصحاب نجاسة أحدهما فقط إذا كانت حالته السابقة هي النجاسة، فان أصالة الطهارة في الإناء الآخر تجرى بلا معارض، لعدم جريانها في الإناء النجس بحكم البيئة أو الاستصحاب. فالعلم الإجمالي و ان كان موجودا في الفرض لكنه غير منجز.

و أما الانحلال الحقيقي، فهو عبارة عن زوال العلم الإجمالي حقيقة، كما إذا علمت تفصيلا بالإناء الذي وقعت فيه النجاسة من الإناءين المشتبهين، و نحو ذلك.

إذا عرفت ذلك: فقد تقرب دعوى انحلال العلم الإجمالي الكثير بالعلم الإجمالي الصغير فيما نحن فيه بنحو الانحلال الحكمي، بأن بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير مما قام عليها المنجز، و هو العلم الإجمالي الصغير، فلا تكون مجرى للأصول النافية، فتجرى الأصول النافية في ما عداها بلا معارض.

و هذا هو معنى الانحلال الحكمي، إذ لا يكون للعلم الإجمالي الكبير تأثير بالنسبة إلى أطرافه. منتقى الأصول، ج ٤، ص: ٣٥٧

آنچه گفته می شود (در عین آنکه به عبارات ایشان تطبیق می کنم) نه از حیث ترتیب است نه از حیث تبیین.

مقدمه اول فرمایش ایشان این است:

۱- علم اجمالی در هر کجا که باشد حقیقتش متقوم به تردد است. هر مبنایی که در علم اجمالی داشته باشیم، حقیقت علم اجمالی تردد است.

فاذا زال التردد زال العلم الجمالی. هر گاه تردد برداشته شد علم اجمالی هم برداشته می شود.

۲- از زوال علم اجمالی در علم اصول تعبیر به انحلال می کنند. انحلال علم اجمالی.

علمای علم اصول دو نوع انحلال برای علم اجمالی در همه موارد معتقدند. انحلال حکمی، انحلال حقیقی. هر جا گفتند علم اجمالی منحل می شود یعنی یا انحلال حقیقی است و یا انحلال حکمی است.

انحلال حکمی:

مقصود از انحلال حکمی این است که اثر علم اجمالی که منجزیت باشد برداشته می شود ولی خود علم اجمالی حقیقتاً از بین نمی رود. انحلال پیدا می کند حکماً. اصل علم اجمالی باقی است، حکماً زائل می شود. مثلاً دو ظرف داریم، علم اجمالی دارم یکی از این ظرف نجس است. قطره خونی افتاد نمی دانم کدام است ولی ظرف //ف قبلاً به یک نجاست دیگری نجس بود حالا نمی دانم این قطره خون در همان ظرف قبلی افتاده یا در ظرف ب افتاد. در این جا بقا نجاست //ف را استصحاب می کنم به هر حال این ظرف نجس است نباید مورد استفاده قرار بگیرد. وقتی این را کنار گذاشتیم علم اجمالی حکماً منحل می شود در ظرف ب می توان اصل طهارت را بعد از انحلال اجراء کنم.

یا دو ظرف داریم که یا این ظرف نجس شد یا آن، دو نفر گفتند در ظرف //ف خون افتاد. لذا این ظرف قابل استفاده نیست اما بینه تعبد است هنوز آن علم اجمالی اصلش باقی است. منجزیت آن از کار افتاده است. لذا انحلال حکمی جایی است که اصل علم از بین نرود ولی اثرش که منجزیت باشد از بین برود.

انحلال حقیقی:

حقیقت علم اجمالی از بین می رود نه فقط اثر و منجزیت برود. مانند جایی که دو ظرف داریم یقین کنید ظرف //ف قطره خون افتاد. خود یقین داریم. اینجا علم اجمالی نداریم. این انحلال حقیقی علم اجمالی است.

۳- گاهی با یک علم اجمالی روبرو می شویم که اطراف آن از دو تا بیشتر است. بعد دایره علم اجمالی ما تضییق می شود. این تضییق آیا در مواردی به انحلال علم اجمالی می انجامد یا خیر؟ مثلاً ده تا ظرف داریم ۵ تا سفید ۵ تا سیاه رنگ. علم اجمالی داریم که یک قطره خون در یکی افتاد. تحقیق کردم فهمیدم که نجاست در یکی از ۵ ظرف سیاه افتاد. دایره تضییق از ده به ۵ تا سرایت می کند. این تضییق، انحلال حقیقی درست می کند و دایره علم اجمالی از ده ظرف به ۵ ظرف انحلال پیدا می کند. اینجا علم اجمالی صغیری که بوجود آمد و دایره را به ۵ ظرف تقلیل داد. آن علم اجمالی کبیر ما که دایره اش در ۱۰ ظرف بود منحل شد انحلالاً حقیقیاً. دیگر نمی گویم علم اجمالی دارم به وجود یک قطره خون یا در ۵ ظرف سفید یا ۵ ظرف سیاه. ۵ ظرف سفید از دایره خارج شد علم اجمالی تضییق شد انحلال حکمی نبود بلکه انحلال حقیقی در ۵ ظرف سفید بوجود آمد. دیگر ۵ ظرف سفید حقیقتاً و واقعاً از تحت علم خارج شد. بحث ما شبیه این مقدمه سوم خواهد بود.

۴- در مقدمه سوم روشن شد که گاهی ما یک اجمالی کبیر داریم و یک علک اجمالی صغیر. گاهی این علم اجمالی صغیر باعث می شود آن علم اجمالی کبیر حقیقتاً و واقعاً منحل شود. ما باشیم و یک

علم اجمالی در دائره ضیق تر. چنانکه مثال زدم به ده ظرف و ۵ ظرف. در جایی که مبانی گوناگون را توضیح دادیم عده ای انسدادی شدند عده ای انفتاحی شدند. ریشه اختلاف بین انسدادیون و انفتاحیون در همین نکته نهفته است که آیا اینجا یک علم اجمالی صغیری داریم که موجب تضییق دائره علم اجمالی کبیر ما بشود و موجب انحلال آن علم اجمالی کبیر شود یا خیر؟ علم اجمالی کبیری که همگان از انسدادی و انفتاحی و اضطراری به آن معتقدند این که ما از بالا که در چنین عصری که دور از حضور معصوم (س) هستیم به این تراث روایی و فقهی موجود اگر نگاه کنیم علم اجمالی بوجود تکالیفی برای ما در این تراث روایی و فقهی داریم ، ، لیکن آن چه در این تراث است گاهی در حد ظن به تکلیف است گاهی در حد شک است گاهی در حد وهم است. علم اجمالی کبیر یعنی علم داریم بوجود تکالیفی اجمالاً در بین اخبار معتبر السند، در بین اخباری که در کتب معتبره است حتی در بین روایات غیر معتبر السند که علم به کذبش نداریم. بین شهرتهای ادعا شده و محققه، بین اجماعات محصله و منقوله، این مجموعه را که بنگرید اعضای این مجموعه که در تراث روایی و فقهی ماست عبارت است از مظنونات مشکوکات و موهومات،

هم انسدادی و هم انفتاحی این را قبول کرد ، و نیز هم انسدادی قبول دارد هم انفتاحی که اگر بخواهیم این علم اجمالی را با این گستردگی و وسعتی که دارد، از باب احتیاط عمل کنیم (تا یقین کنیم به آنچه تکلیف ماست عمل شده است) موجب عسر و حرج است. چه بسا موجب اختلال نظام است لذا این را کنار می گذاریم.

تا اینجا انسدادی و انفتاحی هم داستان هستند. اما انفتاحی، چه آنان که دائره را در اخبار ثقه دانستند یا دائره را در اخبار موثق الصدور دانستند هر دو می گویند آن علم اجمالی کبیر اساساً منحل می شود. (با کیفیت انحلال کاری نداریم. انحلال حقیقی است یا حکمی). مهم این است که انحلال صورت می گیرد. چنان که بر مبنای منتقی الاصول هم انحلال صورت می گیرد اما نه انسدادی و نه اضطراری قائل به انحلال نیستند.

انسدادی می گوید آن علم باقی است لیکن چون عمل به مظنونات و مشکوکات و موهومات عسر دارد و چون ترجیح وهم و شک بر ظن ترجیح مرجوح بر راجح هست باید سراغ مظنونات برویم. اضطراری هم معتقد است انحلالی نیست همه آن مجموعه زنده است. در حدی که بتوانیم در مجموعه ای از قرائن به آنها عمل کنیم. لذا انفتاحی (چه ثقه ای یا موثق یا مبنایی که الان گفته می شود) به نحوی قائل به انحلال هستند اما کیفیت بیان نشد.

نه انسدادی نه اضطررای قائل به انحلال نیستند. کسانی که انحلال را قبول دارند می گویند یک علم اجمالی صغیر در دائره روایات داریم که برای ما کافی است. کسانی که انحلال را قبول ندارند می گویند دست برداشتن از شهرت ها و اجماعها حتی روایات مرسله در چنین عصری میسر نیست.

اختلاف اینجاست که علم اجمالی کبیر داریم که منحل شود یا خیر؟

ما الان فقط سراغ مبنای منتقی الاصول می رویم. اینجا باید احتیاط کرد و در دائره اخبار موجوده در کتب معتبره هم باید احتیاط کرد. و آن علم اجمالی کبیر، به چنین علم اجمالی صغیری منحل می شود

- ۵- منتقی الاصول از بحث خبر واحد تا بحث انسداد، این را تاکید دارد که ما دلیل معتبری برای اثبات حجّیت خبر واحد بما هو خبر واحد نداریم، مگر این که خبر واحد اطمئنان آور باشد. و از سویی دیگر عملاً نمی توانیم ادعا کنیم به اندازه ای روایت داریم که اطمئنان به صدورش داشته باشیم که برای معظم فقه کافی باشد. لذا از یک سو اگر چیزی به نام خبر واحد معتبر شود، هر خبری نیست. بلکه خبر واحد اطمئنان بخش مراد است، و از سویی عملاً در تراث روایی موجود به اندازه ای که در معظم فقه برای ما کافی باشد روایات اطمئنانی نداریم. این مبنای ایشان است.
- ۶- ایشان در اینجا به انحلال حقیقی علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر قائل است.

تقریب ایشان برای انحلال حقیقی این است ما اگر چه علم اجمالی داریم به این که در بین غیر اخبار کتب معتبره هم احکامی داریم یعنی علم اجمالی کبیری داریم و آن ثبوت احکام هم در کتب معتبره از روایات، و هم در کتب غیر معتبر هم روایات مرسله هم در اجماعات هم شهرتها وچنین علم اجمالی کبیری داریم الا این که فی الوقت نفسه يعلم اجمالاً بثبوت احکام بین الاخباردر کتب معتبره. حقیقت علم اجمالی یعنی تردید. قوام علم اجمالی به تردید است هر جایی که تردید یا حکماً یا حقیقتاً زائل شد علم اجمالی یا حکماً یا حقیقتاً می رود. در این جا هم یک دائره کوچکتري داریم که این دائره اخبار موجوده در کتب معتبره است. من که صاحب منتقی الاصول باشم دلیل ندارم که اخبار موجوده در کتب معتبره اطمئنان آور است. من مثل انفتاحیون دیگر به آنچه در رجال بیان شده از توثیقات و تضعیفات اطمئنان ندارم من می گویم اگر چیزی حجّت باشد خبر واحد اطمئنان بخش است. برای عمل کردن به خبر باید در معظم فقه کافی بدانم و چنین مطلبی را قائل نیستم. نمی توانم قبول کنم به اندازه احتیاط، اخبار حجت اطمئنان آور در کتب معتبره موجود است. زیرا در خود صدور روایات سنداً تأملاتی دارم (و به این مطلب ایشان در ص ۳۳۱ تصریح کرد). اما چون قبول دارم که تکالیفی داریم که باید از عهده ان تکالیف بیرون بیایم و خود را مهمل نمی دانم پس معتقدم ما را باید مرجعی باشد که با تمسک به آن مرجع فتوا دهیم. نه به عنوان حجت، یا دلیل اطمئنان بخش. بلکه بعنوان احتیاط، لیکن انسدادی دائره احتیاط را فقط در محدوده روایات نگرفت، فقط بسنده به اخبار کتب معتبره نکرد. بلکه

به ظن مطلق از هر طریق باشد روی آورد. اما من منتقی الاصول نه مثل مرحوم خویی به روایات صحیح السند کافی معتقدم و نه حتی به وثوق به صدور هم می گویم اخباری که برای ما در استنباط کافی باشد نداریم! با این وصف من علم اجمالی کبیر را حقیقتاً به یک علم اجمالی صغیر منحل می کنم. همچنان که در مثالی که گفتیم علم اجمالی در دائره ۱۰ ظرف را به دائره ۵ ظرف تقلیل دادم. این تضییق، انحلال حقیقی بوجود آورد، علم اجمالی را ریشه کن کرد. اما در ۵ باقی ماند. اینجا هم علم اجمالی کبیر در دائره همه مظنونات و مشکوکات وهم موهومات در همه تراث روایی و فقهی، علم اجمالی به این گستردگی به خصوص روایاتی که در کتب معتبره آمد منحل می شود. (مثل کافی، من لایحضر..) اگر من به این دائره کوچک احتیاطاً عمل کردم نه از باب این که اطمینان به صدور دارم، بلکه آن اجمالی گسترده منحل شد.

تفاوت ایشان با انسدادی این است که انسدادی اساساً سخن از انحلال علم اجمالی کبیر مطرح نمی کند. اما ایشان مثل انفتاحیون سخن از انحلال دارند اتفاقاً انحلال را حقیقی می داند نه حکمی. اما مثل انفتاحیون دیگر، قائل به کفایت روایات معتبر السند والدلاله، در بین تراث روایی برای استنباط نیست. می گوید ما به اندازه ای که برای استنباط کافی باشد در تراث روایی، حجت اطمینان بخش نداریم ولی چون تکلیف داریم و چون آن علم اجمالی به این علم اجمالی صغیر منحل شد من احتیاطاً دائره عمل را اخبار معتبره قرار می دهم. نه این که حجت باشد و اطمینان به صدور داشته باشم. این سخنها حرف مثل خویی است من این سخن را ندارم. من می گویم علم اجمالی به یک علم صغیر منحل می شود و با کتب معتبره همراه است، من کتب معتبره می دانم نه روایات معتبره. اگر در کتب احتیاط کردیم توانستیم نه با مشکل انسدادیون مواجه می شویم که هر ظنی حجت باشد و نه قائل شدیم به این که به اندازه کافی در تراث روایات معتبره، ما حجت داریم. ما معتقد به لزوم احتیاط در دائره کتب معتبره هستیم و این احتیاط را هم موجب عسرو حرج نمی دانیم. ممکن است در دائره مظنونات و مشکوکات و موهومات احتیاط کنیم و این همراه با اختلال و عسر و حرج باشد ولی اگر در دائره کتب معتبره احتیاطاً به روایات عمل کردیم عسر و حرجی نخواهد بود.

این مبنا نه آن مبنای انسدادیون است نه مبنای انفتاحیون است به تمام. این که احتیاط می کند شبیه انسداد است از جهتی که فقط خود را دائر مدار کتب معتبره می داند نه دائر مدار معتبر ظن مطلق، از انسداد دور است و مقداری شبیه به انفتاحی است. اما از انفتاح مصطلح هم دور است زیرا انفتاحی مصطلح به روایات موجوده از باب حجت عمل می کند نه احتیاط، و گفتند روایات معتبره به اندازه فقه حجت داریم ایشان می گوید به اندازه معظم فقه حجت اطمینانی نداریم. در نتیجه علم اجمالی را به دائره عمل کردن به روایات موجود در کتب معتبره منحل می داند.

حسین مقدس

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی انحلال حکمی و حقیقی در کلام منتقی الاصول. جلسات ۲۴-

۱۴۰۱/۳/۱۱/۲۵

اگر بخواهیم مبانی مختلف افراد را در مورد روایات بسنجیم با چند گروه مواجه می شویم:

۱- گروهی روایات را حجت می شمارند (اخبار آحاد) طبق مسلکی که آن را مسلک محدثان می نامیم. مانند کلینی و صدوق.

۲- گروهی که تمسک به روایات با مشی خاصی می کنند که از آنها به اخباریون نام برده می شود.

۳- گروهی به روایات عمل می کنند و اخبار آحاد را از باب حجیت ظن مطلق حجت می دانند.

۴- گروهی اخباری را حجت می دانند که از محک سند عبور نماید. اخبار صحیحه یا موثقه. این افراد اعتماد اصلی را بر صحت و اعتبار سند می گذارند.

۵- گروهی به اخبار آحاد اگر سند قابل قبول باشد یا اگر از قرائن و شواهد دیگر وثوق به صدور داشته باشند عمل می کنند. این افرادی را نام بردیم خبر واحد را حجت می دانند لیکن با اختلاف در مبانی و تفسیر حجیت در خبر.

۶- از این گروههای قبلی که بگذریم گروهی راه احتیاط را طی می کنند نه راه حجیت را. اگر به اخبار آحادی عمل می کنند از باب حجیت نیست بلکه از باب احتیاط است.

این گروه ششم که نامشان را شبه انسدادی می نامیم وجه شباهتی با انفتاحیون و وجه شباهتی با انسدادیون دارند. دلیل خاصی بر حجیت خبر واحد از باب ظن خاص قائل نیستند چنانکه انسدادیون هم به اخبار آحاد از نگاه حجیت ظن خاص که دلیلی براعتبار باشد نگاه نمی کنند. اما مانند انسدادیها سراغ ظن مطلق نمی روند و نیز این مقدمه را قبول ندارند که رجوع به احتیاط در همه جا موجب عسر و حرج خواهد بود.

می گویند اگر بخواهیم در دائره همه موهومات و مشکوکات و مظنونات چه در قالب اجماع و شهرت یا روایت عمل کنیم این موجب عسر و حرج یا اختلال نظام است، لیکن اگر گفتیم که دائره احتیاط را کوچکتر می گیریم و آن خصوص روایات موجوده در کتب معتبره است به این روایات عمل می کنیم واجبی را که بیان کرده حرامی را که بیان کرده قبول می کنیم نه از باب حجیت خبر واحد.

این گروه ششم باب تحقیقات و توثیقات و تضعیفات رجال را مسدود می‌داند. و راهی برای تصحیح رجالی نمی‌یابد. از آن طرف چون این مقدمه انسداد را همه انسدادیون و نیز همه انفتاحیون بلا استثنا قبول دارند که ما در برابر تکالیف الهیه رها نیستیم علم اجمالی به وجود تکالیف (در دائره موهومات، مشکوکات مظنونات) را منحل می‌کنند به این که یک علم اجمالی کبیر به یک علم اجمالی صغیر منحل می‌شود. به این که دائره تکالیف ما در همین حد روایات کتب معتبره است. به گونه ای که اگر در ماورای آن به اصول عملیه مراجعه کنیم مشکلی بوجود نمی‌آید. به گونه ای که همین روایات موجوده در کتب معتبره در معظم فقه برای ما کافی است به انها فتوا می‌دهیم نه از باب حجیت، بلکه از باب لزوم احتیاط. نام اینها را شبه انسدادی نهاده که مبنایی است که با بیان جدیدی توضیح داده شد و قبلاً هم مفصل با نظم و ترتیبی که بیان شد شرحی دادیم.

(آنچه ما اختیار کردیم به نام مسلک اضطرار هیچ یک از این سه مسلک نیست و مفصل مبانی و ارکان آن را در جلسات قبل توضیح دادیم.)

سخن منتقی الاصول در گروه ششم جای می‌گیرد.

در منتقی الاصول آمده است:

فنقول: الّذی نختاره هو انحلال العلم الإجمالی الکبیر بالعلم الإجمالی الصغیر بالانحلال الحقیقی، مع احتمال انطباق المعلوم بالعلم الإجمالی الکبیر علی المعلوم بالعلم الإجمالی الصغیر، كما هو الحال فیما نحن فیه، حیث نحتمل انطباق الأحکام الواقعیة المعلومه بالإجمال مطلقاً علی الأحکام الواقعیة المعلومه بالإجمال فی ضمن الاخبار الواصلة إلینا، إذ لا علم بأزید من التکالیف الموجوده فی ضمن الاخبار **منتقی الاصول؛ ج ۴؛ ص ۳۵۷**

گفته شد که «تردید» حقیقت علم اجمالی را تشکیل می‌دهد اگر این «تردید» حقیقتاً از بین برود نامش انحلال حقیقی علم اجمالی است و اگر این «تردید» نه حقیقتاً بلکه حکماً از بین برود نامش انحلال حکمی است.

در مانحن فیه انحلال چنانکه خواهیم گفت انحلال حقیقی است و علم اجمالی حقیقتاً از بین می‌رود.

ما دو علم اجمالی داریم:

۱- یک علم اجمالی کبیر که دائره آن محدود به اخبار و روایات نیست. شهرت و اجماع و دیگر ظنون و حتی موهومات را نیز شامل می‌شود. ما علم اجمالی کبیری به وجود تکالیفی بین شهرت های ادعا شده، اجماعات منقول، روایات موجوده در کتب معتبره، و روایات موجوده در کتب غیر معتبره داریم ، این نامش علم اجمالی کبیر است.

۲- یک علم اجمالی صغیری داریم که می‌گوییم آن احکام واقعیه موجود درضمن اخبار و روایات است
ان هم اخبار و روایاتی که در کتب معتبره است.

حال اگر بتوانیم آن علم اجمالی کبیر را به این علم اجمالی صغیر منحل کنیم طبیعتاً دایره احتیاط از همه
روایات اجماعات شهرتها محدود به دایره روایات موجوده در کتب معتبره، می‌شود.

شرط این انحلال این است که بگوییم همه آن احکام واقعیه ای که در دایره علم اجمالی کبیر بود محتمل
است دقیقاً بر احکام واقعیه معلوم بالاجمال در ضمن اخبار واصله الینا .. منطبق شود.

ما علمی نسبت به تکلیفی، اضافه بر آنچه در این روایات در کتب معتبره است نداریم. علمی نداریم به این که
تکالیفی بیش از آنچه در ضمن **این روایات آمده**، داشته باشیم، و این یعنی انحلال حقیقی علم اجمالی کبیر
به علم اجمالی صغیر.

أما الانحلال الحکمی به فلنا مناقشه فیہ. و بیان ذلک: ان الانحلال الحکمی عبارة عن انتفاء أثر العلم
الإجمالی، و هو المنجزیة، مع ثبوته بنفسه و عدم زواله، **منتقى الأصول ؛ ج ۴ ؛ ص ۳۵۷**

ما گفتیم اینجا انحلال حقیقی رخ می‌دهد نه انحلال حکمی. زیرا معنای انحلال حکمی این است که علم
اجمالی خودش ثابت باشد از بین نرفته باشد ولی اثر آن علم اجمالی که منجزیت است بوده باشد. انجا که
حالتی رخ دهد که علم اجمالی حقیقتاً زائل نشود بلکه ثابت باشد ولی اثر این علم که منجزیت و گریبانگیری
هست از بین رفته باشد اسم این انحلال را انحلال حکمی می‌نهیم.

كما لو قامت البینه علی نجاسة أحد الإناءین المشتبهین، أو جرى استصحاب نجاسة أحدهما فقط إذا كانت
حالته السابقة هی النجاسة، فان أصالة الطهارة فی الإناء الآخر تجری بلا معارض، لعدم جريانها فی الإناء
النفس بحکم البینه أو الاستصحاب. فالعلم الإجمالی و ان كان موجوداً فی الفرض لكنه غیر منجز. **منتقى
الأصول ؛ ج ۴ ؛ ص ۳۵۷**

و أما الانحلال الحقیقی، فهو عبارة عن زوال العلم الإجمالی حقیقه، كما إذا علمت تفصيلاً بالإناء الذی وقعت
فیہ النجاسة من الإناءین المشتبهین، و نحو ذلک. **منتقى الأصول ؛ ج ۴ ؛ ص ۳۵۷**

آیا در ما نحن فیہ انحلال حکمی است یا انحلال حقیقی ؟

ایشان می‌گوید:

إذا عرفت ذلک: فقد تقرّب دعوی انحلال العلم الإجمالی الكثير بالعلم الإجمالی الصغیر فیما نحن فیہ بنحو
الانحلال الحکمی، بأن بعض أطراف العلم الإجمالی الكبير مما قام علیها المنجز، و هو العلم الإجمالی الصغیر،
فلا تكون مجری للأصول النافیة، فتجرى الأصول النافیة فی ما عداها بلا معارض.

و هذا هو معنى الانحلال الحكمي، إذ لا يكون للعلم الإجمالي الكبير تأثير بالنسبة إلى أطرافه. منتقى
الأصول ؛ ج ٤ ؛ ص ٣٥٧

ممکن است گفته شود که در مانحن فيه علم اجمالی کبیر ما به وجود احکام واقعیه در بین روایات، شهرتها،
اجماعات، کتب معتبر و غیر معتبر به علم اجمالی صغیری در ضمن اخبار واصله الینا منحل می شود.
انحلالی که خود علم وجود دارد اما اثر آن که منجزیت باشد موجود نباشد.

تقریب انحلال حکمی که نهایتاً منتقی الاصول چنین انحلالی را نمی پذیرد چیست؟

تقریب انحلال علم اجمالی به حکمی.

بأن بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير مما قام عليها المنجز، و هو العلم الإجمالي الصغير، فلا تكون مجرى
للأصول النافية، فتجرى الأصول النافية في ما عداها بلا معارض.

در انحلال حکمی، دو ظرفی داریم که یک نجاستی در یکی از دو ظرف افتاده، ولی نمیدانم. بینه اقامه شد
که ظرف //ف است. لذا در ظرف //ف، منجز قائم شد، حال نسبت به ظرف ب شک دارم براءت جاری می
کنم. اینجا هم که درست است علم اجمالی کبیر داریم ولی در درون همین علم اجمالی کبیر روایات را
مشاهده می کنیم که روایات قابل قبولی است و منجز بر آنها اقامه شده است.

این علم اجمالی صغیر که در درون علم اجمالی کبیر بود دیگر مجرای اصول نافیه تکلیف نخواهد بود. باقی
می ماند آنچه در دائره بزرگتر ماند و آن دائره علم اجمالی کبیر منهای علم صغیر بود. در آنها بلا معارض،
اصل براءت جاری می شود چنانکه در ظرفی که بینه بر نجاستش اقامه نشده بود، بلا معارض اصل براءت
جاری می کردیم. و این معنای انحلال حکمی است.

ولی این انحلال حکمی را منتقی الاصول نمی پذیرد:

اشکال منتقی الاصول

و فيه: أن نسبة العلمين - الكبير و الصغير - إلى أطراف العلم الصغير نسبة واحدة، فما الوجه في جعل المانع
من جريان الأصل النافي في دائرة العلم الصغير هو العلم الصغير؟، فليكن العلم الكبير أو هما معا. منتقى
الأصول ؛ ج ٤ ؛ ص ٣٥٨

جایی که دو ظرف بود. //ف و ب. علم اجمالی داشتیم که یکی از دو ظرف نجس است. مثلاً بینه بر نجاست
ظرف //ف اقامه شد. حال نمی توانیم در طرف //ف براءت جاری کنیم آنچه مانع اجرای براءت در ظرف //ف
هست بینه بود. که این بینه در ظرف ب نیست. لذا در ظرف ب بلا مانع اصاله البرائه را جاری می کنیم.

اما در مانحن فيه می گوییم:

چرا شما در دائره علم اجمالی صغير برائت جاری نمی کنید؟

آیا مانع در جریان برائت در علم اجمالی صغير، خود علم صغير است ؟

چرا و به چه دليل علم اجمالی صغير را مانع از اجرای برائت می دانید؟

چرا علم اجمالی کبير را مانع از جریان برائت در محدوده علم اجمالی صغير نمی دانید؟

چرا هر دو را مانع از اجرای برائت نمی دانید؟

ما باید یک دليلی داشته باشیم که در جریان برائت در اطراف علم صغير، اثبات مانع کند. این مانع چیست؟
نگفتید!!

زیرا علم اجمالی انحلالش، به نحو حکمی میسر نشد، حق، انحلال حقیقی است. یعنی حقیقتاً در چنین جایی علم اجمالی کبير زائل می شود نه حکماً.

بیانی دیگر

ما به بیان ساده تر سخن منقی الاصول را تبیین می کنیم.

در انحلال حکمی یک عاملی از بیرون تاثیر می گذارد و یک طرف از دائره علم اجمالی را حکماً نه واقعاً خارج می کند. به گونه ای که نمی توان دیگر در آن اصل نافی تکلیف را قرار داد و در طرف دیگر بلا معارض اصل نافی تکلیف جاری می شود.

در مثال دو ظرف مشته، عامل خارجی، بیّنه بود که اقامه شد.

در ما نحن فیه ما دو علم اجمالی کبير و صغير داریم. هر دو، علم اجمالی اند چیزی از خارج نیامدند که در این جا علم اجمالی کبير را منحل به علم صغير کند.

لذا اگر اینجا انحلالی است انحلال حقیقی است مانند جایی که من علم اجمالی دارم به وجود یک قطره خون بین ده ظرف که ۵ ظرف سفید رنگ است و ۵ ظرف سیاه. اما همان وقت یک علم دیگری برای من حاصل شد که آن قطره خون بین ۵ ظرف سیاه است. اینجا آن علم اجمالی به وجود نجس در بین ده ظرف قطعاً زائل می شود و دیگر نمی توان گفت تردید دارم که یکی از این ده ظرف نجس است یا ۵ ظرف سفید یا سیاه. می داند که این نجاست در یکی از ۵ ظرف سیاه است و آن ۵ ظرف سفید حقیقتاً از دائره علم خارج شد دیگر معنای علم اجمالی در ناحیه ۵ ظرف سفید نداریم. زیرا قوام علم اجمالی به تردید است ما دیگر نسبت به ۵ ظرف سفید تردید نداریم .

و ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنه و إن علم إجمالاً بثبوت الأحكام بين مطلق الوقائع المحتملة، إلا أنه في الوقت نفسه يعلم إجمالاً بثبوت أحكام بين الاخبار، فيزول التردد. فتدبر. منتقى الأصول ؛ ج ٤ ؛ ص ٣٥٨

ما یک علم اجمالی کبیری داریم که دائره آن همه وقائع محتمله هست. (موهومات، مشکوکات، مظنونات) ولی در همین حال می گوییم ما تکالیفی در دائره اخبار داریم و نمی دانیم که بیش از این دائره اخبار، آیا ما را تکلیف دیگری هست یا خیر؟ اصل برائت جاری می شود.

به دائره ای عمل می کنیم که نامش علم اجمالی صغیر بود. و این یعنی انحلال علم اجمالی کبیر که در بین مطلق وقائع محتمله بود به علم اجمالی صغیر که تکلیف موجود بین روایات است و آن هم چنانکه خواهیم گفت در کتب معتبره است.

و إذا ثبت لدينا انحلال العلم الكبير بالعلم الإجمالي بثبوت الأحكام في ضمن الاخبار، اختل دليل الانسداد، لأن الاحتياط في دائرة الاخبار لا محذور فيه من اختلال نظام أو حرج. منتقى الأصول ؛ ج ٤ ؛ ص ٣٥٨

من نام این مسلک را شبه انسداد گذاشتیم زیرا مثل انسدادیون راه علمی بر ایشان هم بسته است. مانند انسدادیها حجت بر این که روایات ما حجّیت دارند نداریم. مثل انسدادی روایات را، از باب ظن خاص حجت نمی داند ولی از انسدادی جدا می شود. جایی که انسدادی باب ظن مطلق را دق الباب کرد و قائل به حجیت مطلق ظنون شد از باب ظن مطلق نه از باب ظن خاص، ایشان میگوید خیر!

شما جناب انسدادی! چون یکی از مقدمات شما این بود که احتیاط عسر و حرج دارد در پاسخ می گویم که احتیاط در دائره مطلق الوقائع که حقیقت علم اجمالی کبیر بود عسر و حرج دارد اما احتیاط در دائره خصوص روایات (نه اجماعات و شهرت) روایات معتبره مانعی ندارد و موجب عسر و حرج نمی باشد لذا ما از اینجا از انسدادی جدا می شویم اما مثل انفتاحی هم نیستیم که حجیت اخبار صحیحه یا موثقه را قبول نماییم.

ایشان در ٣٣١ تصریح می کند که اگر بخواهیم به این اخبار از نگاه حجت بنگریم باید تعدیلات و توثیقات رجالیین را معتبر بدانیم و من نتوانستیم که دلیلی بر اعتبار قول رجالی پیدا کنم.

لذا مثل انسدادی باب علمی را مانند باب علم منسد می دانم از باب این که دلیلی بر حجیت اخبار نداریم. اما چون بی تکلیف نیستیم (نه در دائره مطلق وقائع محتمله) بلکه در دائره اخبار در کتب معتبره احتیاط می کنیم.

و نتیجه ما ذکرناه، من التوقف فی حجية خبر الواحد غیر المفید للاطمئنان، و عدم وفائه بمعظم الفقه لو کان، و انحلال العلم الکبیر بالاحکام بالعلم الإجمالي فی ضمن الاخبار، هو: لزوم العمل بالأخبار الواصلة إلینا فی الكتب المعتمدة بعنوان الاحتیاط، و لا بأس فيه. منتقى الأصول؛ ج ۴؛ ص ۳۵۸

نتیجه بحث من از اول خبر واحد تا آخر بحث واحد این شد که اگر بناست خبر واحدی حجت باشد خبر واحدی است که اطمئنان آور برای مجتهد باشد نه هر خبر واحدی. از آنجا که باب توثیقات و تضعیفات رجالی منسد است برای من اطمئنانی به این اخبار موجوده حتی در کتب معتبره حاصل نمی شود. من خبر واحدی را حجت می دانم که اطمئنان آور باشد و با وجود انسداد در رجال، برای من اطمئنان در اخبار حاصل نمی شود لذا من دلیلی بر حجیت روایات حتی صحیحہ السند از نظر قوم حتی در کتب معتبره ندارم و از این جهت مانند انسدادی هستم که او هم دلیل بر حجیت ندارد. لیکن او سراغ حجیت این اخبار از باب ظن مطلق رفت من آن سمت نمی روم. او این باب را گشود چون معتقد بود احتیاط عسر و حرج دارد.

با تقریری که از انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر داشتیم و با توجه به این که احتیاط کردن در دائره علم اجمالی صغیر که خصوص روایات هست و ان هم روایات موجوده در کتاب معتبر، من این احتیاط را عسر و حرج آفرین نمی دانم می گویم جایی برای اشکال در احتیاط نیست. و چون این احتیاط درست شد من سراغ اخبار واصله در کتب معتبره می روم و همین اخبار را و لو عنوان حجیت ندارد لیکن لازم العمل می دانم و این را برای معظم فقه کافی می دانم و من نیازی به رجوع به وقائع محتمله دیگر به موهومات و مشکومات غیر از این اخبار در دائره کتب معتبره نمی بینم. و من اکثر فقه را با همین روایات موجوده در کتب معتبره پاسخ می دهم و اگر بخشی را نتوانم با این روایات پاسخ دهم اصول نافیه تکلیف جاری کنم.

اصل برائت به حدی جاری نمی شود که زیر بنای احکام از بین برود، نه! من در معظم فقه به همین روایات از باب احتیاط عمل می کنم بقیه را به اصول نافیه تکلیف مراجعه می کنم و مشکلی نداریم.

خلاصه مباحث قبل:

۱- انسدادی می گوید نمی شود در ناحیه هر چه که وهم یا شک یا ظن دارید احتیاط کرد. زیرا این اختلال نظام حاصل می شود.

۲- منتقی الاصول هم با این که در قاعده عسر و حرج اشکال دارد اما علی الحساب می گوید من هم با شما همراه هستم. نمی گویم در دائره همه موهومات و مشکوکات احتیاط کنید.

اما به من بگویید اگر من دائره احتیاط را محدودتر کردم به صورتی که دیگر عسر و حرجی نبود و از سوی دیگر اگر به تکالیف عمل کردم آیا نوبت به حجیت مطلق ظنون می رسد؟

پاسخ این است که راه احتیاط بهترین راه است. انسدادی که احتیاط را قبول نکرد زیرا عسر و حرج داشت ولی در دائره اخبار و در کتب معتبره عسر و حرج وجود ندارد. لذا من منتقی الاصول در این قسمت از شما جدا می شوم.

از اینجا به بعد شبیه انفتاحی می شود. سراغ کتب معتبره می روم و آنها را لازم العمل می بینم. علم اجمالی کبیر را واقعاً به علم اجمالی صغیر منحل می کنم و می گویم همه تکالیفی که در دائره آن علم اجمالی کبیر بود در دائره علم اجمالی صغیر است و احتیاطاً به این ها عمل می کنم.

حسین مقدس

جلسات ۲۴-۲۵

۱۴۰۱/۳/۱۱

باسمه تعالی

خارج اصول انسداد. بررسی و نقد کلام منتقی الاصول. جلسات ۲۶-۲۷. ۱۴۰۱/۳/۱۸.

مبنای محقق روحانی در کتاب منتقی الاصول مفصل توضیح داده شد. این بزرگوار (ره) معتقدند علم اجمالی کبیری که نسبت به ثبوت احکام داریم، (در دائره وسیع و گسترده ای که هم اخبار معتبره را شامل شود هم غیر معتبره را، هم روایات موجوده در کتب معتبره را شامل شود و هم روایات موجوده در کتب غیر معتبره و حتی شامل اجماعات و شهرتهایی که ادعا شده است باشد)، منحل به انحلال حقیقی در دائره روایات موجوده در کتب معتبره، و به یک علم اجمالی کوچکتر که وجود تکالیف است می شود.

اگر ما تبعاً للانسدادی بگوییم احتیاط، در دائره روایات موجوده در کتب معتبره و غیر معتبره، در دائره اجماعات و شهرتها، در دائره مظنونات و مشکوکات و موهومات مستلزم اختلال نظام و یا حداقل عسر و حرج است، اما احتیاط در محدوده روایات کتب معتبره عسر و حرج ندارد.

لذا منتقی الاصول تا نیمه راه با انسدادی همراه می شود و می گوید:

دلیلی معتبر بر حصول اطمینان نسبت به صدور اخبار آحاد حتی صحیحه نداریم. زیرا باب علم و علمی در رجال مسدود است.

منتقی الاصول مسلکی مانند انسدادی دارد (با این که مثل انسدادی قائل به حجیت مطلق ظنون نمی شود اما از جهتی مانند انسدادی است که قائل به حجیت اخبار آحاد نیست.) از این رو که اخبار آحاد را از راه ظن خاص حجت نمی داند ولی انسدادی به جهت این که از یک سو باب علم و علمی را مسدود می دانست و از سوی دیگر دایره علم اجمالی را گسترده فرض می کرد و احتیاط را در این دایره گسترده موجب اختلال نظام و یا عسر و حرج می دانست همه باب ها، مگر باب حجیت ظنون از جمله اخبار آحاد از باب ظن مطلق به روی او بسته بود.

در منتقی الاصول با بیانی که گذشت، گفتیم این بزرگوار چون علم اجمالی کبیر را به علم اجمالی صغیر در ناحیه روایات کتب معتبره منحل می داند و چون احتیاط در این محدوده را (کتب معتبره) مستلزم عسر و حرج نمی داند لذا به انسدادی می گوید من هم به اخبار آحاد از باب ظن خاص مثل تو عمل نمی کنم ولی سراغ حجیت مطلق ظنون هم نمی روم.

راه احتیاط در دایره روایات کتب معتبره بر من باز است و این احتیاط را هرگز مستلزم عسر و حرج نمی دانم.

انحلالی که گفتم انحلال حقیقی بود مانند انحلال علم اجمالی در جایی که ۱۰ ظرف داشته باشیم و ۵ ظرف سفید و ۵ ظرف سیاه، قطره خونی در یکی از این ده ظرف افتاده باشد اگر یک علم اجمالی کوچکتری حاصل شد به اینکه خون در یکی از آن ۵ ظرف سیاه افتاده است خود به خود آن ۵ ظرف سفید از دایره علم اجمالی خارج می شود فقط در ناحیه ۵ ظرف سیاه باید احتیاط نمود.

همان طور که انجا انحلال حقیقی است در مانحن فیه هم انحلال حقیقی است.

در مانحن فیه احتیاط در ناحیه علم اجمالی کوچک صورت بگیرد و آن روایات کتب معتبره است. لذا در نظر ایشان روایات مثل کافی و دیگر کتب معتبره به معنای دقیق کلمه حجیت ندارد، نه از باب ظن خاص و نه از باب ظن مطلق، ولی مرجعیت دارد. اگر چه حجیت ندارد. و مرجعیت هم به لحاظ این انحلالی است که تصویر شد.

نقد بر منتقی الاصول

از یک مثال شروع می کنم و نکته ای را بیان می دارم. اگر ده ظرف سفید و سیاه داشته باشیم (۵ ظرف سیاه و ۵ ظرف سفید) علم اجمالی داریم که یک قطره خون در یکی از ده ظرف افتاده، و نیز علم اجمالی داشته باشیم که یک قطره بول هم در یکی از این ده ظرف افتاده، این علم اجمالی کبیر ما، (یکی افتادن یک قطره خون و افتادن یک قطره بول) است.

علم اجمالی صغیری داریم که قطره دم در یکی از ظروف سیاه رنگ افتاد. اینجا قبول داریم که علم اجمالی به علم اجمالی صغیر منحل می شود ولی باز هر ده ظرف واجب الاجتناب اند زیرا فقط بحث یک قطره دم نبود بلکه یک علم اجمالی کبیر دیگری داشتیم و آن وقوع یک قطره بول در یکی از این ده ظرف است.

این علم اجمالی که علم اجمالی کبیری است منحل نشده است. اگر هر ده ظرف به لحاظ وقوع دم لازم الاجتناب نیست و اگر به لحاظ دم باید از ۵ ظرف سیاه اجتناب کنیم اما چون علم اجمالی کبیر دوم منحل نشده است، لذا از هر ده ظرف سفید و سیاه باید به لحاظ بول اجتناب کرد.

این مثال منطبق بر بحث ما است نه آن مثالی که شما بیان کردید. در مثال شما قبول داریم انحلال حقیقی رخ داده و فقط در دایره ۵ ظرف سیاه اجتناب لازم است اما در مثال ما با این که علم اجمالی نسبت به هر ۵ ظرف سفید دیگر لازم الاجتناب نیست به لحاظ دم فقط باید از ظروف سیاه اجتناب کرد اما به لحاظ بول هر ده ظرف لازم الاجتناب است. و این جا انحلالی صورت نگرفت.

ما در تقریر مسلک خودمان تفکیک قائل شدیم بین شریعت نازله و شریعت موجوده، مجتهد به لحاظ تمام آن چه در شریعت نازله بوده به وجود تکالیفی علم اجمالی دارد. لیکن برخی از آنچه که در شریعت نازله بوده است اکنون در اختیار ما نیست. بیش از روایات موجوده روایاتی است که از دست ما رفت. ولی علم اجمالی داریم به این که دایره تکالیف در همه روایات و ادله موجوده در شریعت نازله است.

اگر مرا هیچ راهی برای کسب اطلاع از بخش مفقوده شریعت نبود طبیعتاً تکلیف من نسبت به آنها از محل ابتلاء من خارج می شود، من بودم و شریعت موجوده، ولی این گونه نیست که ما در این عصر و زمان هیچ راهی برای رسیدن به بخشی از آن شریعت مفقوده نداشته باشیم. ما می توانیم آن بخشهای مفقوده را به گونه ای بازشناسی کنیم (ولو همه را نتوانیم). لذا اول نگوئید علم اجمالی به وجود تکالیف در دایره شریعت نازله بر آن بخش مفقوده خارج از محل ابتلا است و علم اجمالی منحل است! خیر!

علم اجمالی در ناحیه شریعت نازله در بخش مفقوده اش هنوز پا برجاست. زیرا راههایی برای رسیدن به بخشهایی از آن بخش مفقوده داریم. لذا تنها نمی توان به روایات موجوده در کتب معتبره اعتماد کرد.

بله! این روایات باید دیده شود، اما اعتماد فقط به این روایات نباید کرد.

یک قرینه برای این که نقبی به تراث مفقوده خودمان برنیم همین روایات موجوده در کتب غیر معتبره است. یک قرینه برای فهم بخشهای مفقوده از تراث، روایات ضعیفه است. ما گفتیم هر روایت ضعیفی که لزوماً جعلی نیست. هر روایتی را که فقیه جعلی و دروغ دانست از دایره خارج می کند اما روایات ضعیف لزوماً جعلی نیست.

چرا فقیه به آنها بعنوان یک شاهد(نه دلیل) برای رسیدن به آن تراث مفقوده مراجعه نکند؟

چرا خود را به روایات موجود در کتب معتبره، منحصر کنیم؟

۲- مگر نه این است که کتابهایی از قدمای فقهای امامیه مثل نهایه طوسی، مراسم سلار، وسیله ابن حمزه و ... در این سنخ از کتب نامشان اصول متلقاه از معصوم است؟

مگر نه این است این کتب عین روایات را با تغییر جزئی به عنوان فتوا بیان می کردند؟

مگر نه این است که نهایه شیخ و وسیله و... به ظاهر کتب فقهی است اما واقعاً کتب روایی است؟

مگر نه این است که در این کتب فقهی ما عباراتی را می بینیم که روایات است و این روایات در کتابهای روایی ما مثل کافی نیست؟

نهایتاً بگوئید روایت مرسله است که فقیه به آن فتوا داد. آیا نمی توان از این کتابها به نام اصول متلقاه از معصومین شناخته می شوند حداقل بعنوان یک شاهد و قرینه راهی برای فهم و رسیدن به بخشهایی از شریعت نازله پیدا کرد؟

چرا آن علم اجمالی که علم اجمالی کبیر بود را بی اعتنا باشیم؟

ما مثل انسدادیون نمی گوئیم یا باید در دائره همه مظنونات مشکوکات احتیاط کنیم! یا به حجیت ظنون به عنوان مطلق ظنون برسیم. ما این را نمی گوئیم!

ما آن علم اجمالی کبیر در ناحیه همه تراث روایی و فقهی را هنوز زنده می بینیم و می گوئیم تا حدی که قدرت هست توانایی هست، با جمع بین شواهد و قرائن فقیه باید سراغ همان شریعت نازله برود و از این نشانه های موجود در کتب روایی و کتب فقهی اشاراتی پیدا کند. نشانه هایی بیابد، قرائنی پیدا کند تا بتواند تا حد ممکن شریعت نازله را تکمیل کند.

اگر توانست با این تجمیع به جایی رسید که درست! در بقیه موارد مانعی از اجرای اصول نافیه تکلیف مانند برائت نیست.

ما انحلالی را قائل نشدیم، زیرا منتقی الاصول فرض کرد هر آنچه از تکالیف در دائره علم اجمالی کبیر است همان در ناحیه علم اجمالی صغیر است. این اشتباه بود! ما که همه ما انزل الله را در دست نداریم.

و از سویی اگر راهی برای فهم آن بخش مفقوده نداشتیم بله! از دائره تکلیف خارج بود. ولی با استفاده از قانون تجمیع شواهد ما حتی از روایات ضعیفه السند مرسله نمی گذریم.

حتی از فتاوای قدمای اصحاب نمی گذریم. از ادعای اجماع و شهرت نمی گذریم. خود را بی نیاز از تراث فقهی نمی بینیم. فقط خود را محتاج به مراجعه به کتب معتبره نمی دانیم. بلکه می گوئیم علاوه بر کتب

معتبره هر چیزی که می تواند برای فقیه قرینه ای جهت کشف شریعت نازل باشد باید ملاحظه شود. البته مسلک ما احتیاط در ناحیه موهومات و مشکوکات و مظنونات نیست تا بگویید این اختلال نظام است.

ما می گوییم برای تجمیع شواهد و قرائن، از موهومات و مشکوکات و... ..نگذرید.

کلامی دیگر از منتقی الاصول

در ادامه بحث در مورد مبنای منتقی الاصول ، لازم است عبارتی را از ایشان بیان نماییم:

إذن، فنحن متفقون علی حجية الخبر المفيد للاطمئنان الذي هو حجة بلا كلام- بل عرفت فيما تقدم في بعض تحقیقاتنا ان حجیته علی حدّ حجية القطع.

لكن الإشكال في الصغرى، فهل لدينا من الاخبار التي يطمئن بصورها ما يفى بمعظم الفقه، كما يذهب إليه في الكفاية أو لا؟.

و لا يخفى ان ذلك يبتنى علی مزید الفحص و السیر فی الاخبار و أحوال روايتها و حسن الظن فی تعديلهم و توثيقهم، و إلا فالأخذ بتوثيقهم من باب التبعد لا ينفع فی حصول الوثوق بالخبر، كما عرفت ذلك فی البحث عن دلالة السنة علی حجية الخبر، فراجع. منتقی الاصول ؛ ج ۴ ؛ ص ۳۳۰

ایشان می گویند ما این کبری کلی را قبول داریم که هر روایتی که مفید اطمئنان برای فقیه بود حجت است مانند حجیت قطع، حجیت اطمئنان، که همان علم عرفی باشد از حجیت قطع که علم فلسفی و ریاضی است کمتر نیست.

هر روایتی که موجب اطمئنان فقیه شود حجت است. لکن اشکال در صغری است.

ایا ما در فقه به حدی از روایات دسترسی داریم که اطمئنان به صدور شان داشته باشیم؟

مرحوم آخوند ره در کفایه ادعا می کند: ما چون به اندازه کافی روایاتی که اطمئنان به صدور آن در معظم فقه داریم لذا نوبت به حجیت ظنون ونمی رسد. ولی منتقی الاصول می گوید که این چنین اطمئنانی صغروی قابل مناقشه است که ایا اساساً برای فقیه در معظم فقه چنین اطمئنانی حاصل می شود یا خیر؟

زیرا مهم ترین راه حصول اطمئنان به این روایات موجوده این است که ما اسناد این روایات را تصحیح کنیم و برای این کار باید به تعدیلات و توثیقاتی که بزرگان رجال دارند اعتماد کنیم. گفته مثل نجاشی و شیخ از باب تعبد قبول نمی شود. نمی توانیم بگوییم به گفته رجالیون اعتماد می کنیم و برای ما در این روایات وثوق و اطمئنان حاصل می شود.

ما هم در مبحث قبل یک نوع انسداد خاصی را در علم رجال اثبات کردیم و روشن شد که به صرف گفته نجاشی و کشی و شیخ نمی توان اطمئنان به عدالت و وثاقت راوی پیدا کرد (باب تعدیلات و توثیقات رجالی

مسدود است). اما نه به این معنا که راهی نیست جهت راوی شناسی، ما برای راوی شناسی هم همان پیشنهادی را دادیم که برای روایت شناسی ارائه دادیم.

و آن تجمیع شواهد رجالی است. بنا براین ما هم مانند منتقی الاصول کسی نیستیم که تعبداً قول رجالی را قبول کنیم. کسی نیستیم که از قول رجالی اطمئنان به صدور روایت پیدا کنیم.

ما هم این عبارت ایشان را که در ص ۳۳۱ صریحاً و واضحاً بیان می کند که من این مقدمه انسداد را قبول دارم که باب علم و علمی مسدود است ما هم مانند ایشان این مقدمه را قبول داریم عبارت ایشان این است:

إذن فنستطيع ان نقول - حيث ليس لدينا حسن الظن بالتعدى بالنحو الذى ينفى احتمال اشتباه الموثق لدينا و انما نأخذ به من باب التعبد:- بان هذه المقدمة- أعنى انسداد باب العلم، و العلمی - ثابتة تامّة. منتقی الأصول ؛ ج ۴ ؛ ص ۳۳۱

تا اینجا اگر چه نحوه بیان ما چه بسا در علم رجال با فرمایش این بزرگوار تفاوتی دارد اما با ایشان هم عقیده هستیم و تا اینجا با انسدادی همراه هستیم هم انسدادی باب علم را مسدود می داند هم منتقی الاصول در عبارتی که خواندم صریحاً باب علم و علمی را مسدود می داند و هم بر مسلک اضطرار که گفتیم باب علم و علمی منسد است.

(بر هر سه مبنا) علم اطمئنانی به حجیت روایات و قبول قول رجالی ما نداریم. ولی انسدادی چون قائل شد که احتیاط حد اقل عسر و حرج آفرین است راهی نداریم الا به این که باب ظنون مطلقه را ببینیم و قائل به حجّیت مطلق ظنون شویم.

راه انسدادی از اینجا از راه منتقی الاصول و راه ما جدا می شود. انسدادی سراغ حجیت مطلق ظنون رفت. ما و منتقی الاصول یک وجه اشتراک داریم و آن این است که سراغ مطلق ظنون نرفته ایم.

جناب محقق روحانی با تحلیلی که از انحلال حقیقی ارائه داد به این نتیجه رسید که یک مقدمه دیگر انسداد مخدوش است. اگر چه یک مقدمه تمام بود و آن انسداد باب علم و علمی بود.

ایشان می گوید: احتیاط در دائره مظنونات و مشکوکات و... اختلال دارد منتقی الاصول این را قبول دارد ولی می گوید این اجمالی کبیر به یک علم صغیر در ناحیه کتب معتبره به انحلال حقیقی منحل شد.

سخن ما این است که :

اولاً: انحلال حقیقی در اینجا وقتی قابل تصور است که اخبار موجوده در کتب معتبره را معظم روایات صادره من المعصومین بدانیم تا بگوییم این روایات در کتب معتبره برای فقه کافی است و انحلال حقیقی رخ می

دهد در حالی که ما از زبان بزرگانی از علمای قبلی، مانند شیخ طوسی و صدوق گرفته تا شیخ انصاری، شاهد داریم که ما آنچه را از دست دادیم بیش از چیزی است که داریم.

شما از کجا می گوئید آنچه در روایات کتب معتبره است برای معظم فقه کافی است؟

وقتی برای معظم فقه کافی است که این روایات در کتب معتبره معظم روایات صادر از معصومین باشد. وقتی این انحلال صورت می گرفت که اختلاف بین شریعت نازله و شریعت موجوده ناچیز باشد نه این چنین اختلاف گسترده ای.

ثانیاً: شما روایات موجود در کتب غیر معتبر روایات ضعیف السند و اجماعات و و شهرت اصول متلقاه از معصومین همه را کنار نهادی و به روایات موجوده در کتب معتبره بسنده کردید ، در حالیکه این اکتفاء به روایات کتب معتبره و کنار نهادن بقیه تراث دلیلی ندارد. ما اگر نتوانیم به روایات غیر معتبر السند و شهرت و اجماع به عنوان دلیل نگاه کنیم اما به عنوان شاهد و قرینه می توان نظر کرد.

وقتی شما نسبت به تراث مفقوده بی تکلیف بودید که راهی برای بازشناسی بخشهایی از تراث مفقوده نداشته باشید اما با راهی که ما پیش نهاد دادیم و آن را راه اضطراری نامیدیم می توانیم به نحوی بخشهایی از تراث مفقود را شناسایی کنیم

چرا در اینجا خود را محدود به ورايات موجوده در کتب معتبره کنیم!!

ثالثاً: با مباحث قبلی واضح شد در آن منابع اولیه حدیث که کتب و اصول پیشینیان باشد دس و تحریف و تقطیع و نقل به معنا هم صورت گرفت. و همان کتب اولیه است که به این کتب معتبره کنونی انتقال پیدا کرد.

این بزرگان یعنی محمدین ثلاثه نهایت دقت را در پاکسازی دقت و نقل روایت داشتند: اما العصمه لاهلها.

چه بسا در این متون نمونه هایی از آن دس و تحریف و تقطیع و...مشاهده شود. این که شما مرجع را کتب معتبره دانستید بدون هیچ تعلیقه ای قابل قبول نیست.

ما گفتیم در شناسایی روایات قابل قبول هم منبع شناسی ،هم راوی شناسی هم روایات شناسی باید شود. .

این که فقط بگوییم منبعی مانند کافی و تهذیب ومرجعیت داشته باشند از باب احتیاط و هیچ تعلیقه ای نباشد که با وجود این اختلالات باید سراغ شواهدی رفت که ضریب خطا را به حداقل برساند و لذا گفتیم هم باید به کتب معتبره مراجعه کرد هم روایات غیر معتبره، تا ببینیم در این مجموعه اولاً پاسخ تجمیع شواهد و قرائن نسبت به منبع شناسی در منابع اولیه ای که کافی و امثال آن از آن منابع نقل کرده اند چیست؟ باید منبع اولیه را خوب شناخت. آیا مورد قبول معصوم بود یاخیر؟

در مرحله بعد با تجميع شواهد راوی شناسی کنیم. نه فقط رجال کشی و رجالی نجاشی را دید!!!

بعد روایت شناسی کرد. متن روایت را با قرآن و محکّمات دین بسنجیم.

اینها بعلاوه با نسخه شناسی باید بررسی شود که اطمینانی برای فقیه حاصل می شود.

این نقد ما به بیان منتقی الاصول است.

تا الان توانستیم به بیان موارد افتراق خود با منتقی الاصول بپردازیم.

حسین مقدس

جلسات ۲۶-۲۷

۱۴۰۱/۳/۱۸

باسمه تعالی

خارج اصول انسداد. تقسیم بندی راویان حدیث و مجتهدان. سخنی از مرحوم خویی. جلسات

۱۴۰۱/۳/۲۵//۲۸-۲۹

بعد از همه مباحثی که تاکنون تحت عنوان انسداد بیان شد (و پیش از آن در خبر واحد عرض شد) می توان این دسته بندی در بین علمای شیعه را، از نظر توجه آنها به تراث روایی، به دسته اصلی تقسیم نمود.

تمام کسانی که به نحوی با روایت کاری دارند و روایت را به عنوان مدرکی قبول دارند سه دسته اند:

۱- **راویان حدیث**. یعنی کسانی که تا عصر غیبت صغری و آنگاه کبری روایت گر حدیث بودند چه

به صورت شفاهی یا به صورت کتبی. چه به صورت مستقیم از معصوم یا با واسطه نقل کنند. ما

این طبقه از روات را بر دو دسته تقسیم می کنیم:

۱-۱- کسانی که جنبه علمی چندانی ندارند. فقاهاست نداشتند فقط حدیثی را با واسطه یا بی واسطه از معصوم نقل می کردند و بس. بدون این که قدرت بر تفریع فروع داشته باشند.

۱-۲- راویانی که علاوه بر نقل روایات، اهل تفقه و استنباط بودند. اهل تفریع فروع بودند. کسانی مانند زراره و محمد بن مسلم ابان بن تغلب ابو بصیر و دیگران.

۲- **محدثان**. کسانی مانند مرحوم کلینی و صدوق و دیگران چه در زمان غیبت صغری یا غیبت کبری به نشر احادیث اهتمام داشتند و غالباً اهل کتاب و نوشته بودند. هر چند برخی از این ها خود کتابی مستقل نداشتند بلکه اجازه دهنده و نقل کننده کتب دیگران بودند.

یک قسمت از این محدثان در زمانهای بعد هم به چشم می خوردند نظیر علامه مجلسی محدث کاشانی محدث نوری صاحب وسائل. این افراد یک گروه از محدثان هستند.

گروه دوم که به آنها اخباریون می گوئیم. که بین محدثین و اخباریین شباهت ها و تفاوت هایی هست که از محل بحث ما خراج است.

۳- **مجتهدین**. پیشینه این افراد به سید مرتضی، شیخ مفید، شیخ طوسی و دیگران بر می گردد. کسانی که در عین اهتمام به حدیث، اهل استنباط و اجتهاد بودند. به علم کلام با استدلالات عقلانی معتقد بودند. به علم اصول فقه معتقد بودند. اهل تفریع فروع و اجتهاد بودند. لیکن این طبقه سوم، خود دارای مسلک های گوناگون هستند. و تفاوت هایی عمده بین اینها مشاهده می شود. مثلاً عده ای مانند سید مرتضی و ابن ادريس عملاً به خبر واحد عمل نمی کردند عده ای بسیار از اصولیون مانند شیخ طوسی و دیگران به خبر واحد عمل می کردند. اگر بخواهیم این طبقه را که نامشان مجتهدین است دسته بندی کنیم به چهار دسته تقسیم می شوند :

۱-۳- **انفتاحی**، معتقدند هم باب تحقیقات رجالی و توثیقات و تضعیفات مفتوح است هم باب علمی در اخبار آحاد. که ما به اندازه کافی اخبار داریم. انفتاحیونی داریم که تاکید اصلی آنها بر خبر صحیح السند و یا موثق است. انفتاحیونی که نه به انسداد کبیر روی آوردند نه به انسداد صغیر. در علم رجال هم قائل به انفتاح هستند. انفتاحیون که می توانند به برکت علم رجال و روایت موجوده استنباط کنند و اگر دست شان از روایات صحیح السند یا موثق کوتاه شد به اصول عملیه مراجعه می کنند. از بین علمای قبلی ما مثل صاحب مدارک و از بین معاصر ما مانند مرحوم محقق خویی جز این دسته اند. البته بین خود این ها هم اختلافات وجود دارد.

۲-۳- **وثوق به صدور**. مجتهدینی که آنها هم به تحقیقات رجالی اعتماد دارند. انفتاحی هستند نه انسدادی اما خود را در چهار چوب روایات صحیح السند یا موثق محصور نمی کنند. اینها از جهتی مثل مرحوم کلینی، روایاتی که قرائن بر صدور دارند صحیح می دانند لیکن به اصطلاح قدما یعنی معتبر، و لو از نظر سند مشکل باشد. این افراد از مجتهدین انفتاحی را وثوق به صدور می نامند. یعنی برای آنها مهم وثوق به صدور روایات است. چه از راه بررسی های سند یا غیر سندی. این ها باز یکی دسته نیستند. یک فکر ندارند.

در این دسته اصولی‌نی مثل نائینی قرار دارد که صریحاً مناقشه در اسناد کافی را قبول ندارد. از این جهت که اعتماد بر کافی می کند بررسی سندی را لازم نمیداند.

در بین این مجتهدین وثوق به صدور، می توان از محقق حائری موسس حوزه و محقق بروجردی ره اشاره کرد.

در قاموس گروه اول که مجتهدین انفتاحی مانند محقق خویی باشد چندان سخنی از اجماع، شهرت و امثال آن به میان نمی آید. در حالیکه در قاموس این دوم در کنار روایات از اجماعات و شهرتها هم سخن به میان می آید.

گروه اول هر روایاتی را که ضعیفه السند باشد از دور استنباط خارج می داند اما این گروه دوم حتی از روایات ضعیفه السند به عنوان قرینه نمی گذرند.

اما وجه اشتراک گروه اول و این گروه دوم این است که هر دو معتقد به اجتهادند و اخباری فکر نمی کنند. هر دو معتقد به انفتاح اند انسدادی فکر نمی کنند.

۳-۳- مجتهدان انسدادی. مانند مرحوم میرزای قمی. که با توجه به مقدماتی که قبلاً گذشت که چهار یا پنج مقدمه است انسدادی هستند:

۱-۳-۳- ما علم اجمالی به ثبوت تکالیف فعلیه داریم. این مقدمه را همگان قبول دارند چه انسدادیون چه انفتاحیون. این مقدمه امری بدیهی است. و مقصود این است که ما می دانیم تکالیفی داریم و مانند بهائم نیستیم.

۲-۳-۳- باب علم و علمی مسدود است. نسبت به انسداد باب علم باز هم مجتهدان انسدادی و هم مجتهدان انفتاحی معتقد به این نکته اند که ما نمی توانیم ادعا کنیم در کثیری از احکام، قطع و علم داریم. ولی مجتهدان انفتاحی می گویند اگر چه باب علم مسدود است ولی باب علمی مفتوح است. زیرا ما می توانیم به قسمت عمده ای از روایات به عنوان مدرک فتوا استدلال کنیم و این روایات سنداً برای ما معتبرند و دلالت هم قابل استدلال هستند. لیکن مجتهد انسدادی در ادله حجیت خبرواحد مناقشه می کند. اگر هم انسدادی سراغ اخبار می رود از باب حجیت ظن خاص نیست بلکه از باب حجیت ظن مطلق است.

این افراد مجتهد هستند اما انسدادی عمل می کنند. می گویند ما به مظنونات عمل می کنیم زیرا مقدمات دیگر را بیان می کنند.

۳-۳-۳- ما نمی توانیم در جمیع شبهات راه احتیاط را مطرح کنیم. زیرا این یا ممکن نیست یا مستلزم اختلال نظام و یا عسر و حرج است. چنانکه نمی توانیم در جمیع شبهات به اصولی مانند براءت مراجعه کنیم. یا به قرعه مراجعه کنیم. همچنین به فتوای مجتهد انفتاحی مراجعه نمی کند.

۳-۳-۴- عقل حکم می کند که ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است. حال که نمی توان به همه مشکوکات و مظنونات و موهومات احتیاط کنیم زیرا حرج دارد و نمی توانیم عمل به موهومات را مقدم بر مشکوکات و مظنونات بدانیم زیرا ترجیح مرجوح بر راجح است. چنانکه نمی توانیم مشکوکات را بر مظنونات مقدم کنیم، لذا به مظنونات به دیده حجت عمل می کنیم. لیکن حجیت ظن مطلق در قاموس انسدادی نیز مثل قاموس مجتهد انفتاحی و ثوق به صدور عناصری از قبیل اجماع و شهرت جایگاه دارد. و چه بسا اگر موجب ظنی شود بتوان به آن فتوا داد.

۳-۴- مجتهدان شبه انسداد. که در این جا افرادی مانند منتقی الاصول بودند که مفصلاً بیان آن گشت. نتیجه اش این شد که از نظر این گروه روایات کتب معتبره مرجعیت دارند نه حجیت. واحتیاط در دائره روایات کتب معتبره موجب عسر و حرج نیست.

۳-۵- مجتهدان اضطراری. آنچه ما گفتیم نظریه پنجمی بود که گرچه شباهتی با نظریات فوق دارند لیکن جدا بود که مبانی آن مفصل تنقیح شد.

سخن مرحوم خویی

در ادامه مباحث قبل تتمه ای از فرمایش لازم محقق خویی لازم است بیان شود.

و بالجملة: المقدمة الاولى مما لا إشكال فی تماميتها، فان إهمال التكاليف المعلومه بالاجمال و عدم التعرض لامثالها مما یقطع بعدم رضی الشارع به بالضرور. مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۶۲

ایشان در مصباح، مقدمه اول انسداد را که علم اجمالی به ثبوت تکالیف باشد تمام می داند.

و أمّا المقدمة الثانية: فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم تامّة، بل ضرورية لكل من تعرض للاستنباط، فانّ الضروریات من الأحكام- بل القطعیات منها و لو لم تكن ضرورية- أحكام إجمالية، كوجوب الصلوات الخمس، و وجوب الصوم فی شهر رمضان و نحوهما، و لا علم لنا بتفاصيل تلك المجملات من حيث الأجزاء و الشرائط و الموانع. و أمّا بالنسبة إلى انسداد باب العلمی فصحتها مبتنیة علی أحد أمرین علی سبیل منع الخلو، بمعنی أنّ أحدهما یکفی فی إثبات انسداد باب العلمی.

مقدمه دوم را هم که انسداد باب علم و علمی باشد در مورد باب علم تام می داند بلکه ضروری می شمارد. زیرا احکام قطعی ما نسبت به مجموعه فروع فقهی بسیار کم است. ما نسبت به اصل نماز و روزه علم داریم

اما نسبت به فصول و جزئیات علم و یقین نداریم. لذا باب علم مسدود است لیکن این بزرگوار می گوید انسدادی شدن ما در علمی آن گونه که انسدادی می گویند مبتنی بر یکی از دو امر است که اگر یکی از این دو حاصل شد انسداد ثابت می شود.

به عبارت دیگر تمامیت یکی از این دو امر انسداد را اثبات می کند تا چه رسد به این که هر دو امر ثابت شود. لذا انسدادی یکی از این دو را اثبات کند مطلبش ثابت می شود اما انفتاحی باید هر دو مطلب انسدادی را باطل کند تا به انفتاح معتقد شود.

دو امر انسدادی

أحدهما: عدم حجّیة الروایات الموجودة فی الكتب المعترّبة، إمّا من جهة عدم ثبوت وثاقّة رواتها، أو من جهة عدم حجّیة خبر الثّقّة. ج ۱؛ ص ۲۶۳

ما از یکی از این دو راه ثابت کنیم روایات موجوده در کتب معتبره حجیت ندارد. یا از راه عدم ثبوت وثاقت راویان یعنی راهی نداریم که علم به وثاقت راویان پیدا کنیم یعنی باب علم رجال یا توثیقات مسدود است لذا این روایات از باب ظن خاص حجیت ندارند.

راه دوم این که فرضا این روایات ثابت شود که از ثقه صادر شده اند خبر واحدند و دلیلی بر حجیت خبر واحد ثقه ما نداریم. هر یک از این دو راه را برگزیدید نتیجه عدم حجیت روایات موجوده در کتب اربعه می شود.

انسدادی همین که این را بگوید ادعایش ثابت شده است. انفتاحی باید ثابت کند روایات موجوده در کتب اربعه حجیت دارند. انفتاحی باید بگوید باب علم رجال مسدود نیست. انفتاحی باید ثابت کند خبر ثقه حجت است.

ثانیهما: عدم حجّیة ظواهرها بالنسبة إلینا، لاختصاص حجّیة الظواهر بالمقصودین بالافهام و لسنا منهم، فعلى كل من التقديرین ینسّد علینا باب العلمی، إذ على تقدير عدم ثبوت وثاقّة الرواء، أو عدم حجّیة خبر الثّقّة تسقط الروایات عن الحجّیة من حیث السند و إن قلنا بحجّیة الظواهر بالنسبة إلى غیر المقصودین بالافهام، أو قلنا بأنّا من المقصودین بالافهام، و على تقدير عدم حجّیة الظواهر بالنسبة إلینا تسقط الروایات عن الحجّیة من حیث الدلالة و لو على تقدير یقین بصورها من المعصوم (علیه السلام).

انسدادی می گوید فرض کنیم باب رجال مسدود نیست. یا روایات آحاد حجیت دارند اما برای چه گروهی حجیت دارند؟

من می گویم حجیت اخبار آحاد، برای مقصودین بالافهام است. ما مقصود به افهام نیستیم اگر ما مقصود نیستیم و مقصود مخاطبین خطابات شرعیه در عصر صدور هستند با این که روایات را صادر شده دانستیم اما در عین حال برای ما قابل استناد نیست.

انسدادی می گوید حتی اگر من باب رجال را مفتوح بدانم یا حجیت اخبار آحاد را قبول کنم فقط برای مقصودین حجت است نه برای ما در چنین عصر و زمانی. لذا باب علمی هم برای ما مسدود است.

و بالجمله: یکفی القائل بالانسداد تمامیه أحد هذين الأمرين، و القائل بالانفتاح لا بد له من دفع كلا الأمرين و إثبات حجّية الروایات من حيث السند و الدلالة.

انفتاحی باید هر دو امر را رد کند. روایات را از جهت سند تمام بداند. هم روایات را از حیث دلالت تمام بداند بگوید این روایات فقط برای حضار حجیت ندارد برای ما هم در این زمان حجیت دارد.

و حيث إنّنا ذكرنا الأمرين في بحث حجّية الخبر و بحث حجّية الظواهر و أثبتنا حجّية الخبر من الحيثيتين في دينك البحثين، فلا حاجة إلى الاعادة.

نسبت به مقدمه سوم انسداد هم ایشان در مورد عدم وجوب احتیاط تام در همه شبهات معتقد است که احتیاط تام در جمیع شبهات یا اساساً واجب نیست زیرا امکان ندارد یا اگر هم امکان داشته باشد یا مستلزم اختلال یا عسر و حرج است.

خویی احتیاط تام را قبول نمی کند عمل به قرعه را هم جائز نمی داند می گوید اساساً احکام شرعیه بالضرورة مبتنی بر قرعه نیست. قرعه فقط در موارد قلیلی در شبهات موضوعیه جای دارد.

و أمّا المقدّمه الثالثة: و هی بطلان الرجوع إلى الغير و العمل بالقرعة و نحوها، و عدم جواز الرجوع إلى الأصل فی کل مورد، و عدم وجوب الاحتیاط التام، فتفصیل الکلام فیها: أنّ التقليد و الرجوع إلى الغير واضح البطلان، لأنّ القائل بالانسداد یری خطأً من يدّعی الانفتاح، فیکون رجوعه إليه من رجوع العالم إلى الجاهل فی نظره. و کذا العمل بالقرعة و نحوها، فإنّ أساس الأحکام الشرعیة غیر مبتنی علی مثل القرعة بالضرورة. و لا دلیل علی حجّية القرعة إلّا فی موارد قلیلة من الشبهات الموضوعیة علی ما ذکر فی محلّه، فالرجوع إليها فی الشبهات الحکمیة فاسد بالضرورة.

نسبت رجوع انسدادی به انفتاحی هم درست نیست زیرا رجوع عالم به جاعل است. اما در مورد احتیاط قبول داریم احتیاط تام ممکن نیست.

تا اینجا در این مقدمه با انسدادی همراه هستیم اما می گوییم اگر احتیاط تام ممکن نشد تبعیض در احتیاط چر قابل قبول نباشد؟

چه دلیلی بر رد تبعیض در احتیاط دارید؟ در حدی که مستلزم اختلال نظام نشود.

سخن استاد

ما می توانیم ادعا کنیم که مدعای سید خویی در این بحث انسداد دو مرحله ای است.

مرحله اول این که پایه های انسداد را با اثبات حجیت سندی و دلالتی روایات تخریب می کنند. با اثبات این، حجیت روایات از باب ظن خاص حجت می شوند و ان علم اجمالی کبیر ما به وجود تکالیف واقعیه به علم اجمالی به صدور مقداری از احکام موجوده در کتب معتبره منحل می شود.

خویی در مرحله اول می گوید: این روایات موجوده در کتب معتبره از باب ظن خاص حجیت دارند.. اما در مرحله دوم :

و مع الغض عن ذلك و تسليم عدم حجية الاخبار **كان مقتضى العلم الإجمالي** هو الاحتياط و الأخذ بجميع الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة الدالة على التكليف، لأن العلم الإجمالي الأول قد انحل بالعلم الثاني، و الثاني بالثالث على ما تقدم بيانه. و هذا الاحتياط لا يوجب اختلال النظام و لا العسر و الحرج. مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوری) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۳۴

اگر هم بالفرض به این روایات موجوده در کتب معتبر از باب اخبار ثقات، نگاه نکنیم. بر فرض اینکه باب علم رجال را مسدود بدانیم یا اخبار احاد را برای ما ثابت نشده باشد به این اخبار از باب حجیت مراجعه نمی کنیم بلکه این اخبار از باب احتیاط مرجعیت دارند و این احتیاط عسر و حرج ندارد.

علم اجمالی اول منحل شده و چنین احتیاطی حرج ندارد.

لذا اگر هم من خویی به روایات کتب معتبره از باب حجیت ظن مطلق فتوا ندهم، ان روایات برای من از باب تبعیض در احتیاط در دائره همین کتب معتبره مرجعیت دارد. این همان مبنایی است که از منتقی الاصول نقل شد.

لیکن در منتقی الاصول مختار اولیه همین است در مصباح خویی از مختار ثانوی است. اما مختار اولیه حجیت اخبار آحاد است. نوبت به این مسائل نمی رسد.

اگر باب علمی مسدود شد ما مقدمه دیگر انسداد را مخدوش می کنیم. می گوییم عمل به برخی روایات که در کتب معتبره موجودند اختلال نظامی نیست. ما رو به انسداد نمی آوریم.

این تمام مباحثی که در اصل بحث انسداد لازم بود گفته شود.

مختار ما هم نه انفتاح است به ان معنایی که گفته شد و نه انسداد و نه مختار منقی الاصول ، بلکه مبنایی که نامش را مسلک اضطرار نامیدیم.

حسین مقدس

جلسات ۲۸-۲۹

۱۴۰۱/۳/۲۵

باسمه تعالی

خارج اصول. تنبیهاست انسداد. بررسی و نقد کلام مرحوم خویی در جاهل قاصر. جلسات

۱۴۰۱/۴/۸//۳۰-۳۱

در ادامه مباحث انسداد به تبع شیخ انصاری و آخوند تنبیهای را مطرح می کنیم.

تنبيه اول: ظن در مورد اعتقادی

تنبيه دوم: ظن در امور تکوینی

تنبيه سوم: ظن در امور تاریخی است.

با این سه تنبیه تکلیف مباحث بعدی روشن می شود.

گاهی ظن تعلق به احکام فرعی دارد. اینجا انفتاحی به ظن خاص و انسدادی به ظن مطلق عمل می کنند و مباحث آن بیان شد.

اما در مورد ظن متعلق به اصول اعتقادی به مطالبی باید توجه نمود:

بخشی از مسائل اعتقادی به گونه ای هستند که از ما یا معرفت عقلانی خواسته اند یا معرفت شرعی. معرفت عقلانی مانند معرفت به ذات الهی جلّ و اعلی. معرفت شرعی مانند معرفت به معاد جسمانی .

آن گونه که در آیات کریمه قران مجید و روایات اهل بیت (ع) رسیده است.

سؤال

ایا در مثل معرفت باری می توان به اخبار آحاد به جای معرفت عقلی بسنده کرد؟

ایا می توان به ظن خاص به تعبیر انفتاحی و مطلق ظن به تعبیر انسدادی در معرفت باری تعالی اعتماد کرد؟

ایا به این تمسک کردن به اخبار احاد صدق معرفت و علم می کند؟ یا خیر؟

مطلب اول:

در آن قسم از مواردی که از ما معرفت عقلی خواسته اند روشن است که استناد به اخبار آحاد و ظنون صدق معرفت و علم بر آن نمی کند. در معرفت باری آن چه از ما خواسته اند خروج از ظلمت جهل به نور علم است. در خدانشناسی از ما قطع و یقین خواسته اند. قطع و یقینی که در ادله خدانشناسی مطرح است قطع موضوعی ماخوذ بر نحو صفتیه است. یعنی باید این صفت قاطع بودن در انسان به وجود بیاید و امارات خبر واحد ظنون نمی توانند قائم مقام قطع موضوعی به نحو صفتیه باشند. در چنین جایی در مرحله اول فلا بد من تحصیل العلم والمعرفه مع الامکان.

اگر برای او ممکن باشد باید تحصیل علم و قطع کند. اعتماد به ظنون قابل قبول نیست. ولی اگر عقلاً عاجز بود از تحصیل علم و معرفت بود او مکلف به چنین تکلیفی نخواهد بود زیرا عقل حکم می کند به قبح تکلیف به غیر مقدور.

مطلب دوم:

این که گفتیم باید مع الامکان هر کسی تحصیل و معرفت داشته باشد طبیعی است که نسبت به افراد مختلف با قدرت فهم و توان علمی متفاوت، تفاوت پیدا خواهد کرد. آن علمی که از یک عامی در چنین مواردی خواسته می شود طبیعتاً با علمی که از یک توانمند علمی می خواهند متفاوت است. ولی مهم این است که باید همگان طبق قدرت خود از جهل به روشنایی علم در معرفت باری بیرون آیند.

لذا در این موارد، اعتماد صد درصد به اخبار آحاد ممکن نیست. زیرا خبر واحد مفید علم و عمل در اینجا نیست.

مطلب سوم:

درست است نمی توان به اخبار آحاد استدلال عقلی و یقینی کرد ولی این بدان معنا نیست که اخبار توحیدی ما فقط به این دلیل که خبر واحدند کنار گذاشته شوند و اساساً در مباحث خدانشناسی مورد توجه قرار نگیرند.

خیر این گونه نیست!! این احادیث بویژه اگر با نکته بزرگان علوم عقلی مطالعه شود نکته های لطیفی را در بردارد.

بحث، بحث عدم مراجعه و عدم استتضائه از نور کلام معصوم در مثل کتاب توحید نیست. بحث این است که به صرف خبر واحد نمی توان استدلال علمی و عقلی داشت.

بله اخبار آحاد در این مسیر کمک کار عمده ای برای محقق در علم کلام و فلسفه است.

مطلب چهارم:

ما در امور اعتقادی بعضی از مسائل را داریم که از ما معرفت شرعی خواسته شده مانند معرفت جسمانی، در این گونه از موارد هم باز اکتفا کردن به ظنون چه ظن خاص انفتاحی چه ظن مطلق انسدادی شایسته نیست. در این موارد هم باید علم شرعی از قرآن و روایات متواتره پیدا کرد. اعتماد به اخبار آحاد میسر نیست.

مطلب پنجم:

اگر ما سخن از لزوم معرفت عقلانی در معرفت باری و لزوم معرفت شرعی در معاد جسمانی می کنیم اگر صحبت از علم و معرفت به میان می آوریم اگر تعبیر به قطع و یقین می کنیم با توجه به آنچه مفصلاً بیان کردیم مقصود قطع و یقین فلسفی نیست. بلکه مراد قطع و یقین علم قرانی است. مراد حصول اطمینان است. و در این اطمینان، تجمیع قرائن و شواهد یکی از عقلایی ترین روش های تحقیق به شمار می آید. در این مسیر چه بسا بتوانیم از همان اخبار آحاد به عنوان قرائن و شواهد در کنار قرائن و شواهد دیگر در اصول اعتقادی بهره برد. با این نکته که در مثل معرفت باری نباید به صرف تعبد اکتفا کرد باید اصل را بر تعقل نهاد نه تعبد. ولی در اینجا که معرفت شرعی خواسته شده است قضیه متفاوت است.

می توان از ادله شرعیه علم و اطمینانی به این مطلب شرعی پیدا کرد و به آن متعبد بود و لو راز و رمز و عقلی فنی آن را نفهمیم. و لو نتوانیم معاد جسمانی را با برهان عقلانی اثبات کنیم اما با همین آیات و روایات به اطمینان می رسیم که شارع مقدس که قرآن مجید که روایات ما معادی را که معرفی نمودند معاد جسمانی است اگر چه از نظر مباحث فنی عقلی نکته هایی مبهم مانده باشد مهم نیست. مهم این است که من معرفت شرعی بر آن پایه های استوار علمی رسیده باشم.

مطلب ششم:

برخی از امور اعتقادی هست که لازم نیست ما معرفت پیدا کنیم. همین که ملتزم باشیم کفایت می کند. همین که انقیاد داشته باشیم کافی است. همین که تسلیم باشیم و عقد القلب باشد کافی است. مانند تفصیل مربوط به برزخ و معاد. یا مانند تفصیل مربوط به صراط و میزان. در این موارد ما می توانیم به اخبار آحاد اعتماد کنیم و از این ظنون برای تحصیل آن عقد القلب بهره ببریم لیکن بعداً باید بحث کنیم که آیا در این مسیر بین انفتاحی و انسدادی تفاوتی هست یا خیر؟

مطلب هفتم:

بحث جاهل قاصر و مقصر است. اولین سئوالی که در مورد جاهل قاصر هست این که آیا اساساً فردی به نام جاهل قاصر داریم یا خیر؟

مرحوم خوئی در مورد جاهل قاصر در سه مقام بحث می کند:

المقام الأول: فی وجود الجاهل القاصر و عدمه.

المقام الثاني: فى ترتب أحكام الكفر عليه، كالنجاسة و المنع من الارث و التناكح و غير ذلك من الأحكام الفرعية المترتبة على الكفر.

المقام الثالث: فى استحقاقه العقاب و عدمه. **مصباح الأصول؛ ج ١؛ ص ٢٧٥**

ایشان در تبیین مقام اول می گوید :

أَمَّا الْمَقَامُ الْأَوَّلُ: فحقّ القول فيه أنّه لا يوجد الجاهل القاصر بالنسبة إلى وجود **الصانع** **إِلَّا نادرًا**، إذ كل إنسان ذى شعور و عقل - و لو كان فى غاية قلّة الاستعداد ما لم يكن ملحقًا بالصبيان و المجانين - يدرك وجوده و نفسه، و هو أوّل مدرك له، و يدرك أنّه حادث مسبوق بالعدم، و أنّه ليس خالقًا لنفسه بل له خالق غيره، و هذا المعنى هو الذى ذكره سبحانه و تعالى بقوله: **«أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ»** ثمّ ينتقل إلى وجود غيره، و هو مدرك ثانٍ له، و ينتقل منه أيضًا إلى وجود الصانع، كما قال عزّ من قائل: **«وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»** أى أنّهم يعترفون بالخالق (جلّ ذكره) بمجرد الالتفات إلى وجود السماوات و الأرض. و كذا الحال بالنسبة إلى التوحيد، فإنّ كل إنسان ذى شعور و عقل كما يدرك أنّ له صانعاً يدرك بحسب ارتكازه الفطرى أنّ الخالق (جلّ ذكره) واحد لا شريك له **مصباح الأصول (طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ١ ؛ ص ٢٧٥**

اگر معنای جاهل قاصر این است که به مطلبی رسیده باشد و هیچ احتمال خطا ندهد و حال آنکه مطلب خطا باشد این معنا از جاهل قاصر در مورد وجود صانع و خالق قابل تحقق نیست و موجود نیست الا نادراً.

بسیار اندک هستند کسانی که نسبت به اصل وجود خدا و نسبت به توحید جاهل قاصر باشند. زیرا:

کل انسان ذی شعور و عقل ولو استعدادش اندک باشد چنانچه مجنون و صبی نباشد خود و وجود خدا را درک می کند.

من هستم، (یدرک وجوده و نفسه) و این را متوجه است که روزی نبوده و بعداً به وجود آمده به تعبیر علمی به این نکته فطرتاً رسیده است که او مسبوق به عدم است. خود به این نکته واقف شده است که او خالق خویش نیست بل له خالق غیره.

اگر قرآن کریم در سوره مبارکه طور فرمود:

ام خلوقوا من غیر شی ام هم الخالقون. به دنبال این است که درک فطری را شکوفا کند.

لذا انسان به وجود صانعی بیرون از خودش بالفطره رسیده است چنانکه در سوره زمر فرمود:

«وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»

یعنی همان اعتراف به این که خالق است به مجرد این که ملتفت شود به این که آسمان و زمینی است. هم در مورد وجود باری تعالی و هم در مورد توحید. به تعبیر ایشان جاهل قاصر یا نادر است یا غیر موجود.

و بالجملة: الجاهل القاصر بالنسبة إلى وجود الصانع و توحیده (جلّ ذكره) نادر أو غير موجود. نعم، الجاهل القاصر بالنسبة إلى النبوة الخاصة و الإمامة و المعاد الجسماني في غاية الكثرة، فانّ كثيراً من نسوان اليهود و النصارى قاصرات عن تحصيل مقدمات التصديق و الجزم بالنبوة الخاصة، و كذا نسوان المخالفين بالنسبة إلى الإمامة، و كذا بعض من الرجال بالنسبة إلى المعاد الجسماني. مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۷۵

بله جاهل قاصر نسبت به نبوت خاصه یا امامت و معاد جسمانی فی غایتہ الکثره.

بسیاری از یهود و نصاری قاصر از تحصیل مقدمات تصدیق و جزم به نبوت خاصه هستند. چنانکه در مورد معاد جسمانی هم افراد قاصر کم نیستند.

لذا از نظر این محقق بزرگوار در مسئله توحید و اصل وجود خدا یا جاهل نداریم یا بسیار کم هستند. البته در مورد نبوت خاصه و امامت جاهل قاصر داریم.

ایشان بحثی از نبوت عامه به میان نیاورد. این که نبوت را تقیید به نبوت خاصه یعنی نبوت حضرت ختمی مرتبت (ص) زد می توان این را استنباط کرد که ایشان در مورد نبوت عامه یعنی اصل لزوم ارسال رسل باز گویا می گوید:

جاهل قاصر کم داریم زیرا همین که انسان به خدا معتقد شد متوجه می شود که باید کسی از طرف او برای هدایت خلق آمده باشد و این یعنی همان نبوت عامه.

لذا این جا هم طبیعتاً از نظر ایشان جاهل قاصر کم خواهد بود.

خلاصه سخن محقق خویی این شد که ما در نبوت خاصه، امامت و معاد جسمانی جاهل قاصر داریم اما در اصل وجود خدواند و توحید او و حتی در نبوت عامه جاهل قاصر نداریم. این موارد یا جاهل قاصر نداریم یا بسیار کم است.

نقد به محقق خویی

آنچه به محضر ایشان بیان می شود این که:

از سخن ایشان فهمیده نمی شود جاهل قاصر را منحصر در افرادی دانسته است که کم بهره از علم و فکرند. لذا مثال می زند به نسوان از یهود و نصاری. یا نسوان از مخالفین و یا بعضی از رجال در مسئله معاد جسمانی.

سخن ما این است که جاهل قاصر فقط منحصر در این مواردی که ایشان برشمردند نیست. نباید جاهل قاصر را منحصر در کسی دانست که توانایی درک بیشتر برای او نبوده و احتمال خلافی را نمی داده است. نباید واژه جاهل قاصر در این مورد منحصر شود. ما ترکیب جاهل قاصر، در برابر جاهل مقصر را به صورت صریح در قرآن و حدیث نداریم. ولی می توان از قرآن و حدیث نکاتی را استفاده نمود که عقل و استدلال هم به همان مطلب دلالت می کند.

قرآن کریم از یکی سو دعوت به تفکر در آیات الهی می کند، دعوت به تفقه در دین الهی می کند. دعوت به تدبیر در قرآن کریم می کند دعوت به علم و دانش می کند .

از سوی دیگر همین قرآن مجید صریحاً افرادی را که عناد دارند و لجاجت افرادی را که می توانند به حق برسند اما خود به دنبال شناخت حق نیستند توبیخ می کنند.

چنانکه همین قرآن مجید افرادی را که حق شناسند و اصرار و لجاجت می کنند و ایمان نمی آوردند توبیخ می کند.

شما به این دو مطلب قرآنی که هر دو پایه های عقلانی دارد توجه کنید. یکی این که بسراغ تفکر و تعقل و تفقه بروید دوم این که مبدا پرده های لجاجت و عناد و شیطانی باعث شود که دنبال شناخت واقع و حقیقت نروید و یا باعث شود که وقتی حق را هم شناختید از پذیرش آن با لجاجت و عناد تکبر و تفرعن اجتناب کنید. این دو مطلب، دو مطلبی است که هم قرآن و هم روایات بر آن متواتر است و هم عقل سلیم حکم می کند.

عقل حکم می کند دنبال فهم حقیقت باش. از شناخت حق و حقیقت طفره نرو. عقل حکم می کند هر وقت حقیقت را شناختی عناد نورز.

این مطلب قرآنی و روایی و عقلانی که جای تردیدی ندارد. حالا می پرسیم:

اگر کسی دنبال تفکر و تفقه رفت، بین خود و وجدانش در برابر پذیرش حق لجاجت نداشت ولی نتیجه و ثمره تفکر و تدبیر او چیزی غیر از معتقادات دینی ما شد، او کوتاهی نکرد تقصیر ندارد لجاجت نورزیده حق طلب بوده ولی در مسیر حق طلبی خود قصور دارد. به حقی که در قرآن مجید بیان شده نرسیده است.

این شخص جزء افراد کم بهره نیست به قول محقق مانند نسوان یهود و نصاری و نسوان مخالفین نیست اتفاقاً دانشمند حق طلبی است که اهل تحقیق بود اما نتوانسته است بین خود و وجدانش مطلبی را که قرآن حق میداند اعتراف به حقانیت کند. نه از روی لجاجت و تقصیر و عناد! بلکه این نتیجه یک تحقیق علمی بود اما به نتیجه واقعی نرسیده است. تمام کوشش را کرد تمام کوشش را کرد که به قلّه معرفت واقعی برسد آن

چرا که رسیده است، خود قله می داند ولو درست نباشد. او تصور می کند حقیقت است. حال او را عالم مقصر بنامیم یا جاهل مقصر بنامیم؟! یا جاهل قاصر بنامیم؟

جاهل قاصر را به این تعبیر در روایات و آیات نداریم ولی حقیقتش بیان شده است. کافی است من بدون عناد توان خود را برای حق شناسی بکار ببرم. ولی به هر دلیلی به خطا رفتم و متوجه این خطای خودم نیستم و طرف مقابل را خطا می دانم واقعاً. آیا این فرد جاهل به حقیقت نیست قصوراً؟ ولو دانشمند باشد؟! چرا وقتی ما می خواهیم مثال جاهل قاصر بزنیم به دنبال کم بهره از دانش می رویم؟! نمی گویم آنها جاهل قاصر نیستند بلکه سخن این است ان دانشمند حق طلبی که به دنبال حق رفته و به خطا رسیده بلا عناد بود چرا او را از دایره جاهل قاصر خارج کنیم؟

در مورد خدا شناسی قرآن فرموده است:

ام خلقوا

یا فرمود: لئن سالتهم.....

معترف به برهان فطرت هستیم لیکن این معنایش این نیست که اگر کسی مقدماتی را از نظر علمی فراهم کرد و اما به این نتیجه نرسید بدون عناد و لجاجت، او را جاهل قاصر ندانیم!

البته باید تفکر و تدبر و تفحص او تام باشد. باید تاثیر محیط را نیز در نظر داشته باشیم. لذا خیلی ها جاهل قاصرند و جاهل قاصر هرگز مستحق عقاب نیست و عقاب او عقلاً از واضح ترین مصادیق ظلم است و هرگز نمی توان این ظلم را به خدا استناد داد.

حکم جاهل قاصر کافر

آیا اگر کسی جاهل قاصر بود و کافر بود در اثر جهل قصوری احکام کفر بر او مترتب است یا خیر؟

اگر گفتیم کافر نجس است این جاهل نیز کفرش موجب نجاست هست یا خیر؟

و أمّا المقام الثانی: فالصحيح فيه جريان أحكام الكفر على الجاهل بالاصول الاعتقادية و لو كان جهله عن قصور، لاطلاقات الأدلة الدالة على ترتب تلك الأحكام، فإن قلنا بنجاسة أهل الكتاب مثلاً لا فرق بين أن يكون جهلهم عن تقصير أو قصور. مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج ١ ؛ ص ٢٧٦

محقق خویی می گوید: اطلاقات ادله ای که دلالت می کند بر ترتب این احکام، اطلاقی شامل عالم و جاهل و جاهل هم چه مقصر و چه قاصر می شود. لذا اگر گفتیم اهل کتاب نجاست دارند فرقی بین عالم عنود و لجوج و جاهل مقصر و جاهل قاصر نیست.

اگر کافر را نجس ذاتی بدانی (که ما در اصل این مطلب تأمل داریم) نباید به صرف این اطلاقات گروههای زیادی از مردم را مانند کلاب و خنزیر و بول و عذره نجس العین شمرد. این سخن با روح عادلانه ای که در دین حاکم است سازگاری ندارد.

بسیاری از این مردم جاهل قاصرند ما اینها را در حکم نجاسات بدانیم!!! این را درست نمی دانیم!!

آیا نباید این اطلاقات با مذاق شریعت تقیید شود. نتیجه این اطلاقات در فقه گاهی فتاوایی خواهد بود که جزماً با روح شریعت منافات دارد. مانند جواز استمتاع از زوجه و تعمیم آن به زوجه صغیره حتی رضیعه و جواز استمتاع بما دون الوطی در رضیعه!! که برخی فتوا می دهند. این نقیصه از کجا فهمیده می شود!! از اطلاق نگری بدون توجه به روح شریعت!!

آیا شما که می خواهید به فرموده قرآن: ادع الی سبیل ربک.....

سراغ این مردم بروید و هدایت کنید، موعظه کنید، حال با نجس شمردن مردم می توان آنها را موعظه کرد و هدایت نمود؟!!!

حسین مقدس

جلسات ۳۱/۳۰

۱۴۰۱/۴/۸

باسمه تعالی

خارج اصول انسداد. ادامه تنبیه اول. بررسی تنبیه دوم و سوم. جلسات ۳۲-۳۳ //

۱۴۰۱/۴/۱۵

بحث ما در تنبیه اول انسداد، در مورد حجّیت ظن در مسائل اعتقادی بود. نکته ای که اکنون در اینجا مطرح می شود مستفاد از نظر مرحوم شیخ انصاری در باب امارات است. ایشان معتقد به مصلحتی به نام مصلحت سلوکیه است.

مرحوم آخوند در کفایه، معتقد است آنچه در امارات مجعول است منجزیت و معذرت است.

مرحوم محقق نائینی بیان می دارد که مجعول در باب طُرُق و امارات، حجیت به معنای منجزیت و معذرت نیست بلکه مجرد طریقت و کاشفیت است. به الغا احتمال خلاف.

اگر کسی مبنای اخیر را اختیار کرد معتقد است که معنای حجیت در امارات این است که غیر علم تعبداً علم قرار داده شده زیرا مؤدای اماره علم و یقین نیست ولی تعبداً احکام علم بر آن مترتب است.

کسی که مثل مرحوم آخوند حجیت را به معنای منجزیت و معذرت می داند دائره حجیت امارات را محدود به چیزی می کند که دارای اثر شرعی است. تا مطلبی اثر شرعی نداشته باشد جعل حجیت برای آن معنا ندارد.

این دو مبنای اخیر یعنی مبنایی که می گوید معنای حجیت امارات جعل منجزیت و معذرت است (منجز در صورت اصابه با واقع و معذر در صورت مخالفت با واقع)، این مبنا را در نظر بگیرید و نیز مبنایی که معتقد است حجیت صرفاً به معنای جعل طریقت است.

آنچه در این مقدمه گفته شد هم به درد تتمه باقی مانده از تنبیه اول است و هم در تنبیه دوم و سوم موثر است.

ایا ظنون در مسائل اعتقادیه نقشی دارند؟

قبلا گفته شد مسائل اعتقادی بر دو قسم است:

۱- برخی از مسائل اعتقادی، معرفت در آنها واجب است. در این قسم گفته شد که حال که معرفت واجب است آیا ظنون می توانند معرفت ساز باشند یا خیر؟ ایا خبر واحد در این قسم از اصول جایگاهی دارد یا خیر؟

۲- قسم دوم از مسائل اعتقادی، که معرفت دقیق به آنها لزومی ندارد. و فقط معتقد بودن، پذیرفتن و ایمان در آنها خواسته شد. مانند تفاسیل مربوط به برزخ و تفاسیل مربوط به معاد و وقائع روز قیامت. علم تفصیلی به این امور لزومی ندارد. آنچه مهم است پذیرش و ایمان به آنها است. مواردی که نبی خاتم (ص) وائمه هدی علیهم السلام بیان کردند یا در قرآن کریم آمده است به حقانیت آنها معتقد باشیم اگر چه تفاسیل را ندانیم.

سؤال اول:

اگر در مورد برزخ و معاد و صراط و میزان، خبر واحدی که ظنی است اقامه شد و ما انفتاحی بودیم و خبر واحد را از باب ظن خاص حجت می دانستیم ایا هم چنان که در فروع فقهیه این خبر واحد را به عنوان ظن خاص، حجت قرار می دهیم، از این ظنون خاصه و اخبار آحاد آیا در این بخش دوم از مسائل اعتقادیه، استفاده می کنیم یا خیر؟

ایا صحیح است بگوئیم بنا بر مسلک انفتاحی، همچنانکه اخبار آحاد و ظنون خاصه، در فروع فقهیه حجیت دارند در این بخش دوم از اصول اعتقادیّه هم حجیت دارند یا خیر؟ بعد از آنکه ثابت شد در بخش اول از امور اعتقادیّه، یعنی آن بخشی که معرفت یقینی به آنها لازم است اخبار آحاد حجیت ندارند (حتی اگر ما انفتاحی بودیم و به اخبار آحاد به نگاه ظن خاص نگاه می کردیم ولو در فروع فقهیه حجیت دارند ایا بر مسلک انفتاح در اصول اعتقادی قسم دوم، هم حجیت دارند یا خیر؟)

ایا می توان به تفصیل برزخ و معاد و ... که در روایات آمده است به دیده حجیت نگاه کرد؟ و اخبار آحاد را حجت دانست؟ یا تفصیل را باید از قطعیات مانند اخبار متواتره اخذ کرد؟

جواب سؤال اول:

اگر ما انفتاحی شدیم برای ما خبر واحد از باب ظن خاص حجت است. نه از باب انسداد. دلیل بر حجیت خبر واحد داریم. و خبر واحد را به عنوان ظن حجت قرار دادیم. در اینجا فرقی نمی کند که مضمون خبر واحد از فروع فقهیه باشد یا از این بخش دوم از امور اعتقادیّه، یعنی بخشی که ما صرفاً اعتقاد و التزام می خواهیم و بس، معرفت نیاز نداریم.

اگر انفتاحی شدیم خبری قائم شد که اوضاع برزخ این گونه است خبر واحدی که اگر این سند در فقه بود سند معتبر بود حالا با این سند تفصیل برزخ و صراط بیان می شود انفتاحی می تواند با توجه به این ظن خاص به مضمون این خبر ملتزم و معتقد شود. بگوید روایت دارد که قیامت این گونه است و من اعتقاد دارم برای این این انفتاحی خبر واحد از باب ظن خاص حجت می شود. فرقی نمی کند این انفتاحی مانند مرحوم آخوند ره باشد که مجعول در باب امارات را مجرد منجزیت و معذرت می داند یا مانند بزرگانی باشد که حجیت را به معنی جعل طریقیّت یعنی جعل غیر العلم علماً بالتعبد می دانند. (هر دو مبنا در امارات)

این انفتاحی خبر را از باب ظن خاص حجت می داند، اگر مانند آخوند حجیت را به معنای معذرت بگیرد به این امر اعتقادی از باب این خاص معتقد و ملتزم می شود و این التزام برای او مشکلی ندارد اگر مضمون آن خبر موافق با واقع بود که هیچ، مخالف بود معذرت دارد. او در این التزام مشکلی نخواهد داشت.

اگر مبنای دوم که مثل خویی و دیگران معتقدند و آن این که حجیت به معنای جعل طریقیّت است اگر آن مبنا را هم قبول کنیم بالاخره این انفتاحی می گوید وقتی خبر واحد از باب ظن خاص حجت شد ما تعبد معتبر داریم که شارع غیر العلم را علم قرار داد لذا بدون هیچ محذوری می تواند به مضمون این خبر واحد در باب امور اعتقادی بخش دوم ملتزم باشد. معتقد باشد زیرا در این ها معرفت و یقین لازم نیست تا بگوئیم چون خبر، خبر واحد است در این گونه امور اعتقادی جایگاهی ندارد. این قسم دوم از امور اعتقادی لازم المعرفه نیست بلکه لازم التسلیم و انقیاد و التزام است. و با خبر واحد بر مسلک انفتاحی چنین امری محقق می شود.

سؤال دوم:

اگر ما انسدادی شدیم و در فروع فقهیه چیزی به نام ظن خاص برای ما مطرح نبود و به ظن مطلق عمل می کردیم آیا به همان نگاهی که به ظنون مطلق در فقه به اخبار آحاد نگاه می کردیم می توان در این بخش دوم از امور اعتقادی به همان اخبار آحاد از نگاه ظن مطلق استدلال کرد؟

ایا وقتی انسدادی مقدمات انسداد را پیاده می کند این مقدمات انسداد فقط در فروع فقهیه برای او حجیت ظن مطلق درست می کند یا در این قسم دوم از امور اعتقادی که فقط صرف ایمان و اعتقاد لازم است که علم به تفصیل لازم نیست می تواند انسدادی به این اخبار از باب ظن مطلق مراجعه کند و تفصیل را بفهمد یا خیر؟

بعد از آنکه گفته شد انسدادی هم در بخش اول امور اعتقاده که معرفت به آنها لازم است نمی تواند به ظنون مطلقه مراجعه کند آیا در این بخش دوم هم از امور اعتقاده می تواند یا خیر؟

جواب پرسش دوم:

انسدادی نمی تواند به صرف یک خبر واحد ملتزم و معتقد شود به این که قیامت چگونه است. زیرا مقدمات انسداد اینجا تمامیت ندارد. مگر نه این است که یکی از مقدمات انسداد این بود که احتیاط بخاطر اختلال نظام جائز نیست؟

در فروع فقهیه راه احتیاط بسته بود لذا انسدادی سراغ ظن مطلق می رفت. ولی در این بخش دوم از امور اعتقاده احتیاط ممکن است. بدون این که اختلال نظامی یا حرجی بوجود بیاید زیرا اگر من بخواهم ملتزم شوم صراط و میزانی هست ولو تفصیل را ندانم کافی است. بگویم من اجمالاً به آنچه معصوم در باب قبر و قیامت گفته است معتقدم، کافی است و احتیاط در امور اعتقادی است.

لذا انسدادی نه در بخش اول اعتقادی که معرفت لازم بود می تواند به سراغ خبر واحد برود و نه در قسم دوم از امور اعتقادی.

اما بر مختار ما که مسلک اضطرار بود و تجمیع قرائن، اگر چه در این بخش دوم معرفت تفصیلی لازم نیست ولی با تجمیع قرائن و شواهد از جمله خبر واحد در مواردی معرفت تفصیلی ممکن است ولو لازم نیست. اما با طیّ طریق تجمیع شواهد و قرائن ممکن است. نگوئیم چون خبر واحد است و متواتر نداریم پس اطمئنان به تفصیل نیست. در مواردی می توان از همین اخبار با ضمّ ضمیمه اطمئنان پیدا کرد اگر چه این اطمئنان در این بخش دوم از امور اعتقادی لازم نباشد.

تنبیه دوم:

در مورد مراجعه به ظنون در امور تکوینیه است. از نظر ما این امور به دو قسم تقسیم می شوند:

۱- اخباری که می گوید زیر زمین چه وضعیتی دارد؟ آسمانها و ستارگان چگونه اند؟ خلقت حیوانات چگونه است؟

۲- اخبار داریم که اگر کسی فلان امر واجب را انجام داد یا فلان عمل استحبابی را انجام داد برایش کذا و کذا... آثار تکوینیہ مستحبات و واجبات را در این جهان و آن جهان بیان می کند. مثلاً من صام فی شعبان کان له کذا....

این کذا و کذا خبر از تکوین است

آیا ظنّ در امور تکوینی با هر دو قسم حجیت دارد یا خیر؟

سؤال گاهی بر مبنای انسداد مطرح می شود و گاهی بر مبنای انفتاحی.

گاهی سخن از حجت ظنّ مطلق و گاهی سخن از حجیت ظن خاص است. اگر ما انسدادی شدیم و در فروع فقهیه مقدمات انسداد را بیان کردیم که یکی از آن مقدمات این بود که احتیاط یا جائز نیست یا واجب نیست. یکی از مقدمات این بود که در تمام فروع فقهی نمی توان به اصول عملیه مانند برائت مراجعه کرد، (ما سراغ انسداد رفتیم) زیرا در فروع فقهی این مقدمات تمامیت داشت لیکن در امور تکوینی روشن است که مطرح کردن حجت برای اخبار احاد از باب ظن مطلق معنا ندارد. زیرا آن مقدمات در امور تکوینیہ قسم اول مانند آنکه اسمان کذا و کذا است قابل تطبیق نیست.

اما در مورد بخش دوم از امور تکوینه هم که خبر از ثواب و عقابی دارد آیا می توان بنا بر انسداد گفت که مثلاً کسی روزه رجب بگیرد روزه شعبان بگیرد کان له کذا؟

جواب این است که خیر! اینجا هم باز مقدمات انسداد قابل تطبیق نیست. تنها راه این است که فقیه بگوید روی عن الصادق ع انه من صام شعبا فله کذا. نه این که خبر از واقع دهد.

مقدمات انسداد اینجا برای او تطبیق نمی شود. فتحصل که در امور تکوینیہ با هر دو قسمش حجیتی برای ظن مطلق نیست.

سؤال

بنا بر مسلک انفتاح چه باید گفت؟ ظن خاص داشتیم، به خبر واحدی دست یافتیم که اگر در فقه بود عمل می کردیم آیا می توان خبر واحد را در امور تکوینیہ (چه قسم اول و چه دوم) حجت قرار داد یا خیر؟

جواب

اینجا چه بسا بتوان بین آن دو مبنایی که در جلسه قبل بیان شد تفکیک قائل شویم. بین دو مبنایی که در معنای حجیت بود، بین مبنای مختار مرحوم اخوند ره با مسلک مختار مثل محقق خویی ره تفصیل دهیم.

بگوییم اگر کسی مسلک مرحوم آخوند را قبول کرد و جعل حجیت خبر را به معنای منجزیت و معذرت گرفت این شخص نمی تواند به استناد یک خبر واحد حتی صحیحی السند خبر از یک امر تکوینی بدهد. زیرا جعل حجیت اگر به معنای منجزیت و معذرت خبر واحد بود گفتیم این جعل مخصوص مواردی است که مؤدای خبر، اثر شرعی داشته باشد. در امور تکوینی، در موجودات خارجی مانند آسمان و زمین که اثر شرعی ندارد تا منجزیت و معذرت معنا پیدا کند

اگر علم داشتیم، خبر می دهیم اما اگر علم نداریم حق اخبار نداریم ولو آنچه خیال کردیم عین واقع باشد. در عین حال حق اخبار نداریم. مانند باب قضاوت. چطور اگر کسی حکم به حق هم بکند باز قضاوت صحیح نیست و مانند کسی است که قضاوت به غیر حق کرد؟!!!

اینجا هم وقتی می توان خبر از واقع داد که علم باشد. بر مسلک مرحوم آخوند ره که حجیت خبر را صرف معذرت و معذرت است بر مسلک آخوند که هرگز غیر علمی تعبداً علم قرار داده نشده و فقط مجعول در باب امارات منجزیت است و معذرت این را باید فقط در فروع فقهی پیدا کنید نه در امور تکوینی که اساساً منجزیت و معذرت معنا ندارد.

در امور تکوینی تا علم نداشته باشیم خبر نمی توان داد.

در قسم دوم هم باز مانند مرحوم آخوند نمی تواند از واقع خبر دهد. (مانند انسدادی). فقط می گوید روی انه... فله کذا. آخوند هم با این که انفتاحی است ولی چون مسلکش در باب امارات جعل الحجیه به معنای منجزیت و معذرت است و این هم در جایی است که اثر شرعی باشد در این قسم، اثر شرعی نیست پس به ظن خاص هم نمی تواند ترتیب اثر دهد.

اما بر مسلکی که می گوید: اماره حجت است خبر واحد حجت است و حجت به معنای جعل غیر العلم علماً است نه منجزیت و معذرت، اگر این مبنا بود این به خبر واحد به عنوان ظن خاص حتی در امور تکوینی هم چه قسم اول تکوینی یا قسم دوم می تواند تمسک کند و آن را حجت قرار دهد. زیرا بنا بر این مسلک خبر واحد مانند علم شده است لیکن تعبداً. چطور شما وقتی علم داشتی می توانستی اخبار از تکوین کنی چه قسم اول یا قسم دوم، در اینجا هم که غیر العلم تعبداً علم شناخته شده است به برکت این ظن خاص و خبر واحد خبر بده از واقع و تکوین.

این روایات تکوینی، از حیث این که اثر دارند مانند روایات فقهی می شوند و آن جواز اخبار به متعلق این روایات است زیرا حجت است. یعنی با این که در واقع غیر علم است شارع تعبداً علم قرار داد. لذا این ظن خاص و خبر طبق مسلک این انفتاحی به اعتبار این اثر که جواز اخبار از متعلق باشد حجت می شود.

اگر روایتی گفت آسمان و کذا و کذا برای ما اخبار جائز است.

من وقتی می توانم خبر دهم که عالم باشم. دلیل حجیت خبر می گوید تو مانند عالم هستی تعبداً. چنانکه در امور تکوینیه قسم دوم هم می توان خبر از واقع داد بدون این که رُوی گفته شود.

تنبیه سوم:

ببینیم آیا اخبار آحاد در قضایای تاریخی حجیت دارد یا خیر؟

هر آنچه در تکوین گفته شد در اینجا هم قابل جریان است.

انسدادی نمی تواند به این اخبار استناد نماید زیرا در امور تاریخی مقدمات انسداد که یکی عدم امکان احتیاط بود و عدم رجوع بود جاری نیست.

انفتاحی مانند آخوند که حجیت را معنای معذرت و منجزیت قرار می دهد نیز نمی تواند به اخبار آحاد در امور تاریخی استناد کند زیرا در امور تاریخی حجیت به معنای معذرت معنا ندارد. نهایتاً باید بگویند رُوی که حادثه ای اتفاق افتاد.

اگر کسی انفتاحی بود و حجیت را معنای جعل غیر علم علماً دانست یک اثر برای این خبر تاریخی پیدا می کند و آن جواز اخبار از واقع است. به استناد روایت صحیح السند یک گزارش تاریخی را نقل کند.

حسین مقدس

جلسات ۳۲-۳۳

۱۴/۴/۱۵ باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی جایگاه ظنون نسبت به مسائل اعتقادی، اخلاقی، تاریخی و تجربی در مسلک اضطرار. جلسات ۳۴-۳۵/۲۲/۴/۱۴۰۱

در این جلسه به توضیح مختار خود پرداخته و به شرحی بر مبنای خود می پردازیم.

در تمام مباحث خبر واحد و انسداد، اصلی ترین نظر نسبت به اخبار آحاد و ظنیات، تعلق به مسائل فرعی فقهی است و در دیگر مسائل علم اسلامی یا به نحوی با علوم اسلامی .

در اینجا در چهار مقام بحث را مطرح می کنیم:

۱- آیا خبر واحد و ظنیات دیگر در اخلاق کاربردی دارند یا خیر؟

۲- خبر واحد و ظنیات دیگر در تاریخ چه نقشی دارند؟

۳- آیا در اصول و فروع اصول اعتقادات تاثیری دارند؟

۴- آیا در مسائل تکوینی و تجربی کاربردی دارند یا خیر؟

لذا توضیح مختار را در چهار مقام تبیین می کنیم با این تذکر که این بحث ما از مهمترین مباحثی است که کاربرد اساسی در بکارگیری روایات غیر فقهیه دارد.

مبانی در این جلسه بیان می شود که این مبانی را اگر توجه نماییم بسیاری از شبهات مربوط پاسخ داده می شود.

مقام اول

ایا خبر واحد و ظنیات در اخلاقیات می تواند مدرک باشد یا خیر؟

دو مطلب اساسی باید اینجا روشن شود:

۱- ما معتقدیم اساساً فرق نهادن و تمایز قائل شدن میان اخلاق و فقه با این بیاناتی که دیده یا شنیده می شود وجهی ندارد. تمام گزاره های اخلاقی می توانند صبغه و رنگ فقهی داشته باشند. چنانکه تعداد زیادی از گزاره های فقهی، صبغه و رنگ اخلاقی دارند.

اینکه باب اخلاق را منحاز و مستقل از فقه بدانیم بلا وجه است و این که فقط بگوییم اخلاق و فقه دو علم جدا هستند که تعامل و ترابطی دارند باز حق مطلب را اداء نمی کند. حق این است که همه مطالب اخلاقی قابل تجزیه و تحلیل فقهی هستند و همان احکام تکلیفی در فقه را می شود بر گزاره های اخلاقی تطبیق نمود.

این که این دو علم را از هم جدا کنیم، وجهی ندارد و در جدا کردن این دو علم از هم مشکلاتی بوجود می آید که التزام به آن مشکل است.

در علم اخلاق می گویند:

خلف وعده نکنید. اخلاقاً وفای به وعده لازم است. اما در فقه بغیر از عهدی که جنبه معاملاتی دارد وفا به عقد را فقهاً لازم نمی دانند. در حالیکه اگر به لسان آیات و روایات مربوط به خلف وعده مراجعه کنید ان تعبیر تند در مورد خلف وعده چگونه می شود فقط یک حکم اخلاقی شمرده شود و نهایتاً بگوییم وفا به وعده فقهاً مستحب است نه لازم!!

ما گفتیم صیغه امر، توضیخی است که هم در وجوب فقهی و هم در استحباب فقهی و ارشادی معنا شود. آیاتی را که در قران مجید امر به تقوی می کند چگونه معنا می کنید؟

آیا همه مصادیق تقوی از منظر فقه واجب است؟ همه آنچه که در خطبه متقین آمده است لازم الاجراست؟! قطعاً خیر!

ولی برخی مصادیق تقوی که ترک محرمات و اتیان واجبات است لازم العمل می باشد. لذا گفتیم یک نحو لزوم در معنای اوامر نهفته است. یا توصیه در معنای عام در اوامر نهفته است. هم در فقه و هم در اخلاق این وجود دارد.

اگر جایی صیغه امر با تعبیر تندی بیان شد نباید از ظهور این امر در لزوم دست بکشیم. نباید آن را صرفاً امری اخلاقی محض بدانیم. این مرزبندی قابل قبول ما نیست. باید یک رابطه تنگاتنگی که موضوعات این دو علم را در هم تنیده کند، بین این دو قائل شد.

۲- حدیث مشهور نبوی که: انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق یک مطلبی نیست که اگر کسی در سند مناقشه کند مطلب متزلزل شود. آنجا در این روایت بیان شد مطلبی است که از آیات کریمه قرآن و روایات بسیاری استفاده می شود ایاتی که بیان گر اهداف بعثت انبیا الهی است.

اگر در قرآن و روایات سخن از تزکیه است: لیزکیهم.....

اخلاقی که این حدیث بیان کرده است اخلاق جدا از فقه و فقه جدا از اخلاق نیست انما .. یعنی اولاً:

من آمده ام تا پیام های اخلاقی پیامبران قبلی را تتمیم کنم.

ثانیاً: یعنی آمده ام درک و پیام و اخلاقی عقل را جهت دهی کنم . لیثیروا لهم آنچه از اخلاقیات به حکم عقل انسانی هست تایید و تکمیل کنم. این جایگاه بلند اخلاق در نظام فکری قرآن و روایات است.

اگر ما بخواهیم در مسائل اخلاقی غور کنیم، گویا غور در مسائل فقهی داریم. با این بیان جداً کردن اخلاق از فقه که معنا ندارد . جدا کردن شیوه های بحث فقهی از بحث اخلاقی هم معنا ندارد. نباید به صرف این که بگوییم بحث اخلاقی است به هر روایاتی استناد کنیم. با هر شیوه ای تبیین اخلاق کنیم. باید مثل فقه عمل کرد و تفاوتی نیست.

اگر کسی مسلک اضطرار را قبول کرد آن مسلک در اخلاق هم خود را نشان می دهد. اگر در فقه گفتیم باید به وثوق شخصی رسید و بهترین مسیر عقلایی برای اطمینان قاعده تجمیع قرائن است دقیقاً همه این مسائل و مبانی در اخلاقیات و روایات اخلاقی نیز باید ملاحظه شود. زیرا این دو از هم جدا نیستند. در بین ظنیات و اخبار آحاد اخلاقی باید تأمل فنی فقهی داشت.

حال ببینیم نتیجه چیست؟

شیوه ای که صاحب جواهر و شیخ اعظم در مکاسب دارند که برخی از مسائل اخلاقی را مطرح می کنند باید تعمیم داده شود.

ما قبول داریم که بسیاری از روایات اخلاقی موافق با اصول و موازین قرانی است. لذا برخی در این روایات تامل سندی ندارند اما اگر خواستیم از یک روایت حکم اخلاقی فقهی صادر کنیم باید روایت را معتبر دانست. لیکن اعتبار روایت هم راهش روشن است.

می توان برای تنبیه از روایات غیر معتبر سند که موافق با اصول است استفاده کرد . اما شیوه مسلک اضطرار را که شیوه تجمیع قرائن بود باید بکار گرفت.

خلاصه آن که شما وقتی وارد اخلاق می شوید به نگاه نقلی می خواهید با نقل بحث اخلاقی را تحلیل کنید و از این نقل در کنار عقل فرمانی اخلاقی صادر کنید باید همه راههای فقهی لحاظ گردد. نگوییم در اخلاقیات یغتفر ما لا یغتفر فی غیر اخلاقیات. هرگز چنین چیزی نیست!

آنچه در فقه با دلیل مستحب است باید دید در اخلاق هم دلیل مستحب دارد یا لزوم دارد؟ باید همه این را بحث کرد.

مقام دوم:

جایگاه خبر واحد در تاریخ.

مقصود ما تاریخ دینی است. ما باید توجه کنیم که همان مشکلاتی که ما را در فقه به مسلک اضطرار رساند ان مشکلات در تاریخ اسلام هم هست.

بسیاری از منابع اولیه تاریخ اسلام از دست ما رفت. در منابع موجود تاریخ اسلام همه مطالب بیان نشده است چه بسا یک ماجرای ذکر شد مقدمه و موخره داشته است. ان مقدمه موخره در کتب تاریخ نیامد و اتفاقاً آنچه حذف شد قرینه فهم است. با ابهاماتی در تاریخ اسلام مواجه هستیم که این ابهامات در اثر نیامدن برخی مسائل و ذکر نشدن در تاریخ است.

همه معترفند که در تاریخ جعلیات فراوان است. در تاریخ اسلام هم جعلیات فراوان است. دروغ هایی که دشمنان دین بنام تاریخ دین نوشتند کم نیست.

خلط بین قصه و داستان سرایی و ذکر تاریخ. به اسم مقتل شناخته می شود مانند روضه کاشفی، که بخشی تاریخ است بخش عمده ای افسانه . قصه سرایی است. جدا کردن این موارد کار مهمی است.

لذا باید علاوه بر ان که باید منبع و کتاب معتبر باشد دید نقل تاریخی معارض دارد یا خیر؟ با اصول اصلی مذهب ما هم خوانی دارد یا خیر؟

در تاریخ اسلام اگر کسی بخواهد وارد شود باید با مبانی دین آشنا باشد؟ چه چیزی را بخواهد نسبت بدهد یا نسبت ندهد؟ درست است که تاریخ از فقه جداست اما تعامل با فقه دارد.

مقام سوم: خبر واحد در امور اعتقادی.

قبلا اشاره ای کردیم. آیا بر مسلک اضطرار، خبر واحد در امور اعتقادی می تواند منبع باشد یا خیر؟

ما به جد معتقدیم که دین مبین اسلام دینی مبتنی بر تعبد محض نیست. در دین نه تعبد محض داریم و محض تعبد. بنیان دین در همه شاخه ها و فروعش یا بدون واسطه یا با واسطه مبتنی بر عقلانیت و فهم و تدبر و حکمت است.

هم اصول هم فروع هیچ کدام را نباید با نگاه تعبد محض تفسیر کرد. این خطایی است که برخی مرتکب می شوند. و این راه و رسم برخی اخباریون می باشد.

قوام دین بر تعقل و فهم است. حال یا با واسطه یا بی واسطه. اساس اعتقادات از توحید و نبوت و معاد مطالبی است که قابل استناد عقلی است. این ها را باید با برهان عقلی مستدل نمود. اگر چه بین خود مستدلین تفاوت هایی باشد. ولی اصل این که این امور برهان پذیرند قابل انکار نیست. در این مسائل تعبد داشتند به نصی از قرآن و سنت معنا ندارد مگر این که بخواهیم از درون آن نص قرآنی یا روایی برهانی را استکشاف کنیم.

اگر به کتاب توحید صدوق مراجعه کنیم روایات توحیدی را بررسی کنیم نه با عینک تعبد که امام فرموده است قبول دارم ولو چیزی نفهمم! نه! با نگاه تدبر از نصوص روایات نکته های برهانی استنباط کنیم

نه این که به هر روایت استدلال کنیم. اینجا جای تعبد نیست. اما در فروع اصول لیکن با یک پشتوانه تعقلی می توان به روایت استناد کرد. نه تعبد محض. بگوییم این سخن سخن امامی است که حکیم است. این سخن رسولی است که ثابت کردم که ما ينطق عن الهوى.

این سخن از منبع عصمت برخاسته و عصمت را قبلا ثابت کردم.

اگر تعبداً قبول می کنم، تعبد محض نیست تعبد مستند به یک برهان قطعی است. چنانکه اگر در فقه سخن امام را قبول دارم تعبد محض نیست. تعبدی است که پشتوانه آن تعقل است. ما در دین تعبد محض یعنی بدون پشتوانه عقلانی نداریم. هر آنچه موظفیم تعبداً قبول کنیم از جمله مسائل مربوط به معاد، تعبدی است که مستند به برهان است. مثل این که من بارها یک پزشک را آزمودم سخنش را درست دیدم از دیگران هم به تواتر حاذق بودن و عالم بودن طبیب را شنیدم. حالا اگر این پزشک دستوری داد ولو من راز را ندانم اما این پذیرش تعبد محض نیست. آنچه مذموم است محض تعبد و تعبد محض است. اما جایی که مستند شود به یک خبر وجدانی و برهانی، این تعبد محض نیست.

ما در اعتقادات اگر به روایات مراجعه می کنیم برای استکشاف برهان است نه تعبد. و اگر در فروع اصول اعتقادات به روایات مراجعه می کنیم تعبدی است که مستند به پشتوانه عقلانی است لیکن همه آن مشکلاتی که مقدمه شد برای مسلک اضطرار در فقه که یکی از بین رفتن روایات بود، نقل به معنا بود و آنها هم در اعتقادات و روایات اعتقادی جریان دارد.

در تاریخ اسلام فرقه های انحرافی از نظر عقیده هر یک به نفع خود دست به کذب و وضع زدند و چه بسا این روایات را در بین روایات معتبر منتشر کردند چه بسا به اسم راوی معتبر جعل سند کردند.

انگیزه جعل در روایات اعتقادی بیش از فقهی است. لذا نباید حتی به صرف صحت سند ظاهری اکتفا کرد اینجا باید دقت کرد. باید از شیوه اضطرار از بن بست خارج شد.

در اصول اولیه اعتقادی بر خلاف فقه عقل مددکار است. اما در تاسیسیات فقه نقش عقل کمتر است.

اما با اضطرار و شیوه های خاص خود مواجه هستیم. لذا نباید به یک روایتی استناد کرد بدون این که با برهان عقلی سنجیده شود. ای بسا نتیجه اش چیزی شود که قائلان تجسیم به آن رسیدند!!

مبادا در فروع اصول نیز هر روایتی را معتبر بدانیم. البته ما نمی گوییم هر روایتی که قابل اعتماد نیست جعلی است اما قابل استناد نمی دانیم.

آنچه که از آن معیار های اضطراری در فروع اصول دین از جمله تجمیع قرائن باشد نتواند عبور کند.

در اصول دین عقلانی بحث کنیم و اگر می خواهیم از روایات بهره ببریم نه هر روایتی، نه بعنوان تعبد محض بلکه برای استکشاف برهان.

در فروع اصول هم با همان معیار باید سراغ روایات رفت.

مقام چهارم.

اخبار آحاد در مسائل علمی و تجربی.

بیانگر اوضاع افلاک و نجوم است. شیخ صدوق در کتاب اعتقادات ص ۱۱۵-۱۱۶ باب اعتقاد فی الاخبار الواردة فی الطب.

اعتقاد ما این است که اخبار وارد در طب چند دسته اند:

ما قیل علی هوا مکه و مدینه و لا یجوز استعماله فی سائر اهویه.

ما اخبر به العالم ع علی ما عرف من تبع

امام نسخه یک نفر را نوشت. داروی یک نفر را بیان کرد. برای دیگران قابل استفاده نیست.

منها ما دلّسه المخالفون لتقبيح صورته المذهب على الناس....

روایتی که خواستند مذهب را بد نام کنند.

ما وقع فيه سهو من ناقله. راوی اشتباه نقل کرد.

و منها ما حفظ بعضه و نسي بعضه. فکر می کند غسل برای هر دردی شفا است!!!

شیخ مفید، که در مواردی به شیخ اشکال می کند اینجا تاملی ندارد.

لذا باید معیارهای علمی روز هم مد نظر قرار گیرد. اگر روایتی با قطعیات علمی روز منافات داشت نباید مطرح شود. بلکه کنار گذاشته شود. اگر با ظنیات مخالفت داشت باید کنار نهاد. نمی توان هر چیزی را طب اسلامی نامید. هر سخنی را به امام معصوم نسبت ندهیم.

حسین مقدس

جلسات ۳۴-۳۵

۱۴۰۱/۴/۲۲

باسمه تعالی

خارج اصول. بررسی و نقد تنبیه دوم انسداد بر اساس دیدگاه مرحوم خویی. جلسات ۳۶-۳۷/۴/۲۹/۱۴۰۱
تنبیه دوم:

مرحوم خویی در بیان تنبیه دوم می فرماید:

(الأمر الثاني) - ان الظن الذي لم يقم على حجته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث لولاه لم يكن حجة أم لا؟ و هل يوهن به السند أو الدلالة بحيث لو قام على خلافه يسقط عن الحجية أم لا؟ و هل يرجح به أحد المتعارضين على الآخر أم لا؟ فيقع الكلام في هذه الجهات الثلاث:
در این تنبیه با چند سؤال مواجه هستیم:

۱- آیا ظن مطلق می تواند جابر ضعف سند و دلالت باشد یا خیر؟

۲- آیا می تواند موهن سند و دلالت روایت باشد یا خیر؟

۳- آیا می تواند مرجح احد المتعارضين على الآخر باشد یا خیر؟

به تعبیر دیگر: آیا ظن مطلق می تواند در جایگاه جابریّت، موهنیت و مرجّحیت واقع شود یا خیر؟

این بحث را هم انفتاحی هم انسدادی مطرح می کند. انفتاحی می گوید ما در روایات ظن خاص داریم و معتقدیم خبر واحد ثقه را بعنوان ظن خاص قبول داریم و عمل می کنیم. نیازی نداریم که به ظن مطلق با نگاه دلایلت بنگریم.

از نظر انفتاحی ظن مطلق، دلیل نیست اما این سؤال باقی است آیا این ظن مطلق، می تواند در جایگاه جابریّت، یا موهنیت یا مرجحیت بنشیند یا خیر؟

اما از منظر انسدادی نیز باز این سؤال مطرح است. شما که مقدمات انسداد را تکمیل کردید و قبول نمودید، آیا نتیجه مقدمات انسداد فقط این است که ظن مطلق در جایی که ظن خاص نداریم دلیل می شود؟ یا انسدادی می تواند به برکت همان مقدمات انسداد، هم چنان که از ظن مطلق به عنوان دلیل استفاده می کند به عنوان جابر موهن یا مرجح هم استفاده کند؟

چنان که این بحث تنبیه دوم هم قابل انطباق و بحث بر مسلک انفتاح و انسداد است، بر مسلک مختار ما هم باز این پرسش مطرح است.

ایا می توان با نگاه جابر بودن یا موهن بودن یا مرجح بودن به ظن مطلق نگاه شود؟

ایا استفاده نمودن از قاعده تجمیع شواهد و قرائن شامل این موارد می شود؟

ایا در عملیات تجمیع قرائن ظن مطلق به عنوان جابر، موهن یا مرجح واقع شود؟

در عملیات تجمیع، و لو این ظن به تنهایی جابر، موهن و مرجح نیست، اما ایا می تواند در عملیات تجمیع قرار بگیرد یا خیر؟

در مباحث مربوطه به ظنون این بحث مطرح شده بود. (قبل از آنکه قصه انسداد و انفتاح و اضطراب مطرح شود). حال با مطرح شدن این سه مبنا آیا می توان برای ظن مطلق چنین تاثیری را قائل شد یا خیر؟

بیان مقدمه:

ظنون بر سه دسته است:

۱- ظنی که دلیل خاصی برای حجیت داریم. مثل آنکه انفتاحی در مورد اخبار آحاد قائل است.

۲- ظنی که دلیل خاص بر عدم حجیت داریم مانند قیاس.

این دو نوع ظن از بحث خارجند.

۳- ظن مطلق که نه دلیل خاص بر حجیت داریم مانند خبر واحد و نه دلیل خاص بر عدم حجیت

داریم مانند قیاس. لذا به ان ظن مطلق گفته می شود مانند شهرت. حال چه شهرت فتواییه یا شهرت عملیه.

ایا شهرت که نه دلیل خاصی بر حجیتش داریم نه دلیل خاصی بر عدم حجیتش داریم یعنی نه مثل خبر واحد است بنا بر انفتاح، نه مثل قیاس است که دلیل خاصی بر عدم حجیت داریم در چنین جایی:

ایا ظن مطلق جابر ضعف سند است یا خیر؟

آیا موهن سند و دلالت هست یا خیر؟

با این مطلب که گفته شد طبیعتاً این تنبیه دوم بحث انسداد سه مقام خواهد داشت:

بحث اول جابریّت

بحث دوم موهنیت

بحث سوم مرجحیت.

مقام اول و دوم هر یک دو جهت دارد: بحث سند و بحث دلالت.

جهت اول از بحث:

ایا ظن مطلق جابر ضعف سند هست یا خیر؟

مشهور بین اصولیین این است که اگر یک خبر واحدی داریم دچار ضعف بود ضعف سندش با عمل مشهور جبران می شود. مختار مرحوم محقق خراسانی در کفایه این است. عصاره وجهی که از بیان ایشان استفاده می شود این است که مهم این است عمل مشهور موجب وثوق به صدور روایت می شود و وقتی وثوق به صدور آمد حجت خواهد شد. خبر واحدی حجت است که شما وثوق به صدور آن داشته باشید.

فهو ان المعروف المشهور بینهم انجبار ضعف السند بعمل المشهور، مع ان الشهرة فی نفسها لا تكون حجة. و اختاره صاحب الکفایة (ره) و ذکر فی وجهه ان الخبر الضعیف و ان لم یکن حجة فی نفسه، إلّا ان عمل المشهور به یوجب الوثوق بصدوره، و یدخل بذلک فی موضوع الحجیة.

اگر سند روایت درست بود و وثوق آور بود مشکلی نداریم، اما اگر سند دچار ضعف بود و روایات ضعیف السند بود طبیعتاً خود روایت ضعیفه بما هی هی موجب وثوق به صدور نیست. و تا وثوق به صدور حاصل نشود موضوعی برای حجیت محقق نمی شود.

اما وقتی دیده شد مشهور بزرگان امامیه به این روایت عمل کردند این عمل مشهور امامیه موجب وثوق به صدور خواهد بود و طبیعتاً چنین خبری حجت خواهد بود. این یعنی عمل مشهور جابر ضعف سند روایت است.

در برابر این نظر عده ای از علمای قبلی ما و طائفه ای از اصولیین معاصر ما هرگز عمل مشهور را به عنوان یک ظن مطلق، جابر ضعف سند روایت نمی دانند. از جمله معاصرین که این مبنا را قبول دارند و عمل مشهور را ظن مطلق نمی داند که جابر باشد مرحوم محقق خویی ره است. ایشان در مقام در مناقشه بر مرجوم آخوند می گوید:

أقول: ان كان مراده ان عمل المشهور يوجب الاطمئنان الشخصي بصدور الخبر، فالكبرى و ان كانت صحيحة إذ الاطمئنان الشخصي حجة ببناء العقلاء، فانه علم عادي، و لذا لا تشمله أدلة المنع عن العمل بالظن، لكن الصغرى ممنوعة، إذ ربما لا يحصل الاطمئنان الشخصي من عمل المشهور.

این که شما معتقدید عمل مشهور موجب وثوق به صدور است، مرادتان از وثوق به صدور، و به عبارت دیگر اطمئنان به صدور، چه نوع وثوق و اطمئنانی است؟

ایا مرادتان وثوق و اطمئنان شخصی است یا مقصودتان وثوق اطمئنان نوعی است؟

اطمئنان بر دو قسم است. یک اطمئنان شخصی، اطمئنان نوعی.

وثوق و اطمئنان شخصی:

من کار ندارم این مقدمات و ادله برای دیگران وثوق بیاورد یا خیر؟

من از ترتیب دادن این مقدمات و این ادله وثوق شخصی دارم .

وثوق نوعی:

مقدماتی و شواهدی باشد که نوعاً برای مردم اطمئنان آور است ولو برای شخص من اطمئنان حاصل نشود اما برای نوع مردم اطمئنان می آید.

جناب آخوند:

شما که عمل مشهور را موجب وثوق می دانید مرادتان از وثوق و اطمئنان کدام یک از این دو قسم است؟

اگر مرادتان اطمئنان شخصی است باید بگوییم بله! هر جا که اطمئنان شخصی بود بنا عقلاً چنین اطمئنانی را حجت میداند. عقلاً اطمئنان شخصی را علم عادی می شمارند در حکم یقین و قطع می دانند . قبول داریم اطمئنان شخصی حجت است ولی برای کسی که اطمئنان برایش حاصل شود نه دیگری.

اگر مجتهدی از عمل مشهور اطمئنان شخصی پیدا کرد قبول داریم، ولی اگر برای کسی اطمئنان شخصی حاصل نشد دیگر نمی توانیم بگوییم این عمل مشهور جابر ضعف سند است و موضوع حجیت را درست می کند و وثوق به صدور دارد!

برای کسی که وثوق به صدور حاصل شده قضیه از این قرار است، نه برای کسی که وثوق به صدور ندارد. پس اگر مقصود شما، اطمئنان و وثوق شخصی است برای هر کس که اطمئنان دارد حجت است نه برای ما. لذا حجیت برای ما بی معنا است.

محقق خویی ارزشی برای عمل مشهور قائل نیست. لذا این را جابر ضعف نمی داند. از منظر ایشان ما هیچ ضابطه ای نداریم که عمل مشهور برای همه، جابر باشد. برای کسانی که مثل من خویی از این عمل اطمئنان حاصل نمی شود نمی گویم: ان عمل المشهور بالروایه یوجب الوثوق بصدورها.

و ان كان مراده ان عمل المشهور یوجب الاطمئنان النوعی، فما ذكره غیر تام صغری و کبری (اما الصغری) فلأنه لا یحصل الاطمئنان بصدور الخبر الضعیف لنوع الناس من عمل المشهور. و (اما الکبری) فلأنه علی تقدیر حصول الاطمئنان النوعی لا دلیل علی حجیته مع فرض عدم حصول الاطمئنان الشخصی. و لم یثبت ذلك بدلیل، انما الثابت - بسیره العقلاء و بعض الآیات الشریفه و الروایات التي تقدم ذكرها - حجیه خبر الثقة الذی یحصل الوثوق النوعی بوثاقه الراوی، بمعنی کونه محترزاً عن الکذب، لا حجیه خبر الضعیف الذی یحصل الوثوق النوعی بصدقته و مطابقته للواقع من عمل المشهور، بل لا دلیل علی حجیه خبر الضعیف الذی یحصل منه یقین النوعی بصدقته فی فرض عدم حصول یقین الشخصی و لا الاطمئنان الشخصی. مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مکتبه الداوری)، ج ۱، ص: ۲۴۱

اما اگر مراد شما، اطمئنان نوعی است. اینجا فرمایش شما هم صغریاً مخدوش است هم کبریاً.

صغری: لانه لا یحصل الاطمئنان بصدور الخبر الضعیف

اگر بگویید نوعاً مردم وقتی روایت ضعیفی را ببینند و دیدند مشهور عمل کردند نوعاً اطمئنان حاصل می شود باید گفت چنین صغریایی محقق نیست. این شما و این اکثریت مردم! کجا اگر خبر ضعیف بود به صرف عمل مشهور برای نوع مردم وثوق و اطمئنان حاصل می شود؟!

اما الکبری: لانه علی تقدیر حصول الاطمئنان النوعی لا دلیل علی حجیته مع فرض عدم حصول الاطمئنان الشخصی.

بنا شد. اطمئنان شخصی را از نوعی جدا کنید. فرض می کنیم برای نوع مردم از عمل فقها به یک روایت ضعیفه اطمئنان به صدور پیدا شود. دیگر آن اشکال صغروی را نداشته باشیم. فرض می کنیم که خبر واحد مورد عمل فقها وثوق به صدور نوعی دارد. آیا برای شما اطمئنان حاصل شده یا خیر؟

اگر برای شخصی، اطمئنان حاصل شده، که از باب حجیت اطمئنان شخصی حجت است. سخن در جایی است که من به عنوان یک شخص از عمل مشهور اطمئنان پیدا نکردم. نوع مردم اطمئنان دارند اما من اطمئنان ندارم.

ایا دلیلی داریم که این اطمئنان نوعی ولو برای کسی که اطمئنان شخصی حاصل نشود، حجت است؟!

سؤال

حجیت اطمئنان نوعی ولو اطمئنان شخصی همراهش نباشد دلیل دارد و ان دلیل هم، بنا وسیره عقلا است.

عُقلا هر جا که نوع مردم اطمئنان پیدا کنند حجت می دانند ولو برای خود آنها اطمئنان حاصل نشده باشد

جواب

هرگز سیره عقلا این نیست . آنچه از سیره عقلا در بحث خبر واحد بیان کردیم خصوص حجیت خبر ثقه است.(که اطمئنان نوعی می آورد) نوعاً این خبر را اطمئنان به صداقت دارد. آنچه عُقلا بدان عمل می کنند اطمئنان نوعی حاصل شده از خصوص خبر ثقه است نه خبر ضعیفی که به قول شما با ضمیمه عمل مشهور وثوق نوعی به صدق حاصل شود.

همه ادله ای که به نوعی وثوق نوعی را کافی می دانند در خصوص خبر ثقه است و هرگز ان ادله در خبر ضعیفی که مورد عمل باشد قابل تطبیق نیست.

شما گفتید اطمئنان نوعی! من می گویم اگر حتی از خبر ضعیفی که مورد عمل فقها قرار گرفته نه تنها اطمئنان ، بلکه اگر یقین نوعی حاصل شد (صددرصد نوعی حاصل شد) ولی برای من این یقین نبود و برای من حداقل اطمئنان شخصی نبود، دلیلی بر حجیتش نداریم!

ما دوراه بیشتر نداریم:

و بالجملة لا بد فی حجية الخبر إما من الوثوق النوعی بوثاقه الراوی أو الوثوق الشخصي بصدق الخبر و مطابقته للواقع، و لو من جهة عمل المشهور لا من جهة وثاقه الراوی و اما مع انتفاء كلا الأمرین فلم يدل دلیل علی حجیته و لو مع حصول الوثوق النوعی، بل یقین النوعی بصدق.

هذا كله مع ما تقدم فی أواخر بحث حجية الخبر من منع الصغری، و انه لم یعلم استناد المشهور إلی الخبر الضعیف و مجرد الموافقة من دون الاستناد لا یوجب الانجبار عند القائل به.

خویی، ابوالقاسم، مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات - مكتبة الداوری) ج ۱ ص ۲۴۱

یا خودمان وثوق پیدا کنیم یا اطمئنان و وثوق نوعی، خود بخود حجت نیست. دلیل بر حجیت لازم داریم. تمام آنچه به عنوان دلیل بر حجیت نوعی بیان می شود مربوط به خبر ثقه است نه خبر ضعیف مورد عمل فقها.

جناب آخوند: گفتید عمل مشهور موجب جبران ضعف است. اگر وثوق شخصی خودتان است که برای خودتان حجت است نه برای من! اگر مرادتان اطمئنان نوعی است، این که مثل اطمئنان شخصی نیست که

مانند علم باشد و حجت باشد. دلیل بر حجیت می خواهد و ما هیچ دلیلی بر حجیت اطمئنان نوعی حاصل شده از عمل فقها نداریم.

ما نه صغری را قبول داریم نه کبری را.

ما دو راه بیشتر نداریم:

و ثوق نوعی ولو برای من و ثوق نیاید.

دوم و ثوق شخصی، ولو از عمل مشهور باشد.

اگر جایی برای مجتهدی و ثوق شخصی نیامد دلیلی بر حجیت این عمل ولو موجب و ثوق نوعی باشد نداریم. لذا هیچ نداریم که عمل مشهور موجب جبران ضعف سند باشد.

لذا شهرت نه می تواند دلیل باشد و نه به عنوان جابر ضعف سند باشد.

بررسی یک نکته

اگر از همه اشکات بالا چشم پوشی کنیم، اگر جایی روایت ضعیفی را دیدیم و فتوای فقها را مستنداً به این روایت دیدیم می توان جابر بودن را مطرح کرد.

مثلاً اگر روایتی بگوید عرق جنب از حرام نجس است. این روایت ضعیفه السند بود شما دیدید مشهور فقها عرق جنب از حرام را مستنداً به این روایت نجس می دانند. اینجاست که بحث جبران مطرح می شود البته اگر اشکالات قبلی نباشد. نه صرف موافقت مضمون روایت با فتوا. فقها فتوا دادند اما مستنداً به روایت فتوا ندادند صرفاً یک شهرت فتواییه محض است که مضمون شهرت موافق با مضمون یک روایت ضعیف السند است. صرف مطابقت مضمونی، یا موافقت فتوا با روایت ضعیفه، قوت به روایت نمی بخشد. یعنی جبران ضعف سند نمی کند باید استناد درست شود، تا استناد نیاید جابر نیست.

سخن ما بر مسلک اضطرار

آنچه ایشان گفت بنا بر مسلک خودشان که انفتاحی است حرفی درست است لیکن بنا بر مسلک مختار ما تقریر بحث جابریّت ضعف سند به این نحو نیست که بیان شد تا دچار اشکال شویم.

قبلاً گفته شد که ما در تنگنای ادله قرار داریم. شریعت نازله با شریعت موجوده انطباق صد درصد ندارد. بسیاری از منابع را نداریم حالا من هستم و روایت ضعیفی که به تنهایی هرگز حجیتی ندارد حتی برای اضطراری. لیکن بی ارزش هم نیست. خبر دروغ نیست! خبر ضعیف است.

سائر کتب فقها دیده می شود. شیخ صدوق این روایت ضعیف را به عنوان فتوای خود در من لایحضر آورده است

کلینی هم نقل کرده، شیخ مفید هم این روایت را نقل کرده و فتوا داد، شیخ طوسی هم نقل کرد و عمل کرد و ... دیگران هم نقل نمودند.

آیا با این شکل، وثوق شخصی شما به روایت بیشتر نمی شود؟!

این جایی است که روایت را بیاورند و بگویند ما به مضمون فتوا می دهیم.

اما اگر صرفاً مطابق مضمونی است. استناد به روایت نکردند اینجا ولو اطمئنان به صدور داریم ولی اطمئنان به قوت مضمون حاصل می شود.

و در همان مثال عرق جنب ولو فقها استناد نکردند ولی در نجاست عرق حرام هم روایت ضعیفه داریم و هم فتوای مجتهدان طراز اول از فقهای قبلی ما.

اینجا نمی توان گفت روایت صدورش درست می شود. زیرا صرف موافقت مضمونی، جهت صدوری را درست نمی کند اما همین که مضمون تقویت شد با عملیات تجمیع شواهد و قرائن به این نتیجه فقهی می رسیم که عرق جنب از حرام، نجس است برای فقیه بس است.

جبران ضعف سند برای جایی است که استناد مشهور به این روایت باشد ولی جایی که برای فتوا موثر است، اگر عملیات تجمیع شواهد پیاده شد و نتیجه گرفتیم مضمون ضعیف نیست اینجا روایت را می گذاریم شماره یک، فتوا فقیه اول شماره دو و بعد شماره های بعدی. ولی فتوا ضعیف نیست و روایت موید و شاهد است.

حسین مقدس

جلسات ۳۶-۳۷

۱۴۰۱/۴/۲۹

